

INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC ECONOMICS AND FINANCE STUDIES

Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi

March 2019

IJSEF

Owner / Sahibi

Doç. Dr. Fatih YARDIMCIOĞLU

Editor in Chief / Baş Editör

Prof. Dr. Mehmet ASUTAY

Editors / Editörler

Prof. Dr. Şakir GÖRMÜŞ

Dr. Mücahit ÖZDEMİR

Editorial Assistants / Editör Yardımcıları

Arş. Gör. Hakan ASLAN

Arş. Gör. Abdullah Talha GENÇ

Arş. Gör. Salih ÜLEV

Arş. Gör. Ali Can YENİCE

Book Review and Translations / Kitap Tanıtımı ve Çeviri

Arş. Gör. Muhammed Beşir ÇALIŞKAN

Design / Mizanpaj

Arş. Gör. İsmail BEKTAŞ

Arş. Gör. Mustafa ÖZER



İSEFAM
İSLAM EKONOMİSİ ve FINANSI
UYGULAMA ve ARAŞTIRMA
MERKEZİ
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ

Contact Editorial Office Address:

Arabacı Alanı Mahallesi Mustafa Ocak Sokak No:9 D:2
Serdivan-Sakarya/TÜRKİYE, Phone: +90 532 769 5899

www.ijisef.org

International Journal of Islamic Economics and Finance Studies

(Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi)

March/ Mart 2019

Issue / Sayı: 1

p-ISSN: 2149-8393

e-ISSN: 2149-8407

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

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

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

Copyright © 2019 by PESA

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

Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi (IJISEF), Politik Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (PESA) tarafından, İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırma Merkezi (İSEFAM)'ın katkılarıyla basılan uluslararası, akademik ve periyodik bir hakemli dergidir. Derginin amacı akademisyenler, sektörde çalışanlar ve İslam ekonomisi ve finansı araştırmalarına ilgi duyanlar için kendi çalışma ve görüşlerini paylaşabilecekleri, tartışabilecekleri ve değerlendirebilecekleri bir platform oluşturmaktır.

Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi, yılda üç defa yayınlanır. Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi hakkında daha fazla bilgiye, aşağıdaki linkten ulaşabilirsiniz: <http://www.ijisef.org/>

Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi'nin bir kısmı veya tamamının kişisel yahut ders amaçlı kullanım için dijital ya da basılı kopyasının edinilmesine, kopyaların getiri veya ticari kazanç sağlama amacına yönlendirilmemesi kaydıyla ücretsiz olarak izin verilmiştir. Bu yayının hiçbir bölümü, yayınevini yazılı ön izni olmaksızın hiçbir şekilde ve hiçbir amaç için kopyalanamaz, dağıtılamaz ve veritabanı ya da erişim sisteminde depolanamaz. İzin, PESA Araştırma ve Yayın Departmanı'ndan talep edilebilir.

Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi'nde yazarlar tarafından ifade edilen görüş ve yorumlarla ilgili hiçbir sorumluluk, editörlere veya Politik Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (PESA) Yayınevi'ne ait değildir.

INTERNATIONAL ADVISORY BOARD / DANIŞMA KURULU

Habib Ahmed

Durham University, UK

Lokman Gündüz

İstanbul Şehir University, Turkey

Haider Ala Hamoudi

University of Pittsburgh, USA

M. Kabir Hassan

University of New Orleans, USA

Mohammad Hudaib

University of Glasgow, Scotland, UK

Zamir Iqbal

Islamic Development Bank, USA

Abdul Ghafar Ismail

IRTI, Islamic Development Bank, Saudi Arabia

Rifki Ismal

Bank Indonesia, Indonesia

Hylmun Izhar

IRTI, Islamic Development Bank, Saudi Arabia

Yusuf Karbhari

Cardiff Business School, UK

Necmettin Kızılkaya

University of Istanbul, Turkey

Shehab Marzban

Islamic Development Bank, Qatar

Shinsuke Nagaoka

Kyoto University, Japan

Saduman Okumus

Istanbul Gedik University, Turkey

Mehmet Sarac

University of Istanbul, Turkey

Zurina Shafii

Universiti Sains Islam Malaysia, Malaysia

Fatih Savaşan

Sakarya University, Turkey

Noor Zahirah Mohd Sidek

Universiti Teknologi MARA, Malaysia

Olivia Orozco de la Torre

Casa Árabe, Spain

Abdullah Turkistani

King Abdul Aziz University, Saudi Arabia

Rodney J. Wilson

Durham University, UK & INCEIF, Malaysia

Dian Masyita

University of Padjadjaran, Indonesia

ABSTRACTING/INDEXING:

ASOS Index

Index Islamicus

Google Scholar

BASE

CiteFactor

ESJI

Research Bible

ALMANHAL

Scientific Index

JournalTOC

DRJI

İSAM

J-GATE

DOAJ

E-MAREFA

Arastirmax, WorldCat

CONTENT / İÇİNDEKİLER

Research Articles / Araştırma Makaleleri

- Sukuk: A Critique of Experience, and their Possible Developmental Role in Muslim Countries** 1-19

Abdelrahman Yousri Abdelrahman

- Risk Management of Financial Instruments in Islamic Banks: An Overview** 20-39

Abderrahmane Sakouili, Razane Chroqui

- Economic Empowerment of Poor Women With Grameen Bank Patterns on Baitul Mal Wa Tamwil Ibadurrahman** 40-59

Dadang Husen Sobana, Uus Ahmad Husaeni

- Do Contributions of Islamic Banks Stakeholders Influence Profit and Loss Sharing Financing? : Empirical Evidence in Indonesia** 60-76

Titin Vegirawati, Didik Susetyo, Inten Meutia, Lukluk Fuadah

- A Treatise on Socioeconomic Roles of Zakah** 77-92

Shehu U.R. Aliyu

- Modern Dünya Bağlamında İnsan Kaynakları Kavramının Eleştirisi ve İnsan Değerleri Fikrinin Doğuşu** 93-115

Temel Hazıroğlu

Translation / Çeviri

- Şeybânî'ye Atfedilen Kitâbü'l-Kesb: Fakirlik, Fazlalık ve Servetin Dolaşımı** 116-142

Michael Bonner, Çeviri: Mustafa Kahya

Book Review / Kitap Tanıtımı

- İslam, Ekonomi ve Toplum** 143-148

Syed Nawab Haider Naqvi, Tanıtım: Ali Can Yenice

- İslam İktisat Düşüncesinin Değişimi (18. Yüzyıl)** 149-152

Abdul Azim Islahi, Tanıtım: Nazan Lila

Sukuk: A Critique of Experience, and their Possible Developmental Role in Muslim Countries

Abdelrahman Yousri Abdelrahman *

Received: 22.10.2018

Accepted: 25.11.2018

DOI: 10.25272/ijisef.473269

Type: Research Article

Abstract

The article focuses on Sukuk, in the framework of Islamic finance and its possible role in the economic development of the Muslim world. Sukuk, as a new financial instrument, opened doors, since 2001-002, for drawing funds from international sources. The article, firstly, pinpoints incorrect practices in Sukuk experience (2001-17), which ought to be removed, in order to ensure the Islamic authenticity of such an instrument. Secondly, we search possibilities of employing genuine Islamic Sukuk in ways that would maximize their role in financing the development of Muslim countries. Some proposals are presented for how Sukuk can possibly support the investment activities of SMEs, as well as opening new avenues for financing promising business ventures and corporates in industrial and service sectors.

Keywords: Social Capital, Islamic Economy, Trust, World Values Research

Jel Codes: G15, G23, G28

* Ph.D. Economics, Professor of Islamic Economics and Finance, CIS, HBKU, Qatar. Professor Emeritus of Economics, Alexandria University, Egypt, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4106-2174>

Introduction

All contemporary Muslim countries are in great need for economic development as a major target. No doubt that mobilization of maximum possible resources; human, financial, technological etc., are so important for success in realizing such target. With the exception of a limited number of oil or gas-rich countries, Muslim countries lack sufficient financial resources which are necessary for carrying sound development. The fundamental motive behind the inauguration of Islamic financial institutions in the 1970s was not merely the prohibition of interest (*Riba*) but more crucially, considering Sharia tenets, is the role which they ought to play in economic development. Slow rates of economic development in Muslim countries for many decades can surely be attributed, amongst other factors, to the weak and inadequate role played by the interest-based conventional financial system (Abdelrahman Yousri, 2016).

For almost 40 years, Islamic finance has grown significantly and impressively in many Muslim countries as well as globally. This has been observed in the high growth rates of investment funds deposited with Islamic banks on basis of profit and loss sharing. However, digital growth in terms of deposits and their employment is not enough to judge the success of the experience on genuine Islamic grounds. Islamic banking has used financing tools which are in principle Sharia compliant but in practice, it has mimicked conventional banking financing mechanism. In addition, Islamic finance has not been directed rightly to investment projects that would effectively serve Muslim countries' development, which is a major target¹. Such trends or modes which are dominating practices in the Islamic financial industry have mostly been forwarded to Sukuk activities. We need to pinpoint and remove incorrect practices from the Sukuk industry for two main reasons: firstly, to ensure the authenticity of Sukuk as an Islamic instrument. Secondly, to emphasize the role that can be played by genuine Islamic Sukuk in financing the economic development of Muslim countries.

1. Islamic Sukuk² and Conventional Bonds

Sukuk emerged as Islamic securities and originally thought to be an Islamic alternative to conventional "bonds"³. But, how to create an alternative to bonds while in Sharia, because of interest prohibition, it is neither permissible to guarantee the nominal value of capital nor its return⁴. These were "real puzzles" that faced *Fuqaha* (Muslim jurists) who were involved in

¹ Most of the investment was practically directed to durable consumption goods such as cars, and to real estates

² Sukuk which has become familiar in English usage is an Arabic word. It is plural of the word *Sakk*. To avoid readers' confusion In this article, the word Sukuk is used both as singular and plural.

³ This approach of designing Islamic finance products as "alternatives" to conventional finance products is questionable, as each type of products has its own underlying principles. Mimicking can, therefore, be a slippery road for Islamic finance (Al- Jarhi, 2018)

⁴ A definition given by the Islamic Development Bank (IsDB) says "Sukuk commonly refers to the Islamic equivalent of bonds which essentially falls under fixed income securities", then it adds "as opposed to conventional bonds, which merely confers ownership of a debt without any underlying assets, Sukuk grants the investor a share of profit from an income generating asset or project, along with

the scheme. Solutions, however, have been found through *fatwas* (new Sharia pronouncements) and financial engineering. And the impermissible characters of conventional bonds have been replaced by some attractive advantages to Sukuk. Unlike conventional debt securities, Sukuk share in ownership and avoid one of their real disadvantages, if, or when, the issuing company is exposed to bankruptcy. Conventional bondholders in such case represent real burden over the issuing company because of their senior “legal” rights upon all its existing assets .

Our first task in this article is to explore and examine *fatwas* and financial devices that were based upon them to assess Sukuk authenticity and success from the Islamic perspective.

2. Islamic Securitization

In practice, the basic and necessary step for issuing Sukuk, as a new Islamic security backed by ownership of real property, was taken by approving “*securitization*” within the frame of Sharia. In an Islamic perspective *Securitization* would not be different from secular definition in the sense of transforming illiquid assets into liquid ones through the market (Fisher, M. and Shaw, Z., 2003).⁵ Yet, while in secular securitization, the repackaged assets include debt-securities or loans, this is not permissible by Sharia. In Islamic securitization, the pooled assets, and their acquisition, maintenance, utilization, and income generated thereof must be interest-free and comply with other Sharia rules of finance. Besides, we have to emphasize that collateralization as practiced normally in secular finance is not Sharia permissible, which represented a real problem from the beginning. Capital when invested in an Islamic system is liable to returns only in case of profits. Thus if guarantees are given to capital or its returns Sukuk would carry the negative aspects of conventional bonds.⁶ Under rules of profit-loss sharing, we have to emphasize that the value of Sukuk by the end of its tenor should be redeemed according to market and not nominal value.

In principle, Sukuk is distinguished from bonds by the basic nature of the designated assets, which are pooled for securitization. These must be real and suitable for productive investment that would generate *halal* (*Sharia permissible*) income. Such investment and income generated therefrom can be protected in favor of Sukuk holders by risk aversion methods and precautionary measures that do not violate Sharia.

the investment risk”. The definition emphasizes that “Sukuk securities should adhere to the Sharia principles, which prohibit the charging or payment of interest against the invested amount but rather sharing the return on the investment” The irony is that Sukuk issued by IsDB assured holders about nominal value and fixed returns: IsDB, “Sukuk in Brief: A secure return through an ethical investment” http://www.isdb.org/irj/portal/anonymous/idb_capital_en

⁵ “Securitization in conventional finance is the packaging of designated pools of loans or receivables with an appropriate level of credit enhancement and the redistribution of these packages to investors. Investors buy the repackaged assets in the form of debt-securities or loans which are collateralized (secured) on the underlying pool and its associated income stream. Securitization thereby converts illiquid assets into liquid assets” Mark Fisher and Zoe Shaw, eds., Euromoney Books, London (2003)

⁶ The experience of Sukuk in this respect is important and will be further discussed and analyzed.

3. Sukuk Issuances in Development

Issuers of Sukuk have ranged from sovereigns, quasi-sovereigns, financial institutions and corporates. Total global issuance of Sukuk in 2001 and 2002 was just about \$1.2, and \$ 1.4 billion respectively. These issuances which were almost carried by the Malaysian carried a message that Islamic institutions have become ready to compete for financial resources at the international level. Global issuance increased afterwards at a tremendously high rate to reach \$50 billion in 2007. Besides Malaysia, issuances were made by sovereign and quasi-sovereign issuers such as Bahrain, Islamic Development Bank (Jeddah), Indonesia, Turkey, Saudi Arabia, UAE, Brunei, and Qatar. Expectations of a continuous booming Sukuk market were toned down by the outbreak of 2008 crisis. The global shortage of liquidity caused by the International Financial Crisis, besides the dispute among Muslim jurists over the methods used to provide guarantees to Sukuk holders, have resulted in a significant decline in Sukuk issuance (Abozaid and Al-Jarhi, 2009). According to IIFM, issuances in 2008 were only \$ 24.1 billion, a decrease of 51%. However, the impact of the crisis on Sukuk market was almost confined to 2008. A strong demand from Muslim countries and conventional global institutions for Sharia-principled bonds not only reduced the impact of the crisis but the potential for Sukuk was viewed to be promising (S.R. Vishwanath And Sabahuddin Azmi, 2009). The Sukuk market recovered to \$ 38 billion in 2009.⁷ The volume of Sukuk issuances was leaping by astonishingly high rates to reach records in 2012 and 2013 of \$ 137.6 and 135.9 billion respectively - See Chart 1 (IIFM, 2016, 2017)⁸.

The decline in 2014 and 2015 to \$ billion 108.3 and \$billion 60,7 can be explained partly by ongoing uncertainties in the global financial market as well as by Bank Negara Malaysia (BNM) strategic decision to stop issuance of its Short-Term Sukuk(IIFM,2016). In 2016 the Sukuk global market was recovering from the low level of 2015, showing an increase of 45.5% to reach \$ 88.3 billion. Yet, that 2016' level was only 64% of the 2012 record level. However, Sukuk issuance in 2017 continued its recovery. It increased by 45.3%, reaching \$97.9 billion, "underpinned primarily by the jumbo issuances of some Gulf Cooperation Council (GCC) countries"(IIFM,2016)⁹. It was the good liquidity conditions in the GCC, as well as activity by some countries to further develop their Islamic finance industries. Saudi Arabia, in particular, was able to choose Sukuk over bonds. The \$9 billion Sukuk issued by Saudi Arabia was the largest issued globally to date. The market recovery encouraged the first issuance of a Sukuk in Nigeria and Hong Kong to make a third issuance.

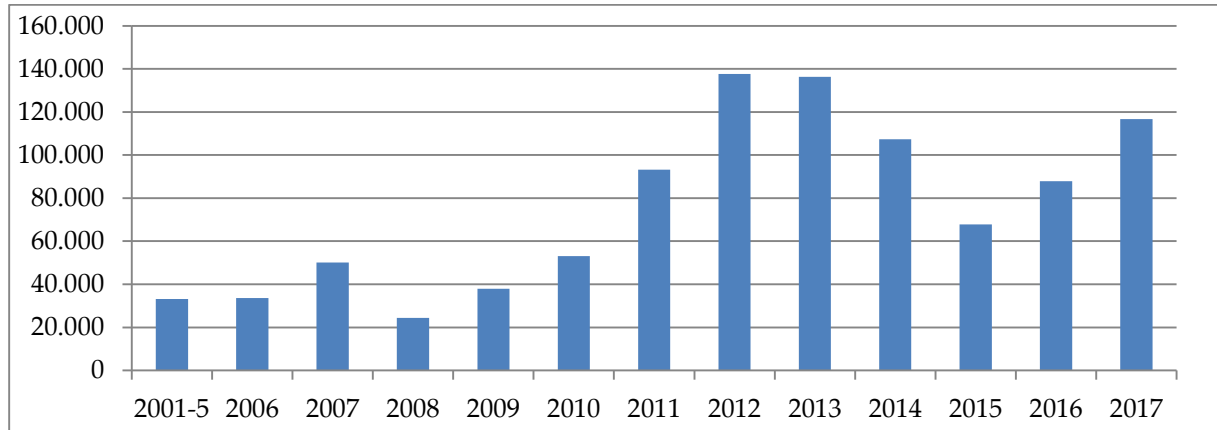
⁷ S.R. Vishwanath And Sabahuddin Azmi,(2009), "An Overview of Islamic Sukuk Bonds", The Journal of Structured Finance Winter 2009, 14 (4) 58-67; DOI: <https://doi.org/10.3905/JSF.2009.14.4.058> . Yet, the study has overestimated growth by saying "The total value of issued Sukuk is likely to grow to more than \$200 billion by 2010 from the current \$100 billion". P. 59

⁸ IIFM,(2016), Sukuk Report, 5th Edition, A Comprehensive Study of the Global Sukuk Market. Also IIFM, Sukuk Report, 2017 <https://www.islamicfinance.com/wp-content/uploads/2016/04/IIFM-Sukuk-Report-5th-Edition-A-Comprehensive-study-of-the-Global-Sukuk-Market.pdf>

⁹ S&P Global Ratings, "Global Sukuk Market Outlook: Another Strong Performance..? P.2, January 7, 2018

According to S&P global ratings, the outlook for the market in 2018 looks uncertain. The S&P report expects Sukuk issuance volumes to hover at \$70 billion-\$80 billion. It is not clear in whether the global Sukuk market can stage the same performance of 2017 in 2018(IIFM,2016).

Total Global Sukuk Issuances (2001-5 - 2017) All Tenors, All Currencies, In Us\$ Millions
Chart 1: Total Global Sukuk Issuances USD 979,209 Millions



Source: IIFM, Data Base, “Sukuk Report, 2018”

4. Analysis of the Sukuk experience in the Global Market, and Observations on Critical Issues

4.1. Guarantees to capital and returns

Profit/loss sharing in Islam means that capital, when invested, cannot be guaranteed, i.e. secured from the probability of loss, and (thus) cannot be promised a fixed return in advance¹⁰. The real problem in all issuances of Sukuk is that buyers were rest-assured, in advance, of the nominal value of their securities in addition to returns that they will receive. Rates of return were either fixed or floating while tied to a benchmark which is the LIBOR¹¹. The use of LIBOR, as benchmark, has become familiar in Islamic banks since the 1990s, by approval of their Sharia boards. The same ill practice has, disappointingly, been forwarded to the Sukuk, instead of trying to find out rates of return that are guided by ex-issues’ profit rates and anticipated future rates. Issuers of Sukuk tried to justify using the LIBOR for some Sukuk by saying that in case if the actual profits exceeded such an interest rate, the enterprise manager shall obtain the excess amount as an efficiency incentive, and in the opposite case the manager shall make a free loan or donation to the Sukuk holders. Taqi Usmani (2008), who has been

¹⁰ In case of loss, this will be totally borne by the capital owner, and not by the partner who is carrying or managing the investment, unless it is firmly proved that this partner committed a dishonest behavior, neglected familiar business practices, or invalidated the contract. Any amount of money (or benefit) promised, surely, to the capital owner in advance is a promise of Riba (interest) payment, which is utterly prohibited in Sharia.

¹¹ Ibid, P.7. LIBOR is London Interbank Offered Rate. In fact, the approval of their Sharia boards, to the use of LIBOR was a big mistake, if targets of Islamic finance would be taken into consideration. Abdelrahman Yousri Abdelrahman, (2013), “Fundamental Issues in Islamic Economics”, See argument in, Chapter 5;” Prohibition of Riba (Interest) in Islam: Its Economic Rationale and Implications.”

deeply involved in Sharia boards, discussed such practices, giving his pieces of evidences and found that they are Sharia incompliant.

It has been observed that Sukuk floating rates that are tied to the LIBOR have gradually become uncommon while “the trend of fixed rate Sukuk issuances has continued in practice (IIFM, 2017). However, both trends cannot be defended when talking about profit/loss sharing principle in Sharia. Besides, a pressing question that cannot be neglected: Is it necessary to structure Sukuk as fixed-income instruments? How far doing away with this condition would improve Sukuk and relief the burden of providing guarantees? On their part, Muslim *Fuqaha* and financiers who engineered Sukuk assert that such assurances which Sukuk have are not the “guarantees” which Sharia prohibits. But, the hard fact is clear. Financial and legal devices which issuers adopted enabled them to go around Sharia rules and give such “guarantees” to holders and to claim that Sukuk are Islamic trust certificates sharing in profit and loss.¹²

In several important cases, the guarantee of Sukuk’s nominal value and their rate of return was further supported by sovereign entities (e.g. the governments of Malaysia, Bahrain and Qatar etc.). Guarantees given by sovereigns are claimed to be Sharia permissible, which is not true. In principle, the State in an Islamic system should not be involved in projects which the private sector is capable of carrying¹³. If it is argued that the State should establish the infrastructure projects or undertake some big or strategic projects, because of the inability of the private enterprise, the question that would arise is: why through Sukuk in particular? Why not by other means of finance? And even if Sukuk are considered the most suitable instrument, the rule of profit/loss sharing in Sharia still applies perfectly well to governments. Devices which would allow for guaranteeing Sukuk by twisting of Sharia rules are not acceptable whether Sukuk are issued by sovereigns, semi sovereigns, or by the private sector. Guarantees given by sovereigns to Sukuk’s capital or its returns is even worse than those given by the private sector when Sharia tenets (*Maqasid*) are considered. This is because in case of loss, public revenues would be used in favor of Sukuk holders who, nevertheless, are only a section

¹² The guarantee for the nominal value of the instrument or the proceeds is done in tortuous ways, where it is not given directly by the actual “issuer” (Originator) of the Sukuk to buyers as done normally by corporates issuing bonds. Sukuk are offered through various intermediaries or brokers. The actual issuer: “Originator” would sell assets to an Agent which may be different than the Originator in *legal terms but not in Sharia terms!* For example, in case of IsDB’ Sukuk 1435 H, the bank was the Originator and the Agent was “The Islamic Corporation for the Development of the Private Sector” (ICD) which is an IsDB’s affiliate. Thus, when saying IsDB selling assets to ICD, we are in fact saying IsDB is selling assets to IsDB. The Agent would sell the assets portfolio to a “Trustee”, which is Solidarity Trust Services Limited. The trustee obtains proceeds through sale of the assets in form of Sukuk. Such proceeds would be transferred to Originator through the said Agent. The Originator acts as a “guarantor” to the Trustee! It should be noted, however, that IsDB does not guarantee the payment by the Trustee of the profit participation to the certificate holders. This is a Sharia device. Yet, the IsDB promised to repurchase the Trustee’s portfolio (which may not be identical with the portfolio originally sold to it) for the original sale price upon the maturity date of the certificates or following certain “dissolution events”.

¹³) Such tradition was strictly maintained by the Islamic state in its early centuries, and was explained and defended by Ibn Khaldun: The Muqaddimah.

of people in society. This issue calls for special Sharia consideration since it concerns the justice of national income distribution.

Without such assurances or guarantees concerning the nominal value and a fixed rate of return, renowned rating agencies such as Standard & Poor, Fitch and Moody would not have given top rating to Sukuk, which in principle are profit and loss sharing financial securities.¹⁴ Surely, rating made by these international financial agencies take into consideration guarantees given by Sukuk issuers, who are mostly sovereigns, semi sovereigns, banks and big corporations of sound financial positions.

Fixed rates of return and guarantees to capital have really made Sukuk popular and competitive in the capital market. Yet, the difference between Sukuk and conventional bonds has been minimized or lost. Taqi Usmani (2008)¹⁵ rightly says Sukuk, in fact, mimic the bonds until they almost bear their sins as well.

4.2. Sale of Debt

Shariah prohibits selling of debt for a price other than its face value(Sami Hamoud, 1998)¹⁶. From the very beginning, Malaysian Sukuk by securitizing debt contract opened the door for practices which did not comply with such Sharia rule. Abozaid and Al-Jarhi(2009) asserted

¹⁴ Moody's Investors' report, announced (2015) says: "The IsDB (Islamic Development Bank) has a long-term issuer rating of Aaa with a stable outlook". The Report highlights that IsDB's healthy debt structure, strong capital base, and level of liquidity were behind top rating of its Sukuk. Adds: "IsDB is one of the largest issuers of Sukuk, along with the governments of Malaysia (A3 positive), Indonesia (Baa3 stable) and Qatar (Aa2 stable), all IsDB members. IsDB issued four series of Trust certificates in 1435H under the recently upsized MTN program, increasing total *borrowings* by 19% to Islamic Dinars (ID, or SDR) 7.4 billion in 1435H (\$10.9 billion). In late 1436H, the IsDB decided to increase the ceiling on its Sukuk program (IDB Trust Services Limited, Aaa) to \$25 billion from \$10 billion. Moody's Investors, "Announcement: Moody's: Islamic Development Bank's increased sukuk issuance promotes the development of Islamic finance market- Global Credit Research - 20 Oct 2015" https://www.moodys.com/research/Moodys-Islamic-Development-Banks-increased-sukuk-issuance-promotes-the-development--PR_336898. Notice in the report that Sukuk are described as "Trust certificates" and that four Sukuk issues were done "under the IsDB recently upsized MTN program. MTN (Medium Term Note) are (in finance) unconventional bond, offered through various brokers, rather than issued all at once like other bonds. All issuing mechanism and procedures of Sukuk are typical MTN. Besides, MTN "functions much like corporate bonds: unsecured, non-callable, with fixed coupons and investment grade ratings". See also MTN in Euro medium-term note

¹⁵ Muhammad Taqi Usmani is a Hanafi Islamic scholar from Pakistan. He served as a judge on the Federal Shariat Court of Pakistan (1981- 1982) and the Shariat Appellate Bench of the Supreme Court of Pakistan (1982- 2002) He is an expert in the fields of Islamic Jurisprudence (fiqh) and has remarkable contributions in Islamic finance. See his paper(2008), "Sukuk and their Contemporary Applications" Fiqh Academy , 19th Round Session, Sharjah, UAE, 2009. Find at [http://alqalam.org.uk/wp-content/uploads/Sukuk.pdf\(2008\)](http://alqalam.org.uk/wp-content/uploads/Sukuk.pdf(2008))

¹⁶ This prohibition covers both discounts and premiums in the sale and purchase of debt; Sami Hamoud,1998, " Sale of Debt ..etc.": Reference is available in Arabic : " بيع الدين بالدين " الدكتور سامي حسن حمود، " وسندات القرض وبدائلها الشرعية في مجال القطاع العام والخاص"، كتاب مجلة مجمع الفقه الإسلامي ، الكتاب العدد الحادي عشر، 1998 . في نفس المرجع مقالات في نفس الموضوع ، علي محيي الدين القره داغي وتقي الدين عثمانى

that this had caused Malaysian instruments to be unable to obtain external acceptance in Islamic countries, and their circulation was confined to the neighboring markets and Western countries. In fact, despite the assertion in Islamic jurisprudence that sale of debt and receivables is not permissible, some Muslim jurists have allowed for such sale to be carried if necessary for Sukuk issuance. The *Islamic Fiqh Academy* in its 4th Round Session (1988)¹⁷ allowed the securitization of contracts such as *Murabaha* and *Istisna'a* which are debts, but only exceptionally and at the lowest possible levels. Such decision was based on necessity to considering the actual circumstances of contemporary Islamic finance. It is argued that in case of Sukuk, restructuring the package of assets which are pooled and designated for securitization may be necessary and only possible through adding debt assets such as *Murabaha* and *Istisna'a* contracts. Such exception, as always the case with exceptions, has opened up undesirable consequences. "Exceptional Circumstances" and "Lowest Possible Levels" that are stipulated by the Fiqh Academy, for allowing debt assets in Islamic securitization, should have been defined carefully in a specific manner. Exceptions from Sharia are subject to the "rule of Necessity", and this should be based on temporary, limited and urgent conditions. In fact *Fatwa* in the area of "Necessity", if not carried on a strict and austere basis will take us away from the Sharia permissible and open a wide door for the impermissible.¹⁸

In practice, exceptions have been made in securitization for Sukuk issuing, but these were not done "to the lowest possible levels" as stipulated by the *Islamic Fiqh Academy's* decision. *Murabaha* and *Istisna'a* contracts have been introduced into the securitization package at rates that have reached in some cases highest possible level (more than two-thirds of the designated assets!) Most striking in violation of Sharia, was indeed the Sukuk issuance that was fully based on *Salam Contract* (an aluminum deal) carried by the Government of Bahrain¹⁹ According to AAOIFI Sukuk-based on debt contracts (*Murabaha, Istisna'a, or Salam*) cannot be exchanged in the securities market. Yet, it is difficult to imagine that a new instrument such as Sukuk, which are internationally top rated, would not be traded in financial markets while no rules or regulations would prevent this in practice. In fact, some experienced Sharia Scholars expressed no objection to exchange of these Sukuk in the secondary market. Hussain Hamed Hassan (2013 argued, by referring to some *Fiqh* rules, that nothing is wrong in packaging of debt or receivables assets in Islamic securitization. But, his argument was clearly based on *micro evidence*, such as most of the classical *Fiqh* rules. The *macro dimension*, as well as the *dynamic*

¹⁷ Decision No. 30 (3/4)[1], of the Fiqh Academy: Fourth Round Session (1988), <http://www.iifa-aifi.org/1713.html>

¹⁸ Knowledge about the Necessity Rule can be found in ; Wahbah a-Izuhayli , (1985)" The Theory of Necessity in Islamic Law "(Nazariyyat al- Darürah al-Shar`iyyah), Beirut; Also Jamil Mubarak,(1988), Theory of Sharia Necessity; its Scope and Limits (Nazriyyat al-Darürah alShar'iyah,: Hudüduhä wa Dawäbituhä), Al-Mansurah, Egypt.

¹⁹ Bahrain Monetary Agency Salam Sukuk. Aluminium has been designated as the underlying asset of the Bahrain Government al Salam contract, whereby it promises to sell aluminum to the buyer at a specified future date in return for a full-price payment in advance. S.R. Vishwanath And Sabahuddin Azmi. An Overview of Islamic Sukuk Bonds.

consequences, have not been considered. Sharia scholars, even with excellent Fiqh background, are not aware of the macroeconomic consequences of selling debt through Sukuk in an organized and expanding domestic and international markets²⁰. Trade in debt means trade in money and involve prohibited *Riba* (interest). In practice, we cannot ignore the fact that trade in debt at the global level was behind financial crisis, e.g. 2008 crisis.

4.3. Use and Misuse of Islamic Financial Contracts

Ijarah Sukuk has historically been the leader of all kinds of Sukuk in the international market by 47% of all issues during the period 2001-009. Yet, its relative importance changed after that as it declined to 35% in 2010-2015 and to and 12% in 2016 and 2017 respectively (IIFM,2018). The main reason behind the decline in relative importance was the sudden and major increase in Wakalah Sukuk.²¹ In the domestic market Sukuk Al Ijarah were also important but came second after Murabaha Sukuk.

Ijarah Sukuk is almost ideal for Muslims who seek a reasonable and an almost secured return on their investments without involvement in any practices which disagree with Sharia's profit-loss sharing principle. Ijarah assets can be securitized, yield regular and stable returns through productive activities, and can be insured and maintained within normal practice and application of known Sharia rules. Naturally, Ijarah Sukuk would entail risk, such as any investment that is carried under the Islamic profit-loss sharing principle. Yet, the expected risk in Ijarah activity would surely be much less than that which is involved in other activities. Yet, in practice, not all assets that backed Ijarah Sukuk were targeted for purposes of leasing activities. Debt assets, such as Murabaha and Istisna'a contracts were used to back the issuance of Ijarah Sukuk as mentioned earlier. The Ijarah contract has also been misused by other practices, such as using the LIBOR (+ or – basis points) instead of adopting a rate of return that is consistent with Sharia rules, i.e. a rate which expresses rental conditions in leasing markets.

Musharaka and Mudaraba Sukuk were next in importance to Ijarah Sukuk in the international market till 2009 by about 30% of total Sukuk issues.²² However, such position has not

²⁰ Hussain Hamed Hassan, 2013, "Comments on Discussion Papers and Notes submitted for the Harvard –LSE Workshop on Sukuk" (<https://kantakji.com/media/7228/a-35-.pdf>), defended the use of debt assets which supported Sukuk. He asserts that such debts are Sharia compliant, e.g. Murabaha and Istisna'a contracts because they are not based on interest. The crucial question is: would such debts remain Sharia compliant after being securitized and become part of Sukuk, which are exchanged in markets at values that may be less or more than their nominal value? He says: "In case of Sukuk ul Mudaraba or Musharaka or Wakalah the Sukuk represent ownership of the assets of these investments as the proceeds are applied for purchase of the underlying assets. The assets could be either tangible assets or a mix of tangible assets, usufruct, receivables and debts resulting from Sharia compliant contracts and transactions such as Istisna and Murabaha provided there is no element of Riba based debts."

²¹ However, because Sukuk Al-Wakalah generally used Ijarah, the share of Ijarah Sukuk can be considered at 25%, and not just 12%: IIFM, Sukuk Report, 2018, Chapter one, P. 48.

²² Musharaka Sukuk (US\$ million 8,693) 19% and Mudaraba Sukuk (US\$ million 4,725) 10.55%.

continued. Mudaraba Sukuk dropped to 4%, and 5% in 2010-2015 and 2016 respectively, while Musharaka Sukuk also dropped to less than 1% in 2016-2017. **In the domestic market**, Musharaka Sukuk was relatively more important during the period 2001-2016 by 27% in 2001-09 but declined in percentage to only 9% after that. Sukuk Al Mudaraba was much less important in the domestic market than the international market.²³

Issuing Mudaraba or Musharaka Sukuk with such arrangements that secure the capital from loss and promise fixed rates of return was not only Sharia non-compliant, but also inconsistent with proper use of these contracts. Mudaraba and Musharaka are contracts that are suitable for those investors who are seeking higher profit rates in promising or innovative projects that are consistent with risk appetite. Claims of risk removal in projects that were financed by Mudaraba or Musharaka Sukuk, security given by issuers to their holders were far fetching, deceitful, and abusive of the basic characters of these contracts.²⁴ Islamic banks issued Mudaraba Sukuk at rates of returns that were among high ones in the Sukuk market.²⁵ The fact that Mudaraba and Musharaka Sukuk have been among the leading kinds in the global market indicates that neither the issuers nor the buyers were aware of Sharia principles or cared for its right application.

The share of *Wakalah (Agency) Sukuk* in the international market increased dramatically from 3% to 43% between 2001-2009 and 2010-2015 respectively. The major change continued in 2016 where *Wakalah Sukuk* amounted to 77% of the total international issuance. In the domestic market, *Wakalah Sukuk* increased from 1% in 2010-2015 to 10% of total issuances in 2016 and 2017.

Wakalah Sukuk "are certificates that represent projects or activities managed on the basis of an investment agency by appointing an agent to manage the operation on behalf of the certificate holders" (AAOIFI, 2004). The application of the *Wakalah* contract in the Sukuk industry granted *Wakil* (agent) an authority to collect financial resources, to buy the assets which are the subject matter of *Wakalah*. No specific rules were established to guarantee that the structure of the assets portfolio which the agent controls would always be compliant with Sharia. Such a portfolio may include debt contracts or shares in corporations that are not committed to Sharia. The common practice of fixed rate Sukuk issuances has applied to *Wakalah*. Yet in addition to this, the *Wakil* is allowed to keep for himself, as an incentive, any extra profits above what is sufficient to maintain the Sukuk holders' fixed rate of return. In the

²³ The share of Sukuk Al Mudaraba ranged between 2% for most of the period to 8% and 9% in 2016 and 2017 respectively. Such a trend was against that kind of Sukuk in the international market.

²⁴ It will be argued, below, that Mudaraba and Musharaka Sukuk can be issued under Sharia rules if we accept that this instrument would be actually subject to the outcome of operations in terms of realized profit or loss.

²⁵ In 2016, Ahli United Bank (Kuwait) issued US\$ million 200 Mudaraba Sukuk in the International Sukuk Market, at a rate of return 5.5% - Perpetual Tenor. The same year, Boubyan Bank (Kuwait) issued Mudaraba Sukuk of US\$ Million 250 at a rate of 6.75%- Perpetual Tenor.

opposite case, the Wakil is responsible to make *tabaru* (donation) to Sukuk holders in order to maintain their promised fixed rate of return.

Such unprecedented authority given to Wakil, which allowed him flexibility in managing the Wakalah portfolio and in distributing returns, can be counted among explanations of major growth and success of Wakalah Sukuk in practice. Yet, the continuation of such growth and success cannot be guaranteed! The practice of Wakalah contract through Sukuk neglected not only relevant Sharia rules but also some important economic issues that are involved in the Principal/Agent relation. In classical Fiqh rules, the principal selects the agent carefully to manage his capital assets in the best possible business practice to the benefit of the principal. In case of the agent violating terms of the contract or neglecting his duties he has to compensate the principal. The agent performs his duties against a commission, salary, or lump sum. But the agent neither has right to share in profits nor is responsible for loss, if this happens. The Wakalah contract, as known in Sharia, has been misused. Sound governance rules would help in providing some protection to Wakalah Sukuk holders. But nothing can be found in the past experience of Wakalah Sukuk refers to governance or monitoring rules to ensure its sound management or the commitment of Wakil to the best of business practice. Governance, in business activities which are run by the agency, has become, worldwide, so important and necessary for protecting the rights of all stakeholders. The rights of Sukuk holders (the principal) are relinquished with respect to all procedures that were adopted in establishing Wakalah and managing it. The Wakalah Sukuk turned the owners into no more than sleeping partners, waiting for a fixed rate of return just like interest-based bondholders.

Murabaha Sukuk held the most dominant structure for Sukuk in the domestic market by 34% and 64% of total issuances in 2001-2009, and 2010-2015 respectively.²⁶ The share of *Murabaha Sukuk*, however, declined afterwards, to 38% in 2016. Within Sharia rules, assets can be acquired for purpose of re-selling them with a profit margin, and securitized to be *Murabaha Sukuk*. Returns achieved from selling such *Murabaha* assets in the market are Sharia permissible. Yet, *Murabaha* contracts which are “debts” cannot be securitized, sold and exchanged in the market in form of Sukuk. The details and reality of *Murabaha Sukuk*, kind of operations carried through such an instrument and how rates of return are fixed cannot be detected from available data which is mainly supplied by IIFM. These rates varied between 3.52% (Jambatan Kedua- a Malaysia-Quasi- sovereign) to 22.9% (Maybank)

5. Sukuk and Targets of Islamic Finance

Islamic finance is based on ethics that are derived from the Quran and Sunnah. These ethics, on the one hand, prohibits some practices such as *Riba* (interest), the sale of debt, *Eina*²⁷ and

²⁶ That was against an insignificant or a small share in the international market (1% - 2% in the period 2001- 2016).

²⁷ Briefly, *Eina* is buying by debt a commodity from somebody at a higher future price and then selling the same commodity to the same person at a lower cash present price. *Eina* is a backdoor to *Riba* (usury). *Eina* can also be done by selling a commodity and then buying it back from the same person to get around the *Riba*. In Sharia *Riba* and *Eina* are twins.

*Gharar, etc.*²⁸ . On the other hand, Islamic ethics aim at the best use of resources and the realization of society's interests.

Apart from neglecting some basic Sharia rules or misusing Islamic financial contracts, we can neither deny nor underestimate that Sukuk in the past experience has contributed in financing some large infrastructure projects that are important to development in Muslim countries. Examples can be given in Sukuk of the "Tabreed" project in the UAE²⁹, and the \$ 3.5 billion Sukuk of Dubai Ports, Customs and Free Zones Corporation, which contributed in developing the potential capacity of the world's third largest port. This type of projects are undoubtedly important to Muslim countries, including the rich Gulf countries, but economic development means much more than this. In my estimation, with the maintenance of genuine Islamic financial ethics and Sharia rules, Sukuk can be used in Muslim countries to finance small and big projects, and in a manner that would effectively enhance their economic development and rates of growth.

One of the sectors that really need financial help to grow and can effectively help in pushing economic development in Muslim countries is the SMEs. According to recent studies and statistics, SMEs and informal enterprises, account for over 60% of GDP and over 70% of total employment in low-income countries, while they contribute over 95% of total employment and about 70% of GDP in middle-income countries³⁰. SMEs contribute to the satisfaction of many local needs of manufactured goods. SMEs also have a vital role which they play in the services sector besides their role in cottage industries in villages and rural areas. In many cases, SMEs contribute to export development(OECD, 2004). The sector also enjoys a higher level of competition compared with large industries, which would be reflected in market efficiency and in an ability to withstand economic fluctuations and international crises .

The SMEs sector is really an important one to all Muslim countries. It cannot be neglected, and solving its financial problems would considerably help in economic development. Land, buildings, a new type of machinery, capital equipment that are needed for starting or expanding the activity of a small or medium enterprise involve high costs and requires considerable liquidity. SMEs, however, are generally unable to access sufficient finance from the market except at high costs and tough terms. Conventional banks, in case of approving to lend SMEs, impose burdensome conditions on them in terms of high interest payment and collaterals. Unfortunately, when SMEs resort to the informal credit market, they would fall in

²⁸ Briefly *Gharar* occurs in transactions when some or all terms and conditions of the contract are intentionally neglected or non-intentionally missed. *Gharar* necessarily involves elements of uncalculated or irrational risk, that yields unjustifiable gain or loss to one of the contract's parties.

²⁹ Tabreed Trust Certificate.

³⁰ Recent empirical studies show that SME's also "contribute to over 55% of GDP and over 65% of total employment in high-income countries. In the European Union countries, for example, there are some 25 million small businesses, constituting 99% of all businesses; they employ almost 95 million people, providing 55% of total jobs in the private sector": Hidayet Keskgn, et al, "The Importance of SMEs in Developing Economies",2nd International Symposium on Sustainable Development, June 8-9 2010, Sarajevo, PP. 183-192

hands of the loan sharks. They would be excessively exploited as they need to pay exorbitant interest rates for very short periods of time. Such conditions cripple their growth in spite of their economic importance (OECD, 2015).

6. Ijarah Sukuk and its Possible Role in SMEs Financing

Issuing Ijarah Sukuk would be of great help to SMEs. Yet, the problem in practice is that SME finance would be in small sums and securitization would, therefore, be quite costly. Getting over such a problem needs an active role to be played by Islamic financial intermediaries. Islamic banks and financial companies that would respond to leasing demands of SMEs would possess the assets which they require, securitize them and issue Sukuk for their interest.

Leasing finance has been practiced by Islamic banks through "*Ijara Muntahia Bittamleek*", i.e. leasing and ownership (L&O). L&O played an important role in Islamic banking finance, but most operations focused on expensive durable commodities such as vehicles, apartments, and houses. The small and medium enterprises sector (SMEs) has benefited little from L&O finance, except in case of Sudan (Abdelradi Mero, et al, 1986).³¹ Now, Islamic banks need to give due attention to SMEs financing. They are capable of doing this by securitization of L&O contracts. In fact, within the basic conception of Sukuk as an Islamic alternative to bonds, the most relevant contract for securitization is Ijarah contracts. Leasing (Ijarah) assets are productive and can within normal practice generate stable and regular income. Assets can be maintained and insured without need to twisting or violating Sharia rules.

Ijarah Sukuk is expected to expand successfully in domestic markets and in some cases in international markets as well³². But, L&O contracts which are designated for securitization should not be mixed with prohibited debt assets. Thus Ijarah Sukuk will be 100% backed by assets whose usufructs are consistent with the requirements of SMEs whether in the manufacturing, or agricultural and services sectors.

We need to emphasize, however, three extra points. First; that Islamic leasing contract requires some financial restructuring, within Sharia framework, to be on one hand, competitive with arrangements that conventional leasing companies offer³³, and on the other hand to be more

³¹ Sudan has an excellent experience in financing SMEs: Faisal Islamic Bank, Um Dorman Branch, Publications in different years. Abdelradi Mero et. al, 1986. (Reference in Arabic: عبد الراضي ميرو، أرباب، بابكر وعبد الباقي عباس، " الحرفيون - اقتصادياتهم وتجربة فرع الحرفيين- بنك فيصل الإسلامي السوداني"، السلسلة العربية 14- مركز البحوث والإحصاء.)

³² Some Small and Medium scale industries have comparative advantages, have export opportunities and Ijarah Sukuk in their cases are likely to be more secure and offer higher rates of returns.

³³ Over the last 50 years, the world has gradually developed leasing activities and hire purchase of durable goods and capital equipment. Thus the leasing business in the developed world and in a number of developing countries has grown steadily with SMEs. Leasing finance empowered SMEs, within the limits of their available liquidity, to carry out their activities. Available information shows that contracts arranged by the leasing financing companies enabled SMEs to organize their payments in a way which did not burden them or impede their growth. In addition, competition amongst leasing companies has also motivated them to develop their leasing contracts in various new ways that helped their customers (lessees) with appropriate payment modes in case they need renovation or replacement

effective in helping and developing SMEs. Second; rates of return on Ijarah Sukuk have to be guided by the leasing market demand and supply mechanism and never, as in common practice today, by the interest rate³⁴. For genuine Islamic *Ijara Sukuk*, we have to rely on the prevailing market rental rate of the leased assets or for similar assets (in Islamic jurisprudence this is known as the *rental of the equivalent*).³⁵ Thus, the returns to *Ijarah Sukuk* will differ between different activities and sectors. This will allow for collecting financial resources and allocating them to investment projects according to productivity consideration, a matter that is favorable to economic development.. Activities which are more productive will promise higher regular returns to holders of *Ijarah Sukuk*. Third; the risk of financing the SMEs through Ijarah Sukuk should be taken into account for sake of security and stability. Ijarah Sukuk ought to facilitate finance to SMEs that are (i) enjoying growing domestic markets for their products, (ii) having foreign demand for their products, particularly when these are of special traditional or indigenous characters (iii) having vertical or horizontal linkage with big industries in the domestic market. It is to be noted that such projects by the nature of their relations with big industries are usually based on modern technologies and enjoy efficient managerial qualities. Financial support to these projects by leasing finance, managed through Ijarah Sukuk, would increase their productivity, and enhance their competitiveness.

7. A Possible Developmental Role by Mudaraba and Musharaka Sukuk

Ijarah Sukuk, as displayed and explained can play a distinctive role in the development of Muslim countries. Other kinds of Sukuk, can have different roles to play in economic development, provided that we do not stick to the conception of Sukuk as an Islamic alternative to conventional bonds³⁶. Sukuk of Mudaraba and Musharaka with prefixed known

of their leased capital equipment. This is quite important if an SME desires to maintain or develop its business in a competitive market. In the developed world, leasing companies have taken into consideration flexibility in payment of installments to be consistent with technical and economic durability of the leased assets. Besides, they organized maintenance operations as required for preserving perfectly the benefits of such assets. See: Abdelrahman Yousri. Does Islamic Banking help in Economic Development of Muslim Countries?, 2016.

³⁴ Guidance by the interest rate as a benchmark, whether done by selecting a fixed rate or by dependence on (LIBOR + or – BP) has been practiced as mentioned in a previous section of this article . This should be brought to an end for sake of best allocation of resources (Abdelrahman Yousri, 2013), and not merely to avoid mimicking the *Riba* mechanism.

³⁵ Liquid capital in Islam does not have an ex-ante market price, due to the interest (Riba) prohibition. When liquid capital is employed in Musharaka or Mudaraba, it receives a profit share or may face loss. Physical capital in terms of productive assets has a market price that reflects the value of the income flow which it yields through usage. The market value of a productive asset which is ready for leasing depends on the expected stream of its usufructs. The rental of such an asset will be consistent with market supply and demand for its usufructs.

³⁶ Dr. Mabid al-Jarhi says in a comment which I received from him “ I tend to take the position that the characterization of sukuk as similar to bonds was a mistake from the very beginning. Sukuk can be considered as securitized titles to assets used in investment. Such assets would bear the usual business risk. Securitization would make investments more liquid, which is useful to investors, even if they would bear business risk. To provide an instrument that would satisfy risk avoiding investor in Islamic economics should be considered a folly.”

returns and safety of capital are a real failure if we talk about their authenticity in terms of Sharia rules and Islamic ethics.

In fact, Musharaka and Mudaraba Sukuk can be used in proper Sharia manner to extend long run finance to big projects in different economic sectors. Genuine Mudaraba Sukuk will find a market among investors who are ready to bear a higher level of risk for sake of greater profit. Yet, this kind of Sukuk has to be designed in a professional manner by establishing a suitable and efficient risk mitigation system within Sharia boundary. Firstly, by selecting carefully viable investment projects with promising profit rates. Secondly, the Mudareb, who is a co-partner and responsible managing director, should be selected from amongst most experienced and trusted businessmen. Thirdly, some restrictions may be imposed on Mudareb's actions, for sake of minimizing risk. But such restrictions should neither impede his entrepreneurial faculty nor his managerial decisions, to be consistent with Sharia rules of *Restricted Mudaraba*³⁷. Fourthly, partnership (Musharaka) of the Mudareb with his own capital in any Mudaraba operation will be desirable as it would also reduce the level of risk involved in Mudaraba for the Sukuk holders. Fifthly, full information about Mudaraba assets, which will be designated for securitization, risk involved in each Mudaraba operation and share of profit which associates such risk should be declared to the public in full transparency. This is important to Islamic ethics of trustfulness and sincerity in transactions as well as to an efficient marketing of Sukuk. On bases of *Restricted Mudaraba*, issuers of Mudaraba Sukuk should declare their full responsibility to compensate Sukuk holders if loss results from major shortcomings in feasibility studies that preceded the selection of investment project or wrong selection of the Mudareb. Wrong selection of Mudareb would be clear in case if he violated the contract or neglected his business duties³⁸. Mudaraba Sukuk can play a distinctive role in Muslim economies development particularly when employed in financing big projects in high tech manufacturing or services sectors.

Musharaka Sukuk can play a role in corporate finance, but in our opinion such role should not restrict the role played by common shares. Corporates in conventional finance are normally dependent on stocks and interest-based bonds. Within an Islamic frame, corporates will depend on common shares, which were almost unanimously sanctioned by majority of Sharia scholars since the late 1970's³⁹, and Musharaka Sukuk. Corporates would be able to get extra finance by issuing Musharaka Sukuk against selected fixed assets. Musharaka Sukuk would be liable to profit or loss, just like common stocks. Yet, they would be particularly backed and protected by the fixed assets which have been designated and securitized, such as

³⁷ Abdelrahman Yousri Abdelrahman, "Islamic banking modes of finance: Proposals for further evolution." 2005.

³⁸ Mudareb has to bear the loss in such cases, but the issuers should be responsible for taking the necessary action towards him, on one hand, in order to compensate the Sukuk holders on the other. For more details see Abdelrahman Yousri, op. cit.

³⁹ Shares played an important and successful role in financing big projects such as Islamic banks, insurance-takaful companies and corporates.

land, buildings, fixtures, equipment and machineries. Musharaka Sukuk can also be issued on basis of *Diminishing Partnership* contracts *المشاركة المتناقصة* which is practiced by Islamic banks. This will give the holders the option of getting returns, on basis of profit/loss sharing, and restoring their capital within a given period of time.

Concluding Remarks

The growth of the Sukuk market, during 2001-2017, was remarkable by all known conventional financial measures. But, it was unsatisfactory and rather disappointing when examined by rules and principles of Islamic finance.

The experience shows misapplication of Sharia rules of profit/loss sharing. Sukuk nominal value and returns were practically guaranteed all times. Guarantee of Sukuk was arranged indirectly and backed by sovereign, semi-sovereign entities and other originators. All that explains high ranking given to Sukuk by famous credit rating agencies. The paper reveals that Sukuk, in practice, neglected and twisted the essential functions and rules of the Islamic financial contracts. Besides, issuers and organizers in the Sukuk industry were clearly unaware of the negative economic consequences of using the interest rate as a benchmark in fixing profit rates and in selling debts through Sukuk.

Sukuk, during 2001-2017 contributed, surely, to economic development in some Muslim countries by financing big infrastructure projects. Yet, the developmental role of Sukuk can be much wider and important. The article visualizes an effective role that can be played by *Ijarah* Sukuk in the development of Muslim countries through financing SMEs. Another possible developmental role can be played by *Mudaraba* Sukuk when designed in a professional manner within Sharia frame of *Restricted Mudaraba*. *Mudaraba* Sukuk can participate effectively in the development of promising and innovative projects particularly in service, industrial and trade sectors

References

- Abdel-Rahman, Yousri, (1995), "Islamic securities in Muslim stock markets, and an assessment of the need for an Islamic secondary market," *Islamic Economic Studies* 3:1 (1995), 1–37. (Downloadable from www.irti.org)
- Abdel-Rahman, Yousri, (2005), "Islamic banking modes of finance: Proposals for further evolution." In Munawar Iqbal and Rodney Wilson (eds). *Islamic Perspectives on Wealth Creation: Studies in Honour of Robert Hillebrand*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Abdel-Rahman Yousri A., (2013), "Islamic Modes of Finance and the Role of Sukuk", in *QFINANCE* (Bloomsbury Information Ltd in partnership with QFCA).
- Abdelrahman Yousri Abdelrahman,(2014), "Fundamental Issues in Islamic Economics", Lambert Publishers.
- Abdelrahman Yousri A., "Does Islamic Banking help in Economic Development of Muslim Countries?", Vol.6 No.2, 2016 (December) Issue of the *JIBM* pp: 19-39.
- Abozaid, A. and M. Al-Jarhi, (2009), *Islamic Fiqh Academy, the 19th Round, Sharjah, UAE*.
معبد الجارحي وعبد العظيم أبو زيد (2009) "الصكوك: قضايا فقهية واقتصادية" الدورة التاسعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي بالشارقة ، ، ص8-11
- Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), Decisions with respect to practices in Sukuk market which are Sharia incompliant (Report in Arabic of three meetings: Jun 2007, Madinah Munawara, September 2007, Makkah, and February 2008, Bahrain).
- AAOIFI (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions). "Shari'a standards," 2008, 2010, and 2017. (www.aaoifi.com/keypublications.html)
- Al-Jarhi, Mabid Ali, (2017) "An economic theory of Islamic finance", *ISRA International Journal of Islamic Finance*, Vol. 9 Issue: 2, pp.117-132, <https://doi.org/10.1108/IJIF-07-2017-0007>
- Al-Jarhi, Mabid Ali (2018), "Islamic Finance at Crossroads," https://www.academia.edu/37227900/Islamic_Finance_at_Crossroads-Mabid_Al-Jarhi.docx
- Al-Zuhayli, Wahbah, (1985) "The Theory of Necessity in Islamic Law "(*Nazariyyat al- Darürah al-Shar`iyyah*), Beirut; Also Jamil Mubarak,(1988),
- Dar Al Istithmar, (2006) "SUKUK: An Introduction to the Underlying Principles and Structure", DIRE/SUK/06- <https://www.sukuk.com/wp-content/uploads/2014/03/Sukuk-Structures.pdf>
- Haneef, Rafe, (2006), "Present Trends & Future Prospects of Sukuk", Presented at IIFM's International Workshop on Sukuk, 12 September 2006.

<https://www.scribd.com/document/322034449/AlHuda-CIBE-Present-Trends-and-Future-Propectus-of-Sukuk>

Ibn Khaldûn, Abdelrahman, (2015), "The Muqaddimah: An Introduction to History" - Abridged Edition by N. J. Dawood (Princeton Classics).

International Islamic Financial Market (IIFM),(2015, 2016, 2017' Editions), Sukuk Report, A Comprehensive Study of the Global Sukuk Market <https://www.islamicfinance.com/wp-content/uploads/2016/04/IIFM>

Iqbal, Munawar, and Tariqullah Khan (eds),(2005), "Financial Engineering and Islamic Contracts", New York, NY: Palgrave Macmillan.

Islamic Development Bank (IsDB), "Sukuk in Brief: A secure return through an ethical investment" http://www.isdb.org/irj/portal/anonymous/idb_capital_en

Islamic Fiqh Academy of the Organization of Islamic Countries, "Resolutions and recommendations of the council of the Islamic Fiqh Academy 1985–2000." Jeddah: IRTI, Islamic Development Bank (IDB), 2000. Available online; www.irtipms.org/PubDetE.asp?pub=73

Kabir, M. Hassan, and Mervyn K. Lewis (eds), (2007), "Islamic Finance: The International Library of Critical Writings in Economics". Cheltenham: Edward Elgar Publishing Ltd.

Lahsasna, Ahcene, and Umar Idris, (2008), "Examination of the AAOIFI pronouncement on Sukuk issuance and its implication on the future Sukuk structure in the Islamic Capital Market, 6th International Islamic Finance Conference 2008 Peer Reviewed Paper"

Monzer, M. Kahf, (1997), 'The use of Ijara bonds for bridging the budget gap', Islamic Financial Instruments for Public Resource Mobilization, Ahmad, Ausaf, and Tariqullah Khan (eds), Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank, Seminar Proceedings, Number 39, 1997, p. 293.

Muhammad al-Amine, Muhammad al-Bashir,(2003), 'The Islamic bonds market: possibilities and challenges', International Journal of Islamic Financial Services (Volume 3, Number 1 2001),Mark Fisher and Zoe Shaw, eds., Euromoney Books, London.

Muhammad Taqi Usmani, (2008), "Sukuk and their Contemporary Applications", Islamic Economic Studies Vol. 15, No. 2, January 2008

25. OECD (2015), "New Approaches to SME and Entrepreneurship Financing: Broadening the Range of Instruments", PP. 29-37

QFINANCE (created by Bloomsbury Information Ltd in partnership with the Qatar Financial Centre Authority (QFCA): The Ultimate Resource, 4th edition, 2013 (ISBN:9781849300629)

Rifaat, Abdel Karim Ahmed, and Simon Archer (eds), (2002), " Islamic Finance: Innovation and Growth. London: Euromoney Books.

Standard & Poor's (S&P) gets it wrong on Sukuk
(<https://www.islamicfinance.com/2015/07/standard-poors-gets-wrong-sukuk/#!>)

S&P, Islamic Finance Outlook 2017 Edition | September 2016

S&P, Global Ratings, "Global Sukuk Market Outlook: Another Strong Performance..? P.2, January 7, 2018.

Vishwanath, S.R, And Sabahuddin Azmi, (2009), " An Overview of Islamic Sukuk Bonds", The Journal Of Structured Finance, Winter 2009

Vogel, Frank, and Samuel Hayes, (1998), "Islamic Law and Finance: Religion, Risk and Return", The Hague: Kluwer Law International.

Wilson, Rodney, "Islamic Bonds: Your Guide to Issuing, Structuring and Investing in Sukuk", Overview of the Sukuk market www.euromoneybooks.com

Zarka, M. Anas,(2005), "Challenges in Making Sukuk Shariah Compliant", Presented to "International Islamic Financial Markets Conference", Bahrain 16-17 May 2005

Risk Management of Financial Instruments in Islamic Banks: An Overview

Abderrahmane Sakouili*, Razane Chroqui**

Received: 29.04.2018

Accepted: 20.12.2018

DOI: 10.25272/ijisef.419518

Type: Research Article

Abstract

Risk management plays a major role in the success and survival of various financial institutions around the world. Islamic Financial institutions not being the exception, on the contrary, given the authenticity of their modus operandi and the nature of their financial products, are obliged to use more credible and rigorous risk management systems. A thorough review of the Islamic economy literature based on books, research articles, monographs and reports, was conducted to prepare this study. The main objective is to define and explain the risk management tools (Urboun, Hamish al- Jiddiyah, Khiyarat, Rahn, etc.) used by Islamic financial institutions in financing instruments (Mourabaha, Ijarah, Salam, etc.), in order to unveil their nature and specificity. Which enabled the creation of a summary table presenting the Risk management tools, the products in which they are used and the risks for which they are used.

Keywords: Islamic financial institutions, Risk management tools, Financing instruments

Jel Codes: G20,P40,P47

* PhD student at the High School of Technology of Berrechid, University Hassan the 1st Settat, Morocco, LAMSAD, a.sakouili@uhp.ac.ma, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3657-9889>

** Professor at the High School of Technology of Berrechid , University Hassan the 1st Settat, Morocco, LAMSAD, chroqui@yahoo.fr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3836-2416>

Introduction

Since its advent, Islamic Finance has been steadily gaining more space and importance in the world's economic sphere. Indeed, it has become a very influential element in the international financial system through the opening of several financial institutions across the globe, including non-Muslim countries, as well as by the huge number of publications and research that has been reserved for it and especially by its contributions in the resolution of various problems encountered by conventional banks (Masiukiewicz (2017), Nestorovic (2013)).

In 2016, according to the Stability Report of the Islamic Financial Services Board (IFSB), the majority of the jurisdictions in which Islamic financial institutions (IFI) operate have recorded reasonable growth rates in assets, financing, and in deposits. The same report also shows that the market shares of Islamic banks have increased in 18 jurisdictions and have remained the same or have decreased marginally in 13 others.

All this evince a growing acceptance and integration of Islamic Finance in jurisdictions with dual financial system. Yet, this revolution driven by the contributions of the IFIs does not go without confronting a great deal of problems such as risk management. Actually, it results on one hand from the constant changes in the economic environment and in the financial products presented by these institutions. On the other hand, it results from the fast evolution of the global financial regulation (Habib & Khan, 2001).

It is undeniable that the risk incurred by banks has increased in recent years; it is inherent and inevitable to the banking sector. Wilson (2005) explains that banks have to take risks in order to generate returns, which generally when they are higher, they cause greater risks. However, the risks faced by IFI differ in some aspects from those faced by conventional banks. Rosly and Zaini (2008) as well as Hassan and Dicle (2005) argue that the nature of the risk that Islamic banks are exposed to is unique and varies according to the financial instruments used by these banks, to the people they hire to manage their activities, and to the degree of their transparency.

In order to protect themselves from these different risks (counterparty risk, market risk, liquidity risk ...), IFI use several risk management tools consistent with the guidelines of Sharia (Quran and Sunnah). Islam, through the Quran, the Sunnah, and the conduct of Muslims in their business transactions during the time of the Prophet (peace be upon him), has imposed a system that operates in light of certain ethical norms and values to govern all the transactions involving different economic agents. We are going to try to highlight the use thereof as tools of risk management by IFI.

This paper presents itself as an attempt, mainly intended to provide an overview of these tools namely: Hamish al-jiddiyah, Urboun, Al-Rahn, Al-kafala, Al-Khiyarat, al-Ta'wid and Gharamah. We will first, try to present the definition of each tool, to explain how it works, in order to finally show the purpose of its use in the financing products (Murabaha, Ijarah, Salam, Istisna' and Qard Hassan) used by IFI.

Our choice to focus the research on financing activities is motivated by the fact that these activities are the main source to the majority of the IFI income. The General Council for Islamic Banks and Financial Institutions (CIBAFI), responsible for collecting and disseminating data on these institutions around the world, shows in its report that financing activities represent more than 70% of the total assets of all Islamic banks of the Gulf Cooperation Council (GCC) while investment activities represent about 11% of total assets. Furthermore, Archer and Rifaat (2013) point out that Murabaha and other sales-based facilities (in particular Istisna' and Salam) along with lease-based facilities (such as Ijarah) dominate the asset side of Islamic banks ranging from 80% to 100% of total facilities.

Given these points, we have thought that it would be most interesting and effective to focus our study on these financial products.

1. Hamish Al-Jiddiyah

Hamish al-Jiddiyah is a *refundable* amount of money retained by the bank before establishing a contract, as a protection from counterparty risk. Its purpose is to limit the extent of losses and damages suffered by the bank in case the customer does not fulfil his obligations; more precisely, it reflects his firm intention (El Tiby, 2011). As mentioned in the definition, it is totally refunded to the customer only if the bank does not suffer any losses, the overall amount rightfully belongs to him. Otherwise, if the sum of those losses is not equal to the entire amount of Hamish al-jiddiyah, only the rest will be then refunded (Ayub, 2007).

Hamish al-Jiddiyah can be used in different Islamic financing products, namely Ijarah and Murabaha. In an Ijarah or a Murabaha contract, the IFI may require, prior to the execution of the contract, that the beneficiary deposits a sum of money as security to ensure the compensation of actual losses incurred in the event of an unfulfilled promise (Bank Negara Malaysia (BNM), 2014). For this type of contracts, Hamish al-Jiddiyah is used to neutralize the counterparty risk and the risks it creates specifically market risk, the risk of increased storage costs, and the risk of losses as a result of property damage.

By way of illustration, if the leaseholder (Ijarah) or the buyer (Mourabaha) refuses to select the asset purchased by the bank, without being able to explain adequately the reasons for his refusal, the bank is forced to choose between two options: selling the asset on the market or finding another customer. (Wahyudi & al, 2015). If the bank, by selling or renting the asset to another person at a price lower than the one initially agreed upon, suffers any losses, it will be compensated using some or all of the guarantee deposit (Hamish al-jiddiyah) previously retained (Kureshi & al, 2015).

Moreover, the bank is not usually the natural owner of the asset in these contracts but buys it at the reception of a request for the client. If it is obliged to incur additional costs such as storage, insurance or even damage (naturally perishable goods) by keeping the asset in its property, the losses suffered will be immediately also covered by Hamish al-Jiddiyah (Archer & Rifaat, 2013).

2. Urboun

It is explained by Imam Malik as : "It's when a person buys a slave or rents an animal and tells the seller or owner of the animal: " I will give you a dinar or a dirham or more or less, and if I ratify the sale or the lease, the amount I gave will be part of the total price, if I cancel the agreement, then what I gave will be for you without any exchange." (Al-Baji, 1913)

Therefore, the Urboun is a *non-refundable* sum of money (unlike Hamish al-jiddiyah) fully retained by the bank as collateral to ensure the customer's compliance with his promise to purchase or lease an asset and to guarantee the proper execution of the contract previously established. This sum will be part of the agreed price in case the promise made is fulfilled and the terms of the contract are respected (El Tiby, 2011).

On the subject of the validity of Bai 'al Urboun, three of the four Madahib¹ the Hanafi, Maliki and Shafi'i have agreed that it is invalid based on the Quranic verse Surah An-Nisa, Ayat 29² (Saniki, nd). It states that it is forbidden to take another's money illegally except in a transaction with mutual agreement, Bai 'al-Urboun falls into this category as the seller take the Urboun without any compensation (Al-Qortobi, 1964). They also, sustained their point of view by the hadith³ reporting that the prophet (PBUH) banned Bai 'al-Urboun (Imam Malik, 1985) (Abu Daoud, 2009) (Ibn Hanbal, nd).

Conversely, the Hanbali allows Bai 'al-Urboun arguing that the Hadith used by the other schools as proof is weak (da'if) (Al- Nawawi, nd) (Ibn Qaim, nd). They support their own standpoint by evidence from the story of Nafi' son of 'abd al-Harith, the Khalifa's Omar Ibn al-Khattab agent in Mecca, when he bought from Safouane Ben Omayya a construction on the payment of 4000 dirhams. Provided that if Omar approves the sale, the transaction is conclusive, otherwise Safouan can keep 400 dirhams to himself (Ibn Hijr, 1959) (Al-Baihaqi, 2003).

The use of Urboun, as a precaution in case of an unfulfilled promise, takes place in Ijarah and Murabaha in three situations (BNM,2014) (Wahyudi & al, 2015):

- When the customer decides not to select the asset already bought by the bank to lease or to buy,
- When he decides not to continue for the entire lease period agreed upon,
- When he is unable or don't want to pay the money owed at its payment date.

¹ Al Madahib are scientific schools that try to understand and explain religious texts to develop jurisprudential rules that Muslims need in their lives to know the appropriate decision to take in a given situation.

² « O you who have believed, do not consume one another's wealth unjustly but only [in lawful] business by mutual consent » see <https://quran.com/4/29>

³ From Amr son of Shu'aib, from his father, from his grandfather; That the prophet (peace and blessings be upon him) forbade the sale of Urboun. Nayl al-awtar v 5 p 182 see <http://shamela.ws/browse.php/book-9242#page-1741>

The IFI, thusly, uses the Urboun to compensate for the damage it has suffered.

In regard to Istisna', Urboun is used firstly, as a protection against the market risk (particularly the risk of price variation). This risk takes place when the customer terminates the contract, the bank is forced to continue making the merchandise and sell it to another person at a price that may be lower than the one agreed upon initially. Secondly, it is used against credit risk that occurs in case the customer is unable to honor his financial commitments, such as deferred instalments or billing payments. Whatever loss generated in these situations, it can be offset by the amount of Urboun (Wahyudi & al, 2015).

3. Rahn (Collaterals)

The Rahn is a commitment between a debtor (Rahin) and a creditor (Murtahin) whereby an asset (Marhun), that has a financial value, is pledged as safety measure to provide insurance that the debtor's obligations towards the creditor are fulfilled (BNM, 2015) (Sabiq, 1983).

In the Islamic finance industry, Faleel (2012) argues that a client can offer a pledge or guarantee via a Rahn contract in order to obtain a financial liability; to mitigate credit risk, IFI use the Rahn contract.

Regarding its validity, the Rahn is permissible by the four Madahib. Their consensus is proved by the explicit texts in the Qur'an and Sunnah, such as the Ayah 283 Surah Al-Baqarah which says that if a traveling person needed to borrow some money and there was no clerk or someone else to bear witness, he can use as substitute a Rahn received by the creditor (Ibn Kathir, 1999) and also from what was narrated that the Messenger of Allah (PBUH) had died and his shield was mortgaged to a Jew for thirty Sa'⁴ of barley (Al-Bukhari, 2001).

The Rahn can be utilized in different products, such as Ijarah, Murabaha, Qard Hassan, Salam and Istisna'. In regards to Ijarah, besides the market risk, Rahn can be applied for two purposes (BNM, 2014):

- To ensure that the customer pay his rent on the agreed date without any delay,
- to protect itself against major damages caused through the customer's misuse or negligence, since the leased asset remains all along in the bank's property.

By the same token, the Rahn is also used in Murabaha as a protection from the risk of a delayed payment or non-payment of the selling price. It forces the client to respect his commitments and to preserve the bank's interests.

Concerning Salam, since the price of the goods is given at the beginning of the transaction, the debtor may choose not to fulfil his obligation just after receiving the money from the bank. In that case, the latter may request a Rahn, proceed with its liquidation, and use it to make up for the losses suffered. (Wahyudi & al, 2015)

⁴ A measure used to weigh cereals and other things (see K.al-sarhid, Sa' al-nabawi), it's equal to 2.97 Kg (see A. moarak, al-mizan, p 55)

As for *Istisna'*, in addition to market risk, the IFI are exposed to the risk of losing their invested capital in case the products in the making process are not delivered, not delivered on time, or not delivered according to the specifications set at the time of signing the contract. The IFI can use *Rahn* as a guarantee that the contract is well executed and make sure that the goods are delivered at the agreed time and according to the agreed specifications. (Archer & Rifaat, 2013)

Qard Hassan, literally meaning "gratis loan", is a loan granted by an IFI with the borrower's commitment to return the tantamount of the money borrowed (Al-Kassani, 2003). The banks reward is of a religious nature. Nevertheless, Islam allows that the lender demands guarantees from the debtor, hence the use of *Rahn*, which following a misjudgement of the ability of the debtor to pay, can be used by the bank to recover the money lent. The only requirement is that the total value of the *Marhun* must be fairly equal to the amount lent by the bank to the debtor (Wahyudi & al, 2015).

4. Al-Kafala (Third-Party Guarantee)

As part of a financial transaction, a third party under the *kafala* contract becomes a guarantor for the payment of a debt or the fulfilment of an obligation if it is not paid or fulfilled by the person initially responsible for (Iqbal & Mirakhor, 2011). In other words, a person becomes obliged to fulfil the responsibility of someone else.

There are four types of *Kafala* namely: *Kafala bi-Nafs*, *Kafala bi-mal*, *Kafala bi-alain* or *bi-al-taslim* and *Kafala bi-al-darak* (Aazam, 1976) that allow an institution to take multiple financial and performance guarantees.

- ***Kafala bi Al-Nafs*** (personal guarantee): Muslim jurisprudence allows this kind of guarantee where the liability is related to financial matters. It means that a third party (*al-kafil*) undertakes to bring the debtor (*al-makfoul*) to the creditor (*al-makfoul lah*) so he can honor his obligations.
- ***Kafala bi Al-Mal*** (financial guarantee): the guarantor in this type of *kafala* is liable for the undertaken financial claim to ensure the payment of the debt.
- ***Kafala bi Al-'Ain* or *bi al-Taslim*** (Delivery Guarantee): it is the commitment to guarantee the delivery of a property to its owner.
- ***Kafala bi Al-Darak***: it is a guarantee of the interest of the buyer. It stipulates that the seller must refund the money paid by the buyer if it turns out that the object of the transaction is not his property or does not comply with the specifications agreed upon in the contract.

The majority of scholars agree on the legitimacy of *kafala*, citing as evidence the Ayat⁵ 72 surah Yusuf, which indicates that both type of *Kafala*, *kafala bi al-Nafs* and *kafala bi al-Mal*, were valid in the law back then (Al-Charbini, 1868), and the hadith⁶ stating that prophet (PBUH)

⁵ They said, "We are missing the king's tumbler; and whoever comes up with it shall have a camel's burden; and for that I am a (sure) guarantor." See <https://quran.com/12/72?translations=17,18,19,20,21,22,43,84,85,95,101>

⁶ From Abi Omamah, that the prophet (PBUH) said: "The borrowed is to be returned, and the guarantor is responsible, and the debt is to be repaid." see <https://sunnah.com/tirmidhi/14>

ruled that the guarantor is bound to pay what he had guaranteed which gives proof that the Kafala is legitimate (Al-Mubarakafori, nd) (Al-Tirmidhi, 1996).

Whilst the discussion in the preceding paragraph has enabled the comprehension of the Kafala's categories, we're going to try in the next to explain its use in the Islamic financing products. Kafala in Murabaha is used to address the problem of counterparty risk where the bank is forced to sell the goods purchased in the market if the customer refuses to buy them. The IFI may use Kafala bi Al-Nafs by requiring a third party who guarantees to bring the issuer of the purchase order to honor his obligations, or Kafala bi Al-Mal by demanding a third party to guarantee the payment of the amount owed by the debtor (Wahyudi & al, 2015).

An equally significant use of Kafala bi Al-Nafs and Kafala bi al-mal is possible in the Qard Hassan contract, by forcing the customer to come forward to pay his debt or by forcing the guarantor to pay the owed amount (Wahyudi & al, 2015).

As for Ijarah, in order to ensure the payment of the lease fee, the IFI may use Kafala bi Al-Nafs or Kafala bi Al-Mal (BNM, 2014), and may use Kafala bi Al-'Ain to take back the asset leased in case the lessee does not wish to continue for the entire prearranged period.

The goods being paid in advance in Salam, the customer may choose to not fulfil his obligation just after receiving the money. Thereby, the IFI through Kafala bi Al-Mal and kafala bi Al-Darak have the opportunity to recover its invested capital and can contain whatever loss it has suffered (Wahyudi & al, 2015).

Apropos of Istisna', since the deal in this type of contract is made without inspection of the traded goods (without seeing them), there is the risk that they will not be manufactured according to the specifications initially indicated and planned; the IFI can solve this problem by opting for Kafala bi al-darak which allows the recovery of the money advanced to the manufacturer.

5. Al-Khiyarat

The origin of the word Khiyar comes from the word " Ikhtyar " which literally means " selection " (Al-Hamiri, 1999). It implies the ability to choose the best of two options (Al-Jaziri, 2003). It was primarily designed to meet the interests of business transactions in Islamic law, including the assurance of both parties' benefits and wishes and their protection from any danger that may affect their business in the future (Murshidi & al, 2013).

Abo ghudda defines al-khiyar as the right of one of the contractors to terminate the contract following the appearance of a legitimate reason (something that does not comply with Sharia directives) or due to non-compliance with one of the contract terms (Abo ghudda, 1985). Fiqh specialists have divided Al-Khiyarat into several categories for managing different litigation situations. We are going to present a list of definitions and some explanations for each one of them with the intention of showing their usefulness in risk management.

5.1. Khiyar al-Majlis

The expression Khiyar al-Majlis consists of two words, the first " *Khiyar* " was previously explained, the second " *Majlis* " which means, according to the Journal of the Judicial Verdicts (JJV) Art. 181, the place where the contract parties meet for the completion of a business transaction. The contractors, through Khiyar al-Majlis, have thus the choice to cancel or confirm a transaction as long as they are together in place of the contract signing ceremony before they parted physically. Otherwise, the contract is binding and neither of them has the right to terminate it (Murshidi & al, 2013).

However, the application of Khiyar al-majlis varies according to the four Madahib. The Shafi'i and Hanbali assert the validity of this type of option; they are of the opinion that the buyer and the seller retain the option to cancel the contract as long as they have not left the contractual session (Al-khatabi, 1932) (Al-Ramly, 1984) (Al-Qaliyubi, 2003). Whereas, for the Hanafi and the Maliki, a sale is concluded and commits both parties on the expression of the offer and the acceptance. Therefore, there is no option of termination (Ibn Jozaii, nd) (Ibn Hijr, 1959) (Al-Balkhi, 2000) (Al-Marghinani, 1997).

5.2. Khiyar al-Shart

The word " *Shart* " meaning in Arabic " *condition*" when paired with Khiyar offers to both contractors the right to cancel or confirm a transaction for a predefined period agreed between the two parties (Ibn 'Abidin, 2003). To put it another way, Khiyar al-Shart gives the contracting parties, at the time of conclusion of the contract, the possibility to put a condition of choice that allows them to cancel the contract within a specified period (Mar'i, 1973). This implies that they have a certain amount of time to reassess the benefits and the costs involved before taking the final decision (Obaidullah, 1998).

The four Madahib have the same take on the legitimacy of Khiyar al-Shart; for all of them its permissible. They support their argument by the Hadith⁷ in which the prophet (PBUH) ruled that a sell between two contractors is not binding if one or both of them stipulate the condition of choice for a definite period.

The only disagreement they have is on the duration of the Khiyar. For the Hanafi and the Shafi'i, it must not exceed three days (Al-Nawawi, nd) while for the Maliki and the Hanbali the duration varies according to what is needed (Ibn Qodama , 1997) (Ibn Rochd, 1994).

It can be used in binding contracts such as Murabaha and Ijarah (Daoud, 2011) to mitigate different risk, namely:

- Counterparty risk: in case the costumer does not keep his promise to purchase or lease the asset,

⁷ Narrated the son of Omar, the prophet (PBUH) said: "No deal is settled and finalized unless the buyer and the seller separate, except if the deal is optional (whereby the validity of the bargain depends on the stipulations agreed upon). Sahih al-Bukhari, vol3 p 64 hadith 2111 see <https://sunnah.com/bukhari>

- Mark-up risk: which takes place in case there is a difference between the prices initially agreed upon and the new ones, if the bank has to resell the asset or find another lessee,
- Liquidity risk: in the form of non-compliance with the payment deadlines,
- The risk of increased storage costs: it occurs when the bank has to keep the property in its possession while waiting to find another client instead of the original one.

By specifying a duration that allows it to terminate the initial contract and find another potential customer to make a new transaction, the IFI can avoid such risks.

5.3. Khiyar al-'Aib

In order to comprehend the term Khiyar al-'Aib, it appears necessary to explain the word " 'Aib", which translates to the word " *default* ". It was defined by Ibn Rochd as all that is missing from the natural or legal creation of a product and has the direct effect of reducing its value and consequently reducing its selling price (Ibn Rochd, 1994) (Al-Othaimin, 2002).

According to the article 336 of the JJV, any buyer in Islamic law has an implicit guarantee against latent defects in purchased goods. This comes from the fact that the fundamental principle in any transaction or affair between two people in Islam is the prohibition of any kind of cheating or deception.

Hence Khiyar al-'Aib is a legal right, that is to say, there is no need to stipulate a special clause or option in the contract to benefit from it (Rayner, 1991). It allows the buyer to terminate the contract if he discovers a defect in the asset object of the transaction that the seller was unaware of at the time of settling the deal (Al-zohaili, 1985).

There is a consensus among the scholars about the validity of Khiyar al-'Aib that has been based on evidence from the Qur'an Sourat Nisaa Ayah⁸ 29. It implies that the concealment of defects in a sale is contrary to the condition of mutual consent between the contractors, and that an ambiguous contract is a trade without compromise. Also, from the Sunna, using the hadith⁹ stating that the integrity of the products object of the transaction is a prerequisite, and if there is a default, it must be pointed by the seller (Ibn Majah, nd).

This type of option can be used in the various Islamic contracts that implies the purchase or the sale of non-inspected goods at the time of the conclusion of the contract (Kamal, 2013), like Istisna 'and Salam. In Istisna 'and Salam, the bank may experience a quality risk if the subcontractor or the seller does not meet the specifications indicated and agreed upon in the contract. In other words, it faces the possibility of substandard delivered products; Khiyar al-

⁸ " but only [in lawful] business by mutual consent » see <https://quran.com/4/29>

⁹ It was narrated that 'Uqbah bin 'Amir said: "I heard the Messenger of Allah (PBUH) say: 'The Muslim is the brother of another Muslim, and it is not permissible for a Muslim to sell his brother goods in which there is a defect, without pointing that out to him.'" Sunan Ibn Majah, v2 p 755 hadith 2246 see <https://sunnah.com/ibnmajah/12>

'Aib can protect the bank against this risk by allowing the termination of the contract after inspecting the products in question.

5.4. Khiyar Al-Ro'yah:

The word " *Ro'yah* " in Arabic means " *seeing through the eye* ". It consists in our context to look at the object of the transaction, to ensure the perception of its nature, and the inspection of its physical features (Al-Razzi, 1975).

Khiyar al-Ro'yah therefore, is a right given to the buyer to confirm a purchase agreement or to reject it after having seen the object of the transaction, if he had not seen it in the beginning (Ibn Nujaym, 2002). AL-Sanhouri (1998) elucidates that the foundation of Khiyar al-Ro'yah is the buyer's mistake in the perception of the nature or the properties of something he has never seen.

The majority of scholars agrees on the validity of this Khiyar supporting their standpoint by the hadith (Al-Sakhaoui, 1985) which states that if someone purchases something he hadn't seen, he has the choice to revoke the deal when he sees it. In contrast, only the Shafi'I, who considers the sale of something that is not present at the place of the contract, is invalid for the simple reason that there are unknown risks, that qualifies Khiyar al-Ro'yah as invalid (Ibn Humam, 2003). It can be used in the same way as Khiyar al-'Aib, to protect the bank against the risk of substandard delivered products by allowing the termination of the contract after inspecting them at the time of delivery.

5.5. Khiyar Al-Tadliss

The word " *Tadliss* " indicates any kind of fraud enabling the seller to conceal the defects of a product or give it a false presentation in order to make it more attractive with the malicious intention to increase its value and its price (Al-Razzi, 1975). Accordingly, Khiyar Al-Tadliss is the right that allows the buyer to cancel a transaction tainted with this type of fraud (Sabiq, 1983).

The four Madahib unanimously agreed that this Khiyar is valid, arguing that Tadliss is Haram; it involves cheating, lies and deception using as evidence the hadith¹⁰ in which the prophet (PBUH) forbid dishonesty and using another¹¹ in which the prophet gave permission to use al-Khiyar in case there is Tadliss (Ibn Malik, 2004).

¹⁰ It is narrated on the authority of Abu Huraira that the Messenger of Allah (ﷺ) observed: He who took up arms against us is not of us and he who acted dishonestly towards us is not of us. (M.al-naissabouri, Sahih muslim, Dar ihia' al-thorat al-'arabi, Vol 1 p 99 hadith 101/43) See <https://sunnah.com/muslim/1>

¹¹ Malik related to me from Abu'z-Zinad from al-Araj from Abu Hurayra that the Messenger of Allah, may Allah bless him and grant him peace, said, "Do not go out to meet the caravans for trade, do not bid against each other, outbidding in order to raise the price, and a townsman must not buy on behalf of a man of the desert, and do not tie up the udders of camels and sheep so that they appear to have a lot of milk, for a person who buys them after that has two recourses open to him after he milks them. If

This option can be used in all types of contract that involve the purchase of goods manufactured or produced according to particular specifications such as *Istisna'* and *Salam*. Since in these two contracts the agreement is made on the basis of the promises of the manufacturer (*Istisna'*) or the seller (*Salam*) which increases the possibility of fraud activities, *Khiyar Al-Tadliss* gives the bank the possibility to mitigate this risk by allowing the termination of the contract.

5.6. *Khiyar al-Naqd*

It is a right granting the seller the power to terminate a contract within a period of time, specified at the beginning of the transaction, if the buyer does not pay the amount due before the end of that period (Ibn 'Abidin, 2003) (Khan, 2003)

In its article number 313, JIV explains that: "when two parties agree to make a transaction whereby the buyer agrees to pay the purchase price at a specified time, if he does not pay it the transaction is cancelled, this is called *Khiyar al-Naqd*".

Khiyar al-Naqd is a particular case of *Khiyar al-Shart*, since the condition (*Shart*) here is the payment of the sum owed by the client. Al-zohaili (1985) emphasizes that the only difference is that in *Khiyar al-Shart* once the validity period of the *Khiyar* is finished without cancellation, the contract becomes binding and the exchange must take place. Whereas in *Khiyar al-Naqd*, if the period is expired and the buyer did not pay the amount due, the transaction is annulled (Al-Zohaili, 1985).

The legitimacy of this *Khiyar* create a disagreement between the scholars. The Hanbali, the Hanafi, and the Maliki (Al-Dasouqi, nd) (Al- Nawawi, nd) ruled that it is valid relaying on *al-Qiyas*¹² as in the case of *Khiyar al-Shart* (Ibn Qodama) (Al-Kassani, 2003). While the Chafi'i consider it invalid (Najdat, 2013)

This *Khiyar* can be used in several ways by the IFI (Al-'Ali, 2008) (Dubai Islamic bank, nd) (Chabir, 1993):

- In *Murabaha* and *Ijarah*: as we explained before the bank is not the natural owner of the asset in these contracts. It has to buy it from another supplier. In order to protect itself from counterparty risk, the bank can use *Khiyar al-Naqd* in the contract with the supplier, so that if the customer does not keep his promise, the bank can cancel the deal with the supplier by not paying the amount due.
- As protection from the customer's procrastination in the payment of the purchase price or rent: the bank can use *Khiyar al-Naqd* to rescind the contract in order to find another potential

he is pleased with them, he keeps them and if he is displeased with them, he can return them along with a *Sa'* of dates." See <https://sunnah.com/malik/31>

¹² *Qiyās* (Arabic: قياس) is the process of deductive analogy in which the teachings of the Hadith are compared and contrasted with those of the Qur'an, in order to apply a known injunction (*nass*) to a new circumstance and create a new injunction. See <https://en.wikipedia.org/wiki/Qiyas>

customer and eventually protect itself from the risks generated in such situation like market risk and increased storage costs (Najdat, 2013).

- To hedge itself from liquidity risk: by requiring the payment of the amounts due on certain maturities, the IFI ensures liquidity inflows within defined timeframes through *Khiyar al-Naqd*. Hence, it has sufficient liquidity to cover its expenses and to cope with unexpected cash outflows.
- To protect itself from legal risks: in fact, to terminate a contract without the client's agreement, the bank will have to resort to the court. This is not in the bank's advantage because the legal systems of most countries with dual banking systems do not have laws that support the unique features of IFI. Also, the lack of standardized contracts and the absence of Islamic courts to help resolve the problems associated with the applicability of these contracts increases the legal risks. (Habib & Khan, 2001).

5.7. *Khiyar al-Ghabn*

The word "*Ghabn*" in a purchase or a sale transaction means deception. It occurs if the prices of the goods bought or sold are higher or lower than the usual ones (the prices known in the market) (Ibn Mandour, nd) (Al-Fayuomi, 1987). *Khiyar al-Ghabn* is, therefore, the right to terminate a contract following the discovery of a blatant cheating in the prices (Al-Hassoun, 2002).

The Fiqh scholars have divided *Al-Ghabn* into two categories (Ibn 'Abidin, 2003) (Al-Zohaili, 1985):

- *Ghabn Yassir* (minimum and tolerable): it is all customary difference among a market's economic agents, between the price at which a good is sold or purchased and the common price in the market, estimated at 10 percent. By way of example, if a good is sold or bought for 10 currency units, while its real price is 8 or 9, the difference is minimal and it is called tolerable *Ghabn*. Unanimously, the scholars agree that this type of *Ghabn* does not give the right to use *Khiyar al-Ghabn*.
- *Ghabn Fahich* (excessive): It is any unusual and unjustified difference between the prices. For this kind of *Ghabn*, the scholars, in particular the Hanafi, have linked the termination of the contract with the existence of a misleading presentation (*Taghrir*). Otherwise, neither of the contractors have the right to rescind it (JJV, Art 356-357). The Hanbali says that the excessive *Ghabn* does influence the contract whether there is a misleading presentation or not. That being the case, the use of *Khiyar al-Ghabn* is permissible for them.

The Shafi'i, on the other hand, states that *Ghabn Fahich* does not affect the validity of the transaction in both cases, for the simple reason that the deception (*Taghrir*) happened because of the person's negligence. Forasmuch as if he had consulted an expert, he wouldn't have been deceived.

5.8. *Khiyar al-khiyanah* (betrayal option)

The word "*khiyanah*" means in Arabic disloyalty, breach of trust, or deception (Ibn Mandour, nd). Wherefore, *Khiyar al-khiyanah* is the power to choose between two options in case of presence of deliberate and premeditated deceit.

Fiqh scholars have different points of view concerning this *Khiyar*; for the Hanafi and the Maliki, the buyer in case of *Khiyanah* can choose between the two options mentioned above while for the Chafi'i and the Hanbali, the buyer cannot terminate the contract. The only choice he has is to reduce the price of the goods as it was explained before (Al-Zohaili, 1985).

It is generally used in *Boyo' Al-Amana* (*Murabaha*, *Tawlia*, *Ichrak* and *Mowada'a*), where the price is equal to the capital (initial price), increased or decreased. It is called *Boyo' Al-Amana* (sale of trust or honesty) because the transaction is based on trust. The buyer considers what the seller tells him to be true and buy based on his words.

If the seller deceives the buyer by raising the purchase price with the intention of increasing his profit, the latter is entitled to use *Khiyar al-khiyanah* that allows him to choose between terminating the contract or reducing the purchase price by the equivalent of the additional amount (Al-Zohaili, 1985). The IFI could use in the same way *Khiyar al-Khiyanah* to protect its interests if the condition aforementioned occurred.

5.9. *Khiyar Tafarruq al-Safqa*

The scholars call *Tafaruq al-Safqa* any situation in which the contract's validity does not relate to all the goods included therein so that a single transaction can be separated (Ministry of Awqaf & Islamic Affairs Kuwait, 1983). This takes place in two scenarios:

- when the buyer discovers that the seller owns only a part of the asset object of the transaction (he is not the sole owner). We are talking about the concept of *Al-Istihqaq al-joz'i* (partial ownership).
- When he discovers that this asset is partially damaged "the concept of *Al-halak al-joz'I'*" (partial damage) (Al-Zohaili, 1985).

Khiyar Tafaruq al-Safqa is the right granted to the buyer to terminate the contract and retrieve the money he gave or continue the transaction and recover the rest after deducting the damages, if one of the two situations explained above occurred (Al-Zohaili, 1985).

There is a difference of opinion among the scholars on the subject of *Khiyar Tafaruq al-Safqa* (Al-Zohaili, 1985):

In the case of *Halak Joz'i*: for the Hanafi school, if the damages are caused by the seller or a natural reason, the buyer can terminate the contract. If they are caused by a third party, the buyer can choose between the termination or compilation of the deal. The Maliki school, however, ruled that the buyer can choose between these two options, but if he chooses to continue the deal, the purchase price must be revised according to a new contract.

As for Al-istihqaq al-joz'I: The Shafi'i and Maliki and Hanbali scholars say that the transaction is valid providing that the seller has the full ownership. Otherwise, it is valid in what he owns and invalid in the rest.

The schools of law have considered also another kind of Tafaruq al-Safqa:

The sale of two products one being Halal (licit) the other Haram (illicit) in the same transaction. The Maliki school ruled that the whole transaction is not valid while the Chafi'i and Hanbali say that it is valid in the halal part and invalid in the haram part.

The use of this option appears more beneficial for an IFI in the Salam contract, since this type of contract is generally used in the field of agriculture. Agricultural products are of a perishable nature which increases the possibility of buying damaged goods. Khiyar Tafaruq Al-Safqa allows the bank to protect itself against this type of risk.

6. Ta'wid (Compensation)

The word Ta'wid derives originally from the word "iwad" which means "instead". So, Ta'wid refers to the compensation of something by another (Ibn Mandour, nd). According to the Shariah Advisory Council (SAC) of BNM (2010), Ta'wid refers to the actual losses incurred by the bank in the event of a debtor's refusal or late payment of debt, which are assessed and determined by a third party. Tun (2012) argues that because it is difficult to determine the amount of the actual losses and given the importance of uniformity in the banking industry, the SAC has decided that the losses should be determined by a third party. Ta'wid is therefore a fine agreed upon by the contractors, as an indemnity that may be claimed by the creditor to cover his losses when the debtor do not pay or is late in paying his debt (Yaakub & al, 2013).

In regards to the validity of Ta'wid, the scholars have used as evidence Surah Al-Baqarah Ayat¹³ 194 which was interpreted as a permission to take compensation (Al-Qortobi, nd). Also, the famous story of Solomon and David (Surah Al-Anbya Ayat 78¹⁴), when someone's sheep grazed in another's planted land ruining it, they asked David and Solomon to be the judges in order to solve their dispute, and they ruled that the herd must be given to the land owner as compensation for the damages (Ibn Qaim, 1991).

As for its use by an IFI there is a difference in the scholars' opinions:

The AAOIFI in its Shari'ah Standard, the Majma al-fiqh al-islami (IIFA) of the Organisation of Islamic Cooperation in its Review (6th edition) and the Islamic Fiqh Council of the Muslim World League in its 11th conference recommendations, have ruled that this practice is not

¹³ [Fighting in] the sacred month is for [aggression committed in] the sacred month, and for [all] violations is legal retribution. So, whoever has assaulted you, then assault him in the same way that he has assaulted you. And fear Allah and know that Allah is with those who fear Him. See <https://quran.com/2/194-204?translations=20>

¹⁴ And [mention] David and Solomon, when they judged concerning the field - when the sheep of a people overran it [at night], and We were witness to their judgement. See <https://quran.com/21/78>

permitted in any case. They argue that this practice is nothing but prohibited Riba and therefore IFIs cannot in any way use it.

However, some Contemporary Islamic scholars such as Al-Darir. M.A (1985), Ibno Manii'. A (1989), Al-Zarqaa. M (1996) and Al-Jalaf (1996), have stated that a compensation shall be paid to the IFI for the damage caused as a result of a delayed payment. Provided that the damages are real, substantial and that the agent has the ability to honor his obligations but chooses to procrastinate.

They use as an argument the fact that by procrastinating on purpose, the agent causes damages to the IFI and commits an injustice towards it (he is considered as a usurper). This kind of practice is prohibited as it is explained in the Surah Al-Furqan Ayat 19¹⁵ and the Hadith Qudsi¹⁶.

Although they all agree about the legitimacy of this practice, they differ on the nature and the amount of the compensation:

Ibno Manii'. A (1989) argue that if the amount paid is considered as a dissuasive act (punishment for delaying the payment on purpose) and it's not equal to the amount of the losses, then it's permitted. On the other hand, if it is equal to the losses and it's considered solely as a compensation, then it's prohibited.

Al-Zarqaa.M (1996) and Al-Darir (1985), they both agree that it can be considered as indemnification. However, Al-Zarqaa specifies that the amount paid must and can only be estimated by a judicature. While Al-Darir emphasizes that the amount to be paid can be agreed upon earlier between the IFI and the agent.

As for the amount paid, Al-Darir (1985) affirm that it is estimated according to the profit that the IFI has gained for an equal amount of money during the time of delay. Whereas Al-Jalaf (1996), say that the amount paid as indemnification must be equal to what the agent has gained by doing business with the money owed, not to the damages suffered by the IFI.

Regarding its use in Islamic financing products, the contracting parties may agree to include a clause in the Ijarah or Murabaha contract stipulating late payment charges. Ta'wid, in this case, is considered an indemnity for the actual loss borne by the IFI; it can be counted as income (BNM, 2014).

7. Gharamah (Penalty)

According to the Cairo Arabic Language Academy, al-Gharamah is a pecuniary sanction that aims to inculcate discipline, as well as to impose compensation between individuals. In our

¹⁵ " And whoever commits injustice among you - We will make him taste a great punishment." See: <https://quran.com/25>

¹⁶ On the authority of Abu Dharr al-Ghifari (may Allah be pleased with him) from the Prophet (ﷺ) is that among the sayings he relates from his Lord (may He be glorified) is that He said: "O My servants, I have forbidden oppression for Myself and have made it forbidden amongst you, so do not oppress one another....". see: <https://sunnah.com/qudsi40/17>

study context, Gharamah is a penalty imposed by the IFI on the client for delayed payment of his debt, sans the need to prove the actual losses (Yaakub, 2014).

In regards to the use of Gharamah in Islamic products, contracting parties in Ijarah or Murabaha may agree to include a clause stipulating late payment charges, but unlike Ta'wid, the money received through Gharamah should not be counted as income; it should be channelled to charities (BNM, 2014)

As for Salam, the unique nature of this contract exposes the IFI to multiple risks as we have explained earlier, such as the risk of undelivered goods. A penalty (Gharamah) imposed by the competent regulatory authorities, may be put in place to prevent this kind of practice (Wahyudi & al, 2015).

Conclusion

In their evolutionary path, IFI do not go without encountering a lot of difficulties and problems. Risk management stands as one of the most difficult to overcome due to their unique operating systems and the unique financial instruments they use.

In this modest work, we tried to highlight the efforts made by these institutions and to reveal the methods they have adopted to provide the appropriate solutions to the different problematic situations. It is the application of certain principles of the Sharia, from Quran and Sunna, as tools of risk management. Indeed, by reviewing these principles, we found that Islamic finance has derived a range of risk management tools that they have made adaptable and applicable in different circumstances and for different banking products.

However, the lack of harmonization in Sharia interpretations represent a problem that requires the control of regulatory authorities, such as the Sharia Councils, to ensure a valid and consistent application of these tools.

Finally, and to make the consultation of these applications adopted by IFI, we have developed a cross-tabulation that presents the various tools of risk management, the risks against which they are used and the different instruments in which they are used.

Risk management tools	Type of risk	Financing Instruments				
		Mourabaha	Salam	Istisna'	Qard Hassan	Ijarah
Hamish jiddiyah	Counterparty risk	Green				Yellow
	Market risk	Green				Yellow
	Increased storage costs risk	Green				Yellow
Urboun	Counterparty risk	Green		Orange		Yellow
	Market risk	Green		Orange		Yellow
	Increased storage costs risk	Green		Orange		Yellow
	Credit risk			Orange		
Rahn	Counterparty risk	Green	Blue	Orange	Grey	Yellow
	Risk of losses on damaged goods	Green	Blue			Yellow
	Market risk	Green	Blue	Orange		Yellow
	Increased storage costs risk	Green				Yellow
	Credit risk	Green			Grey	Yellow
	Operational risk				Grey	
Kafala bi-Nafs	Counterparty risk	Green			Grey	Yellow
	Market risk	Green				
Kafala bi al-mal	Counterparty risk		Blue		Grey	Yellow
	Lega risk				Grey	
Kafala bi al-'ain	Risk of Losing property					Yellow
Kafala bi al-darak	Counterparty risk		Blue	Orange		
Khiyar al-Majlis	Counterparty risk	Green				Yellow
Khiyar al-Naqd	Counterparty risk	Green				Yellow
	Liquidity risk	Green				Yellow
	Market risk	Green				Yellow
	Legal risk	Green				Yellow
Khiyar al-Ro'yah	Counterparty risk		Blue	Orange		
Khiyar al-'aib	Counterparty risk		Blue	Orange		
Khiyar al-Tadliss	Risk of loss on fraud		Blue	Orange		
Khiyar al-Khiyanah	Risk of loss on fraud	Green	Blue	Orange		Yellow
Khiyar al-Shart	Market risk	Green				Yellow
	Liquidity risk	Green				Yellow
	Increased storage costs risk	Green				Yellow
Khiyar Tafaruq al-Safqa	Risk of buying damaged goods		Blue			
Ta'wid	Credit risk	Green				Yellow
Gharamah	Counterparty risk		Blue			
	Credit risk	Green				Yellow

References

- Aazam. A, 1976, « Nadariyat al-aqd wa al-kafala »,
- Abo ghidda. A, 1985, « Al-khyar and its effect on contracts »,
- Abu Daoud. S, 2009 « Sunan Abu Dawood », 1st edition,
- Adnan. O, 2011, "Al-Matl Al-Muharram", (مفهومه، صورته، أسبابه، أضراره، دراسة فقهية اجتماعية) المظل المحرم (وأحكامه), Journal of Sharjah University,
- Al-'Ali. S, 2008, « Theory of contract »,
- Al- Nawawi. Y, « Al-Majmu' Sharh Al-Muhadhdhab », Dar al-fikr,
- Al-Baihaqi. A, 2003, « Sonan Al-Baihaqi », Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah,
- Al-Baji.S, 1913 « Al-Montaqa Charh Mouatae Imam Dar Al-hijra Malek Abn Anass »,
- Al-Balkhi. N, 2000, « Al-Fatawa Al-Hindiyyah »,
- Al-Bukhari.M, 2001, « Sahih al-Bukhari »,
- Al-Charbini. K. M, 1868 , « Al-Siraj Al-Monir »,
- Al-Darir. M.A, 1985, "Agreement on Obliging a Solvent Debtor to Compensate for Damages of Delinquency", Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics,
- Al-Dasouqi. M. A, « Hachiat Al-Dasouqi »,
- Al-Fayuomi. A, 1987, « Al-Misbah Al-Monir », Lebanon library,
- Al-Hamiri. N. B, 1999, « Chamsso Al-'oloum », Dar Al-Fikr,
- Al-Hassoun. A, 2002, « Khiyar al-Ghabn in netting agreements », Journal of Arabic Studies,
- Al-Jalaf. A.M, 1996, "The accounting approach for Murabaha transactions in Islamic banks", International Institute of Islamic Thought
- Al-Jaziri. A, 2003, « Al-Fiqh 'Ala Al-Mazahib Al-arba'a », House of scientific books,
- Al-Kassani. A, 2003, « Badai' Al-Sanai' Fi Tartib Al-Chari' », House of scientific books,
- Al-Khatibi. A, 1932, « Ma'alim Al-Sunan »,
- Al-Marghinani. A, 1997, « Al-Bidayah »,
- Al-Mbarkafari. M. A, « Tuhfat Al-Aahodhi »,
- Al-Othaimin. M, 2002, « Al-Charh Al-Momti' 'ala Zad al-Mostaqni' »,
- Al-Qaliyubi, 2003, « Hachiata Qaliyubi wa 'Omaira »,
- Al-Qortobi. M, « Al-Jami' Li-Ahkam Al-Quoran ' », 1964, dar Al-kotob al-missria,
- Al-Ramly. S, 1984, « Nihayat al-Muhtaj », Dar Al-Fikr,
- Al-Razzi. M, 1975, « Mokhtar al-Sihah », Dar al-kitab al-'Arabi,

- Al-Sakhaoui.M. S, 1985, « Al-Maqassid Al-Hassanah »,
- Al-Sanhori. A, 1998, « Masadir Al-Haq Fi Al-Fiqh Al-Islmai »,
- Al-Zarqaa.M, 1996, “On the permissibility of obliging the defaulting debtor to compensate the creditor”, حول جواز إلزام المدين المماطل بتعويض للدائن, Journam of economic and Fiqh studies,
- Al-Tirmidhi, 1996, « Jami` at-Tirmidhi »,
- Al-Zohaili. W, 1985, « Al-fiqh Al-Islami wa adilatoh », Dar al-fikr,
- Archer.S,Rifaat.A.A, 2013, « Islamic Finance: The Regulatory Challenge », John Wiley & Sons,
- Ayub.M, 2007, « Understanding Islamic Finance », John Wiley & Sons,
- Bank Negara Malaysia, 2014, « Ijarah”, Islamic Banking and Takaful Department »,
- Bank Negara Malaysia, 2015, « Rahn (Shariah Requirements and Optional Practices) Exposure Draft », Islamic banking and takaful department,
- Chabir. M.O,1993, «Khiyar al-Naqd wa Tatbiqatoh fi Mo’amalat Al-massarif al-Islamia »,
- Daoud. A, 2011, «The provisions of the contract in Islamic jurisprudence and civil law», Dubai Islamic bank, Journal of Islamic economy, N°362,
- EL TIBY.M, 2011, « Islamic Banking: How to Manage Risk and Improve Profitability », John Wiley & Sons,
- Faleel. J, 2012, « Islamic Finance for Dummies », John Wiley & Sons
- Habib. A, Khan. T, 2007, « Risk Management in Islamic Banking », Edward Elgar Publishing,
- Ibn ‘Abidin. M. A, 2003 « Radu al-Muhtar ala al-Dur al-Mukhtar », House of Book’s World,
- Ibn Hanbal. A, « Mosnad Imam Ahmad »,
- Ibn Hijr.A, « Fath Al-bari »,1st edition, Dar Al-Kotob Al-Salafia,
- Ibn Humam. K, 2003, « Fath Al-qadir », Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah,
- Ibn Jozaii. M, « Al-Qawanin Al-Fiqhya »,
- Ibn Kathir. I, 1999, « Tafsir ibn Kathir », Dar Taiba,
- Ibn Majah. M.B, « Sunan Ibn Majah, Dar Ihiae Al-Kotob Al-‘arabia,
- Ibn Mandour. M, « Lissan Al-‘Arab », Dar Sadir
- Ibn Manii'. A, 1989, « Matlo Al-Ghani Zolmon, Yohillo ‘Irdaho Wa ‘Oqobataho”, مطل الغني ظلم بحل عرضه وعقوبته, Journal of International Islamic Fiqh Academy
- Ibn Nujaym. O, 2002, « Al-Nahr al-Fa’iq Sharh Kanz al-Daqaiq », Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah,
- Ibn Qaim Al-jawzia, « Badai’ Al-Fawaid », International Islamic Fiqh Academy,
- Ibn Qaim Al-jawzia, 1991, « I’lam al-Mouqi’een ‘An Rabb al-‘Alamen », Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah,

- Ibn Qodama. A, 1993, « Al-Charh Al-Kabir 'Ala Matni Al-Moqni' », Dar al-kitab al-'arabi,
- Ibn Qodama. M. A, 1997, « Al-Moghni », Dar 'Alam al-Kotob,
- Ibn Rochd. M. A, 1994, « Bidâyat ul-mudjtahid wa nihâyat ul-Muqtasid »,
- Imam Malik. A, 2004, « Al-Muwatta' »,
- Iqbal. Z, Mirakhor. A, 2011, « An Introduction to Islamic Finance-Theory and Practice » Second Edition, John Wiley & Sons,
- Journal of the Judicial Verdicts, Art 356,
- Kamal. A, 2013, « Khiyar al-'Aib fi al-fiqh al-islami », Journal of Surra Man Ra
- Khan. A.M, 2003, « Islamic Economics and Finance: A Glossary » 2nd edition, Routledge,
- Kureshi.H, Mukhsia.S.I, Mohsin.H, 2015, « Financial Engineering in Islamic Finance the Way Forward: A Case for Shariah compliant derivatives », partridge,
- Mar'i. A. A, 1973, « la résiliation des contrats dans la Charia »,
- Masiukiewicz. P, 2017, « Expansion of Islamic Finance in Europe », Journal of Intercultural Management,
- Ministry of Awqaf & Islamic Affairs Kuwait, 1983, « Al-Maouso'a Al-Fiqhia »,
- Murshidi & al, 2013, « Rights of Khiyar (Option) in the Issue of Consumerism in Malaysia », Middle-East Journal of Scientific Research,
- Najdat. M, 2013, « Kiyar al-Naqd fi al-fiqh al-Islami », Damascus University Journal of Economic and Legal Sciences
- Nestorovic. C, 2013, « What is the Future of Islamic Finance? », Islamic Finance News,
- Obaidullah. M, 1998, « Financial Engineering with Islamic Options », Islamic Economic Studies,
- Rayner. S. E, 1991, « The Theory of Contracts in Islamic Law, Springer,
- Sabiq. S, 1983, « Fiqh Al-Sunna », Al-fath lili'lam al-'Arabi,
- Saniki. Z, « Asna Al-Matalib Fi Charh Rawd Al-Talib »,
- Wahyudi.I, Rosmanita.F, Prasetyo.M, Surya Putri.N, 2015, « Risk Management for Islamic Banks Recent Developments from Asia and the Middle East », John Wiley & Sons
- Yaakub & al, 2013, « Late payment charge in Islamic bank », The 5th International Conference on Financial Criminology (ICFC),
- Yaakub. A, 2014, « A Revisit to the Practice of Late Payment Charges by Islamic Banks in Malaysia », Jurnal Pengurusan 42,

Economic Empowerment of Poor Women With Grameen Bank Patterns on Baitul Mal Wa Tamwil Ibadurrahman

Dadang Husen Sobana*, Uus Ahmad Husaeni**

Received: 03.08.2018

Accepted: 08.11.2018

DOI: 10.25272/ijisef.450600

Type: Research Article

Abstract

The purpose of this research is to analyze the contribution of Islamic microfinance with Grameen Bank pattern to economic empowerment and poverty alleviation to BMT Ibadurrahman members. This study uses a quantitative approach. Primary data collection techniques using a questionnaire. While secondary data comes from BMT annual reports (Baitul Mal wa Tamwil), journals, and other related literature. The sampling technique used is purposive sampling. The number of samples used were 100 female poor respondents of BMT Ibadurrahman members. The analysis technique used is the Spearman correlation. This study concludes that Islamic microfinance with the Grameen Bank pattern has a positive contribution to the economic empowerment of poor women. Financial capital and social capital are the keys to success in empowering the poor. Islamic microfinance with the Grameen pattern also has a significant relationship with poverty alleviation. This research also proves that poverty can be overcome if economic development is based on human development.

Keywords: Grameen Bank, Poverty, Economic Empowerment, Welfare and Spearman Correlation.

Jel Codes: G2, G21, P0

* Faculty of Sharia and Law, State Islamic University of Sunan Gunung Djati Bandung dadanghusensobana@uinsgd.ac.id, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0531-3431>

** Faculty of Islamic Economic and Business, Suryakencana University, uusahmadhusaeni@unsur.ac.id, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3541-9245>

Introduction

The biggest problem in the field of economics lies in the problem of poverty. Poverty is multidimensional, because it includes social, cultural and even religious aspects (Ridwan, 2011). Poverty is a major problem affecting in Indonesia. Poverty is something that is created, something forced from the outside to someone. Therefore, poverty can be eliminated (Amalia, 2009). The effort that needs to be done to make the poor free from poverty is to create an environment for the poor to develop well. When the poor are able to utilize the energy and creativity they possess, poverty will disappear (Yunus & Weber, 2011).

Complex poverty problems require joint and coordinated intervention of all parties. The handling, so far tends to be partial and unsustainable. For this reason, a systemic and comprehensive change is needed in efforts to reduce poverty (Kuncoro, 2013). Because poverty can endanger the faith and morals. Poor people can commit crimes because of urgent stomach needs.

According to Amalia (2009) one of the efforts to reduce poverty is by cutting off the poverty chain through empowering micro-enterprises and providing capital assistance. Capital loans for micro-enterprises are another form of social business that can eradicate poverty. Provision of Microfinance for the poor means that they can create their own jobs through self-employment. Microfinance should be allocated with the aim of helping to realize social benefits in general as the source of funds of Microfinance is publicly owned (Chapra, 1985).

Opening employment means turning the unemployed people to be productive economic actors who can contribute their productivity (economic added value) to GNP (Gross National Product). The effort to eradicate poverty through micro-loans and by focusing on micro-enterprises have several reasons; micro-enterprises are part of the poor who have productive willingness and ability and, nationally, their portion is more than 90% compared to large-scale enterprises. In addition, micro-loans and micro-enterprises can absorb large labors where many women are empowered through this sector. Moreover, micro-enterprises can support the national economy (> 50% of national GDP) (Amalia, 2009).

It has been more than 20 years since Indonesia had a Ministry of Cooperatives and Small and Medium Enterprises (CSMEs), supported by the obligations of banks to set aside 20% of total credit for MSMEs, and the obligation of SOEs to set aside some of their profits for the development of MSMEs. But this has not been met, because banks prefer to channel credits for consumption activities. Finally, MSMEs remain undeveloped. Poverty and unemployment seem to be eternal. In Bangladesh, since 1983, Muhammad Yunus has been pioneered the microcredit program and founded Grameen Bank. Grameen Bank is an institution specially designed for the capital provided for the poor. The Grameen system is an alternative solution for the poor not to become victims of the coveted loan sharks.

Long before Muhammad Yunus succeeded in alleviating poverty in Bangladesh with Grameen Bank and winning the Nobel Peace Prize in 2006, Amartya Sen had first undertaken a research on the causes of hunger, social imbalances, and poverty. The results of such research

were written in "Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation" published by Oxford University Press in 1981, then Amartya Sen was awarded the Nobel Prize in Economics in 1998. This book influenced many international organizations and world countries in handling the food crises. Through the capability approach, Amartya Sen said that the main dimension in overcoming social imbalances and eradicating poverty were the enhancement of the individual's capacity, access to health and education, and increased income.

One of the efforts in reducing poverty is by cutting off the poverty chain through empowering micro-enterprises and providing capital assistance. Capital loans for micro businesses are another form of social business that can eradicate poverty. The provision of micro-loans for the poor aims to enable them to create their own jobs through self-employment. Microfinance should be allocated with the aim of helping to realize the general social welfare because micro-finance sources are owned by the public (Chapra, 1985).

Poverty alleviation efforts through micro-loans and focus on micro-enterprises have several reasons, namely micro-enterprises are part of the poor who have the willingness and productive ability and nationally 90% more than large-scale businesses. In addition, micro-loans and micro-enterprises can absorb large employment, many women are empowered through this sector, and micro-enterprises can sustain the national economy (> 50% of national GDP) (Amalia, 2009).

One effort to improve the ability of the poor is to give them opportunities to work and provide them with access to capital. In line with Amartya Sen's (1981) study, Shastri (2009) states that capital for micro-enterprises provided through micro finance is an effective tool to eradicate poverty and have a significant economic and social impact on the nation. Durrani (2011) added that microfinance is a tool that is very helpful to get prosperity and improve the social standards of the poor.

In Bangladesh, Yunus and Grameen Bank are able to organize communities to fight against poverty. Yunus and the poor are able to implement modern management and successfully build Bangladesh. As many as 97 percent of those who obtain micro loans and work in the SME sector are women's groups (Amalia, 2009).

The success of Yunus's micro-loan program in Bangladesh raised hopes that the Grameen Bank microcredit methodology could be applied almost universally. Between the late 1980s and the early 1990s, Yunus proved that the Grameen Bank idea could improve the lives of poor people around the world. Grameen Bank attracts people who have the potential to replicate this micro loan program (Yunus & Jolis, 2010). Replication carried out in Malaysia and the Philippines has reaped a smooth road, and also in Indonesia there are now microfinance institutions that use the Grameen Bank system.

One of the microfinance institutions that uses the Grameen Bank system in Indonesia is the BMT Ibadurrahman, which was established in 2003. BMT, which operates with the Grameen system, has had 12,697 members as of July 2018. BMT Ibadurrahman uses the Grameen Bank

system because in the distribution of Islamic micro loans it focuses on poor women, without collateral, small groups are created, group gatherings are routinely held, and use a joint responsibility system. Therefore, the contribution of sharia micro financing distributed by BMT Ibadurrahman with the Grameen system towards the economic empowerment of poor women to be free from poverty is very interesting to be studied and deserves further study.

The theory used in this study are: *First*, the theory of microfinance financing. Microfinance is at the forefront and shows the potential to alleviate poverty by providing microfinance to poor households. Indicators of microfinance programs are: (1) simple loan methodologies and no physical collateral; (2) using a joint responsibility system; (3) saving every week; (4) there are non-financial products, and (5) borrowers must have micro-businesses (Gera, 1999). *Second*, theories about the level of capability of members. According to Amartya Sen (1981), poverty occurs due to capability deprivation. Capability refers to two things, ability to do and ability to be. Capability reflects a person's ability to be functioning (doing or being). Capability level indicators, namely, (1) opportunities in the economic field; (2) opportunities in the social field; (3) opportunities in accessing health and being healthy; (4) opportunities in the field of education and being educated; (5) guarantee of openness; and (6) security guarantees. *Third*, the theory of poverty. The poverty indicators in this study used the Multidimensional Poverty Index (MPI) and also indicators with the BPS food poverty line (Sen, 1981). Three dimensions in the MPI and its indicators, namely (1) health: nutrition and infant mortality, (2) education: length of school, attendance in education, and literacy, and (3) quality of life: clean water, sanitation, lighting sources, materials cooking fuel, and home conditions.

1. Method

The population in this study were low-income women, members of BMT Ibadurrahman. Meanwhile, the number of samples in this study is 100 respondents from BMT members. For this reason, it is necessary to test the instrument before using it. The next step is to do a Validity Test, which shows the extent to which a measuring device measures what you want to measure. The questionnaire that is compiled must measure what it wants to measure. So, validity refers to the accuracy and accuracy of the test in carrying out its measurement function. The next step is used Reliability Test, which is to show the extent to which a measuring device can be trusted or reliable.

Data analysis techniques used in this study are using the Spearman Correlation Test. The Spearman correlation coefficient is used to measure closely the relationship between two variables. Spearman correlation test is a nonparametric test used for data with ordinal type. Based on Guilford's (1956) criteria, a good item is one that has a correlation coefficient above 0.200.

2. Results and Discussions

The empowerment instrument used by BMT Ibadurrahman is Islamic microfinance. The financing program uses the Grameen pattern. This aims to make poor women in rural areas out of the poverty line. Amartya Sen (1983) asserts that poverty must be measured in the space

of ability or capability and not just measured by the size of one's income (income poverty). Poverty is a multidimensional problem. For this reason, this study tries to see poverty from various dimensions, both from the adequacy of the economy, health, and education. This study measures poverty in a capability approach of BMT members.

2.1 Microfinance, Capability and Poverty Levels of Members of BMT Ibadurrahman

2.1.1 Use of Islamic Microfinance

Many studies have shown that microcredit has a positive effect and contributes significantly to poverty alleviation. The results of Abur and Torruam (2012) conclude that micro loans affect the poverty status of respondents and microfinance institutions are able to solve various problems and have helped reduce the poverty level of respondents. According to Bakhtiari (2006), microfinance can be an effective tool for alleviating poverty compared to other poverty alleviation programs. However, because poverty is a multidimensional and complex problem, the distribution and utilization must be careful so that the goal of poverty alleviation can be achieved.

This section describes a general description of microfinance and its use by poor women members of cooperatives, the level of capability they have, and the level of poverty experienced by members of cooperatives. Microfinance is not limited to the amount of rupiah lent to the poor to run micro businesses. Moreover, microfinance includes how loans are utilized and brings benefits, the ease with which they are offered, the increase in the amount of savings and income, and the success in economic empowerment. This is consistent with the statements of Anwarul Kabir, Suman Dey, and Shamsal Islam (2012), and Sadegh Bakhtiari (2006).

Furthermore, to know the picture of Islamic microfinance on BMT Ibadurrahman in general, can be seen in the following table:

Table 1. Description of Islamic Microfinance

Score	Category	Frequency	Percentage
61-70	High	40	40 %
51-60	Medium	42	42 %
40-50	Low	18	18 %
Amount		100	100 %

Based on table 1 above, it is known that 42 BMT members received Islamic microfinance and benefited from the financing at a moderate level, and as many as 40 people at a high level. This can occur because of access to Islamic microfinance provided by the Ibadurrahman BMT to its members through a simple and easy procedure. However, in Islamic microfinance there is social capital and the advantages provided by cooperatives to its members, namely mentoring micro businesses, joint responsibility systems, not requiring physical collateral, providing educational funding loans, and financing life insurance.

The first advantage of Islamic microfinance with the Grameen Bank pattern in BMT Ibadurrahman is that there is assistance and monitoring of micro businesses by BMT to each member. The second advantage is that regular weekly meetings are basically not only to fulfill the obligation to pay installments and save. In weekly meetings are also used to discuss the problems encountered during running a micro business. BMT Ibadurrahman field staff helped find a solution, even if there was still free time before going to the next center, a staff member took the time to visit the member's house and see the progress of his micro business. Islamic microfinance which is distributed by BMT Ibadurrahman is specifically for poor women, where they do not have valuables that can be used as collateral. In accordance with the opinion of Nowak (2008) that the difference between microfinance and conventional credit is on new targets, namely the poor and those who are rejected.

Poor people and those who are refused to get banking services and other financial institutions are caused by them being unbankable, not having collateral. Therefore, Islamic micro-financing with Grameen pattern is based on trust in the borrower's ability to achieve prosperity. In order to reduce the risk of non-performing financing, microfinance with the Grameen pattern uses a joint responsibility system.

According to Schreiner (2003), joint liability is a policy in which if a member of the group performs a default, it can lead to a loss of access to micro loans for all members within the group. Therefore, if there is a member who is unable to pay installments, the other members must pay the installments temporarily. This joint responsibility system can also reduce risk because joint responsibility provides encouragement to members to ensure that their colleagues do not waste loans obtained and give encouragement to persuade their colleagues not to pay in installments, even giving temporary bans on Unpaid loans. A joint liability is also useful for helping and helping the member who at the time of paying the installment is not economically capable and not because he is negligent. For this reason, members who are able to bail out in advance (suspension of loans that cannot afford) until the person is able to return. The joint system is like the kafalah principle in Islamic economics.

Kâfalah is a guarantee provided by a third party that he will bear the repayment of debtor's loan if the debtor is unable to pay off (due to bankruptcy). In the joint responsibility system, kafil (guarantor) is a fellow member in one group, while the ma'ful anhu is a member who can not afford to pay weekly installments. Therefore, if a member can not afford to pay the installment in a weekly assembly, then the other members of the group in the same group jointly pays the installment.

2.1.2 Capability Level of Members of BMT Ibadurrahman

With regard to poverty, as told by Sen (1983), poverty and hunger are not caused by food shortages, but because of lack of capacity and opportunities. Those who fall into poverty are caused by the inability to prosper. Many factors cause a person to lack the ability and opportunity to prosper, such as the level of education and health. The cost of educating children and very expensive health costs cannot be reached by the poor. Sen (1983), asserted

that increasing the ability of individual poor people through access to education, health access, and respect for human rights, is a key dimension in efforts to overcome social inequality and eradicate poverty. A description of the level of capability of members of BMT Ibadurrahman can be seen in the following table:

Table 2. Capability Level of Members of BMT Ibadurrahman

Score	Category	Frequency	Percentage
62-71	High	28	28 %
42-51	Medium	54	54 %
32-41	Low	18	18 %
Amount		100	100 %

Based on table 2 above, it is found that the majority of members of BMT Ibadurrahman (frequency of 54 people) have the capability level in the medium category. This means that most respondents have a pretty good level of capability. This happens because the key to improving the poor's capacity is to respect the rights of the poor and give them equal opportunities to develop their individual potentials. The poor are also human beings, so the environment in which they live should give them the opportunity to get a decent education and access to health, as upper-middle class people can freely obtain. Therefore, BMT Ibadurrahman provides opportunities for poor women to get access to finance for micro businesses. Starting from this access, it is expected to be a stepping stone so that they will have the ability to get education and health access. As many as 54 respondents have the level of capability currently in table 2, illustrating that the struggle of BMT Ibadurrahman was not in vain. The medium category means that it has increased from the low category, because BMT members who have become respondents have been at least 1 year of obtaining sharia microfinance and running a micro business. The BMT Ibadurrahman effort to empower poor women through Islamic microfinance services is a very good thing. This shows that women who previously only stayed at home and resigned to the economic crush, now they are working to be able to fight along with her husband to prosper the family.

Islamic microfinance is a financial capital or economic capital for poor women. The advantages of BMT Ibadurrahman with the Grameen Bank pattern are that members also get social capital. Because, BMT Ibadurrahman has financial products and social products. Some social products include independent, disciplined, and responsible. Social capital is something of value to poor women in remote villages because it makes them have bargaining power, dare to voice what they want. While independent is a major part of empowerment. The empowerment process aims to create independence, not dependence. If they are independent, those who are poor do not depend on anyone and in any form of assistance. This is in line with the statement of Nowak (2008), that the salvation of the poor does not lie in the hands of the rich who founded various charities and charities. Therefore, independence is very important for poor people to be able to get out of poverty that shackles it. Someone who does not have sufficient capability, then he will experience difficulties to be able to be fully independent. Whereas the capability itself comes from the opportunity given to the poor to develop their potential. One of them is

by providing microfinance loans and providing opportunities for the poor to pursue micro businesses.

Three main things that become a benchmark for a person's capability level are education, health, and income. Although there are other things that are still debated in setting parameters of this level of capability. However, those three main things have been stated in the Human Development Index. Of the three things, a very important component is education. As Stamboel (2012) wrote, that the capability approach proposed by Amartya Sen emphasizes the intrinsic value of education, namely an opportunity, entitlement, and ways to improve the quality of life. With education, one will get more opportunities and wider choices. Through education also a person can determine the right choices, namely choices that can improve the level of welfare.

In line with what Stamboel mentioned above, BMT Ibadurrahman also shows his concern for the education of the children of mothers who are members of the cooperative. BMT provides education funding to children up to college. Whereas for children who have graduated from high school can work at BMT. Through education, it is hoped that children will not inherit poverty suffered by their parents. With higher education, they will have the ability to compete in the world of work and the ability to reach a more prosperous future. Whereas for their mothers (poor women members of BMT) who were illiterate, were given lessons on how to write and read by BMT Ibadurrahman field staff. At least each member can write names and signatures.

2.1.3 Poverty Rate Member BMT Ibadurrahman

Indicators for measuring poverty and welfare commonly used by the state, namely national income and per capita income, which should not be used anymore. Stamboel (2012) states that income per capita is nothing but a result of total national income to the population. This encourages countries to increase their production to be considered prosperous countries. In this process humans are considered as factors of production, equated with machines, soil, sand, gravel, and other production factors. This does not humanize humans at all. In Indonesia, so far the government's approach to overcoming poverty tends to the view that poverty is a matter of low per capita income or just looking at income poverty, regardless of the fact that poverty is a multidimensional problem. This resulted in the policy being carried out was oriented to the provision of cash assistance, both for poor families and poor villages.

The cash assistance is contained in the program of three poverty alleviation clusters launched by the government. Unconsciously cash assistance has caused poor people's dependence on the compassion of the government and others. The poor need more jobs. If there are no jobs to share, then the poor should be empowered to be able to open their own jobs. Microfinance is an important empowerment tool for women. They can be independent and ultimately can help themselves to get out of the cycle of poverty. Poverty level of cooperative members can be seen in the following table:

Table 3. Poverty Rate Member BMT Ibadurrahman

Score	Category	Frequency	Percentage
62-71	High	28	28 %
52-61	Medium	53	53 %
42-51	Low	19	19 %
Amount		100	100 %

Based on Table 3 above, it was found that most of the poverty levels of BMT members were in the medium category, with a total frequency of 53 people, followed by a low category of 19 people. This means that the struggle of BMT Ibadurrahman in the welfare of its members who are all poor women, has begun to show results. All respondents have at least been members of BMT for 1 year, so they have begun to be empowered and feel the benefits of Islamic microfinance. This happened because the efforts made by cooperatives in improving the welfare of poor households through empowering women had made poor women slowly rise from powerlessness.

BMT Ibadurrahman creates an environment where poor women live, allowing them to grow and prosper. Islamic microfinance is not a panacea that can cure poverty in an instant. Islamic microfinance also does not solve all development problems, but as Nowak (2008) notes, microfinance has shifted global knowledge and productivity, factors of production, infrastructure, water and land, health and education. This is more important to do than large projects that are not adapted to the conditions of the surrounding environment. Through microfinance, in addition to the equality of production factors, equality of opportunity to achieve a prosperous life is also accomplished.

For poor people, Islamic microfinance must be made as simple as possible in the aspects of the procedure and process of disbursement. For that, disbursement is enough with the approval of the husband and no collateral is needed. In addition, during weekly gatherings, there are always minor discussions regarding the development of micro businesses and the economic conditions of their families. They feel happy if their voice and complaints are heard and helped to find a solution. Small things like this contribute to the success of the empowerment process. Not necessarily that it is owned by other microfinance institutions, even banks do not even want to listen to the voices of poor people.

According to Matovu (2006) and Chambers (2011), people who are isolated from various kinds of access to development and fall into powerlessness are another form and another dimension of poverty. This means that what BMT Ibadurrahman does by reaching those who are marginalized to the corners of the country is very appropriate. Giving them access to micro-loans can make them feel valued and upheld as human beings. When poor people feel humanized, they feel happy and increase their enthusiasm to fight poverty.

2.2 Islamic Microfinance Relations and Capability Levels of Members of BMT Ibadurrahman with Poverty Alleviation

2.2.1 Islamic Microfinance Relationship with Poverty Alleviation

The Islamic Microfinance rolled out by BMT Ibadurrahman has indicators that are adjusted to the Grameen pattern. Therefore, three main indicators are the process of distribution, the development of micro-enterprises, and non-financial products. Grameen patterned loans mean that Islamic microfinance uses the pattern as used by Grameen, namely group formation, attending weekly meetings, paying installments and weekly savings, and using a joint responsibility system. The development of micro businesses means that the cooperative has special attention to the sustainability of the business run by members. This is partly realized by business monitoring.

Besides loans, BMT with the Grameen pattern also has non-financial products as owned by Grameen Bank in Bangladesh. Some non-financial products provided by cooperatives to its members are discipline, independence, increasing bargaining power, and giving awareness of the importance of education. According to Schreiner (2003) in his Thesis stated that the most important non-financial services of the Grameen Bank system are social intermediaries, namely creating social capital for poor women as a by-product of weekly meetings.

BMT Ibadurrahman has tried to provide social capital. Poor women who previously had no "place" in the social environment, and even underestimated by her husband, now dare to discuss with her husband to express their opinions and wishes and ask for approval from him to be allowed to take part in the Islamic microfinance program. The poor women of today's BMT members have dared to take the decision to run a micro business for a more prosperous future. The Grameen-patterned Islamic microfinance relationship with poverty alleviation rates of members of BMT Ibadurrahman can be seen from the results of the Spearman correlation test as follows:

Table 4. Spearman Test Results Of Islamic Microfinance Variable with Poverty Alleviation Variable

Correlations

			Islamic Microfinance	Poverty Alleviation
Spearman's Rho	Islamic Microfinance	Correlation	1.000	.472
		Coefficient		
		Sig. (2-tailed)	.	.000
		N	100	100
	Poverty Alleviation	Correlation	.472**	1.000
		Coefficient		
		Sig. (2-tailed)	.000	.
		N	100	100

** . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

Based on the above table, it can be seen that Spearman correlation test results showed 0.472 results. That is, there is a micro-finance relationship with the level of poverty alleviation. This is in accordance with the reality on the ground which proves that Islamic microfinance brings considerable and real changes to the empowerment of poor women in rural areas. Islamic microfinance provides empowerment for women to gain a more prosperous life, by allowing them to take an active role in the development process and become the subject of development. As the subject of development, poor women play an active role in determining the future of children. The positive contribution of micro-loans to poverty alleviation is also stated by Shirazi and Khan (2009), from the results of his research concluded that micro-loans in Pakistan have reduced the national poverty rate by 3.07%. The results are not large enough indeed, but if every year there continues to be a consistent reduction in the poverty rate, then most likely the dream of Muhammad Yunus to create a museum of poverty in the world will be achieved.

A positive relationship between Islamic microfinance and poverty alleviation of members of BMT Ibadurrahman if it runs consistently, there will be many poor people, especially women in rural areas who are empowered and out of poverty. With the same pattern of financing distribution and the same operating pattern of cooperative institutions, namely the Grameen pattern, poverty alleviation efforts at BMT Ibadurrahman began to show results.

After looking at the relationship between Islamic microfinance and poverty alleviation, the results of the significance test were then seen. The results of the significance test of Islamic microfinance relations with poverty alleviation in the table above can be seen from the value of Approx. Sig. ie 0.000. This means that a significance value of 0.000 is smaller than alpha 5% or $0.000 < 0.05$. Thus, it can be concluded that Islamic microfinance with the Grameen pattern has a significant relationship with poverty alleviation. In line with this, Mansour and Chaouch (2013), revealed that Islamic microfinance is an effective alternative to achieving development goals. These goals include poverty alleviation and eradication of unemployment. This is because Islamic microfinance has provided loan capital for micro and small businesses, agriculture, and other small business people, especially projects in rural areas. Which of these efforts have so far not received sufficient access to capital services from various financial institutions.

Clement and Terande (2012), stated that the existence of microfinance institutions is able to make a real contribution in solving various problems in developing countries and has helped reduce poverty levels of borrowers. In developing countries, where most of the poor live, they need new breakthroughs to end poverty. For this purpose, BMT Ibadurrahman struggled to explore rural areas to hold hands on marginalized people who were rejected by banking services. Previously, the only financial access in the countryside was moneylenders. However, in reality, loan sharks can not improve their welfare. On the contrary, the cruelty of loan sharks makes the poor worse off. Interest charged by loan sharks to borrowers brings injustice and harm.

In contrast to Islamic microfinance with a profit sharing system that brings justice to all parties and benefits. Islamic microfinance with the Grameen pattern has a significant relationship with poverty alleviation because it is motivated by the social justice aspect of Islamic microfinance. The side of social justice is indicated by the goals to be achieved are low-income communities and micro-entrepreneurs get top priority. Financing for micro entrepreneurs is used to develop businesses and strengthen capital to be able to compete with large traders (Shirazi and Khan, 2009). According to Nowak (2008), there needs to be equal opportunities prioritized with better access to factors of production and micro-loans are part of this. This equality of opportunity and equal distribution of mastery of production factors is pursued by the sharia microfinance program through the empowerment of the poor.

Contrary to this, Onwumere (2012) from the hypothesis he tested that microcredit in the Nigerian economy did not really help in alleviating poverty but what happened was an increase in human capital. This means that microcredit in Nigeria has a non-significant impact on poverty alleviation and has a significant (positive) impact on human capital development. Agreeing with Onwumere, Chowdhury (2009) stated that microfinance develops several business strategies and has an impact on poverty reduction still in doubt. Because, microfinance is only one aspect of the many support needed by micro-enterprises. Other aspects needed are training, skills, and access to marketing information. Matovu (2006) also expressed doubts about the role of microfinance for poverty alleviation. According to him, poverty alleviation by microfinance is like a drop of water in the ocean, very small. He added that microfinance only knows limited to the symptoms of poverty, not on the causes of poverty, and that which has not developed well until now is the empowerment of women with the help of microfinance. Meanwhile Imai (2010), states that some evidence creates black spots on microfinance. Much microfinance research has been shown to have a negative impact on women's empowerment. If women do not have the same portion as men to get microfinance facilities, then society can not control poverty.

2.2.2 Relationship between Capability Levels of Members of BMT Ibadurrahman and Poverty Alleviation

Poverty is identified as capabilities deprivation, which is the loss of something that is intrinsically very important because it causes a person's ability to give value to their life by their "doings" and "beings" (Stamboel (2012). Therefore, the capability becomes one of the variables that needs to be included in this study because the capability approach emphasizes the multidimensional nature of analyzing poverty problems. This approach has broader authority than poverty which is only measured by income poverty (Hick, 2012). BMT Ibadurrahman with poverty alleviation can be known by looking at Spearman correlation test results in the following table:

Table 5. Spearman Test Results Level Capability Variable of Members with Poverty Alleviation Variable**Correlations**

			Level Capability	Poverty Alleviation
Spearman's Rho	Level Capability	Correlation	1.000	.632
		Coefficient		
		Sig. (2-tailed)	.	.000
		N	100	100
	Poverty Alleviation	Correlation	.632**	1.000
		Coefficient		
		Sig. (2-tailed)	.000	.
		N	100	100

** . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

Based on the Spearman test results table above, it can be seen the correlation value is 0.632. This means that there is a relationship between the level of capability of members and poverty alleviation. A positive relationship between the level of capability of BMT members on poverty alleviation is inseparable from Islamic microfinance services. Because, thanks to Islamic microfinance, cooperative members have more opportunities, opportunities, and choices to try to improve their welfare. Opportunities, opportunities and choices can improve capabilities, which capability has an important role in determining a person's level of welfare. So, the poor must be empowered to become capable humans, and can get out of the poverty trap.

The opportunities and opportunities provided by BMT Ibadurrahman are to open and develop Islamic micro businesses. Since the poor live in rural areas, the businesses that are run are not only trading, but also farming and raising livestock. Revenues from various types of businesses strengthen the economics of members' families, so they can make choices that are valuable to their lives. These options include the choice to pay for their children's schooling to college, choices for healthy living, and the choice to meet the family's nutritional needs by serving nutritious meals.

Education and health are two of the most basic things that everyone must meet. Both of these are also the rights of the poor to obtain them. If that can not be achieved by the poor, then their basic ability has been seized. This is consistent with what Hick (2012) writes about Amartya Sen's thinking that the perspective of capability views poverty as a deprivation of basic ability. Like physical deprivation, namely nutritional adequacy.

The relationship between the level of capability with poverty alleviation can be seen from the significance value in table 5 above. Based on the table, the significance value is 0,000. Thus, a significance level of 0.000 is smaller than the alpha of 5% or $0.000 < 0.05$. So it can be concluded that the level of member capability does have a significant relationship to poverty alleviation.

This reinforces Stamboel's (2012) statement, that the higher the basic capability it has, the higher the chance to increase its potential. In line with Stamboel, Sumodiningrat (2009) says that the more abilities he possesses, the greater his freedom to make choices that are of value to one's well-being.

Stamboel's (2012) and Sumodiningrat (2009) statements mean that one's capability affects the level of welfare. It also means that the higher the capability or ability of a person, the higher the poverty rate will decrease. Therefore, the effort to end poverty that is multidimensional is to give equal opportunities to the poor to access various services (capital, health, education) and factors of production. Those who can not access the factors of production are not capable or powerless. Thus, the struggle to alleviate poverty begins with the empowerment of the poor.

The significant relationship between the level of capability of cooperative members and poverty alleviation can not be separated from the role of BMT Ibadurrahman. BMT Ibadurrahman has been trying to provide opportunities and options for poor mothers to get Islamic micro financing because mothers play a big role in the development and future of their children. BMT Ibadurrahman also invites poor women who are members to apply for an education funding loan and this is for the future of the children of the poor.

This is a process of human development in order to become a capable human, so that it has a high level of capability. Felton Earls, a professor at Harvard University stated that the core of Amartya Sen's capability theory is that every society has a responsibility to develop programs for every citizen, especially children, so that they can achieve maximum fulfillment and develop into capable human beings. It emphasizes that human development is important to create capable people, so that they are able to choose decisions that are good for their lives, by doing things (doings) or becoming things (beings). In this case, BMT Ibadurrahman has tried to help poor women to turn into capable human beings (Julianto, 2007).

2.3 Role of Islamic Microfinance and Capability of Members of BMT Ibadurrahman Against Poverty Reduction

Islamic microfinance has a relationship with poverty alleviation, with a correlation value of 0.472. While the level of member cooperative capability has a relationship with poverty alleviation, with a correlation value of 0.632. Thus, the relationship that is owned by the level of capability of members of the cooperative (value: 0.632 and significance of 0.000) with poverty reduction is greater than the relationship of sharia microfinance (value: 0.472 and significance of 0.000) with poverty alleviation. Islamic microfinance and the capability level of cooperative members have a significant relationship to poverty alleviation. This means that if the utilization of sharia microfinance is getting better and the level of capability of BMT Ibadurrahman members is getting higher, then the chances of success in poverty alleviation are even greater. Islamic microfinance is an instrument of empowerment, a tool to provide opportunities and choices for the poor so that they can be independent and become capable humans. Being a capable human being, enabling him to have a higher level of welfare.

Capability is the basic ability of every human being. Thus, the cause of poverty measured in the space of ability is reduced or loss of one's capability. Therefore, to alleviate the poor from poverty is to increase their capabilities so that they can help themselves and not fall into poverty. This is in accordance with the statement of Huraerah (2008), which reveals several strategies that must be done to overcome poverty, among others by increasing capacity and encouraging productivity. The strategy that must be chosen is to increase the basic capacity of the poor to increase income through measures to improve access to health and education services, increase business skills, technology literacy, network expansion and market information.

The degree of capability is the basic ability of the poor to "doings" and "beings". Naturally, if the capability level is stronger influencing one's welfare compared to other variables (Islamic microfinance), because it is directly related to life choices. People who cannot afford to doings and beings cannot certainly have choices to live a more prosperous life. However, the position of microfinance of sharia still has an important role in the process of poverty alleviation. Because, access to Islamic micro financing with the Grameen pattern has a dimension of social justice and alignments for the poor and marginalized. This is evidenced by the Islamic micro-financing system in BMT Ibadurrahman siding with the poor; without collateral, using a system of joint responsibility, social capital transfers, business monitoring, and special attention to the mothers of cooperative members by providing loans for education funds and employment opportunities for these children at the BMT Ibadurrahman institution.

Wijono (2005) confirms that loan in the form of capital for micro-enterprises is one of the most powerful efforts in dealing with poverty. It is based on the fact that there are differences in classification which include: (1) the extreme poor, those who are unpaid and do not have productive activities, (2) the community in the poor category but with productive activities economically active working poor, (3) low income people, those who have income but few. The approach used in poverty alleviation for the first poor will be more appropriate if direct approaches are used, such as food and subsidy programs. As for the second and third poor groups, more effective use of indirect approaches such as creating a climate conducive to the progress of micro enterprises and the development of various types of micro loans for SMEs.

Based on Wijono's (2005) classification of the above groups of poor people, the economic empowerment carried out by BMT Ibadurrahman through the provision of Islamic microfinance is on the classification of the poor, economically active working poor and lower income. BMT Ibadurrahman provides loans to poor women not for free or no obligation to return. For that, each member or family of the member concerned must have a micro business, both in agriculture, animal husbandry, or trade. However, even though they have businesses, they are still in the economically active working poor category because all basic needs have not been met (including education and health). In addition, most of them are still lower income.

According to Wijono's opinion (2005) above, micro-loans are not suitable for those who are very poor, on the grounds that they need direct assistance. However, the BMT Ibadurrahman with the Grameen Bank pattern is not. Islamic microfinance from BMT Ibadurrahman reaches out to all the poor, even very poor communities. Khaled and Farhana (2011), citing Muhammad Yunus's statement that the more a person is in a state of deprivation, he is the more attractive (for Grameen Bank). If someone has nothing at all, then he will get the highest priority (from Grameen Bank). The main priority is given to poor people who do not own land and other valuable assets, do not have fixed income, and people who are in vulnerable conditions.

Conclusion

This study concludes that Islamic microfinance with the Grameen Bank pattern has a positive contribution to the economic empowerment of poor women and alleviation of rural poverty. The success of empowerment is due to the strengthening of financial capital and social capital for poor women. Social capital becomes the guarantor factor for the sustainability of empowerment program with Grameen Bank pattern. A distinctive feature of the successful empowerment of poor women is the increasing number of weekly women's income, growing independence in the fields of food, health, and education.

This study also proves that poverty can be overcome if economic development is based on human development. Human development is done through empowerment. Financial capital and social capital are the keys to success in empowering the poor. This is based on the results of the Spearman correlation test which shows that the level of capability (ability of HR) of cooperative members has a significant relationship with poverty alleviation. The facts on the ground show that microfinance program with Grameen Bank system is very helpful for poor women in empowering themselves.

The next contribution, which is very important in its role in poverty alleviation is to improve the capabilities of the poor. BMT Ibadurrahman provides opportunities, opportunities, and trust to poor women to strive for prosperity. BMT Ibadurrahman seeks to improve the capabilities of the poor by humanizing humans and breaking dependence. The rural poor are marginalized and excluded. Thus, giving them access to venture capital is very valuable.

The results of this study reinforce the research results Shirazi and Khan (2009) which concluded that micro-loans in Pakistan have reduced the national poverty rate by 3.07%. It also supports Shastri's (2009), Muhammad Yunus (2008), Chowdhury (2008), Kabir (2012), Durrani (2011), Mansour and Chaouch (2013) statements, proving that microfinance creates self-employment opportunities that have an impact on poverty alleviation and unemployment. This study also strengthens the opinion of Amartya Sen (1981), Frediani (2007) and Robeyns (2003) which states that the level of capability (basic ability) of a person associated with the level of poverty he experienced. Meanwhile, this study differs from the conclusions shown by Onwumere (2012), Matovu (2006) and Chowdhury (2009) stating that microfinance has an insignificant impact on poverty alleviation. This study also does not

match the results of Imai's (2010) research, that microfinance creates black spots, because women do not share the same portion as men, so that people can not control poverty.

References

- Abur, C.C., & Torruam, J.T. (2012). Microcredit as a Strategy for Poverty Reduction in Makurdi Local Government Area of Benue State, Nigeria. *International Journal of Humanities and Social Science*, 2, 179-186.
- Amalia, E. (2009). *Keadilan distributif dalam ekonomi islam: penguatan peran LKM dan UKM di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Bakhtiari, S. (2006). Microfinance and Poverty Reducing: Some International Evidence. *International Business and Economic Research Journal*, 5, 65-71.
- Chapra, Umer. (2001). *The Future of Economics: An Islamic Perspective (Lanskap Baru Perekonomian Masa Depan)* (Sigit Pramono, Penerjemah). Jakarta: SEBI.
- Chapra, U. (1985). *Towards a just monetary system*. London: The Islamic Foundation.
- Chowdhury, A. (2009). Microfinance as A Poverty Reduction Tool: A Critical Assessment. Department of Economic and Social Affairs (DESA) Working Paper, 89, 1-12.
- Chowdhury, M.J.A. (2008). Poverty and Microfinance: An Investigation into The Role of Microcredit in Reducing the Poverty Level of Borrowing Households in Bangladesh and The Philippines. *The Whitehead Journal of Diplomacy and International Relations*, 7, 19-35.
- Durrani, M.K.K. (2011). Role of Microfinance in Reducing Poverty: A Look at Social and Economic Factors. *International Journal of Business and Social Science*, 2, 138-144.
- Ridjaluddin, F.N. (2007). *Nuansa-nuansa ekonomi islam*. Jakarta: Sejahtera.
- Gera, N. (2009). Book Review: Muhammad Yunus with Alan Jolis, *Banker to the Poor, The Story of Grameen Bank*. *The Lahore Journal of Economics*, 14, 173-175.
- Hick, R. (2012). The Capability Approach: Insights for a New Poverty Focus. *London School of Economics and Political Science, Journal of Social Policy*, 5, 1-18.
- Huraerah, A. (2008). *Pengorganisasian dan pengembangan masyarakat; model dan strategi pembangunan berbasis kerakyatan*. Bandung: Humaniora.
- Imai, K.S. (2010). Microfiance and Poverty: A Macro Perspective. *Research Institute for Economic and Business Administration Kobe, University Japan*, 5, 1-45.
- Islam, T. (2007). *Microcredit and poverty alleviation*. England: Ashgate Publishing Limited.
- Guilford, J.P. (1956). *Fundamental statistic in psychology and education*. New York: McGraw-Hill Book Company, Inc. Gul.
- Julianto, I. (2008). *Amartya sen dan nobel bagi kaum papa "Esai-Esai Nobel Ekonomi"*. Jakarta: Kompas Media Nusantara.

- Kabir, M.A. (2012). The Role of Microcredit and Microfinance Institutions (MFIs): Extent and Intensity of Poverty, Poverty Alleviation and Outreach. *International Affairs and Global Strategy*, No. 4, 29-48.
- Khotimah, K. (2009). Diskriminasi Gender Terhadap Perempuan dalam Sektor Pekerjaan. *Jurnal YINYANG: Studi Gender dan Anak*, 4, 158-180.
- Kuncoro, M. (2013). Mudah memahami dan menganalisis indikator ekonomi. Yogyakarta: UPP STIM YKPN.
- Kusumo, R.A.B. (2008). Analisis Peran Gender Serta Hubungannya dengan Kesejahteraan Keluarga Petani Padi dan Hortikultura di Daerah Pinggiran Perkotaan. *Jurnal Media Gizi dan Keluarga*, 32, 52-64.
- Mansour, M., & Chaouch, T.B. (2013). Dawr al-Tamwîl al-Aşghar fî Muḥârabah al Faqr fî al-Manâtiq al-Rîfiyah Ḍamina Uṭur alMâliyah al-Islâmiyah. *Mawsû"ah al-Iqtisâd wa al-Tamwîl al-Islâmy*, 4, 23-35.
- Matovu, D. (2006). Microfinance and Poverty Alleviation Uganda. *Africa and International Development Cooperation*, 6, 1-64.
- Mehta, C.R., & Patel, N.R. (2010). IBM SPSS Exact Tests. Cambridge: Cytel Software Corporation.
- Nowak, M. (2008). Revolusi kredit mikro: dimana pinjaman bukan hanya untuk yang kaya. Jakarta: Dian Rakyat.
- Onwumere, J.U.J. (2012). The Impact of Microcredit on Poverty Alleviation and Human Capital Development: Evidence from Nigeria. *European Journal of Social Review*, 28, 416-423.
- Partomo, T.S. (2013). Ekonomi koperasi. Bogor: Ghalia Indonesia.
- Purwoto, A. (2007). Panduan lab statistik inferensial. Jakarta: Grasindo.
- Putri, A.D., & Setiawina, N.D. (2013). Pengaruh Umur, Pendidikan, Pekerjaan Terhadap Pendapatan Rumah Tangga Miskin di Desa Bebandem. *E-Jurnal Ekonomi Pembangunan Universitas Udayana*, 2, 173-180.
- Kaplan. R. M.. & Saccuzzo D.P. (1993). Psychological testing principles, application, and issues. California: Brooks/Cole Publishing Company.
- Rahman, R., & Nie, Q. (2011). The Synthesis of Grameen Bank Microfinance Approaches in Bangladesh. *Elsevier-International Journal of Economics and Finance*, 3, 207-218.
- Ratnawati, S. (2011). Model Pemberdayaan Perempuan Miskin Perdesaan Melalui Pengembangan Kewirausahaan. *Jurnal Kewirausahaan*, 5, 21-35.
- Ridwan, M. (2011). Manajemen baitul maal wa tamwil (BMT). Yogyakarta: UII Press.

- Rochaety, E. (2009). *Metodologi penelitian bisnis dengan aplikasi SPSS*. Jakarta: Mitra Wacana Media.
- Santoso, S. (2012). *Aplikasi SPSS pada statistik non parametik*. Jakarta: Elex Media Komputindo.
- Schreiner, M. (2003). A Cost-Effectiveness Analysis of the Grameen Bank of Bangladesh. *Development Policy Review*, 21, 357–382.
- Sen, A. (1981). *Poverty and famines: an essay on entitlement and deprivation*. New York: Oxford University Press.
- Shastri, R.K. (2009). Microfinance and Poverty Reduction in India: A Comparative Study with Asian Countries. *African Journal of Business Management*, 4, 136-140.
- Shirazi, N.S., & Khan, A.U. (2009). Role of Pakistan Poverty Alleviation Funds (PPAF) Micro Credit in Poverty Alleviation. *Pakistan Economic and Social Review*, 47, 215-228.
- Shukran, K., & Rahman, F. (2011). A Grameen Bank Concept: Microcredit and Poverty Alleviation Program in Bangladesh. *International Conference on Emerging Trends in Computer and Image Processing (ICETCIP)*, 47-51.
- Singarimbun, M., & Effendi, S. (2008). *Metode penelitian survai*. Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia.
- Stamboel, K.A. (2012). *Panggilan keberpihakan: strategi mengakhiri kemiskinan di Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Sumodiningrat, G. (2009). *Mewujudkan kesejahteraan bangsa: menanggulangi kemiskinan dengan prinsip pemberdayaan masyarakat*. Jakarta: Elex Media Komputindo.
- Supranto, J. (2009). *Statistik teori dan aplikasi*. Jakarta: Erlangga.
- Swastika, D.K.S. (2011). Membangun Kemandirian dan Kedaulatan Pangan untuk Mengentaskan Petani dari Kemiskinan. *Jurnal Pengembangan Inovasi Pertanian*, 4, 103-117.
- Suyanto, B. (2001). Kemiskinan dan Pemberdayaan Masyarakat Miskin. *Jurnal Masyarakat, Kebudayaan, dan Politik*, 14, 25-42.
- Tanjung, H., & Devi, A. (2013). *Metodologi Penelitian Ekonomi Islam*. Jakarta: Gramata Publishing.
- Widyasworo, R. (2013). Analisis Pengaruh Pendidikan, Kesehatan, dan Angkatan Kerja Wanita Terhadap Tingkat Kemiskinan di Kabupaten Gresik (Studi Kasus 2008-2012). *Jurnal Ilmiah Mahasiswa Fakultas Ekonomi dan Bisnis Universitas Brawijaya*, 6, 219-229.
- Wijono, W.W. (2005). Pemberdayaan Lembaga Keuangan Mikro Sebagai salah satu Pilar Sistem Keuangan Nasional: Upaya Konkrit Memutus Mata Rantai Kemiskinan. *Kajian Ekonomi dan Keuangan*, 5, 86-100.

- Yunus, M., & Jolis, A. (2010). *Banker to the poor: the story of the grameen bank*. London: Aurum Press Ltd.
- Yunus, M. & Weber, K. (2011). *Building social business: the new kind of capitalism that serves humanist Most Pressing Needs*. New York: Public Affairs.
- Yunus, M. (2011). *Vision 2050: A Poverty-Free World. Social Business A Step Toward Creating A New Global Economic Order*. *The Journal of Social Business: Social Business and New Economics Paradigm*, 1, 7-23.

Do Contributions of Islamic Banks Stakeholders Influence Profit and Loss Sharing Financing? : Empirical Evidence in Indonesia

Titin Vegirawati*, Didik Susetyo**,
Inten Meutia***, Lukluk Fuadah****

Received: 27.08.2018

Accepted: 21.12.2018

DOI: 10.25272/ijisef.455191

Type: Research Article

Abstract

The purpose of this study is to examine the influence of contribution of shari'ah bank stakeholders on profit and loss sharing financing, in the case of Indonesia. Stakeholders contributions consisted of Investors, Depositors, Management, and shari'ah supervisory board. 9 Islamic commercial banks and 16 Islamic business units were selected using purposive sampling method. Data obtained from annual reports from 2011 to 2017.

The results of the study with multiple regression models show that stakeholder contributions, such as mudharabah depositors and wadiah depositors as well management have a positive influence on profit and loss sharing financing. Other stakeholder contributions proved to have no significant effect on profit and loss sharing financing.

Keywords: Stakeholders Contributions, Financing, Multiple Regression.

Jel Codes: G21, P45, Z12.

* IBA University, Economic Faculty, Departement Accounting, email: titinvegirawati@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9195-8796>

** Sriwijaya University, Economic Faculty, email: didikusetyo@yahoo.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2435-3519>

*** Sriwijaya University, Economic Faculty, Departmen Accounting, email: inten26@yahoo.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2418-0283>

**** Sriwijaya University, Economic Faculty, Department Accounting, email: lukluk.fuadah@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2163-9471>

Introduction

The main foundation underlying Islamic economics is Tawheed. This foundation shows the surrender of all things to God, so that all economic activity is based on obedience to God. This foundation is also a reference for Shari'ah Enterprise Theory. Triyuwono (2007) explained that God is the center of everything. Handayati, Krisnawati, Soetjipto, Sudarmiatin, and Suharto (2017) explained that God has always been the main cause of the conduct of a business. God is also the main owner of all the resources in the world. All resources owned by humans are entrusted by Allah SWT who must be accounted for. Man is chosen by Allah SWT to be a world leader who has a mission to create and distribute prosperity to humanity and nature (Meutia, 2010).

Islamic banks are one form of business established with Allah SWT as a cause of its establishment. This bank was founded by Muslims as a form of devotion to Allah SWT. This bank is a solution for Muslims around the world to establish a foundation of justice and free from the mechanism of interest in the banking system. The interest called *riba* is prohibited in Islamic law. However, Islamic banks are not established only to avoid bank interest. This bank was built to avoid unethical practices and actively participate in achieving Islamic economic goals and objectives (Ahmed, & Barikzai, 2016).

An interest-free banking system is run using the basic principles of Islamic finance. The first basic financial principle is risk sharing, where each participant in a transaction must share the profit and the risk of loss from a transaction. The percentage of the distribution of profit or loss to each party that works together has been determined in advance. The second basic principle is No Exploitation, there is no participant in the transaction that should be exploited in the operation (Bakar and Ali, 2008). This means that operations must be interest free (usury), do not contain uncertainty (*gharar*) and do not contain gambling (Rosly, 2005, Siddiqui, 2008). The third basic principle that must be upheld is that the bank does not give funds to activities that are prohibited in Islamic principles (Rosly 2005; Siddiqui, 2008; Bakar and Ali, 2008).

Three basic principles of Islamic finance become guidelines for Islamic banks in determining various financing products. Financing products are divided into two methods, namely fixed markup method and profit sharing based financing. This classification is based on profit sharing and risk imposition.

The best Islamic bank financing products are profit and loss sharing financing (Ascarya and Yumanita, 2005, Rosly 2005, Chong and Liu, 2009, Hanif and Iqbal 2010, Saad and Razak, 2013, Azmat, Michael and Kym, 2015). In this financing product, two or more parties who are partnering can get a portion of the profit determined in advance. On the contrary, with this product, banks and other stakeholders share risks and do not exploit each other.

Several studies have empirically proven that profit and loss sharing financing has the ability to bring economic benefits by promoting real sector growth (Abduh and Omar, 2012; Saad and Razak 2013). Some research results stated that this financing benefits Islamic banks. Jaurino and Wulandari (2017) have conducted research on the effect of *mudarabah* financing and

musharakah financing on bank profitability. The research results obtained with SEM-PLS analysis techniques show the influence of mudarabah financing on the profitability of Islamic banks.

Nevertheless, these facts have not been able to boost the amount of this financing. These two types of profit and loss sharing financing are still a minority financing in Islamic banks (Khan, 1995, Rosly, 2005, Chong and Liu, 2009). The composition of financing by Islamic Banks and Islamic Business Units in Indonesia can be seen in the following table:

Table 1: The Composition of Financing by Islamic Bank and Islamic Business Units in Indonesia (Billion IDR)

Contracts	2013	2014	2015	2016	2017
<i>Mudarabah</i>	13625	14354	14820	15292	17090
<i>Musharakah</i>	39874	49387	60713	78421	101505
Total	53499	63741	75533	93713	118595
<i>Murabahah</i>	110565	117371	122111	139536	150331
<i>Salam</i>	0	0	0	0	0
<i>Istisna</i>	582	633	770	878	1188
<i>Ijarah</i>	10481	11620	10635	9150	9230
<i>Qardh</i>	8995	5965	3951	4731	6349
Others	0	0	0	0	0
Total	130623	135589	137467	154295	167098
Financing Total	184122	199330	212999	248008	285693

Source : Shari'ah Banking Statistics, Financial Services Authority, December 2017

The above table shows the amount of profit and loss sharing financing consisting of Mudarabah and Musharakah continues to increase. But in total, this financing is not dominant so it has not become the main product of Islamic banks. From 2013 to 2017, profit and loss sharing financing are distributed ranged from 29.05 percent to 41.51 percent, while fixed mark-up based financing ranged from 58.49 percent to 70.94 percent. These phenomena indicated that Islamic banks have not taken optimal action to become ideal Islamic banks.

Banks must prioritize the interests of all stakeholders of Islamic banks. They must realize that these bank stakeholders have different characteristics from stakeholders in conventional banks. Stakeholders in this bank keep the religious values behind their business activities.

Islamic bank stakeholders want financial benefits and non-financial benefits. Dusuki (2008) examined 1541 Shari'ah Bank stakeholders in Malaysia. The results of his research concluded that stakeholders expected the Shari'ah Bank to prioritize the promotion of Islamic values and a way of life for staff, clients and the general public. The study results also suggested that

stakeholders want Islamic banks contribute to the social welfare of the community, promoting sustainable development projects and poverty alleviation.

The results of this study also explain the expectations of all stakeholders in Islamic banks in Malaysia. Judging from their expectations, the stakeholders of Islamic banks are divided into two groups. The first group is the users of funds, customers, employees and the local community. This group consistently hopes that Islamic banks choose ideal financing in the form of profit sharing based financing. The second stakeholder group is bank managers, shari'ah advisers and regulators. This second group expects banks to be able to maintain business continuity and resilience so that they can become competitive banks. The results of this study illustrate the different expectations and interests between agents and principals in Islamic banks. According to agency theory (Jensen and Meckling, 1976) these differences in interests motivate bank agents or managers to take actions that are different from their principal interests.

Despite facing agency problems as well as companies in general, Islamic banks have Islamic values that are unique identities and become unifying stakeholders in achieving business goals and purposes of worship (Al-shamali et al., 2013). Stakeholder Theory explains that stakeholders contribute together to provide the resources they have to the companies chosen to achieve common goals (Freeman, 2010). The management of a company that is trusted must be the protector of their interests. The attention and protection of the company to the interests of all parties must be balanced, so that no key stakeholders benefit more than other stakeholders (Donaldson et al., 1995).

1. Literature Review

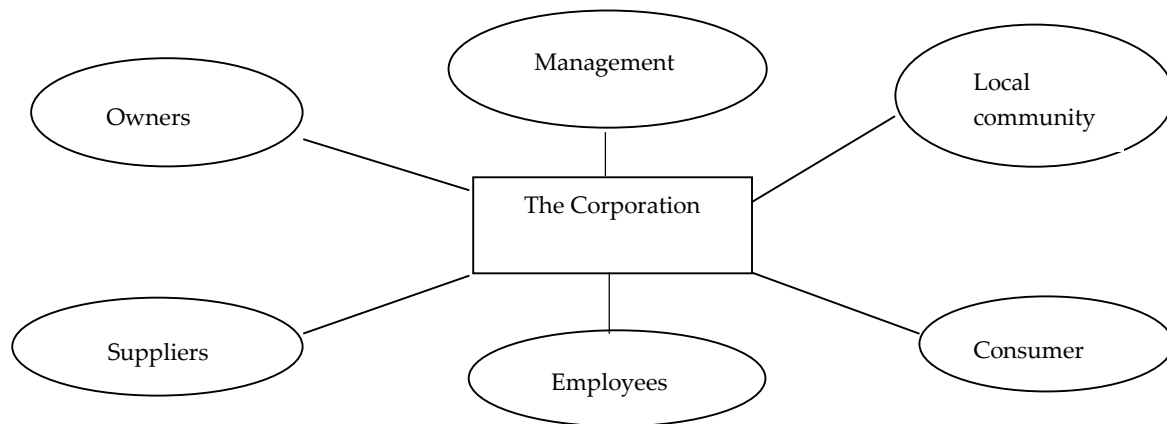
1.1. Stakeholder Theory

The Bank is one type of company, which consists of several stakeholders. Each stakeholder works together, competes and has intrinsic value. Stakeholder theory explains that all stakeholders are linked so as to form the organizational framework used in strategic management. The organizational framework shows that there is a reciprocal relationship for each stakeholder, as long as they can influence each other in obtaining benefits and losses such as rights and obligations. Each stakeholder has an interest that varies according to the type of company. Freeman (2002 and 2010) explains that stakeholders contribute to the company.

The owner of the capital invests in the form of shares by expecting a return on capital. Employees have expertise, as a return, they expect the company to provide security, salaries, benefits and meaningful work. Suppliers interpreted in stakeholder theory are important for the success of the company, providing raw materials that can determine the quality and the price of the final product. Consumers exchange resources for products from companies and instead receive product benefits.

Stakeholders in the company can be seen in the following figure:

Figure 1: A stakeholder model of the corporation



Source: Freeman, R. E. (2002)

The local community guarantees the company's right to build facilities and conversely the community will obtain various benefits in the form of tax rates, economic and corporate social contributions. Management plays a special role as an employee with several explicit and implicit work contracts. In addition, management has the duty to guarantee the abstract welfare of the entity. Management, especially top management must pay attention to the health of the company, including the balance of many claims from conflicts of interest. Capital owners want higher profits, while consumers want companies to invest more funds for research and development. Employees want higher salaries, while communities want better parks and maintenance facilities.

Stakeholder theory does not only discuss relationships between stakeholders in an organization or company. This theory combines business with ethics or moral values, so there are no dominant stakeholders. All parties are treated fairly, both those who have direct and indirect financial relations.

Stakeholder theory is very appropriate if it is used to explain the phenomena that occur in Islamic banks. Islamic banks view their stakeholders as interconnected parties. Stakeholders not only expect benefits from the contributions they contribute. They prioritize the use of Islamic values as the basis of all their business activities.

Al-shamali et al. (2013) explained the application of stakeholder theory to Islamic banks caused by two key factors. First, the tendency of increasing the scale of Islamic banks that has been and will continue to be felt by stakeholders, so that their reputation is increasing as well. The second key factor relates to morality in Islamic banks. The purpose of stakeholder theory is to create awareness and accountability that banks have internal and external stakeholders, so that the responsibility of Islamic banks is not only focused on annual profits, but also on the welfare of all stakeholders.

Although each stakeholder has a different identity, it does not mean to be perfectly independent and cannot influence his views and thoughts. Stakeholder theory in an Islamic perspective explains, when an Islamic identity is viewed, the influence of differences in stakeholders decreases and the identity of the bank becomes clear and communicated through large networks within and outside the bank. Thus the interpretation of stakeholders of Islamic banks can be extracted with the Islamic identity (Al-Shamali et al., 2013).

Islamic banks consist of consumers, customers, local communities, employees, managers, regulators and shari'ah supervisory boards (Agriyanto, 2015). The shari'ah supervisory board is a stakeholder that only exists in Islamic banks. This board serves to provide compliance assurance of products and services offered to customers and investors towards shari'ah rules and principles (Hamza, 2013).

1.2. Shari'ah Enterprise Theory

Shari'ah Enterprise Theory (SET) is a theory that states that Allah is the center of everything. Humans as God's representatives must obey all the laws of Allah (Handayati et al., 2017). This theory shows that institutions are not only responsible to horizontal stakeholders, but also have vertical responsibilities, namely to God (Kurniawati & Yaya, 2017).

Triyuwono (2007) explains that each institution is owned by a broad stakeholder. Stakeholders of an institution are Allah SWT, man and Nature. Allah SWT is the highest stakeholder and is the only goal of human life. The second stakeholder described in this theory is direct stakeholders and indirect stakeholders. Direct stakeholders are stakeholders who provide financial and non-financial contributions. These stakeholders have the right to obtain welfare from their institutions. Conversely, indirect stakeholders are stakeholders who have no contribution to the institution. However, they have shari'ah rights to get welfare from the institution (Novarela & Sari, 2015).

This theory explains that Allah SWT, the owner of all the resources in the world, gives a mandate to humans as khalifatullah fil ardhi (Triyuwono, 2007). Humans who act as caliphs have a noble mission to create and distribute welfare for all humans and the universe (Kalbarini & Suprayogi, 2014). Humans as trustees will certainly distribute welfare in accordance with the wishes of the true owner of all resources, namely Allah SWT. Such distribution will ensure fair distribution, risk sharing and no element of exploitation.

1.3. Empirical Research

Several studies have been conducted related to this research, both conducted in Indonesia and in other countries. Dusuki (2008) surveyed the views of seven stakeholder groups at Bank Syariah Malaysia Berhad and Bank Muamalat Malaysia Berhad. Data collection was done using questionnaires sent or given directly to 1780 respondents. The results of the study show that the first group consisting of employees, financing users and depositors believes that Islamic banks must realize themselves as ideal Islamic banks by applying the Profit and Loss Sharing Financing instrument. On the other hand the second group consisting of bank

managers, regulators and shari'ah advisors generally concentrated more on the sustainability and resilience of the bank's business. in this way this second group considers banks to be more competitive.

Ascarya (2010) conducted a study of the factors that led to the lack of profit sharing based financing for Islamic Banks. This study used the Analytic Network Process (ANP) method, which is to understand and imagine the problem as a whole. The results showed the lack of profit-based financing due to two aspects, namely internal aspects and external aspects. Internal aspects relate to the lack of information technology, standard operating procedures and management commitment. While the external aspects that also led to this lack of financing were the lack of government commitment and the support of legislators and the lack of public trust and understanding of this financing.

In Pakistan, Farooq & Ahmed (2013) also conducted research on musharakah financing. The results showed that one of the factors that led to slow-growing musharaka financing was management's commitment. Management is less interested in this financing.

Various obstacles must be faced by Islamic banking to become the ideal Islamic banking. This banking must unite all stakeholders to work together to contribute to each other in order to realize Islamic economic goals. The contribution of each stakeholder in the banking sector has been researched a lot, and has a significant influence on various objectives.

Siringoringo (2012) conducted a study of the factors that influence the bank intermediary function. The factors examined are capital structure and bank characteristics which include profitability, bank size, credit risk, management burden. While the bank intermediary function is measured by the amount of credit disbursement by banks. The results of the study using path analysis techniques stated that the ownership structure and characteristics of the bank affect simultaneously the bank intermediation function. Partially, the effect of capital or equity on lending is higher than the source of funds from debt.

The depositor is one of the stakeholders who entrust funds to the bank to be distributed to fund users. In Islamic banks, depositors save their funds with wadiah contracts and mudharabah contracts. By using the wadiah contract, the depositors do not expect bank profit sharing, because depositors only deposit their money with the bank, and request it again if they need it. While the mudharabah depositor expects profit sharing from the bank's profits, and bear a loss, if the bank suffers a loss. Several studies have been conducted to examine the contribution of depositors in the form of third party funds both on loans to conventional banks and on profit and loss sharing financing in Islamic banks. John (2014), Amelia and Fauziah, (2017) and Othman and Masih (2015) examine depositor contributions to loans or financing. The results of their studies show that this contribution has a positive and significant effect on credit or financing of variables that are thought to affect mudarabah and musharakah financing.

The Shari'ah Supervisory Board is one of the stakeholders listed in the organizational structure of Islamic banks and conventional banks that have a shari'ah business unit. The Shari'ah

Supervisory Board has a function to ensure compliance with certain bank shari'ah. The Shari'ah Supervisory Board also functions to determine shari'ah-compliant products and services. Alman (2013) examined the effect of the composition of the shari'ah supervisory board on the behavior of Islamic banks in loan risk taking. The results of the study show that there is an effect of the composition of the shari'ah supervisory board on the behavior of Islamic banks in taking the risk of lending.

The various problems that may be faced by banks in implementing profit and loss sharing can be ignored if Islamic banks have a strong management commitment. Several studies regarding the influence of management commitment to various business objectives have been carried out. The results of the studies (Cooper (2006); Keramati and Azadeh (2007); Tzempelikos (2015); Babakus et al. (2003); Javed (2015); Caroline, Harriet and Anne (2016)) have proven that management commitment is able to drive achievement various goals.

Research on management commitment and its effect on financing at Islamic banks is carried out qualitatively. Indicators of management commitment obtained from secondary data are still very rarely used.

2. Methodology

2.1. Scope of Research

This research was conducted at all Islamic Commercial Banks and Shari'ah Business Units in Indonesia. This research was conducted by observing the contribution of investor stakeholders, wadiah depositors, mudharabah depositor, management and shari'ah supervisory board on profit and loss sharing financing. This data was collected from the annual report of Islamic Commercial Banks and Conventional Banks that have Shari'ah Business Units issued through each bank website starting from 2011 to 2017.

2.2. Types and Data Sources

The data used for this study is secondary data. These data are obtained from Indonesian Banking Statistics published by the Financial Services Authority, annual reports of all Islamic Commercial Banks and annual reports of conventional banks that have Shari'ah Business Units. The data collected is data published from 2011 to 2017.

2.3. Data collection techniques

Data collection techniques used in this study are documentation of annual report documents for Islamic commercial banks and conventional banks that have a shari'ah business unit in Indonesia from 2011 to 2017. From 34 commercial banks and sharia business units there were only 25 banks that had been established and presented their annual reports for seven consecutive years. The data were obtained at each banking website.

2.4. Variable operationalization

The variables used in this study include the five dependent variables and the one independent variable. The meaning of these variables can be explained in the following table:

Table 2: Variable operationalization

Variables/ references	Indicator	Scale
Investor Contribution	The amount of capital	Ratio
Depositor Contribution in wadiah contract	The amount of third party funds deposited with shari'ah commercial banks and shari'ah business units using the wadiah agreement.	Ratio
Depositor Contribution in mudharabah contract	The total amount of third party funds with mudharabah contract, consisting of deposits and mudarabah savings	Ratio
Management contribution	Management commitment is reflected in the training and communication of profit and loss sharing financing	Ratio
Shari'ah Supervisory Board Contribution	Index on the number of members of the Shari'ah Supervisory Board, membership in other Islamic banks, educational qualifications, academic reputation and expertise of the Shari'ah Supervisory Board as well as the frequency of meetings.	Ratio
Profit and loss sharing Financing	Mudharabah and Musharakah Financing	Ratio

The regression model for this study is as follows:

$$PLS = \mu_0 + \mu_1 Mo + \mu_2 DpkM + \mu_3 DpkW + \mu_4 KM + \mu_5 DPS + \varepsilon$$

In which PLS is Profit and Loss Sharing Financing, μ_0 is constants, $\mu_1 - \mu_5$ is a coefficient, Mo is investor contribution, DpkM is a contribution of mudharabah depositors, DpkW is a contribution of wadiah depositors, KM is a management contribution in the form of management commitment, DPS is a contribution shari'ah supervisory board, and ε is an error.

3. Result and Discussion

3.1. Test the validity of the model

Validity test of classical assumptions is done to test the accuracy of a model (goodness of fit model) from the estimation results of the regression model used. The test is related to the presence or absence of problems in the regression model, namely normality, multicollinearity, heterocedasticity and autocorrelation. This test is done to obtain accuracy and certainty that the estimation of the regression model meets the requirements of best, linear, unbiased estimation, BLUE estimation assumptions.

3.2. Normality test

The purpose of the normality test is to determine whether the residuals of each equation are normally distributed according to the assumption of the BLUE regression. If p-value on the results of the normality test for profit and loss sharing model is greater than 0.05, then this equation is declared normal. The results of the normality profit and loss sharing financing p-value test is 0.85, so that the data in this equation can be said to be normal.

3.3. Multicollinearity Test

Multicollinearity test is a test to find out is there a strong relationship between two variables in the regression equation model. Multicollinearity can be tested by looking at the value of Variance Inflating Factor (VIF). If the VIF value is less than 10, then the model is free of multicollinearity. The VIF value of each variable in the equation of profit and loss sharing ranges from 1 to 7.8. Thus the model of profit and loss sharing sharing is free from multicollinearity.

3.4. Autocorrelation Test

The autocorrelation test aims to test whether in the linear regression model there is a correlation between the interfering error in period t and the confounding error in the period $t-1$. The method often used is the Durbin Watson method. If the DW value is greater than DU, it can be concluded that there is no autocorrelation in this model. The autocorrelation test results show that the DW value of 1,895 is greater than the DU value of 1.8024. This result shows that there is no autocorrelation in this regression model.

3.5. Regression Result

The results of this study show that the value of adjusted R^2 in profit and loss sharing financing model is 80.13%. This means 80.13% change in profit and loss sharing financing can be explained by stakeholders contribution variables, while 19.87% is influenced by other variables not included in this model.

The test results show a positive influence between the contribution of wadiah depositors and mudharabah depositors to profit and loss sharing financing at a significance level of 5% ($p = 0.02$ and $p = 0.000$). The test results also show a positive influence between management contributions through management commitment at a 5% significance level ($p = 0.01$). It means that depositors and management contribute to increase profit and loss sharing financing.

Several other variables, namely investor contributions are partially proven to have no real influence at the 5% significance level ($p = 0.27$). Likewise, the contribution of the shari'ah supervisory board proved partially to have no real influence at the 5% significance level ($p = 0.90$).

Table 3: Estimated Result of Profit and Loss Sharing Financing Model

Dependent Variable	:	PLS		
Method	:	Least Square		
Sample	:	1 175		
Sample Observation	:	175		
Variable	Coefficient	Std. Error	t-Statistic	Probability
C	-2.831786	5.938835	-0.476825	0.6341
MO	-0.148047	0.134227	-1.102960	0.2716
DPKW	0.277462	0.119060	2.330438	0.0210
DPKM	0.442633	0.058128	7.614773	0.0000
KM	1.690233	0.672855	2.512031	0.0129
DPS	0.124627	1.047974	0.118922	0.9055
R-squared				0.807083
Adjusted R-Squared				0.801375
F-Statistic				141.4045
Prob F-Statistic				0.000000

Source: Analysis results

The results of this study explain that all stakeholders of Islamic banks can work together to achieve the objectives of Islamic banking. All stakeholders contribute through the resources they have, so that Islamic banks can increase profit and loss sharing financing. The results of this study are in line with the theories used. In detail, the results of this study are in line with the stakeholder theory introduced by Freeman (1984). The Bank involves all stakeholders in providing the best products of Islamic banks. The results of this study also support the Shari'ah enterprise theory introduced by Triyuwono (2007). This theory explains that humans are asked to become caliphs who can improve the welfare of the people. Islamic banks implement the request by distributing profit and loss sharing financing, although this financing is deemed risky financing.

Partially, the results of the study indicate that the contributions of mudharabah and wadiah depositors third party funds have a positive effect on profit and loss sharing financing. This research is in line with several studies conducted both in conventional banks and Islamic banks. Changes in third party funds to conventional banks affect changes in the amount of loans disbursed (John (2014). The results of this study are in line with the results of research conducted on Islamic banks (Othman and Masih (2015); Kholid and Bachtiar (2015)).

The results of this study also state that management's contribution to Islamic banks in the form of management commitment affects profit and loss sharing financing partially. This

phenomenon is in accordance with the results of research conducted by Keramati and Azadeh (2007). The indicator of management commitment in this study also refers to the Keramati and Azadeh (2007) research, namely training and communication as a proxy for management commitment.

The results of this study are also in line with the results of Ascarya's research (2010) which used the Analytic Network Process approach. Ascarya (2010) explained that one of the causes of lack of distribution of profit and loss sharing financing is the low management commitment. The results also corroborate the results of several other research studies on management commitment (Tzempelikos (2015), Babakus, 2003; Caroline, Harriet and Anne, 2006) which stated that management commitment has a positive effect on management's success in implementing corporate objectives.

Statistical analysis obtained from the results of this study not only supports previous research and theories, but also shows results that are not in line with some previous studies. The results of the study are partial, showing that capital does not have a real influence on profit and loss sharing financing (p value = 0.27). The results of this study are certainly not in line with the results of the research of several previous researchers (Berrospide and Edge (2010); Karmakar and Mok (2013); Siringoringo (2012)). The difference between this study and previous research lies in the form of financing provided. The object of the three previous studies is conventional banks that provide interest loans. While in this study the shared financing is profit and loss sharing financing. When compared between this study and previous research, the difference becomes reasonable, because the credit affected by capital in the study is credit that prioritizes interest.

This difference may be the cause of differences in the direction of capital influence and financing compared to the effect of financing with credit. The results of the study show that capital has a negative, but not significant effect on this financing. The greater the capital owned by the bank, the smaller the profit and loss sharing financing.

Nevertheless, the results of this study are in line with the results of Rahman and Nor's (2016) study. Research conducted on two Islamic banks in Malaysia stated that profit and loss sharing financing is a high-risk financing. Banks are still very concerned about the security of capital channeled to partners or customers who use the funds. The bank still does not get an adequate capital security guarantee from this financing distribution. Banks continue to channel the funds they have and choose safer financing such as murabahah financing.

Two other variables analyzed in this model are depositor contributions in wadiah third party funds and the role of the shari'ah supervisory board. The results of this study are not in line with the results of research conducted by John (2014) which explains that third-party funds generally contribute to lending. The contradiction of the results of this study with John's research (2014) precisely strengthens Febianto's (2012) statement which states that profit and loss sharing financing is a unique financing, which is different from credit in conventional banks.

The second variable in this study that has no real influence on profit and loss sharing financing is the variable role of the shari'ah supervisory board. The results of this study support the results of Dusuki's research (2008) which explains that the shari'ah supervisory board prioritizes the continuity of Islamic banking business rather than maintaining the ideal product of Islamic banks. In carrying out its duties the shari'ah supervisory board places more emphasis on shari'ah compliance, so the shari'ah supervisory board does not place too much emphasis on profit and loss sharing financing. Other financing such as murabahah, ijarah, istisna, and salam financing are also halal financing. The shari'ah supervisory board does not impose shari'ah commercial banks and shari'ah business units to carry out profit and loss sharing financing.

The results of this study as a whole indicate that Islamic commercial banks and Islamic business units must be supported by large third party funds with high management commitment to make Islamic banks an ideal bank. The results of this study also indicate that Islamic banks really need the support of depositors to realize the vision of Islamic economics that wants to improve the welfare of the people in the real sense.

Conclusion

Based on the background, formulation of the problem, the development of hypotheses and related theories and the results of data analysis that have been discussed in previous chapters, the conclusions of this study are as follows:

- 1.** The contribution of all stakeholders both through capital, mudarabah third party funds, wadiah third party funds, the role of the shari'ah supervisory board, management commitment to a positive and significant effect simultaneously on profit and loss sharing financing. This shows the greater capital, wadiah third party funds, mudarabah third party funds, the role of the shari'ah supervisory board, and management commitment, the greater the profit and loss sharing financing channeled by shari'ah commercial banks and shari'ah business units.
- 2.** Contribution Mudharabah depositors and wadiah depositors to Islamic banks in Indonesia through their third party funds and management contributions in management commitments have a positive and significant influence on profit and loss sharing financing partially.
- 3.** The limitation of this study is profit and loss sharing financing cannot be explained in more detail in the mudharabah and musharakah contract classifications, this is because data is not available in published financial statements. Only a small number of banks publish mudharabah and musharakah financing separately.

References

- Abduh, M., & Omar, M. A. (2012). Islamic banking and economic growth : the Indonesian experience. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 5(1), 35–47. <https://doi.org/10.1108/17538391211216811>
- Agriyanto, R. (2015). Redefining Objective of Islamic Banking ; Stakeholders Perspective in Indonesia. *Economica*, VI(June 2014), 77–90. <https://doi.org/http://journal.walisongo.ac.id/index.php/economica/article/view/795/705>
- Ahmed, H. I., Akbar, S., & Barikzai, K. (2016). Objectives of Islamic Finance achieved by Islamic Banks. *Al-Adwa*, 45(31), 45–65.
- Alman, M. (2012). Shari'ah Supervisory Board Composition Effects On Islamic Banks ' Risk-Taking Behavior Shari' ah Supervisory Board Composition Effects On Islamic Banks ' Risk-Taking Behavior. *Journal of Banking and Regulation*, 82, no.1, 1–43.
- Al-shamali, F. A., Sharif, A., & Irani, Z. (2013). Islamic Banking Reinterpretation of The Stakeholder Theory. *Arabian Journal of Business and Management Review*, 3(2), 63–72.
- Amelia, E., & Fauziah, H. E. (2017). Determinant of Mudharabah Financing: A Study at Indonesian Islamic Rural Banking. *Etikonomi*, 16(1), 43–52. <https://doi.org/10.15408/etk.v16i1.4638>
- Ascarya. (2010). The Lack of Profit and Loss Sharing Financing in Indonesia's Islamic Banks: Revisited. *Review of Indonesia of Economic and Business Study*, 1(1), 1–15.
- Ascarya, & Yumanita, D. (2005). Mencari solusi rendahnya pembiayaan bagi hasil di perbankan syariah indonesia. *Buletin Ekonomi Moneter Dan Perbankan*, juni, 7–43.
- Azmat, Saad, Skully, Michael and Brown, Kym, (2015), Can Islamic banking ever become Islamic?, *Pacific-Basin Finance Journal*, 34(C), 253-272.
- Babakus, E., Yavas, U., Karatepe, O. M., & Avci, T. (2003). The Effect of Management Commitment to Service Quality on Employees' Affective and Performance Outcomes. *Journal of the Academy of Marketing Science*, 31(3), 272–286. <https://doi.org/10.1177/0092070303253525>
- Bakar, Mohd Daud and Ali, E.R.A. Engku. (2008) Essential Reading in Islamic Finance, Kuala Lumpur: CERT Publication Sdn. Bhd
- Berrosipide, J. M., & Edge, R. M. (2010). The Effects of Bank Capital on Lending : What Do We Know , and What Does It Mean ? *International Journal of Central Banking*, 6(4), 1–50.

- Caroline, N., Harriet, K., & Anne, N. (2016). Top Management Commitment for Successful Small and Medium-Enterprises (SMEs): A Hoax or A Reality ? *European Scientific Journal*, 12(4), 259–268. <https://doi.org/10.19044/esj.2016.v12n4p259>
- Chong, S., & Liu, M. (2009). Islamic banking : Interest-free or interest-based ? ☆. *Pacific-Basin Finance Journal*, 17(1), 125–144. <https://doi.org/10.1016 /j.pacfin.2007. 12.003>
- Cooper, D. (2006). The Impact of Management’s Commitment on Employee Behavior : A Field Study. In *7th Professional Development Conference & Exhibition* (Vol. 1, pp. 1–8).
- Donaldson, T., Preston, L. E., Donaldson, T., & Preston, L. E. E. E. (1995). Theory The Stakeholder Of The Concepts , Evidence , Corporation : And Implication. *Academy of Management Review*, 20(1), 65–91.
- Dusuki, A. W. (2008). Understanding the objectives of Islamic banking: a survey of stakeholders ’ perspectives. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 1(2), 132–148. <https://doi.org/10.1108/17538390 810880982>
- Farooq, M., & Ahmed, M. M. M. (2013). Musharakah financing: Experience of Pakistani banks. *World Applied Sciences Journal*, 21(2), 181–189. <https://doi.org/ 10.5829 /idosi.wasj. 2013.21.2.2387>
- Febianto, I. (2012). Adapting Risk Management for Profit and Loss Sharing Financing of Islamic Banks. *Modern Economy*.
- Freeman, R. E. (1984). *Strategic Management: A stakeholder approach*. Boston: Pitman.
- Freeman, R.E. (2002). "Stakeholder Theory of the Modern Corporation", in T. Donalson and P. Werhane (eds), *Ethical Issues in Business: A Philosophical Approach*, 7th Edition (Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ), pp. 38-48
- Freeman, R.E. et.al. (2010) *Stakeholder Theory: The State of the Art*, Newyork: Cambridge University Press
- Hamza, H. (2013) Sharia Governance in Islamic Banks: Effectiveness and Supervision Model. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 6(3), pp.226-237
- Handayati, P., Krisnawati, D., Soetjipto, B. E., Sudarmiatin, & Suharto. (2017). The shari’ah Enterprise Theory: Implementation of Corporate Social Responsibility Disclosure for Islamic Banking in Indonesia and Malaysia. *International Journal of Economic Research*, 14(13), 195–206.

- Hanif, M., & Iqbal, Ab. M. (2010). Islamic Financing and Business Framework : A Survey. *European Journal of Social Sciences*, 15(4), 1–18.
- Javed, S. (2015). Impact of Top Management Commitment on Quality Management. *International Journal of Scientific and Research Publication*, 5(8), 1–5.
- Jaurino, & Wulandari, R. (2017). The Effect of Mudharabah and Musharakah on The Profitability of Islamic Banks. In *3rd Parahyangan International Accounting & Business Conference* (pp. 69–84). Bandung.
- Jensen, M. C., & Meckling, W. H. (1976). Theory of The Firm: Managerial Behavior, Agency Cost and Ownership Structure. *Journal of Financial Economics*, 3, 305–360.
- John, A. O. (2014). Effect of Deposit Volume on Banks ' Lending Behaviour in the Nigerian Post-Consolidation Era. *International Journal of Innovation and Scientific Research*, 4(1), 21–25.
- Kalbarini, R. Y., & Suprayogi, N. (2014). Implementasi Akuntabilitas dalam Konsep Metafora Amanah di Lembaga Bisnis Syariah. *JESTT*, 1(7), 506–517.
- Karmakar, S., & Mok, J. (2013). *Bank Capital And Lending : An Analysis Of Commercial Banks In The United States*. Portugal.
- Khan, S. R. (1983). *Profit and Loss Sharing: An Economic Analysis Of An Islamic Financial System*. The University of Michigan.
- Kholid, M.N and Bachtiar, A. (2015). Good Corporate Governance dan Kinerja Maqasid Syariah. *Jurnal Akuntansi & Auditing Indonesia*, 19(2). pp.126-136
- Kurniawati, M., & Yaya, R. (2017). Pengaruh Mekanisme Corporate Governance, Kinerja Keuangan dan Kinerja Lingkungan terhadap Pengungkapan Islamic Social Reporting. *Jurnal Akuntansi Dan Investasi*, 18(2), 163–171. <https://doi.org/10.18196/jai.180280>
- Meutia, I., Sudarma, M., Triyuwono, I., & Ludigdo, U. (2010). Qualitative Approach to Build the Concept of Social Responsibility Disclosures Based on Shari'ah Enterprise Theory. *Master of Business Administration*, 18(6), 16–43. <https://doi.org/10.2139 /ssrn.1662860>
- Novarela, D., & Sari, I. M. (2015). Pelaporan Corporate Social Responsibility Perbankan Syariah dalam Perspektif Syariah Enterprise Theory. *Jurnal Akuntansi Dan Keuangan Islam*, 2(2), 145–160.
- Othman, A. N., & Masih, M. (2015). *Do profit and loss sharing (PLS) deposits also affect PLS financing? Evidence from Malaysia based on DOLS, FMOLS and system GMM techniques*. Kuala Lumpur.

- Rosly, S. A. (2005). Islamic Banking : Doing Things Right and Doing Right Things. *Malaysian Journal of Economic Studies*, 42(1/2), 31–40.
- Saad, N. M., & Razak, D. A. (2013). Towards An Application of Musharakah Mutanaqisah Principle In Islamic Microfinance, 14(2), 221–234.
- Siddiqui, A. (2008). Financial contracts , risk and performance of Islamic banking. *Managerial Finance*, 34(10), 680–694. <https://doi.org/10.1108/03074350810891001>
- Siringoringo, R. (2012). Karakteristik dan Fungsi Intermediasi Perbankan di Indonesia. *Buletin Ekonomi Moneter Dan Perbankan*, 61–84.
- Triyuwono, Iwan. 2007. Perspektif, Metodologi dan Teori Akuntansi Syariah. Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada.
- Tzempelikos, N. (2015). Top Management Commitment and Involvement and Their Link to Key Account. *Journal of Business & Industrial Marketing*, 30(1), 32–44. <https://doi.org/10.1108/JBIM-12-2012-0238>

A Treatise on Socioeconomic Roles of *Zakah*

Shehu U.R. Aliyu*

Received: 16.09.2018

Accepted: 20.03.2019

DOI: 10.25272/ijisef.460304

Type: Research Article

Abstract

A major preoccupation of policymakers is the design and implementation of public policy for efficient resource mobilization, allocation, stabilization of the economy and redistribution of wealth to guarantee minimum standard of living for all. Capitalism and socialism at the extremes are characterized by the supremacy of self-interest and total state control, respectively. Exacerbated by the prevalence of *riba* in the systems, unwanted economic outcomes; social and economic inequality, poverty, unemployment, crimes, booms and recessions, thrive. The Islamic economic system which blends the material pursuit with spiritual upliftment tailors economic policies towards attainment of *Maqasid al-Shari'ah*. As a pillar of Islam and an omnibus instrument of economic stabilization, *zakah* serves as an automatic catalyst with backward and forward implications on resource mobilization, allocation, stabilization and redistribution of wealth. Using a heuristic approach, the paper conducts an in-depth assessment of the socioeconomic impact of *zakah* in an Islamic economy. Evidences from review of both classical and empirical literature unveil the positive impact of *zakah* on consumption, savings, investment, employment and higher productivity (Kahf 1980; Metwally 1983; Khan 1984; Ahmad, 1985; Kuran 2006; Azmi, 2009 and Norulazidah, Ali & Myles, 2010. Additionally, *zakah* acts as an expansionary tool at lower income and discretionary tool at the higher income levels with a view to redistributing income, poverty and provision of public good for the benefit of the poor (Faridi, 1983). The paper argues that in view of the overwhelming empirical evidences in the literature, *zakah* is an effective tool for tackling socioeconomic problems of our modern times. It is recommended that the Muslim Ummah, especially in Muslim majority countries, should establish *zakah* institutions to improve socioeconomic condition of their people.

Keywords: *Zakah*, socioeconomic, resources allocation, stabilization, redistribution, poverty

Jel Codes: E62, I31, P24, Z12.

* Professor of Financial Economics at the Department of Economics and the Pioneer Director of the International Institute of Islamic Banking and Finance, Bayero University, Kano, Nigeria. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3712-4811> Email address: suarano.eco@buk.edu.ng

Introduction

Economic stabilization within the context of Islamic economic system is embedded in the principles of the Shari'ah, otherwise the Islamic law. The tools or mechanisms and invariably the objectives of economic stabilization owe their origin to the broad *Maqasid al-Shari'ah*, that is, the objectives of Islamic law. Through economic stabilization, policymakers achieve managing the economic system free from extreme fluctuations in the aggregate level of prices, output, employment, disparities in income and opportunities¹, as well as opening up of more frontiers for effective resource mobilization, and utilization. These culminate into attainment of socioeconomic justice for all and a balanced society.² Accordingly, economic management must tally not only with the objective of attaining a stable and highly prosperous economy, but must ensure that the instruments are strictly within the confines of the Islamic laws.³ Contrary to the capitalist instruments of economic stabilization which are themselves cradles of destabilization in view of their strong association with *riba*, the Islamic instruments, and indeed the entire economic system have strong inbuilt mechanisms for stability and control.⁴ Thus, the pillars upon which the Islamic economic system of Islam is built are: prohibition of interest, and the implementation of *Zakah* (Yakoob, 2009).

Zakah is one of the foundations of Islamic economy based on social welfare and fair distribution of wealth to the poor (Ali and Hatta, 2014). It is both a pillar⁵ of Islam and an omnibus instrument of economic stabilization. It is a form of Islamic tax, right of the poor⁶,

¹ What Allah has bestowed on His Messenger (and taken away) from the people of the township, belongs to Allah, to His Messenger and (his) kindred, the orphans, the needy, and the wayfarer in order that is may not (merely) make a circuit between the wealthy among you". Qur'an 59:7.

² In an Islamic economic system, the institution of *zakah* incorporates proper balance between the extremes of capitalism and communism (Mawdudi, 1975; and Hairunnizam and Radiah, 2010).

³ According to Chapra (1979) "... that all instruments of direct and indirect controls, including wage-price controls and nationalization, to the extent considered necessary in the overall interest of the Muslim society. What instruments are to be used and to what extent, would be determined essentially by the circumstances, given the guiding principles of the *Shari'ah*.

⁴ The Holy Qur'an states: Those who, when they spend, are not extravagant and not niggardly, but hold a just (balance) between those (extremes). (Q 25:67). The Qur'an further states: "Indeed We sent Our Messengers with Clear Signs and sent down with them the Book and the Balance that people may uphold justice..." Q57:25

⁵ Narrated by Ibn Umar (RA): Allah's Apostle said: "Islam is based on (the following) five (principles): To testify that no one has the right to be worshipped but Allah and Muhammad (PBUH) is Allah's Apostle. To offer the (compulsory congregational) prayers dutifully and perfectly. To pay *zakah* (i.e. obligatory charity). To perform pilgrimage (i.e. pilgrimage to Mecca). To observe fast during the month of Ramadan." Regarding the injunction in the Holy Qur'an, Allah the Almighty says: "Alms is for the poor and the needy, and the officials (appointed) over them, and those whose hearts are made to incline (to truth) and the (ransoming of) captives and those in debts and in the way of Allah; and Allah is Knowing, Wise." Q9:60.

⁶ The fourth Caliph Ali ibn Abi Talib (RA) says: "God has made it obligatory on the rich to provide the poor with what is adequate for them; if the poor are hungry or naked or troubled, it is because the rich have deprived them [of their right], and it will be proper for God to hold them responsible for this

which is not only capable of ensuring economic stability, but is chiefly applied as a tool of wealth creation and redistribution, poverty alleviation and a social insecurity antidote. Therefore, an optimum allocation of resources in an Islamic economy requires a balance between the moral and economic imperatives of the society, given its income, and the state of technology. In this regard, Shafi (1979) outlines three objectives of wealth distribution in Islam; the freedom of individuals to pursue Allah's bounties in a normal way according to his ability, his aptitude, his own choice and liking, for Allah is the ultimate Giver (Q28:77 and 43:32); to enable everyone, the poor, the helpless, the needy, the paupers and the destitute to have a right to wealth and for the wealthy in the society to discharge their obligation and to share their wealth (Q70:24-25 and 93:10); and to avoid concentration of wealth in the hands of few individuals (Q59:7). Furthermore, Faridi (1983) advances that the fiscal dynamics of an Islamic system, in view of absence of empirical studies, relies on relevant norms and values that are relevant to allocation, distribution and stabilization functions of the state and the model behavior of an Islamic economic system in the early period as the datum for theoretical projection of the future. These subsume not only the religious but the social as well as the economic aspects of human endeavors. Conceptually, socioeconomic pertains interaction between social and economic factors or indices such: occupational, educational income measures.⁷

Against this background, this paper employs a *heuristic* technique, a practical approach to problem solving, to assess the socioeconomic impact of *zakah* in an Islamic economy on the basis of injunctions from the Holy Quran and Sunnah, conceptual and empirical studies. It specifically analyzes the allocation, stabilization and distribution functions of *zakah* on individual livelihood and of the economy as a whole. The paper is organized as follows: section one deals with introduction while section two discusses the role of *zakah* in resource mobilization/allocation in an Islamic economy. Section three explores the thesis of *zakah* on stabilization of the Islamic economy. The significance of *zakah* as an antidote instrument for redistribution is presented in section four while section five offers concluding remarks and recommendations.

1. Allocation Function of Zakah in an Islamic Economy

Regardless of the type of economic system; capitalism, socialism or Islamic economic system, efficient allocation of scarce resources remains indispensable. The capitalist and socialist economic systems aside being purely materialistic in nature, push the four basic economic questions – what, how and for whom to produce, and who owns and controls the means or factors of production to the unmodulated forces of demand and supply and the machinery of the state, respectively. On the other hand, the Islamic economic system, in addition to the

deprivation and to punish them". In addition, Al-Qardawi argues that *zakah* is not just a form of worship but also that the receipt of the proceeds of *zakah* is a right of the poor.

⁷ The indicators most commonly used as measures of socioeconomic status were derived from Duncan (1961). A Socioeconomic Index for all Occupations, pp. 109-138 in *Occupations and Social Status*, edited by Albert J. Reiss, Jr. New York: Free Press.

seeking positive material advancement, entrenches the pursuit of material progression with spiritual upliftment as enunciated in the Shari'ah.⁸ The Shari'ah stipulates how the four basic questions should be addressed and regulates the economy neither by relegating it to the *invisible hand* nor by assuming complete ownership and control/disposition.⁹

Several studies established positive effect of *zakah* on the economy; Siddiqi, 1979; Rahman, 2003; Kuran; 2006 and Khan; 2007. The effect works through increase in aggregate demand leading to increase in capital stock and a rise in the economic growth trajectory of the economy. Therefore, evidence of both theoretical and empirical underpinnings on the role of *zakah* in mobilization and efficient allocation of scarce resource abound in the literature. Thus, as the pivot of Islamic fiscal policy, *zakah* promotes utilization of productive resources via empowerment of effective demand. Pioneering work in this regard include: Faridi (1983), Metwally (1983), Salama (1983) and Kahf (1983) in the compendium edited by Ziauddin.

Two strands of arguments in support of positive effect of *zakah* are: firstly, *zakah* constitutes a transfer of wealth from the rich to the poor, which invariably, have a higher marginal propensity to consume than the rich, hence a rise in the level of aggregate demand (Chowdhury, 1989; and Sadeq, 1990). Secondly, *zakah* payers will increase their savings ratio¹⁰ following intersectoral and intrasectoral allocation of resources utilization due to expansion in aggregate demand (Mannan, 1989). This is in spite of a fixed rate of *zakah* which causes depletion of idle wealth over time. Early scholars embedded these arguments within a static Keynesian model and came up with the conclusion that an increase in saving will ultimately be complemented by an increase in investment (Kahf 1980, Khan 1984). Similarly, Metwally (1983) and Azmi (2009) stress that that both the average propensity to consume (APC) and marginal propensity to consume (MPC) following *zakah* distribution would be higher in Islamic economy than in any other economy in view of its direct link to production and consumption. Furthermore, the demand for investment at a given expected rate of profit would equally be higher.

Though Norulazidah, Ali and Myles (2010) misconstrue *zakah* as purely voluntary payment in their model of overlapping generations, the authors, using the concepts of *warm-glow* (the reward the payer expects from making *zakah* payment and *social custom* (the religious obligation behind contributions to *zakah*) results show that *zakah* could raise the capital-labor

⁸ The Qur'an says: "And seek in that which Allah has given thee, the home of the Hereafter; and neglect not thy share in this world..." (Q28:77). And when praying to the Almighty, a believer seeks the both the good in this world and the hereafter and enunciated in the Holy Qur'an as: "And there are some among them who say: Our Lord! grant us good in this world and good in the hereafter, and save us chastisement of the fire". Q2:201.

⁹ According to Chapra (1979), the synthesis of the material and the spiritual aspects is missing in the welfare concepts of capitalism and socialism as they are both morally neutral... The fulfillment of the spiritual and material needs of individuals and the society would naturally necessitate the playing of a vital role by the State in the economic system of Islam.

¹⁰ Chowdhury (1983) opines that *zakah* is likely to stimulate ex-ante savings of the *zakah* payers and capital formation because it irrevocably takes away a part of payer's net worth and hence may take precaution by increasing savings to avoid fall in future income level.

ratio when it is motivated by the *warm-glow*. However, the *social custom* model could lead to a reduced capital-labor ratio as the rate of *zakah* increases. Earlier, Wahid (1985) applies the neoclassical model of labor supply in a micro context and concludes that *zakah* would increase individual labor supply if income effect of *zakah* is greater than substitution effect. Similarly, Awan (1980) analyses the effects of *zakah* on employment of labor and argues that *zakah* will leave employment unaffected.

Expediently, on the basis of different empirical studies: [Abdullah (1991) in Indonesia, Khan (1995) in Pakistan, Faridi (1995) in India, Ajeel (1995) in Kuwait, Abdul Wahab (1995) in Malaysia, Azharuddin (1988) in Bangladesh, Balogun (1999) and Dogarawa (2009) in Nigeria], it was projected that the institution of *zakah* serves as a unique philanthropic mechanism is capable of promoting participatory economic growth and development.

2. Zakah and Macroeconomic Stabilization

As an embodiment of fiscal policy, *zakah* acts both as an instrument of revenue generation and robust expenditure tool. It is capable of instilling macroeconomic stability in an Islamic economy. It regulates consumption among the rich without negating savings, promotes aggregate demand and invariably investment and paves way for non-inflationary growth in the gross domestic product (GDP). A number of pioneering works unveiled the positive impact of *zakah* on aggregate consumption based on a static Keynesian framework – see Kahf, (1983); Metwally, (1983); Khan, (1984); Ahmad, (1985); Darwish and Zain, (1985). Moreover, Iqbal (2002) uses the Keynesian model to prove that although Metwally overestimated the effect of *zakah* on average propensity to consume (APC) and marginal propensity to consume (MPC), the net effect on consumption is still positive. This is in spite of call for moderation in Islam which may somewhat contract consumption. He further adds that aggregate consumption is a crucial component in the determination of level of income and prices and the stability of national income is linked to the stability of the MPC through the interaction of multiplier and accelerator coefficients. Similarly, Mannan (1989) found that *zakah* influences the composition of goods and services because an increase in the demand for necessities leads to an increase in their production.

Yusoff (2006) argues that *zakah* is an effective tool of economic stabilization working both as expansionary tool to provide income to those at lower level, and a discretionary tool to those at higher income level. His empirical findings were based on the application a Keynesian model in Malaysia. In this regard, a *hadith* of the Holy Prophet (PBUH) describes *zakah* as *namaa* which essentially means an expansionary tool. Inescapably, wealthy people who 'evade' paying *zakah*, for instance, by investing their cash earnings before the year ends manifestly hearken to the call of *zakah* by turning their cash into investments (Mannan, 1989). Meaning, when a wealth holder invests his hoarded wealth to evade a meagre 2.5 percent *zakah* rate, he is in actual fact rendering greater community service than what *zakah* would have achieved. More employment opportunities imply greater stimulus for growth and greater macroeconomic stability (Khan, 1983), Awad, 1985).

On their part, Sarif and Kamri (2009) extol the positive effect of *zakah* on national savings and investment and allocation of resources, stabilization and economic growth. On the effect of *zakah* on national savings, Metwally (1986) posits that though *zakah* may reduce savings when viewed in absolute income sense but increase it in relative sense. Karwai (2012) emphasizes the role of *zakah* in reducing the risk of debt failure as debtors are specifically recognized as recipients. Expectedly, given the low rate of *zakah* compared to conventional taxes¹¹ and coupled with the prohibition of *riba*¹² and hoarding¹³ in the economy, both savings¹⁴ and investment will steadily flow.

Unenviably, inflation, uncertainty, business-cycles, booms and recessions are inextricably features of a capitalist economy. Routinely, economic management invariably involve measure aimed at containing inflationary and deflationary pressures. Eloquently, Rab (2006) describes devaluation of currency as a deliberate attempt to create inflation to siphon real value of goods and services.¹⁵ The author further argues that devaluation policy constitutes the worst fraud against humanity which breeds concentration of wealth, segregation of labor, underemployment and poverty. Therefore, *zakah* collection and disbursement act as automatic force that stabilize the economy. However, Islamic economists like Khan (1983) opines *zakah* expenditure is inflationary in nature in view of higher MPC among its beneficiaries, especially the *fuqara* and *masakin*. Meaning, unplanned distribution of *zakah* during period of rising prices could be counterproductive to the poor because of imminent inflation. Therefore, some economists proposed budget surplus during period of rising prices and budget deficit during deflationary period thus the need for optimal *zakah* distribution mix among the different beneficiaries.¹⁶ Ultimately, *zakah* dampens both inflationary and deflationary pressures on the economy and prevents the economy from drifting into wanton recession.

¹¹ Tax rates in the Capitalist economies are obscenely high. For instance, tax rate in Scandinavian countries and other parts of Europe reaches as high as 48 percent. The former French Prime Minister, Francois Hollande, proposed a tax rate of 75% from an initial rate of 48% in December, 2012, on income level above €1m (one million Euros). The proposed rate, though was turned down by the parliament, was estimated to affect between 7,000 and 30,000 households of the population of France.

¹² Among other series of injunctions on prohibition of *riba* (usury) in the Holy Qur'an, the Almighty Allah says: "O you who believe! Be careful of (your duty to) Allah and relinquish what remains (due) from usury, if you are believers." Q2:278

¹³ Concerning those who hide Allah's bounties, the Holy Qur'an says: "Those who are niggardly and bid people to be niggardly and hide what Allah has given them out of His grace; and We have prepared for the unbelievers a disgraceful chastisement." Q4:37

¹⁴ The Holy Qur'an speaks on how the Almighty Allah distributes His bounties unequally. "...We distribute among them their livelihood in the life of the world, and We have exalted some of them above others in degrees, that some of them may take others in subjection; and the mercy of your Lord is better than what they amass." Q43:32.

¹⁵ According to Safi el Din in History and Rules of Currency Issuing in Islam, *Adwaa el Shari'a*, No. 12 (1982) pp. 209-237, deficit financing through printing of money is contrary to Islamic teaching since it is in effect a form of currency debasement which Islam frowns at as suggested by various pronouncements on the reduction of weight or quality of coins.

¹⁶ In deciding the *zakah* mix, majority are of the opinion that the state may arrange the share of each group bearing in mind the need of the time, Imam Shafi'i, however, favors equal division among the

El-Din (1986) supports the view that *zakah* can be paid in kind in the form of consumer and producer goods and the ratio between the two can be used a fiscal tool.¹⁷ He states that a reduction in the ratio produces dual effects: a fall in the consumer good will reduce the accelerator effect, and a rise in the producer goods will enable capital stock to be adjusted to its desired level as more *zakah* money is used in purchasing equities. On the other hand, an increase in the ratio during contractionary period will produce favorable expansionary effect since higher consumption oriented disbursement of *zakah* will help recovery to take place. It is instructive to note that the combined effects of these measures would curb excessive booms and recessions in the economy. The author further supports introduction of *Zakah* equity certificates and distribution of dividends the beneficiaries to promote production and dampen business-cycles.

3. Zakah as Instrument of Distributive Justice and Social Security

The inability of interest-based economic system to attain full employment and eradication of poverty has been pointed out in unmistakable terms by renowned economists like John Maynard Keynes, Samuelson and Domar. On the contrary, Islamic economists maintain that *zakah* performs major functions of modern public finance that deals with social security entitlements, social assistance, grants for childcare, food subsidy, education, health care, housing, and public transportation in a welfare state. *zakah* mitigates social inequalities incurred as result of exploitative economic behavior of man and covers the areas of social justice and social security (Shehatah, 1989; Qardawi, 1999; Yusoff, 2008; Mohsin, 2013). In particular, Muslim experts concur that *zakah* is the best “pro poor growth” model that would achieve maximum effect on poverty¹⁸, provided it is allocated on the basis of the poverty rate¹⁹ and the quality of economic policy (El-Din, 1986; Hairunnizam and Radiah, 2010; Hassan, 2007; Yusoff, 2008; Dogarawa, 2009; Ibrahim and Nirmala (2011); Fuadah et al., 2013 and Malik, 2016).

In spite of this, it is pertinent to emphasize that seeking for life sustenance is a religious duty on every abled individual in the Islamic state and that one should not unnecessarily constitute

eight groups. The Malikis and Hanafies do not accept time lag between collections and spending of *zakah* without any valid reason. However, a time lag of a few days is permissible.

¹⁷ For instance, historians reported that when inflationary pressures appeared in the days of the Caliph Umar Ibn Khattab (RA) following receipt of *kharaaj* from the conquered lands in cash, the Caliph astutely instructed his provincial governors to send the tax in kind, particularly grains and oil. He also resorted to borrowing against future *Zakah* revenue when he needed camels for the armies and did not possess the required funds.

¹⁸ This is evident in view of the fact that six out of the eight heads of expenditure on whom *zakah* revenue can be spent on have correlation with poverty in one way or another.

¹⁹ El-Din (1986) summarizes the views of the classical schools of thought as: according to the Hannafi School sets a limit of 200 dirhams while the Shafi'i recommends a life support by giving capital goods to eligible persons. The Maliki School allows giving a year's provision. Qardawi supports Maliki's view in case of *zakah* disbursement to children and disabled persons, and Shafi'i's opinion for disbursement to able-bodied and qualified persons.

a burden on others.²⁰ Accordingly, it is a moral responsibility of an individual to cater for his own needs through his own efforts. The role of the State through *zakah* and other social security instruments is therefore to fill the gap that could arise due to differences in natural or physical characteristics of individuals that could impair attainment of decent standard of living and in view of the fact that the Almighty, in His own wisdom, distributes His bounties unequally.²¹ Sadly (1990) emphasizes that when the Islamic mechanism of functional distribution of income through just factor pricing is implemented, distribution of income is expected to be more equal. When this is supported by the redistributive role of *zakah* as a compulsory transfer payment, income distribution will be more equal (Awad, 1989). Social justice, quest for sustainable security and equitable redistribution of income could be achieved through *Zakah*, *waqf* and interest-free loan systems (Ahmed, 2007; Cizakca, 2000; Raimi et al., 2013).

Thus, as a subset of public finance, distributive justice in Islam enjoins the State to guarantee a respectable standard of living to all individuals through proper job training, equal access to job opportunities, social security, financial assistance to the needy and the poor. Faridi (1983), for instance, identifies two approaches of redistributing real incomes through *zakah* revenues. These are through transfer payments (in cash or kind) or through direct provision (through public expenditure) of certain important socioeconomic infrastructure to the poor. However, a mix of both the approaches is a realistic policy goal.

Under the transfer payment approach, the Islamic government uses *zakah* as a negative tax where income is redistributed to the poor at a level enough to keep him above a defined poverty threshold. Some scholars however observe that this may affect work effort when the lump sum transfer discourages one from seeking for work.²² Alternatively, some scholars favor the exhaustive expenditure approach through provision public goods such as education and healthcare. Thus, Faridi (1983) emphasizes that an increase in the supply of education, Medicaid, Medicare facilities through *zakah* proceeds to the poor has a redistributive role as well as conferring direct financial benefit on the recipients and enhances future financial returns in terms of increased earnings.²³ Scholars interpret spending on social infrastructure projects as synonymous to spending in the '*fi sabeelillah*' (cause of Allah). Despite concerns by

²⁰ The Qur'an says: "And seek in that which Allah has given thee, the home of the Hereafter; and neglect not thy share in this world..." (Q28:77). In addition, Islam condemns begging and laziness and instead it stresses hard work and dedication. The Holy Prophet says: *Beg not anything from people; the hand that giveth is better than the hand that receiveth*. In another Hadith, *that a man has not earned a better income than that which is from his own labor*. Furthermore, the second caliph, Umar ibn Khattab (RA) epitomizes earning one's own livelihood saying: *No one of you should stay away from seeking livelihood through hard work and say O God! Give me sustenance', for the sky will not rain gold and silver*.

²¹ The Almighty Allah says: "Will they distribute the mercy of your Lord? We distribute among them their livelihood in the life of this world, and We exalted some of them above others in subjection; and the mercy of your Lord is better than what they amass." Al-Qur'an 43:32. See also 6:165

²² Shehatah (1989) argues that *zakah* will not affect work effort especially when it is given to able-bodied persons.

²³ In addition, Sadeq (1990) argues that *zakah* can raise the standard of living of the poor through improved healthcare and skills acquisition programmes and ultimately contributes to economic growth.

some scholars on *free-rider problem*, Imtiaz, Mandan, Niaz and Deria (1989) state that provided the problem can be minimized or when those not entitled to *zakah* can be made to pay, such infrastructure should be provided.

More broadly, the views of Allama Syed Rashid Riza and Sheikh Mohamoud Shaltout on what constitutes in the *cause of Allah* include public welfare expedients (goods) that may not only pertain to an individual and benefit of which does not accrue to an individual alone. Sheikh Hasanain Makhoulouf, *Mufti* of Egypt, says it permissible to use *zakah* funds to fund Islamic welfare organizations (for their maintenance). Yousuf Qardawi's view of '*fi sabeelillah*' includes establishment of centers of learning for the Muslim youth, centers for propagating Islam and Islamic values in every nook and corner of the world, preparation of literature which may counteract the literature published for misguiding the Muslims, the publication of impressive books on Islam, the assistance to all those Muslims who have to bear all the atrocities at the hands of the enemies of Islam and the context with the latter on the ideological and cultural front.

Unleashing the capacity of *zakah* in achieving redistribution of wealth, Zarqa (1976) and Awad (1977) report *zakah* estimates for Syria and Sudan, respectively, indicate that the amount reached 3 to 4 percent of annual GNP. By way of extrapolating, Awad (2000) states that since public consumption in developing countries averages about 13 percent of the GNP, a single tax that draws 3 percent to 4 percent of annual GNP constitutes a significant transfer from the rich to the poor which few wealth taxes in the world can be that effective. Thus, Al-Mamun and Haque (2015) argue that the goals of distribution of *Zakah* therefore are; to decrease inequality, establish human rights, remove social injustice and empowerment of the poor people. The failure of the "Trickle Down" economic model in contemporary economics is very glaring as adjudged by poor economic conditions, especially of less developed countries. Evidence, for instance, shows that when the richest 20 percent of the society increase their income by 1 percentage point, the annual rate of growth shrinks by nearly 0.1 percent within five years (IMF, 2015).

Further, Hoque, Khan, and Mohammad (2015) investigate the cause of poverty in Muslim countries, the effectiveness of *zakah* management institutions, the mode of *zakah* distribution and the necessity for an entrepreneurial framework. They found that poverty is not due to lack of resources only, but in most cases due to lack of participation and entrepreneurship. Hence, introduction of entrepreneurship development programs through the institution of *zakah* could promote economic growth. Earlier, a study by Shirazi and Amin (2006) shows that 15 out of 37 Muslim economies (OIC member countries) require only a small amount of resources for poverty alleviation which no doubt could come through *zakah*.

Extending the frontiers of Islamic social security system, Muslim scholars opine that *zakah* could be disbursed to the non-Muslims who are generally poor provided that they are made to pay at least the equivalent of *zakah* in the form of some kind of welfare tax. Documented

historical evidences in the early days of Islam allude to this view.²⁴ This clearly operationalized the Islamic concept of universal brotherhood, thereby attracting non-Muslims to the fold of Islam. Besides, it is the duty of an Islamic State to ensure provision of minimum living standard for all its citizens including non-Muslims as well.

4. Concluding Remarks and Recommendations

The paper seeks to analyze the socioeconomic effects of *zakah*, an omnibus instrument of Islamic fiscal policy on the basis of injunctions from the Holy Quran and the Sunnah, conceptual and empirical studies. Using the heuristic approach, the paper analyzes the allocative, stabilization and distributional functions of *zakah* on individual livelihood and at the level of the economy as a whole.

Firstly, an important consideration in both conventional and Islamic macroeconomics is how resources are efficiently allocated. The paper found that *zakah* promotes consumption especially among people (needy and poor) with higher MPC, without impeding investments, raises overall productivity and improves wellbeing of the society. Secondly, as the economy grows and prosper, the challenge of maintaining economic stability emerges. The paper discovers within the context of Islamic economic broader principles: absence of *riba*, *profit and loss sharing* arrangement, *zakah* doubles as an effective economic stabilization instrument: an expansionary tool to provide income to those at the lower level, and a discretionary tool to those at higher income level. Furthermore, inflation, uncertainty, business-cycles, booms and recessions which inextricably are permanent features of capitalism are effectively brought under control through the automatic stabilizing effect of *zakah* on the economy. Thirdly, in line with the cardinal Islamic principles of justice, fairness and equity, *zakah* plays the role of modern public finance: provision of social security, fighting inequality in the distribution of wealth, alleviating poverty, provision of socioeconomic infrastructure, promotion of mutual harmony and social cohesion, in the society (Awan, 1980; and Mawdudi, 1988).

In conclusion, *zakah* in an Islamic economy is much more than a pillar of Islam or a tax on wealth. It was found that *Zakah* exerts great influence on socioeconomic wellbeing of the society, impacts positively on resource allocation, stimulates economic stabilization and capable of promoting distributive justice and social security. Its proper application through efficient system of collection and distribution is capable of solving the challenges of our modern times. Accordingly, this paper calls the establishment of more *zakah* institutions and reinvigoration of existing ones in Muslim countries, especially in Nigeria and sensitization of *zakah* payers to be alive to their religious obligation.

²⁴ Caliph Umar Ibn Khattab (RA) stressed that he is the supporter of him who has no supporter and as a mark of his sense of responsibility, he ordered a beggar's name, despite being a Jew, to be included those entitled to a stipends from the Islamic treasury.

References:

- Abdullah, Taufik (1991). Zakat collection and distribution in Indonesia, in *The Islamic Voluntary Sector in Southeast Asia*, Ed. Mohammed Ariff. Pasir Panjang, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Abdul-Wahab, Mohammed, et al., (1995). Malaysia: A Case Study of Zakat Management. In el-Asker and Sirajul Haq (eds.), *Institutional Framework of Zakat: Dimensions and Implications*, Jeddah, IRTI/IDB, pp. 297-378.
- Ahmad, Ausaf (1985). *Income Determination in an Islamic Economy*, Jeddah, Scientific Publishing Centre, King Abdulaziz University, Jeddah, Saudi Arabia.
- Ahmed, H. (2007), "Waqf-based microfinance: Realizing the social role of Islamic finance", presentation at *International Seminar on Integrating Awqaf in the Islamic Financial Sector*, Singapore, March 6-7.
- Ajeel, Abdu Al Qader Dahl (1995). Kuwait. Cited in: el-Asker and Sirajul Haq (eds.), *Institutional Framework of Zakat: Dimensions and Implications*, Jeddah, IRTI/IDB, pp. 259-295.
- Ali & Hatta (2014) cited in Al-Mamun, Abdullah and Haque, Ahasanul (2015). *Tax Deduction through Zakah: An Empirical Investigation on Muslim in Malaysia*, Vol. 4(2) | July - December 2015
- Al-Mamun, Abdullah and Haque, Ahasanul (2015). *Tax Deduction through Zakah: An Empirical Investigation on Muslim in Malaysia*, Vol. 4(2) | July - December 2015
- Awad, M. H. (1977). *Zakah and our Contemporary Economy*
- Awad, M. H. (1982). *Zakah and Sudan's Economy Resources – Unpublished*
- Awad, Mohammad Hashim (1985) Adjusting Tax Structure to Accommodate in *Zakah Management of Zakah in Modern Muslim Society* (Eds.) by Imtiaz, I.A., M.A. Mandan, M.A. Niaz and A.H. Derma, Paper presented to the first Seminar on Management of *Zakah* in Modern Muslim Society held in Karachi, Pakistan during 02-12 Sha'aban 1405 H (22 April -02 May 1985). *Islamic Development Bank Islamic Research and Training Institute*
- Awad, Mohammad Hashim (1989). "Adjusting Tax Structure to Accommodate Zakah", in: I. A. Imtiaz, et al., (eds.), *Management of Zakah in Modern Society*, Jeddah, IRTI, IDB, pp. 77-96.
- Awan, M. Mahmud (1980). Economic Policy for Development – A Treatise on Zakat, in Raquibuzzaman (Ed.). *Some Aspects of the Economics of Zakah*, pp. 185-207.
- Azharuddin, M., (1988). "Role of Zakat in a Modern Economy with Reference to Bangladesh," in: Rafiqul-Islam Molla (et al.) (eds.), *Frontiers and Mechanics of Islamic Economics*, Sokoto, Nigeria, University of Sokoto, pp. 155-68.

- Azmi, Sabhuddin (2009). *Islamic Economics: Public Finance in Early Islamic Thought*, Goodword Books, New Delhi, India.
- Balogun, S.U. (1999). "Re-appraisal of the Method of Collection and Distribution of Zakah in Nigeria" in: Bashar, M.A.L and Aminu S.M. (eds.), *Fiqh and Economics*, Sokoto: Usman Danfodio University, pp. 39-47.
- Cizakca, M, (2000), "A History of Philanthropic Foundation: The Islamic World from the Seventh Century to the Present", Istanbul: Bogazici University Press.
- Chapra, Umar M. (1979). The Islamic Welfare State and its Role in the Economy, *The Islamic Foundation*, Leicester, United Kingdom.
- Chowdhury, Nuimuddin (1983). Aggregate Demand and Zakah, *Thoughts on Economics*, vol. 4(9), pp. 1-8.
- Darwish, Ahmad Fad and Zain, Mahmud Siddiq (1985). Comments on Metwally in *Journal of Research in Islamic Economics*, vol. 2(2), pp. 121-130.
- Dogarawa, A.B. (2009). Poverty Alleviation through Zakah and Waqf Institutions: A Case for the Muslim Ummah in Ghana. Online at [https://mpr.aub.unimuenchen.de/23191/MPRA Paper No. 23191](https://mpr.aub.unimuenchen.de/23191/MPRA_Paper_No.23191), posted 10. June 2010 13:38 UTC
- Duncan, O.D. (1961). A Socioeconomic Index for all Occupations, pp. 109-138 in *Occupations and Social Status*, edited by Albert J. Reiss, Jr. New York: Free Press.
- El-Din, S.I. Tag (1986). Allocative and Stabilizing Functions of Zakat in an Islamic Economy, *Paper Presented at the International Seminar on Fiscal Policy and Development Planning in an Islamic State*, Islamabad.
- Faridi, F.R. (1983). A theory of fiscal policy in an Islamic state, A paper published in "A Fiscal Policy and Resource Allocation in Islam" edited by Ziauddin Ahmed, Munawar Iqbal, M. Fahim Khan Munawar.
- Faridi, F. R., (1995). "India", (a case study of Zakah Management), in: el-Ashker and Sirajul Haq (eds.), *Institutional Framework of Zakah: Dimensions and Implications*, Jeddah, IRTI, IDB, pp. 231-57.
- Fuadah, et al., (2013). cited in Malik, Bilal Ahmad (2016). Philanthropy in Practice: Role of Zakah in the Realization of Justice and Economic Growth, *International Journal of Zakah*, vol. 1(1) 2016 pp. 64-77.
- Hairunnizam Wahid, Radiah Abdul Kader and Ahmad, Sanep (2012). Localization of Zakah Distribution, Religiosity, Quality of Life and Attitude Change (perceptions Zakah recipients in Malaysia), paper presented at the 13th Malaysia Indonesia Conference on Economics, Management and Accounting 2012 pp. 2-3
- Hassan, Riaz (2007). Giving and Gaining: Philanthropy and Social Justice in Muslim Societies. *Lahore Journal of Policy Studies*, Vol. 1, No. 1, pp. 25-35

- Hoque, Khan and Mohammad (2015). Poverty Alleviation by *Zakah* in a Transitional Economy: A Small Business Entrepreneurial Framework. *Journal of Global Entrepreneurship Research*, Vol. 5, No. 7
- Ibrahim, P. and V. Nirmala (2011). Relevance of Islamic Economic Measures in Achieving Inclusive Growth in Muslim Minority Countries: A Case Study of Kerala, India. 8th International Conference on Islamic Economics and Finance on *Sustainable Growth and Inclusive Economic Development from an Islamic Perspective: Linking Research with Policy*, Qatar, 19-21 December, 2011.
- IMF (2015). cited in Malik, Bilal Ahmad (2016). Philanthropy in Practice: Role of *Zakah* in the Realization of Justice and Economic Growth, *International Journal of Zakah*, vol. 1(1) 2016 pp. 64-77.
- Imtiazi, I. A., M. A. Mandan, M. A. Niaz, and A. H. Deria, (eds.). (1989). *Management of Zakah in Modern Muslim Society*. Jeddah: Islamic Development Bank.
- Iqbal, Munawar (1985). *Economic Activity: An Islamic Perspective* Islamabad, Discussion Paper Series No. 1.
- Iqbal, Munawar (eds.). (2002). *Islamic Institutions and the Elimination of Poverty*. Leicester: The Islamic Foundation
- Karwai, S.A. (2012). *Islamic Economic Development*, in Kawai, S.A., A.G, Harbin, and B.T. Jibril (2012). Ed. *Islamic Economics: A Book of Readings*, Published by the International Institute of Islamic Thought (IIIT), Nigeria Office.
- Kahf, M. (1980). "A Contribution to the Theory of Consumer Behaviour in an Islamic Society", in *Studies in Islamic Economics* by Ahmad, K., Ed. Leicester: The Islamic Foundation.
- Kahf, M. (1983). "Taxation policy in Islamic economy" A paper published in "A fiscal policy and resource allocation in Islam" edited by Ziauddin Ahmed, Munawar Iqbal, M. Fahim Khan Munawar.
- Kahf, M. (1989). *Principles of Socioeconomic Justice in the Contemporary Fiqh of Zakah*, Jeddah: Islamic Research Training Institute, Islamic Development Bank.
- Kahf, M. (1997). Potential Effects of *Zakah* on Government Budget. *IIUM Journal of Economics and Management*, 85.
- Kahf, M. (1999). "The Performance of the Institution of *Zakah* in Theory and Practice", Paper Presented at the International Conference on Islamic Economics towards the 21st Century, Kuala Lumpur
- Kahf, M. (1999). "The Principle of Socio-Economic Justice in the Contemporary Fiqh of *Zakah*", at: <http://monzer.kahf.com/papers/english/socioeconomic%20justice>
- Khan, Muhammad Akram (1983). *Islamic Economics: Annotated sources in English and Urdu*, The Islamic Foundation, Leicester UK.

- Khan, M. Fahim (1984). Macro Consumption Function in an Islamic Framework, *Journal of Research in Islamic Economics*, vol. 1(2), pp. 1-24.
- Khan, Muhammad Akram (1994). *An Introduction to Islamic Economics: Islamization of Knowledge Series*, 13, Islamabad, the International Institute of Islamic Thought (IIIT) and the Islamic Research Training Institute (IRTI), Jeddah, Saudi Arabia.
- Khan, Muhammad Akram (1995), "Legal, Administrative, and Financial Control", in: el-Ashker and Sirajul Haq (eds.), *Institutional Framework of Zakah*, Jeddah, IRTI/IDB, pp. 65-102.
- Khan, M. F. (2007). Integrating Faith-based Institutions (*Zakah* and Awqaf) in Poverty Reductions Strategies (PRS). *Islamic Research and Training Institute (IRTI)*, 31.
- Kuran, T. (2006). *Islam and Mammon: The Economics Predicaments of Islamism*, Oxfordshire: Princeton University Press.
- Malik, Bilal Ahmad (2016). Philanthropy in Practice: Role of *Zakah* in the Realization of Justice and Economic Growth, *International Journal of Zakah*, vol. 1(1) 2016 pp. 64-77.
- Mannan, M.A. (1983). *Zakah, Its Disbursement and Inter-poor Distributional Equity*, *Thoughts on Economics*, vol. 4(8), pp. 2-14.
- Mawdudi, Abul A'la (1975). Political Theory of Islam, in *Islam, Its Teachings and Massage*, (Eds.) Kurshid Ahmad, Islamic Publication Bureau, Lagos, Nigeria, pp. 147-172.
- Mawdudi, Abul A'la (1988). *May'ashiaat-i-Islam*, Islamic Publications, Lahore.
- Metwally, M.M. (1983). "Fiscal policy in an Islamic economy", A paper published in "*A Fiscal Policy and Resource Allocation in Islam*", edited by Ziauddin Ahmed, Munawar Iqbal, M. Fahim Khan Munawar.
- Metwally, M.M. (1986). The Effect of Religious Tax on *Zakah* on Investment in an Islamic Economy, *Humanomics*, vol.2(2), pp. 43-55.
- Mohsin, Magda Ismail A. (2013). Potential of Zakat in Eliminating Reba and Eradicating Poverty in Muslim Countries, *European Journal of Business Management*, Vol. 12(11).
- Norulazidah P.H. Omar Ali, D. H., and Myles, Gareth D. (2010). The Consequences of *Zakah* for Capital Accumulation. *Journal of Public Economic Theory*, 12(4), 837-856. doi:10.1111/j.1467-9779.2010.01476.x
- Sadeq, M. Abdul Hassan (1990). *Economic Development in Islam*, Pelanduk Publication, Kuala Lumpur, Malaysia.
- Qardawi, Y. (1997). "*Zakah* Role in curing Social and Economic Malaise (Arabic)", *Economics of Zakah: Book of Reading*, Eds. Monzer Kahf, Islamic Research and Training Institute, Jeddah, Saudi Arabia.
- Qardawi, Y. (1999). *Fiqh az-Zakah* (Arabic), Dar al-Taqwa Ltd, London.

- Rabi, Hifzur (2006). *Economic Justice in Islam: Monetary Justice and the Way out of Interest (Riba)*, Published by A.S. Noordeen, Kuala Lumpur, Malaysia.
- Raimi, L., Patel, A., Adelopo, I., and Ajewole, T. (2013), "Tackling poverty crisis in the Muslim Majority Nations (MMNs): The Faith-Based Model (FBM) as an alternative policy option". *Advanced Journal of Business Management and Entrepreneurship*, 1(1), pp. 1-12.
- Rahman, M. (2003). *Zakah Calculation: Primarily Based on Fiqh-uz-Zakah* by Yusuf-al-Qardawi, Leicester: The Islamic Foundation.
- Sadly, (1990). In *A Survey of the Institutions of Zakat: Issues, Theories and Administration, Discussion Paper*, Islamic Development Bank (IDB) and Islamic Research and Training Institute (IRTI).
- Salama, A. A. (1983). "Fiscal Policy of an Islamic state" published in *Fiscal Policy and Resource Allocation in Islam* Edited by Ziauddin Ahmed, Munawar Iqbal and M. Fahim Khan International Centre for Research in Islamic Economics King Abdulaziz University, Jeddah and Institute of Policy Studies, Islamabad.
- Sarif, Shaili and Nor 'Azzah Kamri (2009). A Theoretical Discussion of Zakat for Income Generation and its Fiqh Issues, *Shari' ah Journal*, Vol. 17 (3), pp. 457-500. <http://www.thefreedictionary.com/receivable>.
- Shirazi and Amin (2006). cited in Malik, Bilal Ahmad (2016). Philanthropy in Practice: Role of *Zakah* in the Realization of Justice and Economic Growth, *International Journal of Zakah*, vol. 1(1) 2016 pp. 64-77.
- Shehatah, Shawki Ismail (1985). "Limitations on the Use of *Zakah* Funds in Financing the Socioeconomic Infrastructure of Society"
- Shehatah, Shawki Ismail (1989). "Limitations on the use of *Zakah* Funds in Financing the Socioeconomic Infrastructure of Society", Imtiazi et al (eds.) *Management of Zakah in Modern Muslim Society*, Islamic Institute of Research and Training, Jeddah, Saudi Arabia
- Siddiqi, S. A. (1979). "*Zakah*", in *Public Finance in Islam* by Sheik Muhammad Ashraf, Ed., Lahore: Islamic Publications.
- Yakoob, A. (2009). Case for Interest-free Financial Institutions in Kerala. *Unpublished Ph.D. Dissertation*, Kottayam, India: Submitted to M. G. University.
- Yusoff, Wan Sulaiman bin Wan (2008). Modern Approach of *Zakah* as an Economic and Social Instrument for Poverty Alleviation and Stability of Ummah. *Jurnal Ekonomi dan Studi Pembangunan*, Vol. 9, No. 1, pp.
- Ziauddin A., M. Iqbal, M. and F. Khan (1983). *Selected papers presented to the first Seminar held in Islamabad*, King Abdul Aziz University, Jeddah, and Institute of Policy Studies, Islamabad.

Zarqa, M.A. (1976). Macroeconomic Estimation of Potential *Zakah* Proceeds, and their Relationship to economic Development, Paper submitted to the *Symposium on Islam and Development* (Philadelphia: April 1976);

Zarqa, M.A. (1997). "Role of *Zakah* in the Economy and in Fiscal Policy (Arabic)", *Economics of Zakah: Book of Reading*, Kahf (eds.), Islamic Research and Training Institute, Jeddah, Saudi Arabia.

Modern Dünya Bağlamında İnsan Kaynakları Kavramının Eleştirisi ve İnsan Değerleri Fikrinin Doğuşu Temel Hazıroğlu*

Received: 29.08.2018

Accepted: 31.10.2018

DOI: 10.25272/ijisef.455846

Type: Research Article

Öz

İnsan yaratılmışların en şerefliisi gibi yüksek bir konuma sahip iken modernizm süreç içinde insanı fitratından uzaklaştırmış ve onu bir nesne konumuna itmiştir. Materyalist zihin ve onun kapitalist ekonomi anlayışı insanı “homo economicus” (ekonomik adam/insan) olarak değerlendirmiş çalışma hayatında insanı “personel yönetimi” adı altında ele alarak süreç içinde bu anlayış “insan kaynakları” anlayışıyla bakmıştır. Bu çalışmada modernizmin insanı iş hayatında ele alış tarzı irdelenerek insan kaynakları kavramı tartışılmıştır. İnsanın asli değerinin bir kaynaktan öte olduğu vurgulanmış ve buna karşın Kur’ân ve sünnet ışığında insanı yeniden ele alarak “insan kıymetleri” fikrinin doğuşu işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Modern Dünya, İnsan Kaynakları, İnsan Değerleri

JEL Kodları: A13, D23, J24

The Critique of Human Resources in the Context of the Modern World and the Emergence of the Human Values Idea

Abstract

While human have a high position as the most honorable of the creatures, modernism has removed the human from his nature and pushed him to be an object. The materialist approach and its concept of capitalist economics have evaluated human as homo economicus. Modernism has taken the human in business life under personnel management and this approach has evolved to the human resources perspective. In this study, the concept of human resources is discussed by examining the way modernism handles human in business life. It was emphasized that the basic value of human is more than a resource and the human values idea was reconsidered in the light of the Qur'an and the Sunnah.

Keywords: Human, Modern World, Human Resources, Human Values

JEL Codes: A13, D23, J24

* Danışma Kurulu Üyesi, Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB), thaziroglu@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8745-4018>

Giriş

İnsan birtakım meziyet ve yetenekleri olan bir canlıdır. İnsan aynı zamanda doğuştan kazandığı birtakım temel hak ve özgürlüklere sahiptir. Bu onun yaratılmışların en şerefli olanı yani “eşref-i mahlukat” olmasının bir gereğidir ve aynı zamanda insan canlılardan farklı olarak yeryüzünün halifesidir. Şu rahatlıkla söylenebilir ki, dünya insan için yaratılmıştır. Her türlü özelliklerinden (dil, din, mezhep, ırk, cinsiyet, renk vb.) bağımsız olarak tüm insanların onda ve üzerindeki nimetlerde hakkı vardır.

Modernizm süreç içinde insanı doğal durumundan, fitratından uzaklaştırmış ve onu bir nesne konumuna itmiştir. Materyalist zihin ve onun kapitalist ekonomi anlayışı insanı “homo economicus” (ekonomik adam/insan) olarak değerlendirmiş ve onu arz tarafında kaynağa, talep tarafında ise tüketici konumuna indirgemıştır. Bu insanın ve insanlığın kabullenebileceği bir durum değildir.

Çalışma hayatında insan yönetimi “personel yönetimi” olarak başlamış ve süreç içinde bu anlayış “insan kaynakları” anlayışına evrilmiştir. İnsanın bir ekonomik nesne olarak, bir kaynak olarak tanımlanması ve buna göre tutum ve davranış geliştirilmesi toplumsal hayatta insanın değerinin azalmasına neden olmuştur. Hatta süreçte insan bir tür cendereye alınmıştır.

Oysa “insan kaynak değil değerdir, tüketici değil değerlendirendir.” Bu noktada insanı hayatın merkezine en önemli değer olarak koymak, bir toplumsal düzen ve hayat telakkisi oluşturmak acil bir ihtiyaçtır. Bu telakki oluşturulurken yaratılış ve ahlak temel alınmalı, başka bir ifadeyle İslam, hakikat merkeze konulmalıdır. İslam’a göre insan için, “Hayat, Allah’tan başka hiçbir şeyin kendi hayatı üzerinde egemen olmayacağını, kendisinin de başkalarının hayatı üzerinde egemen olmayacağını beyan etmek ve bunun gereğini yerine getirmek”tir.

“İnsan kaynak değil değerdir” vurgusu ile zihinlerdeki olumsuz çağrışımı giderebilmek için “İnsan Kaynakları” kavramı yerine “İnsan Değerleri” kavramının kullanılması insanın layık olduğu konuma ulaşması için atılmış bir adım; hak ettiği değeri korumak ve kollamak için yapılmış daha uygun bir tanımlama olacaktır.

1. Modern Dünyanın İnsana Bakışı

Modernite, kendinden önce mevcut bulunan tüm ontolojik ve epistemolojik anlayışları değiştirmekte, bunun neticesinde de bilim anlayışından siyasete, ekonomiden topluma birçok alanda medeniyetleri kadim geleneklerden koparmakta ve uzaklaştırmaktadır. Yarına yönelişin ilahi bir yasa olduğu gerçeğinin bir tezahürü olarak, Hıristiyanlık anlayışı ölümden sonraki cennet hayalini dünyada kurmaya çalışmış, modernite ise bu uğurda insanları bir tür ateizme (inançsızlığa) yöneltmiştir.

Bugün de bu anlayışlar söz konusu hedefini, hızla gelişen iletişim teknolojileri ve kapitalizm mantalitesi ile gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Bilginin kaynağı olarak sadece insanı gören bu zihniyet hiçbir değer tanımadan sadece ve sadece insan aklını kullanarak onu kutsamaktadır. Fakat insana dünyada cenneti vaat eden bu zihniyet zaman içerisinde insanın bizatihi kendisini de esir alan bir yapıya bürünmektedir. Bugün dünyanın her coğrafyasında hızla

artan cinnet vakaları, intiharlar bu durumun en açık sonuçlarındandır. Dünya genelinde daha fazla dile getirilmeye başlanan post modern söylemler modernitenin bu sorunlarına çözüm olmaya çalışmakta, fakat kapitalizmin ve medyanın gösterişli dünyasının içinde bu çabalar pek etkili olamamaktadır.

Geleneksel iktisat modern dünyanın inşası sürecinde insan tanımını “*Homo Economicus*” üzerinden yapmıştır. Homo Economicus maddi tatmin için maksimum faydayı hedefleyen iktisadi bir insan tiplemesidir (Madi, 2014: 17). Bu insan tiplemesinin aksiyomları olan tam bilgiye sahip olma, seçici olma, doyumsuz olma, tercihlerinde tutarlı olma, bencil olma ve rasyonel olma (Madi, 2014: 22), modern dünyanın insanını tamamen bireysel menfaatine yönelik hedefleri olan bir fert olarak tasavvur edilmesine yol açmaktadır. Bu anlayışa göre bireyler sadece kendi menfaatlerini maksimize etme hedefi ile yaşamaktadırlar (Madi, 2014: 93).

Modern dünyada insan bir yanıyla doğasından koparılıp nesneleştirilmekte, diğer yanıyla bizzat kendisi bu nesneleştirilenin etkisiyle sadece kendini merkeze almakta ve dünyayı kendi mülkü gibi görüp ona göre bir hayat tasavvur etmekte ve bunun için savaşılmaktadır. Bu tutum da son derece yaygınlık kazanmakta ve tüm insanlığı tehdit eder hale gelmektedir. Böylece modernizm ve geleneksel iktisat anlayışı insanı ve toplumu sadece kendi menfaatine yönlendirmekte, bencilleştirerek ifsat edip insanlıktan ve insani hasletlerden uzaklaştırmakta ve geleceği karartmaktadır.

Modernitenin ve geleneksel iktisadın insanı ve toplumu ifsat etmesinin bir örneği olarak bu çalışmada üzerinde duracağımız, geleneksel iktisadın bir izdüşümü olan iş dünyasındaki “insan kaynakları” kavramsallaştırması olacaktır.

2. Personel Yönetiminden İnsan Kaynaklarına

İnsanı salt iktisadi bakış açısıyla ele alan modernitenin kurumları olan şirketler, iş hayatındaki insanı belirli bir yapı altında yönetmesi gerekmektedir. Bu yönetim şekli işçi konumundaki insanın bir *persona* olduğu gerçeğiyle ancak 20. Yüzyılın başlarında yüzleşebildi. Personel yönetimi ile başlayana iş hayatındaki insanın çalışma yönetimini insan kaynakları kavramı takip etti.

2.1. Personel Yönetimi

Temelde ülkelerin savunma sanayisi ve iş dünyasının daha hızlı üretim yapması amacıyla geliştirilen iletişim teknolojileri sayesinde hayat da değişime uğramaktadır. İnsanların alışkanlıkları, toplumların tepkileri, şirketlerin organizasyonel yapıları, ulus aşırı şirketlerin yönetimi, hatta insan ilişkileri özellikle 20. yüzyılla birlikte baştan sona dönüşmektedir. Hayatın bütünü sadece ana hatlarıyla değil tüm ayrıntılarıyla değişmektedir. Kapitalizm ve iletişim teknolojilerinin yeni yeni neşvü nema bulduğu coğrafyalarda bu değişim daha net bir şekilde hissedilmektedir.

Teknolojik gelişmelerin üretimi ve şirketlerin işleyiş biçimini etkileyecek olması bir beklenti idi, fakat bu gelişmeler sadece bu kısımları değil insanların rollerini ve birbirleri arasındaki

iletişim tarzlarını da etkilemektedir. Artık ebeveynlerin, yöneticilerin rolleri değişime uğramış durumdadır. Örneğin, yüzde yüz koruma sağlayan, her türlü fizyolojik ihtiyacı gideren hatta oğullarına “baba mesleği”ni miras bırakan ebeveynlerin yerini korumadan ziyade özgürlük veren ve seçim hakkı tanıyan ebeveynler almaktadır. Çünkü modernite, insanı kutsayarak sınırsız bir özgürlük ortamı sağlamakta ve insanın hayattan ve kişilerden beklentilerini değiştirmektedir.

Kapitalizmin ilk evresinde yönetici, kadim bilgelikten kopmuş bir biçimde çalışanını insan olarak görmeyen, tabiri caizse köle olarak gören bir vaziyette idi. Fakat zaman içerisinde ilk evredeki kapitalizmden uzaklaşılması, refahın artması, liberal düşüncelerin daha da yaygınlaşması neticesinde, uzaktan yöneten, hiyerarşik sistemin tepesine yerleştirilmiş hükmeden yöneticilerin yerini, çalışanları ile ekip oluşturabilen, hiyerarşinin zincirlerini esneten (zaman zaman da kıran), hükmetmek yerine yol gösteren yöneticiler aldı. Nasıl ki, ebeveynlerdeki rol değişimi insanların beklentileri doğrultusunda gerçekleşti ise, yöneticilerin rol değişimi de çalışanların beklentileri doğrultusunda şekillendi.

Çalışanların ve şartların ateşlediği bu fitil, yöneticileri etkilediği gibi organizasyonel değişimi de kaçınılmaz kıldı. Bu organizasyonel değişimin odağındaki birim ise işinin temelini insanı oturtmuş olan eski adıyla “Personel Yönetimi” yeni ismiyle ise “İnsan Kaynakları” birimi oldu.

İlk olarak Platon’un bir devletin en az dört ya da beş kişiye ihtiyacı olduğuna dair fikri ile ortaya çıkan iş bölümü (division of labor) düşüncesinin Adam Smith ve Durkheim tarafından yorumlanması ile çok farklı bir hal alması sonucu, üretim, basit bir işçinin üretimi söz konusu olduğunda dahi parçalara ayrıldı (Smith, 2014: 9). Tek bir ürün için farklı işler yapan birçok çalışanın gerekmesi o zamanki adı ile “personel yönetimi” fonksiyonuna ihtiyaç duyulmasına yol açtı. Özellikle Sanayi Devrimi’nin başlarında, kapitalizmin ilk yıllarında çalışanların yaptıkları işlere yabancılaştırıldığı üretim tarzını benimsemiş şirketlerde işçilerin istihdamı ve ücretlerinin ödenmesi ile sorumlu olan bu yapı, hizmet sektöründe benzer bir işlev görmekteydi.

O dönemde iş odaklı örgüt yönetimi anlamına gelen “personel yönetimi” olarak adlandırılan bu birimin günümüzde “İnsan Kaynakları” ismini almış olması bile tek başına bakış açısındaki ve yaklaşımdaki değişimi gözler önüne sermektedir. Personel kelimesinin yerini alan “insan” kavramı çalışanların artık yalnızca verilen işi istendiği gibi yerine getiren bir işçi olmadığının, aksine kendi fikirleri, tarzı, kendi hayatı olan varlıklar olduğunun kabulünü göstermektedir. Charlie Chaplin’in Modern Zamanlar filminde aynı yöne koşan koyunlarla fabrikaya giren işçileri aynı karede gösteren sahneyle çok güzel özetlenmiş olan o dönemdeki çalışana yaklaşımın kırılması, değiştirilmesi de personel sözcüğünün yerine ikame edilen insan ibaresi ile çok güzel ifade edilmektedir. Birey, dünyevi bir yapının hizmetkârı olmaktan da bir kuruluşa mahkûm olmaktan da nispeten sıyrılmakta ve hak ettiği şekilde, varlıkların en şerefli olarak yaratılmış olan “insan” ifadesini tekrar kazanmaktadır.

2.2. İnsan Kaynakları Kavramı

1940'larda ilk olarak Personel Yönetimi anlamında ABD menşeli uygulamaya geçen kavram, Türkiye'ye 1950 yıllarında girmeye başlamış, 1970'lerin başlarında Türkiye'de hem akademik hem de uygulama anlamında kullanım girmiştir. "Bir uygulama konusu ve akademik disiplin olarak personel yönetimi" için 1980'ler, "İnsan Kaynakları" yönetimine geçişin bir kırılma noktası olmuştur (Üsdiken ve Wasti, 2002: 27). Bu geçiş sürecinde sadece isim değişikliği olmamış, çalışanların bir maliyet unsuru olmaktan çıkıp bir yatırım ve rekabet avantajı kaynağı olarak görülmesine geçilmiştir (Üsdiken ve Wasti, 2002: 5). Bu geçiş süreci yöneticilerin ya da patronların insana olan bakışını, iş odak noktasından insan odağına çevirmiştir. Artık insan sadece bir çalışan konumunda değil işe stratejik katkı sağlayan bir konumda yer almaya başlamıştır. 1980'lerden günümüze kadar gelişen süreçte "İnsan Kaynakları" kavramı kamu ve özel sektörde yerleşik bir birim olmuştur.

"İnsan Kaynakları" (*Human Resources*) kavramı ise ilk defa Amerikalı bir ekonomist tarafından 1890'larda kullanılmıştır (Morgan, 2018). "İnsan Kaynakları" işlevi olarak profesyonel anlamda Wight Bake adlı ekonomist tarafından 1958'de bir rapora söz konusu olmuştur. Modern anlamda ise bu kavram 1980 sonu itibariyle Personel Yönetimi (*Personnel Management*) kavramının yerine geçmeye başlamıştır (Üsdiken ve Wasti, 2002: 5). "İnsan Kaynakları" iş hayatındaki insanı, artık iş odaklı değil insan odaklı yönetmeyi amaçlayan bir alan haline gelmiştir. "İnsan Kaynakları" kurumların çalışan ihtiyacını karşılama, çalışanın iş hayatındaki görevini ve yetkisini belirleme ve çalışanın kurumdaki baştan sona olan idari boyutunu yönettiği bir birimdir.

Bir yüzyıl içindeki tüm bu gelişmeler insana olan bakışı bir nebze de olsa değiştirmiş ancak onu bir sermaye olmaktan çıkaramamıştır. Bunun içindir ki, söz konusu kavram ve yönetim şekli "kaynak" şeklinde anılmaktadır. Bu şekilde kaynak olarak gözükmemesinin nihai çıktısı ise insanı bir kapital, sermaye olarak algılanmasını sağlayan "beşeri sermaye" dir.

3. İslam'a Göre İnsan

İnsan modern bakış açısıyla önce iş odaklı bir meta haline gelmiş ve sonrasında ise kaynak kalmaya devam ederek insani boyutu gün yüzüne çıkarılmaya çalışılmıştır. Her iki durumda da İslam'ın dünya görüşü ile zıt bir konuma indirgenen insan bu kısımda Kur'an ve hadis ışığında işlenecektir.

3.1. Kur'an-ı Kerim'de İnsan

"İnsan" kelimesi Arapça "ins" kelimesinden türetilmiştir. Beşer, insan topluluğu anlamına gelir ve daha ziyade insan türünü ifade eder. İnsan kelimesinin etimolojik kökenine bakıldığında karşımıza üç farklı kök çıkmaktadır. Bunlardan ilki ünsiyet kurma, cana yakın olma anlamındaki "ens" köküdür. İkincisi ise, unutma anlamındaki "nsy" köküdür (Kutluer, 2000). Ayrıca üçüncü olarak da, sevk etmek, kıyılamak, hareket etmek anlamındaki "nvs" kökü söylenebilir (Isfehni, 2012: 1093). Üç farklı kökene bakıldığında görülecektir ki, üç kelime

de insanın özelliklerini yansıtmaktadır. İnsan hem diğer insanlarla bir arada yaşayan sosyal bir varlık hem unutkan hem de hareket eden bir varlıktır.

Bu çerçevede kelimenin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımına bakıldığında, bu kullanımın insanın etimolojik anlamını muhteva edecek şekilde olduğu, bununla beraber çok daha övgü dolu bir tanımlamaya mazhar olduğu görülmektedir. Araf Suresinde ise, eşlerin yaratılış hikmetlerinden birinin de ünsiyet kurmak¹ olduğu ifade edilmiştir. İnsanın unutkan olduğu ile alakalı ayetler de Kur'an-ı Kerim'de çokça mevcuttur.²

İnsanın bu gibi eylemlerini, fıtrat özelliklerini anlatan ayetlerin yanında Kur'an-ı Kerim'de insanı öven, vazifelerini ve sorumluluklarını bildiren birçok ayet de bulunmaktadır. Bu ayetler içinde Fâtır Suresi 39. ayet insanın yeryüzündeki görevini anlatmaktadır: "O'dur; sizi, yeryüzünde halifeler kılmış olan. Kim küfrederse; küfrü kendi aleyhinedir. Kâfirlerin küfrü Rableri katında ancak gazabı artırır. Kâfirlerin küfrü onlara hüsrandan başka bir şeyi artırmaz." (Kur'an-ı Kerim 35:39). Burada hilafeti esas itibariyle yeryüzünü imar ve ıslah görevi olarak görmek ve insanın bu görevin gerektirdiği güçlerle donatılmış olduğunu düşünmek yerinde bir tutum olacaktır. Bu noktada söz konusu ayet en temelde insanın yeryüzündeki halifesi olduğunu ifade ederek insanı yaratılan diğer tüm varlıklardan üstün kılmıştır (Kur'an-ı Kerim 17:70). Bu üstün kılma o derecedir ki, Allah, meleklerden insana secde etmesini, tabii ki saygı gösterme anlamında, talep etmiştir (Kur'an-ı Kerim 7:11). Bu çerçevede insanın yaratılmışlar arasında en üstün konumda olduğu ifade edilebilir.

İnsanın yaratılışına ait bir ayette ise, Allah, "Sonra onu düzeltip tamamlamış ve ruhundan ona üflemiştir. Size de kulaklar, gözler ve kalpler vermiştir. Ne de az şükrediyorsunuz" (Kur'an-ı Kerim 32:9) buyurarak insanların kutsiyetini ve özel yaratılışını vurgulamıştır. İnsanın bu özel yaratılışı da Tin Suresinde, "Doğrusu Biz; insanı ahsen-i takvim olarak yarattık" (Kur'an-ı Kerim 95:4) ifadesi ile betimlenmiştir. Kanaatimizce insanın yaratılışının en iyi ve en güzel bir biçimde olması insanın değerinin ve öneminin en net göstergesidir. İnsanın ahsen-i takvim (en güzel şekilde) olarak yaratılması buna açık bir işarettir.

Yaratılış, Ölüş ve Diriliş

Andolsun ki; Biz, insanı; çamurdan, süzme bir özden yarattık. Sonra da onu nutfeye halinde sağlam bir yere yerleştirdik. Sonra nutfeyi bir kan pıhtısı haline getirdik. Derken o kan pıhtısını bir çiğnemlik et yaptık. Bir çiğnemlik et parçasını kemik olarak yarattık. Kemiklere de et giydirdik. Ve sonra onu apayrı bir yaratık yaptık. Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şanı ne yücedir. Sonra siz, bunun arkasından hiç şüphesiz ki öleceksiniz. Sonra siz, kıyamet gününde muhakkak diriltileceksiniz." (Kur'an-ı Kerim 23:12-16)

¹ "O'dur, sizi tek bir nefisten yaratan ve ondan da gönlünün ısınacağı eşini vareden. Eşini örtüp bürüyünce; o, hafif bir yük yüklendi ve onunla bir müddet gider gelirdi. Nihayet ağırlaşınca; karı koca Rabbları olan Allah'a: Eğer bize salih bir çocuk verirden andolsun ki şükredenlerden oluruz, diye dua ettiler" Araf, 7:189.

² "Denilir ki: Siz, nasıl bugüne kavuşacağımızı unuttuysanız, Biz de sizi unuttuk. Barınağınız ateştir, yardımcılarınız da yoktur" Casiye, 45/34; "Şeytan onlara baskın gelip Allah'ı anmayı unutturmuştur. İşte onlar, şeytanın taraftarlarıdır. İyi bilin ki; şeytanın taraftarları muhakkak hüsrana uğrayanların kendileridir" Mücadele, 58:19.

Kur'an'daki Muminun Suresine göre insan, hayatı maddi ve ruhi olarak üç ana dönem olarak yaşar: Bunlar: Yaratılış, ölüş ve diriliş.

A) Yaratılış

Yaratılış, insanın ilk olarak belli bir süreç içinde ve çeşitli aşamalarla birlikte inşa edilmesidir. Yaratılış dönemi kendi içinde yedi evreye ayrılır:

1. Tin: Hulasa, çamurdan süzölmüş öz (balçıkdan, nemli topraktan),
2. Nutfe: Damla (sağlam yere yerleşmiş),
3. Alaka: Oluşum halinde (bir yere tutunmuş), embriyo,
4. Mudga: Çeşitli organları belli belirsiz oluşmaya başlamış, et görünümünde, cenin,
5. İzame: Kemikleşme başlamış,
6. Lahmen: Kaslaşma başlamış et,
7. İnşa ediş: Tamamlanmış, gelişimi en güzel haliyle tamamlanmış, inşa edilmiş, şekillendirilmiş.

B) Ölüş

Ölüş, insanın ruhunun bedenden ayrılması, ruhun devam edip bedenın ölümü demektir. Ölüş hayatın bütününde devam eden bir süreci ifade eder. Bütünlük içinde bakıldığında hayat, dünya hayatı ve ahiret hayatından oluşur. İşte burada ölüş dünya hayatından ahiret hayatına geçişi ifade eder.

C) Diriliş

Diriliş, insanın ölümden sonra yeniden doğuşu, gerçek hayatın başlaması demektir. Diriliş bir bakıma insanın bedeninin ölümü ile girdiği süreçten uyanması, tekrar bir tür bedenle buluşması, başka bir deyişle ruhun tekrar canlanmasıdır.

İnsanın Muminun Suresinde anlatılan bu serüveni insanlığın hayat telakkisini ve yolculuğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu, bir ölçüde derin zaman anlayışla bakıldığında bir insanın sadece düz su gibi kaynak olmadığını gösterir. İnsanın bu denli özenli ve ince yaratılış süreci dahi onun basit bir kaynak ve nesne olmadığını göstermektedir. Yaratılış, ölüşü ve diriliş ile insan sonsuzluğa uzanan bir değerdir.

Allah tarafından insana verilen yüksek değer yanında, kulluk bilincinden uzaklaşan insanlar için yapılan zayıf, zalim, hırslı, zararda olan vb. nitelemeler de vardır (Kur'an-ı Kerim 4:28, 17:11, 70:19, 102:3). Bu bağlamda insanın "eşref-i mahlûkat" olma ile "esfel-i safilin" olma arasında bir çizgide hareket ettiğini ifade edebiliriz. İnsan kulluk bilincini unutmazsa, Allah'a hakkıyla kul olursa en güzel bir şekilde yaratılmış ve ahlaklanmış benliğini "eşref-i mahlûkat" kılar. Fakat kulluk bilincini unuttur ve Allah'a inanmaz, şükretmez ise en güzel şekilde yaratılmış benliğini "esfel-i safilin" kılar.

Allah'ın kuru çamurdan yaratıp kendi ruhundan üflediği insan, bir yandan emaneti yüklenecek kadar cesur, varlıkların en şerefli, meleklerin secde ettiği, yeryüzünün halifesi, en güzel şekilde yaratılmış (ahsen-i takvim) bir varlık; diğer yandan ise zayıf, zalim, kan dökücü, bozguncu, sabırsız, tamahkar, doyumsuz, nankör, cimri, hırsına ve tartışmaya düşkün, aşağıların en aşağısı (esfel-i safilin) olmaya aday bir varlıktır. Evet, insan, bu özellikleri aynı anda barındıran ve büyük imtihan sahibi bir varlıktır.

“Nefse ve onu düzenleyene, Sonra da ona, hem kötülüğü hem de takvayı ilham edene, Onu arıtan, gerçekten felaha ermiştir. Ve onu örtüp kirleten ise muhakkak ziyana uğramıştır.” (Kur'an-ı Kerim 91:7-10)

Bu ayet açıkça şunu göstermektedir: İnsan iyi ve kötü yönü olan bir varlıktır. İyi yönünü besleyen kurtulur, iyi yönünü örtüp kötü yönünü besleyen ise mahvolur. Demek ki, mutlak iyi, mutlak kötü insan yoktur.

Bu çerçevede düşünüldüğünde, Allah'ın, Kur'an-ı Kerim'deki insan tanımlaması özetlenecek olursa; insan, en güzel bir şekilde yaratılmış, kendini sorumlu kılmaya yetecek düzeyde bir özgürlükle donatılmış, Allah'ın ruhundan üflediği ve tüm yaratılmışlara üstün kıldığı bir varlıktır. İnsan, bu konumunu Yaratıcısına bağlı kalarak onun istediği şekilde hayatını idame ettirerek sürdürmeli, kötü yönünü bastırıp iyi yönünü güçlendirmeli, kendi bütünlüğüne bağlı kalarak değerini artırmalı ve “eşref-i mahlûkat” olarak yaşamalıdır. İnsan, Allah katında değerlidir ve bütün semavi kitaplarda olduğu gibi Kur'an-ı Kerim'de de en önemli muhatap odur.

3.2. Hadislerde İnsan

Hadis, Hz. Peygamber'in sözlerini, fiillerini ve tasviplerinin tümünü tanımlamak için kullanılan ifadedir (Kutluer, 2000). Bu çerçevede hadis ravileri aracılığıyla İslam'ın ilk asırlarından bu yana günümüze kadar çokça hadis nakledilmiştir. Bu hadislerin büyük bir çoğunluğu, bir insan olarak Hz. Peygamber'in, Kur'an ahlakı ile nasıl ahlaklandığı hakkında bizlere bilgiler ve örnekler sunmaktadır. Allah, “Muhakkak ki sen; büyük bir ahlak üzerindesin” (Kur'an-ı Kerim 68:4) ayetiyle Hz. Peygamber'in ahlakının büyüklüğünü belirtmiştir. Bu ahlak büyüklüğünü de, “Andolsun ki; sizin için Resulullah'da güzel bir örnek vardır. Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çokça zikredenler için” (Kur'an-ı Kerim 33:21) ayetiyle diğer insanlara örnek olarak sunmuştur.

Bu çerçevede Hz. Peygamber de insana ve insanın geldiği yer olan cenneti arayışına dair çokça söz söylemiş, fiilde bulunmuştur. Hz. Peygamber, insanların yaratılışına dair, “Her doğan, İslam fıtratı üzerine doğar” (Buhari, Tefsir: 2) diyerek insanın fıtratının ahlaka, yani yaratılışa yatkınlığını vurgulamıştır.

İnsan, doğduğu andan itibaren Allah'a iman hususuna fıtraten bir yakınlık duymaktadır. Hilkatte eş ve eşit olmak bir yakınlık duyma konusunda da kendini gösterir. İnsanların doğduğu andaki bu eşitliği bozacak, doğallığı yitirecek, kullar arasına nifak sokacak hiçbir şey

de söz konusu değildir. Hz. Peygamber, bu durumu Veda Hutbesinde şu şekilde açıklamaktadır:

“Soylarla övünülmez. Araplar, Arap olduklarından Acemlerden; Acemler de, Acem olduklarından Araplardan üstün sayılamazlar. Çünkü Allah katında en yüce olanınız, ona karşı gelmekten en fazla kaçmanınızdır (en takvalınızdır). Ey insanlar dikkat ediniz! Rabbiniz tektir. Arap’ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap’a, siyahın kırmızıya, kırmızının siyaha, takvadan öte, hiçbir üstünlüğü yoktur. Şüphesiz Allah Teâlâ katında en üstününüz, Allah Teâlâ’dan en çok korkmanızdır.” (Müsned, 5:411)

Etnisite bağlamında hiçbir insanın hiçbir insana benzemediği ve farklı, kendine has nitelikler barındırdığı gerçeğinin Hz. Peygamber’in Veda Hutbesinde dile getirilmesi İslam’ın insanları ele alışını ortaya koymakta ve bu konuda önemli ipuçları sunmaktadır. İnsanlar arasında üstünlüğün olmadığı ve ilişkilerde kibrin yer almaması gerektiği yine hadisi şeriflerde yer almaktadır. Örneğin:

“Sizin şu soyunuz–sopunuz kimseye üstünlük ve kibir taslamaya vesile olacak şey değildir. (Ey insanlar!) Hepiniz Âdem’in çocuklarıdır. Hepiniz bir ölçek içindeki birbirine eşit buğday taneleri gibisiniz. Hâlbuki hiç kimsenin kimseye, din ve takva müstesna, üstünlüğü yoktur. Kişiye kötü olması için; başkalarını yermesi, küçük görmesi, cimri, kötü huylu, had ve hududu aşmış olması yeter.” (Müsned, 4:158)

Yukarıdaki hadis, bu minvaldeki önemli hadislerden biridir. İnsanları tanımlarken “Ölçek içindeki birbirine eşit buğday taneleri gibisiniz” ifadesinin kullanılması ve kibrin, küçük görmenin, cimriliğin, kötü huyluluğun yerilmesi İslam’ın insan anlayışını, eş ve eşitlik anlayışını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bir başka dikkat çekici husus, eşitlik ile alakalı hadislerin ikisinde de insanların bir ve beraber olarak telakki edilmesidir. İlk hadiste “Rabbiniz tektir” ifadesi, ikinci hadiste ise “Hepiniz Âdem’in çocuklarıdır” ifadesi, eşitlik ile beraber en önemli ilkelerden birinin de birlik olduğunu göstermektedir. Zaten İslam’ın en önemli ilkesi “tevhit” ve onun sosyolojik karşılığı “vahdet” yani birlik ilkesidir. İnsanlar arasındaki her türlü hiyerarşi, toplumsal sistemle alakalı her çeşit konu “tevhit” ilkesinin açılımı “vahdet” ve “eşitlik” ilkesi ile beraber ele alınmalıdır. Toplumsal sistemler üzerine düşünülürken söz konusu bu iki ilkenin önemli referans noktası olması gerektiği düşüncesi asla akıldan irak tutulmamalıdır.

Modern dünyanın insanı bir kaynak, meta, nesne olarak tanımlanmasına karşın Kur’an, insanı ahsen-i takvim üzere yaratılmış, Allah’ın ruhundan üflediği ve tüm yaratılmışlara üstün kıldığı bir varlık olarak tanımlamıştır. Hadisler ise tüm insanları eşit zeminde, “tevhit/birlik” bağlamında ele almıştır. Bu durum da göstermektedir ki, modern dünyanın insana bakışı İslam’ın tanımladığı insan karakterinden çok uzaktır. İnsanı basitleştiren ve nesneleştiren bu tavra karşı İslam, insanı, varlık olarak onurlandırıp yüce kılmıştır. Bu yüzden biz insanı hayatın tüm toplumsalında modernitenin zincirinden kurtarıp İslam’ın nuruyla ele almak zorundayız.

3.3. Toplumsal Hayatın İçinde İnsan

Önceki bölümlerde modern dünyada insana bakış ile yola çıkmış ve İslam'a göre insanı ele almıştık. Bu bölümde ise toplumsal hayatın içinde insanı değerlendireceğiz.

İslam dinine göre insan, "ahsen-i takvim" olan, yani en güzel bir şekilde Allah tarafından yaratılmış olan bir varlıktır. Yeryüzünün halifesi konumunda olan insan, mevcudatın kendisinin hizmetinde olduğu bir varlıktır (Kur'an-ı Kerim 6:165, 16:12-14). Nahl Suresinin 12. ayetinde belirtildiği gibi, insanın hizmetine sunulan bu nimetlerin hepsi Allah'a şükretmesi içindir. Zaten başka bir ayeti kerimede Allah, insanları sadece kendisine ibadet etmeleri için yarattığını belirtmektedir (Kur'an-ı Kerim 51:56). Bu durumda insanın önünde iki seçenek yer almaktadır: Ya yaratılışının gayesini, fitratının icap ettirdiğini yerine getirerek "eşref-i mahlûkat" (yaratılmışların en şerefli) halini koruyacak ya da bunların zıddını yaparak "esfel-i safilin" (sefillerin en sefili) olacaktır. Bu çerçevede düşünüldüğünde İslam dininde insan algısı için ilk olarak ifade edilebilecek husus, bütün insanların, Yunus Emre'nin ifadesiyle, "Yaratılanı severiz, Yaratandan ötürü" iltifatına mazhar oldukları ve yaratılışları gereği en güzel ahlaka sahip oldukları gerçeğidir.

İlk insan Hz. Âdem'in dünyaya gelişi ve hayat amacı, Kur'an-ı Kerim'de bir mesel aracılığıyla ifade edilmiştir. Allah, Bakara Suresi'nde bu meseli şu şekilde anlatmaktadır:

"Biz: Ey Âdem! Sen ve eşin (Havva) beraberce cennete yerleşin; orada kolaylıkla istediğiniz zaman her yerde cennet nimetlerinden yiyeceğiniz; sadece şu ağaca yaklaşmayın. Eğer bu ağaçtan yerseniz her ikiniz de kendine kötülük eden zalimlerden olursunuz, dedik. Şeytan onların ayaklarını kaydırıp haddi tecavüz ettirdi ve içinde buldukları (cennetten) onları çıkardı. Bunun üzerine: Bir kısmınız diğerine düşman olarak ininiz, sizin için yeryüzünde barınak ve belli bir zamana dek yaşamak vardır, dedik. Bu durum devam ederken Âdem, Rabbinden bir takım kelimeler belleyip aldı ve derhal teobe etti. Çünkü Allah teobeleri kabul eden ve merhameti bol olandır. Dedik ki: Hepiniz cennetten inin! Eğer benden size bir hidayet gelir de her kim hidayetime tabi olursa onlar için herhangi bir korku yoktur ve onlar üzüntü çekmezler." (Kur'an-ı Kerim 2:35-38)

Kur'an-ı Kerim'deki anlatıda, insanın dünyadaki hikâyesi Hz. Âdem'in bir hatası nedeniyle dünyaya gelişi ile başlamaktadır. Onun dünyadaki hayatının amacı da geldiği yere yani cennetine yeniden dönmektir. Bu şekilde İslam, teolojik olarak "Yarına yönelik ilahi bir yasadır" gerçeğini fitratında taşıyan insana bir gelecek tasavvuru sunmaktadır.

Cennetin yeniden kazanılması psikolojisi dünyadaki yaşamı bir imtihan alanı kılmaktadır. İslam'a göre kişinin ilk amacı, Yaratanına olan kulluk vecibelerini yerine getirmektir. Dünya hayatı boyunca yaptığı iyilikler ve ameller vesilesiyle sevap kazanmakta olan insan, yaptığı hatalar ve kötülükler ile de günah kazanmaktadır. Kıyamet gününde kurulacak mizanda sevapları ağır gelecek kullar cenneti kazanacaklardır (Kur'an-ı Kerim 7:8). Sevap ve günahların tartılacağı terazi ile alakalı olarak Allah Kur'an-ı Kerim'de rahmetinin bol olacağını ifade ederek günahların bağışlanabileceği vurgusunu yapmaktadır. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in bir hadisi şöyledir:

“Kim bir kul hakkı yemişse derhal o kardeşi ile helalleşsin. Çünkü “kıyamet günü” dirhem de geçmez dinar da. Böyle olunca o “hak yiyen” kişinin sevapları alınır o adama yüklenir. Eğer sevapları yoksa o hakkını yediği adamın günahları buna yüklenir.” (Buhari, Rikak, 48)

Hız. Peygamber bu ifadesiyle, kul hakkının sadece hak sahibi tarafından affedilebileceğini belirtmiştir. Bu ve benzer birçok hadiste bu konuya değinilmiş, insanların kul hakkına çok dikkat etmesi gerektiği ifade edilmiştir. Kul hakkının önemli olmasının en temel sebeplerinden biri, yukarıda da belirttiğimiz gibi, İslam dininin insanlar arasında bir hiyerarşik yapıyı ön görmemesi, bütün insanları bir, eşit ve kardeş görmesidir. Bunun yanında, “dünya insan için yaratılmıştır, kâinat tümüyle bütün insanlığın hizmetindedir” düşüncesi, herkesin, bütün mevcudattan istifade ederken diğer insanları da düşünmesini ve onların haklarına riayet etmesini zorunlu kılmaktadır.

Bütün bu değerlendirmelerden sonra şunu açıkça ifade etmek gerekir; insan seçiminde özgürdür ve bu özgürlüğünü anlamlı kılan da sorumluluk bilincidir. Gerçekte Yaratıcı insanı özgür kılmış ancak o ölçüde de yükümlü ve sorumlu görmüştür. Yükümlülük sorumluluğu, sorumluluk da yaptırımı zorunlu kılmaktadır. O halde insanın bu özgür ve sorumlu hali unutulmamalı hemen ardından da değerinin ve gücünün buradan geldiği hatırlanmalıdır.

Özgür irade ve sorumluluk sahibi insanın bu hayattaki amacı gerçek ve ebedi yurt olan ahiret yurdunu kazanmaktır. Bu hedefi gerçekleştirirken yapması gereken ilk iş kulluk vazifelerini hakkıyla yerine getirmek, dünya ve üzerindeki nimetlerden makul ve meşru ölçülerde istifade etmektir. Bunun yanında diğer insanların da haklarını gözetmek, onlarla ilişkilerinde kul hakkına girmemeye özen göstermek ve adalet timsali şahitler olmaktır. Çünkü bu dünyada ve üzerindekilerde herkesin ama herkesin hakkı vardır. Ve her bir insan diline, dinine, ırkına, cinsiyetine, milliyetine, sosyal statüsüne, rengine, mezhebine, konumuna vb. bakılmaksızın, insan bizatihi insan olduğu için, bu hakkını bütün boyutlarıyla kullanmalıdır.

Bu hakkın tam olarak kullanılması durumunda, insan da toplum da kendi bütünlüğünü sağlayacak ve kendini bulacaktır. İnsanın insanlaşma ve insan kalma, toplumun ise toplumsallaşma ve toplum kalma yolculuğu ve adaletin tecellisi ancak böyle sağlanabilir. İnsanın dünyayı imar ve ıslah etmesi, onu alabildiğine güzelleştirmesi başka bir deyişle “insan olma sanatı” ancak böyle hayat bulacaktır.

İnsanın iş hayatı ve toplumsal düzen ilişkileri çok eskilere dayanır. İnsan, toplum ve toplumsallaşma üzerine yapılan tüm tartışmalar insanların ve toplumların nasıl daha iyi bir dünyada yaşayacaklarının cevabını aramaya dönüktür. Bu çerçevede şehirlerin ve toplumların sağlıklı yönetilmesi arayışı tarihte sürekli var olmuştur.

Farabi, Fazıl Şehir reisinin özellikleri hakkında bazı değerlendirmede bulunurken doğuşunda bazı meziyetleri kendisinde toplayan kimseyi tanımlar: Her şeyi tabiatıyla iyi kavrayıp anlamak, uyanık ve zeki olmak, güzel konuşmasını bilmek, öğretmeyi ve öğrenmeyi sevmek, doğruluğu ve doğruları sevmek, adaleti ve adalet ehlini sevmek, mutedil mizaçta olmak, büyük bir azim ve irade sahibi olmak vb (Farabi, 2001: 89). Aslında Farabi'nin ortaya koyduğu bütün bu vasıflar yöneticilik ve önderlik konularında ufuk oluşturmakta ve önümüzü

aydınlatmaktadır. İnsanların meziyet ve yetenekleri, onları nerelere taşıyacağıının, toplumsal hayattaki rollerini nasıl etkileyeceğinin ipuçlarını da vermektedir.

Yine bu çerçevede düşünülürse Platon (Eflatun)'un, Devlet adlı kitabında Sokrates'i konuştururken verdiği mesajlar hatırlanmalıdır: Önder (yönetici) olanların mayasında altın, yardımcı (koruyucu) olanların mayasında gümüş, mal sahibi, çiftçi ve işçilerin mayasında demir ve tunç vardır (Platon, 1992: 106). Herkesin içinde ne varsa bu dikkatle araştırılmalı ve herkes hamuruna uygun işlere yönlendirilmelidir. Aksi durum şehrin yok oluşu anlamına gelir. Platon (Eflatun), bu tanımlama ve açılımı ile bir devletin üç tür insanla yönetilebileceğini ortaya koymuş ve her birinin hangi vasıflara sahip olması gerektiğini anlatmaya çalışmıştır. Yüreğinde altın, gümüş ve demir taşıyan insan tanımlamaları ile birtakım özelliklerini ortaya koymuştur. Ayrıca her bir özelliği taşıyanın az da olsa başka bir özelliği de bağrında taşıyabileceğinin altını çizmiştir.

Aslında gerçek açık ve ortadadır. Herkes ve her toplum kendi yapısına ve yaratılışına göre hareket eder. "De ki: Herkes, yaratılışına göre hareket eder. Ve Rabbiniz kimin yol bakımından daha doğru olduğunu en iyi bilendir." (Kur'an-ı Kerim 17:84).

4. İnsan Kaynak Olur Mu?

"Personel yönetimi" kavramının "insan kaynakları" kavramına dönüşmesi sadece personelin "insan" olarak ifade edilmesi ile sınırlı kalmamaktadır. "Yönetim" de yerini "kaynak"a bırakmaktadır. Burada personel kelimesinin değişimine benzer çıkarımlar da yapılabilir. Değişen bu ifade ile insanın araç olmaktan çıkarıldığı ve süreçlerin olmazsa olmazı haline getirildiği savunulabilir. Fakat madalyonun öbür yüzü çevrildiğinde kaynak ifadesinin insan için kullanımının içerisinde barındırdığı tehlikeler çok rahat fark edilebilir.

Kaynak kelimesinin kelime anlamına baktığımızda bir mal ve hizmet üretmek amacıyla ürünün yapısına doğrudan ya da dolaylı katılan üretim faktörleri olarak açıklandığı görülmektedir. İnsanı üretim faktörlerinden biri olarak görmek, daha önceki bölümlerde detaylı olarak açıklanmaya çalışılan, İslam dininde kâinatın hizmetine sunulduğu, "eşref-i mahlûkat" olarak görülen insan anlayışının zıddına bir tavidir. Kâinattaki mevcudatın herhangi bir zerresini dahi kaynak olarak görmeyen İslam anlayışı, işi şirketteki insanlara hizmet olan bir birimi bu şekilde görmez. Bir üretim faktörüne indirgenen insanın hakları da bu yaklaşımla beraber arka plana itilme tehlikesi ile karşı karşıya kalabilir. Oysa Kur'an'da birçok yerde çalışanın haklarına riayet edilmesi gerektiği anlatılmakta ve Allah'ın haksızlık edenleri sevmediği açıkça ifade edilmektedir.

Kaynak kelimesinin kullanımının bir diğer sakıncası da tek tipleşme tehlikesine yol açabilmesidir. Kaynak ifadesi, ürün odaklı bir ifade olmasından dolayı çalışanı arka plana itebilmektedir. Personel kelimesinin insan ibaresine dönüştürülmesi ile verilen özgürlük alanı ve bireyin kendini gerçekleştirebilme fırsatı "kaynak" kavramı ile tekrar sınırlandırılmaktadır. Çalışan tekrar sürecin girdisi haline getirilip standartlaştırılmakta ve birbirinden ayrı ve kendine has olan insanların farklı olma haklarına saygı gösterilmemektedir.

Ayrıca unutmamak gerekir ki, değer verme konusunda birçok şey psikolojik ve manevidir. Çalışan insanın beklentisinin çoğunlukla maddi olduğu hep düşünülür. Oysa bu doğru değildir. Örneğin, yapılan araştırmalar sonucunda çalışan insanların şirketleri tarafından ücreti ödenmiş bir kaynak olarak görünmekten ziyade bir değer olarak görünmeyi bekledikleri ortaya çıkmıştır. İş arayan 200.000 insan üzerinde yapılan bir araştırmaya göre artık insanlar çalıştıkları yerde ilk olarak yaptıkları işin takdir edilmesini, değer görmesini bekliyorlar. İkinci sıradaki beklentileri, çalışma arkadaşları ile aralarında iyi ilişkilerin olmasıdır. Daha sonra ise iş ile özel hayatları arasında dengeyi iyi kurabilmeyi ummaktadırlar. Dördüncü olarak da üstleri ile sağlıklı ilişkiler istemektedirler. Bütün bunların içinde ücret ise 8. sırada gelmektedir (Strack, 2016). Bu durum bize insanın değerinin özünde olduğunu, çalışana değer vermenin kökeninde de ağırlıklı olarak maddi değil manevi etkenler olduğunu göstermektedir.

Diğer yandan, bu dünyanın ve üzerindeki nimetlerin bütün insanlara ait olduğu, bütün insanların bir, eşit ve kardeş olduğu gerçeği göz önünde bulundurulmalıdır. Şayet hakka riayet etmekten bahsediliyorsa yeryüzündeki tüm insanların haklarına hiçbir ayırım yapmadan bir bütün olarak riayet etmek gerekmektedir. Bir yazarın da ifade ettiği gibi, her insan bir Nuh Gemisi'dir. Gerek somut anlamda gerekse soyut anlamda dünyanın ufaltılmışı olan insanın hakkı; ırk, dil, din, yaş, cinsiyet vb. nitelikleri ya da statüsü ne olursa olsun gözetilmelidir. Bu perspektif, yalnızca çalışanların değil; şirket sahiplerinin de hakkının gözetilmesini gerektirir ki, bu "insan kaynakları" fonksiyonunun görevidir ve kararlar verilirken bu da göz önünde bulundurulmalıdır. Daha geniş açıdan bakıldığında ise gerçek anlamdaki dünya düzeninin sağlanması, küçük dünyalar olan insanların iç düzenlerine; bu da kişinin zamanının büyük bir kısmını harcadığı iş hayatının düzenine bir silsile sonucu bağlanmaktadır. Bu bağlamda iş hayatı (geniş anlamda dünya hayatı) tüm çalışanların, tüm paydaşların yani kısacası tüm insanların faydalarını gözetecek şekilde yapılandırılmalıdır.

Bu yapılandırma teşebbüslerinde uygulanan çalışanların tasnif edilmesi, yetenek havuzları, performans ölçümleri ve benzeri faaliyetler genel olarak çalışanların denetlenmesi, kontrol edilmesi olarak algılsa da bunun altında yatan üç sebep vardır: Birincisi yapılan işin kaliteli ve verimli bir şekilde yapılmasını sağlamaktır ki, gerek müşterilerin gerekse ortakların haklarının korunması için zaruridir. Diğer taraftan, çalışanlar arasındaki adaletin sağlanması için de bu tarz faaliyetlerin gerçekleşmesi gerekmektedir. Hak, hukuk ve adalet önündeki eşitlik tabii ki temel esastır, ancak düz bir eşitlik sağlamak her zaman adaletin tesisini gerçekleştirmeyeceği için, adil tavır zaman zaman eleştiri olsa da öncelik adalet olmalıdır. Diğer bir deyişle, tüm bu faaliyetler insanı kaynak görerek yapılandırılmış bir kaynak değerlendirme işlemi olarak değil, değerlerin gereken özeni görebilmeleri için yapılan paha biçme, kıymet takdir etme süreci olmaktadır. Son olarak da bu tasnif ve uygulamaların insanların farklı olduklarının kabulünün bir sonucu olduğu söylenebilir. Amaç her insanın doğuştan kazandığı doğal haklarını unutmadan yeteneklerine göre bir işte çalışmasının sağlanmasıdır ki, kişiye kaldıramayacağı yükü yüklememek için ihtiyaç duyulan uygulamalardır.

Sonuç olarak, son zamanlardaki ihtiyaç ve beklenti değişimi organizasyonların çalışanlarına yaklaşımını olumlu anlamda değiştirmiş olsa da bu konuda faaliyet gösteren birimlerin isminin içerisinde insanı özünden ve anlamından uzaklaştıran kaynak kelimesinin kullanılmasının tehlikeli boyutlar taşıdığı açıktır. İnsanın bir açıdan “kaynak” olduğu, ancak bu ifade, kazanç sağlayıcı öge anlamıyla değil; suyun çıktığı yer, pınar anlamıyla kullanıldığında yani hayatın, bereketin çıktığı yer olduğunda söylenebilir, fakat bu kullanım akla ilk gelen anlam değildir ve aksine zihinde olumsuz bir çağrışım uyandırmaktadır. Bu olumsuz çağrışımı silbilmek ve yapılan faaliyetlerin “insan” için olduğu bilincini yansıtabilmek adına insanın “kaynak” değil “değer” olduğu vurgusu yapılmalıdır. “Eşref-i mahlûkat” olan insanın insanca kalabilmesi ve insan olma davasını sürdürebilmesi ancak ve ancak insana hak ettiği değeri vermekle mümkündür. O yüzden insanın bir “kaynak” olarak değil bir “değer” olarak görülmesi gerektiğini ifade etmek insanca ve hakça bir tutumdur.

5. İnsan Değerleri Kavramı

Gerek insanın tarihine, gerekse bu tarih içinde ait olduğu değerler bütününe insana dair yaklaşımlarına baktığımızda hep şu sorularla karşılaştık: İnsan nedir? Niçin vardır? Nereden gelip nereye gidiyor? İnsan niçin yaşar? Hayatın anlamı nedir?

Belki de insanlık tarihi kadar eski olan bu sorulara muhatap olmadan ve cevap bulmadan insan ile ilgili, toplumla ilgili konulara çözüm bulunamaz. Örneğin, insanı eksen almayan, insanı yalnızca üretim girdilerinden biri olarak ele alan seküler iktisadın bir ürünü olan “insan kaynakları” yaklaşımı ile nereye varılabilir?

Dünyayı anlamlı kılan insanın varlığı, biricikliği ve değeridir. Onu çözmeden, onu anlamadan, ona yaklaşmayı denemeden ya da en azından ona ait asgari bilgilere sahip olmadan, dünyayı da hayatı da anlayamayız.

5.1. İnsan Kaynak Değil Değerdir

Gelenekte her insan özeldir, biriciktir. Her insan bizatihi bir değerdir. Onu değerli kılan, yaratılıştan sahip olduğu fitri durumudur. Değerin kaynağı; Allah’ın, insanı yeryüzünün halifesi olarak yaratması, ona kıymet vererek onu yüceltmesi ve yeryüzünü ona amade kılmasıdır. Ya da diğer bir yaklaşımla yeryüzünü ona emanet etmesidir. Emanete ehil olan insanın değeri buradan doğar (Karakoç, 2015: 32-33).

Ayrıca Allah’ın insanı değerli kılmasının bir boyutu da ona irade vermesi ve bu iradesini kullanması konusunda serbest bırakmasıdır. “Allah insanı en güzel bir biçimde yarattı, ona hür irade verdi ve insan bu hür iradesiyle bu güzelliğini ya iyi ve güzel işler yaparak kâmil insana dönüştürür ya da kötü ve çirkin işler yaparak canlıların en aşağı mertebesi olan mahlûkata düşürür” gerçeğini hiç unutmamak gerekir. Sonuçta insan kendi seçimi ile ya bu değerliliğini sürdürecektir ve emanet ehli olduğunu gösterecek ya da değerini ayaklar altına alacak ve kendine ihanet edecektir (İzzetbegoviç, 2018: 75-77).

“Doğrusu Biz, insanı en güzel biçimde (ahsen-i takvim) yarattık. Sonra onu, aşağıların aşağısına (esfel-i safilin) döndürdük. Yalnız iman edip salih amel işleyenler müstesna. Onlara kesintisiz mükâfat vardır.” (Kur’an-ı Kerim 95:4-6)

Burada bir konuya açıklık getirmekte fayda var. “İnsan değerdir” derken herkes, büyük sermaye sahipleri de dâhil olmak üzere bütün insanlar kastedilmektedir. İnsan doğan, insan kalan ve insanca yaşayan herkes nihayetinde Allah önünde birdir, eşittir, kardeştir. Kastedilen bu eşitlik sadece hak, hukuk ve adalet önünde eşitlik değildir. Amaçlanan hayatın tüm ilişki biçim ve türlerinde eşitlik olmalı ve fiiliyatta bu eşitlik hayata geçmeli, ete kemiğe bürünmelidir. İnsanın kendi değerini koruması, iç ve dış bilgi ile kendini donatması öz görevidir. Ancak bunun yanında kendi dışındaki insanları değerli görmesi ve adanmışlık duygu ve heyecanı ile onlara hizmet etmesi de önemlidir. Zira başka insana değer vermeyen insan, aynı zamanda kendi değerini de düşürür. O yüzden her insan kendisi için istediği iyilik ve güzelliği başkaları için de istemelidir, istemek zorundadır.

Bu bağlamda temelde yapılması gereken, bugünkü kapitalist ya da sosyalist yani materyalist zihnin oluşturduğu ilişki biçim ve türlerini terk etmek, insanın maddi menfaat peşinde koşan “ekonomik insan” tanımına itiraz etmektir (Karakoç, 2015: 59). Kanaatimizce, bu tanım yeniden gözden geçirilmediği müddetçe insanın ve toplumun huzur bulması mümkün değildir. Bu nedenle yeni bir zihinle yeni bir tanımlama arayışı içine girilmelidir. İlk adım, bütün insanları yaratılmışların en şerefliyi görmek yani insan görmek ve kendisiyle eşit kabul etmek olmalıdır. İkincisi ise bu insanca bakışı hayatın tüm pratiklerinde, tüm tutum ve davranışlarında yaşanılır kılmak olmalıdır.

Özünde bir değer olan insan nihayetinde tektir, biriciktir, âdemdir. Bu âdem olma hali her halükarda titizlikle korunmalıdır. Bu korunma hep birlikte olacak ve hep beraberce yapılacak bir şeydir. Hiçbir insan kendini bu görevden azade tutmamalıdır. İnsana değer vermek, onun yaratılış üzere yaşamasını temin etmekle ve doğuştan kazandığı hakları gözetmekle mümkün olabilir. Bu hakların dayanağı; temel ihtiyaçlarının giderilmesini temin edecek ve dünya imtihanını/yolculuğunu hakkaniyetle geçireceği bir vasatın oluşturulması olmalıdır. Bu noktada “yeterli yaşama standardı” oluşturmak ve bunu toplumsallaştırmak acil ve elzem bir tutumdur. İnsanın en temel ihtiyaçlarının giderilmesi sadece onun sorunu değil aynı zamanda tüm insanlığın sorunudur. O yüzden insan, insanlık adına mutlaka savunulmalı ve hak ettiği konumda her halükarda tutulmalıdır.

Bu bilinçle bakınca, insanlığın ve toplumun ilk görevi, özgür iradesiyle hayatını sürdüreceği maddi ve manevi hak ve yetkinliklerle donatılması gereken insana bu vasatı hazırlamaktır. İnsana, niteliklerine uygun iş bulunması ve kendi emeğiyle, kendi çalışmasıyla kendini ve ailesini geçindirmesini temin edecek ortamın oluşturulması, emeğinin gözetilmesi ve karşılığının geciktirilmeden hakkıyla ödenmesi insanlığın en temel görevlerindedir.

Yapılacak iş, insanları hem ihtiras sahibi hem de bir üretim aracı olarak gören ekonomik anlayıştan vazgeçmek, onlara doğuştan kazandıkları en büyük vasıf olan ve her zaman ve koşulda hak ettikleri insanlıklarını tanımaktır. Zaten böyle yapılırsa, bunu yapan da

insanlaşmaya başlamış demektir. Aslında insanı nesne olarak değil de onuru, şerefi ve şahsiyeti ile gerçek bir insan görmek ve onu gerçek anlamına döndürmek bir anlamda her iki tarafı da de insan yapacak bir haldir. Bunun için de öncelikle insanların zihinlerinin değişmesi ve insanca olması gerekir. Eğer bugünün kapitalistleri, büyük sermaye sahipleri de dâhil, herkes ama herkes diğer tüm insanları insan olarak görüp onlara insanca bakarsa, başka bir ifadeyle “insan değer” derse zaten insanlığa yaklaşmış demektir. Bu yaklaşımlarını aktif tutum ve davranışlarıyla desteklerse onlar da “insan değer ailesi”nin mensubu olmuş demektir.

İnsana hak ettiği değeri vermek ve bunun için mücadele etmek insanlığın kendine gelmesi, aslına dönmesi demektir. Bu aslında insanlığın kendi onuruna ve şerefine sahip çıkması demektir. İnsanın kendine gelmesi, kendini gerçekleştirilmesi insanlığın kurtuluşunun da mutluluğunun da yolunu açacaktır. İnsanlığın topyekûn felaha ermesi, mutlu olması ancak buradadır. İnsana ve değerinin özüne sahip çıkıp onu korumak ve onun için mücadele etmek gündelik hayatın parçası olmalıdır. Unutmamak gerekir ki, asıl imtihan da budur (Karakoç, 2013: 33-35).

İnsan bir “değer” ise o değere sahip çıkıp onun için mücadele etmek de “insani değer”dir. İnsanı savunmak, insana ve fitratına karşı her ne varsa ona karşı dik durmak ve onun için mücadele etmektir aslında. Bu anlamıyla bu çağda yeni bir insan davranışına, yeni bir insan tipine ihtiyaç vardır. İnsanı buradan ele alarak değerlendiren, insanı, dünyayı ve evreni emanet gören bu perspektiften neşet eden yeni bir dünya tasavvuruna, yeni bir çağ anlayışına ihtiyaç zorunludur. Bu noktada adil, insani ve temiz fitrata uygun bir dünyanın inşası kaçınılmazdır. Yaratılış mecrasından uzaklaşan, fitratından kopan, kendini kaybeden ve hüsrarla karşı karşıya olan insanlığın yeniden dirilişinin ancak böyle bir yeni insan ve yeni dünya tasavvuru ile mümkün olacağı açıktır. Dava, insan olma davası, insan kalma davası ise, yeni insan mümkündür. Yeni dünya da yeni insanla mümkündür.

Unutulmaması gereken en önemli şeylerden biri, temel değerlerin insan olduğu gerçeğidir. İnsanı “değer” görmek, “insan her şeye değer” demek, “insana değer” mantığıyla hareket etmek insanı merkeze almakla mümkündür (Hazıroğlu, 2012).

5.2. İnsan Tüketici Değil Değerlendirendir

İnsanın ekonomik faaliyetler içerisindeki rolü ve tanımlanması konusu, üzerinde çokça düşünülmeye gereken bir konudur. İnsan, modern paradigmanın tanımladığı gibi muhteris bir tüketici midir? Tüketerek hayatını sürdüren bir varlık mıdır?

“Tüketici” kelimesi sözlük manası itibariyle bitiren, yok eden, mahveden anlamındadır. Hâlbuki insan, İslam’a göre, Allah’ın verdiği bütün nimetleri değerlendiren, onları hayatını idame etmesi için kullanan bir varlıktır. Diğer bir deyişle insan, yaşaması için dünyanın hizmetine sunulduğu varlıktır; dünyayı tüketmek için yaratılmış varlık değildir.

İnsan bir açıdan hem üreticidir hem de tüketicidir, diye düşünülebilir. Malları, hizmetleri ve zamanı basbayağı tüketiyor gözükebilir. Oysa burada asıl olan, olması gereken tüketmekten

ziyade değerlendirmek, hakkını vermek olmalıdır. İşte bu şuur hayata anlam kazandırabilir (Karakoç, 2015: 41-42).

Hayat, “dünya-meta-hayatın devamı-imha” düzleminde değil “dünya-nimet-hayatın devamı-şükür” düzleminde devam eden yolculuktur. Şu açıktır ki, insan, hayatı ve eşyayı bir nimet olarak görmeli ve bu çerçevede değerlendirmelidir. Bu noktada bütün nimetlerin pek tabii olarak insanın yeryüzündeki imtihanı için yaratılmış olduğu gerçeği de asla unutulmamalıdır. Bu bakımdan insan harcamasında itidal üzere olmalıdır (Karakoç, 2015: 27). “İtidal” ise, israf (aşırı harcama) ile takdirden (yetersiz harcama) uzaklaşmak demektir. (Tabakoğlu, 2013: 80). Bu insana yakışan bir haslettir.

Bu çerçevede insanı, sınırsız ihtiyaç sahibi, muhteris bir tüketici olarak tanımlamak insanın fıtratına uygun bir tutum değildir. İnsan tüketici değil, değerlendirendir. Basit bir örnekle düşünersek insan bir elmayı tüketmez, değerlendirir. Bu yüzden gerçekte, “insan tüketici değil değerlendirendir.”

Evet, insan ne kaynak, ne tüketicidir. İnsan değerdir, değerlendirendir.

5.3. İnsan Kaynaklarından İnsan Değerlerine

Yukarıda detayı ile birlikte incelenen “insan kaynakları” kavramının, insana yaptığı olumsuz çağrışım irdelenmiş ve insanın bir kaynak olmaktan ziyade bir değer ve kıymet olduğu işlenmişti. Bu doğrultuda günümüzde iş dünyasında insana değer veren bir anlayış geliştirmek üzere “insan kaynakları” biriminden İnsan Değerleri birimine geçiş henüz cesaret edilmemişse de İnsan Kıymetleri birimine geçiş yaşanmaktadır. İnsana değer veren politikası ile kurumsal olarak ilk defa bir banka, Albaraka Türk Katılım Bankası tarafından 2014 yılında uygulamaya geçen *İnsan Kıymetleri*³ birimi iş dünyasındaki insana İslam iktisadı nazarıyla bir bakışın ürünüdür.

Günümüzde insanı kaynak gören zihniyetin yanı sıra, insanı kıymet gören yaklaşımlar olmuştur. İnsan ile kaynak kavramlarını yan yana kullanmaya itirazlar edilmiştir. Ali Saydam bu kavramı ilk defa dile getiren kişi olduğunu ifade ederek insan kıymetleri kavramını tercih etme nedenini çalışan memnuniyeti açısından çalışanların değişime katkısı, iş süreçlerindeki verimlilik, karlılık ve etkinliği artırması olarak açıklamıştır. Ayrıca o “kıymet” kavramını Batılıların “asset management” yaklaşımı ile ele almayı yeğlemiştir (Saydam, 2018).

Özellikle 2010 yılında yapılan insan kaynak mı kıymet mi tartışmasında Nihat Erdoğan kıymet kavramının insan kaynaklarının ruhuna daha uygun olduğu için, Nihat Alayoğlu (2018) Batı’daki sömürgeyle oluşan sermaye birikiminin bir sonucu olarak doğan insan kaynağı yerine çalışanları mutlu ve motive etme açısından daha olumlu olduğu için bu kavramın kullanılmasını zikretmiştir. Zeki Akıncı (2011: 32) ise çalışanların sadece bir kaynak değil aynı zamanda bir kıymet olduğu olgusunu çalışanlara hissettirmek gerektiğini ifade

³ Bu makalenin yazarı esasında İnsan Değerleri kavramını önermektedir. Ancak İnsan Kıymetleri baş harflerinin ‘İK’ terkinini sağlaması etkisiyle bu şekilde kabul görmüştür. Bu kavramın ilk olarak Bersay İletişim Grubu tarafından kullanıldığı bilinmektedir.

etmiştir. Bunun yanında Şükrullah Dolu (2018) bir gazetede İnsan Kıymetleri başlığını kullanarak konunun önemini altını çizmek amacıyla bu tartışmayı medyaya geniş boyutlarla taşımıştır.

On yıla yaklaşan bir süredir “insan değerdir, değerlidir” fikriyatının yaygınlaşıp yerleşmesi için çalışıyoruz (Hazıroğlu, 2018). Ne mutlu ki, insanı kaynaktan öte gören ve ona değer veren bu kavramın iş sektöründe yayıldığı gözlemlenmektedir. Yeşilay Cemiyeti gibi köklü kurumlar bu kavramı kullanmaya başlamıştır. Türkiye’deki özel şirketlerin de bu kavrama geçtiği görüldüğü gibi yurt dışında önemli yayın organları “insan kaynakları” kavramının artık değişmesi gerektiğine dair makaleler neşretmektedirler. Uluslararası şirketlerin de artık “insan operasyonları”, “yetenek yönetimi” gibi kavramlar kullandığı görülmektedir (Morgan, 2018).

Bundan anlaşılmaktadır ki, çalışma dünyasının insana olan bakışı olumlu yönde, insanlığa ve İslam’a yakışır bir şekilde değişmektedir. İnsanlığın bu cendereden çıkması noktasında mesafe alınmış, insanın bir kaynak olmadığı ve bir değer, bir kıymet olduğu, bir tüketici olmadığı ve bir değerlendiren olduğu anlaşılmaya başlanmıştır.

Sonuç

Konumuz bağlamında modern iktisadi düşünce, “ahsen-i takvim” (en güzel şekilde yaratılan) olan insanı değersizleştirmiş ve bir iktisadi üretim aracı olarak görmüştür. İnsanı kaynak olarak görerek onu anlamından uzaklaştırıp metalaştırmış, sahip olduğu ontolojik değerlerden arındırmıştır. İslam dininde ise insan hiçbir şekilde kaynak olarak görülemez, bilakis “insan bir değerdir.” Hatta insanların birbirleri ile olan ilişkileri sonucu iktisadi, sosyolojiyi, siyaseti, hukuku oluşturması sebebiyle “ana değer”dir.

Oysa modern dünya ve geleneksel iktisat insanı bir yanıla nesneleştirip kaynağa, diğer yanıla da ihtiyacını ihtirasa dönüştürüp tüketiciye çevirmiştir. Nasıl ki, kaynak kelimesi insanı tarif etmiyorsa tüketen, bitiren, yok eden anlamına gelen tüketici kelimesi de insanı tarif etmiyor. Bunlar insana yakışan hasletler değildir. Zira İslam inancına göre insan şerefli bir varlıktır ve tüketmek, mevcudata hükmetmek ona yakışmaz. Dolayısıyla İslam iktisadı insana, tüketen bir varlık olarak değil, bilakis hizmetine sunulan mevcudatı yaşamak için değerlendiren bir varlık nazarıyla bakmaktadır. İnsan, iktisadi ilişkilerde tüketen değil, kullanım hakkını satın alandır, değerlendirendir. Sonuçta insanı bir kaynak ve tüketici olarak gören modern dünya, insanı ve toplumu nesneleştirerek ciddi bir tehdit oluşturmaktadır. Ahlaki değerlerden uzaklaşan ve insanı değil parayı ve maddeyi merkezine alarak gelişen modern iktisadi düşünce insanı ıskalamakta, insani ilişkileri ve değerleri gittikçe yok etmektedir. İnsanlığın geleceğini karartmaktadır.

İnsanı insan yapan hasletleri koruyacak ve yaşatacak düşünce “İnsan Değerleri” düşüncesidir. İnsana değer vermenin, İnsan Değerleri birimi kurmanın bazı sıkıntılar oluşturacağına farkındayız. Dolayısıyla “insan değerdir” demenin ve buradan hareketle yeni tutum ve davranış geliştirmenin çalışanı “ben değerim hakkımı ver” diyerek biraz daha talepkar, işvereni de “bunlara değer dediniz artık her şey isterler” diyerek daha şikayetçi yapacağı

ihhtimali son derece yüksektir. Ancak biz yine de diyoruz ki, “her şeye rağmen insan değerdir” ve “insana değer.”

Bu noktada yapılması gereken ilk iş, ekonomik ilişkilerin ahlaki değerleri oluşturduğu bir anlayış yerine, ahlaki değerlerin ekonomik ilişkileri oluşturduğu bir anlayışı ortaya koymaktır. Çünkü sermayeden yola çıkılarak sırasıyla toplumun, hukukun, insanın ve ahlakın oluşturulması insana ve yaratılışına aykırı bir durumdur. İslam iktisadının esas teorisi ve felsefesi, İslam’dan kalkarak hayatı, doğal olarak da iktisadi hayatı tanzim etme olmalıdır. Öncelikle, yaratılış temel alınarak ahlak oluşturulmalı, sonrasında ise sırasıyla insan, hukuk, toplum ve ekonomik hayat inşa edilmelidir. Adil, insani ve fıtrata uygun bir dünyanın önu açılmalıdır.

İnsan, hayatının amacını sürekli hatırlayarak ve insanı hayatın merkezine en önemli değer olarak koyarak bir toplumsal düzen ve hayat telakkisi oluşturmalıdır. Bu telakki oluşturulurken de yaratılış ve ahlak temel alınmalı, başka bir ifade ile İslam, hakikat merkeze konulmalıdır. İslam’a göre insan için, “Hayat, Allah’tan başka hiçbir şeyin kendi hayatı üzerinde egemen olmayacağını, kendisinin de başkalarının hayatı üzerinde egemen olmayacağını beyan etmek ve bunun gereğini yerine getirmek” tir.

“İnsan kaynak değil değerdir” vurgusu ile zihinlerdeki olumsuz çağrışımları giderebilmek için “İnsan Kaynakları” kavramı yerine “İnsan Değerleri” veya her ne kadar tam karşılama da “İnsan Kıymetleri” kavramının kullanılması insanın layık olduğu konuma ulaşması için atılmış bir adım; hak ettiği değeri korumak ve kollamak için yapılmış daha uygun bir tanımlama olacaktır.

Bu dünya, bir gölgelik bir ağaç altı olarak, eşit bir şekilde bütün insanların hizmetinde olmalıdır. Bunun en temel yolu da Allah’ın en güzel şekilde yarattığı şerefli mahlukat olan insanı değerli görmekten geçer. Yani “insan kaynak değil değerdir”, demekten ve gereğini yerine getirmekten geçer. İnsanlığın ve dünyanın gidişatını iyi yöne çevirmenin, insanın kendisi ile toplum ile ve doğa ile uyumunu/barışını sağlamanın, “silm” kelimesinden doğan gerçek anlamı barış olan İslam’ın tüm insanları kuşatmasının yolu budur.

İnsan olmak ve insan kalmak bir sanattır. Bu sanatı yaşatmak gerekir. Evet, zaman “insan olma sanatı” üzerinden insan olma, insan kalma savaşı vermenin zamanıdır.

Extended Abstract

The materialist approach and its concept of capitalist economics have evaluated human as homo economicus, who is an economic human type that aims maximum benefit for material satisfaction. According to this understanding, individuals live only with the aim of maximizing their own interests. It approaches to human being as a capital or as a commodity in the business life.

From this point of view, modernism has taken the human in the business life, firstly, under personnel management. The time required for many employees by doing different jobs for a single product has led to the necessity of personnel management concept. Especially in the early stages of the Industrial Revolution, this structure, which was responsible for the employment and wages of workers in companies that adopted the mode of production in which workers were alienated from their work in the early years of capitalism, had a similar function in the all sectors.

After than this approach has evolved to the “human resources” concept. Replacing the word “personnel” with “human” shows that employers are no longer merely a worker to perform the given work as desired, but rather they have an humanistic side in the their business life. The man was noticed as a creature rather than a mechanic worker. This lead to make the business life better but it was not enough while the human was detected still as a resource. All these developments have altered the outlook of human beings to a certain extent, but they have not removed human to think as a capital. For this reason, this concept and management form is called “human resources”. The final output of this was capitalizing of human.

But, according to the Islamic worldview human has a high position as the most honorable of the creatures and he is also the caliph of the earth, unlike other creatures, which gives him a superiority as well as a heavy burden to bear the trust, given from Allah. This shows that the modernist world view is far from the human qualifications defined according to sources of Islam which are Quran and Sunnah. Islam has honored human being. Therefore, we have to free man from the chain of modern life and deal it with the light of Islam.

In this study, the concept of human resources is discussed by examining the way modernism handles human in business life. It was emphasized that the basic value of human is more than a resource and the human values idea was reconsidered in the light of the Quran and the Sunnah. To the principles of Islam, human is not a capital nor a resource but an appraiser. Human has privilege in creation according to the many verses in the Quran.

Therefore, it is discussed that the concept of human resources and its negative perception to people, human cannot be resource rather a value. In this direction, the transition from the human resources management to the human values management in business life has been started. There have been many suggestions to replace human resources too. Some of them are called people management and people officer. The idea of human values has been suggested in Turkey by some authors and used in professional business life. We have implemented it firstly in a bank and showed that we are ready to start this action.

At this point, it is an urgent need for us to put human beings at the center of life as the most important value, and to create a value-centric social order and business life. Ethics of Islam, *akhlak*, should be taken as the basis of this idea, in other words, Islamic principles should be placed in the center of truth. According to Islam, there is no one other than Allah that can dominate his own life, and that he himself will not dominate others' lives, and that it is necessary.

The use of the concept of human values instead of the human resources concept, in order to eliminate the negative connotation in the minds, it will be a more appropriate definition of what is done to protect the value which human deserves. It is the thought of human values that will protect human beings, in business life. We propose this concept not because this is an efficient way to apply Islamic principles in business management but also to declare that the human is a unique creature in this world and must be treated more than a resource. Despite all the adversities that could be experienced, human values concept in business management is worth to human being.

Kaynakça

- Akıncı, Z. (2011), Eleştirel Bir Yaklaşım: İşletmede Çalışanlar Bir "Kaynak" Mı Yoksa Bir "Kıymet" Midir?, *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi*, 3(5), 28-32.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (2005), *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara: DİB Yayınları.
- Dolu, Ş. (2018), *İK'da Yeni Şafak: İnsan Kıymetleri*, 02 Nisan 2018 tarihinde <https://www.yenisafak.com/politika/ikda-yeni-safak-insan-kiymetleri-304366> adresinden alındı.
- Dolu, Ş. (2018), 02 Nisan 2018 tarihinde <http://ekonomi.haber7.com/ekonomi/haber/664347-insan-kaynak-mi-kiymet-mi-tartismasi> adresinden alındı.
- Farabi. (2001), *Medinetül Fazıla*, Ankara: MEB Yayınları.
- Hazıroğlu, T. (2012), *İnsan; Kaynak mı Değer mi?*, İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi.
- İsfehani, R. (2012), *Müfredat*, Abdülbaki Güneş ve Mehmet Yolcu (çev.), İstanbul: Çıra Yayınları.
- İbn Kesir. (1984), *Hadislerle Kur'anı Kerim Tefsiri*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İzzetbegoviç, A. (2018), *Doğu Batı Arasında İslam*, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Karakoç, S. (2013), *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S. (2015), *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Kutluer, İ. (2000), *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Madi, İ. (2014), "Ortadoğu Dinleri Açısından *Homo Economicus*'un Analizi", *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Morgan, J. (2018), *Why Human Resources Is Dead*, 20 Mart 2018 tarihinde <http://www.forbes.com/sites/jacobmorgan/2015/06/08/why-human-resources-is-dead/#301009323fdb> adresinden alınmıştır.
- Platon. (1992), *Devlet*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Saydam, Ali. (2018), *İnsan 'Kaynak' Mıdır; Yoksa 'Kıymet' Mi?*, 02 Nisan 2018 tarihinde <http://www.ali-saydam.com/304nsan-lsquotkaynakrsquo-m305d305r-yoksa-lsquot305ymetr-squo-mi.html> adresinden alınmıştır.
- Sayılar, Y. (2005), İnsan Kaynakları Yönetimi Alanının Türkiye'deki Gelişim Çizgisi: Yönetim Organizasyon Kongreleri Üzerine Bir Araştırma, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (2), 147-176.
- Smith, A. (2014), *Milletlerin Zenginliği*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Strack, R. (2018), *The Workforce Crisis of 2030*, 22 Kasım 2016 tarihinde http://www.ted.com/talks/rainer_strack_the_surprising_workforce_crisis_of_2030_and_how_to_start_solving_it_now?language=en adresinden alınmıştır.

Tabakoğlu, A. (2013), *İslam İktisadına Giriş*, İstanbul: Dergah Yayınları.

Üsdiken, B. ve WASTİ, S. A. (2002), Türkiye’de Akademik Bir İnceleme Alanı Olarak Personel Veya İnsan Kaynakları Yönetimi, 1972-1999, *Amme İdaresi Dergisi*, 35 (3), 1-37.

Yazır, E. H. (1960), *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul: Nebioęlu Yayınları.

Şeybânî'ye Atfedilen Kitâbü'l-Kesb: Fakirlik, Fazlalık ve Servetin Dolaşımı

Michael Bonner*

Çeviri: Mustafa Kahya**

Received: 14.11.2018

Accepted: 20.03.2019

DOI: 10.25272/ijisef.482878

Type: Translation

Öz

Erken dönem İslâm dünyasındaki zühd ve sermaye birikimi ile ilgili modern tartışmalar Şeybânî'ye atfedilen *Kitâbü'l-Kesb*'den bahsetmektedir. Bu kitap aslında kolektif bir Hanefî eserdir, içeriğinin büyük kısmı Serahsî'de izlenebilir. Bununla birlikte eser, Şeybânî'ye isnat edilebilecek söz veya doktrinlerin özünü ihtiva etmektedir. Sonraki Hanefîlerin aksine, Şeybânî *Kesb*'de radikal zahidlere karşı herhangi bir karşıtlık göstermemektedir. Aslında o, kazançtan ve kazanmaktan daha fazla fakirlik ve bağış hakkında söz ediyor görünmektedir. Şeybânî'nin doktrinlerinden ortaya çıkan "fakirlik ekonomisi", *ilm-i tedbîr-i menzil* veya "ekonomi" geleneğine dair erken İslâm düşüncesi ile açık bir şekilde ters düşmektedir, her ne kadar bunlardan ikisi de "fakirlik ekonomisi" ve "*tedbir*" *Kesb*'de geçiyor olsa da. Makale, *Kesb*'de ismi zikredilen tek muhalif grup olan Kerrâmiyye'ye ve onların "kazanmayı haram kabul eden" anlayışlarına (*tahrîm el-mekâsib*) dair bir tartışma ile sonuçlanmaktadır.

* Prof. Dr., Michigan Üniversitesi Ortadoğu Çalışmaları

**Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı, mkahya@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3817-0991

Giriş

Kırkı aşkın yıl önce S. D. Goitein'in "İslâm'ın Erken Dönemlerinde Ortadoğulu Burjuvazinin Yükselişi" üzerine yazdığı makalesi, literatürde en azından Goldziher'den¹ itibaren gelişen bir tartışma için klasik bir söylem oluşturmuştu. Goitein'in *Akdeniz Toplumunu*² kitabındaki bazı bölümleri özetleyen bu makale, yayınlandığı tarihten itibaren iktibas edilmiş ve tartışılmıştı.³ Goitein'e göre, İslâm'ın üçüncü yüzyılında sûfizm içinde dillendirilmeye başlayan "dünyayı terk etme ideali" her zaman "İslâm'da güçlü bir gizli eğilim olarak" kaldı. Bununla birlikte, erken dönemde İslâm'ın "temsilci görüşü" kazanmaya ve sermaye biriktirmeye, hatta bazı koşullarda lüksün belirli yönlerine karşı olumlu bir tutum sürdürdü. Bu dönemde tüccar sınıfı sosyal statü ve buna paralel olarak kendine güven kazandı ki bu durum Avrupa'da çok sonra sağlanmıştı.⁴

Bu makalede Goitein, Iraklı büyük hukuk bilgini Muhammed b. el-Hasan el-Şeybânî'ye (v. 189/805) atfedilen, *Kitâbü'l-Kesb* veya *Kitâbü'l-İktisâb* olarak bilinen ve her iki isimlendirme ile de "Kazanç Kitabı" mânasına gelen, az tanınmış bir eseri ele almıştı. Goitein'in çalışması ayrıca ticaret üzerine -beşinci/on birinci yüzyılda- yazılmış, el-Dımeşkî'nin *Kitâbü'l-İşâre ilâ mehâsini't-ticâre*⁵ adlı eserini de içeriyordu. *Kitâbü'l-Kesb*'i on yedinci yüzyılda İngiliz Richard Steele tarafından yazılan *The Trades-man's Calling* ile karşılaştıran Goitein, şunu söylemektedir: Şeybânî, Steele gibi,

...yeni Müslüman tüccarların iyi bir yaşam elde etmek için gösterdikleri coşkulu gayretlere İslâm'ın karşı çıkmadığını, aksine bu gayretlerin İslâm'da dinî bir görev olarak kabul

¹ *Cahiers d'histoire mondiale* 3 (1957): 583-604; gözden geçirilmiş versiyonları *Studies in Islam and Islamic Institutions* (Leiden, 1966, 1968), 217-41'de var. Burada 1968 versiyonuna atıf yapıldı. Ayrıca bkz. I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, çev. A. Ve R. Hamori (Princeton, 1981), 115f.; G. Levi della Vida, "Dominant Ideas in the Formation of Islamic Culture," *The Crozier Quarterly* 21 (1944), 215. Eski versiyon için yaptığı yorumlar ve birçok değerli kaynak için Patricia Crone'a, ayrıca farklı aşamalarda katkılarından dolayı Paul Walker ve Daniela Gobetti'ye teşekkürlerimi sunuyorum.

² Berkeley ve Los Angeles, 1967-88, 5 cilt; ayrıca *A Mediterranean Society: An Abridgement in One Volume*, rev. ve ed. J. Lassner (Berkeley ve Los Angeles, 1999).

³ *Cahiers d'histoire mondiale* 4 (1958): 233, A. Belaev, Goitein'i "maddî kaynaklara ulaşmak ile zenginlik arasında" ve "lüks ile ona eşlik eden yolsuzluk arasında" ayırım yapmamakla suçlamaktadır. O şunu vurgulamaktadır; ilk zahidler ve sûfiler esnaf/zanaatkârlardı, dinî ideolojileri onların alt-tabaka statülerini gösteriyordu. Goitein, *Cahiers*'in aynı sayısında (s. 234) ve *Studies*, 220'de çok ayrıntıya girmeden buna cevap vermektedir. M. Rodinson, *Islam et capitalisme* (Paris 1966), 71-72 = *Islam and Capitalism*, tr. B. Pearce (New York, 1973), 55, Yakın Doğu İslâm dünyasında ortaya çıkan kapitalist sektör "anlaşıldığı kadarıyla Batılı Avrupa Burjuvazisinin kurduğu dünya pazarından önce tarihteki en kapsamlı ve en gelişmiş olanı idi." Ayrıca bkz. Rodinson, "Conditions religieuses islamiques," *Wirtschaftsgeschichte des vorderen Orients in islamischer Zeit*, ed. B. Spuler (Leiden ve Cologne, 1977), 18-30.

⁴ Goitein, "Middle-Eastern Bourgeoisie," 220.

⁵ Dımeşkî'nin *İşâre*'si F. Sa'd tarafından yayına hazırlanmıştır, Beyrut 1403/1983. Ayrıca bkz. H. Ritter, "Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft," *Der Islam* 7 (1917): 1-91; C. Cahen, "A propos et autour d' 'Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft'," *Oriens* 15 (1962): 160-71, tkr. *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale* (Şam, 1977).

edildiğini kanıtlaması gerekiyordu. [Şeybânî] ... para kazanmaya ve dilenci zahidler -dilenci rahip ve keşişlerle karşılaştırılabilir, Steele ikna edici bir şekilde haklarında yazmıştı-tarafından yaygınlaştırılan inançlara yönelik kökleşmiş dinî önyargıların üstesinden gelmek zorundaydı. Diğer çevrelerden de iyi bilindiği üzere, o zamanın Müslüman zahidliği Hıristiyanlık'tan etkilenmişti.⁶

Leah Kinberg, Goitein'in makalesine dayanarak şu sonuca varmaktadır; Şeybânî ve Dımeşkî'nin eserleri birlikte, İslâm'ın başlangıcından itibaren kararlılıkla kazancı ve servet edinmeyi reddeden zahidler arasında varlığını sürdüren, eski, Arap kökenli kanaatkârlığa karşı "İslâmî burjuvazi"nin manifestosunu oluşturmuştur.⁷ Fakat burada iki tuzak pusulanmış durumdadır. İlki, ekonomik üretimdeki rolü itibariyle kısmî olarak tanımlanmış bir grubu, dolayısıyla sınıfı, dinî ve ahlâkî görüşleri ile tanımlanmış diğer bir grupla karşılaştırmaktır.⁸ İkincisi ise, "İslâm"ın tarihî bir konu veya sebep olarak kullanılmasının oluşturacağı döngüsel bir tartışma riskidir. Goitein kendisi bu iki tuzaktan herhangi birine düşmemesine rağmen diğerleri -bazı hususlarda onu takip ederken- buna yaklaşmışlardır. Tüm bunları hesaba katarak, erken dönem İslâm dünyasında zühd ve sermaye birikimi arasındaki ilişkiyi tekrar düşünmeye ihtiyaç vardır ve aslında bu, farklı önermelerden yola çıkan en son çalışmalarda yapılmaya başlanmıştır.⁹

Bu makalenin amacı, tartışmadaki esas delili oluşturan Şeybânî'nin *Kitâbü'l-Kesb*'ini detaylı olarak incelemektir. Bu eser ticareti övmesine ve geçim için çalışmamayı savunan insanları tenkit etmesine rağmen, kişinin acil ihtiyaçları haricinde servet biriktirmesine karşı menfî bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Kitap, kazanca ve servet biriktirmeye olduğu kadar fakirliğe de en az o ölçüde dikkat çekmektedir ki bu, tüccarların faaliyetlerini övmek için garip bir yol olarak görülebilir. Böylelikle eser, sadece Steele ve Franklin gibi sonraki dönem Batılı yazarlardan değil, servet biriktirmeyi -açık bir biçimde olmamasına rağmen- kabul eden *el-İşâre*'nin yazarı Dımeşkî'den de ayrılmaktadır. Bu makale, Şeybânî'nin (veya bu eseri kim yazdıysa onun) neden fakirlik hakkında söyleyeceği bu kadar çok şeyi olduğunu soracak ve

⁶ Goitein, 221.

⁷ "What is Meant by Zuhd," *Studia Islamica* 61 (1985): 27-44, Kinberg şöyle söylemektedir; ticaretin ve tüccarların lehinde ve aleyhinde, fakirlik ve mal/mülkün lehinde olan gelenekler benzer bir dinî bakış açısı ortaya koymaktadır, aradaki tek fark bu iki eğilimden birisinin günlük realiteye daha fazla uymasındır; bu tezat ise *zühd* anlayışının temeline oturtulmuştur. "Compromise of Commerce," *Der Islam* 66 (1989): 193-212, Kinberg, ticaret ve mal biriktirmeyi savunan materyalin (özellikle hadislerin) "ancak burjuvanın yükselen ekonomik gücüne imtiyaz tanıma olarak" ortaya çıktığını savunmaktadır; (s.195) ticareti ve dünyalık malları terk etme sahih bir eğilim olarak görülebilir, çünkü bu, ilk dönem Müslüman toplumunun tarihî tecrübesine dayanmaktadır; aksi halde iki eğilim de eşit ölçüde sahih görülebilir.

⁸ Dinî ve ahlâkî yönü için bkz. B. Reinert, *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik* (Berlin, 1968) ve yakın dönemde, C. Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.," *Studia Islamica* 83 (1996): 51-70.

⁹ M. İbrahim, *Merchant Capital and Islam* (Austin, 1990); J. C. Wichard, *Zwischen Markt und Moschee: Wirtschaftliche Bedürfnisse und religiöse Anforderungen im frühen islamischen Vertragsrecht* (Paderborn, 1995); M. A. Bamyeh, *The Social Origins of Islam: Mind, Economy, Discourse* (Minneapolis, 1999).

bu soru kazanç ve servet birikimi, fazlalık, malların dolaşımı -kısaca erken dönem İslâm iktisat düşüncesi diyebiliriz- ile ilgili daha geniş sorulara yön verecektir.

Bu sorulardan bazıları, *Kitâbü'l-Kesb*'i zahid riyazeti ile aşırı biriktirme arasında orta yola çağırarak bir uzlaşma olarak gören Johannes Christian Wichard tarafından ele alınmıştı.¹⁰ Wichard'ın konuyu mükemmel tartışması ve yaptığı *Kitâbü'l-Kesb* özeti, aşağıda söyleyeceklerimizle birlikte okunmalıdır. Wichard, *Kitâbü'l-Kesb*'i gerçekte kimin yazdığı sorusunu sormamıştı ki bu soru şimdiye kadar da kimse tarafından detaylı olarak ele alınmadı.¹¹ Tartışmaya başlayacağımız nokta burası olmak zorundadır, bunu bir sonraki bölümde yapacağız.

Fakat, ilk başta okuyucuları bir hususta uyarmam gerekiyor; *Kitâbü'l-Kesb* üzerine yapılan bu çalışmayı birkaç yönden kafa karıştırıcı olarak bulabilirler. İlk olarak, eserin kompozit/karma doğasını zikretmeliyiz ki -zorlukla çözebileceğimiz şekilde- farklı zaman ve mekânlardan birkaç yazarın kitabın kompozisyonunda emeği geçmiştir. Bununla birlikte, asıl zorluk kavramsaldır. Kitabın ana konusu, girişte açıkça bildirildiği gibi, bir dinî görev (farz) olarak kazançtır (*kesb*). Dolayısıyla tartışmanın büyük bölümü, görevlerimiz ve belirli amelleri yaptığımızda veya onlardan kaçındığımızda alacağımız sevaplar (faziletler) hakkındadır. Peki ardından *Kitâbü'l-Kesb* neden fakirlik ve bağışta bulunma hakkında o kadar çok şey söylemeye devam etmektedir? Ve *kesb*in bu kesin görevine karşı neden bu kadar ihtiyatlı ve gerçekten çelişkili bir tutum ortaya koymaktadır? Ben cevabın *hakk*, "hak" veya -belki daha iyi anlamıyla- "alacak" kavramında olduğunu düşünüyorum. Bir görev, zorunluluk veya faziletten ziyade işte bu kavram esere sahip olduğu tutarlılığı ve bütünlüğü vermektedir. Şeybânî'de, Şeybânî'nin takipçilerinde olduğu gibi, bugün ekonomik çevre olarak tanımladığımız -önemli ölçüde bizimkinden farklı- ve *hak* kavramının merkezî rol oynadığı bir çevrenin tasvirini bulabiliriz.

Çok iyi biliyoruz ki İslâm'ın erken dönemi ekonomik büyüme çağıydı; pazarlar ve üretim daha önceki zamanlarda olmadığı kadar geniş bir birleşik ekonomik alanda gelişme gösterdi. Bununla birlikte, o zamanın insanları bizim ekonomik konular olarak gördüğümüz meseleler hakkında fikir sahibi olmalarına rağmen akıllarında müstakil ve belirgin bir ekonomik alan düşüncesi yoktu; bizdekinin aksine, zira "ekonomi"yi siyasî hayatta ve gündelik yaşamımızda sürekli cisimleştirmekteyiz. Dolayısıyla, zamanının büyük bir bilgini olan birisinin nasıl bu konulardan bazıları üzerinde düşünmeye teşebbüs ettiğini görmek bize şaşırtıcı gelebilir. "Kazanç" konusu, birazdan göreceğimiz üzere, Şeybânî'de "zühd" konusu altına dahil

¹⁰ *Zwischen Markt und Moschee*, özellikle. 37-44. Wichard konunun Goitein'in düşündüğünden daha müphem olduğunu fark etmiştir (s. 38) ve ilk dönem Hanefiler için fakirliğin önemini vurgulamıştır.

¹¹ İki editörün girişleri hariç. Y. Essid, *A Critique of the Origins of Islamic Economic Thought* (Leiden, 1995), sonlara doğru Şeybânî'nin *Kesb*'i ile Dımeşkî'nin *İşâre*'sini ele almaktadır (ss. 220-28) fakat yaptığı analiz tartışmasının kalan kısmı ile alakalı değildir. Ayrıca bkz. R. Brunschvig, "Métiers vils en Islam," *Études d'islamologie* (Paris, 1976), 1: 147-48; J. Van Ess, *Ungenüzte Texte zur Karrâmiya* (Heidelberg, 1980), 75-76; L. Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought* (Cambridge, 1997), 158. Eser yanlış bir şekilde hadis kitabı olarak tanıtılmış: Goitein, 220-21; Cahen, "A propos et autour d' 'Ein arabisches Handbuch'," 170.

edilmiştir. Aynı şekilde, bu makalede tartışılan diğer kavramların çoğu da bunun gibi, ilk başta ekonomik düşünceye ait değildir. Bu, ekonominin dinî anlamda bir açıklaması değildir; daha çok, ekonomi üzerine oluşturulan söylemin ayrılmaz bir şekilde dinî hukuk normlarına, Müslüman toplumun kurucu ve destekleyici anlatılarına ve diğer birçok şeye bağlı kalmasıdır.

1. Metin ve Yazarı

Şeybânî *kesb* üzerine bir eser yazmışsa bile, bu eser artık orijinal haliyle bulunmamaktadır. Elimizde, öncelikle, Şeybânî'nin kitabının muhtasarı görünümünde olan, Muhammed b. Semâ'a'ya (v. 233/847) ait bir eser mevcuttur. Bu eserin bir baskısı, *el-İktisab fi'r-rızki'l-müstetâb* ("Rızık temini için çalışmak iyidir.") adıyla, Dâru'l-Kütüb'deki¹² hicrî dokuzuncu yüzyıla ait elyazması nüsha esas alınarak Mahmud Arnûs tarafından Kahire'de 1357/1938 yılında yayınlandı. (Bu baskı bundan sonra "C" olarak yazılacaktır.) İbn Semâ'a bir Hanefî fakihî idi ve *re'yin*, hukukta aklın bağımsız olarak kullanılmasının ateşli savunucularındandı. 192 yılında, Halife Me'mûn döneminde Bağdat'ta başkadî (kâdilkudât) oldu, sonrasında gözden düştü ve 208 yılında görevinden azledildi; yüzü aşkın yaşa kadar yaşadı.¹³ C, İbn Semâ'a'nın, üstadın bu eserini özetlemesi konusunda "bazı arkadaşlar"ının isteklerini yerine getirmek üzerine bu işe giriştiğinden bahseden kısa bir açıklaması ile başlamaktadır. Bundan sonra ise İbn Semâ'a'nın ismi metnin en sonuna kadar hiç görülmemektedir. C aslında Şeybânî'nin bir eseri üzerine şerh veya onun tekrar çalışılması olarak okunabilir.¹⁴ "Şeybânî dedi ki" veya "Muhammed [yani Şeybânî] söyledi ki" veya "O dedi ki" gibi metinde tekrarlanan ifadeler açıkça Şeybânî'ye atıf yapmaktadır. Bu tür ifadeleri bazen *ya'nî* (demek oluyor ki) ve sonrasında bir yorum ve açıklama takip etmektedir. Fakat Şeybânî'nin sözü nerede bitiyor ve İbn Semâ'a'nın sözü nerede başlıyor, bunu söylemek zordur. Şeybânî'ye atfedilebilecek kısmın toplamdaki payına bakıldığında, herhangi bir kesinlikle söylersek, yarısından çok daha az olduğunu söyleyebiliriz.

1967'de Suriyeli bilim adamı Süheyl Zekkâr İstanbul'da, iyi bir İranlı eliyle yazılmış ve *el-Kesb* adını taşıyan Arapça bir elyazması buldu.¹⁵ Zekkâr bu metnin baskısını (bundan sonra "D" olarak yazılacak) Şam'da 1400/1980'de yayınladığında bunu Şeybânî'nin bir eseri olarak tanımlamıştı. Fakat, bu eser Şeybânî'nin *Kitâbü'l-Kesb*'i üzerine Serahsî'nin (v. 483/1090)

¹² Arnûs kendi kullandığı elyazmasını tanıtmamıştır, fakat bkz. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (bundan sonra GAS), vol. 1 (Leiden, 1967), 432, 435, Brockelmann'ı düzeltmiştir. D'nin (*Kesb*'in Şam baskısı, aşağıya bakınız) editörü giriş bölümünde (s. 17) bu Kahire elyazmasının kaybolduğunu yazmaktadır.

¹³ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, ed. G. Flügel (Leipzig, 1871-72), 205; Taberî, *Târih* (Leiden, 1879-1901), 3: 1066; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd* (Kâhire, 1349/1931), 5: 341-43; İbn Ebi'l-Vefâ', *el-Cevâhir el-mudiyye* (Haydarabad, 1410/1989), 2: 306-9; Sezgin, GAS, 1: 435.

¹⁴ Önceden Brunschvig tarafından belirtildiği gibi, "Métiers vils," 147, ve Van Ess, *Ungenützte Texte*, 75.

¹⁵ III. Ahmed Kütüphanesi, Zekkâr herhangi bir numara vermiyor. O. Spies, "Die Bibliotheken des Hidsch," ZDMG 90 (1936): 115, Medine'deki Sultan Mahmud Kütüphanesi'ndeki bir elyazmasından bahsetmektedir, *Şerhu Kitâbi'l-kesb li-Muhammed eş-Şeybânî*, bu nüsha D'nin esasını oluşturan elyazmasına benzemektedir. Belki bu ikisi aynı koleksiyona aitti, çünkü Birinci Dünya Savaşı sırasında Sultan Mahmud Kütüphanesi'ndeki elyazmaları Medine'den İstanbul'daki Topkapı Sarayı'na götürüldü. (Spies, 92 dipnot 1, 97).

yazmış olduğu bir şerh görünümündeydi. Metin giriş yazısı ve Serahsî'nin bir ön analizi ile başlamaktadır; fakat sonrasında C'deki metin ile benzeşmekte ve ilk bir buçuk sayfadan sonra ise C ve D nüshaları sonuç satırları hariç¹⁶ aynı olmaktadır. Ayrıca metnin üslûbunda bazı küçük farklılıklar, her iki elyazmasında ve her iki matbu baskıda hatalar vardır.

Son olarak üçüncü bir matbu baskı daha vardır; Serahsî'nin muazzam eseri *el-Mebsût*'un¹⁷ son kısımlarına doğru gelen *Kitâbü'l-Kesb* (bundan sonra "M" olarak yazılacak.) Yine, üsluptaki küçük farklılıklardan ayrı olarak M, D ile aynıdır ve bu gerçek hemen herkesin dikkatinden kaçmıştır.¹⁸ Dolayısıyla başlıktaki, eserin isnadındaki ve metnin giriş ve sonuç bölümlerindeki farklılıkların dışında C, D ve M bir ve aynı eserdir. Şimdilik bunu *Kesb* olarak adlandırabiliriz.

Üç yazarın da -Şeybânî, İbn Semâa ve Serahsî- *Kesb*'in yazımında katkısı vardır ve hangisinin neyden sorumlu olduğunu söylemek çok zordur. Özellikle eserin son üçte birlik kısmında tekrarlar bulunmaktadır. Kitabın sonlarına doğru bir ara teolojik/kelâmî anlamdaki *kesb* (kazanma), ekonomik anlamdaki *kesbe* baskın gelmekte¹⁹ ve bu, esere katkıda bulunanların bildiğimiz üç kişiden daha çok olduğu hususunda şüphelenmemize neden olmaktadır. Sürpriz olmayacak bir şekilde, bu esere "sahte" denilmiştir.²⁰

Bununla birlikte, *Kesb*'in -üç nüshada da- açık bir şekilde ona atfettiği ifadelerin gerçekten Şeybânî'ye ait olduğuna inanmak için sebep vardır. Eserin kalan kısmından farklı olarak, bunlar herhangi bir anakronizm içermemektedir. Şeybânî'nin bu ifadelerinden en az bir tanesi metnin sonraki kısmında reddedilmektedir.²¹ Bu gösteriyor ki İbn Semâa veya Serahsî veya o kısımda yazar kimse, her ne kadar bunu yapması mümkün olsa da Şeybânî'nin ifadelerindeki orijinal anlamı bozmamıştır. Ve son olarak, *Kesb*'de yer alan hadislerin birçoğunu diğer kaynaklarda bulmak çok zor veya imkânsızdır. Bu konu aslında başlı başına bir çalışmayı hak etmektedir; ama şimdilik, bu hadis malzemesinin bu karma metin içinde en eski tabakaya ait olmak zorunda olduğunu not edebiliriz. Ayrıca bu bağlamda, *Kesb* ile üçüncü/dokuzuncu yüzyılda Irak'ta bu alanda yazılmış bir diğer önemli eser olan Muhâsibî'nin²² *el-Mekâsib*'ini mukayese edebiliriz ki bu eserdeki hadisleri *Kütübü Sitte* ve Ahmed b. Hanbelî'nin *Müsned*'i gibi standart hadis kaynaklarında rahatlıkla bulabilmekteyiz.

¹⁶ D'nin bitiş cümlesi (s.123), C nüshasındaki mukabilinden (s.82) daha uzundur, fakat İbn Semâa iki nüshada da gözükmektedir, *kâle Muhammed b. Semâa rahimehullâhu kâle Muhammed rahimehullâhu ve hâze'lezzî sebetû [C: beyyentu] fî hâze'l-kitâb kavîl Umar ve Usmân ve Ali ve'bni Abbâs...* iki sonuç da Serahsî'den bahsetmemektedir.

¹⁷ Ed. M. et-Tunûsî (Kahire [1906]), 30: 244-87.

¹⁸ Wichard hariç. Brunschvig bu metinden haberdardı ("*Métiers vils*," 147, dipnot 1), fakat C ile yakın benzerliğini bilmiyordu.

¹⁹ C. 68f., D 106f., M279f. *El*², 4: 690-94 (Cl. Cahen, L. Gardet)'de yan yana konulmuş "*Kesb*" hakkındaki makalelere bakınız.

²⁰ J. Van Ess, "Ibn ar-Rewandi, or the Making of an Image," *el-Abhâth* 27 (1978): 24 dipnot 4.

²¹ İlim talep etmenin farziyeti ile kazancı aramanın farziyetinin mukayesesi hakkında bkz. C 38-43, D 67-74, M 260-64; aşağıda dipnot 53.

²² Ed. c.A. c.A. c.Atâ (Beyrut, 1987/1407); aşağıda dördüncü bölüme ve 72. dipnota bakınız.

Kesb, Şeybânî'ye atfedilen sözleri veya öğretileri içermektedir, fakat sadece onun bir eserinin özeti mahiyetinde değildir. C' de (ve Wichard' da) olduğu haliyle, İbn Semâa Şeybânî'ye kadar ulaşmayan her ne varsa onların yazarı mıdır? Kitapta adı geçen tek muhalif grup Kerrâmiyye'dir, ki bu grup Şeybânî 189/805 yılında öldüğü zaman henüz ortaya çıkmamıştı.²³ Bu hareketin kurucusu İbn Kerrâm, hayatı boyunca (yaklaşık 190/806 - 255/869) kendine özgü bir fakirlik ve zühd tarzı benimsedi; fakat daha 240'lı yıllara ulaşmadan vaazlarıyla doğu İran dünyasında büyük bir heyecan meydana getirdi. Aynı bir grup olarak Kerrâmiyye'ye yapılan atıflar daha sonraki zamanlardadır.²⁴ Bu yüzden 233/847'de vefat eden İbn Semâa'nın İbn Kerrâm'ı bilmesi muhtemeldir, fakat Kerrâmiyye hareketini bilmesi zordur ki bu hareket kesinlikle o zamanın önemli bir muhalif grubu değildi. Bu, İbn Semâa'yı şimdiki haliyle metnin yazarı olma durumundan çıkarmakta ve bizi Serahsî ile baş başa bırakmaktadır. Kerrâmiyye en büyük gelişmesini ve etkisini dördüncü/onuncu ve beşinci/onbirinci yüzyıllarda Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde gösterdi ki buralar Serahsî'nin yaşadığı çevreydi. Serahsî, tehlikeli sapık bir grup olarak düşündüğü bu hareketi kınamak için bu eski eserinin üzerine bir şerh yazmaya girişmiş olabilir. Fakat kendisi bu şerhi nasıl yazdığına ilişkin bahsederken bundan söz etmemektedir.

[Serahsî dedi ki:] Muhammed b. el-Hasan'ın [eş-Şeybânî] eserleri üzerine şerh yazmama yönelik isteğinizi yerine getiriyorum. Muhammed b. Semâa'nın Muhammed b. el-Hasan'dan -Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun.- rivayet ettiği *Kitâbü'l-Kesb*'in şerhini buraya dahil etmenin en iyisi olacağını düşündüm. Bu da [Şeybânî'nin] eserlerinden birisidir; ancak çok bilinmemektedir, çünkü bu eser ne Ebû Hafs'a ne de Ebû Süleyman'a nakledilmiştir,²⁵ Hâkim de *Muhtasar*'ına bunu dahil etmemiştir,²⁶ her ne kadar bir kişinin hakkında cahil kalmaması ve onlarla amel etmekten geri durmaması gereken bilgileri içerse de. Bu eserde sadece yoksulların -kazanan kimselerle birlikte- kendileri için kazanmaya ve kendi ellerinin emeği ile geçinmeye teşvik edilmesi olsaydı, bu bile bu bilgi dalının²⁷ daha iyi bilinir hale getirilmesini herkesin üzerine bir görev olarak yüklerdi. [Şeybânî] bunun bir kısmını rivayet [âsar] yoluyla açıklamaktadır; onun zikrettiklerini kaydettikten sonra ayrıca fakihlerin (ehl-i usûl) o konudaki söylediklerini ve o konuda fazilet açısından ele alınan izah ve görüşleri de ekleyeceğiz.²⁸

Kesb'in sonuna doğru gelen şu bölüm, tüm bu zikredilenlere bazı şüpheler katmaktadır:

²³ W. Madelung, Wichard'ın *Zwischen Markt und Moschee* (JRAS 3:6:3 [1996]: 425) çalışması üzerine yaptığı değerlendirmesinde, "Kerrâmiyye hakkındaki bu bilgilerin kaynağı Serahsî'dir." diyerek bu noktada Wichard'ı düzeltmektedir.

²⁴ Aşağıda dipnot 100'e bakınız. Bu, Wichard'ın söylediklerine terstir, 39 dipnot 19; ayrıca önceki dipnota bakınız.

²⁵ Ahmed b. Hafs el-Buhârî ve Ebû Süleyman el-Cüzcânî, Şeybânî'nin öğrencileri ve onun eserlerini nakleden kimselerdi. Hâtib, 2: 172-82; İbn Ebî'l-Vefâ', 1: 105-6, 2: 331; D 31, editörün 2. dipnotu.

²⁶ Hâkim eş-Şehîd, Hanefî fakihî, *el-Kâfî*'si Serahsî'nin *Mebûât*'unun birincil temelini oluşturmaktadır. Bkz. *EP*, 3: 163, "Hanafiyya."

²⁷ M' de *mine'l-ilm* "bu tür ilim" yerine *hâzâ en-nev' mine'l-ulemâ'* "bu tür alimler" olarak geçmektedir.

²⁸ D 31-32, M 244.

[Şeybânî] -rivayet edildiğine göre- bu kitabı zühd üzerine yazdı. Şöyle ki diğer kitaplarının yazımını bitirdiğinde bazıları ona: “Vera’ ve zühd üzerine bir şeyler²⁹ yazmayacak mısınız?” diye sordu. O; “Zaten Alım-Satım Kitabını yazdım.” diye cevap verdi. O bunun üzerine bu kitabın yazımına girişti. Fakat yakalandığı hastalık buna engel oldu, akli zayıfladı³⁰ ve isteğini gerçekleştirmedi. Yine rivayet edildiğine göre, insanlar ona; “Yazmayı düşündüğün konuların bize bir fihristini yap.” dediler. O da onlar için vera’ ve zühd üzerine yazmaya niyet ettiği bin bölümü özetledi. Bu sebeple sonradan onlardan bazıları; “Muhammed’in [eş-Şeybânî] ölümü ve Ebû Yusuf’un kadılık görevleri ile meşguliyeti Ebû Hanife’nin takipçileri için bir rahmettir; yoksa [bu ikisi] ilim taliplerini bir hayli yoracak kadar [çok] yazacaklardı.” dediler. Bu kitap [*Kesb*], [Şeybânî’nin] vera’ ve zühd üzerine yazdığı ilk kitaptır.³¹

Burada kitap esasen hiçbir şekilde *kesb* veya kazanç üzerine değildir, fakat daha çok zühd ve vera’ üzerine planlanmış bir serî çalışmanın başlangıcı gibidir.³² Şeybânî’nin burada alışveriş hukukuna dair bir eserin kendi içinde zühdü zaten içerdiğine dair ifadesi, elimizdeki *Kitâbü'l-Kesb*'e ilişkindir.³³ Her hâlükârda, Serahsî’den yapılan bu ve bundan önceki alıntı gösteriyor ki eser Şeybânî ile başlamıştır, her ne kadar üstat bu eseri hiç tamamlamamış olsa da.

Özetleyecek olursak; *Kesb*'in içinde üç tabakadan bahsedebiliriz: (1) direkt olarak Şeybânî'ye -böylece Irak’a, üçüncü/dokuzuncu yüzyılın başlangıcına- atfedilen *kesbe* dair sözlerin veya öğretilerin özü; ayrıca Serahsî’nin bize söylediklerine dayanarak ve nadirliğinden dolayı Şeybânî’nin orijinal eserine atfettiğimiz hadisler veya âsâr. (2) İbn Semâa’nın Şeybânî’nin *Kesb*'ine dair *muhtasarı*, C’de kaydedildiği gibi, ya da İbn Semâa’nın aynı eseri rivayeti, D ve M’nin her ikisinde de belirtildiği gibi; her hâlükârda üçüncü/dokuzuncu yüzyılın başından ortasına kadarki zaman diliminde Irak’ta yazılan eser. (3) Son zikredilen eser üzerine -Mâverâünnehir’de, yaklaşık iki buçuk asır sonra- Serahsî tarafından yazılan şerh, muhalif olarak adlandırılan Kerrâmiyye ile ilgili tartışmacı bir metin.

Aşağıdaki bölüm *Kesb*'in özetini üç kısım halinde sunacaktır. Dördüncü bölüm Şeybânî’nin *kesb* doktrinini bir araya getirecek ve genel olarak bunu fakirliğe dair erken İslâm düşüncesi ile irtibatlandıracaktır. Beşinci bölüm eserin *economica* (ilm-i tedbîr-i menzil) felsefî geleneği ile ilişkisini tartışacak ve özellikle servetin dolaşımı açısından ikisi arasındaki farklılıkları ortaya koyacaktır. Altıncı bölüm ise *Kesb*'in en büyük muhalifini, Kerrâmiyye’yi tartışacaktır.

²⁹ C ve D’de: *elâ tusannifu*. M’de: *elâ sanmafte*.

³⁰ C ve M’de: *haffe dimâğuhû*. D’de: *ceffe dimâğuhû*, “dimağı körleşti.”

³¹ C 74-75, D 114, M 282-83; Wichard tarafından *Zwischen Markt und Moschee*, 42-43’de tercüme edilmiş.

³² Wichard’ın tartışmasına bakınız, a.g.e. Ayrıca Şeybânî’nin çağdaşı Abdullah b. el-Mübârek’in (v. 181/797) *Kitâbü’z-Zühd ve’r-Rekâik*'ine bakınız, Beyrut 1974 baskısı; Sezgin, *GAS* 1: 95; M. Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier* (New Haven, 1996), 122-25.

³³ Wichard, *Zwischen Markt und Moschee*, 42 dipnot 22, bu ifadeyi Serahsî’nin açıklaması (*Mebûsât*, 12: 110) ile irtibatlandırmaktadır ki Şeybânî söylediği ile şunu kastetmiştir; “*zühd*, haram olandan kaçınmak ve helâl olanı yapmaya çalışmaktan başka bir şey değildir.”

2. Kesbin Farzıyeti

Eser, Şeybânî'nin şu ifadesi ile başlamaktadır: “Kazancı aramak her Müslüman için farzdır, ilmi aramanın farz olduğu gibi.” Sonrasında Kur'an'dan ve hadislerden nakiller yapılmaktadır, Ömer b. Hattab'ın şu sözü de dahil: “Allah'ın fazlını³⁴ arama niyetiyle yolculuk ederken eyerimin iki dik ahşap parçası arasında ölmeyi, Allah yolunda cihad ederken mücahid olarak öldürülmeye tercih ederim.” Peygamberler, [Hz.] İsa ve [Hz.] Muhammed dahil, bir işle/meslekle meşgul olmuşlardır; hulefâ-i râşidîn ve seleften diğer büyük insanlar da öyle yapmışlardır.³⁵ Buraya kadar muhtemelen Şeybânî'ye ait eserin ana fikrinin bir kısmını görmüş olduk.

Bundan sonra eser -burada büyük olasılıkla Serahsî'nin- muhalif grupların durumunu ortaya koymaya başlamaktadır. Bu muhalifler hiçbir zaman teker teker adlandırılmamakta, fakat başlangıçta “cahil tekaşşüf ehli ve ahmak tasavvuf ehli” olarak zikredilmektedir. Bu muhalif gruplar kazancın haram olduğunu, haram yiyeceklerin (meyte) yenilmesi ile mukayese yapıldığında, kazancın sadece zorunluluk durumunda helâl olabileceğini iddia etmektedirler. Bunların *kesbe* karşı en temel itirazları, *kesbin* Allah'a tevekkülü öldürmesi veya zayıflatmasıdır. Kur'an'daki alış ve satış ile ilgili bölümler, onlara göre, gerçek bir ticarî mübadeleye gönderme yapmamaktadır, aksine kişinin kendisini Allah'a itaate ve ibadete sarf etmesine dair yükümlülüğüne işaret etmektedir. Bunu kanıtlamak için “Allah'ın âyetlerini az bir değer karşılığında satmak”³⁶ gibi Kur'an'daki pek çok ticarî metafora dikkat çekmektedirler. Bu duruma karşın *Kesb* (muhtemelen yine Serahsî), Kur'an'ın gerçek, insan dili kullandığını; bu yüzden işaret ettiği ticaretin de (anlamı açık birkaç metafor dışında) âşikâr gerçek olduğunu belirtmektedir. Fakat muhalif gruba karşı en güçlü delili peygamberler ve raşit halifelerle ilgili verdiği örnektir, ki hepsi hayatlarının farklı zamanlarında çalışmış ve kazanmışlardır.³⁷

Karşıt grup açısından Kur'an'daki en önemli delil şu âyettir: “Rızkınız ve size vaat edilen göktedir.” [51:22]. Fakat bu âyet gerçek, mecâzî olmayan yağmura işaret etmektedir. “Bu rızkın kazanç üzerinden bize ulaşması için sebepleri temin etmekle emrolunduk.” Aynı şekilde, Şâfi'nin Allah olduğunu bilmemize rağmen hastalıkları tedavi etmekle emrolduğumuz gibi, rızkın sebeplerini elde etmek için çalışmamız, Allah'ın er-Rezzâk olduğuna dair inancımızı gidermez. Karşıt grup, elinin emeği (*kesb*) ile veya ticaretinin kârı ile geçimini sağlayan insanlardan yiyecek almak hususunda bir kuşku duymamaktadır. Bu yüzden, *kesb* haram olamaz.³⁸ Bu noktada Kerrâmiyye ile ilgili bir bölüm gelmektedir, bunu aşağıda altıncı bölümde tartışacağız.

³⁴ Kur'an, 73: 20.

³⁵ C 16-18, D 34-36, M 245-46.

³⁶ 3: 190, 5: 44, 9: 9.

³⁷ C 18-20, D 37-41, M 247-49.

³⁸ C 20-24, D 41-44, M 249-50.

Kesb -yine hiç şüphesiz Serahsî- devamında, *kesbin* özünde ya da kendi başına dinî bir yükümlülük olmadığını söylemektedir. Eğer öyle olsaydı onu mümkün olduğunca çok yapmak tavsiye edilirdi, halbuki bu kınanmıştır; ya da ibadetlerle mukayese edildiğinde *kesb* nafil olarak düşünülebilirdi ki şüphesiz böyle değildir. Bu, *kesb* ile ilim talebi arasındaki temel farktır. Serahsî'ye göre *kesb* için Kur'an'dan kanıtlayıcı delil, Bakara sûresinin 267. âyetidir: "Kazandığınız temiz şeylerden harcayın." Sadaka/zekât verme ve kişinin ailesine yapacağı harcama yükümlülüğü ancak *kesb* ile yerine getirilebilir. Farzların yerine getirilmesi için mecburî olan şey de bizzat farzdır. Dünyanın düzeni buna bağlıdır; eğer bu ihmal edilirse sonuç yıkım olur. Bunu hayvanlar arasındaki cinsel üreme ile karşılaştıranlar yanlış düşünmüşlerdir, çünkü bu durumda ilâhî plan hayvan doğasının işleyişi üzerinden gerçekleştirilmiş olmaktadır. *Kesb*, diğer yandan, çalışma ve yorgunluktan oluşur; eğer bu bir yükümlülük olmasa kimse onunla uğraşmaz, çünkü insan doğasındaki hiçbir şey insanları bunu yapmaya zorlayamaz. Bunu farz kılan ilâhî kanundur (şeriattir).³⁹

2.1. Birikim, Fazlalık, Fakirlik

İhtiyaçlarını görece şekilde kazandığın zaman kendini daha fazla kazanmaya mı yoksa ibadetlere mi verirsin? Bazıları, "Daha çok kazanmak daha iyidir." diyorlar. "Faydası umumî olan daha faziletlidir." Özellikle çiftçinin ürettiklerinden herkes faydalanır. (O halde "Daha fazla kazanç, az kazançtan daha iyidir." diye varsayabiliriz.) İbadet ise sadece kendisini yapana bir fayda sağlar. Fakat karşıt görüş daha muteberdir. Peygamberler çalışmış olsalar da kendileri için "derecelerin en yükseğini" ibadet ile elde etmeyi tercih etmişlerdir. Herhangi bir krizde insanlar *kesb* yerine ibadeti tercih ederler. Müslümanlarda da gayrimüslimlerde de *kesb* vardır; fakat geçerli bir ibadet sadece Müslümanlar için mümkün olabilir. Bunun yanında, en yüksek fazilet kişinin kendi nefsinin isteğine karşı koyması ile elde edilir; *kesb* her ne kadar yorucu bir uğraşı içerse de bazı isteklerin tatmin edilmesini de beraberinde getirir. Ama evlilik kesinlikle reddedilemez.⁴⁰

O halde, fakirlik vasfı zenginlikten daha mı üstündür? Şârih "evet" demekte ve argümanını Şeybânî'nin *Kitâbü'l-Kesb*'inde geçen iki ifadesine dayandırmaktadır. (1) "İnsanlar eğer sadece kendilerine yetecek kadar ile tatmin olsalardı, servetlerinin fazla olan kısmına ihtimam gösterip [bu fazlalık servetlerini] ebedî hayatları için kullansalardı, bu onlar için daha iyi olurdu." (2) "Zorunlu ihtiyaçlarının dışındakiler için insan hesap verir." Bu iki ifadeye dayanarak (Serâhsî diyor ki), "hiç kimse fakirlikten dolayı hesaba çekilmez." Zenginliği savunanlar bunun Allah'ın bir ihsanı olduğunu söylerler; bu yüzden zenginlik bir imtihan ve bela olan fakirlikten daha iyidir. Kur'an'da, neticede, Allah mal ve mülkten *fazl* olarak bahsetmiştir ve onu kazanmak için gayret etmeyi bize emretmiştir.⁴¹ *Kesb* her ikisini de

³⁹ C 25-27, 27'in üst kısımlarında birkaç satır eksik; D 44-48, M 250-51.

⁴⁰ C 27 (eksiklik var), D 48-50, M 251-52.

⁴¹ *Fadl* "[ilâhî] lütuf", Kur'an'da genellikle eski anlamı olan "servetin fazlalığı" mânasıyla geçmektedir. Bkz. M. Bravmann, "The Surplus of Property: An Early Arab Social Concept," *Der Islam* 38 (1962): 28-50, tkr *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden, 1972), 229-53; M. Bonner, "Definitions of Poverty

destekleyen hadisleri nakletmekle birlikte⁴², fakirliğin daha emniyetli olduğu sonucuna varmaktadır; çünkü hiçbir fakir asla zenginın kibir günahı ile suçlanmamıştır. Ayrıca fakir, cennete zenginden yarım gün önce girecektir ki bu beş yüz yıl eder.⁴³

Peki zenginliğe şükür? Bu, fakirliğe sabretmekten daha mı faziletlidir veya tam aksi mi? Bu konu hakkında yazarlar ayrılmıştır, fakat *Kesb* sabır tarafındadır. Zenginliğin bizzat kendisinde bir mükâfat yoktur, fakat kişi onun için şükretmelidir. Zengin, fakirle olan tartışmasında “Allah zenginden ödünç almıştır.”⁴⁴ demiş, fakir de ona şöyle karşılık vermiştir; “Allah zenginden ödünç almıştır, ama bu fakirin hakkı içindir: Kişi sevdiği veya sevmediği birinden borç isteyebilir; ancak borçlar ancak kişinin sevdiği birisi adına istenir.” Zengin fakire muhtaçken fakir, görünenin aksine, zengine muhtaç değildir. Çünkü malının hakkını vermek zenginın üzerine bir yükümlülüktür.⁴⁵ Fakirler almamak hususunda serbesttir ve eğer almazlarsa övülürler; fakat zenginler zekât görevini ödemek zorundadırlar, bunu yapmadıkları takdirde kötü bir duruma düşerler.⁴⁶

Kişi, ibadetlerini yapabilmesi için kendisi için gerekli olan en az gücü sağlamak zorundadır. Sadece kâfi miktarda olanla yetinmenin lehinde hadisler nakledilmiştir. Fakat borç ödemek ve aileye yardım etmek gibi görevleri yapabilmek için de *kesb* bir zorunluluktur. O yüzden kişinin kendisi ve çocukları için kâfi miktarda olanın ötesinde alması veya stoklaması⁴⁷ hoş görülebilir. Diğer akrabalara karşı cömertlik tavsiye edilmekle beraber bu konuda herhangi bir yükümlülük söz konusu değildir.⁴⁸ Kanaatkâr ve itidalli olarak yapıldığında mal biriktirmek kabul edilebilir, fakat bundan kaçınmaya da izin verilmiştir ve aslında tercihe şâyan olan budur. Zikredilen hadisler genel olarak paranın ve mal biriktirmenin aleyhindedir.⁴⁹

and the Rise of the Muslim Urban Poor,” *JRAS* 6: 3: 3 (1996), 337. Burada *Kesb*, Kur’an 62: 10 “Allah’ın lütfundan isteyin.” (*ve’bteğû min fadlillâhi*) âyetine atıf yapmaktadır.

⁴² Zenginliğin lehindeki hadislerin içinde meşhur “Fakirlik neredeyse küfür olacaktı.” hadisinin yanı sıra “üstteki el”e dair hadisler de vardır. (Bonner, “Definitions of Poverty,” 340). Goitein bunu kendi argümanını destekleyen bir şey olarak görmüştür, fakat *Kesb*’in sonuç olarak bunun zıddını kabul ettiğini belirtmemiz gerekiyor.

⁴³ C 27-28, D 50-52, M 252-53.

⁴⁴ Kur’an 2: 246, *men zellezî yukridu’llâhe*, mü’minler Allah yolunda savaşa katkıda bulunmaya teşvik edilmektedirler.

⁴⁵ *li-enne’l-ganiyye yelzemuhû edâ’u hakkî’l-mâli*. Fazlalık malı olanların bu fazlalık mallarındaki hakka dair bkz. Bonner, “Definitions,” 337-41.

⁴⁶ C 28-32, D 52-56, M 253-56.

⁴⁷ “Stokçuluk” hakkında bkz. Dimeşkî, *İşâre*, 101-5; Ritter, “Ein arabisches Handbuch,” 66-69; Cahen, “A propos d’ ‘Ein arabisches Handbuch,” 166.

⁴⁸ Sila-i rahim amacıyla yapılan *kesb* tavsiye edilmiştir, fakat bu reddedilebilir; seleften bazıları bunu yapmıştır, bazıları ise yapmamıştır.

⁴⁹ C 32-35, D 56-61, M 256-58.

2.2. Sadaka Vermek Ve Malların Dolaşımı

Diğer bir ifade doğrudan Şeybânî'den gelmektedir: *kesb* kavramı, Allah'a yaklaşmak ve itaat etmek amacıyla yapılan karşılıklı yardımlaşma mânasını içerir.⁵⁰ *Kesb*, bu kavramı gönüllü sadaka vermekle ilgili olarak geliştirmiştir.

Tüm kazanç yolları (*mekâsib*) mübahlık açısından eşittir. Bunlar, ibadetleri yaparken zorunlu olan (namaz sırasında kişinin avretini örtmesi) giyimi sağlayacak giysilerin dokunması gibi sıradan/aşağılık görülen işleri⁵¹ de kapsar. Bazı karşıt gruplar -*mütekaşşife*- aşağılık görülen kazançlarla meşgul olmak ancak icbar altında câiz olabilir demişlerdir; fakat kazanç yolları arasında ayırım yapmayan bir hadiste buna karşı bir delil vardır. Dilencilik ise bu yollardan biri olarak görülmemektedir. Geçimi sağlamanın dört basit yolu vardır: işçilik, ticaret, ziraat ve zanaat; bunların hepsi aynı derecede mübahtır. Bazıları tarımı aşağı görmüşlerdir, fakat bu, Peygamber ve sahâbesi örneği ile çürütülmüştür ki onlar arazilere sahip olmuşlar ve onları işlemişlerdir. Bazıları, "Herkes tarım ile uğraşsa cihad ihmal edilir." demiştir, halbuki gerçekte ikisi birbirini desteklemekte ve pekiştirmektedir. Ayrıca ziraatin ve ticaretin göreceli fazileti üzerine bir tartışma vardır; fakat alimlerin çoğu ziraati bu iki kazanç yolunun en faziletli olarak görmüşlerdir, çünkü ziraatin faydası daha geneldir ve sadakası daha açıktır. "Çiftçinin ektiğinden insanların, vahşi hayvanların ve kuşların yediği onun için sadaka olarak yazılır." Bu konuda hadis nakledilmiştir: eğer birisi bir ağaç dikerse ve bu ağaçtan herhangi birisi (insan, dört ayaklı hayvan veya kuş) yerse, bu onun için [yani diken kimse için] sadakadır. Sadakanın bu yönünü içermeyen *kesbin* fazileti daha azdır, her ne kadar dokuma gibi faydalı bir iş ile gerçekleştirilmiş olsa da.⁵²

İlim talep etmenin farziyetine⁵³ benzeterek *kesbin* de farz olduğunu ifade eden Şeybânî'nin orijinal önermesinin çürütülmesinden sonra, bizim şu an "iş bölümü" dediğimiz konunun tartışılmasına geçilmektedir. Vücutlarımız dört şeye ihtiyaç duymaktadır; yemek, içmek, giyinmek ve barınmak. Bunların her birisi için Kur'an'dan deliller getirilmektedir. Mahluklar zayıftır, hiç kimse ihtiyaçlarının tümünü nasıl elde edeceğini bilemez. Bu yüzden -burada Şeybânî'den nakledilmektedir- Tanrı "içinde son derece hikmet bulunan sebeplerle insanlar için geçim takdir etmiştir." Herkes bir tür sebep (*nev'*, büyük olasılıkla *sebeb'*e bağlı) öğrenmek zorundadır ki ihtiyaçlarını temin edebilsin ve diğerleri de onun üzerinden aynısını yapabilsinler. Kur'an ve sünnetteki delillerden çıkan ders; "Fakir zenginin parasına ihtiyaç duyar, zengin ise fakirin çalışmasına ihtiyaç duyar." Benzer argüman ekici ve dokumacı örneğinde de ileri sürülebilir, zira hayatta kalmak ve işlerini görmek için birbirlerinin ürününe muhtaçtırlar. Tüm bunların altında yatan ise -daha önce de söylendiği üzere- şu prensiptir; birisi diğerinin çalışmasından fayda sağlıyorsa bu bir tür sadaka gibidir, şu kadar ki o bunu yaparken Tanrı'ya yaklaşma ve itaat niyetiyle yapmış olsun. İş özel bir karşılık beklentisi ile yapılsın veya yapılsın bu geçerlidir. Burada önemli olan karşılık değildir, bilakis

⁵⁰ C 35, D 61, M 259. Serahsî bunu hemen "mecazî *kesb*" olarak nitelemektedir.

⁵¹ Brunshvig, "Métiers vils," yukarıda, dipnot 11.

⁵² C 35-38, D 61-65, M 259-60.

⁵³ C 38-43, D 67-74, M 260-64.

(yardımlaşmak için) gösterilen niyettir. Cinsî münasebetlerde olduğu gibi, zira çocuk sahibi olmak niyetiyle yapıldığında mükâfat vardır.⁵⁴ Bu önemli kısım aşağıda beşinci bölümde tartışılacaktır.

Şeybânî, yemeği israf etmenin herkes için haram olduğunu söylemektedir. Birtakım hadisler bu fikri desteklemekte ve geliştirmektedir; netice olarak iki aşırı uç olan savurganlık ve cimrilik arasında orta yol tavsiye edilmektedir.⁵⁵ “Yemek israfı” der Şeybânî, “kişinin kendi ihtiyaç sınırının ötesinde tüketmesinden kaynaklanır. Her nerede kişi bu sınırı geçerse, orada başkası için bir hak ortaya çıkar.” *Kesb* “müsrifliği, savurganlığı, kibirliliği, övünmeyi ve yarışircasına biriktirmeyi” kınamaktadır. Yemek israfı ayıplanacak bir davranıştır, çünkü bir savurganlık -veya sosyal ve maddî bir israf da diyebiliriz- unsuru içerir. Ayrıca modern tabirlerle şunu da diyebiliriz; *Kesb*, her ne kadar konuyu bu açıdan ortaya koymasa da, tüm ihtiyaç fazlası malların dolaşımında olmasının zorunlu olduğu hususunda ısrar eder. Yine şunu vurgulamak önemlidir; malların dolaşımı veya dönüşü veya sadaka bir karşılıkla veya karşılıksız olarak gerçekleşebilir. (“Servetin dönüşü” konusunda dördüncü bölüme bakınız.) Yiyeceği depolamak bazı durumlarda mübahtır, kişinin acil ihtiyaçlarının dışında harcaması gibidir.⁵⁶ Fakat bu kasıtlı olarak bazı kabul edilebilir amaçlar için yapılmadıkça, oruç gibi, “İhtiyaç sınırını aşmak, başkasının hakkına girmek olur.” Hoş ve çeşitli yeni yemekleri aramak kınanmıştır. Ekmeğin nemli/yumuşak yerini yiyip kabuk kısmını atmak veya düşen ekmek kırıntılarını alıp yememek israftır; bununla birlikte eğer birisi bu yenilmeyen kısımları alıp yiyorsa o zaman bunda sakınca yoktur.⁵⁷

Giyimdeki meseleler de yemekteki gibidir. Kişi cuma ve bayram günleri hariç eski, yıpranmış elbiseler giymelidir. Ancak nefsin arzusuna karşı koymanın sınırları vardır; doğrusu, kişinin ailesinin ve alacaklılarının kendisi üzerinde hakkı olduğu gibi kendi nefsinin de hakkı vardır.⁵⁸ Karşıt görüşteki insanlardan bir kısmı şöyle demiştir; kişinin açlık çekmesi övgüye değerdir, çünkü nefis kötülüğe meyillidir ve insana düşmandır (Kur’an 12:53). Fakat intihar yasaklanmıştır, riyazet ve nefsi tatmin etmek arasında orta yol tutulmak zorundadır. Bazı durumlarda yemekten kaçınmak nefsi haram işlemekten koruyabilir: bu yüzden zinaya düşmekten korkan genç kendisini aç bırakabilir.⁵⁹

Şeybânî şöyle der; muhtaç kişi kendi geçimini sağlayamayacak duruma düşerse onu doyurmak insanlara farz olur. Birçok hadis bunu desteklemektedir. *Kesb* (muhtemelen

⁵⁴ C 43-44, D 74-76, M 264-65.

⁵⁵ C 46, D 78-79, M 266.

⁵⁶ C 46-47, D 80-81, M 266-67.

⁵⁷ C 47-49, D 81-82, M 267-68.

⁵⁸ C 49, D 82-83, M 268’deki nükte, *nefs* (ruh, benlik, şehvî benlik) ve *hakk* (hak, talep) kavramlarının ikili anlamları üzerinden anlatılmaktadır. Ebû Hanife mecnun Behlül’ün sokakta yemek yediğini görür ve ona sorar: “Sokakta yemek yemeye kendine izin veriyor musun?” Behlül şöyle cevap verir: “Ebû Hanife, nefsim benden alacaklı iken ve ekmek de elimde iken bana bunu mu soruyorsun? Peygamber ‘Zengin kişinin borcunu ertelemesi zulümdür.’ buyuruyor. O halde eve varıncaya kadar onun [nefsimin] hakkına nasıl engel olurum?”

⁵⁹ C 49-53, D 83-88, M 268-71.

Serahsî), iki grubun (veren ve alan) kapasitesinin derecesine göre çeşitli olasılıkları tartışır. Fiziksel yakınlık muhtaç olan kimsenin hakkını artırır: eğer senin komşun ise başkasından önce senin ona yardım etmen gereklidir. Fakat her durumda muhtaç kişi hak sahibidir. İhtiyacı olmadığı halde dilencilik yapan kimselerin aleyhinde hadis vardır. Fakat muhtaç kişi kazanamayacak durumda ise, ama dışarı çıkıp dilenebiliyorsa, dilenmek onun için farz olur. En iyisi dilencilik zilletinden kaçınmaktır, fakat ihtiyaç zamanlarında bu bir zillet değildir, “çünkü hayatta kalabilecek miktarda insanların mallarından alması onun hakkıdır.”⁶⁰

Şeybânî, “İkisi de yükümlülüklerini yerine getirirse de veren kişi alan kişiden daha hayırlıdır.” der. Aşağıda, bu sözün Hanbelî mezhebine karşı bir tartışmayı da içeren detaylı analizi gelmektedir. (1) Alan kişi belki ihtiyaç sahibidir, fakat çalışıp kazanmaya muktedirdir: burada alan kişi nafile bir iş yapmış olurken veren kişi belirli bir görevi (farz) yerine getirmiş olur ki bu daha üstündür. Alan kişi verilen şeyi tüketmiş olmak dışında herhangi bir fayda elde etmez, veren ise daha fazla kazanmış olur. Yine, eğer fakirler almaktan vazgeçseler övülürler, zenginlerin aksine, zira onlar vermeyi bıraksalar yerilirler.⁶¹ (2) Veren ve alan, ikisi de birbirine gönüllü bağış yapan kişiler olarak görülebilir, çünkü alan kişi verene dinî görevini yerine getirmede yardımcı olmaktadır. Bu durumda veren daha hayırlıdır, çünkü zenginliğinden vererek fakirliğe doğru yaklaşmaktadır ki bu daha yüksek bir rütbedir.⁶² Fakirlik bir bela veya imtihandır, hepimiz vermekten daha çok almaya istek duyarız, o yüzden vermekte almaktan daha çok sevap vardır. (3) Alan kimse kazanmaya muktedir değilse, veren kişiden (ki vermek için tam bir yükümlülük altında değildir) aldığı zaman bir görevi yerine getirmiş olmaktadır. Burada *Kesb* İbn Hanbel, İbn Râhoveyh ve ehl-i hadîs ile tartışmaya girmektedir ki onlar şöyle demektedir: Bu durumda alan kişi daha hayırlıdır çünkü bir farzı yerine getirmiştir; veren kişi ise sadece nafile bir iş yapmış olmaktadır. “Bu yüzden” (der Hanbeliler), “alan kişi almak zorundadır; eğer veren kişi vermekten kaçınsa dahi yanlış bir şey yapmış olmaz, çünkü vermesi üzerine farz olan bir başka kişi fakire verebilir.” Hanbeliler ayrıca şunu iddia etmişlerdir; “Selamı vermek -selama sosyal barış diyebiliriz- selamı verdikten sonra onu iade etmekten daha iyidir. Alan kişi nefsinin ayakta tutmaya çalışırken veren kişi sadece onu korumaya çalışmaktadır.” Bu görüşe karşı *Kesb*, “Üstteki el alttaki elden daha hayırlıdır.” meşhur hadisine atıfta bulunmaktadır.⁶³ Sadaka veren kişi ilk önce parasını kendi malının arasından ayırarak onu Tanrı'ya devretmekte ve sonra fakire vermektedir. Böylece alan kişi kusurlu bir şey almakta, veren kişi ise hiçbir şey almamaktadır. Peygamber doğrudan sadaka/zekât verirdi fakat onun sadaka/zekât alması haramdı. Ardından tartışma, diğer peygamberlerin sadaka/zekât almasının haram olup olmadığı konusu üzerine devam etmektedir.⁶⁴

⁶⁰ C 53-57, D 88-93, M 271-73.

⁶¹ Dipnot 46.

⁶² Dipnot 43.

⁶³ Dipnot 44.

⁶⁴ C 57-60, D 93-97, M 273-75.

Eserin kalan kısmı, şu ana kadar tartıştığımız konulara tahsis edilmiştir. İtidal sahibi olmanın lehinde hadisler nakledilmektedir. Tüketime sadece doyma noktasına kadar izin verilebilir ve bu sınırın içinde bile aç kişi için bir hak olabilir. Yasak yollardan kazanç sağlamak haramdır, nasıl harcandığının önemi yoktur. Zahidler aleyhinde daha çok hadis zikredilmiştir. Sona doğru, belirgin olarak farklı bir tarzda, teolojik/kelâmî anlamdaki “kesb” üzerine bir bölüm gelmektedir ki muhtemelen sonradan eklenmiştir.⁶⁵ İpek ve diğer süs malzemelerinin kullanımına dair sonuç bölümü ise daha önceden Goitein, Kinberg, Wichard ve diğerleri tarafından ayrıntılarıyla tartışılmıştı.

3. Şeybânî'nin Kazanç ve Fakirlik Hakkındaki Görüşleri

Serahsî'nin Kerrâmiyye ve diğer muhalif gruplarla tartışmak için Şeybânî'nin *kesb* hakkındaki bir eserine şerh yazdığını görmüştük. Şimdi, eserin ilk ortaya çıktığı Irak çevresine bakacağız. Eğer *Kesb*'in tümünde açıkça Şeybânî'ye atfedilen sözleri toplayacak olursak aşağıdaki temel ilkelere ulaşırız. Şeybânî'ye göre *kesb*, ilim talep etmenin farz oluşu ile kıyas edilebilir şekilde dinî bir yükümlülüktür. Bir Müslüman kendi temel ihtiyaçlarını karşılayacak duruma geldiğinde, “kalan fazlalık malını âhireti için harcamalıdır”; benzer şekilde, “kişi zorunlu ihtiyaçlarının dışındaki harcamaları için hesap verir.” Malların dolaşımı açısından *kesb*, “Tanrı'ya yaklaşma ve itaat etme amacıyla karşılıklı yardımlaşmak” ile ilgilidir. Şeybânî bu düşünceyi gönüllü sadaka vermek açısından geliştirmiştir.⁶⁶ O şöyle der; Allah, “içinde son derece hikmet bulunan sebeplerle insanlar için geçim takdir etmiştir.” Yemeği israf etmek bir kibirliliktir, zira bu, kişinin kendi ihtiyaçlarından fazlasını tüketmesidir. Eğer birisi hem muhtaç hem de aciz durumda ise, insanların ona yardım etmesi zorunludur. Doğrusu veren kişi alan kişiden daha hayırlıdır, her ne kadar ikincisi de bir yükümlülüğü yerine getirmiş olsa da. Tokluk sınırı içinde dahi olsa muhtaç kimsenin birisinin malı üzerinde bir hakkı olabilir (yani bu hak sadece kişinin malındaki fazlalık üzerinde değildir.) Gayri meşru yolla elde edilen kazanç haramdır, nasıl veya nereye harcandığı önemli değildir.

Başka bir yerde tartıştığım üzere, üçüncü/dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru Şeybânî *Kesb*'i yazdığında veya yazdırdığında, fakirlik tanımları Bağdat ve çevresinde iki ana grupta toplanıyordu.⁶⁷ Bunlar farklı meseleleri vurguluyorlar ve farklı öncüllerden hareket ediyorlardı. Mantıksal olarak tutarlı bir biçimde birbirlerine muhalif değillerdi. Ayrıca, hayatın değişen ihtiyaç ve zaruretlerine göre bu ikisinin unsurlarını birleştirmek genellikle mümkündü. Bununla beraber, fakirliğin bu iki farklı tanımı oldukça erken zamanlarda ortaya çıkmıştı ve hadis literatüründe ve başka yerlerde çoğu zaman açıkça görülebiliyordu.

Bu tanımlardan ilki, *hakk* (hak, alacak) kavramını vurgulamıştır. Bu görüşe göre, gerçek fakirler bilhassa cihada katılarak toplumla bütünleşmek isteyen ve bunu hak eden dışarıdaki/yabancı kimselerdir. Kişinin onlara ne kadar verebileceğine veya vermesi

⁶⁵ C 68f., D 106f., M 279f; yukarıda, dipnot 19.

⁶⁶ Bu düşünceyi ifade eden *sadaka* hakkındaki hadis muhtemelen eserin aslının bir parçasıydı, yukarıda ikinci bölüme bakınız.

⁶⁷ “Fakirlik tanımları” için yukarıda bkz. dipnot 41.

gerektiğine dair herhangi bir sınır yoktur; zira kendini fakirleştirme sürekli ve istenen bir seçenektir, çünkü malların dolaşımının ideal olarak hiç bitmeyen sadaka akışı ile olduğu öngörülmektedir. Hadiste ve bu kategoriye giren diğer kaynaklarda kişi çoğu zaman şu tür ifadelerle karşılaşır: “zengin malının fakire dönmesi” ve “dönüş” fikrini vurgulayan diğer ifadeler. Bu “dönüş”ün daire oluşturduğu tasavvur edilebilir mi, bunu söylemek zordur. Her hâlükârda, göreceğimiz üzere, bu görüşün *Kitâbü'l-Kesb*'in, hakkında karma bir söylem ortaya koyduğu Hanefî okulu ile fark edilebilir bir bağı vardır.⁶⁸

İkinci grup fakirlik tanımları ise hakkı değil, kişinin kendi temel ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra arta kalanlar açısından mal fazlalığını vurgulamaktadır. (Yine, bu birincinin mantıksal olarak muadili değildir, fakat farklı bir vurgu veya başlangıç noktasıdır.) Bu görüşe göre, kişi yalnız kendi malının fazlasından sadaka vermek zorundadır ve kişi bunun dışında kalanlardan kesinlikle sadaka veremez, çünkü kişinin ilk yükümlülüğü kendisine ve ailesine bakmasıdır. Bu ikinci tür tanımlarda, hâli hazırda eşitsizlik ve sosyal çatışma ile nitelenmiş şehir dünyasında huzuru sürdürmekle ilgili kaygılar vardır. Bu ikinci görüş veya bunun benzeri -yukarıda 3C bölümünden itibaren gördüğümüz üzere- Hanbelî okulu ve ehl-i hadîsin bir özelliği olmuştur.

Bu erken dönem fakirlik tanımları sadaka vermekle ilgili hadislerden alınmadır ve nadir olarak çalışma problemini açıklar: fakir insan çalışır mı veya çalışmak için çabalar mı veya bir meslek sahibi olur mu? Bu problem *kesbin* yazınsal türünde ortaya çıktı ki Şeybânî'nin eseri bunun ilk bilinen örneğidir. Şeybânî muhtaç kişinin inkâr edilemez hakkı üzerinde ısrarla durmaktadır ve bu hak fazlalık olmayan mallar için de düşünülebilir. Onun karşılıklı yardımlaşma görüşü, ilk tür fakirlik tanımlarındaki sadaka/hayır zinciri veya “servetin dönüşü” ile benzerlik göstermektedir.⁶⁹ Fakat Şeybânî bir miktar fazlalık sahibi olmanın zorunluluğuna ve veren kişinin alandan daha hayırlı olduğuna dair görüşünde de ısrar etmektedir. İlk önce fakirlik sıfatının zenginlikten daha üstün olduğunu söylemişti, sonra “Üstteki el alttaki elden daha hayırlıdır, o halde vermek almaktan daha iyidir.” dedi; bu durumda Şeybânî kendisiyle çelişir gibi gözükmektedir.

Aksi halde, bu temel ilkeler Şeybânî'nin rakiplerine veya o zamandaki düşünce akımına dair bazı işaretler vermektedir. Goitein tarafından zikredilen “dilenci zahidler” (yukarıda, girişte) bu aşamada gözükmemektedir. Fakat *kesb* üzerine tartışma sonraki nesillerde ortaya çıkmış ve tartışılan mesele gittikçe zühd uygulamaları olmuştur. Horasan'da etkin bir zahid olmasının yanı sıra Bağdat'la da bağlantıları olan Ahmed b. Harb el-Nisâburî'nin (v. 234/848) İbn Kerrâm dahil birçok müridi vardı. İbn Harb, kendisinden sonra gelen Kerrâmiyye'den daha az radikal olmakla beraber, mal edinmeye karşı menfî bir tutum takındı. Sünnî gelenek tarafından⁷⁰ reddedilen tartışmalı bir kişilik olan İbn Harb da bir *Kitâbü'l-Kesb* yazdı, fakat bu kitaptan bize

⁶⁸ Wichard, *Zwischen Markt und Moschee*, 37, kolektif bir Hanefî eseri olarak *Kesb* üzerinedir.

⁶⁹ Cf. D. Décobert, *Le mendiant et le combattant L'institution de l'islam* (Paris, 1991), 238f., *l'économie aumônière*, “sadakanın ekonomisi” hakkında; Bonner, “Definitions,” 339-41.

⁷⁰ Hatîb, 4: 118-19 *revâ eşyâ' kesîrâ lâ usûl lehâ*, “[İbn Harb] aslı olmayan birçok şey rivayet etmiştir.” Ayrıca bkz. Chabbi, “Remarques,” 30, 33, 48-49; aşağıda, dipnot 101.

herhangi bir şey ulaşmamıştır.⁷¹ Göze daha çok çarpan İbn Kerrâm (v. 255/869) -yukarıda ikinci bölümde ve aşağıda altıncı bölümde kısaca zikredildiği gibi- hayatının sonlarında Kudüs'e sürgün edilmesine kadar özellikle doğu İslâm dünyasında etkindi.

Üçüncü/dokuzuncu yüzyıl Irak'ta bu konuda yazılan en meşhur eser Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin (v. 243/857) *el-Mekâsib* kitabıdır.⁷² Muhâsibî sakın bir şekilde, Şeybânî'nin *kesb* hakkındaki öğretilerinden habersiz gibi gözükmektedir. Ona göre, Tanrı vücutları hassas ve gıdaya muhtaç olarak yaratmıştır. Fakat rızık, işlerin veya sadakaların erdemli döngüsü üzerinden gelmez. (Bir sonraki bölüme bakınız.) İnsan rızık konusunda doğrudan Tanrı'ya dayanmak zorundadır.⁷³ Biriktirme sevgisi şüpheden kaynaklanır⁷⁴ ve sebeplerle meşgul olmak kötü bir şeydir. Fakat doğru şartlar altında, hareket (*hareke*) -ekonomik aktivite de diyebiliriz- mübahtır ki *kesb* de budur.⁷⁵ Muhâsibî Şakîk-i Belhî ve (belki) İbn Harb ve İbn Kerrâm'ın takipçileri de dahil bunun aksini savunan şahıs ve gruplara karşı tartışmaktadır.⁷⁶ Fakat Tanrı *harekete* bazı sınırlar koymuştur.⁷⁷ Muhâsibî bu sınırları "ekonomik olarak" tanımlamamaktadır, -özellikle fazlalık ile herhangi bir ilgisi yoktur- fakat daha çok teolojik olarak "sebeplere" yoğunlaşmıştır. Biriktirmeye çabalamanın aksine, kişinin masraflarını karşılamaya çalışması bir tür itaat şeklidir.⁷⁸ Muhâsibî, *hareketin* doğru sınırlarını aşan "zamanının tüccarlarına" karşı şiddetli eleştiri içeren bir tür ticârî ahlâk ortaya koymaya çalışmaktadır.⁷⁹ Okuyucusuna "kendi pazarında veya başka bir yerde" bu ahlâkî sistemi takip etmesini tavsiye etmektedir.⁸⁰

Makalesinde Goitein, sonraki dönem Sûfî yazarlarından Ebû Tâlib el-Mekkî ve Sülemî'nin görüşlerini özetlemiştir ki, gördüğü kadarıyla, bu isimler onun "temsilci görüşler ile ilgili araştırma"sına şu bağlamda bir katkı sağlamıştır; "Ekonomik aktivitelerle, lüks ve mal toplamakla ilgili olarak İslâm, bütünüyle pozitif veya en azından hoşgörülü bir tutum takınmış ve ticaret işinde dinî değerlerden yoksun olmayan insanlar için bir hizmet görmüştür."⁸¹ Goitein, "İslâmî burjuvazinin" varlığına dair Şeybânî'nin *Kesb*'i yerine Muhâsibî'nin *Mekâsib*'ini kanıt olarak kullansaydı daha iyi olurdu. Her hâlükârda,

⁷¹ Hacı Halife, *Keşfü'z-Zünûn* (İstanbul, 1362/1943), 2: 1452; Goitein, "Rise of the Bourgeoisie," 221-22. *Kesb* ile ilgili diğer bir eser Ahmed b. Yahyâ el-Hulvânî'ye atfedilmektedir, fakat bu muhtemelen aynı eserdir, çünkü Hulvânî İbn Harb'in eserlerini nakletmiştir. Ne İbn Harb ne de Hulvânî Hanefî idi ve Ahmed b. Hanbel İbn Harb'i oldukça şüpheli biri olarak düşünmüş gibi duruyor.

⁷² Yukarıda, dipnot 22. Ayrıca bkz. J. Van Ess, *Die Gedankenwelt des Hârit al-Muhâsibî* (Bonn, 1961); *EL*², 7: 466-67 (R. Arnaldez), ve buradaki kaynakça.

⁷³ Muhâsibî, *Mekâsib*, 42.

⁷⁴ A.g.e., 45.

⁷⁵ A.g.e., 47-48.

⁷⁶ A.g.e., 48-49, 61-64. Adı verilmeyen karşıt kişiler burada *kesb* için *ruhsattan* bahsetmektedir, bu da Kerrâmîler'in tutumuna karşılık gelmektedir, aşağıya bkz., dipnot 96.

⁷⁷ A.g.e., 51f.

⁷⁸ A.g.e., 55.

⁷⁹ A.g.e., 67-71.

⁸⁰ A.g.e., 72.

⁸¹ Goitein, "Rise of the Bourgeoisie," 226-28.

mistisizm/tasavvuf ve teoloji/ilâhiyat bağlamında düşünülen bu tür metinlerin ekonomik içeriği açısından da değerli olduğunu görebiliriz.

4. Bryson ve Erdemli Döngü; Fazlalık ve Sadaka

Ekonomi, en azından ortaçağın sonlarına doğru İbn Teymiyye, İbn Haldun ve Makrizî gibi büyük yazarların dikkatlerini bu alana çevirmesine kadar, bağımsız bir disiplin olarak İslâm dünyasında var olmamıştı.⁸² Fakat Müslüman düşünürler *ilm-i tedbîr-i menzil*, “kişinin evini idare etme ilmi” (Grekçe çevirisi *oikonomika*) diye bilinen bir tür felsefeye sahiptiler. Bu bilgi dalı Aristocu köklere sahipti ve Peripatetikler tarafından “pratik felsefe”nin üç bölümünden biri olarak kabul edilmişti, diğer ikisi ise ahlâk ve siyaset idi. Bu alanda ortaçağ Müslümanlarının ulaşabildiği başlıca eski kaynak, birinci veya ikinci asırda İskenderiye’de yaşamış, pek tanınmayan Yunanlı bir yazar olan Bryson tarafından yazılan eserdir.⁸³ Bryson’un eseri iktibas edildi, yorumlandı ve bunun dışında ahlâk ve *tedbîr* üzerine yazılan -Miskevayh, İbn Sînâ ve Nasîrüddin-i Tûsî’nin eserleri dahil- Arapça ve Farsça eserlerin içine katıldı. Bryson’dan nakil yaptığı bilinen en eski Arap yazar Kudâme b. Ca’fer’dir, *Kitâbü'l-Harâc*’ında bunu yapmıştır.⁸⁴ Kudâme 320/932 ile 337/948 arasında bir tarihte vefat etti ve büyük olasılıkla Bryson’un metni bundan çok önce tercüme edilmemişti. Bu şu demektir; Şeybânî ve İbn Semâa Bryson’u bilmiyorlardı. Fakat Serahsî muhtemelen biliyordu ki bu, malların dolaşımı ve iş bölümü hakkında *Kesb* ile Bryson’un karşılaştırılmasından ortaya çıkan irtibatları açıklayabilir.

Bryson mal/mülk ile ilgili tartışmasına insanın aslî durumu ile başlamaktadır. Yaratıcı, insanı “bozulan, değişken ve kavgacı” olarak yaratmıştır. Bu noksanlığın fizyolojik bir temeli vardır.

[İnsan] sadece bir halde duramaz, fakat kararlı ve devamlı bir bozulma süreci içindedir. Bu yüzden, bozulma sonucu kaybettiklerinin yerine yenisini koymak için çalışma ihtiyacı duyar ki bu bozulma onu besleyen gıdasıdır. Bunlarla birlikte, eğer vücut tek bir tür ise (cinler), tek bir gıda türüne gereksinim duyar. Ancak parçaları [birbirinden] farklı olduğu için, kişi farklı çeşitlerde besin ve gıdaya ihtiyaç duyar. Ve tüm bunlar ya bitkilerden ya da hayvanlardandır, çünkü her şeyin besini kendisine en yakın olan şeylerden biridir; insan vücuduna da hayvanlardan ve bitkilerden daha yakın bir şey yoktur. Bitkiler ve hayvanlar ise var olmaları ve kemâle ulaşmaları için [çeşitli] türlerde zanaatlara ihtiyaç duyarlar. Bitkiler ekilmek veya dikilmek zorundadır; sonra sulanmak, ekilip biçilmek ve kemâlin elde edilmesinde ne gerekiyorsa onların yapılması zorunludur. Hayvanların beslenmesi, korunması ve kendilerine barınak vb. şeylerin verilmesi zorunludur, çünkü bunlar yaşamlarını etkiler. Ayrıca yemek toplamak ve hazırlamak için diğer birçok zanaat gerekir; bunu sağlamakla insanlar ve hayvanlar hayatta kalabilirler.

⁸² A. Allouche, *Mamluk Economics: A Study and Translation of al-Maqrîzî's Ighâthah* (Salt Lake City, 1994).

⁸³ Bryson’u Arapça’ya kimin ne zaman tercüme ettiğini bilmiyoruz, Arapça versiyonu Grekçe orijinalinin tamamının çevirisi de değildir, çoğu kayıptır. Bkz. M. Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagoreers 'Bryson' und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft* (Heidelberg, 1928).

⁸⁴ Cahen, “A propos d’ ‘Ein arabisches Handbuch’,” 169.

Zanaatlar organik bir temele sahiptir, telafi ettiği eksikliklere karşılık gelir. Bu, Bryson'u en meşhur önermelerinden birisine götürmektedir:

Her zanaatı icat etme veya öğrenme gücü insana verilmesine rağmen, hayatın kısalığı nedeniyle hiçbir birey hepsini icat edemez veya öğrenemez: bir zanaatı icat etmek veya öğrenmek için kişi mutlaka diğer zanaatları icat etmeyi ve öğrenmeyi ihmal eder. Zanaatlardan birçoğunu öğrenme kapasitesi olsa da yine hepsini birden öğrenemez... Ve zanaatlar birbirlerinden oluşmuşlardır. Böylece inşaatçı marangoza, marangoz demirci körüğü ustasına, demirci körüğü ustası madenciye ihtiyaç duyar; bu zanaat da inşaatçıya ihtiyaç duyar. Ustalardan her birisi kendi içinde mükemmel olsa da yine diğerlerine ihtiyaç duyar, zincirin halkalarının birbirine ihtiyacı olduğu gibi; eğer bir usta eksilirse kalanlar işe yaramaz hâle gelir. Her kişi işlerini yürütürken onunla beslendiği ve giyimini sağladığı çeşitli [zanaatlara] gerek duyar, dolayısıyla tüm zanaatlara ihtiyacı olur. Ayrıca hiçbir kişi her zanaatta usta olamayacağına göre, insanlar geçimlerini sağlarken birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden insanlar şehirler kurmak ve oralarda toplanmak ihtiyacı duymuşlardır, böylece zanaat ve mesleklerde birbirlerine yardımcı olsunlar.⁸⁵

O halde insanlar arasında, doğrudan kendilerinin yetersizlik ve ihtiyaç halinde olma aslı durumlarından kaynaklanan karşılıklı ve organik bir bağımlılık vardır: bu karşılıklı bağımlılık zanaat veya mesleklerin erdemli döngüsünü varsaymaktadır. Şunu vurgulamamız önemlidir; Bryson ve geleneği için zanaat veya mesleklerin erdemli döngüsü hareket halindedir, fakat bununla birlikte durağanlığa doğru, "sıfır-toplam" sonucuna yönelmektedir. Bunun nedeni, bireylerin durumlarının ideal olarak sabitlenmesidir: her meslek sahibi konumunu korumak için en iyisi yapar ve her şeyden önemlisi, kişi atalarının mesleklerinden daha aşağıda bir mesleği icra etmenin utancından sakınmak zorundadır.⁸⁶

Bryson'un Arapça versiyonu, -sözü edilen- *tedbîr-i menzile* dair felsefi eserlerin yanı sıra bilhassa Dımeşkî'nin *İşâre*'si gibi felsefi olmayan eserlere de dahil edilmiş, katılmış ve bunun dışında (genellikle atıf yapılmadan) kullanılmıştır. Yazar Bryson'dan mı yoksa onun Arap takipçilerinin birinden mi alıntı yapıyor, çoğu zaman bunu söyleyemiyoruz. *Kitâbü'l-Kesb*'de Serahsî, doğrudan Bryson'un kendisinden olmasa bile, Bryson geleneğinden gelen dili ve fikirleri kullanmaktadır.

[Şeybânî] dedi ki: "Ve [Allah,] içinde son derece hikmet bulunan sebeplerle insanlar için geçim takdir etmiştir." Bu şu demektir; kişi hayatında ihtiyaç duyduğu her şeyi öğrenemeyecektir ve eğer kendisini bununla meşgul ederse, bunu öğrenmeden hayatı bitecektir; öğrenemediği bir şeyi ise kendisi yapamayacaktır. İnsanların geçimlerini kazandıkları durumlar buna bağlıdır. Ve Allah herkes için bunun bir türünü öğrenmeyi kolaylaştırmıştır (yani, meslek türleri?) böylece hangi türe ihtiyacı olacaksa onu bilgisi ile elde eder⁸⁷ ve böylece diğerleri de kendilerine ihtiyaç duyduklarını onun bilgisi ile öğrenirler. Peygamber bunu bir hadisinde

⁸⁵ Plessner, *Der Oikonomikos*, 144-48, 214-17.

⁸⁶ Plessner, 154, 221.

⁸⁷ Burada ve hemen akabinde, C ve M'de *bi-ilmihî*, D'de *bi-amelihî* "onun çalışmasıyla" olarak geçiyor.

zikretmektedir: “Mü'minler bir bina gibidirler, her parçası diğerini destekler.” Kur'an'da bunun delili [43:32]: “Biz onların bir kısmını diğerlerinden derecelerle üstün kıldık.” vs. Bu şu demektir; fakir kişi zengin malına muhtaçken zengin kişi de fakirin çalışmasına muhtaçtır. Ve burada yine, çiftçi dokumacının çalışmasına ihtiyaç duyar, böylece kendisi için giyim edinebilir; dokumacı da yemeğini ve giyimde kullandığı pamuğu elde edebilmek için çiftçinin çalışmasına ihtiyaç duyar. Bunlardan her ikisi de [Allah'a] yakınlık ve itaat⁸⁸ amacıyla başkası için yapılan bir çalışma⁸⁹ ile sağlanır. Allah'a yakınlık kurabilmek bunun vasıtasıyla başarılabilir... Ve bu, çalışma kendisi için tespit edilen bir ücret karşılığında yapılsın veya yapılmasın aynıdır. Eğer [kişinin] niyeti açıkladığımız gibiyse, çalışması kendi içinde itaat anlamını içerir.⁹⁰

Bryson'un hayatın kısılalığının kişinin tüm zanaatları öğrenmesine imkân vermemesi gibi ifade ve düşünceleri burada tekrar edilmiştir. Eğer Arapça Bryson'a bakmazsak, *nev' min zâlike*, “bu türden” ifadesi pek anlamlı durmamaktadır, zira orada bu *nev' min el-sınâ'ât*, “bir sanat türü” anlamına gelmektedir. Fakat şunu hatırlamalıyız ki Şeybânî *Kesb'*de “zanaatlardan” hiçbir şekilde bahsetmemekte, onun yerine “sebepler”den söz etmektedir ki bunlar daha soyuttur ve kişilerle ilgili değildir. Ayrıca başka yerde, karşılıklı yardımlaşma ve sadaka vermekten bahsetmektedir. *Kesb'*deki zengin ile fakir arasında karşılıklı ihtiyaçtan (bu düşünce Bryson ve geleneğine yabancısıdır) söz eden bu yerler anlaşılabilir o ki Şeybânî'nin kendisine aittir.⁹¹ Her hâlükârda, Şeybânî ve bu alandaki erken Müslüman düşüncesinde, herhangi bir döngü var ise -ve yine, “servetin dönüşü”nden bahsetmek daha doğru olabilir- bu, “karşılıklı yardımlaşma”, dolayısıyla fakirlik ve sadaka vermek ile hareket eden bir döngüdür, iş ve mesleklerin döngüsü değildir. Ayrıca Bryson'un erdemli döngüsünün aksine, ki “sıfır-toplam” sonucuna doğru eğilim gösterdiğini gördük, Şeybânî'de servetin “karşılıklı yardımlaşma” ve sadaka verme vasıtasıyla dönüşü dinamik ve büyümeye açıktır.

Tüm bunlar tam olarak kelimesi kelimesine ele alınmamalıdır. Şeybânî muhakkak meslek ve zanaatların önemini bir şekilde anlamıştı. Fakat malların dolaşımını ve insanların birbirlerine bağımlılığını açıklamaya çalışırken fakirlik ve sadaka dilini kullanmıştı. Daha sonradan, Müslümanlar (Hanefiler dahil) Aristocu Bryson geleneğinden haberdar olunca, iyice sıradanlaşan mesleklerin döngüsü fikrini benimsediler. Fakat, *Kitâbü'l-Kesb'*in bu bölümleri, servetin dolaşımı ile ilgili bu iki anlayışı yan yana göstermektedir. Bu ikisinden, Şeybânî'de bulduğumuzu daha orijinal ve daha “Müslüman” olarak düşünebiliriz. Bu, servetin akışı ile ilgili daha dinamik bir anlayıştır, ki erken dönem İslâm dünyasına da çok iyi uymaktadır; ticaret ve pazarlar gelişmişti, tüccarın sermayesi genellikle gezici girişimcilere gidiyordu ve

⁸⁸ *kurba ve-tâ'a* yerine, *C'*de *kaol ve-tâ'a* olarak yanlış yazılmış.

⁸⁹ Cümlelerin anlamı burada *ellezî'*yi gerektiriyor, D ve M'de bu yok. *C'*de var fakat burada da bütün satır yok.

⁹⁰ C 43-44, D 75, M 264-65.

⁹¹ Câhız, *Hayavân* (ed. c.A. M. Hârûn, Kahire, 1966), 1: 44, karşılıklı bağımlılıkla ilgili müzakeresinde diyor ki; Tanrı hiç kimseyi kendine yeterli kılmamıştır, bu yüzden hükümdarlar halklara halklar da hükümdarlara ihtiyaç duyar; aynı şekilde zengin ve fakir birbirlerine ihtiyaç duyar, efendi ve kölenin birbirlerine ihtiyaç duyduğu gibi. Câhız ne sadaka vermeyi ne de meslekleri tartışmaktadır.

herhangi bir kişi hayatının farklı zamanlarında kendini zengin veya fakir, alan veya veren konumunda bulabiliyordu-Arap edebiyatının meşhur bir temasıdır.

Kesb'den az önce alıntı yapılan pasajda, özellikle zor olan bir cümle biraz açıklama gerektirmektedir. Çiftçi ile dokumacının karşılıklı bağımlılığını açıklarken *Kesb* (burada muhtemelen Serahsî) şöyle söylemektedir: Bunlardan her ikisi de [Allah'a] yakınlık ve itaat amacıyla başkası için yapılan bir çalışma ile sağlanır.⁹² Allah'a yakınlık kurabilmek bunun vasıtasıyla başarılabilir...⁹³ Burada şunu söyleyebiliriz: fazlalık kişilerin üretimlerinden çıkarılmaktadır; bunu üretimin bir parçasının diğerlerine yönlendirilmesi diye söylemek daha doğru olabilir. *Kesb*, bu fedakâr parçayı kendisiyle Tanrı'ya yakınlık kurulan bir parça olarak tanımlamaktadır ki bu, dolayısıyla *sadaka* ile yani gönüllü sadaka vermekle ve *hak* ile yani fakirin zengininin fazla olan malındaki hakkı ile irtibatlıdır.

Fakirlik ve ihtiyaç, Bryson ve Şeybânî için temel unsurlardır. Bryson mal/mülk ile ilgili açıklamalarına, zanaatlardaki uyumlu, karşılıklı uğraşların kendisiyle sağlandığı organik, fizyolojik ihtiyacın iptidâî durumunu anlatarak başlamaktadır. Şeybânî'ye göre, kişinin geçimini sağlamak amacıyla devamlı bir gayret içinde olmasında fakirlik ve sadaka vermek temel ve zorunlu unsurdur. *Kesb*'in sonraki yazarları Şeybânî'nin fikirlerini, bir ölçüde Bryson'dan etkilenen diğerlerinin görüşleri ile birleştirmişler. Bununla birlikte, Şeybânî'nin fakirlik ve *sadakayı* vurgulayan orijinal düşüncesi hâlen *Kesb*'de açıkça gözlenmekte ve Hanefî okulu doktrininin temelini oluşturmayı sürdürmektedir.

5. Kerrâmiyye

Kesb, bireysel olarak herhangi bir muhalifin ismini vermemektedir, fakat *mütekaşşife* ve *tekaşşüf* gibi kötuleyici ifadeleri mükerreren kullanmaktadır.⁹⁴ İki yerde Kerrâmiyye'nin⁹⁵ ismini zikrettiği için burada Kerrâmîler'in *tahrîm el-mekâsib*, geçim için çalışmayı yasak sayan doktrinine ve bunun *Kesb* ile ilişkisine kısaca göz atacağız. Şunu hatırlamamız gerekir ki *Kesb*'de Kerrâmiyye'ye yönelik sunulan bu argüman her ne kadar üçüncü/dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar götürülebilecekse de, Serahsî'ye ve dolayısıyla Samânî ve Gaznevîler'in hüküm sürdüğü Horasan ve Mâverâünnehir çevresine atfedilmek zorundadır. Serahsî'nin bu doktrin hakkındaki en uzun açıklaması şu şekildedir:

Zorunluluk olduğu ölçüde kesbin dinî bir yükümlülük olduğu, Sünnî geleneğe (ehl-i sünnet ve'l-cemaat) bağlı tüm fakihler arasında kabul edilmiştir. Fakat Kerrâmiyye şöyle der: Hayır,

⁹² Burada *yukîmu*'nun nesnesinin *el-kurba* olduğu anlaşılmaktadır, zira cümlede sonradan *ikâmat el-kurba* şeklinde gelmiştir. Alternatif olarak, *yukîmu*, *yukîmu avadahû*'nun -"birisinin yaşamasını sağlamak"- kısaltılmışı olabilir.

⁹³ C 43, D 75, M 264.

⁹⁴ Halife Me'mûn kendisi, on ünlü din aliminin can sıkıcı huylarının (gösterişli ağlama, tevazu, namaz, oruç vb.) listesinde *İbn Semâa*'nın *tekaşşüf*ünden söz etmektedir. Hatîb, 5: 342.

⁹⁵ C 24, D 44, 107, M 250, 279.

[*kesb*] [sadece] bir ruhsat olarak [Allah tarafından] mübah kılınmıştır.⁹⁶ Bu şundan dolayıdır; [eğer *kesb* gerçekten bir yükümlülük ise] iki muhtemel durum söz konusudur: ya her zaman [geçerli olan] bir yükümlülüktür, ya da belirlenmiş bir zaman için geçerlidir. [Bu ikisinden] ilki yanlıştır, çünkü bu durum kişiyi, bu yükümlülüğü yerine getirmesiyle diğer yükümlülüklerini ve görevlerini yapamaz bir duruma getirir. Ayrıca ikincisi de yanlıştır, çünkü dinî hukuk belirli bir zaman için her neyi farz kılmuşsa, namaz ve oruç gibi, bu o zaman için bir tamamlayıcı olur. Ve *kesbi* belirli bir zamana addetmek, dinî hukukun amacı değildir. Ayrıca iki olasılık daha vardır: [*kesb*] ya insanların ona karşı isteklerinden dolayı bir yükümlülüktür, ya da zorunluluktan dolayıdır. [Bunlardan] ilki yanlıştır, dünyada tüm [insanların] mala karşı arzuları sürekli ve sabittir; hiç kimse de herkesin bunların hepsini elde etmesinin zorunlu olduğunu söylemez. Fakat [ikinci] olasılık da yanlıştır: zorunluluk nedeniyle her ne yükümlülük olmuşsa, o sadece [bu] zorunluluğun oluşması durumunda yükümlülük olur; fakat [bu] zorunluluğun oluşmasından sonra [mesela kişinin fakir düşmesi durumunda], kişi hiçbir şekilde kazancını temin edemez. O halde bir yükümlülük [kişinin] onu yapmaktan aciz olması durumuna kadar ertelenebilir mi? Bu durumda iki olasılık vardır: ya [kesbin] her çeşidi yükümlülüktür, ya da belirli bir çeşidi yükümlülüktür. Bunlardan ilki yanlıştır, çünkü hiçbir insan kesbin tüm çeşitleri ile ilgilenebilecek kapasitede olmadığı gibi onların [hepsini] de bilemez; bunları öğrenene kadar kişinin ömrü biter.⁹⁷ Fakat ikinci [olasılık] da yanlıştır, çünkü bir yükümlülük olarak belirlenmekte [*kesb*]in türlerinden biri diğerinden daha üstün değildir. O halde bu durumda sadece iki olasılık vardır: ya [*kesb*] tüm insanlar için yükümlülüktür, ya da bazıları için yükümlülüktür. Bunlardan ilki yanlıştır; peygamberler -salât ve selâm üzerlerine olsun- vakitlerinin çoğunu *kesb* ile geçirmediler; aynı şekilde takdire şâyan Sahabe -Allah hepsinden razı olsun- ve onlardan sonra onlara uyan seçkin insanlar da öyle. Fakat hiç kimse onlar hakkında, kendileri için yükümlülük olan bir şeyi terk etmekte ittifak ettiler diye düşünmedi. Ve ikinci [olasılık] da yanlıştır, çünkü bu yükümlülüğü yerine getirmede herhangi biri diğerine karşı daha uygun değildir.⁹⁸

Profesör Van Ess'in olumsuz kanısına⁹⁹ rağmen, bu pasajın gerçek Kerrâmî fikirlerini temsil ettiğine inanmamızı gerektirecek nedenler vardır. Serahsî'nin (veya bunun kaynağı kimse) karşıtlarının argümanlarını, hassasiyetle bunları yeniden yorumlamadan, -eğer sadece onları çürütmek amacı ile yaptıysa- neden bu kadar detaylı olarak gösterdiğini anlamak zordur. Doktrinlerin indirgemeci olarak yeniden şekillendirilmesi mezhepler tarihçiliği literatürünün özelliğidir, fakat *Kesb* bu türe ait değildir. Bu argümanların sofistik karakteri, Kerrâmî doktrininin ilk evreleri hakkında bildiklerimiz ile uyumluluk göstermektedir. *Kesbin* ilâhî bir müsamaha veya ruhsat olarak kerhen temellendirilmesi tekrarlanmış gibi görünmektedir. Müslümanların fakirliğe ilişkin erken dönem tartışmalarının özelliği olan hak ve taleplerle

⁹⁶ Ruhsat hakkında bkz. M. Kister, "On 'Concessions' and Conduct: A Study in Early *Hadith*," in *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G. H. A. Juynboll (Carbondale, 1982), 89-107, tkr. *Society and Religion from Jâhiliyye to Islam* (London, 1990); Wichard, *Zwischen Markt und Moschee*, 42 n. 21.

⁹⁷ Byrson'un pasajının diğer bir tekrarı için yukarı bakınız.

⁹⁸ C 24-26, D 44-46, M 250-51.

⁹⁹ *Ungenützte Texte*, 75.

(hukuk) ilgili argümanlar, Kerrâmîler'in *mekâsib* tartışmalarında -burada veya diğer yerlerde- yer almamaktadır.

Kerrâmîler'in *tahrîm el-mekâsib* doktrini, görünen o ki mezhebin kurucusu Muhammed b. Kerrâm¹⁰⁰ ile birlikte ortaya çıkmıştır; o bunu Ahmed b. Harb'in öğretilerine dayandırmış olabilir (yukarıya bakınız). İbn Kerrâm'ın uygulaması ve doktrini genellikle *tevekkül* başlığı altında açıklanmıştır: rızkını alacağına dair güvenmek zorundasın, fakat onu kazanamayabilirsin.¹⁰¹ Yakın zamanda yayınlanan, Ebû Temmam'a -anlaşılan dördüncü/onuncu yüzyılın ilk yarısında yaşamış Horasanlı İsmailî bir yazar¹⁰²- ait *Kitâbü's-Şecere*'nin mezhepler tarihi ile ilgili bölümünde şunları okuyoruz:

Muhammed b. Kerrâm tekaşşuf ve zühd ehli biriydi. O kendisinin sadece Allah'a dayanan birisi olduğunu iddia etmişti ve kendisini takip edenlerle birlikte hiçbir azık, su veya binek almadan çöle çıkmaya niyet etti. Sultan bunu yapmaktan onu men etti ve "Bu adam kendisini ve yanında diğer zavallı fakirleri de helâk edecek. Onu durdurmamız ve kontrol altına almamız lazım."¹⁰³ diyerek onu hapse attı.

Mezhepler tarihi kaynakları arasında, Keith Lewinstein'in¹⁰⁴ tartıştığı üzere, "Doğulu" olan Hanefî/Maturidî gelenek, "Batılı" Eş'arî/Şâfi geleneğe nazaran Kerrâmîliğin "ekonomik" yönüne genel olarak daha çok ilgi göstermektedir.¹⁰⁵ Bu Doğulu gelenek içinde veya bu gelenekle bağlantılı olan Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin (v. 318/930) *Kitâbü'r-Redd alâ Ehli'l-Bid'a* kitabı vardır. Nesefî belki kendisi de Kerrâmî idi ve Kerrâmîler'in *tahrîm el-mekâsib*

¹⁰⁰ C. E. Bosworth, "The Rise of the Karâmiyyah in Khurasan," *Muslim World* 50 (1960): 5-14; aynı yazar, *The Ghaznavids* (Beirut, 1973), 185-94; aynı yazar, "Karrâmiyya, *EP*, 4: 667-69; J. Chabbi, "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan, III^e/IX^e siècle," *SI* 46 (1977): 5-72; J. Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya* (Heidelberg, 1980), 19-20, 30-32, 75-76; W. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany, 1988), 39-46, özellikle 43; A. L. Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden, 2000), 88-94.

¹⁰¹ Ömer el-Semerkindî'nin *Kitâb rawnaq al-qulûb*'u (Bib. Nat., MS Ar. 6674, 4929) Van Ess tarafından alıntılanmış, *Ungenützte Texte*, 30-32. Ömer el-Semerkindî'nin diğer bir eserinin Osman b. Yahya b. Abdülvehhab el-Mîrî tarafından yapılan kısaltılmış bir versiyonu, *Mukhtasar Rawnaq al-majâlis* (Şam ve Beyrut, 1985/1405) zahid ve sufilerin hikayelerini toplayan bir eserdir; bkz. 83-86 (tevekkül) ve 101-4 (vera). Hikayelerdeki başkahraman ise Ahmed b. Harb'dir, ki onun örneği Kerrâmîlik ile bağdaşmaktadır, fakat daha az radikaldir. İbn Harb'in takipçileri ile Horasan'daki Kerrâmîlerin arasındaki farklılıklar için bkz. Chabbi, "Remarques," 48-49.

¹⁰² W. Madelung ve P. E. Walker, *An Ismaili Heresiography: The 'Bâb al-shaytân' from Abû Tammâm's Kitâb al-shajara* (Leiden, 1998), 54-56 (Arapça), 58-59 (İngilizce). Ayrıca bkz. P. Walker, "Abû Tammâm and his *Kitâb al-shajara*: A New Ismaili Treatise from Tenth-Century Khurasan," *JAOS* 114 (1994): 343-52.

¹⁰³ Tâhirî yöneticileri tarafından atıldığı hapisten sonra, İbn Kerrâm takipçileri ile birlikte Kudüs'e gitti. Azık alınmadan yapılan seyahatler için bkz. Reinert, *Die Lehre*, 197-206.

¹⁰⁴ "Notes on Eastern Hanafite Heresiography," *JAOS* 114 (1994): 583-98.

¹⁰⁵ Eş'arî'nin *Makâlât*'ı, Bağdâdî'nin *Fark*'ı ve Şehristânî'nin *Milel*'i Kerrâmîliği tartışırken *tahrîm el-mekâsib*den bahsetmemektedir.

doktrini ile alakalı bildiklerimizle uyumlu görüşler ileri sürmüştür.¹⁰⁶ Neseî, Kâsitiyye denilen bir grubu kınarken şöyle der:

Onlar, [bu dünyayı] talep etmeyi her Müslüman üzerine bir görev olarak gördüler, [bu dünyayı] talep edenleri ondan kaçınanlardan daha üstün gördüler ve zenginlerini fakirlerinden daha üstün gördüler. Ve onlar şöyle söylediler: "Fakirlik neredeyse küfür gibidir." Fakat mü'minler topluluğu (*ve kâlet el-cemâ'a*¹⁰⁷) şöyle söyledi: Bu dünya kötü bir yerdir, çünkü lanetlenmiştir, içinde ne varsa lanetlenmiştir, Allah'a itaatten olanlar hariç. İbadet eden kimsenin yiyeceği onu Rabbine ibadetten alıkoyar ve [bu dünyayı] talep edenleri cehennemde bir araya getirir; yani câiz olmayan [yiyecek]...¹⁰⁸

Son pasaj gösteriyor ki (Kerrâmiyye'den?) bazıları dinî olarak câiz olan yiyeceğin bile kişiyi Tanrı'dan gafil bıraktığına inanmaktaydılar. Bu tür radikal düşünceler başka yerlerde de ortaya çıkmıştı, mesela *Sugur'* da, Arap-Bizans sınırında, erken dönem zahidlerinden İbrahim b. Edhem, sonraki takipçileri ile beraber, açlığın ve -zaman zaman- toprak ve çamur yemenin üstatları olarak biliniyorlardı.¹⁰⁹ Fakat bizim hâlâ Kerrâmîler'in uygulamaları ve *tahrîm el-mekâsib* doktrinleri hakkında daha fazla bilgiye ihtiyacımız var.

Sonuç

S. D. Goitein, Şeybânî'nin *Kesb* kitabını ve onun önemini tespit ettiği için övgüyü hak etmektedir. Fakat bu eser, İslâm'ın erken döneminin yükselen Yakın Doğu burjuvazisinde ticaret ve kazanç ile alakalı iyimser bir önerme ortaya koymamıştır. "İslâm"ın ticârî faaliyetleri teşvik etmesi veya engellemesi ile ilgili bir şey söylemeden önce, delillerin izin verdiği ölçüde, farklı zaman ve mekânların koşullarına detaylı olarak bakmamız gerekmektedir.

J. C. Wichard ikna edici bir şekilde iddia ediyor ki; *Kesb*, zahid riyazeti ile gösterişli biriktirme ve tüketme aşırı uçları arasında orta yola çağırılmaktadır. Fakirlik ve sadaka verme üzerine, benim burada durduğumdan daha az durmakta, daha çok çalışma ve kazanma faaliyetleri üzerinde yoğunlaşmaktadır (*Erwerbstätigkeit*). Fakat konu Wichard'ın ele aldığından daha karmaşık gözükmektedir, bu da kısmen *Kesb*'in karma yapısından ve birden fazla yazarlı bir eser olmasından dolayıdır; hatta eser ortaçağdaki Arapça kitapların çoğundan daha karmadır. Serahsî, Şeybânî ve İbn Semâ'a'ya ait *kesb* hakkındaki esere sahipti, fakat biz artık buna sahip değiliz. Bu eserin sadece bir kısmı onun radikal zahidlere karşı yaptığı tartışmalara uymaktadır. Yine de Serahsî, tüm bu şeyler üzerinde -fakirlik, bağış vb. dahil- samimi olarak çalışmıştır. Böylece eserdeki çelişkileri de arttırmıştır. Serahsî ayrıca, Şeybânî'nin eserinin

¹⁰⁶ Lewinstein, "Notes," 585-87; B. Bernand, "Le Kitâb al-radd 'alâ ahl al-bida' d' Abû Mutîc Makhûl al-Nasafî,"

Annales Islamologiques 16 (1980): 39-126; Van Ess, *Ungenützte Texte*, 58.

¹⁰⁷ Neseî'nin *cemâ'a* kullanımı için bkz. Bernand, 43-44, Horasan Hanefilerinin anti-Eş'arî ve anti-Mu'tezile görüşleri ile -ki çok geçmeden Maturîdîlik ile tanınacaktır- bağlantı kurun.

¹⁰⁸ Bernand, 94-95.

¹⁰⁹ *el-Ubbâd el-khushn*, "ağır işler yapan âbidler." Bonner, *Aristocratic Violence*, 128-30, 152, 158-61, 171-73, 178, 184; Knysh, *Islamic Mysticism*, 19-20.

şeklinin, mesajının ve bağlamının şimdi elimizde olan *Kitâbü'l-Kesb*'den ve modern bilimin bu esere atfettiklerinin çoğundan farklı olduğu gerçeğini de saklamıştır.

Üç yazar (bildiğimiz kadarıyla) *Kesb*'in yazımına katkıda bulunmuşlardır (yukarıda, ikinci bölüm). Yaklaşık olarak onlara karşılık gelen, biriktirme, tüketme, bağış, fazlalık vb. ile ilgili meselelerin farklı mâna ve şekil aldığı üç tarihî bağlam vardır. Şimdi bunları sınıflandırmaya başlıyoruz, *Kitâbü'l-Kesb* ile ilişkisi bakımından bunların bazı temel unsurlarını da gözden geçirebiliriz.

(a) *Şeybânî ve erken Abbâsî dönemi Bağdat'ı*. *Kesb*'in sadece küçük bir kısmı Şeybânî'nin kendi kelimelerinden oluşsa da onun görüşlerini toplama imkânımız vardır (yukarıda, dördüncü bölüm). Biriktirme ve kazanmayı (mâkul miktarlarda) savunan görüşlerinde Şeybânî "dilenci zahidleri" hedef almamıştır. Gerçekte onun ekonomik meseleler üzerine ortaya koyduğu söylem, ağırlıklı olarak fakirlik ve sadaka bağlamındadır. Bunlar için kuvvetli bir şekilde dile getirdiği anahtar kavram, *haktır*; ihtiyaç sahibinin üzerimizdeki, veya daha doğru bir ifadeyle, kendi ihtiyaç sınırimızı aşacak her ne biriktirdiysek onun üzerindeki ve belki de ihtiyaç sınırimızı aşmayanlar üzerindeki hakkıdır. Her nerede kendi ihtiyaçlarımızın üstünde bir birikim yaparsak, birisi için orada bir *hak* ortaya çıkar. Şeybânî'nin takipçileri, tamamen mantıksal olarak, "[İhtiyaç sahibi kimse,] hayatta kalabileceği miktar kadar insanların malında hak sahibi olur"¹¹⁰ ve benzeri formülasyonlarla bunu daha ileriye götürmüşlerdir.

Böylece, herhangi bir ekonomik fazlalık derhal birisi için bir *hak* ortaya çıkarmaktadır. Şeybânî bunu dinî yükümlülükler açısından ifade etmiştir: kişi kendisi ve ailesinin ihtiyaçlarını karşıladığı zaman, "kalan fazlalığı ebedî hayatı için harcamalıdır." Bu ne demektir? Bir tarafta *Kesb*, ibadetlerdeki artışı ekonomik birikimdeki (*kesb*) artışa tercih etmektedir. Fakat diğer tarafta Şeybânî, "Tanrı'ya yaklaşma ve itaat amacıyla" yapılan işbirliği ve karşılıklı yardımlaşma olarak ekonomik faaliyetlere kuvvetli bir dinî değer atfetmektedir. Şeybânî'de zaten bu karşılıklı yardımlaşma, kavramsal olarak *sadaka* ile bağlantılıdır. Hanefî okulu (Serahsî tarafından temsil edilen) daha sonradan bu ilişkiyi daha açık bir şekilde açıklamıştır.

Bazıları, ekonomik ya da dinî bir sebepten dolayı zengin ile fakir birbirlerine muhtaçtır diye söyleyebilmişlerdir.¹¹¹ Fakat, daha anlamlı ve kesin olarak, Şeybânî ve takipçileri için sadaka vermek, dolaşım ve mübadelenin kati prensibi ile ilgilidir. Kişi birisinin çalışmasından faydalaniyorsa, bu bir *sadaka* şeklidir, fazileti ve faydası "bağışlayan"ın yanında "alan"a da gelir. Burada, en azından Şeybânî ve Hanefî okulu dikkate alındığında, fakirin *hakkını* temel alan bir "fakirliğin ekonomisi"¹¹² prensibi vardır. Bunun yanı sıra, Aristocu/Brysonyan alışveriş ve dolaşım anlayışı -ki belli bir yerde İslâm dünyasında oldukça tanınmıştı- meslek ve zanaatların erdemli döngüsünü inşa etmiştir; insanlar burada sabit bir yere sahiptir. Şeybânî ise, erken İslâm geleneğinin çoğu ile birlikte, sadakanın erdemli döngüsünü

¹¹⁰ Dipnot 60.

¹¹¹ Dipnot 90.

¹¹² Bkz. G. Todeschini, "Quantum valet? Alle origini di un'economia della povertà," *Bullettino dell'Istituto italiano storico per il Medioevo* 98 (1992): 173-234.

tanımlamaktadır ki burada insanlar sürekli konumlarını değiştirmektedirler (fakirler zenginleşmekte ve zenginler de kendilerini fakirleştirmektedirler.)

Şeybânî, söyleyebildiğimiz kadarıyla, bu konularda erken İslâm düşüncesinin çoğuyla bir devamlılık göstermektedir. Bu karmaşık konu başka bir yerde devam etmektedir.¹¹³ Fakat kısaca, çalışırken ve kazanırken izlememiz gereken tutumu belirleyen Şeybânî, bizi bir fakir insan şahsiyeti ile baş başa bırakmaktadır. Muhakkak ki o bizim dilenmemizi istemez, eğer herhangi bir seçeneğimiz varsa. Fakat günlük yaşamımızda zühd tecrübe edilmelidir. Daha özel olarak, kazançla ilgili faaliyetimiz, karşılıklı bağımlılığımızın farkındalığı temelinde olmalıdır: bunu şimdi ekonomik ve dinî terimlerle söyleyebiliriz, Şeybânî ve takipçileri her ne kadar bu ayrımı yapmamış olsalar da. Yine, ekonomik dolaşımın bu fedakâr prensibinin temeli fakirin zengin üzerindeki *hakkında* yatmaktadır, fakat bu, sonuçta birbirimiz üzerinde bir hak olmaktadır.

Bu bir hayli garip *hak* kavramının tam olarak ne hakkında olduğunu daha açık bir şekilde ortaya koymak için hâlâ çalışmaya ihtiyaç vardır. Bu kavram, *Kitâbü'l-Kesb*'de ve daha başka yerlerde geçen görev (*farz/farîza*) ve fazilet (*fadl*) gibi çeşitli kavramlarla hangi açıdan birlikte değerlendirilebilir?¹¹⁴ Ve hayattaki uygulama ile ilişkisi (ki olması gerekiyor) nedir? Bu soruların cevapları, erken İslâm dünyasındaki ekonomik faaliyet -servetin dolaşımı ve *kesbin* kendisi dahil- hakkında bize daha iyi bir anlayış verecektir.

(b) *İbn Semâa ve Hanbelîler*. İbn Semâa'nın *Kesb*'in ortaya çıkmasında ne derece rolü olduğunu tam olarak bilmiyoruz. Fakat her hâlükârda o sadık bir Hanefî idi. Uzun süren hayatının son kısımlarında ve ondan sonraki birkaç nesilde, Bağdat ve başka yerlerde, şehirdeki sosyal ve entelektüel yaşamın önemli bir özelliği, Hanefî ve Hanbelî mezhepleri arasındaki çatışma hali idi. Bu tür gerginlikler, İbn Semâa'nın üzerinden olsun veya olmasın, *Kesb*'in metninde belirlemektedir, (yukarıda, bölüm 3c). Burada, "üstteki elin"¹¹⁵ anlamına dair argümanda iki farklı ekonomik dünya görüşünün temsilini bulabiliriz, ikisi de fakirliği ve sadaka vermeyi vurgulamaktadır. Hanefî görüş burada gösterdiğimiz şekilde idi. Hanbelî görüş ise farklı bir çalışmayı gerektirmektedir; fakat burada zaten kargaşalı şehir ortamında *selamın* -sadaka vasıtasıyla barışı muhafaza etme- yeri ile ilgili bir meseleyi ve kimsenin durumunu değiştirmeden yoksulluğu azaltan ve barışı sürdüren bir araç olarak sadaka fikrini gördük.

(c) *Serahsî ve Kerrâmiyye*. Jacqueline Chabbi ve diğerleri, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinin Samânîler ve Gaznevîler'in hakimiyeti altında olduğunu belirtmişlerdir. *Kitâbü'l-Kesb*'in bu bölge ile ilgili bir bilgi kaynağı olarak kullanılması zordur, çünkü Serahsî kendi çağındaki tartışmalarla Şeybânî ve diğer geçmiş üstatlara dair müzakerelerini birleştirmiştir. Fakat, burada "dilenci zahidler" münakaşasının asıl kaynağını oluşturmaktadır. Serahsî hararetli bir

¹¹³ 41. ve 69. dipnotlar.

¹¹⁴ Bu konudaki modern Batılı tartışmalara giriş için bkz. J. Waldron, ed., *Theories of Rights*, (Oxford, 1984); S. Stoljar, *An Analysis of Rights* (New York, 1984).

¹¹⁵ Dipnot 63.

şekilde Kerrâmiyye'ye ve diğer aşırı *mütevekkilûn* "Tanrı'ya tevekkül edenlere" karşı çıkmakta ve onları aşağılayıcı bir şekilde "beleşçiler" olarak tanımlamaktadır.

Biz *Kesb*'i sahte¹¹⁶ bir kitap olarak kabul edemeyeceğimiz gibi, önceki daha "sıhhatli" metinlerin sonraki yazarlarına da mâl edemeyiz. Kitaptaki çelişkiler ve fazlalıklar bile bizim için faydalıdır, çünkü bunlar hareket ve düşüncenin ekonomik sahasında günlük yaşamdaki çelişkilere karşılık gelmektedir ki burada tutarsızlık sadece kendi kültürümüzde değil tüm kültürler için geçerlidir. *Kesbe* dair yazınsal tür, daha anlaşılır ve güzel olan Muhâsibî'nin eseri üzerinden bu türün zirvesi Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn*'ine ve ötesine kadar daha ayrıntılı olarak çalışılabilir.

Öncekiler gibi, bunlar ve benzeri eserler teolojik ve mistik öğretileri için araştırılacaktır. Ayrıca biz artık bu eserlerin ekonomik içeriklerini, çevremizden ve birbirimizden geçimimizi nasıl sağladığımıza dair daimî soruya yönelik ortaçağdaki İslâmî yaklaşımların ve cevapların bize ne söyleyebildiğini tahkik edebiliriz.

¹¹⁶ Dipnot 20.

İslam, Ekonomi ve Toplum

ISBN:978-605-67900-7-2, 192 Sayfa

Syed Nawab Haider Naqvi

Tanıtım: Ali Can Yenice**

Received: 06.02.2019

Accepted: 28.03.2019

DOI: 10.25272/ijisef.523351

Type: Book Review

Öz

Türkiye’de her geçen gün İslam iktisadına yönelik ilgi artmakta ve bu ilgi alana yönelik eserlerin sayısında ciddi bir artışa sebep olmaktadır. Bir yandan birçok eser tercüme edilerek Türkçe literatürüne kazandırılmakta diğer yandan yeni telif eserler kaleme alınmaktadır. Bu çalışmada, Türkiye’deki İslam iktisadi literatürüne henüz yeni kazandırılan S.N. Haider Naqvi’nin “*İslam, Ekonomi ve Ahlâk*” kitabının temel tezi tanıtılarak, bu tez çerçevesinde ortaya çıkan konular tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam ekonomisi, ekonomi ve toplum

** Sakarya Üniversitesi, İslam Ekonomisi ve Finansı Uygulama ve Araştırma Merkezi, Arş. Gör. ayenice@sakarya.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4858-233X>

Giriş

Modern anlamda “İslam iktisadı” yirminci yüzyılın ikinci çeyreğinden bu yana ilmi sahada yerini almış bulunmaktadır. Bu disiplinin kendine has özellikleri, Müslümanların çağın sorunlarına kendi değer dünyalarından çözümler üretme arayışlarından ortaya çıktığı düşünülebilir. Ancak modern İslam iktisadının, binlerce yıllık İslam medeniyet geleneği içerisinde nereye karşılık geldiği yeterince tartışılmamaktadır. Bu durum; Müslümanların, iktisadi problemleriyle sanki sadece yirminci yüzyılın başlarından itibaren ilgileniyormuş gibi bir izlenim doğurmaktadır. Bunun sonucunda üç önemli sorunla karşılaşmaktadır. İlki, kendi medeniyet birikiminden kopuk bir disiplinin ortaya çıkmasıdır. İkincisi, bu ‘yeni’ disiplinin yöntemine dair kafa karışıklığı oluşması ve sonucusu ise mevcut ekonomik sistemler karşısında uygulanabilirliğine yönelik inancın zayıflamasıdır. Aslında sorunlar birbirleriyle bağlantılı hatta iç içe bulunmaktadır. Bu ve benzer sorunlar Müslüman iktisatçıların veya iktisatla ilgilenen Müslümanların önünde çözüm bekler bir şekilde durmaktadır. Bununla birlikte, İslam iktisadı alanında dikkat çekici gelişmeler yaşanmaktadır. Dünyanın birçok yerinde bu alanda hizmet veren eğitim kurumları kurulmakta ve gerçekleştirilen akademik faaliyetlerle uygulamanın gerisinde olan teorik zemin kuvvetlenmektedir. Tüm bunlar, İslam iktisadının gelişimi ve Müslümanların ekonomik sorunlarına çözüm arayışları açısından umut vericidir.

“İslam, Ekonomi ve Toplum”(Islam, Economics and Society,1994) S. N. Naqvi'nin İslam İktisadına yönelik ‘ahlaki aksiyom’ tezini içeren serinin ikinci kitabıdır. İlki 1981 yılında, ikincisi olan bu kitap ise 1994’te yayımlanmıştır. Bu kitabın çevirisini kıymetli meslektaşım Ozan Maraşlı yapmış bulunmaktadır. Maraşlı'nın İslam ekonomisi alanındaki çalışmaları, bu kitabın tercümesine katkı sağlamakla birlikte kitap dilinin okurlar tarafından anlaşılır olmasını da beraberinde getirmektedir. Üstelik Maraşlı'nın kaleme aldığı takdim yazısı kitabın anlaşılması ve değerlendirilmesi açısından zengin bir içerik sunmaktadır. Kitabın ayrıntılarına göz atmadan önce öncülü mahiyetindeki “*Ekonomi ve Ahlâk*” (Ethics and Economics: An Islamic Synthesis,1981) kitabıyla benzerlik ve farklılıklarına dikkat çekmek gerekmektedir. Yöntem konusunda her iki kitapta aksiyomatik yaklaşım tercih edilmiş ve iktisat-ahlâk arasındaki bağ aksiyomlar aracılığıyla kurulmuştur. Aksiyomlar (tevhid, denge, özgür irade ve sorumluluk) her iki kitapta da aynıdır (Syed Nawab Haider Naqvi, 1981). Ancak ikinci kitabın en belirgin farkı kitabın isminde de bulunan ‘toplum’a yönelik bakıştır. Naqvi, İslam toplumunda yaşayan ideal bir birey anlayışı yerine gerçek hayattaki herhangi bir Müslüman bireyi tezine dâhil etmiştir. Ahlâkı ise bireyin dönüşümüne katkı sağlayan bir unsur olarak konumlandırmıştır.

Kitaba geçmeden önce yazar hakkında bilgi edinmek yararlı olacaktır. Çünkü modern İslam iktisadının gelişiminde yazarın hayatının hangi tarihsel sürece karşılık geldiği kitabın anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

1935 yılında Hindistan’da dünyaya gelen Naqvi, başarılı bir eğitim hayatı geçirmiştir. Dünyanın seçkin üniversitelerinde eğitim aldıktan sonra birçok kurumda akademik ve idari

görevlerde bulunmuştur. 1980 yılı Pakistan hükümetinin Ekonomiyi İslamileştirme Komisyon başkanlığı, 1992’de 8. Beş yıllık planın Ekonomik ve Sosyal Refah Komitesi başkanlığı ve Asya Pasifik Kalkınma Merkezi başkanlığı bunlardan birkaçıdır.

Yazarın İslam iktisadının gelişiminde hangi tarihsel sürece karşılık geldiği Asad Zaman’ın (Zaman, 2016), çalışması üzerinden de ele alınabilir. Zaman, İslam İktisadının serencamını üç kuşak üzerinden izah etmektedir. Ona göre ilk kuşak İslam iktisatçıları, Müslümanların özgürlük hareketlerine öncülük eden âlimlerdi. Onlar İslami ilimlerde uzmanlaşmışlardı ancak geleneksel ekonomiye dair yeterli bilgiye sahip değillerdi. Dolayısıyla ekonomiye dair fikirleri tepkisel düzeyde kalmıştı. İslam’ın kapitalizm ve komünizmden farklarını söylerken İslam ekonomisine de değinmişlerdi. İkinci kuşak ise kapitalizme alternatif bir sistem bulmak yerine onu yavaş yavaş değiştirmeyi ve İslam’a uygun hale getirmeyi amaçlıyordu. Bu doğrultuda, Batılı tedrisattan geçmiş ve buradan edindikleri bilgileri İslam’a uygun bir hale getirmeyi istemişlerdi. Asad, ikinci kuşağın Batının epistemolojik iddialarını benimsediklerini ve üç büyük hataya düştüklerini ifade etmektedir;

- Kapitalizmin özünü anlama
- Kurumsal yapının bu öz ile şekillendiğini fark etme
- Ekonomi teorisinin, fizik kurallarına benzediğini sanma

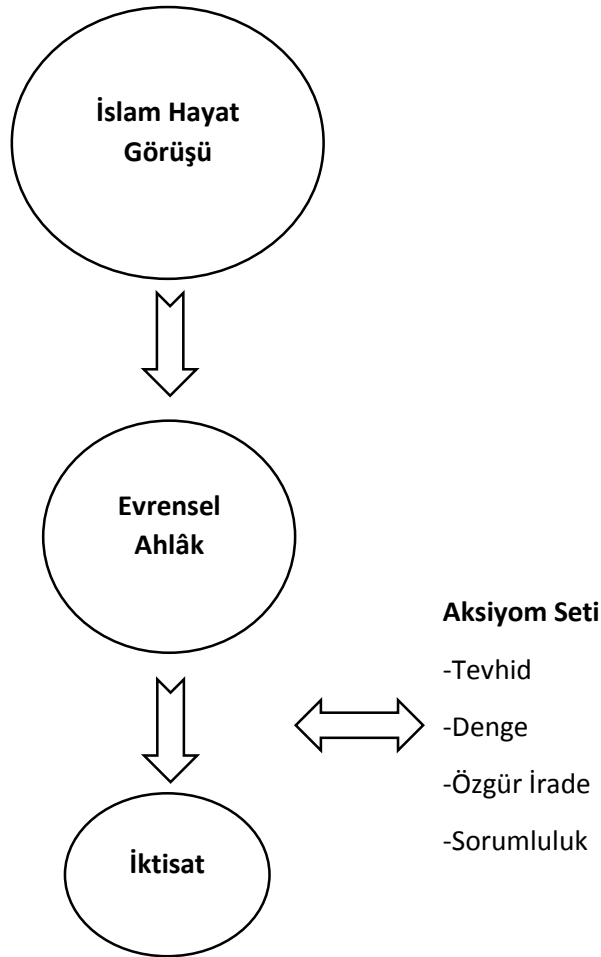
Kuşaklar üzerinden gerçekleştirilen tasnifin, büyük bir genelleme içerdiği ve her genellemenin istisnaları es geçtiği söylenebilir. Ancak böyle bir tasnifin, birbirine benzeyen durumları ortak özellikleriyle düşünmeye ve anlamaya olanak sağladığı da unutulmamalıdır. Söz gelimi, ikinci kuşak içerisinde olup birinci kuşağın düşünce dünyasına sahip olanlar var olmakla birlikte bu durum, ikinci kuşağa dair genel görünümü değiştirmeyebilir. Bu nedenle, Asad’ın kuşak tasnifi genel eğilimleri ve özellikleri göstermesi açısından kıymetlidir. Naqvi’nin çalışmalarına baktığımızda ise, onun eğitim hayatı, ahlak ve iktisat arasında kurduğu ilişki, kurumların İslamleştirilmesine yönelik düşüncesi ve geleneksel ekonomiye benzer ‘evrensel’ bir iktisadi ahlak tezi oluşturma gayesi Zaman’ın tasnifine göre onun ikinci kuşakta yer alabileceğini düşündürmektedir.

Zaman, çalışmasında son dönem İslam ekonomisiyle ilgilenenleri üçüncü kuşak olarak adlandırmış ve onlara “*şeriata uyumlu olmasından ziyade şariat temelli yani şekilde ve özde gerçek İslami sistem kurlmaları için meselenin temellerine gitme*” sorumluluğunu yüklemiştir.

Takip eden bölümde kitabın temel tezi tanıtılacak ve bu tezin ortaya çıkardığı konular tartışılacaktır.

1. İktisat-Ahlak ve Temel Aksiyomlar

Naqvi, ahlâktan bağımsız olan iktisadi sistemlerin sosyo-ekonomik düzeni bozduğunu ve bunun da adaletsizliklere sebep olduğunu ifade etmektedir. Ona göre İslam iktisadını ayrıcalıklı kılan dini-ahlâki bir bağa sahip olmasıdır. Naqvi'ye göre İslam iktisadı, evrensel ahlâk tasavvurunun bir alt kümesidir. Ahlâk da İslam hayat görüşünün bir uzantısıdır. Yazar burada, ahlâk üzerinden bir temellendirme gerçekleştirilmekte ve bunu da dini referanslar olan Kur'an ve sünnete dayandırmaktadır. Bunun akabinde, insanı ihtiyacı olan dengeye ahlâki motivasyonun getireceği vurgulanmaktadır. Tipik bir Müslüman birey iktisadi kararlarını ahlâki değerlerinden bağımsız almayacaktır. Bu ahlâki dayanağı sağlamak için ise iktisadi seçimleri etkileyecek temsili bir aksiyom seti¹ oluşturulması gerekmektedir (S. N. Haider Naqvi, 1994, p. 23). Naqvi'nin aksiyomatik yaklaşımına oluşturduğu temsili aksiyom setini aşağıdaki şekil yardımıyla ele alabiliriz.



Şekil 1: Naqvi'nin İslam İktisadı Görüşü

¹ **Aksiyomatik Yöntem:** "Mantıkta, sırayla bir kaç terimden oluşan bazı temel önermelerden (aksiyomlar veya varsayımlar) yapılan mantıksal indirgeme yoluyla tüm sistemin (örneğin bir bilimin) belirtilen kurallara uygun olarak üretildiği bir izlektir. Bu terimler veya aksiyomlar ya isteğe bağlı olarak tanımlanır ya da kuvvetli sezgilerin varlığı durumunda model şeklinde tasarlanabilir. Aksiyomatik sistemin en eski örnekleri Aristo mantığı ve Öklid geometrisidir." (The Editors of Encyclopaedia Britannica, 2019)

Naqvi, herhangi bir toplumda yaşayan 'tipik' bir Müslüman'ın iktisadi davranışlarını incelemektedir. Yazarın, 'tipik' bir Müslümanı incelemesi Khan'ın da eleştiriler getirdiği 'ideal bir İslam toplumu' (Khan, 2017, p. 267) varsayımına katılmadığını göstermektedir. Çünkü böyle bir ideal toplumda insanların davranışları zaten İslam'a uygun olacağından herhangi bir incelemeye ihtiyaç olmayacaktır. Bunun aksine Naqvi, Müslümanların iktisadi davranışlarını ahlâki aksiyom setinden elde edilen önermelere göre ele almayı ve dönüştürmeyi amaçlamaktadır.

Ahlaki aksiyom seti tevhid, denge, özgür irade (ihtiyar) ve sorumluluk olmak üzere dört unsurdan oluşmaktadır. Tevhid, bireyin davranışlarının Yaratıcı ile olan bağı kurarak dikey boyutu, denge ise toplumsal anlamda 'en iyi'ye ulaştıracak durumu ifade etmesi açısından yatay boyutu oluşturur. Özgür irade ise kişiye seçimlerini yalnız ve bağımsız bir şekilde yapma özgürlüğü tanıyan özelliktir. Ancak bu seçimlerinden hem dünyada hem ahirette sorumlu olacaktır. Bu da sorumluluk aksiyomuna karşılık gelir. Burada her bir aksiyomun kendisini tamamlayan bir başka aksiyomla birlikte ele alındığı dikkat çekmektedir. Tevhid-denge ve özgür irade-sorumluluk yazar tarafından 'doğal bir çift' olarak değerlendirilmektedir (S. N. Haider Naqvi, 1994, p. 33).

Naqvi, aksiyom setinin özelliklerini şöyle sıralamaktadır (S. N. Haider Naqvi, 1994, pp. 39–41);

- İslam ahlâkının iktisadi yönünü yeterince temsil etmelidir.
- Aksiyomlar (tevhid, denge, özgür irade ve sorumluluk) kapsayıcı ve başka bir aksiyoma indirgenemez olmalıdır.
- Her bir aksiyom birbirinden bağımsız olmalıdır. Böylece aksiyom seti bağımsız olacaktır.
- Aksiyom setinin parçaları birbiriyle tutarlı olmalıdır.
- Önerme üretebilecek öngörü gücüne sahip olmalıdır.

Yazar, aksiyom yöntemiyle İslam hayat görüşüne uygun evrensel bir ahlaki set oluşturmayı amaçlamaktadır. Bu set yardımıyla, iktisadi önermeler üretilecek ve bu önermeler de bilimsel yöntemlerle sınanacaktır. Yazarın aksiyomatik yöntemle dair en çarpıcı ifadelerinden biri şudur;

“Bu yaklaşım eğer tutarlı bir şekilde uygulanırsa, modern iktisatta İslam'ın ilkeleriyle çelişmeyen şeylerin, bizim İslam iktisadı ile ilgili modellerimizde özümsemesine yardımcı olacaktır. Aynı şekilde bu yöntem, İslami olmayan iktisadi sistemlerden fikirlerin fark gözetilmeksizin alınmasına da izin vermeyecektir.” (S. N. Haider Naqvi, 1994, Önsöz)

Bahsi geçen ifadede aksiyom setinin, herhangi bir iktisadi önermenin 'İslam'ın ilkeleriyle' çelişip çelişmediğini belirleyen bir araç olarak değerlendirilmesi ve aynı zamanda bu setin *“İslam iktisadı hakkında geçerli önermeler üretmek için dayanak”* olarak kullanılabileceği düşüncesi (S. N. Haider Naqvi, 1994, p. 44) aksiyom setinin işlevini tartışır hale getirmektedir. Her ne

kadar bu aksiyomların Kur'an ve sünnetten elde edildiği belirtilse de (S. N. Haider Naqvi, 1994, p. 39), 'temsili' aksiyom setinin İslam hukukunun işlevini de yerine getirdiği ve ahlâk-fıkıh arasındaki tabii ilişkinin, temsili aksiyom setiyle devre dışı bırakıldığı düşünülebilir. Fıkıhın, Kur'an ve hadis merkezli dini bilgiyi temsil ediyor olması (Karaman, 1996) ve İslâm ahlâkının kaynağının da Kur'an ve sünnet olması (Çağrı, 2019), fıkıh ve ahlâk arasındaki kuvvetli bağa işaret etmektedir. Ahlâkın insanı içten, hukukun/fıkıhın ise dıştan kuşattığı (Köse, 2016, p. 2) göz önünde bulundurulduğunda, ahlâk ve fıkıhın bir bütünün parçaları olduğu anlaşılmaktadır. Bardakoğlu, fıkıh ve İslam ahlâkının iç içe olmadığı ve bunun neticesinde 'fıkıhın kurallarının belirli sebeplerle daha baskın ve belirleyici hale gelip ahlâkın bu kurallar arasında geri plana düştüğü ve etki gücünü yitirdiği' durumları 'ahlâkın buharlaşması' olarak adlandırır.(Bardakoğlu, 2017, p. 62) Bunun tam tersi olan 'fıkıhın buharlaşması' olarak söyleyebileceğimiz durum ise ahlaki kuralların fıkıhın önüne geçirilmesi ve bunun neticesinde fıkıhın devre dışı bırakılmasıdır. Naqvi'nin İslam hayat görüşünün iktisada yönelik veçhesi için belirlediği aksiyom seti, 'İslam'ın ilkeleriyle' uygunluğu belirleme ve iktisadi önermelere dayanak olma özellikleriyle fıkıhın buharlaşması olarak tarif edebileceğimiz durumu ortaya çıkardığı düşünülebilir.

Kaynakça

- Bardakoğlu, A. (2017). Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması. *Eskiyeni*, 35, 51–94.
- Çağrı, M. (2019). Ahlâk. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1–13. Retrieved from islamansiklopedisi.org.tr/ahlak#1
- Karaman, H. (1996). Fıkıh. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 13. Retrieved from <https://islamansiklopedisi.org.tr/fikih#1>
- Köse, S. (2016). İslam Hukuku Açısından Emek. In Y. E. Sezgin (Ed.), *İslam İktisadı ve Emek* (pp. 1–19). İstanbul: İGİAD Yayınları.
- Naqvi, S. N. H. (1981). *Ethics and Economics : an Islamic Synthesis the Islamic Foundation*. (İ. Kutluer, Ed.). London: İnsan Yayınları.
- Naqvi, S. N. H. (1994). *İslam, Ekonomi ve Toplum*.

İslam İktisat Düşüncesinin Değişimi (18. Yüzyıl)

ISBN: 978-605-67900-1-0, 166 Sayfa

Abdul Azim Islahi

Tanıtım: Nazan Lila*

Received: 27.03.2019

Accepted: 28.03.2019

DOI: 10.25272/ijisef.545420

Type: Book Review

Giriş

Abdul Azim Islahi'nin kaleme aldığı *İslam İktisat Düşüncesinin Değişimi (18. Yüzyıl)* adlı çalışmanın, yazarın iktisadi düşünce tarihine dair diğer çalışmalarıyla beraber düşünüldüğünde devamlılık arz eden seriler zincirinin bir parçası olduğu görülür. Islahi, adı geçen çalışmadan önce 15. yüzyıla kadar olan dönemi ve 16. yüzyılı ayrı iki eserde incelemiştir. Bu kitapta ise 18. yüzyılda İslam iktisat düşüncesinin değişimini üç önemli ilim adamı üzerinden ele almaktadır.

Eserin kaleme alınmasının arka planında, Müslümanların Batılı kolonizasyonu altına girmeye başladıkları dönemde en önemli meselelerden olan iktisat ve iktisat düşüncesinin ele alınması ihtiyacı yatmaktadır. Bu kritik dönemde İslam iktisat kurumları ve düşüncesindeki değişimin ele alınması, dönemin durumunun aydınlatılması açısından önem arz etmektedir. İslam iktisat düşüncesinin önceki dönemlerine dair de araştırmalar yapmış olan Islahi, tarihsel devamlılığı sağlama ve bu kritik döneme ışık tutma gayesiyle eseri kaleme almıştır.

Eserin önemi, İslam medeniyetinin çöküşünün hızlandığı ve İslam düşünürlerinde uyanış ve öz arayışı çalışmalarının başladığı dönemde İslam medeniyetinin önemli bir meselesi olan iktisat konusunda düşünürlerin ne söylediğini ele almasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Islahi, eserde dönemin iktisadi durumu ve uygulamalar hakkında da bilgi vermektedir. Bu açıdan eser, İslam iktisat düşüncesinin değişme evresine girdiği döneme ışık tutması itibarıyla önemlidir.

Islahi'nin İslam iktisat düşüncesinde 18. yüzyılı ele alan çalışması hem pratik hem de teorik alanda dönemin önemli değişimlerini ele alması açısından dikkate değer bir çalışmadır. Ele alınan dönem, üç önemli şahıs ve coğrafya çerçevesinde incelemeye tabi tutulmuştur. Yazarın seçtiği coğrafyanın, İslam medeniyetinde uyanış ve canlanma hareketlerinin beşiği olan Medine ve ondan beslenen Batı Afrika ile Hindistan gibi önemli bölgeler olması dönemin daha doğru şekilde okunmasına katkı sağlamaktadır. Bununla birlikte, yazarın çalışmasını üç isimle sınırlandırması döneme dair genel bir fikir vermekle beraber, esasen eserin dönemin kapsamlı

* Araştırma Görevlisi, Sakarya Üniversitesi, İslam Ekonomisi ve Finansı EABD, nazankapici@sakarya.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4858-233X>.

bir portresini sunma konusunda yetersiz kalmasına sebep olmuştur. İlgili döneme dair farklı coğrafya ve isimlerin araştırılması, İslahi'nin bu eserine katkı sağlayacaktır.

1. 18. yy'da Müslümanların Durumu ve Üç Öncü İsim

18. yüzyıl, Müslümanların iktisadi, fikri ve itikadi açıdan gerilemeye başladığı döneme tekabül etmektedir. Bu gerilemenin sebepleri arasında temelde Batı dünyasının iktisadi ve siyasi nüfuzunu artırması ve İslam dünyasında yaşanan kolonileşme hareketleridir. Bu hareketler karşısında Müslümanlar arasında köklü bir birlik sağlanamamış olmakla beraber Müslüman coğrafyanın belli bölgelerinde uyanış ve yenilenme adına halk ile yöneticilere çağrılar yapan ilim adamları da mevcuttur. Bu ilim adamlarının hedefi, insanları içine düştükleri sapkın itikat ve fikirlerden kurtararak İslam'ın öngördüğü yaşayış biçimini en doğru şekilde tatbik etmelerini sağlamaktır. Ayrıca bu ilim adamları, bu amaçla yöneticilerin haksız fiillerinin de karşısında durarak toplumda adalet ile fikri ve ekonomik gelişmenin sağlanmasının yollarını göstermişlerdir.

Yukarıda bahsedilen ilim adamları, çağdaş olmalarına rağmen hiç görüşmemişlerdir. Bununla beraber, ıslah vazifesi bakımından ait oldukları toplumdaki konumları benzer olmuştur. Yazar, eserinde dönemle ilgili öne çıkan üç ilim adamına yer vermektedir. Farklı coğrafyalarda doğup yaşayan bu üç ilim adamından Muhammed b. Abdülvehhab Arabistan'da, Osman b. Fûdî Batı Afrika'da, Şah Veliyyullah Dihlevî ise Hint Yarımadası'nda yaşamını geçirmiştir. Bu ilim adamlarının ortak özellikleri reform çabalarının Kur'an ve sünnete dayanması olmuştur. Kitapta yazar, bu üç ilim adamının ıslah faaliyetleri çerçevesinde dönemi ele almaktadır. Bununla beraber, etkisinden dolayı eserinde Dihlevî'ye daha geniş yer vermektedir.

1.1. Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab

Şeyh Muhammed b. Abdülvehhab, yozlaşmış inançlar ve yanlış uygulamaların yaygınlaştığı bir ortam olan Arabistan'ın Necid bölgesinde faaliyet gösterdi. Ayrıca bu bölgede ekonomik koşullar da iyi değildi. İbn Abdülvehhab, her iki sahada da toplumun durumunu iyileştirmeyi amaçladı. İbn Abdülvehhab'ın bu bölgede gösterdiği faaliyetlerin, esas itibariyle bir dini reform hareketi olduğu söylenebilir. Bununla beraber ekonomik konulardaki yol göstermeleri de önemlidir. Onun dini boyutta insanları davet ettiği yol, tevhid inancıydı. İnsanları İslam dışı inanç ve uygulamaları terk etmeye ve Peygamber (sav)'e sıkı bir şekilde uymaya çağırdı. Ekonomik alanda ise faaliyetlerini etkili kılan unsur, Suudi devletinin mali işlerini idare görevini üstlenmesi oldu. Ekonomi ve istihdamın gelişimi, sosyal refah ile vakıf kurumunun güçlendirilmesi için çalışmalar yaptı. Bu anlamda İbn Abdülvehhab hareketinin, teorik açıklamalar yerine pratiği öne çıkaran bir hareket olduğu söylenebilir.

1.2. Şeyh Osman b. Fûdî

Şeyh Osman b. Fûdî, Batı Afrika'da Gobir Devleti'nde faaliyette bulundu. Çağdaşı İbn Abdülvehhab gibi toplumunun problemleri üzerine eğildi. Onun toplumunda da devlet düzeyinde adaletsiz yönetim ve zulüm, halk düzeyinde ise cehalet yaygınlaşmıştı. İnsanlar İslami olmayan hüküm ve gelenekleri takip ediyorlardı. Osman b. Fûdî'nin amacı toplumu

halk ve devlet düzeyinde ıslah etmekte. Faaliyetinin ilk aşaması diyebileceğimiz dönemde daha çok insanları irşad etme ve vaaz ile ilgilendi. İkinci aşamada ise yöneticilere karşı hicret ve cihada yöneldi. Kitapta, Osman b. Fûdî'nin entelektüel katkısının yoğun olduğu ilk döneme odaklanılmıştır. Osman b. Fûdî, hükümdarların adaletsiz uygulamalarına karşı çıkarak piyasanın düzgün işleyişine dayanan bir sistemi savundu. Bu anlamda denetimin öneminin farkında olan Fûdî, hisbe teşkilatının geliştirilmesini önerdi. Kamu gelir kaynakları ve harcama kalemlerinin yeniden düzenlenmesi gereğine vurgu yaptı. Ayrıca, arazi yönetimi gibi konular üzerinde de durdu. Osman b. Fûdî'nin de çağdaşı İbn Abdülvehhab gibi İslam iktisadı öğretilerinin canlandırılması ve uygulanmasına ağırlık verdiği söylenebilir.

1.3. Şah Veliyyullah Dihlevi

Şah Veliyyullah Dihlevi, ıslah faaliyetlerini Delhi'de sürdürdü. O dönemde Delhi'de siyasi rejim zayıflamış ve anarşizm tüm Babür İmparatorluğu'nu sarmıştı. Bölgesel kuvvetlerin ayaklanmaları baş göstermeye başlamıştı. Ayrıca yöneticiler düzeyinde lüks yaşam ve savurganlık ile halk üzerindeki ağır vergi yükü insanlarda hoşnutsuzluk meydana getiriyordu. Ayrıca sapkın tasavvuf anlayışı ile itikat anlamındaki bölünmüşlük de dini alanda görülen sıkıntılardı.

1.3.1. İktisadi Konulara Dair Görüşleri

Dihlevi'nin, iktisadi alanda kendine özgü yorum ve önerileri, onu İbn Haldun gibi selefleri ile mukayese edilir duruma getirmiştir. Hz. Ömer'in uygulamasından ilham alarak aslında toprakların, savaşmadan teslim olan çiftçilere ait olduğu yönünde özgün bir yorum getirmiştir.

Dihlevi'nin insan ihtiyaçlarına yönelik tasnifi de bu konuda Gazzalî'yi takip ettiğini göstermektedir. Dihlevi, insan ihtiyaçlarını zorunlu, lüks ve geliştirme amaçlı olarak üç sınıfa ayırmış ve lüks ihtiyaçların kişiden kişiye değiştiğini ifade etmiştir. Ayrıca Râzî'den etkilenerek faiz uygulamasının, insanların üretim amaçlı girişimci yönelimlerini engellediğini ortaya koymuştur.

Dihlevi'nin iş bölümü ve uzmanlaşma konusundaki görüşleri de önem arz etmektedir. Ona göre İslam'daki farz-ı kifâye hükmü, insanları, ekonominin sağlıklı gelişiminin temeli olan iş bölümüne yöneltip herkesin belli alanda uzmanlaşmasını sağlamaktadır.

Dihlevi'nin para konusundaki görüşleri de önem arz etmektedir. Dihlevi, klasik İslam alimleri gibi altın ve gümüşün mahiyetleri itibariyle; diğer maddelerin ise genel kabul sonucu para değeri kazandıkları görüşünü savunmuştur. Ona göre paranın temel işlevi mübadele aracı olmasıdır.

Dihlevi, zekat konusunda İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in fikirlerinden yararlanmışır. Bununla beraber bu fikirlere özgün katkılar da yapmıştır. Çeşitli varlık türlerinin nisablarının sabitlenmesinde getirdiği eşit fedakarlık kuralı ile nisabın belirlenmesinde getirdiği yeni yaklaşımlar, bu katkılar arasında zikredilebilir.

1.3.2. Kalkınma Teorisi Konusundaki Görüşleri

Dihlevi, İbn Haldun ile birlikte İslam dünyasında kalkınma teorisi konusunda en ünlü iki alimden biridir. İbn Haldun'un aksine, onun kalkınma teorisi insan doğasına dayanmakta olup döngüsel değil doğrusal bir gelişim öngörür.

Kalkınma teorisi konusunda Dihlevi'nin önemi, "tarihin aşamaları" yaklaşımını bu teoriyle bağlantılı olarak ele alan Batılı yazarlardan çok önce davranmış olmasından kaynaklanmaktadır. Dihlevi'nin yaklaşımında bu evreler, yalnızca ekonomik tarafla sınırlı olmayıp daha geniş kapsamlıdır. Dihlevi'nin yaklaşımında gelişim evrelerine, ahlaki ve ruhsal gelişim de dahildir. Dihlevi, toplumdaki kurumların gelişiminde politikacılar, teorisyenler ve filozoflar kadar sahih dini yaşayıp öğreten din alimlerine de ihtiyaç bulunduğunu öngörmektedir. Bir toplumun insani değerler olmaksızın ileri aşamalara gelmesinin, neticede zayıf halk kesimlerinin ezilmesine ve sistemin tümünden parçalanmasına yol açacağını iddia etmektedir.

Dihlevi'nin, tarihin aşamaları konusunu ele alan diğer ilim adamlarından farkı, dördüncü aşama olan uluslararası sosyo-ekonomik kurumların kurulması aşamasını insanlığın zirvesi olarak görmemesidir. Bunun yerine, söz konusu aşamada iyi ameller uygulanmazsa ve son Peygamber (sav) takip edilmezse yaratıcıya (cc) yaklaşma sağlanmaz. Böyle bir yaklaşma olmadığı müddetçe de herhangi bir ilerleme kaydedilmiş sayılmaz. Ona göre ulusal ve uluslararası kurumların gerçek amaçlarına hizmet edebilmeleri için eksikliklerinin giderilip sömürü ve zulmün ortadan kaldırılması gerekmektedir.