Volume/Cilt 5 | Issue/Sayı 1| January/Ocak 2025

Journal of Islamic Economics

İslam Ekonomisi Dergisi

JIE

Year/Yıl 2025 | Volume/Cilt 5 | Issue/Sayı 1
Journal of Islamic Economics | İslam Ekonomisi Dergisi

Journal of Islamic Economics

İslam Ekonomisi Dergisi

E-ISSN: 2687-5780

https://dergipark.org.tr/en/pub/jie

Proprietor

Social Sciences University of Ankara / Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Editor-in-Chief / Baş Editör

Prof. Dr. Mabid Ali AL-JARHI

Editor / Editör

Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk TEKDOĞAN

Co-Editor / Yardımcı Editör

Asst. Prof. Dr. Ozat SHAMSHIYEV

Asst. Prof. Dr. Burak ÇIKIRYEL

Editorial Board / Yayın Kurulu

Prof. Dr. Şahban YILDIRIMER

Prof. Dr. Abdurrahman YAZICI

Assoc. Prof. Dr. Mahmut SAMAR

Advisory Board / Danışma Kurulu

Prof. Dr. Mehmet ASUTAY

Prof. Dr. Fatih SAVAŞAN

Prof. Dr. Mansor IBRAHİM

Prof. Dr. Saim KAYADİBİ

Prof. Dr. Mehmet BULUT

Prof. Dr. Renat BEKKİN

Prof. Dr. Yusuf DİNÇ

Dr. Tarık AKIN

Turkish Lang. Editor / Türkçe Dil Editörü

Res. Asst. Abdulmelik KUTLUAY

Res. Asst. Meryem YILMAZ

English Lang. Editor / İngilizce Dil Editörü

Asst. Prof. Dr. Tawfik AZRAK

Assoc. Prof. Dr. Adnan OWEİDA

Arabic Lang. Editor / Arapça Dil Editörü

Assoc. Prof. Dr. Ahmad HERSH

Res. Asst. Meryem YILMAZ

French Lang. Editor / Fransızca Dil Editörü

Researcher Ezzedine GHLAMALLAH

Researcher Abdourahamane SAVADOGO

Layout Editor / Mizanpaj Editörü

Res. Asst. Abdulmelik KUTLUAY

Statistical Editor / İstatistik Editörü

Prof. Dr. Nihat IŞIK

Assoc. Prof. Dr. Burhan ULUYOL

Asst. Prof. Dr. Ruslan NAGAYEV

Secretariat / Sekreterya

Fatma Nur DURAK

Şuheda Nur SİNAN

Nafiye AYDIN

Ömer Faruk PEKER

Section Editors / Alan Editörleri

Prof. Dr. Ali POLAT

Assoc. Prof. Dr. Necmeddin GÜNEY

Assoc. Prof. Dr. Mücahit ÖZDEMİR

Assoc. Prof. Dr. Emre Selçuk SARI

Assoc. Prof. Dr. Cem KORKUT

Assoc. Prof. Dr. Zeynep Burcu UĞUR

Assoc. Prof. Dr. Suna AKTEN ÇÜRÜK

Assoc. Prof. Dr. İsa YILMAZ

Assoc. Prof. Dr. Erhan AKKAŞ

Assoc. Prof. Dr. Muhammet Fatih CANBAZ

Assoc. Prof. Dr. Salih ÜLEV

Assoc. Prof. Dr. Mevlüt CAMGÖZ

Assoc. Prof. Dr. Hakan ASLAN

Assoc. Prof. Dr. Hülya ER

Assoc. Prof. Dr. Mervan SELÇUK

Asst. Prof. Dr. Tawfik AZRAK

Asst. Prof. Dr. Moh. Ghaith MAHAINI

Asst. Prof. Dr. Murat YAŞ

Asst. Prof. Dr. Saime KAVAKCI

Asst. Prof. Dr. Batuhan Buğra AKARTEPE

Asst. Prof. Dr. Amal ESSAYEM

Asst. Prof. Dr. Ali Can YENİCE

Dr. Yunus Emre AYDINBAŞ

Dr. Ömer KESKİN

Dr. Yunus Emre GÜRBÜZ

Dr. Ahmet ÇAKMAK

About Us

The Social Sciences University of Ankara, the publisher of the Journal of Islamic Economics (JIE), has a unique perspective on economics and Islamic economics. Our perspective starts with rebuilding economics and Islamic economics around more realistic assumptions, underlined by an economic system that is not ideal nor perpetually in stable equilibrium. In addition, decision-making in the market economy can be an investment- and productivity-based rather than debt-based. Finance must be, therefore, tightly connected with production, investment, and consumption, while the finance and commodity sectors are closely interconnected. The JIE has been launched to take part in developing a genuine perspective based on three pillars. The first is to follow an analytical approach to Islamic economics. The second is to insist upon realism while keeping analysis manageable. This particularly excludes the assumptions used under neoclassical and post-Keynesian analyses. The third is the belief that economics as a discipline needs to be reconstructed in order to accommodate other economic approaches.

Publication Period

JIE is a biannually published international journal in January and July.

Publication Language

JIE publishes articles in four languages: Turkish, Arabic, French, and English.

Target Audience

The target audience of the JIE is professionals who conduct their research in the field of economics and Islamic economics, as well as students, readers, and institutions interested in this field.

Copyright

Authors own the copyright to their work published in the journal, and their work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0).

Contact Us

Hükümet Meydanı No: 2 06050 Ulus, Altındağ/Ankara, Türkiye

Phone Number: +90 312 596 44 44 – 45

E-mail: jie@asbu.edu.tr

Hakkımızda

İslam Ekonomisi Dergisinin yayıncı kuruluşu olan Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi ekonomi ve İslam ekonomisi alanlarında benzersiz bir bakış açısına sahiptir. Sahip olduğumuz bakış açısının başlangıç noktası, ekonomi disiplinini ve İslam ekonomisini daha gerçekçi varsayımlar etrafında yeniden inşa etmek ve ekonominin devamlı dengede olduğunu (veya yöneldiğini) iddia eden mevcut sistemin gerçekçi olmadığının altını çizmektir. Ayrıca, piyasa ekonomisinin karar alma süreçlerinde büyük rol oynayan borçlanmanın yerini yatırım ve üretkenliğin alabileceğine vurgu yaparak finans ve mal piyasası arasındaki sıkı bağa toplumun dikkatini çekmektir. Bu durum finans sektörünün üretim, yatırım ve tüketim ile sıkı sıkıya bağlantılı olduğunu vurgulamaktan geçtiği aşikardır. Dergi, üç temel esas üzerine kurulmuştur. Bu esaslardan ilki İslam ekonomisi alanında analitik bir yaklaşım izlemektir. İkincisi, yapılan analizlerin gerçekçi bir yaklaşıma sahip olması konusunda ısrarcı olmaktır. Bu durum özellikle neoklasik ve post keynesyen iktisadın analizlerinde kullanılan varsayımları dışlamaktadır. Üçüncüsü, İslam ekonomisinin bu yeni yaklaşımını tesis etmek adına ekonominin bir disiplin olarak yeniden inşa edilmesi gerektiğine dair olan inancımızdır.

Yayın Periyodu

İslam Ekonomisi Dergisi, Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanır.

Yayın Dilleri

Dergimizde Türkçe, Arapça, Fransızca ve İngilizce dillerinde makaleler yayımlanmaktadır.

Hedef Kitlesi

İslam Ekonomisi Dergisinin hedef kitlesi; İktisat ve İslam İktisadı alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.

Telif Hakkı

İslam Ekonomisi Dergisi yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, İslam Ekonomisi Dergisi tarafından Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlamasına izin verirler.

Bize Ulaşın

Hükümet Meydanı No: 2 06050 Ulus, Altındağ/Ankara, Türkiye

Telefon Numarası: +90 312 596 44 44 – 45

E-mail: jie@asbu.edu.tr

JIE

Year/Yıl 2025 | Volume/Cilt 5 | Issue/Sayı 1
Journal of Islamic Economics | İslam Ekonomisi Dergisi

CONTENTS | İÇİNDEKİLER

Research Article / Araştırma Makalesi

تحرير المقاصد والقيم الأخلاقية في تحريم الرّبا وأهميته لترشيد الفتاوى المالية المعاصرة

The Shariah Objectives and Morals in Prohibiting Riba and Their Significance for Rationalizing Contemporary Financial Fatwas **1-22**

Abdulazeem Abozaid

الاقتصاد الإسلامي: جدليات النظرية والنظام

Islamic Economy: Dialectics of Theory and System **23-48**

Ibrahim A.M. Elazrag

Kur'ân'daki Zekât-Faiz Karşılaştırmasının İktisadi Açıdan Değerlendirilmesi

Economic Evaluation of The Zakat-Interest Relationship in The Qur'an **49-68**

Ayşe Ulya Özek

Dissertation/ Tez Özeti

A Qualitative Analysis on the Definition of Zakat in the Turkish Tax System and Institutionalization of Zakat

Türk Vergi Sisteminde Zekâtın Tanımı ve Zekâtın Kurumsallaşması Üzerine Nitel Bir Analiz **69-90**

Esra Berika Dönmez, Mehmet Cural

Book Review / Kitap Değerlendirmesi

Cengiz Kallek, Harac ve Emval Kitapları (Kitap Değerlendirmesi, Klasik Yayınları, 2018, 261 s.)

Cengiz Kallek, Books of Kharac and Amval (Book Review, Klasik Yayınları, 2018, 261 p.) **91-98**

Yunus Emre Erdoğan

JIE
Year/Yıl 2025 | Volume/Cilt 5 | Issue/Sayı 1
Journal of Islamic Economics | İslam Ekonomisi Dergisi

تحرير المقاصد والقيم الأخلاقية في تحريم الرّبا وأهميته لترشيد الفتاوى المالية المعاصرة

Abdulazeem Abozaid | aabozaid@hbku.edu.qa | ORCID: 0000-0003-0552-0067

Assoc. Prof. Dr., Hamad Bin Khalifa University, Katar

بيانات البحث/ Research Information

نوع البحث / Research Type	مقالة / Research Article
تاريخ التسليم/ Date of Submission	29.08.2024
تاريخ القبول / Date of Acceptance	01.12.2024
تاريخ النشر / Date of Publication	15.01.2025
DOI	10.55237/jie.1540547
عطف / Citation	Abozaid, A. (2025). " تحرير المقاصد والقيم الأخلاقية في تحريم الرّبا وأهميته لترشيد الفتاوى المالية المعاصرة." Journal of Islamic Economics, 5(1):1-22
تحكيم المحكم / Peer-Review	حكمان خارجيان – التحكيم السريّ / Double anonymized - Two external
بيان أخلاقي / Ethical Statement	تم العزو إلى جميع المراجع المستخدمة بشكل صحيح أثناء إجراء البحث وكتابته / While conducting and writing this study, all the sources used have been appropriately cited.
فحص الانتحال / Plagiarism Checks	نعم – Turnitin, İntihal.Net / Yes - Turnitin, İntihal.Net
تضارب المصالح / Conflict of Interest	ليس لدى المؤلف أي بيان عن تضارب في المصالح/ The author has no conflict of interest to declare.
شكوى / Complaints	jie@asbu.edu.tr
صندوق الدعم / Grant Support	يعلن المؤلف أنه لم يتلق أي تمويل خارجي أثناء إجراء هذا البحث / The author(s) acknowledge(s) that no external funding was received in support of this research.

حقوق التأليف والترخيص / Copyright & Licence

يحتفظ المؤلفون الذين قاموا بالنشر في مجلتنا بحقوق الطبع والنشر لأعمالهم المرخصة بموجب: CC BY-NC 4.0

/ Author publishing with the journal retains the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

الملخص

إنّ الربا بنوعيه ربا الدين والبيع من أهم مسبّبات فساد العقود، وأكثر أحكام الشريعة المالية ترتدّ إليه. وتحرير مقاصد الشريعة وقيمها الأخلاقية في تحريم الربا أمر ضروري لمعرفة علل الأحكام والإفادة منها في الاجتهادات الفقهية المعاصرة، لا سيما ربا البيع، بيد أنّ مقاصد تحريمه لم تُحرر على النحو الذي يرفع اللَّبس في فهم أحكامه ويعين على ربط المسائل المعاصرة بها. ويبدو أنّ التطورات التي طرأت على المعاملات المالية في عصرنا الحديث قد أعانت على الكشف عن مقاصد بعض هذه الأحكام، ربما لم تكن هذه الحِكم باديةً لفقهاء السلف، وهو ما أورث اضطراب اجتهاداتهم في بعض المسائل. يأتي هذا البحث محاولةً لتحرير مقاصد الشريعة وقيمها الأخلاقية في تحريم الربا بالإفادة من التجارب المالية المعاصرة، بغيةَ إجلاء محاسن التشريع الإسلامي وترشيد الاجتهاد الفقهي المعاصر الذي أنتج أحكاماً تتجرد عن مقاصد التشريع أو قيمه الأخلاقية في بعض المسائل ذات الصلة، وهذا ما يشكل مشكلة البحث. ويعتمد البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، ومن أهم نتائجه أنّ تحريم الربا له مقاصد شرعية جزئية محددة وأن الفتاوى المعاصرة لم تراع في بعض الأحوال هذه المقاصد، فتنبغي مراجعتها.

الكلمات المفتاحية: مقاصد الشريعة، الأخلاق الإسلامية، الربا، ربا الدين، ربا البيع، علة الربا.

Z12, K10, E49 : JEL Codes

The Shariah Objectives and Morals in Prohibiting Riba and Their Significance for Rationalizing Contemporary Financial Fatwas

Abstract

Riba of both types, *Riba* of debt and sale, is the most obvious cause for contract invalidity, and most of the financial provisions of Shariah relate to it. Identifying the objectives and moral values of Shariah law in prohibiting *Riba* is necessary to know the rationale for the rulings and guide the jurists in their *Ijtihad*, especially in the applications of *Riba* of sale, as the objectives of its prohibition have not been delineated in a way that removes confusion in its understanding and consequently in its contemporary rulings. However, the developments in financial transactions in our modern era have helped reveal the rationale of many of these rules. Perhaps these rationales were not apparent to the past jurists, which caused confusion in their *Ijtihad* on some issues. This study comes as an attempt to define the objectives and moral values of Shariah law in prohibiting *Riba* through taking lessons from the impacts of relevant contemporary financial applications. The study also, taking the same analytical approach, aims to highlight the virtues of Islamic legislation and guide the contemporary jurisprudence in the field of Islamic finance, since the later has recently produced irrational rulings devoid of the spirit of the Shariah and the morals and ethics it advocates in financial dealings. This is what constitutes the research problem. The research relies on the analytical inductive method, and one of its most important results is that the prohibition of usury has specific partial legal objectives, and that contemporary fatwas have not, in some cases, taken these objectives into account, so they should be reviewed.

Keywords: Maqasid al-Shariah, Riba, Riba of Sale, Riba of Debt, Islamic Finance.

المقدمة

مقاصد الشريعة هي القيم الكلية التي راعتها الأحكام التشريعية بعمومها. وقد ردّها علماء المقاصد الأوائل، كالغزالي (ت505هـ)، إلى قيم كلية هي خمس بالعدد: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال (الغزالي ،1996، 2/ 284)، ثم زاد القرافي (ت684هـ) سادسةً لما فرّق بين النسل والعرض (القرافي، 1973، 39)[1]. وأتى ابن تيمية (ت728هـ) بعد ذلك ليوسع مفهوم المقاصد ولا يحصرها في عدد معين، فعدّ من مقاصد الشريعة قِيماً من مثل الوفاء بالعقود والحفاظ على حقوق الجار وأواصر القربى، فضلاً عن الصدق والإخلاص وحسن الخلق (ابن تيمية، د. ت.، /160؛ 61/28). وتتابع المهتمون بالمقاصد بعد ابن تيمية على نهجه في توسيع مفهوم المقاصد (الريسوني، 1995، ص19) كما هو الحال مع ابن القيم (ت751هـ) والشاطبي (ت790هـ). ويلتقي الاتجاه المعاصر في تناول المقاصد مع فكر ابن تيمية في هذا، حيث لا حصر للمقاصد في عدد معين، مع إدراج مفاهيم عامة شبيهة بما ذكر ابن تيمية مثل الكرامة الإنسانية، والحرية، والأخوة في الإنسانية، والنمو الاقتصادي (ابن عاشور، 2008، ص200).

على الرغم من أنّ بداية الاهتمام بمقاصد الشريعة كان بالجزئي منها، أي ما يقصده الشارع من كل حكمي جزئي[2]، إلا أنّ الاهتمام بعلم المقاصد بدأ مع الجويني (ت478هـ) فمن جاء بعده[3] على المقاصد الكلية (الغزالي، 1996، 284/2)، أي تلك التي تُستنبط من عموم نصوص الشريعة، لتحديد القيم الكلية التي احتفت بها الشريعة الإسلامية وعملت على صيانتها. ثم عاد الاهتمام بالمقاصد الجزئية للأحكام مع ابن تيمية في القرن الثامن الهجري، فتكلم ابن تيمية في مقاصد الأحكام الجزئية[4]، وتبعه في ذلك ابن القيم، وكان ذلك من ابن القيم للتنبيه على خطر الحيل التي تناقض في الحقيقة مقاصد الشريعة من الأحكام (ابن القيم، 1973، 3/3).

وقد جرى المعاصرون من علماء المقاصد على تقسيم مقاصد الشريعة إلى ثلاثة أنواع: المقاصد العامة، وهي المعاني والحِكم الملحوظة في عموم أحكام الشريعة، والمقاصد الخاصة، وهي المعاني والقِيم المرتبطة بباب معين من أبواب التشريع، كالمعاملات المالية بشكل عام أو أحكام الأسرة؛ ثم المقاصد الجزئية، وهي المعاني التي يقصدها الشارع من الحكم الشرعي (الريسوني، 1995، 19–20).

وأولى ابن عاشور (ت1973م) اهتماماً ظاهراً ببيان المقاصد الخاصة للتشريع الإسلامي، أي المقاصد التي تنتظم باباً معيناً من أبواب الفقه على نحو إجمالي، فاعتنى ببيان مقصد التشريع الإسلامي في أبواب القضاء والشهادة، والتصرفات المالية، وأحكام الأسرة،

[1] وتفريق القرافي آتٍ من وجود حدٍّ خاص بالقذف، غير حدّ الزنا، إذ إن الحدود تصون أهم القيم، وسائر القيم قد دلّ عليها سائر الحدود، وهذه هي الطريقة المباشرة في استنباط الكليات الخمس، غير طريقة الاستقراء.

[2] ألّف الحكيم الترمذي (ت 320هـ) كتاباً سماه «الصلاة ومقاصدها، وكتب أبوزيد البلخي (ت 322هـ) كتاباً سماه «الإبانة عن علل الديانة» تحدث فيه عن مقاصد الشرعية في المعاملات، وآخر سماه «مصالح الأبدان والأنفس» تحدث فيه عن بعض أسرار التشريع التي تحقق مصلحة الإنسان المادية والروحية. وألّف أيضاً القفّال الشاشي (ت 365هـ) كتاب «محاسن الشريعة» تحدث فيه عن جمال وبعض مقاصد الشريعة من الأحكام في أبواب فقهية كثيرة بدءاً من باب الطهارة. وهذه المصنفات تعدّ من أولّ ما صنف في علم مقاصد الشريعة.

[3] مثل الرازي (ت606هـ) والآمدي (ت631هـ) والقرافي (ت684هـ).

[4] تكرر ذلك في مواطن كثيرة من فتاويه، كما في الفتاوى 160/35؛ 61/28.

والتبرعات والعقوبات (الريسوني، 1995، 19). أما المقاصد الجزئية المرتبطة بالأحكام الشرعية المتفرقة، فلكثرتها وتنوعها تبقى محاولات تحريرها محدودةً وقليلة، ولا تُعرف دراسة موسوعية شاملة قامت بذلك[5].

1. العلاقة بين المقاصد والأخلاق

القيم التي رعاها التشريع الإسلامي قيمٌ أخلاقية، لخصت ذلك الآية الكريمة "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ" (سورة النحل، الآية 90). فتشير الآية إلى أنّ الشارع إن طلب شيئاً، فإنما يطلب ما فيه عدل وإحسان وخير للناس، وكل ذلك قيم أخلاقية نبيلة؛ وإن طلب الكفّ عن شيء، فإنما يطلب الكفّ عن الفحشاء والمنكر والظلم والبغي، وكل ذلك مفاسد وشرور لا يتأتى تحقيق القيم الأخلاقية بجعلها مباحةً للناس. وعليه، فإنّ مقاصد التشريع الإسلامي بأحكامه التكليفية الأساسية مقاصدُ أخلاقية بالاعتبار الأول، ولا يمكن فك الارتباط بين مقاصد الشريعة من الأحكام وعُرى الأخلاق. ويُمكن لذلك أن نجعل من مراعاة الحكم الاجتهادي للقيم الأخلاقية أو مناقضتها معياراً للحكم على صحة الاجتهاد الفقهي؛ فالاجتهاد الذي يصب في ذات المعين يكون مقبولاً في الأصل، لأنه يحقق الغاية الجوهرية التي لأجلها شرعت الأحكام، والاجتهاد الذي يخالف القيم الأخلاقية التي راعاها الشارع أو يؤدي إلى المفاسد التي جاءت الأحكام لدرئها، فإنه اجتهاد مردود لا يمكن نسبته إلى الشريعة، لأنه اجتهادٌ قد عارضَ مقصد الشارع. يشير ابن القيم إشارةً حاذقة إلى هذا المعيار بقوله: "الشريعة عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، ومصلحة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أُدخلت فيها بالتأويل" (ابن القيم، 1973، 3/3).

والقيم بطبيعة الحال مطلقة ثابتة، لا تخضع في ذاتها لا للتطور الزماني ولا للمكاني، بخلاف الأدوات، وهي في هذا السياق العقود المالية، فإنها تخضع للتطور بحسب الأمكنة والأزمنة. وقيمُ المعاملات المالية في المجمل هي العدل والوِفاق، والصدق والأمانة في المعاملة، والاقتصاد في الكسب والإنفاق، والرفق والعون والسماحة، وصيانة الحقوق، ودرء الغش والضرر والاستغلال وأسباب الحقد والنزاع والخصومة، كما دلّت على ذلك مجمل النصوص الشرعية المتعلقة بالمعاملات المالية. وعليه فإنّ المقصود بالأحكام الشرعية المالية تحقيق هذه القيم، وتأتي دوماً المحرماتُ في المرتبة الأولى من حيث الأهمية في صيانة القيم، لأنها تدرأ على سبيل القطع واللزوم الشرورَ والمفاسد التي تضادّ القيم، ثم تليها الواجبات، إذ وجوبها يدل على أهمية مراتب القيم التي ترعاها، ثم المندوبات والمكروهات. وهذا هو المعنى الذي على أساسه تم تصنيف مراعاة الشريعة للمقاصد في ثلاث رتب، هي الضروريات والحاجيات والتحسينيات (الغزالي، 1996، 1/283).

[5] من المؤلفات الفقهية القديمة في هذا ما سبقت إليه الإشارة آنفاً من صنيع الحكيم الترمذي (ت 320هـ) في كتابه «الصلاة ومقاصدها، وأبوزيد البلخي (ت 322هـ) في كتابه «الإبانة عن علل الديانة» تحدث فيه عن مقاصد الشرعية في المعاملات، وكتاب آخر سمّاه «مصالح الأبدان والأنفس» تحدث فيه عن بعض أسرار التشريع التي تحقق مصلحة الإنسان المادية والروحية؛ وكذا صنيع القفّال الشاشي (ت 365هـ) في كتابه «محاسن الشريعة» تحدث فيه عن جمال وبعض مقاصد الشريعة من الاحكام في أبواب فقهية كثيرة بدءاً من باب الطهارة. أما الكتب الحديثة، فكثيرة تلك التي تعرضت في معالجتها لبعض مسائل الفقه لبعض الحِكم المتضمنة في أحكام الشارع، ولا يوجد كتاب جامع في الموضوع.

وقضية البحث هي في موضع الرأس من هذه القيم، لأنها تتعلق بأهم تحريم في التشريع الإسلامي في باب المعاملات المالية، وهو تحريم الربا، وأكثر الأحكام الفقهية المالية ترتد إليه.[6]

والملاحَظ على الاجتهادات والفتاوى المعاصرة في أهم قضايا الفقه المالي، أي مسائل الربا، فإنها في بعض الأحوال وقفت عند حدود الشكل ولم تسبر مقاصد الأحكام وقيمها الأخلاقية، فعطّل بعضُ هذه الاجتهادات والفتاوى مقاصدَ الشريعة في هذين التحريمين وأوصل في بعض الأحوال إلى ذات المفاسد التي جاءت الأحكام لدرئها. ومن أمثلة ذلك ما نراه في عقود التمويل الشخصي النقدي، حيث تستخدم عقود العينة بتطبيقاتها المختلفة في تسويغ إقراض المال بزيادة مربحة للمقرِض؛ وكذلك أسلمة المشتقات المالية التي تستخدم لغرض المضاربات السعرية (القمارية) على السلع والعملات، وسيأتي بيان ذلك.

مما أوجب إعادة بناء أحكام المسائل المالية المعاصرة في تطبيقات الربا بناءً مقاصدياً أخلاقياً يحقق غاية الشريعة من تلك الأحكام من رعاية مصالح الناس، والحفاظ على حقوقهم، وحماية اقتصادهم، وتثبيت عقائدهم بعدم إحواجهم إلى التجرؤ على دينهم خضوعاً لمتطلبات العصر.

ولا تُعرف دراسة معاصرة، فيما اطلع عليها الباحث، عُنيت بتحرير القيم المقصودة في تحريم الربا، ولا سيما في ربا البيع، وبنت على ذلك مراجعة بعض الأحكام الفقهية المرتبطة بهذا التحريم، كما فعل هذا البحث. وقد وُجدت الدراسات التي تناولت لحكمة مشروعية تحريم الربا، وكلها يدور حول ربا القرض وأضراره المعروفة من التسبّب بالتضخم واستغلال المقترض[7].

ويبدأ البحث أولاً بتحرير المقاصد المرتبطة بتحريم ربا الدين، وبعد ذلك ينتقل إلى تحرير المقاصد والقيم المرتبطة بتحريم ربا البيع بنوعيه: ربا الفضل وربا النسيئة، ليقرن الفوائد المستنبطة بالتوصيات اللازمة لتوجيه الاجتهادات الفقهية المعاصرة المتعلقة بهذه الأنواع.

2. المقاصد والقيم في تحريم الربا

للتفصيل في مقاصد الشريعة وأبعاد أحكامها الأخلاقية في تحريم الربا ينبغي بدايةً توضيح مفهوم الربا في الإسلام وبيان نوعيه: ربا الدين وربا البيع، لأن كلاً من هذين النوعين يختص بمقاصد تشريعية ينفرد بها عن الآخر.

---

[6] تحريم الربا يرعى قيمةَ العدل، وهي من قيم الاقتصاد الإسلامي، ومثلَه يفعل تحريمُ الغبن. والنهي عن بيوع بذاتها في التشريع الإسلامي قد يرتد في مآله إلى الربا، كالبيعتين في بيعة ("نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيعتين في بيعة"، أخرجه الترمذي في سننه، رقم: 1231، 524/3) إنما مردّه إلى النهي عن الربا على تفسير البيعتين في بيعة بالعِينة (أبو بكر بن العربي، شرح سنن الترمذي، 239/5)، أو مردّه إلى النهي عن الغرر على تفسير البيعتين في بيعة بالبيع بثمنين دون الاتفاق على أحدهما (ابن قدامة، المغني، 314/4)، والنهي عن بيع وسلف (في الحديث: "لا يحل سلف وبيع" أخرجه أبو داود في سننه، رقم 3504، 3/ 769) مردّه إلى النهي عن الربا، لضمان بقاء السلف بدون زيادة، فلا يُتحايل على الزيادة في السلف باشتراط المسلف شراءَ الشيء من المستلِف بأقل من ثمن السوق، أو بيعه إليه (المسلف إلى المستلف) بأعلى من ثمن السوق (ابن قدامة، المغني، 314/4).

[7] من ذلك ما كتبه عبد الرحمن يسري "الربا والفائدة" (1417هـ)، ورفيق المصري ومحمد رياض الأبرش "الربا والفائدة: دراسة اقتصادية مقارنة" 1999، ومحمد عبد الله دراز "الربا من منظور التشريع الإسلامي" (1413هـ)، ورفيق يونس المصري "فائدة القرض ونظرياتها الحديثة" 1999، ويوسف القرضاوي "فوائد البنوك هي الربا الحرام" 1993، ومحمد عبد المنعم الجمال "موسوعة الاقتصاد الإسلامي" (1406هـ).

2.1. مفهوم الربا في التشريع الإسلامي

وسّعت الشريعة الإسلامية مفهوم الربا ليشمل إلى جانب ربا الدّين المعروف والمحرم في كل الأديان السماوية السابقة بعضَ البيوع، فصار الربا في شرعة الإسلام نوعين ربا الدّين وربا البيع[8]. والأول يشمل الزيادة التي يشترطها المقرض على المقترض ابتداءً مقابل القرض، ويشمل أيضاً الزيادة التي يفرضها الدائن على المدين في حال تأخر المدين عن سداد الدين أو أقساطه، بصرف النظر عن سبب ثبوت هذا الدّين في ذمة المدين، سواء أكان بعقد قرض مثلاً أو بسبب بيع مؤجل الثمن مثلاً. وهذا المعنى للربا هو المعنى الشائع له في أذهان الناس، وهو المعنى المقصود في القرآن الكريم حيث ورد ذكره، حتى سمّاه بعض الفقهاء "ربا القرآن" (أبوزيد، 2004، 52).

أما ربا البيع فأكثر تعقيداً من ربا الدين، وهو الربا الذي جاءت السنة بذكره وتحريمه وبيان أحكامه. وهذا النوع من الربا لم يكن معروفاً على أنه ربا قبل الإسلام، بل حرمته الشريعة الإسلامية لحِكم يسعى البحث إلى بيانها. وفي تحريم الإسلام له دون سائر الأديان السماوية السابقة، على الرغم من أنّ الأخيرة حرمت ربا الدين، دلالةٌ على أن الحاجة لتحريم هذا النوع من الربا تتأتى في الزمن الأخير، زمن الإسلام إلى نهاية العالم، وهو الأمر الذي سيجليّه هذا البحث.

وربا البيع نوعان: ربا الفضل وربا النسيئة.[9] ويحدُث الأول عندما يُبادل المال الربوي، أي المال الذي يجري فيه ربا البيع، بمثل جنسه مع الفضل أي الزيادة في أحد العوضين، كأن يباع مكيال من قمح بمكيالين، ولو كان القمحُ الأول أجودَ من الثاني. ويحدث ربا النسيئة عندما تباع الأموال الربوية ببعضها بأجناسها أو بغير أجناسها بغير تقابض في عوضيها أو في عوض واحد، ومع التفاضل في العوضين أو بدونه، مثل أن يباع المكيال من القمح الحالّ بمكيالين من الأرز المؤجل، أو أن يباع القمح بالقمح متساوياً مع تأجيل أحدهما أو كليهما. وقد يجتمع ربا الفضل مع ربا النسيئة كما في بيع مكيال من الأرز حالاً بمكيالين مؤجلين، أو بيع عملة بلد بعملة بلد آخر مع تأجيل في قبض العملتين أو أحدهما (ابن رشد، 1998، 96/2).

وتجدر الإشارة إلى أن أحكام ربا البيع في مصادره الفقهية ليست بوضوح أحكام ربا الدّين، فقد وقع الخلاف بين الفقهاء مثلاً في تحديد علة ربا البيع، أي الضابط الذي تتحدد به الأموال التي يجب أن تخضع لأحكام ربا البيع،[10] ويروى عن ابن عباس أنه لم يعدّ التفاضلَ وحده محرِّماً إن تجردت المعاوضة عن الأجل (ابن رشد، 1998، 96/2). ويُروى عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قولُه: "ثلاث أيها الناس وددت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عهد إلينا فيهن عهدا ننتهي إليه: الجد والكلالة وأبواب

[8] لم يكن ربا البيع معروفاً قبل الإسلام، بل المعروف قبل الإسلام والمحرمُ في كل الأديان السماوية السابقة هو ربا الدين، فجاء الإسلام ووسع مفهوم الربا ليشمل ما يسمى بربا البيع. ويُعرف ربا الدين بأنه ربا القرآن، لأنه المقصود بالربا في القرآن الكريم، ويعرف ربا البيع بأنه ربا السنة، لأن السنة هي التي حرمته وفصّلت أحكامه. أبوزيد، فقه الربا، ص 52.

[9] قد يطلق بعض الفقهاء ربا النسيئة على ربا الدين أيضاً لتضمنه النسيئة، أي التأخير مع الزيادة في قدر العوض المؤخر.

[10] العلة التي تحدد ماهية الأموال الربوية هي الوزن أو الكيل عند الحنفية والراجح من قول الحنابلة، وهي الطعمية (أي كل ما هو طعام للآدمي) عند الشافعية، والطعمية المقتاتة والمدخرة عند المالكية، أي ليس كل مطعوم، بل ما يقتات ويمكن ادخاره، فتخرج فاكهة التفاح مثلاً. انظر فتح القدير لابن الهمام 150/5؛ حاشية الدسوقي 41/3؛ مغني المحتاج للشربيني 22/2؛ المغني لابن قدامة 139/4.

من أبواب الربا".[11] ولعلّ هذا التردّد في تحديد ماهية ربا البيع كان بسبب عدم إدراك بعض مقاصد تحريمه في ذلك الوقت، إذ من المفترض أن أدراك مقاصد أحكامه وتحريمه تعيّن في بيان ماهيته، وبالتالي بيان أحكامه، كما سيأتي.

2.2. المقاصد والقيم التشريعية المرتبطة بتحريم ربا الدين

يكثر الكلام في مفاسد الربا وأضراره على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والنفسي والأخلاقي، لكن لا يُنكر في المقابل أنّ الربا، أو القرض بفائدة، قد يحقق بعض الفوائد المجتمعية والاقتصادية، فقد يكون المقترضُ مثلاً جهةً منتِجة، تستعين بالقرض على زيادة الإنتاج ويتحقق لها ذلك، فيتحقق بالقرض انتفاعُ المقترض والمقرض معاً، وانتفاعُ المجتمع والاقتصاد بزيادة الإنتاج. وقد يحقق القرض بفائدة فائدة مادية شخصية للمقترض بزيادة قيمة عقار اشتراه بقرض ربوي مثلاً، بدل أن يبقى سنوات مستأجراً دون أن تؤول ملكية العقار المستأجر إليه في آخر المطاف.

مع ذلك يبقى للربا بالجملة آثار خطيرة على الأفراد والمجتمعات من اعتبارات شتى، كما سيأتي بيانه، ولذلك كان الحكم بتحريمه.

والأصل في الشريعة أنها توازن بين المفاسد والمنافع للحكم بحل الشيء أو حرمته؛ فتحرم الشيء إن غلبت مفاسده على منافعه؛ فالنفع الذي في الخمر مثلاً لم يشفع له ليكون حلالاً، بل حرّمته الشريعة على الرغم من بعض النفع الذي هو فيه، كما في قوله تعالى "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ" (سورة البقرة، أول الآية 219). وهذا التوصيف للخمر كان مقدمةً لتحريمه في قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" (سورة المائدة، أول الآية 90). فكأنّ الشريعة قد قدمت بمثال الخمر في هاتين الآيتين مبدأها في تحريم الأشياء، فالحرمة إنما تكون لأجل الأذى والضرر؛ وإن اجتمع النفع والضرر، حرُم الشيء إن غلب ضررُه نفعَه. فدلّ تحريم الربا لذلك على أن أضراره في نظر الشارع أعظم من نفعه المظنون.

والفقهاء الأوائل عملوا على إجلاء مفاسد الربا، فأبرزوا قيمة العدل التي جاء تحريم الربا لتحقيقها، ونصّوا على أن الأصل في المعاملة هو العدل بين العوضين، وبوجود الربا يفوت العدل بين العوضين، فيتحقق نقيض العدل من الظلم. يقول ابن رشد (الحفيد): "يظهر من الشرع أنّ المقصود بتحريم الربا إنما كان لمكان الغبن فيه، وأنّ العدل في المعاملات إنما هو مقاربة التساوي" (ابن رشد، 1998، 99/2).

بل إنّ هذا الاعتبار هو من جملة ما جعل الحنفية يميلون إلى تفسير علة ربا البيع أيضاً بالوزن أو الكيل، لأنّ تحقيق العدل لا يتأتى في غير الخاضع للمقياس الكمي (الكاساني، 1982، 184/5؛ البابرتي، 1994، 150/6). ولهذا الاعتبار أيضاً قال الحنفية

[11] نص الحديث بتمامه: "عن ابن عمر قال سمعت عمر بن الخطاب على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أما بعد أيها الناس فإنه نزل تحريم الخمر وهي من خمسة من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير والخمر ما خامر العقل وثلاث أيها الناس وددت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عهد إلينا فيهن عهدا ننتهي إليه الجد والكلالة وأبواب من أبواب الربا". متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الأشربة، حديث رقم 5266، ومسلم في صحيحه في كتاب التفسير، رقم 3032.

بأن الشروط الفاسدة التي فيها نفع لأحد العاقدين من الربا، لأنها زيادة لمشترطها دون عوض وإن كانت في مال غير ربوي (ابن عابدين، 1987، 4/82-176).

وقد تكلم المعاصرون كثيراً في بيان مقاصد تحريم ربا الدين من خلال بيان الأضرار الاقتصادية للتعامل بنظام الفائدة، وتأثير ذلك على الاقتصاد والمجتمعات والأفراد[12]. وهي أضرار كثيرة يمكن أن يضاف إليها ما يلي مما أبرزته التطورات الأخيرة:

- التحكم بالأسعار والتأثير عليها: يمكِّن ربا الدّين مؤسسات الإقراض من الهيمنة على الاقتصاد والتأثير على أسعار الأصول التي تقوم بتمويلها، كالعقارات مثلاً، فترتفع قيمة العقارات مثلاً في حال خفض سعر الفائدة، وتنخفض في حال رفعها أو في حال تقييد تمويلها. أي فتتأثر قيمة العقارات بأمور خارجة عن المؤثرات الطبيعية، وهو أمر يخرِج الأمور عن نصابها، ويخلق تسعيراً اصطناعياً سريع التغيّر.[13]
- التسبّب بالأزمات مع تعثر الديون: قيام المصارف بالإقراض يؤدي إلى تركز الديون في هذه المؤسسات، وهذا يسبّب الأزمات المالية الكبرى إن تعثرت هذه المؤسسات، ولا سيما أن الكثرة الكاثرة من أصول هذه المؤسسات آتية من ودائع الناس، مما يجعل انهيارها سريعاً إن تعثرت ديونها، نتيجة الهلع الذي يصيب المودعين حينئذ ومسارعتهم إلى سحب أرصدتهم. ولا يعدّ تعثر الديون أمرًا بعيدًا، لا سيما مع ضعف الحوكمة أو إمكان المصارف التفلّت منها أحياناً، وتؤكد أزمة عام 2008 العالمية الأخيرة ذلك (أبوزيد، 2020).
- تحمّل الاقتصاد لعبء سداد القروض المتعثرة، بعد توسع المصارف في الإقراض وتساهلها فيه، فتسرع الحكومات إلى إنقاذ الوضع بضخ سيولة في المصارف المتعثرة أو بتقديم منَح إلى المتعثرين بغية سداد ديونهم. وهذا الأمر يؤدي إلى التضخم بزيادة كمية النقد المطروح في السوق إن كان العون الحكومي بطبع النقود (إلكترونياً في الغالب)، وهو ما يضعِف الاقتصاد؛ وإن لم يكن العون بطبع النقود، فهو عبء أيضاً على الاقتصاد ويؤثر على الإنفاق الحكومي في سائر المجالات. ولا يُجدي في غالب الأحوال تقييد السلطات المركزية لسياسة القروض وحوكمتها، بل يحمل الجشعُ المصارفَ على التملص من هذه القيود بطرق مختلفة، منها التدخل بطرق ملتوية في رسم سياسة المصرف المركزي، كما دلّ على ذلك وقائع الأزمة المالية العالمية الأخيرة (Al-Jarhi, 2021 p.73).
- تسليع النقد: إقراض النقد بفائدة مبتدَأة أو بزيادة على مبلغ الدين في حال التأخر عن سداده ينطوي على معاملة النقد معاملة السلع، وهو أمر خطير اقتصادياً، لأنه يؤثر على الوظائف الاقتصادية للنقد بسبب اضطراب قيَمه نتيجة خضوعه للعرض والطلب والمضاربات السعرية شأن السلع. وليس النقد كالسلع، لأنه أداة مالية لا قيمة ذاتية فيها، بل يمكن من

[12] انظر عبد الرحمن يسري "الربا والفائدة" (1417هـ)، ورفيق المصري ومحمد رياض الأبرش "الربا والفائدة: دراسة اقتصادية مقارنة" 1999، ومحمد عبد الله دراز "الربا من منظور التشريع الإسلامي" (1413هـ)، ورفيق يونس المصري "فائدة القرض ونظرياتها الحديثة" 1999، ويوسف القرضاوي "فوائد البنوك هي الربا الحرام" 1993، ومحمد عبد المنعم الجمال "موسوعة الاقتصاد الإسلامي" (1406هـ).

[13] ارتفعت أسعار العقارات في أكثر دول العالم مؤخراً على الرغم من تباطؤ الاقتصاد خلال جائحة كرونا، وذلك نتيجة مسارعة المصارف المركزية إلى خفض سعر الفائدة بغية تحفيز الاقتصاد وتجنب تعثر المصارف، وهو ما أدى مع أمور أخرى، منها الدعم الحكومي للأفراد وتراجع ثقة الناس بالقطاعات الاقتصادية الأخرى في ظل الجوائح، إلى ارتفاع أسعار العقارات السكنية على نحو غير مسبوق في كثير من دول العالم.

خلالها الحصول على ما له قيمة ذاتية، أي السلع. وبالتالي ما ينبغي تسليع النقد من خلال معاوضته بجنسه بزيادة أو التكسب به مباشرة. ووظائف النقد الاقتصادية الأساسية هي كونه مخزناً للقيمة، وأداة للتداول والحصول على السلع والخدمات، ومعياراً تُقاس به قيم الأشياء الأخرى.[14] فمع بيع النقد بالنقد عملياً من خلال إقراضه بزيادة، ثم المضاربة على أسعار العملات، تضطرب هذه الوظائف اضطراباً قد يكون شديداً يزعزع الاقتصاد من خلال التغير الشديد في قيمة العملة.[15]

تلك بعض أضرار الربا التي أكدتها الوقائع الأخيرة على المستوى الكلي، أما على المستوى الفردي، فتُحسب على الربا أضرارٌ كثيرة نكتفي منها بسرد الأضرار الأخلاقية؛ فالقرض الربوي من الفرد إلى الفرد ينتج مثلاً الأضرار الأخلاقية الآتية:

- إثارة الجشع في النفوس، فالكسب الآتي من تقديم القروض للغير يدفع أصحاب الأموال إلى اصطياد أرباب الحاجات وعرض المال عليهم بنسب فائدة عالية. وهذا الأمر منافٍ للأخلاق الإسلامية التي تحث الفرد على تقديم العون بالمجان لمن يحتاج إليه.
- شيوع الحقد والتباغض في المجتمع بسبب حقد المدين على الدائن الذي يستغل حاجة الأول للمال ويفرض عليه شروطه، وربما اضطره إلى بيع بيته وممتلكاته الشخصية في وفاء ذلك الدين، كما يحدث في كثير من الأحوال.
- الحقد الذي يضمره المدين على الدائن، نتيجة استغلال الأخير له، يحمله في الغالب على المماطلة في سداد الدّين ما أمكنه ذلك، وربما السعي لجحوده وإنكاره بطرق مفبركة وملتوية. والمحاكم تعجّ بقضايا من هذا النوع، لا سيما في البلدان التي تمتد فيها إجراءات التحاكم والبت في القضايا. وهو الأمر الذي يخلق عدم الثقة ويعطي المسوغ للمدين بالتشدد والتصلّب أكثر تجاه المدينين وفرض فوائد أعلى للتعويض عن حالات النكول وعدم السداد؛ مما يكرّس الشحناء في نفوس أفراد المجتمع، ويرفع خلق التسامح والود.

أما القرض المؤسساتي للأفراد، فهو يؤثر على أخلاقيات الأفراد سلباً من حيث إنّه:

- يشجع الفردَ على مجاوزة الحد في الإنفاق، وشراء أشياء استهلاكية كمالية وغير ضرورية وبمال الغير بسبب تيسر الاقتراض بالفائدة عبر القروض الشخصية أو بطاقات الائتمان. وهذا خُلق مذموم مخالف لأخلاقيات الشريعة التي تدعو إلى الاعتدال في الإنفاق وتنبذ السرف، كما في قوله تعالى: "ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين" (سورة الأعراف، الآية 31).
- يُكسِب الفردَ طبع اللامبالاة تجاه حقوق الغير، فقد يقترض وهو يعلم عدم قدرته على السداد، أو وليس في نيته سدادها في أوقاتها[16]، لا سيما عند الاقتراض من المصارف الحكومية أو تلك التي تتلقى دعماً حكومياً في حال العجز، كما هو الحال في بعض الدول الغنية.

---

[14] سبق علماءُ المسلمين بقرون علماءَ الاقتصاد الوضعي في تحديد وظائف النقد... انظر أبوزيد، " هل تعترف الشريعة بثمنية العملات الرقمية المشفرة "ص 84، "Vol. *ISRA International journal of Islamic Finance (IJIF)*, 2, No 9 . Dec. 2018 , https://ifikr.isra.my/library/pub/10479

[15] أزمة دول نمور آسيا سنة 1997 تؤكد خطر هذا الأمر، فقد تم تسليع النقد من خلال المضاربات عليه حتى اضطرب قيم عملات تلك الدول على نحو أوقعها في أزمات اقتصادية كبيرة.

[16] جاء في الحديث النبوي الشريف: "من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدّى الله عنه، ومن أخذ يريد إتلافها أتلفه الله". أخرجه البخاري في صحيحه، حديث رقم 2257، ج2، ص 841.

تلك أهم الأضرار والمفاسد المترتبة على التعامل بربا الدين، وهي مفاسد اقتصادية واجتماعية وأخلاقية تربو على النفع المتحصل في بعض الحالات من الاقتراض بالربا؛ فمع الإقرار بنفعية الربا على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والفردي في حالات الاقتراض لأجل القيام بالمشاريع الاستثمارية أو توسيعها ونجاح ذلك، وكذلك النفع الفردي في حالات شراء العقارات ودور السكن بالقروض الربوية وازدياد أسعارها مع الزمن بدل الاستئجار، إلا أنّ النظام الربوي يبقى منفتحاً على مثالب وأضرار كثيرة تقزّم تلك المنافع. فاستفحال الديون بفعل إغراء القرض بفائدة يجعل الاقتصاد شديد الحساسية للأزمات، ولا سيما مع تركز الديون في مؤسسات محدودة هي المصارف، وإقبال أصحاب الودائع على المطالبة بها مع أول اهتزاز. وتوفر مؤسسات الإقراض تجعل البائعين يحجمون عن البيع التقسيطي بالدين، مما يقود إلى تركز الديون في مؤسسات قليلة هي المصارف. والمصارف يتحكم بها ملاكها الذين لا يملكون إلا نسبةً قليلة من أصولها، أما الباقي فيملكها أصحاب الودائع، وهذا يجعل ملّاكَ المصرف أكثر استعداداً للمخاطرة بأصول المصرف بغية تحقيق الكسب لهم بالتوسع في إقراضها بالربا، لا سيما إن كان بوسعهم تصكيك هذه الديون وبيعها لمؤسسات أخرى[17]. ولا تجد الحوكمة والرقابة كثيراً في هذا الصدد، لإمكان تحايل المصارف عليها في كثير من الأحوال أو التدخل في وضع سياسات الحوكمة كما تقدم. وتعظم المشكلة مع تحرك الحكومات لحماية مؤسسات الإقراض من الانهيار بطريق ضخ النقد، فذلك يحدث التضخم، وتتفاقم المشكلة أكثر عندما يكون حلُ مشكلة التضخم برفع سعر الفائدة لأجل جذب الودائع بعملة البلد. وللتمكن من دفع الفائدة على الودائع تعمد المصارف إلى إقراض الودائع بفائدة أعلى، ليتكرّس من جديد خلق الديون الكثيرة المحمّلة بعبء الفائدة، وهكذا يستمر الدوران في هذه الحلقة المفرغة والمتسعة (أبوزيد، 2019)، ويؤول الأمر إلى أن المصارف هي التي تدير الاقتصاد في زماننا وليس العكس، ويصبح همّ الدولة المحافظة على سلامة هذه المصارف.

كل هذه الأضرار والمفاسد كشف عنها واقعنا المعاش مؤخراً، ولا سيما مع جائحة الفيروس كورونا، التي أضرت بقدرة المدينين على سداد أقساط ديونهم، مما أحوج الحكومات إلى اتخاذ عدة إجراءات منها خفض أسعار الفائدة، بغية تحفيز الاقتصاد واستمرار الطلب على العقارات حتى لا تنهار قيمتها فتتضرر رهونات المصرف؛ ومنها ضخّ السيولة في حسابات المصارف والأفراد حتى لا تهتز المصارف ويستمر دفع الأقساط، مما أدى في نهاية المطاف إلى حدوث التضخم بزيادة النقد وارتفاع أسعار العقارات وتكاليف المعيشة. أي فصار الاقتصاد خادماً لمؤسسات الإقراض الذي ما كان ليكون لولا العمل بالفائدة.

2.3. ثمرة التعرف على مضارّ ربا الدين والتعرف على مقاصد الشريعة في تحريمه

مقاصد الشريعة وقيمها المستنبطة من تحريم ربا الديون ينبغي أن تُجعل المعيار في تقييم ومراجعة الاجتهادات الفقهية المالية المعاصرة في المسائل ذات الصلة، وأن تكون النبراس في كل اجتهاد جديد في المسألة. وثمرة ذلك أن يُعاد النظر في الفتاوى التي نقضت مفهوم ربا الدين سواء من حيث تسويغ المعاملات التي تضمنته حقيقةً أو من حيث تعميم مفهومه على ما لا ينبغي أن يشتمله.

[17]-ينصح الباحث في هذا الصدد بمشاهدة الفيلم الوثائقي عن الأزمة المالية العالمية سنة 2008. فهو يشرح مسببات الأزمة بداية من الإقراض بفائدة وانتهاءً ببيع سندات الدين، ويعرف الفيلم باسم Inside Job. تضمن هذه الفيلم الوثائقي الذي يمكن مشاهدته على اليوتيوب معلومات مهمة ثريّة ومقابلات مع المعنيين بالأزمة.

على صعيد التسويغ المناقض للمقصد: تحريم ربا الدين، أنتجت الصيرفة الإسلامية أنواعا من العقودا تقود إلى ذات الآثار السلبية للتعامل بربا الدين. ومن ذلك القروض الشخصية النقدية للعملاء بالاستناد إلى شكليات البيع، فبيوع العينة والتورق[18]، وهي العقود المستخدمة غالباً في هذه التمويلات، تؤدّي إلى نفس النتائج التي يؤدي إليها القرض الربوي الصريح، لأنها تخلق الديون الكثيرة بفعل إغرائها وربحيتها لمؤسسات التمويل (أبوزيد، 2022، 154). وذات الشيء تفعله عقود التمويل المختلفة التي لا تستند إلى شراكة حقيقية بين العملاء ومؤسسات التمويل، أو تستند إلى عقود إجارة غير حقيقية تستبطن قروضاً من المصارف إلى العملاء، أو إلى عقود تخلق الديون ولا تقوم على الاشتراك في تحمل المخاطر في واقع الحال. فإذا كانت التشريع الإسلامي قد حرّم الربا لمفاسده، وكان ذات هذه المفاسد حاصلاً في عقود تمويل أخرى تتخذ شكلاً مختلفاً، فإن الواجب ألا نحكم على هذه العقود باعتبار هذا الشكل الجائز، بل باعتبار جوهره وآثاره. ولو قمنا بانتقاد الربا وممارسات الاقتصاد الوضعي له، ثم دافعنا بالمطلق عما يسمى اليوم بالنظام المالي الإسلامي على الرغم من تضمنه لممارسات تؤدي إلى ذات النتائج، فإننا لا نكون منصفين في نقدنا للاقتصاد الوضعي القائم على نظام الفائدة.

وفي المقابل، فإن بعض الاجتهادات الفقهية المعاصرة وسّعت مفهوم ربا الدين ليشمل معاملات لا تنطوي على شيء من مفاسد ربا الدين، ولا تناقض قيمة العدل والنفعية المتبادلة في المعاملات دون شطط وجور بأحد العاقدين. وذلك في مسألتين:

المسألة الأولى: مراعاة الانخفاض الشديد في عملة الدين في سداد الديون، فقد انخفضت قيمة عملات بعض الدول مؤخراً بفعل الحروب والاضطرابات الداخلية، وبلغ الانخفاض أكثر من 95% من قيمة العملة في بعض الحالات، ومع ذلك شاعت الفتاوى[19] بوجوب سد ذات مبلغ الدين دون اعتبار لانخفاض قيمته غير أن ذلك يوقع في الربا، وهو ما أضر كثيراً بالدائنين، ومكّن بعض المدينين من الإثراء على حساب الدائنين في بعض الحالات، مع أن العدل ورفع الظلم الذي جاء تحريم الربا لتحقيقه يناقض ذلك، والآية تقول: "فلكم رؤوس أموالكم لا تظلِمون ولا تُظلمون" (سورة البقرة، آخر الآية 279)، أي لا يُظلم المدين بزيادة على الدين، ولا يُظلم الدائن بوفاء أقل من دينه. ووفاءُ الدين بأقلَّ من قيمته بعد الانهيار الشديد في قيمة العملة ظلم وإجحاف بالدائن، وذلك عندما تكون ثمنية عملة الدين اصطلاحية (اصطلح الناس على إعطائها قيمة)، لا ذاتية، كعملات زماننا، فهي عرضه للانهيار، حتى إنها لتصبح كالعملة الجديدة بعد الانهيار، ولا يبقى من العملة القديمة إلا اسمها. فيصبح لذلك الحكم بجريان الربا فيما لو طالب

[18] العينة في التطبيق المصرفي هي بيع المصرف لسلعة إلى العميل بثمن مؤجل ثم شراؤها منه مباشرة بسعر معجل أجل، ليصير العميل مديناً بالمبلغ الأول بعد أن حصل على المبلغ الثاني. وفي التورق لا يقوم المصرف بنفسه بشراء السلعة من العميل بعد أن باعها إليه بسعر مؤجل، بل يتوكل عنه بيعها بسعر حاضر أقل، وهو الأمر الذي يؤدي إلى ذات النتيجة من حصول العميل على السيولة المطلوبة بزيادة يدفعها إلى المصرف. وقد حكم الفقهاء بحرمة بيع العينة وإن كانوا اختلفوا في تصحيح عقدها (انظر أبوزيد، فقه الربا، ص 415 وما بعدها)، كما صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي بحرمة التورق الممارس في المؤسسات المالية الإسلامية. انظر رقم 179 (19/5) بشأن التورق، في دورة مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم 19، والمنعقد بالشارقة في نيسان 26-30 من عام 2009.

[19] صدر قرار عن المجمع الفقهي الدولي (رقم 2) سنة م 1988بالكويت بعدم اعتبار قضية تغير قيمة العملة في وفاء الديون، ثم أُكدّ هذا القرار بآخر لاحق (رقم 79) سنة 1993م بسلطنة بروناي، لكن كلا القرارين صدر في وقت لم يشهد الانخفاض الشديد الذي شهدته بعض العملات بعد صدورهما، حيث فقدَ الدينار العراقي أكثر من 90% من قيمته بعد غزو العراق سنة 2003، وكذا كان حال الليرة السورية مؤخراً. وبسبب ذلك اضطربت الفتاوى الصادرة في قضية التعامل مع هذه الحال، ولم يصدر قرار مجمعي جديد.

الدائن بزيادة في الدين تعويضاً عن هبوط قيمة العملة حكماً سطحياً يعود على مقصد الشريعة في تحريم الربا دفعاً للظلم وتحقيقاً للعدل بالنقض، فالشريعة كما رعت حق المدين، فقد رعت حق الدائن، فيحق له استرداد قيمة دينه الذي ثبت له في ذمة الدائن باعتبار قوته الشرائية أو قريباً من ذلك. ويمكن أن يُقضى بينهما بمبلغ يُراعى فيه وضع الطرفين، وأن يُفرق فيه بين حالة قَلَب فيه المدين الدين إلى أصول زادت قيمتها مع هبوط الدين وحالةٍ كان فيها الدين استهلاكياً أنفقه المدين في حينه. ويُمكن أن يُجتهد في المعيار الكمي لانخفاض قيمة العملة الذي يوجب مراعاة حق الدائن. كل ذلك يمكن الاجتهاد والنظر فيه، ولكن ينبغي أولاً تفعيل مقاصد الشريعة في تحريم الربا والتحررُّ من النظرة السطحية إلى المسألة بوقوع الربا فيما لو حكمنا بحق الدائن بالزيادة على الدين في حال التضخم ولو كان شديد الفُحش. فهذه مسألة معاصرة لم تكن معروفة قبل ظهور هذه العملات الاصطلاحية التي لا قيمة لها في ذاتها، مما يجعلها مختلفة في هذا الاعتبار عن النقود ذاتية القيمة كالذهب والفضة. وقد كان لبعض فقهاء السلف رؤيةٌ مشابهة لهذا الذي نقول بمجرد بروز عملة جديدة لا تتمتع بقيمة الذهب والفضة، وهي الفلوس؛ فحكموا فيها بوجوب اعتبار قيمة الدين إن انخفضت قيمتها انخفاضاً فاحشاً (ابن عابدين، 1987، 4/172-242) مع أن الفلوس كانت من النحاس والحديد، مما يجعل لها شيئاً من القيمة في مقابل نقودنا الورقية عديمة القيمة الذاتية؛ وعملاتنا اليوم لذلك أولى بهذا الحكم من الفلوس (أبوزيد، 2018).

المسألة الثانية: تسويغ انتفاع المقرض بالقرض إن لم يكن ذلك على حساب المقترض، فقد شاع أن كل قرض جرّ نفعاً هو ربا[20]، فحُكِم لذلك بحرمة انتفاع المقرض مطلقاً من القرض، مع أنه ثمة حالات ينتفع فيها المقرض دون زيادة أو نفقة على المقترض. وصورة ذلك مثلاً فيما لو شرط تاجرٌ على مزارعٍ يطلب القرضَ منه أن يبيعه محصوله بأعلى ثمن يمكنه بيعه به. فالمزارع سيبيع محصوله في أي حال، ولا يضيره أن يبيعه إلى التاجر المقرِض أو إلى غيره ما دام يبيع بأعلى ثمن ممكن؛ فينبغي جواز مثل هذا الشرط لأنه لا يناقض مقصد الشريعة في القروض وفي تحريم الربا. لا سيما أن بعض الفقهاء يجيز للمقرض أن يشترط على المقترض وفاء الدين في بلدٍ آخر يحققُ مصلحة الدائن إن كان ذلك لا يضر بالمدين أو يُكلفه كلفة إضافية (ابن قدامة، 1404هـ، 4/390-391). لا سيما أيضاً أن الشريعة تجيز، بل تندب، المدينَ الذي أنظره الدائنُ، أو المقترضَ الذي تفضل المقترضُ بإقراضه، إلى وفاء الدين بزيادة مكافأة للمعروف[21]، فهذا نفعٌ أصاب الدائن وساغ شرعاً مع ذلك، مما ينفي صحة عموم قاعدة "كل قرض جر نفعاً فهو ربا". وقد أشار ابن قدامة حين ترجيحه لجواز اشتراط بلد غير بلد الدين للوفاء إلى ما يفيد في هذه المسألة، فقال: "وقد نص أحمد على أن من شرط أن يكتب له بها سفتجة لم يجز، ومعناه: اشتراط القضاء في بلد آخر، وروي عنه جوازها، لكونها مصلحة لهما

[20] هو نص حديث عن علي رضي الله تعالى عنه أنه قال: " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كل قرض جر منفعة فهو ربا" لكن سند هذا الحديث ساقط كما قال الصنعاني في سبل السلام (سبل السلام 3/104-105، الحديث رقم 812.). وروى البيهقي عن الصحابي فضالة بن عبيد موقوفاً: " كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا" (سنن البيهقي:5/350، رقم 10705) وروى نحوه عن إبراهيم (النخعي) ابنُ أبي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما (مصنف ابن أبي شيبة:6/180، رقم 731؛ مصنف عبد الرزاق:8/145) وذكره ابن نجيم قاعدةً في كتابه الأشباه والنظائر بلفظ "كل قرض جر نفعاً حرام" (الأشباه والنظائر ص 316).

[21] يقول القرطبي: "وأجمع المسلمون نقلا عن نبيهم صلى الله عليه وسلم أن اشتراط الزيادة في السلف ربا ولو كانت قبضة من علف كما قال ابن مسعود، أو حبة واحدة، ويجوز أن يرد أفضل مما يستلف إذا لم يشترط ذلك عليه، لأن ذلك من باب المعروف استدلالاً بحديث أبي هريرة في البَكْر: إن خياركم أحسنكم قضاء" (القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ج3، ص241).

جميعا...والصحيح جوازه، **لأنه مصلحة لهما من غير ضرر بواحد منهما، والشرع لا يرد بتحريم المصالح التي لا مضرة فيها،** بل بمشروعيتها. ولأن هذا ليس بمنصوص على تحريمه، ولا في معنى المنصوص، فوجب إبقاؤه على الإباحة" (ابن قدامة، 1404هـ، 390/4-391).

ذلك ما يتعلق بمقاصد ربا الدين وثمرات التعرف عليها، وقبل الانتقال إلى الكلام في المقاصد التشريعية والأخلاقية المرتبطة بتحريم ربا البيع تجدر الإشارة إلى مسألة مهمة ترتبط بربا الدين، وهي وجوب التفريق بين العلة والحكمة، فعلة الربا في ربا الدين هي الزيادة، أي أن الربا يتحقق بوقوع الزيادة مطلقاً ولو كانت قليلة ولا استغلال أو ظلماً فيها، وذلك لقوله تعالى: "فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ" (سورة البقرة، آخر الآية 279)؛ أي أن حرمة الربا ذاتية لا ذرائعية، ومرتبطة بمطلق الزيادة لا بحصول الاستغلال؛ ومنعُ الاستغلال إنما هو حكمة تحريم الربا، لا مناط تحريمه، والأحكام تناط بالعلل لا بالحكم، والعلة هي الزيادة، وهي أمر منضبط يُعلم تحققه على وجه اليقين. والحقيقة أن العلّة تخدم الحكمة، لأنها تضبط الحكم وتضمن صيانة الحكمة والمقصد من حيث المآل.

3. المقاصد التشريعية والأخلاقية المرتبطة بتحريم ربا البيع

ربا البيع، بخلاف ربا الدين، يقع في أموال محدودة، اختلفت المذاهب الفقهية في تحديد ماهيته بسبب اختلافهم في تحديد علّة الربا؛ فهي الوزن والكيل بحسب البعض، أي ليصير ما كل ما يباع كيلاً أو وزناً مالاً ربوياً؛ وهي الطعم في قول البعض، ليصير ما كل هو ما مطعوم مالاً ربوياً؛ وهي الطعمية المقتاتة والمدخرة في قول البعض، أي لتصير الأقوات التي يمكن ادخارها فقط مالاً ربوياً. وتبقى الأثمان، ومنها الذهب والفضة، أموالاً ربوية في جميع المذاهب (ابن الهمام، 1994، 150/5؛ الدسوقي، د.ت. 41/3؛ الشربيني، د.ت. 22/2؛ ابن قدامة، 1404، 139/4).

ولم تتناول الدراسات المذهبية فيما اطلعنا عليه تحليل المقاصد التشريعية المرتبطة بربا البيع إلا في إطار تحديد علّة الربا ودون التفصيل في صوره المختلفة، فذهب الحنفية (الكرلاني، 1994، 150/6) والحنابلة (ابن قدامة، 1404هـ، 137/4) إلى أنّ مقصد الشرع من تحريم ربا البيع هو تحقيق العدل والتساوي في العوضين، وذلك لا يتأتى إلا فيما يباع بمعيار كمي، وهو الكيل أو الوزن، فكانت علة الربا عندهم هي الكيل أو الوزن[22]. وذهب المالكية (ابن رشد، 1998، 98/2) والشافعية (الغزالي، 1400هـ، ص 346) إلى تعليل تفسير علة الربا عندهم، وهي الطعمية، بأنّ الطعام قوام حياة الإنسان، لا سيما الأقوات منه، فينبغي أن تصان معاملاته بالقيود الضابطة. أما الدراسات الحديثة، فقد اقتصرت على الحديث عن ربا الدين من حيث أضراره الاقتصادية وآثاره الاجتماعية كما تقدم، ولا تُعرف دراسة تعرضت للمقاصد التشريعية من تحريم ربا البيع بصوره المتعددة.

ويمكن القول بدايةً إنّ أصل فكرة تقييد بيوع بعض الأعواض بالشروط تستدعي أن هذه الأعواض لها أهمية خاصة، وإلا لما قيّدت الشريعة تبادلاتها وعدّت مخالفة هذه الشروط من قبيل الربا (الكاساني، 1982، 149/5). لكن الأخذ بعلل الفقهاء قد تناقض

[22] العدل والتساوي بين العوضين ذكره الفقهاء لتعليل حرمة الربا مطلقاً، بل لأجله أيضاً قال الحنفية بأن الشروط الفاسدة التي فيها نفع لأحد العاقدين هي من الربا، لأنها زيادة لمشترِطها دون عوض وإن كانت في مال غير ربوي. انظر حاشية ابن عابدين: 82/4-176.

هذه النتيجة المنطقية، فالزبيب والتين المجفف مالان ربويان باتفاق المذاهب، لكن لم تعد لهما أهمية في زمننا، بينما يخرج النفط عن الربوية في قول الفقهاء الذين حصروا الربا في المطعومات. وعليه، فإن تقييد الشارع لبيع بيع الأموال يدل على أهميتها وخطرها، وصفة الخطر والأهمية، تتفاوت من وقت لآخر، فالأموال الربوية هي الأموال المهمة في كل عصر، أي التي بها تقوم بها حياة الناس واقتصادهم، كالنقود والسلع الأساسية. ولا شكّ أن للعرف قولته في هذا المجال، فالنفط مثلاً غدا من أهم الأموال، فلا يعقل ألا يعدّ في الأموال الربوية، لتخضع بيوعه لأحكام ضابطة، بينما يدخل فيها أموال لم تعد لها أهمية كالعنب والتين المجففين[23].

4. صور ربا البيع والمقاصد التشريعية المرتبطة بكل صورة:

تتعد صور ربا البيع كما تقدم، فقد يتحقق فيه الفضلُ دون النسيئة، وقد تتحقق النسيئة دون الفضل، وقد يجتمعان معاً، وفي كل صورة حكمة ومقصد تشريعي ينبئنا به واقع الأسواق المالية اليوم.

4.1. مقصد الشريعة في تحريم ربا الفضل المتجرد عن النسيئة

يتحقق ربا الفضل في صورة بيع المال الربوي بأكثر منه حالاً، كبيع قمحٍ بقمح مع تفاوت في المقدار. ويبدو أن هذا المنع إنما هو لأجل سد الباب على المقايضات، لأن المقايضة، أي بيع السلعة بالسلعة مباشرة دون وساطة نقد، قد تنطوي على غَبن أحد العاقدين، فيستغل أحدُ العاقدين حاجة الآخر إلى ما في يده وجهلَه بقيمته السوقية، فيأخذه منه بأقل من قيمته في السوق. وصورة هذا مثلاً في قمح رديء النوعية يباع بقمح أقل قدراً لكن أعلى جودة، فقد يجهل صاحب القمح الرديء القيمة السوقية لقمحه فيدفع في مقايضته بالقمح الجيد أكثر مما يجب، لا سيما إن جهِل أيضاً القيمة السوقية للقمح الجيد؛ وكذا حال المتبادلين في ذهب قديم بآخر جديد أقلّ منه[24]. فالمقايضات تجري غالباً خارج الأسواق وتقترن بجهل العاقدين أو أحدهما بالقيمة السوقية للعوضين محل المبادلة. ولذا ألجأت الشريعة الإسلامية المتقايضين في الأموال الربوية، التي هي أموال مهمة بطبيعتها، إلى التبايع بالنقد أولاً، والتبايع يجري في الأسواق بطبيعة الحال، وبذلك يعلم صاحبُ كل عوض القيمةَ السوقية للعوض الذي في يده، فيرتفع الغَبن ويتحقق العدل في المعاوضة، ولا سيما أن المعاوضة مبناها في الشريعة الإسلامية على العدل في قيمة العوضين، أي أن يساوي العوض الواحد قيمة العوض الآخر، كما نصّ على ذلك ابن رشد (ابن رشد ،1998، 99/2).[25]

---

[23] يدخل الزبيب والتين والمجفف في الأموال الربوية على قول جميع الفقهاء، فهو مكيل أو موزون عند الحنفية والحنابلة، ومطعوم عند الشافعية، ومطعوم مقتات أو مدخر على قول المالكية. انظر المراجع السابقة.

[24] جاء في الحديث عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهما "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل رجلاً على خيبر فجاءه بتمر جنيب، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أكلّ تمر خيبر هكذا. قال: لا والله يا رسول الله، إنّا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين بالثلاثة. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تفعل، بع الجَمْع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جَنيباً". أخرج الحديث: البخاري في صحيحه:2514/4، رقم 6981؛ ومسلم في صحيحه :1215/3، رقم 1593.

[25] يقول ابن رشد (الحفيد): "يظهر من الشرع أن المقصود بتحريم الربا إنما كان لمكان الغبن فيه، وأن العدل في المعاملات إنما هو مقاربة التساوي" (بداية المجتهد: 99/2).

فالخلاصة في هذه الصورة أن في طلب الشريعة لترك التفاضل في بيع المال الربوي بجنسه مع التقابض احتياطاً عن الغَبن الذي يكون في المقايضات، وهي التي تكون غالباً خارج الأسواق. ولما لم يكن أحدٌ ليبيع المال بجنسه متفاضلاً إلا إنّ كان العوض الأقل هو الأحسن جودةً، والأكثر هو الأقل جودة، فإن إجراء المقايضة بين متفاوتي الجودة هكذا دون رجوع إلى السوق ينطوي غالباً على الغبن، فلا يعرف صاحبُ العوض الرديء كم ينبغي أن ينال من العوض الجيد في مقابلَته، والعكس صحيح. أما مع الرجوع إلى السوق، ببيع صاحب كلِ عوضٍ عوضَه في السوق، ثم شراء ما يريد من العوض الآخر من خلال السوق، فإن الغبن يتأكد انتفاؤه. ونفي الغبن مطلوب في بيع الأموال الربوية التي هي أموال مهمة كما تقدم، ولذا كانت القيود في بيوعها، والغَبن يورث العداوة والخصومة بين الناس، ويثير الأحقاد والمنازعات.

والمقصد الآخر الذي يُظن في منع التفاضل في بيع المال الربوي بجنسه هو في سد الذريعة إلى تسلل النسيئة إلى المعاملة التي فيها الفضل بتأخير دفع العوض الأكثر عملياً؛ فمنعُ الشريعة للفضل في متحد الجنس يسدّ هذه الذريعة أيضاً. ولا ريب أن اجتماع الفضل مع النسيئة يحمل مضمون ربا الدين، بأن يباع الأقل الحاضر بالأكثر المؤجل، كأن تباع كمية من الدولارات التي تدفع حالاً بدولارات أكثر منها تدفع بعد سنة، فكأن بائع الدولارات الحالة أقرضها بالدولارات الأكثر المؤجلة، وهو جوهر ربا الدين، وقد تقدم الكلام في مفاسد ربا الدين.

ويبدو أن هذا المعنى الذي نقول لم يكن ظاهراً عند من أشكل عليه ربا الفضل، فلم تظهر له الحكمة فيه، فربما بادر إلى إنكاره[26].

4.2. مقصد الشريعة في تحريم ربا النسيئة المتجرد عن الفضل

تتعدد الصور هنا في ربا النسيئة، فقد تكون النسيئة مع اختلاف الجنس في العوضين أو مع اتحادهما، وإما مع تأجيل البدلين أو تأجيل أحدهما فقط. وكل الحكم التشريعية المرتبطة بحرمة تلك الصور ترتد إلى ربا الدين أو القمار، فيكون بذلك البعد الأخلاقي والمقاصدي المرتبط بتحريم ربا الدين والقمار ماثلاً هنا، وقد سبق الحديث في المقاصد والأبعاد الأخلاقية لحرمة ربا الدين، أما تلك المرتبطة بحرمة الأنشطة القمارية، سيتم تفصيلها حين الحديث عن الغرر.

وتفصيل ذلك أن تحريم النسيئة المتجردة عن الفضل مع اختلاف الجنس عند تأجيل البدلين تمنعُ المضاربات السعرية فيما يحتاجه الناس، كبيع قمح آجل بأرز آجل دون قصد إجراء المبادلة الحقيقية في العوضين، بل المضاربة على سعرهما، بحيث يدفع الخاسر إلى الرابح الفرقَ بين قيمة العوض المفترَض عليه تسليمه وبين قيمة العوض الآخر إن تغير هذا الفرق لغير مصلحته. وصورة ذلك أن يتبايعا قمحاً بأرز بعقد مؤجل، ويكون الطن من القمح يساوي مثلاً قيمة طِنين من الأرز عند توقيع العقد، فيأتي أجل التنفيذ وقد صارت قيمة الطن من القمح تساوي قيمة ثلاثة أطنان من الأرز، لارتفاع في ثمن القمح مثلاً، فيخسر بذلك الطرف الذي عليه تسليم القمح، ويدفع الفرق بين ثمني القمح، أي فيدفع قيمة طن من الأرز إلى الآخر، وينتهي الأمر بذلك لا بالمبادلة والتقابض في

[26] يُنسب إنكار ربا الفضل فيما ينسب إلى ابن عباس. انظر ابن رشد، بداية المجتهد، 96/2.

القمح والأرز. فهذه مضاربة سعرية فيها معنى المقامرة على أسعار السلع؛ ولما كانت الأموال الربوية أموالاً مهمة، فإن المضاربة السعرية فيها في الأسواق المالية تؤدي إلى اضطراب قيمها اصطناعياً، لا طبيعياً، بما يضر بعامة الناس منتجين أو مستهلكين.

ويتحقق جوهر ربا الدين فوق ذلك عندما يتفاوت الأجلان وتكون قيمة الأبعد أجلاً أعلى من قيمة الأدنى أجلاً، كأن يحتاج التاجر إلى طن قمح بعد شهر من الآن، فيشتري طن القمح هذا بثلاثة أطنان من الأرز يسلمها بعد شهرين، وقيمة طن القمح لا تساوي أكثر من قيمة طنين من الأرز؛ أي فيؤول الأمر إلى أن دافع القمح قد ربا صاحب الأرز بزيادة يدفعها الأخير إليه مقابل تأجيله شهراً، فكأنه سلّفه مالاً بعد شهر بأكثر منه، وهذا تحايل على ربا الدين.

أما عند تأجيل أحد البدلين، فالمقصد المظنون هنا قطع الطريق إلى ربا الدين ومفاسده، لأن قيمة العوض المؤجل قد تكون أعلى من قيمة المعجل، وهو الغالب، وهو جوهر ربا الدين، كأن يبيعه طناً من قمح الآن بطنين من الذرة إلى شهر مع أن قيمة طن القمح تساوي بالقيمة السوقية قيمة طن ونصف فقط من الذرة مثلاً. فشرْطُ التقابض مع اختلاف البدلين يسدّ الباب على ربا الدين، لغياب عنصر الأجل الذي هو المسوّغ والحامل على الزيادة في القيمة.

أما البيع مع النسيئة في الجنس الواحد دون فضل، فلا يوقعه أحدٌ عملياً، إلا مع التفاوت في الجودة، بجعلِ الأبعد أجلاً الأفضلَ جودةً، فيؤول الأمر إلى النسيئة مع الفضل حقيقة، وهو جوهر ربا الدين كما تقدم.

4.3. مقصد الشريعة في تحريم اجتماع الفضل مع النسيئة

لا يخفى أنّ تحريم النسيئة مع الفضل مجتمعين في ربا البيع ينطوي على حكمة ظاهرة، وهي تأكيد غاية تحريم ربا الدين، ودفع شرور الربا ومفاسده. وذلك أن بيع ذهب حالٍّ بذهب أكثر مؤجل، أو بيع كمية من النفط الحال بكمية نفط أكبر مؤجل، يتضمن في جوهره إقراض الذهب بأكثر منه والنفط بأكثر منه. فلو جاز ذلك بيعاً، لأتى ذلك على غاية منع ربا الدين بالنقض؛ فبدل أن يقرض المرءُ الشيء بأكثر منه يبيعه بيعاً بأكثر منه، فتظهر بذلك مفاسد الربا وشروره الأخلاقية التي أشار البحث إليها من قبل.[27]

وهكذا، فإن مقاصد تحريم ربا البيع ترتد إلى جملة مقاصد وقيم، وهي تحقيق العدل في المعاوضات ومنع الغبن الذي يقترن عادة بالمقايضات التي تجري خارج الأسواق، وسدّ الباب على التحايل والوصول إلى ربا الدين بطرق التفافية، وكذا سدّ الباب على المضاربات السعرية التي تؤدي إلى اضطراب قيم السلع الرئيسية والإضرار بالمنتجين وبالمستهلكين، وهذه حكمة تجلّت مؤخراً مع تطور الأسواق المالية ونشوء المشتقات المالية بأنواعها المختلفة.

---

[27] هذه الحكمة والمقصد ترجّح قولَ من قال بالفقهاء بشمول ربا النسيئة لكل مالٍ إن وقع في متفاضلين جنساً، وليس فقط فيما يقع عليه اسم الأموال الربوية، لأنه لا يُعقل أن ينطبق ربا الدين على كل مال، بينما يمتنع اجتماع الفضل مع النسيئة في بعض الأموال فقط، أي الأموال الربوية؛ إذْ لو كان الأمر كذا، لأجرى من يريد إقراض شيء بأكثر منه، وهو ليس مالاً ربوياً، أي ليس مكيلاً ولا موزوناً ولا مطعوماً، أجراه بطريقة البيع فساغت المبادلة وجازت! والحنفية هم من يقول بوقوع ربا النسيئة في كل متحدين جنساً مطلقاً، والمالكية يمنعون النسيئة في بيع الجنس الواحد غير الربوي ببعضه متفاضلاً إذا اتفقت منافع المالين وكان المعجل هو الأقل أو الأدنى صفة، كشاة حالة بشاتين إلى أجل، ويجوز في الأشهر عندهم حال اختلاف المنافع بأن كانت الشاة الأولى للحلب والشاتان للأكل، لأن اختلاف المنافع يصيرهما كالجنسين المختلفين. انظر ابن الهمام، فتح القدير 150/6؛ وحاشية الدسوقي 51/3.

وعليه، فإن تفعيل هذه القيم المستنبطة في الاجتهادات الفقهية المعاصرة في المسائل ذات الصلة تستلزم ما يلي:

أولاً– وجوب إعادة النظر في أسلمة أدوات المضاربة السعرية، كالمشتقات المالية، لأن هذه الأدوات وإن أمكن تسويغها ظاهراً، فهي تؤدي إلى مفاسد لا تختلف عن مفاسد أدوات المضاربة التقليدية.

ثانياً– وجوب تحاشي الغَبْن الفاحش الذي قد يقترن بالعقود المالية، لأن مبنى عقود المعاوضات على العدل والتساوي بين العوضين، بحيث يتحقق رضا جميع الأطراف في العقود التي يبرمونها فيما بينهم.

ثالثاً– إعادة النظر في بعض المسائل التي ضيقّت على الناس وأوقعتهم في الحرج بعد أن فُهمت على أنها تُوقع في الربا شديدِ التحريم، وهي مسائل لا ترتبط بربا البيع إلا ارتباطاً ظاهرياً بعيداً عن حقيقة الربا وغايات تحريمه.

4.4. ومن هذه المسائل

4.4.1. التصارف المستقبلي على العملات الذي قد يجري بين العاقدين لأجل التحوط من تغير سعر الصرف، فبناءً على ما تقدم من تعليل لتحريم الشريعة للنسيئة في بيع النقد بالنقد، كريال بدولار، وهو سدُّ الباب على التحايل على ربا الدين وعلى المضاربة السعرية بالعملات، يرتفع الحرج في تثبيت سعر الصرف على سبيل اللزوم بين متحوطين من تغير سعر الصرف المستقبلي لعملتين، ما دام الغرض هو التحوط فعلاً ضد تغير غير محسوب في سعر الصرف. والحاجة إلى مثل هذا التحوط شائعةٌ اليوم في التجارة، فكثيراً ما يكون على التاجر التزامات دفع مستقبلية بعملة أجنبية، ويخشى من تغير سعر صرفها في أوقات تلك الالتزامات؛ فلعلّ هذا يسوغ بناءً على ما قدمنا، ولا سيما أن عملاتنا اليوم عملاتٌ اصطلاحية تخضع لتبدلات كثيرة، تحوِج فعلاً للتحوط من احتمال تقلبها الشديد. والمؤسسات المالية الإسلامية اليوم تلتفُّ على هذا الأمر باستخدام الوعد الملزم، وما هذا إلا تغيير في شكلية الوصول إلى نفس النتيجة؛ فإن كانت النتيجة من أن تثبيت سعر الصرف المستقبلي هي الممنوعة شرعاً، فقد تحقق ذلك بالوعد الملزم، أي وقعت المصارف في المحظور. وعليه، فإن تفعيل مقاصد الشريعة في تحريم ربا البيع في هذه المسألة تنتجُ إمكانَ تسويغ هذا العمل ما دام الغرضُ الحقيقي منه هو التحوط فعلاً، لا المضاربة على فروق الأسعار، ولا سيما أن هذه حاجة عامة ما كانت لتوجد لولا استخدامنا لهذه العملات الورقية مضطربة القِيَم. وللماوردي الشافعي نظرة قريبة من هذا الذي نقول، حيث إنه يربط الربا بحقيقة حصول التكسّب من المعاملة، ولا يبني على مجرد التأجيل الحكمُ بوقوع الربا بالغِ التحريم، بل يعدّه صغيرة من الصغائر باعتبار المخالفة الظاهرية، لا الجوهرية، لشروط العقد. يقول الماوردي: "وأما الربا من أجل التأخير أو الأجل **من غير زيادة** – أي من دون تحقق مفسدة الربا–، فالظاهر أنه صغيرة، لأن غاية ما فيه أنه عقد فاسد، وقد صرحوا بأن العقود الفاسدة من قبيل الصغائر" (البجيرمي، 1978، 15/3).

4.4.2. مبادلة الذهب القديم بالجديد: مثلُ ما تقدم يُقال في بيع الذهب القديم بالجديد، إذ يتحرَجُ الناسُ من مبادلة الذهب المستعمل بالجديد ودفع الفرق، ويلجؤون إلى طلب قبض ثمن الذهب القديم أولاً لدفعه بعد ذلك في ثمن الذهب الجديد مع سداد الفرق، كل ذلك في مجلسٍ واحد. وهذا التصرف لا يفيد شيئاً ولا يحدث فرقاً، وهو وقوف شكلي غير معقول

المعنى على حكم التقابض في بيع الربويات. وبناءً على ما تقدم من ربط حرمة ربا الفضل برفع الغبن وسد الباب على تسلل النسيئة إلى المعاملة على نحو يُنتج ربا الدين، يمكن التجاوزُ عن الالتزام بهذه الشكلية في بيع الذهب المستعمل بالجديد، إذ لا غبن هنا ولا نسيئة، فالصائغ يخبر صاحب الذهب بالقيمة السوقية لذهبه المستعمَل، وبالقيمة السوقية للذهب الجديد بعد إضافة قيمة الصياغة إليه؛ فلا يتأتّى الغبنُ الذي قد يرفعه قبضُ ثمنِ الذهب المستعمل، ولا يتأتى التحايلُ على ربا الدين كذلك، لأنّ المبادلة تنتهي في مجلس واحد، ولا يبقى شيء في ذمة أحد يُدفع آجلاً. وتجدر الإشارة هنا كذلك إلى أنّ بعض الفقهاء، كابن القيم (ابن القيم، 1973، 160/2)،[28] أخرج الذهبَ المصوغ الذي يباع باعتبار صياغته بالكلية عن الربوية على اعتبار أنه لم يعد بالصياغة نقداً، فأجاز بيعه كيفما كان ولو بالأجل، وهذا يدل على اعتبار الفقهاء بالجملة لقضية المقصد من تحريم الربا، وتأثير ذلك على بعض الأحكام. ولكن، وخلافاً لقول ابن القيم، يبقى بيعُ الذهب أو الفضة بالأجل مشكلاً، ولو مصوغاً، بالنظر إلى أن الذهب سريعُ التسييل (البيع) على أي حالة كان، وهو نقد بالخِلقة ولو مصوغاً، مما يفتح المجال لو جاز بيعه بالأجل للتحايل بذلك على ربا الدين، ببيعه إلى المحتاج إلى المال بأعلى من قيمته الحالةّ بعملة ما، وقيام المشتري بعد ذلك ببيعه وتسييله بسعر أقل.

تلك أمثلة لمسائل يمكن إعادة النظر فيها بحسب ما تقدم من محاولات لتحرير مقاصد الشريعة وقيمها في تحريم الربا، وثمة مسائل أخرى بحاجة إلى بحث ومراجعة للخروج بالناس من مأزق التشدد غير معقول المعنى، وهو الذي ألجأ الناسَ للسلوك إلى الحيل واعتماد الشكليات في الوصول إلى أغراضهم. وعليه، فلو ربطنا الحكم الشرعي بغايته، لأمكن تجاوز ذلك الحرج على نحو سليم خالٍ من مفاسد الحيل.

الخاتمة والنتائج

وفي الختام، فقد بيّن البحث كيف ينبغي على الفقهاء المختصين بفقه المعاملات أن يتخذوا من مقاصد الشريعة، ورسائلها الأخلاقية، وحِكَمها المتكشفة نبراساً لهم في اجتهاداتهم، بحيث لا تخالف اجتهاداتُهم هذه المقاصدَ والقيم، بل تصونها، وبحيث تُراجع الاجتهادات المعاصرة وِفق هذه المقاصد والقيم الأخلاقية لمعرفة المقبول منها وغير المقبول. ولا يخفى أن كثيراً من الاجتهادات المعاصرة لم تراعِ المقاصد والقيم الأخلاقية التي جاءت الشريعة لرعايتها، فسوّغت معاملاتٍ لا تختلف في جوهرها عن الربا، كما نرى في عقود التمويل النقدي،[29] كذلك في أسلمة المشتقات المالية التي تُقصد لأجل المضاربات السعرية في السلع الأساسية. وهذا من شأنه أن يعطّل حكمة الشريعة الإسلامية في الأحكام، ويورثَ المفاسد التي جاءت أحكام الشريعة لدرئها.

وعليه، فإنّ البحث يوصي بمراجعة الاجتهادات الفقهية المالية المعاصرة مراجعةً مقاصدية أخلاقية مرتبطةً بمقاصد الشريعة الكلية، وكذا بمقاصد الشريعة الجزئية في الأحكام، ليستبين الاجتهادُ الصحيح أو الأولى بالصحة. ويمكن للأبحاث العلمية الأكاديمية أن

[28] ذكر القرطبي أن هذا قول معاوية رضي الله تعالى عنه انظر الجامع لأحكام القرآن: 349/3.

[29] في هذه العقود تدفع المؤسسة المالية النقد إلى العميل بزيادة يدفعها على أقساط، ولا يكون قصد العميل تمويل سلعة ما يريد شراءها، بل ربما وقع الطرفان عقود بيع شكلية يراد بها التسويغ الظاهري لعملية تمويل العميل بالنقد مع الزيادة.

تسهم بذلك من خلال تناول كل معاملة مالية معاصرة بالبحث العلمي المستقل، فتُحدد المقاصد والقيم الأخلاقية الشرعية المرتبطة بتلك المعاملة، ثم تُدرس هذه المعاملة وتُنتقد بحسب توافقها أو مخالفتها لتلك المقاصد والقِيَم.

وفيما يتعلق بنتائج البحث، فقد أبان البحث أن تطور المسائل المالية قد كشف عن بعض حِكَم التشريع، وهذا ما فعله بالتحديد تطورُ المسائل المالية في القضايا المرتبطة بالربا كما أظهرت الدراسة؛ والمتوقع أن تتكشف حِكَمٌ أخرى جديدة كلما تطورت معاملات الناس.

وعلى سبيل التفصيل، فإنّ البحث يسجل النتائج الآتية:

- مقاصد الشريعة في تحريم ربا الفضل المتجرد عن النسيئة هي على الغالب في منع الغبن والاستغلال الذي يصاحب المقايضات عادة، حيث لا يعلم كلٌ من الطرفين القيمةَ السوقية للعوض الذي في يده، فيقع الغبن. وهي كذلك في سد الذريعة إلى ربا النسيئة المقترن بربا الفضل، وهو الربا الحقيقي.
- مقاصد الشريعة في تحريم ربا النسيئة المتجرد عن ربا الفضل هي على الغالب في منع المضاربات السعرية القمارية والأضرار الاقتصادية والأخلاقية الاجتماعية المرتبطة بذلك. وهي كذلك في سد الذريعة إلى ربا الدين ومفاسده الكثيرة التي يشتمل عليها.
- مقاصد الشريعة في تحريم ربا الفضل وربا النسيئة مجتمعين هي في كون اجتماع هذين النوعين يؤدي إلى مضمون ربا الدين حقيقة بكل مفاسده التي يتضمنها، من خلال انفتاح المعاملة على احتمال الزيادة في العوض المؤجل.
- وجوب الحكم بمنع الممارسات التي توصل من حيث النتيجة إلى ربا الدّين وتجارته وإن اتخذت ظاهراً مشروعاً.
- أحكام ربا البيع يُراد بها صيانةُ السلع الأساسية عما كل ما من شأنه أن يؤدي إلى اضطراب قيمها والتلاعب فيها عبر العقود القمارية التي تعتمد عاملَ الزمن في قيامها.

المصادر والمراجع

ابن أبي شيبة. (1980). المصنف، تحقيق مختار أحمد الندوي، الهند: الدار السلفية.

ابن العربي. (1995). شرح سنن الترمذي المسمّاة 'عارضة الأحوذي'، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن الهمام. (1994). فتح القدير للعاجز الفقير، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن تيمية. (غير مؤرخ). الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن العاصمي، الرياض: مكتبة ابن تيمية.

ابن تيمية. (2001). القواعد النورانية، الرياض: مكتبة ابن تيمية.

ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد. (1998). بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت: دار الفكر.

ابن عابدين. (1987). رد المحتار على الدر المختار – حاشية ابن عابدين، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن عاشور. (2008). مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: الدار العربية للكتاب.

ابن قدامة. (1404هـ). المغني والشرح الكبير على متن المقنع، بيروت: دار الفكر.

ابن قيم الجوزية. (1973). إعلام الموقعين، بيروت: دار الجيل.

ابن ماجة. (غير مؤرخ). سنن ابن ماجة، باعتناء محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن نجيم. (غير مؤرخ). الأشباه والنظائر، بيروت: دار الفكر.

أبو داود. (غير مؤرخ). سنن أبي داود، بيروت: المكتبة العصرية.

أبوزيد، عبد العظيم. (2004). فقه الربا، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون.

أبوزيد، عبد العظيم. (2018). هل تعترف الشريعة بثمنية العملات الرقمية المشفرة، مجلة إسرا الدولية، المجلد: 2، العدد:9.

أبوزيد، عبد العظيم. (2019). الحكم الشرعي للاتجار بالديون الناشئة عن الوساطة المالية، مجلة بيت المشورة، العدد 10.

أبوزيد، عبد العظيم. (2020). الوساطة المالية: محاذير وحلول، مجلة إسرا الدولية للمالية الإسلامية، المجلد 11، العدد 1.

أبوزيد، عبد العظيم. (2022). مراجعة مقاصدية لقضية الجمع بين العقود، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، المجلد 40، العدد 2.

البابرتي. (1994). العناية على الهداية (مطبوع بهامش فتح القدير لابن الهمام)، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

البجيرمي، سليمان. (1978). حاشية البجيرمي على الخطيب (تحفة الحبيب على شرح الخطيب)، بيروت: دار المعرفة.

البخاري. (1993). صحيح البخاري، باعتناء الأستاذ الدكتور مصطفى البغا، دمشق: دار العلوم.

البيهقي. (1414هـ). سنن البيهقي الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز.

الترمذي. (غير مؤرخ). سنن الترمذي، القاهرة: دار الحديث.

الجمال، محمد عبد المنعم. (1983). موسوعة الاقتصاد الإسلامي، القاهرة: دار الكتاب المصري.

الحاكم. (1986). المستدرك على الصحيحين، بيروت: دار المعرفة، بيروت.

الدارقطني. (1996). سنن الدارقطني، بيروت: دار الكتب العلمية.

دراز، محمد عبد الله. (1413هـ). الربا من منظور التشريع الإسلامي، بيروت: دار القادري.

الدسوقي. (غير مؤرخ). حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية – عيسى البابي الحلبي.

الريسوني، أحمد. (1995). نظرية المقاصد عن الإمام الشاطبي، واشطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الزيلعي. (1995). نصب الراية، القاهرة: دار الحديث، القاهرة.

الشربيني، الخطيب. (غير مؤرخ). مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت: دار الفكر.

الشوكاني، محمد بن علي. (1419هـ). نيل الأوطار، دمشق وبيروت: دار الكلم الطيب.

الشيرازي، أبو إسحاق. (غير مؤرخ). المهذب، بيروت: دار الفكر.

الصنعاني، عبد الرزاق. (1403هـ). مصنف عبد الرزاق، بيروت: المكتب الإسلامي.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل. (1998). سبل السلام، بيروت: دار الكتاب العربي.

الغزالي. (1400هـ). المنخول في تعليقات الأصول، تحقيق د. محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر.

الغزالي. (1996). المستصفى، بيروت: دار الأرقم.

القرافي. (1995). الفروق، بيروت: دار الفكر.

القرافي. (1973). شرح تنقيح الفصول، القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة.

القرطبي. (1372هـ). الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: دار الشعب.

الكاساني. (1982). بدائع الصنائع، بيروت: دار الكتاب العربي.

الكرلاني. (1994). الكفاية في شرح الهداية (مطبوع بهامش فتح القدير لابن الهمام)، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قرارات المجمع الفقهية.

مسلم. (غير مؤرخ). صحيح مسلم، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

المصري، رفيق يونس؛ والأبرش، محمد رياض. (1999). الربا والفائدة، دراسة اقتصادية مقارنة، سلسلة حوارات لقرن جديد، دمشق: دار الفكر.

المصري، رفيق يونس. (1999). فائدة القرض ونظرياتها الحديثة، بحث من كتاب الربا والفائدة (سلسلة حوارات لقرن جديد)، دمشق: دار الفكر.

يسري، عبد الرحمن. (1417هـ). الربا والفائدة، القاهرة: مطبعة النهار.

Al-Jarhi, Mabid. (2021). *Economic Analysis: An Islamic Perspective*. Ankara: Asbü Yayınları, TKBB Publications.

JIE
Year/Yıl 2025 | Volume/Cilt 5 | Issue/Sayı 1
Journal of Islamic Economics | İslam Ekonomisi Dergisi

الاقتصاد الإسلامي: جدليات النظرية والنظام

Ibrahim A.M. Elazrag | ibrahimelazrag@marun.edu.tr | ORCID: 0009-0001-3262-100X
Master's student, Institute of Islamic Economics and Finance, Marmara University, İstanbul, Türkiye

Research Information /بيانات البحث

Research Type / نوع البحث	مقالة / Research Article
Date of Submission /تاريخ التسليم	09.08.2024
Date of Acceptance / تاريخ القبول	24.10.2024
Date of Publication / تاريخ النشر	15.01.2025
DOI	10.55237/jie.1530925
Citation / عطف	Elazrag, İ.A.M. (2025). "الاقتصاد الإسلامي: جدليات النظرية والنظام." Journal of Islamic Economics, 5 (1):23-48
Peer-Review / تحكيم المحكم	حكمان خارجيان – التحكيم السريّ / Double anonymized - Two external
Ethical Statement / بيان أخلاقي	تم العزو إلى جميع المراجع المستخدمة بشكل صحيح أثناء إجراء البحث وكتابته / While conducting and writing this study, all the sources used have been appropriately cited.
Plagiarism Checks / فحص الانتحال	نعم – Turnitin, İntihal.Net / Yes - Turnitin, İntihal.Net
Conflict of Interest / تضارب المصالح	ليس لدى المؤلف أي بيان عن تضارب في المصالح/ The author has no conflict of interest to declare.
Complaints / شكوى	jie@asbu.edu.tr
Grant Support / صندوق الدعم	يعلن المؤلف أنه لم يتلق أي تمويل خارجي أثناء إجراء هذا البحث / The author(s) acknowledge(s) that no external funding was received in support of this research.
Copyright & Licence / حقوق التأليف والترخيص	يحتفظ المؤلفون الذين قاموا بالنشر في مجلتنا بحقوق الطبع والنشر لأعمالهم المرخصة بموجب: CC BY-NC 4.0 / Author publishing with the journal retains the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

ملخص

تطرح بين حين وآخر تساؤلات في الاقتصاد الإسلامي: هل له نظرية، وهل يوجد له نظام اليوم؟ وتدور في أجوبتها جدليات شتى؛ نقدية بناءة وأخرى هدامة، ويهدف هذا البحث إلى إيجاد أجوبة علمية، تسدد النظر في تلك المسائل، وتنبه على معاقد إشكالياتها، وتضيف قدراً من الأصول يمكن الاتفاق عليها، وتساعد على فهم مسالك الناس وما بنيت عليه، وتُعرِّف بما ينبغي أن يقاس به واقع الاقتصاد الإسلامي تنظيراً وتطبيقاً، وقيمة النظرية فيه، وواقع التطبيق منه، ليتأتى الحكم الموضوعي في تلك المسائل، وفي ذلك تكمن إضافة البحث، وقد سلك الباحث منهجاً وصفياً مع آخر تحليلي نقدي، وخلص إلى وجود أنظمة اقتصاد إسلامية في الجملة، وبرهن بدراسة النظام الاقتصادي السعودي، كما خلص إلى وجود نظريات صالحة كأدوات تفسر وتقيس ما يتوقع للنتائج الاقتصادية لأي نظام كان، على خلل أو عدم انسجام مع المقررات الشرعية في بعضها، وأن خبراء الاقتصاد الإسلامي قادرون على دراسة مجتمعاتهم ونمذجتها واستخدام النظريات المناسبة لتوجيه نظم لا تتعارض سياساتها مع المقررات الإسلامية في أمور قطعية، بل تتفق معها كثيراً، وتعود بالنفع على المجتمعات القائمة فيها، وفي ذلك دعوة لإقامة اقتصادات إسلامية، وبيان لحقيقة ما يخاله أناس خيالاً، وبه أيضاً تتبين جزءاً من أهمية الاقتصاد الإسلامي، ومكانة العاملين فيه من جهة، مع التنبيه على ما يناط بهم من الواجبات من جهة أخرى، ليبلغ الاقتصاد الإسلامي ما يرتجى له ويُؤمَّلَ منه.

كلمات مفتاحية: اقتصاد إسلامي، نظرية اقتصادية، نظام اقتصاد إسلامي، السعودية.

İslami Ekonomi: Teori ve Sistem Diyalektiği

Özet

İslam ekonomisinde zaman zaman bazı sorular ortaya çıkmaktadır: Günümüzde bir teorisi veya sistemi var mıdır? Dostça ve yapıcı eleştirilerden yıkıcı olanlara kadar bu soruları çevreleyen çok sayıda tartışma devam etmektedir. Bu araştırmanın temel hedefi bu konuların anlaşılmasına yardımcı olmak, sorunların kökenlerine dikkat çekmek ve üzerinde uzlaşılabilecek birtakım ilkeler eklemektir. Bu ilkeler İslam ekonomisinin izlediği yolu ve neye dayandığını anlamaya yardımcı olur. Araştırma aynı zamanda bu konuların objektif bir değerlendirmesini yapabilmek için teorinin ve pratik uygulamasının başarısını ölçmeye yönelik kriterleri tanımlamayı da amaçlamaktadır. Araştırmacı, eleştirel analitik yaklaşımla betimleyici bir yöntem benimsediğinde genel olarak İslami ekonomik sistemlerin var olduğu sonucuna varmıştır. Bunu Suudi ekonomik sistemini inceleyerek kanıtlamıştır. Ayrıca bazı kararları şerî açıdan kusur veya uyumsuzluk içerse de herhangi bir sistemin beklenen ekonomik sonuçlarını açıklamak ve ölçmek için kullanılabilecek geçerli teorilerin olduğu sonucuna varmıştır. İslam ekonomisi uzmanlarının kendi toplumlarını inceleyip modelleyebilecekleri ve uygun teorileri kullanarak, politikaları İslami hükümlere aykırı olmayan, hatta onlarla büyük ölçüde uyumlu olan sistemlere rehberlik edebilecekleri ve bu sistemlerin mevcut topluluklara fayda sağlayabileceği düşünülmektedir. Araştırma aynı zamanda İslami ekonomilerin kurulması çağrısında bulunmakta ve bunların uygulanabilirliği hakkındaki yanlış kanıları ortadan kaldırmaktadır. İslam ekonomisinin önemine ve bu alanda çalışanların rolüne vurgu yapılmakta; öte yandan onlara düşen görevler de hatırlatılmaktadır. Bu İslam ekonomisinin potansiyelini gerçekleştirmesi ve amaçlanan hedeflere ulaşması bakımından hayati önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeleri: İslam ekonomisi, Ekonomik Teori, İslam Ekonomisi Sistemi, Suudi Arabistan.

Islamic Economy: Dialectics of Theory and System

Abstract

Questions often arise in the field of Islamic economics: Does it have a well-defined theory and system in place today? There are ongoing debates surrounding these questions, ranging from friendly and constructive criticism to destructive criticism. This research aims to provide scientific answers by addressing these issues, highlighting their complexities, and proposing a set of principles that can be universally agreed upon. This will help to better understand the foundations and paths of Islamic economics. The research also seeks to define the criteria for measuring the success of the theory and its practical application, in order to achieve an objective assessment of these issues. The researcher has concluded that there are indeed Islamic systems in existence, and demonstrated this by studying the Saudi economic system. He also has concluded that there are valid theories that can be used to explain and measure the economic outcomes of any system. However, there are some systems that do not fully align with Sharia principles, and it is the responsibility of Islamic economic experts to study and model their societies and use appropriate theories to guide systems that are in line with Islamic principles. This will ultimately benefit the societies in which these systems are implemented. The research also calls for the establishment of Islamic economies and dispels any misconceptions about their feasibility. Additionally, it highlights the importance of the Islamic economy and the role of those working in it, while also emphasizing the responsibilities that come with this role. It is crucial for the Islamic economy to fulfill its potential and achieve its intended goals.

Key Words: Islamic Economy, Economic Theory, Islamic Economic System, Saudi Arabia.

مقدمة البحث

تمهيد:

أنتج علماء الإسلام في أصول ما يعرف اليوم بالاقتصاد الإسلامي مدونات قديمة باقية إلى يوم الناس هذا تحت مسمى كتب الخراج أو الأموال أو غيرها من كتب المعاملات المالية، وضبطوا فيها أوصاف وشروط منتجات مالية وتنموية وتشريعية لم تزل تنقح وتحكم وتجرب فتنتج أكثر من ألف سنة، وكثير مما يقرره علماء الإسلام في كتب الفقه والأحكام، ولاسيما في أقسام المعاملات، له تعلق بما يعرف اليوم بالاقتصاد الجزئي؛ كالمتعلق بأحكام الشركات وأخلاقيات عملها؛ وما الذي لا يجوز أن تستثمر فيه وما يلزمها في إنتاجها أو غلتها من زكاة أو تطهير، وما يجب أن تراعيه في تعاقداتها، وما يجوز في توزيع أرباحها أو إنتاجها وما لا يجوز، وما عليها من حقوق في المال غير الزكاة، ومسؤوليات تجاه استدامة البيئة وخدمة المجتمع، وجهة متعلقة بالعمال من جهة مستحقاتهم، وما يضمون فيه من تصرفاتهم، إلى غير ذلك. كما تتعلق تآليفهم في السياسة الشرعية، وما يتصل بها من تدابير الأموال السلطانية بالاقتصاد الكلي، فقد تناولوا فيها موارد الدولة؛ من أين تجبى، وكيف وأين تصرف، وما لا يجوز أن تتدخل فيه من تسعير السلع، وما يلزم أن تفرضه من أنظمة رقابة على الأسواق، وكانت تعرف تلك الرقابة باسم: (الحِسْبَة) وأسماء أخرى، وعدد من تلك الكتب وضع أصالة بطلب خلفاء أو أمراء، لأجل تنزيل تلك المقررات نظماً وسياساتٍ في واقعهم، ككتاب ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ألفه نصحاً بطلب من الأمير جمال الدين آقُش الرَّحَبي المنصوري كما توصل إليه د. علي العمران في مقدمة طبعة عطاءات العلم لكتاب السياسية الشرعية، (السياسة الشرعية، 2019)، ومن قبله كتاب إمام الحرمين، أبي المعالي الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، والمعروف بالغياثي، ألفه لنظام الملك، وزير السلطان أبي شجاع محمد ألپ أرسلان، سلطان بني سلجوق الثاني، وذلك وفقاً لما ذكر الجويني نفسه في مقدمة كتابه، (غياث الأمم، 1401)، وثمة مؤلفات مختصة إما بالمال العام وموارده أو المال الخاص واكتسابه وإنفاقه؛ وكذلك كتب الأموال أو الخراج، وُضِع بعضها لخلفاء ككتاب أبي يوسف: **الخراج**، وضعه لهارون الرشيد، (الخراج، د.ت).

ولم يكن ما يقرره العلماء في تلك الكتب معيارياً محضاً، لكونه مبنياً أولاً على سنن نبوية تقريرية وفعلية –بالإضافة إلى القولية– لا تنفك عن ممارسة وقائع، ثم على خِلافَةِ نبوَّةٍ نحو أربعين سنة كانت ممارستها راشدة مرضية. والأصل هو أن تكون الممارسة عن تصور وعلم صحيح المستند، فالعلم قبل القول والعمل، ثم تكون الممارسة وفق سياسة نظام يتبنى مقررات ويأذن في ممارسات.

ولابد أن تكون ثمة أدوات يقاس بها أثر المقررات العلمية وما أنتجه تطبيقها، يعرف بها ما يتجه إليه الناس على النطاق الفردي، والدولة والمجتمع على النطاق الكلي. لكن هل يلزم من ذلك أن تكون للاقتصاد الإسلامي نظرياته المختصة به؟ أو لا يلزم؛ هل يمكن أن نقول: النظريات بمثابة أدوات قياس وتوقع ومعرفة اتجاهات غير مختصة بثقافة، يستعملها كل أحد عرف كيف تستعمل، وما يأتي منها ويذر؟ ثم هل يوجد نظام اقتصاد إسلامي اليوم؟ هذا هو موضوع هذا البحث، **حدوده جواب سؤالان**: هل توجد نظرية اقتصاد إسلامي؟ وهل يوجد نظام اقتصاد إسلامي مطبق في واقع الناس؟ والمقصود في العصر الحديث، وفقاً للمقررات العلمية. وليس من موضوع الدراسةِ بحثُ العلم من جهة التنظير أو التطبيق باستجرار التاريخ الغابر؛ سواء ما وجد فيه على المستوى التطبيقي

للدول، أو النظري الذي كان يقرره علماء الإسلام في كتبهم، فالمقصود بحث السؤالين وفقاً لواقعنا، في سياق العلم الحديث، وليس المقصود دراسة تطور تاريخ موضوع البحث.

وينبغي أن توضع أسئلة هذا البحث في إطار أجوبة أسئلة أوسع، ما هي النظرية الاقتصادية؟ وماذا ينبغي أن نلاحظ فيها؟ وهل هي مختصة بنظام اقتصادي أو عقيدة؟ وما هو نظام الاقتصاد الإسلامي؟ ما المعتبر في الحكم عليه وجوداً وعدماً؟ وهل يوجد نموذج واحد يصلح معه نقض إطلاق نفي وجود اقتصاد إسلامي؟ ومِن ثَمَّ يَظهر الجواب عن سؤالي البحث.

وكل ذلك يهدف إلى إيجاد أجوبة تساعد دارس الاقتصاد الإسلامي على تَبَيُّنِ اتجاهات في دراسته، وما قيمة ما يدرسه؟ هل العلم الذي يشتغل به اشتمل على نقص عليه أن يسعى ليكمله، أو هو موجود فيه فيتجه إلى مظنته؟ وما هي درجة أولويته؟

ومن هنا تظهر أهمية البحث في توجيهه المعنيين نحو دراسة النظام الاقتصادي الإسلامي وأدائه، فإن وجوده يقتضي مزيداً من البحوث في الموجود ومعرفة أوجه الخلل في التطبيق فتعالج، والمزايا فتزاد وتكثر. ومن أهميتها في الحقلين جعل البحث واقعياً زيادة على كونه نظرياً معيارياً، بمعرفة المتغيرات، وما ينبغي أن يراعى فيه من الافتراضات.

وبالجملة هناك فرقٌ بين من يبحث ويسير على هدى وتصور لواقع الاقتصاد الإسلامي نظرية ونظاماً، يعرف الأنظمة ويدرسها، وبين من يتصور ذلك أوهاماً محضة، ولا يدري هل له نظرية أصلاً وهل له علاقة بالنظريات!

وقد تتصل بأجوبة هذه الأسئلة طريقة التعامل مع مطاعن في الشرع والدين من قبل بعض من يرون الاقتصاد الإسلامي معيقاً للاقتصاد، وسبباً في تأخر المسلمين.

وقد رأى الباحث أن يسلك في البحث منهجاً مركباً من الوصفي (Descriptive) ينظر في آراء مختصين ويعرض أهمها، بالإضافة إلى منهج تحليلي نقدي (Analytical) يبين الاتجاهات ودوافعها، ويعكس رأي الباحث فيها.

وقد أضافت هذه الورقة تنبيهاً على الاتجاهات في مسائلها، وفيها كذلك تنويه بما أغفلته جل البحوث المتصلة بموضوعها من مسائل لها تعلق بأصول الحكم على وجود النظريات من عدمها، والأنظمة من عدمها، فهل تنفى النظرية عن نظام لكون واضعها أجنبياً عنه؟ وما هي محددات الحكم على الأنظمة بأنها إسلامية أو غير إسلامية؟ وما مستندات ذلك؟ كل تلك **أسئلة** من صميم الموضوع قَلَّ منْ يتعَرَّض لها! أضافت المقالة أجوبة عليها، ولتلك الأجوبة أثر في بناء أحكام تلك المسائل، وترشيد النقاش في مشكلاتها، وتفقيه بمستندات بحثها، وأيضاً أضافت التنبيه على مكان النظرية الاقتصادية من النظم الاقتصادية، بالإضافة إلى تحليل الآراء المعروضة، وبالجملة فيُرجى أن يجد مطالع هذه الورقة في كل قسم من أقسامها إضافة، تتسم بحجاج مستقل، ليس غرضه أن يستدعي اتفاقاً، ولكن أن يفتح آفاقاً.

وفي ختام هذه التمهيد أشكر من كانت سبباً فيها، بتوجيه سؤاليها وطلب بحثهما وهي د. أمل الصايم بمعهد الاقتصاد والتمويل الإسلامي في جامعة مرمرة، كما أشكر سلفاً كل من نظر فيها واستفاد أو أفاد ولو بدعوة.

1. الدراسات السابقة:

ممن تعرض لبحث هذه المسائل أو بعضها بصورة أو أخرى:

(**القري، 1999**)، وكتابه: مقدمة في أصول الاقتصاد الإسلامي، أحد الكتب الأكاديمية في أصول الاقتصاد الإسلامي، أوسع مما يتعلق بموضوعنا لكنه تعرض إلى أمور تتعلق بهذا البحث.

(**قحف وإبراهيم، 2000**)، ناقشا في كتابهما: الاقتصاد الإسلامي علم أم وهم، النظريةَ والعلمية. ولمنذر قحف بحوث أخرى اعتنى فيها ببيان منهاجية الاقتصاد الإسلامي، وبناء النظرية.

(**نظري، 2006**)، وكتابه التنظير، ناقش فيه العلمية وبناء النظرية وفق مقررات مناهج العلوم الحديثة، وقد اعتمدت على ترجمة كتاب التنظير، وقد جاءت متأخرة عن أصل فقد كانت طبعتها الأولى عام 2012، وقد صدر الكتاب بالفارسية عام 2006م.

(**خان، 2013**)، وقد راجعت نسختَيْه: الإنجليزية، والتي نقلتها إلى العربية مؤسسة نماء بعنوان: ما هو الخلل في الاقتصاد الإسلامي؟ وقد انتقد فيه الاقتصاد الإسلامي ورآه علماً وليداً كثير التشوهات والأخطاء، وأعلن فيه رجوعه عن حماسه السابق له في كتاباته وتآليفه.

وهناك عدد من الأوراق البحثية، أو البحوث الصغيرة، أو ما لا يبلغ أن يكون بحثاً، من مقالات علمية، ومراجعات في منهاجية الاقتصاد الإسلام، مثل (شابرا، 1996)، (الزرقاء 2008)، (Shaikh, 2014)، (Kuran, 2005)، (Haneef and Furqani, 2011)، وغيرها مما سوف تعرض الإشارة إليها أثناء هذه المقالة.

1. تعريف النظرية الاقتصادية وغرضها، واتجاهات علماء الاقتصاد الإسلامي إزاء النظريات في الاقتصاد الإسلامي

1.1 تعريف النظرية الاقتصادية وغرضها

تُعَرَّفُ النظريةُ الاقتصادية بأنها مجموعة من القواعد والمبادئ الخاصة بشرح سلوك الظواهر الاقتصادية المختلفة، والتي تكون بمثابة المرشد في اتخاذ القرارات، وذلك في ظل مجموعة من الظروف (الحوامدة، 2020).

ويشتمل بناؤها على مجموعة من التعاريف، ومجموعة من الافتراضات الشرطية، ووجود واحد أو أكثر من الفروض الاحتمالية (الحوامدة، 2020).

والغرض من النظرية الاقتصادية: تفسير سلوك مختلف العناصر الاقتصادية، وتوقع ما تصير إليه الأمور بناء على معطيات محددة، فالنظرية لا تدعو الناس ولا تتوقع منهم أن يفعلوا أو يتركوا، كما لا تفترض بالضرورة ألا أخلاق ولا قيم لهم، غرضها: تفسير سلوك الظواهر الاقتصادية، وتوقع مآلات بناء على مقدمات أو تصرفات، فهي تتوقع ما سوف يحدث بطريقة قابلة للاختبار والقياس، بصرف النظر عن حكم المقيس، وموافقته أو مخالفته، فليس موضوعها القيم والأخلاق، هي أداة لتوصيف الواقع وبيان ما يمكن أن

يكون عليه، "فمثلا إذا قيل: إن ارتفاع سعر سلعة مع ثبوت العوامل الأخرى، يؤدي إلى انخفاض الكمية المطلوبة منها، فهذا توصيف عام يصدق على الطماطم والحاجيات ويصدق على الخمور والمخدرات، كون الباحث يمقت الأخيرة ولا يقبل أن تكون محل اهتمامه ويتمنى أن ينصرف عنها الناس بسبب وازع ديني، لا يعني أن واقع الطلب سوف يكون متأثرا بهذا الميل الأخلاقي لدى الناس" (القري، 1999).

ونخلص من هذا إلى أنه ليس من وظيفة النظرية أن تقول هذا أخلاقي وهذا غير أخلاقي، ضعوا فائدة أو لا تضعوا، لكن إن وضعتم فائدة بمقدار كذا، سوف يحدث كذا بعد مدة محددة، وبتعبير أعم تقول إذا حدث كذا حسب المعطيات فالنتيجة كذا، وليست وظيفتها إلزام النظام، أو فرض خيارات، لكنها تعرف بما يتوقع ومقداره القابل للقياس؛ سيكون حجم الدين كذا، سوف يبلغ التضخم إذا زادت الفائدة كذا، ونحو ذلك، ثم يختار كل أحد ما يناسبه أخلاقياً ومصلحياً، وينظر في البدائل لما تمنعه منه أحكامٌ شرعية، أو أخلاقٌ مرعية، أو وعودٌ انتخابية، أو ضغوط شعبية محلية أو خارجية، أو غير ذلك مما يوازن فيه بين المصالح والمفاسد المترتبة من جهات أخرى.

وتوجد إجمالاً نظريتان كبريان، إحداهما للاقتصاد الجزئي الذي يدرس سلوك الأفراد والأسر والمؤسسات، والأخرى للاقتصاد الكلي، تدرس الاقتصاد القومي وتتجاهل الوحدات الفردية مستقلة (الحوامدة، 2020)، كما توجد نظريات فرعية شتى.

1.2 اتجاهات علماء الاقتصاد الإسلامي إزاء النظريات في الاقتصاد الإسلامي

وهم في النظرية ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: يرى أنه لا حاجة لنظرية مخصصة

إذ يمكن أن يستفاد من النظريات الموجودة مع الدمج أو بعض التعديل والتهذيب للنظام الرأسمالي بحيث تناسب المجتمعات المسلمة، ونسب ذلك إلى الساعاتي (محمد ع.، 2019)، فنسبة الفائدة على سبيل المثال يمكن أن يستعاض عنها بنسبة الربح في التعاملات التشاركية، وعليه فنظريات الاقتصاد هي نفسها نظريات علم الاقتصاد الإسلامي، وهي أدوات تفسير وتوقع وقياس، ويمكن أن يؤيد هذا الاتجاه بالتفريق: بين المبادئ، والأدوات؛ ويرى أن الاقتصاد الإسلامي لا كبير خلاف له مع الأدوات التي تعتبر ضرورية للاقتصاد الإسلامي (Haneef & Furqani, 2011)، سواء كانت تقيس وتتوقع كالنظريات أو تحلل وفق دراسات قائمة على النمذجة والافتراضات. وواقع عدد ممن يدرِّسون الاقتصاد يجرون على مقتضى هذا التقرير، على سبيل المثال: محمد أحمد الأفندي في كتابه (النظرية الاقتصادية الجزئية المتوسطة)، جرى على مقررات الاقتصاد الجزئي، لكنه نبه على أمور وأدخل أشياء يسيرة، ولاسيما في الفصل الخامس عشر من كتابه، وهو المختص بمسائل اقتصاد الرفاه الاجتماعي من حيث الكفاءة والعدالة، فقد قدم في ذلك الفصل عرضاً لمسائل الرفاه في الاقتصاد الإسلامي، واقترح تحليلاً للوصول إلى دالة السعادة في الاقتصاد الإسلامي (الأفندي، 2019)، ووضع له منحى وصنع معادلاته، التي رأى أنها أكثر موافقة للنظام الإسلامي.

فالمهم هو وجود نظام اقتصادي إسلامي (خان، 2019). وخلاصة هذا الاتجاه هي أن النظريات، أدوات يمكن أن يفسر بها واقع اقتصادي، إسلامي، أو غير إسلامي، أو يتوقع ويتنبأ بما يمكن أن يكون عليه الأمر فيه، أما التدابير التي تتخذ بناء على ذلك

فيحكمها النظام، هل يحق له أخلاقياً أو سياسياً التدخل في السوق؟ هل يحق له أخلاقياً أو سياسياً أن يرفع الفائدة؟ كيف يعالج الخلل؟ كل ذلك إلى النظام المرتضى والذي تحكم قراره عوامل شتى؛ كبرنامج انتخابي ووعود مقطوعة فيه، أو قيم أخلاقية، أو أهداف مستدامة تراعي مصالح بعيدة، أو غير ذلك.

الاتجاه الثاني: يرى ضرورة صياغة نظرية إسلامية مستقلة

فريق من خبراء الاقتصاد الإسلامي يرى أنه لابد من صياغة نظرية متكاملة بديلة تراعي خصوصيات الاقتصاد الإسلامي برمتها، وهذا اتجاه كثير من الاقتصاديين الإسلاميين أمثال شابرا، ومحمد عبدالمنان، ومحمد حنيف، وآخرون (Haneef & Furqani, 2011). وهناك جهود سابقة وأخرى جارية في صدد وضع نظريات اقتصادية إسلامية مستقلة. منها على سبيل المثال جهود معبد الجارحي في كتابه الصادر عام 2021م: التحليل الاقتصادي من منظور إسلامي، وهو بالإنجليزية: Economic Analysis: An Islamic Perspective-I. وهذا المسلك مسلك من يعملون على إخراج نظريات معيارية تكون فروضها ونتائجها متوافقة مع النظام الإسلامي ابتداء. وهذا النوع من النظريات غير موجود في واقعنا المعاصر كمعايير مطبقة، وإنما تطور حتى يومنا هذا، وسوف يستمر التطوير والتعديل على النظريات، فطبيعة العلوم أن تتطور مع تقدم الزمن.

الاتجاه الثالث: التوسط بين الاتجاهين السابقين

وهو مسلك كثير من خبراء الاقتصاد الإسلامي ومختصيه الذين دأبوا على تأهيل الطلاب لتكون لهم قدرة على التنظير، وتدريبهم على القدرة التي يملكها خبراء هذا المجال للقيام بالتحليل الاقتصادي من منظور إسلامي وهذا المسلك أقدم من سابقه، قدم أصحابه مذكرات ومناهج دراسية كانت المعول عليها في تدريس طلاب المعاهد والكليات الأولى المشتغلة بالاقتصاد الإسلامي، ومن أشهرها مقرر محمد نجاة الله صديقي، الذي راجعه رفيق المصري. وكان مقرراً منذ ثمانينيات القرن المنصرم. وكان تعريبه وتقريره لصالح مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبدالعزيز، عام 2007م، ومن أغراضه التماشي مع هدف تأسيس وتنظيم البحوث النظرية والتطبيقية عن الاقتصاد الإسلامي الذي هو إعداد الكتب المنهجية لتدريس الاقتصاد الإسلامي في الجامعات في جميع أنحاء العالم (صديقي، 2007). وأشار صديقي في مقدمته إلى أن مذكراته التدريسية تلك تهدف إلى مساعدة الأساتذة مدرسي الاقتصاد على إدخال وتقديم المفاهيم والمبادئ الإسلامية في مقرراتهم التدريسية.

وهذا المسلك يساعد على تأهيل الطلاب لتكون لهم القدرة على التنظير، والقوة العلمية على قيام باقتصاد إسلامي، فحاصل النظرية الإسلامية مقرر في ملكتهم، ويبقى ما يأذن بتطبيقه الواقع.

1.3 رأي الباحث في تلك الاتجاهات

هذه الاتجاهات جميعها مطلوبة، يمكن التوفيق بينها، بل لا يمكن أن يغني بعضها عن بعض من الناحية العملية، فكلها يخدم واقعاً، أو ما يرجى ويؤمل أن يكون ويُتَوقَّع، والخلاف بين أصحابها يجب أن يكون اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، ونَظَراً في الأَوْلَى لا فيما لا يسوغ سِواه، فبينما يسعى بعضهم للأكمل الذي يجب أن تسير عليه الدول وذلك بخلق نظريات جديدة يقوم عليها اقتصاد

على وجه إسلامي مقارب للخالص، يفي بالمقاصد الشرعية الضرورية والحاجية والتحسينية، يعمل آخرون على تعديل الواقع المتحقق الموجود واستصلاحه، وعلاج ما يعتريه من خلل بالممكن ولو مرحلياً ليتلافى الكبائر، ويوافق المباح، ويفي بما أمكن ممن المقاصد الشرعية، إما عملياً بحيث تستفيد منه الأنظمة، أو علمياً بحيث يستوعب دارسو هذا العلم واقعهم، ويمكنهم المواءمة بين حاجات الناس فيه وأحكام الشريعة، وتكون لهم القدرة أيضاً على الابتكار فيه والتنظير المستقل القابل للتطبيق متى تهيأت ظروفه.

ومن النتائج التي يفيدها ما تقدم عدم وجود نظريات اقتصادية إسلامية تقيس وتتوقع وتفسر بديلة للنظريات المعروفة وضعها خبراء مسلمون لتراعي خصوصيات مجتمعات محكومة بالشرع، وتوضع الحلول البدلية المنسجمة مع الشرع على ضوئها. وإن وجدت بعض الأعمال المقدرة، مع جهود جارية في وضع نظرية متكاملة معيارية للاقتصاد الإسلامي. لكن لا ينبغي أن تكون هناك مماراة في وجود مقررات إسلامية يتصرف بناء عليها بالإقدام أو الإحجام على الموارد أو الثروة وتبنى عليها العلاقات بين الموارد ومعها، وبين الأفراد فيما بينهم أو مع الدولة، وتمنع فيها تصرفات وتدخلات وتفرض أخرى. ويمكن للدول أن تستعين في ذلك بخبراء الاقتصاد الإسلامي الذين استوعبوا مقررات الشريعة في الاقتصاد، ويمكنهم نمذجة الواقع بناء عليها ودراسته واقتراح الحلول وفق منظور إسلامي.

وكذلك لا ينبغي أن يُتمارى في وجود نظرياتٍ مشتركة هي بمثابة الأدوات التي لا توصف بأنها إسلامية أو غير إسلامية، والمغالطة فيها كالمغالطة في وجود ديمقراطية إسلامية، أو نظرية نظم إدارية إسلامية، إلى غير ذلك من نظريات العلوم التجريبية على اختلافها، وبعض ذلك قد يقرب من مغالطة كون نظرية الجاذبية لنيوتن إسلامية أو غير إسلامية، والأصل في النظرية العلمية أن تكون صالحة لكل مذهب أو نظام لا يتعارض مع العقل.

مع ملاحظة أن النظريات غير حاكمة على الأخلاق، بل هي محكومة النتائج بنظم مجتمعات وأخلاقياتها، ولهذا وُجِد من همَّش النظرية في بناء النظام (Kahf, 2003)، والباحث لا يتفق مع ذلك لكنه يراها مرشدة مشيرة لا تقرر هي بمفردها بل صاحب القرار مسؤول النظام، يأخذ بها وقد يخالفها لمقتضيات أخرى وظروف داخلية أو خارجية، وليس النظام الاقتصادي الإسلامي في ذلك ببدع عن الأنظمة الأخرى، بل "يتفق حذاق الاقتصاديين على أن تفضيل سياسة على أخرى لتحقيق هدف معين، لا يمكن أن يبنى على التحليل الاقتصادي وحده أبداً، بل لابد أن يعتمد أيضاً على فهم وتفضيلات أخلاقية تستورد من خارج علم الاقتصاد" (الزرقاء، 2008)، ويرى بعض الخبراء أن الاقتصاد التقليدي: قليل الأهمية بالنسبة لصانع السياسات المسؤول أمام ناخبيه عن تحقيق الأهداف المعيارية، بسبب التناقض بين نموذج الاقتصاد الوضعي وأهدافه المعيارية (شابرا، ما هو الاقتصاد الإسلامي؟، 1996)، أو بسبب وجود قيم أخلاقية تنظر إلى التنمية المستدامة، وتغلب مصلحتها على المصالح الآنية.

2. النظام الاقتصادي الإسلامي، مفهوماً وتنظيراً وتطبيقاً

2.1 مفهوم النظام الاقتصادي

عُرِّف النظام الاقتصادي بأنه: مجموعة الأهداف والقواعد والمؤسسات التي يفضل المجتمع مراعاتها في حياته المعيشية (الزرقاء، 2008)، (خان، 2019). وذهب القري في تعريف النظام الاقتصادي -يريد الإسلامي- إلى أنه: "ترتيبات تنظيمية، الغرض منها

تخصيص الموارد الاقتصادية لتحقيق هدف محدد، هذه الترتيبات التنظيمية تتكون من القواعد والمبادئ والأعراف المستمدة من الدين والتراث والعقل، والمؤسسات والتي يتم من خلالها اتخاذ القرارات وتنفيذها في مجال الإنتاج والاستهلاك والتبادل" (القري، 1999).

وقرر أنه ليس من اليسير أن يعرف النظام الاقتصادي، وأن كثيراً ممن كتبوا فيه اشتغلوا بتوصيفه (القري، السابق).

وكل نظام لابد له من: أسس بنيوية وفلسفية، وأصول تطبيقية عامة وأهداف، وقواعد للسلوك الاقتصادي (نظري، 2012)، فأي نظام اقتصادي يتمثل في مجموعة من المبادئ يقوم عليها إطار خاص بتنظيم النشاط الاقتصادي: فمن جهة تقوم تلك المجموعة من المبادئ على وجهة نظر فلسفية، ومن جهة أخرى فإن تفاعل تلك المبادئ يشكل إطار النشاط الاقتصادي، ويوجه إلى الطريق المرغوب فيها من ذلك النظام (قحف و إبراهيم، 2000)، (Kahf, 2003).

وما تقدم يقضي بأنه لابد في النظام من وجود نظم أو قوانين أو تشريعات تعبر عن فلسفة إسلامية، وإذا تحققت التشريعات والسياسات الاقتصادية الإسلامية فقد تحقق أكثر من نصف النظام، فالنظام أسه التنظيمات وكثيراً ما يسمى التشريع أو القانون نظاماً لذلك، فإذا كان الحاكم في الاقتصاد تشريع إسلامي فهو نظام إسلامي.

ولابد مع ذلك من وجود مؤسسات اقتصادية ذات مبادئ وأهداف إسلامية تستمد سياساتها من تلك النظم والتشريعات، وتنزلها في الواقع، تراعي الأهداف الإسلامية، وتقيسها وفق منهاج علمي، وتحلل نتائجها.

فالمعول عليه في التقييم النظر إلى القوانين والنظم والتشريعات، وإلى تنفيذ المؤسسات.

على أنه ينبغي أن يرجح في النظر جانب القوانين والتشريعات، وإن حصل ضعف أو خلل في واقع المؤسسات، لما تقدم ولأن "دراسات النظام الاقتصادي تتعلق بما يجب أن يكون، فهي تعنى ببناء نموذج نظري مستمد من استنتاجات قبلية، تعد مسلمات عند المجموعة التي تكون أفراد المجتمع.

فإذا قلنا: إن على الحكومة في النظام الرأسمالي أن تمنع الاحتكار، فهذه المقولة في ظل دراسات النظام الاقتصادي ليست محل اختبار، بل هي مسلمة، تكون مهمة دراسات النظام الاقتصادي النظر في مآلاتها، وفي طرق تنفيذها، وأثر ذلك..." (القري، 1999).

و"تعد دراسة النظام الاقتصادي واحدة من الاستخدامات المهمة للمنهج المعياري في علم الاقتصاد، وهي لطبيعتها تعنى بما يجب أن يكون، وليس بما هو كائن" (السابق).

2.2 التنظير في النظام الإسلامي

كُتب في أصول النظام الاقتصادي الإسلامي وتفاصيله قديماً وحديثاً، ومن أوائل من كتب فيه على التفصيل الحديث كتابات مستقلة عن النظام الاشتراكي والرأس مالي من المعاصرين تقي الدين النبهاني (1914-1977م)، وذلك في كتابه: النظام الاقتصادي في الإسلام، وكتب فيه باللغة الإنجليزية د. معبد الجارحي، في حزيران 1979، ثم أعاد البحث وحرره ونشره باللغة العربية عام 1982م (الجارحي، 1982)، كما كتب فيه الشيخ الصدر: اقتصادنا، وكتب منذر قحف: الاقتصاد الإسلامي علماً ونظاماً، وكتب في جزئيات منه عمر شابرا، وكتب غيرهم كتابات مستقلة، توضح أسس النظام الاقتصادي الإسلامي، ولا تزال المقررات في الكليات

والمعاهد في الكليات المختصة بالاقتصاد الإسلامي تدرس النظام الاقتصادي الإسلامي وتنتج فيه المقررات، ومن ذلك: النظام الاقتصاد الإسلامي في الإسلام، ألفه خمسة من الأساتذة الدكاترة بجامعة الملك سعود، منهم أ.د عمر بن فيحان المرزوقي أستاذ الاقتصاد الإسلامي. ومقررات أخرى تدرس في جامعات ومعاهد أخرى منتشرة في العالم الإسلامي، أو الغربي.

والببليوجرافيا العربية والغربية فيها عشرات العناوين المتعلقة بنظام الاقتصاد الإسلامي.

ولئن كان كثير من تلك الدراسات المشار إليها وصفية أخلاقية، فإن في جملتها دراسات تلم أطراف البحث لتشكل بنية نظرية متكاملة، كما حاول معبد الجارحي وآخرون في كتاباتهم، وهذه الكتابات تسفر عن وجه نظام مستقل متوسط بين نظامين راجا في العالم معاً حينا من الدهر.

مسألتان في التنظير:

2.2.1 المسألة الأولى: اتجاه جعل النظام الإسلامي لبراليا واتجاه جعله اشتراكياً

كانت هناك كتابات في أوائل الستينيات من القرن الماضي إبان سطوة النظم الاشتراكية في العالم العربي حاولت تطويع النظام الاقتصادي الإسلامي ليتفق مع بعض النظم الاقتصادية الاشتراكية، من نحو كتاب محمد عبدالمطلب: النظام الاقتصادي في الإسلام، نص فيه على محاولته: "إيضاح مدى توافق الأسس الاشتراكية لبعض تعاليم الإسلام"، قال: "ثم خلصت إلى أن الإسلام هو الدين الجدير بلقب الاشتراكية، بما خطه من أسس التكافل والتضامن، وبما رسمه من أسس في العدل والمساواة" (أحمد، 1965)، وكتاب الشيخ مصطفى السباعي: "اشتراكية الإسلام"، جَهَّلَ فيه القائلين برأسمالية الإسلام (السباعي، 1960). وفي كتابات الأستاذ سيد قطب رحمه الله تجد بواكير إنكار هذا الخلط بين الإسلام والاشتراكية، مع إقراره بوجود نقاط التقاء (قطب، 2003)، ثم لما تغيرت الأوضاع وتراجعت الاشتراكية في العالم، وسيطرت نظم اقتصادية مشتقة أو معدلة من الرأسمالية واللبرالية ركب بعض المنظرين مركباً آخر! الأولون في سياق اشتراكية الإسلام، والآخرون في سياق لبرلة الإسلام! وكلا طرفي قصدِ الأمور ذميم، يقول معبد الجارحي: "النظام الاقتصادي الإسلامي ليس مجتمعياً، بقدر ما هو ليس رأسمالياً" (الجارحي، 1982).

2.2.2 المسألة الثانية: انتقاص الجهود العلمية في أصول نظام الاقتصاد الإسلامي المعرفية

القصور المعرفي في علم الاقتصاد الإسلامي المعاصر، ليس قصوراً في الأصول التي تبنى عليها أحكامه، فهذه قد قدم فيها المسلمون منذ عصورهم الأولى ما لم تقدمه أمة أخرى كما مضت الإشارة في التمهيد. لكن ثمة قصور في أسلمة المنتجات الجديدة، وابتكار ما يناسب المبتكرات المعاصرة المتجددة من حلول، وبناء النظم الحديثة والنظريات. وهناك كتابات ذات نظرة غير إيجابية تجاه الإنتاج المعرفي في أصول الاقتصاد الإسلامي نفسه، وتلك النظرة حاضرة في كتابات محمد أكرم خان (خان، 2019)، وآخرين (العسال و عبدالكريم، 1992)، وقد تناول بعلباس هذا الاتجاه بشيء من النقد في ورقته (هل قصر الفقهاء المعاصرون في بيان أصول النظام الاقتصادي الإسلامي)، وبين أنه لا ينبغي لعاقل أن يظن أن أصول الاقتصاد أهملت حتى كشفها مفكرون معاصرون (عبدالرزاق، 2008)، وهناك نظرة أخرى دون تلك، ترى أن علماء الدين "تعوزهم الدراسات الاقتصادية الفنية، ومن ثم فهم لا يحسنون الكشف

عن الأصول الاقتصادية الإسلامية وإعمالها بما يتماشى ومقتضيات العصر، وربطها بما هو واقع فعلاً بعالمنا الاقتصادي المعقد الحالي"، (الفنجري، 1993) ولا تخلو من مناقشة في ظل الواقع المعاصر للجامعات والمجامع والهيئات والمؤسسات المعنية بالاقتصاد الإسلامي.

2.3 النظام الإسلامي تطبيقاً

وجود نظام اقتصادي مطابق للشرع أو لأي آيديلوجية أخرى مطابقة تامة لا يمكن أن يكون واقعياً، هو أشبه بالمثل الأفلاطونية، والمجردات العقلية، أما الواقع ففيه الخطأ والصواب، وفيه التقصير والتجاوز، وفيه الاجتهاد القريب أو البعيد، وفيه من يعارض النظام برمته.

والواقع حتى في الدول الاشتراكية أو الليبرالية هو أنظمة اقتصادية مختلطة، كما قال شابرا: "لا توجد الرأسمالية بمعناها الكلاسيكي للحرية الاقتصادية (Laissez faire)، في أي مكان، فقد تم تعديلها عبر القرون، حيث تدخلت الحكومات على نطاق واسع لتصحيح آثارها السلبية على العدالة" (شابرا، الإسلام والتحدي الاقتصادي، 1996)، وهذا معنى ثناه كارل بولاني في التحول الكبير عند حديثه عن ليبرالية الأسواق (بولاني، 2009)، وقل مثل ذلك في اشتراكية الصين وأثرها على نظامها الاقتصادي، فالواقع في هذا العالم المتداخل المتواصل اقتصادات مختلطة يغلب عليها طابع ما.

فهل غلبة طابع اقتصاد ما يحكم بموجبها بأن ذلك الاقتصاد هو الواقع المطبق تغليباً؟

لا مشاحة في الاصطلاح إذا تبينت الحقائق، لكن من المسائل الجديرة بالاهتمام في بحث وجود نظام اقتصادي إسلامي معرفة الحدود التي يمكن أن يقال فيها إنَّ النظام الاقتصادي إسلامي، والحدود التي تخرجه عن وصف الإسلامية، وذلك لأن له اتصالاً بإطلاق أسماء الأحكام في الشريعة الإسلامية، وهو شأنٌ لا يجوز أن تقبل فيه الدعوى ولاسيما في نفي وصف الإسلام.

وينبغي أن يزيد التشديد في ذلك إذا كان الحكم على بلاد ودور إسلام كانت على أصل إسلامي، فالحكم بتحولها إلى غيره أو نفيه عنها أشد شرطاً عند الفقهاء (الأزرق، 2010).

وأنبه هنا إلى أن الكلام ليس عن مؤسسات ائتمان أو تمويل إما أن تقوم على الربا فتخالف مقرر الإسلام في نشاطها الأساسي، أو تمنعه وتمنع أموراً أخرى فتوافق الإسلام في أي بلد كانت، ومن ثم يمكن أن نقول عنها: إسلامية، أو شرعية، أو جائزة أو نحو ذلك، الشأن هنا في نظام اقتصادي متكامل؛ في مصادر تمول دولة وإنفاقها، ومؤسسات اقتصاد كلي وجزئي كثيرة.

فهل يكفي في هذا النظام وجود ما يحرمه الإسلام من الكبائر –كالربا مثلاً– لإخراج النظام الاقتصادي الذي يعنى بالزكاة والأوقاف والتضامن الاجتماعي، ومؤسسات الخدمات الاجتماعية التجارية والتطوعية، ويحرم بالجملة المحرمات الشرعية في المعاملات هل يخرجه الربا –وما يتساهل فيه من المعاملات المحرمة على نطاق القطاع البنكي وما قاربه– عن حكم الإسلام برمته؟ أو هو كالمسلم لا يسلبه اسم الإسلام وجود الذنب –على المقرر في مذاهب أهل السنة؟ (ابن أبي العز، 1997) (الأصبحي، –)، وما أثر وجود أنظمة تأذن في بعض المحرمات الكبيرة –كالربا– سواء كانت تكفل ممارستها، وتجعلها حقوقاً محترمة، أو تغض الطرف عنها، وإن كانت لا تحكم بشرعيتها عند التقاضي؟ وكلا المسلكين موجود في العالم الإسلامي، سوف يأتي التنبيه عليه.

هذه أسئلة كبيرة تحتاج إلى بحث مستقل يفصل أحكامها، ويبين حدودها، ولايمكن أن تفي بذلك هذه المقالة، ولم ير الباحث – بعد تقليب النظر في ببليوغرافيا الكتب وقواعد بيانات بعض المؤسسات والمجلات المتاحة للأكاديميين– شيئاً مستقلاً يفي بموضوعه، وهو بحث ينبغي أن يتولاه من درس الشرع وأحكم فقهه، ودرس الاقتصاد وعرف واقعه.

وقد وجد الباحث انتقادات تؤيد هذا الرأي تقول: الاقتصاديون الإسلاميون حتى الآن لم يتوصلوا إلى إجابة سؤال أساسي: ما هو الحد الأدنى أو حد الكفاية من الظروف التي إن توفرت في اقتصاد ما يمكن أن نطلق عليه إنه إسلامي.. هل يكفي أن نقول إن منع الفائدة التجارية وتطبيق الزكاة بشكل إلزامي يكفي في تحقيق أسلمة الاقتصاد؟.. لماذا لا نعتبر اقتصاديات الدول الإسلامية حالياً إسلامية؟ أشار إلى ذلك ميراخور وغيره (خان، 2019).

نعم توجد آراء ومعايير لبعضهم كالذي أطلق عليه معبد الجارحي: معيار شابرا، والذي لم يكتف بمجرد إزالة سعر الفائدة من النظام المصرفي، حتى يضاف إلى ذلك: 1– بناء سلوك الوحدات الاقتصادية على أسس إسلامية بدلاً من الأسس النفعية، 2– أن يؤسس الاقتصاد على المساهمة لا على الاقتراض، 3– أن تكون حقوق الملكية أغلبها حقوقاً عينية (Equity Capital)، لا من حقوق نقدية، 4– ألا يسمح للمصارف التجارية بأن تخلق ودائع ثانوية (الجارحي، 1982).

لكن هذا أشبه بأن يكون متعلقاً بمؤسسات مالية لا عموم الاقتصاد، وعامة ما فيه من الواجب يدور على منع الربا.

والسؤال متعلق بالاقتصاد لا بالنظام المالي، فهل وجود الربا في النظام المالي يبطل إسلامية النظام الاقتصادي برمته؟ هنا ما يزعم الباحث أنه يحتاج إلى مزيد نظر وبحث.

2.3.1 مسلك الباحث فيما هو إسلامي

تقدم في مفهوم النظام الفقرة (3– 1)، أنه يقوم على قسمين في الجملة قوانين وتشريعات إسلامية، ومؤسسات ترعى أهدافه، والباحث يفترض وجود أنظمة اقتصادية إسلامية في المجمل في بلدان المسلمين، استصحاباً لأصل الإسلام، واستبقاء للبراءة عند التردد في حال الشخصيات حقيقية كانت أو مجازية، وأصل البراءة بشروطه لدى من لم يثبت عنده ناقل يقتضي الخروج عنه هو الواجب حسب مقررات الأدلة الشرعية، والقواعد الأصولية، نُقل الاتفاق عليه، ليس مجرد فرضية اختيارية، (ابن التلمساني، 1999)، ولذلك شروط (ابن تيمية، 2019)، على خلاف قوي في حجية بعض أنواع الاستصحاب الأخرى، (الإيجي، 2004).

وحكم الجملة للغالب، ففي الدولة المسلمة يبقى النظام الاقتصادي إسلامياً مادامت تشريعات الدولة القضائية لم تستورد نظاماً آخر يستحل الربا، بل تحكم قضاء بِمُوجَب أصول الإسلام في معاملاته، وإن لم يخل التطبيق من محرمات وتجاوزات أو اجتهادات مخالِفَة، بالإضافة إلى فساد وخلل يعتري المقررات لا بد أن يدخل الدول ومؤسساتها يقل أو يكثر لا تقره النظم المعلنة أياً كانت، يحول دون أن تتحقق معه بعض الأهداف، زيادة على ما يعتري أي نظام من الخلل نتيجة للخلل المعرفي المعاصر.

ومع التأكيد على أن وجود نظام من عدمه لا يخل بحقيقة ما يحققه الاقتصاد الإسلامي في الجملة من سد حاجات في كل الدول، حتى الغربية غير المسلمة التي تقوم فيها صناعة مالية إسلامية، وما تلقاه المالية الإسلامية من نجاح وتنام حتى في أوقات الأزمات العالمية (IFSB, 2023)، ولاسيما على النطاق الجزئي رغم وجود خلل يعتري التطبيق.

وتقييم الافتراض المذكور يستوجب أن ننظر بعدل وإنصاف إلى أهم السلبيات، وكذلك إيجابيات الواقع دون أن نكتفي بتسليط المجاهر والأضواء على السلبيات.

2.3.2 النظام السعودي نموذجاً:

اختار الباحث أن يعرض النموذج السعودي، فإليه تتوجه الأنظار حين يذكر جدل النظام الاقتصادي الإسلامي، بالإضافة إلى السوداني والنموذجين الباكستاني والإيراني، فهذه الأربعة تمثل أكثر النظم التي يشار إليه بالإسلامية، كما قال مراد هوفمان (Murad Wilfried Hofmann) : ثم تشخص أبصار المسلمين صوب إسلام أباد والرياض والخرطوم وطهران متسائلة حيرى: أما آن أن يُهتدى إلى نظام اقتصادي حقيقي فعّال، سُداه ولحمته هدي الإسلام وأخلاقياته اقتصاد إنساني! (هوفمان، 1997)

والمقصود هو التمثيل لا الحصر، فإن إثبات الوجود يصح بمثال، ولا يعني ذلك أنه لا يوجد غيره، فالتجربة السودانية من حيث التشريع والقوانين والأنظمة واللوائح تجربة متميزة موثقة من قبل البنك المركزي وغيره، تجرم الربا والقمار وكثيراً من المعاملات المخالفة للشريعة قانونياً (بنك السودان المركزي، 2006)، وأيضاً فالواقع في جُلِّ دول الخليج على سبيل الإجمال جدير بالدراسة، وهو كالواقع الباكستاني لم يقف الباحث على تفاصيله، ولا يمكنه نفي وصف اقتصاده بالاقتصاد الإسلامي، لكنه يحتاج إلى وقت من أجل دراسته، وأعسر منها النموذج الإيراني فهو يحتاج إلى جهد أكبر يُقيم وفقاً لمقررات المذهب الإمامي الإثني عشري، بالإضافة إلى التقييم والمقارنة وفق المذهب السني، وأقرب من ذلك التجربة الماليزية فهي جديرة بالدراسة، وكذلك التجربة التركية، ولعلَّ كُلُّ ذلك يتأتى في مقالات أو دراسات أخرى.

2.4 الواقع السعودي.

2.4.1 الواقع التطبيقي:

السعودية إحدى دول مجموعة العشرين G20 التي يمثل إنتاجها المحلي مجتمعاً حوالي 85% من الناتج المحلي الإجمالي العالمي، وأكثر من 75% من التجارة العالمية (G20, 2024)، فاقتصادها أحد أكبر اقتصادات العالم، فهل يخرج النظام الاقتصادي القائم في المملكة العربية السعودية مثلاً عن كونه نظاماً اقتصادياً إسلامياً لوجود الربا في كثير من مؤسساته المالية؟ أو لوجود مخالفات شرعية أخرى متفق عيها أو مختلف فيها؟ مع كونه يعتني بحوكمة المالية الإسلامية، ويتيح للمالية الإسلامية مجالاً رحباً، بل هي الغالبة على ما سيأتي بيانه حتى على نطاق المؤسسات المالية، بالإضافة إلى إسهام مؤسسات الدولة الاقتصادية الأخرى –خارج نطاق المؤسسات التمويلية أو المالية– الكبير في جوانب الاقتصاد الإسلامي كالعناية بالزكاة جباية وتوزيعاً، والتي تخدمها هيئة الزكاة والضريبة والجمارك، وأيضاً الأوقاف التي تخدمها الهيئة العامة للأوقاف، بالإضافة إلى جهود التكافل والتضامن التي ترعاها وزارة الموارد البشرية والتنمية الاجتماعية، بالإضافة إلى صناديق التمويل المتعددة التي تقوم على التمويل والإقراض غير الربحي، كصندوق التنمية العقارية، وصندوق التنمية الثقافي، وصندوق التنمية الزراعي، وصندوق التنمية الصناعية، وصناديق الزواج القائمة، وبعضها يقوم إما على القروض الحسنة أو التبرعات كصندوق إعانة زواج الأيتام التابع لوزارة الموارد البشرية والتنمية الاجتماعية، وكذلك ما يتيح خدماته المركز الوطني السعودي لتنمية القطاع غير الربحي، وصندوق دعم المشاريع الصغيرة، ولجميع هذه المؤسسات مواقع على الانترنت فيها تقاريرها،

وتبين أنشطتها، وكل أنظمتها موجود في موقع (هيئة الخبراء،–) بمجلس الوزراء السعودي على الانترنت، ومجمل أرقام قروض بعض هذه الصناديق والجهات كصندوق التنمية العقارية وصندوق التنمية الصناعية تفوق ميزانيات بعض الدول، حيث تبلغ مليارات الدولارات، فصندوق التنمية الصناعية وحده بلغ مجمل إقراضه حتى 2020م: 17.6 مليار ريال سعودي من جملة 212 قرضاً (رؤية المملكة 2030، 2021)، بينما قدم الصندوق العقاري قروضاً بلغت أكثر من 465 مليار ريال خلال المدة من 2017م حتى نهاية 2023م (صندوق التنمية العقارية، 2024)، وبلغت القروض المقدمة من قبل صندوق التنمية الزراعية منذ إنشائه وحتى عام 2023م أكثر من 65 مليار ريال (صندوق التنمية الزراعية، 2023)، وبلغ الدعم المقدم من قطاع الأوقاف في مجالاته عام 2023 وحده (876) مليون ريال (أوقاف، 2023)، وعامة هذه القروض قروض ميسرة، أو حسنة، بل ربما دخلتها خصومات وإعفاءات.

هذا غير الواقع الشعبي ونشاط القطاع الخاص على صعيد الجمعيات والمؤسسات العاملة في التمويل والتأمين والتنمية الاجتماعية والخدمات، أو ما يمكن أن نسميها بمؤسسات الاقتصاد الجزئي، كالشركات التجارية، ومن أكبرها المؤسسات المالية الإسلامية، والمصرفي منها يمثل أكبر قطاعات النظام المالي السعودي وتقارب أصوله 100% من الناتج الإجمالي (FITCH WIRE, 2024)، والإسلامي منها له حضور قوي يفوق حضور المصارف التقليدية في الدولة، وأكبرها البنك الأهلي البالغ رأس ماله حالياً ستون مليار ريال سعودي (البنك الأهلي السعودي، 2024)، وكانت أصول المصرفية الإسلامية تمثل في عام 2020م، 68% من حجم الأصول المصرفية المحلية، وقد تحولت بعد ذلك مصارف برمتها من تقليدية إلى إسلامية فزادت هذه النسبة، وتخدم المصرفية الإسلامية فيها مؤسسات شتى تديراً أصولاً مالية كبيرة، بل هي الأكبر في العالم منذ عام 2020م (منتدى البركة للاقتصاد الإسلامي، 2022)، وقد بلغ "إجمالي الأصول الإسلامية عبر القطاعات أكثر من 3,1 تريليون ريال، ويمثل قطاع المصرفية الإسلامية وحده ما يقارب 33% من أصول البنوك الإسلامية على مستوى العالم"، حسب تصريحات محافظ البنك المركزي، في ندوة الذكرى العشرين لمجلس الخدمات المالية الإسلامية IFSB المصاحبة للاجتماعات السنوية للمجلس (وكالة الأنباء السعودية، 1445). وعلى الصعيد غير الربحي توجد مؤسسات خاصة كثيرة تعنى بالأوقاف والتنمية من خلالها؛ إما بيوت خبرة علمية غير ربحية كاستثمار المستقبل (استثمار المستقبل، 2024)، أو بالقرض الحسن كمركز جنى والذي بلغ مجمل إقراضه الحسن التراكمي ما يزيد على 2.5 مليار ريال سعودي (مركز جنى، 2024)، إلى غير ذلك من المؤسسات التي لها إسهام عال في الاقتصاد والتنمية على كافة الأصعدة مالية وتعليمية وصحية وهلم جراً.

وما تقدم لا يعني أن النظام الاقتصادي القائم هناك إسلامي خالص، بل البنك المركزي يتعامل بواحدة من أعظم الكبائر والمناهي الشرعية التي لا يجوز التقليل من شأنها أو التهوين من أمرها، وهي الربا المتمثل في الفوائد البنكية، أو التعاملات والمشتقات النقدية والمالية المحرمة، وذلك على نطاق السياسات واللوائح التي ينظم بها العمل المصرفي، وتجري في الأسواق المالية، وإن كان النظام البنك نفسه لا ينص على الربا (رئيس مجلس الوزراء السعودي، 1442)، بالإضافة إلى تعاملات أخرى للدولة وتصرفات منتقدة كاستثمارات في سندات محرمة أو مشاريع عليها انتقادات أخرى، لكن كم تبلغ نسبة إيراداتها من إيرادات الاقتصاد الإجمالي؟ وكم تمثل من إجمالي الأصول؟ يمكن تصور واقع سوق المال من موقع هيئة سوق المال، ودراسة ذلك التفصيلية هي التي تخرج تصوراً صحيحاً، بخلاف الانطباعات المبنية على النظر إلى زاوية، ولاسيما وأن السلبية منها قد تقابل بإيجابية فعلى سبيل المثال قارن

الصكوك المحلية المطروحة بسندات الدين الربوية المحلية، في تقارير في النشرات الإحصائية لسوق المال السعودية تجد نسبة السندات إلى الصكوك ضئيلة جداً لا تبلغ 1% (هيئة السوق المالية، 2024)، مع التأكيد على عدم التهوين من أمر يسير الربا، فقليله عظيم الخطر.

لكن هل يخرج الاقتصاد بما تقدم عن حد كونه اقتصاداً إسلامياً في الجملة؟ الجواب الأهم في النظام الحكمي والواقع التشريعي.

2.4.2 الواقع التشريعي:

إذا تجاوزنا الأمور الإدارية واللوائح التنفيذية المتعلقة بالمركزي وواقع عمله، إلى مستوى التشريعات الحكمية أو القضائية، في المملكة العربية السعودية نجد تشريعات إسلامية مفارقة لذلك التنظيم الإداري الجاري في البنك المركزي، وذلك بدءاً من النظام الأساسي للحكم الذي هو بمثابة الدستور في الدول الأخرى، وبموجبه يمكن للمحكمة العليا أن تنقض حكم أي جهة حكمت حكماً يخالف القواعد الشرعية والنظامية، والمحكمة العليا تمثل مستوى تقاض ثالث بعد المحكمة المختصة والاستئناف في بعض الأحيان (وزارة العدل، –)، وهذا النظام الأساسي ينص في مادته الأولى على أن السعودية: "دولة عربية إسلامية، ذات سيادة تامة، دينها الإسلام، ودستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم"، ونصت المادة السابعة منه على أنه: "يستمد الحكم في المملكة العربية السعودية سلطته من كتاب الله تعالى، وسنة رسوله. وهما الحاكمان على هذا النظام وجميع أنظمة الدولة" (أمر ملكي، 1992).

فلا غرو أن تكون على وفق ذلك الأنظمة التي تعمل بها المحاكم العامة، واللجان المتخصصة بالفصل ومنها العاملة في مجال الأوراق المالية، والمنازعات المصرفية والتمويلية، والناظر في أحكامها يجدها لا تعتبر أنظمة التقاضي في المملكة العربية السعودية الربا شرعياً، ولا تحكم بموجَب عقده بل تبطله، فهذا على مستوى التقاضي والمؤسسات العدلية والتشريعية، لكنها غير مخولة بالتدخل في ممارسة البنوك وما يجري تنظيمه على المستوى الإداري، أو يمارسه البنك المركزي، أما محاكمها العامة والعليا فملتزمة في الجملة بأحكام الشريعة، وكذلك لجان التقاضي المصرفية، وكذلك لجان فصل منازعات الأوراق التجارية في الدولة، فوفقاً للمبادئ والأحكام تقوم بإبطال الفوائد الربوية إذا أُثبت عند التقاضي أنها ربوية، انظر على سبيل المثال، المبادئ رقم (393)، (797)، (844)، (981) (الأمانة العامة للجان المنازعات والمخالفات المصرفية والتمويلية، 2022).

وكذلك الناظر في أحدث النظم المعمول بها والمتصلة بالأنشطة الاقتصادية وهو نظام المعاملات المدنية، الذي غدا اليوم الأصل في النظر الحكمي للمحاكم التجارية ولجان الفصل في المنازعات المالية والمصرفية وغيرها، وكذلك من نظر في المبادئ القضائية والسوابق الحاكمة على المؤسسات الاقتصادية، يجد تشريعاً إسلامياً لا غبار عليه (وزارة العدل، 1444)، وبالجملة يلحظ إسلامية الأنظمة من ينظر في أنظمة الشركات، والعمل والعمال، والأسواق، على نطاق البلديات وما تضعه من اشتراطات صحة وسلامة وغيرها أو الهيئات كهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي من أعمالها الاحتساب على الأسواق حسب المادة السابعة من نظامها الساري (مجلس الوزراء، 2016)، أو ما تتولاه جهات مختلفة في أنظمة شتى كنظام مكافحة المخدرات والمؤثرات العقلية، ونظام مكافحة الغش التجاري، إلى غير ذلك مما هو مثبت في موقع هيئة الخبراء بمجلس الوزراء السعودي.

لكن الكمال عزيز، ويبقى للاجتهاد مجال، والخلل قد يقع في الممارسة أو على نطاق الإدارة وجدية الإلزام والالتزام، ومقدار التجاوز والإغضاء، والحوكمة قد تسدد وتقارب في كل ذلك.

والمقصود التنبيه عليه هنا وجود تشريعات مبنية على أسس فلسفة إسلامية، ووجود مؤسسات تهدف إلى تحقيق مبادئ وأهداف اقتصاد إسلامي، مع وجود مؤسسات دولة تخالف ذلك، تناقض بعض لوائحها النظام العام، والغالب منسجم مع الفلسفة والمبادئ الإسلامية.

وأياً ما كان موضع هذا الاجتهاد من الخطأ أو الصواب، فهناك اتجاه ناقد يذهب بعيداً، يقرر أن الاقتصاد الإسلامي أعم من التمويل الإسلامي وهذا أعم من التمويل الربحي، وهذا صحيح، لكنه يزعم أن "ما جرى تطبيقه من الاقتصاد الإسلامي لا يتجاوز عتبة التمويل الربحي، ومن طبيعة التطبيق الجزئي، على فرض نجاحه" (أبو زيد، 2013)، وهذه الرؤية لا يظهر إحاطتها بالواقع، ربما تصدق في بعض الجهات دون بعضها، كما يبينه العرض السابق.

خاتمة البحث:

للوهلة الأولى قد يبدو أنه لا توجد نظرية للاقتصاد الإسلامي باعتبار أن النظريات الموجودة التي تدرس عامتها غربية، وهذا المسلك لا يخلو من نظر، فالنظريات العلمية -إذا سلم كونها علمية- غير مختصة بواضعيها، هي بمثابة الحقائق، يمكن أن تستعمل على وجه يتفق مع مقررات الشريعة أو يخالفها. وكذلك القول بوجود نظرية إسلامية لا يخلو من إجمال قد يُوافق بحق وقد يُعارض بحق. وأيا ما كان فيوجد خبراء اقتصاد إسلامي، لهم القدرة على دراسة الواقع ونمذجته وتحليله واقتراح المعالجات أو الحلول ووضع التوقعات التي تتفق مع المقررات الشرعية، واستعمالهم النظريات الموجودة المناسبة وفق ما ينسجم مع المقررات الشرعية، وقد وضع بعض هؤلاء نظريات جزئية مختصة بمسائل اقتصادية كالرفاه مثلاً، ولبعضهم جهود أخرى تهدف إلى وضع نظريات متكاملة معيارية. واتجاهات الخبراء المسلوكة إزاء النظريات الاقتصادية كلها مما تحتاجه الساحة ويناسب واقعاً في بعضها.

أما الأنظمة فثمة قصور في أدبيات تقييمها، وقبل الحكم على نظام اقتصادي بأنه إسلامي أو غير إسلامي لابد من النظر في التشريعات -ولاسيما الحكمية القضائية- وموافقتها للأحكام الشرعية، وكذلك إلى وجود المؤسسات التي تخدم الرؤية الإسلامية وتنفذ أهدافها، وبالجملة فنفي الإسلامية عن نظام مما ينبغي الحذر والتريث فيه. وكذلك الحكم بمطابقة النظام الاقتصادي الإسلامي للنظام الاشتراكي أو النظام الليبرالي فيه تجاوز وتأثر بوطأة المتغلب. وبين البحث أيضاً أن ادعاء كون المطبق من النظام الاقتصادي الإسلامي هو بعض القطاع المالي على خلل في تطبيقه، ادعاء غير صحيح، وتصور ناشئ عن قصور في معرفة الواقع، أو بخس لجهود كثير من المخلصين والحادبين العاملين، كما أن انتقاص الجهود العلمية على مدار ألف وأربعمائة سنة في تقرير أصول الاقتصاد الإسلامي لا يمكن أن يقبله من عرف تلك الأصول، بخلاف انتقادات الخلل المعرفي في الاقتصادي الإسلامي المعاصر ومواكبته للمستجدات بمنتجات تتماشى مع تلك الأصول.

وقد عرض البحث تجربة واقعية لأحد أكبر اقتصادات العالم وهو نظام الاقتصاد السعودي، وبين ما يتضمنه من خدمة للاقتصاد الإسلامي بما يتجاوز القطاع المالي، وأن الخلل في القطاع المالي والتمويلي نتيجة التعاملات الربوية التي يقرها البنك المركزي وتجري في

أسواق المال، ينبغي أن تقدر بقدرها، فالاقتصاد أكبر من ذلك، وتخدم التوجه الإسلامي منه مؤسسات شتى من الإنصاف عدم إغفال جهودها.

وأهم ما يوصي به: بذل مزيد من الجهود في تطوير علم الاقتصاد الإسلامي وتكميله معرفة وتطبيقاً، علماً وعملاً، بتأهيل متخصصين فيه يتقنون الأصول الشرعية، وعلم الاقتصاد الوضعي، بحيث يسهمون في نمو الاقتصاد الإسلامي تطبيقاً وتعليماً وتطويراً.

الكتابات النقدية التقويمية التفصيلية في النظريات الاقتصادية، وأيضاً في أدوات التحليل الاقتصادي التقليدية، فإن ساحة الاقتصاد الإسلامي بحاجة إلى ذلك لمعرفة ما لها وما عليها وما يلزم لأسلمتها، أو ما يلزم استبداله منها. فعلى المعنيين بالاقتصاد الإسلامي واجب تجاه تلك النظريات، وبهم تناط مسؤولية خلق صيغ منها أو بدائل لها قابلة للتطبيق والاستعمال في واقع إسلامي مرتقب، متى تهيأت أدواته، قرب تحققه وحصوله، كما أن عليهم أن يسددوا الخلل في التطبيق، والتنزيل المخالف للتنظير، ويبرؤوا من عهدته عن طريق معاييرهم وهيئاتهم واتحاداتهم ما أمكن ذلك.

ويتفرع عن ذلك التوصية بالعمل على وضع معايير واضحة للاقتصاد الإسلامي ككل، وما يلزم لأسلمة الاقتصاد وتحوله، وذلك يقتضي بحث ما يلزم للنظم الاقتصادية حتى تنسجم مع المقررات الإسلامية وتفي بحده الأدنى، بالإضافة إلى الكتابات التي تبين ما يلزم لإقامة نظم إسلامية اقتصادية مثلى.

وبالجملة فإن أمام الاقتصاديين المسلمين مجالاً رحباً، للتعديل والتسديد والمقاربة وابتكار نظريات جديدة لتحليل الواقع ومعالجة خلله بنظام اقتصادي إسلامي أو مقارب له قدر الإمكان، يستفيدون في ذلك من الإنتاج الحضاري الإنساني ويسددونه بشريعة تميزوا بها وضعت لتحصيل مصالح العباد ودفع الفساد.

وعلى العاملين في مجال الاقتصاد الإسلامي أن يعتزوا بذلك، وأن يعملوا على تسديد الاقتصاد الوضعي وتكميل معارفه، فلا أنسب لعلاج مشكلات البشرية الاقتصادية من منتجاتهم، فعليهم أن يرقوا بمعارفهم ويحكموا نظرياتهم، ومتى قبلها من قبلها أو جاء من طبقها في واقعه أثمرت له الخير.

المراجع العربية

إبراهيم عبد الله الأزرق. (2010). الأقوال في الدار المركبة وحكم تحول الدار. *مجلة البيان*، 8-13.

أحمد العسال، وفتحي عبدالكريم. (1992). *النظام الاقتصادي في الإسلام: مبادؤه وأهدافه*. القاهرة: مكتبة وهبة.

أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية. (2019). *جامع المسائل (ج2)*. الرياض–بيروت: دار عطاءات العلم – دار ابن حزم.

أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية. (2019). *السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية*، الرياض–بيروت: دار عطاءات العلم – دار ابن حزم.

استثمار المستقبل. (بدون تاريخ). استثمار المستقبل: من نحن. تم الاسترجاع من https://www.estithmar.org/estit/

الأمانة العامة للجان المنازعات والمخالفات المصرفية والتمويلية. (2022). *مدونة المبادئ القضائية في المنازعات المصرفية والتمويلية*. الرياض: موقع لجان المنازعات والمخالفات المصرفية والتمويلية.

البنك الأهلي السعودي. (2024). *موقع البنك الأهلي*. تم الاسترجاع من https://www.alahli.com/ar/pages/about-us

أمر ملكي. (1992). *النظام الأساسي للحكم*. تم الاسترجاع من https://laws.boe.gov.sa/BoeLaws/Laws/LawDetails/16b97fcb-4833-4f66-8531-a9a700f161b6/1

أوقاف. (2023). *التقرير السنوي 2023*. السعودية: الهيئة العامة للأوقاف.

بنك السودان المركزي. (2006). *توثيق تجربة السودان في المجال المصرفي والمؤسسات المالية الإسلامية - مخطط الوثائق (ج2)*. الخرطوم: بنك السودان المركزي. تم الاسترجاع في 8 أغسطس 2024، من https://cbos.gov.sd/sites/default/files/wathaig_book_02.pdf

حسن آقا نظري. (2012). *التنظير في الاقتصاد الإسلامي، دراسة في إمكانه ومنهجيته*. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

رؤية المملكة 2030. (2021). *انجازات رؤية المملكة 2030 : 2016–2020*. الرياض: رؤية السعودية 2030. تاريخ تم الاسترجاع في 8 أغسطس 2024، من https://www.vision2030.gov.sa/media/c1oaba3c/vision-2030-achievements-2016-to-2020.pdf

سعيد بلعباس عبدالرزاق. (2008). هل قصر الفقهاء المعاصرون في بيان أصول النظام الإسلامي؟ *مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الاقتصاد الإسلامي*(ع1)، 33-59.

سيد قطب. (2003). *في ظلال القرآن، (ج2)* (ط 32). القاهرة: دار الشروق.

صندوق التنمية الزراعية. (2023). *التقرير السنوي 60: العام المالي 2023*. السعودية: صندوق التنمية الزراعية.

صندوق التنمية العقارية. (2024). *755 ألف عقد تمويلي بقيمة 465 مليار ريال حتى نهاية 2023*. تم الاسترجاع في 8 أغسطس 2024 https://beta.redf.gov.sa/ar/media/news/Pages/755-%D8%A3%D9%84%D9%81-%D8%B9%D9%82%D8%AF-%D8%AA%D9%85%D9%88%D9%8A%D9%84%D9%8A-%D8%A8%D9%82%D9%8A%D9%85%D8%A9-465-%D9%85%D9%84%D9%8A%D8%A7%D8%B1-%D8%B1%D9%8A%D8%A7%D9%84-%D8%AD%D8%AA%D9%89-%D9%86%D9%87%D8%A7%D9

عبد العظيم أبو زيد. (2013). الأزمة المعرفية للاقتصاد الإسلامي: مشكلة التطبيق، تشخيص حالة التمويل الإسلامي. *مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي*(ع1)، 121-130. تاريخ الاسترجاع 9 أغسطس 2024، من https://iei.kau.edu.sa/Files/121/Files/153876_IEI-VOL-26-1-01-Saati.pdf

عبد الملك بن عبد الله الجويني. (1401). *غياث الأمم في التياث الظلم*. (ط2، تحقيق عبدالعظيم الديب)، مكتبة إمام الحرمين.

عبدالله بن محمد ابن التلمساني. (1999). *شرح المعالم في أصول الفقه*. (ج2، ط 1). (عادل أحمد عبدالموجود، و علي محمد معوض، المحررون) بيروت: عالم الكتب.

عبد الله محمود الحوامدة. (2020). *النظرية الاقتصادية والاقتصاد الإداري* (ط 1). عمان: دار ابن النفيس.

عزالدين مالك محمد. (2019). منهجية بناء علم الاقتصاد الإسلامي. *مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الاقتصاد الإسلامي*(ع3)، الصفحات 151-159.

عضدالدين عبدالرحمن الإيجي. (2004). *شرح مختصر المنتهى الأصولي للإمام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي، ج3* (المجلد 1). (محمد حسن إسماعيل، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.

علي علاء الدين علي ابن أبي العز. (1997). *شرح العقيدة الطحاوية ج2*. (عبدالله عبدالمحسن التركي، و شعيب محرم الأرناؤوط، المحررون) بيروت: مؤسسة الرسالة.

كارل بول بولاني. (2009). *التحول الكبير: الأصول السياسية والاقتصادية لزمننا المعاصر*. (محمد فاضل طباخ، المترجمون) بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

مالك بن أنس الأصبحي. (بدون تاريخ). *الموطأ* (المجلد 2). (عبدالوهاب عبداللطيف، المحرر). -: المكتبة العلمية.

مجلس الوزراء. (2016). *تنظيم الرئاسة العامة لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر*. تم الاسترداد من موقع هيئة الخبراء بمجلس الوزراء:

https://laws.boe.gov.sa/BoeLaws/Laws/LawDetails/d7ab6b0a-b50b-4be5-9284-a9a700f209d4/1

محمد أحمد الأفندي. (2019). *النظرية الاقتصادية الجزئية والمتوسطة ج2* (المجلد 1). عمان: مركز الكتاب الأكاديمي.

محمد أكرم خان. (2019). *ما هو الخلل في الاقتصاد الإسلامي؟ تحليل الحالة الراهنة والمخططات المستقبلية* (المجلد 1). (عمر السيد علي حسين، المترجمون) بيرت: مركز نماء.

محمد أنس الزرقاء. (2008). ثنائية مصادر المعرفة في علم الاقتصاد الإسلامي ونتائجها المنهجية. تأليف مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي (المحرر)، *المؤتمر العالمي السابع للاقتصاد الإسلامي* (الصفحات 29-44). جدة: جامعة الملك عبدالعزيز. تاريخ الاسترداد 7 8, 2024، من https://iei.kau.edu.sa/Files/121/Files/60499_Confrence_1.pdf

محمد شوقي الفنجري. (1993). *ذاتية السياسة الاقتصادية وأهمية الاقتصاد الإسلامي*. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

محمد عبدالمطلب أحمد. (1965). *النظام الاقتصادي في الإسلام*. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

محمد علي القري. (1999). *مقدمة في أصول الاقتصاد الإسلامي* (ط 3). جدة: دار الحافظ.

محمد عمر شابرا. (1996). *الإسلام والتحدي الاقتصادي* (المجلد 1). (محمد أنس الزرقاء، المحرر، و محمد زهير السمهوري، المترجمون) عمان، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمعهد العربي للدراسات المالية والمصرفية.

محمد عمر شابرا. (1996). *ما هو الاقتصاد الإسلامي؟* (المجلد 1). جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية.

محمد نجاة الله صديقي. (2007). *تدريس الاقتصاد الإسلامي: جزئي–كلي*. جدة: مركز النشر العلمي بجامعة الملك عبدالعزيز.

مراد هوفمان. (1997). *الإسلام كبديل* (ط 2). (محمد غريب غريب، المترجمون) الرياض: مكتبة العبيكان.

مركز جنى. (2024). *مركز جنى*. تم الاسترداد من https://rdf.org.sa/ar/funds/18

مرسوم ملكي رقم (م/36) وتاريخ 11/4/1442هـ. (1442). *نظام البنك المركزي السعودي*. تم الاسترجاع من هيئة الخبراء بمجلس الوزراء: https://laws.boe.gov.sa/BoeLaws/Laws/LawDetails/a292ec7e-85fb-4ceb-9ad0-ac9200ced829/1

مصطفى حسني السباعي. (1960). *اشتراكية الإسلام*. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر.

معبد علي الجارحي. (1982). نحو نظام نقدي ومالي إسلامي: الهيكل والتطبيق. *المسلم المعاصر*، الصفحات 53-99.

منتدى البركة للاقتصاد الإسلامي. (2022). *تقرير البركة للاقتصاد الإسلامي*. -: منتدى البركة. تاريخ الاسترداد 9 8, 2024، من https://forum.albaraka.site/%d8%aa%d9%82%d8%a7%d8%b1%d9%8a%d8%b1/

منذر قحف، و غسان محمود إبراهيم. (2000). *الاقتصاد الإسلامي علم أم وهم؟* اسطنبول: دار الفكر المعاصر.

هيئة السوق المالية. (2024). *النشرة الإحصائية ربع السنوية، 39*. الرياض: هيئة السوق المالية. تم الاسترجاع من https://cma.org.sa/Market/Reports/Documents/Statistical_Bulletin_Q1_2024_ar.pdf

وزارة العدل. (دون تاريخ). *المحكمة العليا*. تم الاسترجاع من https://moj.gov.sa/ar/Ministry/Courts/Pages/HighCourt.aspx

وزارة العدل. (1444). *الأنظمة العدلية*. تم الاسترجاع من ==https://laws.moj.gov.sa/legislation/x5mmyRvSC8dun5XxLYxEeQ

وكالة الأنباء السعودية. (1445). *اقتصادي / محافظ البنك المركزي السعودي : المملكة أكبر سوق للمالية الإسلامية بإجمالي أصول تتجاوز 3.1 تريليونات ريال*. تم الاسترداد من https://www.spa.gov.sa/9d0d3c160aa

يعقوب بن إبراهيم بن حبيب، (دون تاريخ). *الخراج، مصر:* المكتبة الأزهرية.

References:

Aḥmad, Muḥammad ʿAbd al-Muṭṭalib. (1965). *al-Niẓām al-Iqtiṣādī fī al-Islām* [The Economic System in Islam]. Cairo: al-Majlis al-Aʻlá lil-Shuʼūn al-Islāmīyah.

Al-Afandī, Muḥammad Aḥmad. (2019). *al-Naẓarīyah al-Iqtiṣādīyah al-Juzʾīyah wa-al-Mutawassiṭah* [Micro and Intermediate Economic Theory]. Cairo: Markaz al-Kitāb al-Akādīmī.

Al-Aḥmadī, Muḥammad ibn ʿAwwād. (1445). *Maṣādir al-Iltizām al-Idārīyah Wafqan li-Niẓām al-Muʿāmalāt al-Madanīyah* [Sources of Administrative Obligations According to Civil Transactions Law]. Riyadh: al-Jamʿīyah al-Fiqhīyah al-Suʻūdīyah.

Al-Amānah al-ʻĀmmah lil-Lijān al-Munāzaʿāt wa-al-Mukhālafāt al-Maṣrafīyah wa-al-Tamwīlīyah. (2022). *Madūnat al-Mabādiʾ al-Qaḍāʾīyah fī al-Munāzaʿāt al-Maṣrafīyah wa-al-Tamwīlīyah* [Judicial Principles in Banking and Finance Disputes]. Riyadh: Website of Committees for Banking and Finance Disputes.

Al-ʻAssāl, Aḥmad, & ʿAbd al-Karīm, Fatḥī. (1992). *al-Niẓām al-Iqtiṣādī fī al-Islām: Mabādiʾuh wa-Ahdāfuh* [The Economic System in Islam: Its Principles and Objectives]. Cairo: Maktabat Wahbah.

Al-Bank al-Ahlī al-Suʻūdī. (2024). *Mawqiʿ al-Bank al-Ahlī* [Website of the National Bank of Saudi Arabia]. Retrieved from https://www.alahli.com/ar/pages/about-us.

Al-Bank al-Markazī al-Suʻūdī. (2023). *al-Taqrīr al-Sanawī al-Tāsiʿ wa-al-Khamsūn: 1444H/2023* [The Fifty-Ninth Annual Report]. Riyadh: al-Bank al-Markazī al-Suʻūdī.

Al-Fanjarī, Muḥammad Shawqī. (1993). *Dhātīyat al-Siyāsah al-Iqtiṣādīyah al-Islāmīyah wa-Ahammīyat al-Iqtiṣād al-Islāmī* [The Self-Sufficiency of Islamic Economic Policy and the Importance of Islamic Economics]. Cairo: al-Majlis al-Aʻlá lil-Shuʼūn al-Islāmīyah.

Al-Ḥawāmidah, ʿAbd Allāh. (2020). *al-Naẓarīyah al-Iqtiṣādīyah wa-al-Iqtiṣād al-Idārī* [Economic Theory and Administrative Economics]. Amman: Dār Ibn al-Nafīs.

Al-Qurá, Muḥammad ʿAlī. (1999). *Muqaddimah fī Uṣūl al-Iqtiṣād al-Islāmī* [Introduction to the Principles of Islamic Economics] (3rd ed.). Jeddah: Dār al-Ḥāfiẓ.

Al-Jāriḥī, Maʿbad ʿAlī. (1982). "Naḥwa Niẓām Naqdī wa-Mālī Islāmī: al-Haykal wa-al-Taṭbīq" [Toward an Islamic Monetary and Financial System: Structure and Implementation]. *al-Muslim al-Muʿāṣir*, 30, 53–99.

Al-Jāriḥī, Maʿbad ʿAlī. (1999). "al-Niẓām al-Naqdī wa-al-Mālī al-Islāmī: Haykal al-Niẓām al-Naqdī wa-al-Mālī al-Islāmī" [The Islamic Monetary and Financial System: Its Structure]. *Majallat al-Furqān*, 42, 16–25.

Al-Jāriḥī, Maʿbad ʿAlī. (2002). "al-Siyāsah al-Naqdīyah fī Iṭār Islāmī" [Monetary Policy in an Islamic Framework]. *Dirāsāt Iqtiṣādīyah Islāmīyah*, 9(1–2), 35–89.

Al-Juwaynī, ʿAbd al-Malik ibn ʿAbd Allāh. (1401). *Ghiyāth al-Umam fi Iltīyāth al-Ẓulam* [Relief of the Nations in the Perplexities of Oppression] (2nd ed., edited by ʿAbd al-ʿAẓīm al-Dīb). Cairo: Maktabat al-Ḥaramayn.

Al-Sarīʿ, ʿAbd al-ʿAzīz ibn Muḥammad, & Al-Zāmil, ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin. (1445). *Niẓām al-Muʿāmalāt al-Madanīyah maʿa al-Fahāris* [Civil Transactions Law with Indexes]. Riyadh: al-Jamʿīyah al-Qaḍāʾīyah al-Suʿūdīyah.

Al-Subāʿī, Muṣṭafá Ḥusnī. (1960). *Ishtirākīyat al-Islām* [The Socialism of Islam] (2nd ed.). Cairo: al-Dār al-Qawmīyah lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr.

Al-Zarqāʾ, Muḥammad Anas. (2008). "Thunāʾīyat Maṣādir al-Maʿrifah fī ʿIlm al-Iqtiṣād al-Islāmī wa-Natāʾijuhā al-Manhajīyah" [The Duality of Knowledge Sources in Islamic Economics and Its Methodological Implications]. In *Proceedings of the Seventh International Conference on Islamic Economics* (pp. 29–44). Jeddah: King Abdulaziz University.

Amr Malakī. (1992). *al-Niẓām al-Asāsī lil-Ḥukm* [The Basic Law of Governance]. Retrieved from https://laws.boe.gov.sa/BoeLaws/Laws/LawDetails/16b97fcb-4833-4f66-8531-a9a700f161b6/1

Awqāf. (2023). *al-Taqrīr al-Sanawī: 2023* [Annual Report: 2023]. Saudi Arabia: General Authority of Endowments.

Balʿabbās, ʿAbd al-Razzāq Saʿīd. (2008). "Hal Qaṣr al-Fuqahāʾ al-Muʿāṣirūn fī Bayān Uṣūl al-Niẓām al-Iqtiṣādī al-Islāmī?" [Have Contemporary Jurists Failed in Clarifying the Principles of the Islamic Economic System?]. *Majallat Jāmiʿat al-Malik ʿAbd al-ʿAzīz: al-Iqtiṣād al-Islāmī*, 21(1), 33–59.

Fitch Wire. (2024, March 30). *Saudi Bank Risk Profiles Are Stronger than at Other GCC Lenders*. Retrieved from https://www.fitchratings.com/research/banks/saudi-bank-risk-profiles-are-stronger-than-at-other-gcc-lenders-30-05-2024

G20. (2024, August 8). *About the G20*. Retrieved from https://www.g20.org/en/about-the-g20

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

Hayʾat al-Awqāf al-Suʿūdīyah. (2022). *Taqrīr al-Hayʾah al-ʿĀmmah lil-Awqāf al-Sanawī* [Annual Report of the General Authority for Awqaf]. Riyadh: Hayʾat al-Awqāf..

Hofmann, Murad Wilfried, (1997). "Der Islam Als Alternative", (2nd ed.), (Tr. Muḥammad Gharīb Gharīb). Maktabat al-ʿUbaykān.

Ibn Abū al-ʿIzz al-Ḥanafī, Muḥammad ʿAlāʾ al-Dīn. (1997). *Sharḥ al-ʿAqīdah al-Ṭaḥāwīyah* [Explanation of the Tahawi Creed] (edited by Shuʿayb al-Arnāʾūṭ & ʿAbd Allāh al-Turkī). Beirut: al-Risālah.

Ibn al-Tilimsānī, Allāh ibn Muḥammad al-Fihrī al-Miṣrī. (1999). *Sharḥ al-Maʿālim fī Uṣūl al-Fiqh* [Explanation of the Principles of Jurisprudence] (ed. ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd & ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ). Beirut: ʿĀlam al-Kutub.

Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm. (2019). *Jāmiʿ al-Masāʾil* [The Collection of Issues]. Riyadh: ʿAṭāʾāt al-ʿIlm.

Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm. (2019). *al-Siyāsah al-Sharʿīyah fī Iṣlāḥ al-Rāʿī wa-al-Raʿīyah* [The Legal Policy in Reforming the Ruler and the Ruled]. Riyadh-Beirut: ʿAṭāʾāt al-ʿIlm & Dār Ibn Ḥazm.

Ibrāhīm, Abū Yūsuf Yaʿqūb. (n.d.). *al-Kharāj* [The Book of Taxation] (ed. Ṭāhā Saʿd & Saʿd Muḥammad). Cairo: al-Maktabah al-Azharīyah lil-Turāth.

Ibrāhīm, Ghassān Maḥmūd, & Qaḥf, Mundhir. (2000). *al-Iqtiṣād al-Islāmī: ʿIlm Umm Wahm?* [Islamic Economics: Science or Myth?]. Damascus: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir.

Ibrāhīm ʿAbd Allāh al-Azraq. (2010). *al-Aqwāl fī al-Dār al-Murakkabah wa-Ḥukm Taḥawwul al-Dār* [The Opinions on the Compound House and the Ruling on Its Transformation]. *Majallat al-Bayān*, 8–13.

IFSB. (2023). *The Islamic Financial Services Industry: Navigating Challenging Global Financial Conditions*. Riyadh: Islamic Financial Services Board. Retrieved August 8, 2024, from https://www.ifsb.org/wp-content/uploads/2024/03/21-IFS-Forum-Key-Takeaways.pdf

Istithmār al-Mustaqbal. (n.d.). *Istithmār al-Mustaqbal: Man Naḥnu* [Future Investment: About Us]. Retrieved from https://www.estithmar.org/estit/.

Kahf, M. (2003). *Islamic Economics: Notes on Definition and Methodology*. Retrieved August 7, 2024, from https://monzer.kahf.com/papers/english/paper_of_methdology.pdf

Khan, Muhammad Akram. (2013). *What Is Wrong with Islamic Economics?: Analyzing the Present State and Future Agenda*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.

Muḥammad, ʿIzz al-Dīn Mālik. (2019). "Manhajīyat Bināʾ ʿIlm al-Iqtiṣād al-Islāmī: Ahammīyat al-Murājaʿah wa-al-Taqwīm" [The Methodology of Building Islamic Economics: The Importance of Review and Evaluation]. *Majallat Jāmiʿat al-Malik ʿAbd al-ʿAzīz: al-Iqtiṣād al-Islāmī*, 32(3), October.

Naẓarī, Ḥasan Āqā. (2012). *al-Tanẓīr fī al-Iqtiṣād al-Islāmī: Dirāsah fī Imkāniyatih wa-Manhajīyatih* [Theorizing Islamic Economics: A Study in Its Possibility and Methodology]. Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah li-Tanmiyat al-Fikr al-Islāmī.

Polanyi, Karl. (2009). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (trans. Muḥammad Fāḍil Ṭabākh). Beirut: al-Munaẓẓamah al-ʿArabīyah lil-Tarjamah.

Quṭb, Sayyid. (2003). *Fī Ẓilāl al-Qurʾān* [In the Shade of the Quran] (32nd ed.). Cairo: Dār al-Shurūq.

Shaikh, Salman Ahmed. (2014, March 11). *Difference between Islamic Economics and Islamic Law*. Retrieved from https://islamiceconomicsproject.com/2014/03/11/difference-between-islamic-economics-and-islamic-law/

Shābrā, ʿUmar. (1996). *Mā Huwa al-Iqtiṣād al-Islāmī?* [What Is Islamic Economics?]. Jeddah: Islamic Research and Training Institute.

Ṣiddīqī, Muḥammad Najāt Allāh. (2007). *Tadrīs ʿIlm al-Iqtiṣād al-Islāmī: Juzʾī-Kullī* [Teaching Islamic Economics: Micro-Macro]. Jeddah: Markaz al-Nashr al-ʿIlmī.

Ṣundūq al-Tanmiyah al-ʿAqārīyah**.** (2024). *755 Alf ʿAqd Tamwīlī bi-Qīmah 465 Bilyār Riyāl Ḥattá Nihāyat 2023* [755 Thousand Financing Contracts Worth 465 Billion Riyals by the End of 2023]. Retrieved from https://beta.redf.gov.sa/

Ṣundūq al-Tanmiyah al-Zirāʿīyah. (2023). *al-Taqrīr al-Sanawī al-Sittūn* [The 60th Annual Report]. Riyadh: Ṣundūq al-Tanmiyah al-Zirāʿīyah.

Wizārat al-ʻAdl. (n.d.). *al-Maḥkamah al-ʻUlyā*. Retrieved from https://moj.gov.sa/ar/Ministry/Courts/Pages/HighCourt.aspx.

Wizārat al-ʻAdl. (1444). *al-Anẓimah al-ʻAdlīyah* [Judicial Systems]. Retrieved from https://laws.moj.gov.sa/legislation/.

Wikālat al-Anbāʾ al-Suʻūdīyah (SPA). (1445). *Iqtisādī: Muḥāfiẓ al-Bank al-Markazī al-Suʻūdī: al-Mamlakah Akbar Sūq lil-Māliyah al-Islāmīyah bi-Ijmālī Uṣūl Tatajāwaz 3.1 Trilyūn Riyāl* [Economic: Governor of the Saudi Central Bank: The Kingdom is the Largest Market for Islamic Finance with Total Assets Exceeding 3.1 Trillion Riyals]. Retrieved from https://www.spa.gov.sa/9d0d3c160aa.

JIE
Year/Yıl 2025 | Volume/Cilt 5 | Issue/Sayı 1
Journal of Islamic Economics | İslam Ekonomisi Dergisi

Kur'ân'daki Zekât-Faiz Karşılaştırmasının İktisadi Açıdan Değerlendirilmesi

Ayşe Ulya Özek| ayseulya@hotmail.com| ORCID: 0000-0003-4452-3770

Research Information / Araştırma Bilgisi

Araştırma Türü / Research Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Teslim Tarihi / Date of Submission	25.10.2024
Kabul Tarihi / Date of Acceptance	07.12.2024
Yayın Tarihi / Date of Publication	15.01.2025
DOI	10.55237/jie.1573509
Atıf / Citation	Özek, A. Y. (2025). "Kur'ân'daki Zekât-Faiz Karşılaştırmasının İktisadi Açıdan Değerlendirilmesi." Journal of Islamic Economics, 5(1):49-68
Hakem Değerlendirmesi / Peer-Review	Double anonymized - Two external
Etik Beyanı / Ethical Statement	Bu çalışmayı yürütür ve yazarken kullanılan tüm kaynaklara uygun bir şekilde atıfta bulunulmuştur / While conducting and writing this study, all the sources used have been appropriately cited.
İntihal Kontrolü / Plagiarism Checks	Evet – Turnitin / / Yes – Turnitin
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	Yazarın beyan edecek herhangi bir çıkar çatışması yoktur / The author has no conflict of interest to declare.
Şikayet / Complaints	jie@asbu.edu.tr
Destek Fonu / Grant Support	Yazar(lar), bu araştırmayı yaparken herhangi bir dış finansman almadığını beyan eder / The author(s) acknowledge(s) that no external funding was received in support of this research.
Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & Licence	Dergimizde yayın yapan yazarlar CC BY-NC 4.0 kapsamında lisanslanan çalışmalarının telif hakkını saklı tutar / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Özet

İslam ekonomisinin temel taşlarından biri olan zekât ile yine İslam'ın en temel yasaklarından biri olan faiz, piyasalarda iktisadi açıdan olumlu ve olumsuz olmak üzere birbirine zıt etkiler oluşturmaktadır. Bu duruma Kur'ân âyetlerinde karşılaştırmalı olarak işaret edilmiş; kazanç elde etmek için faize yatırılan malların Allah katında artmayacağı, ama Allah rızası için zekât verenlerin mallarının kat kat artacağı ifade edilmiştir. Buna rağmen İslam dünyasının genelinde zekât devlet eliyle uygulanmadığı gibi faiz hassasiyeti de giderek azalmaktadır. Dolayısıyla İslami esaslara uygun ekonomik gelişme sağlanamamaktadır. Bunun için nakit serveti de içine alan zekât mallarına, üretimin bölüşümü değil gelirin yeniden dağılımı aşamasında müdahale etmektedir. Biriktirmeye ve haksız kazanca neden olan faiz ise yasaktır. Faiz, üretimdeki finansman maliyetinin artmasına ve enflasyonun körüklenmesine de sebep olur. Bu yüzden borçtan gelir elde etme eylemi olan faiz, hangi gerekçeyle olursa olsun kabul edilmemiştir. Literatürde zekât ve faizin ekonomiye etkisine dair bazı çalışmalar bulunsa da bunların bu makalede ele alınan açılardan karşılaştırmalı olarak çalışılmaması, bu yazının kaleme alınmasına neden olmuştur. Bu araştırmada kaynak tarama yöntemi kullanılarak ilgili âyetler için sözlük, tefsir, hadis ve fıkıh kaynakları incelenmiş; iktisadi değerlendirmeler için ekonomi ve İslam ekonomisine dair yazılan dokümanlardan yararlanılmıştır. Sonuçta İslam'da üretim ve gelirin arttırılması -tasarruftan ziyade harcamaların artmasını zorunlu kılan- zekât /sadaka ve infak yoluyla sağlanmaya çalışılır. Bu şekilde bireysel ve toplumsal refaha ulaşılır. Zekât emri ve faiz yasağıyla servetin âtıl kalmasına ve paranın tek başına servet elde etme aracı olmasına engel olunarak dolaşım problemine ve gelir dağılımındaki adaletsizliğe çözüm sunulur. Böylece tasarruflar yatırıma yönelir. Borç temini ve borçların ödenmesinde de zekât kurumu ve faiz yasağının önemli bir etkisi söz konusudur. Ortaklık sisteminin güçlenmesi ise bunların sonucunda ulaşılacak neticelerden biridir.

Anahtar kelimeler: Zekât, Faiz, Tasarruf, Yatırım, Gelir dağılımı

JEL Kodları: E20, E62, H50

Economic Evaluation of The Zakat-Interest Relationship in The Qur'an

Abstract

One of the fundamental pillars of Islamic economics, zakat (compulsory charity), and one of Islam's most fundamental prohibitions, interest (riba), have opposing effects on the economy in the markets, creating both positive and negative outcomes. This is addressed in the Qur'anic verses by contrasting the two; it is stated that wealth invested in interest will not increase in the sight of Allah, while wealth given as zakat for the sake of Allah will multiply manifold. However, despite this, zakat is not applied by the state in most parts of the Islamic world, and the sensitivity to interest is gradually diminishing. As a result, economic development in accordance with Islamic principles is not being achieved. For this reason, zakat, which includes liquid wealth, intervenes at the stage of redistribution of income rather than at the stage of production distribution. Interest, which leads to accumulation and unjust profits, is prohibited. Interest also increases financing costs in production and fuels inflation. Therefore, the practice of earning income from debt, which is interest, has been rejected regardless of any justification. Although there are some studies in the literature on the economic impact of zakat and interest, the lack of comparative analyses from the perspectives addressed in this article has prompted the writing of this study. In this research, using the source review method, dictionaries, tafsir (exegesis), hadith, and fiqh (jurisprudence) sources were examined for relevant verses; economics and Islamic economics documents were utilized for economic evaluations. As a result, in Islam, increasing production and income—rather than saving—requires increasing expenditures through zakat/compulsory charity and spending. This leads to individual and social welfare. Through the command of zakat and the prohibition of interest, the accumulation of wealth and the use of money as the sole means of acquiring wealth are prevented, offering solutions to circulation problems and income inequality. In this way, savings are directed toward investment. The Zakat Institution and the prohibition of interest also have a significant impact on securing and repaying debts. Strengthening the partnership system is one of the outcomes of these effects.

Keywords: Zakat, Interest, Savings, Investment, Income distribution

JEL Codes: E20, E62, H50

Giriş

İslam'ın beş şartından biri olan zekât, İslam iktisadında da önemli bir yere sahiptir. Zekâtın nakdî serveti de içine alan her türlü artan maldan toplandığı düşünülürse bir taraftan servetin belli ellerde birikmesini engelleyen diğer taraftan serveti azalttığı için yatırımları teşvik eden dolayısıyla hem büyümeyi hem de gelir dağılımındaki adaleti sağlayıcı bir etki oluşturduğunu söylemek yanlış olmaz. Zekât, nakdî servetin yanı sıra tarım, hayvancılık, madencilik, ticaret, ziraat ve sanayi dahil geniş bir faaliyet alanını ilgilendirmektedir. Zekâtın harcama kalemleri (Tevbe, 9/60) ise dördü zekât almayı temlik /mülkiyete geçme yoluyla hak eden fakir, miskin, zekât işinde çalışanlar ve kalpleri ısındırılacak olanlar; diğer dördü de onu fon aracılığıyla alması uygun olan boyunduruk altında olanlar ve borçlular ile Allah yolunda ve yolcuların masraflarını karşılamak üzere yapılacak harcamalardır (Kardâvî, 1984, Cilt 2, s. 94-98; Yılmaz, 2012, s. 155-157). Bütün bu kişi ve gruplar düşünüldüğünde zekâtın sadece fakirlere verilmesi gereken mali bir ibadet olmadığı görülecektir. İslam'ın ilk dönemlerinde zekâtın vergi olduğu düşünülürse bu yönüyle zekât, bugün de savunma, eğitim, kültür gibi genel nitelikli kamu harcamalarını finanse edebileceği gibi idari, siyasi ve iktisadi açıdan gelişme araçlarından biri de olabilir (Dumlu, 2011, s. 218-249). Bütün bunlar, devletin yapması gereken işler olduğundan bu hedeflerin tam olarak gerçekleşebilmesi için zekâtın devlet eliyle toplanıp dağıtılması gerekmektedir.

Faiz ise İslam'ın en temel yasaklarından biri olmasına rağmen günümüzde Müslümanlar çeşitli gerekçelerle faizli işlemler yapmaktadır. Faizin ekonomiyi olumsuz yönde etkilediği görülse de ülkemizde zekât uygulaması devlet eliyle yürütülmediği için zekâtın ekonomiye sağlayacağı olumlu katkılar tam olarak ne tahmin edilebilmekte ne de görülebilmektedir. Eğer zekât emri devlet eliyle uygulanabilirse bunun faiz yasağını uygulanabilir hale getireceği düşüncesi de test edilmiş olacaktır. Zira zekât sistemi, üretim veya yatırım için kullanılan faizli borcun alternatifi olan ortaklık sistemini destekleyen bir sistemdir. Kaynak tarama yöntemiyle yazılan bu makalede zekâtın kısmen de olsa uygulandığı ülkelerdeki istatistikler baz alınarak yapılan ampirik çalışmaların sonuçlarından da yararlanılmıştır. Zekât ve faizin iktisadi sonuçlarına dair kısmi çalışmalar[1] bulunmakla birlikte zekât-sadaka ilişkisi ile zekât-faiz karşılaştırmasının, özel olarak ele alınıp üzerinde durulmaması nedeniyle çalışmanın bu alandaki boşluğu dolduracağı ve sonraki çalışmalarda konunun daha detaylı araştırılarak bu konuda farkındalık oluşturacağı umulmaktadır.

Bu çalışmanın birinci bölümünde zekât /sadaka ve faiz kavramları ile aralarındaki ilişki incelenecek, ikinci bölümünde de Kur'ân'a göre zekât-faiz karşılaştırması ele alınacak, üçüncü bölümde ise iktisadî açıdan zekât-faiz karşılaştırmasının tasarruf-yatırım, paranın dolaşım hızı, finansmana erişim ve gelir dağılımına etkisi değerlendirilerek zekât sisteminin devlet eliyle vergi gibi uygulanması halinde faizi nasıl etkileyeceği tartışılacaktır.

[1] Bu çalışmalardan bazıları Arapça ve İngilizce olanlar da dahil olmak üzere bu makalede kullanılarak kaynakçada belirtilmiştir.

1. Zekât /Sadaka ve Faiz Kavramları

1.1. Zekât Kavramı ve Sadakayla İlişkisi

Zekât (زكاة) kelimesi, "z-k-y (zekâ): ز-ك-ي" kökünden mastardır. Sözlükte "çoğalmak /artmak /gelişmek /büyümek /bereketlenmek, iyi /düzgün (kişi) olmak" anlamlarına gelir. Bütün artan ve gelişen şeyler, bu kökten gelen kelimelerle ifade edilmiştir. Mesela zirai ürünler çoğaldığı zaman, "زكا الزرع: zekâ ez-zer'u" denilir. Zekât ibadetine bu ismin verilmesi de kelimenin büyüme ve gelişme anlamından kaynaklanmaktadır (Cevherî, 1990, Cilt 6, s. 2368; Ferâhidî, 1988, Cilt 5, s. 394; İbn Fâris, 1970, Cilt 3, s. 17; İbn Manzûr, 1997, Cilt 6, s. 64; İsfehânî, 2002, s. 380). Benzer fıkhî tanımlar (Cürcânî, 1983, s. 114; Erkal, 2004, s. 22; Zuhaylî, 1997, Cilt 3, s. 1788-1790) olmakla birlikte Kur'ân âyetleri[2] ve ilgili hadisler ışığında[3] zekât şöyle tanımlanabilir: "Temel ihtiyaçtan artan ve artma özelliğine sahip olan malların, belli bir nisaba ulaştıktan ve üzerinden belli bir süre geçtikten sonra belli bir miktarının Kur'ân'da belirlenen sınıflara verilmesidir". Dolayısıyla zekâtın kök anlamında öne çıkan gelişme, onun artan ve artma özelliğine sahip mallardan alınmasıyla zekâtın terim anlamına da yansımıştır.

Zekât kelimesi Kur'ân'da hem sözlük hem de terim anlamıyla geçmektedir. Zekâtın "gelişme, artma" şeklindeki temel manasının aynı kökten türemiş tezkiye mastarının fiili için de kullanıldığı âyetlerden biri şöyledir:

"*Onların mallarından sadaka /zekât al; böylece onları arındırır ve geliştirirsin. Onlara sürekli destek ol. Senin desteğin onları rahatlatır. Allah daima işiten ve bilendir*" (Tevbe, 9/103).

Bu âyette "onları geliştirirsin" anlamı verilen (*tüzekkîhim)* ifadesi, zekâtın sözlük anlamı olan "gelişme, artma" ile örtüşmektedir ve zekât /farz sadaka veren kişilere ait bir durumdur.

Zekâtın "gelişme" anlamının zekât verenlerin mallarıyla da alakalı bir durum olduğunu bildiren âyet ise şöyledir:

"*İnsanların malları içinde artsın diye verdiğiniz faizli borç, Allah katında artmaz. Allah'ın rızasını isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, asıl (mallarını) kat kat artıranlar, zekât verenlerdir*" (Rum, 30/39).

Nitekim bu durumu anlatan bir başka âyet de şu şekildedir:

"Allah faizli işlemleri daraltır[4]*, sadakaları /zekâtları ise arttırır (büyüme ve gelişme aracı yapar) Allah aşırı nankör günahkârların hiçbirini sevmez"* (Bakara, 2/276). Bu âyette zikredilen "*sadakalar*" kelimesinin zekât anlamına geldiği, Allah'ın onu artırması ifadesinden çıkarılabilir. Zira bazı tefsirlerde zikredilen bir rivayette açıkça zekât kelimesi geçmektedir. (Nesefî, 2008, Cilt 1, s. 225; Zemahşerî, 1977, Cilt 1, s. 401) Zaten yukarıdaki âyette de faizin zekât ile karşılaştırılması burada geçen "*sadakalar*" sözünün zekâtı da kapsadığını göstermektedir.

---

[2] Bakara, 2/219, 267; En'âm, 6/141; A'râf, 7/199; Tevbe, 9/34, 60, 103.

[3] Buhârî, Zekât, 4, 31-38, 41-42, 44-45, 53-55; Müslim, Zekât, 1-2; İbn Mâce, Zekât, 4-6, 9-13, 15-20; Ebû Dâvud, Zekât, 2-5, 8, 11-17; Tirmizî, Zekât, 3-10, 12-14, 17; Nesâî, Zekât, 5, 7-8, 10, 12, 15-19, 21-29.

4 "Daraltır" anlamı verilen kelimenin kökü mahk (مَحْق) tır, bir şeyin hayrının, bereketinin gitmesi ve azalması anlamına gelir (Ferâhidî, 1988, Cilt 3, s. 56).

Sadaka zekâta göre üst kavram olduğu için zekât bazen sadaka kelimesiyle ifade edilmiştir ve yerine göre farz olarak yapılan (ölçüleri belli) yardım anlamındadır (Özek, 2024, s. 50). Resmi vesikalarda vergiyle ilgili tabirlerden bahsedilirken zekât ve sadaka terimleri birbirinin yerine kullanılmaktadır (Akyüz, 2006, s. 30; Ebû Ubeyd, 1981, s. 226, 229, 235; Hamidullah 1997, s. 239-240, 250; Tuğ, 1984, s. 67). Müslümanların ödedikleri mali mükellefiyetler, Mekke döneminde nasip, hak, i'tâ, nafaka ve zekât kelimeleriyle, Medine'nin ilk yıllarında bunlara ilaveten kısme, ihsan, birr, karz ve sadaka gibi çeşitli isimler kullanılmış, fakat sonradan bunlar zekât ve sadaka tabiri altında toplanmıştır (Tuğ, 1984, s. 26, 47, 54-56, 66-67).

Zekâtın sarf yerlerini bildiren âyetin sonunda bu dağıtımın farz olduğunun bildirilmesi de bu âyette geçen "*sadakalar*" kelimesinin zekât anlamında kullanıldığını göstermektedir:

"O sadakalar ancak fakirler, miskinler, sadaka işinde çalışanlar ve kalpleri ısındırılacaklara verilir ve boyunduruk altındakiler, borçlular, yolcular ve Allah yolunda olanlar yararına harcanır. Bu Allah'tan bir farzdır. Allah daima bilen ve kararları doğru olandır" (Tevbe, 9/60). Bu âyette geçen "*fakirler*" zekâtın öncelikli sarf yeri olduğundan, ilintili şu âyetteki "*sadakalar*" kelimesi de zekât manasına gelmektedir:

"O sadakaları açıktan verirseniz ne güzel. Fakat onları fakirlere verirken gizlerseniz bu daha hayırlıdır…" (Bakara, 2/271). Bu âyet, zekât verilirken fakirlerin rencide edilmemesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu yüzden zekâtın devlet eliyle dağıtılması daha uygundur. Çünkü bu işlevi devlet yerine getirdiğinde aracı bir rol üstlenmiş olacaktır.

Kur'ân'da, zekât vermekle ilgili emirlerde zekât ve infak kelimeleri kullanılmıştır, ancak alınıp dağıtılmasından bahsedilirken sadaka kelimesinin tercih edildiği görülmektedir. Dolayısıyla "*zekât verin*" ve "*infak edin*" emrinin muhatabının, Müslüman mükellef, fakat "*onların mallarından sadaka al*" hitabına muhatabın, yetkili makam olduğu anlaşılmaktadır. (Özek, 2024, s. 57-58). Zira Mekke döneminde Müslümanlara zekât vermeleri emredilirken Medine döneminde Allah Rasûlü (s.a.v) devlet başkanı olarak zekâtı, bu işle görevlendirilmiş kişiler aracılığıyla toplatmıştır. (Dumlu, 2010, s. 94-108; Hamidullah, 1997, s. 219; Tuğ, 1984, s. 101-102) Dolayısıyla zekât vermek, Müslüman tarafından Allah'ın emri gereği gönül rızasıyla yapılan bir görevdir. Ancak zekât /sadakanın devlet tarafından toplanması, zorunlu bir görev kabul edilmiş[5] ve müslim-gayrimüslim ayrımı yapılmamıştır. Medine'de inen âyetlerde zekâtın yanı sıra sadaka kavramının da yer alması, buna işaret etmektedir (Özek, 2024, s. 58).

1.2. Faiz Kavramı ve Zekâtla İlişkisi

Türkçedeki faiz kelimesinin Arapçası ribâ'dır. Ribâ (ربا) kelimesi, "r-b-v (rebâ): ر-ب-و" kökünden mastar isimdir. Ribâ sözlüklerde "artmak, çoğalmak, fazlalaşmak (ziyade), şişmek, büyümek (nümüv), yükselmek (ulüv, irtifa')" gibi anlamlara gelir (Ferâhidî, 1988, Cilt 8, s. 283;

[5] Hz. Ebû Bekr'in zekât vermek istemeyenlerden zorla alması da Muhammed'den sonra (a.s) bu uygulamanın devam ettiğini göstermektedir. İlgili rivâyetler için bkz. (Ebû Ubeyd, 1981, s. 437, 539-540).

İbn Manzûr, 1997, Cilt 5, s. 126; İsfehânî, 2002, s. 340). Fıkıhta çeşitli şekillerde tanımlanan ribâ[6], Kur'ân'da zekât /sadaka (Bakara, 2/276; Rûm, 30/39), alış-veriş (Bakara, 2/275) ve karz /ödünç (Bakara, 2/280) olmak üzere üç ana kavramla karşılaştırılarak anlatılır ve kesin olarak yasaklanır (Bakara, 2/275, 278-279; Âl-i İmrân, 3/130; Nisâ, 4/161).

Faizin zekâtla karşılaştırıldığı âyette (Rum, 30/39) zekât verenlerin mallarını artıracağı bildirilir. Aslında zekât veren kişinin malı azalır, ancak 'kat kat art(ır)ma' ifadesinden zekâtın toplumun bütün kesimlerinde çarpan[7] etkisi oluşturduğu anlaşılmaktadır. Çünkü zekât alanların yaptığı harcamalar, piyasada tüketimi artırarak üretim artışını desteklemekte, dolayısıyla gelirlerin ve yatırımların artmasına neden olmaktadır. Nihâyetinde sosyo-ekonomik açıdan bakıldığında zekât alan da veren de bu durumdan faydalandığı için kârlı çıkmaktadır. Bunun aksine faizli işlemlerde faiz alan kişi kazançlı çıkmış gözükür, ancak 'Allah katında artmaz' denildiğinden faizin piyasada daralmaya sebep olduğuna işaret edilmektedir. Özellikle faizli krediler piyasadan, karşılığı olmayan parayı çekerek paranın belli ellerde birikimine yol açmakta ve buna bağlı olarak gelir dağılımındaki denge de zenginler lehine bozulmaktadır. Faiz zekât karşılaştırmasının yapıldığı diğer âyette de (Bakara, 2/276) Allah'ın faizli işlemleri daralttığından, sadakaları /zekâtları ise artırdığından bahsedilmektedir. Dolayısıyla ilgili âyetler ışığında faizin ekonomiyi daralttığı, zekâtın ise gelişmeye yol açtığı söylenebilir. Çünkü faizli kredi kuruluşları, piyasadan çekilen parayı sınırlı kesimlere kredi olarak verirler. Oysa zekât ve sadaka vermek suretiyle yapılan Allah yolundaki infakın çarpan etkisi olur. Zira karşılıksız verilen para sayesinde tüketim eğilimi yüksek kesimlerin yaptığı harcamalar, piyasadaki kişi ve kurumları etkileyip önce tüketimi ardından üretim ve yatırımları artırarak giderek büyüyen bir döngüyü başlatır. Bu şekilde servet ve gelir, toplumun bütün kesimlerine ulaşır (Bayındır, 2007, s. 42-45; Özek, 2024, s. 39-40, 69, 272, 336). Böylece ekonominin dışında kalan kesimler de ekonomiye dahil edilmiş olur. Faiz ise aksine, ekonominin içindeki müteşebbisleri ve çalışanları, sürekli ekonominin dışına atar (Özek, 2024, s. 299). Bu durum, faizli borç yükü altında ezilen müteşebbislerin bekledikleri kârı elde edemediklerinde veya zarar ettiklerinde işyerlerini kapatmaları ve orada çalışanların işlerini kaybetmeleri sonucunda ortaya çıkar. Ayrıca piyasalar, ilgili hadislerin işaret ettiği üzere Allah'ın koyduğu fıtri kanunlara göre işlemektedir.[8]

Faizin alışverişle karşılaştırıldığı âyette (Bakara, 2/275) ribânın biri eylem biri de sonuç olmak üzere iki anlamda kullanıldığı görülmektedir. Faiz, tüketmek ve daha sonra dengini almak üzere verilen borçtan yani karzdan elde edilen hem gelirdir hem de yapılan bu işlemin adıdır

[6] "Alışverişte şart koşulan karşılıksız fazlalık". Bkz. (Serahsî, 1324, Cilt 4, (cüz: 12), s. 109). "Bir alım-satım akdinde aynı cins mallarda şer'î ölçüler üzerinden şart koşulan karşılıksız fazlalık". Bkz. (Kâsânî, 1997, Cilt 7, s. 54). "Alım-satım akdi dışında ana mala ilave edilen fazlalık". Bkz. (İbn Manzûr, 1997, Cilt 5, s. 126). "Özel birtakım şeylerdeki fazlalık". Bkz. (Makdisî, 1992, Cilt 6, s. 51). "Mübadeleli akitlerde taraflardan birinin hakkı kabul edilen ve akit sırasında şart koşulan karşılıksız fazlalık". Bkz. (İbnü'l-Hümâm, 1970, Cilt 7, s. 3).

[7] Çarpan etkisi, ekonomideki tüketim, yatırım vb. harcamalarının bir veya birkaçında meydana gelecek artışın milli gelirde katlanarak daha fazla bir artışa sebep olmasıdır. Bkz. (Seyidoğlu, 1999, s. 86).

[8] Allah Rasûlü (s.a.v) "Fiyatları belirleyen, daraltan, genişleten ve rızkı veren Allah'tır…" demiştir. Bkz. (Tirmizî, Büyû', 73).

(Bayındır, 2021, s. 7-8). Borç anlamında da kullanılan deyn ise satış veya tazminattan doğan ödeme yükümlülüğüdür (Hammâd, 1996, s. 69).

Faizin borçla ilişkisinin kurulduğu âyette (Bakara, 2/278-280) de borçtan gelir elde etme şöyle dursun bilakis borçlu zor durumdaysa kendisine süre tanınması, hatta borcunun mümkünse zekât /sadakaya sayılması tavsiye edilmektedir.

Faiz ile zekât arasındaki farklar:

a. Faizde verilenin fazlasıyla geri alınırken, zekât /sadaka geri alınmamak üzere verilir.
b. Faiz ve zekâtta bulunan artma anlamı iki kavram arasında bir benzerlik oluştursa da bu artma, faizde haksız kazanca sebep olurken zekât ve sadakada ihtiyaç sahiplerine aktarıldığı için iktisadi açıdan gelişmeye sebep olmaktadır.

2. Kur'ân'a Göre Zekât-Faiz Karşılaştırması

Kur'ân'da zekâttan bahseden âyetlerin yanı sıra faizden bahseden âyetler de bulunmaktadır. Zekâtla ilgili âyetler zekâtın verildiğini bildirmekte veya onun verilmesini emretmektedir. Faizle ilgili olanlar ise onun yasak olduğunu anlatan âyetlerdir. Bir de ikisinin karşılaştırıldığı âyetler vardır ki bunlarda iktisadi açıdan piyasada meydana getirdiği etkiler anlatılmıştır. Bu başlık altında bu karşılaştırma ele alınacaktır.

Faiz-zekât karşılaştırmasının yapıldığı âyetlerde faizin ekonomiyi daraltacağına, zekâtın ise gelişmeyi sağlayacağına işaret edilmektedir. "Zekât kavramı ve sadakayla ilişkisi" başlığında ele alınan Bakara /276. âyet, iktisadi açıdan şuna işaret etmektedir: Faizli işlem sonucu ele geçen para tüketim eğilimi düşük kişi ve grupların, verilen zekât ise tüketim eğilimi yüksek kesimlerin elinde toplanır. Rum 30/39. âyette de zekât, faizle karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırmada da servetin belirli ellerde birikmesini sağlayan ve engelleyen zıt iki faktöre işaret edilmekte; bireyleri ve piyasayı etkileyen olumlu ve olumsuz araçlara dikkat çekilmektedir (Özek, 2024, s. 36, 40).

"*Onlar zekât vermek için çalışırlar*" (Mü'minûn, 23/4). Bu âyette ise müminler zekât vermek için çalışmaya yani şer'an belli bir ekonomik seviyeye gelmeye dolayısıyla üretime katılmaya teşvik edilmektedir. İşte bu âyetler gereğince ekonomide üretimin temelinin faize değil zekâta dayanması istenmektedir.

Kur'ân'da bu ve benzeri ilkelerin çıkarıldığı iktisadi konulara dair birçok âyet bulunmaktadır.[9] Bu gibi hususlarda temel kaidenin, "*Servet, sadece zenginler arasında dolaşan bir devlet olmasın*" (Haşr, 59/7) âyeti olduğu söylenebilir.

[9] İktisadi sistemle ilgili bazı âyetler için bkz. Serbest piyasa ekonomisi: Nisâ, 4/29; Mülkiyet hakkı: Nisâ, 4/7; Nur, 24/33; Üretimde mülkiyet esası: Nisâ, 4/32; Tüketimde ortaklık: Nisâ, 4/8; İsrâ, 17/26; Rızıkta derece farkı: Nahl, 16/71; İsrâ, 17/6-20; Şûrâ, 42/27; Zuhruf, 43/32; Zâriyât, 51/58; Nuh, 71/10-12; Cin, 72/16-17; Ticaret: Tevbe, 9/24; Nur, 24/33; Rüşvet: Bakara, 2/188; Haksız kazanç: Nisâ, 4/29; Tevbe, 9/34; Gasb: Kehf, 18/79; Hırsızlık: Mâide, 5/38; Kumar: Bakara, 2/219, Mâide, 5/90-91; Faiz: Bakara, 2/275, 278-

Bir başka temel âyet ise şudur: "*Ey inanıp güvenenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin, sadece karşılıklı rızaya dayalı ticaret yapabilirsiniz. Kendi kendinizi öldürmeyin. Allah size karşı çok merhametlidir*" (Nisâ, 4/29).

İktisatla alakalı âyetlerden, devletin şahsi servete zekâtla müdahalesi hariç, İslam'ın servet ve kazanca karşı tutumunun olumlu olduğu anlaşılmaktadır (Fazlurrahman, 1976, s. 9, 20). Faiz-zekât karşılaştırması yapan âyetlerde yer alan zekâtın artırma özelliğinin, ahiretten ziyade dünya ile ilgili olduğu söylenebilir (Mevdûdî, 1968, s. 111-115). Faiz, tüketim eğilimi düşük ellerde toplanır. Zekât ise tüketim eğilimi yüksek kesimlere verildiğinden, faizin kazancı azalırken zekâtın bereketi artar (Tabakoğlu, 1996, s. 70). Ayrıca tüketim eğilimi düşük kesimler, temel ihtiyaçlarını karşılamış olduğundan bunların yapacağı lüks tüketim harcamaları kaynak israfına yol açarken tüketim eğilimi yüksek olan kesimin yapacağı harcamalar ihtiyaçların üretimini sağlayacağı için kaynakların verimli kullanımını sağlar.

Yukarıda bahsedildiği üzere İslam'ın kendine özgü yaklaşımı, iktisat alanında da ortaya çıkmakta; Nisâ sûresindeki 29. âyette batıl işlemlerin (faiz, kumar, rüşvet vs.) yasaklanıp karşılıklı rızaya dayalı ticarete izin verilmesi ve diğer birçok âyette zekâtın emredilmesi, İslami iktisadın olmazsa olmazlarını teşkil etmektedir. İlgili âyete göre ticaret, ekonominin ana unsurunu teşkil ederken, ekonomide birçok olumsuzluklara neden olan faizli işlemlerin yasaklanıp ekonomiye çok olumlu katkı sağlayan zekâtın emredilmesi, toplumun refah ve huzuru için gerekli görülmüştür.

Faize dayalı ekonomilerde tasarruf, yatırıma yönlendirme gerekçesiyle önemli görülmüştür. Ancak Kur'ân'da biriktirme değil; infak emredilerek paranın sürekli ekonomi içinde kalması istenmiştir. Arapçada tünele nafak, bir şeyi tünelden geçirmeye de infak denir. Kanın damarlardan geçip vücuda yayılması gibi gelir ve servet de infak yoluyla topluma yayılır. İnfak piyasanın canlanması, güven ve tatmin ortamının doğması ve bütün kesimlerin faydalı işlere yönelebilmesi için zorunlu bir eylemdir (Bayındır, 2007, s. 44-45). Nitekim âyette *"Allah yolunda harcama yapın. Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın. İhsanda bulunun. Allah muhsinleri sever."* (Bakara, 2/195) buyrulurken infakın bu yönüne dikkat çekilmiştir. Zekât ve sadaka da Allah yolunda infaktır. Bir devletin kan ve sinir sistemine benzetilen maliye, zekât sistemi aracılığıyla mal dolaşımına canlılık getirir. Talebin artması, üretim ve istihdamın artmasına neden olacağından refah da artar (Ebussuud, 1983, s. 30, 35). İlgili âyet ve hadislere göre (Tevbe 9/34; Buhârî, Zekât, 4) zekâtı verilmeyen altın ve gümüş, serveti yığmaktır. Bu yüzden İslam iktisat sisteminin biriktirmeyi engelleyen temel unsuru, zekâttır.

279; Âl-i İmrân, 3/130; Nisâ, 4/161; Zekâtın alınıp dağıtılması: Tevbe, 9/60, 103; Faiz-zekât karşılaştırması: Bakara, 2/276; Rum 30/39; Borçlanma: Bakara, 2/280, 282; Mâide, 5/12; Hadîd, 57/18; Teğâbün, 64/17; Müzzemmil, 73/20; Rehin: Bakara, 2/283; Ölçü ve tartıda adalet: En'âm, 6/152; A'râf, 7/85; İsrâ, 17/35; Şuarâ, 26/181-183; Mutaffifin, 83/1-3; Yetim malı yeme: Nisâ, 4/2, 6, 10; En'âm, 6/152; İsrâ, 17/34; Sefihlere mal teslim etmeme: Nisâ, 4/5; Para: Âl-i İmrân, 3/75; Yusuf, 12/20; Kehf, 18/19; Kaynak israfı: A'râf, 7/31; İsrâ, 17/26-27; İktisatlı olma: İsrâ, 17/29; Furkan, 25/67; Servete müdahale: Haşr, 59/7; İsrâ, 17/31; Emek: Enbiyâ, 21/94; Necm, 53/39; İnsan 76/22; Ücret: Bakara, 2/286; Talak, 65/6; Ziraat: Yusuf, 12/47; Vâkıa, 56/64.

3. İktisadî Açıdan Zekât-Faiz Karşılaştırması

İslam'ın ekonomik sistemi, liberal bir bakış açısına sahip olmamakla birlikte genel olarak üretim-tüketim, mübadele ve tedavülde serbest piyasa ekonomisini kabul etmektedir. (Azid ve Rawashdeh, 2017, s. 15-16, 19; Eskicioğlu, 1995, s. 75; Naqvi, 2014, s. 131). Bu konuda onu benzer sistemlerden ayıran özellik, kumar, rüşvet vb. topluma zararlı haksız kazançların caiz görülmemesidir. Üretimde mülkiyet esası tercih edilmekte, bölüşüm esasları da hak ediş prensibine göre düzenlenmektedir. Yeniden dağılım aşamasında ise zekât yoluyla servete müdahale edilmektedir. Dolayısıyla servete, üretimin bölüşümü aşamasında değil gelirin yeniden dağılımında müdahale edilmektedir. Faizli işlem ise haksız kazanç kabul edilip yasaklanmış ve iktisadi sistemden tamamen çıkarılmıştır. Bu başlık altında zekât-faiz ilişkisi iktisadi açıdan önemli görülen yönleriyle ele alınacaktır.

3.1. Tasarrufları Yatırıma Yönlendirmesi Açısından

İktisat biliminde üzerinde durulduğu gibi sermayenin üretim döngüsüne girmesi doğası gereği zordur. Zekât, hem sermayenin eriyip yok olma tehlikesine karşı hem de piyasada oluşan yeni talepler sonucunda beklenen kârı elde etmek için kişinin yatırım yapma dürtüsünü harekete geçirerek servetini biriktirmesini engeller (Suhrî, 1994, s. 91). Servet biriktirmenin sonucunda oluşan ve yatırımları önleyen faiz sistemi ise İslam'da olmaması gereken bir uygulamadır ve zekât emrine aykırı bir durumdur (en-Neccâr, 1978, s. 119-120). Faiz, servetin belli ellerde toplanmasına sebep olduğu için arz-talep dengesi bozulmaktadır. İslam bu bozulmaya iki yönlü bir çözüm getirmektedir, bunlar: "zekâtın emredilmesi" ve üretim-tüketim sürecinin aracı olan parayı asli görevine döndürecek olan "faizin yasaklanması" dır (Sıddıkî, 1984, s. 173).

İslam'da mal ve parayı âtıl bırakıp iktisadi gelişme için harcanmaması yasaklanmıştır. Çünkü biriktirme, parayı mübadele /değişim aracı fonksiyonundan çıkarır ve arz-talep dengesini bozar; zekât ise malı yıldan yıla azalttığı için onun âtıl kalmasını engeller ve tasarrufları harekete geçirir. Tasarrufların en üst düzeyde yatırıma yönelmesi için sadece gelirin vergilendirilmesi yetmez; servetin de vergilendirilmesi gerekir. Ayrıca zekâtın borçlular kalemine de verilmesi hem yatırım riskini azaltır hem de piyasa istikrarını sağlayıcı özelliğe sahiptir (Ali, [t.y.], s. 3, 10; el-Kar'ân ve el-Hakîm, 2015, s. 411; Yeniçeri, 1980, s. 107-108). Bir başka açıdan faizin meşru olduğu ortamlarda insanlar paralarını, faiz geliri elde etmek için tasarruf eder. Faiz yasak olunca para, döviz ve kıymetli madene yönelebilir ancak bu şekilde reel piyasanın dışında tutulan tasarruflara zekât verilmesi gerektiği için bu geçici bir durumdur. Dolayısıyla tasarrufların ekonomiye kazandırılmasında zekât etkin bir rol oynar.

Faizli üretim kredisi alanlar, ödedikleri faizi ürünlerinin maliyetlerine ekler ve kâr oranlarını buna göre belirlerler. Faiz maliyete yansıtıldığı için faizi ödeyenler üreticiden ziyade tüketicilerdir. Bu şekilde faiz gelirleri halkın tümünden toplanır, ama zararını özellikle düşük gelirli kesim görür (Yeniçeri, 1980, s. 263). Bu yüzden üretim maliyet unsurlarından biri, ödünç alınan paranın faizidir ve sermayenin yükünü artırır. Faiz gideriyle maliyetler artacağı için mal tüketiciye daha yüksek fiyatla ulaşır. Ayrıca çeşitli projelerin faizli kredilerle finanse

edilmesi, emtia fiyatlarının yükselmesine neden olur. İslami sistemde faizli işlemlerin yasak olması, enflasyona sebep olan bu gideri devre dışı bırakmakta ve mal fiyatlarının gerçek maliyete göre oluşmasını sağlamaktadır. Bankalar genellikle piyasa faiz oranlarındaki artış beklentisiyle kısa vadeli kredileri tercih ederler, bu da piyasa talebi düşük olduğunda zarar ve iflastan kaçınmak için üreticilerin üretimlerini azaltmalarına sebep olur. Fakat üreticiler, uzun vadeli kredilerde genellikle fiyatları yüksek tutar. Zekât ise âtıl fonları gerçek yatırımlara yönelten bir motivasyon oluşturur. Bu durumda sermayenin değerini gerçek satın alma gücü şeklinde koruyan üretken varlıklara yatırım yapılır (el-Kar'ân ve el-Hakîm, 2015, s. 406-407). Eğer faizsiz sistem ekonomik hayata hâkim olursa ne faizin doğurduğu finansman maliyeti ne de sebep olduğu maliyet enflâsyonu olur. Fiyatlar, kendi tabiî seyri içinde (kısa ve uzun dönemde üretim /arz durumuna göre) bazen artar, bazen azalır. Finansman maliyetine dayalı fiyat artışlarının olmaması da iç ve dış piyasada rekabet gücünü artırır.

İslam iktisadında sermayenin âtıl bırakılmayarak zekât sistemi ile yatırıma yönlendirilmesi, faizli sistemin doğuşunu büyük ölçüde engellemiştir. Emek, temel üretim faktörü kabul edildiği için de faizi kazanç yolu olarak benimseyip bununla yaşayan bir zümrenin oluşması hoş karşılanmamıştır. Bir de "zaman tercihi" tek başına gelir unsuru sayılmadığından faiz, ticaret gibi üretken kabul edilmemiştir. Bu yüzden İslam ekonomisinde faiz, kapitalizmde olduğu gibi para politikası aracı olmamıştır. Ayrıca faizin kredi arzı üzerine etkisi sanıldığı kadar fazla değildir; tasarrufların yatırıma dönüşmesi, faiz oranlarından ziyade gelirin bir fonksiyonudur (Tabakoğlu, 2005, s. 198).

Ekonomide faizin sermayeyi oluşturduğu iddiası, İslam ekonomistlerine göre tutarlı olmadığı gibi Karl Marx ve John Maynard Keynes gibi bazı batılı ekonomistlere göre de tutarlı değildir. Onlara göre kişiyi tasarrufa zorlayan şey, faiz değil güvenlik ve gelecek endişesidir. Aslında tasarrufun oluşma sebebi, gelir seviyesidir. Keynes, gelirin tasarruf üzerindeki etkisini ihmal eden klasik iktisatçıları eleştirmiş ve faiz oranlarının sermaye üzerindeki etkisini kabul etmekle birlikte sermayeyi beslediği iddiasını reddetmiştir. Marx da sermayenin kökenini analiz ederken emeğin ve artı-değerin önemine vurgu yapmış, faizin bu sürecin parçası olmakla birlikte kaynağı olmadığını ifade etmiştir. Ona göre faiz, sermayenin bir unsuru değil getirisidir ve faizin sermayeyi oluşturduğu düşüncesi bir yanılsamadır. (Erdoğdu, 1992, s. 15-17; 1994, s. 29-30; Marx, 1978, s. 354-387; Ülgener, 1976, s. 355-373). Devlet, sermayeyi yatırıma kaydırmak için faizi teşvik etmek yerine vergi indirimi gibi yöntemleri kullanmalıdır. Sermaye, gelirin tüketimden artan kısmıdır. Yatırım ise geliri ve sermayeyi artıran, ardından da refahı sağlayan en güçlü faktördür. Bu yüzden zekât yatırıma yönlendirme güdüsüyle zorunlu sermaye temininin ilk aracıdır (Erdoğdu, 1992, s. 15-64; 1994, s. 30, 83-84, 87, 110). Faizin yasaklanması, mevcut tüketimi ve yatırımları artırırken zekât da bir taraftan yatırımları diğer taraftan toplam tüketimi artırır (Sıddıkî, 1984, s. 164). Faiz yasağı aynı zamanda spekülatif kazançlara ve fiyat istikrarsızlığına da engel olur. Mübadelenin reel kıymetler üzerinden yapılması, paranın dolaşım dışına çıkmasını da önler (Tabakoğlu, 2005, s. 199).

Faizin yasak olması, emek-sermaye çatışmasını ortadan kaldırdığı için ticari ortaklıkların gelişmesini de teşvik edici özelliğe sahiptir. Böylece tasarruf-yatırım olgusu bir araya gelir.

(Tabakoğlu, 2005, s. 199). Faizin kaldırılması ortaklık sistemine yönlendirecek, bu da yatırımları teşvik edecektir. Faiz geçerli olduğunda ise borcun faiziyle ödenebilmesi için ancak kısa vadeli yatırım yapılabilir (es-Sadr, 1980, s. 645). Sermaye sahiplerinin cari faiz oranlarından elde edeceği faiz, yatırımdan elde edeceği kârdan daha fazla olduğunda yatırım ve teşebbüsler özellikle de kamu yatırımları cazibesini yitirmektedir. İşte bu noktada zekât, sermayeyi vergilendirerek onu yatırıma yönlendirir (Qureshi, 1972, s. 222-223).

3.2. Paranın Dolaşım Hızına Etkisi Açısından

Zekât ve faizin ekonomik sistem üzerinde oluşturduğu birbirine zıt etkiler, aynı şekilde paranın dolaşım hızında da gözlemlenir. Para, mal ve hizmet dolaşımını sağladığından bir yerde bekletilmesi doğru bulunmamış ve sürekli piyasada dolaşması istenmiştir. Çünkü mal ve hizmetler dolaşmaz ya da gereğinden az dolaşırsa ticaret durma noktasına gelir; işsizlik ve yoksulluk başlar, sonunda ekonomik krizler kaçınılmaz olur. Ekonomik krizlerin önemli sebeplerinden biri harcamanın durması olduğundan, piyasayı harekete geçirecek en önemli faktör infaktır. İnfakın zorunlu kısmı olan zekât etkin olarak toplanıp dağıtılabilirse ticaretin gelişmesine katkı sağlayacağı gibi insanların faizli kredi ihtiyacını ortadan kaldırmaya da yardımcı olacaktır.

Dolaşım problemine karşı İslam'ın önerdiği çözümlerden biri, mal varlıklarının sürekli üretim, mübadele ve tüketim alanında kalabilmesi için âtıl tutulan servete zekât vergisinin yüklenmesidir. Bir diğer çözüm de faizin kesin olarak yasaklanmasıdır. Bu şekilde faizin hem dağılım alanında yapacağı zararlar hem de genel ekonomik dengeyi sarsan olaylara yol açması engellenmiş olur. Böylece paranın (emek olmadan) tek başına servet artıran bir unsur olma özelliği ortadan kalkar (es-Sadr, 1980, s. 371-372).

Paranın değer biçme ve mübadele aracı olma (asli rol) yanında ikincil olarak biriktirme rolü de bulunmaktadır. Paranın biriktirme rolü, faizin olduğu kapitalist düzende arz-talep dengesini bozma riski oluşturmaktadır (es-Sadr, 1980, s. 648-649). Bu yüzden zekât, (faiz yasağıyla birlikte) paranın temel fonksiyonunu (değer biçme ve mübadele aracı olma rolünü) yerine getirmesinin en önemli etmenlerinden biri sayılabilir (el-Ba'lî, 1991, s. 15-23, 100-102).

3.3. Finansmana İmkân Sağlaması Açısından

Zekât kurumu, ihtiyaç sahiplerini temel ihtiyaçlarına göre aynî, nakdî veya her iki şekilde finanse etmeyi hedefler. Zekât kurumunun yardım ettiği kesimin bir kısmı gerek herhangi bir geçim kaynağı ve maddi durumu olmayan gerekse bunları temin etmek için bir şekilde borçlanmaya zorlanan kimselerdir. Onları finanse etmek, temel ihtiyaçlarını ve ihtiyaç duydukları işleri sağlamak, zekât alanların durumlarını iyileştireceğinden bunlar toplumun aktif üyesi olurlar ve sonraki yıllarda zekât alandan ziyade zekât veren haline gelirler. Bu kesimin temel ihtiyaçlarının karşılanması, faizle borçlanmayı durdurmaya da yardımcı olur. Bu temel ihtiyaç sahipleri, asgari ihtiyaçlarını karşılayacak miktarın altında gelir getiren bir işe de sahip olmuş olabilirler. Bu durumda bu insanları beceri ve araçlar sağlamak suretiyle finanse etmek, onların daha iyi iş bulmalarına dolayısıyla temel ihtiyaçlarını karşılamalarına vesile olabileceği gibi genel durumlarını da iyileştirebilir ve faizle borçlanmaya zorlanmazlar (Mohsin, 2013, s. 123).

Felaket ya da işsizlik sebebiyle borçlanma problemlerine de zekâtın borçlular kalemi çözüm olabilecek niteliktedir. İslam'da borçların ödenmesi için gösterilen çabanın amacı; borçlu, alacaklı ve toplum açısından bazı hedefleri gerçekleştirmektir. Çünkü borçlu kişi borcu sebebiyle icra, hapis vb. cezalara maruz kalabilir. Eğer borçlunun borcu ödenirse tekrar kendisine ve topluma güven duyar, yarın için endişelenmez, yeniden çalışmaya başlar ve yaşama olan inancı artar. Ayrıca bu, çeşitli üretim alanlarında faaliyet gösteren kuruluşların devamlılığına da katkı sağlar. Zekât kurumu devam ettiği müddetçe alacağın ödenmemesi gibi bir şey söz konusu olmayacağından borç veren de kendisini güvende hisseder. Böylece borç verme yaygınlaşır, dayanışma ve karz-ı hasen kurumu güçlenir. Toplumda sağlanan güven ve huzur, emek, sermaye ve girişim hareketliliğini artırır; tüm güçler üretimin gelişmesi, milli gelirin artması ve hayırlı işlerin çoğalması için seferber edilir. İnsanın kendisine dokunan felaket ve zararlar sebebiyle borçlanması durumunda zekât sisteminin kendisini bırakmayıp elini uzatacağını ve ona yardım edeceğini bilmesi, çeşitli alanlarda çalışan proje sahiplerinin gayretlerini artırır. Borçlu, birçok sistemde köle durumuna düşerken İslami sistemde şerefini ve ailesini kaybetmekten kurtulur (Kardâvî, 2011, s. 41-47).

Borçluya zekât verilmesi (Tevbe, 9/60) yatırımcıyı teşvik ettiği için yatırımcı elinde olmayan nedenlerden ötürü borcu ödeyemediğinde yanında duracak kimseler olduğunu bilir ve kendini daha fazla güvende hisseder. Zekât, borçlunun yanı sıra alacaklıya da parasının ödeneceğini garanti ettiği için o da borç vermekten çekinmez. Böylece zekât sistemi gelişme sürecine yardımcı olan borçlanmayı kolaylaştırır. Bu yüzden borçluya verilecek zekât, borçluya da alacaklıya da rahmettir; toplumun menfaatinedir. (Amâvî, 2010, s. 104). Bu gibi nedenlerle borçlulara yardımcı olmaya yönelik teşvikler ve onların zekâtın harcama kalemleri arasında yer alması, müteşebbis ruhlu insanların risk alma cesaretini artıran (Kallek, 1997, s. 89), Müslümanların ekonomik alanda güçlenmesine katkı sağlayan ve faizin önlenmesinde büyük rolü bulunan bir husus olarak değerlendirilebilir (Kardâvî, 1984, Cilt 2, s. 117-118). Sonuçta zekât sistemi, her insanın hür, güvenli ve müteşebbis olduğu bir ortam hazırlar. Zira borçlu olmak hürriyetin kısıtlanması ve güvenin zedelenmesine neden olur. İş yapmak için yeterli sermaye bulamayanların yapacağı şey ise ortak bulmak olmalıdır. Çünkü borçla yapılan iktisadi faaliyette borcun istenme tarihinin iktisadi faaliyetin sonuçlanma tarihi ile birbirine denk düşmeme riski, müteşebbisi ciddi sıkıntıya sokar. Dolayısıyla tasarrufları değerlendirmenin yolu, onları bizzat veya ortaklık yoluyla işletme olmalıdır (Özek, 2024, s. 300).

İslam iktisadında sermaye temini öncelikle öz kaynaklardan sağlandığı için kredi kullanımı teşvik edilmemekte, ancak sermayeye ihtiyaç duyanlara faizsiz borç verilmesi ve ödeme kolaylığı getirilmesi desteklenmektedir. Bu, İslam iktisadının teşebbüse verdiği önemden kaynaklanmaktadır. Kapitalist sistemde ise para ve kredi politikası içinde en önemli rolü, faiz oranları üstlenmektedir. İslam'da faiz yasak olduğundan günümüzde merkez bankaları, para arzını ve kredileri kontrol etmek için fiyat artışlarını önleyici, faydalı üretimi artırıcı ve iç ticareti düzenleyici tedbirler alabilir. Faize ihtiyaç bırakmayacak bir başka tercih de kredi temin etme işinin devletleştirilmesi olabilir. Yine açık piyasa işlemlerinde hisse senedi ve kâr ortaklığı senetleri kullanılabilir. Ayrıca sermaye-teşebbüs-emek ortaklıkları kurulabilir ve bunlar firmaların finansman ihtiyacı için işletilebilir (Tabakoğlu, 1996, s. 87, 95).

Para bir mübadele aracı ve kıymet ölçüsü olduğu halde faizli düzende üretim (kazanç) aracı kabul edilmektedir. Para ancak emek veya riskle birlikte üretimde bir fonksiyon icra edebilir. Para ve kredi işleri, devletin hak ve salahiyetinde bulunan kamusal işlerden sayılmalıdır. Toplumun muhtaç olduğu krediyi vermek, ilgili âyetlerin (Bakara, 2/245; Mâide, 5/12; Hadîd, 57/11, 18; Teğâbün, 64/17; Müzzemmil,73/20) ifadesine göre (geliri) üretimi kat kat artırmaktır. Rasûlüllah (s.a.v) zamanında bireysel olarak halledilen borç verme işi, daha sonra toplumsal bir boyut kazanmış ve hukuki bir mahiyete bürünmüştür. Dolayısıyla kredi verme işinin, devlet eliyle faizsiz banka kanalıyla yapılması günümüz dünya şartlarına daha uygundur (Eskicioğlu, 1999, s. 144-145, 149-150).

Nihayetinde zekât kurumu çalıştığı sürece temel ihtiyaçlar için borçlanma azalır. İş yapmak için borçlanma gereği duyanın ihtiyacı da faizsiz kredi vermek suretiyle devlet tarafından karşılanabilir (Yeniçeri, 1980, s. 260-261). Bazı kaynaklarda Rasûlüllah (s.a.v) ve Hz. Ömer dönemlerinde hazineden tüketim ödüncü ve ortaklık esasına dayalı krediler verildiğine, Emeviler ve Abbasiler döneminde de ticari, zirai kredi ve diğer destekler yapıldığına dair bilgiler bulunmaktadır (Yeniçeri, 2013, s. 322-326). Bazı İslam iktisatçıları tarafından ödünç verme işinin devletleştirilmesi gerektiği, Hz. Ömer zamanında teminat gösterildiği takdirde borç verildiği ve günümüzde geri ödemelerin garanti edilmesi için maaşlardan kesinti yapılabileceği dile getirilerek uygulama için farklı alternatif modeller sunulmaktadır (Hamidullah, 1969, s. 27-31). Aslında ticari amaçla sermaye ihtiyacı duyan kişi veya kurumların, bu gereksinimlerini ortaklık suretiyle karşılamaları daha verimli olacaktır; kazandıklarında kazancı paylaşacaklar, kaybettiklerinde ise zarar sermaye sahibine yazılacaktır. Bu da yatırım yapanları projelerde seçici olmaya ve daha dikkatli çalışmaya mecbur bırakır.

Finansman konusuna zekâtın harcama kalemleri açısından bakılacak olursa, zekâttan önce o işte çalışanların payı ayrılır ki bu, zekât kurumunu kendi kaynaklarıyla finanse etmek demektir. Zekâtın kalan kısmı fakir, miskin gibi sosyal güvenlik kapsamında yardım alacaklara verilir, kalpleri ısındırılan, boyunduruk altında olanlar gibi siyasi amaçlar için harcanır ki bunun da dolaylı iktisadi etkisi bulunmaktadır ve borçlu, Allah yolunda ve yolcular olmak üzere toplumda iktisadi, sosyal ve kültürel harcama fonlarına aktarılır.

3.4. Adil Gelirin Dağılımına Etkisi Açısından

Birey ve toplumların sosyo-ekonomik refahı, gelir ve servet dağılımındaki eşitlik ve adalet derecesine bağlıdır ve her ekonomik sistemde dağılım, daima en önemli mesele olmuştur. Bunu sağlamak için uygun olan da ayrım gözetmeden herkese fırsat eşitliği tanıyarak üretim sürecine yaptığı katkıya göre toplam gelirden pay vermektir. Bununla birlikte faiz ve zararlı faaliyetleri yasaklayarak yaşlı, yetim ve dul gibi üretime aktif olarak katılamayanları korumak gerekir. Bu noktada kullanılacak araçlar; zekât, öşür, sadaka, karz-ı hasen vb. zorunlu ve gönüllü araçlar olmalıdır (Encum, 1995, s. 83, 86-92). Paranın sürekli dolaşımda kalması ve kredi arzının genişlemesi, reel gelirleri artırır. Böylece hem iktisadi gelişme hem de gelir dağılımında adalet sağlanmış olur (Tabakoğlu, 1996, s. 95).

İktisadi tekelciliğin hâkim olduğu kapitalist sistemde milli gelirin dağılımının adil olduğunu söylemek zordur. Çok çalışanlar genelde milli gelirden çok az aldıkları halde külfeti az taşıyanlar veya hiç taşımayanlar milli gelirin büyük bir bölümünü aldığı bir gerçektir. Bu sistemde bölüşümdeki adaletsizliğe sebep olan ve tekelleşmeye yol açan faiz kurumudur. İktisadi tekelcilikte üretim arttırılmayarak fiyatlar yüksek tutulmaya çalışılır. Bu durumda sosyal denge sağlanamadığı için arz-talep dengesi de sağlanamamaktadır. Bundan dolayı sürekli sosyal ve iktisadi krizlerle karşı karşıya kalınır (Ersoy, 1995, s. 37-38).

Günümüzde birçok devlet; gelir dağılımındaki adaletsizliği düzeltmek için vergi, borçlanma, transfer harcamaları gibi maliye politikası araçları ile ekonomiye müdahale eder. Özellikle gelişmekte olan ülkeler ekonomik kalkınmadan ziyade büyümeye önem vermekte, etkinliği adalete tercih etmektedirler. Bu yönden zekât, diğer maliye politikası amaçlarına zarar vermeksizin hem büyüme hem de adil gelir dağılımını temin etme noktasında devletin kullandığı diğer araçlardan daha etkin kullanılabilir (Aydın, 2015, s. 86). Sonuçta servet ve gelirin ihtiyaçlı kesim ve kurumlara yeniden dağılımına sebep olan zekât ile servetin belli ellerde toplanmasına neden olan faizin adil gelir dağılımı üzerinde pozitif ve negatif olmak üzere birbirine zıt etkileri vardır.

Sonuç

Kur'an'da zikredilen zekât emri ve faiz yasağının, Allah'a kulluk görevi olarak yerine getirilmesinin yanı sıra iktisadi işlevleri de vardır. Bu görevlerden zekât /sadaka, insanı çalışmadan hayatını sürdürmeye değil aksine çalışarak iktisadi davranmaya yönelten temel önemli bir faktördür. Zekât, zenginlerden ihtiyaç sahiplerine yönelik karşılıksız mal transferi olduğu için fonksiyonel anlamda faizli işlemden farklıdır; çünkü genellikle faizdeki mal transferi ihtiyaç sahibinden zengine doğru gerçekleşir. Bu ya tüketim kredileri yoluyla doğrudan ya da üretim kredilerinde olduğu gibi dolaylı bir şekildedir. Üretim kredilerinde zenginlere kredi veriliyormuş gibi gözükse de aslında güçlerinin üstünde bir faiz ödemesine zorlandıkları için bir müddet sonra onların da iflas durumuyla karşılaşmaları muhtemeldir ve para akışının yönü, daha zengin durumda olan bankaya doğrudur. İşte bu nedenlerle İslam iktisadında zekât vermeksizin mal yığmaya müsaade edilmediği gibi faizli işlemler de yasaklanmıştır. Bu sayede biriktirmekten kaynaklı krizlerin ortaya çıkma ihtimali azalır ve ekonomi, ekonomik canlılığa zarar veren döngülerden çıkar. Zekât, gelir ve serveti yeniden dağıtarak toplumun tabanına yayarken faiz, servetin belli ellerde toplanmasına sebep olur. Zekât sayesinde piyasada görülen olumlu gelişmeler, sonuçta zekât verenlere de yarar. Gelir dağılımındaki adaletsizliğin sebeplerinden biri olan faiz ise ekonomik gelişmeyi engelleyen faktörlerden biridir. Bu yüzden Kur'ân âyetleri zekâtı /sadakayı emrederken faizli işleri yasaklamakta; zekât-faiz karşılaştırmalarında da arzulanan ekonomik gelişmenin zekâtla sağlanacağına ama faizin ekonomiyi daraltacağına işaret etmektedir.

Zekâtın sözlük anlamı olan "gelişme", onun terim anlamına da yansımış; zekât, ihtiyaçtan artan ve artma /gelişme özelliğine sahip mallardan alınarak (birey ve toplumu geliştirecek şekilde) sekiz sınıfa dağıtılması olarak tanımlanmıştır. Kur'ân'a göre zekât onu verenin hem

kendisini hem de malını geliştirir. Zekâta göre üst kavram olan sadaka, zekâtın yanı sıra Medine döneminde inen âyetlerde onun devlet eliyle toplanıp dağıtılmasından bahsedilirken vergi anlamında kullanılmış ve müslim-gayrimüslim ayrımı yapılmamıştır. Sözlükte artma anlamına gelen faiz de Kur'ân'da zekât /sadaka, alış-veriş ve karz olmak üzere üç ana kavramla karşılaştırılarak anlatılmıştır. Faiz ile zekâtın farkı, faizde verilenin fazlasıyla geri alınması, zekâtın ise geri alınmamak üzere verilmesidir. Bu iki kavramın benzer yönü ise bu kelimelerde bulunan artma ve gelişme anlamıdır. Fakat bu artma faizde haksız kazanca sebep olurken zekât ve sadakada ihtiyaç sahiplerine aktarıldığı için iktisadi açıdan gelişmeye sebep olmaktadır.

İnfak ve onun bir bölümünü oluşturan zekât, ekonominin para, mal ve hizmet dolaşımı problemine çözüm olabilecek niteliktedir. Zekât toplamak, nakit serveti günden güne azaltacağı için onu mecburen yatırıma yöneltecektir. Zekât dağıtmak da tüketimi artırdığı için dolaylı olarak üretimi artırır. Zekâtın borçlular kaleminden yapılacak ödemeler, piyasayı rahatlatarak üretimin devam etmesine katkı sağlayacağı gibi faizsiz borç vermeyi de kolaylaştırır. Ayrıca ihtiyaçlı kesimin temel ihtiyaçlarının zekâtla karşılanması faizli borçlanmayı engeller. Dolayısıyla zekât etkin bir maliye ve para politikası aracı olarak kullanılabilir. Tabi bunun için zekâtın devlet eliyle toplanıp dağıtılması gerekmektedir. Faiz ise servetin belli ellerde toplanmasına sebep olduğundan -piyasanın monopol piyasaya dönüşümü gerçekleştiğinden- hem arz-talep dengesini bozar hem de üretim maliyeti artacağı için maliyet enflasyonuna sebep olup arzı olumsuz etkileyerek üretim kapasitesini düşürür. Üretim için sermaye ihtiyacı duyanların yapacağı şey, ortaklık yolunu seçmeleri veya bunlara devlet tarafından faizsiz krediler verilmesidir. Nihayetinde zekât emri ve faiz yasağının iktisadi açıdan en önemli katkısı belki de bugünün ekonomik sorunlarının başında gelen gelir dağılımındaki adaletsizliği iyileştirmesidir.

Sonuç olarak, zekât ile faizin mukayese edildiği bu makalede ilgili âyetler açısından zekâtın ekonomik gelişmeye katkı sağladığı, faizin ise ekonomiyi daralttığı tespit edilmiştir. İktisadi açıdan yapılan karşılaştırmada da esas alınan tasarruf-yatırım, paranın dolaşım hızı, finansmana erişim ve gelir dağılımı ölçütlerine göre zekât ve faizin ekonomiye şu açılardan etkileri olacağı öngörülmektedir: Zekât, gelir ve serveti yeniden dağıtarak toplumun tabanına yayma, paranın dolaşım hızını artırma, borç alan ve vereni destekleyerek piyasayı rahatlatma, tasarrufları yatırıma yönlendirip üretimi dolayısıyla gelirleri artırarak refahı artırma ve gelir dağılımındaki adaletsizliği iyileştirme suretiyle ekonomiye katkı sağlar. Faiz ise servetin belli ellerde toplanmasına neden olur, piyasadaki arz-talep dengesini bozar, finansal krizler kaçınılmaz olur, üretim maliyetini artırdığı için hem maliyet enflasyonu oluşur hem de üretim kapasitesi düşer ve gelir dağılımındaki dengeyi bozarak ekonomik düzene zarar verir. Bu sonuçlar ışığında ilgili politika yapıcıları ve paydaşlara yönelik politika önerisi; zekâtın kurumsallaşması, diğer ifadeyle devlet eliyle toplanıp dağıtılması, faizsiz finans sisteminin yaygınlaştırılması ve toplumda zekât ile faizin ekonomik etkileri hususunda farkındalık oluşturulmasıdır.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm

Akyüz, V. (2006). *Zekât (İbadetler İlmihali Serisi-III),* İstanbul: İz Yayıncılık.

Ali, B. (t.y.). ez-Zekât ve devrühâ fî tahkîki't-tenmiyeti'l-iktisâdiyye, *Ebû Bekir Üniversitesi Yayını,* Cezair, 1-10.

Amâvî, H. A. H. (2010). *Devr'uz-zekât fi't-tenmiyeti'l-iktisadiyye,* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmiâtü'l-Necâhi'l-Vataniyye Külliyetü'l-Dirâsâti'l-Ulyâ, Nablus.

Aydın, M. (2015, Ekim). Gelir dağılımındaki adaleti sağlamada zekât müessesesi ve gini katsayısı, *Sakara Üniversitesi Uluslararası İslam Ekonomi ve Finansı Kongresi (ICISEF),* Sakarya: Beşiz Yayınları, 85-89.

Azid, T. ve Rawashdeh, O. H. (2017). Toplumsal adalet, piyasa ve devlete iktisadi bir bakış, *İslam iktisadında sosyal adalet*, İstanbul: İktisat Yayınları, 1-22.

Ba'lî, A. M. (1991). *İktisâdiyyâtü'zekât va'tibârâtü's-siyâseti'l-mâliyyeti ve'n-nakdiyyeti,* Dâru's-selâm.

Bayındır, A. (2007). *Ticaret ve faiz,* İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları.

Bayındır, S. (2021, Haziran). Ribanın tarifi konusunda yeni bir yaklaşım önerisi, *İlahiyat Akademi Dergisi, 13*, 1-30.

Buhârî, M. b. İ. (1990). Sahîh*u'l*-Buhârî, *(II. Cilt, 4. baskı),* Dimaşk: Dâru İbni Kesîr; Beyrut: el-Yemâme.

Cevherî, H. (1990). *Sıhâh fi'l-lüğa, (VI. Cilt, 4. baskı),* Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.

Cürcânî, A. b. M. (1983). *Kitâbü't-ta'rîfât,* Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.

Dumlu, E. (2010). İslam'ın ilk dönemlerindeki uygulamalar ekseninde kamusal bir gelir olarak zekât, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *33*, 91-116.

Dumlu, E. (2011). Kamu harcamaları açısından zekât, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *36*, 217-252.

Ebû Ubeyd, K. b. S. (1981). *Kitâbü'l-emvâl,* (C. Saylık, Çev.), İstanbul: Düşünce Yayınları.

Ebussuud M. (1983). *İslamî iktisad'ın esasları, (2. baskı),* (Özek, A. Çev.), İstanbul: Hisar Yayınevi.

Elbânî, M. N. (1986). *Sahîhu Süneni İbn Mâce*, *(I. Cilt),* Riyad: Mektebetü't-Terbiyeti'l-Arabî li-Düveli'l-Halîc.

Elbânî, M. N. (1988). *Sahîhu Süneni'n-Nesâî, (II. Cilt)* Riyad: Mektebetü't-Terbiyeti'l-Arabî li-Düveli'l-Halîc,

Elbânî, M. N. (1988). *Sahîhu Süneni't-Tirmizî, (I. Cilt),* Riyad: Mektebetü't-Terbiyeti'l-Arabî li-Düveli'l-Halîc.

Elbânî, M. N. (1989). *Sahîhu Süneni Ebî Dâvud, (I. Cilt),* Riyad: Mektebetü't-Terbiyeti'l-Arabî li-Düveli'l-Halîc.

Encum, M. İ. (1995). İslâm'da gelir ve servet dağılımı, (Kemerli, A. Çev.), *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, *III* (3), 83-98.

Erdoğdu, S. (1992). *İslâm ekonomisinde tasarruf ve ekonomik gelişme,* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Erdoğdu, S. (1994). *İslâm ekonomisinde gelir ve sermaye,* İstanbul: Sebil Yayınevi.

Erkal, M. (2004). *Zekât: Bilgi ve uygulama*, İstanbul: Erkam Yayınları.

Ersoy, A. (1995). *Adil düzen çalışmaları, Silm sosyal yapılanma,* İstanbul: Yörünge.

Eskicioğlu, O. (1995). *İslam hukuku açısından serbest piyasa ekonomisi,* İzmir: Anadolu Matbaacılık.

Eskicioğlu, O. (1999). *İslam ve ekonomi,* İzmir: Anadolu Dağıtım.

Fazlurrahman, (1976). *İslamiyet ve iktisadi adalet meselesi,* (Kavakçı, Y. Z: Çev.), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.

Ferâhidî, H. b. A. (1988). *Kitâbü'l-ayn, (V. Cilt),* Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât.

Hamidullah, M. (1969). *Modern iktisat ve İslam, (2. baskı),* (Tuğ, S. ve Kavakçı, Y. Z. Çev.), İstanbul: Yağmur Yayınları.

Hamidullah, M. (1997). *el-Vesâiku's-siyâsiyye, Hz. Peygamber döneminin siyasi-idari belgeleri,* (Akyüz, V. Çev.), İstanbul: Kitabevi.

Hammâd, N. (1996). *İktisadî fıkıh terimleri*, (Ulusoy, Recep. Çev.), İstanbul: İz Yayıncılık.

İbn Fâris, E. A. (1970). *Mu'cemü mekâyîs'il-lüğa. (VI. Cilt, 2. baskı),* Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî.

İbn Kudâme, A. b. M. (1992). *el-Muğnî, Şerhu muhtasâri'l-Hırâkî, (VI. Cilt, 2. baskı),* Kahire: Hecr li't-Tıbâa ve'n-Neşr.

İbn Manzûr, E. M. b. M. (1997). *Lisânü'l-arab, (VI. Cilt, 2. baskı),* Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

İbnü'l-Hümâm, A. (1970). *Şerhu fethü'l-kadîr, (VII. Cilt),* Mustafa el-Bâbî el-Halebî.

İsfehânî, R. (2002). *Müfredât, (3. baskı),* Beyrut: Dâru'ş-Şâmiyye.

Kallek, C. (1997). *Asr-ı saâdette yönetim-piyasa ilişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Kar'ân, A. ve el-Hakîm, M. S. (2015). Devrü'z-zekât fî muâceleti müşkileti't-tedahhum, *el-Mecelletü'l-Ürdûniyye fi'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, XI* (4), 391-416.

Kardâvî, Y. (1984). *İslâm hukukunda zekât (Fıkhu'z-zekât), (II. Cilt),* (Sarmış, İ. Çev.), İstanbul: Kayıhan Yayınevi.

Kardâvî, Y. (2011). *ez-Zekât: Devruhâ fî ilâci'l-müşkilâti'l-iktisâdiyye ve şurûti necâhihâ, (3. baskı),* Kahire: Dâru'ş-şurûk.

Kâsânî, E. b. M. (1997). *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi', (VII. Cilt),* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Marx, K. (1978). *Kapital, ekonomi politiğin eleştirisi, (III. Cilt),* Ankara: Sol Yayınları.

Mevdûdî, E. (1968). *İslam'a ve muasır nizamlara göre iktisat prensipleri,* (Toksarı, İ. Çev.), İstanbul: Nida Yayınevi.

Mohsin, M. İ. A. (2013). Potential of zakat in eliminating riba and eradicating poverty in muslim countries, *Center for Research on İslamic Management and Business, V* (11), 114-126.

Müslim, E. b. H. (1955). *Sahîhu Müslim, (II. Cilt),* Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye.

Naqvi, S. N. H. (2014). İslam ekonomisinin ahlaki temelleri, *İslam ekonomisi tanım ve metodoloji üzerine*, İstanbul: İslam Ekonomisi Enstitüsü Yayınları, 107-139.

Neccâr, A. (1978). *İslam ekonomisine giriş,* (Nazlı, R. Çev.), İstanbul: Hilal Yayınları.

Nesefî, E. B. H. (2008). *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl, (I. Cilt),* Beyrut: Dâru İbn Kesîr.

Özek, A. U. (2024). *İktisadi gelişme ve zekât*, Ankara: İlahiyat Yayınları.

Qureshi, A. İ. (1972). *Faiz nazariyesi ve İslam, (2. baskı),* (Tuğ, S. Çev.), İstanbul: İrfan Yayınevi.

Sadr, M. B. (1980). *İslam ekonomi doktrini,* (Keskin, M. ve Ergün, S. Çev.), İstanbul: Hicret Yayınları.

Serahsî, E. M. b. A. (1324). *el-Mebsût, (IV. Cilt, cüz: 12)*, Kahire: Matbaatü's-Saâde.

Seyidoğlu, H. (1999). *Ekonomik terimler ansiklopedik sözlük, (2. baskı),* İstanbul: Güzem Can Yayınları.

Sıddıkî, M. N. (1984). *İslam ekonomi düşüncesi,* (Kaplan, Y. Çev.), İstanbul: Bir Yayıncılık.

Suhrî, M. (1994). Devrü'z-zekât fî tenşîtı harekiyyeti re'si'l-mâl, *ez-Zekât ve inıkâsâtihâ fî mecâleyni'l-iktisâdî ve'l-ictimâî, Külliyetü'l-Âdâb ve'l-Ûlûmu'l-İnsâniyye,* Rabat, 85-91.

Tabakoğlu, A. (1996). *İslam ve ekonomik hayat, (2. baskı),* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Tabakoğlu, A. (2005). *Toplu makaleler II İslam iktisadı,* İstanbul: Kitabevi.

Tuğ, S. (1984). *İslam vergi hukukunun ortaya çıkışı,* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Ülgener, S. F. (1976). *Milli gelir, istihdam ve iktisadi büyüme, (5. baskı),* İstanbul: Der Yayınevi.

Yeniçeri, C. (1980). *İslâm iktisadının esasları,* İstanbul: Şamil Yayınevi.

Yeniçeri, C. (2013). *İslâm'ın dayanışma-paylaşma medeniyeti,* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Yılmaz, İ. (2012). *Negatif gelir vergisi özelinde zekât-vergi ilişkisi,* İstanbul: Beyan Yayınları.

Zemahşerî, E. K. C. (1977). *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûnü'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl, (I. Cilt),* Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Zuhaylî, V. (1997). *el-Fıkhu'l-İslâmiyye ve edilletuhû, (III.Cilt, 4. baskı),* Dimeşk: Dâru'l-Fikr.

JIE
Year/Yıl 2025 | Volume/Cilt 5 | Issue/Sayı 1
Journal of Islamic Economics | İslam Ekonomisi Dergisi

A Qualitative Analysis on the Definition of Zakat in the Turkish Tax System and Institutionalization of Zakat

Esra Berika Dönmez | esraberika@outlook.com | ORCID: 0000-0002-4706-2132
Research Assistant, Zonguldak Bülent Ecevit University, Department of Finance, Zonguldak, Türkiye

Mehmet Cural | mcural@beun.edu.tr | ORCID: 0000-0001-8759-1904
Prof. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit University, Department of Finance, Zonguldak, Türkiye

Research Information / Araştırma Bilgisi

Research Type / Araştırma Türü	Dissertation/ Tez Özeti
Date of Submission / Teslim Tarihi	09.11.2024
Date of Acceptance / Kabul Tarihi	24.12.2024
Date of Publication / Yayın Tarihi	15.01.2025
DOI	10.55237/jie.1582314
Citation / Atıf	Dönmez, E. B. & Cural M. (2025). "A Qualitative Analysis on the Definition of Zakat in the Turkish Tax System and Institutionalization of Zakat" Journal of Islamic Economics, 5 (1):69-90
Peer-Review / Hakem Değerlendirmesi	Double anonymized - Two external
Ethical Statement / Etik Beyanı	While conducting and writing this study, all the sources used have been appropriately cited / Bu çalışmayı yürütür ve yazarken kullanılan tüm kaynaklara uygun bir şekilde atıfta bulunulmuştur.
Plagiarism Checks / İntihal Kontrolü	Yes – Turnitin / / Evet – Turnitin
Conflict of Interest / Çıkar Çatışması	The author has no conflict of interest to declare / Yazarın beyan edecek herhangi bir çıkar çatışması yoktur.
Complaints / Şikayet	jie@asbu.edu.tr
Grant Support / Destek Fonu	The author(s) acknowledge(s) that no external funding was received in support of this research./ Yazar(lar), bu araştırmayı yaparken herhangi bir dış finansman almadığını beyan eder.
Copyright & Licence / Telif Hakkı ve Lisans	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0/ Dergimizde yayın yapan yazarlar **CC BY-NC 4.0** kapsamında lisanslanan çalışmalarının telif hakkını saklı tutar.

A Qualitative Analysis on the Definition of Zakat in the Turkish Tax System and Institutionalization of Zakat•

Abstract

Few studies research about zakat and tax system in Türkiye. This research discusses the institutionalization of zakat in Türkiye and the tax advantages that could be provided for zakat payments. A qualitative method and semi-structured interviews are preferred in the research. Accordingly, interviews are conducted with 21 income taxpayers who pay zakat. Participants were asked about their definition of zakat, methods they use when giving zakat, their perspectives on the definition and institutionalization of zakat in the tax system and their thoughts on tax advantages that could be provided for zakat. The results show that 14 participants consider the institutionalization of zakat necessary. All participants emphasized that the institutional structure should ensure trust and transparency principles. 13 out of 21 participants stated that institutionalization should be done by the state, while 10 stated that a different system established by the state should be implemented. 5 participants expressed views against the institutionalization of zakat by the state. 12 participants expressed their desire for zakat to be defined in the Turkish tax system but expressed hesitation regarding the provision of tax advantages; 8 participants emphasized the necessity of providing tax advantages. As a result, it is thought that the institutionalization of zakat in Türkiye may reduce the impact of social transfer expenditures on the budget.

Keywords: Zakat, Tax, Institutionalization of Zakat, Tax Advantage, Turkish Tax System

JEL Codes: E62, H20, H30

• This study is derived from an unpublished master's thesis titled "Zekâtın Türk Vergi Sistemine Entegre Edilmesi" conducted at the Department of Public Finance, Institute of Social Sciences, Zonguldak Bülent Ecevit University.

Türk Vergi Sisteminde Zekâtın Tanımı ve Zekâtın Kurumsallaşması Üzerine Nitel Bir Analiz

Özet

Türkiye'de zekât ve vergi sistemi hakkında az sayıda çalışma yapılmıştır. Bu araştırmada Türkiye'de zekâtın kurumsallaşması ve zekât ödemeleri için sağlanabilecek vergi avantajları ele alınmıştır. Araştırmada nitel bir yöntem ve yarı yapılandırılmış görüşme töntemi tercih edilmiştir. Buna göre zekât ödeyen 21 gelir vergisi mükellefi ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Katılımcılara zekâtın tanımı, zekât verirken kullandıkları yöntemler, vergi sisteminde zekâtın tanımı ve kurumsallaşmasına ilişkin bakış açıları ve zekât için sağlanabilecek vergi avantajları konusundaki düşünceleri sorulmuştur. Sonuçlar 14 katılımcının zekâtın kurumsallaşmasını gerekli gördüğünü göstermektedir. Katılımcıların tamamı kurumsal yapının güven ve şeffaflık ilkelerini sağlaması gerektiğini vurgulamıştır. 21 katılımcıdan 13'ü kurumsallaşmanın devlet tarafından yapılması gerektiğini belirtirken, 10'u devletin oluşturduğu farklı bir sistemin uygulanması gerektiğini belirtmiştir. 5 katılımcı zekâtın devlet tarafından kurumsallaştırılmasına karşı görüş belirtmiştir. 12 katılımcı zekâtın Türk vergi sisteminde tanımlanmasını istediklerini ancak vergi avantajlarının sağlanması konusunda tereddütlerini dile getirmiştir. Ayrıca, 8 katılımcı vergi avantajlarının sağlanmasının gerekliliğini vurgulamıştır. Sonuç olarak Türkiye'de zekâtın kurumsallaştırılmasının sosyal transfer harcamalarının bütçe üzerindeki etkisini azaltabileceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Zekat, Vergi, Zekatın Kurumsallaşması, Vergi Avantajları, Türk Vergi Sistemi

JEL Kodları: E62, H20, H30

Introduction

Zakat is an obligatory act of worship in Islam for every Muslim considered wealthy by Islamic standards. Regarded as a religious duty, zakat has played a significant role in Islamic states to maintain economic and social balance within society. Beyond being a personal act of worship, zakat can serve as a tool to promote income justice, social harmony, and a culture of mutual assistance. While there are countries that institutionalize zakat, it is seen primarily as an individual act of worship in most countries. Taxes constitute a significant portion of revenues required for public expenditures in modern states (Ballar, 2019, p. 12). Taxes refer to the revenues collected coercively and gratuitously by the state and/or institutions authorized by the state through taxation to meet the funding needs of public institutions and organizations (Şenyüz et al., 2016, p. 95; Şen & Sağbaş, 2020, p. 1).

Nowadays, each country has its own unique tax systems. In Islamic countries, Muslims being liable for both taxes and zakat can lead to double taxation. Put simply, in countries like Türkiye where zakat is not legally recognized, the assets and wealth subject to taxation by taxpayers can also be the same sources from which they give zakat. Some Islamic countries such as Sudan, Indonesia, Pakistan, and Malaysia aim to solve this problem by providing a legal framework for zakat. However, since taxes and zakat are different in many aspects, regulations regarding tax collection methods and other issues need to be addressed. This would enable transactions based on exemptions for both taxpayers and zakat payers. When examining countries that include zakat in their tax systems and provide tax advantages for zakat, particularly four different practices emerge. Hammad (2022) has categorized the implementation of zakat in the countries into four practices. These practices include considering zakat as a tax credit, deducting zakat from taxable income, deducting zakat from calculated taxes, and not correlating zakat with taxation

The implementation of zakat has been influenced by the social and political developments of Muslim societies. During the time of the Prophet Muhammad (peace be upon him) and the caliphs, zakat was collected under the institution known as the "Bayt al- Māl" (public treasury), but in subsequent periods, it witnessed various practices (Halimatusa'diyah, 2015, p. 82). In countries like Türkiye, where the management of zakat is not organized by the state, zakat activities are left to individuals' own resources. In this case, these activities are organized privately by mosques, associations, foundations, or individuals. In some countries, such as Bangladesh, the zakat system has two practices. In Bangladesh, there is no obligation to pay zakat by the state. However, individuals can pay their zakat voluntarily either through the 'Islamic Foundation's Zakat Board' established by the government's religious affairs institution, or through private organizations or individuals not affiliated with the government (Jahangir & Bulut, 2022, p. 135).

One of the countries which has zakat institution is Saudi Arabia. The Kingdom of Saudi Arabia derives its laws and regulations from the Qur'an and the Prophet's (Pbuh) Sunnah, as stipulated by the Basic Law, which serves as its Constitution. Consequently, the collection and

distribution of zakat are regulated under Saudi Basic Law (Sawmar & Mohammad, 2019, p. 26). The institution established in 1951 as the Department of Zakat and Income Tax. Following the approval of the Saudi Cabinet on May 4, 2021, the institution was restructured as the Zakat, Tax, and Customs Authority (ZTCA) (Tally Solutions 2023). According to the Zakat Law, the primary objectives of the ZTCA include calculating and collecting zakat from the business inventories of Saudi companies and individuals operating in the Kingdom. Additionally, the ZTCA is tasked with collecting taxes from non-Saudi businesses and administering the recently implemented Value-Added Tax (VAT). However, the distribution of zakat is carried out by a different institution, the Social Security Agency (SSA), under the Ministry of Social Affairs. The zakat revenues collected by the ZTCA are regularly transferred to a special account at the Saudi Central Bank (SAMA) before being allocated to the SSA. The SSA then distributes these funds, along with allocations from the public treasury, to Saudi citizens according to the specified purposes of zakat expenditures (Sawmar & Mohammad 2019, s. 26).

Unlike Türkiye, which has a secular system, Indonesia manages the zakat organization through the National Amil Zakat Agency (BAZNAS), established by the government, and the Zakat Collector Institution (LAZ), formed by Muslims. Another institution that assists BAZNAS in collecting zakat is the Zakat Collection Unit (UPZ). In Indonesia, zakat payments are based on voluntary participation according to the Zakat Law. Additionally, the law requires that all non-zakat aid funds be recorded separately to prevent mixing with zakat funds. According to Article 22 of the Zakat Law, zakat payments made to BAZNAS can be deducted from taxable income (Yahya, 2020, p. 205). Therefore, it is stated that payments should be made to BAZNAS and LAZ against receipt (Juwaini, 2017; Obaidullah, 2017; Selçuk & Görmüş, 2019).

Countries which have have institutionalized the zakat system and defined it within their tax systems through necessary regulations meet certain social expenditures that could be financed through tax revenues with zakat revenues. For example, Indonesia, with a national income exceeding 1.1 trillion dollars in 2022, managed to collect 33 trillion IDR in zakat in 2023 through zakat institutions (BAZNAS, 2024, p. 3). Indonesia uses the collected zakat in combating poverty and in certain social expenditure areas. Although there is no tax classified as zakat within the Turkish tax system, individuals manage to distribute their zakat to the necessary places through their own efforts and/or via some associations and foundations. The exclusion of zakat from the Turkish tax system indicates that a significant financial resource is not utilized by the state. Demir & Cevahir (2021) determined that if the wealthiest 20% group in Türkiye were to pay zakat, the income of an average individual in this group would decrease by 2.5%, while the income of an individual in the poorest 20% group would increase by approximately 19% as a result of the transfer of zakat payments. If zakat were institutionalized in Türkiye, its potential could be used as a tool in the fight against poverty.

One of the factors that make the legalization and institutionalization of zakat important is the similarities between zakat expenditure items and transfer expenditures. Transfer expenditures involve the allocation of resources acquired through tax collection to specific objectives,

serving as a form of income for the recipients and utilized by the state particularly to establish fairness in income distribution. These expenditures can only be included in the national income when consumption is carried out by the individual/institution/administration that receives the expenditure (Çetinkaya & Aslantaş, 2019, p. 43).

1. The Discussions about Zakat versus Tax

Ownership rights in Islam are not considered absolute for individuals; rather, it is emphasized that the ultimate right and authority over wealth belongs to Allah.[1] Surah Al-Baqarah (284-286) indicates that the outcome of economic activities and policies, including wealth distribution and taxes, should be fair and in line with the principles set forth by Allah (Jalili, 2006, p. 17). In Islamic law, zakat is not seen as the generosity of the taxpayer. Instead, it is regarded as the right of the state and society over the taxpayer (Kazıcı, 2021, p. 445).

Since the Qur'an mentions zakat but not taxation, Islamic scholars have stated that governments can impose taxes or different tariffs apart from zakat, under certain conditions (such as when the treasury lacks sufficient funds to cover expenses) (AbuBakar & Abdul Rahman, 2007, p. 28). Additionally, during the era of the Prophet Muhammad (Pbuh) and the caliphs, Muslims were obligated to pay zakat only when they reached the nisab threshold, while taxes were imposed on non-Muslims, leading to debates over taxation in Islamic countries in later periods. This situation has also sparked discussions in Islamic jurisprudence about whether taxation can be equated with zakat (Fahmi, 2010, p. 2043; Al Arif, 2013, p. 8-9).

In the early years of Islam, there were no disagreements regarding whether taxation and zakat were the same or separate, but later this issue has been debated both among jurists and academics (Mutlu, 2019). Those who argue that taxation and zakat are the same (Erkal, 2009; Tuğ, 2012; Enes b. Malik, Ibn Muflih, Ibn Taymiyyah cited in Düzenli, 2016) have mainly focused on the principle of obligation and the existence of a defined tax base in both. On the other hand, those who believe that zakat and taxation are different (Abu Bakr al-A'mash, Iliş, Nasir al-Lakkani, Ibn Hajar al-Haytami, Mashya'ahu Belh, Muhammad Abu Zahra, Qaradawi, Halil Günenç, Hayrettin Karaman, and the Presidency of Religious Affairs; cited in Düzenli 2016) argue that the taxpayer and the places where it will be spent are determined by sharia rules in zakat, the intention plays a significant role in zakat, there are different sources (the Qur'an and sunnah for zakat, primary and secondary sources for taxation), and different bases of justification (Yılmaz, 2020).

With the development of modern states Muslims living in Islamic countries have found themselves obligated to pay zakat as a religious duty on one hand, and facing the obligation to pay taxes to the state on the other. In fact, even in countries like Indonesia and Türkiye where the majority of the population is Muslim, taxes constitute the primary public revenue

[1] To Allah ˹alone˺ belongs whatever is in the heavens and whatever is on the earth. Whether you reveal what is in your hearts or conceal it, Allah will call you to account for it. He forgives whoever He wills, and punishes whoever He wills. And Allah is Most Capable of everything.

source, and Muslim citizens find themselves subject to double taxation by paying both zakat and taxes (Fahmi, 2010, p. 2043). This situation poses a problem for Muslims who strive to fulfill their religious obligations and meet the conditions for zakat, leading to the issue of double taxation for these taxpayers. Countries like Indonesia and Malaysia have attempted to address this issue by providing tax advantages for zakat payers.

Several states have managed to integrate zakat into their tax systems, facilitating its collection and distribution. One of the best examples of this practice is Malaysia, where zakat collection is carried out on behalf of the state by the State Islamic Religious Council (Alias, 2017, p. 451-452). In Indonesia, the administration of zakat has been brought under state administration by law, and it is managed by the LAZ and the BAZNAS. In Malaysia, zakat is based on a compulsory basis, and there is a penalty system in place for non-payment. Examples of other countries based on mandatory systems include Pakistan, Sudan, and Libya, while countries based on voluntary systems include Indonesia, Lebanon, and Egypt (Lorenz, 2013). However, in most countries, there is no compulsory zakat practice by the state, so Muslims strive to fulfill this religious duty individually or through charitable foundations (Shaikh, 2015, p. 1013; Mohsin, 2020, p. 56). In Türkiye, individuals fulfill the zakat obligation through their own efforts.

Zakat and taxes are two important sources of funds for the state in combating poverty (Famulia, 2020). Zakat, by covering all needy segments of society in terms of expenditure items and being levied on wealth, can be effective in reducing income inequality. In comparing zakat and taxation, scholars today are divided into two groups. Some scholars argue that zakat and taxation are separate obligations. Scholars who interpret the purposes and functions of zakat broadly argue that due to the social objectives of zakat and its role in public law, zakat and taxation should essentially be seen as the same. According to this view, a Muslim who is obligated to pay zakat should be willing to participate in all kinds of investments and expenditures made for the needs of the society and the provision of necessary services, and for the sake of social justice. Therefore, a Muslim should pay their zakat without delay to ensure that their state does not face resource shortages. Imam Nawawi and Ibn Taymiyyah have issued fatwas stating that zakat can be considered a form of taxation (Demirel, 2020, p. 87).

Scholars who argue that zakat and taxation should be considered under separate obligations have primarily emphasized that taxation is a legal debt relationship, while zakat primarily emphasizes its financial worship aspect. Although taxation shares some similarities with zakat, the creditor involved in taxation is the public authority with the power to impose taxes. The taxpayer, on the other hand, is the individual or legal entity liable for tax according to tax laws (Fakir, 2018, p. 15). While taxation is a public debt relationship arising within worldly affairs, zakat is a religious obligation and worship. Scholars advocating for the distinction between taxation and zakat argue that their obligations should be understood differently based on this reasoning.

For scholars who advocate for the distinction between zakat and taxation, the example of Caliph Umar (r.a.) imposing a poll tax (jizya) separately from zakat during his caliphate serves as an example. According to them, taxation based on justice was considered legitimate, and taxpayers were obligated to pay these taxes. Ibn Abidin stated that "even if intended as zakat, taxation cannot replace zakat." el-Karadavi (1984) mentioned that many scholars during the classical period argued that taxes could not be offset against zakat. Ibn Hajar al-Haythami, Rashid Rida, Sheikh Shaltut, Celal Yeniceri, and Yunus Vehbi Yavuz also argued that taxation should not be considered as zakat. Those who hold this view emphasize the importance of intention in zakat, although zakat and taxation may coincide in some respects (Demirel, 2020, p. 84-87).

2. Qualitative Analysis: Institutionalization of Zakat

A qualitative research approach was preferred to reveal thoughts on the institutionalization of zakat and providing tax benefits for zakat in Türkiye.

2.1. Research Sample and Method

The research sample consists of 21 participants who are income taxpayers and also pay zakat in Türkiye. Selecting income taxpayers will provide insights into the potential for zakat and income tax in the country's financial resources. Furthermore, these two financial resources are also important in terms of managing the country's financial resources and increasing social welfare. On the other hand, income tax is one of the factors that determine individuals' potential to benefit from tax advantages. Tax incentives, such as tax deductions and/or exemptions that can be introduced for zakat under income tax, can positively influence zakat payment attitudes and behaviors.

All 33 potential participants invited to the research agreed to participate in the interviews. The eight participants considered for pilot studies were employees of the Turkish Hard Coal Enterprises (TTK). Conducting pilot studies with these eight individuals, who work in different fields within the same institution, aimed to evaluate the interview questions within a short period. The clarity of the research questions and the evaluation of the content were tested in the pilot study. The interviews were recorded, transcribed, and then analyzed. Necessary adjustments were made based on the participants' comments and criticisms. The actual participants selected different profiles (Table 1). Selecting profiles from different occupational groups aimed to comprehensively address the topic.

Table 1: Participant Information

Participant	Gender	Age	Occupation	City	Interview Duration, Minutes
G1	Woman	31	Academician	Zonguldak	47,21
G2	Man	72	Retired Teacher	Zonguldak	39,26
G3	Man	44	Academician	Zonguldak	25,46
G4	Man	33	Teacher	Zonguldak	38,53
G5	Man	47	Academician	Zonguldak	30,24
G6	Man	60	Financial Adviser	Zonguldak	60,4
G7	Man	57	Contractor	Zonguldak	43,1
G8	Man	45	Financial Adviser	Zonguldak	39,23
G9	Man	51	Packaging and cleaning products shop owner	Zonguldak	35,33
G10	Man	53	Baker	Zonguldak	26,25
G11	Man	71	Market Owner	Zonguldak	32,49
G12	Man	50	Market Owner	Zonguldak	19,18
G13	Man	68	Retired Financial Advisor/ Independent Auditor/ Advisor	Zonguldak	42,16
G14	Man	50	İHH Company Executive	Zonguldak	43,42
G15	Woman	38	Hairdresser	Zonguldak	16,3
G16	Man	55	Teacher	Zonguldak	20,43
G17	Man	35	Third Generation Food Retailer	Zonguldak	38,27
G18	Man	36	Operator of Hotel, Student Dormitory and Automotive Sector	Zonguldak	15,19
G19	Man	60	White Goods Tradesmen	Zonguldak	21,56
G20	Man	57	Lawyer/ Mediator	Zonguldak	32,13
G21	Man	49	Building Materials Company Owner	Zonguldak	14,25
Avarage Age: 51			Total Interview Duration: 11 hours 25 minutes		

Source: Prepared by the authors.

Within the scope of the research, interviews were conducted with 21 participants. The interviews were conducted with an average duration of 32 minutes. Two of the participants were female, and 19 were male. The average age of the participants was 51. The interview transcriptions were transferred to the Maxqda Analytics Pro 2020 software program due to its features, cost, and Turkish language package availability. Coding was done considering the conceptual framework of the research, and data that fell outside the conceptual framework were excluded from coding. Table 1 shows the interview numbers, genders, ages, occupations, cities of residence, and interview durations of the participants. The researcher contacted potential participants by phone to request interviews. Interviews were conducted with 21 participants by visiting their offices and workplaces. Participation in the study was entirely voluntary, and no information, including audio recordings, would be shared with third parties.

There are several reasons for choosing a qualitative research method for this study. Qualitative method seeks answers by examining individuals in different social settings (Berg & Lune, 2019, p. 20). Qualitative research emphasizes an interpretive perspective on research questions by focusing on interdisciplinary perspectives (Karataş, 2017, p. 71). Qualitative analysis data can be superior to mathematical data for examining words and social structures. Additionally,

the abundance of details in qualitative analysis allows for a realistic reflection of social life (Neuman, 2019, p. 807), making this method preferable.

Considering the necessity of examining phenomena and events in their own conditions in social science research (Gürbüz & Şahin, 2018, p. 408), a semi-structured interview method was preferred. This is because the study aimed to obtain comprehensive opinions from income taxpayers who also pay zakat. The ability to directly observe participants, allowing for interpretive responses, and enabling the researcher to control and guide the questioning framework (Creswell, 2017, p. 191) played a role in choosing this method. A draft interview form was prepared by the researcher to guide the interview. The interview form consists of two sections. The first section is the introduction instructions where information about the research is provided, and participant consent is obtained. The second section contains the interview questions. The interview questions were prepared based on the examination of two studies conducted for Türkiye (Terzi & Bilen, 2020; Gümüş & Şimşek, 2021).

2.2. Qualitative Analysis Findings

This section presents the findings of the qualitative research conducted to reveal thoughts on the institutionalization of zakat, providing tax benefits for zakat, and the potential of zakat in Türkiye.

2.1.1. Institutionalization of Zakat

Comparing zakat to tax and expenses is crucial in terms of institutionalization and its definition within the tax system. Institutionalization refers to the delegation of collection, distribution, promotion, and organizational powers to an organization determined by the state. This organization can be the state itself, a state institution, or a private institution. The noteworthy point here is particularly the organization's being subject to supervision and monitoring. Therefore, institutionalization has become an important issue for Islamic countries today, especially concerning the goals of zakat and the proper utilization of zakat resources. It was observed that many participants understood the concept of institutionalization as "the delegation of all collection, distribution, promotion, and organizational powers to the state." For this reason, some participants, when evaluating institutionalization, primarily drew attention to the political structure of the state. While some participants argued that a secular system would not serve the purpose of zakat, one participant expressed the opinion that a secular system is the best system for the institutionalization of zakat, suggesting that politicians should be kept away from the zakat institution.

> *"(...) regarding how we position the state (...) if we have a state structure where we say the state should only regulate the general legal system, can we include the state in zakat in this state structure (…) (G3)"*

> *"(...) zakat is a concept related to Islam (...) it is a worship that Islam commands (...) it should be in a state belonging to Islam (...) in a secular state, to use a colloquial term, it would be like*

patching (...) let the state collect zakat (...) but (...) I am in favor of first changing the system (...) (G1)"

"(...) Politics should definitely be kept away, should not make statements (...) (G13)"

Fourteen of the participants expressed that they find institutionalization necessary in our country. According to them, institutionalization will both facilitate the work of zakat payers and ensure that zakat reaches more people. Thus, the aim of zakat to provide social justice will be served. All of these participants emphasized the importance of trust in institutionalization and the need to be sure that their zakat goes to the right places. One reason for this is that they believe these conditions must be met because the places where zakat is given are mentioned in the verse. Because for the zakat worship to be accepted, its distribution must be from the places mentioned in the verse. The other reason is their concerns about possible abuses in the distribution of zakat, such as favoritism and giving more zakat than necessary to one person. Because this could lead to situations contrary to the conditions for the acceptance of zakat. Here are some of these participants' views on institutionalization:

"I want the institutionalization of zakat and its fair distribution (...) in trustworthy hands (...) (G18)."

"(...) it should have a serious institutional structure, it should be centralized (...) (G6)."

Participants who expressed the necessity of institutionalization also stated that this structure should meet criteria beyond trustworthiness. These principles can be summarized as justice, transparency, accountability, reliability and competence of the employees, traceability, and openness. The principle of justice signifies a fair approach to the segments to which zakat will be distributed. According to this principle, zakat should not be given to anyone more than they need, and zakat should reach everyone in need. Transparency, openness, and accountability principles are emphasized to ensure the realization of the principle of justice. The transparency principle requires access to every stage of expenditure in a correct and clear manner. The person giving zakat should be able to track where and how their zakat has been used. Here, accountability principle is also required to ensure transparency. The zakat institution should be responsible to society at every step and in every result of the zakat organization.

The reliability and competence of employees were also seen as important for ensuring institutionalization. The moral and spiritual feelings and thoughts of the individuals who will work in the zakat institution should be such as to inspire confidence in the zakat payers. Because these individuals will be responsible for delivering the trusts of the zakat payers to their rightful places. In order to deliver them correctly, they should be trustworthy individuals with knowledge about zakat. It was considered a sensitive issue that competent individuals who excel in their work at every stage of the zakat organization should be employed. These individuals should also be gentle and responsible towards both zakat payers and recipients,

using an open approach. Some of the principles that participants expressed as necessary for institutionalization are as follows:

> *"(...) justice in distribution must be ensured (...) (G18)."*
>
> *"(...) centralized and this should be transparent, openly and continuously informing (...) Transparency is very important (...) (G6)."*
>
> *"(...) it should be a transparent, accountable institution that the society believes can organize this zakat issue well. It must be auditable (...) (G5)."*

Participants insistently expressed the importance of ensuring these principles in institutionalization in our country. According to them, only if these principles are ensured, zakat payers will choose this institution. Thus, they stated that the amount of zakat collected would increase, zakat could reach places it currently does not reach, and poverty could be reduced. These participants, who believe that they will be able to perform their worship more comfortably with the institutionalization of zakat, stated that they will give either all or part of their zakat to this institution. On the other hand, some participants stated that they would only give some of their zakat through this institution. It was observed that participants who used this expression preferred to start giving zakat to their family, relatives, and surroundings first. These participants stated that they could give the remaining amount to the institution after meeting the needs of the people around them. By doing so, they would behave in accordance with the spirit of zakat and prevent the current inability of zakat to reach the people they had already given it to. Participants' statements about how zakat could be affected by the institutionalization of zakat are as follows:

> *"(...) If a reliable system is established, I think people will give much more (...) (G18)."*
>
> *"(...) I think zakat will increase much more (...) (G6)."*
>
> *"(...) if we can establish an institutional structure (...) through the state or that institution, it would be much better. It would be much more effective (...) (G5)."*

The zakat institution must have certain principles towards zakat payers, beneficiaries, and all other stakeholders. These principles can affect the long-term functioning, effectiveness, and the amount to be collected by the institution. These include transparency, accountability, trust, and justice, especially for beneficiaries and payers (Hammad, 2022, p. 27). Additionally, the zakat institution itself, the giver, and the receiver must be accountable to Allah (Saad et al., 2014).

The principle of transparency signifies a system where every stage of zakat can be tracked, providing correct information and an open system to all stakeholders. In an accountable system, the institution is responsible for ensuring the accuracy of information to all stakeholders on the one hand, and for presenting the reasons for each stage of the process on the other hand. The realization of accountability and transparency principles will also bring about the fair operation of the institution. Because having everything open will prevent

weaknesses in the institution. Moreover, ensuring these three principles will increase trust in the institution. Once the trust is established, people's participation in the zakat institution will be positively affected.

All participants emphasized particularly the principles of transparency and trust. Some participants mentioned the negative experiences in NGOs that previously operated zakat organizations in our country, stating that the establishment of these two principles would be effective in their preference for the institution. Although it is understood from the expressions of almost all participants that they value the principle of justice, three participants emphasized the principle of justice as an indispensable principle. In participants who especially emphasize their religious sensitivities, the principle of accountability of the zakat institution stands out. These participants emphasized that the institution should be accountable to both stakeholders and Allah, stating that being accountable to Allah is prioritized in the context. Therefore, they believe that the individuals working at every stage of the institution should have religious sensitivity, be competent in their work, and be trustworthy. Some statements of the participants regarding the principles that institutionalization should embody are as follows:

> *"(...) If a reliable system is established (...) people will give much more (...)(G18)."*
>
> *"(...) centralized (...) transparent, open, constantly informing (...) (G6)."*
>
> *"(...) if this fund (...) operates in secret (...) if I can't ask for accountability, I won't give money there (...) (G4)."*
>
> *"Should be fair (...) (G6)."*

According to the participants, another important principle is that the institution should be run with a traceable system. They believe that establishing such a system is necessary to ensure the three principles mentioned above. Six out of seven participants who value traceability have stated that both trust and transparency are indispensable principles. They emphasized that traceability is crucial for ensuring that zakat reaches the right places and thus increasing trust in the institution. Additionally, the qualifications of the personnel to work in the institution were also an important issue for the participants. While three participants argued that competent individuals should be selected, one participant stated that people from all walks of life should be employed. According to three participants, those who will work in the institution should be able to establish good relationships with people, have a thorough knowledge of religious teachings related to zakat, be knowledgeable about accounting, and be trustworthy. Some participants believe that people are equal in the sight of Allah, attributes this view to their believes. We see this matter from G6 statement as follows:

> *"(...) should be done by competent people (...) (G6)."*

The principles that the zakat institution should adhere to can be summarized as follows. On the other hand, for the organization to function healthily by providing these principles, the state also needs to undertake certain duties. The existence of a structure that supervises the

Zakat institution serves as a reinforcing factor for the institution's accountability. Additionally, auditability is used as an effective monitoring tool in developing internal controls and increasing efficiency (Wahab & Abdul Rahman, 2011, p. 57). The state should also fulfill regulatory, organizing, and rule-setting functions. These responsibilities are essential conditions for an efficient organization.

Participants emphasize that institutionalization should first be based on a legal framework. All information regarding zakat must be expressed in laws. After the legal framework is established, the state should take on the roles of supervision, regulation, organization, and leadership. Half of the 22 participants consider supervision as an indispensable principle. These participants state that if the supervisory function is fully fulfilled, trust in the institution will be solidified. Thus, a trusted institution will operate more effectively. Three participants also believe that the state should be the organizing institution. These participants also advocate for the institutionalization process to be carried out by the state. The other two participants who demand supervision state that the state should take on the role of regulator. These participants express that institutionalization should be carried out by the state and find it appropriate. Some opinions about the role the state should play in institutionalization are as follows;

> *"(…) with the condition that legal regulations are made to enable the supervision of Zakat's accessibility and to establish a control mechanism (…) (G20)."*
>
> *"(…) It should be auditable (…) (G5)."*
>
> *"(…) the state should be the regulatory, supervisory, and executive body in this matter (…) (G6)."*

The organization of the institution is also one of the important issues. How the institution will be organized is as important as the issues that the state should take responsibility for. Because the operational style determines the responsibilities attributed to the state. Studies examining countries with zakat practices, mostly consisting of Muslim populations, have indicated that zakat management and institutionalization can be categorized under four main headings (Hammad, 2022). These are systems run by the state, by charitable institutions, by mixed systems, and by dominant groups (militants). The responsibilities of the state in each system naturally vary. Therefore, answering how institutionalization will take place is crucial in positioning the state.

Participants agree that in order for institutionalization to take place in some way, the principles mentioned above must first be fulfilled completely. They have stated that an institution lacking in trust, transparency, or accountability, and with a malfunctioning audit mechanism, will not function. Moreover, they have emphasized the need for the employees of the institution to be competent and qualified. They prefer to answer questions about how institutionalization should take place assuming that they fulfill these principles.

One of the prominent issues in the participants' thoughts on how institutionalization should take place is the form of the state. The vast majority of participants have expressed their belief that the current form of the state (the secular system) is an obstacle to the functioning of this institution by the state. According to them, zakat, which is an act of worship, should be administered by a state that values Islamic principles. Therefore, those participants who advocate for institutionalization have stated that there should be methods that include different institutions, including the state.

On the other hand, one participant expressed the view that the current position of the state would provide the best supervisory mechanism for the institutionalization of zakat. According to this participant, who is a teacher, a secular state that treats everyone equally can collect and distribute not only zakat but also other types of assistance and donations. This way, more people can be reached. However, it is observed that this view does not meet some of the conditions necessary for zakat to be accepted. Because zakat is a mandatory act of worship for Muslims who fulfill its conditions, unlike assistance and donations in Islam. In the event of institutionalization as mentioned by the participant, various practices, such as creating separate funds, can be implemented, taking into account every aspect of the matter. This way, more resources can be collected.

Participants who support institutionalization by the state share a common view that zakat funds should be kept in a separate fund without being mixed with taxes. They emphasized the necessity of this condition and that the expenditure items should be in accordance with the places specified by Islamic rules, expressing it as follows:

> *"(...) that money shouldn't be mixed (…) (G4)."*
>
> *"(...) an act of worship prescribed by Islam should be in a state belonging to Islam (…) (G1)."*
>
> *"(...) I believe (...) with modern, secular, and contemporary state systems, Zakat can be updated with foundations, controlled, and exploitation can be eliminated (G16)."*

Thirteen out of 22 participants stated that institutionalization should be done by the state. These participants emphasized that the state is the best institution to manage Zakat organization. They expressed that the love and respect for the state in our society will have positive reflections on institutionalization by the state. Those who trust the state will give their zakat to this institution, they said. Ten out of 22 participants stated that a different system established by the state should be implemented. What is noteworthy here is that although six participants stated that their priority is institutionalization by the state, they prefer a structure established by the state due to the current understanding of the state. The alternatives proposed by these participants are as follows: the state should collect and NGOs should distribute, the state should expand NGOs, the state and NGOs should carry out each stage together, it should be like the endowment system in the Ottoman period, and there should be a supreme council consisting of central and local administrations.

"(…) the most beautiful (…) is the state that will do it properly (…) (G11)."

"(…) The state must definitely be involved in that (…) (G6)."

There are three participants who argue that institutionalization should be in a structure separate from the state. These participants are all self-employed individuals. They stated that policies change with changes in governments. Moreover, the religious sensitivities of the people coming to power can also change. Therefore, the participants expressed that in order for the institution to ensure the principle of trust, it should be in an autonomous structure separate from the state. Furthermore, this could prevent actions based on the feelings and thoughts towards governments from the perspective of zakat givers.

"(…) it should be in a separate point from the state (…) people at the helm of the state can change (…) Zakat is an obligation for every Muslim (…) an institution that operates independently of politics would be more reliable (…) (G18)."

Five participants believe that zakat should not be institutionalized. One of these participants is a civil servant, while the others are self-employed individuals. Believing that the shortcomings in the current system would also occur in a state that does not adhere to Islamic principles, these participants prefer to give their zakat themselves. They believe that the state's involvement in this matter would also bring about abuses. They listed the following reasons as obstacles to institutionalization: bureaucracy, sluggishness in the state, zakat being based on voluntarism, the belief that there should not be an intermediary, the belief that paying salaries to civil servants is not correct, the necessity of not having the concept of working hours, the inability to be sure of where the money is spent, the desire for individual satisfaction, susceptibility to politics, and the necessity of the state not being religious.

Bureaucracy is one of the first things that should not be experienced in fulfilling a religious duty such as zakat. Because zakat should be based on voluntarism and delivered to the needy without delay. The sluggishness (also referred to as delay) that the state would demonstrate, especially in the distribution of zakat, contradicts this purpose. Moreover, it should not be forgotten that zakat goods given in kind, which have an expiry date, should be disposed of as soon as possible. Although zakat collectors are among the spending items listed in the verse, participants believe that paying salaries to employees from zakat is not correct. They explained the reasons for this as the necessity of voluntary work and the absence of a civil service mentality, that is, the absence of the concept of working hours.

Some participants who do not want institutionalization expressed their views as follows:

"When it is institutionalized, there will be civil servants, they will receive these, they will eat them, the money will be divided." (G 12).

"When the circumstances change, there is a fear that a negative work done today will appear before us in the Hereafter." (G 14).

Participants also stated that they believe institutionalization would be influenced by government policies. According to them, governments with a high level of religious sensitivity could be more organized and careful in managing this, while in the opposite case, the necessary conditions for zakat might not be met. For example, deviating from the spending items of zakat could lead to the non-acceptance of the worship. Additionally, participants do not welcome the use of zakat as a political propaganda tool. Because zakat should be an institution that embraces Muslims without discrimination. In fact, some participants emphasized that the equal treatment of all citizens by the state can only be achieved if the state is not religious, so they emphasized that institutionalization should not be done by the state.

2.2.2. Providing Tax Benefits for Zakat

Some countries, in addition to institutionalizing zakat, define it within their tax systems and provide certain tax benefits to encourage zakat and tax payments, thereby facilitating the transition to a formal economy. When asked about their thoughts on providing tax benefits such as tax deductions or reductions for zakat within the Turkish tax system, 12 participants expressed their desire for zakat to be defined in the Turkish tax system but stated that they were against providing tax benefits. Among these participants, only one was a civil servant, while the others were self-employed individuals. Emphasizing that zakat is an act of worship, these participants expressed concern that providing tax benefits would compromise this sensitivity. They pointed out that individuals who do not pay zakat would only give it to benefit from tax advantages. However, this would violate the requirement of giving zakat with the right intention, which would harm the spirit of worship. Additionally, these participants emphasized that this would not be appropriate in the current governance system. Here are some opinions of the participants regarding not providing tax benefits:

> *"(…) I do not approve of associating the obligation, which I am required to fulfill due to my belief, with taxation (…) (G20)."*

> *"(…) I do not look favorably upon the materialization of a matter related to faith (…) (G3)."*

Business owners who expressed their opposition to tax benefits stated that they wanted tax benefits for the zakat they paid for their businesses. These participants emphasized that they were against tax benefits for their personal zakat. Participants believe that this would prevent the "off-the-record cash outflow" in business accounts. Thus, many people who want to pay both their zakat and taxes would not have to resort to legal/illegal means to evade taxes.

> *"(…) When you don't do this, you're revealing that money openly. When you reveal it, as much money as you've given as zakat will be visible in your cash register. You can't record it anywhere (…) (G7)."*

Eight participants, five of whom are civil servants and three are self-employed professionals, expressed that tax benefits should be provided.

> *"(…) when donations are made to various charities, they can be deducted from the tax base (…) Zakat can also be (…) done in this way (…) (G5)."*

"(…) should be encouraged so that there are no more victims of hardship (…) (G16)."

"(…) when it reflects on society (…) there will be an increase in the welfare level in society (…) (G4)."

These participants, whose statements are given above, believe that institutionalization and providing tax benefits will be an encouraging factor for people to pay zakat and to pay their taxes in full. Indeed, participants stated that with the provision of tax benefits, tax evasion would decrease, societal welfare would increase, and the fight against the informal economy would be strengthened. Believing that there is a high zakat potential in Türkiye, these participants think that the income generated will be an additional income to the state's tax revenues and will reduce the tax burden on citizens. Thus, both the state and the citizens will have an advantageous situation in Türkiye.

Result

In this study, the research addresses the institutionalization of zakat in Türkiye and the potential tax advantages that could be provided for zakat payments. The general population of the study consists of 21 income taxpayers in Türkiye who pay zakat. In qualitative analysis, it revealed that most participants perceive the concept of institutionalization as the transfer of all authority related to collection, distribution, promotion, and organization to the state. For this reason, some participants primarily emphasized the political structure of the state when evaluating institutionalization.

The majority of participants stated that institutionalizing zakat is necessary. According to these participants, institutionalization would not only facilitate the process for zakat payers but also enable zakat to reach more people. They highlighted the importance of principles such as trust, justice, transparency, traceability, and accountability in the institutionalization of zakat. Participants expressed that a state-regulated institutionalization that upholds these principles could play a significant role in addressing poverty and income inequality, thereby fulfilling zakat's purpose of achieving social justice.

One reason why participants emphasized trust is that the recipients of zakat are explicitly determined by Quran. Since the validity of zakat depends on its distribution to these specified recipients, participants preferred to respond to questions about how institutionalization should occur by assuming the implementation of the aforementioned principles. Accordingly, those in favor of institutionalization suggested that methods involving various institutions, including the state, should be applied. Participants generally agreed that the state should oversee the institutionalization process and that zakat funds should be kept in a separate account without being mixed with tax revenues.

When asked about potential tax benefits for zakat in Türkiye, 12 participants expressed that they wanted zakat to be formally defined in the Turkish tax system but opposed providing tax advantages for it. These participants voiced concerns that zakat revenues might not be used for their intended purpose. Two participants, who are business owners, indicated that they

support tax benefits for zakat payments made on behalf of their businesses. They believed that such measures would prevent "unrecorded cash outflows" in their business accounts and allow them to accurately calculate their income, revenue, and profit. Eight participants viewed tax benefits for zakat positively. These participants believed that tax benefits would increase both tax revenues and zakat collections. They suggested that this would enable tax revenues allocated to areas funded by zakat to be redirected to other public expenditures.

In conclusion, it can be said that the expenditure areas of zakat overlap with some transfer expenditures and social protection expenditures. If zakat is institutionalized and included in the tax system, it could be used as a tool to address social issues, particularly in the fight against poverty. In this way, zakat could also support the concept of a social state. Institutionalizing zakat can be seen as a significant step in combating the informal economy. Establishing a legal framework for zakat would also resolve the issue of double taxation for taxpayers who pay both zakat and taxes.

References

AbuBakar, N., & Abdul Rahman, A. R. (2007). A Comparative Study of Zakah and Modern Taxation. *Journal of King Abdulaziz University-Islamic Economics*, *20*(1), 25-40.

Al Arif, M. N. R. (2013). Fungsionalisasi Zakat dan Pajak di Dalam Perekonomian. *Jurnal Ekonomi Islam*, *3*(1), 35-62.

Alias, H. M. R. H. (2017). Malezya'da Zekâtın Kurumsallaşması. In İ. Kurt & S. A. Tüz (Eds.), *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları* (p. 447-462). İstanbul: Ensar Neşriyat.

Ballar, G. (2019). *Vergilerin Kanuniliği İlkesinin Anayasa Mahkemesi Kararlarınca İncelenmesi*, Master Thesis, Marmara University. https://www.proquest.com/docview/2469081436/abstract/B5D2651E07874AC4PQ/1

BAZNAS. (2024). *Outlook Zakat Indonesia 2024*. Retrieved from https://www.puskasbaznas.com/publications/books/1857-buku-outlook-zakat-indonesia-. Accessed 02.06.2024

Berg, B. L., & Lune, H. (2019). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (A. Arı, Çev.). İstanbul: Eğitim Kitabevi.

Creswell, J. W. (2017). *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları* (S. B. Demir, Trans.). Ankara: Eğiten Kitap.

Çetinkaya, Ö., & Aslantaş, M. F. (2019). Merkezi Yönetim Cari Transfer Harcamalarının Mali Büyüklüğünün Değerlendirilmesi. Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi, 2(1), 41-50.

Demir, O., & Cevahir, H. (2021). Türkiye'de Potansiyel Zekât Geliri ve Zekâtın Yoksulluğu Önleyici Rolü. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*.

Demirel, M. (2020). *İktisadi Gelişmeler Bağlamında Zekâta Tabi Mallar Ve Zekât Oranları*, Doctoral Thesis, İnönü University Social Sciences Institute.

Düzenli, P. (2016). Vergi, Zekât Yerine Geçer mi? In İ. Kurt & S. A. Tüz (Eds.), T*arihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları* (pp. 635-642). İstanbul: Ensar Neşriyat.

el-Karadavi, Y. (1984). *İslam Hukuku'nda Zekât* (İ. Sarmış, Trans.). İstanbul: Kayıhan Yayınları.

Erkal, M. (2009). *İslam'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*. İstanbul: İSAM.

Fahmi, C. (2010). Pajak dalam Syariat Islam: Kajian Normatif terhadap Kedudukan Wajib Pajak bagi Muslim. *Ekbisi*, *5*(1).

Fakir, M. A. (2018). *Hz. Peygamber Ve Dört Halîfe Dönemi Zekât Uygulamaları.* Master Thesis, Ankara University.

Famulia, L. (2020). Analisis Perbandingan Hubungan Zakat dan Pajak di Indonesia, Malaysia, dan Brunei Darussalam. *sy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum*, *54*(1), 27-57.

Gümüş, N., & Şimşek, S. (2021). Toplumda Zekât Bilincinin Geliştirilmesinin Yoksulluğa Etkisi: Sakarya İli Araştırması. *Sakarya İktisat Dergisi*, *10*(3).

Gürbüz, S., & Şahin, F. (2018). *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Felsefe - Yöntem - Analiz* (5.Baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Halimatusa'diyah, I. (2015). Zakat and Social Protection: The Relationship Between Socio-Religious Csos and the Government in Indonesia. *Journal of Civil Society*, *11*(1), 79-99.

Hammad, M. (2022). *Overview of Zakat practices around the world*, Research Report, 69.

Jahangir, R., & Bulut, M. (2022). Estimation of Zakat Proceeds in Bangladesh: A Two-Approach Attempt. *Journal of Islamic Monetary Economics and Finance*, *8*(1), 133-148.

Jalili, A. R. (2006). A Descriptive Overview of Islamic Taxation. *The Journal of American Academy of Business*, *8*(2), 16-28.

Juwaini, A. (2017). Endonezya'da Zekâtın Gelişimi ve Dünya Zekât Forumunun Çalışmaları. İ. Kurt & S. A. Tüz (Der.), Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları içinde (s. 463-474). İstanbul: Ensar Neşriyat.

Karataş, Z. (2017). Sosyal Bilim Araştırmalarında Paradigma Değişimi: Nitel Yaklaşımın Yükselişi. *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*, *1*(1).

Kazıcı, Z. (2021). *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Lorenz, C. (2013). *Informal Taxation Systems – Zakat and Ushr in Pakistan as Example for the Relevance of Parallel/Semi-Public Dues*. 11.

Mohsin, M. I. A. (2020). A Fresh View On Zakah As A Socio-Financial Tool To Promote Ethics, Eliminate Riba And Reduce Poverty. *International Journal of Management and Applied Research*, *7*(1).

Mutlu, M. F. (2019). *İslam Hukukunda Vergi-Zekât ilişkisi*. Master Thesis, Necmettin Erbakan University.

Neuman, W. L. (2019). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri* (E. Akkaş, Eds. & Ö. Akkaya, Tans). Ankara: Siyasal Kitabevi.

Obaidullah, M. (2017). An Investigation into Goodness of Zakat Laws in Selected Countries. Mart 21, 2023 tarihinde https://irevieu.com/product/an-investigation-into-goodness-of-zakat-laws-in-selected-countries-2/ adresinden alındı.

Saad, R. A. J., Aziz, N. M. A., & Sawandi, N. (2014). Islamic Accountability Framework in the Zakat Funds Management. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, *164*, 508-515.

Sawmar, A. A., & Mohammad, M. O. (2019). Governance of Formal Zakat Institution in Saudi Arabia. *International Journal of Zakat*, *4*(2), 23-40.

Selçuk, M. & Görmüş, Ş. (2019). Zekâtın Kurumsallaşması Dünya Uygulamaları ve Türkiye İçin Model Önerisi. İstanbul: İktisat Yayınları.

Shaikh, S. A. (2015). Welfare Potential of Zakat: An Attempt to Estimate Economy wide Zakat Collection in Pakistan. *The Pakistan Development Review*, *54*(4), 1011-1027.

Şen, H., & Sağbaş, İ. (2020). *Vergi Teorisi ve Politikası*. Ankara: Barış Arıkan Yayınları.

Şenyüz, D., Erdem, M., & Talıoğlu, İ. (2016). *Kamu Maliyesi*. Bursa: Ekin Yayınevi.

Tally Solutions. (2023). *What is the General Authority of Zakat and Tax*. https://tallysolutions.com/mena/saudi-vat/what-is-the-general-authority-of-zakat-and-tax/. Accessed at 19.12.2024.

Terzi, G., & Bilen, M. (2020). Türkiye'de Zekâtın Kurumsallaşması ve Diyanet Personelinin Bakış Açısı Hakkında Bir Araştırma (Kocaeli Örneği). *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)*, *22*(41), 81-114.

Tuğ, S. (2012). İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı. *Maliye Araştırma Merkezi Konferansları*, *7*.

Wahab, N. Abd., & Rahim Abdul Rahman, A. (2011). A Framework to Analyse the Efficiency and Governance of Zakat Institutions. *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, *2*(1), 43-62.

Yahya, I. (2020). Zakat Management in Indonesia: A Legal Political Perspective. *Al-Ahkam*, *30*(2).

Yılmaz, İ. (2020). *Negatif Gelir Vergisi Özelinde Zekât Vergi İlişkisi*. Ankara: Beyan Yayınları.

JIE
Year/Yıl 2025 | Volume/Cilt 5 | Issue/Sayı 1
Journal of Islamic Economics | İslam Ekonomisi Dergisi

Cengiz Kallek, Harac ve Emval Kitapları (Kitap Değerlendirmesi, Klasik Yayınları, 2018, 261 s.)

Yunus Emre Erdoğan| yunusemre.erdogan@student.asbu.edu.tr| ORCID: 0009-0002-6928-3785

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, İslam Ekonomisi ve Finansı Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

Research Information / Araştırma Bilgisi

Araştırma Türü / Research Type	Kitap Değerlendirmesi / Book Review
Teslim Tarihi / Date of Submission	13.12.2024
Kabul Tarihi / Date of Acceptance	07.01.2025
Yayın Tarihi / Date of Publication	15.01.2025
DOI	10.55237/jie.1601046
Atıf / Citation	Erdoğan, Y. E. 2025. "Cengiz Kallek, Harac ve Emval Kitapları (Kitap Değerlendirmesi, Klasik Yayınları, 2018, 261 s.)." Journal of Islamic Economics, 5 (1):91-112
Hakem Değerlendirmesi / Peer-Review	Double anonymized - Two external
Etik Beyanı / Ethical Statement	Bu çalışmayı yürütür ve yazarken kullanılan tüm kaynaklara uygun bir şekilde atıfta bulunulmuştur / While conducting and writing this study, all the sources used have been appropriately cited.
İntihal Kontrolü / Plagiarism Checks	Evet – Turnitin/ / Yes - Turnitin
Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	Yazarın beyan edecek herhangi bir çıkar çatışması yoktur / The author has no conflict of interest to declare.
Şikayet / Complaints	jie@asbu.edu.tr
Destek Fonu / Grant Support	Yazar(lar), bu araştırmayı yaparken herhangi bir dış finansman almadığını beyan eder / The author(s) acknowledge(s) that no external funding was received in support of this research.
Telif Hakkı ve Lisans / Copyright & Licence	Dergimizde yayın yapan yazarlar CC BY-NC 4.0 kapsamında lisanslanan çalışmalarının telif hakkını saklı tutar / Author publishing with the journal retains the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Özet

İslam iktisat düşüncesine dair birçok çalışma hâlâ incelenmeyi beklemektedir. İslam medeniyeti, Müslümanca yaşama tasavvurunu ortaya koyabilmek için birçok alanda önemli kitaplar ortaya koymuştur. Ancak bu kitaplardan birçoğunun incelenmesi, değerlendirilmesi ve tahlil edilmesi henüz tamamlanmış değildir. Özellikle İslam iktisat düşüncesine dair birçok klasik eser incelenmeyi ve tahkik edilmeyi beklemektedir. Bu noktada yazar, İslam tarihinde kamu maliyesi alanında bu zamana kadar yazılmış eserlerden bir demet sunmaktadır. Kamu maliyesine dair toplam on eser incelenmiş olup, her bir eseri yöntemi ve muhtevası itibariyle değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Özellikle Asr-ı Saâdet'ten sonra kamu maliyesi ya da mali iktisat noktasında alimlerin iktisadi problemlere ne gibi önlemler aldığını, devlet politikasının kamu maliyesini yönetme noktasında nasıl işlediğini, reayanın hangi vergileri ödemekle yükümlü olduğunu, iktisadi kalkınma ve kaynaklarla gelirin adil dağılımının nasıl sağlandığı, toprak hukuku, kamu harcamaları, tarımsal yapı gibi alanlarda meselelerin nasıl değerlendirildiği incelenmiştir. Ayrıca Sünni ve Şii bakış açısına dair eserleri karşılaştırarak her iki grubun devlet yönetme politikası ve algısını da gözler önüne sermiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Finansı, Harac, Emval, Kitabü'l Kesb

JEL Kodları: H20, H30, H40.

Cengiz Kallek, Books of Kharac And Amval (Book Review, Klasik Yayınları, 2018, 261 p.)

Abstract

Many works on Islamic economic thought still await examination. Islamic civilization has produced significant books in various fields to articulate a vision of living in accordance with Islamic principles. However, many of these books have yet to be thoroughly analyzed, evaluated, and critiqued. In particular, numerous classical works on Islamic economic thought remain unexplored and unauthenticated. In this context, the author presents a selection of works from Islamic history on the subject of public finance. A total of ten works on public finance have been analyzed, each evaluated in terms of methodology and content. The study examines how scholars addressed economic challenges in the realm of public finance or fiscal economics after the Prophet's era, how state policies managed public finances, the taxes citizens were required to pay, the methods used to achieve economic development and equitable distribution of resources and income, and how issues such as land law, public expenditures, and agricultural structures were assessed. Additionally, by comparing works reflecting Sunni and Shia perspectives, the study sheds light on the state governance policies and perceptions of both groups.

Keywords: Islamic Finance, Kharāj, Amwal, Kitāb al-Kasb.

JEL Codes: H20, H30, H40.

İslam iktisat düşüncesi, köklerini Hz. Peygamber döneminden alarak birçok alana ve meseleye nüfuz ederek günümüze kadar seyrini devam ettirmektedir. Asırları aşan bu tarihi seyir, alanın sistemleşmesine ve kurumsallaşmasına olumlu bir katkı sunduğu gibi İslam iktisadı literatürünün de genişlemesine sebebiyet vermiştir. Bu genişlemedeki en büyük etken ise Asr-ı Saadetten itibaren günümüze kadar süregelen iktisadi muameleler ve alışveriş antlaşmalarıdır. İslam iktisat literatürü öncelikle fıkıh kitaplarının muamelat bahislerinde yer almasının yanında Kitâbü'l Harac, Kitâbü'l Emval, Kitâbü'l Hisbe, Fütüvvetname gibi genel başlıklar altında sınıflandırılan çeşitli kitapları da meydana getirmiştir. Harac ve emval literatürü kamu maliyesi özelinde erken dönem İslam iktisat düşüncesini ortaya koyması açısından önemlidir. İlgili literatüre ait günümüzde yazılmış bir eser de Cengiz Kallek'e ait olan *İslam İktisat Düşüncesi Tarihi: Harac ve Emval Kitapları* isimli çalışmadır.

Eser; giriş, iki ana bölüm, sonuç, bir ek ve dizinden oluşmaktadır.

Kitabın giriş bölümünde haraç ve emvalin mana ve muhtevasından, ilgili literatürden ve bu literatürün değerlendirmesinden bahsetmektedir. Öncelikle harac kelimesinin "topraktan çıkan şey" anlamında olup vergi ya da devlet gelirleri anlamında olduğunu, emval kelimesinin ise mal kelimesinin çoğulu olup terim olarak mülkiyete konu olan şeyler anlamına geldiğini beyan etmektedir (ss. 7-11). Daha sonra haraç ve emval literatür listesinde yaklaşık kırk tane eser teker teker zikredilerek hakkında kısaca bilgiler verilmektedir. Zikretmiş olduğu eserlerden beş tanesini ilk bölümde Sünni kamu maliyesine örnek olarak dört tanesini ise ikinci bölümde Şia kamu maliyesine örnek olarak tanıtmakta, kitapların içeriği hakkında bilgiler vermekte ve her bir kitaba dair değerlendirmesini ayrı ayrı ortaya koymaktadır. Giriş bölümünün son kısmında ilgili literatürü değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Yazar, haraç-emval eserlerinin oluşumunda da her bir medeniyetin oluşmasında da aynı sürecin işlendiği dört ana evreden bahsedilebileceğini dile getirmektedir. Bunlar; kavramsallaştırma, kitaplaştırma, kurumsallaşma ve kanunlaştırmadır. Kavramsallaştırma olarak nitelemiş olduğu ilk dönemi Abdulmelik b. Mervan zamanında Şam yöresinde tutulan Grekçe divan sicillerinin ve Irak yöresinde Farsça olarak tutulan haraç defterlerinin Arapçaya çevrilerek kamu maliyesi alanında ilk adımların meydana gelmesi olarak aktarmaktadır. İkinci safha olarak nitelediği kitaplaştırma döneminde devletin kendi eğitim kurumlarında okutacağı bu alanlara dair çeşitli muhtelif kitapların kaleme alınması geçmektedir. Üçüncü dönem olarak, yazılan kitaplar yoluyla bir merkezi sistem inşa ederek gerekli kurumların inşa edilmesi, dördüncü ve son dönem olarak ise vergi politikalarının birleştirilmesi ve yapının merkezi otorite tarafından merkezileştirilmesinin yolunu açacak olan kanunlaştırma dönemi yer almaktadır. Yazar bu dört aşamayı anlatırken her bir dönemde yaşanmış olanları kronolojik bir şekilde aktarmaya çalışarak, ortaya atmış olduğu 4k sürecinin tarihteki karşılığını etkili bir şekilde sunmaya çalışmıştır. Girişin son başlığında ise ikinci telif dönemi olarak nitelediği Abbasiler döneminden bahsetmektedir. O dönemde meydana gelen iktidar çatışmalarının, taht kavgalarının vergi sistemini altüst ettiğine, askeri giderler olmak üzere devlet harcamalarındaki artışın ülkede hem iktisadi hem de içtimai sorunlara yol açtığına dikkat çekmektedir. Tabii ki devlet bu dönemde birçok devlet ve ilim adamına bu buhrandan

çıkmanın yolları olarak çeşitli raporlar ve kurtuluş reçeteleri sunmasını istemiştir. Yazar bu bölümde Abbasi dönemini; Bizans-Abbasi savaşları, Emin ile Me'mun arasındaki hilafet çatışmaları, Abbasilerin bölgedeki diğer devletler ile olan ilişkisi gibi meseleleri birçok yönden ele alarak devletin vergi sistemini inşa ederken ne gibi sebeplerin buna yol açtığını, savaşların nasıl bir etki meydana getirdiğini, taht kavgalarının devlet işleyişinde ne gibi sonuçlar doğurduğunu irdeleyerek bu gibi meseleleri kamu maliyesi etrafında değerlendirmiş, haraç ve emval kitaplarını ortaya çıkartan saikleri de etraflıca anlatmaya çalışmıştır (ss.31-62).

Uzun bir girişten sonra yazar, birinci bölümü Sünni Kamu Maliyesine ayırmıştır. İlk olarak kısaca birkaç özelliğine dikkat çekerek aslında Sünni düşüncede yazılan her bir harac ve emval kitaplarında, bu özelliklere rastlanacağının bilgisini vermektedir. Cihat merkezli bir anlayışla yazılması, toplumu ikiye ayırarak Müslüman- kafir şeklinde sınıflandırılması kitapların genel özelliğidir.

Kısa bir ön bilgilendirmeden sonra Sünni kamu maliyesinde zirveye ulaşmış, alanın en muteber eserlerinden sayılan Ebu Yusuf'un *Kitabü'l Harac'ını* tanıtmaya başlamaktadır. Ebu Yusuf'un bu kitabı Emîrü'l-Mü'minîn kendisinden harac, uşur (gümrük vergisi), sadaka (zekât), cevali(cizye/baş vergisi) gibi vergiler ve diğer hususlarda mükellef olduğu kuralları ihtiva eden bir kitap hazırlamasını istediğini belirtmektedir (s.71). Kitap muhteva olarak yirmi sekiz sorunun cevaplandırıldığı otuz dokuz fasıllık ana metinden oluşmaktadır. Eserin muhtevası ganimet, humus, cizye, gümrük vergileri, zimmi ve harbilerin hukuki statüleri gibi toprak ve vergi hukukuna dayalı meseleleri incelemektedir. Kallek, kitabın muhtevasından hareketle eserin; dönemin devlet sistematiğini yansıtması, zirai faaliyetlerin İslam hukukuyla uyumlu bir şekilde yürütülmesi, iktisat-hukuk birlikteliğinin görülmesi gibi değerlendirmelerini ortaya koymaktadır. Kallek, Ebu Yusuf'un iktisadi görüşlerini maddeler halinde vermiştir. İkta polikası, özel teşebbüsü teşvik, vergilendirme politikasında raiyyenin durumu ve hükümetin görevleri, piyasa mekanizması ve fiyatlar, kambiyo rejimi, dış ticaret esasları gibi konularda hangi görüşü benimsediğini *Kitâbü'l-Harac'dan* aktarmaktadır. Kitapta en fazla yeri bu kitaba ayırarak detaylı bir şekilde inceleme fırsatı bulmuştur. Ebu Yusuf'un görüşlerinden bazılarını modern iktisat akımları ve temsilcileriyle karşılaştırarak İslam'ın görüşünü ve perspektifini ortaya koymaya çalışmıştır (s.85). Kallek, ayrıca eserin arkasındaki felsefeyi altyapıyı da irdelemeye çalışarak Ebu Yusuf'un nasıl bir düşünce yapısına sahip olduğunu aktarmaya çalışmıştır. Örneğin adalet mekanizmasını temel umde sayması, bireysel haklarla kamu yararı çatıştığında ikincisini tercih etmesi, *Mecelle* 'de ifadesini bulan birçok külli kaidenin Ebu Yusuf tarafından işletilmesi gibi meseleleri zikretmektedir.

Yahya b. Ademe ait olan *Kitâbü'l-Harac'ı* ikinci kitap olarak zikretmektedir. Kallek, müellifin eserinin iktisat düşüncesinde hadisçi silsilenin esaslarını belgeleyen kitapların eldeki ilk nüvesi olduğuna işaret etmektedir. Buna delil olarak da eserde Kütüb-i Sitte'de yer alan pek çok hadisi zikrederek bu noktadaki hassasiyetini gözler önüne sermektedir. Kallek, eserin dört cüzden meydana geldiğini ve fey, haraç, cizye, vergilendirmeler, fetih arazileri, ölü toprakların ihyası, sadaka, zekât gibi konular etrafında şekillendiğini zikretmektedir. Bu esere

dair oryantalistlerin incelemelerine de bakmış olup kitabında onların görüşlerine yer vermektedir. Eserin ekonomi bilimiyle ilgisinin sınırlı olduğunu daha çok yasama erkine ve devlet erkanına telkinlerde bulunmayı hedefleyen bir ilmihal niteliği taşıdığını beyan eden S.D. Goiten'in görüşünü aktarmaktadır (s.104). Ancak Kallek, nebevi hadislerden müteşekkil bir mecmua olsa da Halife Ömer b. Abdülaziz döneminde uygulanagelen kayda değer bilgiler içerdiğini de söylemektedir. Daha sonra Yahya b. Ademin iktisadi görüşlerinden bir demet aktarmaktadır.

Üçüncü kitap olarak Ebu Ubeyd'in *Kitabü'l Emval'ini* ele almaktadır. Kallek, eserin öneminin hicri III. yüzyılda maliye teşkilatındaki bozuklukların Kuran ve Sünnet temelleri üzerinde yeniden ihya edilmesini salık vermekte yattığını beyan etmektedir (s.117). Eser kamu maliyesi konuları içermekte olsa da genel anlamda muhtevasının önemli bir kısmı devlet idaresine dair çeşitli konuları içermektedir. O dönemde zirai kalkınmanın önemini bilen Ebu Ubeyd, kitabında aslında temel olarak vergi politikalarının belirleyici rol oynadığı istikrarlı ve adil bir toplumsal iktisadi düzeni meşrulaştırmayı hedeflemiştir. Kallek, daha sonra diğer eserlerde de zikretmiş olduğu gibi müellifin iktisadi görüşlerine yer vermektedir. Tarıma özel bir önem atfeden müellif, özel ve kamu mülkiyetini onaylamakta, ikta politikalarında yeni çözümler arayışı içinde olduğunu belirtmektedir. Kallek'in incelemesinde fark ettiği noktalardan bir tanesi diğer eserlere nazaran *fey'*in sarf yerleri noktasında müellifin bedevi ve hadari ayrımı yaptığını, müellifin belirli kıstaslar koyarak kimlerin daha çok *fey'*den yararlanma hakkı elde ettiğini beyan etmektedir. Ayrıca müellifin ticaret yasakları koyduğunu gayri mütekavvim malların hiçbir şekilde İslam beldelerinde üretiminin ve dolaşımının yasaklanması gerektiğini aktarmaktadır.

Dördüncü kitap olarak Kudâme b. Cafer'in *Kitâbü'l-Harac'ı* incelenmektedir. Diğer müelliflerden farklı olarak sonradan Müslüman olan ve katiplik görevinden gelen bir müellifin eseri ele alınmaktadır. Kallek, müellifin eserini oluştururken Ebu Yusuf, Yahya b. Âdem ve Ebu Ubeyd'in harac ve emval kitaplarından faydalanarak yazdığını aktarmaktadır. Diğer eserlerden farklı olarak göze çarpan noktalardan bir tanesi müellif, devlet gelir-gider hesabını tanıtıp bütçeyi hazırlayan Divanü'l-Harac ile Divanü'd-Dıya'ı ele almakta, bunların görev alanları, işleyiş tarzları ve kalemlerini incelemektedir. Kallek, müellifin hazırlamış olduğu maliye tarihi açısından da önemli belgelerin olduğu ayni ve nakdi gelirler cetvelinin yer aldığını belirtmektedir. Ayrıca diğer eserlerden farklı olarak toplumsal gelişme, duraklama, gerileme ve çöküş sebepleri gibi meseleleri ele almaktadır. Kudame b. Cafer'in iktisadi görüşlerine gelirsek iş bölümü, değer kuramı, paranın işlevleri, isteğin çifte mütekabiliyeti ve piyasa bilgilerine serbest ulaşım gibi konulardaki görüşlerinin modern ekonomi bilimiyle çakıştığı beyan edilmektedir.

Kallek, beşinci ve son Sünni kamu maliyesine ait kitap olarak Davudi'nin *Kitâbü'l-Emval'ini* incelemeye tabi tutmuştur. Eser kamu maliyesi alanında Maliki mezhebine has bir örnek olarak nitelenmiştir. Kallek'in tespitine göre kitap yirmi sekiz bölümden müteşekkil olup dört ana bölüme ayrılmıştır. İlk bölümlerde enfal, ganimet, fey, fethedilmiş toprakların statüsü, sahipsiz arazilerin ikta'ı, haraci statüsündeki arazilere dair hükümleri açıklamaktadır. İkinci

bölümde enfal, fey, ganimet kavramlarının farklı tarifleri yapılmakta; İfrikiyye, Endülüs ve Sicilya topraklarının hukuki statüsünü incelemektedir. Üçüncü bölümde uluslararası savaş ve barış hukukuna dair meseleleri ele almaktadır. Dördüncü bölümde ise bilinmeyen topraklar, ideal hayat tarzına dair değerlendirme, aşırı vergiler, mekruh ve mubah iktisap yolları gibi çeşitli konuları ele almaktadır. Kallek'in belirttiğine göre, Davudi nice ihtilaflı konularda şahsi hükmünü açıklamamakla beraber, muhtelif içtihatları sıralayarak nihai kararı okuyucuya bırakmaktadır (s.169). Davudi'nin iktisadi görüşleri noktasında öncelik olarak Kallek, müellifin zenginlik ve fakirlik arasındaki mukayesesini değerlendirmektedir. Daha sonra fethedilmiş toprakların hukuki statüsü, mali cürümler ve yolsuzlukla mücadele siyaseti gibi konulardaki görüşlerine yer vermektedir. Sonuç olarak Kallek'in, müellifin eserine dair dönemin siyasi, iktisadi ve toplumsal düzenine dair bilgileri ortaya çıkartmaktadır. Ayrıca yapmış olduğu incelemeler sonucunda Davudi'nin disiplinler arası geçişlerini gözlemleyerek iktisadi bünye, siyasi rejim, hukuk nizamı ve kamu ahlakı arasındaki irtibatı gözler önüne sermektedir.

Çalışmanın ikinci bölümünde Şii müelliflerin hazırlamış olduğu kamu maliyesi eserleri yer almaktadır. Kallek, Şia Kamu Maliyesine girişte öncelikle ehli sünnet' in ve Şia'nın eserleri arasında bir mukayese yapmaktadır. İçerik ve yaklaşım bakımından Şia haraç kitaplarının eserleri daha kısır görünmektedir. Ayrıca Şia'nın on ikinci imamın gaybetinden sonra güncel sorunları kimlerin çözümleyip düzenleyeceği sorusunun yanıtsız kalması, ulemanın toplumsal konum ve işlevini zaafa uğratmıştır. Bundan dolayı da haraç ve zekât gelirlerinin kimler tarafından toplanacağı, kimlerin hakkı olduğu gibi meseleleri tespit edebilmek oldukça zorlaşmıştır (s.191).

Kallek, Şia kamu maliyesine ait ilk eser olarak Kerek'inin *Katıatü'l-Leccac'ını* tanıtmaktadır. Kallek, Kereki'nin İmamiyye mezhebinin müceddidlerinden sayıldığını aktarmaktadır. Onu diğer imamlardan ayırt eden özellik ise İran tarihinde ilk defa devleti, naib'i imam sıfatıyla İmamiyye hukukuna tabi kılmaya çalışmıştır. Böylesine önemli rolleri üstlenmesi ve naib'i imam sıfatıyla hareket etmesi onu kamu maliyesi meselelerini çözmeye itmiş ve bu konuda ortaya bir eser koymuştur. Eser özellikle haraç arazilerinin tespiti ve devlet başkanının bu fondan yaptığı tahsisatı almanın üzerinedir (s.200).

İncelenen ikinci eser Kereki'ye reddiye olarak yazılan Katifi'nin *es-Siracü'l Vehhacı'dır*. Kallek, Katifi ve Kereki arasındaki temel ihtilaf sebebinin on ikinci imamın yokluğundan dolayı olduğunu belirtmektedir. Katifi, Kereki'nin aksine imamın gaybeti sırasında Cuma namazının kılınması, haraç tahsili, imama niyabet meselelerine dair olumsuz görüşlerini serdetmektedir. Dolayısıyla Kallek'in bu değerlendirmelerinden Kereki ile Katifi'nin taban tabana zıt görüşlere haiz olduğu anlaşılmaktadır. Kallek, Katifi'nin eserinden alimlerin dünyalık peşinde koşmalarını ve idarecilerle yakınlaşmalarını kerih gördüğünü beyan etmektedir. İktidar sahiplerinin kapılarını aşındıran alimlerin ise dinin yozlaşmasına yol açtığını vurgulamaktadır. Katıfi bu görüşlerde iken Kereki ise iktidar ile birlikte hareket etmektedir ve kamu maliyesi alanında kamu yararına öncelik vermektedir.

Kallek, ayrıca Erdebili'ye ait *Harac Risaleleri* ile Şeybani'ye ait *Risale fi hillil harac'ı* değerlendirmeye tabi tutmuştur. Kallek, Şeybani'nin eserinden onun da Kereki'yle aynı görüşlere sahip olduğu izlenimini ortaya çıkartmaktadır. Şeybani'nin zalim de olsa sultanın haraç toplama yetkisinin olduğunu savunurken Katifi'nin takipçisi Erdebili ise aksini ileri sürmektedir.

Sonuç olarak kitaba göre Şia kamu maliyesinde ortaya çıkan temel iki eserin olduğunu ve diğer iki müellifin de Kereki ve Katifi'nin takipçileri olma yolunu izlediğini söyleyebiliriz. Şia'da özellikle on ikinci imamın gaybetiyle beraber uzun yıllar sürecek olan bir duraklama devrine girilmesinden devletin siyasi, iktisadi ve hukuki bölümleri de nasibini almıştır. Şia'nın Büveyhiler Döneminde hükümetin Usuliyye ile iş birliğine girmesi haricinde genel olarak devlet himayesinde kapalı bir cemaat olarak kalmıştır. Haraç kaynaklı gelirlerden de kayda değer bir pay alamadıkları için vergilerin meşruiyeti sorununu pek tartışma konusu yapmamışlardır (s.233). Ancak Safevilerin devlet kurması ve İmamiyye mezhebiyle yakın bir ilişkiye girmesi sonucunda Şii alimler harac ve emval konularına eğilmişlerdir. Ancak ortaya çıkan süreçte eserler belli başlı pragmatik sonuçlar doğuran ve birkaç soruyu çözümleyen bir noktaya varmıştır.

Ehli Sünnet alimlerinin kamu maliyesine dair ortaya çıkarmış oldukları eserler ise Şia'ya göre daha kapsamlı ve sistematiktir. Özellikle Ebu Yusuf gibi devletin en üst pozisyonlarında görev almış bir alimin çözüm ve tahlilleri teori ile pratiğin harmanlandığı bir eseri ortaya çıkartmıştır. Keza Kudame b. Cafer'in katiplik görevi üstlenmesi ve devlet içerisinde iken emval kitabı yazması, tecrübelerini gelecek devlet adamlarına ve nesillere aktardığına işaret etmektedir. Her bir Sünni yazarın soyut ilke ve kurallarını gözlem ve tecrübeyle harmanlayarak ortaya bir eser çıkartmaları İslam İktisat düşüncesine dair birçok bilgiyi gözler önüne sermektedir.