

The Emergence of Islamic Fintech and Its Applications*

Gökmen KILIC

PhD Candidate, Bingol University, Business Administration Department, Accounting and Finance
182209202@bingol.edu.tr, [ORCID: 0000-0002-2462-1675](https://orcid.org/0000-0002-2462-1675)

Yavuz TÜRKAN

Assist. Prof. Dr., Bingol University, Business Administration Department, Accounting and Finance
yturkan@bingol.edu.tr, [ORCID: 0000-0002-0227-9346](https://orcid.org/0000-0002-0227-9346)

Abstract: Islamic Fintech is a disruptive force in the financial sector, promising increased financial inclusion, economic development, and a plethora of efficient, transparent, Shariah-compliant financial solutions due to its integration of technology with Islam's profound ethical principles. This paper examines "Islamic Fintech," a swiftly expanding component of the global financial ecosystem that combines financial technology with Shariah principles derived from the Holy Qur'an and the Sunnah. This burgeoning industry seeks to align finance with Islamic ethical and moral codes, with an emphasis on the prohibition of usury, speculation, and investments in immoral goods. This paper also examines the origins, applications, and regulatory governance of Islamic Fintech. It highlights the breadth of its innovative applications, such as Shariah-compliant digital banking, crowdfunding, and P2P lending platforms, as well as the incorporation of cutting-edge technology such as AI and machine learning for risk assessment and investment strategies, blockchain technology for Islamic cryptocurrencies, and Insurtech for the streamlined distribution of Islamic insurance products. In addition, the paper elaborates on the delineates the role of RegTech in Islamic fintech, discussing its applications and potential. The emergence of Islamic Fintech highlights the global desire to combine ethical finance with modern technical advancements. The article considers Islamic Fintech's potential popular appeal as a preferred financial system, emphasising the balance between rapid technology innovation and deep-rooted Shariah norms.

Keywords: Islamic Fintech, Financial Computing Technologies, Regtech

JEL Codes: G23, O16, P40

*This study is derived from the doctoral thesis titled "Potential Impact of Open Banking on the Development of Islamic Fintechs: Portfolio Optimization with Machine Learning As An Islamic FinTech Application", conducted under the supervision of Assist. Prof. Dr. Yavuz TÜRKAN and supported under the Programme of International Research Fellowship 2214-A by The Scientific and Technological Research Council of Turkey.

Received/Geliş: 15.07.2023
Accepted/Kabul: 24.09.2023
Published/Yayın: 29.09.2023

Copyright © PESA



INTRODUCTION

The term “Islamic Fintech,” which refers to Islamic financial technology, has become more and more popular in the global financial ecosystem. The rising popularity of this industry is due to a desire to align financial services with Shariah principles, which are Islamic regulations drawn from the Holy Qur’an and the Sunnah (Prophet Muhammad’s (s.a.w) example). The advent of Islamic Fintech, its uses, and the regulatory systems that oversee it are all critically examined in this study.

Since the development of the internet and the spread of digital advances in the financial sector, the term “Fintech,” a portmanteau of “financial technology,” has been popular (Arner et al., 2015). Islamic Fintech is a highly specialized area that has recently gained popularity. Islamic Fintech, as opposed to conventional Fintech, is founded on Islamic financial principles, which forbid usury, speculation, and investing in things that are considered sinful (Iqbal & Mirakhor, 2011).

The concept of the Islamic moral economy is directly tied to the development of Islamic Fintech. Understanding that Shariah law encompasses a comprehensive moral and ethical framework that regulates economic activity is crucial (Asutay, 2007). We explain how Islamic Fintech fits with the Islamic moral economy approach, illuminating its fundamental principles and ethical ramifications.

The variety of emerging cutting-edge applications and use cases is one of Islamic Fintech’s most fascinating features. We look at important applications such as Islamic finance-compliant payment methods and digital banking (Qudah et al., 2023). Businesses and entrepreneurs can now access funds in a Shariah-compliant manner thanks to the adaptation of crowdfunding and P2P lending platforms for Islamic financing (Dawood et al, 2022). Another industry where technology is essential is wealth management, particularly with robo-advisory services that guarantee investments adhere to Islamic standards (Saad et al, 2020). Technology and Takaful (Islamic insurance) have been combined to create Insurtech, which streamlines the distribution of insurance products that adhere to Shariah (Rammal & Zurbruegg, 2010). Finally, the emergence of cryptocurrencies and blockchain technology has had significant effects on Islamic finance, leading to the creation of Islamic cryptocurrencies (Gomber et al., 2018).

The use of computing methods is a fascinating component of Islamic Fintech that is also covered in this study. Islamic finance has undergone a revolution thanks to the incorporation of Artificial Intelligence (AI) for risk assessment that complies with Shariah, machine learning for investment strategies, and deep learning for fraud detection. In addition, big data analytics, cloud-based Islamic banking, high-frequency trading, and algorithmic trading meth-



ods have become essential elements for Shariah-compliant financial services (Gheeraert, 2014).

Regulatory Technology, or RegTech, is another notable component of Islamic Fintech. RegTech in the world of Islamic finance refers to the utilisation of cutting-edge technology to ensure that financial operations are both efficient and in accordance with the evolving Shariah rules. As fintech solutions continue to improve, it is more crucial than ever to monitor them and ensure they adhere to the norms of Islamic finance. RegTech tools that employ AI and blockchain enable real-time regulatory reporting and compliance reviews. They also facilitate the automation of complex Shariah audit processes. As the standards for Islamic financial operations become more complex, RegTech can play an even larger role in ensuring that innovation and compliance do not conflict (Syamlan & Antonio, 2023).

As a result of fusing technology with Islam's deep moral and ethical precepts, Islamic Fintech is a disruptive force in the financial sector. This industry can increase financial inclusion, promote economic growth, and offer a variety of effective and transparent financial solutions compliant with Shariah. Islamic Fintech can overcome obstacles and keep thriving as a powerful force in the global financial scene with constant innovation and cooperation among stakeholders.

1. DEFINITION AND FRAMEWORK OF ISLAMIC FINTECH

Islamic fintech is a new area that has attracted a lot of interest lately. Islamic Fintech is fundamentally the fusion of Islamic financial concepts with financial technology. Shariah law, which derives from the Qur'an and the Sunnah and attempts to ensure fairness, openness, and moral financial transactions, is the cornerstone of Islamic finance (Ahmed, 2011).

It's crucial to outline the ideas that set Islamic finance apart from traditional finance in order to comprehend Islamic Fintech. The prohibition of Riba (interest), Gharar (uncertainty), and Maysir (gambling) are among the fundamental precepts. Islamic finance also prioritizes risk-sharing, asset-backing, and the ban on investment in sectors that are deemed Haram, such as those that involve alcohol, gambling, and pork (Hassan & Lewis, 2007).

Islamic Fintech aims to offer financial services that are innovative, effective, and compliant with Shariah principles through the use of contemporary technologies. An overview of the main elements and guiding principles of Islamic Fintech is given in Table 1.



Table 1: Components and Principles of Islamic Fintech

Components	Principles	Description
Shariah Compliance	Riba (Interest)	Prohibition of fixed or floating payments or interests
	Gharar (Uncertainty)	Prohibition of excessive uncertainty and ambiguity
	Maysir (Gambling)	Prohibition of gambling and speculation
Risk Sharing	Profit and Loss Sharing	Both parties must share profits and losses in transactions
Asset Backing	Tangible Assets	Financial transactions must have an underlying asset
Ethical Investments	Haram Screening	Avoidance of investments in alcohol, gambling, etc.

Source: (Hassan & Lewis, 2007; Ahmed, 2011)

Islamic Fintech covers a wide range of services and applications in terms of its framework. These offerings are made to cater to the demands of Muslims and anyone else looking for an ethical substitute for traditional financial services. Shariah-compliant digital banking, peer-to-peer lending, crowdfunding, payments and money transfer services, and wealth management are a few of the services offered (Hasan et al., 2020).

The potential effect of Islamic Fintech on global financial inclusion is likewise considerable. According to the World Bank, there are more than 1.7 billion unbanked adults worldwide, with a sizable fraction living in countries with a majority of Muslims (Demirgüç-Kunt et al., 2018). These people may be able to receive financial services that are in line with their religious convictions thanks to Islamic Fintech.

Islamic Fintech is also a component of the larger Islamic economy, which also includes modest clothing, halal food, Islamic tourism, and Islamic media and entertainment. These industries frequently need certain financial services and goods that adhere to Islamic values. As a result, Islamic Fintech can significantly contribute to the development of these industries (Wilson, 2014).

Nevertheless, there are obstacles to the growth of Islamic Fintech, such as the requirement for regulatory frameworks that uphold both technology innovation and Shariah standards. Additionally, it's crucial to inform consumers and investors about Islamic Fintech and make sure that technology is used in a way that truly supports Islamic financial principles.

In conclusion, Islamic Fintech is a fast-developing industry that has the



potential to advance economic growth, financial inclusion, and moral financial conduct in conformity with Shariah law. It is an inventive marriage of modern technology with conventional Islamic financial concepts that have the power to change the way in which finance is conducted.

2. THE EMERGENCE OF ISLAMIC FINTECH: ALIGNING WITH THE ISLAMIC MORAL ECONOMY PERSPECTIVE

The intricacies of the Islamic fintech framework, it becomes evident that it is not an isolated entity, but rather intertwined with the ethical framework rooted in Islamic values. The fundamental objective of Islamic fintech is to offer financial solutions that align with the ethical principles of Islam, hence being intrinsically linked to the moral economy of the Islamic faith.

The intersection of technology and Islamic moral economy presents an opportunity for Islamic fintech to emerge as a significant domain. This field enables the provision of financial transactions and services that adhere to Sharia law while also aligning with the elevated moral principles advocated by Islamic teachings. The aforementioned concept can be interpreted as a manifestation of Islamic moral economy facilitated by technology, with the aim of ensuring that contemporary financial solutions adhere to the moral and ethical principles mandated by Islamic philosophy.

The notion of the Islamic moral economy, which includes the ethical, social, and economic pillars supporting Islamic financial principles, and the development of Islamic Fintech are closely related (Asutay, 2012). With an emphasis on justice, equity, and welfare in economic operations, the Islamic moral economics framework offers an alternative to traditional economic theories (Chapra, 2000).

The Islamic moral economy's ban of Riba (interest), Gharar (uncertainty), and Maysir (gambling) serves as one of its guiding principles. According to El-Gamal (2006), these factors are thought to contribute to unfairness and inequality in economic interactions. By adhering to these criteria, Islamic Fintech can seek to harmonize financial innovation with the morals and ideals of the Islamic moral economy.

The emphasis on financial inclusion is another indication of how Islamic Fintech is in line with the Islamic moral economy. Particularly in emerging nations, a sizable percentage of the population is frequently excluded from traditional financial services. According to the World Bank (2022), approximately 29% of people worldwide do not have access to banking services. By providing digital financial services that adhere to Shariah, Islamic Fintech can increase financial inclusion for people who were previously excluded from the banking



system for ethical reasons.

Table 2: Comparison of Islamic Moral Economy and Conventional Economy

Aspect	Islamic Moral Economy	Conventional Economy
Basis of Transactions	Asset-backed, Profit and Loss Sharing	Interest-based
Ethical Considerations	High (Shariah Compliance)	Generally Low
Risk Sharing	Emphasized	Not emphasized
Financial Inclusion	Strong Focus	Weak Focus
Social Welfare	Integral	Often secondary

Source: (Chapra, 2000; El-Gamal, 2006)

Additionally, Islamic Fintech projects like P2P financing platforms and crowdfunding can be using at the forefront of advancing social welfare and entrepreneurship development. The emphasis on social welfare and economic justice in the Islamic moral economy is congruent with these platforms' provision of alternative funding sources for small- and medium-sized enterprises (SMEs) and social projects.

Islamic Fintech wealth management is uniquely different from other conventional wealth management tools since it adheres to Shariah rules. Islamic ethical factors, which include the impact on society and the environment, are taken into account when evaluating investments in addition to their financial returns.

Islamic Fintech must continually analyze and reevaluate its methods to ensure that technological advancements do not deviate from the core values and tenets of the Islamic moral economy. Industry stakeholders, including regulators, academics, and practitioners, must collaborate to ensure that Islamic Fintech adheres to its ethical foundations while utilizing the benefits of financial technology (Raza Rabbani et al., 2021).

Islamic fintech cultivates a financial ecosystem that can prioritize moral economy, hence can boost inclusion and enhance financial stability. The concept envisions a societal framework in which financial institutions can serve not only as instruments for economic advancement, but also as channels for promoting ethical values and communal welfare.

As we delve deeper into the realm of Islamic fintech, it becomes clear to uphold a strong ethical framework and recognize that the rise of Islamic fintech



serves as a promising indication of the potential to harmonize contemporary technologies with ethical economic principles. This convergence has the potential to cultivate a society that not only achieves economic prosperity but also upholds moral integrity.

In conclusion, by merging moral, social, and economic factors into financial innovation, Islamic Fintech represents an alignment with the Islamic moral economy. This alignment has the potential to improve social welfare, economic justice, and financial inclusion.

3. KEY APPLICATIONS OF ISLAMIC FINTECH: INNOVATIONS AND USE CASES

Islamic Fintech is quickly developing as it combines modern technology with Islamic financial principles as we can see in the Global Islamic Fintech Report 2022 (GIFT, 2022). This union has the opportunity to produce a wide range of apps that cater to numerous industries while upholding Shariah standards.

This section explores the exciting and diverse ways in which Islamic fintech has been orchestrating a new era of financial solutions that are not just innovative but also ethically grounded. Herein, we delve into the pivotal realms of digital banking and payment solutions, crowdfunding and P2P lending platforms, Takaful Insurtech, wealth management and robo-advisory services, and the integration of blockchain technology and cryptocurrencies into the Islamic financial sector. Through this exploration, we seek to uncover the unique functionalities and use cases that stand as a testament to the rich potential of Islamic fintech in fostering a financial ecosystem that is robust, modern, and morally grounded.

3.1. Digital Banking and Payment Solutions

Digital banking and payment solutions in Islamic fintech enable safe, fast and convenient transactions while preserving the fundamental principles of Islamic finance, which emphasize transparency.

Contemporary Islamic financial institutions provide mobile banking services. These mobile platforms include services like as transferring funds, making bill payments, and accessing account statements, all in accordance with Sharia-compliant financial products and services.

The Islamic fintech sector is also currently experiencing adoption of contactless payment methods. These payment methods prioritise ethical transactions and utilise technology to offer enhanced convenience and safety. We also can see that QR code payments involve the scanning of a QR code Islamic fin-



tech companies have successfully included QR code payment solutions into their platforms. This integration has enabled the provision of efficient and secure payment choices, resulting in reduced transaction durations and enhanced convenience in sharing payment details.

Digital payment systems, which enable customers to execute transactions via mobile devices, are another important component. “Zilzar Life,” which facilitates Halal transactions and has attracted users from all around the world, is one such application (Zilzar Life, 2021).

Digital wallets guarantee conformity to ethical principles and compliance with Islamic law during the execution of transactions and provision of services. These wallets provide a transaction experience while connect to Halal principles by refraining from engaging in businesses such as gambling, alcohol, or arms.

The digitalization of banking services is a component of digital banking. In terms of Islamic finance, this entails the development of websites that provide services like financing, investing, and savings in accordance with Shariah. One such is Maybank Islamic in Malaysia, which provides numerous online services that adhere to Shariah (Maybank, 2021).

These digital alternatives to traditional banking offer accessibility, effectiveness, and convenience while also having ability to address the Shariah concerns of a sizable Muslim population.

3.2. Crowdfunding and P2P Lending Platforms

In the dynamic and ever-changing field of Islamic fintech, crowdfunding and peer-to-peer (P2P) lending platforms emerge as effective mechanisms for investments and financial transactions. These platforms promote inclusiveness, transparency and socioeconomic empowerment by combining Islamic principles with contemporary financial technology. We can categorize crowdfunding in three types as Table 3.

Table 3: Types of Crowdfunding

Type	Features
Donation-Based	Platforms where people can give money to campaigns without expecting any money back. This is in line with the Islamic concept of charity.
Reward-Based	Backers get a good or service in exchange for their money, making the deal halal and moral.
Equity-Based	Investors get shares in an enterprise or venture, which encourages equity participation that is in line with the law of the Sharia.



EthisCrowd, a platform for financing Islamic real estate, serves as an illustration. It enables people to pool their money and participate in profitable social housing projects that also benefit society (EthisCrowd, 2021).

Peer-to-peer lending and Islamic crowdfunding are financial intermediation approaches that match lenders and borrowers in a way that complies with Shariah. They are designed to adhere to Islamic finance’s fundamental concepts of profit and loss sharing and asset-backed financing (Muryanto et al., 2021). P2P lending can be put into three groups, as shown in Table 4.

Table 4: Types of P2P Lending and Their Principles

Type	Features
Qard Hassan	Loans with no interest that emphasise kindness and where the lender only wants the capital amount back.
Mudarabah	Profit-sharing agreements in which the gains are split in a way that has already been decided.
Musharakah	There are joint venture deals in which the profits and losses are shared.

Blossom Finance (2023) is an Islamic peer-to-peer (P2P) microfinance platform that aims to facilitate Sharia-compliant microfinancing options. The site is designed to promote ethical financing practices and contribute to economic growth.

Platforms for Islamic crowdfunding and peer-to-peer financing can have opened up a new frontier in the Islamic financial ecosystem. These platforms point to an encouraging future for Islamic financial technology, as they create potential for halal and inclusive investments that are founded on the Islamic principles of economic justice and welfare.

Islamic fintech envisions a future in which finance is not just a tool for fostering economic progress, but also a way of fostering social harmony, transparency, and economic justice. This future can be envisioned by cultivating a financial landscape that places an emphasis on ethical investments and collaborative financial engagements.

3.3. Takatech

The Islamic equivalent of traditional insurance, takaful is founded on the concepts of risk sharing and collaboration. Applications like automated underwriting, claim management systems, and customer support chatbots are examples of Insurtech in Takaful.

The Islamic financial ecosystem has experienced the emergence and ex-



pansion of Takaful, a Sharia-compliant alternative to conventional insurance. Takaful operates based on the concepts of mutual help and risk-sharing. In recent times, there has been a notable potential in the adoption of technology in the Takaful industry, commonly referred to as ‘Insurtech.’ This integration can result in the advancement and improved effectiveness of Takaful services. This section examines the phenomenon of Takaful Insurtech, its global competitive landscape, and its significance in catering to the financially underserved community.

Takaful is based on Islamic concepts that advocate for the practise of cooperative risk-sharing and the prohibition of uncertainty (gharar) and gambling (maysir). Participants make financial contributions to a collective fund that is utilised to compensate for any losses experienced by any member of the group. We can state takaful’s model in four models as Table 5.

Table 5: Takaful Models

Models	Description
Mudarabah (Profit-Sharing Model)	The participants and owners have reached a consensus to jointly distribute both financial gains and losses.
Wakalah (Agency Model)	In a pure agency contract, the operator receives compensation in the form of a fee.
Wakalah - Waqf Model	Taking the wakalah plan for funding and adding an endowment fund (waqf) to hold takaful donations. Extra money isn’t given back to the players; it’s kept for future use or to help good causes.
Hybrid (Wakalah & Mudarabah)	Contains parts of both the Wakalah and Mudarabah types. For underwriting and running costs, a wakalah fee is charged, and investments are handled on a mudarabah basis.

The incorporation of technology into the Takaful industry has facilitated the development of inventive solutions, including the use of digital platforms for policy management, the implementation of blockchain technology for claim processing, and the adoption of artificial intelligence-driven risk assessment tools. These advancements have contributed to enhanced operational efficiency and improved user comfort.

Noor Takaful in the UAE is one such; it has adopted Insurtech to provide customers with a streamlined online experience for Takaful products, including automating the claims process (Noor Takaful, 2021).

Takaful faces strong competition from well-established insurance companies in a global context. We can examine the comparison of Takaful and global



insurance in Table 6.

Table 6: Takaful vs Conventional Insurance

Aspects	Takaful	Conventional Insurance
Foundation	Cooperative risk-sharing	Commercial risk transfer
Investments	Sharia-compliant	Can be non-compliant
Revenue Model	Based on helping each other and giving back to the community	Based on premiums

Takaful Insurtech is a keyway to reaching people who don't have bank accounts because it provides easy-to-use, digitalized, and affordable insurance options that follow Islamic principles. Two main strategies can be suggested to reach the Unbanked population in Table 7.

Table 7: Strategies to Reach Unbanked Population

Strategy	Description
Micro-Takaful	Designed for low-income individuals, it provides inexpensive payments while covering essential risks.
Mobile Applications	Providing easy access to Takaful services via smartphones, hence reaching a larger clientele.

An Insurtech company in Malaysia can be given as an example of digital Takaful services through an intuitive mobile app, ensuring accessibility for the unbanked population (Salam Takaful, 2023).

Takaful Insurtech is a harmonic blend of tradition and modernity, creating a system based on mutual aid, risk-sharing, and ethical considerations and a beacon of hope in promoting financial inclusion and providing security to the weakest sectors of society, with a focus on harnessing technology to reach the unbanked people. It can envision a future in which insurance is more than just a financial tool, but also a medium for fostering community well-being, based on the rich principles of Islamic finance.

3.4. Wealth Management and Robo-Advisory Services

Islamic wealth management involves Shariah-compliant financial planning, portfolio management, and investment guidance. Robo-advisory services, which use algorithms to provide investment advice, have had a disruptive impact.

Robo-advisors refer to digital platforms that employ algorithms and artificial intelligence to deliver automated financial advising and investment management services. The mentioned platforms have been designed in accordance



with Islamic principles in order to provide robo-advisory services that are compliant with Sharia law. We can categorize its components as Table 8.

Table 8: Components of Robo-Advisory Services

Components	Descriptions
Algorithm-Based Advice	Using algorithms to analyse market data and give financial advice that is in line with Sharia.
Automated Portfolio Management	Using automated tools to keep an eye on portfolios and make sure purchases follow Sharia rules.

Wahed Invest is an example of a Robo-advisor, using algorithms to build and manage diversified portfolios of Shariah-compliant assets. It ensures that the investments are in line with Islamic ethical concerns while taking into account the individual's risk tolerance and investment goals (Wahed Invest, 2021).

The integration of technology with Islamic principles in the form of Islamic wealth management and robo-advisory services can significantly transform the financial industry. Furthermore, it can promote inclusivity by expanding its reach to a wider range of individuals, such as the technologically proficient younger demographic and those residing in geographically isolated areas. This enables them to conveniently participate in halal investments, therefore providing them with a chance to be involved in this financial activity.

It can present a comprehensive analysis of select Islamic fintech enterprises specialising in robo-advisory and wealth management in Table 9. The table highlights the distinctive areas of expertise of each company and provides a concise overview of their respective service offerings.



Table 9: Components of Robo-Advisory Services

Company Name	Specialty	Brief Description
Wahed Invest	Robo-Advisory Services	A global halal robo-advisor that gives people access to halal investment possibilities through an automated platform and a diversified portfolio.
Sarwa	Robo-Advisory Services	It is the first robo-advisory tool in the Middle East. Its goal is to make investing in globally diversified portfolios of low-cost index funds easier and more accessible.
Qardus	Wealth Management	Even though Qardus is mostly a P2P lender, it also has investment chances where people can invest in asset-backed halal products.
Yielders	Wealth Management	A UK-based Islamic financial company that follows ethical and Sharia-compliant principles and makes it easier for people to invest in real estate. It gives people a chance to take part in real estate projects that are funded by crowd-sourcing.
Elipsa	Wealth Management	A platform that helps ensure Sharia compliance in the wealth management field by giving personalised financial advice and investment solutions that are powered by AI.
Simply Ethical	Robo-Advisory Services	Offers a wide range of financial goods and services that are in line with Sharia, including an automated advisory platform that helps investors make smart halal investments.
Islamicly	Wealth Management & Advisory	An app that helps find and track Shariah-compliant securities around the world. This helps investors keep a halal portfolio and make sure their investment plans are in line with Islamic law.
Sharia-Portfolio	Wealth Management	Offers wealth management services that are in line with Sharia, as well as personalised financial advice.
Habib Bank AG Zurich (HBZ)	Robo-Advisory Services	Offers a range of Sharia-compliant products and has recently gotten into robo-advisory, using technology to make halal investments easier through investment strategies that are driven by algorithms.

Wealth management and robo-advisory services are being provided by the mentioned firms using cutting-edge technological tools. These marketplaces can play a critical role in promoting ethical investing options that are in line with Islamic beliefs, as well as boosting financial inclusion. It's important to keep in mind that certain firms' service offerings may extend beyond wealth management and robo-advisory to include other forms of financial guidance as well.



3.5. Islamic Cryptocurrencies and Blockchain Technology

The emergence of cryptocurrencies and blockchain technology has fundamentally can transform the worldwide financial environment, yielding noteworthy ramifications for the field of Islamic banking. The advent of cryptocurrencies poses both obstacles and opportunities within the realm of Islamic banking. The inherent characteristics of cryptocurrencies, such as decentralisation and digitization, can fit with the principles of Islamic finance, hence facilitating financial inclusion. The ongoing discourse revolves around how the suitability of cryptocurrencies can use a financial tool within the framework of Islamic fintech.

In light of the inherent volatility observed in cryptocurrencies, the adoption of stable coins, which are supported by actual assets such as gold or fiat currency, could potentially present a more congruent solution with the principles of Islamic finance.

Islamic Fintech has incorporated blockchain and cryptocurrency technology. For instance, Stellar is a cryptocurrency platform that may be used by Islamic financial institutions because it has received certification as Shariah-compliant (Stellar, 2021). We can see some other Islamic cryptocurrencies in Table 10.

Table 10: Examples of Islamic cryptocurrencies

Name	Description	Unique Function/Application
HB Token (Halal-Chain)	Built on the Ethereum platform and geared towards the supply chain of the Halal food business.	Ensures the authenticity and traceability of Halal foods.
ADAB Solutions	Only Shariah-compliant initiatives are listed on the First Islamic Crypto Exchange (FICE).	A Shariah-compliant cryptocurrency trading facility.
Noorcoin	Halal-centric cryptocurrency based on Islamic principles.	Integrates blockchain technology for Halal sector transparency and traceability.

Additionally, blockchain technology is being investigated for uses in Islamic finance. Integrating Blockchain into Islamic fintech has transformative potential, as it aligns perfectly with the emphasis on transparency, trustworthiness, and equity in Islamic finance principles. Its immutable record-keeping can streamline the zakat collection and distribution processes, thereby nurturing donor confidence. Moreover, the technology facilitates the automation of Shariah-compliant contracts, efficient cross-border remittances, and the tokenization of tangible assets, which is essential for fields such as Islamic real estate investments and sukuk (Selcuk & Kaya, 2021). Some of examples about blockchain-based Islamic fintech projects given in Table 11.



Table 11: Examples of blockchain-based Islamic fintech projects

Financial Institution	Country	Blockchain Initiative/Use-case
Al Rajhi Bank	Saudi Arabia	Services for international money transfers utilising blockchain technology.
Abu Dhabi Islamic Bank (ADIB)	UAE	Utilise blockchain for trade finance and intelligent contracts.
Islamic Development Bank (IsDB)	Multinational	Partnered with entrepreneurs to investigate the potential of blockchain for Islamic finance solutions.
Kuwait Finance House (KFH)	Kuwait	Ripple's blockchain-based solution for international transactions was evaluated.
Emirates Islamic Bank	UAE	Using blockchain technology to improve finance services and security.
Finterra	Singapore	Provides a blockchain-based platform for administering end-to-end Islamic financial services, including waqf (charitable trust) and crowdfunding.

In summary, Islamic Fintech is a developing industry that combines financial technology breakthroughs with the moral and ethical tenets of Islamic banking. These technologies, which range from blockchain to digital banking, aim to offer effective, open, and moral financial services to a large worldwide audience.

4. APPLICATIONS OF ISLAMIC FINTECH: FINANCIAL COMPUTING PERSPECTIVE

Numerous applications that enhance efficiency, security, and customer experience have emerged as a result of the integration of computing technologies with Islamic fintech. In the context of Islamic finance, this section examines a number of such applications and their ramifications.

The field of Islamic finance currently has a significant capacity for change as it incorporates financial technology (fintech) developments that comply with Sharia law. This integration can reach incredible levels, involving the use of three powerful technologies: Artificial Intelligence (AI), Machine Learning (ML) and Deep Learning (DL). Artificial intelligence (AI) can help achieve this by automating the tracking of Islamic investments and transactions and providing predictive assessments to help make real-time decisions. In contrast, machine



learning (ML) can serve as a powerful tool for formulating Islamic investment strategies as it has the capacity to analyze comprehensive datasets, adapt and improve its methods, and distinguish investment opportunities that comply with ethical principles mandated by Islamic law.

Deep Learning has the ability to solve critical problems in maintaining the integrity of Islamic finance using fraud detection and compliance measures. It rigorously examines transaction data to identify anomalies and ensure compliance with regulatory standards. Automating compliance monitoring through the interpretation of complex Shariah laws and regulations can contribute to establishing a transparent and secure ecosystem. The integrated use of artificial intelligence (AI), machine learning (ML) and deep learning (DL) in the Islamic fintech space not only guarantees adherence to Sharia principles and ethical standards in financial operations, but also marks a unique, remarkable era.

4.1. AI for Shariah-Compliant Risk Assessment

Artificial Intelligence (AI) plays a crucial role in risk assessment in the financial industry, enabling financial institutions to make informed decisions through the analysis of enormous datasets and the provision of accurate risk forecasts (Gai, Qiu, & Sun, 2018). In the context of Islamic finance, artificial intelligence has been effectively integrated to ensure Shariah-compliant risk assessment, thereby contributing to the efficiency, transparency, and resiliency of Islamic financial system.

Due to its adherence to Islamic laws that prohibit interest (riba), uncertainty (gharar), and wagering (maysir), risk assessment in Islamic finance differs from that of conventional finance (Hassan, Antoniou, & Paudyal, 2005). Therefore, AI in Islamic finance must take these prohibitions into consideration when assessing risk.

Risk assessment using artificial intelligence (AI) has been done in Shariah-compliant frameworks. Islamic financial institutions may make sure that investments and products are compliant with Shariah law and risk appetites by utilizing AI. For example, banks can automate the process of stock screening for Shariah compliance by employing AI.

4.2. Machine Learning for Islamic Investment Strategies

Machine Learning (ML), a subset of Artificial Intelligence, is essential to the development of optimal investment strategies. ML algorithms can predict future trends and make informed investment decisions by learning from historical data and patterns.

ML algorithms can be used to filter Shariah-compliant equities based on business activities and financial ratios of the companies analyzed according to



Shariah-screening rules. On the basis of these factors, support vector machines and decision tree algorithms can categorize equities as Shariah-compliant or non-compliant.

Machine learning can optimize portfolio selection in Islamic finance. ML algorithms can recommend optimal portfolio compositions that maximize returns while maintaining Shariah compliance by analyzing past performance, market trends, and risk factors (Gai, Qiu, and Sun, 2018).

Robo-advisors are a notable application of machine learning in Islamic investment strategies. Robo-advisors are digital platforms that offer algorithm-driven, automated financial planning services with minimal human oversight. In the context of Islamic finance, robo-advisors analyse large datasets to provide Shariah-compliant personalized investment advice to clients.

The implementation of machine learning in Islamic investment strategies is not, however, without obstacles. It calls for high-quality, pertinent, and clean data, interpretability of machine learning models, and privacy and security considerations.

In conclusion, the use of machine learning for Islamic investment strategies has the potential to increase efficiency and personalization in the Islamic finance industry, but its effective application requires addressing certain challenges and assuring the alignment of ML applications with Shariah principles.

4.3. Deep Learning in Fraud Detection and Compliance

Deep learning, a sophisticated subset of machine learning, has been increasingly utilised in the financial industry for fraud detection and compliance. These algorithms are capable of learning from large datasets and recognizing intricate patterns, allowing for more effective and efficient fraud detection.

The implementation of deep learning is indispensable for ensuring Shariah compliance and detecting fraudulent activities. First, deep learning algorithms can detect anomalies or discrepancies in financial transactions that may indicate fraudulent activity. They can learn and adapt from each transaction, making them remarkably effective at detecting fraudulent patterns and preventing potential hazards (Hodge & Austin, 2004).

Given the ethical and moral principles that govern the operations of Islamic financial institutions, compliance is an essential component of Islamic finance. Deep learning algorithms can be used to monitor and verify compliance, ensuring that all transactions and operations adhere to the Islamic law principles. This may entail analysing complex financial structures, analysing intricate contractual agreements, and confirming that these entities adhere to Shariah principles.



Anti-Money Laundering (AML) is one area where deep learning has been utilised in Islamic finance. Deep learning algorithms can shift through immense quantities of transactional data to identify suspicious patterns and flag possible instances of money laundering.

There are challenges associated with the application of deep learning to fraud detection and compliance. It requires vast quantities of high-quality data, sophisticated technical expertise, and robust computational resources. It is also essential to ensure the interpretability and transparency of deep learning models.

Finally, the implementation of deep learning for fraud detection and compliance in Islamic finance can enhance the integrity, dependability, and robustness of Islamic financial systems. However, to assure successful integration, the obstacles must be carefully addressed, and the applications must be in accordance with the principles of Islamic law.

The aforementioned technologies, including artificial intelligence (AI), machine learning (ML), deep learning, algorithmic trading, cloud computing, and big data analytics, are not exclusive to the domain of Islamic fintech. The computational techniques are widely applicable and have been utilised in many industries and for a multitude of objectives. The notable aspect of these entities is in their implementation within the framework of Shariah-compliant financing. We can compare the computing technologies in Islamic Fintech in Table 12.

Table 12: Comparison of Computing Technologies in Islamic Fintech

Technology	Application in Islamic Fintech	Example	Reference
Artificial Intelligence (AI)	Shariah-compliant risk assessment	Automating stock screening for Shariah compliance	(Gai, Qiu, & Sun, 2018)
Machine Learning (ML)	Islamic Investment Strategies	Developing portfolios of Shariah-compliant stocks	(Adeyemi & Nakhoda, 2018)
Deep Learning	Fraud Detection and Compliance	Neural networks identifying patterns indicating fraud	(Hodge & Austin, 2004)
Algorithmic Trading	Shariah-Compliant Trading Strategies	Customized algorithms for trading halal stocks	(Wahed Invest, 2021)
Cloud Computing	Islamic Banking and Financial Services	iMAL by Path Solutions	(Path Solutions, 2021)
Big Data Analytics	Shariah-Compliant Investment Decisions	Analysis of Shariah-compliant stocks' performance	(Sultan & Bechter, 2019)



The above applications indicate a clear demand for start-ups to engage in innovative practises and offer solutions within the domain of Islamic fintech. Companies who possess the ability to harmonise technology breakthroughs with the principles of Shariah have the potential to capture a substantial market share, given the considerable size of the global Muslim community.

In brief, the broad applicability of these technologies, along with their distinct utilisation within the framework of Shariah-compliant financial practises, renders them a subject of significance within the domain of Islamic fintech.

5. REGTECH IN ISLAMIC FINTECH

Regulatory Technology (RegTech) is an important asset in this space as it leverages technological advances to facilitate organizations to achieve regulatory compliance with increased efficiency and reduced spending. It is important to understand the role and possibilities of RegTech in the Islamic fintech space, focusing on its capacity to ensure regulatory compliance, increase operational efficiency and foster innovation. RegTech's potential in helping Islamic fintech businesses navigate the regulatory environment effectively should not be overlooked.

RegTech is a relatively new industry that emerged in the wake of the 2008 financial crisis. It employs cutting-edge technology such as artificial intelligence (AI), machine learning (ML), and big data in order to assist businesses in more effectively complying with laws. In the context of Islamic financial technology, regulatory technology (RegTech) can be of assistance in ensuring that all financial goods and transactions comply with Sharia law, thereby cultivating a system that is founded on compliance and trust. Its applications can be found in a variety of fields, including as transaction monitoring, identity management and control, regulatory reporting, and risk management.

Regulatory technology (RegTech) solutions play a crucial role in enabling the continuous monitoring of financial transactions in real-time. This capability is particularly important in the context of Islamic finance, where adherence to Sharia standards is necessary at every stage of the transaction process. We can see the applications of RegTech in Islamic Fintech as shown Table 13.



Table 13: RegTech Applications in Islamic Fintech

Application Field	Description	Application in Islamic Fintech
Risk Management	Using technology to assess and handle risks.	Syfe: A robo-advisor that offers investment portfolios with risk management based on Islamic principles.
Identity Management and Control	Establishing digital identity solutions that are compliant with regulatory standards and are secure.	HelloGold: A gold trading platform with identity management security.
Regulatory Reporting	Automating the regulatory reporting procedure to ensure transparency and compliance.	RegAlytics: Providing solutions for automated regulatory reporting according to the Sharia law.
Transaction Monitoring	Real-time monitoring of transactions to identify immediately any non-compliant activities.	OneGram: A digital currency secured by gold that ensures compliance through real-time monitoring.

Upon contemplation of the development of RegTech within the Islamic fintech domain, it can become apparent that it serves as more than simply a supplementary instrument, but rather a crucial foundation that guarantees the longevity and advancement of the industry. Through the utilisation of technology, the facilitation of Shariah-compliant financial transactions establishes a foundation for a financial ecosystem that is more inclusive and ethical. This ecosystem is organically congruent with the Islamic ideals of equity, transparency, and shared wealth.

Furthermore, RegTech serves as a fundamental element in mitigating the complexities associated with regulatory compliance. Consequently, the accuracy and efficiency of these operations are enhanced. In addition, the analytical functionalities of RegTech can contribute to the real-time surveillance and documentation, promoting a flexible framework that can promptly address any instances of non-compliance, thereby safeguarding the integrity of Islamic financial activities.

CONCLUSION

Islamic Fintech, which represents the intersection of Islamic finance principles and digital innovation, is a rapidly growing component of the global financial ecosystem. The inherent ethical and moral dimensions rooted in Shariah principles, coupled with the disruptive power of technology, have the potential to reshape the financial landscape, thereby increasing financial inclusion and



fostering economic growth while ensuring adherence to a religious and ethical framework (Arner et al., 2015).

The proliferation of Islamic Fintech applications demonstrates the adaptability and innovative potential of this discipline. Solutions such as Shariah-compliant digital banking, crowdfunding and P2P lending platforms, as well as robo-advisory services, Insurtech, and Islamic cryptocurrencies, demonstrate the breadth of technological innovation within the confines of Islamic finance principles (Gomber et al., 2018). In addition, the revolutionary incorporation of Artificial Intelligence, machine learning, and deep learning techniques in areas such as risk assessment, investment strategies, and fraud detection has given Islamic Fintech a new dimension (Gheeraert, 2014). The use of big data analytics, cloud-based banking, and high-frequency and algorithmic trading methods indicates that Islamic Fintech is making significant strides in providing Shariah-compliant financial services that are efficient and transparent.

Within the Islamic financial technology industry, RegTech can play a role as a leading light, illuminating the path for entities as they navigate the of Sharia compliance using cutting-edge technologies. RegTech has emerged not just as a tool, but also as a catalyst that fosters compliance, efficiency, and creativity. This can ensure a future in which Islamic finance is both technologically competent and Sharia-compliant.

Islamic Fintech is essentially the combination of Islamic moral and ethical principles with cutting-edge technological innovation. This integration creates a disruptive force in the financial sector that not only offers efficient and transparent financial solutions, but also coordinates them with a set of principles that promote moral and ethical behaviour. This industry is a major player in the global financial landscape due to its ability to surmount obstacles, innovate continuously, and foster cooperation among stakeholders. The prevalence of Islamic Fintech highlights the widespread acceptance of ethical finance, demonstrating that the integration of technology with ethical principles is not limited to a certain niche, but rather a global ambition. Although the trajectory of technology breakthroughs appears positive, it is imperative for stakeholders to uphold a delicate equilibrium between these rapid developments and the enduring principles of Shariah. The prospect of a future in which Islamic Fintech emerges as a widely adopted option, rather than a mere alternative, is a captivating notion that underscores the worldwide attraction of financial systems rooted in ethical principles. The advancement of Islamic Fintech necessitates a sustained dedication.

The path forward for Islamic Fintech requires an ongoing commitment to innovation, a focus on ethical and moral financial conduct, and an unwavering commitment to addressing the challenges of standardisation and regulatory governance. Its ability to promote financial inclusion and economic develop-



ment, combined with its conformity with Shariah principles, demonstrates its potential as a transformative force in the financial world. Islamic Fintech has the potential to transform the financial landscape by making it more inclusive, ethical, and effective.

REFERENCES

- Adeyemi, A., & Nakhooda, M. (2018). Fintech in Islamic Finance: Digitalization of Islamic Financial Services. In I. Hasan, M. K. Hassan, & M. O. Oseni (Eds.), *Handbook of Empirical Research on Islam and Economic Life* (pp. 752-771). Edward Elgar Publishing.
- Ahmed, H. (2011). *Product development in Islamic banks*. Edinburgh University Press.
- Arner, D. W., Barberis, J. N., & Buckley, R. P. (2015). The evolution of Fintech: A new post-crisis paradigm?. *Georgetown Journal of International Law*, 47(4), 1271-1319.
- Arner, D. W., Barberis, J. N., & Buckley, R. P. (2015). The Evolution of Fintech: A New Post-Crisis Paradigm? *SSRN Electronic Journal*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2676553>.
- Asutay, M. (2007). Conceptualisation of the second best solution in overcoming the social failure of Islamic finance: Examining the overpowering of homoislamicus by homoeconomicus. *IIUM Journal of Economics and Management*, 15(2), 167-195.
- Asutay, M. (2012). Conceptualising and locating the social failure of Islamic finance: Aspirations of Islamic moral economy vs. the realities of Islamic finance. *Asian and African Area Studies*, 11(2), 93-113.
- Blossom Finance. (2023). Halal microfinance for everyone. Retrieved 10 June 2023 from <https://www.blossomfinance.com>
- Chapra, M. U. (2000). *The future of economics: An Islamic perspective*. The Islamic Foundation.
- Dawood, H., Al Zadjali, D. F., Al Rawahi, M., Karim, D. S., & Hazik, D. M. (2022). Business trends & challenges in Islamic FinTech: A systematic literature review. *F1000Research*, 11, 329. <https://doi.org/10.12688/f1000research.109400.1>
- Demirgüç-Kunt, A., Klapper, L., Singer, D., Ansar, S., & Hess, J. (2018). *The Global Findex Database 2017: Measuring Financial Inclusion and the Fintech Revolution*. World Bank.



- El-Gamal, M. A. (2006). *Islamic finance: Law, economics, and practice*. Cambridge University Press.
- EthisCrowd. (2021). EthisCrowd.com | Real Estate Islamic Crowdfunding. Retrieved 27 June 2023 from <https://www.ethiscrowd.com/>
- Gai, K., Qiu, M., & Sun, X. (2018). A survey on FinTech. *Journal of Network and Computer Applications*, 103, 262-273.
- Gheeraert, L. (2014). Does Islamic finance spur banking sector development?. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 103, S4-S20.
- GIFT (2022). *The Global Islamic Fintech Report 2022*. Retrieved 11 June 2023 from <https://www.dinarstandard.com/post/global-islamic-fintech-report-2022>
- Gomber, P., Kauffman, R. J., Parker, C., & Weber, B. W. (2018). On the Fintech revolution: Interpreting the forces of innovation, disruption, and transformation in financial services. *Journal of Management Information Systems*, 35(1), 220-265.
- Hasan, R., Hassan, M. K., & Aliyu, S. (2020). Fintech and Islamic Finance: Literature Review and Research Agenda. *International Journal of Islamic Economics and Finance (IJIEF)*, 3(1). <https://doi.org/10.18196/ijief.2122>
- Hassan, M. K., & Lewis, M. K. (2007). *Handbook of Islamic banking*. Edward Elgar Publishing.
- Hassan, M. K., Antoniou, A., & Paudyal, K. (2005). Impact of ethical screening on investment performance: The case of the Dow Jones Islamic Index. *Islamic Economic Studies*, 12(2), 67-97.
- Hodge, V. J., & Austin, J. (2004). A survey of outlier detection methodologies. *Artificial intelligence review*, 22(2), 85-126.
- Iqbal, Z., & Mirakhor, A. (2011). *An Introduction to Islamic finance: Theory and practice*. John Wiley & Sons.
- Jumat, Z. H., Khateeb, S. H., & Ali, S. N. (Eds.). (2023). *Islamic Finance, FinTech, and the Road to Sustainability: Reframing the Approach in the Post-Pandemic Era*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-13302-2>
- Maybank. (2021). Maybank Islamic Personal Banking. Retrieved 12 June 2023 from <https://www.maybank2u.com.my/maybank2u/malaysia/en/personal/islamic.page>
- Muryanto, Y. T., Kharisma, D. B., & Ciptorukmi Nugraheni, A. S. (2021, October



- 18). Prospects and challenges of Islamic fintech in Indonesia: a legal viewpoint. *International Journal of Law and Management*, 64(2), 239–252. <https://doi.org/10.1108/ijlma-07-2021-0162>
- Noor Takaful. (2021). Family Takaful and General Takaful Solutions in the UAE. Retrieved 9 June 2023 from <https://www.noortakaful.com/>
- Path Solutions. (2021). iMAL Islamic Banking & Investment platform. Retrieved 13 June 2023 from <https://www.path-solutions.com/solutions/imal/>
- Qudah, H., Malahim, S., Airout, R., Alomari, M., Hamour, A. A., & Alqudah, M. (2023). Islamic Finance in the Era of Financial Technology: A Bibliometric Review of Future Trends. *International Journal of Financial Studies*, 11(2), 76.
- Rammal, H. G., & Zurbruegg, R. (2007, August). Awareness of Islamic banking products among Muslims: The case of Australia. *Journal of Financial Services Marketing*, 12(1), 65–74. <https://doi.org/10.1057/palgrave.fsm.4760060>
- Rammal, H. G., & Zurbruegg, R. (2010). The impact of regulatory quality on intra-foreign direct investment flows in the ASEAN markets. *International Business Review*, 19(2), 209–221.
- Raza Rabbani, M., Bashar, A., & Khan, S. (2021). Agility and Fintech is the Future of Islamic Finance: A Study from Islamic Banks in Bahrain. *SSRN Electronic Journal*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3783171>
- Saad, A. A., Alhabshi, S. M., Noor, A. B. M., & Hassan, R. (2020). Robo-advisory for Islamic Financial Institutions: Shari'ah and Regulatory issues. *European Journal of Islamic Finance*. <https://doi.org/10.13135/2421-2172/3992>
- Salam Takaful (2023.) Digital Takaful for everyone. Retrieved 10 June 2023 from <https://www.salamtakaful.com>
- Selcuk, M., & Kaya, S. (2021, February 15). A Critical Analysis of Cryptocurrencies from an Islamic Jurisprudence Perspective. *Turkish Journal of Islamic Economics*, 8(1), 137–152. <https://doi.org/10.26414/a130>
- Stellar. (2021). Stellar receives Sharia compliance certification for payments and asset tokenization. Retrieved 3 June 2023 from <https://www.stellar.org/press-releases/stellar-receives-sharia-compliance-certification-for-payments-and-asset-tokenization>
- Sultan, J., & Bechter, C. (2019, June 14). Big Data Analytics in Islamic Banking. *International Academic Journal of Business Management*, 06(01), 21–31. <https://doi.org/10.9756/iajbm/v6i1/1910003>
- Syamlan, Y. T., & Antonio, M. S. (2023). A Bibliometric Analysis of Islamic



Regtech Research Indexed by Dimension.AI. *Airlangga International Journal of Islamic Economics and Finance*, 6(01), 22–32. <https://doi.org/10.20473/aijief.v6i01.44284>

Wahed Invest. (2021). Halal Investing | Investment Services for Muslim Community. Retrieved 4 June 2023 from <https://wahedinvest.com/>

Wilson, J. A. (2014). The halal phenomenon: An extension or a new paradigm?. *Social Business*, 4(3), 255-271.

World Bank (2022). COVID-19 Boosted the Adoption of Digital Financial Services Retrieved 14 June 2023 from <https://www.worldbank.org/en/news/feature/2022/07/21/covid-19-boosted-the-adoption-of-digital-financial-services>

Zilzar Life. (2021). Zilzar | Halal Platform. Retrieved 6 June 2023 from <https://www.zilzarlife.com/>



Economics of Charity in Islam: A Critical Review

Karam GADALLAH

Assistant Professor of Economics, Al-Azhar University, Cairo, Egypt
karamgadallah.22@azhar.edu.eg, [ORCID: 0000-0003-4067-3966](https://orcid.org/0000-0003-4067-3966)

Abstract: This paper aims to theoretically investigate how Islamic charity addresses the issue of inequality and economic development in Muslim-majority nations. This paper, therefore, is a critical review of the literature on the subject, using content analysis and an inductive approach to achieve the aims. The evidence suggests that charity appears to be a viable Islamic integrated funding source that could assist several Muslim-majority nations with their economic development challenges. This paper has argued that, with the growing importance of the voluntary sector, there is still much work to be done in developing economic theories of charity.

Keywords: Charity, Islamic Economics, Islamic Finance, Moral Values, Economic Development, Muslim-Majority Nations.

JEL Codes: A2, P43

INTRODUCTION

The concept of charity is one of the greatest forces to unleash human energies and transform them into civilized actions, where this idea can unleash the energies of many connotations, meanings, and values and transform them into civilized actions that give rise to sustainable development functions and institutions. The charity aims to foster a certain level of social solidarity among society's citizens. Charity addresses the toughest and most selfish desires of human desires, which is the instinct for love of possession, and turns it into a sincere desire for unlimited giving, and by releasing this energy from which multiple civilizational events emerge, as money is the foundation upon which different civilizational activities are built and which continue through securing and ensuring its continuity. (Aref, 2008, pp. 20-21). The charity increases investment, which is the main reason for the economic development process through its role in creating an attractive environment for investment, stimulating internal and external trade, and developing human resources that increase productivity, providing infrastructure and public services, which reduces investment costs and attracts new investments. (Ammar, 2013)

The idea of charity has also managed to create the guarantor foundation for transforming ideas into continuous civilized actions, transforming dreams into civilizational institutions that benefit present and future generations, and keeping cultural endowment institutions in historical moments that were less prosperous (Aref, 2008, p. 21). No institution throughout history has been able to achieve this type of sustainability, continuity, and survival of values even if the economic and social conditions of its existence change except for the endowment foundation. (Aref, 2008, p. 23) The charity was also able to ensure that the condition of sufficiency in the duties of competencies is continuously fulfilled, that the basic functions of society are maintained, and that the highest values of the human community are achieved. The charity is the main supporter and main financier of civil society institutions and their dependence on the conduct of state affairs alongside government institutions, and this explains the strength, continuity, and progress of Islamic civilization in different eras.

The idea of charity managed to keep the cultural charity institutions in historical moments less prosperous. The charity has also been able to create a guaranteed basis for transforming ideas into civilized and continuous actions and turning dreams into civilizational institutions. Charity is a guide to civilization and the essence of the concept of civilized sustainability. Charity arises when society reaches the moments of civilization and the transition of humans from focusing on thinking about the necessary needs to caring for perfection and improvement. Charity has recently become a third economic sector and an important number in the economic equation, as it stimulates the economy and contributes to remedying some economic problems.



The focus of this research is a review of Islamic charity literature, with an emphasis on some of the fundamental issues concerning its application in the real world. The study attempts to highlight the role of charity in economic and social development through the ages, and the possibility of benefiting from this role in achieving economic development in several Muslim-majority nations, by studying the role of charity in treating some economic problems such as unemployment, poverty, the state's public budget deficit, and the redistribution of income and wealth for the benefit of the poor, in addition to studying the historical development of charity in Muslim-majority nations and the reasons for their prosperity and decline, and the factors affecting the charity movement, and identifying the most important problems and challenges facing the charity development in Muslim-majority nations, and ways to develop the charity to play its historical role and contribute to the process of economic development.

Charity is an important component of Islamic economics and plays a key role in economic development. Several Muslim-majority nations suffer from several economic and social problems, which hinder economic development efforts and their increasing cost, especially with the growing and persistent deficit in the public budget. This requires searching for alternatives to finance economic development efforts in it outside the state budget. Charity comes at the forefront of these alternatives, and then the study aims to identify how to use charity as a free, continuous, and renewable resource in treating some economic problems and contributing to achieving development.

This paper attempts to study the issue of charity as it represents an essential component of Islamic financing for setting up projects, providing bids, and preserving the Islamic identity. This study, therefore, set out to assess the effect of using charity as a tool for economic and social development and its role in treating some economic problems such as treating the problem of unemployment, poverty, and the deficit of the state's public budget.

The importance of the study is due to highlighting the role of charity (the charitable sector) as a third sector in the economy alongside the public and private sectors, which can contribute to achieving economic development, whether directly or indirectly, by referring to its historical and perceived role. In addition to shedding light on the Islamic endowment as it is an essential source of Islamic financing for charitable projects, civil society institutions, and public benefit. In addition to identifying problems of charity in Muslim-majority nations, and ways of developing charity to fulfill its perceived role in economic development.

There may be some possible limitations in this study. lack of data was a major constraint; the charity sector in Muslim-majority nations suffers from the lack of a database or accurate statistics on the size and development of the charity. The second limitation concerns the role of charity in economic life. This role



is an indirect and multi-impact where it is not possible to identify specifically the economic effects of the development of the size of the charity or its revenue or a specific endowment project on economic life. Therefore, the research merely gave a brief analytical overview of the development of charity in Muslim-majority nations and the factors affecting them in light of available data and information on charity in Muslim-majority nations.

The main question of the study is what role can the charity play in treating some contemporary economic problems and achieving economic development in Muslim-majority nations? To answer this question, the study used a qualitative approach as part of exploratory studies to investigate a concept and phenomenon. The qualitative research approach relates to the gathering of data about phenomena, and events.

Given the various ways in which charity can contribute to addressing social issues and promoting economic growth, this study aims to propose a framework for revitalizing charitable efforts and leveraging them to tackle persistent problems. The proposed framework involves streamlining charitable procedures to remove barriers for potential donors and engaging Imams to encourage charitable giving. It is important to consistently raise awareness about the role of charity by highlighting the great reward that comes with charitable acts in the Hereafter. Collecting ongoing charitable donations will allow members of society to contribute to development projects, thereby increasing the charitable sector's impact and promoting a culture of charity. This, in turn, can help to address numerous economic and social challenges. By implementing these strategies, we can maximize the impact of charity in addressing pressing social issues. This study is anticipated to assist researchers interested in the Islamic economy by providing a critical review of what has been done in the charity sector. As a result, it opens new opportunities for researchers to create new innovative forms of the charitable sector to address socioeconomic issues in Muslim-majority nations.

1. CHARITY IN ISLAM

Charity is praised in the Quran and Hadith as the most honorable way to spend one's wealth for the sake of Allah. Despite its common usage, charity is used in different disciplines to mean different connotations. In the field of Islamic economy, charity is used not only for spiritual purification but also to build socioeconomic sustainability and social reforms that result in the well-being of an individual and society in this world and hereafter.

Charity is a voluntary work that carries out part of the income and wealth of the rich in favor of the poor classes today and in the future. Charity is a



productive wealth that is placed in an investment field in the manner of perpetuation (Kahf, 2001, p. 12). As it works to transfer money from consumption to investment, it provides financial resources to carry out service development projects that contribute to economic development.

Charity and altruism appear to be inextricably linked. Altruism can be identified by looking at purportedly “altruistic” behavior. A distinction must be made between the acts we observe and the internal state because an altruistic act can have multiple motivations. Being altruistic can create a desire to help others, but the decision to act is made after considering the agent’s constraints (Alchian, 1973).

The idea of charity is a multidimensional concept. It links a nation’s prosperity and continuity to competition, transparency, and morally responsible behavior for the sake of prosperity and economic progress. As previously stated, both the Quran and the Prophet Muhammad’s words (Hadith) contain encouragement to make charitable donations, including the following:

“Who believe in the unseen, establish prayer, and spend out of what We have provided for them, and who believe in what has been revealed to you, [O Muhammad], and what was revealed before you, and of the Hereafter, they are certain [in faith]. Al-Baqarah 2:3-4

“And spend [in the way of Allah from what We have provided you before death approaches one of you and he says, “My Lord if only You would delay me for a brief term so I would give Sadaqah from my wealth and be among the righteous”. Al-Munafiqun 63:10

“Never will you attain the good [reward] until you spend [in the way of Allah] from that which you love. And whatever you spend - indeed, Allah is Knowing of it” 63. Āl ‘Imrān 3:92

According to the Hadith of the Prophet Muhammad:

“When a man dies, his acts come to an end, but three, recurring charity, or knowledge (by which people) benefit, or a pious son, who prays for him (for the deceased)”. (Sahih Muslim, Number 1631).

Said bin Abu Burda reported on the authority of his grandfather that the Messenger of Allah said: “Giving of Sadaqa is essential for every Muslim. It was said (to him): What do you say of him who does not find (the means) to do so? He said: Let him work with both his hands, thus doing benefit to himself and giving Sadaqa. It was said to him: What about him who does not have (the means) to do so? He said: Then let him assist the needy, the aggrieved. It was said: What do you say of one who cannot even do this? He said: Then he should enjoin what is reputable or what is good. He said: What about him if



he cannot do that? He (the Holy Prophet) said: He should then abstain from evil, for verify that is Sadaqa on his behalf".

A notable example of charity, as a business with Allah, is the financing of health and education. In the past and recent years, the charity has played an important role in health and education spending in many countries. Muslims were racing to endow mosques, schools, universities, libraries, places for children's education, and copying books until the Islamic civilization became famous for huge libraries since ancient times (Saati, 1996 AD, p. 191) and the charity was not limited to only the construction and management of buildings, but it includes everything that students and teachers need of housing, food, clothing, pens, books, libraries, health care, etc., this is what made the charity is an important source of funding for education. (Malawi, 2009, p. 16). There is no doubt about the importance of education in the economic development process, as studies indicate that education stimulates individual income in a variety of cases and the size of the return from education varies according to the conditions of time and space, and it is difficult to achieve high rates of economic development considering illiteracy spread among the population. (United Nations, Summary Report, 2003, pp. 5-6).

This distinction is further exemplified in the financing of health. Investing in health is an investment in human and economic development, as healthy development increases productivity, productive life, and the ability of individuals to work, and therefore international institutions advise developing countries to invest at least 15% of their national budget in the health sector (United Nations, 2011, p. 1). The endowment has borne the burdens of health in the Islamic nation through different eras. As the endowments covered aspects of economic and social life. Considering what Muslim-majority nations and developing countries suffer from, the charity stands out to play its historical role in spending on health institutions, by spending on establishing hospitals and healthcare homes and providing free treatment to those in need, which was already achieved in the early ages of Islam (Malawi, 2009, p. 16).

The level of economic growth and performance is affected by the prevailing social, political, and cultural factors in society, as the economic activity takes place within the framework of these (Hussein, 1985, p. 185). The prevailing systems and cultural patterns of society exert an indirect influence on the economic factors that interact in determining the level of economic growth (Shafi'i, D.T., p. 48). Cultural and social factors may bear many obstacles to economic development, especially about the beliefs, customs, and traditions that are inherent in the rural personality and resist social change. (Hussein, 1985, pp. 161-172). Therefore, achieving economic development may require a change in the prevailing systems and cultural structure of society. (Shafi'i, D.T., p. 49). When examining the most important factors affecting the cultural and social level, we



find nothing but education. Hence, the role of charity in the positive influence on the cultural and social level and the diffusion of science and culture are highlighted through mosques, schools, libraries, and universities.

1.1. Value-Free Economics

A moral economy is an economy focused on morality, honesty, and justice as opposed to one where it is believed that the market is exempt from such concerns. (Thompson, Edward P, 1991). The issue of value-free economics has been a controversial and much-disputed subject within the field of economics. Most economists, however, would acknowledge that the claim of an economic theory free of values is critical in establishing the discipline's scientific nature. (Coddington 1972, Gordon 1977, Samuels 1977, Sugden 1981, Colander 1994). A positive, value-free economics is widely regarded as the ideal, in the sense that it does not rely on any set of value judgments or any philosophical or psychological framework. A moral issue is a challenge not only because the technical aspects are considered but also because moral principles are considered. Islamic financial institutions must foster a supportive atmosphere of strategic collaboration between Islamic charitable foundations and corporate entities to activate the corporate social responsibility of the business organizations.

Moving on now to consider political stability and social security. Political and social stability is one of the most important components of economic development, and the endowment works in many areas of interest to the poor and middle classes, which works to achieve political stability and social security through its role in redistributing income and wealth between the poor and the rich and among different generations, and achieving the principle of social solidarity, and achieving the principle of altruism, by providing many general social goods and services for all members of society such as education, health, security, housing ... etc., which has a direct impact on the segments of society. (Al-Banna, 2009, p. 663) which promotes a spirit of cooperation and love among citizens, reducing hatred and sedition, which arises as a result of the disparity in the distribution of incomes and wealth among classes of society, which reduces political turmoil resulting from a feeling of class inequality and societal injustice. (Arjaoui, 1997, p. 28).

As was pointed out in the introduction to this paper, the endowment historically represented the best compensation for the state's failure to provide the basic needs of society, which has often made it a protective shield from the revolution over political power. Some countries have attempted to replace the endowment system with Non-governmental organizations (NGOs), but they have not been able to compensate for the role the charity was playing (Al-Subaihi, 2012, p. 2).

Charity reduces the economic cost of daily life for individuals within so-



ciety, which increases the real average wage of prevailing wages. This leads to a decrease in the degree of feeling of poverty and destitution and thus reduces the demand of workers to increase wages, which lowers production costs and enhances opportunities for competition and expansion of production capacity which is reflected in the form of increased demand for labor and reducing the problem of unemployment.

These experiments illustrate that charity has distinct functions in helping the poor meet their basic needs, especially the needs that maximize their ability and motivate them to participate in effective social participation based on themselves and their capabilities, which helps the poor to develop their capabilities and overcome the conditions that imposed on them the state of social marginalization (Al-Banna, 2009, pp. 670-671). Another example of this is the role of charity in caring for the poor and orphans and reducing the cost of independency: The high dependency ratio of poor families is one of the most important causes of poverty, as poverty is usually associated with families with large numbers of children and orphan families, and women-headed families (Pronk 1994, p.62). The endowment works to alleviate the suffering of these families either directly through redistribution of the endowed charity revenues allocated to spend on the poor, (Al-Banna, 2009, p. 671) or indirectly using public services and projects that endowments provide, such as health services and free education for their children in schools and universities established by endowments.

Overall, these cases support the view that charity opens the way for community members to choose projects that suit their needs and aspirations developmental. Public participation is a basic principle in planning for economic and social development, and there is no doubt that the development plans and programs are truly reflective of the aspirations and hopes of all segments of society (Al-Darsh, DT, p. 5) to achieve cooperation and harmony that helps the development process succeed. Regime shedding leads to a low rate of public participation in political and economic life, and a widespread lack of confidence among members of society in the development programs provided by the government, which negatively affects the success of the development process (Qanous, 1999, 158).

2. ECONOMICS OF WAQF: THE ENDOWMENT EFFECT

Historically, the concept of endowment existed before the advent of Islam. Similar ideas were found and worked on by previous systems and laws on Islam, even if it was not named by this name. And managing its affairs, just as the Grand Mosque and Al-Aqsa Mosque were standing before Islam on such an idea, and this can only be conceived as in the meaning of the endowment, as the Romans and Germanic knew similar ideas of the endowment, whether



in terms of idea or structure. (Imam, 1996, p. 144) However, Islam was the first to put it in an organized legislative framework, and the endowment in Islam was not limited to the temples and rituals but rather extended to the social, economic, military, and other aspects. The endowment acquires its legitimacy with the texts of evidence from the Quran and Sunnah, and the Companions and the scholars of the nation agreed that it is permissible. An endowment is a permissible contract that is not required by some jurists, it is necessary for others (Ibn Abidin, 2003, p. 520).

The singular Waqf and plural Awakaf in Arabic mean to stop, preserve, or contain. (Shukor, Anwar, Aziz, & Sabri, 2017a). Several definitions of endowment have been proposed. According to Sayid Sabiq, Waqf means to hold the property and give benefit in the way of Allah (Sabiq, 2006: 423). It comes in the sense of imprisonment, prevention, and reasoning, and each of these terms revolves around one basic concept which is that the endowment means to hold and imprison the property, not disposing of it, and benefiting from a specific class of its revenues over time in legitimate and organized ways (Al-Basuony, 2014, p. 28).

2.1. Implication of Endowment in the Society

Several motives for the endowment differ in their impact according to the conditions of time and place and according to the economic, social, and political conditions and the extent of religious and ideological commitment. Some resort to using the Waqf to achieve some economic gain, or to protect from the dangers of political volatility.

There are many factors affecting the size and development of endowments such as the level of religious and ideological commitment, the size of the population and the level of economic growth, the level of income and wealth and the forms of their distribution, the extent of trust of the endowment owners of the institutions based on the endowment, and the policy of the ruling authority towards the endowment is one of the most important factors affecting the size and development of endowments. In addition, the endowment's success depends to a large extent on the independence of its administration from the government, so that the endowment administrator can implement the conditions of the endowment to meet the interests of the endowment. And that the success of the endowment is at the forefront of the Islamic state, due to the conviction of the person who owned the endowment that what he spends on the endowment is a trade with God and seeking reward from God alone.

The problem of insufficient funding for development and the weak rates of capital accumulation are among the most prominent obstacles to economic development in several developing countries. The development process needs to achieve high rates of capital accumulation in addition to the most efficient



use of available savings (Al Kafri, 2018). The endowment increases the capital accumulation and preserves the existing capital assets by increasing the accumulation of productive capital allocated to charitable work in society, by creating new endowments and preserving and maintaining existing endowment funds from converting to any other use (Abul Hassan, 2010, p312). The endowment works to preserve the existing capital assets and prevent the transfer of the suspended capital to another non-productive activity and allocate part of the endowment's revenue for its maintenance or increase in its origin, whether that was required or not required (Kahf, 2001, p. 13). The Islamic endowment contributes to addressing many economic problems, including the problem of unemployment, poverty, and the treatment of the state's public budget deficit, and this can be explained as follows:

2.1.1 Financing of Poverty Alleviation Programs

The various forms of charity contribute to treating the problem of poverty through their role in treating its causes and working to change the economic and social characteristics of the poor. The endowment works to combat poverty in several aspects, the most important are the following:

- The role of the endowment in the treatment of the unemployment problem: thus, part of the unemployed poor get out of poverty once and for all by turning them from unproductive individuals suffering from poverty and unemployment into productive individuals who add to the national product and provides a permanent source of income for them instead of being recipient subsidies. The importance of this role is because it works to exploit the most important production resource available to all members of society (Youssef, 2010, p. 102).

- The role of the endowment in improving the ability of the poor to earn, through the following points:

- Ensure the burden of education for poor families, as the prevalence of ignorance, illiteracy, and limited culture is one of the most important causes of poor efficiency and low productivity and income.

- Improving the health status of the poor, as poor people suffer from the spread of diseases and epidemics, low health levels, and lack of food and medicine, which leads to the spread of poverty and low productivity and reduces the number of working hours, which is a waste of human resources and a reduction in the role of human capital in the production process (Hamed Abdullah, 1993 AD, p. 254). The endowment contributes to reducing poverty through its role in spending on the health sector, and tackling undernutrition through the endowment for the establishment of hospices and wells (Farhat, 2009, pp. 308-309)



- **Facilitating access to credit:** One of the most important obstacles facing the poor in their endeavor to get rid of poverty is the difficulty in obtaining credit, whether from a formal or informal institution (Abu Al-Anin, 2004, p. 116). Many obstacles in the case of financing projects for the poor are either due to inadequate conditions for lending, or because of their poor financial collateral and high level of risk, so that they lend to them at high-interest rates, or because financial institutions prefer financing large businessmen with large projects and strong collateral (Al-Beltagy, DT, pp. 141-144). Here, the endowment's role in progress stands out this service is carried out in cooperation with other Islamic financial instruments and spending on the bank of debtors, which reduces the degree of risk so institutions accept to lend to them and finance their projects, or to create endowments whose returns are used to supply the poor with the tools of the profession that they are good at or to provide good loans and assistance to small entrepreneurs.

- **Reducing risks and increasing the capital accumulation of the poor;** one of the economic characteristics of the poor is avoiding taking risks and rejecting everything new. The poor prefer to work in the government sector even if it is less income, in addition to simulation in their consumption behavior, (Youssef, D., p. 15). It leads to a lower marginal propensity to save for poor families and lowers their share of capital accumulation and fixed assets. An endowment is a tool of social solidarity for members of society, and its mechanism to secure the poor against the dangers of the purchasing power parity of their income, and a major component of the Islamic strategy to reduce poverty.

- **The role of the endowment in raising technical and skill efficiency:** The phenomenon of poverty in developing countries is closely related to the problem of low productivity (Pronk, 1994, p. 65) as the productivity of workers in poor countries is low compared to rich countries due to the low quality of labor in terms of level education, health, and food (Hamdi Abdel-Azim, 2000, pp. 96-98) where the productivity of the worker in the OECD countries (high income) in 2006 was four times the productivity in developing countries, and about 18 times the productivity in the least developed countries, measured in fixed dollars and adjusted with purchasing power parity of International Labour. The importance of the endowment here is meeting these needs. The endowment can contribute to the establishment of training centers for different professions, or support and establishment of industrial and agricultural technical education schools, which increases the efficiency of workers and increases job opportunities and reduces poverty.

2.1.2. Financing of Employment Programs

The great task of Islamic political economy is to devise a production mechanism that not only is efficient and addresses issues of unemployment and inflation, but also addresses the problem of distribution. The problem of



unemployment in Egypt, for example, is due to many internal and external factors, and the endowment contributes to treating it either directly or indirectly through what the endowment provides for job opportunities for those in charge of the endowment institution and the institutions that the endowment is creating (Mansour, D.T. 2015, p. 115), or indirectly through the impact of endowment on economic life, as the endowment stimulates the economic climate, and increases aggregate demand (consumer and investment expenditure), as the spread of endowments increases the consumer demand by redistributing income and wealth for the benefit of the poor classes. When the wealthy endow some of their money in favor of the poor classes, whether directly, such as endowment for the poor and the needy, or indirectly, such as endowment for the institutions that serve the poor classes, such as health, educational and other institutions which leads to a reduction in the burdens of living conditions of the poor classes, and provides them with a portion of the financial resources available to them, directing them to consumer activity, as it is known that the marginal propensity to consume of poor classes is greater than the marginal propensity to consume wealthy classes (Naguib, 2001, p. 137). In addition to the spread of endowments and their coverage of a large number of aspects of economic and social life, alleviates the pressure on the state's public budget, and reduces the financial needs of the state, which works to provide a portion of its financial revenues that could be directed to the benefit of the poor classes in the form of support or additional services, or reducing taxes and fees for citizens, and this leads to an increase in consumer demand and overall demand in general, (Mansour, D.2015. P. 116), which leads to the revitalization of the production system, the increase in the demand for labor, the increase in incomes, and the increase in aggregate demand again.

The endowment also increases the accumulation of productive capital allocated to charitable work in society, the expansion of productive capacity through the constant call to establish new endowments, and the preservation and maintenance of existing endowment funds from switching to any other use (Kahf, 1998, p8). The endowment is a productive wealth that is placed in an investment field as a matter of perpetuity. It is forbidden to sell or stop it from working. It must be invested, maintained, and preserved in its productive capacity. It is a cumulative investment that is increasing day by day that includes the endowments created by previous generations. In addition to the endowments that will be created by the present and future generations, (Kahf, 2001, p. 12). This works to increase the demand for labor and provide many job opportunities.

The endowment can also contribute to reducing unemployment through its role in supporting small entrepreneurs, by establishing endowments aimed at supporting them, whether by providing tools for the profession or trade, or good loans. The endowment also worked to reduce unemployment through



its role in stimulating internal and external trade, by providing many services that encourage trade, such as building roads, bridges, and wells, and providing many free services to traders, which encouraged them to carry out their activities and create new markets. (Mansour DT 2015, p. 122). This has worked to provide job opportunities, either directly by increasing the number of workers in the commercial field, or indirectly by providing some advantages for producers, which encourages them to increase their activity and absorb new numbers of workers, such as the expansion of markets in front of their products, obtaining production requirements at the lowest cost, and taking advantage of specialization and division of labor in improving quality and reducing production costs.

On the other hand, one of the most important contributions of the Islamic Endowment in treating the problem of unemployment is the endowment provided by institutions and activities that work to raise the efficiency of the human element and improve the quality of the workforce in society (Al-Zawawi, 2004, p. 164) through its role in establishing schools, institutes, and universities, Libraries, books, and the care of science students and their affiliates, which improves the quality of the workforce in society and increases its capacity for production, innovation, and creativity (Saati 1996, p. 191)

The endowment can also play an auxiliary role in economic policies to treat the problem of unemployment, as there is no conflict between their goals, which makes the endowment valuable contributions that work to implement and achieve the goals of economic policies interested in treating unemployment, which qualifies the endowment to play an important role in this area, especially since the endowment has a great role throughout history in Islamic civilization, and it has recently become an important figure in the economic equation, which proves its ability to finance activities that contribute to addressing some economic problems, including unemployment, poverty, and the budget deficit.

2.1.3. Financing of the Budget Deficit

The endowment has many contributions to reducing the state's public budget deficit through its role in treating the causes of the deficit, its role in reducing public expenditures, providing public goods and services to citizens, and limiting government activities and expenditures to producing the necessary goods, in addition to its role In increasing public revenues through its role in stimulating economic activity, the role of the endowment in treating the budget deficit can be identified through the following:

The endowment is one of the resources of a special nature that distinguishes it from the rest of public revenues, as it is a form of voluntary and sustainable grants (financial spending) for the public benefit, which is based on the complete freedom of the endowment and the extent of his conviction to endow part



of his property in favor of a specific category (Al-Mutairi, 2008, P. 45). This explains the indirect relationship between the endowment and the public budget, as it is not the authority of governments to reduce the budget deficit by directly exploiting the endowment resources, but this is done indirectly without being planned by the financial authorities. (Hassouna, 2006, p. 12). The relationship between the endowment and the public budget is an integration relationship and not contradictory. To the extent that the endowment contributes to the various activities, that bear its burdens on the public budget, the public budget deficit decreases, as a result of the fulfillment of basic needs that were burdening the public budget. (Hassouna, 2006, p. 15)

One of the most important causes of the public budget deficit in any country is the growing growth in its public expenditures and the inability to reduce it, and the widening gap between public expenditures and revenues, especially since most of these expenditures are focused on consumer aspects. The role of the endowment in reducing public spending can be identified as follows:

- Restricting the government's activities and expenditures to produce the necessary public goods as far as their expected resources allow: This forms the root of the Islamic economic system, as endowment institutions throughout history have produced quite a few commodities currently produced by the public sector in many countries, which has alleviated relying on the public budget, (Hassouna, 2006, p. 27).

- The contributions that the endowment can make in the field of education and health, social solidarity, and military expenditure. The endowment throughout history bears the burdens of education and health in Islamic civilization until the beginning of the modern era, it also had a prominent role in achieving social solidarity among members of society, in addition to its role in military expenditure through endowments for building forts, endowments for weapons, orchards, and equip armies. (Al-Sadhan, 2006, p. 27)

- The role of the endowment in limiting the increase in payments of wages and salaries. Endowments work to achieve a kind of social solidarity between members of society, by meeting many of the basic needs of disadvantaged groups, (Al-Saad, 2005, p. 138) and redistributing income and wealth in favor of the poor classes. , (Tufail, 1420 AH, p. 1216) and providing many public goods and free services to workers in different institutions (Al-Sadhan, 2006, pp. 37-38) This works to reduce the economic cost of daily life for individuals, which leads to raising real wages, and then reducing the degree of feeling of poverty and destitution, which works to reduce the increase in wages and salaries item for government workers and the public sector and reduce the budget deficit.

The endowment indirectly contributes to increasing the public revenues of the state through the impact of the endowment on economic life, and this can



be identified as follows:

- Increasing tax revenue by increasing employment for the workforce: where the endowment creates new job opportunities, either directly by providing many job opportunities for those in charge of the endowment system, the institutions that the endowment creates, or indirectly through the impact of the endowment on economic life, which stimulate the economic climate, increase investment spending, increase capital accumulation, and expand production capacity which increases the income tax revenue.

- Increasing the proceeds of taxes on profits: As the endowments indirectly increase the consumer demand of the society as a result of redistributing income in favor of the poor, which increases the demand for the products of the investment sector, in addition to the facilities and services provided to the investment sector, which works to increase investment expenditure, capital accumulation, expansion of investment projects, increase profits, and thus increase the tax revenue on capital gains.

- Increasing the proceeds of customs taxes: The Waqf indirectly stimulates internal and external trade (Al-Husseini Ammar, 2013), which leads to an increase in trade exchange between different countries and regions, which increases the revenue from customs taxes.

- Increase the profits of the public sector: As the public sector, like all sectors in society, benefits from the services provided by the endowment, whether directly or indirectly, as a result of the free endowment services that benefit workers in this sector such as education, health, etc., which increases their level of efficiency professional and their real wages rates, which is reflected in reducing production costs to increase profits or reduce losses, and as the public sector belongs to the state, this reduces expenditures or increases revenue in the budget, thus reducing the budget deficit.

2.1.4. Financing of Economic Development

The endowment has many contributions to overcoming the obstacles and problems of economic development. Endowment contributes to meeting basic needs and remedying the deviation of productive structures, as the endowment redistributes income for the benefit of the poor classes, and this is what drives the productive structures towards the production of goods that meet the basic needs of most members of society. Endowments also contribute through free services and infrastructure projects. This results in reducing the production costs of local products (Al-Farran, 2009, p. 121). This enhances competitiveness, reduces imports, and supports exports of different commodities, which diversifies the export basket and reduces fluctuations in export earnings and foreign exchange, and achieves economic stability. in addition, to eliminating technical



dependency, as developing countries, including Egypt, suffer from the intransigence of developed countries and their obstruction to transferring new technology to developing countries. The technology produced in developed countries does not reflect the real needs of developing countries as it was designed to conform to the needs of developed countries, which makes them very expensive for poor countries, reduces their benefit and creates a state of economic and technical dependency (Al-Shukairy, 1408 AH, P. 24). Therefore, the importance of using the endowment in financing research and training operations and discovering the new technology that is appropriate to the circumstances and needs of developing countries, and works to move the wheel of development, and get rid of the economic and technical dependence of the West, and the endowment had previously made significant contributions to spending on science and scientists in their discoveries, research and trips Scientific, where the endowment was a source of funding for scientific research by providing decent living for scientists and researchers of different directions, and providing salaries and financial allocations for spending on them and bearing the cost of the housing, clothing, food and drink they need (Saleh, 1997, p. 10).

The effectiveness of the endowment technique has been exemplified in the financing of infrastructure. The historical role of the Waqf stands out as an effective system in setting up such projects, as endowments have spread throughout the ages to mosques, schools, hospitals, and universities, to construct roads, bridges, arches, wells, and establish and operate a beacon to guide ships. (Farran, 2009, p. 121). This is what qualifies the endowment to do the job in the event of revitalization.

CONCLUSIONS AND POLICY IMPLICATIONS

The research aimed to identify the role that the charity can play in treating some economic problems and achieving economic development. The research reached results and recommendations, the most important are the following:

Conclusions

Several issues have arisen as a result of governments in majority-Muslims countries controlling the majority of the charitable sectors, including the abolition of civil endowments, administrative corruption, lack of a database or accurate statistics, and weak protection over endowment properties, a large number of disputes and attacks on them, the lack of proportionality between the nature of the current government administration and the feature of independence and decentralization of the endowments, and the high costs of endowment and the low ability of the community to endow, the absence of a database or accurate



statistics on the size and development of endowments, the subjection of endowments to serve the objectives of the ruling authority, the non-economic management of endowment assets.

Charity throughout history contributed to the treatment of many economic problems such as unemployment, poverty, and the deficit of the state budget through the positive effects of the endowment on economic and social life. The endowment has a positive role in treating the problems facing economic development and providing the preconditions and basic requirements for it, and this is what qualifies it to play a role in this field, especially with its zero cost.

Charity plays an indirect role in alleviating the financial burdens imposed on the state by contributing to spending on satisfying public needs such as building schools, hospitals, places of worship, social solidarity... etc. Spending on these projects provides a portion of the state's financial resources for use in spending on other development projects.

The subordination of endowments to serve the objectives of the ruling authority weakened the endowment system, so endowments must be freed from the control of the ruling authority, by providing for the fortification and endowment in the constitution.

Policy Implications

The findings of my paper have considerable managerial implications, including the following:

Attention must be paid to studying the charity sector in Muslim-majority nations, how it is used and its impact on economic and social life, and its vital role in treating some contemporary economic problems and achieving economic development.

Recovering all the endowments that have been confiscated by the government, and the responsibility for this is the Ministry of Endowments, which must be the first to demand the restoration of their properties, in addition to adequate compensation for the proceeds of these endowments in the previous period.

Reconsidering the law prohibiting civil endowments and trying to reform its system by what is decided by Islamic law, the responsibility for this is the parliament.

Combating corruption, weak protection, and frequent attacks on endowment assets, and this can be done by removing the endowments from the government bureaucracy department by opening the way for individual and collective administration supported by judicial supervision, in addition to issuing



laws to fortify the properties of endowments and criminalizing all the attacks that occur.

The problem of inconsistency between the nature of the current charity management with the feature of independence and decentralization that characterized the endowments can be overcome by allowing the emergence of multiple forms of endowment management systems instead of being limited to the central government style. Patterns of endowment management should be reconsidered and supported by judicial supervision, government administration, and endowment management through the boards of directors of some NGOs, and it is suggested that the field be left to the Waqf to choose the management style that obtains its confidence and achieves the goal of the endowment.

It is also possible to overcome the problem of the high costs of endowment projects and the low ability of members of the community to endow by finding new ways of financing endowments that depend on the permissibility of a collective or joint endowment by collecting ongoing charities and converting them into a large endowment. Examples include the idea of endowment funds and endowment instruments which includes endowment stocks, and endowment bonds such as endowment participation bonds, in addition to the great role that charities can play in this field.

Civil society organizations can contribute to the civil revival of the endowment through their role in rebuilding trust in the endowment system, providing those who wish to endow with full information about the different needs and priorities of society, and informing public opinion about the role the endowment plays in society, and it can also play an important role in distributing endowment rents to targeted groups like the poor.

The non-economic management of charity assets is one of the problems of the endowment in Muslim-majority nations. Therefore, it is necessary to separate the economic and the social aspect of the endowments, even though the social aspect may be the goal of the endowment.

Addressing the causes of the decline in the processes of charity in several Muslim-majority nations in the modern era by working to correct the distorted mental image of most of society about the endowment, such as its decline in some activities such as mosques and correcting the mental image of the state's role in economic and social life. In addition, carrying out awareness campaigns aimed at raising the level of charity culture, and facilitating procedures for establishing and documenting charity.



REFERENCES

- Abdul-Haq Al-Shukairy. (1988). *Economic Development in the Islamic Heritage, Center for Research and Information, Gulf Foundation for Publishing and Printing, Qatar.*
- Abdullah Nasser Al-Sadhan. (2006). *Directing Endowment Banks Towards Meeting Society Needs, Second Conference of Endowments, Development Formulas and Future Visions, Umm Al-Qura University - Saudi Arabia.*
- Abdel-Razzaq Al-Subaihi. (2012). *The Systematic Plan for the Development of Endowment Laws, the Moroccan Endowment Code as a Model. Endowment Symposium in Tunisia: Reality and Building the Future. Tunisia.*
- Ahmed Al-Darsh. (2004). *Participatory Planning (Democratic Planning), the Egyptian Experience, Available: www.arab-api.org/Files/Publications/PDF/703/703_j5-2-1.pdf.*
- Ahmed Muhammad Al-Saad. (2005). *The Endowment, and its Role in Family Care, Awqaf Magazine, No. 8.*
- Alchian, A. A. (1973), *The Economics of Charity Essays on the Comparative Economics and Ethics of Giving and Selling with Applications to Blood.* London: Institute of Economic Affairs.
- Al-Saati M., (1996): *Assessment of the Nutritional Status of Infants and Pre-school Children Attending M.C.H. Centers in Baghdad, A Thesis Submitted to the College of Medicine and the Committee of Graduate Studies of the University of Baghdad for Partial Fulfillment of Degree of M.P.H.*
- Abul Hassan, Mohammad Abdus Shahid. (2010). *Management and Development of the Awqaf Assets, Seventh International Conference – The Tawhidi Epistemology: Zakat and Waqf Economy, Bangi, Malaysia,.*
- Alaa Basuony Abdel-Raouf. (2014). *The Role of Waqf in Economic Development: The case of Egypt, Unpublished Master Thesis, Faculty of Commerce "Boys" - Al-Azhar University, Cairo, Egypt.*
- Ali bin Muhammad bin Ali Al-Farran. (2009). *The Impact of the Waqf on Social Solidarity, Al-Saeed Foundation for Science and Culture, Yemen Republic - Taiz,.*
- Alia Hassan Hussein. (1985). *Development Theory and Practice, Dar Al-Qalam Publishing and Distribution, Kuwait, 2nd edition,.*
- Azza Mukhtar Ibrahim Abdul Rahman Al-Banna. (2009). *The Endowment and its Role in Combating Poverty, The Third Conference of Endowments in the Kingdom of Saudi Arabia.*
- Bader Nasser Al-Mutairi. (2008). *Modern Islamic Experiences in the Organiza-*



- tion and Management of the Endowment (The State of Kuwait as a Model), *Awqaf Magazine*, Issue No. 15 - Eighth Year Qatar.
- Colander, D. 1994. "The Art of Economics by the Numbers," in Backhouse, R., ed., *New Directions in Economic Methodology*, Routledge, London. Google Scholar
- Gordon, S. 1977. "Social Science and Value Judgements," *Canadian Journal of Economics*, 10, 529–546. CrossRef Google Scholar
- Hamdi Abdel-Azim. (2000). *Poverty of Peoples between Conventional and Islamic Economics*, Dar Al-Fikr Al-Arabi, Cairo, Egypt.
- Jan Pronk. (1994). *Poverty Reduction in Developing Countries and the Role of the World Bank: A Bilateral Donor's Perspective*, Seminar, *The World Bank and Poverty Reduction*, Ministry of Foreign Affairs, the Hague.
- Karam Helmy Farhat Ahmed. (2009). *The Role of Waqf in Achieving Social Solidarity in Islamic Civilization*, *The Third Conference of Endowments in the Kingdom of Saudi Arabia*.
- Khaled Muhammad Al-Zawawi. (2004). *Unemployment in the Arab World "The Problem and the Solution,"*, *The Arab Nile Group*, 1st edition.
- Mohammed Amin. (2003). *Response to Al-Durr Al-Mukhtar, Explaining Enlightenment of Sight (A Footnote to Ibn Abdin)*, Investigation by Adel Ahmed Abdel-Mawgoud, Vol. 6, *Dar Alam Al-Kitab for Printing and Publishing*, Riyadh - Saudi Arabia, Special Edition.
- Mohammed Abu Zahra. (1959). *Lectures in the Endowment*, *Dar Al-Fikr Al-Arabi* - Cairo.
- Mohammed Hamed Abdullah. (1993). *Economic Evaluation of Human Resources Development Policies in the Arab Countries*, *The Scientific Journal*, Faculty of Commerce - University of Alexandria, the second number, volume 30.
- Mohamed El-Beltagy. (2012). *Islamic Banking: Theory, Practice, Challenges*, *International Sunrise Library*, 1st edition.
- Mohammed Eid Hassouna. (2006). *The Role of Waqf in Reducing the Public Budget Deficit, "An Islamic Vision"*, Conference: *Islamic Public Finance and Finance: Philosophy and Order*, Faculty of Law - Ain Shams University, Cairo, 6 -8 November.
- Mohammed Kamal al-Din Imam. (1996). *Wills and Endowments in Islamic Jurisprudence*, *University Foundation for Studies*, Publication and Distribution, Beirut.
- Mohammed Zaki Shafi'i. (1970). *Economic Development*, Book 1, *Arab Renais-*



sance House, Cairo, Egypt.

- Mona Mohammed Al-Husseini Ammar. (2013). The Role of Waqf in Financing the Requirements of Human Development, *International Islamic Economy Journal*, <http://www.giem.info/article/details/ID/102#.US2RykdM7gh>
- Mustafa Al-Abdullah Al-Kafri. (2018). The Most Important Barriers to Economic Development in the Arab Countries, *Civilized Dialogue Forum*: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=23847>.
- Mustafa Muhammad Arjaoui. (1997). Endowment and Its Impact from the Social and Cultural Aspects in the Past and Present, *Islamic Endowment Symposium*, College of Sharia and Law, United Arab Emirates University, 6- 7.
- Monzer Kahf. (1998). Financing the Development of Awqaf Property, *the Seminar on Development of Awqaf*, IRTI, Kuala Lumpur, Malaysia.
- Monzer Kahf. (2001). The Economic Role of the Islamic Endowment System in the Development of Civil Society with a Special View of Arab Countries in the Eastern Mediterranean, *Symposium of the Endowment System and Civil Society in the Arab World*, Beirut.
- Monzer Kahf. (2006). The Islamic Waqf: Its Development, Administration, Development, *Dar Al-Fikr*, Damascus, Syria, 2nd edition.
- Nasr Muhammad Aref. (2008). Endowment, and the Sustainability of Civilized Action, *Awqaf Magazine*, Issue 15, Kuwait.
- Neamatullah Naguib Ibrahim. (2001). Foundations of Economics, Collective Analysis, *University Youth Foundation - Alexandria*.
- Saad Al-Din Al-Sayed Saleh. (1997). The Endowment and its Impact on the Social and Intellectual Side, *Islamic Endowment Symposium*, College of Sharia and Law, United Arab Emirates University.
- Salim Hani Mansour 2015, The Waqf and its Role in Contemporary Islamic Society, *Al-Resala Foundation Publishers*, ED, Dr.
- Sandelowski, M. (2000). Whatever Happened to Qualitative Description?, *Research in Nursing & Health*, 23, 334–340
- Sayed Sabek. (1971). Jurisprudence of the Sunnah, Volume Three, *Dar Al-Kitab Al-Arabi*, Beirut - Lebanon, First Edition.
- Shukor, S. A., Anwar, I. F., Aziz, S. A., & Sabri, H. (2017a). Muslim Attitude towards Participation in Cash Waqf: Antecedents and Consequences, *International Journal of Business and Society*, 18(1), 193-204.
- Sugden, R. 1981. *The Political Economy of Public Choice*, Martin Robertson, Oxford. Google Scholar



- Subhi Muhammad Qanou. (1999). Development Crisis, "An Analytical Study of the Political, Economic and Social Realities of Third World Countries", *International House for Cultural Investments*, Cairo, 2nd edition.
- Suzan Hassan Abu Al-Anin. (2004). Poverty in Arab Countries (Causes - Policies), *The Scientific Journal of Economics and Trade*, Faculty of Commerce - Ain Shams University - Cairo, Volume 1, Fourth Issue.
- Thompson, Edward P. (1991). Customs in Common. *New Press*, New York.
- United Nations. (2011). Investing in Health is an Investment in Economic Development. *A Seminar Notes on Health Financing in Africa*. Economic and Social Council - Economic Commission for Africa, African Union Negotiation, Addis Ababa, Ethiopia.
- Youssef Ibrahim Youssef. (2010). Islamic Economics, *Saleh Abdullah Kamel Center for Islamic Economics*, Al-Azhar University, Egypt.



Çağdaş İslam Hukuku Literatüründe Emtia Türevleri Yerine Önerilen Alternatif Yöntemler ve Bunların Tahlili*

*Suggested Alternative Methods Instead of Commodity Derivatives in Contemporary
Islamic Law Literature and Analysis Thereof*

İbrahim ÖZPOLAT

Dr., İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuk
ibrahimozpolat.io63@gmail.com, [ORCID: 0000-0001-6665-8970](https://orcid.org/0000-0001-6665-8970)

Öz: Bu çalışmada emtia türevlerinden emtia forward, emtia futures ve emtia opsiyon sözleşmeleri yerine çağdaş İslam hukuku literatüründe önerilen alternatif yöntemler ve bunların değerlendirilmesi yapılmıştır. Çağdaş İslam hukukçularının çoğunluğu mezkûr sözleşmelerin caiz olmadığı kanaatinde. Bu sebeple bu sözleşmeler yerine önerilecek alternatiflerin tespit ve tahlili önemlidir. Çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin alternatifleri, ikinci bölümde emtia opsiyon sözleşmelerinin alternatifleri incelenmiştir. Emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin alternatifi olarak önerilen yöntemlerin bir kısmı klasik bir kısmı çağdaş yöntemlerdir. Klasik yöntemler arasında selem akdi, vadeli satım akdi ve istisna' akdi vardır. Çağdaş yöntemler arasında ise paralel selem, paralel istisna' ve sukuk bulunmaktadır. Emtia opsiyon sözleşmelerinin alternatifi olarak önerilen yöntemlerin tamamı ise klasik yöntemlerden oluşmaktadır. Bunlar arasında muhayyerlik şartıyla satım akdi, kaporalı satım akdi, selem akdi, vadeli satım akdi ve istisna' akdi sayılabilir.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, İslami finans, Emtia türevleri, Forward, Futures, Opsiyon, Alternatifler.

JEL Kodları: A10, B20, G19, K19

*Bu çalışma yazarın, "İslam Hukuku Açısından Emtia Türev Sözleşmeleri" başlıklı doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

Received/Geliş: 17.01.2023

Accepted/Kabul: 18.03.2023

Published/Yayın: 29.09.2023

Copyright © PESA



Extended Abstract

In this study, alternative methods suggested instead of commodity forward, commodity futures and commodity option contracts in contemporary Islamic law literature are evaluated. The majority of contemporary Islamic jurists are of the opinion that the aforementioned contracts are not permissible. For this reason, it is important to identify and analyze the alternatives to be proposed instead of these contracts. The study consists of two main parts. In the first part, alternatives of commodity forward and commodity futures contracts, in the second part, alternatives of commodity options contracts are examined. Some of the methods proposed as alternatives to commodity forward and commodity futures contracts are classical and some are contemporary methods. Among the classical methods, there are *salam contract*, forward (credit) sales contract, and *istisna' contract*. Contemporary methods include parallel *salam*, parallel *istisna'*, and *suqūq*. All of the methods proposed as an alternative to commodity option contracts consist of classical methods. Among these, sale contracts on condition of discretion, down payment contracts, sale contracts, forward (credit) sale contracts and *istisna'* contracts can be counted. Contemporary Islamic lawyers, who do not allow commodity forwards and commodity futures, are in disagreement as to whether it is necessary to seek alternatives for commodity forwards and commodity futures, and commodity options contracts. While a group of jurists adopt the view that alternatives that are legitimate in Islamic law can be proposed for these transactions, some other jurists are of the opinion that it is not the right approach to propose an alternative for these transactions, considering that it is unnecessary to propose an alternative for an illegitimate transaction. The study is based on the approach of Islamic jurists who propose alternatives in this regard. In the study, the definition and nature of commodity forward and commodity futures contracts and the classical methods proposed as an alternative to commodity option contracts are briefly mentioned. The focus here is on the "alternative" aspect of the classical methods proposed as an alternative to commodity forward and commodity futures contracts and commodity option contracts. For this purpose, the purposes and functions of the aforementioned contracts have been revealed and the classical methods proposed as an alternative to these have been evaluated in terms of these purposes and functions. First of all, the definition and nature of the modern methods proposed as an alternative to commodity forward and commodity futures contracts and commodity option contracts are revealed, as they are less known compared to classical methods. Then, the views of contemporary Islamic jurists on the ruling of these methods are briefly mentioned. Finally, contemporary methods proposed as alternatives are evaluated in terms of the purpose and functions of commodity forward and commodity futures contracts. In addition to many other purposes and functions, speculation and hedging come first among the purposes and functions of realizing commodity forward and commodity futures contracts and commodity option contracts.



The provision of speculation is controversial among contemporary Islamic jurists. The prevailing view in contemporary Islamic law literature is that it is not legitimate because the purpose of speculation is gambling or it means gambling. For this reason, there is no alternative that has been proposed for the purpose of speculation in the contemporary Islamic law literature. Because it is not right to seek alternatives for an illegitimate purpose. On the other hand, hedging purpose has been accepted as a legitimate aim in contemporary Islamic law literature. As a matter of fact, when we look at the reasons for the emergence of commodity forward and commodity futures contracts in history, it is seen that the primary reason is to protect producers and traders from risk. One of the first organized and organized examples of derivative contracts is the Chicago Mercantile Exchange, which was established in Chicago, USA in 1848. In Chicago, which is one of the important trade centers, due to the variability between supply and demand, farmers were going to cut prices due to product surplus at one time of the year and even had to dump their products into the Lake Michigan. On the other hand, in another period of the year, there were exorbitant increases in prices due to product shortages. To prevent this and to control prices, the Chicago Mercantile Exchange was established by the merger of several traders. Thus, while the farmers were protected from the risk of their goods being retained and prices falling by selling their products before the physical delivery date, the merchants were protecting themselves against exorbitant price increases that would occur if the product was not found with the contracts they made before the due date. Considering the actors that carry out commodity forward and commodity futures contracts for hedging purposes today, these include importers, exporters, manufacturers, traders, investors, portfolio managers and banks. In hedging, partial hedging can be aimed as well as full hedging. When the transactions in derivative markets are examined, it is seen that the aim of the participants is not to eliminate the losses completely, but to reduce and minimize the risks. In the contemporary literature, it is seen that the alternatives proposed for commodity derivatives are generally considered within the framework of hedging purposes.

GİRİŞ

Emtia türev sözleşmeleri; forward, futures, swap ve opsiyon sözleşmeleri olmak üzere başlıca dört türe ayrılmaktadır. Bu çalışmada çağdaş İslam hukuku literatüründe emtia forward, emtia futures ve emtia opsiyon sözleşmeleri yerine önerilen alternatif yöntemler ele alınacaktır. Çalışmada emtiaya dayalı türev sözleşmeler merkeze alındığından dolayı emtia swap sözleşmeleri ile altın ve gümüşe dayalı forward, futures ve opsiyon sözleşmeleri için önerilen alternatif yöntemler kapsam dışındadır. Zira swap sözleşmeleri için her ne kadar “döviz swapı” ve “emtia swapı” şeklinde bir ayırım yapılmış olsa da gerçekte



bu sözleşmelerde emtia/mal mübadelesi mevcut olmayıp işlem döviz ve para üzerine gerçekleşmektedir. Aynı şekilde çağdaş finasta mal/emtia olarak değerlendirilen altın ve gümüş, İslam hukuku açısından yaratılıştan para (semen) kabul edilmesi sebebiyle altın ve gümüşe dayalı forward, futures ve opsiyon sözleşmelerinin alternatifleri çalışmanın dışındadır.

Emtia türev sözleşmeler için önerilen alternatiflere geçmeden önce bu sözleşmelerin kısaca tanıtılması çalışmanın anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Forward sözleşmeler; *“alıcı ile satıcının belirli bir varlığı, sözleşme tarihinde belirlenen fiyat üzerinden ilerideki (belirli) bir tarihte teslim etme ve karşılığının ilerideki aynı tarihte teslim alınmasına dayalı sözleşmeler”* (Sancak, 2012, s. 19-20) olarak tanımlanmaktadır. Futures sözleşmeler ise, standart miktar ve nitelikteki somut veya soyut bir varlığı, belirli bir ileri tarihte, belirli bir fiyattan satma veya satın alma hakkı/yükümlülüğü doğuran ve organize borsalarda işlem gören sözleşmeler olarak tanımlanmaktadır (Özşahin, 1999, s. 11-12; Yanbolu, 2011, s. 17; Koy, 2018, s. 89). Tanımlardan anlaşılacağı üzere forward sözleşmeler ile futures sözleşmeler arasında sıkı bir ilişki olduğu ve esasen futures sözleşmelerin, forward sözleşmelerin gelişmiş ve standart hale getirilmiş bir türü veya organize borsalarda işlem görmeye uyarlanmış forward sözleşmeler olduğu söylenebilir. Opsiyon sözleşmeleri ise, belirli bir pirim mukabili sözleşme taraflarından birinin karşı tarafa, belirli bir varlığı, belirli bir tarihte veya belirli bir tarihe kadar, sözleşme tarihinde sabitlenen belirli fiyat üzerinden satın alma veya satma konusunda seçme hakkı tanıdığı sözleşmelerdir (Koy, 2018, 51; Durmuş, 2018, s. 14; Doğan, 2008, s. 13; Yılmaz, 2016, s. 55; Gözgör, 2008, s. 89).

Yeni ortaya çıkmış bu sözleşmelerin İslam hukukundaki yeri tartışmalıdır. Çağdaş İslam hukukçularının çoğunluğu emtia forward ve emtia future sözleşmelere cevaz vermezken (Mecmau'l-fikhi'l-islâmî, t.y., Karar no: 63, 1/7, s. 122-123; Karadâğî, 1993, s. 154-155; Ebû Gudde, 1993, s. 335-337; Osmânî, 1993, s. 349-355; Âli Süleymân, 2005, c. 2, s. 814-819, 944-948; Hattâb, 2005, s. 18-22; Lâhim, 2012, c. 2, s. 649-651; Şâfiye Ketâf, 2013-2014, s. 368-369; AAOIFI, 2018, s. 539-540, 545-546) bazı İslam hukukçuları bu sözleşmelerin caiz olduğunu ileri sürmektedir (Sââtî, 1999, s. 66-67; İslambûlî, 2008, s. 115; Bayındır, 2008, s. 121-124; Sââtî, 2009, s. 160-161; Kamali, 2020, s. 275, 288, 290; Bashir, 2020, s. 88-90). Aynı şekilde opsiyon sözleşmeleri ile ilgili de çağdaş İslam hukukçularının çoğunluğu olumsuz yaklaşım ortaya koyarken (Mecmau'l-fikhi'l-islâmî, t.y., Karar no: 63, 1/7, s. 121; Karadâğî, 1993, s. 157-158, 180; Sellâmî, 1993, c. 1, s. 239-240; Darîr, 1993, c. 1, s. 263-267; Ebû Süleymân, 1993, c. 1, s. 308, 319-320; Ebû Gudde, 1993, s. 337-339; Kassâr, 2003, s. 254-255, 271-273; Âli Süleymân, 2005, c. 2, s. 1049-1052; Bayındır, 2008, s. 69; Ketâf, 2013-2014, s. 448; Durmuş, 2014, s. 123-124, 139; AAOIFI, 2018, s. 540) bazı İslam hukukçuları opsiyon sözleşmelerine olumlu yaklaşmaktadır (Süleymân, 1982, s. 425; Cündî, 1988, s. 151; Sââtî, 1999, s. 83; Hattâb, 2005, s. 13-18; Kamali, 2020, s. 266, 272-273; Bashir, 2020; 62, 255-256, 264-265, 341-342). Çalışmanın konusu emtia türevleri için önerilen



alternatifler olması sebebiyle bu sözleşmelerin hükmü ile ilgili detaylı inceleme çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.

Emtia forward ve emtia futures sözleşmelerine cevaz vermeyen çağdaş İslam hukukçuları, bu işlemler için alternatif aranmasının gerekli olup olmadığı konusunda görüş ayrılığı içindedir. Bir grup hukukçu bu işlemler için İslam hukukunda meşru olan alternatifler önerilmesi yaklaşımını benimserken (Cinkû, 2004, s. 283; Hattâb, 2005, s. 24-25; Ketâf, 2013-2014, s. 370; Mecmau'l-fıkhi'l-islâmî, t.y., Karar no: 63, 1/7, s. 123) diğer bazı hukukçular ise meşru olmayan bir işlem için alternatif önermenin gereksiz olduğu düşüncesinden hareketle bu işlemler için alternatif önermenin doğru bir yaklaşım olmadığı kanaatini paylaşmaktadır (Osmânî, 1993, s. 353-355). Emtia forward ve emtia futures sözleşmeler için herhangi bir şekilde alternatif önermenin gereksiz olduğunu savunan çağdaş İslam hukukçularından bazıları, ilgili görüşü şu şekilde gerekçelendirmektedir: Emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin meşru bir amacı bulunmayıp bu sözleşmeler ile genellikle hakiki bir ticaret değil fiyat değişimlerinden kazanç sağlamaya yönelik spekülâtif bir amaç hedeflenmektedir ki bu amaç kumar ile oldukça benzerdir. Emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin riskten korunma için gerçekleştirilmesi durumunda taraflar genellikle uzun süre stoklamak üzere daha önce satın aldıkları ürünleri üzerinde gelecekte muhtemel fiyat değişimlerinden kaynaklanacak kayıp ve zarar durumundan korunmayı hedeflemektedir. Bu amaç stokçuluk gibi İslam hukuku açısından meşru olmayan bir amaç olması sebebiyle riskten korunma amacı açısından da bu sözleşmeler için alternatif aranması gereksizdir (Osmânî, 1993, s. 353-355).

Opsiyon sözleşmelerine cevaz vermeyen çağdaş İslam hukukçuları, emtia forward ve emtia futures sözleşmelerde olduğu gibi bu işlemler için de alternatif aranmasının gerekli olup olmadığı konusunda görüş ayrılığındadır. Bir grup hukukçu opsiyon işlemi için İslam hukukunda meşru olan alternatifler önerilmesi yaklaşımını benimserken (Ketâf, 2013-2014, s. 448-449; AAOIFI, 2018, s. 540) diğer bir grup hukukçu ise opsiyon işleminin meşru olmadığını öne sürüp bu işlem için alternatif aranmaması gerektiğini savunmaktadır (Darîr, 1993, c. 1, s. 271).

Emtia forward ve emtia futures sözleşmeler ile opsiyon sözleşmelerine cevaz vermeyen çağdaş İslam hukukçularından bazıları, emtia forward ve emtia futures sözleşmeler ile opsiyon sözleşmeleri için alternatif aranması konusunu işlemin amacına bağlı olarak değerlendirmektedir. Bu hukukçular, emtia forward ve emtia futures sözleşmeler ile opsiyon sözleşmesini gerçekleştiren tarafların bu işlemler ile spekülasyon gibi kumar manası taşıyan sakıncalı bir amacı kastetmesi durumunda işlemin meşru olmaması sebebiyle alternatif önermenin gereksiz olduğunu savunurken, tarafların bu işlemler ile konusu mal olan gerçek bir satım akdini kastetmesi durumunda ise İslam hukuku açısından meşru alternatifler önermenin caiz ve mümkün olduğunu ileri sürmek-



tedir (Ebû Gudde, 1993, c. 1, s. 338; Karadâğî, 1993, c. 1, s. 187; Kassâr, 2003, s. 274).

Bu araştırmanın amacı, çağdaş İslam hukuku literatüründe dağınık olarak var olan alternatiflerin tespit edilmesi ve bu alternatiflerin amaç ve işlev bakımından emtia forward, emtia futures ve emtia opsiyon sözleşmeleri ile karşılaştırılmasıdır. Bununla birlikte bu araştırma, emtia forward, emtia futures ve emtia opsiyon sözleşmeleri için önerilen alternatif yöntemlerin tümünün çağdaş İslam hukuku literatürünün tamamından taranıp çıkartılması iddiasında değildir. Bu çalışma, çağdaş İslam hukukunda genel olarak bu sözleşmeler için önerilen alternatiflerin ortaya çıkartılması ve bu sözleşmeler ile önerilen alternatiflerin amaç ve işlev bakımından karşılaştırılmasına yönelik bir deneme girişimidir. Bu bağlamda çalışmada ilk olarak emtia forward ve emtia futures sözleşmeler yerine önerilen alternatif yöntemler ardından emtia opsiyon sözleşmeleri için önerilen alternatifler üzerinde durulacaktır.

1. EMTİA FORWARD VE EMTİA FUTURES SÖZLEŞMELER YERİNE ÖNERİLEN ALTERNATİF YÖNTEMLER

Emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin tarihte ilk ortaya çıkış amaçlarına bakıldığında zaman bu amaçların başında üreticiler ile tüccarları koruma amacı gelmektedir. Türev sözleşmelerin teşkilatlı ve organize olmuş ilk örneklerinden biri 1848'de ABD'nin Şikago şehrinde kurulmuş olan Şikago Ticaret Borsasıdır. Önemli ticaret merkezlerinden biri olan Şikago'da arz talep arasındaki değişkenlik sebebiyle çiftçiler, yılın bir dönemi ürün fazlalığı sebebiyle fiyat indirimlerine gidiyor hatta ürünlerini Michigan gölüne dökmek zorunda kalıyorlardı. Buna karşılık yılın bir başka döneminde ürün kıtlığı sebebiyle fiyatlarda fahiş artışlar meydana geliyordu. Bunun önüne geçmek ve fiyatları kontrol altına almak üzere birkaç tüccarın birleşmesiyle Şikago Ticaret Borsası kurulmuştur. Böylece çiftçiler, ürünlerini fiziki teslimin yapılacağı tarihten önce satarak mallarının elde kalması ve fiyatların düşmesi riskinden korunurken, tüccarlar da vadesinden önce yaptıkları sözleşmelerle ürün bulunmaması durumunda oluşacak fahiş fiyat artışlarına karşı kendilerini koruma altına almış oluyorlardı (İkiz, 1995, s. 3-4). Tarihi olarak emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin kullanım amaçlarının başında riskten korunma gelse de bu sözleşmelerin gelişimi ve özellikle finansal türevlerin ortaya çıkması ile birlikte piyasa katılımcılarının çoğunluğu tarafından spekülasyon amacı baskın olarak tercih edilmiştir.

Emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin gerçekleştirilme amaçları arasında önemli olan ve meşru olduğu söylenen gerekçenin riskten korunma (hedging) olduğu görülmektedir. Emtia forward ve emtia futures sözleşmelere ceviz vermeyen İslam hukukçularının tarafların riskten korunma ve yatırım



gibi meşru amaçlarını gerçekleştirmek üzere bazı alternatifler önerdikleri görülmektedir. Önerilen alternatiflere bakıldığında bir kısmının İslam hukukundaki klasik akitlerden hareketle önerildiği diğer bir kısmının ise finans mühendisleri tarafından üretilmiş modern bazı uygulamalar olduğu bilinmektedir. Çalışmada klasik akitlerden alternatif olarak önerilenlerin İslam hukukundaki durumunun meşru ve meşhur olması sebebiyle bu akitler üzerinde detaylı inceleme yapılmayacak yalnızca alternatif olma yönleri üzerinde durulacaktır. Buna karşılık çağdaş uygulamalardan alternatif olarak önerilen işlemlerin çağdaş İslam hukukçuları arasında tartışmalı olması hasebiyle alternatif olma yönlerinin yanında gerek mahiyeti gerekse de İslam hukukundaki yeri özet olarak aktarılacaktır.

1.1. Emtia Forward ve Emtia Futures Sözleşmeler Yerine Önerilen Klasik Yöntemler

Emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin yerine önerilen alternatif yöntemlerin başında İslam hukukunun klasik sözleşmeleri gelmektedir. Bu sözleşmeler arasında selem akdi, vadeli satım akdi ve istisna' akdi bulunmaktadır. Bu başlıkta bu yöntemlerin İslam hukukundaki yerinden ziyade emtia forward ve emtia futures sözleşmeler ile amaç ve işlev bakımından bağlantısı sorgulanarak alternatif olma nitelikleri üzerinde durulacaktır.

1.1.1. Selem Akdi

Emtia forward ve emtia futures sözleşmeleri yerine önerilen klasik yöntemlerden biri selem akdidir (Akkuş & Sakarya, 2018, s. 289, 291). Sözlük anlamı açısından "teslim etmek, teslim olmak, peşin bedelle vadeli ürün almak" gibi manalara karşılık kullanılan selem, bir İslam hukuk terimi olarak, nitelikleri ile zimmette sabit olan belirli vadeli bir malın, peşin bedele mukabil satılması işlemidir. Selem de bir satım sözleşmesi olmasıyla birlikte iki özellik bakımından normal bir satım sözleşmesinden ayrılmaktadır. Birincisi, akit konusunun normal bir satım sözleşmesinde bizzat belirli (ayn) olmasına karşılık selem sözleşmesinde nitelikleri ile zimmette sabit belirli bir tür (sıfat/deyn) olması durumudur. İkincisi ise selemde bedelin peşin olması zorunluluğudur. Zira normal bir satım sözleşmesinde -sarf sözleşmesi hariç- bedelin vadeli olması caizdir (Serahsî, t.y., c. 12, 124-125).

Selem akdi uygulama açısından birçok örnek ile izah edilebilir. Gelecekte tahıl fiyatlarının düşmesinden endişe duyan veya nakit ihtiyacı olan bir çiftçi ile gelecekte fiyatların yükselmesinden endişe duyan ve tahıl ihtiyacı olan bir tüccarın henüz çiftçinin henüz hasat edilmemiş mahsulleri üzerinde selem akdi gerçekleştirmesi tipik bir selem akdidir. Katılım bankaları uygulamasında ise, üreticisi tarlasından elde ettiği mahsulü veya başka bir yerden temin ettiği vasıfları belirli ürünü, katılım bankasına hakiki ya da hükmi olarak teslim etmekle sorumludur. Selem malı, selem akdinde belirtilen özelliklere uygun olmazsa, katılım bankasının selem malını reddetme veya olduğu gibi kabul etme hakkı



mahfuzdur. Süreç şöyle işler: Müşteri, üretimi yapılacak mala ilişkin finansman talebini katılım bankasına bildirir. Katılım bankası, müşteriye limit tahsis eder. Finansman talebinin onaylanmasının ardından katılım bankası, ilgili malın ödemesini üreticiye peşin olarak yapar. Üretici belirlenen süre sonunda selem malını katılım bankasına teslim eder. Katılım bankası selem malını teslim aldığı anda peşin veya vadeli olarak satar veya alt selem yapar.

Selem akdinin emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin gerçekleştirilme amaçlarını karşılayamayacağına dair görüşler mevcut olsa da (Kahaf, 1993, c. 1, s. 641) selem akdi, emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin gerçekleştirilme amaçlarından meşru olanların karşılanabilmesi için önemli bir alternatif olarak durmaktadır. Emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin gerçekleştirilme amaçları arasında genellikle riskten korunma ve spekülasyon vardır. Bu amaçlardan riskten korunma amacı çağdaş İslam hukukçuları tarafından meşru kabul edilirken spekülasyon amacı ise İslam hukukçularının büyük çoğunluğu tarafından sakınca bulundurmaktadır. Meşru olmayan bir amaç için alternatif aranması doğru olmadığından spekülasyon amacı için alternatif önerilmesi gerekmez. Riskten korunma amacıyla emtia forward ve emtia futures sözleşmeleri gerçekleştiren aktörlere bakıldığında bunlar arasında ithalatçılar, ihracatçılar, üreticiler, tüccarlar, yatırımcılar, portföy yöneticileri ve bankalar sayılabilir. Riskten korunmayı amaçlayan bu aktörlerin her durumda tam korunmayı amaçlamadığı bazı durumlarda kısmi korunmayı amaçladıkları görülmektedir. Türev piyasalardaki işlemler incelendiğinde, çoğunlukla katılımcıların amacının risklerin zararlarının tamamen ortadan kaldırılması değil azaltılması ve minimize edilmesi olduğu görülmektedir. Son yıllarda, türev piyasalardaki işlem hacmi, türev piyasaların bağlı bulunduğu dayanak varlıkların işlem hacminden daha yüksek seviyelere ulaşmıştır. Riskten korunma fonksiyonunun bu yükselmedeki etkisinin büyük olduğu ifade edilmektedir. Riskten korunanlar, emtia forward ve emtia futures sözleşmeler ile genellikle fiyat riski, döviz kuru riski, enflasyon riski ve likidite riski gibi risklere karşı korunmayı amaçlamaktadır (Kurar, 2010, s. 6-7; Tanyel, 2016, s. 6). Bu çerçevede selem akdinin özellikle riskten korunma amacını karşılamak üzere alternatif olması mümkündür. Ancak selem akdinin meşruiyet şartları arasında tarafların akit konusu üzerinde fiziksel teslim ve tesellümü amaçlaması da mevcuttur (Ketâf, 2013-2014, s. 370-372). Emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin riskten korunma amacıyla gerçekleştirilmesi halinde her durumda fiziksel teslim ve tesellüm zorunlu olmayıp işlem bazı durumlarda fiziksel teslimle bazı durumlarda ise fiziksel teslim olmadan sonlandırılabilir (Elçiçek, 2020, s. 18). Bu sebeple selem akdi, sadece emtia forward ve emtia futures sözleşmelerini fiziksel teslim ve tesellüm ile birlikte riskten korunma amacıyla gerçekleştiren aktörler için bir alternatif olabilir.

Yukarıda zikredildiği üzere emtia forward ve emtia futures sözleşmeler için çağdaş İslam hukukçularının önerdiği en önemli alternatiflerin başında



şüphesiz selem akdi gelmektedir (Karadâğî, 1993, c. 1, s. 188; Cinkû, 2004, s. 283; Sâlûs, 2008, s. 768; Lâhim, 2012, c. 1, 412; c. 2, 653; Ketâf, 2013-2014, s. 370; Bakmî, 2013, s. 151). Zira selem sözleşmesi hem üretici hem toptancı hem sanayici hem de yatırımcı pozisyonunda bulunan herkes için çözüm sağlayan bir alternatif olarak görülebilir. Bu akit ile elinde ürünü henüz bulunmayan ve finansman ihtiyacı olan üretici nakit ihtiyacını karşılamakta, gelecekte ürün ve ham madde ihtiyacı olan toptancı ve sanayiciler geleceğe dönük muhtemel fiyat yükselmelerinden korunma sağlamakta ve elinde nakit bulunan yatırımcı da sermayesini değerlendirme imkanı bulabilmektedir (AAOIFI, 2018, s. 283; Muslih, 2007, s. 91-96, 105-111). Böylece emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin amaçlarından olan riskten korunma ve yatırım amaçları selem akdi ile de karşılanabilmektedir. Riskten korunma amacının selem akdi ile gerçekleştirilebileceği açıktır. Yatırım amacıyla ise, katılım bankaları uygulamasında olduğu gibi sermayesi bulunan bir banka veya bireysel bazda şahıslar, üreticinin mahsulünü satın alıp ödemesini peşin olarak yapar. Üretici belirlenen süre sonunda selem malını katılım bankasına veya şahıslara teslim eder. Katılım bankası veya şahıslar, selem malını teslim aldığı anda peşin veya vadeli olarak satarak veya alt selem yaparak kazanç sağlamayı amaçlar. Diğer taraftan hem emtia forward ve emtia futures sözleşmelerde hem de selem sözleşmesinde, akdin iki tarafı da ileride fiyat değişimlerinden kaynaklanan muhtemel kayıp ve zarar durumlarını da karşılıklı yüklenerek risk paylaşımında bulunmaktadır. Zira vade tarihine kadar olan zaman içerisinde fiyatlarda düşüş meydana gelirse müşteri, yükseliş meydana gelirse satıcı zarara uğramış olmaktadır (Mısırî, 1991, s. 342-347). Bu bağlamda emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin caiz olmaması durumunda selem akdi bir alternatif olarak öne sürülebilir.

Selem akdi her ne kadar emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin mezkûr meşru amaçlarını gerçekleştirme konusunda önemli bir alternatif olarak öne çıkmış olsa da selem akdinin kendine has birtakım özellikleri olduğu ve bu özellikler çerçevesinde İslam hukukunda meşru kabul edildiği unutulmamalıdır. Bu bağlamda klasik selem akdinin emtia forward ve emtia futures sözleşmeler ile benzer ve farklı özellikleri olduğu görülmektedir. Benzer özellikler; ikisinin de satım akdi olması, ikisinde de akit konusunun zimmette nitelikleri ile sabit standart (misli) mallardan olması ve ikisinde de akit bedelinin belirli olmasıdır. Farklı özellikleri ise; emtia forward ve emtia futures sözleşmelerde akit bedeli peşin olmamasına karşılık selem akdinde bedelin peşin olması, selemde amaç malın fiziksel teslimi iken emtia forward sözleşmelerde az olarak emtia futures sözleşmelerde ise genellikle amacın fiziksel teslim olmayıp fiyat değişimlerinden kazanç sağlama anlamı taşıyan ve kumar ile de yakın ilişkisi bulunan spekülasyon durumu olmasıdır. Selem akdinin emtia forward ve emtia futures sözleşmelere alternatif olarak öne sürülebilmesi ve emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin amaç ve fonksiyonlarının selem akdi altında gerçekleştirilebilmesi için selem akdinin iki şartı kendisinde bulundurması kaçınılmazdır. Bunlar; akit bedelinin akit anında peşin ödenmesi şartı ile satıcı



ve müşterinin akit kurma amacının malın fiziksel teslim ve tesellümü olması şartıdır (Hattâb, 2005, s. 19; Ketâf, 2013-2014, s. 370-372). Selemi mezkûr sözleşmelere alternatif olarak öneren çağdaş İslam hukukçularının bu iki şartla ilgili ortaya çıkacak probleme dair herhangi bir değerlendirmede bulunmadığı görülmektedir. İlgili literatürde selem akdinin alternatif olma hususunda mezkûr sözleşmelerle yalnızca amaç ve işlev bakımından değerlendirmesi mevzu bahis edilmektedir.

1.1.2. Vadeli Satım Akdi

Emtia forward ve emtia futures sözleşmeler için önerilen alternatiflerden bir diğeri de klasik vadeli satım akdidir. Bu akit ile emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin gerçekleştirilme amaç ve işlevlerinden riskten korunma amacı ile likit ihtiyacını giderme amacı gerçekleştirilebilir. Zira satıcı pozisyonunda olup elinde ürün bulunan tarafın geleceğe yönelik likidite ihtiyacı olup malını peşin olarak satıp bedelini garantilemek isteyebilir. Buna karşılık müşteri pozisyonunda olup elinde nakit olmayan fakat acil ürün ihtiyacı bulunan diğer bir tarafın bu yönde bir isteği bulunabilir. Bu durumda vadeli satım akdi ile akit konusunun peşin olarak teslimi ve akit bedelinin daha sonraki belirli bir vadede ifası mümkün kılınmış olur (Lâhim, 2012, c. 1, 412; Ketâf, 2013-2014, s. 372). Böylece vadeli satım, taraflardan her birinin meşru amaçlarını gerçekleştirmek için kullanılmış olur.

Vadeli satım akdi ile emtia forward ve emtia futures sözleşmeler, her ne kadar mezkûr amaç ve işlevleri gerçekleştirme hususunda birleşseler de yapısal olarak birbirinden farklı özelliklere sahiptirler. Şöyle ki; emtia forward ve emtia futures sözleşmelerde akit konusu ve akit bedeli vadeli olduğu halde vadeli satım akdinde akit konusunun peşin olması zorunlu olup yalnızca akit bedeli vadeli. Akit bedelinin gelecekte belirli bir vadeye ertelenmesi akdi vadeli satım suretine çevirmektedir. Diğer taraftan vadeli satım akdinde taraflar için akit konusunun selem akdinde olduğu gibi teslim ve tesellümü amaçlanmaktadır. Emtia forward ve emtia futures sözleşmelerde ise fiziksel teslim her durumda zorunlu değildir. Vadeli satım akdinin emtia forward ve emtia futures sözleşmeler için alternatif olması kendine has şartları taşıması ile birlikte mümkündür.

1.1.3. İstisna' Akdi

Emtia forward ve emtia futures sözleşmeler için önerilen alternatiflerden biri de istisna' akdidir. "Eser sözleşmesi" ve "sipariş sözleşmesi" olarak da bilinen istisna' akdi, sözlük anlamı açısından "sanat ve maharet gerektiren bir şey yapmak" anlamına karşılık kullanılmaktadır. İslam hukuku terimi olarak ise, üretilmesi ve yapımı istenen ve hali hazırda mevcut olmayıp nitelikleri ile zimmette sabit olan belirli malların (eserlerin) satışı üzerine gerçekleştirilen bir akdi ifade etmektedir (Kâsânî, 2010, c. 6, s. 84; İbn Âbidîn, 2011, c. 7, s. 500-



502; Aktan, 2001, c. 23, s. 393; Bakmî, 2013, s. 151-152; AAOIFI, 2018, s. 313). Tanımından da anlaşılacağı üzere istisna' akdinin en önemli özelliği akit konusunun akit esnasında mevcut olmayıp zimmette nitelikleri ile sabit bir mal olmasıdır. Bu akitte üretilmesi ve yapımı istenen şeyin ham maddesinin yükleniciye (sâni') ait olması şarttır. Akit konusunun işverene (müstesni') ait olması durumunda bu sözleşme istisna' akdi olmaktan çıkıp icâre akdi olur (Ali Haydar, 2010, c. 1, 385).

İstisna' akdi birçok şekilde örneklendirilebilir. Bir kimsenin bir marangoz giderek kendisi için belirli ölçü ve nitelikte bir gardrop yapmasını talep etmesi üzerine marangozun da belirli bir ücret karşılığında bu işi yapmayı üstlenmesi istisna' akdinin en tipik örneklerinden biridir. Mecelle'de *"bir kimse ehli sanayiden birine 'bana şu kadar kuruşa şöyle bir şey yap' deyip o dahi kabul etse istisnâen bey' mün'akid olur"* denilerek tanımlanan istisna' akdi Ali Haydar tarafından *"mesela müşteri pabuççuya ayağını göstererek filan nevi sahtiyandan şu kadar kuruşa bana bir çift pabuç yap deyip o dahi kabul etse yahut marangoz ile tül ve arzını ve evsaf-ı lâzimesini beyan ederek bir kayık yahut gemi yapmak üzere pazarlık etse, istisna' mün'akid olur, kezalik tül ve hacmi ve sair evsaf-ı lazimesi beyan olunarak her biri şu kadar kuruşa olmak üzere bir fabrikacı ile şu kadar işneli tüfek yapmak üzere pazarlık olursa, istisna' mün'akid olur"* ifadeleri ile bunu örneklemektedir (Ali Haydar, 2010, c. 1, 385).

İstisna' akdi ile selem akdi arasında benzerlik bulunsa da bu iki akit arasında ilkesel olarak farklar bulunmaktadır. Bu farkları şöylece özetlemek mümkündür: (1) İstisna' akdinde akit konusu sanat ve emeğe dayanıp hali hazırda mevcut olmayan zimmette sabit misli mallardan oluşurken (Kâsânî, 2010, c. 6, 84, 86; Ali Haydar, 2010, c.1, 374; Zuhaylî, 2013, c. 4, 390-391), selem akdinde akit konusunun sanat ve emeğe dayalı olması şart olmayıp satıcının mülkiyetinde veya piyasada mevcut olması şarttır (Kâsânî, 2010, c. 7, 139; Ali Haydar, 2010, c. 1, 376; Zuhaylî, 2013, c. 4, 367-368). (2) İslam hukukçularından bazılarına göre istisna' akdinde süre şartı mevcut değilken (Kâsânî, 2010, c.6, 86) selem akdinde belirli bir sürenin belirtilmesi ittifakla gereklidir (Kâsânî, 2010, c. 7, 145; Ali Haydar, 2010, c. 1, 385-386; Zuhaylî, 2013, c. 4, 365-366). (3) İstisna' akdinde İslam hukukçuları arasında tartışmalı olsa da son tahlilde her iki bedelin vadeli olmasına cevaz verilmesiyle birlikte (Ali Haydar, 2010, c. 1, 387; Karadâğî, 2006, s. 156; Kahaf, 2011, s. 91-92; AAOIFI, 2018, s. 297-298, 310; Mecmau'l-fikhi'l-islâmî ed-Duelî, t.y., Karar no: 66, 3/7) selem akdinde bedelin peşin olması şarttır (Kâsânî, 2010, s. 7/113, 86; Ali Haydar, 2010, c. 1, 380; Zuhaylî, 2013, c. 4, 362).

İstisna' akdini çağdaş literatürde önerilen diğerlerinden ayrıcalıklı kılan en önemli özellik her iki bedelin vadeli olma olanağıdır (Ali Haydar, 2010, c. 1, 387; Karadâğî, 2006, s. 156; Kahaf, 2011, s. 91-92; AAOIFI, 2018, s. 297-298, 310; Mecmau'l-fikhi'l-islâmî ed-Duelî, t.y., Karar no: 66, 3/7). Bu özelliği ile istisna' akdi, emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin en önemli özelliklerin biri



olan her iki bedelin vadeli olması konusunda bu sözleşmeler ile ortak nitelik arz etmektedir (Karadâğî, 1993, c. 1, s. 188; Lâhim, 2012, c. 1, 412). İstisna' akdi bu özelliği sebebiyle diğer alternatifler arasında ön plana çıkmakta (Akkuş & Sakarya, 2018, s. 289-291) ve alternatif olma hususunda selem akdi ile vadeli (veresiye) satış akdinden ayrılmaktadır. Selem akdinde akit konusu vadeli olsa da akit bedelinin peşin olması şart koşularken, vadeli (veresiye) satış akdinde akit bedeli vadeli iken akit konusunun peşin olması şart koşulmaktadır.

Bununla birlikte istisna' akdinin, emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin alternatifi olabilmesi için selem akdiyle ilgili kısımda zikredildiği üzere İslam hukukunda gerekli olan genel şartları taşımasının yanında akit konusu olan malın teslim ve tesellümünün akit taraflarınca amaçlanmış olma şartını da taşıması gerekmektedir. Bu bağlamda istisna' akdi, emtia forward ve emtia futures sözleşmeleri fiziksel teslim ile birlikte riskten korunma amacıyla gerçekleştirilen aktörler için bir alternatif olabilir. Spekülasyon gibi İslam hukukunda sakıncalı olup fiziksel teslim ve tesellümün amaçlanmadığı işlemler için alternatif olarak öne sürülmesi mümkün değildir.

1.2. Emtia Forward ve Emtia Futures Sözleşmeler Yerine Önerilen Çağdaş Yöntemler

Emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin yerine alternatif olarak önerilen İslam hukukunun klasik akitlerinin yanında çağdaş bazı yöntemler de vardır. Çağdaş literatürde hükümleri ile ilgili tartışma olsa da son tahlilde bu yöntemlere cevaz veren İslam hukukçularının var olduğu görülmektedir. Çağdaş yöntemlerin başlıcaları arasında paralel selem, paralel istisna' ve sukuk yöntemleri gelmektedir. Bu yöntemlerin mahiyet ve hükmü üzerinde özet olarak durulup amaç ve işlev bakımından emtia forward ve emtia futures sözleşmelere alternatif olma nitelikleri ele alınacaktır.

1.2.1. Paralel Selem

Emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin alternatifi olarak önerilen yöntemlerden biri de paralel selem uygulamasıdır (Hattâb, 2005, s. 19; Bayındır, 2008, s. 120). Diğer bir isim olarak "alt selem" adıyla da bilinen paralel selem şöyle tanımlanmaktadır: Selem satıcısı veya selem alıcısının, selem sözleşmesini gerçekleştirdikten sonra, bu sözleşmedeki malla aynı özelliklere sahip bir mal üzerinde, üçüncü bir taraf ile ters pozisyonda (ilk sözleşmede satıcı olan tarafın alıcı, alıcı olan tarafın da satıcı olacağı şekilde) yeni ve bağımsız bir selem sözleşmesi yapmasıdır. İlk selem sözleşmesinde satıcı olan tarafın ikinci selem sözleşmesini gerçekleştirme sebebi genellikle ilk selem sözleşmesiyle ifa yükümlülüğü altında bulunduğu malı temin etmedir. İlk selem sözleşmesinde alıcı olan tarafın ikinci selem sözleşmesini gerçekleştirme sebebi ise genellikle ilk selem sözleşmesi ile hak etmiş olduğu malın fiyatında gerçekleşecek değişimlerden kaynaklanan kayıp ve zararlardan korunmadır. Gerçekleştirilen iki



selem sözleşmesinin her birisi diğerinden bağımsız olup aralarında bir ilişki yoktur. Her iki sözleşmeden kaynaklanan hak ve yükümlülükler yalnızca içinde bulunduğu sözleşmeyi bağlar ve diğer sözleşme ile herhangi bir şekilde ilişkilendirilemez (Muslih, 2007, s. 84; Kahaf, 2011, s. 88-89; AAOIFI, 2018, s. 278; Şeyh, 2021, s. 242-243).

Klasik selem akdinde işlem gerçekleştikten sonra vade süresi içinde taraflar pozisyonlarını yeniden değerlendirme imkanı elde ederler. Selem malının fiyatıyla ilgili değişiklikler konusundaki beklentiye göre taraflar, ilk akit ile aynı özelliklere sahip fakat tersi yönde bağımsız yeni bir selem sözleşmesi gerçekleştirerek pozisyonlarını kapatma ihtiyacı duyabilir ve böylece risklere karşı korunma elde edebilirler (Kahaf, 2011, s. 88-89; Kahya, 2012, s. 156-157; Şeyh, 2021, s. 270). Ayrıca bir başka açıdan tarafların acil nakit ihtiyacı doğabilir (likidite) veya bir başka yatırım fırsatı bulmuş olabilirler. Bu durumda paralel selem sözleşmesi söz konusu ihtiyacı karşılama ve fırsatı değerlendirmek için bir alternatif olarak ortaya çıkar (Sâlûs, t.y., s. 49; Şeyh, 2021, s. 267-269).

Paralel selem çağdaş iktisat mühendisleri tarafından geliştirilmiş modern bir uygulama olduğuna karşı çıkıp bu işlemin erken dönem İslam hukuku kaynaklarında ele alındığını savunan görüşlerin de var olduğu görülmektedir (Sâlûs, t.y., s. 49; Şeyh, 2021, s. 243-244). Söz konusu görüşü savunan hukukçuların görüşlerini delillendirmek için örnek olarak zikrettikleri aktarımlar arasında İmam Şâfiî'nin "el-Ümm" isimli eserinde geçen şu ifadeler dikkate şayandır: *"Her kim, bir yiyecek maddesinde selem sözleşmesi yapar da daha sonra kabzetmeden önce bu yiyecek maddesinin bizzat kendisini (biaynihî) satarsa caiz olmaz. Ancak yiyecek maddesini zimmette nitelikleri ile sabit olacak şekilde (bisfatın) satarsa (selem yaparsa) ve bu (ikinci işlemdeki) yiyecek maddesini (birinci işlemdeki) diğer yiyecek maddesinden kabzetmeye (tahsil etmeye) niyet ederse, bu işlemde bir beis olmaz"* (Şâfiî, 2001, c. 4, s. 147). Bu ifadelerde görüldüğü üzere sonuç olarak birbirinden bağımsız iki selem sözleşmesi gerçekleşmekte ve bu işleme Şâfiî tarafından cevaz verilmektedir. Bu da paralel selem erken dönemden itibaren İslam hukuku kaynaklarında tartışıldığını göstermektedir. Bununla birlikte paralel selem, mezkûr nakilde olduğu gibi erken dönem İslam hukukçularının füru fıkihla ilgili detaylı örneklendirmelerinde mahiyet bakımından var olsa da bu işlemin literatürde özel ve yeni bir isim kazanması ve tüzel ve gerçek kişiler tarafından düzenli ve yaygın olarak uygulanması çağdaş bir durumdur. Bu olgu göz önünde bulundurularak paralel selem çağdaş bir yöntem olarak sunulması mümkündür.

Paralel selem, birçok açıdan örneklendirilebilir. Banka muamelesi açısından şu örnek verilebilir: Bir katılım bankası, çiftçilerle belirli bir miktar pamuk üzerine, alıcı pozisyonunda selem sözleşmesi gerçekleştirdikten sonra, dokuma fabrikalarıyla ilk selem sözleşmesi ile aynı özelliklere sahip belirli bir miktar pamuk üzerine, satıcı pozisyonunda bağımsız ikinci bir selem sözleşmesi



gerçekleştirir. Söz konusu katılım bankası, ilk selem sözleşmesi ile elde ettiği pamuğu ikinci selem sözleşmesi ile satma imkanı bulmaktadır. Ancak burada gerçekleştirilen iki selem sözleşmesi arasında hukuki olarak bir ilişki yoktur (AAOIFI, 2018, s. 287). Üretici ve tüccar ilişkisi açısından bir diğer örnek olarak şu zikredilebilir: Bir değirmenci, buğday satıcısı ile altı ay vadeli olacak şekilde buğday üzerine selem sözleşmesi gerçekleştirir. Altı aylık vade sonunda buğday fiyatlarında düşüş olması durumunda değirmenci, buğdayı peşin olarak satın alan rakipleri arasında zarar ve kayba uğramış olur. Değirmencinin vade içerisinde fiyatlar henüz düşmeden fiyatların vade tarihinde düşeceği tahmin ve beklentisinde olması durumunda alternatif bir yöntem olarak üçüncü bir şahısla ilk selem sözleşmesi ile aynı özelliklere sahip bir mal üzerinde satıcı pozisyonunda yeni ve bağımsız bir selem sözleşmesi yapması mümkündür. Böylece değirmenci pozisyonunu tersine çevirerek zarardan korunmayı amaçlamaktadır. Beklenenin gerçekleşmeyip fiyatların yükselmesi ile zarar durumuna düşme olasılığı da vardır. Ancak paralel selem işlemiyle her halükarda daha büyük zararların önüne geçildiği söylenebilir (Kahya, 2012, s. 157-158).

Paralel selem hükümü konusunda çağdaş İslam hukukçuları olumlu ve olumsuz iki yaklaşım içerisindedirler (Muslih, 2007, s. 84). Çağdaş fetva kurumlarından AAOIFI Fıkıh Heyeti, Hasan Muslih, Ali es-Sâlûs, Üsâme Abdülâlîm eş-Şeyh ve Servet Bayındır gibi çağdaş İslam hukukçularının da içerisinde bulunduğu çoğunluk, paralel selem caiz olduğu görüşünü paylaşırken (Sâlûs, t.y., s. 49; Muslih, 2007, s. 85; Bayındır, 2008, s. 120; Kahaf, 2011, s. 89; AAOIFI, 2018, s. 278; Şeyh, 2021, s. 262) bazı çağdaş İslam hukukçularının ise paralel selem uygulamasına cevaz vermediği görülmektedir (Darîr, t.y., s. 408; Şeyh, 2021, s. 262). Her iki grubun da ileri sürdükleri görüşü çeşitli gerekçeler ile temellendirmeye çalıştıkları bilinmektedir. Bu bağlamda söz konusu gerekçelere yer verilmesi gerekmektedir.

Paralel seleme cevaz verenlerin gerekçeleri özetle şunlardır: (1) Paralel selem ile her ne kadar birinci selem ile aynı özelliklere sahip bir mal üzerinde gerçekleştirilse de bağımsız ikinci bir selem sözleşmesi akdedilmekte olup bu iki sözleşmenin birbiri ile bir bağlantısı yoktur. Bu sebeple yapılan işlem sahihtir ve bu işlemin İslam hukuku açısından yasak olmasını gerektiren bir durum söz konusu değildir (AAOIFI, 2018, s. 278; Şeyh, 2021, s. 263). (2) Paralel selemde akdedilen iki selem sözleşmesi de zimmette nitelikleri ile sabit mallar üzerinde gerçekleştirilmektedir. Bu sebeple selem satıcısı ilgili malı meşru olan herhangi bir yolla temin edip selem alıcısına ifa edebilmektedir. Bu açıdan yapılan iki işlemde de bir sakınca yoktur. (3) İki selem sözleşmesinde de fiyatların lehlerine gelişmesi durumunda taraflar için rizikosunu üstlendikleri bir kazanç (ribhu mâ yadman) elde etme durumu vardır. Bu da İslam hukuku açısından meşrudur ve bir sakınca bulundurmaz. (4) Paralel selem uygulaması, Şeriatın mallar ve ticari işlemler ile ilgili genel ilkeleri (makâsıdu'ş-şerîa) ile uyumludur. (5) Paralel selem uygulamasının üreticiler, tüketiciler, şirketler ve yatırımcılar gibi



geniş bir ağ kitlesinin ihtiyaç ve amaçlarını karşılamaya yönelik birçok faydası mevcuttur. Büyük faydalar bulundurup İslam hukuku açısından sakıncası bulunmayan bu uygulamanın caiz olması gerekir (Muslih, 2007, s. 84; Şeyh, 2021, s. 263-264).

Paralel seleme cevaz vermeyenlerin gerekçeleri ise özetle şöyledir: (1) Paralel selem, selem malının (müslem fihi) kabzedilmeden önce satılabilmesi için uygulanan bir tür hiledir ve bu sebeple riba şüphesi bulundurmaktadır. (2) Paralel selemde birden fazla el değiştirme ve araçların çoğalmasa söz konusudur. Bu da ilgili ürün bazında tüketicilerin aleyhine ve zararına olacak şekilde fiyatların yükselmesine sebep olmaktadır. (3) Paralel selemde ilk satıcı, rizikosunu üstlenmediği bir kazanç (ribhu mâ lem yadmen) sağlamaktadır. Bu da İslam hukukundaki genel ilkelerden biri olan rizikosuz kazanç sağlamanın yasak olması ilkesi ile çelişmektedir (Darîr, t.y., s. 408; Muslih, 2007, s. 84-85; Şeyh, 2021, s. 264-266).

Paralel selem uygulaması, üç açıdan emtia forward ve emtia futures sözleşmeler için alternatif olarak sunulabilir. Bunlar riskten korunma, yatırım imkanı ve likit ihtiyacıdır. Taraflar, klasik selemde olduğu gibi gelecekteki muhtemel fiyat değişimlerinden kaynaklı kayıp ve zarar durumlarının önüne geçebilmek için paralel selemi tercih edebilir. Klasik selemde akit gerçekleştikten sonra selem malının kabz öncesi satımına çoğunluk hukukçu olumlu yaklaşmamaktadır. Bu sebeple klasik selemde korunma amacı bulunan piyasa katılımcılarının beklentinin aksine kayıp ve zarar ile karşılaşması mümkündür. Paralel selem uygulaması ile pozisyonun tersi yönde işlem yapılarak kayıp ve zarar durumları önlenebilir olmaktadır (Sâlûs, t.y., s. 49; Şeyh, 2021, s. 267-269). Diğer taraftan sermaye sahibi yatırımcıların paralel selem ile sermayelerini işletip kazanç elde etmeleri mümkündür. Ayrıca çiftçiler gibi üreticiler, likidite yönündeki ihtiyaçlarını paralel selem ile karşılayabilirler.

1.2.2. Paralel İstisna'

Emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin alternatifi olarak önerilen yöntemlerden biri de paralel istisna' uygulamasıdır (Hattâb, 2005, s. 19, 24; Karadâğî, 2006, s. 157; Siba', 2018, s. 63-64). Paralel istisna' işlemi için "alt istisna' sözleşmesi", "paralel eser sözleşmesi" ve "alt eser sözleşmesi" gibi isimlendirmeler de vardır. Paralel istisna' şöyle tanımlanabilir: İstisna' sözleşmesi yüklenicisi (sâni') veya işverenin (müstesni'), istisna' akdi gerçekleştikten sonra, bu sözleşmedeki malla (eserle/yapıtla) aynı özelliklere sahip bir mal üzerinde, üçüncü bir taraf ile ters işlem pozisyonunda (ilk sözleşmede yüklenici (sâni') olan tarafın ikinci sözleşmede işveren (müstesni'), işveren (müstesni') olan tarafın da yüklenici (sâni') olacağı şekilde) yeni ve bağımsız bir istisna' sözleşmesi gerçekleştirmesidir. Her iki istisna' sözleşmesinde de tarafların iradelerine göre akit bedeli peşin veya vadeli olabilir. Her iki istisna' sözleşmesinden doğan hak ve yükümlülükler içinde bulunduğu sözleşmeyi bağlar ve iki sözleşmenin bir-



biri ile hukuki olarak bir irtibatı yoktur (Kahaf, 2011, s. 91-93; Durmuş, 2011, s. 74; AAOIFI, 2018, s. 304, 312; Kundûz, 2019, s. 80-81; Kundûz, 2020, s. 29-30).

Paralel istisna' uygulamasına şöyle bir örnek verilebilir: Bir katılım bankası, müşterisi ile kendisi yüklenici (sânî') pozisyonunda müşterisi işveren (müstesnî') pozisyonunda olacak şekilde bir istisna' sözleşmesi gerçekleştirdikten sonra, imalatçılarla veya yüklenicilerle ilk istisna' sözleşmesi ile aynı özelliklere sahip belirli bir mal (eser/yapıt) üzerine, işveren pozisyonunda bağımsız ikinci bir istisna' sözleşmesi yapmasıdır. Bu iki sözleşmenin bedelleri vadeli olabileceği gibi peşin de olabilir. Ancak bu gibi uygulamalarda genellikle birinci sözleşmenin bedeli vadeli, ikinci sözleşmenin bedeli ise peşin olmaktadır. Katılım bankasının bu uygulama sonucundaki kazancı, gerçekleştirilen iki sözleşme arasındaki fiyat farkına dayanır (Sâlûs, t.y., s. 61; AAOIFI, 2018, s. 313).

Paralel istisna' uygulamasının hükmü konusunda çağdaş İslam hukukçularının büyük çoğunluğunun olumlu kanaat bildirip cevaz hükmü üzere birleştiği görülmektedir (Sâlûs, t.y., s. 61-62; Kahaf, 2011, s. 91-92; AAOIFI, 2018, s. 304, 312; Kundûz, 2019, s. 81). Paralel istisna' uygulamasına cevaz verilmesi gerektiğini savunan İslam hukukçuları bu hükmü özetle şu gerekçelerle açıklamaktadır: (1) Paralel istisna' ile her ne kadar birinci istisna' sözleşmesi ile aynı özelliklere sahip bir mal (eser/yapıt) üzerinde gerçekleştirilse de bağımsız ikinci bir istisna' sözleşmesi gerçekleştirilmekte olup bu iki sözleşmenin birbiri ile bir ilişkisi mevcut değildir. (2) Yasaklayıcı bir delilin bulunma durumu hariç akıtlarda asıl olan caizliktir. Paralel istisna' uygulamasının İslam hukuku açısından yasak olmasını gerektiren faiz ve garar gibi mahzurlu bir durumun söz konusu olmaması sebebiyle bu uygulama caiz olmalıdır (AAOIFI, 2018, s. 312; Sehlî, t.y., s. 184-185). (3) Paralel istisna' uygulaması insanlar için kolaylık sağlama ve zorluğun giderilmesi konularına bağlı olarak şeriatın genel ilkelerine (makâsîduş-şerîa) uymaktadır (Sehlî, t.y., s. 185).

Paralel istisna' uygulamasının paralel selemde olduğu gibi riskten korunma, yatırım ve likidite işlevi başta olmak üzere birçok alanda emtia forward ve emtia futures sözleşmelere alternatif olarak önerilmesi mümkündür. Riskten korunma amacı için kullanılma yönü zikri geçen alternatifler ile benzer niteliktedir. Yukarıda zikri geçen tanımlama ve örneklerden anlaşılacağı üzere paralel istisna' uygulaması, likit işlevi ve yatırım imkanı sunması açısından önemli bir alternatif olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim günümüzde yatırım ve istihdama doğrudan katkısı bulunan birçok mega proje ve taahhüde dayalı işler, bu uygulama esas alınarak gerçekleştirilebilmektedir. Bu yönüyle paralel istisna' bir yandan finansman ihtiyacını karşılarken diğer yandan yatırım imkanı sunmaktadır.

1.2.3. Sukuk

Emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin alternatifi olarak önerilen



çağdaş yöntemlerden biri de sukuk uygulamasıdır. Birçok farklı türü bulunmasıyla birlikte emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin alternatifi olarak önerilenleri arasında özellikle selem akdine dayalı sukuk, istisna' akdine dayalı sukuk (Siba', 2018, s. 64-65), mudârebe akdine dayalı sukuk ve icâre akdine dayalı sukuk vardır (Hattâb, 2005, 24-25; Ketâf, 2013-2014, s. 448). Burada öncelikle karmaşık bir yapıya sahip olan sukukun tanımı, türleri ve İslam hukukundaki yeri özet olarak ele alınacaktır. Ardından sukuk uygulamasının emtia forward ve emtia futures sözleşmelere alternatif oluşturduğu amaç ve işlevlerin incelenmesine yer verilecektir.

Sukuk, menkul kıymetleştirme işleminin İslam ülkeleri tarafından geliştirilmiş bir "faizsiz menkul kıymetleştirme" uygulamasıdır. Menkul kıymetleştirme, "menkul kıymet" ve bu varlığın oluşturulmasına karşılık gelen bir terimdir. Menkul kıymet, ortaklık veya alacak hakkı sağlayan ve belirli bir değeri temsil eden standart nitelikli belgeyi ifade eder (Parasız, 2003, s. 85). Menkul kıymetleştirme şöyle tanımlanmaktadır: "*Likit olmayan varlıkların likit ve tedavül kabiliyeti olan varlıklara dönüştürülmesidir*" (Öcal, 1997 s. 4). Daha kapsayıcı ve açık diğer bir tanım ise şöyledir: "*Mevcut mal, alacak veya proje halindeki varlığın kıymetli evrak haline getirilerek yatırımcılara arz edilmesi işlemidir*" (Bayındır, 2007, s. 251). Menkul kıymetleştirmenin; atıl varlıkların likit hale getirilmesi, farklı yatırım olanakları sağlaması, riskin paylaştırılması ve finans maliyetlerinin azaltılması gibi birçok faydasının olduğundan bahsedilmektedir (Ceylan & Korkmaz, 2004, s. 545-546). Menkul kıymetleştirme ile sukuk arasındaki başlıca farklar şunlardır (Durmuş, 2010, s. 144): (1) Her ikisinde de amaç nakde ulaşmak olmakla birlikte konvansiyonel menkul kıymetleştirmede dayanak varlık "alacak" veya "faiz" iken, sukukta ise mevcut bir varlık, menfaat veya ortaklık hissesidir. (2) Menkul kıymetleştirmenin konvansiyonel faizli uygulaması için Arapça'da "tevrîk" veya "tesnîd" ifadesi kullanılırken, faizsiz uygulaması için "taskîk" ifadesi kullanılmaktadır. (3) Menkul kıymetleştirme, faizli piyasa esaslarına uygun olarak çıkartılıp uygulanırken, sukuk İslam hukuk esaslarına göre çıkartılıp uygulanmaktadır. (4) Menkul kıymetleştirmenin konvansiyonel faizli uygulamasında menkul kıymeti çıkartan açısından alacağı tahsil riski mevcut değilken sukukta ise ticaret veya ortaklıktan doğan riskler mevcuttur. (5) Menkul kıymetleştirmenin konvansiyonel faizli uygulamasında bütün menkul kıymetlerin ikinci elde tedavülü varken, sukuk uygulamasında ise bütün sukuk türleri için ikinci elde tedavül caiz değildir. Örnek olarak selem ve istisna' sukuklarının ikinci elde tedavülü yasaktır.

Sukukun terim anlamı ise, "*mevcut mal (ayn), menfaat veya hizmet halinde bulunan varlıklar üzerindeki mülkiyette veya belirli bir projenin varlıklarında ya da özel bir yatırım faaliyetinde şayi payları ifade eder şekilde ve birbirine eşit değerde ihraç edilen sertifikalar*" şeklindedir (AAOIFI, 2018, s. 460). Sukuk; bedellerin ödenmesi, ihracın gerçekleşmesi ve uygulamaya geçildikten sonra varlıklar veya menfaatler üzerinde eşit kıymette ortak mülkiyet oluşturur (AAOIFI, 2018, s. 460; Onur,



2018, s. 650). Sukukun çıkartılması, pazarlanması ve satılması çok boyutlu ve teknik bir işlem olduğu için bu işlemde birçok taraf devrededir. Sukukun taraflarını asli taraflar ve tali taraflar olmak üzere iki kısım olarak değerlendirmek mümkündür. Sukukta aslî taraflar üçtür. Birincisi, bir mal, hizmet veya projenin finansörü olup alacaklardan nakit elde etmeye çalışan taraftır ki bu tarafa “kaynak kuruluş” adı da verilmektedir. Bu tarafı genellikle bankalar temsil etmektedir. İkincisi, zikri geçen kuruluşun finans işlemlerinden kaynaklanan alacakları satın almak veya devirle teslim almak suretiyle onlar üzerinden sukuk çıkartması üstlenen aracı kuruluştur. Bu tarafı genellikle özel amaçlı şirketler oluşturur. Üçüncüsü ise, sukuka yatırım yapıp satın alan yatırımcılardır (Bayındır, 2007, s. 254; Durmuş, 2010, s. 143). Sukukun tali tarafları arasında sukukun dayalı olduğu varlıkları değerlendirme işini yapan şirket, borçların ifa edilmesine kefil olan garantör ve evrakları koruma ve saklama işini yapan kurum sayılabilir (Durmuş, 2010, s. 143).

Sukukun temel özellikleri şunlardır: (1) Dayanak varlık olan mal, hizmet veya menfaat üzerinde şayi bir payı temsil eder (Cebeci, 2019, c. Ek:2, s. 523). (2) Sahibinin adına veya hamiline birbirine eşit değere sahip olarak düzenlenerek çıkarılırlar (AAOIFI, 2018, s. 464; Alshref, 2018, s. 26). (3) Sukuk ilke olarak İslam hukukuna göre meşru olan bir akde dayalı olarak çıkartılır. Bu sebeple ikinci elde tedavülü söz konusu akde bağlıdır (AAOIFI, 2018, s. 465). Sukuk, ilke olarak tedavüle kabil olmasıyla birlikte ayrıntıda tedavüle kabil olmayan sukuk türleri de mevcuttur. Örnek olarak; icâre, mudârebe ve müşâreke sukuku belirli şartlar çerçevesinde tedavüle kabil iken, selem ve istisna’ sukukları malı temsil etmesinden ötürü tedavülü caiz değildir. Sonuç olarak sukukun ikinci elde tedavül edilmesinin hükmünün, temsil ettiği şeyin tedavül edilmesinin hükmüne bağlı olduğu söylenebilir (Cebeci, 2019, c. Ek:2, s. 524). (4) Sukukta esas olan kâr-zarar paylaşımında ortak olmaktır. Yatırımcılar kâra, sukuk satım için arz edilirken belirlenip ilan edilen paylaşma oranına göre, zarara ise sahip oldukları sukuk oranına göre ortak olurlar (AAOIFI, 2018, s. 465; Alshref, 2018, s. 27). (5) Sukukta, sukuk yöneticisi kâr garantisi veya sermaye garantisi veremez. Yatırımcının lehine önceden belirli bir kârın tayin edilmesi yasaktır. Bu yönüyle sukuk, riske açık bir uygulama halini almaktadır (Durmuş, 2010, s. 144).

Farklı açılardan birçok tasnifi bulunmakla birlikte burada sukukun bağlı bulunduğu varlık açısından tasnifine yer verilecektir. Sukuk, bağlı bulunduğu varlık açısından üç türe ayrılmaktadır. Bunlar; mal satımına dayalı sukuk, menfaat ve hizmet satımına dayalı sukuk ve ortaklık esasına dayalı sukuktur (Durmuş, 2010, s. 145; Durmuş, 2011, s. 78).

Mal Satımına Dayalı Sukuk: Sukukun bu türünde, sukuk yatırımcılarına bir mal satılmaktadır. Mal satımına dayalı sukukta sukuku çıkaran kişi, ya sahibi olduğu ve belirli bir vade için kirada bulunan varlıklarını veya kiraya



verilmemiş ve verilmesi de planlanmayan varlıklarını satar. Birinci durumda “kiradaki varlıkların mülkiyetine dayalı sukuk” ihracı gerçekleştirilirken, ikinci durumda “murabaha sukuku”, “selem sukuku” ve “istisna’ sukuku” gerçekleştirilebilmektedir (Bayındır, 2007, s. 255; Durmuş, 2010, s. 145; Durmuş, 2011, s. 78). Bu alt türler kısaca açıklanmaya muhtaçtır. (1) Kiradaki varlıkların mülkiyetine dayalı sukuk, literatürde “icâre sukuku” sukuku olarak bilinen sukuk türünün bir alt türü olup (Alshref, 2018, s. 36) bu tür bir sukuku kiralanan veya kiralanan vaat edilmiş bir malın sahibi veya vekili (temsilcisi) çıkartır. Bu durumda sukuku çıkartan malın satıcısı, yatırımcılar ise alıcı pozisyonundadır. Sukuk için ödenen bedel de ilgili malın bedeli olarak ödenmektedir (AAOIFI, 2018, s. 461; Alshref, 2018, s. 36). (2) Murabaha sukuku, murabaha akdinde akit konusu olan malın bedelini finanse etmek üzere çıkartılan birbirine eşit değerdeki sertifikalar olup bu işlem sonucu yatırımcılar murabaha akdinin konusu olan mala sahip olmaktadır (AAOIFI, 2018, s. 463). Sukuku çıkartan taraf malın satıcısı, sukuk yatırımcıları malın alıcısı pozisyonundadır. Sukuk bedeli ise malın satın alma bedelidir (Cebeci, 2019, c. Ek:2, s. 526). (3) Selem sukuku, selem akdinde selem malının bedelini (ra’su mali’s-selem) finanse etmek amacıyla çıkartılan eşit değerdeki sertifikalardır. Bu sukuk türünde sukuk sahipleri selem konusu mala (müslem fih) malik olurlar. Sukuk çıkartan taraf selem malının (müslem fih) satıcısı, sukuk sahipleri ise alıcı pozisyonundadır. Sukuk bedeli ise selem malının bedelidir (ra’su mali’s-selem) (AAOIFI, 2018, s. 462, 467). Selem sukukunun uygulama alanları arasında akaryakıt, tarım ve hayvancılık sektörü sayılabilir. Devletler selem sukuku aracılığıyla ekonomik kalkınma projelerini destekleyebilir. Selem sukukunda selem akdi için öne sürülmüş bütün şartlara uyulması gerekir (Cebeci, 2019, c. Ek:2, s. 526). (4) İstisna’ sukuku, belirli bir mal üretmek amacıyla çıkartılan eşit değerdeki sertifikalardır. İstisna’ sukukunda sukuku çıkartanlar sâni’ (üretici/satıcı), sukuk yatırımcıları ise müstasni’ (alıcı) ve yapımı amaçlanan malı satın alan müşteri pozisyonundadır (AAOIFI, 2018, s. 463, 467). İstisna sukuku; gayri menkul yapımı, uçak, gemi, makine, okul ve fabrika gibi alanlarda uygulama alanı bulmaktadır (Cebeci, 2019, c. Ek:2, s. 526).

Menfaat ve Hizmet Satımına Dayalı Sukuk: Menfaat ve hizmet satımına dayalı sukukta çıkartılan sukukun dayanağını bir “mal” veya “hizmet” oluşturmaktadır. Sukuk türlerinin ilk uygulanan türü olan bu uygulamada sukuka konu malın aynı (kendisi) değil ona bağlı olan menfaati veya genel olarak bir hizmetin satılması, bu uygulamanın sukuk çıkartıcılar için cazip olma nedenleri arasındadır. Zira bu işlemde sukuk çıkartmak için ilgili mala sahip olunması şartı yoktur ve bir malın menfaatine malik olan kiracılar da belirli şartlar çerçevesinde bu tür bir sukuku çıkartma imkanı elde ederler. Sukukun bu türünde sukuk çıkartanlar ya ilgili malın sahibidirler veya ilgili malın menfaatini belirli bir süre için önceden kiralayan kiracıdır. Birinci durumda sukuk çıkartan taraf ilgili malını kiraya veren, sukuk yatırımcıları ilgili malın menfaat veya hizmetini satın alan kiracı/kiralayan, sukuk bedeli de kira bedeli pozisyonunda-



dır. İkinci durumda ise sukuku çıkartan taraf başkasının malı üzerinde sahibi bulunduğu menfaati veya hizmeti kiraya veren, sukuk alıcısı ise kiracı, sukuk bedeli ise kira bedeli pozisyonundadır. Her iki durumda da sukuk yatırımcısı ilgili menfaat veya hizmete malik olmaktadır (Durmuş, 2010, s. 145; AAOIFI, 2018, s. 461-462; Alshref, 2018, s. 37).

Ortaklık Esasına Dayalı Sukuk: Ortaklık esasına dayalı olarak çıkartılan sukukun “müşâreke sukuku” ve “mudârebe sukuku” olmak üzere iki türü bulunmaktadır. Sukuk çıkartan taraf, yeni yapılacak bir projenin inşası veya devam eden bir projenin geliştirilmesi yahut da herhangi bir ticari faaliyetin finanse edilmesi amacıyla birbirine eşit değerde sukuk senetleri çıkartır ve bunları yatırımcılara arz eder. Sukuk yatırımcıları ilgili senetleri satın alarak yapılacak proje veya ticari faaliyeti finanse ederek ortak olurlar. Böylece ilgili proje veya ticari faaliyetten elde edilecek kazançta da ortak olmuş olurlar. Sukuk çıkartan tarafın yapılacak proje veya ticari faaliyette sermayesi bulunması durumunda “müşâreke sukuku”, sermayesi bulunmaması durumunda “mudârebe sukuku” gerçekleşmiş olur (AAOIFI, 2018, s. 463, 468; Cebeci, 2019, c. Ek:2, s. 526; Bayındır, 2015, s. 108).

Sukuk uygulamasının emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin amaç ve işlevlerinden birçoğuna alternatif oluşturduğu görülmektedir. Zira sukukun temel amaç ve işlevleri arasında; atıl varlıkların likit hale getirilerek nakit ihtiyacının giderilmesi, farklı yatırım olanakları sağlaması, büyük yatırım projeleri için gerekli olan finansmanın sağlanması ve yatırımcılar arasında paylaşılması, risk yönetimi ve riskin paylaşılması sayılmaktadır (Ketâf, 2013-2014, s. 220; Alshref, 2018, s. 28). Buna binaen sukuk uygulamasının; yatırım aracı olması, riskten korunma ve likidite işlevi çerçevesinde emtia forward ve emtia futures sözleşmeler için alternatif olarak önerilmesi mümkündür.

Sukukun bazı türlerinin ikinci elde tedavülüne olumlu yaklaşılması (Şensoy, 2012, s. 338), bu uygulamanın bu açıdan emtia forward ve emtia futures sözleşmelere alternatif oluşturduğu iddiasını beraberinde getirmektedir (Hatâb, 2005, s. 24-25). Ancak bu yaklaşım ve iddianın ihtiyat ile ele alınması gerekir. Zira bu yaklaşımda, emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin sonuçlandırılmasında kullanılan nakdi mutabakat ve ters işlemin mahiyetine nüfuz edilmeden işlem sonucu tarafların hesapları arası gerçekleşme ihtimali olan nakit akışına odaklanıldığı görülmektedir. Fakat borsada genellikle çok hızlı gerçekleşse bile gerçekte burada bağımsız ikinci bir sözleşme kurulmakta ve bu sözleşme neticesi nakit akışı ihtimal dahilinde olmaktadır (İslambûlî, 2008, s. 110). Bu sebeple emtia futures sözleşmelerin ciro edilebilir olduğunu ve ikinci elde tedavüle kabul olduğunu söylemeye ihtiyat ile yaklaşılması gerekmektedir (Özşahin, 1999, s. 20-21).



2. EMTİA OPSİYON SÖZLEŞMELERİ YERİNE ÖNERİLEN ALTERNATİF YÖNTEMLER

Bu başlıkta emtia opsiyon sözleşmeleri için önerilen alternatiflere genel olarak yer verilecektir. Bu sebeple opsiyon sözleşmelerinin hukuki mahiyeti ile ilgili yaklaşımlara (Durmuş, 2014, s. 108-109) değinilmeden yalnızca opsiyon sözleşmeleri için önerilen alternatifler bir bütün olarak ele alınacaktır.

Opsiyon sözleşmesi için önerilen alternatif yöntemlere bakıldığında bunların genel olarak klasik yöntemler olduğu söylenebilir. Bu yöntemler arasında; muhayyerlik şartıyla satım akdi (Karadâğî, 1993, c.1, s. 188; Ebû Gudde, 1993, c. 1, s. 339; Kassâr, 2003, s. 274; Ketâf, 2013-2014, s. 449; AAOIFI, 2018, s. 540; Akkuş & Sakarya, 2018, s. 292), kaporalı satım akdi (Ebû Gudde, 1993, c. 1, s. 339; Ketâf, 2013-2014, s. 448-449; AAOIFI, 2018, s. 540; Akkuş & Sakarya, 2018, s. 292), selem akdi (Karadâğî, 1993, c.1, s. 188; Ebû Gudde, 1993, c. 1, s. 338; Kassâr, 2003, s. 274), vadeli satım akdi (Karadâğî, 1993, c.1, s. 188; Ebû Gudde, 1993, c. 1, s. 338; Kassâr, 2003, s. 274) ve istisna' akdinin (Karadâğî, 1993, c.1, s. 188; Kassâr, 2003, s. 275) var olduğu görülmektedir. İslam hukukunun klasik akitleri olması hasebiyle söz konusu işlemlerin meşruiyeti ile ilgili herhangi bir tartışmaya girmenin lüzumsuz olacağı muhakkaktır. Ancak alternatif yöntemler olarak öne sürülmeleri açısından mezkûr işlemler ile opsiyon sözleşmesi arasındaki ilişki izahı muciptir. Bu açıdan söz konusu klasik yöntemlerin opsiyon sözleşmesi ile ilişkisine sözleşme yapısı ve sözleşme amaçları bakımından özet olarak temas edilmesi hedeflenmektedir.

Opsiyon sözleşmesi spekülasyon gibi meşru olmayan amaçlar için gerçekleştirilebileceği gibi meşru olarak nitelendirilebilecek amaç ve işlevleri de olan piyasa işlemlerinden biridir. Opsiyon işleminin gerçekleştirilme amaçlarından spekülasyon ve kumar gibi gayrı meşru amaçlar için alternatif önerilmesi gerekmez (Karadâğî, 1993, c.1, s. 188; Ebû Gudde, 1993, c. 1, s. 339; Kassâr, 2003, s. 274). Opsiyon işleminin meşru amaç ve işlevleri arasında opsiyon sözleşmesinin yapısı gereği taraflara tanınan "satın alma veya satma konusunda seçme hakkı" sağlaması (Göçgör, 2008, s. 89; Doğan, 2008, s. 13; Yılmaz, 2016, s. 55; Koy, 2018, s. 51; Durmuş, 2018, s. 14), risklere karşı koruma sağlaması (İkiz, 1995, s. 71; Coşkun, 2001, s. 31-32; Göçgör, 2008, s. 92-93; Kurar, 2010, s. 7; Özdemir, 2011, s. 21 Tanyel, 2016, s. 6) ve "varlıklarının hızlı ve kolayca alınıp satılabilmesi ile nakde dönüşebilme yeteneği" olarak tanımlanan likiditeye elverişli olması sayılabilir (Durmuş, 2016, s. 32-33; Durmuş, 2018, s. 37-39). Opsiyon sözleşmesine alternatif olarak önerilen yukarıda mezkûr klasik yöntemlerin bu çerçevede ele alınması önemlidir.

Opsiyon sözleşmesine alternatif olarak önerilen klasik yöntemler arasında muhayyerlik şartıyla satım akdi bulunmaktadır. Ancak opsiyon işlemi çok yönlü komplike bir işlem olması hasebiyle içerisinde İslam akit hukukunun genel ilkelerine uymayan bazı durumlar taşıyabilmektedir. Bu sebeple muhayyerlik



şartıyla satım akdinin geliştirilip opsiyon sözleşmesindeki sakıncalı şart ve durumların bu çerçevede düzeltilmesi ve ıslah edilmesi suretiyle muhayyerlik şartıyla satım akdinin alternatif olarak öne sürülmesi mümkündür (Ketâf, 2013-2014, s. 449; AAOIFI, 2018). Ancak muhayyerlik şartıyla satım akdinin alternatif olabilmesi için opsiyon işlemindeki tarafların sözleşmeyi gerçekleştirme amacının spekülasyon değil gerçek bir satım akdi ve fiziksel teslim ve tesellüm olması icap etmektedir. Ayrıca ortada gerekli bütün şartları taşıyan sahih bir satım akdinin bulunması gereklidir. Zira şart muhayyerliği sahih bir akdin içerisinde tarafların şart koşması ile sabit olduğundan ötürü akit kurulmadan önce öne sürülemez (Ebû Süleymân, 1993, s. 314; Karadâğî, 1993, c.1, s. 181; Âli Süleymân, 2005, c. 2, s. 1044). Muhayyerlik şartının müddeti konusunda İslam hukukçuları arasında görüş ayrılığı bulunması sebebiyle bu konuda mevcut örf ve uygulamaya bağlı olarak geniş davranılması da ayrıca mümkündür (Karadâğî, 1993, c.1, s. 188; Ebû Gudde, 1993, c. 1, s. 339; Kassâr, 2003, s. 274).

Muhayyerlik şartıyla satım akdinin opsiyon sözleşmesinin en önemli işlevleri olan “satın alma veya satma konusunda seçme hakkı tanıma” ve riskten koruma çerçevesinde alternatif olarak önerilmesi mümkündür. Zira muhayyerlik şartıyla satım akdinin de en önemli işlevi muhayyerlik hakkına sahip olan tarafa satım akdine dair bir onama veya fesih hakkı tanımasıdır (Durmuş, 2014, s. 126-127 Özen, 2019, s. 22-23). Ayrıca şart muhayyerliği Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hadisiyle (Buhâri, “Büyu’ ”, 48; İbn Mâce, “Ticaret”, 42, “Ahkâm”, 24) akitten kaynaklanacak zararlardan korunmak ve pişmanlığı azaltmak için (Mevsilî, t.y., c. 2, s. 262; İbn Rüşd, 2002, c. 1, s. 386-387) insanların genel ihtiyacına binaen meşru kılınmıştır (İbnü'l-Hümâm, 2009, c. 6, s. 276; İbn Rüşd, 2002, c. 1, s. 386-387). Bu yönüyle muhayyerlik şartıyla satım akdinin çeşitli risklere karşı korunma sağlaması açısından opsiyon sözleşmeleri için alternatif oluşturduğu söylenebilir.

Opsiyon sözleşmesi yerine önerilen diğer bir yöntem kaporalı satım akidir. Kaporalı satım akdinin geliştirilip opsiyon sözleşmesindeki sakıncalı şart ve durumların bu çerçevede düzeltilmesi ve ıslah edilmesi suretiyle alternatif olarak önerilmesi mümkündür (Ebû Gudde, 1993, c. 1, s. 339; Ketâf, 2013-2014, s. 448-449; AAOIFI, 2018, s. 540). Kaporalı satım akdinin klasik kaynaklardaki hükmü tartışmalı olsa da çağdaş literatürde ağırlıklı kanaat bu işlemin caiz olacağı şeklindedir (Özcan, 1989, s. 396-398; Darîr, 1995, s. 123; Kallek, 2001, c. 24, s. 339-340). Ancak kaporalı satım akdinin alternatif bir yöntem olması, tarafların amacının gerçek bir satım akdini gerçekleştirme ve bedellerin karşılıklı mübadele edilmesi suretiyle fiziksel teslimde bulunma durumuna bağlıdır (Sellâmî, 1993, s. 233; Âli Süleymân, 2005, c. 2, s. 1042; Süveylim, 2011, s. 92). Ayrıca kaporalı satımda ortada şartlarını taşıyan sahih bir satım akdi mevcut olmalıdır (Karadâğî, 1993, c.1, s. 183; Zuhaylî, 1993, s. 258; Sellâmî, 1993, s. 233; Darîr, 1993, s. 264; Kassâr, 2003, s. 270; Âli Süleymân, 2005, c. 2, s. 1042).



Kaporalı satım akdi, opsiyon işlemi için alternatif olabilir. Zira opsiyon işleminin işlevleri arasında yer alan ve opsiyon hakkına sahip olan tarafa verilen “satın alma veya satma konusundaki seçme hakkı”nın kısmen kaporalı satım akdinde de var olduğu görülmektedir. Ancak aralarında şöyle bir fark vardır ki; opsiyon işleminde seçme hakkına hem müşteri hem de satıcı sahip olabilirken kaporalı satım akdinde seçme hakkına sahip olan taraf daima müşteridir (Darîr, 1993, s. 264; Kassâr, 2003, s. 271; Âli Süleymân, 2005, c. 2, s. 1041-1042). Bu açı göz önünde bulundurularak kaporalı satım akdinin de opsiyon işlemi için alternatif olarak önerilmesi mümkündür.

Opsiyon sözleşmesi yerine önerilen diğer klasik yöntemler ise selem akdi, vadeli satım akdi ve istisna' akdidir. Diğer alternatiflerde olduğu bu yöntemlerin alternatif olarak sunulması, tarafların amacının spekülasyon değil gerçek bir satım akdi ve fiziksel teslim ve tesellüm olması durumuna bağlıdır (Karadâğî, 1993, c.1, s. 188; Ebû Gudde, 1993, c. 1, s. 338; Kassâr, 2003, s. 274-275). Opsiyon sözleşmesinin amaç ve işlevleri ile selem akdi, vadeli satım akdi ve istisna' akdinin amaç ve işlevlerine bakıldığında bazı noktalarda uyuşma olduğu görülmektedir. Selem akdi (Muslih, 2007, s. 91-96, 105-111; AAOIFI, 2018, s. 283), vadeli satım akdi ve istisna' akdinin de riskten korunma amacıyla kullanılması mümkündür (Ketâf, 2013-2014, s. 370-372, 448). Bu açıdan selem akdi, vadeli satım akdi ve istisna' akdi opsiyon işlemi için alternatif olabilir. Özellikle istisna' akdinde akit konusu ve akit bedelinin vadeli olmasının mümkün olması sebebiyle opsiyon işlemiyle gerçekleştirilmek istenen birçok amaca istisna' akdi çerçevesinde ulaşılması mümkündür (Karadâğî, 1993, c.1, s. 188; Kassâr, 2003, s. 275). Ayrıca selem akdi ve istisna' akdinin çağdaş uygulamaları olan paralel selem akdi ve paralel istisna' akdinin de opsiyon sözleşmeleri için riskten korunma amacı ve likidite işlevi çerçevesinde (Sâlûs, t.y., s. 49; Şeyh, 2021, s. 267-269) alternatif olması mümkündür.

SONUÇ

Emtia forward ve emtia futures sözleşmeleri caiz kabul etmeyenler, bu sözleşmelerin İslam hukukunda meşru gerçekleştirilme amaçlarını yerine getirecek alternatifler önermektedir. Bu alternatifler arasında selem akdi, vadeli satım akdi, istisna' akdi paralel selem, paralel istisna' ve sukuk yöntemlerini saymak mümkündür. Emtia forward ve emtia futures sözleşmelerin cevazı ile ilgili çekinceleri bulunup ihtiyatlı olmak isteyen piyasa katılımcılarının meşru ticari amaçlarını yerine getirmek üzere mezkûr alternatifleri kullanması mümkündür. Önerilen bu alternatiflerin emtia forward ve emtia futures sözleşmelere üç temel hususta alternatif olarak sunulduğu görülmektedir. Birincisi riske korunmadır. Riske karşı tam korunma veya kısmi korunmayı amaçlayan ithalatçılar, ihracatçılar, üreticiler, tüccarlar, yatırımcılar, portföy yöneticileri ve bankalar için ilgili alternatiflerin önerilmesi mümkündür. İkinci temel hu-



sus, yatırım olanağı sunmasıdır. Elinde nakit bulunan yatırımcı da sermayesini değerlendirmek üzere mezkûr alternatiflere yönelebilir. Üçüncüsü ise likidite işlevidir. Emtia forward ve emtia futures sözleşmeler için önerilen alternatiflerden paralel selem ve paralel istisna' gibi bazılarının varlıklarının kolayca alınıp satılabilmesi olanağı sağlaması suretiyle nakde dönüştürme işlevine sahip olduğu görülmektedir. Bu özelliği ile bu uygulamalar önemli alternatifleri oluşturmaktadır.

Opsiyon sözleşmelerine olumsuz yaklaşan çağdaş İslam hukukçuları, bu sözleşmeler için alternatifler önermektedir. Çoğunluğu klasik yöntemlerden olan bu alternatifler arasında; muhayyerlik şartıyla satım akdi, kaporalı satım akdi, selem akdi, vadeli satım akdi ve istisna' akdi bulunmaktadır. Bu klasik işlemlerin birçok konuda opsiyon işleminin amaç ve işlevini gerçekleştirdiği görülmektedir. Önerilen alternatiflerden bazılarının riskten korunma amacını yerine getirdiği diğer bazılarının ise "satın alma veya satma konusunda seçme hakkı" işlevini sağladığı bilinmektedir. Bunun yanında mezkûr klasik yöntemlerin yaygın çağdaş uygulamaları olan paralel selem ve paralel istisna'nın opsiyon işleminin likidite işlevini karşılamak üzere önerilmesi mümkündür.

KAYNAKÇA

- AAOIFI. (2018). *Faizsiz Finans Standartları*. Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu. İstanbul: TKBB Yayınları.
- Akkuş, H. T., & Sakarya, Ş. (2018). Türev Ürünlerin İslami Finans Modelleri Açısından Değerlendirilmesi. *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*. 8/2, Ankara.
- Aktan, H. (2001). "İstisnâ" . *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Cilt: 23, 393-396.
- Ali Haydar Efendi, (2010). *Dürrü'l-hükkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm*. çev. Fehmî el-Hüseynî, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye.
- Âli Süleymân. (2005). *Ahkâmü't-teâmül fi'l-esvâki'l-mâliyye*. Riyad: Dâru künûzü İşbilyâ li'n-neşri ve't-tevzî'.
- Alshref, O. H. O. (2018). *Libya Altyapısı Finansmanında İslami Sukukların Rolü*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Bakmî, N. (2013). *Mehâtiru's-sukuk ve âliyyâtü't-tahavvuti minhâ: maa dirâse tatbikiyye lisukuki şeriketîn müteassiratin*. Risâle mâcistîr, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmî, ed-Dirâsâtü'l-ulyâ, Kürsî sâbik li dirâsâtü'l-esvâki'l-mâliyye islâmiyye.



- Bashir, M. A M. (2020). *İslami Finansta Risk Yönetimi: Emtia Piyasalarındaki Türev Ürünler Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ali Kürşat Sak-Gencay Karakaya, İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Bayındır, S. (2007). Menkul Kıymetleştirme Uygulamaları ve Fıkıhtaki Yeri. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Mevlana Anısına, Sayı: 16, İstanbul.
- Bayındır, S. (2008). *İslam Hukuku Penceresinden Vadeli İşlem Sözleşmeleri*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınevi.
- Bayındır, S. (2015). *İslami Finans-II (Para ve Sermaye Piyasaları)*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları.
- Cebeci, İ. (2019). "Sukuk". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Cilt: EK-2, 523-527,
- Ceylan, A., & Korkmaz, T. (2004). *Sermaye Piyasası ve Menkur Değer Analizi*. Bursa: Ekin Yayınevi, 2. Baskı.
- Cinkû, A. (2004). *et-Tekâbüd fi'l-fıkhî'l-islâmî ve eseruhû ale'l-buyûi'l-muâsıra*. Amman: Dâru'n-nefâis.
- Coşkun, M. (2001). *Risk Yönetim Aracı Olarak Opsiyonlar ve İMKB'de Risk Yönetim Stratejilerinin Uygulanması*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi.
- Cündî, Ş. (1988). *Muâmelâtu'l-bûrsa fi'ş-şerâti'l-islâmiyye*. Kahire: Dâru'n-nahdati'l-arabiyye.
- Darîr, S. (1993). *el-İhtiyârât. Mecelletu mecmail'l-fıkhî'l-islâmî*. Sayı: 7. Cidde.
- Darîr, S. (1995). *el-Gararu ve eseruhû fi'l-ukûd fi'l-fıkhî'l-islâmî*. Cidde: y.y..
- Darîr, S. (t.y.). *es-Selemu ve tatbîkâtuhu'l-muâsıra. Mecelletü mecma'il-fıkhî'l-islâmî*. Cilt 1 (Sayı 9).
- Doğan, B. (2008). *Genel Olarak Türev Araç Sözleşmeleri ve Vadeli İşlem Sözleşmesine Hukuki Bir Bakış*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Durmuş, A. (2010). Modern Bir Finansal Aracı Olarak Sukuk ve Fıkhî Açından Tahlili. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. Sayı: 12, İstanbul, 141-156.
- Durmuş, A. (2011). İslam Hukuku Açısından Günümüz Kredi ve Finansman Yöntemleri. *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri: Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı*. İstanbul.
- Durmuş, A. (2014). *Fıkhî Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*. İstanbul: İsam Yayınları.



- Durmuş, Ö. (2016). *Türev Ürün Kullanımını Belirleyen Faktörler: Borsa İstanbul Üzerine Bir Uygulama*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Durmuş, S. (2018). *Borsa Opsiyon Sözleşmeleri*. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Ebü Gudde, A. (1993). el-İhtiyârât fi'l-esvâki'l-mâliyye. *Mecelletu mecmail'l-fikhi'l-islâmî*. Sayı: 7. Cidde.
- Ebü Süleymân. (1993). "el-İhtiyârât". *Mecelletü mecma'il-fikhi'l-islâmî*. Sayı: 7. Cidde.
- Elçiçek, Y. K. (2020). *Vadeli İşlem Sözleşmelerini Getiri, İşlem Hacmi ve Volatilité Bazında Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi ve Etkilerinin Analizi Üzerine Ampirik Uygulamalar*. Manisa: Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Göçgör, G. (2008). *Finansal Türev Piyasaları: Forward, Futures, Opsiyon ve Döviz Üzerine Bir Uygulama*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Hattâb, K. (2005). Nahve sûk mâliyye islâmîyye. *el-Mü'temeru'l-âlemiyyu es-sâlis li'l-iktisâdi'l-islâmî*. Mekke: Câmiatu Ümmü'l-kur'a.
- İbn Âbidîn, M. B. Ö. (2011). *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Abdülmeçid Ta'me Halebî, Beyrut: Dâru'l- ma'rife.
- İbn Rüşd, E. M. B. A. (2002). *el-Mukaddimâtü'l-mümehhidât*. thk. Zekerîyya Umeyrât, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- İbnü'l-Hümâm, K. (2009). *Şerhu fethi'l-kadîr ale'l-Hidâye şerhi Bidâyeti'l-mübtedâ*. thk. Abdürrezzâk Gâlib el-Mehdî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- İkiz, A. S. (1995). *Vadeli İşlem Borsaları ve İzmir'de Pamuk Kontrat Borsasının Kurulabilirliği*. Yüksek Lisans Tezi, İzmir.
- İslambûlî, A. (2008). el-Ukûdu'l-müstakbeliyye ve'ş-şerâtu'l-islâmîyye. *Hivâru'l-erbia (1427-1428/2006-2007)*. haz. Hâlid Sa'd Muhammed el-Harbî ve Ubeydullah Muhammed Hamza Abdülğânî, Merkezü'n-neşri'l-ilmî, Câmiatü'l-melik Abdülazîz, Cidde.
- Kahaf, M. (1993). Ta'kîb. *Mecelletu mecmail'l-fikhi'l-islâmî*. Cilt: 1 (Sayı: 7). Cidde.
- Kahaf, M. (2011). *Esâsiyyâtü't-temvîli'l-islâmî*. Malezya: el-Akademiyyetü'l-âlemiyye li'l-buhûs eş-şer'iyye (İsrâ).
- Kahya, H. K. (2012). *İslam Borçlar Hukukunda Selem Akdi*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Kallek, C. (2001). "Kaparo". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet



Vakfı Yayınları. Cilt: 24, 339-340.

Kamali, M. H. (2020). *İslam Ticaret Hukuku: Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Opsiyonların Analizi*. çev. Nazan Lila, İstanbul: Albaraka Yayınları.

Karadâğî, M. A. (1993). *el-Esvâku'l-mâliyye. Mecelletu mecmail'fıkhi'l-islâmî*. Sayı: 7. Cidde.

Karadâğî, M. A. (2006). *Buhûs fi fıkhi'l-muâmelâti'l-mâliyeti'l-muâsira*. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-islâmî.

Kâsânî, A. (2010). *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye.

Kassâr, A. H. (2003). *el-İhtiyârât fi esvâki'l-evrâki'l-mâliyye. Mecelletü's-şerîati ve'd-dirâsâti'l-islâmîyyeti*. Sayı: 53.

Ketâf, Ş. (2013-2014). *Devru'l-edavâti'l-mâliyyeti'l-islâmîyye*. Cezayir: Setîf Üniversitesi, Doktora Tezi.

Koy, A. (2018). *Türev Piyasalar*. İstanbul: Seçkin Yayıncılık.

Kundûz, A. A. (2019). *Ukûdu't-temvîli'l-islâmî*. Sundûku'n-nakdi'l-arabî, Ma'hedi't-tedrib, Ebû Zaby.

Kundûz, A. A. (2020). *Tahlîlu'l-mehâtır fi edavâti't-temvîli'l-islâmî*. Sundûku'n-nakdi'l-arabî, Dirâsâtu ma'hedi't-tedrib, Ebû Zaby, Sayı 4.

Kurar, İ. (2010). *Türkiye Vadeli İşlem Opsiyon Borsası ve Türev Araçları Risk Yönetimi: Vadeli İşlem Piyasası Risk Yönetimi Uygulaması*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Lâhim, U. (2012). *Bey'u'd-deyn ve tatbîkâtuhu'l-muâsira fi'l-fıkhi'l-islâmî*. Riyad: Dârü'l-meymân li'n-neşri ve't-tevzi'.

Mecmau'l-fıkhi'l-islâmî ed-Duelî. (t.y.). *Karârât ve tavsîyât*. Karar no: 63 1/7, y.y..

Mecmau'l-fıkhi'l-islâmî ed-Duelî. (t.y.). *Karârât ve tavsîyât*. Karar no: 66 (3/7).

Mevslî, E. M. (t.y.). *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Dârü'l- Erkam b. Ebi'l-Erkam.

Mısrî, R. Y. (1991). *el-Câmi' fi usûli'r-ribâ*. Dimeşk-Beyrut: Dârü'l-kalem-ed-Daru's-şâmiyye.

Muslih, H. A. H. (2007). *Mukârane beyne's-selemi ve'r-ribâ fi'l-fıkhi'l-islâmî*. Risâle mâcistîr, Câmiatu en-Necâh el-Vataniyye, Külliyyetü'd-dirâsâti'l-ulyâ, Filistin, Nablus.

Onur, M. (2018). *İslami Finans Yöntemi Olarak Sukuk. I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi*. Karabük Üniversitesi ve Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi, 23-25 Kasım.



- Osmânî, T. (1993). *Ukûdu'l-müstakbeliyyât fi's-silai. Mecelletu mecmail'l-fikhi'l-islâmî. Cilt 1 (Sayı: 7). Cidde.*
- Öcal, N. (1997). *Türkiye'de Menkul Kıymetleştirme Uygulaması, Etkileri, Sorunlar ve Çözüm Önerileri. Sermaye Piyasası Kurulu, Ankara: Tisamat Basım.*
- Özcan, A. (1989). *el-Ecel fi akdi'l-bey'. Doktora tezi, Câmiatü Ümmü'l-kurâ, Mekte.*
- Özdemir, L. (2011). *Vadeli İşlem Piyasası ile Spot Piyasa Oynaklığı Arasındaki ilişki, Doktora tezi, Afyon.*
- Özen, E. B. (2019). *Şart muhayyerliğinde Malın Mülkiyeti Meselesi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.*
- Özşahin, K. (1999). *Vadeli İşlem Sözleşmesinin Hukuki Niteliği. Yeterlilik Etüdü, Ankara.*
- Parasız, İ. (2003). *Türkiye'de Para ve Sermaye Piyasası Araçları, Para ve Banka Dergisi. Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir.*
- Sââtî, A. A. (1999). *Nahve müştekkât mâliyye islâmiyye. Mecelletü Câmiati'l-Melik Abdülazîz: el-İktisâdü'l-islâmî. Cidde, Sayı: 11, 59-97.*
- Sââtî, A. A. (2009). *Mustakbeliyyât muktaraha Mutevâfika maa's-şerîa. el-Ezimetu'l-mâliyyetu'l-ameliyye: Esbâb ve Hulûl min manzûrin islâmî, haz. Heyet, Merkezü'n-neşri'l-ilmî, Câmiatü'l-Melik Abbülazîz, Cidde.*
- Sâlûs, A. (2008). *Fıkhü'l-bey' ve'l-istîsâk ve't-tatbîk el-muâsır. Doha-Bilbeys: Dâru's-sekâfe-Mektebetu dâri'l-Kur'ân.*
- Sâlûs, A. (t.y.). *Mehâturî'-temvîli'l-islâmî. el-Mu'temeru'l-âlemi'y-yu's-sâlis li'l-iktisâdi'l-islâmî, Câmiatu Ümmü'l-kurâ.*
- Sancak, E. (2012). *Türev Finansal Araçlar Sözlüğü. Ankara: Gazi Kitabevi.*
- Sehlî, M. B. M. (t.y.). *el-İstisnâ'u'l-muvâzî, Mecelletü'l-câmiati'l-islâmiyye. Sayı 183.*
- Sellâmî, M. M. (1993). *el-İhtiyârât. Mecelletu mecmail'l-fikhi'l-islâmî sayı: 7. Cidde.*
- Serahsî, Ş. (t.y.). *el-Mebsût. Beyrut: Dârü'l-ma'rife.*
- Siba', A. (2018). *el-Ukûdu'l-müstakbeliyye fi sûki'l-mâl ve ahkâmuhâ el-fikhî, Risâle mâcistîr, Câmiatü'ş-şehîd Hamma Lahder-el-Vâdî, Ma'hedu'l-ulûmi'l-islâmiyye, Kısmu's-şerîa, Cezayir.*
- Süleymân, Y. (1982). *Re'yü't-teşri'l-islâmî fi mesâili'l-bûrsa. el-Mevsûatü'l-ilmiiyye ve'l-ameliyye li'l-bünûk el-islâmiyye. Matbûâtü'l-ittihâdi'l-devlî li'l-bünûki'l-islâmiyye, c. 5, Kahire.*
- Süveylim, S. B. İ. (2011). *Usûlü't-temvîli'l-islâmî. Cidde: Merkezü ebhâsi'l-iktisâ-*



di'l-islâmî, Câmiatü'l-Melik Abdülazîz.

- Şâfiî, M. B. İ. (2001). *el-Ümm*. El-Mansûra: Dâru'l-vefâ, thk. Rıf'at Fevzî Abdülmuttalib, I-XI.
- Şensoy, N. (2012). İslâmî Kurallara Uygun Finansal Sistem Bağlamında Bir Finansal Araç Olarak Sukuk Uygulamaları. *Fıkhî Açıldan Finans ve Altın İşlemleri: Tebliğ ve Müzakereler, Tartışmalı İlmî Toplantı*. Konevî Kültür Merkezi, Konya.
- Şeyh, Ü. A. (2021, Haziran). Akdu's-selem el-muvâzî ve devruhû fi'n-neşât el-iktisâdî. *Mecelletü'l-câmiati'l-kâsimiyye li'l-ulûmi's-şer'iiyye ve'd-dirâsâti'l-islâmiyye*. Cilt 1 (Sayı, 1), 235-277.
- Tanyel, E. (2016). *Türev Ürünler, Türkiye'de ve Dünya'da Türev Piyasaların Gelişimi ve Kalkınma ve Yatırım Bankalarında Kullanımı*. Ankara: İller Bankası Anonim Şirketi, Uzmanlık Tezi.
- Yanbolu, D. (2011). *Piyasalarda Türev Ürünler Vergilendirilmesi ve Muhasebeleştirilmesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Yılmaz, A. (2016). *Vadeli İşlemler ve Opsiyon Borsası'nın Durumu, Türkiye'deki Gelişimi ve Geriye Dönük Opsiyonlar Üzerine Bir Uygulama*. İstanbul: Aydın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Zuhaylî, V. (1993). Ukûdu'l-ihitiyârât. *Mecelletu mecmail'fıkhi'l-islâmî* sayı: 7. Cidde.
- Zuhaylî, V. (2013). *Mevsûatu el-fıkhi'l-islâmiyyi ve edilletihî*. Dimaşk: Dâru'l-fikr.



Vergiye Zekâta Saydırmada ‘Uşûr Tahsilatını Bir Dayanak Olarak Kullanma İmkânı

The Opportunity to Use ‘Ushûr Collection as Evidence in the Issue of Accepting Tax as Zakât

Hüseyin BAYSA

Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
huseyinbaysa@kilis.edu.tr, [ORCID: 0000-0003-0406-1102](https://orcid.org/0000-0003-0406-1102)

Öz: Zekâtın yasal bir zorunluluk olarak kabul edilmediği ülkelerde, inançları gereği kendilerini zekât mükellefi sayan bireylerin diğer vatandaşlardan farklı olarak bu dinî vecibenin yanı sıra vergi yükümlülükleri de bulunmaktadır. Aynı ülkenin vatandaşları arasında ortaya çıkan bu eşitsizlik, son dönemlerin önemli bir meselesi haline gelmiştir. Mali sorumluluk etrafında gelişen bu sorunun çözümü için akademik ortamlarda zekâtı vergiye veya vergiyi zekâta saydırma imkânı sorgulanmaktadır. Zekât, sosyal işlevi itibarıyla kamu vergisine kısmen benzemekte; ancak *nisâb*, oran, kaynak ve sarf yerleri açısından ondan ayrılmaktadır. Bununla birlikte vergi kalemlerinin bir kısmı zekâta elverişli olup, vergi mekanizması marifetiyle zekât olarak toplanması mümkündür. Hz. Ömer’in hilafeti döneminde ticaret malları zekâtının ‘*uşûr* yöntemi üzerinden tahsil edilmesi, bunun uygulamalı bir örneğidir. ‘*Uşûr*, gayrimüslim tüccarlardan gümrük ve güvenlik vergisi olarak alınırken, müslüman tüccarlardan zekât kapsamında tahsil edilmiştir. Ancak ülkemizdeki mer’î mevzuata göre vergi birliği ilkesine aykırı olacağı için zekâtın vergi formatında tahsili güç görünmektedir. Bunun yerine, siyasi yönetimin kontrolünde, zekât şartlarına uygun bir fon kurulabilir ve bireylere fona yatırdıkları zekât miktarınca, daha önce ödedikleri gelir ve sermaye vergisinden iade yapılabilir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Zekât, ‘Uşûr, Vergi, Vergi Adaleti

JEL Kodları: H20, K34

Extended Abstract

States need various financial resources to perform their functions. Since ancient times, taxes have been the primary source of income for governments. Today, taxes are collected from consumption as well as capital and income for purposes such as meeting public needs and struggling with economic and social problems. Everyone is obliged to pay their share of these taxes according to their financial situation. For muslim citizens, apart from taxes, there is also a duty of *zakāt*. These two financial duties together can turn into a heavy burden. In countries that are not governed by religious references, the possibility of counting tax as *zakāt* is questioned in various academic environments in order to eliminate this inequality against both tax and citizens who pay their *zakāt*. Although the issue of the political authority holding the citizens liable with tax as well as *zakāt* has been discussed in the books of *fiqh*, the issue has not been dealt with in the context of tax inequality. In this respect, the issue stands before us as a current problem. The '*ushūr* tax, which was collected as *zakāt* from muslim merchants in the past, has the quality of a practical example for the evaluations to be made on this issue.

'*Ushūr* is a kind of tax that dates back to ancient times. During Caliph 'Umar's reign, it was started to be collected from muslim merchants within the scope of a kind of *zakāt*. Non-muslim merchants were also obliged to pay '*ushūr*'; however, a higher rate of tax was collected from them than muslims. While *zakāt* was collected from muslims at the rate of one-fourth of '*ushūr*, tax was taken from *ḥarbīs* as '*ushūr* and from *dhimmīs* as half of '*ushūr*. The '*ushūrs* collected from non-muslims were accepted as *jizya* and *khrāj* and used in public service, and those collected from muslims were allocated to places where *zakāt* was paid. However, in both groups, the *zakāt* base was determined as a criterion in order to be liable for the '*ushūr* tax and collections were made from them at the same payment points. As a result of these common features, both types of collection can be confused with each other, and moreover, the collection of '*ushūr* as *zakāt* can be misconstrued as deduction of tax to *zakāt*.

If a classification were to be made on the basis of its nature and purpose of collection, it is possible to say that '*ushūr* is a customs tax for *ḥarbīs* and a security tax for *dhimmīs*. Because while '*ushūr* was taken from the *ḥarbīs* in return for the opportunity to trade in the Islamic country, this tax was collected from the *dhimmīs* in return for the road and market security provided to them. The rate of this tax, for which non-muslim merchants were held responsible, was shaped entirely in line with the political and economic characteristics of the period. On the other hand, '*ushūr* was collected from muslim merchants in accordance with the conditions of *zakāt*. However, this collection is not the price of the road safety provided, but the result of the right and responsibility of the political authority to collect *zakāt*. *Zakāt*



is one of the religious duties, and the state does not have to provide any service for it to be required. Since there is also an environment for collecting zakât at the points where the ‘ushûr tax is collected from non-muslim merchants, the political will collected zakat under the same name from the muslim merchants.

Since zakât could be collected with the ‘ushûr system in the past, it is theoretically possible to collect zakât with the tax mechanism today. In countries that are not governed by religious references, some of the taxable income that is eligible for zakât can be collected within the scope of zakât in order to eliminate the tax inequality that develops against zakât payers. However, this method does not seem possible in practice since it is against the principle of tax union according to the current legislation in our country. In our opinion, tax inequality can be eliminated by establishing a zakât fund under the control of the state and providing tax refunds in the amount of money invested there. On the other hand, tax refund should not be applied to the consumption tax, which all citizens are liable to, in order not to cause a new injustice; it should be provided only on income and capital tax.

GİRİŞ

Devletler fonksiyonlarını icra edebilmek için muhtelif mali kaynaklara ihtiyaç duyarlar. Geçmişten bu yana vergi, siyasi teşekküllerin müracaat ettikleri, en başta gelen gelir kaynağı olmuştur (Tuğ, 1963, s. 2; Ata, 2001, s. 4). Günümüzde kamusal ihtiyaçları karşılamak, ekonomik ve sosyal sorunlarla mücadele etmek gibi amaçlarla (Ata, 2001, s. 15; Çelikkaya, 2019, s. 5) sermaye ve gelirin yanı sıra giderden/tüketimden de vergi tahsil edilmektedir (Şensoy, 2017, s. 720). Her vatandaş mali durum ve davranışına göre bu vergilerden payına düşeni ödemekle mükelleftir. Müslüman vatandaşlar için vergilerin haricinde *zekât* sorumluluğu da bulunmaktadır. Bu iki mali ödev birlikte ağır bir külfete dönüşebilmektedir. Dinî referanslarla yönetilmeyen ülkelerde hem vergi hem de zekâtını veren vatandaşlar aleyhinde oluşan bu eşitsizliği ortadan kaldırmak için vergiyi zekâta saydırma imkânı çeşitli akademik ortamlarda sorgulanmaktadır.¹ Fıkıh kitaplarında siyasi iradenin, vatandaşları zekâtın yanında vergi ile mükellef tutmasının hükmü tartışılmış olsa da konu günümüzdeki vergi eşitsizliği bağlamında ele alınmamıştır. Bu yönüyle mesele güncel bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Geçmiş dönemlerde müslüman tüccarlardan zekât olarak tahsil edilen ‘*uşûr vergisi* (Ebû Yûsuf, ts., s. 148; Ebû ‘Ubeyd, 1986, ss. 529, 568-569; Mevsilî, 1937, s. 1/115-116) bu meselede yapılacak değerlendirmeler için pratik bir örnek niteliğini haizdir.

‘Uşûr şehrin ve pazarların girişinde tüccarlardan yapılan bir çeşit tahsilattır (Serahsî, 1993, s. 2/199; Tuğ, 1963, s. 64; Erkal, 1991, s. 7; Salâhuddîn, 2010, ss. 149,

¹ Bu konuda yapılmış bazı çalışmalar için bk.: Özdemir, 2013; Bardakoğlu, 2017; Düzenli, 2017; Yılmaz, 2020.



152). Genel olarak bu şekilde tarif edilebilse de vergiyi zekâta mahsup etmenin hükmü meselesinde bir delil olarak kullanılabilmesi için ‘uşûrun mahiyeti ve tahsilat şartlarının ortaya konulması gerekmektedir. Bunun için öncelikle “‘Uşûr bir çeşit kamu vergisi midir? Tüccarın yerli-yabancı, müslüman-gayrimüslim olmasının ‘uşûr uygulamasında bir karşılığı olmuş mudur? Müslüman tüccarlardan ‘uşûr tahsil edilirken zekât şartları göz önünde bulundurulmuş mudur?” sorularına cevap aranmalıdır. ‘Uşûrun mahiyeti incelenirken bu verginin ne zaman, hangi amaçla ve nasıl tahsil edildiğine ilişkin bilginin yanında fukahanın ‘uşûr ile ilgili yaklaşımları da ortaya konulmalıdır. Ayrıca söz konusu tahsilat, tarihi süreçte mahiyet değişikliğine uğramışsa bunun tespit edilmesi ve konu ile doğrudan alakalı olduğu için vergiyi zekâta saydırma meselesine dair fıkhi görüşlerin incelenmesi de gerekmektedir.

Çalışmamız esnasında ‘uşûr vergisini kamu vergisi ile ilişkili olarak ele alan herhangi bir akademik araştırma tespit edemedik. Ancak ‘uşûr vergisinin tarihi ve fıkhi hükmü hakkında çok sayıda bilimsel çalışma bulunmaktadır. Bunlardan “Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi veya Uşûr” (Fayda, 1981) isimli makalede ‘uşûrun tarihi, “Darîbetü ‘uşûri’t-ticâre ve ârâu’l-’ulemâ fî ahkâmihâ ve mekâdirihâ” (Salâhuddîn, 2010) adlı makalede ise ‘uşûrun fıkhi hükmü anlatılmıştır. Bu çalışmada ‘uşûr örneği üzerinden vergiyi zekâta mahsup etme imkânı sorgulanmaya çalışılacaktır.

1. ‘UŞÛRUN MAHİYETİ VE ÇEŞİTLERİ

‘Uşûr, bir çeşit iç ve dış ticaret tahsilatıdır. Bu vergi onda bir, onda birin yarısı (yirmide bir) ve onda birin dördte biri (kırkta bir) gibi oranlar üzerinden alındığı için (Ebû Yûsuf, ts., s. 146) temel ölçü olan onda bir oranını ifade eden ‘uşûr kelimesi ile tesmiye olunmuştur.² Bazı çalışmalarda ‘uşûrun toprak mahsullerinin zekâtı olan öşür/uşr (عشر) ile karıştırılmaması için kelimenin ‘uşûr (عشور) şeklinde yazımı tercih edilmektedir (Fayda, 1981, ss. 174-175). ‘Uşûr vergisinin diğer bir ismi *meks* (مكس)‘tir (Cevâd Ali, 2006, s. 7/473-474).³ Bununla birlikte *meks* ismi daha çok, tüccarlardan haksız yere alınan vergiler için kullanılmıştır (Nevevî, 1392h., s. 11/203; Şevkânî, 1993, s. 7/132; Heyet, 2018, s. 1608).⁴

2 ‘Uşûr, ‘uşr sözcüğünün çoğulu ve mastarı olarak kullanılmaktadır. ‘Uşûr vergisini tahsil edene ‘âşir/‘aşşâr denmiştir. Bk.: İbn Manzûr, 1414h., s. “‘aşr”, 4/50; Erkal, 1991, s. 7.

3 “Meks, mâkis/‘aşşârın aldığı vergidir.” (İbnü’l-Esîr, 1979, s. 4/349). Meks kelimesinin kökünde vergi, kesinti, fiyat indirimi ve eksiklik anlamları bulunmaktadır (İbn Manzûr, 1414h., s. “meks”, 6/220-221).

4 Bu özelliği sebebiyle *meks* ağır gayrimeşru vergilerin genel adı olarak da kullanılmıştır (Kallek, 2003, ss. 583-584).



İslam’dan önceki dönemlerde de bilinen ‘uşûr/meks vergisi hem Arap topraklarında hem de diğer bölgelerde uygulanmıştır (Ebû ‘Ubeyd, 1986, s. 527). Ülkeler ve şehirler arası ticarete söz konusu olan bu vergi, ticaret yollarının kavşak noktaları ile önemli geçitlerde tahsil edilirdi (Cevâd Ali, 2006, s. 7/474). Ürünler, satılacağı pazara varıncaya kadar yol üzerindeki muhtelif merkezlerde meks vergisine tabi tutulurdu (Nevevî, 1392h., s. 11/203; Kallek, 2003, ss. 583-584). Bu verginin tahsilatı, mahallî idarelerce gerçekleştiriliyordu. Tüccarlar bir bölgeye geçtiklerinde oranın görevlileri tarafından kendilerinden meks alınırdu (Zeydân, 1982, s. 177; Kallek, 2003, s. 583). Vergi tahsildarları aynı zamanda hırsızlara karşı yol güvenliğini sağlama sorumluluğunu taşırdı (Serahsî, 1971, s. 2145; Erkal, 1991, s. 7; Salâhuddîn, 2010, s. 149).

Hz. Peygamber dönemi ile sonraki devirlerde ‘uşûr/meks için birtakım düzenlemeler yapılmıştır. ‘Uşûrun oranı tüccarın müslüman, *harbî* (*müste’men*) ve *zimmî* oluşuna göre yeniden belirlenmiştir. Müslüman tüccarların mükellef tutulduğu ‘uşûr, zekât kapsamında; gayrimüslimlerden alınan ‘uşûr ise gümrük ve güvenlik vergisi olarak tahsil edilmiştir. ‘Uşûr ile ilgili bu hususları iki başlık altında özetlemek mümkündür.

1.1. Vergi Olan ‘Uşûr

Vahiy öncesi dönemde ‘uşûr vergisi dayanılması zor bir vergi olarak tahsil ediliyordu. Bu sebeple meks kelimesi ile de ifade edilen bu vergi bazı bölgelerde tüccarlardan aynı ürün üzerinden tekraren alınırdu, böylece yapılan ödemeler, toplamda büyük meblağlara ulaşırdı. Bazı bölgelerde ise tahsildarların denetimsizliği sebebiyle mağduriyetler yaşanıyordu (Nevevî, 1392h., s. 11/203; Kallek, 2003, ss. 583-584). Bu ve benzeri sebeplerle Hz. Peygamber’in İslâm hâkimiyeti altındaki bölgelerde meks vergisini kaldırdığı belirtilmektedir (Serahsî, 1993, s. 2/199; İbn Âbidîn, 1966, s. 2/310; Erkal, 1991, s. 7). Hadis kaynaklarında meksi toplayanların şiddetle kınandığı ifade edilmektedir.⁵ Yine Hz. Peygamber’in Sakîf, Dûmetülcendel ve Bahreyn gibi yerlere talimat göndererek oralarda ‘uşûr vergisini kaldırdığı anlatılmaktadır (Ebû ‘Ubeyd, 1986, s. 527).⁶ Onun bu tutumunda meksin yol açtığı zulmün yanı sıra dönemin ekonomik şartlarının da payı olmalıdır. Zira nüfusu hızla artan Medine’ye temel gıda ürünlerinin girişini kolaylaştırmak için ithalatın daha cazip hale getirilmesi gerekiyordu. ‘Uşûr vergisinin kaldırılması ithalatı artırmanın etkili bir yöntemidir.⁷ Aksi takdirde meksi tamamen iptal etmek yerine makul seviyeye indirerek tahsilini sürdürme yoluna gidilebilirdi.

5 “Meks tahsildarı cennete giremez.” (Ebû Dâvûd, 2009, s. “İmâre”, 7; Hattâbî, 1932, s. 3/4).

6 Hz. Peygamber döneminde meksin sadece müslümanlardan kaldırdığı yönünde de bir yaklaşım bulunmaktadır. Konu ile ilgili tartışmalar için (bk. Ebû ‘Ubeyd, 1986, ss. 526-527; Tuğ, 1963, s. 63; Erkal, 2009, s. 65; Baysa, 2015, s. 194)

7 Benzer bir yaklaşım için bk.: DîA, 1996, s. 261.



Nitekim Hz. Ömer'in (ö. 23/644) hilafeti döneminde siyasi ve iktisadi şartlarda meydana gelen değişim paralelinde 'uşûr ile ilgili bu karar askıya alınmıştır. Onun yönetiminde yeni topraklar fethedilip devletin sınırları genişleyince (Ebû 'Ubeyd, 1986, s. 532) gayrimüslimlerin İslam ülkesinde ticari faaliyetlerini güven içinde sürdürmelerini sağlamak⁸ ve yabancı ülkelerde müslüman tüccarlardan vergi alınmasına karşılık mükâbele bi'l-misilde bulunmak üzere 'uşûr vergisi tekrar alınmaya başlanmıştır (DİA, 1996, s. 261; Şebîr, 1996, ss. 76-77, 109; Salâhuddîn, 2010, s. 155; Kacı, 2013, s. 155; Habergetiren, 2015, ss. 208-209; Öner, 2018, s. 200). Ebû Yûsuf (ö. 798/182) müslümanlar tarafından 'uşûr vergisinin ilk defa bu dönemde tahsil edildiğini anlatırken şu rivayeti nakletmektedir: Denizin (Fırat Nehri'nin) arka tarafında bulunan Menbic'in ileri gelenleri, 'uşûr vergisi karşılığında İslam ülkesinde ticaret yapabilmek için Halife Ömer'e mektup yazdılar. Hz. Ömer, sahabe ile konuyu istişare ettikten sonra onların taleplerine olumlu karşılık verdi. Böylece İslam ülkesinde harbîlerden ilk defa 'uşûr vergisi alındı (Ebû Yûsuf, ts., s. 149).

Halife Ömer'in maslahat eksenli talimatı doğrultusunda en az iki yüz dirhem veya yirmi dinar değerinde malı olan harbî tüccarlardan mükâbele bi'l-misl olarak onda bir, zimmîlerden ise kendileri ile yapılan anlaşma gereğince yirmide bir oranında vergi tahsil edilmiştir. Harbîlerden İslam ülkesine her girişlerinde, zimmîlerden ise aynı maldan yılda sadece bir defa vergi alınmıştır (Ebû Yûsuf, ts., ss. 146-149; Ebû 'Ubeyd, 1986, ss. 529, 532-537; Serahsî, 1971, ss. 2139-2141; İbn Kayyim el-Cevziyye, 2021, s. 1/244-245; Öner, 2018, ss. 202-203).⁹ Zimmîlerden tahsil edilen 'uşûr, kendileri ile aksine bir anlaşma yapılmamışsa, mükellef oldukları cizyeye (baş vergisine) mahsup edilmemiştir (Kâsânî, 1986, s. 2/38). Zimmîler ile harbîlerden alınan 'uşûrlar harâc hükmünde görülüp, kamu hizmetinde değerlendirilmiştir (Ebû Yûsuf, ts., s. 148; Serahsî, 1971, s. 2145). 'Uşûr vergisi ile ilgili bu bilgilerin anlatıldığı *harâc* ve *emvâl* kitaplarında şu rivayetlere yer verilmiştir: Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 63-662/42) Halife Hz. Ömer'e İslam topraklarında ticaret yapan yabancılardan vergi alıp almama konusundaki talimatını öğrenmek için bir mektup yazdı. Mektupta, müslüman tüccarların yabancı ülkelere gittiklerinde kendilerinden 'uşûr alındığını da belirtti. Hz. Ömer, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye gönderdiği cevapta "Onlar müslüman tüccarlardan ne kadar alıyorlarsa sen de kendilerinden o kadar al, zimmîlerden ise 'uşûrun yarısını al..." dedi (Ebû Yûsuf, ts., s. 149). Halife Ömer prensip olarak bu oranları benimsemiş olmakla birlikte maslahat gerektirdiğinde 'uşûrun oranında değişikliğe gitmiştir. Örneğin o, Nabatlıların

8 Müslümanlar İslam ülkesinde tabii olarak can ve mal güvenliği hakkına sahiptirler, gayrimüslimler ise vergi karşılığında bu hakkı elde ederler (Şevkânî, 1993, s. 8/70).

9 Gayrimüslim tüccarlardan alınacak 'uşûr vergisinin şartları ve miktarı hakkında fukaha arasında ihtilaf bulunmaktadır. Makalede 'uşûrun mahiyeti ve zekâtla ilişkisi incelendiğinden, konu bütünlüğünü bozmamak için bu mesele ile ilgili fihri tartışmalara değinilmedi. Mevzu hakkında özet bilgi için bk.: Zeydân, 1982, ss. 179-194; Salâhuddîn, 2010, ss. 159-167.



Medine’ye ithal ettiği ürünler arasında bulunan kutnî (pamuklu) kumaşa onda bir vergi uygularken, buğday ve zeytinyağına duyulan ihtiyacın daha fazla olması sebebiyle bunlardan yirmide bir oranında ‘uşûr vergisi almıştır (Ebû ‘Ubeyd, 1986, s. 531). Halife Ömer’in ‘uşûr vergisi için belirlediği oranlar makul seviyede olup, ticaretin devamlılığına imkân sağlayacak türden idi. Bu sebeple onun koyduğu verginin Hz. Peygamber’in menettiği mekse benzetilmesi doğru olmayacaktır. İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 1350/751), bu türden bir ilişkilendirmenin yapılmasını *tezkiye* edilen (usûlüne göre kesilen) hayvanı murdar hayvana benzetmek gibi olduğunu söylemiştir (2021, s. 1/212).

Hz. Ömer’in kendi döneminin siyasi ve ticari şartları doğrultusunda uyguladığı ‘uşûr vergisi sayesinde zimmî ve müste’men tüccarlar için yol emniyeti sağlandığı gibi müteakabiliyet stratejisiyle yabancı ülkelere giden müslüman tüccarların hukuku da korunmuştur. Aynı zamanda bu vergiler kamu bütçesi açısından önemli bir gelir kaynağı olmuştur.

‘Uşûr vergisi Hz. Ömer’den sonraki dönemlerde de devam ettirilmiştir. Ancak bazen usulsüzlükler yapılarak uygulama için belirlenen çerçevenin dışına çıkmıştır. Bazı ülkelerde gayrimüslimlerden alınan ‘uşûrdan müslüman tüccarlar da sorumlu tutulmuştur. Kimi bölgelerde tahsildarlar, yöneticiye verdikleri belli bir ücret karşılığında ‘uşûru kendileri için toplamışlardır. Bunlar şehrin girişinde oturup, malın miktarını dikkate almadan bütün tüccarlardan tahsilatta bulunmuşlar, kendilerinden beklenen yol güvenliğini sağlamadıkları gibi tüccarlara eşkıya ve hırsızdan daha çok eziyet etmişlerdir (İbn Âbidîn, 1966, s. 2/290, 311). Buna göre Hz. Peygamber meksi kaldırdığı halde kendisinden sonraki dönemlerde bazı yönetimlerce ‘uşûr mekse dönüştürülmüş ve ‘uşûr adı altında da olsa meks alınmaya devam etmiştir.

1.2. Zekât Olan ‘Uşûr

‘Uşûr müslümanlardan Hz. Ömer döneminde tahsil edilmeye başlanmıştır. Bu tahsilat, zekât kapsamında gerçekleşmiştir. Mamafih verginin ismi her ne kadar ‘uşûr (onda birlik vergi) ise de müslüman tüccarlardan zekât şartlarına uygun olarak ‘uşûrun dörtte biri (kırkta biri) alınmış (Ebû ‘Ubeyd, 1986, ss. 529, 530, 532; Fayda, 1981, s. 175) ve yapılan tahsilat, mükellefin yıllık zekât borcuna mahsup edilmiştir (Ebû Yûsuf, ts., s. 148; İbn Âbidîn, 1966, s. 2/311; Kâsânî, 1986, s. 2/38; Mevsilî, 1937, s. 1/115-116). Enes b. Mâlik (ö. 12-711/93) başta olmak üzere Hicaz, Irak ve Şam bölgelerindeki âlimler bu uygulamayı onaylamış ve ‘âşirin aldığını zekât olarak kabul etmişlerdir (Ebû ‘Ubeyd, 1986, ss. 529, 568-569).

Hz. Ömer döneminde müslümanlardan ‘uşûrun alınmadığını bildiren rivayetler de vardır; ancak bunların bir kısmında gayrimüslimlerin mükellef



tutulduğu ticaret vergisi, bir kısmında ise verginin miktarı kastedilmiştir. Oysa o dönemde müslüman tüccarlardan gayrimüslimlerininkinden farklı olarak 'uşûrda zekât şartları esas alınmış ve 'uşûrun dörtte biri oranında tahsilat yapılmıştır. Bu sebeple mevzubahis nakilleri 'uşûr zekâtının alınmadığı şeklinde anlamak doğru olmayacaktır (Ebû 'Ubeyd, 1986, s. 528).

Hz. Ömer'in ihdas ettiği 'uşûr zekâtı, yanında en az iki yüz dirhem veya yirmi miskal altını yahut bu değerde malı olan müslüman tüccardan, yılda sadece bir defa alınmıştır (Ebû Yûsuf, ts., s. 146). Tüccarlar yıl içinde nisâb miktarında, öncekinden farklı ürünlerle aynı pazara gelirlerse kendilerinden yeni bir 'uşûr zekâtı tahsil edilmiştir (Ebû 'Ubeyd, 1986, s. 536).

Halife Hz. Ömer'in önceki dönemlerden farklı olarak zekât tahsilinde 'uşûr vergisi formatını kullanması, yenilik-aykırılık kapsamında üzerinde durulması gereken bir husustur. Fukaha onun böyle bir yöneme başvurmasını şu şekilde açıklamıştır: Altın, gümüş ve ticaret malları, *emvâl-i bâtine* (gizli/gizlenebilen mal) olup, çarşı ve pazara çıkarılınca *emvâl-i zâhire* (açıkta olan/görünen mal) hükmünü alır. *Sâ'î* (zekât görevlisi) *emvâl-i zâhire* olarak kabul edilen hayvanların zekâtını sahibinin iradesine bakmadan tahsil edebildiği gibi 'âşir de ticari amaçla yola çıkarılan ve dolayısıyla *emvâl-i zâhire* olarak nitelik değiştiren para ve ürünlerden 'uşûr zekâtını alabilir (İbn Âbidîn, 1966, s. 2/289, 310). Ancak zekâta tabi malların *zâhire-bâtine* şeklinde tasnifi Hz. Osman (ö. 35/656) döneminde gündeme geldiği için bu izahın vakıa ile çeliştiği zannedilebilir. Gerçekte malların *zâhire-bâtine* nitelikleri asli olup, Hz. Ömer döneminde de mevcuttu. Hz. Osman mükelleflerdeki *emvâl-i bâtinenin* miktarını tespitte zorluk yaşandığını görünce memurlarını sadece *emvâl-i zâhire*den zekât tahsiline yönlendirmiştir.¹⁰ Aslı itibariyle *emvâl-i bâtine* olan mallar ticaret için yola çıkarılınca *zâhire*ye dönüştüğünden Hz. Ömer, siyasi otoritenin zekâtı tahsil etme yetki ve sorumluluğu kapsamında bunlardan 'uşûrun alınmasını emretmiştir. Fukahanın *zâhire-bâtine* üzerinden yaptığı izahı bu şekilde anlamak mümkündür.

Hz. Ömer'in ticaret mallarının zekâtını 'uşûr yöntemiyle tahsil yönüne gitmesi, mükelleflerin zekâtlarını teslimdeki külfeti azaltma amacı ile de ilişkilendirilmiştir. Buna göre halife, evi uzakta olup, para ve ticaret mallarının zekâtını teslim etmekte zorlananlar için bu şekilde bir kolaylık sağlamıştır (Kâsânî, 1986, s. 2/36). Bu açıklama, daha makul görünmektedir. Bununla birlikte mükelleflerdeki miktarını tespitte zorluk yaşanan para ve ticari ürünlerin zekâtını 'uşûr noktalarında almanın verdiği kolaylığın da bu yöntemin geliştirilmesinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. 'Uşûr sistemi hangi gerekçe ile ihdas edil-

¹⁰ Hz. Osman, hilafeti döneminde zekât malları artıp tahsilatın zorlaşması ve *emvâl-i bâtinenin* tespit aşamasında mal sahiplerine zarar verilmesi gibi sebeplerle mükelleflere bu türden varlıklarının zekâtını doğrudan kendilerinin çıkarabilmesi için yetki vermiştir (Kâsânî, 1986, s. 2/7; Mevsilî, 1937, s. 1/104).



miş olursa olsun konumuz açısından önemli olan, müslüman tacirlerin mükellef tutulduğu ‘uşûrda, hem tahsil şekli hem de sarf yerleri¹¹ açısından zekât şartlarına riayet edilmiş olmasıdır.

Zekât ‘uşûrunun uygulamaya sokulmasından sonra mekse dönüşme riskine karşı birtakım tedbirler alınmıştır. Bu kapsamdan olmak üzere ‘uşûr tahsildarlarının inisiyatifleri, tacirin lehine kısıtlanmıştır (Serahsî, 1993, s. 2/200). Konuyla ilgili geliştirilen şu hükümlerde bunun izleri görülmektedir: Tüccar zekâtını daha önce ödediğini iddia ederse, görevli ondan ‘uşûr alamaz; ancak doğru söylediğini tespit etmek için yemin ettirir (Serahsî, 1971, s. 2152).¹² Tüccar yemin ederek, yanındaki malın ticaret için olmadığını veya üzerinden bir yıl geçmediğini ileri sürerse ‘uşûr vermeye zorlanamaz. Aynı şekilde koyun, sığır veya deve ile ‘âşire uğrayan müslüman tacir bunların sâime olmadığını söyler ve yemin ederse yine ‘uşûr vermeye icbar edilemez. ‘Âşir, müslüman tüccarın yükünü inceleme hakkına sahip olmayıp, yükün niteliği ve miktarı ile ilgili meselelerde onun yeminine göre davranmalıdır (Ebû Yûsuf, ts., ss. 147-148; Serahsî, 1993, s. 2/200). Tüccar, zenginliğinin üzerinden henüz bir yıl geçmediğini veya nisâb miktarını aşağıya çekecek limite borcunun bulunduğunu iddia eder ve doğru söylediğine dair yemin ederse kendisinden ‘uşûr alınmaz (Mevsilî, 1937, s. 1/115-116; İbn Âbidîn, 1966, s. 2/311). Tüccarın yanındaki malın miktarı esas olup, ‘uşûr nisabının tamamlanması için evindeki mal hesaba dâhil edilemez (Serahsî, 1993, s. 3/43). Öte yandan bu kuralların çiğnenme ihtimaline karşı görevlilerin sıkı bir şekilde denetlenmesi gerekli görülmüştür (Ebû Yûsuf, ts., s. 146).

Zekât ‘uşûru, gayrimüslim tüccarların mükellef tutulduğu vergi ‘uşûru gibi şehrin veya pazarın girişinde tahsil edildiği için onunla karıştırılabilmektedir. Oranları farklı olsa da her iki tahsilatın aynı ismi taşıması, bu yanılsamanın zeminini daha kaygan hale getirmiştir. Zekât-vergi ilişkisine dair kaleme alınan araştırmalarda mevzubahis yanılı ile karşılaşmak mümkündür. Örneğin bazı çalışmalarda kamu ihtiyaçları için tahsil edilen verginin zekâta saydırılmasına cevaz verenlerden bahsedilirken bunlar arasında Enes b. Mâlik de zikredilmiş ve onun köprü girişlerinde alınan vergileri zekât olarak kabul ettiği ileri sürülmüştür (Düzenli, 2017, s. 639; Yılmaz, 2020, s. 279-280).¹³ Oysa Enes

11 “Sadakalar (zekât gelirleri) sadece şunlar içindir: Yoksullar, düşkünlere, zekât toplama görevlileri, kalpleri kazanılacak olanlar, azat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah’ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir.” (et-Tevbe 9/60).

12 Ömer b. Abdülazîz’in (ö. 101/720) bu problemi önlemek için bir görevlisine farklı noktalarda aynı üründen tekrar tekrar vergi alınmasını önlemek için tahsilat sonrasında tüccarlara vergiyi ödediklerini gösteren bir belge vermesini emrettiği nakledilmektedir (Ebû ‘Ubeyd, 1986, s. 536).

13 Bazı klasik kaynaklarda Enes b. Mâlik’in bu görüşü yol ve köprü yapımı için zekât verilmesini tecviz ettiği şeklinde yanlıştır aktarılmıştır. Bk.: İbn Kudâme, 1969, s. 2/497-498.



b. Mâlik zekât nitelikli ‘uşûrun ‘âşire verilmesi durumunda zekât hesabına geçeceğini söylemiştir. Nitekim bu bilginin alındığı kaynakta müellif zekâtın devlet yetkilisine verilmesi gerektiği konusunu anlatırken Enes b. Mâlik’in söz konusu görüşüne yer vermiştir.¹⁴ Aynı şekilde İbn Zenceveyh’in (ö. 865/251) *el-Emvâl* adlı kitabında bahsettiği köprü başındaki tahsilat yanlışlıkla mali politika vergisi olarak anlaşılmıştır. İbn Zenceveyh ‘aşşâra verilenin zekâta sayılması başlığı altında, ‘Atâ’nın kendisine sorulan soru üzerine zekât mahiyetindeki ‘uşûr vergisinin, yerine ulaştırılmasa dahi, görevliye teslimi ile zekât sorumluluğunun düşeceği şeklindeki cevabını aktarmıştır.¹⁵ Soruda zekâtın bahsedildiği halde ‘Atâ’nın verdiği cevap, kamu vergisi hakkında imiş gibi yanlış anlamlandırılmıştır (Düzenli, 2017, s. 639). Dikkatsizlik sonucu ortaya çıkan bu yanılsama İbn Müflih’in (ö. 763/1362) konu ile ilgili görüşü nakledilirken de söz konusu olmuştur (Düzenli, 2017, s. 639; Yılmaz, 2020, s. 280). Oysa kaynak gösterilen sayfada İbn Müflih, Ebû ‘Ubeyd’in *Kitâbü’l-Emvâl*’indeki bilgiye atıf yaparak zekât olarak tahsil edilen ‘uşûrdan bahsetmiştir (İbn Müflih, 2003, s. 4/297-298).¹⁶

2. FUKAHANIN VERGİYİ ZEKÂTA SAYDIRMANIN HÜKMÜNE İLİŞKİN YAKLAŞIMI

Günümüzde olduğu gibi geçmişte de müslüman reayadan zekâtın yanı sıra birtakım vergiler alınıyordu. Sanayi devrimi öncesine kadar ziraata dayalı

14 “عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، وَالْحَسَنِ، قَالَا: مَا أُعْطِيتُ فِي الْجُسُورِ وَالطُّرُقِ فِيهَا صَدَقَةٌ ماضيةً قَالَ إِسْمَاعِيلُ: يَعْنِي أَنَّهَا تُحْزَى 14 “عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، وَالْحَسَنِ، قَالَا: مَا أُعْطِيتُ فِي الْجُسُورِ وَالطُّرُقِ فِيهَا صَدَقَةٌ ماضيةً قَالَ إِسْمَاعِيلُ: يَعْنِي أَنَّهَا تُحْزَى 14 “عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، وَالْحَسَنِ، قَالَا: مَا أُعْطِيتُ فِي الْجُسُورِ وَالطُّرُقِ فِيهَا صَدَقَةٌ ماضيةً قَالَ إِسْمَاعِيلُ: يَعْنِي أَنَّهَا تُحْزَى” (Ebû ‘Ubeyd, 1986, ss. 562-568).

15 “قُلْتُ لِعَطَاءٍ: “إِنِّي أَمُرُّ عَلَى قَنَاطِرِ الْكُوفَةِ، فَيُحْبِسُونِي حَتَّى يَأْخُذُونَ مِنِّي الرَّكَاةَ مِنْ بَرِّي وَمِنْ ذَهَبٍ، إِنْ كَانَ مَعِي، وَقَدْ عَلِمْتُ نَعَمَ 15 “قُلْتُ لِعَطَاءٍ: “إِنِّي أَمُرُّ عَلَى قَنَاطِرِ الْكُوفَةِ، فَيُحْبِسُونِي حَتَّى يَأْخُذُونَ مِنِّي الرَّكَاةَ مِنْ بَرِّي وَمِنْ ذَهَبٍ، إِنْ كَانَ مَعِي، وَقَدْ عَلِمْتُ نَعَمَ 15 “قُلْتُ لِعَطَاءٍ: “إِنِّي أَمُرُّ عَلَى قَنَاطِرِ الْكُوفَةِ، فَيُحْبِسُونِي حَتَّى يَأْخُذُونَ مِنِّي الرَّكَاةَ مِنْ بَرِّي وَمِنْ ذَهَبٍ، إِنْ كَانَ مَعِي، وَقَدْ عَلِمْتُ نَعَمَ” (İbn Zenceveyh, 1986, s. 1218/3).

16 ‘Uşr/öşr kelimesi, galat-ı meşhûr olarak arazi kirası anlamında da kullanılmıştır. Osmanlı devletinde halk arasında sipahilere verilen toprak kirasına ‘uşr/öşr deniyordu. Osmanlı toprak sisteminin teorik çerçevesini oluşturan Ebüssuûd Efendi (ö. 1574) ile yürürlüğe giren uygulamada, topraklar umumiyetle devletin mülkiyetinde olup, sipahiler aracılığıyla idare edilirdi; çiftçiler bu toprakları dâimî/irsî kiracı olarak işletirdi. Her yıl elde edilen ürün için harâc-ı muvazzafa (maktu toprak kirası/icâre ücreti) veya harâc-ı mukâseme (belli bir oran üzerinden paylaşma harâcı) ödenirdi. Öşür denilen bu verginin miktarı, elde edilen ürünün beşte biri (humus) ile onda biri (‘uşr) arasında değişmekteydi (Tabakoğlu, 2007, ss. 100, 101). Ebüssuûd Efendi mîrî arazilerin öşriye hükmünde olmadığını belirterek çiftçilerden alınan bu vergilerin öşür şeklinde isimlendirilmesinin âme-i nâsın galat-ı fâhişi (halkın yanlış kullanımı) olduğunu söylemiştir (Düzenli, 2007, s. 99). Çiftçinin ödediği meblağın halk arasında ‘uşr kelimesi ile ifade edilmesi, ödemenin zirai ürün zekâtı/uşru gibi tarladan elde edilen mahsul üzerinden yapılmasından kaynaklanmış olması muhtemeldir (Kaya, 2017, s. 236). Sipahi ile tarlayı işleten arasındaki anlaşmanın daha çok, onda bir oranı üzerinden gerçekleşmesinin de bu yanlış kullanımın yaygınlaşmasında etkili olduğu düşünülebilir.



bir ekonomik sistem hâkim olduğundan günümüzdeki kadar kamu yatırımını gerektirecek hizmet alanı geniş değildi. Eğitim ve sağlık gibi birçok alanla ilgili hizmetler mahallî vakıflarla veya gönüllülük esasına göre yürütüldüğünden vergiler çoğunlukla askerî savunma, ulaşım ve sulama gibi hizmetleri ifa etmek için yahut afetlerde toplatılıyordu (Kenanoğlu, 2013, s. 53). Zamanla kamu hizmetlerindeki yelpazenin genişlemesine paralel olarak vergi ve harç çeşitliliği artmış, neredeyse tüm malî hareketlilikler vergiye bağlanmıştır. Üretim veya sermayenin yanında tüketim harcamaları da vergilendirilmiştir (Özdemir, 2013, s. 3; Şensoy, 2017, s. 720).

İslâm ülkelerinde yapılan tahsilatlar *tekâlîf-i şer’iyye* ve *tekâlîf-i fevkalâde* olmak üzere iki ana grup altında tasnif edilmiştir. Şer’î kaynaklara dayanan ve ayrıntıları fıkıh kitaplarında yazılı olan zekât ile haraç ve cizye gibi vergilere *tekâlîf-i şer’iyye* denmektedir. Bunların dışında kalan, devletin çeşitli ihtiyaçlara binaen koyduğu vergiler ise *tekâlîf-i fevkalâde* olarak isimlendirilmektedir. Fevkalâde vergiler de *tekâlîf-i örfiyye* ve *tekâlîf-i şâkka* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. *Tekâlîf-i örfiyye*, örfeye dayanan ve genellikle savaş gibi zorunlu durumlarda tahsil edilen makul ve mucâz vergilerdir. *Tekâlîf-i şâkka* ise ağır vergiler olup, şer’î cevazla desteklenemeyen ve genellikle haksız kabul edilen yükümlülüklerdir. Hulefâ-i Râşidîn dönemine kadar çoğunlukla *tekâlîf-i şer’iyye* türünden vergiler alınmış, sonraki dönemlerde kamu ihtiyacının artmasına bağlı olarak *tekâlîf-i örfiyye*ye de başvurulmuştur (Tabakoğlu, 2011, s. 336).

Dönemden döneme çeşidi ve miktarı değişen vergilerin zekâta mahsup edilmesi konusu geçmişte fukaha arasında tartışılmıştır. Fakihler zekât/üşûr ismi ve uygulaması dışında tahsil edilen vergileri zekât hükmünde görmemişler ve bunların zekâta saydırılmasına cevaz vermemişlerdir (Nevevî, t.y., s. 5/541-542; Hattâb er-Ruaynî, 1992, s. 2/323; Karadâvî, 1973, s. 2/1108; Muhammed İliş, t.y., s. 1/164). Fıkıh kaynaklarında bu anlamda şu bilgilere yer verilmiştir: Tüccarlar meks türünden vergilerin tahsili esnasında zekâta niyet etseler dahi yaptıkları ödemeler zekât yerine geçmez. Çünkü devletin kamu vb. hizmetleri ifa için ihtiyaç duyduğu bu tür vergilerin tahsilinde ve harcanmasında zekât ölçüleri dikkate alınmamaktadır. Tahsildarlar, az olsun çok olsun, zekât şartlarını taşıyan taşımayan tüccarların yanındaki bütün mallardan vergi almak üzere görevlendirilmektedir (İbn Âbidîn, 1966, s. 2/290, 311). Hazineye yeterince para olmadığı için devletin zenginlerden ek tahsilata mecbur kaldığı ve topladığını müslümanların maslahatı doğrultusunda harcadığı varsayılsa dahi tahsilat zekât kapsamında yapılmadığından, bu ödeme ile mükelleflerden zekât farziyeti düşmez (İbn Hacer el-Heytemî, 1987, s. 1/303). Serahsî bu görüşe aykırı olarak, memurlar ile yöneticilerin baskı ve zorbalıkla vergi adı altında topladıkları mallarla varlıklı göründüklerini, ancak bu malları şer’an temellük edemedikleri için gerçekte fakir ve borçlu olduklarını belirterek teslimat esnasında onların şahıslarına zekâta niyet edilmesi durumunda verginin zekât



hükmüne geçeceğini söylemiştir (Serahsî, 1993, s. 2/180; Mevsilî, 1937, s. 1/104). Onun bu yaklaşımı Hanefîlerde mezhep görüşü haline gelmemiştir. Nitekim Hanefîlerin muteber fetva kitaplarından biri olan Bezzâziyye'de meksin niyetle zekâta dönüşmeyeceği şeklindeki görüşün isabetli olduğu ifade edilmiştir (Bezzâzî, 2009, s. 1/77; İbn Âbidîn, 1966, s. 2/311).

Hanefî mezhebinde olduğu gibi Hanbelîlerde de ağır vergilerin zekâta mahsup edilebileceği yönünde bir görüş bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel'e (ö. 855/241) yöneltilen bir soru üzerine verdiği cevaptan hareketle ona bu görüş nispet edilmiştir. Nakledildiğine göre mahsulünün yarısı devlet tarafından zorla alınan kişinin bunu zekâta saydırma hakkının olup olmadığı sorulunca Ahmed b. Hanbel malın teslim alınması esnasında sahibinin niyet etmesiyle bunun zekât yerine geçeceğini söylemiştir (Ruhaybânî, 1994, s. 2/133). Ancak mezhepte bu ihtihadı benimsemeyen ve siyasi otoritenin sadece zekât ismiyle tahsil ettiği malın zekât olduğunu söyleyenler de vardır (İbn Müflih, 2003, s. 4/282).

Fukaha yaşadıkları dönemin siyasi şartları doğrultusunda, özel mülkiyet altındaki eşyaya baskı ile el konulması durumunda ayrıca zekât ve 'uşûr vermenin gerekip gerekmediğini tartışırken konuyu *ehlü'l-bağy* olan (meşru yönetime başkaldıran) Haricîler ile de ilişkilendirmişlerdir. Bu hususta şu ihtihadlarda bulunulmuştur: Haricî olan 'âşirlerin müslüman tüccarlardan aldığı mallar, zekâta mahsup edilemez. Çünkü onlar tahakküm ettikleri yerlerden topladıkları eşyayı zekât olarak tahsil etmiyorlar ve kendilerine helal görüyorlar. Böyle bir durumla karşılaşan tüccarlar *ehlü'l-'adl* (meşru yönetimin görevlendirdiği) 'âşire uğradıklarında onlara ayrıca 'uşûr vermek zorundadırlar (Serahsî, 1993, s. 2/202; İbn Âbidîn, 1966, s. 2/311). Ancak Haricîler bir yerleşim yerine baskın yapıp zekât mallarını toplasalar, daha sonra meşru yönetim gelip buradan zekât tahsil edemez (Hattâb er-Ruaynî, 1992, s. 2/364). Çünkü siyasi yönetim vatandaşı koruma sorumluluğunu yerine getirmediği için bu insanlar mallarından olmuşlardır; onlardan ayrıca zekât talebinde bulunmak, kendilerini haksız yere cezalandırmaktır. Eşyasını başka bir bölgede satmak için yola çıkan tüccar ise kendi iradesi ile kamu güvenliğinin tam sağlanamadığı alana geçtiğinden 'uşûru tekrar vermelidir. Bununla birlikte Haricîlerin el koydukları mallar zekât sarf yerlerine ulaşmadığından baskına maruz kalan yerleşik bölgedeki kişilerin de Allah'a karşı olan sorumlulukları açısından zekâtlarını ayrıca vermeleri (diyâneten) tavsiye edilmiştir (Serahsî, 1993, s. 2/180; Mevsilî, 1937, s. 1/104; Aynî, 2000, s. 3/359). Bazı fakihler (Irak ehli) meseleyi biraz daha tafsilatlandırmış ve Haricîlerin eşyayı zorla almaları durumunda zekât borcunun düşeceğini, kişinin kendi rızası ile götürüp teslim etmesi halinde ise zekâtın tekrar verilmesi gerektiğini söylemişlerdir (Ebû 'Ubeyd, 1986, s. 570).

Paylaştığımız bu bilgilerden anlaşıldığı üzere, fukahanın kahir ekseriyeti,



kamu otoritesince toplanan malların zekâta sayılması için zekât adı altında veya kapsamında alınmış olmasını bir ilke olarak benimsemiştir. Bu ilke doğrultusunda, mali politika çerçevesinde yapılan tahsilatların zekâta mahsup edilmesine cevaz vermemişlerdir. Hanbelîlerde, zalim yöneticilerce baskı ile alınan vergilerin zekâta mahsubu yönünde bir ictihad bulunmakla birlikte bu görüş, normal vergiler hakkında olmayıp, malın yarısının alınması gibi çok ağır vergiler ile ilgilidir. Hanbelîlerdeki mezkûr fetva dikkate alınsa bile bu, ağır vergiler hakkında olduğu için günümüzde kamu ihtiyacına binaen konulan vergilerin zekâta saydırılması için dayanak olarak alınamaz.¹⁷

Bazı Hanefî fakihlerince öne sürülen, verginin zekâta mahsup edilebilirliğine ilişkin ictihad, yukarıda belirtildiği üzere, zekât toplama yetkililerinin fakir ve borçlu olmaları ile temellendirilmiştir. Bu gerekçelendirme, ictihadın isabetlilik derecesini belirlemede önemli bir anlama sahiptir. Zira zekâtı toplayan veya tüketen yetkililerin fakir veya borçlu olmaları, gerçekleştirilen işlemin zekât sarfiyatı ile ilgili şarta uygun olduğunu söylemeye imkân vermektedir. Mezkûr meselede tahsilat her ne kadar vergi ismi altında yapıyorsa da kamu hizmetlerinin ifasında kullanılmamakta, zekâtın verilebileceği sınıflarca tüketilmektedir. Zekâtın sıhhati için niyet şart olduğundan ictihadda ayrıca, yapılan işlemin bu şartı sağlaması için mükellefin vergiyi teslim ederken zekâta niyet etmesi gerekli görülmüştür. Bu iki husus, mevzubahis fetvanın savunulabilirliğini mümkün kılmaktadır. Bununla birlikte işlemin aslına veya keyfiyetine bakarak, mezkûr ictihadla yöneticilerin vergi istismarına hukuki zemin hazırlandığının düşünülmesi de mümkündür. Ancak verginin yönetici ve memurlar arasında bölüştürüldüğü ve bunun engellenemediği bir siyasi ortamda mükellefleri tekrarlanan mali külfetlere karşı korumak amacıyla fetvanın verilmiş olması,¹⁸ bu düşüncüyü geçersiz kılmaktadır. Buna göre mevzubahis ictihad, mali bütçe ile ilgili büyük usulsüzlüklerin yapıldığı dönemler için zekât mükelleflerinin korunmasına yönelik istisnai bir fetva olup, kamu hizmetlerinin ifası için tahsil edilen ve bu amaç doğrultusunda harcanan vergiler hakkında değildir. Bununla birlikte, tahsilatın vergi ismi altında yapılması ve yetkililerin zekât alacaklısı şartlarını taşıyamaması gibi sebepler, fetvanın mezhebin genelinde kabullenilmesine engel olmuştur.

17 Aynı kanaat için bk.: Karadâvî, 1973, s. 2/1112-1113.

18 Serahsî'yi mezkûr ictihada yönlendiren siyasi ortamı, onun şu ifadelerinde görmek mümkündür "فَأَمَّا مَا يَأْخُذُ سُلْطَانِ زَمَانِنَا هُوَ لَاءِ الظُّلْمَةِ مِنَ الصَّدَقَاتِ وَالْعَشُورِ وَالْخَرَاجِ وَالْجَزْيَةِ ... لِعِلْمِنَا أَنَّهُمْ لَا يَصْتَرِفُونَ الْمَأْخُودَ مَصَارِفَ الصَّدَقَةِ" (s. 2/180, 1993).

3. 'UŞÛR'DAN HAREKETLE VERGİYİ ZEKÂTA SAYDIRMA İMKÂNI

Müslümanlardan tahsil edilen 'uşûr, şeklen iç gümrük/güvenlik vergisi olmakla birlikte şartları itibariyle zekât kategorisinde yer almaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere zekât malında aranan nisâb ve yıllanma gibi şartlar 'uşûrda da dikkate alınmıştır. Aynı şekilde 'uşûr kapsamında toplanan malların zekât alacaklılarına teslim edilmesi bir ilke olarak benimsenmiştir (Ebû Yûsuf, ts., s. 148; Serahsî, 1993, s. 2/199; 3/43; Mevsilî, 1937, s. 1/115-116; Nevevî, t.y., s. 5/541-542; İbn Müflih, 2003, s. 298-297/4; İbn Âbidîn, 1966, s. 311/2). Tespit edebildiğimiz kadariyle bu konuda fukaha arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu olmamıştır. Günümüzde tahsil edilen vergiler mahiyet ve şartları itibariyle 'uşûr zekâtından farklı olduğu için vergiyi 'uşûr ile aynı hükme tabi tutmak doğru olmayacaktır.¹⁹

Kamu vergisi bazı yönleri itibariyle zekâta benzemekle birlikte hem tahsilat kaynakları ve sarf yerleri hem de taşıdığı anlam itibariyle ondan ayrılmaktadır. Devletin tahsil etmesi, zorunlu bir görev olması ve toplumsal yarar sağlaması açılarından vergi²⁰ zekâta benzemektedir (Eskicioğlu, 1989, s. 228; Kenanoğlu, 2013, s. 53; Maçın, 2014, ss. 161-162, 208-209). Zekâtın ibadet mahiyeti taşıması ve dolayısıyla sahih olması için niyeti gerektirmesi (Karadâvî, 1973, s. 2/1000, 1107; Şebîr, 1996, ss. 93-94; Yılmaz, 2020, s. 280), devlet tarafından affedilememesi, toplanmadığı zaman mükelleften düşmemesi (Kenanoğlu, 2013, s. 53) ve oranının sabit olması onu vergiden ayırmaktadır (Karadâvî, 1973, s. 1000; Kenanoğlu, 2013, s. 54). Öte yandan vergiden farklı olarak zekât mükellefiyeti için malın nisâb miktarında olması, nemâ (çoğalma) ve havelânü'l-havl (yıllanma) şartlarını taşıması gerekir (Ebû 'Ubeyd, 1986, ss. 414, 421-423; Serahsî, 1993, s. 2/149-150). Bu sebeple kişinin mesken olarak kullandığı eve zekât düşmediği gibi veraset yoluyla sahip olduğu ve mezkûr şartları taşımayan gayrimenkulden de zekât vermesi gerekmez. Ancak mevcut vergi sisteminde bu ikisinden de vergi alınmaktadır. Aynı şekilde zekâttaki uygulamanın aksine tüketim amaçlı harcamalar da (dolaylı) vergilendirilmektedir. Bu çeşit vergide zengin fakir ayırımı yapılmadan, harcama yapan herkesten vergi tahsil edilmektedir (Eskicioğlu, 1989, ss. 227-228; Özdemir, 2013, ss. 3-4). Verginin kazançtan, zekâtın ise sermayenin tamamı üzerinden hesaplanması, bu ikisi arasındaki bir başka farkı oluşturmaktadır (Şebîr, 1996, ss. 102-103; Şensoy, 2017, s. 720). Zekâta zenginlik devam ettiği sürece sürekliliğin esas olması, verginin ise ihtiyaca göre talep edilmesi; zekâtın sadece müslümanlardan, verginin ise her inançtan insanlardan alınması, bu iki kurumu birbirinden ayıran diğer hususlardır. Bütün bu farklılıkların yanında zekâtın ayette belirtilen sınıflara tahsis edilmesi, verginin ise umumun yararına olmakla birlikte devletin uygun

19 Aynı yaklaşım için bk.: Karadâvî, 1973, s. 2/1112; Şebîr, 1996, s. 109.

20 Verginin temel özellikleri için bk.: Ata, 2001, s. 14.



gördüğü alanlarda sarf edilmesi, zekât ile vergiyi birbirinden ayıran en önemli fark gibi görünmektedir (Karadâvî, 1973, s. 2/1001, 1107-1108; Şebîr, 1996, s. 94; Kenanoğlu, 2013, s. 54).

Zekât verilebilecekler arasında yer alan *fi sebîlillâh* (Allah yolunda olanlar) kavramı âlimlerin çoğunluğu tarafından Allah yolunda cihad edenler (Şâfiî, 1983, s. 78/2; İbn Müflih, 2003, s. 4/345), bazılarınca ise hacılar ve umreciler olarak anlaşılma ile birlikte (Kurtubî, 1964, s. 8/185; Mevsilî, 1937, s. 1/119) sözlük anlamından hareketle bu kavramı Allah’a yaklaştıran, müslümanlara fayda sağlayan bütün hayırlı ameller olarak yorumlayanlar da olmuştur.²¹ Ancak verginin vatandaşın yararına kullanılmasından hareketle *fi sebîlillâh* kavramı kapsamında değerlendirilip zekâtla ilişkilendirilmesi isabetli değildir. Zira bu kavram en geniş anlamı ile alınsa bile, toplanan vergilerin bir kısmı İslâm’ın meşru görmediği alanlarda harcanmaktadır (Özdemir, 2013, s. 4). Oysa zekât gelirlerinin ayette belirtilen yerlerin dışındaki meşru alanlarda bile sarf edilmesi caiz görülmemiştir. Nitekim harcama kalemleri farklı olduğu için ilk dönemlerden itibaren zekât mallarının haraç, cizye ve fey gibi diğer gelirlerden ayrı bir yerde tutulması hususunda titizlik gösterilmiştir (Ebû Yûsuf, ts., s. 93; Yılmaz, 2020, s. 281). Aynı hassasiyetin bir tezahürü olarak, bazı fakihler zekât mallarının uygun olmayan yerlere sarf edildiğinin bilinmesi durumunda, tahsilat meşru yönetim tarafından gerçekleşmiş olsa bile, zekâtın yeniden verilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Örneğin Belh âlimlerinin çoğu ile Ebûbekir el-A’mes (ö. 340/952), zalim yöneticilerin zorla toplatıp yerine dağıtmadığı zekât ve ‘uşûrun tekrar çıkarılmasına hükmetmişlerdir (Serahsî, 1993, s. 2/180; Mevsilî, 1937, s. 1/104). Bazı Hanefiler devletin emvâl-i bâtneyi zorla alma hakkına sahip olmadığını, dolayısıyla bu türden malların, yerinde harcamayan siyasi yönetime teslim edilemeyeceğini ve zekâta niyet edilmiş olsa bile bu şekilde bir ödemenin zekât borcunu düşürmeyeceğini belirtmişlerdir. Emvâl-i zâhireden alınan zekât mallarını ise devletin tahsil yetkisine istinaden bu şekilde değerlendirmemişlerdir. Onlara göre devlet bu türden malların zekâtını zorla alma yetkisine sahip olduğu için nâmeşru yerlerde harcaacağı bilinse bile mükellefin yapacağı teslimatla zekât sorumluluğu düşer. Bunun için ayrıca zekâta niyet edilmesi de şart değildir (Aynî, 2000, s. 3/360; İbn Âbidîn, 1966, s. 2/289-290). Benzer bir yaklaşım Mâlikîlerde de bulunmaktadır. Mezhebin önde gelen fakihlerinden İbn Hâcib (ö. 646/1249), mevzubahis mesele için yöneticinin baskı ile tahsil etmesi durumunda zekâtın geçerli olacağına hükmetmiştir (Hattâb er-Ruaynî, 1992, s. 2/364). Şâfiîler ile Hanbelîler ise siyasi

21 Karadâvî, *fi sebîlillâh* kavramını, cumhurun yaklaşımını genişletecek şekilde, İslâm’ın izzeti ve tebliği için askerî savaşın yanı sıra fikrî, kültürel ve mali cihad olarak yorumlamış ve zekâtın bu amaçlarla, kurumların tesisinde ve hizmet türünden aktivitelerde kullanılacağına söylemiştir (Karadâvî, 1973, s. 2/644, 651, 656-658). Kanaatimizce *fi sebîlillâh* kavramının anlam alanının netleştirilebilmesi için Hz. Peygamber ile sahabenin bu kavram kapsamında zekât malları ile ilgili tasarrufları ayrıntılı bir şekilde araştırılmalıdır.



otoritenin zekâtı toplama yetki ve sorumluluğunu (et-Tevbe 9/103) gerekçe göstererek zâhire veya bâtime olsun malın görevliye zorla veya isteyerek teslim edilmesi ile zekât sorumluluğunun düşeceğini ve toplanan malların zekâtın sarf yerlerine harcanıp harcanmamasının hükmü etkilemeyeceğini söylemişlerdir (İbn Kudâme, 1969, s. 2/480; Nevevî, t.y., s. 6/165). Görüldüğü üzere fakihlerin bir kısmı, zekâtı nassla belirlenen yerlerin dışındaki alanlarda kullanacağı bilinen siyasi yönetime zekât mallarının verilmesine cevaz vermiştir. Zekâtın hak sahiplerine teslimi, zekât ibadetinin sıhhat şartı olarak kabul edilmekle birlikte²² böyle bir ictihada gidilmesinin sebebi, resmî otoritenin zekâtı toplama yetkisine sahip olması ve mükellefin bu mekanizmaya rağmen inisiyatif kullanması durumunda birtakım sorunlarla karşılaşma ihtimalidir.

Öte yandan sosyal devletlerin vergiden yardıma muhtaç kimseleri de faydalandırmaları, verginin zekâta mahsup edilebilmesi için yeterli bir gerekçe değildir. Zira yukarıda da belirtildiği üzere kamu vergisinin değerlendirileceği alanlar, tamamen siyasi yönetimin takdirindedir. Siyasi irade, toplumun tamamına hizmet sağlama sorumluluğu doğrultusunda, gerekli gördüğü alanlarda ve ölçüde vergiyi kullanır. Vergi hem harcama kalemleri hem de diğer temel nitelikleri itibarıyla zekâttan farklı olduğuna göre onun mevcut hali ile zekâta saydırılması caiz görünmemektedir. Ancak hüküm bu şekilde tesis edildiğinde ülkemiz gibi dinî referanslarla yönetilmeyen devletlerde sadece vergi mükellefi olanlar ile dini hassasiyeti sebebiyle verginin yanında kendini zekât ile de mükellef gören vatandaşlar arasında ödeme eşitsizliği söz konusu olmaktadır (Özdemir, 2013, ss. 7-5; Bardakoğlu, 2017, s. 954; Yılmaz, 2020, s. 351). Bu durumun ortadan kaldırılabilmesi için bazı vergi çeşitlerinde zekât şartları oluşturulabilir. Örneğin zekât kapsamında olan bazı gelir kalemlerinden alınan vergi, hem tahsilat hem de sarf yerleri açısından zekâta uygun hale getirilebilir. Fakat ülkemiz için mevcut koşullarda bunu gerçekleştirmek *vergi birliği* ilkesi açısından çok zor görünmektedir. Yasal mevzuatta dinî kimlik, vergilemede veya vergi çeşitlerinin oluşturulmasında geçerli bir faktör olarak kabul edilmemektedir.

Vergi eşitsizliği sorununa çözüm olarak son dönemlerde en çok gündeme getirilen yöntem, zekât fonu üzerinden verginin düşürülmesi tekniğidir. Bu anlamda bazı çalışmalarda, devletin bir zekât fonu oluşturması, isteyen vatandaşın buraya zekâtını verme imkânının sağlanması ve fona yatırılan miktarın, kişinin ödeyeceği gelir vergisinden düşürülmesi önerilmiştir (Özdemir, 2013, s. 6; Kayapınar, 2017, s. 1078; Hannah, 2019, s. 65; Mutlu, 2019, s. 141). Bu önerinin daha da somutlaştırıldığı bir araştırmada ise zekâtın negatif gelir vergisi kapsamında değerlendirilmesi imkânı üzerinde durulmuş ve devlet eliyle “Milli Zekât Kurumu”, “Zekât Fonu” gibi isimlerle bir kurumun ihdas edilmesi ve “mükelleflerin bu kuruma ödedikleri zekât miktarının gelir

22 “ولا نعلم خلافا بين أهل العلم في أنه لا يجوز دفع الزكاة إلى غير هذه الأصناف” (İbn Kudâme, 1969, s.469-468/6).



vergiye matrahından düşülmesi” teklif edilmiştir (Yılmaz, 2020, s. 347). Bu türden düzenlemelerin gerçekleştirilmesi durumunda mevzu bahis eşitsizlik ortadan kalkacağı gibi zekât daha düzenli bir şekilde tahsil edilecek ve devletin yoksullara yapacağı ödemeler zekât fonundan sağlanarak devlet bütçesi rahatlatılacaktır. Vatandaş zekât vererek devletin sırtındaki sosyal sorumluluğa katkıda bulunurken devlet de buna karşılık olarak vergi yükümlülüğünde indirimde gitmiş olacaktır (Özdemir, 2013, ss. 7-8; Yılmaz, 2020, s. 318). Mali ödevlerle tekraren muhatap olan mükellefleri bu yöntemlere benzer yollarla rahatlatmak, vergilemedeki adalet ilkesinin de bir gereğidir.²³ Nitekim mezkûr sorunun yaşandığı bazı ülkelerde mükellefler arasında adaleti sağlamak amacıyla, kişilere verdikleri zekâtı vergi beyannamelerinde açıklama ve bunu ödeyecekleri vergi tutarından veya matrahından düşürme hakkı verilmektedir (Şebîr, 1996, s. 107; Şensoy, 2017, s. 722; Hannah, 2019, ss. 66-68).

Zekâtı vergiden düşürme tekniğini gelir ve sermaye vergisinde çalıştırmak mümkün olmakla birlikte tüketim vergisine uygulamak pratikte güç olduğu için tekniğin işlevselliği hakkında olumsuz bir yaklaşım sergilenebilir. Ancak tüketim vergisi zengin-fakir bütün vatandaşların mükellef tutulduğu bir vergi çeşidi olduğu için zekâtın bu vergiden düşürülmesi başka bir adaletsizliğe yol açacağından, tekniğin temel prensipleri itibariyle böyle bir işlem söz konusu değildir.

Vergilemede adaletin sağlanması için başka bir alternatif çözüm ise zekâtın devlet kayıtlarına geçirilmesi ve vergi mükellefine, ödediği zekât kadar *vergi iadesinin* yapılmasıdır. Bunun için devlet kontrolünde, hem tahsilat hem de harcamada fıkhi şartların gözetildiği bir zekât fonu oluşturulur. Vatandaşlar mükellef oldukları vergilerini usulüne uygun bir şekilde öderken zekâtlarını bu fona yatırır, sonrasında vergi dairesine başvurur ve yatırdıkları zekât kadar bir meblağı vergi iadesi şeklinde geri alırlar. Böylece zekât mükellefleri, hem şer’î ahkâma göre sorumluluklarını yerine getirmiş hem de mali ödevle tekraren sorumlu tutulma külfetinden kurtulmuş olurlar. Vergi iadesi eksenli bu teknik, vergi birliği açısından uygulanabilir, gerçekçi bir çözüm gibi görünmektedir. Ancak bu yöntemin, adaletsizliğe neden olmaması için sadece gelir ve/veya sermaye vergisine uygulanması gerekir. Aynı şekilde yapılacak iade, ödenen gelir ve/veya sermaye vergisinden fazla olmamalıdır.

²³ Vergi adaleti, vergi yükünün mükellefler arasında eşit bir şekilde dağıtılmasıdır. Bk.: Ata, 2001, s. 21, 31. Bu kavram her ne kadar kamu vergisi için geliştirilmişse de zekâtın vergi gibi toplumsal yarar sağlanmak üzere vatandaşın mal varlığından zorunlu bir çıkışı ifade etmesi, vergi adaleti kapsamına dâhil edilmesini gerektirmektedir. Fukahanın vatandaştan ek olarak vergi alınabilmesi için tekâlif-i şer’iyyenin yetersiz kalmasını şart koşmuş olması, bu ilişkilendirmeyi desteklemektedir.



SONUÇ

‘Uşûr, tarihi çok eskilere dayanan bir çeşit pazar ve gümrük vergisi olup, Hz. Ömer’in hilafeti döneminde müslüman tüccarlardan zekât kapsamında tahsil edilmeye başlanmıştır. Gayrimüslim tüccarlar da ‘uşûr ile mükellef tutulmuş olmakla birlikte onlardan daha yüksek oranda tahsilat yapılmıştır. Müslümanlardan ‘uşûrun dörtte biri oranında zekât alınırken, harbîlerden ‘uşûr, zimmîlerden ise uşûrun yarısı kadar vergi alınmıştır. Gayrimüslimlerden toplanan ‘uşûrlar cizye ve haraç hükmünde kabul edilerek kamu hizmetinde değerlendirilmiş, müslümanlardan tahsil edilenler ise zekât sarf yerlerine tahsis edilmiştir. Ancak her iki grupta ‘uşûr mükellefiyeti için zekât nisabı ölçüt olarak belirlenmiş ve aynı ödeme noktalarında kendilerinden tahsilatta bulunulmuştur. Bu ortak özelliklerinden mütevellid olarak her iki tahsilat çeşidi birbiriyle karıştırılabilmekte ve dahası ‘uşûrun zekât olarak alınması, verginin zekâta mahsubu şeklinde yanlış değerlendirilebilmektedir.

Mahiyeti ve tahsilat amacı esas alınarak bir tasnif yapılacak olsa ‘uşûrun harbîler için gümrük vergisi, zimmîler için ise güvenlik vergisi olduğunu söylemek mümkündür. Zira ‘uşûr harbîlerden İslam ülkesinde ticaret yapma fırsatının tanınması karşılığında mukâbele bi'l-misl olarak alınırken, zimmîlerden kendilerine sağlanan yol ve pazar güvenliği mukabilinde tahsil edilmiştir. Gayrimüslim tüccarların sorumlu tutulduğu bu verginin vaz'ı ve oranı tamamen dönemin siyasi ve ekonomik hususiyetleri doğrultusunda şekillenmiştir. Müslüman tüccarlardan ise zekât şartlarına uygun bir şekilde ‘uşûr tahsil edilmiştir. Ancak bu tahsilat, sağlanan yol güvenliğinin ücreti olmayıp, siyasi otoritenin zekât toplama hak ve sorumluluğunun bir neticesidir. Zekât dinî yükümlülüklerden olup, vücûbiyeti için devletin herhangi bir hizmet sunma şartı yoktur. Gayrimüslim tüccarlardan ‘uşûr vergisinin alındığı noktalarda zekât için de tahsil ortamı olduğundan siyasi irade müslüman tüccardan aynı isim altında zekât tahsilatını yapmıştır. Geçmişte ‘uşûr sistemi ile zekât toplanabildiğine göre günümüzde de vergi mekanizmasıyla zekâtın tahsil edilmesi teorik olarak mümkündür. Dinî referanslarla yönetilmeyen ülkelerde zekât mükellefleri aleyhinde gelişen vergi eşitsizliğini ortadan kaldırmak için zekâta elverişli, vergiye tabi gelir ve sermayenin bir kısmı zekât kapsamında tahsil edilebilir. Ancak bu yöntem, ülkemizdeki mevcut mevzuata göre vergi birliği ilkesine aykırı olduğundan pratikte pek mümkün görünmemektedir. Kanaatimizce vergi eşitsizliği, devletin kontrolünde bir zekât fonunun oluşturulması ve buraya yapılacak ödeme miktarınca vergi iadesinin sağlanması ile ortadan kaldırılabilir. Öte yandan vergi iadesi, yeni bir adaletsizliğe yol açmaması için bütün vatandaşların mükellef tutulduğu tüketim vergisine uygulanmamalı; sadece gelir ve sermaye vergisi üzerinden iade sağlanmalıdır.



KAYNAKÇA

- Ata, A. Y. (2001). *Vergi Teorisi Açısından Bir Vergileme İlkesi Olarak Adalet İlkesinin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Aynî, E. M. B. M. b. A. (2000). *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (C. 1-13). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- Bardakoğlu, A. (2017). Günümüzde İdeal Bir Zekât Teşkilatı Nasıl Olmalı? *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, 940-956. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Baysa, H. (2015). *Kureyş Kervanları -Hukuk Sosyolojisi Açısından Vahiy Döneminde Ticarî Hayat-*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bezzâzî, H. M. b. M. Ş. b. Y. el-Kerderî. (2009). *el-Fetâva'l-Bezzâziyye (el-Câmi'u'l-vecîz)* (C. 1-2). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- Cevâd A. (2006). *el-Mufassâl fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (C. 1-10). b.y.: Avend-i Daniş.
- Çelikkaya, A. (2019). Verginin Tanımı, Amaçları, Tarihsel ve Teorik Gelişimi. İçinde İ. Sağbaş (Ed.), *Vergi Teorisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- DİA. (1996). Gümrük. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 14, ss. 260-263). İstanbul: TDV Yayınları.
- Düzenli, P. (2007). *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları* (Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Düzenli, P. (2017). Vergi, Zekât Yerine Geçer mi? *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, 635-642. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Ebû Dâvûd, S. b. E. b. İ. es-Sicistânî. (2009). *es-Sünen* (C. 1-7). b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye.
- Ebû 'Ubeyd, K. b. S. (1986). *Kitâbü'l-emvâl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- Ebû Yûsuf, Y. b. İ. (ts.). *el-Harâc*. b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs.
- Erkal, M. (1991). Âşir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 4, ss. 7-8). İstanbul: TDV Yayınları.



- Erkal, M. (2009). *İslâm'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Eskicioğlu, O. (1989). Modern Vergi Anlayışı ve Zekât. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (5), 225-250.
- Fayda, M. (1981). Hz. Ömer ve Ticaret Malları Vergisi veya Uşûr. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, 169-178.
- Habergetiren, Ö. F. (2015). *İslam Hukukunda Sermaye ve Sermaye Hareketleri*. İstanbul: Kitâbi Yayınları.
- Hannah, S. F. S. (2019). Müşkiletü tedâhuli'd-darîbeti me'a'z-zekâh ve vesâilu 'ilâcihâ fi'l-fıkhi'l-İslâmî. *Mecelletü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-buhûsi'l-ekâde-miyye*, (95), 51-82.
- Hattâb er-Ruaynî, E. A. Ş. M. b. M. b. A. (1992). *Mevâhibü'l-celîl fi şerhi Muhtasari Halîl* (C. 1-6). b.y.: Dâru'l-Fikr.
- Hattâbî, E. S. H. b. M. (1932). *Me'âlimu's-sünen*. Halep: Matba'atü'l-İlmiyye.
- Heyet. (2018). Meks. *Mu'cemu mustalahâti'l-'ulûmi'ş-şer'iyye* (C. 3). Riyad: Vizâratü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye.
- İbn Âbidîn, M. E. b. Ö. b. A. (1966). *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (C. 1-6). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Hacer el-Heytemî, E.-A. Ş. A. (1987). *ez-Zevâcir 'an iktirâfi'l-kebâir* (C. 1-2). b.y.: Dâru'l-Fikr.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, E. 'A. M. b. E. B. (2021). *Ahkâmu ehli'z-zimme* (C. 1-2; Muhammed 'Azîz Şems, Ed.). Riyad: Dâru 'Atâ'ati'l-İlm.
- İbn Kudâme, E. M. M. A. b. A. el-Makdisî. (1969). *el-Mugnî* (C. 1-10). b.y.: Mektebetü'l-Kahire.
- İbn Manzûr, M. b. M. b. A. E. C. el-İfrikî. (1414h.). *Lisânü'l-'Arab* (C. 1-15). Beyrut: Dâru Sâder.
- İbn Müflih, Ş. M. el-Makdisî. (2003). *Kitâbü'l-furû'* (C. 1-12). Riyad: Müessesetu'r-Risâle.
- İbn Zenceveyh, E. A. H. b. M. b. K. (1986). *el-Emvâl* (C. 1-3). Suudi Arabistan:



Merkezu'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye.

- İbnü'l-Esîr, M. E. M. b. M. el-Cezerî. (1979). *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser* (C. 1-5). Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye.
- Kacı, T. (2013). *İslam Hukuk Düşüncesinde Mali Mükellefiyetler Açısından Nisap* (Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Kallek, C. (2003). Meks. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 28, ss. 583-588). Ankara: TDV Yayınları.
- Karadâvî, Y. (1973). *Fıkhü'z-zekât* (C. 1-2). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Kâsânî, A. E. B. b. M. (1986). *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (C. 1-7). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kaya, S. (2017). Fıkhî Açından Osmanlı'da Zekât Uygulamaları. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, 221-254. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Kayapınar, H. (2017). Günümüzde İdeal Bir Zekât Teşkilatı Nasıl Olmalı? *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, 1076-1078. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Kenanoğlu, M. M. (2013). Vergi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 43, ss. 52-58). İstanbul: TDV Yayınları.
- Kurtubî, E. A. M. b. A. (1964). *el-Câmi'u li-ahkâmî'l-Kur'ân* (C. 1-20). Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye.
- Maçın, H. (2014). *İslam Hukukunda Zekât Matrahları ve Vergi İlişkisi* (Doktora Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Mevsilî, A. b. M. b. M. M. E.-F. (1937). *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (C. 1-5). Kahire: Matba'atü'l-Halebî.
- Muhammed İliş, E. A. el-Mısri. (t.y.). *Fethu'l-'aliyyi'l-mâlik fi'l-fetvâ 'alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik* (C. 1-2). b.y.: Dâru'l-Ma'rife.
- Mutlu, M. F. (2019). *İslam Hukukunda Vergi-Zekât İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Nevevî, E. Z. M. b. Y. b. Ş. (1392h.). *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim* (C. 1-18). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî.



- Nevevî, E. Z. M. b. Y. b. Ş. (t.y.). *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (C. 1-20). b.y.: Dâru'l-Fikr.
- Öner, A. (2018). *Dört Halife Dönemi'nde Beytülmal* (Doktora Tezi). Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.
- Özdemir, A. (2013). Zekât ve Vergi Mükellefiyetinde Fırsat Eşitliği ve Adaletin Sağlanması. *EKEV Akademi Dergisi*, 17(56), 1-10.
- Ruhaybânî, M. es-Suyutî (1994). *Metâlibü ûli'n-nuhâ fi şerhi Ğâyeti'l-müntehâ* (C. 1-6). b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî.
- Salâhuddîn, H. H. (2010). Darîbetü 'uşûri't-ticâre ve ârâü'l-'ulemâ fi ahkâmihâ ve mekâdirihâ. *Mecelletü surra men ra'â*, 6(20), 148-189.
- Serahsî, E. B. Ş. M. b. E. S. A. (1971). *Şerhu's-Siyeril-kebîr*. b.y.: eş-Şeriketü's-Şarikiyye li'l-İlânât.
- Serahsî, E. B. Ş. M. b. E. S. A. (1993). *el-Mebsût* (C. 1-30). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Şâfiî, E. A. M. b. İ. (1983). *el-Ümm* (C. 1-8). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Şebîr, M. O. (1996). ez-Zekâtü ve'd-darâibü fi'l-fikhi'l-İslâmî. *Mecelletü's-şerîati ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, 11(29), 57-119.
- Şensoy, N. (2017). Zekât Muhasebesi. *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, 711-728. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Şevkânî, M. b. A. b. M. (1993). *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr* (C. 1-8). Mısır: Dâru'l-Hadîs.
- Tabakoğlu, A. (2007). Öşür (Osmanlılar). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 34, ss. 100-103). İstanbul: TDV Yayınları.
- Tabakoğlu, A. (2011). Tekâlîf. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 40, ss. 336-337). İstanbul: TDV Yayınları.
- Tuğ, S. (1963). *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Yılmaz, İ. (2020). *Negatif Gelir Vergisi Özelinde Zekâtın Modern Vergi Teorisi ile Mukayesesi*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Zeydân, A. (1982). *Ahkâmü'z-zimmiyyîn ve'l-müste'minîn fi dâri'l-İslâm*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

