

Cilt/Volume 8 • Sayı/Number 1 • Bahar/Spring 2022



# İSLAM EKONOMİSİ VE FİNANSI DERGİSİ

Journal of Islamic Economics and Finance

 **istanbul**  
**Zaim**  
Üniversitesi

 **TÜRKİYE**  
**KATILIM**  
**BANKALARI**  
**BİRLİĞİ**  
"Türkiye katılımına geçiyor"

# İSLAM EKONOMİSİ VE FİNANSI DERGİSİ

*Journal of Islamic Economics and Finance*

ISSN 2149-3820 / e-ISSN 2651-5342

## **Sahibi / Proprietor**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Uluslararası İslam Ekonomi ve Finansı Araştırma ve Uygulama Merkezi / *Istanbul Sabahattin Zaim University International Research Center for Islamic Economics and Finance*

## **Editör / Editor-in-Chief**

Mehmet BULUT - İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

## **Yönetim Editörü / Managing Editor**

Metin TOPRAK - İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

## **Editör Yardımcıları / Vice Editors**

Mustafa ÇAKIR - İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Burhan ULUYOL - İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Ruslan NAGAYEV - İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Şejma Šikalo AYDIN - Uluslararası Saraybosna Üniversitesi, Bosna Hersek

Murat İŞIKER - İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

## **Yayın Kurulu / Editorial Board**

Mehmet BULUT, Baş Editör, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Türkiye

Metin TOPRAK, Yönetim Editörü, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Türkiye

Şejma Šikalo AYDIN, Yardımcı Editör, Uluslararası Saraybosna Üniversitesi, Bosna Hersek

Burhan ULUYOL, Yardımcı Editör, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Türkiye

Ahmet Faruk AYSAN, Hamad bin Khalifah Üniversitesi, Katar

Ali KUTAN, Southern Illinois Üniversitesi (Edwardsville), ABD

Hakan SARIBAŞ, Zonguldak Karaelmas Üniversitesi, Türkiye

Mansor IBRAHİM, INCEIF, Malezya

Mehmet ASUTAY, Durham Üniversitesi, Birleşik Krallık

Mustafa ÇAKIR, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Türkiye

Mohamad Akram LALDİN, International Shari'ah Research Academy ISRA, Malezya

Monzer KAHF, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Türkiye

Necmettin KIZILKAYA, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

Servet BAYINDIR, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

## **Dil Editörleri / Language Reviewers**

Zeyneb Hafsa Orhan, Türkçe Dil Editörü, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Christo S. Tarazi, İngilizce Dil Editörü, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Abdelkader Chachi, Arapça Dil Editörü, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

## **Danışma Kurulu / Advisory Board**

Abdullah DURMUŞ, İstanbul Üniversitesi, Türkiye	Mehmet ASUTAY, Durham Üniversitesi, İngiltere
Abdulazem ABOZİD, Hamad bin Khalifa Üniversitesi, Katar	Mohamad Akram LALDİN, International Shari'ah Research Academy ISRA, Malezya
Abdullah DURMUŞ, İstanbul Üniversitesi, Türkiye	Mohammad K. HASSAN, New Orleans Üniversitesi, ABD
Abdullah Qurban TURKİSTANİ, King Abdul Aziz Üniversitesi Islamic Economic Institute, Suudi Arabistan	Mohd Daud BAKAR, IIUM, Malezya
Abdulluttalip ARPA, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Türkiye	Monzer KAHF, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Türkiye
Adem ESEN, İstanbul Üniversitesi, Türkiye	Munawwar IQBAL, King Abdulaziz Üniversitesi, Suudi Arabistan
Ahmad Khaled BABAKER, Islamic Fiqh Academy, OIC, Suudi Arabistan	Murat Ali YÜLEK, İstanbul Ticaret Üniversitesi, Türkiye
Ahmad M. HASNAH, Hamad bin Khalifah Üniversitesi, Katar	Murat ÇİZAKÇA, Karatay Üniversitesi, Türkiye
Ahmet Faruk AYSAN, Hamad bin Khalifah Üniversitesi, Katar	Mustafa ATEŞ, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Türkiye
Ahmet TABAKOĞLU, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Türkiye	Mustafa ÇALIŞIR, Sakarya Üniversitesi ISEFAM, Türkiye
Ali KUTAN, Southern Illinois Üniversitesi (Edwardsville), ABD	Mustafa SİNANOĞLU, 29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye
Azmi OMAR, INCEIF, Malezya	Mürteza BEDİR, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Azura OTHMAN, CIIF, Chartered Institute of Islamic Finance, Malezya	Nebil DABUR, SESRIC, OIC, Türkiye
Bayram SADE, KTO Karatay Üniversitesi, Türkiye	Necmettin KIZILKAYA, İstanbul Üniversitesi ISIFAM, Türkiye
Cengiz KALLEK, Marmara Üniversitesi, Türkiye	Nor Shamsiah MOHD YUNUS, IFSB, Malaysia,
Ekrem ERDEM, Erciyes Üniversitesi, Türkiye	Omar HAFİZ, IAIE, International Association for Islamic Economics, İngiltere
Engku Rabiah Adawiah Bt. ENGKU ALİ, IIUM, Malezya	Osman AKYÜZ, Türkiye Katılım Bankaları Birliği, Türkiye
Erol ÖZVAR, Marmara Üniversitesi, Türkiye	Ömer DEMİR, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Ersin Nazif GÜRDOĞAN, Maltepe Üniversitesi, Türkiye	Recai AYDIN, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Ertuğrul BOYNUKALIN, Marmara Üniversitesi - ISIFAM, Türkiye	S. Nazim ALI, Katar Üniversitesi, Katar
Fahrettin YAŞI, Al Baraka Türk Katılım Bankası, Türkiye	Sabri TEKİR, OSTİM Teknik Üniversitesi, Türkiye
Ferhan NIZAMI, Oxford Centre for Islamic Studies, İngiltere	Saim KAYADİBİ, Karabük Üniversitesi, Türkiye
Guillaume DUGIN, Paris Üniversitesi, Fransa	Salina Bt. KASSIM, Institute of Islamic Banking and Finance, IIUM, Malezya
h. Ebrahim Bin Khalifa AL KHALIFA, AAOIFI, Bahreyn	Sami al SUWAILEM, Islamic Development Bank IRTI, Suudi Arabistan
Habib AHMED, Durham Üniversitesi, İngiltere	Seif Ibrahim TAG EL, Din Imam Saud Üniversitesi, Suudi Arabistan
Hakan SARIBAŞ, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Türkiye	Servet BAYINDIR, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
Halis Yunus ERSÖZ, İstanbul Üniversitesi, Türkiye	Taha EĞRİ, İKAM & Kırklareli Üniversitesi, Türkiye
Hamdi DÖNDÜREN, Konya Karatay Üniversitesi, Türkiye	Talat ULUSSEVER, Borsa İstanbul, Türkiye
Harun ŞENCAL, 29 Mayıs Vakıf Üniversitesi, Türkiye	Tariqullah KHAN, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Türkiye
Hayrettin KARAMAN, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Türkiye	Temel HAZIROĞLU, Türkiye Katılım Bankaları Birliği, Türkiye
Himmet TAŞKÖMÜR, Harvard Üniversitesi, ABD	Ufuk UYAN, Kuveyt Türk Katılım Bankası, Türkiye
Humayun DAR, Cambridge Üniversitesi, İngiltere	William O'REILLY, Cambridge Üniversitesi, İngiltere
James BALDWIN, New York Üniversitesi, ABD	Yusuf BALCI, İstanbul Ticaret Üniversitesi, Türkiye
Jonathan A. BROWN, Georgetown Üniversitesi, ABD	Yusuf O. KAVUNCU, Federal Deposit Insurance Corporation, ABD
Joseph FALZON, Malta Üniversitesi, Malta	Zahid PARVEZ, Mihe Markfield Institute of Higher Education, İngiltere
Mabid Ali AL-JARHI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye	Zamir IQBAL, World Bank, ABD
Mansor İBRAHİM, INCEIF, Malezya	Ziyaad MOHAMED, INCEIF, Malezya

**Yavına Hazırlama Komitesi / Committee for Publishing**

Metin TOPRAK İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi	Murat İŞİKER İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Fatma YILMAZ İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi	Ozan MARAŞLI İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Esra BALCI İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi	Mahmut DEMİRKIRAN İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Safa YILDIRAN İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi	Nurgül SEVİNÇ İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Hüseyin İÇEN İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi	

**Grafik Uygulama / Graphic Design**

Gökhan KOÇ - İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

**İletişim / Contact**

İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi Editörlüğü / JIEF Editorial Office  
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Halkalı Cad. 34303,  
Halkalı - Küçükçekmece / İSTANBUL

Tel : +90 0212 692 88 42, Fax :+90 (212) 693 82 29

Web: <http://dergipark.gov.tr/jief>,

<https://www.izu.edu.tr/en/research/izu-yayinlari/journals/journal-of-islamic-economics-and-finance>

E-Mail: [jief@izu.edu.tr](mailto:jief@izu.edu.tr)

**Yıllık Abonelik Bedeli / Annual Subscription Fee**

Yurt İçi Kurumsal / Domestic Institutions: 250 TL,

Yurt Dışı Kurumsal / International Institutions: 25 USD,

Bireysel Abonelik / For Individuals: 100 TL,

Öğrenci / Students: 50 TL,

Tek Sayı Fiyatı / Single Issue Price: 100 TL

**Abonelik İrtibat Bilgileri / Contact for Subscription:**

Ahmet GÜVEN

E-mail: [a.guven@izu.edu.tr](mailto:a.guven@izu.edu.tr) ; Office Tel: +90 212 692 87 07

Hesap Bilgileri / Account Info. : İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi;

Kuveyt Türk Katılım Bankası A.Ş. /Sefaköy Şubesi; IBAN: TR08 0020 5000 0083 3555 8000 04

Swift Code: KTEFTRIS

**Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.  
All legal responsibility for the articles published in the journal belongs to the authors.**

**Elma Basım - Elma Printing**

Halkalı Cad. No:162/7 Sefaköy, Küçükçekmece İSTANBUL, TURKEY

Tel : (0212) 697 30 30 Fax: (0212) 697 70 70

E-mail: [elma@elmabasim.com](mailto:elma@elmabasim.com)

Indexed by

**DergiPark** AKADEMİK **SÖBİAD**



### Amaç ve Kapsam

Türkiye'nin son 10 yılda dünya ekonomisinde ve finansında almış olduğu yol, kısa sürede İstanbul'u küresel finansın önemli merkezlerinden biri haline getirmiştir. Tarihsel mirası ve kültürü İstanbul'u İslami finans kuruluşlarının da gövdelerinden biri yapmıştır. Yüzyıllık moladan sonra Türkiye'nin kendi gerçek kimliğine dönme çabasının bir sonucu olarak Ortadoğu, Balkanlar, Kafkasya, Kuzey Afrika ve Orta Asya toplulukları Türkiye'nin geleceğine daha çok ilgi duymaya başlamıştır. Böyle önemli tarihsel bir süreçte İslam ekonomisi ve finans gibi tarihsel ve kültürel olarak doğal mirasçısı olduğumuz alanda yapılan araştırmaları daha geniş kitlelere ulaştırmak amacıyla İslam Ekonomisi ve Finans Dergisi (ISSN 2149-3820) Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmave Uygulama Merkezi tarafından 2015'ten itibaren yayımlanmaktadır. İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi, İslam ekonomisi ve finansı alanında özgün fikir ve araştırmalarıyer aldığı, asırların mirasını tekrar günümüze aktardığı, yeni düşünce ve araçlarla bualana yön verebilecek araştırmaların yayımlanmasını temel alan bir dergidir.

### Aim and Scope

Istanbul has become one of the most critical centres of global finance, thanks to Turkey's economic and financial developments in the last decade. Historical heritage and culture have made Istanbul one of the attractions of Islamic financial institutions. A hundred years after the break, the Balkans, the Caucasian, North African, and Central Asian societies began to hear much more interest in the future of Turkey as a result of the efforts to return to its true identity. Journal of Islamic Economics and Finance (ISSN 2149-3820) has been published since 2015 by the International Research Centre for Islamic Economics and Finance in order to convey the research on the field that we are historically and culturally natural inheritors of Islamic economics and finance to the large masses in such a necessary historical process. The Journal of Islamic Economics and finance aims to publish novel studies, which carry the historical heritage to the current era and lead the field with new ideas and methods.

## Hakem Kurulu / Referee Board

Prof. Dr. Abdlmttalip ARPA	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet DİKKAYA	Kırıkkale Üniversitesi
Prof. Dr. mer DEMİR	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Seyfettin ERDOĞAN	İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Prof. Dr. Yüksel BAYRAKTAR	İstanbul Üniversitesi
Doç . Dr. Cem KORKUT	Ankara Yıldırım Beyazıt Universitesi
Dr. Abdelkader CHACHI	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Dr. Abdurrahman ÇETİN	BDDK
Dr. Canser BİLİR	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Dr. Derviş Tuğrul KOYUNCU	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Dr. Etem ERGEÇ	İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Dr. Fatih KAPLANHAN	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Dr. Kamola BAYRAM	KTO Karatay Üniversitesi
Dr. Mohamed Cherif EL AMRI	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Dr. Mohammad Ghaith MAHAINI	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Dr. Nergis DAMA	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Rıdvan ÇABUKEL	EPIAŐ
Dr. Őamil Şahin	Yalova Üniversitesi
Dr. Tolga KABAŐ	Çukurova Üniversitesi
Eren YILDIRIM	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Ozan MARAŞLI	İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

# İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi

*Journal of Islamic Economics and Finance*

*Cilt/Volume 8 Sayı/Number 1 Bahar/Spring 2022*

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

- Marwa AL FARES, Omar KACHKAR, Tawfik AZRAK **KOBİ'ler için Para Vakfına Dayalı Kredi Garantisi Modeli: Seçilmiş Vakalar ve Model Önerisi** / *Cash Waqf-Based Credit Guarantee (Cg) Model for SMEs: Selected Cases and A Proposed Model*  
Araştırma Makalesi / Research Article ..... 1-32
- Mehmet AVCI, Yakup TAŞDEMİR, Özalp KILIÇ **İslam Ekonomisinde Vergi Uyumu: Dünya Değerler Araştırmasından Bulgular** / *Tax Compliance in Islamic Economics: Findings From The World Values Survey*  
Araştırma Makalesi / Research Article ..... 33-72
- Batuhan Buğra AKARTEPE, **Metodolojik Farklılıkların Pratik Yansımaları: Hisse Senedi Şer'i İzleme Kriterleri Üzerine Bir İnceleme** / *Practical Reflections of Methodological Differences: A Study On Sharia Monitoring Criteria For Stocks*  
Araştırma Makalesi / Research Article ..... 73-98
- Mustafa ACAR, **İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü: Eleştirel Bir Değerlendirme** / *Economic Structure of Islamic Society: A Critical Evaluation*  
Kitap İncelemesi / Book Review ..... 99-134
- Abdul Samad KERAMAT, Monzer KAHF, **Pakistan ve Nijerya İle Karşılaştırmalı Olarak Afganistan'daki İslami Finansal Kurumların Şer'i Yönetişim Çerçevesi** / *Sharia Governance Framework of Islamic Financial Institutions In Afghanistan Compare to Pakistan and Nigeria*  
Araştırma Makalesi / Research Article ..... 135-158

## Yazım Kuralları

İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi (ISSN 2149-3820) , APA 6. sürüm atıf formatını kullanmaktadır. Dergiye gönderilen yazılar, referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzenlenmesinde American Psychological Association (APA) stilinde hazırlanmalıdır.

Microsoft Office Word programında otomatik olarak Başvurular sekmesinden APA Altıncı Sürüm'ü seçebilirsiniz. Alıntı Ekle sekmesinden dilediğiniz kaynakları ekleyebilir, çalışma içinde atıf olarak ve çalışma sonunda Kaynakça sekmesinden Kaynakça olarak çalışmanıza ekleyecektir.

İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi'ye gönderilen makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir. Eğer aşağıdaki kurallara uymayan bir durum ön kontrol aşamasında tespit edilirse makale hakemlere gönderilmeden yazara geri iade edilir ve aşağıdaki kurallar çerçevesinde düzenlemesi talep edilir.

### 1. Başlık:

İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir başlık olmalı ve koyu harflerle ortalanmış şekilde büyük harfler ile yazılmalıdır.

### 2. Yazar ad(lar)ı ve adresi:

Yazarın unvanı, adı, görev yaptığı kurum, haberleşme ve e-posta adresi buradaki sıra ile belirtilmelidir.

### 3. Özet:

Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve 150-200 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Özet içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.

Özetin altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 3, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler Türkçe ve İngilizce olarak verilmelidir.

### 3.1 Genişletilmiş Özet:

Çalışmaların uluslararası görünürlüğünü artırmak için yapılan bu uygulamada, **1000-1500 kelimelik** İngilizce genişletilmiş özet sunulması gerekmektedir. Bu özet makale ile beraber sunulabileceği gibi çalışma basım için kabul edildiğinde de sunulabilir. Fakat ikinci durumda çalışmanın genişletilmiş İngilizce özeti, İngilizce editörlerine tekrar iletilip değerlendirilecektir.

## Writing Rules

Journal of Islamic Economics and Finance (JIEF-ISSN 2149-3820) adopts APA 6 referencing style. Manuscripts sent to Journal of Islamic Economics and Finance (JIEF-ISSN 2149-3820) should have citations, footnotes and bibliography prepared in American Psychological Association (APA) style.

In Microsoft Word, you can set and automatically generate a bibliography in APA 6 citation style.

Attention should be paid to presenting the articles sent to JIEF in accordance with the guidelines listed below. In case of non-compliance with the stated rules, the article shall be returned to the author without being sent to the referees, hence it is highly recommended to be framed in accordance with the following rules:

### 1. Title of the article:

The title of the manuscript should concisely reflect the focus of the study, and it should be in bold letters.

### 2. Name(s) and address(es) of the author(s):

First and last names, the institution the author is affiliated with, her/his contact and e-mail addresses should also be specified.

### 3. Abstract:

On the front page, the manuscript should contain an abstract both in Turkish and English, which briefly explains the content of the paper, in maximum 150-200 words. The abstract should not include references to sources, figures or charts.

Three to eight keywords should be placed below the body of abstract leaving one line empty.

### 3.1 Extended Abstract:

In order to increase the international visibility of the manuscript, this journal requires an **English extended abstract of 1000-1500 words**. The abstract can be submitted together with the article, or it can be sent after the work is accepted for publication. In the latter case, the extended English abstract of the paper will be re-transmitted to the English editors.



#### 4. Ana Metin:

Çalışmanın ana metni;

- Microsoft Office Word programında,
- Times New Roman
- 12 punto,
- 1.5 satır aralığıyla (16x24cm format) yazılmalıdır.

Sayfa kenarlarında 2 cm boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar 10.000 kelimeyi geçmemelidir. 10.000 kelimeyi geçen istisnai durumlarda çalışmanın basımı konusunda yayın kurulu yetkilidir.

#### 5. Tablolar ve Şekiller:

Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo çiziminde dikey çizgiler kullanılmamalıdır. Yatay çizgiler ise sadece tablo içindeki alt başlıkları birbirinden ayırmak için kullanılmalıdır.

Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise tablo numarasının altına, tam sola dayalı, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır.

Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortali şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmelidir. Hemen yanından sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır.

#### 6. Alıntı ve Göndermeler:

Yazarlar mümkün olduğunca dipnot kullanımından kaçınılmalıdır. Dipnotlar sadece açıklayıcı mahiyette olmalı ve düzenli olarak numaralandırılmalıdır.

JIEF, sonnot kullanmamaktadır. Fakat istisnai ve zorunlu durumlarda sonnotlar sadece açıklama için kullanılabilir ve metnin sonunda yer almalıdır.

Alıntılar tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan 1,5 cm içeride, blok hâlinde ve 1 satır aralığıyla 1 punto küçük (11 punto) yazılmalıdır.

#### 7. Kaynaklar/Kaynakça:

Çalışma esnasında kullanılan ve atıf yapılan tüm kaynaklar (klasik metinler ve kişisel görüşmeler hariç) Kaynakçaya eklenir. Çalışmada atıf yapılmayan eserlere Kaynakçada yer verilmez.

#### 4. Main Text:

Main text should be typed

- In Microsoft Office Word program
- In Times New Roman
- 12 type size,
- 1,5 spacing line on (16x24cm format) paper.

There should be 2 cm on the margins and pages should be numbered. The manuscript should not exceed 10.000 words. The editorial board is authorized to publish works exceeding this limit in exceptional cases.

#### 5. Tables and Figures:

Tables should include numbers and captions. Vertical lines should not be used. Horizontal lines should be used only to separate subtitles from the contents of the table.

The number should be written at the top of the table, aligned to the left, and should NOT be in italics. The caption should be written in italics, and the first letter of each word should be capitalized (e.g., Table 1: *Example*). Tables should be placed where they are most appropriate in the text.

Figures should be prepared in black-and-white format. Numbers and captions should be centered just below the figure. The figure number should be written in italic with a dot at the end (e.g., Figure 1: *Example*).

#### 6. Citations:

Authors should avoid using footnotes as much as possible. Footnotes should be used only for clarification purpose and should be numbered automatically.

JIEF does not use endnotes. However, endnotes could be used for explanations, and should be placed at the end of the text body. For referencing to sources in footnotes, the author should adhere to the principles of in-text citation.

#### 7. References:

Full references (bibliography) should be located at the end of the text in alphabetical order, in one of the ways shown below.

When mentioning more than one source from the same author, they should be listed according to their publication date; sources to the publications of the same author issued in the same year will be shown as (1995a, 1995b) within the text.

Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekillerden birinde yazılmalıdır. Kaynaklar, bir yazarın birden fazla yayını olması halinde, yayımlanış tarihine göre sıralanmalı; bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar ise (1995a, 1995b) şeklinde gösterilmelidir.

#### Örnek kaynakça yazımları

Bulut, M. (2011). Gelişen Avrupa Genişleyen Osmanlı'dan Günümüze Dünya Ekonomisi'nde Değişen Dengeler ve Yeni Merkez. *İEFD Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), 11-28.

Bulut, M., & Korkut, C. (2017). A Look at Cash Waqfs as Islamic Financial Institutions and Instruments. *Critical Issues and Challenges in Islamic Economics and Finance Development* (ss. 85-96). Springer International Publishing.

Çadircı, M. (1991). *Tanzimat döneminde Anadolu kentleri'nin sosyal ve ekonomik yapıları* (Vol. 124). Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Demir, C., & Çevirgen, A. (2006). *Ekoturizm yönetimi*. Nobel Yayınları. İstanbul.

İnalçık, H., & Quataert, D. (Eds.). (1994). *An economic and social history of the Ottoman Empire, 1300-1914*. Cambridge University Press.

#### Yazıların Gönderilmesi

Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanmış yazılar internet sayfası üzerinden kabul edilmekte ve ön kabul, alan editörü incelemesi, hakem atama, revizyon, ret, kabul işlemleri yine online olarak yürütülmektedir.

Makalelerin kabulü için TÜBİTAK'ın altyapı sunduğu DERGİPARK sistemi kullanılmaktadır.

Some examples:

Bulut, M., & Korkut, C. (2017). A Look at Cash Waqfs as Islamic Financial Institutions and Instruments. In *Critical Issues and Challenges in Islamic Economics and Finance Development* (pp. 85-96). Springer International Publishing.

Çadircı, M. (1991). *Tanzimat döneminde Anadolu kentleri'nin sosyal ve ekonomik yapıları* (Vol. 124). Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Demir, C., & Çevirgen, A. (2006). *Ekoturizm yönetimi*. Nobel Yayınları. İstanbul.

İnalçık, H., & Quataert, D. (Eds.). (1994). *An economic and social history of the Ottoman Empire, 1300-1914*. Cambridge University Press.

Karagöl, E. T., & Akgeyik, T. (2010). Türkiye'de İstihdam Durumu: Genel Eğilimler. *Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı*, 21.

Pamuk, Ş. (2004). The evolution of financial institutions in the Ottoman Empire, 1600–1914. *Financial History Review*, 11(1), 7-32. doi: 10.1017/S0968565004000022

Shaw, S. (1982). *Osmanlı İmparatorluğu*. Çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: Sermet Matbaası.

#### Submission of Manuscripts

##### Online Submissions of Manuscripts

Written manuscript prepared in accordance with the above principles should be submitted online. Article pre-admission, field editor review, referee appointments, revision, rejection, acceptance procedures are all carried out online.

The DERGİPARK platform provided by TÜBİTAK is used for the article submissions.

## Telif Hakkı Düzenlemesi

### Telif Hakkı Devri

Yayınlanmak üzere İEFD'ye gönderilen çalışmalar, daha önce herhangi bir şekilde yayınlanmamış veya herhangi bir yere yayınlanmak üzere gönderilmemiş özgün çalışma niteliği taşımaktadır.

Yazarlar çalışmalarının telif hakkından feragat etmeyi kabul ederek, değerlendirme için gönderimle birlikte çalışmalarının telif hakkını Ankara Düşünce ve Araştırma Merkezi'ne devretmek zorundadır. İEFD Yayın Kurulu makalenin yayımlanması konusunda yetkili kılınır. Bununla birlikte yazarların aşağıdaki hakları saklıdır;

- Patent hakları,
- Telif hakkı dışında kalan bütün tescil edilmemiş haklar,
- Çalışmayı satmamak koşulu ile kendi amaçları için çoğaltma hakkı,
- Yazarın kendi kitap ve diğer akademik çalışmalarında, kaynak göstermesi koşuluyla, çalışmanın tümü ya da bir bölümünü kullanma hakkı,
- Çalışma künyesini belirtmek koşuluyla kişisel web sitelerinde veya üniversitesinin açık arşivinde bulundurma hakkı.

İEFD'ye çalışma gönderecek yazarlar, "Telif Hakkı Devir Formu" belgesini doldurmalıdır. Yazar(lar) doldurdıkları formu ıslak imza ile imzalamalıdır. İmzalanan form taranarak online sistem üzerinden yüklenmelidir. **Telif Hakkı Devir Formunu iletmeyen yazarların çalışmaları yayınlanmaz.**

İEFD'de yayınlanan tüm makaleler **Creative Commons Alıntı 4.0 Uluslararası Lisansı** ile lisanslanmıştır. Bu lisans; yayınlanan tüm makaleleri, veri setlerini, grafik ve ekleri kaynak göstermek şartıyla veri madenciliği uygulamalarında, arama motorlarında, web sitelerinde, bloglarda ve diğer tüm platformlarda çoğaltma, paylaşma ve yayma hakkı tanır.

Açık erişim disiplinler arası iletişimi kolaylaştırarak, farklı disiplinlerin birbiriyle çalışabilmesini teşvik eden bir yaklaşımdır. İEFD bu doğrultuda makalelerine daha çok erişim ve daha şeffaf bir değerlendirme süreci sunarak kendi alanına katma değer sağlamaktadır.

## Copyright Notice

### Copyright Transfer

Work submitted to JIEF for publication must carry the original work which has not been previously published or sent for publication at any time.

Authors must agree to waive copyright of their work to JIEF with sending it for evaluation. JIEF Editorial Board is authorized to publish the article. The authors reserve the following rights:

- Patent rights,
- All unregistered rights, except copyright,
- The right to reproduce the work for his/her own purposes with the condition not to sell (not for commercial purposes),
- The author has a right to use all or part of his/her work in his/her books and other academic work under the condition of giving reference to it,
- The right to keep in the open archive of personal web sites or university under the condition of giving the source of it.

Authors sending their works to JIEF, must fill in the "Copyright Transfer Form" document. The author(s) must sign the completed form with a wet signature. The signed form must be scanned and uploaded via the system with the additional file upload option on the 4<sup>th</sup> step during the manuscript submission process. At the same time, it is advised to send the wet signed form in print on behalf of JIEF. The works of authors who do not transmit the Copyright Transfer Form are not published.

All articles published on JIEF are licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. This license grants you the right to reproduce, share and disseminate data mining applications, search engines, websites, blogs and all other platforms, provided that all published articles, data sets, graphics and attachments are cited. Open access is an approach that facilitates interdisciplinary communication and encourages different disciplines to work with each other.

JIEF provides added value to its field by offering more access and more transparent evaluation process to its articles in this direction.

## Gizlilik Beyanı

İEFD dergi yönetim sistemine girilen isim ve elektronik posta adresleri gibi kişisel bilgiler, yalnızca bu derginin ve Ankara Düşünce ve Araştırma Merkezi'nin bilimsel amaçları doğrultusunda kullanılacaktır.

Bu bilgiler başka bir amaç veya bölüm için kullanılmayacak olup, üçüncü taraflarla paylaşılmayacaktır.

## Tararına ve Dizinleme

İEFD, aşağıda yer alan servisler tarafından taranmakta ve dizinlenmektedir:

### İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi;

- [İSAM \(İslam Araştırmaları Merkezi\)](#),
- [Scientific Indexing Services \(SIS\)](#),
- [ASOS Index](#),
- [Journal Factor](#)

tarafından taranmakta ve dizinlenmektedir

### Açık Dergi Sistemi (OJS) ve ULAKBİM Dergi Sistemleri (UDS)

İEFD, makale kabulü, değerlendirilmesi, hakem atama süreçlerini DERGİPARK altyapısını kullanarak sürdürmektedir.

Bu sistem açık kaynak kodlu dergi hazırlama ve yayınlama yazılımları olan Açık Dergi Sistemleri (Open Journal Systems) ve ULAKBİM Dergi Sistemleri (UDS) tarafından oluşturulmuştur.

## Privacy Statement

The names and email addresses entered in JIEF site will be used exclusively for the stated purposes of this journal and will not be made available for any other purpose or to any other party.

## Abstracting and Indexing

### Journal of Islamic Economics and Finance

(JIEF) is abstracted and indexed in:

- [İSAM \(İslam Araştırmaları Merkezi\)](#),
- [Scientific Indexing Services \(SIS\)](#),
- [ASOS Index](#),
- [Journal Factor](#)

### Open Journal System (OJS) and ULAKBİM Journal System (UDS)

JIEF maintains the process of accepting, evaluating and refereeing by using DERGİPARK infrastructure.

This system was created by Open Journal System (Open Journal Systems) and ULAKBİM Journal System (UDS) which are open source softwares for preparation and publishing journals.

## Makale Değerlendirme Süreçleri

### Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci

İEFĐ'ye gönderilen tüm çalışmalar aşağıda belirtilen aşamalara göre çift-körleme yoluyla değerlendirilmektedir. Çift-körleme yönteminde çalışmaların yazar ve hakem kimlikleri gizlenmektedir. Bu sebeple yazarlardan sisteme makalelerini yüklerken isimlerini silmeleri talep edilir.

#### 1. İlk Değerlendirme Süreci

İEFĐ'ye gönderilen çalışmalar ilk olarak editör tarafından değerlendirilir. Bu aşamada, derginin amaç ve kapsamına uymayan, Türkçe, İngilizce ve Arapça dil ve anlatım kuralları açısından zayıf, bilimsel açıdan kritik hatalar içeren, özgün değeri olmayan ve yayın politikalarını karşılamayan çalışmalar reddedilir.

Reddedilen çalışmaların yazarları, gönderim tarihinden itibaren en geç bir ay içerisinde bilgilendirilir. Uygun bulunan çalışmalar ise ön değerlendirme için çalışmanın ilgili olduğu alana yönelik bir alan editörüne gönderilir.

#### 2. Ön Değerlendirme Süreci

Ön değerlendirme sürecinde alan editörleri çalışmaların, giriş ve literatür, yöntem, bulgular, sonuç, değerlendirme ve tartışma bölümlerini dergi yayın politikaları ve kapsamı ile özgünlük açısından ayrıntılı bir şekilde inceler. Bu inceleme sonucunda uygun bulunmayan çalışmalar en geç bir ay içerisinde alan editörü değerlendirme raporu ile birlikte iade edilir. Uygun bulunan çalışmalar ise hakem atama sürecine alınır.

#### 3. Hakem Atama Süreci

Çalışmalara içeriğine ve hakemlerin uzmanlık alanlarına göre hakem ataması yapılır. Çalışmayı inceleyen alan editörü, İEFĐ Danışma Kurulu veyahut Hakem havuzundan uzmanlık alanlarına göre en az iki hakem önerisinde bulunur veya çalışmanın alanına uygun yeni hakem önerebilir.

Alan editöründen gelen hakem önerileri editör tarafından değerlendirilir ve çalışmalar hakemlere iletilir. Hakemler değerlendirdikleri çalışmalar hakkındaki hiçbir süreci ve belgeyi paylaşmayacakları hakkında garanti vermek zorundadır.

## Article Evaluation Processes

### Blind Review and Evaluation Process

JIEF uses the double-blind review method, which means that both the reviewer and author identities are concealed from the reviewers, and vice versa, throughout the review process, in the evaluation process of all studies. For this reason, the authors are asked to **exclude their names and affiliations** while uploading the articles into the system. All manuscripts sent to JIEF are evaluated by blind-review method according to the following steps:

#### 1. Initial Evaluation Process

The manuscripts submitted to JIEF are first evaluated by the editor. At this stage, studies that are not in line with the aim and scope of the journal, weak in terms of language and narrative rules of Turkish, English and other languages, contain scientifically critical mistakes, not original and worthy for publication or do not meet publication policies shall be rejected. Authors of rejected studies will be notified within one month at the latest from the date of submission. Eligible studies are sent to the field editor for pre-evaluation.

#### 2. Pre-Evaluation Process

In the pre-evaluation process, the field editors examine the studies, introduction and literature, methods, findings, results, evaluation and discussion sections in detail in terms of journal publication policies, scope and authenticity of study. The manuscript which is deemed not suitable as a result of this examination shall be returned to the author together with the field editor's evaluation report within four weeks at the latest. The accepted manuscripts will be sent further through the referee process.

#### 3. Referee Process

The manuscripts are sent to the referees who have expertise in the field of the study. The field editor examining the manuscript may propose at least two referees from the pool of JIEF Advisory Board or referee pool according to their field of expertise or may propose a new referee related to the field of study.

Referees guarantee that they will not disseminate or share any part of the manuscript they are evaluating.

#### 4. Hakem Değerlendirme Süreci

Hakem değerlendirme süreci için hakemlere verilen süre 6 haftadır. Hakemlerden veya editörlerden gelen düzeltme önerilerinin yazarlar tarafından "düzeltme yönergesi" doğrultusunda 1 ay içerisinde tamamlanması zorunludur.

Hakemler bir çalışmanın düzeltmelerini inceleyerek uygunluğuna karar verebilecekleri gibi gerekliyse birden çok defa düzeltme talep edebilir.

##### Hakem Raporları

Hakem değerlendirmeleri genel olarak çalışmaların özgünlük, kullanılan yöntem, etik kurallara uygunluk, bulguların ve sonuçların tutarlı bir şekilde sunumu ve literatür açısından incelenmesine dayanmaktadır.

Bu inceleme aşağıdaki unsurlara göre yapılır:

**1. Giriş ve literatür:** değerlendirme raporu çalışmada ele alınan problemin sunumu ve amaçları, konunun önemi, konuyla ilgili literatür kapsamı, güncelliği ve çalışmanın özgünlüğü, başlık, özet ve makale içeriği uyumu hakkında görüş içerir.

**2. Yöntem:** Değerlendirme raporu, kullanılan yöntemin uygunluğu, araştırma grubunun seçimi ve özellikleri, geçerlik ve güvenilirlik ile ilgili bilgilerin yanı sıra veri toplama ve analiz süreci hakkında görüş içerir.

**3. Bulgular:** Değerlendirme raporu, yöntem çerçevesinde elde edilen bulguların sunumu, analiz yöntemlerinin doğruluğu, araştırmanın amaçları ile erişilen bulguların tutarlılığı, ihtiyaç duyulan tablo, şekil ve görsellerin verilmesi, kullanılan testlerin kavramsal açıdan değerlendirilmesine yönelik görüşler içerir.

**4. Sonuç ve öneriler:** Değerlendirme raporu literatüre katkı, gelecekte yapılabilecek çalışmaları ve alandaki uygulamalara yönelik öneriler hakkında görüş içerir.

**5. Stil ve anlatım:** Değerlendirme raporu, çalışma başlığının içeriği kapsamı, Türkçe'nin kurallara uygun kullanımı, gönderme ve referansların APA 6 kurallarına uygun olarak tam metnin diline uygun verilmesi ile ilgili de görüşler içerir.

**6. Genel değerlendirme:** Değerlendirme raporu çalışmanın bir bütün olarak özgünlüğü, eğitim literatür ve alandaki uygulamalara sağladığı katkı hakkında görüş içerir.

Değerlendirme sürecinde hakemlerin çalışmanın tipografik özelliklerine göre düzeltme yapmaları beklenmemektedir.

#### 4. Referee Evaluation Process

The period given to the referee for the evaluation process is 6 weeks. Proposals for corrections from referees or editors must be completed by the authors within **1 month** according to the "corrections instruction".

Referees can decide on the suitability of the study by reviewing the corrections and may also request additional corrections if necessary.

##### Referee Reports

Referee evaluations are based in general on the originality of the studies, the method used, the conformity with the ethical rules, the consistence of presentation of the findings and results, and the examination of the literature. This review is based on the following elements:

**1. Introduction and Literature:** The evaluation report contains the presentation and purpose of the problem addressed in the study, the importance of the topic, the scope of the relevant literature, the timeliness and the originality of the study.

**2. Methodology:** The evaluation report includes information on the suitability of the method used, the choice and characteristics of the research group, validity and reliability, as well as on the data collection and analysis process.

**3. Findings:** The evaluation report includes opinions on the presentation of the findings obtained in the frame of the method, the correctness of the analysis methods, the aims of the research and the consistency of the findings, the presentation of the required tables, figures and images and the conceptual evaluation of the tests used.

**4. Conclusion and suggestions:** The evaluation report contains opinion on the contributions to the literature, future studies and recommendations for the applications in the area.

**5. Style and narration:** The evaluation report assesses the compatibility of the manuscript's title with the content, appropriateness of the usage of Turkish/English in the study, and referencing in accordance with the language of the study and APA 6 rules.

**6. Overall evaluation:** The evaluation report contains opinion on the authenticity of the study as a whole, its contribution to the academic literature and the applications in the area. Referees are not expected to make corrections on typographic characteristics during the evaluation process.



**KOBİ'LER İÇİN PARA VAKFINA DAYALI KREDİ GARANTİSİ MODELİ:  
SEÇİLMİŞ VAKALAR VE MODEL ÖNERİSİ**Marwa AL FARES<sup>a</sup>*İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Türkiye*Omar KACHKAR<sup>b</sup>*İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye*Tawfik AZRAK<sup>c</sup>*Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye***MAKALE BİLGİSİ****Makale Geçmişi:**

Başvuru: 31 Ocak 2022

Kabul: 9 Nisan 2022

**Makale Türü:**

Araştırma Makalesi

**JEL Sınıflandırma:**

Z39

H31

D91

M31

**Anahtar Kavramlar:**

KOBİ'ler,

Kredi Garantisi,

Para Vakıfları,

Kefalet,

Kavramsal Model

**ÖZ**

Bu kavramsal makalede, öncelikle, seçilmiş devlet kurumlarında kredi garantisinin (CG) mevcut uygulamaları üzerinde durulmaktadır. Makalede iki ayrı CG hükümet programı incelenmiştir. Teorik çözümlerde, başta kefalet sözleşmesi ve para vakfı olmak üzere temel kavramlar ele alınmıştır. Bu hususta, Şer'i akademi ve kuruluşların son zamanlardaki önerge ve hükümleri dikkate alınarak kefalet uygulamalarındaki ücretlendirme Şer'i perspektiften değerlendirilmiştir. Çalışma kapsamındaki çözümler aracılığıyla, para vakfına dayalı kavramsal bir CG çerçevesi ortaya konmuştur. Çalışmada nitel araştırma metodu kullanılmış olup mevcut literatürün kapsamlı bir incelemesi yapılmıştır. Çalışma sonucunda, Malezya'nın özel bir İslami yapıya sahip CG programı sunduğu anlaşılmıştır. Bu CG programı, müşterilere kefalet ücretlerinin değişken oranlarla doğrudan yansıtıldığı Kafalah bil-ujrah yaklaşımını benimsemiştir. Bu makalede, bir finansman kaynağı olarak para vakıflarının CG sağlamak için son derece uygun olduğu savunulmaktadır.

<https://doi.org/10.54863/jief.1065828>

<sup>a</sup> Doktora Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslam Ekonomisi ve Finans, E-mail:

alfares.marwa@std.izu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-1212-5719>.

<sup>b</sup> Dr. Öğretim Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi, İşletme Fakültesi, E-posta: omar.kachkar@ihu.edu.tr,

<https://orcid.org/0000-0001-7786-8893>.

<sup>c</sup> Sorumlu Yazar: Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, E-posta:

tawfik.azrak@asbu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-9059-2115>.

**Kaynak göster:** Al Fares, M. Kachkar, O. ve Azrak, T. (2022). KOBİ'ler için Para Vakfına Dayalı Kredi

Garantisi Modeli: Seçilmiş Vakalar ve Model Önerisi. *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi*, 8(1), 1-32.

<https://doi.org/10.54863/jief.1065828>

© IZU Uluslararası İslam Ekonomi ve Finansı Araştırma ve Uygulama Merkezi. Tüm Hakları Saklıdır.



**CASH WAQF-BASED CREDIT GUARANTEE (CG) MODEL FOR SMES:  
SELECTED CASES AND A PROPOSED MODEL**

Marwa AL FARES<sup>a</sup>

*Istanbul Sabahattin Zaim University, Turkey*

Omar KACHKAR<sup>b</sup>

*Ibn Haldun University, Turkey*

Tawfik AZRAK<sup>c</sup>

*Social Sciences University of Ankara, Turkey*

**ARTICLE INFO**

**Article history:**

Received: Jan 31, 2022

Accepted: Apr 9, 2022

**Article Type:**

Research Article

**JEL Classification:**

Z39

H31

D91

M31

**Keywords:**

SMEs,

Credit Guarantee,

Cash Waqf,

Kafalah,

Conceptual Model

**ABSTRACT**

This conceptual paper primarily explores the current applications of credit guarantee (CG) in selected government institutions. Two CG government programs have been selected. The theoretical discussions have covered the underpinning concepts, mainly kafalah contract and cash waqf. To this effect, the shariah stand on charging fees for kafalah has been highlighted, along with the latest resolutions and decisions of shariah academies and institutions are cited. The discussions of the paper resulted in a conceptual CG framework based on cash waqf. The qualitative method is used, and an extensive literature review has been conducted. This paper found that the Malaysian CG program has a special Islamic scheme to offer CG, nonetheless, the program uses the concept of Kafalah bil-ujrah where it charges fees directly from the client with various rates. This paper argues that cash waqf perfectly fits as a source of funding for providing CG.

<https://doi.org/10.54863/jief.1065828>

a Graduate Student, Istanbul Sabahattin Zaim University, Islamic Economics and Finance, E-mail: [alfares.marwa@std.izu.edu.tr](mailto:alfares.marwa@std.izu.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0003-1212-5719>.

<sup>b</sup> Assist. Professor, Ibn Haldun University, Business School, E-mail: [omar.kachkar@ihu.edu.tr](mailto:omar.kachkar@ihu.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0001-7786-8893>.

<sup>c</sup> **Corresponding Author:** Assist. Professor, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, E-mail: [tawfik.azrak@asbu.edu.tr](mailto:tawfik.azrak@asbu.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0001-9059-2115>. **To cite this article:** Al Fares, M. Kachkar, O. ve Azrak, T. (2022). Cash Waqf-Based Credit Guarantee (CG) Model For SMES: Selected Cases and A Proposed Model. *Journal of Islamic Economics and Finance*, 8(1), 1-32. <https://doi.org/10.54863/jief.1065828>

© IZU International Research Center for Islamic Economics and Finance. All rights reserved.

## **INTRODUCTION**

SMEs constitute the backbone of economies, not only in developing countries but also in developed countries. In the EU, SMEs represent 99% of all businesses (<https://ec.europa.eu>). In Latin America, 95% of its business fabric is SMEs (Lalangui, et al., 2018). In Turkey, SMEs, make up 91.9 percent of all enterprises; this represents approximately 78 percent of all employment and constitutes 55 percent of overall GDP and 50 percent of total investment (Başçı and Durucan, 2017). According to OECD (2018) SMEs consist of roughly 45% of total employment and 33% of the GDP in the emerging economies. SMEs are often given incentives such as convenient taxation. However, compared to big companies, SMEs are often encountered many financial constraints. Such constraints subsequently affect their operations (Nulkar, 2019). For example, one-third of small businesses in Latin America identify access to finance as a serious restriction. As such, enabling SMEs is essential to aid productivity and enhance more inclusive and sustainable growth (OECD, 2018). SMEs usually have limited financial capacities in particular their limitation in respect to providing collateral and security to creditors. As such, SMEs become less favorable to banks and financial institutions compared to big and more established companies (Liberti and Sturgess 2018). In other words, lack of credit guarantee represents a major challenge for businesses in general particularly for SMEs (Deng et al., 2014).

To overcome this challenge, governments establish CG Schemes with the two-fold objectives; for SMEs, it aims at alleviating the credit constraints encountered by SMEs and assisting them in acquiring financing from banks and financial institutions. On the other hand, for lenders, such credit guarantee schemes provide credit risk protection against any possible default by SMEs (Chatzouz et al., 2017). In Malaysia for instance, Credit Guarantee Corporation Malaysia Berhad (CGC) was established in 1972. CGC is jointly owned by Bank Negara Malaysia and commercial banks in Malaysia with 78.65% and 21.35% respectively. (<https://www.cgc.com.my>). The main objective of CGC is to assist Micro, Small and Medium-Sized Enterprises (MSMEs) with inadequate or without any collateral or track record to acquire credit and financing from financial institutions. Up to date, CGC has facilitated over 470,000 guarantees and financing to MSMEs valued over RM75 billion (USD18 Billion) (<https://www.cgc.com.my>). CG is crucially important to SMEs especially during the ongoing COVID-19 pandemic that has hit hard economic growth with SMEs the most effected (Molloy, 2020). In response, extensive packages of SMEs credit guarantee have been created by governments as part of COVID-19 crisis responses (Kresic, et al., 2020). For example, in Germany, the German Development Bank (KfW) has initiated two guarantee schemes totalling EUR 400 billion of loans to encourage

financial institutions to lend SMEs and large firms. According to the schemes, the guarantee shall cover up to 90 percent of loans catered to SMEs and up to 80 percent of loans catered to large firms. The scheme shall provide full coverage of loans up to EUR 500,000 for small enterprises. Similar CG schemes are also initiated in France worth of EUR 300 billion (Kresic, et al., 2020).

Against this backdrop, unfortunately, CG is not always available for SMEs. The lack of CG for SMEs is very serious in developing countries and emerging markets where financial limitations restrict governments' abilities to avail such schemes or to scale it up to cover many businesses. The World Bank estimates that approximately 68% of formal SMEs in emerging markets are either unserved or underserved by financial institutions. This has resulted in a credit gap of about \$1 trillion (World Bank, 2020). Zooming into Muslim-majority countries the credit gap looks more persistent. This is because the majority of them fall under the category of developing countries and emerging markets.

An additional challenge would be the Shariah compliance of many existing CG schemes. According to the Islamic financial system, guarantee is equivalent to the Arabic term of kafalah which is originally a benevolent act and cannot be charged for. However, some contemporary scholars have allowed charging fees for guarantee under several justifications primarily necessity justification and the need to cover operational expenses. Allowing charging fees for guarantee is the common practice in Malaysia where the Kafalah standard issued by the Central Bank allows charging such fees (BNM, 2017). OIC Fiqh Academy adopted more reserved view. It disallows charging any fees for providing a guarantee. However, the resolution allows charging only actual expenses on guarantee (Islamic Fiqh Academy of the OIC, 2000). Cash waqf has been proposed as the source of funding in many studies and models. For instance, Kachkar and Omar (2016) have proposed an integrated Cash Waqf Micro-Enterprise Support Model for Enhancing Refugee Livelihood, which is called the "Cash Waqf Micro Enterprises Support for Refugees" (CWMES-R) model. Sulaiman et al. (2020) has suggested that unit trust waqf can be an innovative instrument to encourage more benevolent activities inside the society.

This paper proposes using cash waqf as the main source of funding to offer CG to SMEs. The details of the conceptual model and the operational model are provided in section 4. Before moving to the research methodology and the literature review, the following discussion will highlight the research objectives, research questions and problem statement.

## **Research Objectives**

This research aims at achieving the following objectives:

1. Surveying the current practices of selected CG programs
2. Exploring the Shariah stand on charging fees for providing a guarantee.
3. Proposing a model of Shariah-compliant CG for SMEs by utilizing funds generated from cash waqf.

## **Research Questions**

1. What are the current practices of CG government agencies?
2. What is the Shariah stand on charging fees for a guarantee?
3. How can CG model be structured based on cash waqf?

## **Problem Statement**

The importance of this study stems from the importance of SMEs as the backbone of economies and the importance of supporting them with credit guarantee to facilitate their access to finance. Credit guarantee is often offered by government agencies at the request of commercial banks to guarantee SMEs that apply for credit but do not afford collateral or any required securities. CG issue is exceptionally significance in light of the ongoing COVID19 pandemic where SMEs are considered the most effected business and many of them have closed down due to a lack of cash flow and liquidity. The vast majority of CG schemes charge fees on offering CG. Charging fees on providing guarantee is considered unacceptable from the shariah perspective. Guarantee or in Arabic Kafalah is a benevolent act that fees cannot be charged for according to the opinion of the majority shariah scholars. Additionally, many SMEs are left without any access to CG service due to the limited capacities of government agencies to provide CG. This paper suggests the usage of cash waqf as a potential source of funding to offer CG for SMEs. The proposed model is conceptualized to sole the outstanding two major issues: 1. Shariah controversy in existing schemes and 2. The lack of funds to offer CG.

## **RESEARCH METHODOLOGY**

This conceptual paper aims to develop the Waqf Credit Guarantee (WCG) model for SMEs; thus, the qualitative method is used to address the research questions and objectives. It comprehensively reviews the literature related to cash waqf (Islamic endowment) to construct the WCG model, Shariah stands on charging fees for the guarantee, current practices of guarantee CG for SMEs institutions, and the kafalah contract in government agencies. Secondary data

are analyzed from published papers online material, including published studies and articles. Comparative analysis has been used in selecting the institutions covered in the research. The CG institutions are selected based on the availability of data on their website. Conceptual framework of the proposed model has been formulated to provide an alternative possible mechanics for maximizing the benefits that can be potentially generated from cash waqf. Additionally, the proposed model extends some sensible investment methods which might serve the very objective of waqf, which is security of the principal amount of waqf funds while generating sustainable returns to the beneficiaries.

## **LITERATURE REVIEW**

### **Definition of Credit Guarantee**

The World Bank has defined it “credit guarantee scheme provides third-party credit risk mitigation to lenders through the absorption of a portion of the lender’s losses on the loans made to SMEs in case of default, typically in return for a fee” (the World Bank and FIRST Initiative Report, 2015). In other words, CGS is a guarantee on debt to the debtor which provides “third-party debt risk mitigation to lenders by covering a part of the default risk of the loan in case of default, usually, this service is offered in return for a fee” (Vienna Initiative, 2014). The World Bank Group considers accessing funds for SMEs is a high priority and of great interest for policymakers, which could contribute significantly to achieve the goals of poverty eradication enhance prosperity and economic growth. Yet, SMEs have difficulties in acquiring funds. To be more specific, “in emerging markets, between 55 percent and 68 percent of formal SMEs are either unserved or underserved by financial institutions, with a total credit gap estimated in the range of US\$0.9 trillion to US\$1.1 trillion” (the World Bank and FIRST Initiative Report, 2015).

### **Overview of Shariah Ruling on Charging Fees on Kafalah Definition of Kafalah Contract**

Literally, the word kafalah means surety, bail, guarantee, responsibility, or amenability (Khan, 2003 and Ibn Rushd, Circa 1198, printed 2006). This meaning is clearly stated in the holy Qur’ān where Allah says: **بِقَبُولِ رَبِّهَا فَتَقْبَلَهَا) (Surah Ali- ‘Imran, 3: 37). كَفَالَهَا حَسَنًا نَّبَاتًا وَأَنْبَتَهَا حَسَنًا** (Surah Ali- ‘Imran, 3: 37). Kafalah contract provides an assertion that an obligation of the guaranteed party will be fulfilled. Kafalah might relate to a person (kafalah al-nafs), finance (kafālah bi al-mal) or performance of an act (kafalah wajh) (Bank Negara Malaysia (BNM), 2015). According to Monzer Kahf (2015), Kafalah is an old contract developed by man to close the gap which may occur in financial dealings as a result of the parties’ lack of confidence in one another. Traditionally, the essential objective of a kafalah contract is to strengthen a debt by ensuring that there is a mitigation

in the default risk of the guaranteed. So Kafalah contract is an instrument of risk mitigation and risk management (Kahf, 2015).

Kafalah is applied in Islamic banks in various forms, namely by the Letter of Guarantee (LG) and Letter of Credit. (LC) According to Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB, 1994) Kafalah contract in Islamic financial institutions is a pledge made by the institution (usually the Islamic bank) to a third party (the creditor or the supplier). In the event of default by the customer to fulfill his obligation toward the third party, the financial institution (the guarantor) undertakes to pay the agreed sum (partial or full amount).

Therefore, the Islamic bank, in regard to Kafalah contract, can play one of two roles: the role of a guarantor, in which Islamic bank offers several guarantee services to the customer, such as standby letter of credit, shipping guarantee, Performance LG, Advance Payment LG and Payment Undertaking LG, (Kahf and Ibrahim, 2017). The second role of Islamic bank is in the capacity of a beneficiary, in which the IB demands from the customer the guarantee for the financing facilities it extends to clients. This guarantee contract is used as a kind of risk mitigation instrument used by IB to “supplement various primary Islamic financial products, such as, Muḍarabah, Murabahah, Salam, Istisna, Ijarah and Tawarruq” (BNM, 2015).

### **Fiqhi Discussion on Charging Fees for Guarantee**

Charging fees on providing guarantee (kafalah bil-ujrah) is one of the debatable issues among Shariah scholars. Majority of classical and contemporary scholars in general disallowed charging fees on guarantee. In other words, imposing ujarah (fee) on kafalah is not allowed by mainstream mezahib in the Islamic jurisprudence including Hanafi, Shafii, Maliki, and Hanbali mezhab. (Al-Buhuti, 1982; Ibn Qudamah, 1998; Al-Imam Malik, 2005). Prohibition view is adopted by the Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI) (Appendix 1) and the International Islamic Fiqh Academy IFA-OIC (Appendix 2). However, they have excluded charging administrative expenses from the prohibition of charging fees on guarantee. On the other hand, some contemporary Shariah scholars such as Sheikh Nazih Hamad (Hammad, 1997) has adopted the view of permissibility. In addition, this view is adopted by the Shariah Advisory Council (SAC) of Bank Negara Malaysia (the Central Bank) (Appendix 3). Accordingly, the current practice in Malaysia is the permissibility of charging fees on guarantee, but the permissibility is subject to certain terms and conditions. this paper adopts the opinion of International Islamic Fiqh Academy and AAOIFI which permits the financial institutions to charge only the ‘actual expenses’ and ‘Administrative expenses’ from the clients. Details of the main arguments of both parties (who allow and disallow charging fees for guarantee) are beyond the scope of this paper.

## **Brief Overview on Cash Waqf**

The word waqf been used in the Arabic language to denote several meanings “causing a thing to stop and standstill”, ‘detention’, ‘holding’ or keeping”. As such, waqf sector usually devoted to the benefit of the community “to retain or hold back”(ISRA, n.d.), Waqf has been defined clearly by Kahf (1998) as “holding a maal (an asset) and preventing its consumption for the purpose of repeatedly extracting its usufruct for the benefit of an objective representing righteousness or philanthropy” The Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), in its Standard No. 33 on waqf 2008, has defined waqf as “the confinement of a certain property against any disposition that may lead to transfer its ownership, and donating the usufruct of that property to certain beneficiaries” (AAOIFI Sharia Standards, 2009). The word Habs is used in North and West Africa to refer to waqf (Kahf, 2003). Interestingly, the previous definitions accommodate several new forms of waqf that were not discussed in the classical literature, such as the waqf of financial rights and waqf of usufruct which are derived from the meaning of the word Maal (asset). (Monzer Kahf, 1998). On the other hand, in western culture, the expression of “non-profit trusts” is equivalent to waqf meaning (Cizakca, 2011).

Many contemporary studies have spotted the substantial role of the waqf as the third sector that complements the public and private sectors in the Islamic economy in promoting and enhancing socio-economic development. Waqf as the third sector in the Islamic economy is distinct from the profit-motivated private sector and the authority-based public sector, the third sector (waqf) has been devoted to develop education, health, and social, poverty alleviation and environmental welfare (Kahf,1998).

Regarding waqf assets, cash waqf (movable asset) is different from ordinary real estate waqf (immovable asset), in the latter one Al Waqif (founder) endows real state, for instance, land, mosque, while in the former on, Al waqif endows cash. Cash waqf started in primeval Mesopotamia, Greece, and the Roman Empire. The legality of cash waqf is Islamic history might be rooted back to the fatwa of Imam Zufar in the eighth century. Imam Zufar holds the opinion that measurable or weighable properties could be given as Waqf, it was reported that one of the Zufar’s companions asked Zufar, how are the dirhams to be acted upon? He replied “they should be invested in business (mudarabah) and the profits should be given in charity. Cash waqf notion was not really popular till the 16th century, cash waqf have evolved during the Ottoman’s time and was used by the Ottomans Sultans to finance the expansion of Islam in Europe (Cizakca, 2004, 2010), (Othman, 1982).

Cash waqf has been defined as “the confinement of an amount of money/cash from the founder and the dedication of its usufruct, according to founder’s

condition(s), in perpetuity to the welfare of the society” (Abdel Mohsin, 2007). Some scholars have named cash waqf as monetary waqf (Zarka, 2007), and other contemporary scholars have considered cash waqf as sustainable, innovative methods that contribute considerably to revive the role of waqf in developing the society through sustainable development projects. (Nadwi and Kroessin, 2013). Regarding the cash waqf legality, Muslims scholars were divided into two groups, the proponents of the cash waqf who regards it permissible are Maliki school, (Al-Thamali, nd), followed by the Hanafi school, then the Hanbali school, Ibn Taymiyyah had favored the saying that the cash waqf is allowed. As for the Shafi'i school of thought, it is the least supportive of the cash waqf. (Abu Al-Saud, 1997). Contrary, the opponents of cash waqf such as Abu Hanifa, Abu Yusuf and Shafi'i in the correct view, the Hanbalis in another saying and Ibn Shas from the Malikis, argue that the waqf expression (form) must be perpetual, therefore, they stipulate that the subject matter of waqf should be not a perishable object after usage, and money cannot be used except by consuming itself, hence the cash waqf is not permissible according to them (Al-Thamali, nd).

To conclude the previous discussion, the preferred opinion is the permissibility of cash waqf because it is included in the general meaning of al- Sdaqah (charity). And because there is no clear text in the Qur'an and Sunnah prohibiting the cash waqf, and the essential rule in any issue is the permissibility unless an explicit text contradicts it. Also, the reward for the waqif (donor) reaches the waqif and the benefit of cash waqf goes to the beneficiaries. The Islamic Fiqh Academy (OIC) in its fifteenth session in Oman 1425, stated that: “cash waqf permissible according to Sharia.” (Al-Mayman, 1430). Moreover, the permissibility of cash waqf has been spotted out in the Shari'ah standard 33 of AAOIFI, “The basic characteristics of waqf is perpetuity. However, temporary waqf is acceptable if the founder (waqif) specifies the period after which the title will be returned to him.” The same standard states that it is allowed to donate waqf in cash. However, the principal amount should be used in a way that does not lead to its consumption. Cash waqf should be invested to generate income. Waqf property can be developed either by direct investment, through legitimate financing modes, or by acquiring financing from Islamic financial institutions. This provision enables individuals to establish a waqf even if they do not own any real estate. And that will support the proponent of cash waqf argument which emphasize that distinction between the perpetuity of the object itself and its “dedication” of benefits “, which can lead to reviving the waqf institution in contemporary economies (Mohammad et al., 2006).

The cash waqf accesses the accumulation and the circulation of the liquidity in the industry and enhance the employment opportunities. Moreover, cash waqf could significantly serve and improves the market performance by increasing



business activities and boosts the local economy by financing small businesses in the industry. It gives the opportunity to all classes of society to contribute to charitable work and not limit it to the rich people, which contributes to advancing sustainable development projects that benefit the general community. Through the use of this new tool, funds can be raised and invested, which facilitates ways to finance and invest money (Lahsasna, 2010).

Nowadays, several waqf models have been implemented in many Muslim countries also the technological advancement, more sophisticated structures could be adopted for efficient waqf management.

### **Proposed and Existing Models of Cash Waqf**

At the present time, cash waqf has witnessed a huge interest that aims to revive and activate the role of the waqf institution in general in Islamic societies. This led to the emergence of new innovative forms of waqf models which could cater especially to the socio-economic development objectives. (Johari and Alias, 2013). Many Muslim countries have taken the initiative to tap on the potentiality of cash waqf in particular in development and socio-economy. Consequently, the utilization of cash waqf has rapidly expanded in several Muslim countries such as Malaysia, Syria, Turkey, South Africa, Singapore, Pakistan and Egypt. (Hasan and Najib, 2008). For instance, there are six states in Malaysia offered cash waqf schemes (Ibrahim et al., 2013), as such the Islamic religious councils in Malaysia have resorted to cash waqf to generate financial resources for the purpose of financing investment in waqf properties. The people can dedicate some money to the council, and this money will be put in a special waqf fund. This fund can be used for social and charitable activities, including investment. Furthermore, the Malaysian government has provided a tax incentive for any donation given including a cash waqf in section 44(6) the Income Tax Act 1967 (Reference no. LHDN.01/35/42/51/179-6.5621 Government Gazette No. 14369 dated 27.07.2004).

Mohsin (2013), mentions six main schemes of cash waqf which are commonly used in Muslim countries. These schemes are 1. Waqf shares scheme, 2. Deposit cash waqf scheme, 3. Compulsory cash waqf scheme, 4. Corporate waqf scheme, 5. Deposit product waqf scheme, and finally 6. Co-operative waqf scheme.

In the same context, cash waqf has been integrated into several models in order to serve the socio-economic development and poverty alleviation efforts. Mohsin (2019) has introduced different models such as “Waqf Shares Model, Compulsory Waqf Model, Mutual Fund Waqf Model, Equity Crowdfunding Model, Direct Waqf Model, Deposit Product Waqf Model, Crowdfunding Cash Waqf Model (Direct), P2P Crowdfunding Model, Mobile Waqf Model, Cooperative Waqf Model, Crowdfunding Cash Waqf Model (Indirect)”. And

these models have been utilized in several studies as mentioned by Kachkar, et al. (2016): Cash waqf model for micro enterprises' human capital development (Asmy et al., 2019); Cash waqf for SMEs Asmy (2015); Cash waqf for MEs Duasa, and Thas Thaker (2015); Hasan, 2011; Lahsasna (2010); for Micro enterprises Kahf (2004) and Ahmed (2003); for health care services Ahmed (2013) and cash-waqf micro enterprise support for refugees (CWMES-R) model to enhance their livelihood and self-reliance (Kachkar and Omar, 2016). Some of these models will be discussed more in the following section.

Cash waqf has been employed by Shabana (2011) to propose a model of a co-operative to support SMEs in Singapore. Two methods have been utilized to raise the required funds in this cooperative model, cash waqf certificates, Shariah savings, and takaful reserves. Collected funds will be channelled to provide financing to SMEs by way of qard hasan. Moreover, the proposed model of a co-operative might also involve in some investment activities through mudrabah, musharakah, ijarah, etc.

Kachkar and Omar (2016), have proposed an integrated Cash Waqf Micro-Enterprise Support Model for Enhancing Refugee Livelihood, the proposed model is called the "Cash Waqf Micro Enterprises Support for Refugees" (CWMES-R) model. The aim of this model is to transform refugees from donor dependency to becoming self-employed by tackling the major challenges facing the MEs for Refugees, such as legal challenges, low prevalence of microfinance and microcredit programs, lack of marketing assistance, and high financing costs due to high-interest rate. The essential mechanisms used in this model were temporary cash waqf to ensure the highest possible level of participation and perpetual cash waqf.

Cash waqf model for micro enterprises' human capital development has been proposed by Mohamed Asmy Thaker et al. (2019); the model suggested to employ the advantage of cash waqf instrument to design "integrated cash waqf micro-enterprises investment" (ICWME-I) model. Accordingly, the ICWME-I model will enhance the development of micro-enterprises performance in Malaysia. This will lead to increase the overall income of the national economy and contribute to prosperity of the society. Moreover, the proposed ICWME-I model will be advantageous for SME sector in Malaysia.

Muhammad et al. (2019) used the cash waqf model by combining skills development and entrepreneurship which will provide the beneficiaries the skills as well as capital for starting their businesses. The study has suggested that the revenue generated from cash waqf investment will be channelled for developing the skills of beneficiaries through technical and professional training. This cash waqf mechanism may be utilized for micro entrepreneurs' HCD programs.

Sulaiman et al. (2020) has suggested that unit trust waqf can be an innovative instrument to encourage more benevolent activities inside society. Therefore, this paper has introduced conceptual models of unit trust waqf to collect more cash waqf from investors. Additionally, the parameters for the model application have been developed by the author in order to ensure the sustainability of the waqf capital in the form of unit trusts.

To sum up, cash waqf as an innovative tool for fundraising has been employed by NGOs and NPOs to mount up funds by issuing shares and certificates. Thus, these (NGOs and NPOs) institutions act as a mutawalli (trustee) who manages the funds and invested. The mutawalli should take into account the importance of diversify the investment portfolio to minimize the risk of loss (Sulaiman et al., 2019). Then the investment returns will be distributed to the specified charitable purposes (Nadwi, and Kroessin, 2013).

### **Application of CG in CG Institutions**

#### ***Credit Guarantee Corporation - Malaysia***

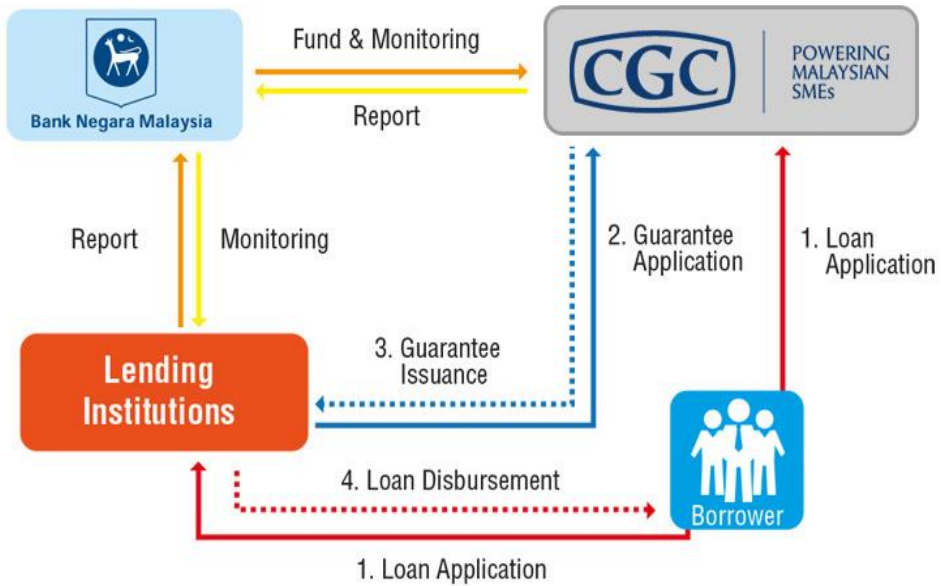
In order to enhance and promote the growth and development of local SMEs, Credit Guarantee Corporation Malaysia Berhad has launched CGC powering Malaysian SMEs program. The program's objective is to assist Micro, Small and Medium-Sized Enterprises (MSMEs) that lack or have neither collateral nor a track record to obtain financial services from financial institutions. The program will provide such guarantee cover. In the same context, CGC introduces several services, for instance credit information and credit rating services. These services are offered through its subsidiary Credit Bureau Malaysia. The Bureau enables CGC to assist MSMEs build credit history and track record to foster their credibility and bankability. The program also extends Shariah-compliant CG facility which assists borrowers to obtain financing offered by Islamic financial institutions.

CGC program was launched in 1972 and Bank Negara Malaysia has 78.65% of the shares and 21.35% owned by the commercial banks in Malaysia. CGC has provided over 470,000 guarantees and financing to MSMEs valued over RM75 billion since its establishment. In 2019, Bank Negara Malaysia and the Agensi Kaunseling and Pengurusan Kredit (AKPK) (Credit Counseling and Management Agency) established MyKNP. Interestingly, the program contains advisory services to MSMEs. It has established Khidmat Nasihat Pembiayaan platform (MyKNP) (Platform Financing Advisory Services) to provide financial advisory and recommendations to foster the MSMEs eligibility and the factors that enhance their applications for funds.

In addition, CGC supports Green Technology Financing Scheme (GTFS) and the Bumiputera (local) Entrepreneur Project Fund (TPUB-i) with a total allocation of RM3.5 billion and RM300 million, respectively. Furthermore,

CGC has managed a total of 45 guarantee and financing schemes including 16 government-backed schemes. At present, twelve (12) Commercial Banks, fourteen (14) Islamic Banks, and eight (8) Development Financial Institutions (DFIs) are taking part in CGC's guarantee schemes in through their over 2,600 branches nationwide (<https://www.cgc.com.my/overview/>). The following figure 1. illustrates how the program is delivered to Malaysian SMEs.

**Figure 1:** *How CGC Powering Malaysian SMEs (PMS) Program is Delivered*



**Source:** <https://www.cgc.com.my/overview/>

1. The SME will apply for a loan from the financial institution, a copy of the application will also be forwarded to CGC Powering Malaysian SMEs (PMS)
2. Upon the receipt of the loan application from the SME, the lending institution requests a guarantee from CGC PMS
3. CGC PMS issues the guarantee letter to the lending institution
4. The lending institution disburses the loan to the SME.

The above process is completely monitored by the Central Bank of Malaysia where both the lending institution and the CGC must report their transactions to the Central Bank of Malaysia. The CGC Powering Malaysian SMEs (PMS) program provides two different products conventional products and Islamic products. Regarding the Islamic one, CGC introduces three different schemes, BizJamin-i Scheme, BizJamin-i NRCC Scheme, and BizJamin Bumi-i

Scheme. The following table explains the main differences and similarities between the three schemes.

From table 1. The three schemes provide guarantee with a maximum financing limit up to RM15.0 million. Also, the schemes provide several financing facilities such as Term Financing-i, - Cash Line Facility-i, - Letter of Credit-i, - Trust Receipt-i - Bills Purchased-i, - Bank Guarantee-i, Export Credit Refinancing-i (ECR-i), etc. also it's noticeable that the three schemes differ in the rate of guarantee coverage, for instance, the guarantee coverage for BizJamin Bumi-i scheme ranges between 30% and 90%, (a maximum cover of RM5.0 million) for unsecured portion, while there is no capping imposed on the secured portion. In contrast, for BizJamin-i NRCC scheme the guarantee coverage ranges between 50% and 70% (a maximum cover of RM5.0 million) for unsecured portions while there is no capping imposed on the secured portion for secured portion. Similarly, the Guarantee fees vary in these three schemes for example the guarantee fee in the BizJamin Bumi-i scheme is between 0.75% to 4.00% per annum for the unsecured portion and 0.50% to 3.20% per annum for the secured portion. While the guarantee fee in the BizJamin-i NRCC ranges between 1.00% to 4.00% per annum for the unsecured portion and 0.75% to 3.20% per annum for the secured portion.

**Table 1: Islamic Schemes Provided By the CGC Powering Malaysian SMEs (PMS) Program**

	<b>BizJamin Bumi-i</b>	<b>BizJamin-i NRCC</b>	<b>BizJamin-i</b>
<b>Maximum Financing Limit</b>	RM15.0 million		
<b>Financing Facilities Covered</b>	- Term Financing-i, - Cash Line Facility-i, - Letter of Credit-i, - Trust Receipt-i - Bills Purchased-i, - Bank Guarantee-i, - Export Credit Refinancing-i (ECR-i) - Accepted Bills-i, - Shipping Guarantee-i, - Hire Purchase-i, - Leasing-i - Any other financing facilities determined from time to time by CGC		
<b>Financing Rate</b>	-The annual profit rate is up to 2% above the Base Financing Rate (BFR) of the financial institutions. -Financial institutions are free to quote the profit rate if the guarantee cover is 50% or less.	The annual profit rate is up to 2% above the Base Financing Rate (BFR) of the financial institutions.	-The annual profit rate is up to 2% above the Base Financing Rate (BFR) of the financial institutions. - Financial institutions are free to quote the profit rate if the guarantee cover is 50% or less
<b>Participating Financial Institutions</b>	1- Participating Development Financial Institutions (DFIs) 2- Islamic Banks		
<b>Guarantee Coverage</b>	<b>between 30% and 90%</b> subject to the following: - Unsecured Portion – <b>Up to 90%</b> (a maximum cover of RM5.0 million) - Secured Portion – <b>Up to 90%</b> (no capping imposed on secured portion)	<b>between 50% and 70%</b> subject to the following: - Unsecured Portion – <b>Up to 70%</b> (a maximum cover of RM5.0 million) - Secured Portion – <b>Up to 70%</b> (no capping imposed on secured portion)	<b>between 30% and 90%</b> subject to the following: - Unsecured Portion – <b>Up to 80%</b> (a maximum cover of RM5.0 million) -Secured Portion – <b>Up to 90%</b> (no capping imposed on secured portion)
<b>Guarantee Fee</b>	- Unsecured Portion – <b>0.75% to 4.00% per annum</b> - Secured Portion – <b>0.50% to 3.20% per annum.</b>	- Unsecured Portion – <b>1.00% to 4.00% per annum</b> - Secured Portion – <b>0.75% to 3.20% per annum.</b>	- Unsecured Portion – <b>0.75% to 4.00% per annum</b> - Secured Portion – <b>0.50% to 3.20% per annum.</b>
<b>Payment of Guarantee Fee</b>	- New Letter of Guarantee (LG) – Payable upon request for LG by Financial Institution but subject always to full payment of the Guarantee Fee - Anniversary LG – Payable on or before LG anniversary date, together with the annual Guarantee Fee		
<b>Refund of Guarantee Fee</b>	- Refund of Guarantee Fee will be pro-rated on monthly basis and applicable for LG cancelled or amended by CGC based on the unutilised period of the LG. -The utilised period is calculated from the month of LG/anniversary LG until the month of receipt of cancellation/ approval of amendment by CGC.		

**Source:** (CGC 2020) <https://www.cgc.com.my/overview/> prepared by author

### ***Kafalah Program, Kingdom of Saudi Arabia***

Kafalah program is a comprehensive program concerned with activating the role of small and medium enterprises due to their positive effects on the economic and social levels. Guarantee Program for Small and Medium Enterprises was established pursuant to the Minister of Finance Decision No. (1166) dated 05/04/1425 AH. (2006) with the aim of overcoming obstacles to financing small and medium enterprises that are economically viable and that do not have the ability to provide the required guarantees to financing agencies. Thus, the program intends to overcome the obstacles to financing small and medium enterprises that have the ingredients for success but do not possess the necessary guarantees to obtain financing. The program covers a percentage of the total financing in the event of default by the SME. Ultimately encourage banks to finance this type of establishments.

To achieve these goals, the Saudi Industrial Development Fund (SIDF) will be responsible for managing the Small and Medium Enterprises Financing Guarantee Program as a joint development initiative between the Ministry of Finance and the commercial banks cooperating with the program. Kafalah program has commenced with ambition to provide products and services with quality and efficiency compatible with the needs of the small and medium enterprises sector for all sectors and in the various regions of the Kingdom (<https://www.kafalah.gov.sa/About/Pages/default.aspx>).

Kafalah program is a comprehensive program concerned with activating the role of small and medium enterprises due to their positive effects on the economic and social levels. Based on the act No. (1166) dated 05/04/1425 , so the Saudi Industrial Development Fund (SIDF) will be responsible for managing the Small and Medium Enterprises Financing Guarantee Program as a joint development initiative between the Ministry of Finance and the commercial banks cooperating with the program.

#### ***Kafalah Program Objectives***

The program aims to assist small and medium enterprises in obtaining the necessary financing from commercial banks and various financing agencies to develop and expand their activities and to encourage financial institutions to deal with the small and medium enterprises sector. In addition, it is attracting a new segment of owners of small and medium enterprises that are not accustomed to dealing with financing agencies in order to develop and cultivate the sector. This effort will help to achieve the vital role of small and medium enterprises in the national economy through their contribution in creating new job opportunities and developing the municipalities that are less economically active (<https://www.kafalah.gov.sa/About/Pages/default.aspx>).

**Table 2:** *The Guarantees were approved during the Q3-2020 and Cumulated Since the Beginning of the Program According to Economic Activity. (Saudi Riyal)*

The economic activity	The third quarter of 2020				Cumulative from the start of the program			
	Finance request	Value of guarantees	Funding value	Number of enterprises	Finance request	Value of guarantees	Funding value	Number of enterprises
Wholesale retail and trade	1,592	2,688,610	3,315,615	1,422	6,105	8,003,585	12,066,774	3,373
Construction	618	1,973,202	2,853,378	560	6,312	8,652,808	16,157,664	2,602
Accommodation services activities and tourism activities	365	464,057	530,053	336	954	1,144,946	1,539,723	709
Manufacturing industry	332	912,261	1,113,163	301	1,919	2,801,127	4,278,556	1,023
Administrative and support services	216	371,804	468,125	197	1,264	1,637,170	2,774,342	550
Transportation and storage	103	212,363	245,624	97	455	621,451	904,391	304
Professional technical and scientific activities	109	257,503	325,035	101	815	1,103,031	2,015,176	325
Human health and social work activities	105	250,947	298,303	98	386	569,662	802,643	286
Information And communication	70	240,952	314,248	65	167	390,423	617,590	101
Education	42	99,196	120,429	39	193	301,878	574,928	142
Other service activities	33	28,628	36,110	32	135	151,771	224,569	86
Arts, entertainment, and leisure	26	18,702	20,337	26	119	125,699	197,340	70
Real estate activities	14	80,310	87,771	12	42	114,113	139,447	28
Water supply, sanitation activities and waste management	24	65,497	98,451	23	54	117,508	183,909	28
Mining and quarrying	7	24,995	31,460	7	22	42,709	63,178	14
Financial and insurance activities	4	3,847	4,753	4	63	82,016	143,629	34
Agriculture, forestry, and fishing	9	11,055	13,850	8	42	75,817	161,087	27
Electricity and gas supply	3	12,218	13,750	3	19	24,475	33,747	14
Public administration and defence, and mandatory social security	0	0	0	0	13	25,299	38,043	7
<b>Total</b>	<b>3,672</b>	<b>7,716,144</b>	<b>9,890,454</b>	<b>3,328</b>	<b>19,079</b>	<b>25,985,490</b>	<b>42,916,735</b>	<b>9,721</b>



**Source:** Translated by author from Arabic, According to the National Classification of Economic Activities (ISIC4).  
<https://www.kafalah.gov.sa/About/Pages/UpcomingProjects.aspx>

**Table 3:** The performance of the cumulative program from its beginning in 2006 until the end of the third quarter of the year 2020

Year	Fund request			Guarantees value	Fund value	number of guarantees	Total number Of enterprises (Each year)
	New enterprises	Previous enterprises	Total				
2006	23	-	23	14,279	31,770	32	23
2007	127	15	142	84,356	185,795	184	138
2008	181	12	193	112,986	259,939	273	192
2009	164	77	241	141,241	364,515	362	234
2010	299	169	468	268,394	709,993	775	452
2011	350	275	625	524,538	1,107,839	1,014	591
2012	427	385	812	840,858	1,573,025	1,455	779
2013	696	553	1,249	1,362,834	2,486,602	2,637	1,174
2014	753	694	1,447	1,627,624	3,332,057	3,509	1,377
2015	763	924	1,687	1,838,445	3,771,310	4,036	1,602
2016	815	926	1,741	1,816,326	3,538,655	3,376	1,652
2017	750	1,077	1,827	1,823,312	3,352,068	3,220	1,730
2018	951	1,233	2,184	2,996,551	4,934,556	3,395	2,000
2019	1,347	1,433	2,780	4,817,602	7,378,157	3,889	2,481
2020	2,086	1,586	3,672	7,716,144	9,890,454	4,639	3,328
<b>Total</b>	9,721	9,358	19,079	25,985,490	42,916,735	32,796	-

**Source:** Translated by author,  
<https://www.kafalah.gov.sa/About/Pages/UpcomingProjects.aspx>

From the two tables above, we can notice that the Kafalah Program, Kingdom of Saudi Arabia has covered several economic activities such as professional technical and scientific activities, human health and social work activities, Information and communication education and other service activities. The total number of new enterprises has significantly increased from 23 in 2006 to reach 9,721 in 2020, Moreover, the number of guarantees inclines from 32 guarantees in 2006 to 4,639 in 2020 by the end of the third quarter. The net number of enterprises reached 721.9 from the beginning of the program until the end of the third quarter of 2020.

#### *Processes of Guaranteed Financing Programs*

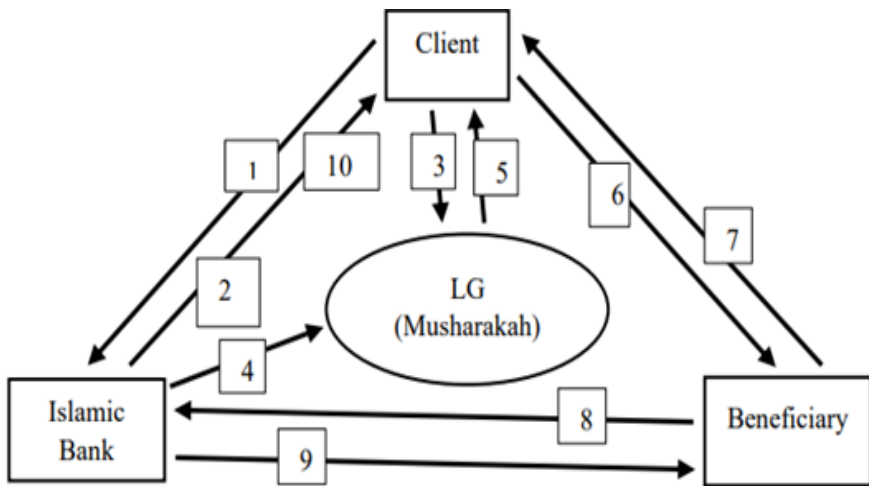
1. The enterprise applied for financing from one of the financing agencies cooperating with the program.
2. The financing authorities study the client's request for financing, and in the event that the funding is required to provide guarantees to cover

- the risks, it is transferred to a guarantee program to study the guarantee request.
3. The Kafalah program studies the application, and in the event of approval of the program, a guarantee is issued to the funding body according to the products provided and approved.

***A Proposed Shariah Compliant LG***

An interesting study conducted by Monzer Kahf and Abdul-Jalil (2017) proposed alternative ways of Shari’ah-compliant structuring a LG by IB. They suggested new approaches of structuring LG as a service under wakalah bi-ujr or as a reputation-based partnership (Sharikatu al Wjuh). They argue that LG may be considered as a service and consequently IBs are allowed to charge certain fees on the LG service. Such fees shall include both direct and indirect costs. The authors further proposed to use (Sharikatu al Wjuh) whereby IB will enter into a partnership contract on the basis of profit and loss sharing. The IB’s contribution will be its creditworthiness and capability of issuing the LG and accordingly it will be entitled to a specific agree share of the profit. Nonetheless, clients and projects should be screened adequately in a process includes a robust feasibility study and KYC. To mitigate profit risk and may be other risks, takaful can be arranged with an Islamic insurance provider.

**Figure 2: Steps of Musharakah LG**



**Source:** Kahf and Abdul-Jalil (2017)

The authors explained that “the client approaches the IB in stage 1 for a LG. The IB then assesses the client in stage 2 and decides whether to go ahead with the request. At stage 3, the IB, when satisfied with the client, will propose a

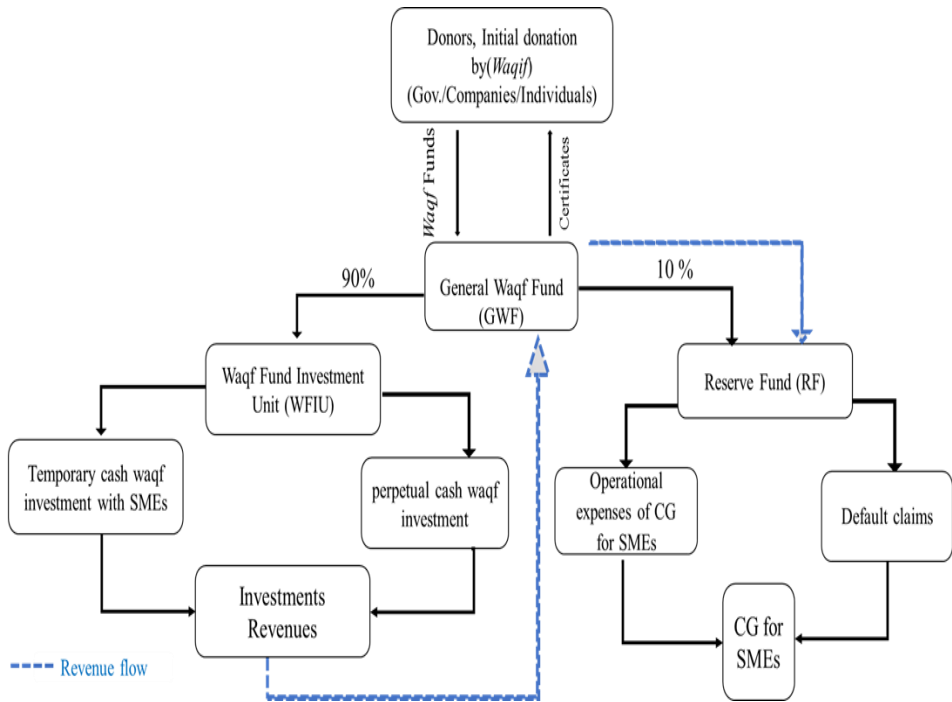
partnership with the client to form a musharakah for the purposes of the client's LG need. The client contributed capital will be determined at this stage. The IB also contributes to the LG at stage 4 by agreeing to guarantee the client's performance in the project in question. The client then meets the LG requirement of the project and presents it to the beneficiary in stage 6. The beneficiary then goes ahead to advance dealings with the client at stage 7. If there is a default by the client at stage 8, the beneficiary will notify the IB and the bank will make payment on behalf of the client at stage 9. The bank then, as a result of negligence or contract violation/abuse, pursues collection of the paid amount from the client at stage 10. The LG is terminated on project completion or on recovery of the money paid to the beneficiary." (Kahf and Abdul-Jalil ,2017).

## **WAQF CREDIT GUARANTEE (WCG) FOR SMES MODEL**

### **Conceptual Framework**

The proposed model in this paper suggests tapping on cash waqf. As such, cash waqf will be employed in designing this model in order to overcome the main challenges encountered by SMEs to acquire CG, it has been mentioned in the previous section that the majority of CG existing schemes charge fees on providing credit guarantee, which is considered debatable issue among Muslim scholars. Since the majority of Muslim scholars regard the guarantee or in Arabic Kafalah is benevolent act that fees cannot be charged for. Another challenge that is aimed to be overcome by the proposed model is the lack of funds as a result of the limited capacities of government agencies to provide CG. This paper aims to provide a comprehensive and sustainable waqf CG model to extend CG for SMEs. Firstly, in order to raise the required funds, cash waqf certificates will be extended to collect the required funds from individuals, institutions, and government donors. Figure 4 below illustrates the conceptual model.

**Figure 3:** *Waqf Credit Guarantee (WCG) for SMEs*



**Source:** *Developed by authors*

To ensure the highest level of participation, two types of cash waqf will be utilized in this model, temporary and perpetual cash waqf. The full details of the proposed model (WCG) are provided within the following points:

1. Cash waqf is accepted from individual as well as institutional donors
2. Donors/waqf founders are given waqf certificates to prove their contributions; these certificates are used later to obtain tax exemption or to redeem their cash waqf back as the case in the temporary cash waqf.
3. The collected cash waqf funds are divided into the waqf investment fund and the reserve fund,
4. The objective of the waqf investment fund is to invest the collected cash waqf funds in shariah-compliant projects and business activities,
5. The objective of the reserve funds is to pay for the defaulted amounts to banks on behalf of the guaranteed SMEs,
6. Adequate funds must always be maintained in the reserve fund according to the agreed professional threshold.
7. Returns generated from the waqf investments must constitute a major source of funds to top up any shortages in the reserve funds.

8. Surplus funds, if any after full top-up of the reserve fund, should be channelled to cover the operational expenses; otherwise, a specific percentage of the donated funds, such as 5-10 % can be deducted upfront from the principal cash waqf donation upon a clear notification to the donors to this effect. Additionally, a nominal fee can be charged from SMEs applicants, these fees will be directed to the operational expenses.

## **Components of the Conceptual Framework**

### ***General Waqf Fund (GWF)***

The general waqf fund is a pool in which all collected cash waqf funds are kept. The (GWF) combines two types of cash waqf, i.e., permanent and temporary waqf. Donations coming to the GWF may be offered by individual and government and institutional donors. The GWF will consequently have two sub-divisions, the waqf investment fund (WIF) and the reserve fund (RF). Functions of the GWF can be explained as the following:

1. Issues cash waqf certificates (perpetual and temporal) and collects the funds from the donors in the form of cash waqf.
2. Channel the raised funds to waqf investment fund
3. Maintain an adequate level of funds in the reserve funds,
4. Receive CG applications from SMEs
5. Conduct feasibility studies and know your customer (KYC) on applicant SMEs,
6. Issue CG to successful applicant upon the request of the commercial bank
7. Pay guaranteed amounts on behalf of the defaulting SMEs to the commercial bank

### ***Waqf Fund Investment Unit (WFIU)***

This unit is established to invest waqf funds professionally, efficiently, and effectively in the potential investment opportunities. The mandate of this unit is to manage the collected cash funds through the following functions:

- a) Design the investment policies and strategies of the Fund
- b) Look for potential investment opportunities. Investment opportunities could be in any of the following forms:
  - I. Projects initiated and managed by the Fund.
  - II. Projects are run and managed by external parties, such as government entities and the private sector.
  - III. Projects are run and managed by applicant SMEs.

- c) Prepare feasibility studies, make investment decisions, and follow up with investment partners

### ***Waqf Reserve Fund (WRF)***

Waqf Reserve Fund (WRF), this fund will constitute roughly 10% of the total GWF. The money of this fund will be used to pay for two expenses:

- a) Default payments that any of the applicant SMEs failed to pay to the commercial bank
- b) Operational expenses incurred by the managing entity.

Deficit in the reserve fund will be compensated for by revenues generated from investments, membership contributions are paid by the members of the proposed model and nominal service fees.

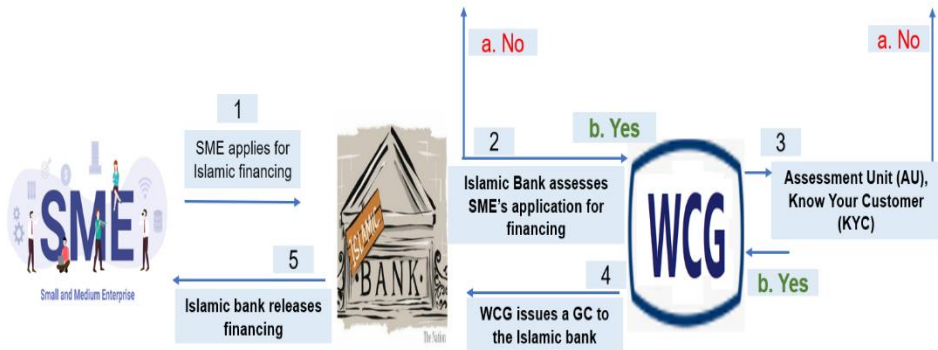
### **Operational Model**

Providing shariah-compliant CG is the main objective of the proposed Waqf Credit Guarantee (WCG) for SMEs model. three key players are identified in the operational model

- 1) the SME applicant
- 2) the waqf CG entity
- 3) the financial institution (banks)

The SMEs will apply to acquire CG through the administration office, after that, the applications will be forward to the Assessment Unit (AU), Know Your Customer (KYC) to be subject to a feasibility study, to be more specific the SMEs applications ought to pass several criteria to be eligible to acquire the CG approval, for example, SMEs should have at least three years of experience, have good planning and organizational skills, keep detailed records (at least for three years), understand the risks and plan for it and analyze the business' competition. The operational model will describe the main steps for the SMEs to apply and receive the CG) as follows:

**Figure 4:** *Waqf Credit Guarantee (WCG) Model for SMEs: Operational Model*



**Source:** *Author's own*

### **Transaction Flow**

Prior to starting with the explanation of the flow of the CG transaction, it is worth noting that the application shall be submitted online via a common platform that combines the Islamic commercial bank as well as the WCG entity. The details of the transaction flow are provided below:

1. SME applies for financing from Islamic commercial banks (with collateral if any)
2. Islamic Bank assesses SME's application
  - a. No, rejected
  - b. Yes, approves SME application and requires CG from the WCG; upon the approval, a notification from the Islamic bank is sent to the WCG, likewise, WCG creates an application to the SME with a special code and the SME uploads all required documents.
3. WCG assesses application as part of the know your client (KYC), a visit or an interview may be conducted by the WCG with the SME to make an informed decision
  - a. No, rejected,
  - b. Yes approves,
4. WCG issues CG letter to the Islamic bank and one copy to the client,
5. The Islamic bank releases financing to clients.

### **Functions of WCG Entity and Islamic Bank in the Above Model**

#### **WCG Entity**

In the proposed model, WCG entity will:

1. Establish a new waqf fund in which all the collected cash waqf donations are kept in that fund.
2. Ensure Shariah compliance of fund investments.
3. Conduct due diligence process on the client.
4. Issue the letter of guarantee (LOG) to Islamic bank if the application is approved and after fulfilling all the requirements and settling all the fees.
5. Pay the guaranteed amount to Islamic bank in case the client defaults, the payment shall be in accordance with the agreed ratio.
6. Recover the payment (if any) from the client through the liquidation of the collateral.

### ***The Islamic Bank***

In the proposed model, the Islamic bank will:

1. Receive and assess the client's application for financing
2. Upon receiving the LOG, extend financing to client
3. In the event of default, the Islamic bank shall liquidate the collateral, if any as required and collect the outstanding amounts from the client.

## **CONCLUSION & RECOMMENDATIONS**

The lack of credit guarantee represents a major challenge for businesses in general particularly for SMEs (Deng et al., 2014). Their substantial limitation stems from their inability of providing required collateral and security to creditors, mainly financial institutions and commercial banks. As such, SMEs become less favorable to banks and financial institutions compared to big and more established companies (Liberti and Sturgess 2018). Furthermore, even if the SMEs received a credit guarantee still the banks charge fees for providing guarantee which is debatable issue from sharia perspective. The significance of this proposed cash waqf model stems from its contribution in solving the existing challenges in current CG programs from the Shariah perspective as well as in its contribution in securing an additional source of funding for new CG programs for SMEs.

This model consists of a conceptual and operational framework. The components of the conceptual framework are the general waqf fund (GWF), Waqf Fund Investment Unit (WFIU), and waqf reserve fund (WRF). The GWF is a pool in which all collected cash waqf funds (permanent and temporary) are kept. The GWF has several functions, including the issuance of cash waqf certificates and collection of the funds from the donors, directing the raised funds to the waqf investment fund, receiving CG applications from SMEs, issuing CG to the eligible applicants upon the request of the commercial



bank and paying guaranteed amounts in default cases. The Waqf Fund Investment Unit (WFIU) is designed to professionally invest waqf funds in potential investment opportunities. Waqf reserve fund (WRF) constitutes roughly 10% of the total GWF. The money of this fund will be used to pay for two expenses, the default payments if any of the applicant SMEs failed to pay to the commercial bank and operational expenses incurred by the managing entity. Three key players are identified in the operational model, the SME applicant, the waqf CG entity, and the financial institution (banks).

The proposed conceptual framework is conceived to achieve a two-fold objective, availing the required funds for CG programs and at the same time, providing a Shariah-compliant CG scheme. The beauty of cash waqf in the context of CG is that cash waqf will not be consumed because what is provided by the WCG entity is not the financing but the guarantee backed by cash waqf. Various aspects of the proposed WCG framework are potentially in need of further investigation and improvements. These aspects include the legal, regulatory, and operational requirements needed in real environments.

## REFERENCES

- AAOIFI Shariah Standards, (2009). Retrieved on February 5, 2015. <http://www.almeshkat.net/books/archive/books/mmsr.rar>.
- Abant Izzet Baysal university, (2016). History, <http://www.ibu.edu.tr/en/university/history>.
- Abdel Mohsin, M, (2007). Financial Cash-Waqf Institution” paper presented at the International Course on Islamic Financial Products: Principles and Applications, organized by UiTM and IRTI/IDB, Kuala Lumpur.
- Abdel Mohsin, M, (2013). Financing through cash-waqf: a revitalization to finance different needs. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* Vol. 6 No. 4, 2013 pp. 304-321.
- Abu Al-Saud, M, (1997). A Letter On The Permissibility Of Waqf Al Nuqud –Cash Waqf-, verified by: Abu Al-Ashbal Saghir Ahmad Shaghaf Al-Pakistani, Beirut.
- Al- Abhari, M., (1977). Al-Taj wa al-Iqlil li mukhtasar al-Khalil. Beirut: Dar al-Fikr, 1398H.
- Al-Bayhaqi, A., (1994). Sunan Bayhaqi al-Kubra, vol. 6, “Bab: Ma Ja’a fi al-Kafalah bi badan ma ‘alayh Haq,” Makkah: Maktabah Dār al-Bāz, 77.
- Al-Buhuti, M., Kashshaf al-qina’ an matan al-iqna’, Beirut, Dar al-Fikr, v3, 1982.
- Al-Bukhāri, M., (1987). Sahih al-Bukhāri, v5, Beirut: Dār al-Fikr, 23.
- Al-Bukhari, M., (1987). Sahih al-Bukhari, vol. 3, “Kitab al-Hawalah,” Beirut: Dar al-Fikr, no. ḥadith 492, 276.
- Al-Dusuki, S., (1996), Hashiyah al-dasuki `ala sharh kabir, Isa al-Babi al-Halbi wa al-Syarikah, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, v3,
- Al-Imam Malik, (2005). al-Mudawwanah, Cairo: Dar al-Hadith 2005.
- Al-Mayman, N, (1430), Al Nawazil Al Waqfia, Saudi Arabia: Dar Ibn Al-Jawzi.
- Al-Thamali, A., M, (nd). Waqf Al Nuqud, (ruling, history and purposes, contemporary significance, investment), Umm Al-Qura University, Makkah. <https://waqef.com.sa/upload/ANcTxibGj5VS.pdf>.
- Bank Negara Malaysia, (2015). Kafalah Concept Paper. Kuala Lumpur: BNM.
- Başçı, S., and Durucan, A, (2017). A Review of Small and Medium Sized Enterprises (SMEs) in Turkey. <https://dergipark.org.tr/en/pub/yssr/issue/33541/331666>
- Challenges and Impacts of Religious Endowments on Global Economics and Finance
- Chatzouz, M., Gereben, Á., Lang, F., Torfs, W, (2017). Credit Guarantee Schemes for SME lending in Western Europe, EIF Working Paper, No. 2017/42, European Investment Fund (EIF), Luxembourg, [http://www.eif.org/news\\_centre/publications/EIF\\_Working\\_Paper\\_2017\\_42.htm](http://www.eif.org/news_centre/publications/EIF_Working_Paper_2017_42.htm).
- Chowdhury, Sh., Ghazali, M., and Ibrahim M, (2013). Economics of Cash WAQF Management in Malaysia: A proposed Cash WAQF model for practitioners and future researchers. *African Journal of Business Management*, 5(30).
- Çizakça, M, (2010). Incorporated Cash Waqfs and Mudaraba, Islamic Non-bank Financial Instruments from the Past to the Future, MPRA Paper <<http://mpr.ub.unimuenchen.de/25336>>.
- Cizakca, M, (2013). The New Waqf Law Prepared by IDB/IRTI and the Kuwait Public Foundation: a Critical Assessment. Fourth Draft of the paper submitted at the PNB Paribas-INCEIF Centre for Islamic Wealth Management Inaugural

- Colloquium on Dec. 19th, 2013, Kuala Lumpur.
- Çizakça, M., (2004). Incorporated CashWaqfs and Mudaraba, Islamic Non-Bank Financial Instruments from the Past to the Future. (Turkey: Bahcesehir University).
- Deng, S., R. H. Willis, and Xu., L., (2014). Shareholder Litigation, Reputational Loss, and Bank Loan Contracting. *Journal of Financial and Quantitative Analysis* 49: 1101–1132. August. doi:10.1017/ S002210901400057X.
- Duasa, J, and Thas Thaker, M, (2015). A Cash Waqf Investment Model: An Alternative Model for Financing Micro-enterprises In Malaysia, Conference, the 1st JIMF Call for Papers, Bank IndonesiaAt: Surabaya, Indonesia.
- European Commission. "Small and Medium-Sized Enterprises (SMEs) <https://ec.europa.eu/eurostat/web/structural-business-statistics/structural-business-statistics/sme>
- Hammad, N., (1997). "Mada jawaz akhzi al ujr 'ala al-Kafalat fi al Fiqh al-Islami. published in *Journal of King Abdul Aziz University, Islamic Economy*, 1997.
- Hasan, Shabana. (2011). Role of Waqf in Enhancing Muslim Small and Medium Enterprises (SMEs) in Singapore. Paper presented at 8th International Conference on Islamic Economics and Finance
- Hasan, Z. and Najib, M, (2008). The Investment Of Waqf Land as an instrument of Muslim's economic development in Malaysia 'A paper presented at the Dubai International Conference on Endowments Investment6-4 'th February 2008.
- Hussin, R., Rashid, R. A., & Yaakub, N. I, (2016). Exploratory Study on Waqf Implementation in Malaysian Public and Private Universities: With Special Reference to Turkish Universities. *Proceeding Kuala Lumpur International Business, Economics and Law Conference* 9, 399–409.
- Ibn A'bidin, M., (n d). *Minhatul al-Khaliq a 'la al Bahri ar Raiq*, v6.
- Ibn Juzayy, (n.d.). *al-Qawanin al-Fiqhiyyah. Fas: al-Matba 'ah al-Nahḍah*.
- Ibn Qudamah, M., (1998). *Al-Mughni*, Beirut, Dar al-Fikr: v6, 1998.
- Ibrahim, H., Amir, A, and Masron, A., (2013). Cash Waqf: An Innovative Instrument for Economic Development. *International Review of Social Sciences and Humanities* Vol. 6, No. 1, pp. 1-7.
- Johari, F., and Alias, M, (2013). Potential of Waqf Funds And Instruments in Contemporary Economic System. Paper Proceeding of the 5th Islamic Economics System Conference (iECONS 2013), "Sustainable Development Through The Islamic Economics System",
- Kachkar, O, Mohammed., M., Saad., N, and Kayadibi, S, (2016). Integrated Cash Waqf Micro-enterprise Support Model for Enhancing Refugee Livelihood. *The Islamic Quarterly: Vol: 69, No. 3*.
- Kahf, M, (1998). Financing The Development of Awqaf Property, Working Paper for the Seminar on Development of Awqaf by IRTI, (Malaysia: Kuala Lumpur).
- Kahf, M, (2003). the role of waqf in improving the Ummah welfare. Presented to the International Seminar on Waqf as a Private Legal Body, organized by the Islamic University of north Sumatra, Medan, Indonesia Jan. 6-7, 2003.
- Kahf, M. (1998). Financing the Development of Awqaf Property. Paper presented at the Seminar on Development of Awqaf. Kuala Lumpur

- Kahf, M., (2015). *Islamic Finance Contracts*. Lexington, USA.
- Kahf, M., and Ibrahim, A., (2017). Return on the letter of guarantee: issues and new proposals in structuring the product, *International Journal of Economics, Management and Accounting* 25, no. 3 549-579 © 2017 by The International Islamic University Malaysia.
- Koc University, (2016). *History of Koc University*, <https://www.ku.edu.tr/en/about-ku>.
- Lahsasna A, (2010), *The Role of Cash Waqf in financing micro and medium sized enterprises (MMES)*.
- Lalangui, P., Garcia, J., and Rama, M, (2018). *Sustainable Practices in Small and Medium-Sized Enterprises in Ecuador*.
- Liberti, J., & Sturgess, J, (2018). *The Anatomy of a Credit Supply Shock: Evidence from an Internal Credit Market*. *Journal of Financial and Quantitative Analysis*, 53(2), 547-579. doi:10.1017/S0022109017000837, Published online by Cambridge University Press.
- Mohammad, M., Iman, M. and Hamid, A, (2006). *Obstacles of the current concept of waqf to the development of waqf properties and the recommended alternative*”, *Malaysian Journal of Real Estate*, Vol. 1 No. 1, pp. 1-95.
- Mohsin, M, (2019). *A brief history of waqf: an Islamic socio-financial institution of philanthropic endowment*
- Molloy, P, (2020). *COVID-19 Credit Guarantee Scheme* <https://www.lexology.com/library/detail.aspx?g=6671c23d-bc6e-4a62-abac-eb06cbca422f>
- Nadwi, M.,A., and Kroessin, M, (2013). *Cash Waqf: Exploring concepts, jurisprudential boundaries and applicability to contemporary Islamic microfinance*, *Islamic Relief Worldwide, Working Paper Series No. 2013-0x: Birmingham, UK*.
- Nadwi, M.A. and Kroessin, M. (2013). *Cash Waqf: Exploring concepts, jurisprudential boundaries and applicability to contemporary Islamic microfinance*, *Islamic Relief Worldwide, Working Paper Series No. 2013-0x: Birmingham, UK*.
- Nulkar, G, (2019). *Environmental sustainability practices for SMEs*. *Green Init. Bus. Sustain. Value Creation* 1e20. <https://doi.org/10.4018/978-1-5225-2662-9.ch001>
- OECD, (2018). *2018 OECD SME Ministerial Conference*, <https://www.oecd.org/social/oecd-sme-ministerial-conference-mexico-2018.htm#:~:text=In%20emerging%20economies%2C%20SMEs%20contribute,pate%20in%20biotechnology%2Drelated%20fields>.
- Radu, C., Kresic, A., and Milatovic, J, (2020). *Supporting SME access to finance amid the Covid-19 crisis*. <https://www.ebrd.com/documents/admin/support-for-the-smes-in-the-covid19-crisis-the-case-of-china.pdf?blobnocache=true>
- Shabir, M., (2001). *al-Mu ‘āmalāt al-Māliyyah al-Ma‘āsirah fi al-Fiqh al-Islami*. ‘Amman: Dar al-Nafa’is.
- Small Business Administration. "Table of Small Business Standards Matched to North American Industry Classification Codes," Page 36. Accessed June 29, 2020. <https://www.sba.gov/sites/default/files/2019->

08/SBA%20Table%20of%20Size%20Standards\_Effective%20Aug%2019%2C%202019\_Rev.pdf

- Sulaiman, S., Hasan, A., Mohd Noor, A., Ismail, M.I. and Noordin, N.H. (2019), "Proposed models for unit trust waqf and the parameters for their application", *ISRA International Journal of Islamic Finance*, Vol. 11 No. 1, pp. 62-81. <https://doi.org/10.1108/IJIF-02-2018-0019>
- Thaker, M.A., Amin, M.F., Thaker, M., H., Khaliq, A. and Pitchay, A. (2020), "Cash waqf model for micro enterprises' human capital development", *ISRA International Journal of Islamic Finance*, Vol. ahead-of-print No. ahead-of-print. <https://doi.org/10.1108/IJIF-08-2018-0091>
- The World Bank and FIRST Initiative Report, (2015). *PRINCIPLES for Public Credit Guarantee Schemes for SMEs*. <https://www.worldbank.org/en/topic/financialsector/publication/principles-for-public-credit-guarantee-schemes-cgss-for-smes>
- Vienna Initiative Working Group on Credit Guarantee Schemes, (2014). *Credit Guarantee Schemes for SME lending in Central, Eastern and South-Eastern Europe*, A.
- World Bank Group and FIRST Initiative Launch the Principles for the Design, Implementation and Evaluation of Credit Guarantee Schemes for SMEs, <https://www.firstinitiative.org/world-bank-group-and-first-initiative-launch-principles-design-implementation-and-evaluation-credit#:~:text=A%20common%20form%20of%20government,in%20return%20for%20a%20fee.>
- World Banks, *Principles for Public Credit Guarantee Schemes for SMEs*. <https://www.worldbank.org/en/topic/financialsector/publication/principles-for-public-credit-guarantee-schemes-cgss-for-smes>
- World Banks, *Principles for Public Credit Guarantee Schemes for SMEs*. <https://www.worldbank.org/en/topic/financialsector/publication/principles-for-public-credit-guarantee-schemes-cgss-for-smes>
- Zarka, M, A. (2007). *Monetary Waqf for Micro Finance Paper Presented to a Symposium Towards an Islamic Micro-Finance April 14, 2007 ISLAMIC FINANCE PROJECT Islamic Legal Studies Program Harvard Law School.*

## **AUTHORS' PERCENTAGE-BASED CONTRIBUTION**

The contributions of each author to the study by percentages are as follows:  
The percentage-based contributions of the 1st author, 2nd author and 3rd author are 40%, %35 and 25% , respectively.

1st Author: Literature review, research methodology.

2nd Author: Abstract, introduction, research questions and objectives, problem statement. waqf credit guarantee (wqg) for smes model

3rd Author: applications of CG in CG institutions, and conclusion

## **DECLARATION OF CONFLICTING INTERESTS**

There is no financial or individual relationship with a person or an institution in the context of the study. Also, conflicting interests do not exist.

## **ETHICAL APPROVAL OF THE STUDY**

All rules within the scope of “Instruction on Research and Publication Ethics for the Higher Education Institutions” were observed throughout the study. No actions mentioned in the Instruction's second chapter titled “Actions Against to Scientific Research and Publication Ethics” were taken in the study.

## **APPENDICES**

### **Appendix 1**

#### **A- AAOIFI Shariah Standard No. 5: Guarantees**

AAOIFI expressly ruled that: 3/1/5 “It is not permissible to take any remuneration whatsoever for 3/1/5 It is not permissible to take any remuneration whatsoever for providing a personal guarantee per se, or to pay commission for providing a personal guarantee per se, or to pay commission for obtaining such a guarantee. The guarantor is, however, entitled obtaining such a guarantee. The guarantor is, however, entitled to claim any expenses actually incurred during the period of to claim any expenses actually incurred during the period of a personal guarantee, and the Institution is not obliged to a personal guarantee, and the Institution is not obliged to inquire as to how the guarantee produced has been obtained inquire as to how the guarantee produced has been obtained by the customer. [see item 7/1/1 and 7/1/2]”

## Appendix 2

### **B- Islamic Fiqh Academy Resolution N° 12 (12/2), on the Letter of Guarantee OIC**

The resolution has resolved:

**“First:** It is not permitted to charge a fee for issuing a letter of guarantee (in which, customarily, the amount and the period of guarantee are considered) whether it is with or without cover.

**Second:** The administrative expenses for issuing a letter of guarantee of both kinds are permissible by *Shari’a*, provided they do not exceed actual expenses for services of the same kind. In the event a partial or total cover is presented, it is permissible to take into account, when estimate of expenses is determined, the possible effort which may be required to provide the cover.” (Islamic Fiqh Academy of the OIC, 2000).

## Appendix 3

### **C- The Sharia Advisory Council in Malaysia (2005),**

The Sharia Advisory Council in Malaysia in its 54th meeting (2005) has stated the permissibility of charging fees on guarantees provided by CGC, this opinion has built on following arguments:

1- “Charging *ujrah* (fees) on *kafalah* shall be permissible on the basis of *maslahah* and public needs, currently it is unusable to obtain a free-of-charge guarantee. Also, based on the opinion presented by some contemporary scholars in OIC Fiqh Academy that although *kafalah* contract originally is a type of *tabarru* (voluntary contract), charging fees on the guarantee is permissible. In addition, *Kafalah* (*dhaman*) contract is not considered as *Qard* as it falls under *istithaq* contract. Thus, accepting fees (*ujrah*) for the *Kafalah* service is not prohibited since *dhaman* contract is different from *qard* contract and”.

2- “*Qiyas* on *akhz al-ajr `ala al-jah* referring to fees that are permissible to be collected on utilizing someone’s reputation and also to charge fee on performing incantation (treatment/medication) using Quran (*akhz al-ju`l `ala ruqyah mina al-Quran*). Some classical scholars permitted imposition of fee in both situations and this permissibility could be extended to the imposition of *ujrah* on guarantee as both have similarities in terms of the services provided”.

## İSLAM EKONOMİSİNDE VERGİ UYUMU: DÜNYA DEĞERLER ARAŞTIRMASINDAN BULGULAR

Mehmet AVCI<sup>a</sup>

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye*

Yakup TAŞDEMİR<sup>2</sup>

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye*

Özalp KILIÇ<sup>3</sup>

*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye*

### MAKALE BİLGİSİ

#### **Makale Geçmişi:**

Başvuru: 7 Ekim 2021

Kabul : 7 Mart 2022

#### **Makale Türü:**

Araştırma Makalesi

#### **JEL Sınıflandırma:**

H20

#### **Anahtar Kavramlar:**

Vergi Uyumunu,

Din ve Vergi,

İslam Dini,

Dünya Değerler Anketi

### ÖZ

Vergi uyumunu sadece ekonomik faktörlerin değil ekonomi dışı faktörlerin de etkilediği kabul görmektedir. Din de ekonomi dışı faktörlerden birisi olup, vergi uyumunu ahlak kanalıyla etkilemektedir. Özünde güzel ahlakı teşvik eden İslam'a göre vergi ödemek de iyi davranışlardan birisi olarak kabul edilmektedir. Bu çalışmada teorik çerçevede vergi uyumu konusu ele alındıktan sonra İslam ekonomisinde vergi uyumu konusuna ilişkin bir çerçeve çizilmiştir. Müslümanların vergi uyum düzeyinin yüksek olması beklenmektedir. Bu varsayım doğrultusunda 1981-2020 dönemini içeren Dünya Değerler Anketi bulguları analiz edilmiştir. Bulgular, farklı ülkelerde yaşayan Müslümanların vergi uyumuna bakış açısının genellikle olumlu yönde olduğunu göstermektedir.

<https://doi.org/tr/10.54863/jief.1006142>

<sup>a</sup>**Sorumlu Yazar:** Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, E-posta: mehmetavci@comu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-5672-4142>.

<sup>2</sup>Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, E-posta: yakuptasdemir@comu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-6364-3829>.

<sup>3</sup>Doktora Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, E-posta: ozalpkilic@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-4546-1735>.

**Kaynak göster:** Avcı M., Taşdemir Y. ve Kılıç Ö. (2022). İslam Ekonomisinde Vergi Uyumunu: Dünya Değerler Araştırmasından Bulgular. *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi*, 8(1), 33-72, <https://doi.org/tr/10.54863/jief.1006142>



## TAX COMPLIANCE IN ISLAMIC ECONOMICS: FINDINGS FROM THE WORLD VALUES SURVEY

Mehmet AVCI<sup>4</sup>

Çanakkale Onsekiz Mart University, Turkey

Yakup TAŞDEMİR<sup>5</sup>

Çanakkale Onsekiz Mart University, Turkey

Özalp KILIÇ<sup>6</sup>

Çanakkale Onsekiz Mart University, Turkey

### ARTICLE INFO

#### Article history:

Received: Oct 7, 2021

Accepted: Mar 7, 2022

#### Article Type:

Research Article

#### JEL Classification:

H20

#### Keywords:

Tax Compliance,

Religion and Tax,

Religion of Islam,

World Value Survey

### ABSTRACT

It is well understood that tax compliance is influenced by both economic and non-economic factors. Religion is one of the non-economic factors, and religion has an impact on tax compliance through morality. Paying taxes is considered a moral act in Islam, which places a high value on morality. After analyzing tax compliance in a theoretical framework, a framework for tax compliance in Islamic economics has been drawn in this paper. Muslims are predicted to have a high level of tax compliance. The findings from the World Values Survey, which covered the years 1981 to 2020, were assessed considering this assumption. The data demonstrate that Muslims in various nations have a generally favorable attitude toward tax compliance.

<https://doi.org/tr/10.54863/jief.1006142>

<sup>4</sup>**Corresponding Author:** Assist. Professor, Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Business and Administrative Sciences, E-mail: mehmetavci@comu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-5672-4142>

<sup>5</sup>Research Assist. Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Business and Administrative Sciences, E-posta: yakuptasdemir@comu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-6364-3829>.

<sup>6</sup>Phd Student, Çanakkale Onsekiz Mart University, E-mail: ozalpkilic@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-4546-1735>.

**To cite this article:** Avcı M., Taşdemir Y. and Kılıç Ö. (2022). Tax Compliance In Islamic Economics: Findings From the World Values Survey. *Journal of Islamic Economics and Finance*, 8(1), 33-72, <https://doi.org/tr/10.54863/jief.1006142>

© IZU International Research Center for Islamic Economics and Finance. All rights reserved.

## **GİRİŞ**

Din, birçok alanda olduğu gibi iktisadi hayatta da bireylerin kararlarında önemli bir etkiye sahiptir. Bireyler karar almada dini inanışlarını da göz önünde bulundurmaktadır. Bu bağlamda vergi ödeme davranışında dinin önemli bir belirleyici faktör olduğu söylenebilir. Vergi ödeme davranışı salt iktisadi faktörler ile açıklanamamaktadır. Denetimlerin eksik olduğu koşullarda dahi bireyler vergi ödemede istekli olabilmektedir. Diğer bir ifadeyle ekonomi dışındaki faktörler de bireyin vergisel yükümlülüklerini yerine getirmede önemli bir yere sahip olabilmektedir. Günümüzdeki tartışmalarda bireyler niçin vergi ödemezler sorusu yerine bireyler niçin vergi öderler sorusuna yanıt aranmaktadır. Bu da daha pozitif bir yaklaşımla vergi ödeme eğiliminin altındaki faktörlerin araştırılmasını gerektirmektedir. Nitekim son dönemde ekonomi dışı faktörlerin vergi uyumu üzerindeki etkisi araştırmacıların ilgi odağı haline gelmiştir. Söz konusu faktörlerden birisi de din olup, din ilke ve esaslarının bireyin hayatında yer edinmesi ise ahlak ile açıklanmaktadır.

Ekonomi dışı faktörlerin ortak paydası vergi ahlakı ile ifade edilmekte olup, vergi ahlakı vergi uyumunun gerçekleşmesinde oldukça önem taşımaktadır. Diğer yandan vergi ahlakının gelişmesinde ise dinin etkili olduğu ifade edilmektedir. Zira dinler genellikle iyi ahlakı teşvik etmektedir. Din, bireyin içtimai hayatını düzenleyen önemli bir kılavuz konumundadır. Din, kuralları belirlemekten ahlak ise söz konusu kuralların insan hayatında davranış biçimine dönüşmesini sağlamaktadır. Bu bağlamda din, sosyal bir norm olan ahlakı teşvik eden önemli bir mekanizmadır.

İslam dini de ahlakı oldukça önemsemekte ve hatta Hz. Peygamber'in vazifelenirilmesi gerekçesinin de güzel ahlakın tamamlanması olduğu ifade edilmektedir. İslam'da vergilemeye Hz. Peygamber ve sonrasındaki halifeler dönemi uygulamaları yön vermiştir. İslam inancı çerçevesinde her ne kadar uygulamada farklılıklar bulunsa da vergi ödemenin genellikle ahlaki bir davranış olduğu kabul edilmektedir. Bu bağlamda Müslüman bir bireyin vergi uyumu noktasında hassasiyet taşıması ve vergisel yükümlülüklerini yerine getirmesi beklenmektedir. Nitekim genellikle dünya Müslümanlarının vergi uyumuna olumlu bir bakış açısı ortaya koydukları araştırmalardan elde edilen bir bulgu olarak görülmektedir.

Bu çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde vergi uyumu teorik olarak irdelenmekte, ikinci bölümde din ve vergi uyumu konusu ele alınmakta,

üçüncü bölümde İslam ekonomisinde vergi konusu incelenmekte ve son bölümde ise İslam ekonomisinde vergi uyumu konusu hem teorik hem de pratik anlamda değerlendirilmektedir.

## **VERGİ UYUMU: TEORİK ALTYAPI**

Vergi uyumu, mükelleflerin ilgili vergi otoritelerine vergisel yükümlülüklerini; vergi kanunlarına, düzenlemelerine ve mahkeme kararlarına uygun bir şekilde bildirmesini ifade etmektedir (Jackson ve Milliron, 1986; Roth vd., 1989). Mükellefin vergisel yükümlülüklerini gönüllü ya da zorunlu yerine getirmesi olarak ifade edilen vergi uyumu genellikle iktisadi faktörlere bağlı olarak açıklanmaktayken son yıllarda bu alanda iktisadi olmayan faktörler çerçevesinde açıklamaların da tırmanışa geçtiği görülmektedir. Bu bağlamda vergi uyumuna salt iktisadi faktörler çerçevesinde yaklaşmak ve bu düzlemde politikalar belirlemek beklenen hedeflere ulaşılması bakımından başarısızlıkla sonuçlanabilmektedir.

Vergi uyumunu analiz eden yaklaşımları ekonomik ve ekonomik olmayan yaklaşımlar olarak ikiye ayırmak mümkündür (Alm vd., 1995). Vergi uyumu konusundaki araştırmaların çıkış noktasında bireyler neden vergi ödemezler sorusu yer almaktadır. Bu sorunun yanıtı genellikle ekonomik yaklaşım ile araştırılmaktadır. Bu yaklaşımın temel dayanağını Gary S. Becker (1968)'in suç ekonomisi modeli oluşturmaktadır. Becker (1968), suçlunun suç işlemesi sonrasında elde edeceği faydanın suçu işlemekle katlanacağı maliyetten daha yüksek olması koşulu altında suça meyledeceğini varsaymaktadır. Buna göre suçun marjinal faydası marjinal maliyetine eşit oluncaya değin bireyler suç işlemeyi tercih edeceklerdir. Bu modelde bireylerin rasyonel tercihlerde bulunacakları kabul edilmektedir. Suç ekonomisi modelinin vergi alanında ilk defa Allingham ve Sandmo (1972) tarafından gelir vergisi kaçırın bireylerin beklenen fayda fonksiyonuna dayalı olarak kullanıldığı ifade edilmektedir (Doran, 2009: 124; Hasseldine ve Bebbington, 1991: 302; Alm vd., 1995: 4).

Ekonomik modele göre bireylerin vergiye uyum davranışı üzerinde vergi oranı, denetimler, cezalar ve utanç hissi gibi faktörlerin etkili olacağı ifade edilmektedir. Bireyler söz konusu faktörleri göz önünde bulundurarak fayda maliyet karşılaştırması yapmakta ve vergi sorumluluklarını yerine getirip getirmemeye karar vermektedir. Vergi oranlarının düzeyi bireylerin vergisel yükümlülüklerini yerine getirme açısından önemli bir göstergedir (Clotfelter, 1983; Pommohre ve Weck-Hannemann, 1996). Vergi oranlarındaki artışlar bireylerin gelirlerini

daha düşük göstermesine ve nihayetinde kayıt dışı ekonominin artmasına yol açmaktadır (Davis ve Henrekson, 2004). Bu bağlamda vergisel yük, ekonomik modelin açıklamalarında önemli bir unsur olarak görülmektedir.

Ekonomik modelde birey davranışlarını şekillendiren bir diğer gösterge, vergi denetimlerinde tespit edilebilme olasılığı ve bunun neticesinde cezalandırılma durumudur. Bireyler bu hususu göz önünde bulundurarak davranışlarını şekillendirmektedir. Bu bağlamda tespit edilme ihtimali ve bunun ortaya çıkaracağı yaptırımlar bireyin vergisel uyumu üzerinde belirleyici olacaktır (Cebula, 1997). Ayrıca tespit edilme ile bireyin yaşayacağı mahcubiyet ve utanç ile prestij kaybı gibi hususlar da vergi uyumunda etkili olabilecek faktörler olarak gösterilmektedir (Grasmick vd., 1991: 252; Erard ve Feinstein, 1994).

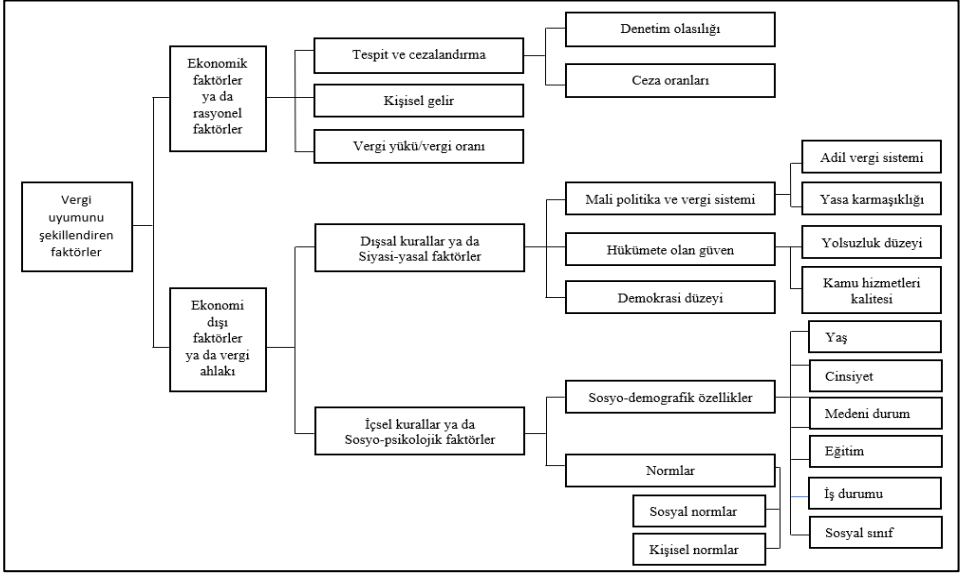
Ekonomik modelin çözümünde vergi cezalarının caydırıcı düzeyde olması beklenmektedir. Buna göre politika yapıcıların ağır vergi cezaları belirlemesinin mükelleflerin vergi uyumunu artırıcı yönde bir etki meydana getirmesi beklenmektedir. Öte yandan söz konusu caydırıcılığın gerçekleşmesi bakımından kilit bir role sahip olan vergi kontrol ve denetimlerinin de etkin bir şekilde gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

Ekonomik yaklaşımın bireyi değerlerden yoksun adeta mekanik bir unsur olarak görmesi ve sadece fayda maliyet çerçevesinde rasyonel karar alan bir birey olarak değerlendirmesi ve vergi uyumunda içsel motivasyonu ortaya çıkaran sosyolojik ve psikolojik faktörleri içermemesi eleştirilere maruz kalmıştır (Schmölders, 1970; Alm, 1999; Alm vd., 1992; Frey ve Feld, 2002; Torgler, 2002). Bu bağlamda Schmölders (1970)'e göre bir bireyin vergiye uyumu sadece rasyonel kararlara bağlı olmayıp bireyin davranışına bağlı olan bir konu olarak açıklanmalıdır. Caydırıcı modellerin eksikliği mükellefin motivasyonuna dar bir yaklaşım sergilemesinden ileri gelmektedir (Doran, 2009: 129). Ekonomik yaklaşım vergi mükelleflerinin tutumlarını şekillendiren “değerler” gibi ekonomik olmayan faktörleri içermediği için eleştirilmekte olup, değerler bireyin devleti, vergi idaresi ve toplumu algısına dayalı dışsal değerler olabileceği gibi mükellefin kendisinden gelen aile, kültür, ahlak ve dini faktörlere bağlı içsel değerler de olabilmektedir (Benk vd., 2016: 1). Ekonomik olmayan yaklaşımlarda, ekonomik yaklaşımdakinin aksine olumlu bir bakış açısıyla “bireyler neden vergi öderler” sorusuna yanıt aranmaktadır (Frey ve Torgler, 2007). Dolayısıyla vergi uyumunu sadece ekonomik nedenlere bağlı kalarak açıklamak resmin sadece bir kısmını görmek olacaktır. Vergi uyumunun sadece

zorlamaya dayalı gerçekleşen bir süreç olmadığı ifade edilebilir. Diğer bir deyişle yüksek vergi uyumunu açıklamada zorlayıcı unsurlar tek başına yeterli değildir (Torgler ve Schneider, 2007).

Vergi ödeme davranışını şekillendiren ekonomik ve ekonomik olmayan faktörler Şekil 1'deki gibi sınıflandırılabilir.

**Şekil 1:** Vergiye Uyum Davranışının Temel Belirleyicileri



**Kaynak:** (Randlane, 2015: 6).

Şekil 1'de görüldüğü üzere, vergi uyumunu etkileyen unsurları ekonomik ya da rasyonel faktörler ve ekonomi dışı ya da rasyonel olmayan faktörler olarak iki ana gruba ayırmak mümkündür. İlk grupta bireylerin rasyonel olduğu varsayılmakta ve vergiyi ödeme ya da ödememe davranışını tespit ve cezalandırma, kişisel gelir düzeyi ve vergi oranı ve yükü kriterleri çerçevesinde ortaya koymaktadır. Burada bireyin söz konusu kriterler doğrultusunda kararını verirken fayda maliyet analizi yaptığı ifade edilmektedir. İkinci grupta yer alan faktörler dışsal ya da içsel kurallar olarak iki kısımda incelenebilir. Dışsal kurallar altında mali politikalar ve vergi sisteminin etkinliği, hükümete olan güven düzeyi ve demokrasinin uygulanabilirliği gösterilebilir. İçsel kurallar ise bireyin sosyo-demografik özelliklerinin yanı sıra sosyal ve kişisel normlardan oluşmaktadır.

## **DİN VE VERGİ UYUMU**

Bireylerin vergi uyumu üzerinde ekonomi dışı faktörlerin etkili olduğu yadsınamaz bir gerçekliğe sahiptir. Vergi uyumunu şekillendiren ekonomi dışı faktörlerin ortak paydası olarak ise vergi ahlakı gösterilmektedir (Kornhauser, 2007: 139). Vergi ahlakı, vergi uyumunda bireyin inançları ve kurallarına bağlı kalarak davranış sergilemesi olarak ifade edilmektedir (Devos, 2014: 1). Diğer bir ifadeyle vergi ahlakı, bireylerin vergi ödemesinde içsel bir motivasyon olarak tanımlanmaktadır (Halla, 2012: 1). Torgler ve Schneider (2007: 444)'e göre vergi uyumu bilmeceyi çözmede vergi ahlakından, yüksek vergi uyumunu açıklamaya yardımcı olan ve vergi kaçırmanın aksine bireysel davranışı ölçen değil bireysel tutumu ölçen bir unsur olarak bahsedilmektedir. Daha çok negatif yaklaşımda niçin vergi ödenmediğini inceleyen ekonomik modellerin aksine bireylerin neden vergi ödediklerini açıklayan unsur vergi ahlakı olarak gösterilmektedir. Bu bağlamda özellikle vergi oranlarının daha yüksek ve vergi denetim olasılığının zayıf olduğu durumlarda dahi bireylerin vergi ödemesinin altında neyin bulunduğu araştırmacılar tarafından merak konusu olmuştur (Torgler, 2007: 5). Söz konusu durumlarda bireylerin vergi uyumunda etkili olan unsur ahlaki değerler olarak gösterilmektedir (Erard ve Feinstein, 1994; Andreoni vd., 1998). Vergi ahlakını şekillendiren faktörler arasında dinin önemli bir yere sahip olduğu ifade edilebilir (Torgler, 2007).

Din ile ilişkili bir unsur olarak dindarlık kavramına da değinmek gerekmektedir. Din, bireylerin belirli bir dini gruba bağlılık derecesi olarak tanımlanırken, dindarlık ise bir kişinin kendi dini değerlerine, inançlarına bağlı olduğu ve bunları günlük yaşamda kullanma derecesi olarak tanımlanmıştır (Nicholson, 2019: 28). Dindarlığın kişisel ahlaki inançlarla benzer bir ilişkisi vardır; ancak bu tür ahlaki inançlar dini bir motivasyondan kaynaklanmaktadır (Pope ve Mohdali, 2010: 569). Dolayısıyla pratikte bireylerin dindarlık düzeyleri vergi uyumu bakımından etkili bir faktör olarak değerlendirilebilir.

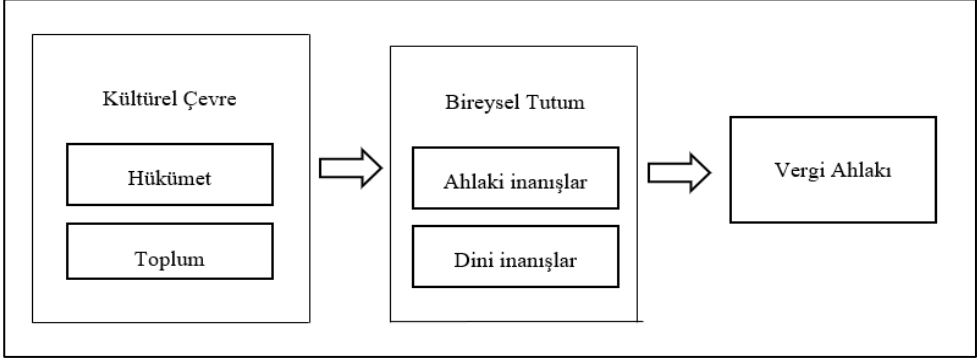
Din, bireylerin hangi davranışın iyi ve kötü olduğunu ayırt etmesine olanak sunan içsel bir kontrol mekanizması olarak gösterilebilir (Benk vd., 2016: 2). Esasında din, bireyin belli bir çizgi dışındaki davranışlarını önleyen bir faktördür (Torgler, 2007: 20). Diğer bir ifadeyle bireyin günlük yaşamındaki davranışları üzerinde farklı düzeylerde de olsa dinin bir etkisi bulunmaktadır (Pope ve Mohdali, 2010: 566). Sosyal normların bileşenleri arasında ahlaki normların bulunması ve hemen hemen tüm dinlerin bireyleri ahlaki davranışlara yöneltmesi

nedeniyle bireylerin yasal ve yasal olmayan kurallardan sapmaları azalacaktır (Title ve Welch, 1983: 657). Nitekim araştırmalar dindar bireylerin sayısı ile suçlar arasında negatif bir ilişki olduğunu göstermektedir (Hull ve Bold, 1994; Hull, 2000; Stack ve Kposowa, 2006).

Dinin sosyal kuralları şekillendirmesinde önemli bir yere sahip olması, onun vergi ahlaki bakımından önemli bir faktör olmasını sağlamaktadır. Bu bağlamda Grasmick ve arkadaşları (1991), vergi kaçırma üzerinde toplumsal mahcubiyetten ziyade dini kimlikten ileri gelen içsel mahcubiyetin daha caydırıcı bir faktör olduğunu tespit ederek dinin vergi uyumu açısından dikkate alınması gerekli bir faktör olduğunu desteklemektedir. Öte yandan Stack ve Kposowa (2006) dindarlığın vergi kaçakçılığını azalttığını tespit ederek dinin vergi uyumunu sağlamada önemli bir unsur olduğunu teyit etmektedir. Benk ve arkadaşları (2016) da hem zorunlu hem de gönüllü vergi uyumunda dinin pozitif bir etkisinin olduğunu tespit etmiştir.

Öte yandan dinin suçlara ilişkin caydırma özelliğinin dışında ekonomik performansı teşvik edici özelliği de bulunmaktadır. Bu bağlamda Barro ve McCleary (2003: 771) dini inanışların bireylerin davranışlarını dürüstlük, iş ahlakı, tasarruf ve yabancılara misafirperverlik doğrultusunda teşvik etmesi nedeniyle dinin ekonomik çıktı üzerinde pozitif anlamda bir etkiye sahip olacağını savunmaktadır. Ayrıca piyasaların etkin işlemesi açısından da din ve ahlakın önemli bir ilke olduğu ifade edilmektedir (Zaim, 1991). En nihayetinde ekonomik performanstaki yükseliş ile devletin elde edeceği vergi gelirlerinin arasında doğrudan bir ilişkinin varlığı söz konusudur. Sonuç olarak din, bireyi ahlaki davranışlara sevk eden adeta bir “doğüstü polis” olarak vergi uyumunu artırmada önemli bir fonksiyona sahiptir (Anderson ve Tollison, 1992: 376). Bu bağlamda vergi ahlakı ve din ilişkisi Şekil 2’deki gibi gösterilebilir.

**Şekil 2:** Vergi Ahlakını Etkileyen Ana Faktörler



**Kaynak:** (Pope ve Mohdali, 2010: 570).

Şekil 2'deki etkileşim şu şekilde açıklanabilir; devlet (vergi otoritesi) ve toplum (toplumsal etkileşim) kültürel çevrenin unsurları olarak görülmekte olup, kültürel çevre vergi ödemeye ilişkin bireyin tutumunu belirlemenin yanında karar alma süreçlerinde kritik bir role sahiptir. Birey vergi uyumu sürecinde kararını kültürel çevre ile ilişkisi bağlamında verecektir. Ayrıca bu süreçte bireyin ahlaki ve dini inanışları içsel birer faktör olarak etkili olmaktadır.

## İSLAM EKONOMİSİNDE VERGİ

İslam'ın temel kaynağı olan Kuran-ı Kerim'de vergi ile ilgili zekât, cizye, fey, haraç gibi kavramlar yer almaktayken bütüncül bir kavram bulunmamaktadır (TDV, 2013: 52). Diğer bir ifadeyle mali yükümlülüklerle ilişkin çeşitli hükümler söz konusu olmakla birlikte, vergilemeye dair uygulamalara Peygamber (SAV) ve sonrasında dört halife dönemindeki uygulamalar temel teşkil etmektedir. Vergi, mükellefin (Müslüman-Gayri Müslim vb.) ve verginin üzerinden alındığı malların çeşidine göre farklı kavramlar ile anılmakta olup, Peygamber (SAV) ve Hz. Ebu Bekir döneminde zekât, ganimet ve cizye gibi kavramlarla daha sonrasında ise bunlara ek olarak haraç ve öşür kavramlarıyla yer edinmiştir (Eskicioğlu, 2007: 13). Müslüman olan bireylerin Hz. Peygamber (SAV) ve Halifeler döneminde karşı karşıya kaldığı tek vergi uygulaması zekâttır. Bu bağlamda vergi, Müslüman bireylerin mallarından ihtiyaç sahiplerine aktarılacak bir hak olarak görülmektedir (Falay, 2000: 30).

Uygulamada zekât kapsamında olmadığı halde farklı vergilerin de zekât kavramı ile anıldığı görülmekte olup, geniş anlamda zekâtın deniz ürünleri, madenler, zirai ürünler dâhil Müslümanlara ait ticarete konu olabilen veya nema



kabiliyetine sahip servetten alınan vergileri de içerdği ifade edilmektedir (TDV, 2013: 52). Bu bağlamda zekât hem önemli bir ibadet hem de devlet için önemli bir gelir kaynağıdır. Hicretten sonra sekizinci yılda zekât zorunlu bir devlet vergisi haline gelmiş ve merkezi idare tarafından görevlendirilen ve “amir” adı verilen memurlar tarafından tahakkuk ve tahsil edilerek merkeze gönderilmiştir (Tuğ, 1984: 187).

İslam inancının adalete verdiği önem kendisini vergileme alanında da göstermiştir. Bu bağlamda vergilemede adaletin önemli bir göstergesi olarak günümüzde de uygulanan artan oranlı vergi tarifesinin Hz. Ömer döneminde de uygulandığı görülmektedir. İslam topraklarının genişlemesi, sosyal ve iktisadi şartlar ile zenginlik anlayışının değişmesi, artan oranlı bir vergi yapısına geçilmesine yol açmıştır. Hz. Ömer döneminde kişiler; zengin, orta ve düşük gelirli (fakir) olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Zengin bireylerden 4 dinar (veya 48 dirhem), orta gelirli bireylerden 2 dinar (veya 24 dirhem), düşük gelirli bireylerden ise 1 dinar (12 dirhem) olarak vergi tahsil edilmiştir (Kocaoğlu, 2016: 158). Bu vergi, aynı bu miktarlara denk gelecek şekilde aynı olarak da tahsil edilerek alternatif bir ödeme yöntemi de geliştirilmiştir (Yeşilyurt, 2015: 107).

Vergilemede adaletin Müslümanlar kadar Müslüman olmayanlar açısından da sağlanmaya çalışıldığı görülmektedir. İslam hukukunda vergi uygulamaları incelendiğinde, Müslümanların ve gayrimüslimlerin ayrı şekilde vergilemeye tabi tutulduğu görülmektedir. Fakat her iki gruba da vergi yüklenirken bireylerin gelir düzeyleri dikkate alınmaktadır. Müslümanlardan alınan zekât vergisinin ilk diliminin vergi dışı bırakılması, gayrimüslimlerden alınan cizye vergisinden gelir düzeyi düşük olan bireylerin muaf tutulması vergilemede gelir düzeylerinin dikkate alındığının bir göstergesidir. Böylelikle İslam vergi hukukunun hem vergilemede adaleti hem de vergi sonrasında adaleti sağlamayı amaçladığı söylenebilir.

Vergi adaleti bakımından verginin konusu da oldukça önem taşımaktadır. İslami vergi sisteminde vergi, üretim üzerinden alınmaktadır. Başka bir ifadeyle tüketim vergi dışı bırakılmıştır. Müslüman iş ahlakı literatürü, Müslümanların satış vergileri, katma değer vergileri veya tarifeler gibi fiyatların artmasıyla sonuçlanan vergileri ödeme yükümlülüğünün bulunmadığına inanmaktadır (Benk vd., 2015: 207). Tüketim üzerinden alınan vergilerin günümüzde vergi adaletini önemli ölçüde bozduğu bilinmektedir. Bu doğrultuda İslam vergi hukukunun

tüketimi vergi dışı bırakması suretiyle vergi sonrası adaleti sağlamaya önem verdiği görülmektedir.

Her ne kadar vergilemede adalet konusu oldukça önemli görülse de bazı uygulamalar bu noktada sorunlara yol açmıştır. Bu bağlamda zekât ile ilgili önemli bir değişimin zekâtın miktarının belirlenmesi hususunda ortaya çıktığı görülmektedir. Halife Hz. Osman döneminde üzerinden zekât alınacak olan refah göstergesi mallar zahiri (görünür, örneğin; hayvan, arazi vb.) ve batini (görünmez, örneğin; altın, gümüş, tasarruflar vb.) olmak üzere iki grupta değerlendirilmiş ve devletin görünmeyen malları izleme ve tespit edebilme olanağı olmadığı için bunların zekâtının verilmesi bireylere bırakılmıştır. Böyle bir kararın alınmasında, zekât toplamakla görevli memurların bireylerin görünmeyen mallarına ilişkin ölçümlerinde aşırıya kaçması ve dolayısıyla vergilemede adaletsizliklerin meydana gelmesi temel gerekçe olarak gösterilmektedir (Samad ve Glenn, 2010: 311).

Vergilerin tahsilinde uygulanan iltizam usulünde de vergi adaletini olumsuz yönde etkileyen sonuçlar söz konusu olmuştur. Bilindiği üzere iltizam usulü, vergi toplama yetkisinin bir bedel karşılığında kişilere (mültezimlere) devredilmesidir. Hanefi İslam hukukunun önemli temsilcilerinden olan Yağub ibn İbrahim el-Ansari (Ebu Yusuf), iltizam usulünün etkin olmadığını savunmaktadır. Çünkü, Ebu Yusuf'a göre mültezimler her zaman kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmektedirler (Yeşilyurt, 2015: 109). Dolayısıyla, iltizam usulüyle vergi toplanması sakıncalıdır. İltizam usulüne göre toplanan vergiler kaynak israfına yol açmaktadır. Dolayısıyla, bu usule göre toplanan vergilerden iktisadi ve mali anlamda zarar edilmektedir<sup>7</sup>. Ayrıca vergilemede artan oranlılık da bozulabilmektedir. Dolayısıyla, bu usule göre vergi toplanması sakıncalı olmaktadır.

İslam'da zekât dışındaki vergilerin konulmasında "gereklik" önem taşımaktadır. Diğer bir deyişle, vergilerin gerekli olduğuna dair bireylerin ikna olmuş olması vergiyi meşru kılmaktadır. İslam ekonomisinde vergilerin alınış gerekçeleri arasında geleneksel anlamda; İslamiyet'in yayılması, devlet yönetimi, refahın

---

<sup>7</sup> Örneğin devletin yıllık haraç vergisi gelirinin 100 dirhem olduğu, mültezimin de devlete bu miktarda bir ödeme yaptığı ayrıca mültezimin vergi toplama maliyetinin 5 dirhem olduğu varsayılın. Bu durumda mültezimin kâr elde edebilmesi için en az toplumdaki 106 dirhem vergi toplaması gerekmektedir. Dolayısıyla iltizam usulüyle vergi toplanması, 6 dirhemlik bir toplumsal refah kaybına yol açmaktadır. Bu örnek mültezimin minimum kâr yapacağı varsayımıyla oluşturulmuştur. Ebu Yusuf'a göre gerçekte mültezimler, devletle yapacağı anlaşmaya ödediği bedelin iki katına kadar vergi toplayabilmektedir. Yusuf'a göre bu durum, dinen caiz değildir ve uzun vadede vergi gelirlerinin azalmasına yol açar (Çelebi ve Çelik, 2018: 688).

yeniden dağılımı, güvenlik, toprak kullanım bedeli ve ticari faaliyetlerin yürütülmesi ve kontrolü gibi amaçlar yer alırken günümüz modern anlamında ise bunların yanı sıra zararlı ve haram durumların caydırılması ya da tüketiminin kısılması, kaynakların yeniden tahsisi, küçük ve orta ölçekli endüstrilerin desteklenmesi, fiyat istikrarı ve makroekonomik istikrarın sağlanması, gelir eşitsizliğinin azaltılması ve ekonomide rekabet ve ticaret dengesinin sağlanması gibi amaçlar bulunmaktadır (Olokooba, 2019: 135-136). Buradan hareketle günümüzde İslam ekonomisinde de vergilerin sadece fiskal gerekçeler ile değil ekstra fiskal gerekçeler ile de kullanıldığı ifade edilebilir.

İslam ekonomisinde zekâtın dini bir yükümlülük olmasının dışında diğer vergilerin alınmasındaki temel gerekçenin ticari faaliyetlerin sağlıklı bir şekilde yürütülmesinde önem arz eden mülkiyet hakkının ve güvenliğin devlet tarafından sağlanması olduğu söylenebilir (Eskicioğlu, 2007: 12). Diğer bir anlatımla iktisadi hayatın sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi bakımından gerekli olan hukuki ve fiziki altyapının devlet tarafından sağlanması İslam ekonomisinde verginin alınmasını olanaklı kılmaktadır.

Günümüzde vergi konusunda İslam alimlerinin farklı düşüncelerinin bulunduğu görülmektedir. Bazılarına göre vergi, zekât ile ilişkilendirildiğinde günümüz modern vergi uygulamaları dini açıdan sakıncalı bulunmaktadır. Buna karşın bazıları ise devletin faaliyetlerini sürdürebilmesi için vergiyi meşru karşılamaktadır. Kuran ve Hadisler İslam inancı içerisinde helal ve haram olan hususları açıklamaktadır. Ancak daha güncel konulara –örneğin vergi ile ilgili ise onun helal veya haram olup olmamasına- ilişkin direkt açık bir metin bulunmamaktadır. Bunun nedeni olarak Peygamber döneminde vergilerin günümüz anlamındaki haliyle bulunmaması gösterilmektedir (Al-Ttaffi ve Abdul-Jabbar, 2015: 348). Diğer bir deyişle, çağdaş Müslümanların karşı karşıya olduğu, İslam'ın ilk yıllarında uygulanabilir olmayan ve bu nedenle orijinal kaynaklarda herhangi bir doğrudan referansı olmayan durumlar söz konusudur (Jalili, 2011: 171). Bu durum, İslam alimlerinin vergiye bakışında ortaya çıkan farklılıkların sebebi olarak gösterilmektedir.

Diğer yandan ülkeler de vergi konusunda farklı uygulamalara sahiptir. Örneğin Suudi Arabistan'da yabancılar dışında Suudi vatandaşlardan kişisel gelir vergisi alınmamaktayken şirketlerden ise hem zekât hem de vergi alınmaktadır. Bireyler üzerine vergi salınması yasak iken, şirketlerden zekât dışında verginin alınma gerekçesi olarak devletin ticari faaliyetlerin gerektirdiği altyapı hizmetlerini sağlaması gösterilmektedir (Al-Ttaffi ve Abdul-Jabbar, 2015: 348). Bütün bu farklılıklara karşın günümüzde İslami perspektiften vergi şeri, hukuki, yargısal ve

mecburi bir hak olarak görülmekte olup, bu durum vergiyi bireylerin dini, ahlaki, vicdani ve ihtiyari şekilde yapmış oldukları hayır ve sadakadan ayırmaktadır (Eskicioğlu, 2007: 17). Dışsal kurallara karşın vergi ödemede dini ve ahlaki motivasyonların etkili olduğu kaçınılmaz bir sonuç olarak değerlendirilebilir. Diğer bir ifadeyle vergi ödememe hem ahlak dışı hem de günah olarak düşünülebilir.

İslami vergilendirme sistemi, en azından kısmen gönüllü bir sistemdir, ancak İslami literatür bir hükümetin, zekâtla toplanan meblağın hükümetin tüm meşru masraflarını karşılamaya yetmemesi halinde, insanları vergi ödemeye zorlamanın haklı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, bireyin kişisel mülkiyetine bu müdahale hakkı, toplumun genel refahının gerektirdiği ölçüdedir (McGee, 2004: 67). Ayrıca, bu durum Müslümanların hükümetin talep ettiği her türlü vergiyi ödemek gibi ahlaki bir yükümlülüğü olduğu ve her türlü vergilendirmenin meşru olduğu anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla bu noktada İslami perspektifte vergi ile ilgili meşruluk özelliği önem kazanmaktadır. Zira İslam alimlerinin bakış açısı altında da zekât üzerine odaklanılırken günümüz mahiyetindeki bir vergi konusu kıyas ile meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Naqvi (1981), Kuran ayetlerinden ve bazı Müslüman hukukçuların toplumun refahı için gerektiğinde vergi artışına müsaade etmesinden yola çıkarak İslam'ın etik öğretileri çerçevesinde ekonomi bilimini; dayanışma, denge, özgür irade ve sorumluluk aksiyonlarına dayalı olarak açıklamakta ve bu perspektifte zekâtın yanı sıra ek vergilerin uygulanabileceğini ve vergi politikalarının kilit unsurunun sosyal adaleti de gözeterek vergi tabanının tüm topluma yaygınlaştırılması olduğunu savunmaktadır.

İslam'da, Kuran ve hadisler dışında ulu'l-emrin de vergileme konusunda önemli yetkilere sahip olduğu ifade edilmektedir. Bu noktada, Nisa Suresi'nin elli dokuzuncu ayetine atıfta bulunmaktadır. Söz konusu ayette, *"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre de (...)"* hükmüne yer verilmektedir. Ayetten anlaşıldığı üzere, Müslümanlar tarafından Allah'a, Peygamber'e (SAV) ve ulu'l-emre itaat edilmesi gerektiği Kuran'da açıkça emredilmektedir<sup>8</sup>. Bu açıdan ulu'l-emr, İslam'da Allah ve Peygamber'den sonra üçüncü bir yetki kaynağı olarak kabul edilmektedir (Rizvi, 2006: 43). Ancak bu noktada kim ya da kimlerin ulu'l-emr olarak kabul edileceği sorusu gündeme gelmektedir. Nitekim Kuran'da bu konuya ilişkin kesin bir hüküm yer

---

<sup>8</sup> Söz konusu ayette, Allah'a ve Peygamber'e itaat ayrı ayrı ve mutlak olarak istenirken; ulu'l-emre itaat, Peygamber'e itaat emrine atfen istenilmektedir (Oral, 2017: 170). Bu noktada, ulu'l-emre itaatın mutlak olmadığı ve şeriat hükümlerine aykırılık arz edecek durumlarda ulu'l-emre itaat edilmeyeceği sonucuna varılmaktadır (Hashmi ve Muhaimin, 2010: 18).

almamaktadır. Ancak çeşitli hadislerde, ulu'l-emrin ağırlıklı olarak siyasi otorite sahibi kimseler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir<sup>9</sup> (Afsaruddin, 2006). Bu açıdan İslam toplumlarında halkın yönetimi konusunda söz sahibi olan ve emir verme yetkisi taşıyan kimseler ulu'l-emr olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla, bu kimseler tarafından konulan vergiler de dini bir hüviyet kazanmaktadır (Maçın, 2014: 217). Bu bağlamda uygulamada meks, bac, avarız, tekalif ve naibe gibi adlarla ortaya çıkan vergi uygulamaları bu konuda örnek teşkil etmektedir (TDV, 2013: 52).

## **İSLAM EKONOMİSİNDE VERGİ MÜKELLEFI**

İslam vergi hukuku ve sisteminin kendisine özgü karakteristik bir yapısı vardır. İslami vergi sisteminde mükellefiyetin belirlenmesinde bireylerin inancı önemli bir yer teşkil etmektedir. İslam'da vergi uygulamaları Müslüman ve gayrimüslim olma durumuna göre ikili bir yapıdadır. Müslümanların tabi olduğu vergiler zekât ve öşür iken, gayrimüslimlerin tabi olduğu vergiler ise haraç ve cizyedir (Tuğ, 1967: 25-30). İslam'da vergi mükellefiyetinin bu ayrıma göre yapılması gerekmektedir.

### **Müslümanlardan Alınan Vergilerde Mükellefiyet**

Müslümanlardan alınan vergilerin başında zekât gelmektedir. Zekât mükellefiyeti konusunda İslam alimlerinin üzerinde anlaştığı ve ihtilafa düştüğü konular bulunmaktadır. İslam'a göre; akıllı, baliğ, hür olanlar ile kendisinin ve ailesinin asli ihtiyaçlarından fazla gelir elde edenler vergi mükellefi olarak kabul edilmektedir. Bu tür kimselerin vergi mükellefi olduğu konusunda İslam alimleri arasında bir görüş birliği söz konusudur. İslam alimlerinin vergi mükellefiyeti konusunda ayrıştığı konular ise yetimlerin, delilerin, kölelerin, çocukların, alacaklı ve borçluların ve vakıf malı işletenlerin vergi mükellefi olup olmayacakları hususundadır (Eskicioğlu, 2007: 478-479).

---

<sup>9</sup> "Size yönetici olan kimse, başı kuru üzüm gibi simsiyah bir Habeşli bile olsa, onu dinleyip itaat ediniz.", "Müslüman kişiye düşen vazife, hoşuna giden ya da gitmeyen hususlarda (ulu'l-emri) dinleyip itaat etmesidir. Bu itaat, günah emredilmediği sürece. Günah işlemesi emredildiğinde ise itaat yoktur.", "Hepiniz çobansınız; hepiniz güttüğümüz sürüden sorumlusunuz. Devlet reisi de bir çobandır ve sürüsünden sorumludur." ve "Bana itaat, Allahü teâlâya itaattir. Bana isyan, Allahü teâlâya isyandır. Başındaki emire itaat, bana itaattir, ona isyan ise, bana isyandır." şeklindeki hadisler ulu'l-emrin siyasi otorite sahibi olan kimselere atfedildiğine işaret etmektedir (Öztürk, 2000: 89).

### **İslam Alimlerinin Zekât Konusunda Fikir Birliğine Varmış Olduğu Noktalar**

İslam alimleri arasında zekâtın mükellefinin Müslüman olması gerektiğine dair bir fikir birliği söz konusudur. Zira bu konuda Kuran'ın açık hükümleri bulunmaktadır. Bu hükümlerden bazıları şöyledir:

*“Mümin erkeklerle mümin kadınlar da birbirlerinin velileridir. Onlar iyiliği emreder, kötülükten alı korurlar, namazı dosdoğru kılarlar, zekâtı verirler, Allah ve Resulüne itaat ederler. İşte onlara Allah rahmet edecektir. Şüphesiz Allah azizdir, hikmet sahibidir” (et-Tevbe 71).*

*“Onlar (o müminler) ki, eğer kendilerine yeryüzünde iktidar verirse namazı kılar, zekâtı verirler, iyiliği emreder ve kötülükten menederler. İşlerin sonu Allah'a varır” (el-Hac, 41).*

*O kimseler, namazı kılarlar, zekâtı verirler; onlar ahirete de kesin olarak iman ederler (el-Lokman, 4).*

Ayetlerin yanı sıra hadislerde de zekâtın Müslümanlara farz kılındığı beyan edilmektedir.

*Hz. Peygamber (s.a.s.) Muaz (r.a.)'ı Yemen'e (vali olarak) gönderdiği zaman ona şöyle dedi: “Onları, Allah'tan başka ilah bulunmadığına ve benim Allah'ın Resulü olduğuma davet et. Eğer bunu kabul ederlerse onlara, her günün gündüz ve gecesinde Allah'ın beş vakit namazı farz kıldığımı bildir. Eğer onlar bunu da kabul ederlerse onlara, Allah'ın zenginlerden alınıp fakirlere verilen zekâtı farz kıldığımı bildir” (Yiğit vd., 2013: 145).*

Buna göre bir kişi zekât vergisinin mükellefi olabilmesi için önce Allah'a ve peygambere iman etmeli, ardından da beş vakit namazı kabul etmelidir. Başka bir ifadeyle din olarak İslam'ı kabul etmesi gerekmektedir. Bir başka hadiste ise Hz. Peygamber şu ifadeye yer vermektedir. *“İslam beş esas üzerine kurulmuştur. Bunlar; Allah'tan başka tanrı olmadığını ve Hz. Muhammed'in O'nun elçisi olduğunu kabul etmek, namaz kılmak, zekât vermek, haccetmek ve Ramazan orucu tutmaktır” (Dalgın, 2004: 44).* Ayet ve hadisler göstermektedir ki bir birey çok zengin dahi olsa Müslüman olmadığı sürece zekât vergisinin mükellefi olamaz. Bu bireyler gerekli şartları sağlamaları durumunda cizye ve haraç vergisinin mükellefi olmaktadır.

İslam alimlerinin üzerinde anlaşmış oldukları konulardan biri de tam mülkiyettir. Zekât açısından tam mülkiyet, zekâta konu olan mal varlığı üzerinde bireyin istediği gibi tasarruf edebilme hakkını ifade etmektedir. Kişinin mülkiyetinden çıkan mallar, tekrar geri alınmadıkça zekâta konu oluşturmamaktadır (Eser ve Akar, 2020: 63-64). Diğer yandan zekâtı ödeyecek olan kişinin hür olması ve

asli ihtiyaçlarının ötesinde gelir elde etmesi de üzerinde hemfikir olunan hususlar olarak ifade edilebilir (Eskicioğlu, 2007: 477-478).

### ***İslam Alimlerinin Zekât Konusunda Görüş Ayrılığında Olduğu Noktalar***

Mezheplerin zekât vergisinin mükellefiyeti konusunda ayrıldığı çok sayıda nokta bulunmaktadır. Bu noktalar dinin özüyle ilgili değil ayet ve hadislerin yorumlanmasıyla ilgilidir.

#### ***Çocuklarda Mükellefiyet***

Mezheplerin zekât vergisinin mükellefiyeti konusunda ayrıldığı noktalardan ilki, çocukların mal varlıklarından dolayı mükellef olup olmadıklarıdır. Burada İslam alimleri arasında tartışmayı oluşturan ana noktalar ise üç başlık altında toplanabilir. Bunlardan ilki, vergilemede kişilerin mi yoksa kişilerin mal varlığının mı diğer bir ifadeyle zekâtın ibadet yönünün mü yoksa mali yönünün mü dikkate alınacağıdır (Yiğit vd., 2013: 148). İkincisi, namaz ve oruç ibadetlerinde olduğu gibi şahsî mükellefiyetin ve niyetin gerekli olup olmadığı ve son olarak üçüncüsü ise zekâtın vekalet yoluyla gerçekleştirilmesinin caiz olup olmadığıdır (Erkal, 2013: 197-207).

Hiz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, tâbiinden İbrâhim en-Nehâî, Şa'bî, Süfyân es-Sevrî, İbn Ebû Leylâ ve Şüreyh gibi İslam alimlerinin görüş ve rivayetlerinden hareket eden Ebu Hanife'ye göre toprak mahsullerinden alınan zekat hariç buluş çağına ermemiş bir çocuğa zekât mükellefiyeti düşmez (Erkal, 2013: 197-207). Buna göre ibadette mükellefiyet esastır. Hanefi mezhebine göre zekât ibadet cinsinden bir amaledir ve namaz ve oruç için gerekli olan ergenlik şartı zekât için de gereklidir. Dolayısıyla Hanefi mezhebinde çocukların zekât vergisi mükellefiyeti söz konusu değildir. Hanefi mezhebi sadece toprak mahsullerinin %10'u kadar öşür vergisi verilmesini gerekli görmektedir. Ancak burada öşür şahsın değil toprağın yükümlülüğü olarak görülmektedir (Eskicioğlu, 2007: 479; Kaan, 2020: 981).

Çoğunluğu oluşturan Mâlik b. Enes, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Ebû Sevr ve Ebû Ubeyd gibi İslam alimleri ise zekâtı mali bir ibadet olarak görmekte ve çocukların da zekâtın mükellefi olduğunu ileri sürmektedir (Bardakoğlu, 2013: 68; Özkan, 2021: 163; Erkal 2013: 197-207). Bu İslam alimlerine göre namaz ve zekât birbirlerine tamamıyla benzeyen ibadetler değildir. Namaz, kişinin bedeni ile zekât ise mal varlığı ile yaptığı ibadettir. Dolayısıyla bir çocuğun namazını onun yerine başkası kılamaz fakat mal varlığından başkası onun adına zekâtı ödeyebilir. Dolayısıyla bu görüşü benimseyenlere göre kişi çocuk olsun veya olmasın ihtiyaçtan fazla geliri varsa

vergi mükellefidir (Eskicioğlu, 2007: 479-480). Zekât vekalet yoluyla yerine getirilebilen bir ibadet olduğu için, çocuklar adına zekâtı veli ve vasileri verir (Yiğit vd., 2013: 147).

#### *Sonradan Müslüman Olanların Durumu*

İslam devletin sınırları içerisinde yaşayıp Müslüman olmayan kişiler ile sonradan Müslüman olan kişilerin Müslüman olmadan önceki yıllara ait zekât vergisinin mükellefi olup olmadıkları konusunda İslam alimleri arasında farklı görüşler söz konusudur.

Hanefi mezhebine göre sonradan Müslüman olan kişinin gayrimüslim olarak yaşadığı yılların zekâtını vermesi gerekmez. Hanefi mezhebinin bu noktadaki görüşüne dayanak teşkil eden ayet Enfal suresinin otuz sekizinci ayetidir. İlgili ayette yüce Allah, “(Ey Rasûlüm), o küfredenlere de ki: Eğer Peygambere düşmanlıktan vazgeçerlerse, geçmişteki günahları bağışlanır” diye buyurmaktadır. Şafi ve Hanbeli mezheplerine göre ise Müslüman olmadan önceki döneme ait zekât verilmelidir (Yiğit vd. 2013: 145).

#### *Akil Sağlığı Yerinde Olmayanların Durumu*

Daha önce çocuklarda mükellefiyet konusunda ele alındığı gibi akıl sağlığı yerinde olmayan kişilerin zekât vergisinin mükellefi olup olmayacağı zekâtın namaz ve oruç gibi bir ibadet mi yoksa mali bir yükümlülük mü olarak ele alındığı ile ilgilidir. Şafi mezhebine göre zekât mali bir yükümlülüktür. Bu sebeple akıl sağlığı yerinde olmayanlar vekalet yoluyla söz konusu yükümlülüğünü gerçekleştirebilir. Hanefi mezhebinde ise akli dengesine kavuşuncaya değin akıl hastası zekâttan muaf kılınmıştır (Şen, 2014: 297-298).

#### *Borçluların Durumu*

İslam hukukunda borç; kul hakkı olan borç, Allah hakkı olan borç ve Allah için yerine getirilmesi gereken borç olmak üzere üçe ayrılmaktadır (Şen, 2014: 306). İslam alimleri arasında altın ve gümüş, para ve ticaret mallarının zekâtında borcun etkili olduğu konusunda görüş birliği söz konusu iken, bunların dışında kalan toprak ürünleri, hayvanlar ve madenlerde ise görüş ayrılığı söz konusudur. Hanefi mezhebine göre kul hakkı ve Allah hakkı olan borçlar zekâta manidir. Adak gibi Allah için yerine getirilmesi gereken borçlar ile toprak mahsulleri ile ilgili borçlar ise zekâtın verilmesine engel görülmemektedir. Şafi mezhebinde ise herhangi bir ayırım yapılmaksızın borç zekâta engel değildir (Yiğit vd., 2013: 148).



### *Tüzel Kişilerin Durumu*

Küreselleşen dünyada rekabet ortamı, şahıs şirketlerinin öneminin azalmasına ve ortak şirketlerin öneminin artmasına yol açmıştır. Şahıs şirketleri, küçük fonları bir araya getirmek suretiyle çok ortaklı büyük şirketler ortaya çıkarmıştır. Çok ortaklı şirketlerin oluşması zekât açısından ortakların ve şirketin kendisinin durumunu önemli hale getirmiştir (Dumlu, 2008: 151). Modern hukukta olduğu gibi İslam hukukunda da gerçek ve tüzel kişi kavramı söz konusu olup, şirketler tüzel kişiliğe sahip kuruluşlardır. Tüzel kişiler, gerçek kişilere göre farklı niteliklere sahiptir. Gerçek kişilerin zekâtın mükellefi olabilmesi için Müslüman olması, hür olması, akıllı olması ve zekâta tabi varlığa tamamıyla sahip olması vb. birtakım özellikleri taşıması gerekmektedir. Gerçek kişilerde kolay bir şekilde gözlemlenebilen bu niteliklerin tüzel kişilerde ayırt edilmesi oldukça zordur (Hasan, 2018: 258). Bu unsurların tüzel kişilerde ayırt edilmesinin zor olması, tüzel kişiliğin vergiye tabi olup olmayacağı sorusunu gündeme getirmiştir. İslam alimlerinin bu konudaki görüşleri farklıdır.

Zekât dini bir vecibe midir yoksa mali bir vecibe midir sorusunun burada bir kez daha ele alınması gerekmektedir. Hanefi mezhebine göre zekât dini bir vecibe olduğu için kaç ortaklı olursa olsun tüzel kişiliğe vergi düşmemekte ve eğer ortakların her birinin payı nisap miktarını aşarsa gerçek kişiler ibadetle mükellef olmaktadır. Buna karşın Şafi mezhebine göre zekât mali bir ibadet olduğu için gerçek kişilerin dışında tüzel kişiliğin kendisi de zekât vergisinin mükellefi olarak kabul edilmektedir (Eskicioğlu, 2007: 278-279).

Gerçek kişilerin vergiye tabi tutulup tüzel kişilerin vergi dışı bırakılması günümüz ekonomik hayatının gerçekleriyle örtüşmemektedir. Gerçek kişilerin ortaklığa yönelerek tüzel kişilik kurmasının amacı tüzel kişiliğe sahip olmak değil, yatırım yapmak suretiyle gelir elde etmektir (Bafadhal, 2021: 28). Bu açıdan gerçek kişilerin yatırımdan beklentisiyle tüzel kişilerin beklentisi arasında bir farkın olmadığı söylenilebilir. Dolayısıyla aynı ekonomik yapı içerisinde faaliyet gösteren gerçek kişi vergiye tabi olup, tüzel kişilerin vergi dışı bırakılması bazı ekonomik ve sosyal sorunlara yol açabilir. Böyle bir vergi politikası gerçek ve tüzel kişiler arasındaki rekabeti ortadan kaldıracaktır ve bir piyasa başarısızlığına neden olabilir. Bunun dışında gerçek kişilerin vergilendirilip tüzel kişilerin vergi dışı bırakılması, mükellefleri tüzel kişilik kurarak vergiden kaçınmaya teşvik edebilir. Bunun neticesinde azalan vergi gelirleri, vergiden (zekâtтан) beklenen faydanın da azalmasına yol açabilir. Tüm bu faktörler düşünüldüğünde tüzel kişiliğin de zekât vergisine tabi olmasının ekonomik sistemin işleyişi açısından daha doğru olacağı söylenilebilir.

## **Gayrimüslimlerden Alınan Vergilerde Mükellefiyet**

### ***Cizye Vergisi***

Cizye, Kuran-ı Kerimde (9;29) şu şekilde ifade edilmektedir: "*Kendilerine kitap verilenlerden oldukları halde ne Allah'a ne ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve Resulünün haram kıldığını haram tanımayan ve hak dini din edinmeyen kimselere alçalmış oldukları halde elden cizye verecekleri hale gelinceye kadar savaş yapın*". Ayetten de anlaşılacağı üzere cizye vergisinin mükellefi Müslüman olmayan erkeklerdir. Söz konusu vergiyi ödemekle gayrimüslimler hayatları, şerefleri, mülkleri ve ibadet yerleri bakımından koruma altına alınırlar (Altuntepe, 2019:54).

### ***Haraç Vergisi***

Haraç vergisinin alınmasında iktisadi, mali ve sosyal birtakım gerekçeler bulunmaktadır. Hz. Ömer zamanında fethedilen toprakların savaşçılar arasında dağıtılmayıp, uygun bir vergileme ile toprağın eski sahibine bırakılması mülkiyetin korunmasını, tecrübe sahibi bireylerin daha verimli faaliyette bulunmasını ve kaynakların tahsisinde nesiller arası dengeyi gözetene ve adil gelir dağılımını sağlaması bakımından önem taşımaktadır (TDV, 1997:72). Söz konusu verginin uygulanmasında kişinin şahsi özellikleri (çocuk, yaşlı, erkek, akıllı vb.) dikkate alınmamakta ve mülkiyetinde haraç toprağı bulunan herkesin söz konusu vergiyi ödemesi gerekmektedir. Hür-köle, çocuk-yaşlı, kadın-erkek, akıllı-deli ayırımı yapılmaksızın mülkiyetinde haraç toprağı bulunan herkes bu vergiyle mükellef tutulmuştur; yine başından beri haraç arazisine sahip olan kişi gibi sonradan satın alan da mükelleftir (Kallek, 1997: 71-88).

## **İSLAM EKONOMİSİNDE VERGİLEME İLKELERİ**

İslam devletinin düzenli işlevlerini finanse etmenin yanı sıra, İslami vergi sisteminin temel hedefleri yoksulluğun hafifletilmesi, gelir dağılımının iyileştirilmesi ve adil bir toplumun oluşturulması ve sürdürülmesidir (Jalili, 2011: 178). Söz konusu amaçları sağlamak üzere devletin vergilemede dikkat etmesi gereken bazı önemli ilkeler bulunmaktadır. İslam vergileme ilkeleri aşağıdaki gibi açıklanabilir;

### **Mülkiyet**

Kişinin vergiyi ödeyeceğı malın üstündeki hakkını ifade eder. İslam hukukuna göre birey, vergiye tabi olacak malı istediğı zaman ve istediğı gibi kullanabilme hakkına sahipse o malın mülkiyetine sahip demektir ve o mal üzerinden devlete

vergi ödemekle yükümlüdür. Dolayısıyla İslam hukukunda vergilemenin ilk prensibi, bir varlığa sahip olunmasıdır. Buradaki varlık kavramı bir toprak olabileceği gibi altın, gümüş vb. değerli madenler ve hayvanlar da olabilir (Eskicioğlu, 2007: 65).

### **Nema Üretim**

İslam ekonomisinde bir malın vergiye tabi olması için üreyen, çoğalan, gelişen ve gelir getiren bir özelliğe sahip olması gerekmektedir. Dolayısıyla İslam ekonomisinde vergi üretim üzerine konulmuştur ve tüketimden vergi alınmamaktadır. Bunun nedeni ise üretimin ekonomide yarattığı değerdir. Üretim veya çoğalma (hayvanların çoğalması gibi) ekonomi üzerinde ek bir değer yaratır. Yaratılan bu değer, bu malın mülkiyetine sahip olan kişilere ekonomik bir katkı sağlar. Tüketimde ise bu malı alan kişi, ek bir gelir elde etmediği gibi bir maliyete katlanmaktadır (Eskicioğlu, 2007: 68-69). Bu konu hadis-i şerifte "*kişilerin köle ve atına zekât düşmez*" şeklinde ifade edilmektedir (Duman, 2018: 64). Bu hadise göre bireylerin kendi ihtiyaçlarını karşılamak için kullanmış olduğu mallar zekât (vergi) dışı bırakılmıştır.

### **Nisab**

Nisab, bir kişinin vergi mükellefi olabilmesi için sahip olması gerektiği minimum mal miktarını ifade etmektedir. Kuran-ı Kerim'de zekât (vergi) ile ilgili birçok ayet olmasına rağmen, nisab ile ilgili bir ayet bulunmamaktadır. Örneğin Bakara Suresi'nin 219. Ayetinde "*Ve sana neyi infak edeceklerini sorarlar. De ki ihtiyaçtan artakalanı*" denilmekte fakat bu ihtiyaçlar için bir taban miktar belirlenmemiştir. Nisab ile ilgili hükümlere hadislerde rastlanmaktadır. Zekât için belirlenen ölçüler o dönemin sosyal ve ekonomik yapısı düşünülerek belirlenmiştir. Örneğin gümüş 200 dirheme, altın 20 dirheme, deve 5 adete ve koyun 40 adete ulaşıncaya kadar vergi alınmamaktadır. Burada dikkat edilecek iki husus bulunmaktadır. Bunlardan ilki, belirtilen miktarlara kadar kimseden vergi alınmamaktadır. Başka bir ifadeyle asgari geçim indirimi uygulaması söz konusudur. İkinci husus ise ekonomik değer anlamında 20 altının; 200 dirheme, 5 deveye ve 40 koyuna eş değer olmasıdır. Servet şekli farklı olmasına rağmen ödenecek vergi miktarı aynıdır. Bu miktar malın kırkta biridir (Sargın, 2014: 157-158).

### **Vergilendirilecek Malın Asli İhtiyaçlardan Fazla Olması**

İslam'ın vergilendirme konusunda koymuş olduğu prensiplerden birisi de vergilendirilecek malın bireyin kendisinin ve ailesinin asli ihtiyaçlarından fazla olmasıdır. Bakara suresinin 219. Ayetinde konu şu şekilde ele alınmaktadır.

“...Ve Sana neyi infak edeceklerini sorarlar. De ki: “Afv” (Yani; Senin, ailenin ve zaruri hizmet giderlerinin dışında) İhtiyaçtan artakalanı (hayır ve hizmet yolunda harcayabilirsiniz veya insanların kusurlarını bağışlayıp hakkınızdan vazgeçebilirsiniz)” Burada geçen asli ihtiyaç kelimesi ile modern vergi hukuklarında kullanılan zorunlu ihtiyaç kelimeleri birbirinden farklıdır. Örneğin bir bireyin bir ayakkabısının veya elbisesinin olması zorunlu iken, yazlık ve kışlık elbise ve ayakkabılarının ayrı ayrı olması zorunlu değildir. Fakat asli bir ihtiyaçtır. Günümüzde bireylerin evlerinde buzdolabı, yemek masası ve kitaplık gibi eşyaları buldurması zorunlu değildir. İnsanlar bunlar olmadan da yemeklerini, koruyabilir, yiyebilir veya kitaplarını muhafaza edebilir. Fakat bu eşyalar insanların gündelik hayatlarını kolaylaştıran eşyalardır. Bu sebeple bu eşyalar aslidir. Dolayısıyla İslam ekonomisinde bireyin sosyal ortama entegrasyonunu sağlayabileceği kadar gelir vergi dışı bırakılmaktadır (Eskicioğlu, 2007: 82-83).

### **Malın Üzerinden Bir Yıl Geçmesi**

İslam ekonomisinde verginin toplanması konusunda idarecilerin keyfi uygulamalarına sebep olunmaması için malın elde edildiği tarihten itibaren bir yıl geçmesi şartı getirilmiştir. Örneğin 2 Şubat 2020 tarihinde elde edilen bir malın vergisi en erken 3 Şubat 2021 tarihinde toplanabilir (Eskicioğlu, 2007: 88).

### **İSLAM EKONOMİSİNDE VERGİYLE İLGİLİ BAZI UYGULAMALAR**

Vergi uygulamalarında vergi oranı ve sınırları oldukça önem taşımaktadır. İslam’da vergi ile ilgili uygulamalara ilişkin Kuran-ı Kerim’de direkt bir ayet söz konusu değilken; uygulamada mükellef, istisna, muafiyet ve oran gibi vergileme tekniklerine ilişkin bilgilere Peygamber ve Halifeler dönemine ait uygulamalardan ulaşılmaktadır.

Vergi ile ilgili en önemli uygulama Zekât uygulamasıdır. İslam’ın şartları arasında bulunan zekât, TDV (2013: 197) İslam ansiklopedisine göre; “artma, artıtma; övgü ve bereket” anlamlarını taşımakta ve Kuran’da belirtilen sınıflara kullanılmak üzere dinen zengin sayılan Müslümanların mallarından alınan belli bir payı ifade etmektedir. Kuran-ı Kerim’de zekâta ilişkin ayetlerin sayısının 30 olduğu görülmektedir. Söz konusu ayetler zekâtın kimlere verileceğini açıklarken konusu ve oranına ilişkin bilgi vermemektedir. Bunlara ilişkin bilgi ise hadislerden elde edilmektedir. Her ne kadar zekât dini bir vecibe olarak bilinse de uygulamada farklı alanlardan elde edilen vergiler de zekât adı ile anılmıştır. Buna göre uygulamada zekâtın geniş anlamda deniz ürünleri, madenler, zirai ürünler dâhil Müslümanlara ait ticarete konu olabilen veya nema kabiliyetine sahip servetten alınan vergileri de içerdiği görülmektedir. Zekâtın

üzerinden alınacağı konular; ticari mallar, altın, gümüş, para, hayvanlar, arazi ürünleri, madenler ve defineler olarak ifade edilmektedir. Zekâtın uygulamadaki oranı ticaret mallarında, altın, gümüş ve parada %2,5 olarak belirlenmiştir. Sahip olunan hayvanlarda ise miktar üzerinden vergilendirilme yapılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, hayvan sayısına göre zekât edilecek miktar değişmektedir. Örneğin, 5 deve 1 koyun, 25 deve 1 dişi deve zekât vergisi olarak alınmaktadır.

Arazi ürünlerinde ise sulama tekniğine göre oranın belirlendiği görülmektedir. Toprak üzerinden alınan bir öşür vergisine ilişkin bir hadiste; *“Yağmur ve nehir suları ile sulanan toprak mahsullerinde “uşr” yani onda bir, kovayla sulanan toprak mahsullerinde “nısf uşr” yani yirmide bir zekât vardır.”* şeklinde belirtilmektedir. Buna göre tarım ürünlerinden alınacak olan bir vergi uygulamasında verginin ne kadar olacağına ilişkin kararda sulama tekniği önem taşımaktadır (Topal ve Kışmir, 2019: 38). Böyle bir uygulama İslam’ın her alanda gözettiği adaletin vergi uygulamalarına olan yansımaları olarak gösterilebilir. Buna göre daha fazla emek harcanarak üretilen tarımsal ürünlerden daha az, daha az emek harcanarak üretilen tarımsal ürünlerden ise daha yüksek vergi tahsilatı söz konusudur. Nihayetinde öşür uygulaması İslam’da tarım ürünlerinin bir zekâtı olarak kabul edilmektedir.

Hulefâ-yi Râşidîn’in beşincisi sayılan Ömer Bin Abdülaziz, bir vergi memuruna yazmış olduğu mektupta öşür vergisi uygulamasına ilişkin ilke ve esasları şu şekilde ifade etmektedir (Yeşilyurt, 2015: 107): *“Araziye bak, onu imar etmeye çalış, imar edilmiş araziye onun harap olmasına sebep olacak vergi koyma. İmar edilmemiş arazilere bak, ne miktar vergiye tahammülü varsa o kadar vergi al. İmar edilinceye kadar o arazinin imar edilmesine yardımcı ol. Hiç ekin ekilmeyen araziden bir şey alma. İmar edilmiş mümbit arazi mükelleflerinden vergi aldığın zaman onlara yumuşak davran ve sakin ol.”* Söz konusu mektuba göre vergilemenin muayyen bir oranda olması gerektiği anlaşılmaktadır. Buna göre özellikle üretimi teşvik edici ve üretim arttıkça vergi alan bir sistemin varlığı ifade edilebilir. Ayrıca vergi tahsilinde vergi mükelleflerine kibar bir davranış biçiminin sergilenmesi gerektiği de ortaya çıkan bir diğer önemli sonuç olarak gösterilebilir. İslam hukukunda toprak üzerinden alınan vergilere ilişkin bir diğer uygulama ise Müslüman olmayanlara ilişkin haraç uygulamasıdır. Bu uygulamada Müslüman olmayan ve toprak sahibi olan bireylerden topraklarının yüz ölçümüne göre %10 ila %50 arasında bir vergi alınmaktadır (Ayдынbaş, 2016: 101).

Müslüman olmayanlardan alınan bir diğer vergi olan cizye ise İslam hukukunda maktu vergi uygulamalarına iyi bir örnektir. Birçok vergi örneğinde olduğu gibi Cizye vergisinin sosyal hayata nasıl uygulanacağı hadislerden öğrenilmektedir.

Hız. Peygamber, yetişkin erkeklerden on günlük gelirlerine denk gelen 10 dirhem vergi tahsil etmiştir (Aydınbaş, 2016: 93). Kadınlar, çocuklar, yaşlılar ve geçim kaynağı olmayan yoksullar vergiden muaf tutulmuşlardır (Shemesh, 1958: 9; Nanji, 1985: 165). Bunların dışında yine rahipler, kendilerine ait bir emlak ya da gelirleri yoksa vergiden muaf tutulmuştur (Yeşilyurt, 2015: 107).

İslam'da oran olarak uygulanan bir diğer vergi türü Rıkaz (define ve maden) vergisidir. Rıkaz vergisi, öşür ve haraç arazilerinde bulunan define ve madenler üzerinden alınan bir vergidir (Yurtseven, 2014: 154). Rıkazın oranı konusunda bir ayet veya hadis bulunmamaktadır. Fakat Ebu Hanife ve Hanifi mezhebinin âlimleri, Rıkaz'ı bir ganimet olarak görmekte ve Enfal Suresinin 41. Ayetinde yer alan ganimet paylaşım usulüne atıf yaparak, verginin oranının ganimetin beşte biri olduğunu kabul etmektedirler (TDV, 1994: 87).

## **İSLAM EKONOMİSİNDE VERGİ UYUMU**

Bu kısımda öncelikle İslami açıdan vergi uyumu teorik olarak irdelenmekte daha sonrasında ise ampirik açıdan dünya Müslümanlarının vergi uyumuna dair bulgular ortaya konulmaktadır.

### **Teorik Altyapı**

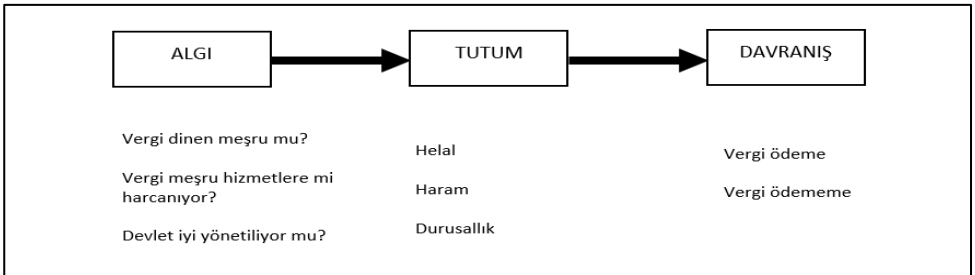
İslami perspektiften vergi uyumu konusu iki farklı senaryo bağlamında ele alınmaktadır. Birinci senaryo, ülkenin şeriat hükümlerine göre yönetilen pür bir İslam Devleti olması durumudur (Jalili, 2011: 185). Bu noktada vergi uyumu konusu ulu'l-emre itaat kavramı ile ilişkilendirilmektedir (Bulutoding, 2018: 27). Devletin pür bir İslam Devleti olması durumunda hükümdarlar veya yöneticiler ulu'l-emr olarak kabul edilmekte ve bu kimselere itaat edilmesi gerektiği Kuran'da açıkça hükmedilmektedir. Bu noktada ulu'l-emre itaat siyasi bir görev değil, dini bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, devlete kayıtsız şartsız bağlılık ve taleplerine itaat tüm Müslümanlar için zorunlu bir hale gelmektedir. İtaatsizlik ise hem suç hem de günah olarak nitelendirilmektedir (Lewis, 1988: 91). İslam Devletlerinde ulu'l-emr tarafından konulan vergiler dinle irtibatlandırılmakta ve dolaylı olarak Allah'ın buyruğu hükmünde olduğu kabul edilmektedir (Maçın, 2014: 217). Bu noktada vergi kaçakçılığı yalnızca ahlaka aykırı ve etik dışı bir davranış olarak nitelendirilmemekte, aynı zamanda büyük bir günah olarak kabul edilmektedir. Bu durum, mükellefler üzerinde manevi bir müeyyide oluşturmakta ve vergiye uyum davranışlarını şekillendirmektedir.

İkinci senaryo ise devletin pür bir İslam Devleti olmaması durumudur. Şeriatla yönetilmeyen ülkelerde vergi uyumu konusu tartışmalı bir hal almaktadır.

Seküler yönetimlerde toplanan verginin iyi işler için kullanılmaması ve devletin yozlaşmış olması gibi koşullar altında vergi ödememe gayri ahlaki sayılmayabilir (McGee, 2004: 67). Zira bireylerin vergi ödememesi, kötü işlerin finansmanı için gerekli kaynakların toplanamaması ve gerçekleştirilememesi demektir (Jalili, 2011: 190). Dolayısıyla bazı İslam alimlerinin bakış açısı altında bu durum vergi uyumu açısından bireylerin davranışını şekillendirmektedir. Öte yandan iyi ya da kötünün nasıl tarif edileceği de bir başka sorun olarak görülmektedir. Günümüz anlayışında ise bu şekilde bir durumun ortaya çıkması mümkün görünmemektedir. Bireyler vergi ödeme davranışlarını gönüllü ya da zorunlu bir şekilde gerçekleştirmek durumundadır. Ancak bireyin vergi ödeyip ödememesinde kendi vicdanı, inancı ve inandığı kişilerin görüşleri etkili olacaktır. Öte yandan İslam anlayışında Müslümanlar yalan söylememeli, ahlaklı davranmalı, aldatici olmamalı, sözleşmelerine saygı göstermeli, vaatlerini yerine getirmeli ve yaptıkları her işte örnek olmalı ve onurlu ve övgüye değer bir hayat sürüp, İslam'ı küçük düşürücü faaliyetlerden kaçınmalıdır (Nurunnabi, 2017: 373). Bu bağlamda bireylerin vergi ödememeleri ahlaki olmayan bir davranış olarak değerlendirilebilir. Çağdaş Müslüman düşünürlerin çoğu, vergi politikalarında zekâtı temel unsur olarak görmekte, zekât dışında özellikle sosyal adaleti ve eşit gelir dağılımını sağlamak ve kamu yararına hizmet etmek üzere ek vergilerin konulabileceğini dile getirmekte ve vergilendirme ile gelirin zengin ve fakirler arasında karşılıklı olarak paylaşıldığı bir toplumu ortaya çıkarması amacına hizmet etmesi gerektiğini savunmaktadır (Nanji, 1985: 173).

İslam ekonomisinde vergi uyumu konusuna ilişkin açıklamaları Şekil 3'teki gibi görselleştirmek mümkündür.

**Şekil 3: İslam Ekonomisinde Vergi Uyumu**



Şekil 3'te görüldüğü üzere, vergi uyumunda temel belirleyici unsur Müslüman bir bireyin vergiyi nasıl algıladığıdır. Bu bağlamda birey açısından hem verginin kaynağı ve kullanımı itibariyle meşru olup olmaması hem de devlet yöneticilerinin iyi bir yönetim gösterip göstermediği konularındaki algısı vergi tutumu ve nihayetinde de uyumunun temel belirleyicisi konumundadır. Buna

göre, eğer toplanan vergiler dinen uygun değilse ve dinen uygun sayılan alanlarda kullanılmıyorsa ve öte yandan devleti yönetenler vergileri etkin kullanmıyor ve toplumsal faydayı göz ardı eden davranış içindeyseler bireyler vergiye olumsuz bir tavır takınabilir. Diğer bir ifadeyle, vergi algısı olumsuz yönde gelişebilir. Bu nihayetinde bireyin tutumu üzerinde de etkili olacaktır. Birey olumsuz bir algıya sahip ise vergi ödememe eğiliminde bulunabilir.

### **Dünya Müslümanlarının Vergi Uyumuna Bakış Açısı: Dünya Değerler Araştırması (WVS) Bulgularının Değerlendirilmesi**

Dünya Değerler Araştırması (World Value Survey, WVS), toplumların sosyal, politik, ekonomik, dini ve kültürel değerleri üzerine bilimsel ve akademik çalışmaları yapan uluslararası bir araştırma programıdır. Projenin amacı ülkelerin ve toplumların sosyal, politik ve ekonomik gelişimi üzerinde değerlerin nasıl bir etkide bulunduğunu araştırmaktır. Araştırma, anketler aracılığıyla beş yılda bir olmak üzere küresel ölçekte yaklaşık 60 ülkede gerçekleştirilmektedir. Günümüze kadar bu araştırmalar, 1981-1984, 1990-1994, 1995-1998, 1999-2004, 2005-2009, 2010-2014 ve 2017-2020 dönemleri için yedi dalga halinde gerçekleştirilmiştir (Ayrıntılı bilgi için bkz. [www.worldvaluessurvey.org](http://www.worldvaluessurvey.org)).

WVS kapsamında; sosyal değerler, mutluluk, sosyal sermaye, güven, ekonomik değerler, yolsuzluk, göç, güvenlik, bilim ve teknoloji, dini değerler, etik değerler, politik çıkarlar ve politik katılım, politik kültür ve demografi temalarına ilişkin araştırmalar gerçekleştirilmektedir. Bu bağlamda WVS'nin oldukça zengin bir veri kaynağına sahip olduğu ifade edilebilir.

Çalışmada, teorik çerçevede de açıkça ortaya konulduğu gibi vergi ahlakının vergi uyumunun belirleyicisi olduğu görüşü kabul edilmiştir. Bu bağlamda İslam ekonomisinde vergi uyumu konusu, WVS'lerden elde edilen veriler çerçevesinde değerlendirilmiştir. WVS kapsamında vergi ahlakını temsilen “eğer şansım olsaydı vergi kaçırırdım” ifadesine dönük katılımcıların verdikleri yanıtlar üzerinden vergi uyumu konusu değerlendirilmektedir. Katılımcılar yanıtlarını 1 ile 10 arasında bir değer üzerinden verirken, yanıtlarda 1 “hiçbir zaman” 10 ise “her zaman” anlamına gelmektedir. Bu çalışmada, 0 değeri vergi uyumu açısından “tam uyum” 10 değeri ise “tam uyumsuzluk” olarak kabul edilmiştir. Aradaki değerler ise 1 ile 10 değerlerine yakınlığına göre tanımlanmaktadır.

WVS araştırmalarında yer alan tüm ülkeler ile Müslümanların katılımcı olarak yer aldığı ülkelere ilişkin bilgi Tablo 1’de verilmiştir.



**Tablo 1: WVS Araştırmalarında Ülke Sayıları**

Örnekle m	WVS Araştırmaları						
	1. Dalga 1981- 1984	2. Dalga 1990- 1994	3. Dalga 1995- 1998	4. Dalga 1999- 2004	5. Dalga 2005- 2009	6. Dalga 2010- 2014	7. Dalga 2017- 2020
<i>A</i> <sup>10</sup>	6	10	34	26	47	47	58
<i>B</i>	11	21	56	41	58	60	89
<i>A/B</i>	0.55	0.48	0.61	0.63	0.81	0.78	0.65

**Kaynak:** WVS

**Not:** *A* Müslüman katılımcıların bulunduğu ülkeleri; *B* Tüm örnekleme ve *A/B* ise Müslüman katılımcıların bulunduğu örneklemin tüm örneklem içindeki payı (%)’m göstermektedir.

Bu çalışmada İslam ekonomisinde vergi uyumu irdelendiğinden katılımcı olarak Müslüman olan bireyler değerlendirme kapsamına dâhil edilmiştir. Diğer bir deyişle Müslüman olan bireylerin “eğer şansım olsaydı vergi kaçırırdım” ifadesine ilişkin verdikleri yanıtlar bu çalışmanın esasını oluşturmaktadır. Yedi farklı dönemde yapılan WVS araştırmalarında Müslümanların bulunduğu ülke sayıları farklılık göstermektedir. WVS araştırmaları kapsamında ülke sayıları dönemler itibariyle sırasıyla 11, 21, 56, 41, 58, 60, 89 iken Müslümanların katılımcı olduğu ülkelerin sayısı ise sırasıyla 6, 10, 34, 26, 47, 47 ve 58’dir. Oransal olarak incelendiğinde ise %48 ile %81 arasında bir değişim söz konusudur. Çalışmada ülke özelinde hareket edilmeden sadece Müslüman olan katılımcılar dikkate alınmıştır. Diğer bir ifadeyle WVS araştırmalarında yer alan ülkelerde katılımcılar arasından Müslüman olanların verdikleri yanıtlara odaklanılmıştır.

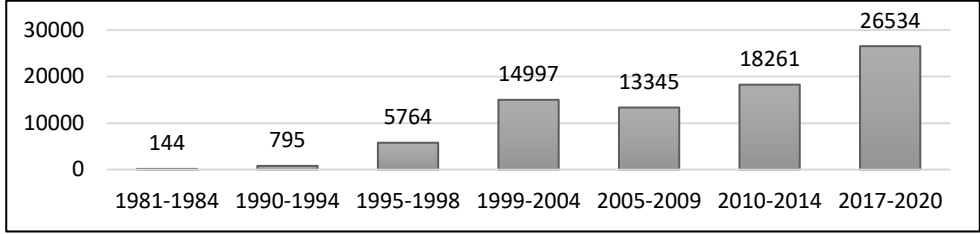
1981 yılından 2020 yılına kadar yapılan farklı araştırmalarda Müslüman katılımcıların sayıları ise Grafik 1’de verilmiştir.

Grafik 1 incelendiğinde en yüksek Müslüman katılımcı sayısı en son araştırma olan 2017-2020 araştırmasında gerçekleşmiştir. Söz konusu araştırmada 26534 Müslüman örnekleme yer almıştır. Genellikle Müslüman katılımcıların araştırmalarda artış gösterdiği söylenebilir. Diğer yandan Wikipedia’ya göre dünyada yaklaşık 1.9 milyar Müslüman’ın olduğu tahmin edilmektedir. Dolayısıyla bu sayı dikkate alındığında örnekleme yer alan Müslüman katılımcıların evreni temsil etmesi hususunda ihtiyatlı davranılması gerekmektedir. Bir başka ifade ile araştırmalarda daha fazla Müslüman

<sup>10</sup> Ülke detayları Ek 1’de verilmiştir.

katılımcının yer alması önemli görülmektedir. Ancak bahsedilen eksikliğine rağmen, zaman ve ekonomik maliyeti de göz önünde bulundurulduğunda dünya genelinde bir istatistik sunması WVS verilerinin araştırmalarda tercih edilmesini sağlamaktadır.

**Grafik 1:** WVS'lerde Müslüman Katılımcıların Sayısı



**Kaynak:** WVS

Araştırmalarda Müslüman katılımcıların “eğer şansım olsaydı vergi kaçırırdım” ifadesine vermiş oldukları yanıtların 1 ile 10 arasındaki dağılımı yüzde olarak Tablo 2’de verilmiştir.

**Tablo 2:** Müslüman Katılımcıların Vergi Uyum Düzeyi (%)

Yanıtlar	WVS Araştırmaları						
	1. Dalga 1981-1984	2. Dalga 1990-1994	3. Dalga 1995-1998	4. Dalga 1999-2004	5. Dalga 2005-2009	6. Dalga 2010-2014	7. Dalga 2017-2020
Tam uyum	0.40	0.65	0.62	0.80	0.69	0.60	0.62
2	0.13	0.09	0.09	0.05	0.08	0.10	0.12
3	0.06	0.07	0.06	0.03	0.04	0.08	0.07
4	0.09	0.06	0.04	0.02	0.03	0.05	0.04
5	0.03	0.03	0.05	0.03	0.04	0.05	0.05
6	0.04	0.02	0.01	0.01	0.02	0.03	0.02
7	0.02	0.01	0.02	0.01	0.02	0.02	0.02
8	0.07	0.02	0.02	0.01	0.01	0.02	0.02
9	0.02	0.01	0.01	0.01	0.01	0.01	0.01
Tam uyumsuzluk	0.11	0.03	0.04	0.02	0.02	0.02	0.03

**Kaynak:** WVS

**Not:** Değerler yuvarlanmıştır.

Tablo 2 incelendiğinde, farklı dönemlerde araştırmaya katılan Müslüman bireylerin vergi uyumuna genellikle olumlu yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. Hiçbir zaman vergi kaçırmanın yanıtını vererek vergiye tam uyum

göstereceğini beyan edenlerin oranı genellikle %60'lar üzerindedir. Buna göre araştırmaya katılan Müslüman bireylerin geneli vergi kaçırmaya kesin bir şekilde karşı çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, vergiye kesin uyum göstereceklerini ifade etmektedir. Bu bağlamda en yüksek düzeyde oranın ise %80 ile 1999-2004 dönemini kapsayan dördüncü dalga araştırmasına ait olduğu görülmektedir. Söz konusu araştırmaya katılan yaklaşık 15.000 Müslüman bireyin %80'i vergiye tam uyum göstereceğini beyan etmektedir. Burada 273.5 milyon nüfusunun yaklaşık %90'ı Müslüman olan Endonezya'nın örnekleme dahil olması etkili olmuş olabilir. Buna karşın en düşük oranın ise birinci dalgada 1981-1984 döneminde ortaya çıktığı ve bunun %40 olduğu görülmektedir.

Araştırmalardan elde edilen bulgular değerlendirildiğinde, tam uyumsuzluğu ifade eden yanıtların genellikle birbirine yakın ve düşük düzeyde olduğu söylenebilir. İlk dalga araştırmalarında oranın %11 olduğu ancak sonraki araştırmalarda söz konusu oranın düştüğü ve %2'ler düzeyinde gerçekleştiği görülmektedir. Buna göre Müslüman katılımcıların çok azı vergi kaçırmaya sıcak bakmaktadır. Diğer bir ifadeyle, vergiye uyum göstermeyeceğini ifade eden bireylerin sayısı oldukça düşüktür.

WVS araştırmalarında farklı dönemlerde elde edilen bulgular vergi uyumu bakımından birbirini destekler niteliktedir. Müslüman bireylerin vergi uyumuna bakış açısı genellikle olumlu yönde oluşmuş ve bu şekilde farklı dönemlerde dahi istikrarlı bir şekilde devam etmiştir. Söz konusu tespitler ile Müslüman katılımcıların vergi ödemeyi ahlaki bir yükümlülük olarak gördükleri değerlendirilmesi yapılabilir. Vergi ahlakı, vergi uyumunu şekillendiren ekonomi dışı etkenlerin ortak paydası olduğundan Müslüman katılımcılar açısından vergi uyumunun yüksek olması beklenmektedir. Nitekim anket araştırmalarından elde edilen bulgular bu düşünceyi desteklemektedir.

Diğer yandan anketler her zaman fiili durumu da yansıtmayabilir. Bu bağlamda ankette yer alan ifadelere katılım düzeyi ile fiili durum arasında yanılısma meydana gelebilir. Vergi uyumu ahlaki bir değer olarak değerlendirilirken uygulamada çeşitli faktörlere bağlı olarak vergi uyumu düşüncede olduğu gibi gerçekleşmeyebilir. Nitekim Dökmen (2018) dinin vergi gelirleri üzerindeki etkisini araştırdığı ampirik çalışmada nüfusun Müslüman yoğun olduğu ülkelerde vergi gelirlerinin azaldığını tespit etmiş ve bunu İslam ülkelerinin bazılarının doğal kaynak zengini olmasına ve bazı İslam ülkelerinin de ekonomik açıdan yeterli gelişimi sağlayamamış olmasına bağlamaktadır. Dolayısıyla anket bulgularına ihtiyatlı yaklaşılması gerekmektedir. Fiili durumun tespiti açısından vergi hasılatı, kayıtdışı ekonomi, vergi tahakkuku ve tahsili arasındaki fark gibi

birtakım ölçütlerin araştırılmasında yarar görülmektedir. Bu çalışmalar ülkelere özel bir şekilde gerçekleştirilebilir.

## **SONUÇ VE DEĞERLENDİRME**

Vergi uyumu salt ekonomik faktörler ile açıklanamamaktadır. Bu konuda ekonomi dışı faktörlerin de etkili olduğu yadsınamaz bir gerçek olarak görülmektedir. Hatta son dönem literatür incelendiğinde araştırmacıların ağırlıklı olarak sosyal sermaye, iyi yönetim, güç mesafesi, din, hükümete güven ve mutluluk gibi ekonomi dışı faktörlerin vergi uyumu üzerine etkilerine odaklandıkları görülmektedir. Bu çalışmada da ekonomi dışı bir faktör olan dinin vergi uyumu üzerindeki etkisi teorik ve ampirik çerçevede ele alınmıştır. WVS veri setinden yararlanılarak Müslüman bireyler özelinde yapılan araştırmada bulgular yaklaşık 40 yıllık bir periyodu kapsamaktadır.

WVS'nin ilk (1981-1984) ve son yayınladığı (2017-2020) veriler karşılaştırıldığında Müslüman katılımcıların vergiye tam uyum düzeylerinde %55 oranında bir iyileşme olduğu, tam uyumsuzluk düzeylerindeki değişim açısından aynı periyotlara ait veriler karşılaştırıldığında ise yaklaşık %75 oranında tam uyumsuzluğun azaldığı tespit edilmiştir. Buradan hareketle dünyanın farklı ülkelerinde yaşayan Müslümanların vergi uyumuna bakış açılarının 1981-2020 dönem aralığında genellikle yükseldiğini söylemek mümkündür. Buna karşın 2005 yılından 2017 yılına kadar geçen zaman diliminde ise Müslüman bireylerin tam uyum düzeyinde meydana gelen bir düşüş söz konusudur. Bu düşüşte küresel ekonomik krizin ve birçok Müslümanı yakından ilgilendiren Arap baharı sürecinin etkili olduğu söylenebilir. Söz konusu faktörlerin hem mükellefler hem de devleti yönetenler nezdinde iktisadi, sosyal, siyasi vb. sorunları ortaya çıkarması vergi uyumunun da düşmesine sebep olmuştur. Özellikle Arap baharı sürecinde devleti yönetenlere karşı bir ayaklanma yaşanmış ve demokrasi, insan hakları ve özgürlükler konusunda talepler dile getirilmiştir. Devlete olan güvende yaşanan kayıplar nedeniyle söz konusu dönemde vergi uyumunun yüksek olması beklenemez. Nitekim Fas'ta Arap baharı ile vergiye tam uyuma bakış açısının 0,95'ler seviyesinden 0,71 seviyelerine gerilediği WVS araştırmalarından elde edilen bir tespit olarak bunu desteklemektedir.

Her ne kadar din, vergi uyumunu etkileyen önemli bir argüman ise de mükelleflerin dini kuralları hayatlarında ne kadar uyguladıkları diğer bir deyişle ne kadar dindar oldukları da önem taşımaktadır. Dolayısıyla ekonomik ve siyasi sorunlar karşısında dahi vergi uyumunun yüksek olması kişinin dindarlığı ile alakadardır. Buna karşın bazı koşullar altında dindar bir bireyin dahi vergi uyumu azalabilir. Toplanan vergilerin iyi yerlerde harcanıp harcanmadığı ve devleti

yönetenlerin yolsuz davranıp davranmadıkları vergi mükelleflerinin vergi uyumu üzerinde belirleyici konumda olacaktır. Eğer vergiler dinen meşru sayılan alanlarda kullanılmıyorsa, yolsuzluk gibi vakalar söz konusu ise mükellefin vergisel yükümlülüklerini yerine getirmemesi söz konusu olabilir. Söz konusu koşullar altında vergi kaçırma gayri ahlaki bir davranış olarak değerlendirilmeyebilir. Aksi durumda ödenen vergiler dinen uygun olmayan davranışların finansmanına veya yolsuz davranışların sürdürülmesine katkı sağlayacaktır. Bu da dolaylı yoldan suça ve de günaha iştirak etme durumunu ortaya çıkarabilir. Bu tarz durumların oluşması ulu'l-emre itaatin mutlak olmadığı ve dini hükümlere aykırılık arz edecek durumlarda ulu'l-emre itaat edilmeyeceği sonucunu desteklemektedir. Ancak söz konusu itaatsizlik sebebinin doğru bir şekilde tespiti oldukça önemlidir. Burada yönetimlerin ve kamusal hizmetlerin mükelleflerce meşruluk algısı vergi uyum kararlarını da etkileyecektir.

İslam dini açısından özellikle ahlaki anlamda önem taşıyan vergi uyumunun pratikte daha da iyileştirilmesi ve bu iyileştirmenin istikrarlı hale getirilmesi bakımından bazı hususların dikkate alınması gerekmektedir. Bu noktada özellikle dini kurumlar ile mali kurumların iş birliği içerisinde çalışması vergi uyumunu arttırabilir. Vergi yükü ve vergi adaleti bireylerin vergiye uyumu üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Yukarıda bahsedildiği üzere İslami vergileme anlayışında yer alan asli ihtiyaç kavramı ile modern vergileme anlayışında yer alan zorunlu ihtiyaç kavramları birbirinden farklıdır. İslami vergileme anlayışında yer alan asli ihtiyaç kavramı daha kapsamlı ve daha adildir. Ayrıca yine yukarıda bahsedildiği üzere İslami vergileme anlayışında bireyler belirli bir gelir düzeyine ulaşıncaya kadar vergi kapsamı dışında bırakılmıştır. Bu husus, uygulamada modern vergileme anlayışı ile karşılaştırıldığında daha adil olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bu iki uygulama vergi yükünü azaltma bakımından da modern vergileme anlayışına göre üstün görülebilir. Tüm bu faktörler ışığında mali kurumların dini kurumlar ile iş birliği içerisine girip, İslami vergileme anlayışını uygun bir şekilde mevcut mali sisteme entegre etmesi vergi yükünü düşürerek ve vergi sistemini adil bir hale getirerek vergi uyumunu arttırabilir. Bunun dışında Müslümanların yoğun olarak yaşadığı ülkelerde Cuma hutbelerinde vergi konusunun işlenmesi vergi uyumunu arttırabilir. Örneğin Türkiye’de her yıl şubat ayının son haftası “Vergi Haftası” olarak kutlanmaktadır. Bu haftada Cuma hutbesinde vergi konusunun dini bakımdan ele alınması bireylerin vergiye bakışını olumlu etkileyebilir.

Vergi uyumu açısından mükellef nezdinde gerçekleştirilecek olan bu adımların dışında devlet açısından da bazı adımların atılması oldukça önem taşımaktadır.

Bu bağlamda öncelikle devletin saydam ve hesap verebilir bir yapı içerisinde yönetilmesi gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle ülkenin kurumsal yapısının iyi bir düzeyde bulunması gerekmektedir. İyi bir kurumsal yapı daha yüksek vergi uyumunu ortaya çıkaracaktır. Kurumsal kalitenin temel bileşenlerinden birisi olan adalet esasında İslam'ın da özünde yer almaktadır. Ancak uygulamada adalet konusunda birçok Müslüman ülkede yaşanan eksiklikler göze çarpmaktadır. Söz konusu eksiklikler vatandaş ve birey arasındaki etkileşimin de zarar görmesine yol açmaktadır. Bu da vergi uyumu açısından beklenen düzeyin gerçekleşmesine engel olmaktadır. İslam açısından güven ve güvenilir olmak oldukça önemli görülmekte olup, vergi uyumu açısından da bu kavramların yaygınlaşması gerekmektedir.

### KAYNAKÇA

- Afsaruddin, A. (2006). Obedience to Political Authority: An Evolutionary Concept. M. A. Muqteder Khan (Ed.) içinde, *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates, and Philosophical Perspectives* (s. 150-217). Lanham: Lexington Books.
- Allingham, M. G., & Sandmo, A. (1972). Income Tax Evasion: A Theoretical Analysis. S. James (Dü.) içinde, *Taxation: Critical Perspectives on The World Economy* (Cilt III, s. 323-338). Routledge.
- Alm, J. (1999). Tax Compliance and Tax Administration. *Handbook on Taxation* (s. 741-768). içinde New York: Marcel Dekker Inc.
- Alm, J., Jackson, B., & McKee, M. (1992). Institutional Uncertainty and Taxpayer Compliance. *The American Economic Review*, 82(4), 1018-1026.
- Alm, J., Sanchez, I., & Juan, A. D. (1995). Economic and Noneconomic Factors in Tax Compliance. *KYKLOS-BERNE*, 48, 1-18.
- Al-Ttaffi, L. A., & Abdul-Jabbar, H. (2015). Does Muslim View on Tax Influence Compliance Behaviour? *International Conference on Accounting Studies (ICAS)* (s. 347-353). Malaysia: Universiti Utara Malaysia.
- Altuntepe, N. (2019). İslam Ekonomisinde Maliye Politikası -Teorik Bir Yaklaşım-. *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi*, 5(1), 39-62.
- Anderson, G. M., & Tollison, R. D. (1992). Morality and Monopoly: The Constitutional Political Economy of Religious Rules. *Cato J.*, 12.
- Andreoni, J., Erard, B., & Feinstein, J. (1998). Tax Compliance. *Journal of Economic Literature*, 36(2), 818-860.
- Aydınbaş, Y. E. (2016). Sosyal Bir Olgu Olarak İslâm'da Vergi Adaleti Üzerine Bir İnceleme, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri ABD, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

- Azim, A. N. (1985). Ethics and Taxation: The Perspective of the Islamic Tradition. *The Journal of Religious Ethics*, 13(1), 161-178.
- Bafadhal, H. (2021). Zakat on Legal Entities: Towards Concept Perfection and its Regulations in Indonesia. *Al-Risalah*, 21(1), 13-32.
- Bardakoğlu, A., (2013). Vesâyet. *Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul*, 66-70.
- Barro, R. J., & McCleary, R. M. (2003). Religion and Economic Growth Across Countries. *American Sociological Review* 68(5), 760-781.
- Becker, G. S. (1968). Crime and Punishment: an Economic Approach. *The Economic Dimensions of Crime*, 13-68.
- Benk, S., Budak, T., Yüzbaşı, B., & Mohdali, R. (2016). The Impact of Religiosity on Tax Compliance among Turkish Self-Employed Taxpayers. *Religions*, 7(4), 1-10.
- Benk, S., McGee, R. W., & Yüzbaşı, B. (2015). How Religions Affect Attitudes Toward Ethics of Tax Evasion? A Comparative and Demographic Analysis. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 14(41), 202-223.
- Bulutoding, L., Asse, A., Habbe, A. H., & Fattah, S. (2018). The Influence of Akhlaq to Tax Compliance Behavior and Niyyah as Mediating Variable of Moslem Taxpayers in Malaysia. *Scientific Research Journal (SCIRJ)*, 6(1), 26-34.
- Cebula, R. J. (1997). An Empirical Analysis of the Impact of Government Tax and Auditing Policies on the Size of the Underground Economy. *The Case of the United States*, 56(2), 173-185.
- Clotfelter, C. T. (1983). Tax Evasion and Tax Rates: An Analysis of Individual Returns. *The Review of Economics and Statistics*, 65(3), 363-373.
- Çelebi, A. K., & Çelik, Ş. Ç. (2018). Klasik İslam Düşüncesinde Kamu Maliyesi: Ebu Yusuf Örneği. *Sosyoekonomik Boyutlarıyla İnovasyon* (s. 683-691). içinde Manisa: Celal Bayar Üniversitesi.
- Dalgın, N. (2004). Zekât Hükümleri. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(16), 43-72.
- Davis, S. J., & Henrekson, M. (2004). Tax Effects on Work Activity, Industry Mix and Shadow Economy Size: Evidence from Rich-Country Comparisons. *National Bureau of Economic Research*.
- Devos, K. (2014). *Factors Influencing Individual Taxpayer Compliance Behaviour*. New York: Springer.
- Doran, M. (2009). Tax Penalties and Tax Compliance. *Harv. J. on Legis*, 46(1), 111-162.
- Dökmen, G. (2018). *The Role of Religion on Tax Revenue: A Global Religious Perspective*. H. Dinçer, Ü. Hacıoğlu ve S. Yüksel (Dü.) içinde, *Global Approaches in Financial Economics, Banking, and Finance* (s.191-208). London: Springer.

- Duman, S. (2018). Hz. Peygamber (s. a.v.) ve Hulefâ-i Râşidîn Dönemlerinde Zekât. *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 56-77.
- Dumlu, E. (2008). Ticaret Mallarının Zekâtı. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Erard, B., & Feinstein, J. (1994). The Role of Moral Sentiments and Audit Perceptions in Tax Compliance. *Public Finance*, 70-89.
- Erkal, M. (2013). *Zekât*. Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 44, 197-207.
- Eser, E. & Akar, M., (2020). Zekâtı Anlamak. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) Yayınları, 4. Baskı, Ankara.
- Eskicioğlu, O. (2007). Çağdaş Vergi Anlayışının İslam Hukuku Açısından Eleştirisi. 09 2021 tarihinde <http://www.enfal.de/vergi.pdf> adresinden alındı.
- Falay, N. (2000). Maliye Tarihi (Cilt 3). İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Frey, B. S., & Feld, L. P. (2002). Deterrence and Morale in Taxation: An Empirical Analysis. *SSRN*.
- Frey, B. S., & Torgler, B. (2007). Tax Morale and Conditional Cooperation. *Journal of Comparative Economics*, 35(1), 136-159.
- Grasmick, H. G., Bursik Jr., R. J., & Cochran, J. K. (1991). Render Unto Caesar What Is Caesar's?": Religiosity and Taxpayers' Inclinations to Cheat. *The Sociological Quarterly*, 32(2), 251-266.
- Halla, M. (2012). Tax Morale and Compliance Behavior: First Evidence on a Causal Link. *The B.E. Journal of Economic Analysis & Policy*, 12(1).
- Hasan, A. (2018). Zakat on Legal Entities (Shakhsiyyah I'Tibariyyah): A Shari'ah Analysis. *Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, Special Issue, 255-282.
- Hashmi, S. M., & Muhaimin, A. (2010). Analytical Study of The Political Thoughts of Muhammad Asad. *Journal of Social Sciences & Humanities*, 18(2), 2-25.
- Hasseldine, D. J., & Bebbington, K. J. (1991). Blending Economic Deterrence and Fiscal Psychology Models in The Design of Responses to Tax Evasion: The New Zealand Experience. *Journal of Economic Psychology*, 12(2), 299-324.
- Hull, B. B. (2000). Religion Still Matters. *The Journal of Economics*, 26(2), 35-48.
- Hull, B. B., & Bold, F. (1994). Hell, Religion, and Cultural Change. *Journal of Institutional and Theoretical Economics (JITE)*, 150(3), 447-464.
- Jackson, B. R., & Milliron, V. C. (1986). Tax Compliance Research: Findings, Problems, and Prospects. *Journal of accounting literature*, 5(1), 25-65.
- Jalili, A. R. (2011). The Ethics of Tax Evasion: An Islamic Perspective. R. W. McGee (Dü.) içinde, *The Ethics of Tax Evasion: Perspectives in Theory and Practice* (s. 167-199). London: Springer.



- Kaan, E. O., (2020). Fıkhî Görüş Ayrılıklarına Sebep Olan Farklı İctihad Yöntemleri (Zekât Örneği). *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20(2), 961-989.
- Kallek, C. (1997). Haraç. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16, 71-88.
- Kocaoğlu, B. (2016). Osmanlı'da Cizye Vergisi ve İtfaiye Çalışmaları. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*(10), 155-167.
- Kornhauser, M. E. (2007). Normative and Cognitive Aspects of Tax Compliance: Literature Review and Recommendations for the IRS Regarding Individual Taxpayers. *Florida Tax Review*, 8(6), 601-634.
- Lewis, B. (1988). *The Political Language of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Maçin, H. (2014). İslam Hukukunda Zekât Matrahları ve Vergi İlişkisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri ABD, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Konya.
- McGee, R. W. (2004). *The Philosophy of Taxation and Public Finance*. Massachusetts: Kluwer Academic Publishers.
- Nanji, A. A. (1985). Ethics and Taxation: the Perspective of the Islamic Tradition. *The Journal of Religious Ethics*, 161-178.
- Naqvi, S. H. (1981). Naqvi, S. H. (1981). Ethics and Economics An Islamic Synthesis (The Islamic Foundation, Leicester).
- Nicholson, R. (2019). Religiosity and Tax Compliance: A Practical Study in New Zealand, University of Canterbury, Commerce in Accounting, Master Thesis, New Zealand.
- Nurunnabi, N. (2017). Tax Evasion and Religiosity in The Muslim World: The Significance of Shariah Regulation. *Quality & Quantity*, 52(1), 371-394.
- Olokooba, S. M. (2019). *Nigerian Taxation: Law, Practice and Procedures Simplified*. London: Springer.
- Oral, O. (2017). Kelâmî Düşüncede Hâricî Zihniyeti ve Halifeye İtaat Sorunu. *Journal of Islamic Research*, 28(2), 168-184.
- Özkan, M. (2021). İslam Hukukunda Velâyet Sahiplerinin Çocuğun Malları Üzerindeki Tasarruf Yetkileri. *Balıkesir İlahiyat Dergisi*, (13), 137-179.
- Öztürk, M. (2000). İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: Ulu'l-Emr Kavramı Örneği. *İslamiyat III*(3), 79-98.
- Pommerehne, W. W., & Weck-Hannemann, H. (1996). Tax Rates, Tax Administration and Income Tax Evasion in Switzerland. *Public Choice*, 88(1-2), 161-170.
- Pope, J., & Mohdali, R. (2010). The Role of Religiosity in Tax Morale and Tax Compliance. *Australian Tax Forum*, 25(4), 565-596.

- Randlane, K. (2015). Tax Compliance as a System: Mapping the Field. *International Journal of Public Administration*, 39(7), 515-525.
- Rizvi, S. M. (2006). *Imamate (The Vicegerency of The Holy Prophet)* (5. b.). Tanzania: Bilal Muslim Mission of Tanzania.
- Roth, J. A., Scholz, J. T., & Witte, A. D. (1989). *Taxpayer Compliance, Volume 1: An Agenda for Research*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Samad, A., & Glenn, L. M. (2010). Development of Zakah and Zakah Coverage in Monotheistic Faiths. *International Journal of Social Economics*, 37(4), 302-315.
- Sargın, İ. (2014). Yoksulluk ve Zenginlik Kavramlarına Zekât Bağlamında Farklı Bir Bakış. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(1), 151-168.
- Schmölders, G. (1970). Survey Research in Public Finance: A Behavioural Approach to Fiscal Policy. *Public Finance*, 300-306.
- Shemesh, A. B. (1958). *Taxation in Islam*. Brill Archive.
- Stack, S., & Kposowa, A. (2006). The Effect of Religiosity on Tax Fraud Acceptability: A Cross-National Analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45(3), 325-351.
- Şen, Y. (2014). Riskli Alacakların Zekâtı ve Alacağın Zekâta Mahsup Edilmesi. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (41), 295-328.
- TDV. (1994). *İslam Ansiklopedisi 9. Cilt*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- TDV. (1997). *İslam Ansiklopedisi 16. Cilt*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- TDV. (2013). *İslam Ansiklopedisi 44. Cilt*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tittle, C. R., & Welch, M. R. (1983). Religiosity and Deviance: Toward a Contingency Theory of Constraining Effects. *Social Forces*, 61(3), 653-682.
- Topal, Ş., & Kişmir, A. (2019). İslam Hukukunda Öşür ve Delilleri. *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 3(1), 5-52.
- Torgler, B. (2002). Speaking to Theorists and Searching for Facts: Tax Morale and Tax Compliance in Experiments. *Journal of Economic Surveys*, 16(5), 657-683.
- Torgler, B. (2007). *Tax Compliance and Tax Morale: A Theoretical and Empirical Analysis*. Northampton: Edward Elgar Publishing.
- Torgler, B., & Schneider, F. (2007). What Shapes Attitudes Toward Paying Taxes? Evidence from Multicultural European Countries. *Social Science Quarterly*, 88(2), 443-470.
- Tuğ, S. (1967). İslâm'da Vergi Hukukunun Tekevvünü. *İslâm Medeniyeti*, 1(1), 25-30.
- Tuğ, S. (1984). *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

World Values Survey. (2021). 09 2021 tarihinde Data & Documentation: <https://www.worldvaluessurvey.org/> adresinden alındı.

Yeşilyurt, Ş. (2015). İmam Ebu Yusuf'un Kamu Maliyesi Alanına Katkısı. *Maliye Dergisi* (169), 97-117.

Yiğit, Y., & Keskin, M., & Karagöz, İ. (2013). *Zekât İlmihali*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları

Yurtseven, Y. (2014). Klasik Dönem Osmanlı Devletinde Vergi Adaleti. *I. Türk Hukuk Tarihi Kongresi Bildirileri* (s. 151-162). İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.

Zaim, S. (1991). *İslam Ekonomisinin Temelleri*. İstanbul: İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi.

### EXTENDED ABSTRACT

Like other choices, people's economic decisions are greatly influenced by their religious beliefs. People take their religious beliefs into account while making decisions. In this regard religion is a significant determinant of tax payment behavior. Economic variables alone are insufficient to explain for tax payment behavior. Individuals may be ready to pay taxes even in the absence of authorities. In other words, the individual's ability to fulfill their tax responsibilities may be influenced by variables other than the economy.

Instead of asking why people don't pay taxes, the question of why people do pay taxes is sought after in today's arguments. This requires a more optimistic approach to investigating the reasons behind people's tendency to pay taxes. Religion is one of the solutions to this problem—possibly the most crucial one. Religion is an important element that shapes tax compliance through morality. Tax morale is the common denominator across non-economic elements, and it is crucial for obtaining tax compliance. On the other hand, morality and religion are both closely related ideas. In general, religions encourage moral behavior. The social life of an individual is mostly organized by their religion. While religion sets the rules, morality makes sure that those rules are followed in real-world behavior.

Islam is a religion that places a high value on morals and even Prophet's mission was given for the sake of completing good morals. Tax compliance is a great example of morality and the practices during prophet Muhammad (SAV) and The Rashidun Caliphate shaped Islamic taxation. Therefore, it is required of a Muslim to pay his taxes on time and to be sensitive to tax compliance. This idea's practical application and Muslim people's attitudes toward tax compliance

are closely related. The findings of the World Values Survey (WVS) provide some perspective into this issue.

The theoretical framework makes it clearly evident that tax compliance is determined by tax morale, and in this study, an analysis is done of the responses given by Muslims around the world to the question asked about tax morale within the WVS. In the context of WVS, the tax compliance issue is assessed based on the participants' responses to the tax morale related statement as "Cheating on taxes if you have a chance". Participants were asked to rate their responses on a scale of 1 to 10, where 1 represents "never" and 10 represents "always." In this study, "full non-compliance" was defined as a value of 10, and "full compliance" was defined as a value of 0.

There has been a 55 percent improvement in Muslim participants' complete tax compliance when comparing the initial (1981–1984) and most recent published (2017–2020) data from WVS, and a 75 percent decrease in full non-compliance when comparing the data for the same years. In other words, it is possible to say that the positive perspectives of Muslims in different countries of the world on tax compliance generally increased in the 1981–2020 period.

On the other hand, there has been a decline in Muslims' "full compliance" between 2005 and 2017. It might be argued that the Arab Spring movement, which is intimately associated with many Muslims, and the global economic crisis both contributed to this decline. The positive attitude of Muslims toward tax compliance may have been negatively impacted by several economic, social, and political issues brought on by two phenomena. There have been demonstrations against the governments particularly during the Arab Spring period, and demands for democracy, human rights, and liberties have been raised. Due to the obvious weakened trust in government, it is difficult to foresee high levels of tax compliance. As a matter of fact, according to WVS data, full tax compliance in Morocco declined from 0.95 to 0.71 as a result of the Arab Spring.

Although religion is a significant factor in tax compliance, it is also crucial to consider how much taxpayers adhere to religious principles in their daily lives, or how religious they are. Therefore, despite economic and political issues, a person's high degree of tax compliance is related to their level of religiosity. However, even a religious person's tax compliance may decline in certain circumstances. Taxpayers' compliance will depend on whether taxes are paid and used wisely and whether state authorities behave in corruption. In these conditions, tax evasion might not be regarded as immoral. Otherwise, taxes paid

will support the continuation of corrupt activities or the funding of inappropriate religious practice, and thus participating sin and crime may be indirectly revealed. The occurrence of such circumstances supports the conclusion that obedience to ulul-amr is not absolute, and that ulul-amr will not be obeyed in situations that would contradict religious provisions.

Certain factors should be considered in order to increase tax compliance, which is essential for Islamic morals. Some religious institutions, which are significant to Muslims, may act as a motivating factor for tax compliance by educating people about taxes and emphasizing the morality of paying taxes. On the other hand, in order to offer the taxpayer confidence in tax compliance, the government needs also establish a responsible and transparent framework. In other words, institutional quality should be high. Tax compliance is predicted to rise with institutional quality. In terms of Islam, law and order may be one of the most important issues, and it is also the most fundamental defense of institutional quality. In reality, however, Islamic nations' shortcomings in this area erode public confidence in their governments and may hinder tax compliance. The concept of trust is highly valued in the Islam, and it is crucial for tax compliance as well.

### **ARAŞTIRMACILARIN KATKI ORANI**

Araştırmacıların her birinin mevcut araştırmaya katkı oranı aşağıda belirtildiği gibidir.

Yazar 1'in araştırmaya katkı oranı %50, yazar 2'nin araştırmaya katkı oranı %30, yazar 3'ün araştırmaya katkı oranı %20'dir.

Yazar 1: Araştırmamanın tasarımı, veri analizi, yazım.

Yazar 2: Literatür araştırması, yazım.

Yazar 3: Literatür araştırması.

### **ÇATIŞMA BEYANI**

Araştırmada herhangi bir kişi ya da kurum ile finansal ya da kişisel yönden herhangi bir bağlantı bulunmamaktadır. Araştırmada çıkar çatışması bulunmamaktadır.

### **ARAŞTIRMANIN ETİK İZİNİ**

Yapılan bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi" kapsamında uyulması gerektiği belirtilen tüm kurallara

uyulmuştur. Yönergenin ikinci bölümü olan “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemler” başlığı altında belirtilen eylemlerden hiçbiri gerçekleştirilmemiştir.

## EKLER LİSTESİ

### Ek 1: Dönemlere Göre Araştırmalarda Müslüman Katılımcıların Yer Aldığı Ülkeler

WVS Araştırmaları

1. Dalga 1981-1984	2. Dalga 1990- 1994	3. Dalga 1995-1998	4. Dalga 1999-2004	5. Dalga 2005-2009	6. Dalga 2010-2014	7. Dalga 2017-2020
Canada	Argentina	Albania	Algeria	Andorra	Algeria	Albania
Finland	Brazil	Azerbaijan	Bangladesh	Australia	Azerbaijan	Andorra
Canada	Canada	Australia	Bosnia	Bulgaria	Argentina	Azerbaijan
South Korea	China	Bangladesh	Herzegovina	Canada	Australia	Australia
South Africa	India	Bosnia	Canada	China	Armenia	Austria
Sweden	Nigeria	Herzegovina	China	Taiwan ROC	Brazil	Bangladesh
United States	South Africa	Bulgaria	India	Colombia	Belarus	Bosnia
	Spain	Belarus	Indonesia	Cyprus	China	Herzegovina
	Turkey	Croatia	Iran	Ethiopia	Colombia	Bulgaria
	United States	Estonia	Jordan	Finland	Cyprus	Myanmar
		Finland	South Korea	France	Estonia	China
		Georgia	Kyrgyzstan	Georgia	Georgia	Croatia
		Germany	Montenegro	Germany	Palestine	Cyprus
		India	Morocco	Ghana	Ghana	Czech Rep.
		South Korea	Nigeria	Guatemala	Haiti	Denmark
		Latvia	Philippines	Hong Kong	Hong Kong	Ethiopia
		Lithuania	Serbia	SAR	SAR	Estonia
		Mexico	Singapore	India	India	France
		Moldova	South Africa	Indonesia	Iraq	Georgia
		Montenegro	Zimbabwe	Jordan	Kazakhstan	Germany
		New Zealand	Spain	South Korea	Jordan	Greece
		Nigeria	Sweden	Malaysia	South Korea	Guatemala
		Norway	Uganda	Mali	Kyrgyzstan	Hong Kong
		Philippines	North Macedonia	Mexico	Lebanon	SAR
		Romania	Egypt	Moldova	Malaysia	Indonesia
		Russia	Tanzania	Morocco	Morocco	Iran
		Serbia	United States	Netherlands	Netherlands	Iraq
		Slovenia		New Zealand	New Zealand	Italy
		South Africa		Norway	Nigeria	Kazakhstan
		Spain		Romania	Pakistan	Jordan
		Sweden		Russia	Peru	Kyrgyzstan
		Switzerland		Rwanda	Philippines	Lebanon
		Ukraine		Serbia	Romania	Macau SAR
		North Macedonia		Vietnam	Russia	Malaysia
		United States		Slovenia	Rwanda	Mexico
				South Africa	Singapore	Montenegro
				Spain	Slovenia	Netherlands
				Sweden	South Africa	New Zealand
				Switzerland	Zimbabwe	Nigeria
				Thailand	Spain	Norway
				Trinidad and Tobago	Sweden	Pakistan
				Tobago	Thailand	Philippines
				Turkey	Trinidad and Tobago	Portugal
				Ukraine	Tobago	Romania
				Egypt	Tunisia	Russia
				United Kingdom	Turkey	Serbia
				United States	Ukraine	Slovenia
				Burkina Faso	United States	Zimbabwe
				Zambia	Uzbekistan	Spain
						Sweden
						Switzerland
						Tajikistan
						Thailand
						Tunisia
						Turkey
						Ukraine
						North Macedonia
						Egypt
						United Kingdom
						United States

## METODOLOJİK FARKLILIKLARIN PRATİK YANSIMALARI: HİSSE SENEDİ ŞER'İ İZLEME KRİTERLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Batuhan Buğra AKARTEPE<sup>a</sup>  
İstanbul Üniversitesi, Türkiye

### MAKALE BİLGİSİ

#### Makale Geçmişi:

Başvuru: 3 Kasım 2021

Kabul: 8 Şubat 2022

#### Makale Türü:

Araştırma Makalesi

#### JEL Sınıflandırma:

G10

G19

#### Anahtar Kavramlar:

İslami Hisse Senedi,  
İslami Endeks, Şirket,  
Şer'i İzleme,  
Metodoloji

### ÖZ

Hisse senetleri, günümüzde İslami finansın bankacılık sektöründen sıyrılarak sermaye piyasalarında faaliyet göstermesine imkân sağlayan en önemli araçlardan birisidir. Her ne kadar İslam iktisadının fikrîsel olarak konuşulmaya başlandığı ilk dönemlerde ortaklığa dayalı bir ekonomik sistem vurgusu sıkça yapılmış olsa da ortaklık yapısı ve şirket kültürü pratik sahaya aynı ölçüde yansımamıştır. İslami ilkelere göre işleyen şirket yapısının tesis edilememiş olması sermayedarların uzun süre hisse senedi yatırımlarına mesafeli durmasına yol açmıştır. Konvansiyonel sistemin zorunlu kıldığı bazı gayrimeşru şartlar sebebiyle ideal şirket yapısının kurulamamış olmasının yaşattığı bu olumsuz tabloyu bir nebze olsun ortadan kaldırarak İslami sermaye piyasalarının gelişmesine imkan sağlamak adına 1992 yılında İslam Fıkıh Akademisi (Mecme'u'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî) tarafından sınırlı sorumluluk olgusuna şer'i olarak izin verilerek anonim şirketlere belirli şartlarla yatırım yapılmasına müsaade edilmiştir. Bu izin çerçevesinde çeşitli görüşler ileri sürülerek hisse senedi yatırımları hususunda farklı şer'i izleme kriterleri ortaya konulmuştur. Bireysel fikri hareketliliğin devamında hisse senedi yatırımlarına olumlu katkı sağlayacak kurumsal nitelikte adımlar da atılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda Malezya Sermaye Piyasası Kurumu'nun (Securities Commission) 1995 yılında almış olduğu karar ve Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (AAOIFI) tarafından 2004 yılında yayınlanan 21 numaralı standart ile hisse senedi yatırımları ivme kazanmıştır. Söz konusu kriterler; endeks sağlayıcı kurumlara, endekslerin yapı ve kapsamlarına, faaliyet gösterdikleri ülkelere ve endekslerin hizmet aldıkları şer'i danışma kurullarına göre değişkenlik göstermektedir. Ancak bu çeşitlilik üzerinde en önemli etkiye sahip olan husus, şer'i danışma kurullarının hüküm verirken benimsemiş oldukları metodoloji farklılığıdır. Çalışma kapsamında "nas merkezli", "fıkhi temelli" ve "karma yaklaşım" olarak tasnif edilen farklı metodolojilerin, şer'i izleme kriterlerinin belirlenmesi üzerindeki etkisi ve pratik olarak şer'i uyumlu şirketlerin tespitine yansımaları incelenmektedir. Söz konusu inceleme yapılırken Türkiye'de faaliyet gösteren şirketler her üç metodolojiye göre değerlendirilerek, İslami hisse senedi endeksine dahil olabilecek şirket sayısındaki değişim gözlemlenmeye çalışılmıştır.

<https://doi.org/10.54863/jief.1018471>

<sup>a</sup> Sorumlu Yazar: Araştırma Görevlisi, İstanbul Üniversitesi, E-posta: [b.aktepe@istanbul.edu.tr](mailto:b.aktepe@istanbul.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0002-5634-6663>

**Kaynak göster:** Akartepe, B. B. (2022). Metodolojik Farklılıkların Pratik Yansımaları: Hisse Senedi Şer'i İzleme Kriterleri Üzerine bir İnceleme. *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi*, 8(1), 73-98  
<https://doi.org/10.54863/jief.1018471>



### PRACTICAL REFLECTIONS OF METHODOLOGICAL DIFFERENCES: A STUDY ON SHARIA MONITORING CRITERIA FOR STOCKS

Batuhan Buğra AKARTEPE<sup>a</sup>

*Istanbul University, Turkey*

#### ARTICLE INFO

##### **Article history:**

Received: Nov 3, 2021

Accepted: Feb, 8 2022

##### **Article Type:**

Research Article

##### **JEL Classification:**

G10

G19

##### **Keywords:**

Islamic Stocks, Islamic Index, Shariah Screening, Methodology

#### ABSTRACT

Stocks are one of the most important financial instruments that enable Islamic finance to get rid of the banking sector and operate in the capital markets. Although the economic system based on partnership was frequently emphasized in the early periods of modern Islamic economic discussions, this idea did not find an equal response in practice. The fact that a company structure in accordance with Islamic principles has not been established due to some conditions that are considered illegitimate in terms of Islamic law, which is required by the conventional system, has caused Muslim investors to stay away from stock investments for a long time. In order to eliminate this negative situation and allow the development of Islamic capital markets, in 1992, the Islamic Fiqh Academy allowed investment in joint-stock companies under certain conditions. Within the framework of this permission, various opinions have been put forward and different Shariah screening criteria for stocks have been determined. In the continuation of the individual intellectual activity, corporate steps were taken to contribute positively to stock investments. In this context, stock investments gained momentum with the decision taken by The Securities Commission Malaysia (SC) in 1995 and the standard numbered 21 published by The Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions(AAOIFI) in 2004. These criteria vary according to the index provider institutions, the structure and scope of the indices, the countries in which they operate, and the Shariah boards that advise the indexes. However, the most influential factor in this diversity is the difference in the methodology adopted by the Shari'ah advisory boards when making their judgments. Within the scope of the study, the effects of different methodologies classified as "nas-centered", "fiqh-based" and "mixed approach" on the determination of Shariah screening criteria and their practical reflections on the determination of Shariah-compliant companies are examined. While conducting this analysis, companies operating in Turkey were evaluated according to all three methodologies and the change in the number of companies that could be included in the Islamic stock index was observed.

<https://doi.org/tr/10.54863/jief.1018471>

<sup>a</sup> **Corresponding Author:** Research Assistant, Istanbul University, Email: [b.akartepe@istanbul.edu.tr](mailto:b.akartepe@istanbul.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0002-5634-6663>. **To cite this article:** Akartepe, B. B. (2022). Practical Reflections of Methodological Differences: A Study on Shariah Monitoring Criteria for Stocks. *Journal of Islamic Economics and Finance*, 8(1), 73-98 <https://doi.org/tr/10.54863/jief.1018471>

## GİRİŞ

Ortaklık fikri insanlık tarihiyle birlikte başlamış ve çeşitli gelişmeler göstererek günümüze kadar devam edegelmiş bir olgudur. İlk olarak aile bireyleri arasında beraber iş yapma ve yardımlaşma formunda kendisini göstermeye başlayan ortaklık düşüncesi toplu ve yerleşik yaşam tecrübesinin gelişimiyle paralel olarak daha kompleks bir yapı arz eder hale gelmiştir. Ortaklık düşüncesindeki bu gelişme ve uygulamadaki yaygınlık, söz konusu olgunun hem dini hem de hukuki merciler tarafından bazı düzenlemelere tabi tutulması sonucunu doğurmuştur. Hammurabi kanunlarında ve Roma hukukunda yapılan düzenlemelerin yanında başta Kuran'ı Kerim olmak üzere çeşitli dini metinlerde ve din adamlarının ifadelerinde ortaklık konusuna yer verilmiştir (Poroy, Tekinalp, & Çamoğlu, 2003, ss. 3-5).

Farklı dini inanışlarda ortaklık ve ticari ilişkiler konusunda birbirine zıt yaklaşımlar bulunmaktadır. İslam dininde, öngörülen kurallara uygun olarak yapılması şartıyla ticari faaliyetler teşvik edilmiş, kazancın faiz yoluyla değil, ticari işlemler sonucunda elde edilmesi tavsiye edilmiştir. Ticari işlemlerin bireysel olarak yapılabileceğinin belirtilmesinin yanında bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.s) uygulamalarında ortaklık kurmak suretiyle de ticari faaliyette bulunmanın meşru olduğu belirtilmiştir (Mevsili, 2009, ss. 438-439). İslam dinindeki bu yaklaşımın aksine Hristiyanlıkta asillerin ticari faaliyetlerde bulunması hoş görülmemiştir. Bunun sonucu olarak ticari faaliyette bulunmak isteyen asiller gizli yöntemlere başvurmak suretiyle ticaretin içinde yer almıştır.

Roma hukukunda aile şirketlerinin yanında denizcilik ve köle ticareti sahalarında faaliyet gösteren şirketler bulunmaktaydı. Bu dönemdeki şirketlerin hiçbirinde şirketin tüzel kişiliği gündeme gelmediği gibi şirket ortaklarının şahsi malvarlığından bağımsız olarak ortaklık mal varlığı olgusu da henüz gelişmemiştir. Bu sebeple ortaklığın mal varlığı, ortakların şahsi alacaklılarına karşı tam anlamıyla güvence altına alınmış değildir. Bu dönemde şirket fikrinin gelişmesinde etkin rol oynayan unsurlar arasında faizin tamamen yasak olması ya da düşük oranlarda uygulanıyor olması sebebiyle sermaye sahiplerinin borç vermekten geri durmaları ve toplum içerisinde kendi namına ticaret yapıyor olarak görünmek istememeleri gelmektedir (Domaniç, 1988, ss. 18-19).

Orta Çağ'da İslam ticaret hukukunda uygulanmakta olan mudâra (emek-sermaye ortaklığı) fikrinden esinlenerek geliştirilen commenda yöntemine dayalı olarak ortaklık faaliyetleri yürütülmüştür (Udovitch, 1970, s. 172). Tüccar olarak nitelenmek istemeyen sermaye sahipleri, ellerindeki fonu işletmesi için bir kişiye vekâlet vermek suretiyle şirket kurarak ticari faaliyette bulunmaktaydı.

İlk örnekleri deniz ticareti sahasında görülmeye başlayan commenda yöntemi, sermayeyi işleten vekilin olası zarar durumunda herhangi bir tazmin sorumluluğu üstlenmemesine bağlı olarak vekillerin suiistimali sebebiyle olumsuz sonuçlar doğurur hale gelmiştir. Bu durumu ortadan kaldırmak için sermaye sahiplerinin açıkça taraf olduğu ve yazılı sözleşmeler ile kurulan kara ticaretinde uygulanan commenda sistemine geçiş yapılmıştır (Domaniç, 1988, ss. 19-22). Bu geçişle birlikte 12. yüzyıldan itibaren şirketin, ortakların gerçek kişiliğinden bağımsız olarak tüzel kişilik kazanması ve şirket mal varlığının ortakların şahsi mal varlığından ayrıştırılması fikri gündeme gelmiştir. Ortaklık ve şirket kurumuyla ilgili hem uygulamadaki hem de yasal düzenlemeler sahasındaki gelişmeler sürerken modern anlamdaki ilk anonim şirket örnekleri İtalya'da kurulan Saint-Georges bankası ile tarih sahnesine çıkmıştır. 16. yüzyıldan itibaren İngiltere, Fransa ve Hollanda; Hindistan başta olmak üzere Doğu Asya ülkelerine yönelik ticareti elinde tutabilmek için anonim şirket yapısına benzer ortaklık türlerini uygulamaya başlamıştır (Ansay, 1970, ss. 5-6).

Gerçek kişiler arası ilişkilere bağlı olarak kurulan sistemden tüzel kişiliğe sahip bir yapıya dönüşen şirket olgusunun Avrupa ülkelerinde gelişiminin yanında Osmanlı Devleti'nde bireyler, İslam ticaret hukuku tarafından ilkeleri belirlenmiş olan ortaklık türlerini kullanmak suretiyle ticari faaliyetlerde bulunmaktaydı. İslam hukuku doktrininde tüzel kişiliğe benzer bir yapı vakıf ve beytümal gibi bazı kurumlar için kabul edilmekle birlikte şirket ve ortaklık için benimsenen bir olgu olmayıp şirketler gerçek kişiler tarafından kurulan ve ortakların gerçek kişiliğinden bağımsız olmayan bir yapıya sahiptir (Poroy vd., 2003, ss. 11-12). Ancak batılı devletlerin tüzel kişilik olgusunu kabul etmiş olmasının şirketler hukukunda sağlamış olduğu imkânlarla kayıtsız kalmamıştır. Bu minvalde her ne kadar 1850 yılında Fransız kanunlarından tercüme edilmek suretiyle oluşturulan Osmanlı Ticaret Kanunnamesi'nde şirketlerin tüzel kişiliğiyle alakalı açık bir hüküm yer almasa da 1876 tarihli şerhlerdeki ifadelerden anlaşılacağı üzere Osmanlı devletinde de tüzel kişilik olgusu oluşmaya başlamış ve gelişme göstermektedir. Hükmi şahsiyet kavramının hukuk terimi olarak kullanılması ve bu literatüre girmesi 19. yüzyılın ikinci yarısında olmuştur (Domaniç, 1988, ss. 23-27).

Şirket kurumunun yapısında meydana gelen değişiklikler yanında ortaklık yapısına dahil olma ve hisse elde etme yöntemlerinde de birtakım değişiklikler olmuştur. Borsa kurumunun teşekkülüyle birlikte şirketler halka arz olunmaya başlamış ve şirket hisseleri sermaye sahiplerinin yatırımlarına sunulmuştur. Yatırımcılar klasik ortaklık yöntemlerine başvurmaktansa borsada işlem gören

şirketlere yatırım yapmayı daha avantajlı görmektedir. Çünkü söz konusu hisseler şeffaf ve adil şekilde işlem yapma ilkelerine göre hareket eden borsa kurumu tarafından denetlenmektedir. Ayrıca borsada işlem yapmak yatırımcılara likidite imkânı sağlamaktadır, nitekim yatırımcılar ellerindeki hisseleri diledikleri zaman nakde dönüştürme kabiliyetine sahip olup borsadaki fiyat hareketliliklerinden hızlıca yararlanabilmektedir. Borsada hisseler müstakil olarak işlem görebildiği gibi bazı kriterlere göre oluşturulmuş endeksler aracılığıyla da yatırıma elverişli hale gelmektedir. Genel nitelikli endeksler olduğu gibi sektörel ayrıma tabi tutulmuş endeksler de bulunmaktadır. Bu ayrımların yanında bir de ülkemizdeki ismiyle *Katılım*, diğer ülke örneklerindeki ismiyle *İslami* endeks ayrımı yapılarak şirketler İslam hukuku ilkelerine uygunluğuna göre değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır.

İslami hisse senedi endeksi fikri, dini hassasiyete sahip kişilerin borsa aracılığıyla hisse senedi yatırımı yapmalarına imkân sağlamak amacıyla oluşturulmuştur. Manipülatif hareketler nedeniyle borsada yapılan işlemlerin aşırı belirsizlik içermesi sebebiyle kumara benzemesi, borsanın kapitalist düzenin bir kurumu olması ve işlem gören şirketlerin faaliyet alanlarının ve kazançlarının meşruluğunun denetlenmiyor olması ileri sürülerek 90'lı yıllar öncesinde borsada işlem yapılmasına pek sıcak bakılmamıştır (el-Gari, 1986, ss. 1579-1580). Borsayla ilgili bu yaklaşımın yanı sıra anonim şirket yapısının özelliklerinden biri olan *sınırlı sorumluluk* olgusu da anonim şirket hisse senetlerine yatırım yapılmasına şer'i açıdan izin verilmesini engellemiştir. Nitekim gerçek kişiler üzerine kurulu olan İslam ortaklık hukuku, *sınırsız sorumluluk* ilkesini benimsemesi sebebiyle anonim şirket yapısıyla farklılık arz etmektedir. Ancak 1992 yılında İslam Fıkıh Akademisi (Mecme'u'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî) tarafından gerçekleştirilen toplantı sonucunda sınırlı sorumluluk ilkesinin İslam hukukuna uygun olduğu kabul edilmiştir (Mecme'u'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî, 1992). Bu karar ile anonim şirketle ilgili İslam hukuku açısından gündeme gelen engellerden birisi ortadan kalkarak yatırım imkânı kapatı aralanmıştır.

Anonim şirket yapısıyla ilgili *sorumluluk* özelindeki problemin çözülmüş olması doğrudan hisse senedi yatırımlarına izin verildiği anlamına gelmemektedir. Ayrıca hisse senetlerine yatırım yapılacak şirketlerin ana faaliyet alanlarının ve gelirlerinin tamamen meşru olması, faiz ve diğer mahzurlu içerikleri barındırmıyor olması şart koşulmuştur. Ana faaliyet alanı meşru olmakla birlikte gayrimeşru gelirleri ve faaliyetleri bulunan şirketlere yatırım yapılmasına izin verilmemiştir (Mecme'u'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî, 1992). Ancak bu şartlar

yatırım yapılabilecek şirket sayısını yok denecek kadar az hale getirmiş ve Müslüman sermayedarların hisse senetlerine yatırım yapmasını dolaylı olarak engellemiştir. Bu durumu bertaraf ederek yatırım imkânı sağlamak amacıyla yukarıdaki kararların alındığı aynı dönemlerde asıl faaliyet alanı meşru olmakla birlikte gelirleri arasında gayrimeşru kalemlerin de bulunduğu şirketlere de yatırım yapılabileceğine yönelik görüşler ileri sürülmeye başlanmıştır (Abdullah Mahfuz b. Beyyeh, 1992a, s. 322, 1992b, s. 338). Bu bireysel fikri hareketliliğin devamında hisse senedi yatırımlarına olumlu katkı sağlayacak kurumsal nitelikte adımlar da atılmaya başlanmıştır.

Malezya Sermaye Piyasası Kurumu (Securities Commission) bünyesinde 1995 yılında yapılan toplantıda Malezya İslami Sermaye Piyasası Birimi (ICMD) ile İslami Ürün Geliştirme Grubu (IISG) arasında ortaklaşa yürütülecek bir faaliyet olarak Malezya piyasasında işlem gören şirketlere yönelik şer'î izlenme yapılması kararı alınmıştır. Bu karar neticesinde üç aşamalı bir izleme faaliyeti belirlenmiştir. İlk aşamada şirketlerin ana faaliyet alanları incelenmekte olup uyulması gereken dört temel kriter tespit edilmiştir. İkinci aşamada, ana faaliyet alanı meşru olduğu halde gayrimeşru işlemler de icra eden karma faaliyet gösteren şirketlerin belirli eşik değerlere göre nicel analizi yapılmaktadır. Her iki aşamayı geçen şirketler son olarak toplumdaki itibarlarına göre nitel bir incelemeye tabi tutulmaktadır (Securities Commission, 2006, ss. 144-145). Belirlenen bu metodoloji her ne kadar ilerleyen süreçte, 2013 yılında, yapısal bir değişikliğe uğrasa da (Zainudin, Miskam, & Sulaiman, 2014, s. 79) tamamen meşru nitelikte olmayan şirketlere yatırım yapılmasına müsaade eden ilk örnek olması bakımından önem arz etmektedir. Kurumsal girişimlere verilebilecek bir diğer önemli örnek ise AAOIFI tarafından 2004 yılında yayınlanan “Menkul Kıymetler” başlıklı 21 numaralı standarttır. Söz konusu standart kapsamında hisse senedi yatırımlarına dair hükümler ele alınarak şer'î izlemede dikkat edilmesi gereken kurallar belirlenmiştir (AAOIFI, 2018, s. 564).

Mecme‘u'l-fıkhi'l-İslâmî ed-düvelî tarafından yayınlanan fetvaya muhalif olarak görüş beyan edenlerden ve İslami hisse senetlerinin gelişmesinin önünü açan isimlerden biri de Nizam Yaqubi'dir. Dow Jones Islamic Market Index (DJIM) şer'î danışma kurulunda yer alan ve DJIM'nın 1998 yılında İslami hisse senetleriyle ilgili fetvasının yayınlanmasını sağlayan Yaqubi, teker teker şirketlerin incelenmesinden genel ilkeler koymak suretiyle ana faaliyeti meşru olup gayrimeşru faaliyet ve gelirleri bulunan şirketlere yatırım yapılabileceğini savunmuştur (Gamaleldin, 2015, s. 19). Bu yeni olgu hisse senedi yatırımlarına yeni bir boyut kazandırmış ve şirket yapısı ile hisse senedi yatırımları hususunda

bazı fikhî düzenlemeler yapılması sonucunu doğurmuştur. Çalışma kapsamında hisse senedi yatırımlarıyla ilgili alınan kararlardan sadece Şer'î izleme kriterleri hakkında olanlar incelenerek Şer'î danışma kurullarının benimsedikleri metodolojinin verilen hükümlere nasıl yansıdığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

### ***Hisse Senetlerine Yönelik Şer'î İzleme***

İslam ekonomisinin gelişimi amacıyla bankacılık faaliyetleri dışında atılan adımlardan biri de sermaye piyasalarının geliştirilmesidir. Bu hususta anonim şirketlere ait hisse senetlerine yatırım yapılmasına izin veren Şer'î kararların da etkisiyle Müslüman sermayedarlara alternatif yatırım araçları sunulması amacıyla bazı girişimler olmuştur. Söz konusu girişimlerin ilki Malezya hükümeti tarafından atılan adımlarla gündeme gelmiştir. Şöyle ki 1993 yılında kabul edilen Sermaye Piyasası Kanunu ile kurulan Malezya Sermaye Piyasası Kurumu (Securities Commission, SC), kuruluşunun ardından Malezya ulusal sermaye piyasasını geliştirme yolunda öncelikle İslami sermaye piyasasını geliştirmeyi kendisine ana hedef olarak belirlemiştir. Bu bağlamda öncelikli olarak İslami Sermaye Piyasası Birimi (Islamic Capital Market Department, ICMD) ve İslami Ürün Geliştirme Grubu (Islamic Instrument Study Group, IISG) kurulmuştur. 1995 yılında yapılan toplantıda Malezya İslami Sermaye Piyasası Birimi (ICMD) ile İslami Ürün Geliştirme Grubu (IISG) arasında ortaklaşa yürütülecek bir faaliyet olarak Malezya piyasasında işlem gören şirketlere yönelik Şer'î izleme yapılması kararı alınmıştır. 16 Mayıs 1996 yılında Şer'î Danışma Kurulu (Shariah Advisory Council, SAC) oluşturularak İslami sermaye piyasalarının geliştirilmesi hususunda Şer'î danışmanlık hizmeti sağlayacak yapı tesis edilmiş ve söz konusu izleme faaliyeti, ICMD ile SAC arasında ortaklaşa yürütülmeye başlanmıştır (Securities Commission, 2006, ss. 2-5). Malezya hükümeti tarafından resmi kanallarla atılan ilk adımların akabinde birçok ülkede çeşitli özel girişimlerle İslami hisse senedi endeksleri oluşturulmaya başlanmıştır.

İslami hisse senedi endeksi kapsamına girecek şirketlerin tespiti amacıyla bazı kriterler belirlenmiştir. Nitekim genel olarak anonim şirketlere yatırım yapılmasına izin verilmesi, özelde de ana faaliyet alanı meşru olduğu halde gayrimeşru faaliyet ve gelirleri olan şirketlere de ortak olunmasına imkân sağlaması söz konusu endekslerin oluşturulması için yeterli olmamıştır. Bu sebeple ana faaliyeti meşru olan şirketlerin hangi orandaki gayrimeşru faaliyet ve gelirlerine müsaade edileceği konusu Şer'î izleme kriterlerinin gündeme gelmesine sebep olmuştur. Bahsi geçen bu kriterlerin şekillenmesi hususunda Şer'î danışma kurullarının benimsedikleri metodolojiler etkili olmuştur. Metodolojik farklılıklar, kriterler üzerinde de etkisini göstermiş ve birbirinden

farklı geniş yelpazeli bir yapı oluşmuştur. Metodoloji ve izleme kriterleri arasındaki etkileşime geçmeden önce şer'î izleme kriterleri hakkında kısa bir bilgi vermek faydalı olacaktır.

Şer'î izleme kapsamında incelemeye tabi tutulan şirketler sektörel ve finansal olmak üzere iki açıdan ele alınmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki, şer'î izleme faaliyetinde yukarıda zikredilen iki alanda inceleme yapılırken sosyal sorumluluk, ahlaki değerler, insan ve hayvan hakları ile çevrenin korunmasına riayet konusunda ciddi denetleme kriteri bulunmamaktadır. İslam ekonomisinin genel ilkeleri göz önünde bulundurulduğu zaman bu noktalarda da izlemelerin yapılmamasının gerekli olduğu vurgulanmaktadır (Marjān, Sairally, & Habib, 2015, s. 513).

İslami endeks bünyesinde yapılan sektörel izleme kapsamında endekse dâhil edilecek şirketlerin ana faaliyet alanının meşruluk durumu incelenmektedir. Ancak meşru sektörlerin tespiti hususunda endekslere göre değişen kararlar bulunmaktadır. Her endeks tarafından gayrimeşru olarak kabul edilen; içki, kumar, domuz ürünleri vb. sektörler bulunduğu gibi endeksler arası meşruluğu konusunda ihtilaf edilen; kök hücre çalışmaları, basın, yayın, reklam, eğlence, silah ve savunma sanayi, futbol vb. gibi sektörler de bulunmaktadır (Derigs & Marzban, 2008, s. 289). Sektör bazlı izleme yapılırken fikhî olarak kesin bir şekilde yasaklanmış olan alanlarda doğrudan faaliyet gösteren şirketler endeks kapsamına dahil edilmezken, aslen meşru olan ancak gayrimeşru faaliyetleri de içermeye ihtimali bulunan sektörler doğrudan endeks dışına alınmamalıdır. Örneğin otelcilik ya da havayolu ulaşımı gibi sektörlerde içki hizmetinin yaygın olarak veriliyor olması sebebiyle bu sektörlerin doğrudan endeks dışı bırakılması gayrimeşru faaliyette bulunmaktasızın söz konusu alanlarda hizmet veren şirketleri de haksız yere endeks dışına taşıma sonucunu doğurmaktadır. Bu sebeple sektörleri değerlendirirken genel uygulamalara bakmak yerine şirket özelinde incelemeler yapılması daha sağlıklı sonuçlar alınmasını sağlayacaktır.

Şirketlere yönelik yapılan şer'î izlemenin ikinci aşamasını ifade eden finansal izleme kapsamında şirketin borç, likidite, faiz geliri ve meşru olmayan gelir düzeyi incelemeye tabi tutulmaktadır. Bu parametreler için belirli oranlar tespit edilmiş olup şirket verilerinin bu oranların altında kalması durumunda endekslere girmesi ve İslami açıdan hisse senedi yatırımına uygun olması sağlanmaktadır. Endeks oluşturucu kurumlar arası izleme kriterlerindeki farklılıklar, sektörel izleme konusunda daha azken finansal izleme konusunda daha bariz ortaya çıkmaktadır.

Borç analizi kapsamında şirketin faizli olarak almış olduğu borçlarının oranı hesaplanmaktadır. Şirketlerin çalışma sermayelerini karşılayabilmek ya da çeşitli yatırımlar için faizli borçlanma yapımları yaygın bir uygulama olması sebebiyle faiz yasağı finansal izleme aşamasında esnetilmiştir. Bu durum faizin meşru görüldüğü anlamına gelmediği ve faizli uygulamaların şirket işlemlerinin çoğunluğunu teşkil etmedikçe tolere edilebileceği genel olarak kabul edilmektedir (AAOIFI, 2018, s. 568). Bu noktada hangi oranın çok olduğu, hangi eşik değer altında kalması durumunda faizli işlemlerin göz ardı edilebileceği konusunda ise farklı görüşler ileri sürülmüş ve endeksler arası farklı uygulamalar ortaya çıkmıştır. Faizli borçlanma işlemlerine belirli oranda izin verilmesi, ticari işlemlerin faize bağımlı olduğuna dair kabule dayanmaktadır. Ancak İslami finans enstrümanları arasında faizsiz finansman sağlayacak yöntemler olması sebebiyle şirketlerin faizli borçlanmalarının zorunluluk olduğunu savunmak tutarlı bir görüş olmasa gerekir. Faizli borcun tolere edilebilir seviyesinin yüksek tutulması endeks kapsamına girecek şirket sayısını arttıracakken İslami finans ürünlerinin tercih edilme oranını düşürecek ve İslami finansın gelişimine engel olacaktır. Faizli borçlanma hususunda yasaklayıcı bir tutum sergilemek ve bu tür işlemlerde bulunan şirketlerin İslami hisse senedi endekslerine girişine dair daha sıkı kriterler uygulamak şirketlerin İslami finans enstrümanlarına yönelmesine vesile olacaktır. Borç yapısına yönelik izleme kapsamında şirketin faizli borçları hesaplanmakta olup İslami finans ürünleri kullanılmak suretiyle ve fıkhen meşru yöntemlerle elde edilmiş olan borçlar dikkate alınmamaktadır (Securities Commission, 2019, s. 166; Al-Meezan, t.y.; Ratings Intelligence, t.y.). Hâlbuki hisse senetleri şirketlerin tüm borçlarını da yansıttığı için hisse senetlerinin devri aşamasında şirketin üstlenmiş olduğu tüm borçların devri gündeme gelmektedir. Borçların bedel karşılığında devrinin fikhî olarak uygun görülebilmesi için belirlenmiş özel şartlar bulunmaktadır. Bu şartlara riayetin tespiti bakımından söz konusu izleme adımı önem arz etmektedir.

Likidite analizi kapsamında şirketin nakit ve alacak yapısı tespit edilmektedir. Bu tespitinin yapılmasının altında, İslam ticaret hukuku kapsamında aynı cins parasal değerlerin mübadelesi konusunda eşit ve peşin değişimin yapılması kuralı ile borç satışının yasak oluşu yatmaktadır (TASIS, t.y.-a, s. 19). Şirket varlıklarının çoğunluğunun nakit ve benzeri varlıklardan ya da alacaktan oluşması durumunda söz konusu şirkete ait hisse senedinin alım-satım işlemlerinde yukarıda bahsedilen fikhî kurallara uygunluk şartı aranmaktadır. Bu sebeple endeks oluşturucular tarafından farklı oranlar belirlenerek söz konusu kurallara riayet edilmeye çalışılmaktadır.



Faiz geliri analizi ile şirketlerin iradi olarak ya da yasal zorunluluk gereği elde ettikleri faiz gelirlerinin sınırının ne olacağı tespit edilmeye çalışılmaktadır. Meşru olmayan gelir düzeyi ile de ana faaliyet alanı meşru bir sektör olması sebebiyle sektörel izleme aşamasını geçen ancak faaliyet alanlarının çeşitliliği sebebiyle bazı gayrimeşru gelirleri olan şirketlere yatırım yapılabilmesi için bu gelirlerin oranının hangi eşiğin altında olacağına dair tespitler yapılmaktadır. Şirketlerin endeks tarafından belirlenen eşik değerin altında kalan gayrimeşru kazançlarının meşru kazançlarından arındırılması gerektiği kabul edilmektedir. Ancak bu arındırma işleminin şirketin kar etmesi ve temettü dağıtması durumunda sadece temettü miktarından mı yoksa hem temettü hem de sermaye kazancı üzerinden mi yapılacağı literatürde tartışma konusudur (Usmani, 2002, ss. 145-146).

Finansal izleme konusunda oranlarda farklılık olduğu gibi, hesaplamada kullanılan paydada yer alan değerin ne olacağı noktasında da farklılıklar bulunmaktadır. Bazı endeksler şirketin varlıklarının toplam değerini esas alırken bazı endeksler ise şirketin piyasa değerini dikkate almaktadır. Şirketin piyasa değerinin esas alınması gerektiğini kabul eden endeksler, şirketin toplam varlıklarının şirketin gerçek değerini yansıtmadığı zira muhasebe kayıtlarında yer almayan ancak şirketin değerini etkileyen unsurlar bulunduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca söz konusu endeksler şirket varlıklarının değerinin 3 aylık ya da yıllık olarak raporlanmasının şirketlerin şer'î uygunluk denetiminin sürekliliğini olumsuz yönde etkilediğini kabul etmektedir (Derigs & Marzban, 2008, s. 291). Hesaplamalarda şirket varlıklarının toplam değerinin dikkate alınması gerektiğini savunan endeksler ise hesaplamalarda piyasa değerinin kullanılması durumunda piyasada meydana gelen spekülasyon ve manipülatif hareketler sonucunda şirket değerinde meydana gelen değişimlerin gerçek değeri yansıtmadığını şirketin varlıklarında ya da faaliyet alanında değişim olmadığı halde sırf piyasa değerindeki değişim sebebiyle endeks dışı kalabileceğini kabul etmektedir (Khatkhatay & Nisar, 2007, ss. 64-65).

### **Şer'î İzleme Kriteri-Metodoloji İlişkisi**

İslami hisse senedi endekslerine yönelik oluşturulan izleme kriterleri incelendiği zaman, farklılıkların en belirgin sebebinin danışma kurullarının farklılığı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak farklı danışma kurullarının aynı kriter ve eşik değerleri aynı gerekçelere dayalı olarak benimsemesi, söz konusu durumun ardında yatan başka bir sebep olduğunu göstermektedir. Kanaatimizce şer'î izleme kriterlerinin farklılaşmasının temel sebebi danışma kurullarının benimsemiş olduğu metodoloji farklılığıdır.

Ana faaliyet alanı meşru olmakla birlikte gayrimeşru faaliyet ve gelirleri bulunan karma nitelikli şirketlerin hisse senetlerine yatırım yapılması, tüm yönleriyle meşru olan şirket sayısının yok denilecek kadar az olmasına bağlı olarak yatırım yapılacak yeterli hisse senedi bulunmaması sebebiyle zorunluluk gereği verilmiş bir hükümdür. Ancak bu hüküm söz konusu şirketlerin bünyesinde barındırdığı gayrimeşruluk oranının ne kadar olacağına dair bir açıklama içermemektedir. İşte kapalı kalan bu hususun aydınlatılması suretiyle sermaye piyasasında İslami kurallara uygun yeni yatırım imkanları ortaya koyabilmek adına danışma kurulları tarafından şer'î izleme kapsamında riayet edilecek eşik değerler belirlenmiştir. Eşik değerlerin tespiti aşamasında her danışma kurulu kendi benimsediği metodolojiye göre hareket etmiş ve farklı sonuçlar ortaya çıkmıştır. Danışma kurullarının bu aşamada dikkat ettikleri ortak husus, şirketlerin gayrimeşru içerik miktarının çok olmamasıdır. Ancak hangi eşik değer, bir şeyin çok olarak değerlendirilmesi için sınırlı olacağı hususunda danışma kurulları tarafından yapılan farklı açıklamalar bulunmaktadır. Bu bağlamda benimsenmiş olan üç temel metottan bahsetmek mümkündür; nas merkezli yaklaşım, fikhî temelli yaklaşım ve karma yaklaşım. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında her üç metodu da yansıtacak şekilde danışma kurulu kararları ve bu karara giderken başvurulmuş yöntemlere dair örnekler verilerek konu izah edilecektir.

### **Nas Merkezli Yaklaşım**

Nas merkezli yaklaşım şer'î izleme faaliyetleri kapsamında başvurulacak olan sektörel ve finansal izlemeye dair ilkelerin ve eşik değerlerin belirlenmesi hususunda sadece Kur'an ve sünnette yer alan naslardan hareketle bir çerçeve sunmayı amaçlamaktadır. Söz konusu metodu benimseyen danışma kurulları, izleme kapsamında kullanılacak eşik değerler hususunda hangi oranın çok olduğuyla ilgili çıkartımlarını doğrudan ayet ve hadis metinlerine başvurmak suretiyle elde etmektedir.

Şer'î izleme faaliyetlerinde şirketlerin borç, likidite ve faiz yapısına dair incelemelerde en sık kullanılan eşik değer %30-%33 oranıdır. Bu değeri benimseyen danışma kurulları arasında SAC, Ratings Intelligence (S&P DJ), İdealRatings (Thomson Reuters) ve AAOIFI gelmektedir. Söz konusu danışma kurulları benimsedikleri metodoloji gereği, karşılaştıkları meselelerin çözümü hususunda doğrudan naslara müracaat etmektedir. Ancak çözüm aranan sorun güncel bir konu olması sebebiyle naslarda doğrudan karşılığı bulunan bir mesele değildir. Bu aşamada konuyla doğrudan alakalı olmasa da benzer içeriği barındıran naslara yönelerek sonuca ulaşılmaya çalışılmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi bu aşamada tespit edilmeye çalışılan husus, bir şeyin hangi sınırdan

itibaren *çok* olacağıdır. Bu bağlamda başvurulana yegâne delil Hz. Peygamber (s.a.s) ile Sa'd b. Ebi Vakkas arasında vasiyet konusunda geçen şu rivayettir:

Veda hacı zamanında şiddetli bir hastalık geçirirken Resulullah (as) beni ziyarete geldi. O'na dedim ki: "Hastalığımı gördüğün dereceye ulaştı. Ben mal sahibiyim. Bir kızımdan başka mirasçım yok. Malımın 2/3'ünü sadaka olarak vereyim mi?" Hz. Peygamber (as) "Hayır" dedi. "Yarısını sadaka olarak vereyim mi?" dedim. Hz. Peygamber (as) "Hayır" dedi. "1/3'ünü vereyim mi?" dedim. Hz. Peygamber (as) "1/3 çoktur." Dedi (Buhâri, Merzâ, 16).

Veda hacının olduğu sene Hz. Peygamber (as), şiddetli bir hastalık geçirdiği sırada beni ziyarete geldi. O'na dedim ki: "Ey Allah'ın Resülü, ağrılarımı gördüğün dereceye geldi. Ben mal sahibi bir kişiyim ve tek kızımdan başka mirasçım yok. Malımın 2/3'ünü sadaka olarak verebilir miyim? Hz. Peygamber (as) "Hayır" dedi. O halde yarısını sadaka olarak vereyim mi? Hz. Peygamber (as) "Hayır" dedi. 1/3'ünü vereyim mi? Hz. Peygamber (as) "1/3'ünü ver, 1/3 çoktur ya da büyüktür" dedi (Mâlik, Ferâiz, 736).

Veda hacı sırasında ağrılar sebebiyle ölüm döşeğine düştüğüm hastalığımı anında Resulullah (as) ziyarete geldi. Bu münasebetle O'na dedim ki: "Ey Allah'ın Resülü, ağrılarımı gördüğün dereceye geldi. Ben mal sahibi bir kişiyim. Tek kızımdan başka mirasçım da yok. Malımın üçte ikisini sadaka olarak vereyim mi?" O: "Hayır" cevabını verdi. Ben de: "O zaman yarısını sadaka olarak vereyim mi?" diye sordum. O da: "Hayır, üçte birini, üçte bir de çok..." dedi (Müslim, Vasiyet, 1628).

Yukarıda aktarılan rivayetlerin alıntılanan bölümünün son kısmında 1/3'lük miktarın *çok* olduğu farklı ifadelerle belirtilmektedir. Söz konusu rivayetler doğrudan gayrimeşru unsurlarla alakalı olmamakla birlikte vasiyet konusunda belirli bir çokluk sınırını belirtmektedir. Sünnette *çokluk* konusunda belirli bir sınırın tayin edilmiş olmasından hareketle İslam iktisadı alanında nas merkezli bir metodoloji benimseyen danışma kurulları literal bir okuma yaparak bu oranı,

şirketlerin gayrimeşru içerikleri hususunda da bir *çokluk* sınırı olarak kabul etmiş ve eşik değer olarak değerlendirilmiştir (“Amanie Shariah Board”, t.y.; Securities Commission, 2006, ss. 161-162).

Şer’i izlemeye dair yapılan hesaplama işlemlerinde kullanılacak parametrelerin belirlenmesi hususunda da nas merkezli yorumlar yapılmaktadır. Bu hususta izleme faaliyetleri sonucunda şirketler hakkında verilecek hükümler üzerinde etkili olması gereken hususun şirketin bilançosunda yer alan veriler olduğu vurgulanmaktadır. Bu sebeple hesaplamalarda kullanılacak payda değerinin “şirketin piyasa değeri” değil, “şirketin toplam varlıkları” olması gerektiği iddia edilmektedir. Bu görüş, iktisadi argümanlar ile açıklanmakla birlikte nas merkezli yaklaşımı benimseyen bazı düşünürler tarafından Kur’an ve hadis kaynaklarından hareketle de temellendirilmeye çalışılmaktadır. Şöyle ki mutlak hüküm koyucunun Allah olduğu ve kıyamet gününde insanların dünyada yapmış olduğu davranışların karşılığını görecekları ve bu davranışlar ışığında değerlendirmeye tabi tutularak haklarında hüküm verileceğinden hareketle şirketlerin değerlendirilmesi ve yatırıma elverişli olup olmadıkları hususunda karar verilmesi için de aynı yöntemin uygulanması gerektiği kabul edilmektedir. Bu yaklaşıma göre insanların değerlendirilmesi hususunda dünyada yaptıkları sonuca amel defterlerinde yazılı olan bilgiler ışığında değerlendirme yapıldığı gibi şirketler için de bilanço verileri üzerinden inceleme yapılmalı ve hesaplamalarda şirketin toplam varlıkları parametresi kullanılmalıdır. Bu hususla ilgili şu ayetler delil getirilmektedir (Yıldırım & İlhan, 2018, ss. 90-92):

(Ey Muhammed!) Sen hangi işte bulunursan bulun, ona dair Kur'an'dan ne okursan oku ve (ey insanlar, sizler de) hangi şeyi yaparsanız yapın, siz ona daldığınızda biz sizi mutlaka görürüz. Ne yerde ne de gökte, zerre ağırlığına, (hatta) bu zerreden daha küçük veya daha büyük olsun, hiçbir şey Rabbinden uzak (ve gizli) olmaz; hepsi muhakkak apaçık bir kitapta (Levh-i Mahfuz'da yazılı) dır (Yunus 61/10).

Ey insan! Şüphesiz, sen Rabbine (kavuşuncaya kadar) didinip duracak ve sonunda didinmenin karşılığına kavuşacaksın. Kime kitabı sağından verilirse, Hesabı çok kolay bir şekilde görülecek, Sevinçli olarak ailesine dönecektir. Fakat kime kitabı

arkasından verilirse, "Helâk!" diye bağtıracak ve alevli ateşe girecektir (İnşıkak 6-11/84).

Artık kim zerre ağırlığına bir hayır işlerse onun mükâfatını görecektir. Kim de zerre ağırlığına bir kötülük işlerse onun cezasını görecektir (Zilzal 7-8/99).

İzleme faaliyetlerinde şirketin toplam varlıklarının dikkate alınması gerektiği konusunda nas merkezli yaklaşımı benimseyenlerin başvurdukları delillerden biri de yukarıda aktarılan hadistir. Şöyle ki rivayette sadaka vermek isteyen sahabenin "malımın 2/3 'ünü" ve "malımın yarıstını" ifadelerinde yer alan "malım" ifadesi kişinin sahip olduğu para ve para dışı fiziki varlıkları ifade etmektedir. Rivayetin devamında Hz. Peygamber (sas) tarafından söylenen "malımın 1/3'ünü ver" ifadesindeki "malımın" tabiri de aynı varlıkları ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in (sas) hüküm verirken kişinin sahip olduğu fiziki varlıklardan hareket ettiğine dayanılarak şirketlerin değerlendirilmesi aşamasında da şirket toplam varlıklarına göre hesaplama yapılması gerektiği kabul edilmektedir (Yıldırım & İlhan, 2018, ss. 93-94).

### ***Fıkhî Temelli Yaklaşım***

İslami hisse senedi yatırımları konusunda benimsenen fıkhî temelli yaklaşımda, şer'î izleme faaliyetlerinde riayet edilecek olan eşik değerlerin belirlenmesi hususunda doğrudan dini naslara başvurmak yerine fıkhî ilkelerden hareketle kriter belirlemenin daha doğru olduğu savunulmaktadır. Nitekim al-Baaly, nas merkezli yaklaşımı benimseyen danışma kurullarının delil olarak zikrettikleri hadisin, şer'î izleme ilkelerinin belirlenmesi hususunda başvurulacak uygun bir delil olmadığını belirtmektedir (Gamaleldin, 2015, ss. 8-9). Bu yaklaşımı benimseyen TESIS (Taqwaa Advisory And Shariah Investment Solutions (P) LTD) danışma kurulu da şer'î izleme faaliyetlerinde kullanılacak eşik değerlerin belirlenmesi konusunda dini naslara başvurmanın uygun bir yöntem olmadığı kanaatinde. Şöyle ki gayrimeşru faaliyetlerde bulunan ya da gayrimeşru gelirleri olan şirketlere yatırım yapılmasına izin verilmesi, piyasalarda faaliyet gösteren şer'î kurallara her açıdan uygun şirket sayısının çok az olması sonucu ortaya çıkan zaruret hali sebebiyledir. Ancak zaruret durumunda gayrimeşru faaliyetlere hangi oranda izin verildiğine dair açık ve doğrudan bir nas bulunmamaktadır. Nitekim dini naslara başvurulacak olsa faiz ve borcun temlikî işlemlerinden her ikisinin de mutlak olarak yasaklanması gerekmektedir. Ancak

her iki işlem için de bazı esneklikler getirilmiştir. Bu alanlarda genişleme yapılabilmesi için dini naslardan ziyade mutlaka zaruret ve ihtiyaç kavramlarına müracaat edilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Kurul, şer'î izleme konusunda eşik değer tespitinde bulunan diğer danışma kurullarının başvurduğu delillerin ise doğrudan konuyla ilişkili olmaması sebebiyle kullanılamayacağını belirtmektedir (TASIS, t.y.-a, ss. 15-21).

Eşik değerlerin belirlenmesi konusunda TASIS tarafından geliştirilen metodoloji, zaruret miktarının esas alınması şeklindedir. Bu miktarın tespiti hususunda, incelemeye tabi tutulan şirketlerin faaliyet gösterdiği piyasa şartlarının dikkate alınması gerektiği vurgulanmaktadır. Zira her ülkenin kendine özgü ekonomik durumuna göre şirketlerin zorunlu olarak yapacakları gayrimeşru faaliyet ve elde edecekleri gayrimeşru gelir oranları değişkenlik göstermektedir. Piyasadan elde edilen oranların üzerinde konuyla doğrudan ilişkili olmayan dolaylı nitelikteki dini naslardan elde edilen oranların kullanılması şirketlere ihtiyaç miktarından daha fazla tolerans sağlanması anlamına gelebilmektedir. Bu ise karışık faaliyet gösteren şirketlere yatırım yapılmasına izin veren zaruret ilkesiyle çalışmaktadır. Bu aşamada zaruret miktarının tespitiyle ilgili şirketlerin subjektif karar vermelerinin önüne geçmek adına söz konusu danışma kurulunun izleme yaptığı Hindistan borsasından alınan ampirik verilere göre zaruret miktarı objektif olarak tespit edilerek eşik değerler belirlenmektedir. Bu belirleme işlemi için son 4 yıllık ortalama piyasa verileri kullanılmaktadır (TASIS, t.y.-a, ss. 14-21).

Oranların belirlenmesi safhasında dikkat edilen hususlardan biri de oranların yatırımcılar ve özellikle fon yöneticilerinin devam eden finansal sistem içerisinde şeriata uygun varlıklardan meydana gelen portföy oluşturmalarına imkan sağlayacak geniş bir varlık evrenini temin etmesidir (TASIS, t.y.-a, s. 15). Zira şeriata uyumlu şirket sayısını azaltarak etkin bir portföy oluşturmaya engel olacak şekilde çok sıkı oranlar belirlemek, karışık faaliyet gösteren şirketlere yatırım yapılmasına cevaz verilmesinin maksadı olan, dini hassasiyete sahip yatırımcılara sermaye piyasalarından faydalanma imkanını vermeyecektir.

Finansal izleme kapsamında incelenen şirketlerin borç oranının hesaplanması aşamasında  $\frac{\text{borç miktarı}}{\text{toplam varlıklar}} < \%25$  şeklinde bir eşik değer belirlenmiştir. Birçok endeks tarafından dini naslardan hareketle borç oranıyla ilgili %30-33'lük eşik değer belirlenirken TASIS, eşik değer belirlenmesinde Hindistan piyasalarından elde edilen verilerden yararlanmaktadır. Şöyle ki Hindistan'da faaliyet gösteren şirketlerin 4 yıllık (2007-2010) borç oranlarına bakıldığında

%27,86 ile %31,51 arasında dalgalanma olup ortalama %29,40'lık bir oran ile karşılaşılmaktadır. TESIS Şer'î danışma kurulu, günümüzde her şirketin az ya da çok borçla işlem yapıyor olması sebebiyle kaçınılması çok zor bir durum olduğundan bu zorluğu def etmek adına yatırım yapılacak şirketlerin varlıkları arasında borç cinsinden unsurların bulunmasına izin vermiştir. Zorluk miktarının objektif bir şekilde belirlenmesi ise piyasadan elde edilen veriler ile mümkündür. Hindistan özelinde şirketlerin borçlanma ihtiyaçları ortalama %29 iken, dini naslardan hareketle %33'lük bir oran belirlemek zaruret miktarının üzerinde bir kolaylık sağlamak anlamına gelmektedir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Hindistan piyasasındaki ortalama borçlanma oranı, eşik değer olarak belirlenmemiştir. Piyasadaki borçlanma oranının altında bir değer olan %25 oranı eşik değer olarak belirlenmiştir. Nitekim borç yapısı için %25 eşik değeri kabul edildiğinde Şer'î izlemeyi geçen şirket sayısı etkin bir portföy oluşturmak için yeterli seviyeye ulaşmaktadır. Bu sebeple söz konusu değer üzerinde bir eşik belirlemeye ihtiyaç duyulmamaktadır. (TASIS, t.y.-a, ss. 21-22).

TASIS, faiz gelirinin yanı sıra faizli yatırım miktarını da hesaplamaya dâhil etmektedir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki her iki parametrenin kullanımı, finansal izleme aşamasında faizli yatırım parametresi kapsamındaki bazı verilerin faiz geliri parametresi altında tekrar hesaplanması anlamına gelmemektedir. Şöyle ki Hindistan'da finansal raporlama işlemlerinde şirketlerin elde ettiği bütün faiz getirileri "faiz gelirleri" başlığı altında raporlanmamaktadır. Para piyasasında yapılan birçok işlem faiz unsurunu barındırıyor olmasına rağmen işlemlerin doğası gereği bu faaliyetlerden elde edilen gelirler kar olarak raporlanabilmektedir. Örneğin Hindistan'da tahvil yatırımı yapan bir şirket buradan elde ettiği geliri sermaye kazancı olarak raporlamaktadır. Bu sebeple, şirketlerin gerçek faiz gelirlerini tespit etme aşamasında bilançoda yer alan "faiz geliri" kalemi yetersiz kalmaktadır. Söz konusu eksikliği gidermek ve şirketin Şer'î kurallara uyumunu daha doğru bir şekilde tespit edebilmek amacıyla finansal izleme kapsamına faizli yatırımlar parametresi eklenmiştir (TASIS, t.y.-a, s. 18).

Şirketlerin dönemsel olarak yayınladıkları raporların ve yılsonu bilançolarının teknik yapısı gereği dışarıdan değerlendirme yapan özel kurumların şirketin faaliyet alanlarını ve gelirlerini tam anlamıyla bilmesi mümkün değildir. Böyle bir durumda finansal izleme aşamasında faiz gelirlerini tam olarak tespit etme olanağı bulunmadığından TASIS, faizli yatırımlar konusunda %8'lik bir değer tahmininde bulunmaktadır. Bu değer tespit edilirken Hindistan piyasalarından elde edilen veriler kullanılmakta olup dinamik bir yapı arz etmektedir. Şöyle ki

Hindistan'da uygulanan banka faizi %6 oranındadır. Ülkedeki şirketler de ellerindeki fazla fonlarla genellikle kamu ve özel sektör tahvillerine, hazine bonolarına ve diğer para piyasası araçlarına yatırım yapmaktadır. Bu yatırım araçlarının getiri oranları ise banka faiz oranı ve derecelendirme kuruluşlarının risk analizlerine dayalı olarak belirlenmektedir. Hindistan özelinde bu oran banka faizi+200 baz puan (%2) şeklinde uygulanmaktadır. Ülkedeki bu uygulamadan hareketle TASI, bilançoda faiz olarak açıkça belirtilen gelirin dışında şirketlerin faizli yatırımlarının %8'inin de faiz geliri olarak değerlendirilmesine karar vermiştir (TASI, t.y.-a, ss. 22-23).

Finansal izleme kapsamında incelenen şirketlerin faiz gelirleriyle ilgili belirlenen eşik değer  $\frac{\text{faiz geliri} + \text{faizli yatırımların \%8'i}}{\text{toplam gelir}} < \%3$  olarak belirlenmiştir. Bu değer belirlenmesi aşamasında da TASI'in genel metodolojisine uygun olarak Hindistan piyasasından elde edilen veriler kullanılmış olup dini naslara başvurmak suretiyle oran tespiti yapılmamıştır. Hindistan'da faaliyet gösteren şirketlerden sektörel izlemeyi geçen şirketlerin  $\frac{\text{faiz geliri} + \text{faizli yatırımların \%8'i}}{\text{toplam gelir}}$  oranı 4 yıllık periyotta (2007-2010) %1,38 ile %2,16 arasında değişkenlik arz etmektedir. Bu oranlardan hareketle eşik değer %3 olarak belirlenmiştir. Eşik değer %3 olarak tespit edilmesi durumunda sektörel izlemeyi geçen şirketlerin %83'ü finansal izlemenin bu aşamasında şer'i açıdan yatırıma uygun olarak değerlendirilmektedir (TASI, t.y.-a, s. 24).

### **Karma Yaklaşım**

İslami hisse senedi izleme faaliyetleri kapsamında başvurulacak kriterlerin belirlenmesi hususunda benimsenen yöntemlerden üçüncüsü karma metottur. Bu metot, kriterlerin belirlenmesi hususunda nas merkezli ve fihki temelli yaklaşımı birlikte işletmektedir. Şöyle ki izleme kriterlerinin bazılarının tespiti hususunda nas merkezli metoda, diğer bazılarının tespitinde ise fihki temelli yaklaşıma göre hareket etmektedir. Şer'i izleme kriteri belirleyen danışma kurullarından YASAAR (FTSE) ve Hong Kong Islamic Index Shariah Board (Hon Kong Islamic Index) bu metodu benimsemektedir.

YASAAR danışma kurulu şirketin borç yapısına yönelik  $\frac{\text{Borç}}{\text{Toplam Varlık}} < \%33$ , nakit yapısını analiz etmek için ise  $\frac{\text{Nakit ve Faizli Menkul Kıymetler}}{\text{Toplam Varlık}} < \%33$  oranını kullanmaktadır (YASAAR, 2019, s. 1). Söz konusu bu oranlamalarda kullanılan %33'lük eşik değer yukarıda zikredilen Hz. Peygamber (sas) ve Sa'd b. Ebi Vakkas arasında geçen vasiyet konusundaki rivayete dayalı olarak elde edilen değerle benzerlik arz etmektedir. Söz konusu iki oranlama için belirlenen



eşik değerin tespit edilme yöntemi danışma kurulunun nas merkezli yaklaşımı benimsediğini göstermektedir. Alacak yapısına dair izleme yapılırken  $\frac{\text{Nakit ve Toplam Alacaklar}}{\text{Toplam Varlık}} < \%50$  oranı kullanılmaktadır (YASAAR, 2019, s. 1).

Şirketlerin alacak yapısıyla ilgili incelemeler fikhî açıdan alacak satımıyla ilgili yasağı ihlal etmemek adına yapılmaktadır. Şöyle ki hisse senetleri ait oldukları şirketin bütün varlıklarını temsil ettiğinden her hisse senedi belirli oranda şirketin sahip olduğu alacak miktarına da karşılık gelmektedir. Böylece hisse senetlerinin alım-satım işlemleri, söz konusu hisse senedinin temsil ettiği alacak miktarının alım-satım anlamına gelmektedir. Alacak oranının finansal izlemeye belirlenen eşik değerin altında kalmayla bu varlıkların şer'î açıdan "çok" olarak değerlendirilmeyecek miktarda olduğu ve böylece hisse senedi alım-satımlarında problem teşkil etmeyeceği kabul edilmektedir. Alacak ve nakitlerin şirket varlıkları içerisinde "az" olması durumunda bu varlıklar "çok" olan varlığa tabi kılınmakta ve münferit olarak değerlendirilmemektedir. Bu sebeple söz konusu varlıkların hangi durumlarda "çok" olarak değerlendirileceğine dair finansal izleme kapsamında eşik değer tespiti yapılmıştır. YASAAR danışma kurulu tarafından belirlenen ve alacak yapısının analizinde kullanılan %50'lik eşik değerin, "Çoğunluğun hükmü, tamamın hükmü gibidir." (Zuhayli, 2006, c. 1, s. 601) şeklindeki fikhî ilkeye dayalı olarak ileri sürüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim şirket alacakları %50'lik değerin altında kalmakla şirket varlıkları içerisinde "az" kabul edilmekte ve "çok" konumundaki varlıklara tabi olmakta, böylece söz konusu hisse senetlerine yönelik işlem yapılmasına izin verilmektedir (Mecme'u'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî, 2018). Söz konusu bu eşik değerin belirlenmesi hususunda fikhî temelli bir süreç izlendiği anlaşılmaktadır. YASAAR danışma kurulunun belirlemiş olduğu eşik değerler incelendiği zaman açıkça görüldüğü üzere eşik değerlerin belirlenmesi hususunda her iki metodoloji de birlikte kullanmak suretiyle karma bir metot takip edilmektedir.

Hong Kong Islamic Index şer'î danışma kurulu, şirketlerin borç yapısını analiz etmek için  $\frac{\text{Borç}}{\text{Piyasa Değeri (12 Aylık ortalama)}} < \%33$ , alacak yapısını tespit aşamasında kullanmak üzere de  $\frac{\text{Toplam Alacaklar}}{\text{Piyasa Değeri (12 Aylık ortalama)}} < \%49$  oranını belirlemiştir ("Hong Kong Islamic Index Limited", t.y.). Söz konusu eşik değerlerden %33'lük değer nas merkezli yaklaşımı benimseyen, %49 değer ise fikhî temelli yaklaşımı tercih eden danışma kurullarının kabul ettiği değerlerle benzerlik arz etmektedir. Ulaşılan sayısal sonuçların aynı olması izlenen yöntemin de benzer olduğunu göstermektedir. Söz konusu danışma kurulu da

şer'i izleme kriterlerinin tespiti aşamasında nas merkezli ve fıkhi temelli metoda başvurmak suretiyle karma bir yöntem izlediği görülmektedir.

### **Metodolojik Farklılıkların Pratik Yanımları: Örnek Bir İnceleme**

Şer'i danışma kurulları tarafından benimsenen metodolojik farklılığın hisse senetlerine yönelik şer'i izleme kriterlerinin belirlenmesinde nasıl bir etkiye sahip olduğu yukarıda detaylı olarak ele alındı. Bu bölümde ise şer'i izleme kriterlerindeki dolayısıyla benimsenen metodolojideki farklılığın İslami hisse senedi endekslerine kabul edilecek şirketler üzerindeki etkisi bir örnek üzerinden incelenecektir. Şer'i izleme kapsamında yapılan incelemeler için ihtiyaç duyulan şirket verilerinin önemli bir kısmı düzenli olarak yayınlanan finansal tablolardan elde edilmekte ancak bu kadarı yeterli olmamaktadır. Nitekim şirketlerin borç, nakit ve alacak yapılarına dair bilgiler şirketlerin kamuya açık paylaşımlarında görülebilmekteyken şer'i izleme bünyesindeki inceleme kalemlerinden biri olan gayrimeşru gelirlere dair detaylı bilgilere söz konusu raporlar aracılığıyla ulaşılamamaktadır. Gayrimeşru gelir yapısına dair bilgiler endeks oluşturucu kurumsal nitelikli yapıların, şirketler ile gerçekleştirdiği özel bilgi alış-verişi sonucu elde edilmektedir. Şer'i izleme işleminin doğru bir şekilde yapılabilmesi için tüm inceleme kalemlerine dair veriye eksiksiz bir şekilde ulaşmanın gerekliliği aşikardır. Şirketlerin veri paylaşım politikaları gereği bireysel olarak söz konusu veriye ulaşma imkânı olmamaktadır. Bu sebeple çalışma kapsamında yapılacak inceleme, şirketlere yönelik yeni bir şer'i analizi barındırmayacak olup daha önce kurumsal olarak yapılmış şer'i izleme faaliyeti sonucunda oluşturulan İslami hisse senedi endeksi verileri kullanılacaktır. Bu kapsamda Bizim Menkul Değerler A.Ş. (BMD) tarafından en son yayınlanan 1 Ekim 2021 tarihli “Şirketlerin Katılım Endeksi Kriterlerine Uygunluk Durumu & Arındırma Oranları” listesi esas alınacaktır (“Katılım Endeksi Uygunluk Durumu ve Arındırma Oranları”, t.y.).

Metodoloji farklılığının İslami hisse senedi endekslerinin oluşumuna etkisi incelenirken üç farklı inceleme kalemine dair veri bulunmasına rağmen karşılaştırmaya tabi tutulacak metodolojilerin belirlediği kriterlerin sınırları gereği sadece borç analizine dair veriye başvurulacaktır. Şöyle ki BMD tarafından sunulan liste kendi izleme kriterleri gereği “Faizli Krediler”, “Uygunsuz Nakit ve Menkul Kıymetler” ve “Uygun Olmayan Faaliyet Gelirleri” şeklinde üç ayrı incelemeye dair veriyi paylaşmaktadır. Ancak fıkhi temelli yaklaşımı temsil eden TASIC danışma kurulu benimsemiş olduğu kriterler gereği sektörel izleme kapsamında gayrimeşru faaliyete herhangi bir oranda bulaşmış şirketleri liste dışı bırakarak finansal izlemeye tabi tutmadıkları

için gayrimeşru gelirler kapsamına sadece faiz gelirlerini dahil etmektedir (TASIS, t.y.-b, s. 26, t.y.-c, s. 1). BMD metodolojisi ise faiz gelirleri dışında diğer gayrimeşru gelirleri izleme kapsamına aldığı için hesaplamalarda kullanılan parametre farklılık göstermektedir. Bu sebeple “Uygun Olmayan Faaliyet Gelirleri” başlığı için karşılaştırma yapılmayacaktır. Ayrıca fıkhi temelli yaklaşımı temsil eden TASIS danışma kurulunun nakit varlıklara yönelik belirlemiş olduğu eşik değerin %90 olması (TASIS, t.y.-b, s. 19) karşılaştırma yapmayı anlamsız hale getirmektedir. Nitekim BMD tarafından yayınlanan listeye dahil olan tüm şirketlerin “Uygunsuz Nakit ve Menkul Kıymetler” kalemindeki oranları %90’ın altında kalmaktadır. Gayrimeşru gelirlere ve nakit varlıklara dair karşılaştırma yapılamaması incelemenin borç analizine odaklanmasına sebep olmuştur. Borç analizine dair BMD tarafından kabul edilen eşik değerler “nas merkezli yaklaşım” ve “karma yaklaşım” metodolojileri ile aynı olduğu için inceleme yapılırken zikredilen iki metodolojiyi temsilen BMD verileri ile fıkhi temelli yaklaşım metodolojisi karşılaştırılacaktır.

BMD tarafından yürütülen şer’i izleme faaliyeti kapsamında tüm inceleme kalemlerinin birlikte değerlendirilmesi sonucunda 200 şirket şer’i ilkelere uygun görülmüştür. Söz konusu izleme kapsamında şirketlerin borç yapılarına dair yürütülen incelemelerde eşik değer olarak %33 oranı kullanılmıştır. Nas merkezli ve karma yaklaşım metodolojileri ile uyumlu sonuçlar elde eden BMD listesi, fıkhi temelli yaklaşım metodolojisinin borç yapısına dair analiz için belirlediği eşik değere göre yeniden incelendiği zaman listedeki şer’i uyumlu şirket sayısında farklılaşma olduğu gözlemlenmektedir. Şöyle ki fıkhi temelli yaklaşımı benimseyen TASIS danışma kurulu borç analizi için %25 eşik değerini kullanmaktadır. Söz konusu eşik değere göre BMD listesindeki şer’i uyumlu 200 şirket değerlendirildiği zaman 33 şirketin borç oranı %25 eşik değerinin üzerinde kalmaktadır. Listedeki şirketlerden 167 tanesi borç oranları %25 eşik değerin altında kalması bakımında şer’i olarak uyumlu şekilde değerlendirilebilmektedir. Böylelikle BMD listesindeki şer’i uyumlu şirket sayısında %17 orantında azalma meydana gelmektedir.

Sadece borç oranına yönelik yapılan karşılaştırma sonucunda farklı metodolojilere göre şekillenen izleme kriterlerinin şer’i uyumlu şirket sayısında azalmaya yol açtığı gözlemlenmektedir. Söz konusu karşılaştırmanın uygun verinin elde edilmesi durumunda diğer izleme kalemlerine yönelik de uygulanması durumunda şer’i uyumlu listelerde daha büyük değişiklikler ortaya çıkacağı muhtemeldir. Günümüz piyasa şartlarında şer’i uyumlu şirket sayısının az olması, şirketlerin farklı kriterlere göre değerlendirilmesi sonucunda meydana

gelen uyumlu şirket sayısındaki değişimi daha da önemli hale getirmektedir. Bu sebeple endeks oluşturucu kurumların şer'i izleme süreçlerinde hangi metodolojiyi kullanacakları önem arz etmektedir.

## SONUÇ

İslam iktisadına dair uygulama örnekleri pratik alanda ilk olarak bankacılık sektöründe kendisini göstermiştir. İlerleyen süreçte sermaye piyasalarında da İslami ilkelere uygun enstrümanlar geliştirilmesi ve İslami hassasiyete sahip yatırımcıların meşru yöntemlerle işlem yapmasına olanak sağlanması ihtiyacı hâsıl olmuştur. Bu süreçte hisse senedi yatırımları gündeme gelmiş ancak, borsanın işleyişi ve anonim şirket yapısıyla İslam ortaklık hukuku yapısı arasında ortakların sorumluluğu hususundaki farklılık sebebiyle belirli bir süre söz konusu işlemlerin şer'i açıdan uygun olmadığı yönünde karar verilmiştir. 1992 yılında İslam Fıkıh Akademisi (Mecme'u'l-fıkhi'l-İslâmî ed-düvelî) tarafından anonim şirket yapısının benimsediği sınırlı sorumluluk olgusunun şer'i açıdan problem doğurmadığı kararı ile hisse senedi yatırımlarının önü belirli ölçüde açılmıştır. Bu karar sadece tümüyle meşru bir yapı arz eden şirketlerin hisse senetleri üzerinde işlem yapılmasına olanak sağlamaktadır. Ancak borsalarda işlem gören şirketler arasında bu şartı sağlayan şirket sayısı yok denecek kadar azdır. Böyle bir ortamda ana faaliyet alanı meşru olmakla birlikte gayrimeşru işlem ve gelirleri olan şirketlere yatırım yapılması meselesi gündeme gelmiştir. Tümüyle meşru yapıda olan şirketlerin az olması ve Müslümanların hisse senedi yatırımlarından uzak kalmaması için mevcut durumda karma faaliyet gösteren şirketlere yatırım yapılması bir zaruret olarak değerlendirilmiştir. Bu zaruret durumunda karma faaliyet gösteren şirketlerin yatırıma elverişli olabilmesi için gayrimeşru içeriklerinin “çok” olmaması gerektiği kabul edilmiştir. Şer'i olarak hangi oranın “çok” olduğu hususunda farklı yaklaşımlar benimsenerek İslami hisse senedi endekslerinin şer'i izleme faaliyetlerinde kullanılmak üzere eşik değerler geliştirilmiştir. Söz konusu eşik değerlerin oluşturulmasında en belirleyici husus danışma kurullarının benimsemiş oldukları metodolojidir. Bu aşamada nas merkezli, fıkhi temelli ve karma metod olmak üzere 3 farklı metodolojinin varlığı göze çarpmaktadır. Nas merkezli yaklaşımda eşik değerlerin belirlenmesi için konuyla doğrudan alakalı nas olmasa bile ayet ve hadisler müracaat edilmek suretiyle o kaynaklarda yer alan ifadelerden hareket edilmek suretiyle sonuca varılmaya çalışılmaktadır. Fıkhi temelli yaklaşıma göre, karma faaliyet gösteren şirketlere yatırım yapılmasına zaruret sebebiyle izin verildiği için zaruret konusundaki fıkhi ilkelere hareketle eşik değer tespit edilmesi gerekmektedir. Karma metodu benimseyen danışma kurulları ise bazı eşik değerlerin tespiti için nas merkezli metodu bazılarının tespiti için ise fıkhi temelli metodu kullanmak

suretiyle her iki metottan da faydalanmaktadır. Böylelikle İslam iktisadı alanında benimsenen metodoloji farklılığının pratik alanda ne tür sonuçlara yol açtığı İslami hisse senedi endekslerine yönelik uygulanan şer'î izleme kriterleri örnekliğinde tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışma kapsamında ele alınan örnek inceleme ile şer'î danışma kurulları tarafından benimsenen metodolojinin İslami hisse senedi endeksleri kapsamına giren şirket sayısına nasıl etki ettiği gösterilmiştir.

## KAYNAKÇA

- AAOIFI. (2018). *el-Meâyirü'ş-şer'iyye: En-nassü'l-kamil li'l-meayiri'ş-şer'iyye : (1-58)*. Riyad: Daru'l-meymân li'n-neşri ve't-tevzi'.
- Abdullah Mahfuz b. Beyyeh. (1992a). El-Müşâreketü fi şerikâtin aslü neşâtihâ helalün illâ ennehâ teteâmelu bi'l-harâm. *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî*, 7, 320-326.
- Abdullah Mahfuz b. Beyyeh. (1992b). Et-Teâmülü me'a şerikâtin tegûmu bi 'amâlin meşrûatin ve teteâmelu me'a'l-bunûki bi'l-fevâid. *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî*, 7, 327-338.
- Al Meezan. (t.y.). Shariah Methodology. Geliş tarihi 14 Mayıs 2020, gönderen Al Meezan Investment Management Limited website: <https://www.almeezangroup.com/investor-education/shariah-methodology/>
- Amanie Shariah Board. (t.y.). Geliş tarihi 12 Aralık 2019, gönderen [Http://www.amaniescreening.com/shariah\\_board.php](Http://www.amaniescreening.com/shariah_board.php) website: [http://www.amaniescreening.com/shariah\\_board.php](http://www.amaniescreening.com/shariah_board.php)
- Ansary, T. (1970). *Anonim Şirketler Hukuku* (3. Baskı). Ankara: Sevinç Matbaası.
- Derigs, U., & Marzban, S. (2008). Review And Analysis Of Current Shariah-Compliant Equity Screening Practices. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 1(4), 285-303. <https://doi.org/10.1108/17538390810919600>
- Domaniç, H. (1988). *Adi kollektif ve komandit şirketler*. İstanbul : Temel Yayın Dağıtım.
- el-Gari, M. A. (1986). El-Esvâgu'l-mâliyye. *Mecelletü Mecma'i'l- Fıkhi'l- İslâmi'd-Düveli*, 6(2), 1577-1634.
- Gamaleldin, F. M. (2015). *Shariah-Compliant Stocks Screening and Purification*. University of Liverpool.
- Hong Kong Islamic Index Limited. (t.y.). Geliş tarihi 18 Mayıs 2020, gönderen <http://www.hkislamindex.com/home.php>
- Katılım Endeksi Uygunluk Durumu ve Artırdırma Oranları. (t.y.). Geliş tarihi 17 Ocak 2022, gönderen Bizim Menkul Değerler website: <https://www.bmd.com.tr>
- Khatkhatay, M. H., & Nisar, S. (2007). Shariah Compliant Equity Investments: An

- Assessment Of Current Screening Norms. *Islamic Economic Studies*, 15(1), 30.
- Marjān, M., Sairally, B. S., & Habib, F. (2015). *Islamic Capital Markets: Principles & Practices*. International Shari'ah Research Academy for Islamic Finance.
- Mecme'u'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî. (1992, Mayıs 14). Kararun bi-şe'ni'l-esvâgi'l-mâliyye. Geliş tarihi 12 Mayıs 2020, gönderen Mecme'u'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî website: <http://www.iifa-aifi.org/1845.html>
- Mecme'u'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî. (2018, Kasım 11). Kararun bi şe'ni'l-ğalebeti ve't-tebe'tyyeti fi'l-muâmelâti'l-mâliyye halâtühüma ve davâbitühüma ve şurûtu tahakkukihima. Geliş tarihi 18 Mayıs 2020, gönderen Mecme'u'l-fikhi'l-İslâmî ed-düvelî website: <http://www.iifa-aifi.org/4897.html>
- Mevstli, E.-F. M. A. b M. b M. (2009). *El-İhtiyar li-ta'lili'l-Muhtar*. Dımaşk : Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye.
- Müslim, E.-H. M. b. el-Haccâc. (1956). *El-Câmi'u's-şahîh*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi.
- Poroy, R., Tekinalp, Ü., & Çamoğlu, E. (2003). *Ortaklıklar ve Kooperatif Hukuku* (9.Bastım). İstanbul: Beta Bastım Yayım Dağıttım.
- Ratings Intelligence. (t.y.). Shariah compliant stocks screening | Islamic stocks screening. Geliş tarihi 14 Mayıs 2020, gönderen <https://www.ratingsintelligence.com/shariah-screening.html>
- Securities Commission. (2006). *Resolution of the Securitıs Commission Shariah Advisory Council*. Kuala Lumpur: Suruhanjaya Sekuriti.
- Securities Commission. (2019). *Resolutions of the Shariah Advisory Council of the Securities Commission Malaysia*. Kuala Lumpur: Suruhanjaya Sekuriti.
- TASIS. (t.y.-a). *Handbook on Investments in Shariah Tolerant Stocks*. TASIS.
- TASIS. (t.y.-b). *Handbook on Investments in Shariah Tolerant Stocks*. TASIS. Geliş tarihi gönderen <https://www.tasis.in/userfiles/files/Handbook%20on%20Investments%20in%20Shariah%20Tolerant%20Stocks.pdf>
- TASIS. (t.y.-c). *Interest Purification*. Geliş tarihi gönderen [http://www.tasis.in/userfiles/files/Note%20on\\_Interest\\_Purification.pdf](http://www.tasis.in/userfiles/files/Note%20on_Interest_Purification.pdf)
- Udovitch, A. (1970). *Partnership and profit in medieval Islam*. Princeton : Princeton University.
- Usmani, M. T. (2002). *An Introduction to Islamic Finance*. BRILL.
- YASAAR. (2019, Mart 15). *THE FTSE SHARIAH GLOBAL EQUITY INDEX SERIES FATVA*. FTSE. Geliş tarihi gönderen [https://research.ftserussell.com/products/downloads/ftse\\_shariah\\_global\\_equity\\_index\\_series\\_fatwa.pdf](https://research.ftserussell.com/products/downloads/ftse_shariah_global_equity_index_series_fatwa.pdf)

- Yıldırım, R., & İlhan, B. (2018). Fıkhi Filtreleme Metodolojisi—Yeni Bir Fıkhi Yaklaşım. *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi*, 4(3), 83-101.
- Zainudin, N. B., Miskam, S. B., & Sulaiman, M. B. (2014). Revised Shariah Screening Methodology For Shariah-Compliant Securities: New Standard To Meet Global Expectation. *Conference on Management and Muamalah*.
- Zuhayli, M. M. (2006). *El-Kavaidü'l-fikhiyye ve tatbikatuhu fi'l-mezahibi'l-erbaa*. Dımaşk : Darü'l-Fikr.

### **EXTENDED ABSTRACT**

Partnership is one of the most fundamental forms of commercial relations practiced under classical Islamic law. Islamic law's emphasis on earning income through commercial activities has made both individual and collective commercial activities important. In this context, Islamic partnership law was formed by developing different types of partnerships to meet various needs. These types of partnerships, which are used in short and long-distance commercial activities, have been recognized in many geographies and have been frequently applied by different civilizations. However, as a result of the modernization process in the 19th century, commercial institutions such as banks, stock market and joint stock companies produced by Western civilization began to be used in Islamic countries. With this transformation, in addition to the traditional types of companies, other Western partnership types, especially the joint stock company structure, began to be applied. In addition to the changes in the structure of companies, there have also been differentiations in the methods of joining the partnership. With the establishment of the stock market, companies began to be offered to the public. Stocks are traded on the stock market both individually and through indices formed according to certain criteria. There are general indices as well as sectoral indices in the stock market. In addition, Islamic indices are created by evaluating companies according to their compliance with the principles of Islamic law. The idea of an Islamic stock index came about to enable Muslims to invest in equities through the stock market. Investments in stocks were not allowed until the 1990s because the transactions on the stock market resembled gambling, the stock market was an institution of capitalism and the legitimacy of the listed companies was not screened. In addition to this approach to the stock market, some of the structural problems inherent in joint stock companies have caused Muslim investors to be reluctant to invest in these companies. However, with the positive evaluations of the joint stock company, it was accepted that there were no Shariah objections to its structure. In this context, it is permitted to establish joint stock companies and invest in these companies, provided that the companies do not contain illegitimate (Shariah non-compliant) content. However, the fact that most of the companies in the market are engaged in more or less illegitimate activities has

indirectly prevented the inclusion of all joint stock companies in Islamic indices and prevented Muslims from investing in their stocks. In order to eliminate this negative situation, investments in mixed companies were also allowed. With this second approach, joint stock companies were screened according to criteria determined by the Sharia boards. The examinations carried out in this context are referred to as Sharia screening. Sharia screening activities are conducted in two phases. Business screening, which represents the first stage, examines the legitimacy of companies' core business. In this context, there are varying decisions regarding the identification of Shariah non-compliant sectors according to the indices. There are sectors such as liquor, gambling, pork products, etc. that are considered illegitimate by each index, as well as sectors such as stem cell research, press, broadcasting, advertising, entertainment, defense industry, etc. which have different views on their legitimacy among the indices. Financial screening, the second stage of Shariah screening, examines the company's debt, liquidity, Shariah non-compliant investment and Shariah non-compliant income structure. Different criteria are used for Sharia screening. These criteria vary according to the index provider institutions, the structure and scope of the indices, the countries in which they operate, and the Shariah boards that advise the indexes. However, the most influential factor in this diversity is the difference in the methodology adopted by the Shariah advisory boards when making their judgments. Within the scope of the study, the effects of different methodologies classified as "nas-centered", "fiqh-based" and "mixed approach" on the determination of Shariah screening criteria and their practical reflections on the determination of Shariah-compliant companies are examined. The nas-centered approach argues that only the Qur'an and the Sunnah should be used to determine the principles of Shariah screening and thresholds. In the fiqh-based approach, it is claimed that it is more accurate to set criteria based on fiqh principles rather than directly referring to the Qur'an and Sunnah in determining thresholds. The mixed method combines both the fiqh-based and the nas-centered approach in determining the criteria. That is to say, some of the criteria for screening are based on the nas-centered method, while others are based on the fiqh-based approach. After presenting examples of different methodologies for shariah screening, the study analyzes the change in the number of companies included in the index when different methodologies are applied. In this way, the reflections of methodological differences in practice are revealed.



## **ARAŞTIRMACILARIN KATKI ORANI**

Yazar(lar)ın her birinin mevcut araştırmaya katkı oranı aşağıda belirtildiğı gibidir.

Yazar'ın araştırmaya katkı oranı %100'dür.

Yazar: Araştırmanın tasarımı, modelin oluşturulması, literatür taraması, veri analizi, yazım.

## **ÇATIŞMA BEYANI**

Araştırmada herhangi bir kişi ya da kurum ile finansal ya da kişisel yönden herhangi bir bağılantı bulunmamaktadır. Araştırmada çıkar çatışması bulunmamaktadır.

## **ARAŞTIRMANIN ETİK İZİNİ**

Yapılan bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğı Yönergesi" kapsamında uyulması gerektiğı belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Yönergenin ikinci bölümü olan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemler" başlığı altında belirtilen eylemlerden hiçbirini gerçekleştirilmemiştir.

## İSLAM TOPLUMUNUN EKONOMİK STRÜKTÜRÜ: ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME

Mustafa ACAR<sup>1</sup>

*Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye*

### MAKALE BİLGİSİ

#### **Makale Geçmişi:**

Başvuru: 23 Kasım 2021

Kabul: 05 Ocak 2022

#### **Makale Türü:**

Kitap İncelemesi

#### **JEL Sınıflandırma:**

B1

B5

Z12

Z13

#### **Anahtar Kavramlar:**

Sezai Karakoç,  
İslam Toplumu,  
Müslüman Dünya,  
İslam Toplumunun  
Ekonomik Yapısı,  
İslam Ekonomisi,  
İslam İktisadı

### ÖZ

Yakın geçmişte kaybettiğimiz Sezai Karakoç hiç kuşkusuz Türkiye'nin yirminci yüzyılda yetiştirdiği en üretken şair, edebiyat ve düşünce adamlarından biriydi. Özellikle 1960'lı ve 1970'li yıllarda çok sayıda eser vermişti. Bu çalışmada Karakoç'un 1960'lı yılların sonlarında kaleme aldığı İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü adlı eserinin eleştirel bir değerlendirmesi yapılmaktadır. Esas itibarıyla bir kapitalizm ve komünizm eleştirisi olan eserde yazar İslam'ın bunlardan çok daha üstün bir alternatif olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

Şairler, sanatçılar ve düşünce insanlarının eserlerini değerlendirirken iki yanıttan birine düşmekten kaçınmalıdır. Yazarın veya eserin siyasi, dini veya ideolojik saiklerle aşırı yüceltilmesi bir aşırılık; buna karşılık eserin üretildiği koşulların göz ardı edilmesi başka bir aşırılıktır. Doğrusu, yazarın çabasının takdir edilmesi, ama eserin eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulmasıdır. İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü, Soğuk Savaşın devam ettiği, "68 Kuşağı"nın Batılı kapitalist rejimlere karşı kitlesel tepkiler gösterdiği, komünizmden umutların henüz kesilmediği, Türkiye'nin komünizm tehlikesine karşı Batılı kapitalist blok içinde kendine yer edinmeye çalıştığı bir dönemde kaleme alınmıştır. Eserin kapitalist ve komünist modellere öykünmek yerine kendi tarihsel birikimimize dayalı İslami bir model geliştirme ana fikri makul bir fikirdir. Ancak eser bu ana fikri temellendirmek için kapitalist ve komünist modeller üzerinden Batı dünyasını olumsuz anlamda aşırı genellemelere tabi tutmakta, indirgemeci bir yaklaşım sergilemektedir. İslam dünyasıyla ilgili olarak ise olumlu aşırı genellemelerle fazlasıyla tozpembe bir tablo çizmektedir. Bu çalışma eserin kritik bir değerlendirmesini yapmakta ve son tahlilde asıl tercihin kapitalizm, komünizm ve İslam arasında değil, devletçi-kumandacı sistem ile serbest piyasacı sistem arasında yapılacak bir tercih olduğunu vurgulamaktadır.

<https://doi.org/10.54863/jief.1026192>

<sup>1</sup> Sorumlu Yazar: Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, E-posta: [acar70@gmail.com](mailto:acar70@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-7426-6747>

**ECONOMIC STRUCTURE OF ISLAMIC SOCIETY: A CRITICAL EVALUATION**Mustafa ACAR<sup>2</sup>*Necmettin Erbakan University, Turkey***ARTICLE INFO****Article history:**

Received: Nov 23, 2021

Accepted: Jan 05, 2022

**Article Type:**

Book Review

**JEL Classification:**

B1

B5

Z12

Z13

**Keywords:**

Sezai Karakoc,  
Islamic Society,  
Muslim World,  
Economic Structure of  
the Islamic Society,  
Islamic economics

**ABSTRACT**

Sezai Karakoc is no doubt one of the most prolific poets and thinkers of Turkey. He has authored many works (poems and essays) especially in the 1960s and 1970s. This study critically evaluates his famous work *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü* [Economic Structure of Islamic Society] written in the late 1960s. The book is essentially a criticism of capitalism and communism. Based on his criticism of these systems, the author tries to show that Islam is a much better alternative. We should abstain from two possible mistakes when evaluating the works of poets, artists, scholars and thinkers: extreme glorification of the author or his/her work based on political, religious or ideological motives; or, going to the other extreme and despising or looking down on them through a retrospective reading by neglecting the social, political and historical conditions in which the work is produced. The right attitude is critically evaluating the work while appreciating the effort of the author. *Economic Structure of Islamic Society* was written during the Cold War where the so-called "the Generation 68" objected capitalist regimes through massive demonstrations, hopes for communism were still alive, and Turkey was trying to find herself a seat in the capitalist bloc. The main idea of the book, i.e., instead of emulating capitalist or communist models, we can develop our own "Islamic" model based on our historical background, is quite acceptable. However, in order to ground this idea, the book very often had recourse to wild generalizations and reductionism depicting a negative portrayal of the West via criticism of capitalism and communism. On the contrary, for the Muslim world it adopts wild generalizations to depict an ultra-positive portrayal. After critically evaluating the book, this article brings forward that the real choice is not between Islam and capitalism or communism, but rather between command system and free market system.

<https://doi.org/tr/10.54863/jief.1026192>

<sup>2</sup> **Corresponding Author:** Professor Doctor, Necmettin Erbakan University, E-mail: acar70@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7426-6747>

**To cite this article:** Acar, M. (2022). *Economic Structure of Islamic Society: A Critical Evaluation*. *Journal of Islamic Economics and Finance*, 8(1), 99-132. <https://doi.org/tr/10.54863/jief.1026192>

© IZU International Research Center for Islamic Economics and Finance. All rights reserved.

## GİRİŞ

16 Kasım 2021 tarihinde Türk edebiyat ve düşünce dünyasından bir yıldız kaydı; yirminci yüzyılın ikinci yarısında verdiği eserlerle edebiyat ve düşünce alanında saygın bir yer edinmiş değerli aydınlarımızdan, deyim yerindeyse (öldüğü güne kadar) “yaşayan efsanelerden biri” olan Sezai Karakoç, 88 yaşında hayata veda etti. Sadece önemli bir şair değil, aynı zamanda çok sayıda denemenin yazarı değerli bir edebiyat adamı, siyasi alanda da aktivist kişiliğiyle tanınan bir yazar olan Karakoç’un şiir, edebiyat ve düşünce dünyamıza katkılarını takdirin bir nişanesi olarak, kendisine yakın geçmişte (24 Eylül 2021) İstanbul Üniversitesi tarafından fahri doktora unvanı verilmişti.<sup>1</sup> “Ustalara Saygı” türü etkinliklerin sadece sinema ve müzik alanıyla sınırlı kalmaması, bu kapsamda usta bir şair, edebiyat ve düşünce adamı olan Sezai Karakoç’un ödüllendirilmesi de takdire değer bir olaydır.

Çeşitli alanlarda verdiği çok sayıda eseriyle Türk şiiri ve edebiyatına büyük katkı yapan önemli isimlerden biri olan Sezai Karakoç’un hayat hikâyesine kısaca bir göz atacak olursak, kendisi 1933 yılında Diyarbakır Ergani’de doğmuş, ilkokulu Ergani’de, Ortaokulu Maraş’ta, liseyi ise Antep’te okumuş, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Maliye Bölümünden 1955 yılında mezun olmuştur. Kısa bir süre Maliye Bakanlığı bünyesinde memur ve ardından bir süre maliye müfettişi olarak çalışmışsa da, memuriyet hayatı uzun sürmemiştir. Sonraki hayatı boyunca, özellikle 1960’lı ve 1970’li yıllarda “Diriliş” kavramı ve bunun ima ettiği anlam dünyası etrafında şiirler ve edebi eserler vermiştir. 1990 yılında Diriliş Partisini kurmuştur; ancak bu parti uzun ömürlü olamamış, kurulduktan 7 yıl sonra kapatılmıştır. 2007 yılında bu defa Yüce Diriliş partisini kuran Karakoç, vefatına kadar söz konusu partinin genel başkanlığını yapmıştır.

Karakoç’un çok yönlü ve üretken kişiliği eserlerine de yansımıştır. Sadece şiir alanında değil, hikâye, düşünce, deneme, inceleme, çeviri, piyes ve günlük yazı gibi çok çeşitli alanlarda da çok sayıda eser vermiştir. Eserleri arasında şunları saymak mümkündür:

---

<sup>1</sup> <https://www.istanbul.edu.tr/tr/haber/istanbul-universitesinden-sezai-karakoca-fahri-doktora-takdimi-> Esasen Sezai Karakoç’a fahri doktora verilmesi vesilesiyle kaleme alınmış olan yazının dergiye gönderilmesi hazırlıkları yapılırken, kendisine ödül verilmesinin üzerinden daha iki ay bile geçmeden Karakoç’un öldüğü haberi geldi. Bir şiirindeki kendi deyişiyle “dünya sürgünü” sona eren Karakoç’a Allah’tan rahmet, sevenlerine ve Türk düşünce dünyasına başsağlığı diliyoruz; ruhu şad olsun.

Şiirleri: Şiirler I (Monna Rosa), Şiirler II (Şahdamar/Körfez/Sesler), Şiirler III (Hızırla Kırk Saat), Şiirler IV (Taha'nın Kitabı/Gül Muştusu), Şiirler V (Zamana Adanmış Sözler), Şiirler VI (Ayinler/Çeşmeler), Şiirler VII (Leyla ile Mecnun), Şiirler VIII (Ateş Dansı), Şiirler IX (Alinyazısı Saati). Bu şiirler daha sonra “Gün Doğmadan” adıyla toplu olarak basılmıştır. Özellikle Monna Rosa şiiri gençlik yıllarında çoğumuzun çok etkilenip ezberlemeye çalıştığı, hâlâ bazı dizelerini zaman zaman terennüm ettiğimiz, son derece duygusal, romantik, harikulâde bir şiirdir.

Eskilerin tabiriyle “velûd” (üretken, kalemı kıvrak) bir yazar olan Karakoç, Edebiyat Yazıları I, II ve III başlığıyla derlenen denemeleri ve Yunus Emre, Mehmet Akif ve Mevlâna ile ilgili incelemelerinin yanısıra, düşünce içerikli çok sayıda eser de kaleme almıştır: Ruhun Dirilişi, Çağ ve İlham I-II-III-IV, İslam, İslam'ın Dirilişi, İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü, Dirilişin Çevresinde, Diriliş Neslinin Amentüsü, İnsanlığın Dirilişi, Yitik Cennet, Gündönümü, Diriliş Muştusu, Düşünceler I-II, Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I-II-III, Yapıttaşları ve Kaderimizin Çağrısı I-II, Varolma Savaşı, Çağdaş Batı Düşüncesinden, Samanyolunda Ziyafet.

Eserlerinin pek çoğunun adının da ima ettiği üzere, Sezai Karakoç'un düşünce dünyasının anahtar kelimesi diriliştir. Denebilir ki, Karakoç'un bütün düşüncesi, argümanları, gayesi, vizyonu, muhayyilesi ve gelecek hayalleri diriliş kavramı etrafında şekillenmektedir. Diriliş onun muhayyilesinde hayatın bütün veçhelerini kapsayan geniş, derinlikli, çok boyutlu ve tılsımlı bir kavramdır. Diriliş halkaları giderek genişleyen halkalardır: ruhun dirilişi, neslin dirilişi, milletin dirilişi, İslam'ın dirilişi, ümmetin dirilişi, medeniyetin dirilişi ve nihayet en geniş halka olarak da, insanlığın dirilişi. Diriliş kavramının merkezi konumu Karakoç'un düşünce dünyası ve edebi kişiliğiyle de sınırlı kalmamış, eylem adamlığı ve aktivist kişiliğine de yansımıştır. Önce Diriliş Partisi'ni kurmuş (1990), Türkiye'nin çoğulculuğa tahammülü olmayan 28 Şubat koşullarında parti uzun süre yaşama şansı bulamamıştır. Yılmak bilmeyen mücadeleci bir kişiliğe sahip olan Karakoç Diriliş Partisi'nin kapatılmasından sonra bu defa Yüce Diriliş Partisi'ni kurmuştur (2007).

Dikkatli gözlemcilerin gözünden kaçmayan bir gerçek vardır: Çoğu sanatçı popülarite, şan, şöhet, alkışlanma ve para kazanma kaygısıyla sanatını halka beğendirmeye çalışır, “halk böyle istiyor” diye sağa sola savrulur, estetik ve kaliteden taviz verir. Ama azınlık da olsalar, bazı sanatçılar vardır ki, kendini

kimseye beğendirme kaygısı taşımaz; “ben sanatımı kendi içime sinecek biçimde, kaliteden taviz vermeden ortaya koyarım; beğenen beğensin, beğenmeyen almasın” diye düşünür. Sezai Karakoç da bu ikinci kategoriye giren düşünce ve eylem adamlarımızdan biridir. Doğru bildiğini yazar, doğru bildiği eylemi ortaya koyar; popülerite ve şöhret kaygısı yoktur. Nitekim Türkiye'nin siyasi ve toplumsal koşullarında yeterince oy alıp, çoğunluğu sağlayarak iktidara gelme şansı olmadığını bildiği halde, ölünceye kadar Yüce Diriliş Partisi'nin başında siyasi faaliyetini sürdürmüştür.

Karakoç'un ilginç, boyun eğmeyen, yine bir başka şair Tevfik Fikret'in tabiriyle “hak bellediği yolda yalnız giden” bir karakteri vardır. Kimseye eyvallahı yoktur. Kendisine ödül verilecek olur; ya kabul etmez, ya da verilen ödülü almaya gitmez. Söylemiyle, tavrıyla ve lisani haliyle âdeta büyük ozan Nesimi'nin, derin felsefi çağrışımları olan vurucu dizelere sahip “Minnet Eylemem” şiirini terennüm eder gibidir.

Bu makalede Sezai Karakoç'un önemli denemelerinden biri olan İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü adlı eseri değerlendirilmiştir. Öncelikle kitabın içeriği, alt bölümleri ve bu bölümlerde vurgulanan noktalar üzerinde durulmuş, daha sonra eserde işlenen temalarla ilgili eleştirel bir değerlendirme yapılmıştır.

## **İSLAM TOPLUMUNUN EKONOMİK STRÜKTÜRÜ: İSLÂM'IN KAPİTALİZM VE KOMÜNİZMDEN FARKI**

İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü, Sezai Karakoç'un önemli eserlerinden biridir. Kitap Temmuz 1966-Mart 1967 arasında aylık Diriliş dergisinde Mehmet C. Güneş takma adıyla yayımlanmış yazıların bir araya getirilmesinden oluşmuştur. İlk baskısı 1967 yılında yapılmış olan eserin 17. ve son baskısı 2019 tarihinde Diriliş Yayınları tarafından yapılmıştır. Hacmi küçük ama çağrışımları ve hayalleri büyük olan bu önemli eserin eleştirel değerlendirmesi kapsamında önce İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü'nün temel argümanları üzerinde durulmuş, daha sonra bu argümanlar ve tespitler eleştirel bir süzgeçten geçirilmiştir.

Bu çerçevede İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü esas itibariyle bir kapitalizm ve komünizm eleştirisi, buna dayalı olarak da İslam'ı daha iyi bir alternatif olarak ortaya koyma denemesidir. Toplam altmış sayfalık küçük bir hacme sahip olan eser, kendi içinde yedi kısa bölümden oluşmaktadır. Her

bölümün başına söz konusu bölümün içeriğine ilişkin bir başlığın konmamış olması eserin takibini biraz zorlaştırırsa da, aşılmaz bir sorun teşkil etmemektedir.

Birinci bölüm, İslam toplumunun iktisadi yapısı hakkında İslam düşüncesinin altın döneminde yazılan klasik eserleri günümüz literatürüne kazandıramamış olduğumuzdan dolayı bugün İslam ülkelerinde öğretilen iktisat ilminin doğrudan doğruya Batı iktisat teorilerinin bir tekrarı olmaktan, iktisadi olayları Batı iktisat varsayımlarıyla inceleme ve yorumlamadan öteye gitmediği tespitiyle başlamaktadır (Karakoç, 2019, s. 7).<sup>2</sup> Hâlbuki İslam'ın getirdiği iktisadi perspektif Medine'de İslam devletinin kuruluşundan başlayarak bugüne kadar gelmiş İslam toplumuna uygulanmış, iktisadi olaylar akıntısı içine yerleşerek belli başlı bir iktisadi strüktür<sup>3</sup> doğurmuştur (s.8). Batı iktisat yapısını ve kavramlarını temel alan bazı düşünür ve yazarlar, kendi iktisadi doktrin eğilimine ve İslam hakkındaki hükmüne göre, İslam iktisat yapısını, liberal veya sosyalist bir yapı gibi görmüş ve göstermişlerdir. Liberal ve kapitalist eğilimli yazarlar İslam'ı liberal veya pre-kapitalist bir iktisadi düzene sahip olarak görürken, Karakoç'un ifadesiyle "İslam düşmanı yazarlar" onu anti-liberal ve pre-komünist bir yapı olarak görmüştür. İslam düşmanı bir sosyalist, İslam'ı kolayca bir derebeylik rejimi, en ileri halinde ise bir burjuva medeniyeti gibi tanımış ve tanıtmıştır. Aksine İslam'dan kendi propagandaları için faydalanmak isteyen sosyalistler ise onu kapitalizme başkaldırmış, tam bilinçlenememiş bir pre-marksist hareket gibi görmüşlerdir. Karakoç'a göre bütün bunlardan çıkan sonuç ve bunların bağlanacağı kaynak şudur: İslam üzerine yazan bütün bu kişiler İslam'ı bağımsız bir hayat ve düzen olarak ele almamışlar, kendi görüşlerinin veya karşı alternatiflerin bir derivasyonu şeklinde görmüşlerdir. Oysa İslam Batı medeniyetinden ayrı bir medeniyet olarak ele alınmadıkça gerçeğine varılamayacak bir realitedir (s. 9-10).

Esasen kitabın ana fikri de bu noktayla ilgilidir: İslam kapitalist veya komünist şablonlarla izah edilemeyecek, kendine özgü bir gerçekliğe sahiptir; liberal-kapitalist ya da sosyalist-Marksist şemalara oturtmadan, İslam toplumunun kendi içyapısına bakılmalı; maddi yapı dışındaki yapılar da dikkate alınmalıdır. İslam

---

<sup>2</sup> Çalışma boyunca bundan sonra, yazar belirtilmeden sadece sayfa numarastıyla yapılacak atıflar Karakoç'un 2019 basımı İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü adlı eserinedir. Metin içinde yer yer köşeli parantez içinde verilen bilgiler ve italikler anlaşılabilirliği kolaylaştırmak veya vurgu için bizim tarafımızdan eklenmiştir.

<sup>3</sup> Kitabın adında da olduğu gibi, Karakoç'un metin içinde de zaman zaman kullandığı "strüktür" (İngilizcesi: structure) kavramı "yapı" anlamına gelmektedir.

ülkeleri Afrika'daki, yine Karakoç'un ifadesiyle "İkellikten kurtulmaya çalışan" ülkelerle karıştırılmamalıdır; zira İslam ülkeleriyle bu ülkelerin iktisat yapıları arasında tam bir mahiyet farkı vardır; bu ülke gruplarının tarihi kaderleri aynı olmadığı gibi, gelecekte de gelişmeleri bir olmayacaktır. Bir gün gelip "İslam tezi" tam anlamıyla ortaya konursa, İslam'ın savaşının Batı ve komünist ülkelere karşı ve kendine mahsus iktisat düzenini kurmak amaçlı olduğu anlaşılacaktır. Geri kalmış ve gelişmekte olan öbür ülkelerin savaşıysa tamamen Batıya benzemekten ibarettir. İslam ekonomisi kendini yeniden kurar kurmaz, klan ekonomisinden çıkmaya başlayan koloniler için, Batı modelleri kadar ve belki de onlardan daha fazla bir model ve alternatif olabilecektir. İslam'ın teklif ettiği ve İslâm toplumunda gerçekleştirdiği iktisat sistemi otantik anlamıyla ne kapitalist ne de sosyalist bir sistemdir; "İslam iktisat sistemi" adı verilmesi gereken kendine özgü bir sistemdir. Sistemler arasında birtakım benzerlikler bulunması, bunların birbirine indirgenmesi için yeter bir sebep olamaz. Medeniyetler, ahlâklar, hukuklar, inançlar, gelenekler ve iktisat yapıları arasındaki benzerliklere bakıp da ayrılıklara bakmaksızın hemen birini öbürüne irca yoluna gitmek, incelenen vakıanın spesifik yanını gözden kaçırmak ve yarı yarıya totolojik bir plana düşmek olur ki, ilmi çalışmanın daha başta temel ilkelere ayrılmak ve gerçeğe ulaşma yolunda bir çıkmaza saplanmak sonucunu doğurur (s. 11-13).

Bu bölümün sonunda Karakoç, İslam'ın -öteki her cephesinde olduğu gibi- iktisat alanındaki görüşüyle ilgili olarak dikkat edilmesi gereken ilkeler bağlamında şu tespitleri yapar: Birinci ilke, İslam'ın İslam-dışı sistemlerden farklılığının kabul edilmesi gerektiği; ikincisi, İslam'ın iktisat cephesinin -inanç, ibadet, ahlâk, hukuk, sosyal hayat ve genel dünya görüşü gibi- öbür cephelerinden ayrı ve bağımsız ele alınamayacağı; üçüncüsü ise, İslam ülkelerinin bugünkü durum ve sistemlerine bakılarak İslam'ın iktisat sisteminin bulunamayacağı; bununla birlikte, İslam prensiplerinden çıkacak bir sistemin bugünkü yapıda hâlâ bazı faydalı etkilerinin bulunmadığının da söylenemeyeceğidir. Başlangıç ilkelere bu şekilde tespitinden sonra Karakoç, izleyen bölümlerde İslam'ın iktisat görüşünü ve ondan ayrılmayan İslam toplumlarının iktisadi yapısını ana çizgileriyle göstermeye çalışacağını ve bu sistemin İslam'ın öbür cepheleriyle çok karmaşık sıkı bağlar içinde tam bir ahenk halinde insan mutluluğunu sağlayan bir sistem olduğu gerçeğini aydınlatmayı deneyeceğini belirtir (s. 13-15).

İkinci bölüm (s. 16-21), İslam'ın yaşadığımız hayatı ebediliğe göre ayarladığı tespitiyle başlar. Karakoç'a göre ekonomi bu hayatın çerçevesini aşmaz; ancak



ebediliğe aday olan insanın çalışması, dünyayı yorumlaması ve kullanmasında önemli bir yeri olmak bakımından dolayı olarak ebedilik problemiyle irtibatlıdır. Bazı Marksist veya kapitalist ekonomistlerin sandığının aksine İslam sadece ekonomik bir doktrin de, sadece bir inanış da değildir; bir ekonomi anlayışı, tutumu ve çerçevesi de olan bir dünya görüşü, yaşayış ve medeniyet tarzıdır.

Kitabın yazılış amacına uygun olarak Karakoç İslam'ın ekonomi anlayışının liberalizmden de, Marksizmden de farklı olduğunu önemle vurgular. Ona göre İslam'ın iktisat anlayışında ne Marksist altyapı teorisi, ne de liberallerin homoekonomikus [kendi çıkarını düşünen, iktisadi insan] modelleri geçerlidir. Bu iki aksiyom da realiteden oldukça uzak bir soyutlamayla elde edilmişlerdir. Ona göre toplum olaylarının altyapısını ekonomi teşkil etmez, insan da sadece bir homoekonomikus olamaz. Bu bağlamda Karakoç -liberalizm ve sosyalizmin sembol isimleri olarak- Adam Smith ve Karl Marks'ı realiteden kopmak ve insanın değişmez karakteristiğini belirlemekten çok, sanki bir romancı gibi, insana doktrinal, tasavvuri bir karakter vermekle eleştirir. Ona göre filozofların öğretileri ne kadar insanın gözlenmesinden doğarsa doğsun, büyük ölçüde yaratışın dışına çıkmakta [Tanrıyla bağları koparmakta] ve kaçmaktadır. Bu nedenle yaşanma değerleri [hayata geçirilme ihtimalleri] azalmakta, en azından belli bir süre ve belirli şartlarla sınırlı kalmaktadır. İnsanlar bir süre bunlara kapılsa da, sonra birdenbire terk etmektedirler. Liberalizm bu serüveni geçirmiş, kapitalizmin başına bu gelmiştir; sosyalizm ve komünizmin başına da kaçınılmaz şekilde bu gelecektir (s. 16-17).

Karakoç'un bu bölümde vurguladığı kayda değer bir nokta da, teori-pratik ayrışmasıdır. Ona göre sosyalizm ve liberalizm ne bir ekonomik yapı, ne bir ekonomik sistem, hatta ne de bir ekonomik doktrindir; bunlar esasen birtakım prensipler topluluğudur. Komünizm ve kapitalizm ise, uygulanan ekonomik sistemler, tutturulmaya çalışılan iktisadi yapılardır. Gerçi bu yapılar kendilerini bu prensiplere bağlıyorlarsa da, gerçekte bu yapılarla söz konusu prensipler arasında tam bir uygunluğun bulunması bir yana, arada bir paralellik bile yoktur; aksine tam bir uçurum vardır, hatta çoğu kez tam bir zıtlık bulunmaktadır (s. 19). İslam ise ne kapitalizm ve komünizm gibi donmuş, katı, kısa bir dönem uygulandıktan sonra terk edilecek, insan ve toplum enerjisini yutan ve kurutan bir yapı teklif etmiş, ne de liberalizm ve sosyalizm gibi tamamen havada kalan aldatıcı ve oyalayıcı birkaç prensibi söylemekle yetinmiştir. O her çağda ve her türlü gelişmeden sonra da uygulanabilecek ilkeler, doktrin, sistem ve yapı

getirmiştir. *İslam ekonomisinin çöküşü ve yoksulluğun gelişi hiçbir zaman içten ve sistem gereği olmamış, hep dıştan gelen saldırıların sonucu olmuştur* (s. 20).

Üçüncü bölüm (22-28), özellikle “istihsal” [üretim] ve “istihlak” [tüketim] olguları üzerinden bir kapitalizm ve komünizm tahlili niteliğindedir. Karakoç’a göre kapitalizm temelde insana değil, ekonomik gelişmeye bakar; teknoloji ve kitlesel üretime dönüktür. Sonuçta kapitalizmin bütün gücü ve isteği üretim ile üretimin kümülatif [birikimli] artışı çevresinde toplanmaktadır. Ancak üretim zamanla tüketim hacmini artırmış, tüketim artışı üretim hacmini büyütmüş, bu iki artış birbirine zorunlu bağlarla bağlanmış ve bu artışların birbirini kovalaması ekonomiyi bir artış fasit dairesine [kısır döngüsüne] sokmuştur (s. 22). Kapitalist ülkeler bir yandan üretim fazlasına pazar bulmak için azgelişmiş yoksul ülkelere yardım yapmakta, ama bunu yaparken ölçüyü kaçırıp bu ülkelerin gelişerek karşılırlarına gelişmiş ülke olarak çıkmasından da çekinmektedirler. Oysa bu ülkeleri sürekli proleter ülkeler olarak görmek ve tutmak tarihin gelişimini kabul etmemek olur; zira geri kalmış denilen ülkelerin birçoğu eski medeniyet ülkeleridir ve gün geçtikçe uyanmaktadır. Buna bir de komünist blokun rakipliği eklenince, kapitalizmin aradığı “mutlu denge”nin kurulması imkânsızlaşmaktadır (s. 24).

Komünizmin buhranı ise bunun tam tersi bir çizgide, ama benzer bir yol izlemektedir. Komünizm başlangıçta kapitalizmin sebep olduğu dağıtım [bölüşüm, gelir dağılımı] eşitsizliğinin yol açtığı *tüketim yetersizliğine* tepki olarak doğmuştur. Yani teoride bütün dikkat ekonominin tüketim kesiminde toplanmıştır. Fakat komünist toplumlarda gerek kapitalist ülkelerle yarışmak ve gerekse tüketimi karşılamak için, dahası bürokrasinin doğurduğu ekonomik başarısızlıkların daha çok ve belirgin bir şekilde tüketime yansması, -rejimin siyasal güvensizliğinin yol açtığı- geleceğe hazırlık gibi iktisadi ve iktisadi olmayan faktörler sonucu bütün dikkat sanayi ve tekniğe, üretime kaymaktadır. Komünist toplumun en büyük ekonomik dramı, kapitalist ülkelerinkinden farklı bir tüketim kavrayış ve anlayışının bulunmamasıdır. Kapitalizmde üretimle tüketim birbirini azdırarak ekonomiyi hızla buhranlar çevresinde döndürürken, komünist ülkelerde ise, üretimle tüketim arasında normal bir ekonomide bulunması gereken asgari bağ da kopmakta; üretim ile tüketim gittikçe birbiriyle ilgisiz, hatta birbirine düşman iki alan haline gelmektedir (s. 24-25). “Birbirine zıt bu iki ekonomik düzen, kendi iç buhranları ve yapı bozukluklarının yanında, birbirlerini dıştan da yıkmaya çalışıyor, birbirlerinin buhranlarını artırıyor, dünya

psikolojisini birbirlerinin aleyhine hazırlıyorlar” (s. 26) derken Karakoç adeta Soğuk Savaş döneminin yalın bir tasvirini yapar gibidir.

Karakoç’a göre tarihi tecrübe göstermiştir ki, ilk çıkış noktalarındaki hedeflerin ve perspektifin aksine, kapitalizm tüketim, komünizm ise üretim ukdeleri [tatmin edilmemiş arzuları] yüzünden mutlu bir toplum doğuramamıştır. Kapitalist düzende kişi fazla tüketimle gözü kamaştırılmış, küçük ihtiraslarla gözü bağlanmış bir insan; komünist düzende ise gözü korkutulmuş, sinik ve “hırsızlama” yaşayan, hakkını bile hırsızlık psikolojisi içinde alan, şahsiyeti ezilmiş bir kişidir.

İzleyen bölümde yeniden ele alınacağı üzere, gerçekçiliği biraz sorgulamaya açık olsa da, Karakoç bu bölümde kapitalizm ve komünizm eleştirilerinin ardından ideal bir İslâm toplumu tasvir etmektedir: İslâm toplumunda üretim ile tüketim kesimleri ne kapitalist düzendeki gibi birbirinin adeta fonksiyonudur; ne de komünist düzendeki gibi birbirinden bıçak kesimi ayrılmış ve kopmuştur. Bir yandan söz konusu iki kesim arasında ekonomik bir bağ kurulurken, öte yandan meta-ekonomik ahlâk ve inanç bağları ve kuruluşları ikisi arasındaki dengeyi sürekli olarak korumaktadır. *Özel mülkiyetin, girişimin ve ölçülü rekabetin* tanınması, devletin birey hayatına yıkıcı bir baskıyla karışmasını önlemekte; *kâr* faktörü ise ekonomik şevki yaşatmaktadır. Öte yandan *faiz yasağı* emeksiz kazanca bir sınır çekmekte; zekât başlı-başına sosyal bir regülatör [düzenleyici] olarak kapitalizmde beliren sınıflar arası uçurumun oluşumuna engel olmakta; *israf yasağı* tüketime bir dizgin vururken, cihat şuuru ve hayır kavramı üretimi toplum ve bütün insanlığın yararına desteklemektedir. Ekonomi düzeni kendi başına tam buyruk olarak bütün öteki alanları şartlandırarak zapt edilemez bir güç olmamakta; ama bunun aksine, kendine has kanunları ve iş düzeni de büsbütün iptal edilmiş bir hale de gelmemekte; adeta *içten hüür, dıştan zapturapt altına alınmış bir alan* olmaktadır (s. 24-25).

Dördüncü bölüm (29-36) esas itibariyle mülkiyet hakları açısından kapitalizm, komünizm ve İslâm’ı kıyaslamaktadır. Kapitalizme göre, mülkiyet mutlak anlamda tek kişiye aittir. Bir kişi bir malı kendi mülkiyetine aldıktan sonra, başkalarının gölgesini bile ondan uzak tutmak ister. Bu düzende “rahm” duygusu yoktur; sonradan yapay olarak katılan acıma yahut merhamet düşüncesi bu yokluğu aldatici bir örtüyle gizlemekten başka bir işe yaramamaktadır (s. 29). Kapitalizmin toplumdan ruhça uzaklaşmış, bir bakıma toplum dışı, şu veya bu sebeple topluma hınç duyan, belki enerji taşan, ama bu enerjiyi meşru bir

çerçevenin dışında değerlendiren serüvenci kişilerden başladığı da bir gerçektir. Komünizmde ise cehennem bizzat insandır. Değil topluma, tek bir insana bile güven yoktur; ona hiçbir eşya yahut mal bırakılamaz, yani mülkiyet hakları tanınmış değildir. Karakoç'un komünizmde mülkiyet haklarının durumuyla ilgili olarak yaptığı yorum ilginçtir: "Komünizm diliyle mülkiyeti reddederken, kalbiyle mülkiyeti o kadar yüceltiyor ki, tek insanı ona layık ve ona sahip olmaya ehil görmüyor" (s. 30). Kısaca kapitalizmde mülkiyet hakları mutlak: "kapitalizmde bir malı, eşyayı ele geçiren insan o eşyanın bir nevi tanrısı olmuştur; artık o eşya üzerinde başka bir kişinin başka bir gücün hakkı yoktur" (s. 30). Bu mutlak mülkiyet bir *ifrat* ise, komünist düzende mülkiyet haklarının durumu bir *tefrit*dir. Kapitalizmdeki eşya ile insanın durumu, komünizmde tam tersine çevrilmiş, bu defa eşya tanrılaşırken, insan onun kölesi haline getirilmiştir; hiçbir kişi ona tek başına sahip olamamaktadır. Bu nedenle, Karakoç'a göre biri insanın öbürü ise eşyanın tanrılaştırılmasından doğan bu iki ekonomik düzenin insan mutluluğunu sağlamasına elbette imkân yoktur.

İslam'ın insan ve eşya telakkisi ile mülkiyet anlayışı kapitalizmden de komünizmden de tamamen farklıdır. İslam'a göre insanın da, eşyanın da yaratıcısı ve yaşatıcısı Allah'tır; mutlak anlamda insan da, eşya da Allah'a aittir, mülk Allah'ındır. Dolayısıyla insan, mutlak olarak değil, ancak Allah'ın izni ve bağışıyla eşyaya sahip olma hakkını edinmiştir. Bu sebeple insan gerek eşya ve gerekse canlı varlıklarla ilişkisinde Allah'ın çizdiği sınırlar içinde hareket etmek durumundadır. Müslüman mülk edinirken ve mülkünde tasarruf ederken her zaman mülkün asıl sahibini, Allah'ı hatırlamalıdır (s. 32). Mülkiyet hakkı iç-içe daireler halindedir: En geniş daire Allah'ın hakkı olup, mutlak hak O'nundur; sonra sırayla insanın, hayvanın, bitkinin ve eşyanın hakkı gelir. Bu haklar ise Yaratıcının hakkına bağlı, O'ndan kaynaklanan haklardır; bu anlamda nispi ve izafidirler. İnsan kendi hakkını kullanırken o hakkın mutlak sahibinin daima bilincinde olmalıdır (s. 33). O halde İslâm toplumunda, ne komünizmdeki gibi tek kişiyi bile mülkiyet hakkına ehil ve lâyıık görmemek, yani insana güvensizlik vardır; ne de kapitalizmdeki gibi insana Allah'ı unutturan mutlak mülkiyet hakkı tanınmıştır. İslâm insana bir mülkiyet hakkı tanımıştır ama, bu hakkın üzerinde Allah'ın hakkı bulunmaktadır (s. 34).

Karakoç'un dördüncü bölümünün sonunda Adam Smith'in "görünmez el"<sup>4</sup> öğretisini çağrıştıran şu yorumu dikkat çekicidir: komünizmde birey toplum için feda edilmiş, kapitalizmde ise toplum birey için. Sonuçta bu iki düzende toplum da birey de mutsuzluğa sürüklenmiş olmaktadır; zira ferdi feda edilmiş toplumun da, toplumu hesaba katmamış ferdi de mutlu olmasına imkân yoktur. Görünüşte toplum ile bireyin menfaatleri çatışıyorsa da aslında bu iki menfaat uzlaştırılmadan, bağdaştırılmadan, arada bir denge kurulmadan ne kişi, ne de toplum için mutluluk düşünülebilir. İşte İslâm bu dengeyi hedef alarak, bireyi topluma karşı korumak için ona –öbür hakları yanında– mülkiyet hakkını da tanımış; buna karşılık toplumu korumak için de, bu hakkı edinmek ve kullanmakta birçok kayıt, şart ve sınırlar koymuştur. İslam toplumunda toplum bireyi ezemez; çünkü miras ve mülkiyet hakkı gerekirse toplumu boykot edebileceği bir asgari gücü bireye sağlamıştır. Ancak helal ve haram ölçüleri, kazancın temelde emeğe dayanması kuralı, faiz yasağı, zekât, israf yasağı ve parayı iş dışında biriktirme yasağı [yatırım yapma mecburiyeti] gibi sınırlar mülkiyet hakkına İslam'ın koyduğu sınırlardır ki, insan bu hakkı kötüye kullanıp toplumu, diğer insanları ve eşyayı ezmesin (s. 35).

Beşinci bölüm (37-42) esas itibariyle bir önceki bölümün devamı niteliğinde olup, İslam'ın tanıdığı mülkiyet ve miras haklarının hikmeti, anlamı ve sınırlarını açıklamaktadır. Bu çerçevede miras hakkı mülkiyet hakkının bir devamından başka bir şey değildir. Müslümanın mülkiyet hakkı kapitalistin mülkiyet hakkından apayrı bir anlam taşımaktadır. Müslüman, mülkü kendisi için değil Allah için elinde bulundurur, malın manevi faydasını maddi faydasından üstün tutar; yani Müslüman için mal ilahi yolda ilerlemek için bir araç, bir imkân ve bir malzemedir. Dolayısıyla bir Müslüman eşyanın verdiği hazdan çok, o eşya ile birlikte gelen ödevleri tam yerine getirerek elde edilecek ebedi hayat sevinci için bu malların sorumluluğunu üzerine almaya razı olur. Bu tasvirin realiteden biraz koptuğunun kendisi de farkında olmalı ki, Karakoç "denilecek ki, bu ideal bir Müslümanın portresidir" notunu düşer; yine de "hayır, bu ideal Müslümanın

---

<sup>4</sup> İnsan kendi menfaati peşinde koşarken, "görünmez bir el" tarafından toplum menfaatine de hizmet etmeye yönlendirilir. Başka bir deyişle, bireysel menfaat ile toplumsal menfaat arasında bir çatışma değil, bir uyum söz konusudur. Soframızdaki et ve ekmeği kasabın ve fırıncının diğerkâmlığına değil, onların öz-sevgisine (kendi menfaati için çalışmama, kendini sevmesine) borçluyuz (Smith 2020 [1776]). Smith maalesef homoekonomikus ve bencillik konusunda sıklıkla haksız eleştirilere hedef olan bir tarihi şahsiyettir. "Önce can, sonra canan" diyen atalarımız da esasen aynı gerçeğe (insanın kendi menfaatini önceliğine) işaret etmektedirler.

değil, normal, herhangi bir Müslümanın özelliğidir” deme gereği duyar (s. 38). Böyle Müslümanlar var mı, varsa nerede, yoksa hepsi “iyiler kervanıyla birlikte atlarına binip gittiler mi?” sorusu, bu bağlamda sorulması gereken yerinde bir sorudur.

Bu bölümün sonuna doğru Karakoç, insanın Allah’ın halifesi ve şahsiyetli bir birim olarak kabul edilmesinin sonucu olarak ona şahsi teşebbüs [kişisel girişim] hakkının tanınmış olduğundan bahisle adeta *serbest piyasa ekonomisinin* tasvirini yapar gibidir: Her insan, İslam düzenini sarsmamak şartıyla, kendi geçimin sağlamak, dünyadaki tasarruf hakkı ve gücünü kullanmak için birtakım çalışmalara hür olarak, serbestçe girişecektir, zira girişim hakkı mülkiyet hakkının dinamiğidir; öldürücü bir rekabet yerine hayırlı bir yarış halinde öbür insanlara en faydalı, en iyi, en sağlam, en güzel, en elverişli, en kullanışlı, eşyayı en ucuza üretmek ve hızlı biçimde piyasaya sürmek, serbestçe kararlar almak, bilgiler edinip yeni buluşlar yapmak bir Müslüman için barış zamanının gereklerindedir. Sözüün kıyası, Karakoç’un burada üzerinde durduğu *özel mülkiyet, rekabet, serbest girişim, maliyet minimizasyonu, yenilikçilik ve kâr arayışı* esasen bir serbest piyasa ekonomisinin temel unsurlarıdır.

Altıncı bölüm (43-53) İslam’ın bireylere tanıdığı hakların sınırları, başka bir deyişle devletin piyasaya ve bireylerin hayatına müdahalesinin sınırları üzerine odaklanmaktadır. Buna göre İslâm, her ne kadar kişinin çalışma, miras ve özel mülkiyet hakkını tanırsa da, bu haklar liberal-kapitalist bir ekonomide olduğu gibi sınırsız değildir. Din ve ahlâk kurallarıyla, gereğinde İslâm devletinin karışmasıyla, söz konusu haklar belirli bir disiplin altında tutulur. İslâm devleti [klasik liberallerin öngördüğü, piyasaya müdahale etmeyen, minimal, “gece bekçisi” devletin aksine] pasif bir devlet değildir. Bireylerin temel haklarına dokunmasa da, bu hakların kullanılmasını toplum yararına sınırlandırabilir, ona yön verebilir... Müslüman tüccar metre veya arşınını, Müslüman bakkal terazisini kullanırken, meleklerin her şeyi olduğu gibi kaydettiğini ve Allah’ın kontrol ettiğini unutmaz. Bunu bilmeyen veya unutanlar varsa, işte o zaman İslâm devleti duruma el koyar, sınırını aşanları durdurur ve cezalandırır. Bununla da yetinmez, *gerektiğinde bir plan dâhilinde bütün ekonomiyi düzenleyebilir* (s. 43).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Burada açık bir tutarlılık sorunu baş göstermektedir: özel mülkiyet, serbest girişim, bireysel karar ve kâr arayışına saygılı bir liberal devlet ile, gerektiğinde “bütün ekonomiyi bir plan dâhilinde düzenleyen,” dolayısıyla merkezi planlamaya dayalı sosyalist-kumandacı bir devleti uzlaştırmak kolay değildir.

Altıncı bölümün devamında da yine İslâm ekonomisinin kapitalizm ve komünizmden farkı ortaya konmaya çalışılmaktadır. Daha önce değinilmiş olan özel mülkiyet, serbest girişim, kâr arayışı ve rekabet gibi kurumlar üzerinden, görünüşte liberal ekonomiyi andıran İslâm ekonomisi (s. 44), Karakoç'a göre ruhu itibariyle ondan temelden ve kökten ayrılır. Bundan sonraysa faiz yasağı, kazancın emeğe dayanması, sermayenin ancak emekle birleşerek çalışırsa meşru olması gibi nedenlerle liberal-kapitalist yapıdan iyice farklılaşır. Komünizm özel sermayeye hiç hak tanımayarak, bir yanıyla birikmiş emek demek olan sermayenin kişiliğinde sonuç olarak emeğe saygısızlık eder, bir nevi emeğin geçmişini inkâr eder. Kapitalizm ise sermayeyi emeğe hâkim kılarak, son halinde ne de olsa emek özelliğinden çıkmış ve para özülüyle dolmuş bir gücü (sermayeyi) emeğe karşı üstün bir duruma getirirken, henüz alın teriyle karışık taze emeğe saygısızlık etmektedir. İslâm ise emeği ön plana alarak, “bayat emek” olan sermayeye ancak taze emeğin refakatinde bulunursa meşruluk tanımakla, her ikisinin de hakkını vermektedir.

Yedinci bölüm (s. 54-60), İslam tarihine kronolojik olarak ekonomi açısından bakıldığında İslam ekonomisinin karakterinin ana çizgileriyle görülebileceğini vurgulayarak başlamaktadır. Buna göre Peygamber zamanında İslam ekonomisi kuruluş durumunda olup, ekonomik kastlar kırılmakta, faiz ortadan kalkmakta, zekât buyruğuyla yoksul halk ekonomik verim katına yükseltilmekte, zengin ve sömürücü büyük şehirlerden fakir bölgelere cihat yoluyla adeta bir servet akımı sağlanmaktadır. Hz. Peygamberin kendisiyle beraber Medine'ye hicret etmiş Muhacirlerin ekonomik durumunu düzeltmek için kurulmuş olan “Kardeşlik Ortaklığı”na atıfla, olağanüstü durumlarda, hayat normale dönünceye kadar bu tür kurumlarla toplum ekonomisinin yeniden düzenlenebileceği belirtilmektedir. Bu dönemde Peygamber sahabenin büyük çoğunluğunu cihat için hazır bulundurduğundan bunların geliri daha çok savaş kazançlarıdır. O günün şartları içinde devlet ve cihat iktisadi hayatı büyük ölçüde etkilemekte, ekonomik [gelir] dağılımında sınıflar arasında büyük bir seyyaliyet [hareketlilik] sağlamaktadır. Yeni fethedilen bir ülke veya şehrin ekonomik hayatı felce uğramamakta, üstelik yeni baştan düzenlenerek daha verimli ve daha adil bir yapıya kavuşturulmaktadır. Devlet görevlileri tarafından toplanıp yeniden dağıtılan zekât gelirleri üzerinden sosyal adalet sağlanmaktadır. Böylece Hz. Peygamber tarafından kansız bir devrim gerçekleştirilmiş, kıyamete kadar devam edip meşaleleriyle insanlığı aydınlatacak bir yol açılmıştır (s. 55-56).

Hız. Ömer devrinde İslâm toplumunun zenginliği, yeni doğan her çocuğa maaş bağlanacak kadar efsanevi bir çapa ulaşmıştır. Hız. Osman devrindeki olaylar, biraz da aşırı zenginliğin imkân verdiği olaylardır. Emevi devri din ve siyaset alanındaki büyük facialara rağmen, arka arkaya gelen fetihlerden dolayı refah ve zenginliklerin arttığı ve eksilmediği bir dönemdir. Abbasiler döneminde İslâm dünyası barış ve sükûnet içinde zenginlik ve refahla dolup taşmıştır. Bugünkü ekonomik buhranların hiçbirine o dönemde rastlanmaz; ihtilaller ve darbeler bile dar siyasi alanlarda kalır ve halkın ekonomik düzeni pek bozulmaz. Ticaret, sanayi ve ziraat altın bir tertip [ideal bir düzen] içindedir; çarşılar dolu, sanatlar ince, eşya kaliteli, fiyatlar istikrarlı, sınıflar arasındaki denge tamdır (s. 57). Osmanlılar dönemi, başlangıçta yine fetihlerin getirdiği gelirler ve toprağın askerliğe ayarlı olarak düzenlenişiyse yüzlerce yıl parlak bir ekonomik varlık gösterir. Ancak Avrupa'nın Rönesans devrini açıp teknik üstünlüğe geçişinden sonradır ki, İslâm gücünün ağır basma dönemi sona erer. Bundan sonra Batı kapitalizminin sömürüsü başlar, yoksulluk ve sefalet yükselir, sonunda bugünkü din, medeniyet, kültür, politika ahlâk ve ekonomi alanında içinde bulunduğumuz iflas durumuna gelip çatarız (s. 58).

Son olarak eserde kurtuluşun çareleri sıralanır (s. 59-60): *İslâm toplumlarını Batılıların ve komünistlerin elinden kurtaracak kahraman nesil* İslâm toplumunun ekonomisini de yeni baştan düzenlemek ve kurmak zorundadır. Söz konusu nesil ilk önce *Batılı kurumları bit ayıklar gibi ayıklayacaktır*. Sonra *o kurumlara yataklık yapan yerli kurumları da kökten temizleyecektir*. Faizi her türlü görünüşüyle yasak edecek ve zekâtı tam bir sosyal adalet vergisi olarak işletecek ve uygulayacaktır. Bütün İslâm ülkelerinin ekonomisi birbirine açık olacak; bir *İslâm ortak pazarı*, bir İslâm sermaye piyasası, bir kambiyo teşkilatı ve ortak bir *İslâm para birimi* tesis edilecektir. *İslâm ülkeleri ile gayri-Müslim ülkeler arasında tam bir ayrım* yapılacak; her alanda olduğu gibi ekonomik alanda da İslâm ülkeleri arasında tam bir işbirliği, hatta işbölümü olacaktır. Her ülke ekonominin bir alanında kendi fiziki imkânlarına en uygun, en elverişli, o ülkeyi tam istihdam sınırlarına en yaklaştıracak alanda uzmanlaşacaktır. Bütün bunların gerçekleşebilmesi için de İslâm toplumunun her yönüyle kurulması, çalıştırılması, İslâm idealinin gönüllere yerleşmiş olması, “İslâm gençliği,” “İslâm işçisi” ve “İslâm aydını”nın oluşması, İslâm şuurunun elle tutulurcasına canlı olması şarttır!



## **KOMÜNİZM, KAPİTALİZM, BATI VE DOĞU: HAYALLER, İDEALLER VE GERÇEKLER**

Osmanlı tarihi konusunda öncü ve çığır açıcı çalışmalarıyla tanıdığımız, bu bağlamda Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) tarafından sosyal bilimler ödülüne de layık görülmüş olan, yakın geçmişte kaybettiğimiz değerli ilim adamı Mehmet Genç'in daima akılda tutulması gereken çok veciz bir sözü vardır: "Osmanlıyı severiz, ama hakikati daha çok severiz." Esasen bu veciz sözde ifadesini bulan ana fikir, yani hakikatin hatırını her şeyden ve herkesten üstün tutmak, bütün ilim adamları, aydınlar ve sanatçıların şiarı olmalıdır. Gerçekten de, her meslek erbabı, ama özellikle de ilim-irfan yoluna baş koymuş insanlar için hakikatin hatırı her şeyden ve herkesten üstün olmalıdır. Aksi takdirde, ustayı eleştirmenin ve bazı şeyleri ondan farklı yapmanın hadsizlik ve saygısızlık kabul edildiği Ortaçağ Lonca teşkilatınıninkini andıran bir cendereye kendimizi sıkıştırmış, bütün ilerleme yollarını tıkamış ve mevcut durumumuzu değiştirme imkânlarını kendi ellerimizle yok etmiş oluruz.

Çalışmanın bundan sonraki bölümünde, İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü'nde gördüğümüz tartışmalı, yetersiz ya da kabule şayan olmayan tespit ve argümanlar eleştirel bir perspektiften dile getirilmektedir.

Bu çerçevede söz konusu eserin eleştirel bir gözle değerlendirilmesi yapılırken dikkati çeken başlıca sorunlar şu şekilde özetlenebilir: çoğunlukla soyut tahlillere dayalı olması, idealist ve teorik bir yaklaşım sergilemesi, -Batı hakkında olumsuz, İslâm dünyası hakkında olumlu yönde olmak üzere- yer yer aşırı genellemelere dayalı, indirgemeci bir yaklaşım içinde olması.

Tahliller soyuttur, Batıya yöneltilen eleştirilerin hangi döneme, hangi ülkeye, hangi kurumlara yönelik olduğu açık değildir. Eser boyunca soyut bir Batı ve o coğrafyada neşvünema bulmuş liberalizm, sosyalizm, kapitalizm ve komünizm eleştirilmektedir. Batının kendi içinde yaşadığı keskin dönüşümler, kırılmalar ve kendi içinde verdiği mücadelelerden, Batının kendine karşı kendi içinden çıkan muhalefet, direniş ve eleştirilerden hiç söz edilmemektedir. Batı tarihine yakından bakıldığında hemen dikkati çeken olgulardan biri, Batılı güçlerin kendi aralarında yaptıkları savaşlar, çatışmalar ve hegemonya mücadelelerinin Doğu veya İslâm dünyasıyla yaptığından daha fazla olduğudur. Liberalizm ve sosyalizm uzun Batı tarihi içinde nispeten kısa bir geçmişi olan modern dönem ideolojileri, kapitalizm ve komünizm de bu ideolojilere dayalı olarak geliştirilmiş olan sosyo-ekonomik modellerdir. Rönesans ve Reform kırılması Batının kendi içinde

yaşadığı, her şeyin anlamının yeni baştan tanımlandığı çok köklü bir kırılmadır. Dahası, Batı icadı ve “sömürü düzeni” olarak lanetlenen kapitalizmin gerek teorik ve gerekse pratikte çok çeşitli, birbirinden farklı versiyonları vardır. Batılı ülkelerin tamamı sömürgeci güçlerden ibaret değildir. Batının zenginliğini sadece ya da büyük ölçüde sömürüye borçlu olup olmadığı ise, ilerde tekrar değinileceği üzere, bütünü tartışmalı bir olgudur.

Kitapta İslam toplumu ve ekonomisiyle ilgili olarak yapılan tespitler ise son derece idealist, teorik ve yer yer –hiçbir zaman gerçekleşmeyecek olması anlamında- *ütopik* bir yaklaşım sergilemektedir. Bu geçmişe dönük tespitlere ve geleceğe dönük hayallere bakan biri, tarih boyunca Müslüman dünyada hemen hiçbir ciddi sorun yaşanmadığını, herkesin helal kazançla karnını doyurduğunu, tam adaletin sağlandığını ve İslam toplumunun bireylerinin “mutlu mesut” yaşadığını sanabilir. Oysa düşünce tarihiyle, sosyolojik-toplumsal tarihle, iktisat tarihiyle ve siyasi tarihle yakından ilgilenen herkesin rahatlıkla teslim edeceği üzere, aynen Batının tarihi gibi, İslam tarihi de güllük-gülistanlık değildir. Refahın ve barışın görece egemen olduğu devirler olduğu gibi, savaşın, iç çatışmaların, isyanların ve yoksulluğun egemen olduğu dönemler de az değildir. Örneğin Karakoç’un bir cümleyle “aşırı zenginleşme”ye mal ettiği Hz. Osman dönemi olayları (s. 57) hiç de böyle basit bir genellemeyle geçitirilebilir cinsten olaylar değildir. Devlet idaresinde akraba kayırmacılığı ve kavmiyetçiliğin yanısıra, gelirlerin toplanma ve dağıtılma ve ganimetlerin paylaşılma şekli konusunda ciddi sıkıntılar mevcuttur. Benzer şekilde, Hz. Peygamberin hemen ardından görev yapan, sonraki nesillerin “Saadet Asrı” dediği ideal İslam döneminin meşhur dört halifesinden üçünün (Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali) iç gerilimlerin eseri olarak şehit edilmiş olması görmezden gelinemeyecek bir hadisedir. Yine Hz. Osman dönemi ve hemen sonrasında sahabelerin birbirine kılıç çekmesi (Cemel Vakası, Siffin Savaşı), Hz. Ali-Muaviye çatışması, Emeviler döneminde hilafetin fiilen -iktidarın babadan oğula geçtiği- saltanata dönüşmesi, Kerbelâ faciası ve Hz. Hüseyin ve arkadaşlarının şehit edilmesi, halka yapılan zulümlerin Emevi liderler tarafından “kader böyleymiş” maskesiyle meşrulaştırılması, Abbasiler döneminde resmi mezhebi benimsemeyenlere yaşatılan, “mihne” denen eziyet ve baskılar da kolayca görmezden gelinemeyecek olgulardır. Esasen Kur’an’ın “mahlûk” olup olmadığı, imanın “artıp eksilmeye konu olup olmadığı” ve başımıza gelecek her şeyin daha önceden yazılıp yazılmadığı vb. gibi, ilk bakışta tamamen itikadî-teorik gibi görünen tartışmaların hemen hepsi İslam toplumunun o günkü siyasi çatışmaları

ve iktisadi sorunlarıyla doğrudan veya dolaylı olarak irtibatlıdır (Acar, 2016, 2019). Başta Celali isyanları ve tımar sisteminin zamanla iltizam sistemine dönüşmesi olmak üzere, güvenlik, kurumsal yozlaşma ve aşırı vergilerden kaynaklı benzer sıkıntılı durumlar Osmanlı döneminde de yaşanmıştır.<sup>6</sup>

Ayrıca Müslüman devletler sadece Batılılar ve Hristiyanlarla çarpışmamış, kendi aralarında da çarpışmışlardır. Osmanlı-İran savaşları, Osmanlı-Memluk savaşları, İran-İrak savaşları, Afganistan-Pakistan ve Orta Asya coğrafyasında aynı dine mensup farklı milletler, aşiretler ve mezhepler arasında çok sayıda çatışma yaşanmıştır. Bu noktanın isabetle altını çizen Starr (2019) İslam dünyasındaki başarılarından bahsederken tozpembe bir resim çizmemek gerektiğini, Orta Asya coğrafyasında bir yandan bütün o ilerleme ve tekâmül yaşanırken bir yandan da kanlı savaşların devam ettiğini belirtmektedir. *Batılı güçler gelene kadar İslam dünyası güllük gülistanlık* kabilinden, “insanın tabiatına ve tarihin ruhuna mugayir değerlendirmeler yapmayan Starr, esasen Afganistan’ın bir medeniyetler cümbüşü olduğunu ve hemen her hanedanın veya aşiretin birbirini öldürmeye hazır olsa da, önceki medeniyet ve dinlerin mirasını reddetmediğini” vurgulamaktadır (İnanç, 2021: 48).<sup>7</sup> Benzer şekilde, Gazneli Mahmut dönemindeki bütün müverrihler Hindistan seferini İslam dinini yaymak için yapılmış gibi göstermekte, Türkiye’de bile tarih kitaplarında Gazneli Mahmut’tan bir nevi mücahit gibi söz edilmektedir. Oysa Beyhaki Gazneli Mahmut’un ülkenin bütün refahını yok ettiğinden ve Hinduları “çöldeki kum tanecikleri gibi etrafa saçılacak kadar dağıttığından” söz etmektedir (İnanç, 2021: 49).

Kısaca İslam dünyası ve Müslüman toplumların tarihi çatışmalardan ve sorunlardan azade, güllük gülistanlık bir tarih değildir. Bunları görmezden gelerek sanki Müslüman toplumlar tarih boyunca İslam’a sınıksız sarılmışlar, bütün ekonomik sorunlarını çözmüş ve refah içinde yaşamışlar gibi bir tablo çizmek gerçekçi değildir, doğru da değildir. Böylesi ideal-soyut tahliller yerine daha gerçekçi, yaşanmış tarihi vakaları ve kırılmaları da dikkate alan ve sorunlarla yüzleşen tahliller yapılması ve ayakları yere basan modeller geliştirilmesi gerekir.

---

<sup>6</sup> İslam tarihinin genel bir özeti ve tartışmalı bazı meseleleri konusunda, örneğin bkz. Apak (2019 ve 2020).

<sup>7</sup> İslam dünyasının bilim, teknik ve düşüncede Batıya kıyasla geride olmasının değil, aksine bir zamanlar daha ilerde olmasının sebepleri konusunda bkz. Starr (2019).

Daha önemli bir husus, temel hak ve hürriyetler, hukukun üstünlüğü, adalet, düşük vergiler, istikrar, dürüstlük, ekonomik özgürlükler, serbest ticaret vb. gibi İslam'ın temel kaynaklarında izleri sürülebilecek olan değerlerin hayata geçirilme düzeyi açısından bugün gayri-Müslim Batılı ülkelerin ne yazık ki İslam ülkelerinden çok daha önde oldukları gerçeğidir. Nitekim Rehman ve Askari (2010) "Economic Islamicity Index" (İktisadi İslamilik Endeksi) adlı öncü çalışmalarıyla bu acı gerçeği ölçülebilir objektif kriterlerle ortaya koymuşlardır. Bu araştırmayı İslami finans boyutu da ekleyerek daha da geliştirip güncelleyen Kanbir ve Dikkaya'nın (2021) geliştirdiği "Islamic Development Index" (İslami Gelişme Endeksi) esas alınarak yapılan araştırmanın sonuçları da yine İslami değerlerin hayata geçirilme düzeyi bakımından İslam ülkelerinin Batılı ülkelerin epey gerisinde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla "İslami model ve İslam toplumları iyidir, Batılı modeller ve Batı toplumu kötüdür" şeklinde bir aşırı genelleme son derece yüzeysel ve gerçeklerden kopuk bir genellemedir.

Yine bu bağlamda hiç de ikna edici olmayan bir iddia da, İslam ekonomisinin çöküşü ve yoksulluğun gelişinin "hiçbir zaman içten ve sistem gereği olmadığı, hep dıştan gelen saldırıların sonucu olduğu" iddiasıdır (s. 20). İslam dünyasının geri kalması, ekonomisinin çöküşü ya da arzu edilen atılımları yapamamasında sömürgeciliğin, işgallerin ve dışardan kaynaklı saldırıların belirli bir rolü olduğuna kuşku yoktur. Ancak sadece dış faktörlere vurgu yapıp içerden kaynaklı sorunlara değinmemek resmin bir yüzünü görmemek demektir. Bu çerçevede İslam medeniyetinin yükselişine zemin hazırlayan özgürlük, çoğulculuk, çeşitliliğe saygı, farklılıklara tahammül, kucaklayıcılık, gayri-Müslim azınlıkların temel haklarını garanti etme ve onlarla bir arada yaşama, nihayet ilmi araştırma ve felsefi tartışmalara açıklıkla karakterize edilebilecek özgürlükçü sistemin zamanla devam ettirilememesi, bunun zihniyet planındaki izdüşümü olan özgür iradeci, yorumcu ve akılcı zihniyetin zamanla terk edilerek kadercı, lafızcı ve nakilci zihniyetin benimsenmesi, kurumların yozlaşması, değişime direnme ve içe kapanmanın da bu süreçte önemli bir rolü vardır (Acar, 2019).<sup>8</sup>

Kapitalizmin de komünizmin de İslam dünyasının derdine deva olmayacağı, dolayısıyla bizim kendi dini, kültürel ve sosyolojik dinamiklerimize dayalı kendi

---

<sup>8</sup> Ulusların yükselişi ve düşüşünde, güç ve zenginlik yaratmada, dış güçlerin saldırıları veya coğrafya, din, kültür, iklim vb. öteki faktörlerden ziyade adem-i merkezietçi, kapsayıcı ve kucaklayıcı kurumların önemi konusunda daha ayrıntılı ve kayda değer bir analiz için, bkz. Acemoğlu ve Robinson (2012).

modelimizi geliştirmemiz gerektiği, bunun için ihtiyaç duyduğumuz malzemenin de kendi tarihsel birikimimizde bulunabileceği tespiti yerinde bir tespittir, buna bir itirazımız olamaz. Ancak bu tespitin altını doldururken kapitalizm ve komünizm hakkında aşırı genellemeler ve Batıyla ilgili indirgemeci yaklaşımlardan da olabildiğince uzak durmak gerekir. Ayrıca, İşlam'ın evrensel bir din olduğunu unutup, evrensel ve küresel dinamiklere tamamen sırt çevirerek yerel model geliştirme çabalarının başarısızlıkla sonuçlanma ihtimalinin bir hayli yüksek olduğu da akılda tutulmalıdır.

Bu bağlamda ortada ne homojen, tek tip, Avrupa ve Amerika'nın her yerinde aynı, yeknesak yahut bir örnek, tek bir Batı vardır, ne de böyle bir kapitalizm. Örneğin Anglo-Sakson gelenek, laiklik vb. öteki birçok konuda olduğu gibi, ekonomik modellerin hayata geçirilmesi konusunda da kıta Avrupa'sından epeyce ayrılmaktadır. İşkandinav modeli de Akdeniz çevresindeki güney Avrupa'ninkinden oldukça farklı bir modeldir. Esasen tasarruf, yatırım, üretim, dağıtım, tüketim, iktisadi faaliyetlerin organizasyonu ve iktisadi sorunların nasıl çözüleceği ile devletin ekonomideki rolü ve sınırları konusunda her biri farklı reçeteler öneren makro iktisat okullarının (Merkantilizm, Fizyokrasi, Klasik Okul, Neo-Klasik Okul, Avusturya Okulu, Keynesyen Okul, Monetarist Okul, Yeni Klasik Okul, Yeni Keynesyen Okul, Post Keynesyen Okul, Arz Yanlı İktisat Okulu, Kamu Tercih Teorisi (Anayasal İktisat), Reel Konjonktür Teorisi) sayı bakımından zenginliği bu çeşitliliği ve çok boyutluluğu yansıtmaktadır.<sup>9</sup>

Her ne kadar –SSCB'nin dağılması ve sosyalist sistemin çökmesiyle– bugün için ciddi bir alternatif olmaktan çıkmışsa da, benzer bir durum sosyalizm-komünizm için de söz konusudur. Rusya deneyimi (Leninizm) Çin deneyiminden (Maoizm) farklıdır; yine başka bir sosyalizm versiyonu olan eski Yugoslavya deneyimi (Titoizm) ise her ikisinden de farklıdır. Dahası, 1917 Bolşevik İhtilaliyle Rusya'da iktidara gelen komünizmin Lenin ve Stalin dönemi (1917-1953) uygulamalarıyla 1980'li yıllarda Gorbaçov döneminde uygulanan Glasnost ve Perestroyka deneyimi son derece farklıdır. Benzer şekilde, Mao ölünceye kadar uygulanan, “İleri Büyük Atılım” ve “kültür devrimi” adıyla yapılan, -insan doğası ve iktisadi hayatın gerçekleriyle bağdaşmadığı için milyonlarca insanın açlıktan ölümü gibi insani trajediler de üreten- ve büyük bir fiyaskoyla sonuçlanan Mao komünizmi ile, Xiaopeng öncülüğünde 1978'den itibaren

<sup>9</sup> Bu okulların ayrıntılı bir analizi konusunda bkz. Bilgili (2020).

yürürlüğe konan ve ülkeyi adım adım dünyaya ve dış ticarete açarak Çin'i bugün fiilen dışa açık bir kapitalist ekonomi ve ABD'ye kafa tutan bir büyük ekonomik güç haline getiren, kağıt üzerinde hâlâ komünist, ama fiilen ondan çok farklı bir yapı üreten son kırk yıllık deneyim, birbirinden taban tabana farklı deneyimlerdir.<sup>10</sup>

Dolayısıyla aynen tek bir liberal-kapitalist sistem varsayımı gibi, dünya genelinde hem teorik ve hem de pratik açıdan tek bir komünist sistemden bahsetmek de aşırı genelleme yapmanın bütün risklerini bünyesinde barındırmaktadır. Bu noktada “Bütün genellemeler yanlıştır, bu bile” paradoksal vecizesini hatırlatmakta yarar vardır.

Bütün bunları söyledikten sonra, İslam dünyasının içinde bulunduğu perişan durumla ilgili endişeleri olan ve ümmetin geleceğini önemseyen bir akademisyen ve araştırmacı olarak altını çizmemiz gerekir ki, bu satırların yazarına göre, asıl tercih “liberalizm ile sosyalizm,” ya da “kapitalizm ile komünizm” arasında bir tercih değildir. Benzer şekilde, asıl tercih “kapitalizm ile komünizm bir yana, İslam bir yana” şeklinde özetlenebilecek, İslam'ı adeta kapitalizm ile komünizmin bire-bir alternatifi bir ekonomik modelmiş gibi sunan bir yaklaşımın dışı vurumu olan, “İslam ile İslam-dışı ideolojiler arasında bir tercih” değildir. İktisadi meseleler, Karakoç'un tabiriyle “ekonomik strüktür” yahut iktisadi yapı veya model bağlamında asıl tercih, “piyasa” ile “kumanda” sistemi arasında bir tercihtir. Ne üretilecek, ne kadar, nasıl, nerede, ne zaman ve kimin için üretilecek gibi temel iktisadi sorulara verilecek cevaba göre, başka bir deyişle tasarruf, yatırım, üretim, dağıtım ve tüketimle ilgili kararların nasıl alınacağı ve iktisadi hayatın nasıl organize edileceği konusunda iktisadi sistemleri esas itibarıyla ikiye ayırmak mümkündür: *piyasacı sistem* ve *kumandacı sistem*; yahut *serbest piyasa ekonomisi* ve *devletçi-kumandacı ekonomik sistem*.

Kumanda sistemi devletçidir; merkeziyetçidir; kumandacıdır; temel iktisadi kararların kolektif bir mekanizmayla alınmasını, merkezden planlanmasını öngörür. Piyasa kurumuna güvenmez, bu kararların bireyler tarafından merkezi bir otoriteden bağımsız olarak alınmasının, popüler ifadesiyle “piyasanın kendi haline bırakılmasının” doğru olmadığını, kaos ve kriz yaratacağını, kaynakları israf edeceğini savunur. Bu açıdan bakıldığında bütün versiyonlarıyla sosyalist-

---

<sup>10</sup> Çin'de Mao dönemi uygulamaları ve Mao sonrası Çin'in nasıl adım adım kapitalist olduğunun kayda değer bir tahlili için, bkz. Coase ve Wang (2015).

komünist sistemler kumandacıdır, devletçidir, himayecidir, merkezden planlamacıdır, kolektivisttir. Dahası, kapitalist sistemin parçası gibi görünen ve karma bir sistemi savunan, bütün versiyonlarıyla Keynesyen modeller de devletçidir, serbest piyasa karşıtıdır.

Buna karşılık, piyasa sistemi yahut serbest piyasa ekonomisi modeli, adı üzerinde piyasacıdır; ademi merkezizetçidir; serbest ticaretçidir. Temel iktisadi kararların bireysel karar mekanizmasıyla alınmasının, yatırım, üretim, dağıtım ve tüketim faaliyetlerinin fiyat mekanizması yoluyla serbest piyasa tarafından organize edilmesinin daha isabetli olacağını savunur. Klasik model ve bütün versiyonlarıyla onun izinden giden modeller (Klasik, Neo-klasik Okul, Avusturya Okulu, Parasalcılık, Arz Yanlı İktisat, Yeni Klasik/Rasyonel Beklentiler Okulu) piyasacıdır. Klasiklerin meşhur mottosu “bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler” esasen devletin piyasaya fazla müdahil olmaması ve temel iktisadi kararları bireylere bırakması gerektiği görüşünü özetleyen bir vecizedir. Her ne kadar “gerektiğinde devlet bütün ekonomiyi düzenler” diyerek Karakoç bir yerde sosyalist merkezden planlama modeline selam gönderir gibi duruyorsa da, esasen İslâm ekonomisinin temel kurumlarını (özel mülkiyet, rekabet, serbest girişim, kâr arayışının meşruiyeti ve bireysel karar mekanizması olarak) sayarken serbest piyasa modelinden farklı bir şey söylememektedir.

Bu çerçevede serbest piyasa ekonomisinin beş temel kurumundan söz edilebilir: özel mülkiyet, tercih ve girişim özgürlüğü, rekabet, serbest ticaret ve sınırlı devlet.<sup>11</sup>

Özel mülkiyet kişilere emeklerinin karşılığını alma, mülk edinme ve mülkünde serbestçe tasarrufta bulunma imkânı verir. Doğası gereği insanoğlu kendine ait bir şeye gözü gibi bakarken, başkasına ait olan şeylere o kadar önem vermez. Sahibi belli mallar bakımlı, tertipli ve uzun ömürlü olurken, herkese ait olan veya hiç kimseye ait olmayan şeyler (ortak mallar, ya da “orta malları”) bakımsızlığa mahkûm olmaktadır. Özel mülkiyet bu yönüyle nesnelere bakımlı ve uzun ömürlü kılan, kalıcı eserler ortaya koyma motivasyonu sağlayan, bu suretle medeniyeti ortaya çıkarıp geliştiren temel kurumlardan biridir.

*Tercih özgürlüğü*, tüketicilere paralarının ne kadarını nereye harcayacağı, hangi mal ve hizmetleri tüketiceği konusunda seçim olanağı sağlarken, girişim

---

<sup>11</sup> Serbest piyasa ekonomisi konusunda daha ayrıntılı bir tahlil için bkz. Acar (2021), Roberts (2021b ve 2018), Friedman ve Friedman (2021).

özgürlüğü üreticilerin, firma sahiplerinin yahut girişimcilerin ellerindeki kaynakları nereye yatıracaklarına, neyi ne kadar üretilip kaç paradan satacaklarına kendilerinin karar vermesini sağlar.

*Rekabet*, piyasaya giriş çıkışların engellenmemesi, üreticilerin fiyat, kalite ve çeşitlilikte yarışmaları demektir. Serbest piyasa ekonomisinde piyasaya girişler devlet tarafından engellenmez, kimseye siyasi kanallarla rant aktarımı, kamusal imkânlarla kimsenin haksız zenginleşmesini sağlamak yoktur. Bireyci, ademi merkezîyetçi, fiyat mekanizmasına ve arz-talep güçlerine dayalı serbest piyasa sistemi girişimcileri, yenilikçileri, yaratıcıları, çalışkan ve verimli olanları ödüllendirip zengin ederken, kolektivist, devletçi, merkezîyetçi, kumandacı sistemler tanıdıkları, akraba ve yandaşları, seçimlerde iktidar sahiplerine oy verenleri, seçim kampanyalarını finanse edenleri ve siyasi torpili olanları kollayıp zengin etmektedir.

*Serbest ticaret*, üreticilerin ürettikleri mal ve hizmetleri gerek yurtiçi ve gerekse yurtdışında istedikleri kişilere satabilmeleri imkânı demektir. Piyasacı sistem aynı zamanda serbest ticaretçidir; buna karşılık kumandacı sistem korumacıdır, otarşiye vurgu yapar, kendine yeterliliğin erdemlerinden bahseder, ithalatı yasaklama veya kısıtlama yoluyla yaratılan rantları yine devletten ya da siyasetten torpilli şirketlere aktarır. Tarih boyunca her devirde serbest ticareti savunanlar olduğu kadar korumacılığı savunanlar da olmuş, her iki taraf da kendi görüşünü meşrulaştırmak üzere çok sayıda argüman ileri sürmüştür. Bu bağlamda milli güvenlik, kendine yeterlik, işsizliğin önlenmesi, bebek endüstriler, çevre kirliliği, ödemeler dengesi, anti-damping, çocuk işçiliğinin önlenmesi ve koşulların eşitsizliği korumacılık taraftarlarının ileri sürdükleri başlıca argümanları teşkil eder. Buna karşılık serbest ticaret taraftarları serbest ticaretin hem düşük fiyat, arz bolluğu, yüksek kalite, çeşitlilik ve rekabet gücü üzerinden maddi refah üretme, hem de özgürlük, emeğe saygı, barışı teşvik ve –kariyer imkânları, sağlık, eğitim, iktisadi ve sosyal her açıdan– insanların önlerindeki seçenekleri artırması sayesinde ahlâki-manevi bakımdan da korumacılıktan üstün olduğunu öne sürmektedirler.<sup>12</sup>

Nihayet piyasacı model kolları her yere uzanmayan, piyasaya sürekli müdahale etmeyen, *sınırlı bir devlet* öngörür. Adam Smith'in öncülüğünü yaptığı klasik

---

<sup>12</sup> Serbest ticaret ve korumacılık lehindeki ve aleyhindeki argümanlar ile korumacılığın sakıncaları ve serbest ticaretin erdemleri konusunda daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Roberts (2021a), Acar (2018).



liberal iktisadi öğretiyeye göre devletin üç temel fonksiyonu vardır (Smith 2020[1776]): güvenlik, adalet, bireylerin gücünü aşip toplumsal faydası büyük olan altyapı yatırımları. Klasiklerin önem verdiği ilkelerden biri de “the best government is the least government” (en iyi devlet, en az [hükmeden] devlettir) mottosunda ifadesini bulan, piyasaya müdahale etmeyen, özgürlükleri garanti edip adaleti ve güvenliği sağlayan, yasaları uygulayan minimal devlettir.

Kapitalist ve komünist sistemlerden hangisinin serbest piyasa sistemiyle daha barışık, ona daha yakın olduğu sorusunun cevabı çok açıktır: kapitalist sistem.<sup>13</sup> Nitekim 1950’li yıllardan bu yana, en başta Hint alt-kıtasından Müslümanların başlatıp sonraki onyıllarda bütün İslam coğrafyasına, hatta Avrupa ve Amerika kıtasına kadar yayılmış İslam iktisadi çalışmalarının bugüne kadar ortaya koyduğu birikimin kabaca “faizsiz kapitalizm” olarak özetlenebilir olması da bu gerçeğe işaret eder görünmektedir. Koehler (2012), gayet ikna edici bir şekilde, İslam’ın erken dönemindeki uygulamaların serbest piyasa kapitalizmi ile uyumlu uygulamalar olduğunu ortaya koymaktadır. Benzer şekilde Çizakça ve Akyol (2012) da ahlâki boyutu güçlendirilmiş bir kapitalizmin esasen “İslam’ın unutulmuş ekonomik modeli” olduğunu belirtmektedirler.

Yine İslam’ın serbest piyasa ekonomisi ile ne kadar uyumlu bir sistem olduğu Medine pazarına atıfla da ortaya konabilir. Medine pazarının üç önemli özelliği vardır (Özel, 2009): 1) Düz bir alanda kuruludur, 2) Pazarın her köşesi herkese açıktır, herkes pazarın her yerini kullanabilir, 3) Fiyatlar sabitlenmiş değildir. Pazarın düz bir alanda kurulmuş olması herkesin birbirini ve sattığı malları görebilmesi demektir. Bu ise modern zamanlarda “şeffaflık” olarak adlandırılan ilkenin hayata geçirilmesinden başka bir şey değildir. Herkesin ilke olarak pazarın her yerini kullanabilmesi, kimseye daimi olarak tahsis edilmiş bir sabit köşenin olmaması, erken gelenin pazarın istediği yerinde tezgâhını açabilmesi ise tekelciliğin olmamasına işarettir. Pazarın belirli köşeleri kimsenin tekelinde değildir; bu hafta başkasının satış yaptığı, satıcılar açısından cazip ve elverişli olan köşe ertesi hafta daha erken geldiğiniz takdirde sizin olabilir.

Üçüncü özellik olan fiyatların sabitlenmemesi yahut dondurulmaması ise serbest piyasa ekonomisinin temel özelliğidir. Serbest piyasa ekonomisinde fiyatların arz ve talep tarafından belirlenmesi ile Hz. Peygamberin “fiyatları Allah belirler”

---

<sup>13</sup> Kapitalizmin de kendi içinde bir “devletçi-tekelci,” bir de “serbest piyasacı” versiyonundan söz edilebilir. Bizim kastettiğimiz kimsenin devlet torpiliyle zengin olmaya çalışmadığı, piyasaya girişin engellenmediği, rekabetçi serbest piyasa kapitalizmidir.

sözünün ima ettiği anlam esasen çok benzerdir: fiyatlar hiç kimsenin kontrolünde değildir; yapay ya da keyfi olarak fiyatlara kişiler veya kurumlar tarafından müdahale edilmemelidir. Fiyatların fazla yükseldiğinden şikâyet edip kendisinden fiyatları dondurmasını talep edenlere cevaben Hz. Muhammed (as), üç gün düşündükten (belli ki vahiy bekledikten) sonra, böyle bir yetkisi olmadığını, fiyatları Allah'ın belirlediğini söylemiş, “içinizden birine böyle bir tasarruftan dolayı borçlu olarak Allah'ın huzuruna varmak istemem” demiştir.<sup>14</sup> Fiyatlara yapay müdahale edilmemesi gerektiği ilkesini, yine Hz. Peygamberin “mülkünü savunurken öldürülen kimse şehittir”<sup>15</sup> sözüyle birlikte değerlendirdiğimiz zaman, İslam'ın serbest piyasa sistemiyle hiçbir uyum sorununun olmadığı, aksine İslam'ın özellikle erken dönem uygulamaları ve temel kaynaklardaki ilkelerle gayet uyumlu bir sistem olduğu ortaya çıkmaktadır.

## SONUÇ

Bu çalışmada yakın geçmişte vefat etmiş olan ünlü şair ve yazar Sezai Karakoç'un 1960'lı yılların sonlarında kaleme aldığı, kendi dönemi için önemli, kapitalizm ve komünizm gibi sistemleri eleştirip İslam toplumunun ekonomik yapısının ne olması gerektiğine dair deneme niteliğindeki takdire şayan eseri *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü* eleştirel bir gözle değerlendirilmiştir.

Sezai Karakoç, Mehmet Akif, Nurettin Topçu, Cemil Meriç, İsmet Özel ve Necip Fazıl Kısakürek gibi, bir kısmı ahirete irtihal etmiş, bir kısmı –bencileyin-ömrünün hazan mevsimini yaşamakta olan aydınları, kendi dönemlerinin ya da eserlerini verdikleri zamanın sosyo-kültürel, siyasi ve iktisadi şartları içinde ele almak, yetiştikleri ortam ve içinde buldukları kısıtlar çerçevesinde değerlendirmek gerekir.

Bu çerçevede denebilir ki, bugünün kıstaslarıyla ve katı bir şekilde değerlendirilecek olursa Sezai Karakoç'un da, Necip Fazıl Kısakürek'in de, geçmiş dönemlerde yaşayıp eser vermiş birçok değerli aydınının da hakkı

---

<sup>14</sup> “Şüphesiz ki, fiyatları tayin eden, darlık ve bolluk veren, ıztıklandıran ancak Allah'tır. Ben sizden herhangi birinin malına ve canına yapmış olduğum bir hakstzluk sebebiyle o kimsenin hakkını benden ister olduğu halde, Rabbime kavuşmak istemem” (Ebû Davud, Sünen, Kitâbu'l-büyû ve'l-icâra, 3451).

<sup>15</sup> “Kim malı (nı korumak) uğruna öldürülürse şehittir, kim dini uğruna öldürülürse şehittir, kim cant uğruna öldürülürse şehittir, kim ailesi uğruna öldürülürse o da şehittir” (Tirmizi, Cami'u'l-kebrî, Kitabu'd-diyât, 1421).

verilmemiş, anakronik bir yanılıyla kendilerine karşı kadirşinassızlık yapılmış olur.

Tersinden, söz konusu aydınların ve eserlerinin kendi dönemlerinin sosyo-kültürel bağlamından koparılıp aşırı yüceltilmesi, ululanması ve söylediklerinin bütün zamanları kapsayan genel geçer hakikatler olarak görülmesi ise realiteden kopulmasına ve gerçekçilikten uzaklaşılmasına yol açar.

Bu nedenle her konuda olduğu gibi aydınlarımızı, şairlerimizi, romancılarımızı, sanatçılarımızı, siyasetçilerimizi ve öteki kıymetlerimizi değerlendirirken ifrat ve tefritten kaçınmalı; aşırı yüceltmekten de, aşırı küçümsemekten de uzak durmalı; orta yolun yolcusu olmalı ve ayakları yere basan mutedil bir değerlendirmeye tabi tutmalıyız.

Bu çerçevede Sezai Karakoç, eserlerinin büyük çoğunluğunu 1950’li, 1960’lı ve 1970’li yıllarda vermiş, cesur, kalemi kıvrak, üretken şair, yazar ve düşünürlerimizdendir. “Diriliş” ülküsü uğruna adeta ömrünü vermiş olan Sezai Karakoç, birçok alanda kıymetli eserler vermiş olmakla birlikte şairlik yönü daha ağır basan bir aydındır. Soğuk Savaşın bütün haşmetiyle devam ettiği, Türkiye’nin ise Tek Parti rejiminin sıkıntılarını henüz tam olarak aşmadan darbeler ve muhtıralar dönemine girdiği, dahası sosyalist blokun sınır komşusu bir NATO üyesi olarak uluslararası güçler dengesi içinde kendi yerini bulmaya çalıştığı, sosyalist-komünist sistemin insanlığın önemli bir kesimi için hâlâ umut ışığı olduğu, Avrupa’nın çeşitli ülkelerinde kapitalist sisteme karşı “68 Kuşağı”nın isyancı hareketlerinde somutlaşan ve dünya çapında ses getiren tepkilerin yükseldiği bir dönemde eserlerinin çoğunu vermiş değerli bir şair, yazar ve ilim adamıdır.

İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü, esas itibarıyla bir kapitalizm ve komünizm eleştirisi, İslam toplumunun iktisadi yapısına ilişkin bir alternatif ortaya koyma denemesidir. Sosyalizm, liberalizm ve –söz konusu doktrinlerin uygulamaya konmuş ve ete kemiğe bürünmüş şekilleri diyebileceğimiz– komünizm ve kapitalizmin aşırılıkları ve çıkmazları konusunda gayet yerinde tespitleri vardır. İslam’ın bu iki sistemin aşırılıklarından azade olduğu tespiti de gayet makul, kabul edilebilir bir tespittir. Ancak eserin gerek kapitalizm ve komünizm hakkındaki ve gerekse İslam toplumları ve İslam’ın ekonomik modeli hakkındaki tespitleri ve tahlilleri eleştiriden masun, her devirde geçerli, sorgulanamaz tespit ve tahliller değildir.

Bu çerçevede, söz konusu eserde gerek kapitalizm ve komünizm üzerinden Batıyı eleştirme, gerekse İslam üzerinden Doğuyu yahut Müslüman toplumu değerlendirme bağlamında bir hayli soyut, indirgemeci, aşırı genellemeci ve idealist tespit ve tahliller dikkati çekmektedir. Sosyalizm ve liberalizmin bazı temel ilkeleri konusunda ortak bir düzlemde buluşmak mümkün olsa bile, bu öğretilerin hayata geçirilirken aldığı şekiller olan kapitalizmin de, komünizmin de tek bir biçiminden söz edilemez. Uygulamaya geçirildikleri her ülkenin siyasi, iktisadi, tarihi ve kültürel şartlarına bağlı olarak bu sistemler çok farklı şekillere bürünebilmekte olup, bu anlamda tek bir Batı yoktur. Attila İlhan'ın kayda değer bir eserinin başlığında sorduğu “Hangi Batı?” sorusu bu bağlamda gayet anlamlı bir sorudur. Benzer şekilde, post-modernist filozofların dile getirdiği “akıl yok, akıllar vardır” tespitinin çağrıştırdığı gibi, tek ve yeknesak bir Batı yoktur, tarih boyunca birçok defa yön değiştirmiş, çalkantılar yaşamış bir Batı, bu Batının içinde de her devirde farklı siyasi, sosyal ve iktisadi yapılar geliştirmiş ülkeler vardır. Anglo-Sakson-Amerikan geleneği kıta Avrupası geleneğinden oldukça farklı bir seyir izlemiştir. Dolayısıyla, “Batı kapitalisttir, kapitalizm sömürü düzenidir; o halde Batı da, kapitalizm de kötüdür” şeklinde özetlenebilecek aşırı genellemeci ve indirgemeci bir yaklaşım, siyaseten cazip ve işlevsel olabile de, ilim erbabının gözünde çok muteber bir yaklaşım değildir.

Benzer şekilde, İslam'ın temel kaynakları, hatta bu kaynaklarda özellikle de Kur'an ve sahih Sünnette va'z edilen temel ilkeleri belli olmakla birlikte, İslam tarihi boyunca bu ilkelerin hayata geçirilme şekli ve uygulanan ekonomik modeller ülkeden ülkeye, coğrafyadan coğrafyaya, dönemden döneme büyük farklılıklar göstermiş olup, bu anlamda yeknesak bir İslam dünyası da yoktur. Dört Halife dönemi uygulamaları da birbirinden farklıdır, Emeviler ve Abbasiler dönemi uygulamaları da birbirinden farklıdır. Aynı şekilde, Selçuklu ve Osmanlı dönemi uygulamaları da hem birbirine kıyasla, hem de kendi içlerinde farklı dönemler itibariyle bir hayli farklılık arz etmektedir.

Bu bağlamda İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü'nü her döneme hitap eden değişmez doğrularla yüklü bir eser gibi değil, kendi dönemi itibariyle değerlendirmek, kitaptaki düşüncelere ve tahlillere gömülü mesai ve beyin emeğini takdir ederken, bugünün dünyasında ayakları yere basan modeller geliştirmek için bugünkü ve gelecek nesillere çok iş düşüğünün bilincinde olmak gerekir. Yirminci yüzyıl tecrübesi, dünya savaşları, Soğuk Savaş tecrübesinin üstüne yirmi birinci yüzyılda giderek hızlanan ve fiilen dünyayı “küçük bir köy” haline getiren küreselleşme süreci, bilgisayar ağları, mobil

iletişim, bilgi-işlem teknolojileri, internet çağı ve ekonomik entegrasyonun sunduğu bütün imkânların göz önüne alınması, tarihi birikimi de göz ardı etmeden her şeyi yeni baştan ele alan ve bugünkü koşullarda ayakları yere basan modeller geliştirmek genç kuşağın ve yeni nesillerin sorumluluğudur.

Açıkça belirtmek gerekir ki, gerek Necip Fazıl'ın "Büyük Doğu" ve gerekse Sezai Karakoç'un "Diriliş" ülküsünün öngördüğü çatışmacı, bütün dünyaya meydan okuyan, Batılı kurumları adeta "bit ayıklar gibi" yerli kurumlardan ayıklamaya ve onlara kapıları kapatmaya çağıran söylemlerin ne yazık ki günümüz gerçekleri karşısında ciddi bir "ayakları yere basma sorunu" vardır. Esasen Karakoç'un kitabın sonunda İslâm ülkeleri arasında yapılmasını önerdiği işbölümü, karşılaştırmalı üstünlük alanları temelinde uzmanlaşma, serbest ticaret ve dayanışmayı Adam Smith ve David Ricardo bundan 250 yıl önce bütün dünya için önermiştir. O halde, İslam'ın evrensel bir din olduğu gerçeğinden de hareketle, sadece kendi ülkemizi veya kendi dindaşlarımızın coğrafyasını merkeze alan, içe kapanmacı ve çatışmacı modeller yerine, daha evrensel, daha kucaklayıcı, dışa açılmacı, barış ve istikrara odaklı, ademi merkezizetçi, işbölümü ve uzmanlaşmaya ve uluslararası işbirliğine dayalı dayanışmacı modeller çok daha tercihe değer görünmektedir. İslam selamet, barış ve esenlik demektir. O halde orta yolcu, ılımlı demokrat zihniyete dayalı çoğulcu, özgürlükçü, serbest ticaretçi ve piyasacı modeller, tektipçi radikal selefi zihniyete dayalı çatışmacı, tektipçi, yasakçı, korumacı, devletçi ve kumandacı modellere kıyasla İslam'a ve İslami ideallere çok daha iyi hizmet etmeyi mümkün kılacaktır.

Son olarak altını çizmek gerekir ki, hem teori ve hem de bir eylem adamı olan bilge kral Aliya İzzetbegoviç (2019) Batının üstünlüğünün kapitalizm veya başka bir ideolojiden değil, ünlü İngiliz filozof F. Bacon'dan (1561-1626) beri Batı dünyasında çok önemsenen eleştirel düşünce geleneğinden kaynaklandığını vurgularken çok yerinde bir tespit yapmaktadır. Yapılması gereken kapitalizm ile komünizm arasında yalpalamak ve iki kötünden birini tercih etmek değil, vaktiyle İslam medeniyetini zirveye çıkarmış, zamanla terk edildiği için gerilemeye yola açan adalet, özgürlük, özgür irade, eleştirel düşünme, sorgulama, çeşitlilik, çoğulculuk, hoşgörü, çok çalışma ve iyilik yapma gibi değerlere sarılmak; nakilci-lafızcı-kaderci zihniyeti terk ederek akılcı-yorumcu-özgür iradeci zihniyeti ihya etmektir.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> İslam dünyasının bugünkü geri kalmış, sorunlarını makul yollarla çözmekten aciz, perişan vaziyete düşmesinin sebepleri çok önemli başka bir tartışma konusudur. Ancak şu kadartını

## KAYNAKÇA

- Acar, M. (2021). *Liberal Düşünce, Özgürlük ve Serbest Piyasa Ekonomisi*. İzmir: SOBİAD Hukuk ve İktisat Araştırmaları Yayınları. [https://www.academia.edu/50975587/Liberal\\_D%C3%BC%C5%9F%C3%BCnce\\_%C3%96zg%C3%BCrl%C3%BCk\\_ve\\_Serbest\\_Piyasa\\_Ekonomisi](https://www.academia.edu/50975587/Liberal_D%C3%BC%C5%9F%C3%BCnce_%C3%96zg%C3%BCrl%C3%BCk_ve_Serbest_Piyasa_Ekonomisi)
- Acar, M. (2018), *İktisadın Evrensel Yasaları ve Kadim Sorunları*, Konya: Literatürk Academia.
- Acar, M. (2016), “Reason Versus Tradition, Free Will Versus Fate, Interpretation Versus Literalism: Intellectual Underpinnings of the Negative Outlook for the Muslim World,” in El Harmouzi, N. and L. Whetstone, ed., *Islamic Foundations of a Free Society*, Chp. 3, pp: 32-57, London: The Institute of Economic Affairs.
- Acar, M. (2019), “Geleneğe Karşı Akıl, Kadere Karşı Özgür İrade, Lafızcılığa Karşı Yorum: İslam Dünyasındaki Olumsuz Görüntünün Fikrî Temelleri,” Çev. H. Şahin, içinde: El Harmouzi N. ve L. Whetstone (2019, eds.), *Özgür Toplumun İslami Temelleri*, Ankara: Liberte Yayınları, ss. 55-82.
- Acemoğlu, Daron ve James Robinson (2012). *Ulusların Düşüşü: Güç, Zenginlik ve Yoksulluğun Kökenleri*. Çev. F.R. Velioglu. İstanbul: Doğan Kitap.
- Apak, Adem (2019). *İslam Tarihi Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Apak, Adem (2020). *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi* 1-4. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Bilgili, Yüksel (2020). *Karşılaştırmalı İktisat Okulları*. 16. Baskı. İstanbul: 4T Yayınevi.
- Coase, R. ve N. Wang (2015). *Çin Nasıl Kapitalist Oldu?* Ankara: Bigbang Yayınları.
- Çizakça, Murat ve Mustafa Akyol (2012). *İslam'ın Unutulan Ekonomik Modeli: Ahlâki Kapitalizm*. İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî (1997). *Sünenu Ebî Dâvûd*, (tahkik: İzzet 'Ubeyd ed-De'âs ve Adil es-Seyyid), Kitâbu'l-büyû' ve'l-icâra, bâb:

---

söyleyelim ki, bu satırların yazarı İslam dünyasında birbiriyle çatışan iki önemli zihniyetten nakilci-lafızcı-kaderci zihniyetin zamanla akılcı-yorumcu-özgür iradeci zihniyete galebe çalmasının İslam medeniyetinin gerilemesinde son derece belirleyici bir öneme sahip olduğunu düşünmektedir. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Acar (2016, 2019).

- 15, hadis no: 3451, cilt/sayfa: III/471, Dâru İbni Hazm li't-tabâ' ve'n-neşr ve't-tevzî', Beyrût, I. Baskı, h. 1414/m.1997.
- Ebû İsâ Muhammed b. İsa et-Tirmizî (1997). *el-Câmi'u'l-Kebîr*, (thk.: Dr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf), Kitâbu'l-büyû', bâb: 73, hadis no: 1314, cilt/sayfa: III/582, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, I. Baskı, 1997.
- Friedman, Milton ve R. Friedman (2021). *Tercih Özgürlüğü*. Çev. M. Acar. Ankara: Serbest Kitaplar.
- İnanç, Yusuf S. (2021). "Hangi Aydınlanma Hangi Orta Çağ: Afganistan'ın Aydınlanmaları ve Çağları Üzerine," *Nihayet*, Yıl 6, Sayı 82, Ekim 2021, ss. 44-49.
- İzzetbegoviç, Aliya (2019). *Doğu ve Batı Arasında İslam*. Çev. Edina Nurikiç. İstanbul: KETEBE Yayınevi.
- Kanbir, Özgür ve Mehmet Dikkaya (2021). "Islamic Development Index" (İslami Gelişme Endeksi), *Sosyoekonomi*, 2021, Vol. 29(49), 151-180, DOI: 10.17233. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1442525>
- Karakoç, Sezai (2019). *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*. 17. Baskı. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Koehler, Benedikt (2016). *İslam'ın Erken Döneminde Kapitalizmin Doğuşu*. Çev. İ. Kurun. Ankara: Liberte Yayınları.
- Özel, Mustafa (2009). "İslami Ekonominin İncelikleri," *Anlayış*, Sayı 74, Temmuz 2009.
- Rehman, S.S. ve H. Askari (2010). "An Economic Islamicity Index," *Global Economy Journal*, 10(3), 1-37.
- Roberts, Russell D. (2021a). *Tercih: Bir Serbest Ticaret ve Korumacılık Öyküsü*. Çev. M. Acar. 13. Baskı, Ankara: Liman Kitapları.
- Roberts, Russell D. (2021b). *Görünmez Kalp*. Çev. M. Acar. 9. baskı, Ankara: BB101 Yayınları.
- Roberts, Russell D. (2018). *Her Şeyin Bedeli*. Çev. M. Acar. 2. Baskı, Ankara: Liman Kitapları.
- Smith, Adam (2020 [1776]). *Milletlerin Zenginliği*. Çev. M. Acar. İstanbul: Liberus Yayınları.
- Starr, Frederick (2019). *Kayıp Aydınlanma*. Çev. Y.S. İnanç. İstanbul: Kronik Kitap Y.

## EXTENDED ABSTRACT

### **Economic Structure of Islamic Society: A Critical Evaluation**

Sezai Karakoç, the famous poet and writer we have lost recently (November 16,2021), was no doubt one of the most prolific poets and thinkers of Turkey in the 20th century. He has authored many works (poems and essays) especially in the 1960s and 1970s. His life and works became the subject of popular debates thanks to the fact that Istanbul University granted him an honorary doctorate recently as well as his death shortly after. This study critically evaluates his famous work *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü* [Economic Structure of Islamic Society] written in the late 1960s. This book is essentially a criticism of capitalism and communism. Based on his criticism of these two systems, the author tries to show that Islam is a much better alternative.

We should abstain from two possible mistakes when evaluating the works of poets, artists, scholars, and thinkers: extreme glorification of the author or his/her work based on political, religious or ideological motives; or, going to the other extreme and despising or looking down on them through a retrospective reading by neglecting the social, political and historical conditions in which the work is produced. The right attitude is critically evaluating the work while appreciating the effort of the author. In this regard, *Economic Structure of Islamic Society* was written in a world of the Cold War where the so-called “the Generation 68” objected capitalist regimes through massive demonstrations, optimistic expectations and hopes for communism were alive, and when Turkey was trying to find herself a seat in the capitalist bloc. The main idea of the book, i.e., instead of emulating capitalist or communist models, we can develop or revive our own “Islamic” model based on our historical background, is quite acceptable and plausible. However, in order to ground this idea, the book very often had recourse to wild generalizations depicting a negative portrayal of the West via criticism of capitalism and communism, neglecting the details by adopting a reductionist approach.

The saying goes: “Satan is hidden in the details.” Obviously, we cannot summarize the long western history in a few paragraphs. There are vital fluctuations and structural breaks throughout the history. The West is not the same before and after the Enlightenment. There are many geographical, historical, political, and institutional differences among western countries. The Anglo-Saxon and American tradition is quite different from Continental



European tradition in many respects. In other words, there is not a homogenous, uniform, and single West which we can simply depict as “capitalist.” It is necessary to ask “which west, which period, which geographical region are you talking about?” Same thing applies to the communist world as well. In terms of implementation of the communist model, Russian experience is quite different from that of China. Moreover, the Russian experience of communism greatly differs between Lenin-Stalin period versus Gorbachev period characterized by “glasnost” and “perestroika.” Similarly, China’s experience of communism under Mao until his death in late 1970s strongly differs from the experience under Xiaoping reforms in the last four decades.

On the contrary, for the Muslim world the book adopts wild generalizations to depict this time an ultra-positive portrayal, implying that everything was so perfect and smooth in the Muslim geographies throughout the centuries. The reality is that the Islamic history and the experience of the Muslim societies were not smooth and comfortable. There have been wars, civil-wars, political and economic unrest, instability, fluctuations, and crises as well as the periods of stability, wealth and prosperity.

It is interesting to note that Karakoç talks about private property, profit-seeking, freedom of choice and entrepreneurship, and free trade which are in fact among the basic institutions of a free market economy. When we include “limited government” to this list, (which is neglected by Karakoç where he mentioned “a government that can control everything whenever necessary” which remind a socialist type of central planning), we can see the perfect compatibility of the Islamic economic model and a free market system. As such, Medina market is characterized by three important features: 1) Established in a level field or flat area (visibility, transparency), 2) No fixed place or allotment to anyone (no monopoly over any corner of the market), 3) No price-fixing. The Prophet (pbuh) rejected to fix prices upon the request of some companions and said, “prices are determined by God.” This is nothing but letting the price mechanism function, letting prices fluctuate according to demand and supply conditions. Based on these findings, one can quite comfortably argue that Islam is perfectly compatible with a free-market economy based on private property, profit-seeking, competition, freedom of choice and entrepreneurship, free trade and limited government.

In light of the above, this article critically evaluates the book and brings forward that the real choice is not between a vague so-called “Islamic model” and capitalism or communism. The new generations need to look into the historical experience of the Muslim world, think everything from the beginning, abstain from glorification of the past in an unrealistic fashion, and develop realistic and applicable models compatible with the realities of our time. Once again, the real choice is not between “Islam versus capitalism” or “Islam versus communism.” The real choice is rather between a collectivist-statist-centralized-command system and individualist-decentralized-free market system.

As a last word, we should underline that Alia Izetbegovic, the late great “Wise King” of Bosnia, a man of theory as well as action, is quite right when stating that the superiority of the West is not coming from capitalism or any other ideology for that matter, but rather critical thinking which has been attached importance to in the Western world since Bacon. Therefore, what we need to do is not swinging between two hypothetical bad things as capitalism and communism but revive our lost values in the course of time such as justice, freedom, free will, critical thinking, questioning, multi-culturalism, diversity, pluralism, tolerance, hard-work and doing good. The main conflict in this regard is between two mind sets or two different types of mentality: narrationist-literalist-fatalist on one hand, rationalist-commentariat-freewillist (non-fatalist) on the other. We should leave the former as much as we can and adopt the latter if we really would like to change our current negative outlook and revive the Islamic civilization once again.

## **ARAŞTIRMACILARIN KATKI ORANI**

Araştırmacıların her birinin mevcut araştırmaya katkı oranı aşağıda belirtildiği gibidir.

Yazar 1'in araştırmaya katkı oranı %100'dür.

## **ÇATIŞMA BEYANI**

Araştırmada herhangi bir kişi ya da kurum ile finansal ya da kişisel yönden herhangi bir bağlantı bulunmamaktadır. Araştırmada çıkar çatışması bulunmamaktadır.

## **ARAŞTIRMANIN ETİK İZİNİ**

Yapılan bu çalışmada "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi" kapsamında uyulması gerektiği belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Yönergenin ikinci bölümü olan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemler" başlığı altında belirtilen eylemlerden hiçbiri gerçekleştirilmemiştir..

## PAKİSTAN VE NİJERYA İLE KARŞILAŞTIRMALI OLARAK AFGANİSTAN'DAKİ İSLAMİ FİNANSAL KURUMLARIN ŞER'İ YÖNETİŞİM ÇERÇEVESİ

Abdul Samad KERAMAT<sup>a</sup>  
*İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Türkiye*

Monzer KAHF<sup>b</sup>  
*İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Türkiye*

### MAKALE BİLGİSİ

#### **Makale Geçmişi:**

Başvuru: 6 Temmuz 2021  
Kabul: 31 Ekim 2021

#### **Makale Türü:**

Araştırma Makalesi

#### **JEL Sınıflandırma:**

G32  
G34

#### **Anahtar Kavramlar:**

Şer'i Yönetişim,  
İslami Finansal Kurumlar,  
İslami Bankacılık,  
Afganistan.

### ÖZ

İslami Finans Kurumlarının (İFK) yapısındaki Şer'i yönetişimin varlığı, İFK'ların Şer'i ilkelere bağlı kalmasını sağlar ve kurumların üst yönetiminin yüksek riskli faaliyetlere girmesini engeller. Bu çalışma, Afganistan'da faaliyet yürüten İFK'ların Şer'i yönetişim çerçevelerini ele almakta ve Şer'i yönetişimin yapısı, hiyerarşisi ve ilgili otoritelerini izah etmektedir. Bunun yanı sıra, Afganistan'daki İFK'ların Şer'i yönetişim çerçevesinin oluşum sürecini detayları ile ortaya koymaktadır. Şer'i yönetişim çerçevesinin tatbik edilmesindeki zorlukları daha net tespit edebilmek için çalışma kapsamında bir anket tasarlanmış olup İslami finans sektöründeki on kıdemli uygulayıcı ile mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Çalışmada Afganistan'daki İFK'ların, operasyonlarını yönlendiren kapsamlı bir Ulusal Şer'i Yönetişim Çerçevesi'ne (UŞYÇ) sahip olduğu sonucuna varılmıştır. İslami bankacılık kanununun yokluğu ve nitelikli Şer'i uzmanların azlığı Şer'i yönetişim çerçevesinin tatbik edilmesindeki zorlukları olarak vurgulanmıştır. Piyasada yeterli sayıda Şer'i uyumlu enstrümanın bulunmayışı, toplumsal bilincin oluşmamış olması ve hissedarların İFK'ların operasyonlarına yersiz müdahaleleri bu bağlamdaki diğer zorluklar olarak ifade edilmiştir.

<https://doi.org/tr/10.54863/jief.963241>

<sup>a</sup> **Sorumlu Yazar:** Doktora Adayı, İslam Ekonomisi ve Finansı, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, E-posta: [keramatsamad@gmail.com](mailto:keramatsamad@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0003-3948-2177>

<sup>b</sup> Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İşletme ve Yönetim Bilimleri Fakültesi, E-posta: [monzer.kahf@izu.edu.tr](mailto:monzer.kahf@izu.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0001-7627-7098>

**Kaynak göster:** Keramat, A. ve Kahf, M. (2022). Pakistan ve Nijerya ile Karşılaştırmalı Olarak Afganistan'daki İslami Finansal Kurumların Şer'i Yönetişim Çerçevesi. *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi*, 8(1). 135-158. <https://doi.org/tr/10.54863/jief.963241>

© IZU Uluslararası İslam Ekonomi ve Finansı Araştırma ve Uygulama Merkezi. Tüm Hakları Saklıdır.

## SHARIA GOVERNANCE FRAMEWORK OF ISLAMIC FINANCIAL INSTITUTIONS IN AFGHANISTAN COMPARE TO PAKISTAN AND NIGERIA

Abdul Samad KERAMAT<sup>a</sup>  
*Istanbul Sabahattin Zaim University, Turkey*

Monzer KAHF  
*Istanbul Sabahattin Zaim University, Turkey*

### ARTICLE INFO

#### **Article history:**

Received: Jul 6, 2020

Accepted: Oct 31, 2021

#### **Article Type:**

Research Article

#### **JEL Classification:**

G32

G34

#### **Keywords:**

Sharia Governance,  
Islamic Financial Institutions,  
Islamic Banking,  
Afghanistan.

### ABSTRACT

The existence of Sharia governance in the structure of Islamic Financial Institutions (IFIs) guarantees the compliance of the IFI to the Sharia principles and prevents the top management of the IFI from involving in high-risk business activities. This research studies the concept of Sharia governance framework of IFIs operating in Afghanistan, the structure of Sharia governance, hierarchy, and authorities are articulated. The study elaborates on the initiation of the Sharia governance framework of the IFIs of Afghanistan. In order to find a clear picture of the challenges in the implementation of the Sharia governance framework, a questioner was developed, and interviews were conducted with ten persons from the senior practitioners of Islamic finance sector. The research found that the Islamic financial institutions in Afghanistan have a comprehensive NSGF in place, which guides its operations. The study highlighted the challenges as the lack of Islamic banking law and lack of qualified Sharia scholars who have experience in the finance and banking sector to serves on the Sharia board. Lack of sharia-compliant products in the market, lack of public awareness, and irrelevant interventions of the shareholders in the operation of the IFIs are also highlighted as challenges.

<https://doi.org/tr/10.54863/jief.963241>

<sup>a</sup> **Corresponding Author:** PhD Candidate, Islamic Economics and Finance, Istanbul Sabahattin Zaim University, E-mail: [keramatsamad@gmail.com](mailto:keramatsamad@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0003-3948-2177>

<sup>b</sup> Prof. Dr., Istanbul Sabahattin Zaim University, Faculty of Business and Management Sciences, E-mail: [monzer.kahf@izu.edu.tr](mailto:monzer.kahf@izu.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0001-7627-7098>

**To cite this article:** Keramat, A. and Kahf, M. (2022). Sharia Governance Framework of Islamic financial institutions in Afghanistan compare to Pakistan and Nigeria. *Journal of Islamic Economics and Finance*, 8(7). 135-158. <https://doi.org/tr/10.54863/jief.963241>

© IZU International Research Center for Islamic Economics and Finance. All rights reserved.

## INTRODUCTION

The central bank of Afghanistan, known as the Da Afghanistan Bank (DAB), amended the Da Afghanistan bank law in 2003 to update the law and consider the global best banking practices and issued licenses to 17 banks which include state, private, and foreign-owned banks. There has been no Islamic banking law in Afghanistan until now; however, the banking law of Afghanistan dedicated its chapter 7 for regulating activities of Islamic financial institutions in Afghanistan. The draft Islamic banking law was sent to the parliament years ago, but because the drafted law is covering both Islamic banking and conventional banking, the parliament has not discussed it in its meetings and has not been approved so far. In order to cope with this situation, the government of Afghanistan has added a chapter to the banking law through a presidential decree NO 56 dated 26/5/1394 corresponding to 2015 and laid the basis for the operation of Islamic financial institutions.

The legislative decree stated that the Minister of State for Parliamentary Affairs and the Minister of Justice are obliged to bring this decree to the National Assembly thirty days after the commencement of its first meeting. According to the decree, the law was submitted to the National Assembly, but it is still pending and is not discussed in the National Assembly (M. of J. Afghanistan, 2015). The first version of the law is in force without the approval of the National Assembly and the second version is in force similarly. The problem for the National Assembly is that both conventional and Islamic banking are legislated in the same drafted law. In other words, Islamic banking law and interest banking systems have been allowed to operate side by side, and according to the constitution of Afghanistan, it is unconstitutional to pass a law in contradiction with the provisions of Islam. The National Assembly understands that accepting any kind of interest system is a violation of the constitution (Yasini, 2018). Article 3 of the constitution of Afghanistan states that “*in Afghanistan, no law can be contrary to the beliefs and provisions of the sacred religion of Islam*” (M. of J. Afghanistan, 2004). This article requires the banking law should be according to the principles of Islam, and interest-based banking system is not allowed in Afghanistan.

The amended banking law of Afghanistan has also laid the basis for the creation of the Islamic banking department in the structure of Da Afghanistan Bank and assigned this department to develop regulations and guidelines for further improvement of the Islamic banking industry in the Islamic Republic of Afghanistan. Da Afghanistan bank developed the NSGF for this purpose. All full-fledged Islamic banks and Islamic banking windows in Afghanistan are obliged to implement the NSGF in their course of business. Furthermore, the Sharia review manual, term of reference for Sharia Supervisory Board, Sharia

board member's assessment manual, Sharia compliance manual are developed by the Islamic banking department and are approved by the Da Afghanistan Bank. The Sharia governance framework plays an important role in the development and best management of IFIs.

## **LITERATURE REVIEW**

To the authors' knowledge, no research specifically focuses on the Shariah governance framework of IFIs operating in the Islamic Republic of Afghanistan. There is limited literature that discussed some aspects of Islamic finance and the economy of Afghanistan in general terms. Some authors - though they are few- discussed some aspects of Islamic finance and economy in Afghanistan, so there is lack of resources available in this area. In a study conducted in Miawand bank by Sameer Ahmad Mastoor, customers' satisfaction and awareness about Islamic banking and its products in Afghanistan are discussed (Mastoor, 2014). Ahmad Reshad Askarzada investigated in a paper presented to the Aiden University, Islamic banking activities, conventional banking activities, Islamic banking effects in commercial banking, customers' satisfaction, and awareness of the public about the banking activities (Askarzada, 2016). Mohammad Haroon Amiri has discussed in his graduate dissertation the general perceptions about the conventional and Islamic banks operations in Afghanistan and more focused on the level of education and awareness of the public about Islamic banks products (Amiri, 2013). Mr. Siraj Yasini has discussed Islamic banking in Afghanistan, its reality, and challenges; he focused on some aspects of the current situation of Islamic banking and problems of not having Islamic banking law approved so far by the parliament (Yasini, 2018). The review indicates that none of the authors studied the Sharia governance framework of Afghanistan and its compliance with Shari'ah governance standards of AAOFI, keeping in view the banking growth. This study will focus on the Sharia governance framework of Afghanistan and its compliance with AAOIFI standards of Sharia governance. For better understanding the level of comprehensiveness of the NSGF, the research will compare the main points of it with the Sharia governance framework of Pakistan and Nigeria who are ahead of Afghanistan in initiating Islamic banking. The main challenges of Sharia governance implementation will be highlighted; recommendations will be proposed for the improvements. This study is noble and its value can be felt from the fact that such studies on this specific topic are scarce and it will add a good source of information to the literature about Islamic banking in Afghanistan.

## **CONCEPT OF SHARIA GOVERNANCE**

Sharia governance in the Islamic banks has a fundamental effect on the discipline of the Islamic banking industry because the most important distinguishing characteristic of Islamic banks from conventional banks is their commitment to compliance with Islamic Sharia principles (Stambakiyev, Nurzhan & Kahf, 2020). Moreover, the idea of establishing Islamic banks itself stems from the Muslims keeness to abide by the orders of Sharia and avoid prohibitions. That is why it is very important to ensure the commitment of Islamic banks to the provisions of the noble Sharia, as it is their identity that is known by them (Stambakiyev, Nurzhan & Kahf, 2020). The compliance of banks to Sharia principles is contingent on the functionality of Sharia governance in the financial institutions' hierarchy, and that is why Islamic monetary services providers always relied on the fatwas of Sharia scholars during the past decades.

The emergence of Islamic financial institutions and their announcement to the public that their transactions are restricted to follow the provisions and principles of Islamic law imposed on them to establish a system to supervise Sharia compliance in these institutions. This Sharia control that supervises the Islamic financial institutions is not a new phenomenon in the Islamic commerce system. It is rather a continuation of the Islamic supervision system (Hisba) which was applied at the early times of the Islamic State (Zakarya, 2019)

Sharia governance is the unique attribute of IFIs, which distinguishes it from conventional banks and financial institutions. Sharia governance is set there to ensure the compliance of IFIs operations and transactions to the principles of Shari'ah. From another angle, the trustworthiness of Islamic financial institutions in the eyes of the people is contingent upon the strictness of these institutions to the implementation of the principles of Shari'ah. The appropriate structure of Sharia governance and its functionality is the backbone of IFIs' reputation in the eyes of the public. Customers' confidence and satisfaction require two things from IFIs; the first one is to set good standards for the operations of the IFIs by Sharia board and the second one is to conduct systematic supervision about the implementation of those standards in the IFIs (Stambakiyev, Nurzhan & Kahf, 2020).



## **OVERVIEW OF SHARIA GOVERNANCE STRUCTURES**

Internationally, Islamic Financial Institutions have been following several Sharia governance models; it will vary from country to country according to their regulatory frameworks, which are governing Islamic banking and financial activities.

Sharia governance practice can be categorized globally into three different models: centralized structure, laissez-faire, and hybrid structure. The centralized structure exists in some countries where there is a central Sharia Advisory Council (SAC) created at a national level to issue general fatwas on Islamic financial transactions. It also renders advice to the central bank on Sharia matters, issue central guidelines on Sharia governance of IFIs, and executes and appoints Sharia committee at the bank level. Malaysia, Brunei, Indonesia, Iran, and Sudan have adopted this model of Sharia governance. This model is proved to have inclusive guidelines for implementation of Sharia governance and strict rules to be abiding by the Islamic financial institutions (Albarrak & El-Halaby, 2019).

The second model is the self-regulated structure (laissez-faire) in which there is no interference from the supervisory body, and the compliance with Sharia is made through the provision of Sharia advisory of the IFIs. In this model, the reputation of an IFI is thought to be tied up with its compliance with Sharia principles. This Sharia governance structure is more flexible and requires the IFIs to develop a mechanism of ensuring that their business activities and transactions are Sharia-compliant and Sharia non-compliance risk is mitigated. This could result in a situation where different ways for handling Sharia non-compliance risk could arise, and no final supervisory body is there to decide on Sharia issues. GCC countries, including Qatar, Saudi Arabia, Kuwait, and countries in non-Islamic jurisdictions such as Germany, South Korea, France, UK, and Hong Kong have adopted this model (Albarrak & El-Halaby, 2019).

The third model is the hybrid model in which there is a central supervisory body existing at the national level, and at the same time, the IFIs have the responsibility of compliance of their products with Sharia principles and shall regularly report to the central supervisory body. Such a model is followed by the UAE Islamic financial institutions, where every issue arising about Sharia compliance shall be reported to the National Council of Sharia Supervisory committees (Albarrak & El-Halaby, 2019).

Considering the Sharia governance framework established by Da Afghanistan Bank, I think Afghanistan is following the hybrid model for the following reasons:

- There is an independent Sharia Supervisory Board at the Da Afghanistan Bank (Central bank of Afghanistan) with the highest authority of decision making and supervisory role over all IFIs operating in the Islamic Republic of Afghanistan. It has the power of fatwa issuing about Sharia-related matters of IFIs at the national level. Policies, manuals, and regulations of the Islamic Financial Institutions shall be reviewed and approved by the Sharia supervisory board at DAB.
- According to NSGF issued by the Da Afghanistan Bank, every IFI has to establish a Sharia board who shall be the highest authority of decision making on Sharia-related matters at the single bank level. Oversight on the implementation of Sharia compliance is the responsibility of the Sharia board. So, there is two-tier supervision on compliance to the Sharia principles for IFIs operating in the Islamic Republic of Afghanistan; one is at the national level by the Sharia Supervisory Board of Da Afghanistan Bank, and another tier is at IFIs level by their Sharia boards.

## **METHODOLOGY**

This study will describe the significance of the Sharia governance framework for Islamic financial institutions; it will specifically focus on the initiation, comprehension, and compliance of the National Sharia Governance Framework (NSGF) of Afghanistan with the AAOIFI standards. Data will be taken from the original sources such as laws, regulations, and the available guidelines. In order to gauge the comprehensiveness of the NSGF, the main points of the NSGF will be compared in a table with the governance framework of Pakistan and Nigeria. The overall consistency of these principles with the AAOIFI governance standards will be highlighted, and the different aspects of the NSGF of Afghanistan will be described. Documents regarding the Sharia governance of banks will be compared with the requirements of the standards to interpret the findings. Secondary data will be collected from the books, articles available in the area. In order to find a clear picture of the challenges in the implementation of the Sharia governance framework, a questioner was developed, and interviews were conducted with ten persons from scholars and officials at different levels of the Islamic finance sector. The criteria for the selection of the interviewee was set as the interviewee shall have

the knowledge and practical experience of Islamic banking. Some were selected from Sharia board members, and others were selected from the Sharia audit unit in order to give us a clear picture of existing challenges. The responses were categorized into two categories: those related to the implementation of Sharia governance –the topic of this research– and those related to the Islamic banking industry in general but do not relate directly to the Sharia governance.

## **SHARIA GOVERNANCE IN AAOIFI STANDARDS**

When we discuss the Islamic financial institutions, governance goes beyond corporate governance, which is vital for conventional financial institutions since IFIs have social and religious connotations to them (AAOIFI, 2017). The Accounting and Auditing Organization of Islamic Financial Institutions (AAOIFI) has issued seven standards so far discussing Sharia governance. Sharia supervision and compliance consist of a Sharia Supervisory Board, Sharia Review and Internal Sharia Review, Audit and Governance Committee, Independence of Sharia Board, Governance Principles, and Corporate Social Responsibility (AAOIFI, 2017).

### **Sharia Supervisory Board: Appointment, Composition, and Reporting**

“Sharia Board” is defined as the group of Sharia scholars that validates and approves the banking products and activities of an Islamic bank or Islamic banking windows complies with Sharia principles (M. of J. Afghanistan, 2015). According to AAOIFI standards, the Sharia Supervisory Board shall be appointed by shareholders in the annual meeting. The Sharia Supervisory Board shall have at least three members who have expertise in Islamic commercial jurisdiction; it is allowed that SSB includes one member with expertise in Islamic finance in the structure of Sharia board. Prominent shareholders and members of Board of Directors (BoD) cannot serve on the SSB of the same Islamic Financial Institution (AAOIFI, 2017). The IFIs can also hire the services of external professionals to help SSB discharge its duties; the terms and conditions of this assignment should be agreed upon between the institution and the consultant and will be included in the letter of agreement. The main duties and responsibilities of the SSB are to direct, review and supervise IFIs transactions to make sure they are in compliance with Sharia. The SSB should advise IFIs on Sharia matters and develop guidelines for its operations. It will also approve products and services that the IFIs present to the market and shall conduct Sharia review (M. of J. Afghanistan, 2015).

## **Sharia Review**

The function of the Sharia review unit is to check the level of an institution's compliance to Sharia -on behalf of the SSB-. This examination includes the contracts of the IFI, transactions, policies, and other activities. The work of the Sharia review unit, on the one hand, constitutes the basis for SSB annual financial report and, on the other hand, does not discharge the responsibility of the management on compliance of the same institution to the Sharia principles (AAOIFI, 2017).

## **Internal Sharia Review Department**

The internal Sharia review has to be conducted by an independent department or can be part of internal audit functions. It is a constant process of checking the degree of an institution's adherence to the principles of Sharia. Review reports shall be shared on a continuous basis with the audit committee or similar departments of the institution (AAOIFI, 2017).

## **Audit and Governance Committee**

The audit and governance committee is one of the important pillars of Sharia governance as it plays significant roles in IFIs transparency and disclosure for the financial report. It is also attracting the people's trust in the IFIs and will ensure them that the IFIs are in compliance with Sharia rules and principles (AAOIFI, 2017). The audit committee will assist the board of directors to have reliable and integrated financial reporting as well as assist them in safeguarding the interest of shareholders and investors.

## **Independence of Sharia Board**

Sharia board (SB) is an independent body in the structure of Sharia governance. This independence of the board shall be kept in all circumstances to exercise its duty for making objective and informed judgments of the issues related to the Sharia board (AAOIFI, 2017). The independence of the Sharia board is very important for IFIs because this enables the board to make sound and accurate decisions about Sharia matters and enhances the confidence of the public in Islamic Finance Institutions. The Sharia board shall be able to deliver free and objective judgments without the influence of any party. Sound decisions on the Sharia matters brought before them are expected from the Sharia board of IFIs. The Sharia board is expected to report to and notify the BoD on Sharia compliance of the IFIs. Decisions of the Sharia board should not be altered or ignored without the consent of the Sharia board (AAOIFI,

2017). The management shall facilitate an environment where the SB has full access to accurate, timely, and complete data of the IFI. If the SB feels that the information provided is incomplete, it will ask for additional information, and the management shall provide the requested information. In case the management does not provide sufficient information to the SB, it shall inform the BoD, and it shall take appropriate action to mend the situation. The BoD shall take disciplinary measures against that personnel who intentionally did not provide the required information (Bank, nd.). The SB has the duty to inform the board of directors when it realizes that the IFI has done Sharia non-compliant transactions, and it shall recommend appropriate solutions to repair the transaction.

## **THE INITIATION OF THE SHARIA GOVERNANCE FRAMEWORK IN AFGHANISTAN AND ITS EVOLUTION**

After the enactment of banking law in Afghanistan, the Islamic finance department of Da Afghanistan Bank developed the National Sharia Governance Framework (NSGF) as the guiding principle for Islamic Financial Institutions operating in the Islamic Republic of Afghanistan. The National Sharia Governance Framework (NSGF) is enacted to regulate the business activities of all Islamic Financial Institutions operating in Afghanistan. The NSGF is the basic reference document, and the relevant stakeholders are assigned to expand it further by developing manuals and guidelines pertinent to each part of the NSGF. The Islamic banking department of DAB has the authority to review and update the NSGF in consultation with the Sharia Board, management of DAB whenever it feels the review is needed considering market conditions, risk mitigation strategies, and to align it with the general strategy of the bank (M. of J. Afghanistan, 2015).

The NSGF is set out to address the expectations of the DAB regarding the Sharia governance structure of Islamic banks, processes to make sure that banks' operations and transactions are in compliance with Sharia principles. The document will guide the board of directors, the Sharia board, and the management in fulfilling their duties pertaining to Sharia compliance. It will also articulate the overall functions of the Islamic banks pertaining to Sharia compliance.

### **Sharia Supervisory Board, Hierarchy, Authorities, and Responsibilities**

According to the banking law of Afghanistan and based on the NSGF, the Sharia Supervisory Board (SSB) at the central bank is the highest authority at the national level and has the final saying regarding Islamic financial matters.

In the process of recruitment of members of the Sharia board of IFI, SSB at the Da Afghanistan bank has the right to interview all proposed candidates to make sure that they have the required qualifications for the position of board membership.

Every IFI that operates in the Islamic Republic of Afghanistan shall have an independent Sharia board in its organizational structure, and the Sharia board shall report to the board of directors, not to the management of the bank (Central Bank of Afghanistan, n.d.). The banking law of Afghanistan stated that the Sharia board members will be appointed by the shareholders, and the shareholders may authorize the board of directors to set their remunerations on behalf of the BoD; members of the board of directors cannot serve as the member of Sharia board. It is the full responsibility of the Sharia board to ensure that the IFI operations and transactions are in compliance with the Sharia principles. The SB is accountable for these matters. The management of an IFI has the responsibility of providing the Sharia board with adequate resources needed to make sure that the IFI is in compliance with Sharia rules. In case of conflict between the ruling of the Sharia board and the Sharia Supervisory Board's decision on a Sharia matter, rulings of the SSB shall dominate on the matter, and priority will be given to the decision of the Sharia Supervisory Board (C. bank of Afghanistan, n.d.). The Sharia board has the responsibility of oversight on the bank's overall operations in regard to the Sharia compliance aspects and on the other appropriate committees who oversee the operational aspects of the bank's operations (Central Bank of Afghanistan, n.d.)

### **Board of Directors, Sharia Board, and The Management**

The existence of the Sharia supervisory board along with the board of directors in the governance structure of Islamic financial institutions is very important because it minimizes the risk involved in business transactions. The existence of a Board of Directors in an IFI is also significant for the safeguard of the benefits of the investors, IFIs' shareholders, and other stakeholders while an independent Sharia supervisory board is there as a second layer of governance that prevents the involvement of management and board of directors of IFIs in high-risk businesses. According to the National Sharia Governance Framework (NSGF) issued by the Da Afghanistan Bank, the board of directors has the responsibility of adaption and the complete implementation of the NSGF and shall have overall oversight on IFIs operations and business transactions. However, Sharia governance has the highest authority pertinent to the compliance of business activities of the IFIs to the Sharia principles and has oversight on the Sharia-related aspects of business transactions. The Sharia

board shall deliver final decisions and is answerable and accountable for all the decisions and advice is provided to the IFIs on Sharia compliance matters. Management of IFIs plays the operative and executive role of NSGF on the ground level through monitoring the performance of executive departments of the IFIs to ensure the NSGF is fully implemented and all the IFI's business activities and operations are in compliance with the NSGF. So, a multi-layer control structure exists in the Islamic financial institutions' structure to avoid the involvement of top management in the high-risk business activities and ensure compliance of IFIs with the principles of Sharia.

### **The Importance of Sharia Audit for Islamic Financial Institutions**

The existence of Sharia audit beside the Sharia board is necessary for functional Sharia governance because the duty of Sharia audit is to review and check the extent of the bank's commitment to abide by the fatwas and decisions of the Sharia board. It shall also check business operations of IFIs to make sure that the operations and transactions comply with the fatwas, rulings, and decisions of the Sharia board (Zakarya, 2019). The Sharia board is examining the products' and transactions' compliance with the Sharia principles and then issues fatwas and rulings. However, the Sharia audit unit makes sure that the Sharia board fatwas and rulings are considered by the working committees of the bank and that they carried out their functions in accordance with these principles.

### **Outsourcing Sharia Governance of IFI to a Third Party**

Islamic banking and financial services are considered new in Afghanistan; the lack of qualified human resources in the sector is obvious. Considering this situation, it is temporarily permissible for IFIs –until the development of the capacity of human resources in the field of Islamic finance and economy– to outsource some of the functions of Sharia governance to a third party consultancy (C. bank of Afghanistan, n.d.).

The DAB allowed IFIs operating in Afghanistan to temporary outsource any of its Sharia governance or operational functions or its entire Sharia board to an outer Sharia board or a consultancy. It is also authorized that the IFI outsources these functions to a scholar sitting on the Sharia board of another bank and approved by the DAB as long as this confirms the outsource requirements provided in the guidelines (Central Bank of Afghanistan, n.d.)

## **OVERLAP OF FUNCTIONS BETWEEN THE SHARIA BOARD AND SHARIA AUDIT DEPARTMENT COMPARE WITH PAKISTAN AND NIGERIA**

Islamic financial institutions are unique because they comply with the Sharia principles in all of the transactions they carry out. The function of compliance to Sharia is safeguarded in the IFIs through the existence of many structures of Shariah Governance; one of these structures is an independent Sharia board; another one is the existence of a Sharia audit and governance committee. The functions of these two units are similar in ultimate objectives, which are to make sure that IFIs' operation and transactions comply with Sharia principles. However, they are different from each other as their scope of work and area of focus vary. Sharia board has oversight on IFIs operations and activities' compliance with Sharia and to the Sharia board resolutions. Sharia board shall have observations on IFIs transactions and receive the report from the Sharia department to spot out if there are any non-Sharia issues and takes needed corrective measures. Sharia board also assists the management of IFIs in supervising the implementation and application of Sharia board resolutions. One of the tasks of the Sharia audit is to monitor the bank's compliance with the Sharia board's fatwas and decisions. Also, Sharia Audit will periodically evaluate the IFIs transactions and activities to develop a timely assessment to add value to the IFI and make sure the compliance of business operations to Sharia principles is improved. So, Sharia audit is doing more groundwork on assessment and provides bases for the Sharia board report. The comparison of these functions and other features of Sharia governance structures in the Sharia governance framework of Pakistan and Nigeria is highlighted in the below table.



**Table 1.** *Overlap of Functions Between the Sharia Board and Sharia Audit Department Compare with Pakistan and Nigeria*

Comparing points	State Bank of Pakistan (SBP)	Da Afghanistan Bank (NSGF)	National Bank of Nigeria	AAOIFI
<b>Appointment of Shariah Supervisory Board</b>	<i>“Every Islamic banking institutions (IBIs) shall have a Sharia board appointed as per the fit and proper criteria notified by State Bank of Pakistan (SBP)” (Pakistan, 2018).</i>	<i>“Banks conducting Islamic Business activities must establish a Shariah Board.” (Central Bank of Afghanistan ), n.d.)</i>	<i>“All licensed none-interest financial institutions (NIFIs) shall establish a Shariah Advisory Committee (SAC) to be approved by the Central Bank of Nigeria” (CNB, 2004).</i>	<i>“Every Islamic financial institution shall have a sharia supervisory board to be appointed by the shareholders” (AAOIFI, 2017).</i>
<b>Criteria for SSB members</b>	<i>“SSB Chairperson has to have minimum five years of experience as Sharia advisor/member of sharia board and the members have to have three years of experience as Shari Advisor/member of sharia board” (Pakistan, 2018)</i>	<i>The majority of the SSB members shall hold a degree in Sharia of Islamic economics/finance from a recognized university or have attained the status of a recognized scholar in the Islamic Republic of Afghanistan’s society. Have at least three years of experience in research and development of Islamic banking and finance (Central Bank of Afghanistan, n.d.)</i>	<i>“The proposed member of the SAC shall at a minimum have an academic qualification or possess the necessary knowledge, expertise or experience in the sciences of the Sharia with particular specialization in the field of Islamic transactions/Commercial jurisprudence (fiqhu al mua’amalat)” (CNB, 2004).</i>	<i>“The SSB is an independent body of specialized jurists in fiqhu al muamalat. However, the SSB may include a member other than these specialized in fiqhu al muamalat but who should be an expert of Islamic finance institutions with knowledge of fiqhu al muamalat” (AAOIFI, 2017).</i>

Comparing points	State Bank of Pakistan (SBP)	Da Afghanistan Bank (NSGF)	National Bank of Nigeria	AAOIFI
<p><b>Independence of sharia board</b></p>	<p><i>“The Sharia Board shall discharge its duties independently and objectively. In this regard, the sharia committee shall functionally report to the board of directors”</i> (Pakistan, 2018).</p>	<p>Independence of the Sharia board shall be kept in all circumstances to exercise its duty for making objective and informed judgments about the issues related to the Sharia board.  <i>“The Sharia Board shall report to the Board of Directors and regularly inform the Board on relevant Sharia matters. Sharia board shall consist of qualified sharia Scholars appointed by the management on behalf of the bank’s board”<sup>a</sup></i> (Central Bank of Afghanistan, n.d.).</p>	<p><i>“For playing its role effectively, the SAC has to operate independently and shall have the principles of competence, consistency, and confidentiality in its operations. An independent SAC will promote public confidence which will promote the growth and development of the industry”</i> (CNB, 2004)</p>	<p><i>“ A sharia supervisory board is an independent body of specialized jurists in fiqh ul muamalat. Directors and shareholders of the same IFI cannot serve as members of the SSB. The SSB members should not be employees of the same IFI. The SSB member should not involve in the managerial or operational decisions of IFI”</i> (AAOIFI, 2017).</p>

---

<sup>a</sup> The NSGF paragraph 5.8 expresses that the Sharia board can be assigned by the management of the IFI on behalf the bank’s board, in this case, the issue of independence of the Sharia board can be jeopardized. However, this seems in contradiction with the banking law which sets that the Sharia board can be appointed and dismissed by the general meeting of shareholders of the bank. The AAOIFI standards authorize the Shareholders to allow the board of directors to set remuneration for Sharia board members on behalf of the Shareholders.

Comparing points	State Bank of Pakistan (SBP)	Da Afghanistan Bank (NSGF)	National Bank of Nigeria	AAOIFI
<b>Duties of SSB</b>	The SSB shall advise the board of directors and the executive management of the IBI on sharia matters. All the SB decisions/rulings/ fatwas are binding on the IBIs, whereas the sharia board shall be responsible for all its sharia decisions (Pakistan, 2018).	It is the duty of the Sharia board to provide constant oversight on the bank's operations' Sharia matters through the observations and report receiving from the Sharia department and to identify possible Sharia issues, if any, and propose the necessary corrective measures (Central Bank of Afghanistan ), n.d.).	This is expected that the SAC is responsible and accountable for all Sharia opinions, decisions, and viewpoints rendered by them. SAC shall advise the NIFI's management and board on Sharia-related matters to ensure the institution's compliance with Sharia principles at all times (CNB, 2004).	Sharia Supervisory board is SB is given the duty of supervising, reviewing, and directing the activities of the IFIs to ensure that they comply with the Islamic sharia rules and principles. (AAOIFI, 2012).
<b>Quorum of the SSB</b>	The Sharia board of every IBIs shall have at least three sharia scholars who shall come as per the fit and proper criteria(FAPC) notified by the SBP (Pakistan, 2018).	The Sharia Board shall consist of at least three Islamic scholars appointed and dismissed by the general meeting of shareholders of the bank" (M. of J. Afghanistan, 2015)	For the effective function of SAC, it shall have at least three Sharia scholars (CNB, 2004).	"The Sharia Supervisory board shall consist of at least three members" (AAOIFI, 2012).

Comparing points	State Bank of Pakistan (SBP)	Da Afghanistan Bank (NSGF)	National Bank of Nigeria	AAOIFI
<b>Outsourcing Sharia governance functions</b>	Not applicable	Considering the situation of Islamic financial institutions in Afghanistan, it is temporarily permissible for IFIs –until the development of the capacity of human resources in the field of Islamic finance and economy- to outsource Sharia governance or operational functions or its entire Sharia board to an outer Sharia board or a consultancy, it is also authorized that the IFI outsources these functions to a scholar sitting on the Sharia board of another bank and approved by the DAB (Bank, n.d.)	Not applicable	Not applicable
<b>Duration of SSB</b>	The initial employment term of SSB members is three years and shall be eligible for reappointment (Pakistan, 2018).	The initial appointment term of the SB members is three years, and members may be reappointed for the same additional term (Central Bank of Afghanistan ), n.d.).	The initial employment term can be for a renewable term of four years, subject to a maximum of three terms (CNB, 2004).	Not applicable

<b>Comparing points</b>	<b>State Bank of Pakistan (SBP)</b>	<b>Da Afghanistan Bank (NSGF)</b>	<b>National Bank of Nigeria</b>	<b>AAOIFI</b>
<b>Appointment of Sharia advisors</b>	In collaboration with management, the SSB of an IBI should appoint one of the SSB members other than the Chairperson as Resident Sharia Board member RSBM to give guidance/advice on day-to-day Sharia-related operational concerns (Pakistan, 2018).	It is suggested that the bank hire at least one qualified Sharia expert to head its Sharia department and be in charge of Sharia compliance (Central Bank of Afghanistan ), n.d.)	Not applicable	Not applicable
<b>Responsibilities of Sharia advisor</b>	The RSBM/Sharia advisor is responsible for providing advice on day-to-day or regular Sharia-related matters, Sharia training, post-product approval, conducting Sharia reviews, submitting a quarterly report to the Sharia board, and responding to Sharia-related inquiries (Pakistan, 2018).	The Sharia adviser unit/function will give advisory support to the management of the bank's Sharia compliance activities in line with Sharia board decisions and judgments (Central Bank of Afghanistan ), n.d.)	Not applicable	Not applicable

Comparing points	State Bank of Pakistan (SBP)	Da Afghanistan Bank (NSGF)	National Bank of Nigeria	AAOIFI
<b>Sharia compliance department</b>	Every IBI must have a Sharia Compliance Department that is supervised by an IBI's full-time Sharia advisor. The SCD will serve as a liaison between the SB and the IBI's management. It will also go through agreements, contracts, and manuals about the Islamic bank's products. (Pakistan, 2018)	The Sharia compliance unit/function will provide a continuous assessment of Sharia-compliant activities based on local laws and regulatory purview to ensure regulatory compliance and will immediately notify the Management Board in the event of a conflict between Sharia and regulatory laws in order to avoid regulatory sanctions (Central Bank of Afghanistan, n.d.)	All NIFIs are expected to have a dedicated Internal Sharia Compliance Unit comprised of officer(s) with relevant Sharia and conventional financial qualifications and expertise to serve as the first point of contact for Sharia compliance problems (CNB, 2004).	Not applicable
<b>Sharia compliance review</b>	The Sharia compliance department shall perform Sharia compliance review to verify that all Sharia government organs are functioning properly (Pakistan, 2018).	“ <i>The Sharia review/function will provide regular reviews on Sharia compliance in the bank's activities and operations, to ensure that the bank's activities and operations do not violate Sharia principles</i> ” (Central Bank of Afghanistan, n.d.)	All IIFs licensed in Nigeria shall have an internal review mechanism to ensure compliance with the Sharia principles under this model (CNB, 2004).	The SSB will undertake a Sharia assessment to confirm that an Islamic financial institution's activities do not violate Sharia principles (AAOIFI, 2012).

<b>Comparing points</b>	<b>State Bank of Pakistan (SBP)</b>	<b>Da Afghanistan Bank (NSGF)</b>	<b>National Bank of Nigeria</b>	<b>AAOIFI</b>
<b>Internal Sharia Audit Unit</b>	Depending on the size of the bank, each IBI must have an internal Sharia audit unit (ISAU), which may be part of the internal audit department or an independent entity (Pakistan, 2018).	The Sharia audit unit/function will conduct periodic assessments in order to give an impartial evaluation and objective assurance aimed to add value and enhance the level of compliance of the bank's business operations (Central Bank of Afghanistan, n.d.)	All licensed IIFS must have an internal review system in place to verify compliance with the model's principles. As part of their governance frameworks, they must also establish an Advisory Committee of Experts (ACE0) (CNB, 2004).	Internal Sharia review shall be conducted out by a separate division/department or a division of the Internal audit department (AAOIFI, 2012).
<b>Internal Sharia Audit</b>	Internal Sharia audits will be conducted by the internal Sharia audit unit to guarantee Sharia compliance at IBI, and the report will be reviewed and authorized by SB (Ahmed, Zia Uddin, & Iqbal, 2017).	The Sharia audit unit/function will conduct a periodic review to provide an independent assessment and objective assurance designed to add value and improve the level of compliance of the bank's operations (Central Bank of Afghanistan, n.d.)	All IIFS should have an internal review and audit system to check and evaluate the level of compliance with the rules and principles applicable to this model on a periodic basis (CNB, 2004).	A thorough Sharia review will be performed to analyze and assess the extent to which Islamic Sharia norms, principles, fatwas, and directions given by IFIs SSB are being followed (AAOIFI, 2012).

The above table shows that the general principles of the Sharia regulatory frameworks of these three countries are mostly similar to each other in many issues such as the appointment of Sharia supervisory board, the independence of Sharia board, the qualifications necessary for board members, duties of SSB, the quorum of SSB, Sharia compliance department, Sharia review but still, there are differences in some aspects as the following.

The duration of service of the Sharia supervisory board is three years in both Afghanistan, and in Pakistan's Sharia governance framework. However, it is four years in the Nigeria Sharia governance framework. Considering the situation of Islamic financial institutions in Afghanistan, it is temporarily permissible for IFIs –until the development of the capacity of human resources in the field of Islamic finance and economy– to outsource Sharia governance or operational functions or its entire Sharia board to an outer Sharia board or a consultancy. It is also authorized that the IFI outsources these functions to a scholar sitting on the Sharia board of another bank and approved by the DAB while such principle cannot be found in the Sharia governance framework of Pakistan or Nigeria. Afghanistan and Pakistan Sharia governance frameworks recommend that the IFI shall appoint one of its SSB members as the Sharia advisor or head of the Sharia department to give day-to-day advices on Sharia matters and to be in charge of sharia compliance. However, such a recommendation is not existing in Nigeria's Sharia governance framework.

### **CHALLENGES IN THE IMPLEMENTATION OF THE SHARIA GOVERNANCE FRAMEWORK IN THE ISLAMIC BANKS OF AFGHANISTAN**

In order to find a clear picture of the challenges in the implementation of the Sharia governance framework, a questioner was developed, and interviews were conducted with ten persons from the Islamic finance sector. Questions were put in the questioner based on their relevancy to the topic of the research. Explanations about the main problems the Islamic finance practitioners face due to the lack of Islamic banking law, the availability of Sharia compliant products in the market, availability of professional staff for the industry, and the serious challenges toward the implementation of NSGF were asked from the interviewees. The criteria for the selection of the interviewee was set as the interviewee shall have practical experience in Islamic banking. Some were selected from Sharia board members, and some were selected from the Sharia audit unit in order to give us a clear picture of existing challenges.



**Table 2.** *List of Interviewees*

<b>Participant Cluster</b>	<b>Respondent's Number</b>	<b>Organization</b>
Sharia Board Member	3	Islamic Bank
Audit Unit	2	Central Bank
Expert/Researcher	5	Islamic Finance Expert

Their answers about the challenges were similar in some instances. After analyzing the answers collected from the interviews about the challenges of IFIs, it appeared that the challenges that the interviewees mentioned in their answers are of two categories: first, the challenges that relate directly to Sharia governance. The second category is the challenges that relate to the banking industry in general. The first category challenges are lack of banking law to cover and regulate the Islamic banking sector, lack of qualified Sharia scholars who have knowledge and experience of both Sharia and banking sector to serve on the Sharia board. Lack of commitment of the board of directors and other stakeholders toward the effective Sharia governance and irrelevant interventions of the shareholders in the operation of the IFIs were also highlighted as challenges. Lack of banking products in the market to invest in and make a return for IFIs, lack of Takaful, and Sukuk laws in Afghanistan are highlighted as challenges. Lack of financial relation – as correspondents – with the international banks due to lack of compliance and supervision in Afghanistan were also highlighted as challenges to the banking industry, including the Islamic banking sector.

## **FINDINGS**

The focus of the interviewees from the banking sector – Sharia board and audit unit- was on highlighting the lack of qualified Sharia scholars, lack of Islamic banking law, irrelevant interventions of the shareholders in the operations of the IFIs, lack of commitment of the board of directors and other stakeholders toward effective Sharia governance. While the interviewees from the researchers highlighted that there are not diverse Sharia compliant products in the market for Islamic banks to invest the depositors' money in.

The research found that Islamic financial institutions in Afghanistan have a comprehensive national Sharia governance framework in place which guides its operations. The NSGF covers the Sharia governance structure, hierarchy of authorities, its responsibilities such as the appointment of the Sharia supervisory board (SSB), independence of SSB, and the rules and responsibilities of SSB. It also discusses the existence of a board of directors and its rules and

responsibilities. The research also found that there is not Islamic banking law for regulating Islamic financial institutions in the Islamic Republic of Afghanistan; only one chapter of banking law with few articles that covers some aspects is dedicated to Islamic banking. The National Sharia Governance Framework's principles are generally in compliance with AAOIFI standards. Meager deviations are there to some extent which is highlighted in Table 1. Lack of qualified Sharia scholars, lack of Islamic banking law, irrelevant interventions of the shareholders in the operations of the IFIs, lack of commitment of the board of directors and other stakeholders toward effective Sharia governance are highlighted as challenges.

## **RECOMMENDATIONS**

The research found that the challenges are as the lack of qualified Sharia scholars who have knowledge and experience of both Sharia and the banking sector to serve on the Sharia board. It is recommended that the Islamic financial institutions shall focus on the capacity building of their current Sharia board members and other employees to familiarize them with the best practices and knowledge of Islamic banking needed for this sector. Ministry of higher education and other educational institutions such as banking and finance institution of Afghanistan shall add Islamic finance subjects to the curriculum of higher education institutions.

It is also highlighted that the lack of Islamic banking law –which is stalled in the parliament– is a challenge towards having effective Sharia governance and to the Islamic banking sector as well. It is recommended that the Da Afghanistan bank separately send the Islamic banking law to the parliament so that the law could be enacted and approved by the parliament. In this case, another challenge is that if the Islamic banking law is enacted and the conventional banking law is annulled, the whole banking system has to be converted to the Islamic banking system. Currently, this is not practical because of the weak infrastructure of the Islamic banking sector and lack of professional personnel, and many more reasons. However, this challenge can be overcome by allowing both systems simultaneously as a transition period. During this period, all stakeholders shall work on developing the required infrastructure for the full-fledged Islamic banking system, and the Islamic banking sector could gradually replace conventional banking in the country.

Lack of commitment of the board of directors and other stakeholders toward effective Sharia governance is also highlighted as a challenge. It is recommended that the central bank's Islamic banking department conducts inclusive supervision on the compliance of IFIs and shall not let the IFIs

management and other stakeholders to deviate from the implementation of the Sharia governance framework.

Irrelevant interventions of the shareholders in the operations of the IFIs was also highlighted as a challenge towards having a sound Sharia governance. It is recommended that the central bank of Afghanistan and the Sharia Supervisory Board shall conduct strict supervision on the implementation of the NSGF and warn the shareholders to maintain obedience to the rules and ensure the independence of Sharia board.

## REFERENCES

- AAOIFI. (2017). *Sharia Standards*. <https://doi.org/www.daralmainan.com>
- Afghanistan, C. bank of. (n.d.). ( *CENTRAL BANK OF AFGHANISTAN* )  
*Regulations on Licensing to Islamic Bank / Window Regulations on Licensing to Islamic Bank / Window*. 1–14. [http://dab.gov.af/sites/default/files/2018-12/1LicensingforIslamicFIsv3finalversion20122015141812767553325325\\_2.pdf](http://dab.gov.af/sites/default/files/2018-12/1LicensingforIslamicFIsv3finalversion20122015141812767553325325_2.pdf)
- Afghanistan, M. of J. (2004). *Constitution of Afghanistan*.  
[https://doi.org/https://www.constituteproject.org/constitution/Afghanistan\\_2004.pdf?lang=en](https://doi.org/https://www.constituteproject.org/constitution/Afghanistan_2004.pdf?lang=en)
- Afghanistan, M. of J. (2015). *Legislative Decree of the President of Islamic Republic of Afghanistan on issuance of Banking Law of Afghanistan*. (30), 1–114. Retrieved from [http://dab.gov.af/sites/default/files/2018-12/BankingLawofAfghanistanEnglishTranslation22762018113414921553325325\\_1.pdf](http://dab.gov.af/sites/default/files/2018-12/BankingLawofAfghanistanEnglishTranslation22762018113414921553325325_1.pdf)
- Ahmed, M. M., Zia Uddin, & Iqbal, M. (2017). The Role of Shariah Board in Islamic Banks: Pakistan's Perspective. In *Global Regional Review*.  
[https://doi.org/10.31703/grr.2017\(ii-i\).25](https://doi.org/10.31703/grr.2017(ii-i).25)
- Albarrak, H., & El-Halaby, S. (2019). AAOIFI governance standards: Sharia disclosure and financial performance for Islamic banks. *Journal of Governance and Regulation*, 8(1), 19–37. [https://doi.org/10.22495/jgr\\_v8\\_i1\\_p2](https://doi.org/10.22495/jgr_v8_i1_p2)
- Amiri, M. H. (2013). Growth and Future of Islamic Banking in Afghanistan. *Antimicrobial Agents and Chemotherapy*, 58(12), 7250–7257.  
<https://doi.org/10.1128/AAC.03728-14>
- Askarzada, R. (2016). *Islamic vs Conventional Banking in Afghanistan*. 3(1933), 1934.  
[https://doi.org/https://papers.ssrn.com/sol3/Delivery.cfm/SSRN\\_ID3301445\\_code3258444.pdf?abstractid=3301445&mirid=1](https://doi.org/https://papers.ssrn.com/sol3/Delivery.cfm/SSRN_ID3301445_code3258444.pdf?abstractid=3301445&mirid=1)
- Bank, C. (n.d.). ( *Central Bank of Afghanistan* ) *Shariah Compliance Manual DA AFGHANISTAN BANK Shariah Compliance Manual Contents*. 1–24. Retrieved from <http://dab.gov.af/sites/default/files/2020-10/ShariahComplianceManual.pdf>

- Central Bank of Afghanistan ). (n.d.). *National Sahria Governance Framework*. Retrieved from <https://dab.gov.af/sites/default/files/2018->
- CNB. (2004). Guidline on Shari'ah governance, Nigeria. In *Canadian Journal of Cardiology* (Vol. 20). <https://doi.org/10.1007/978-3-030-54572-7>
- Mastoor, S. A. (2014). Islamic Banking System in Afghanistan. In *10th International Academic Conference, Vienna*. Retrieved from <https://ideas.repec.org/p/sek/iacpro/0200302.html>
- Pakistan, S. B. of. (2018). Shariah Governance Framework for Islamic Banking Department State Bank of Pakistan. *State Bank of Pakistan*, (June). Retrieved from <http://www.sbp.org.pk/ibd/2018/C1-Annex-A.pdf>
- Stambakiyev, Nurzhan & Kahf, M. (2020). (2020). Al-Hawkamah al-Shar'iyah fi-l-muassasat al-maliyyah al-Islamiyyah fi Kazakhstan: Waqi' wa tahaddiyat [Shariah Governance in Islamic Financial Institutions in Kazakhstan: Reality and Challenges]. *Journal of King Abdulaziz University*, Vol. 33(3), Pages 189-212, 195–218. <https://doi.org/10.4197/Islec.33-3.10>
- Yasini, S. (2018). *Islamic Banking in Afghanistan, Realities and challenges*. 1–8.
- Zakarya, Y. M. (2019). *Al-Daleel al-'amaliy li-l-mudaqqiq al-Shar'iy fi-l-masareef al-Islamiyyah [A practical guide for the Shariah auditor of Islamic banks]*. Retrieved from [https://kantakji.com/files/KIE\\_BAHkS.pdf](https://kantakji.com/files/KIE_BAHkS.pdf)

## **AUTHORS' PERCENTAGE-BASED CONTRIBUTION**

The contributions of each author to the study by percentages are as follows: The percentage-based contributions of the 1st author and 2nd author are %50, respectively.

1st Author: Literature review, research design, writing.

2nd Author: Research design, writing.

## **DECLARATION OF CONFLICTING INTERESTS**

There is no financial or individual relationship with a person or an institution in the context of the study. Also, conflicting interests do not exist.

## **ETHICAL APPROVAL OF THE STUDY**

All rules within the scope of “Instruction on Research and Publication Ethics for the Higher Education Institutions” were observed throughout the study. No actions mentioned in the Instruction's second chapter titled “Actions Against to Scientific Research and Publication Ethics” were taken in the study.

## **APPENDIX A**

### **THE INTERVIEW QUESTIONS**

1. What kind of problems raised because of the lack of the Islamic banking law?
2. Do the Islamic banks have enough Islamic banking scholar to serve on Sharia board and other relevant departments?
3. How many Sharia compliant products are available for IFIs in Afghanistan to invest the deposits of the customers to do a lucrative business and gain profit?
4. What are the serious challenges towards the implementation of Shari'ah governance framework in Islamic financial institutions in Afghanistan?