İslami Perspektifte
İKTİSADİ YAKLAŞIMLAR

Editörler

İlhan EROĞLU

Yusuf TEMÜR

Serkan KEKEVİ

EKİN
Basım Yayın Dağıtım

2017

© 2017 Ekin Yayınevi

Tüm hakları mahfuzdur. Bu kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 Sayılı Yasa'nın hükümlerine göre, kitabı yayınlayan yayınevinin izni olmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemi ile çoğaltılamaz, özetlenemez, yayınlanamaz, depolanamaz.

Sertifika No: 0607-16-008681

Kitapta yayınlanan makalelerin bilim–etik ve dil bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

ISBN: 978-605-327-588-6

Kapak Tasarımı: Öğr. Gör. Hadi ESMERAY

Sayfa Düzeni: Aslı AYRANCI

Baskı ve Cilt:

Sonçağ Yayıncılık
Matbaacılık Reklam
San Tic. Ltd. Şti.
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı
48/48 İskitler - Ankara
Tel.: (0312) 341 36 67
Sertifika No: 25931

Baskı Tarihi: Aralık 2017

EKİN Basım Yayın Dağıtım

Şehreküstü Mah. Cumhuriyet Cad.
Durak Sk. No: 2 Osmangazi / BURSA
Tel .: (0.224) 220 16 72 - 223 04 37
Fax.: (0.224) 223 41 12
e-mail: info@ekinyayinevi.com
www.ekinyayinevi.com

Öğrencilerimize…

ÖNSÖZ

İktisat disiplininde iktisadın temel uğraş alanının sınırsız ihtiyaçlar karşısında kıt kaynakların bu ihtiyaçları karşılamadaki kullanım sanatı olduğuna vurgu yapılır. Ayrıca iktisadi karar alıcıların çözmesi gereken iktisadi sorunun başında; hangi malların üretileceği, hangi yöntemlerle üretileceği, kimin için üretileceği ve üretim sonucu ulaşılan gelirin nasıl bölüşüleceği gelmektedir. Birçok iktisadi sistem bahsi geçen hususlarda farklı çözüm yöntemleri geliştirmiş ve ülkelerin toplam refahını artırmayı hedeflemiştir. Bu sistemler arasında yer alan Kapitalist Ekonomi Modeli iktisadi sorunların çözümünü piyasa ekonomisine dayalı fiyat mekanizmasının gücünde ararken, Sosyalist Ekonomi Modeli iktisadi sorunlar karşısında merkezi otoritenin kararlarını esas almıştır. Karma Model olarak nitelenen modellerde ise iktisadi kararlar yer yer piyasa referanslı yer yer de merkezi planlama çalışmalarıyla yön bulmuştur.

Tüm iktisadi modeller ülke refahını artırma refleksiyle hareket ederken toplumsal refahı artırmanın teminatı olarak kendine özgü gerekçelerle kendi ilkelerini öne sürmüşlerdir. Öte yandan toplumsal nizamı tesisin önemli bir kaynağı olan dini inanışlar içtimai ve iktisadi hayatı düzenlemede önemli bir rol üstlenmişlerdir. Birçok iktisadi faaliyete dair kaidelere semavi dinlerin kitaplarında rastlamak mümkündür. İslam dini de iktisadi hayata dair oldukça önemli iktisadi kuralları ve düzenlemeleri içermektedir.

Son birkaç yıldır hatırı sayılır sayıdaki akademik çalışmalar İslam'ın iktisadi faaliyete bakışı temalı konular üzerine yoğunlaşmıştır. Uluslararası literatür bakımından dikkat çeken bir aşama kat eden ancak Türkçe literatürde henüz gelişme aşamasında olan bu bilim alanında nitelikli eserler ortaya koymanın bilimsel gelişmeye katkı sağlayacağı kanısındayız. Ayrıca, konuyla ilgilenen hedef kitlelerin doğru şekilde bilinçlenmesine vesile olacağı düşüncesindeyiz. Bu bağlamda, birçok üniversite ve araştırma kuruluşları diğer iktisadi düşünce kalıplarının yanında İslam'ın iktisadi hayata bakışına

dair çalışmalar başlatmışlardır. Yakın tarih itibariyle, bu alanda birçok üniversite İslam ekonomisi araştırma merkezleri ve fakültelerin içinde müstakil İslam ekonomisi bölümleri açmışlardır. Bu gelişmeler ışığında; makalelerde, bilimsel araştırma projelerinde, uluslararası sempozyumlarda ve bilimsel kitap çalışmalarının yanında yüksek lisans ve doktora tezlerinde İslam'ın iktisadi meselelere bakışı araştırma konusu edilmiştir.

Bu çalışmanın amacı tamamen bilimsel kaideler çerçevesinde mevcut kabul görmüş iktisadi sistemlerin iktisadi konulara bakışının yanında, İslami düşünce ekseninde alternatif bir yaklaşım ortaya koyma gayretindeki çalışmaları derli toplu olarak akademik camia ve konuya ilgi duyanlara aktarmaya çalışmaktır. Böyle bir çalışmanın editoryal olarak ortaya çıkmasında konuya ilgi duyan akademisyen ve okuyucu kitlelerinin beklentileri etkili olmuştur. Bu hususla ilgili olarak emeği geçen herkese şükran duygularımızı iletiyoruz.

Bu kitap çalışmasının fikrini geliştirme sürecinde görüşlerinden istifade ettiğimiz Durham Üniversitesi (İngiltere) İslam Ekonomisi ve Finans Merkezi Direktörü Prof. Dr. Mehmet Asutay'a, kapak tasarımında emeğini esirgemeyen Gaziosmanpaşa Üniversitesi'nden Öğr. Gör. Hadi Esmeray'a, yine aynı üniversiteden kitabın tasnif ve yayına hazırlanmasında katkı veren Yrd. Doç. Dr. Umur Aşkın, Arş. Gör. Muhammet Bahadır ve Öğr. Gör. Nalan Kangal'a katkılarından dolayı teşekkür ediyoruz. Ayrıca kitabın basımını üstlenerek yayın portföylerine bu eseri de dâhil eden Ekin Yayınevi Sorumlusu Veysel Şimşek'e, kitabın dizgi ve düzenlemesini titizlikle yapan Aslı Ayrancı'ya ve yayınevi çalışanlarına teşekkür ediyoruz.

Bu süreçte her daim desteklerini esirgemeyen ve birlikte geçireceğimiz zamanlarından çaldığımız ailelerimize de teşekkür ediyoruz.

Çalışmanın konuyla ilgili yeni çalışmaları teşvik edeceğini umuyor, konuya ilgi duyanlara yararlı olmasını temenni ediyoruz.

İlhan EROĞLU-Yusuf TEMÜR-Serkan KEKEVİ
Aralık 2017-Tokat

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **v**

GİRİŞ **1**

KUR'AN'DA AHİRET HAYATI İLE İRTİBATLANDIRILAN BAZI İKTİSADİ KAVRAMLAR **3**
Yrd. Doç. Dr. Enver BAYRAM

İSLAMİ ÇERÇEVEDE KITLIK ALGISI.....**23**
Arş. Gör. Muhammet BAHADIR
Doç. Dr. İlhan EROĞLU

GELİR DAĞILIMIN DÜZELTİLMESİ VE YOKSULLUĞUN AZALTILMASINDA BİR ARAÇ OLARAK ZEKÂT MÜESSESESİ VE MÜSLÜMAN ÜLKELERDEKİ ETKİNLİĞİ.....**39**
Prof. Dr. Mehmet YÜCE
Arş . Gör. Muhammed ÇELİK

VERGİ AHLÂKI VE UYUMU AÇISINDAN ZEKÂT **79**
Yrd. Doç. Dr. Yusuf TEMÜR

YOKSULLUKLA MÜCADELE VE ZEKÂT KURUMU.....**115**
Yrd. Doç. Dr. Elif Özlem AŞKIN
Yrd. Doç. Dr. Umur AŞKIN

MODERN EKONOMİNİN REFAH ANLAYIŞININ İSLAMİ PERSPEKTİFTEN DEĞERLENDİRİLMESİ **143**
Arş. Gör. Muhammet BAHADIR
Doç. Dr. İlhan EROĞLU
Doç. Dr. Ahmet İNANIR

TOPLUMSAL İLİŞKİLER, BÖLÜŞÜM VE MÜLKİYET ÜZERİNDEN İSLAM'IN İKTİSADİ BAKIŞI 165
Yrd. Doç. Dr. Sema YILMAZ GENÇ
Duygu SÜLOĞLU

İSLAMİ İNANÇ SİSTEMİNDE FİNANSAL YAPI VE FAİZE BAKIŞ.....189
Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir ATAR

TEORİDEN PRATİĞE: DÜNYADA VE TÜRKİYE'DE İSLÂMİ BANKACILIĞIN DÜNÜ VE BUGÜNÜ.....215
Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir ATAR

D-8 (GELİŞEN SEKİZ) ÖRGÜTÜ İSLAM ÜLKELERİNİN EKONOMİK ENTEGRASYONU OLABİLİR Mİ? 259
Yrd. Doç. Dr. Serkan KEKEVİ
Doç. Dr. İlhan EROĞLU

İSLAMİ PERSPEKTİFTE GİRİŞİMCİLİK ANLAYIŞI.....295
Doç. Dr. İlhan EROĞLU
Arş. Gör. Muhammet BAHADIR

AHİLİK TEŞKİLATINDA ÇALIŞANLARIN İŞ AHLAKI BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ.....319
Prof. Dr. Elif YÜKSEL OKTAY

İKTİSADİ SİSTEMLERDE GİRİŞİMCİLİK VE İSLAM EKONOMİSİ'NDEKİ YERİ.....343
Doç. Dr. Hasan Bülent KANTARCI
Onur KARAMAN

GİRİŞ

Modern iktisat yazınına baktığımızda uygulanan iktisat politikalarının temelde iki hedefe odaklandığı gözlenir. Bu hedefler ya sürdürülebilir büyümenin tesis edilmesiyle toplumların refahını artırmak ya da karşılaşılan iktisadi bir soruna çözüm üretme şeklinde somutlaşmaktadır. Bu bağlamda, mevcut iktisadi sistemler bu hedeflere ulaşmayı mümkün kılan yöntemlere dair fikir ve ilkeleri ortaya koyarlar.

İktisadi hedefler tasnif edildiğinde; refah artışı, bölüşüm, kıtlıkla mücadele, kaynakların etkin kullanımı, üretim faktörlerinin verimliliği, ölçek ekonomisine ulaşma, kamu kaynaklarının toplum çıkarına uygun kullanımı gibi pek çok alt konu başlığıyla karşılaşılır. Diğer iktisadi sistemlerde olduğu gibi İslami anlayışta da iktisadi ve içtimai hayata dair pek çok konuda görüşler mevcuttur.

Öte yandan, mevcut iktisadi doktrinler son zamanlarda toplum refahını olumsuz etkileyen iktisadi olayları açıklama gücünü yitirirken, bu doktrinler yeni ve orijinal fikirleri içeren alternatif görüşlerle ikame edilmeye çalışılmaktadır. Zira bunun en somut örneği 2017 Nobel Ekonomi Ödülü'nün Richard Thaler'e "davranışsal iktisat"a yaptığı katkılardan dolayı layık görülmesidir. Yazarın "Dürtme (Nudge)" adını taşıyan ve davranışsal iktisadi konuyu içeren bu yapıtı, iktisadi davranışları Geleneksel-Rasyonel İnsan modellemesiyle açıklamaya çalışan görüşlerin aksine, insanların iktisadi kararlarını içgüdüsellik üzerine inşa ettiğini vurgulamaktadır. Bu meyanda günümüzde iktisadi ve içtimai hayata dair üzerinde çokça durulan hususlardan biri de İslam'ın iktisadi hayata bakışıdır. Hemen hemen her iktisadi olaya dair ilke

ve prensiplerin yer aldığı İslami anlayışta tüm konulara bu çalışmada yer vermek ve okuyucunun istifadesine sunmak kitabın hacim kısıtı gereği mümkün olmamıştır. Bu bağlamda kitabın ilk baskısında sınırlı sayıda iktisadi konular İslami düşünce perspektifinden ele alınmıştır.

Kitap toplamda 13 çalışmanın ürünüdür. Kitabın içeriğini oluşturan konuların genelden özele doğru sıralanmasına çalışılmıştır. Kitapta; İslami Çerçevede Kıtlık Algısı- Gelir Dağılımın Düzeltilmesi ve Yoksulluğun Azaltılmasında Bir Araç Olarak Zekât Müessesesi ve Müslüman Ülkelerdeki Etkinliği- Vergi Ahlakı ve Uyumu Açısından Zekât- Yoksullukla Mücadele ve Zekât Kurumu- Modern Ekonominin Refah Anlayışının İslami Perspektiften Değerlendirilmesi- Toplumsal İlişkiler, Bölüşüm ve Mülkiyet Üzerinden İslam'ın İktisadi Bakışı- İslami İnanç Sisteminde Finansal Yapı ve Faize Bakış- Teoriden Pratiğe: Dünyada ve Türkiye'de İslami Bankacılığın Dünü ve Bugünü- D-8 (Gelişen Sekiz) Örgütü İslam Ülkelerinin Ekonomik Entegrasyonu Olabilir mi?- İslami Perspektifte Girişimcilik Anlayışı- Ahilik Teşkilatında Çalışanların İş Ahlakı Bağlamında Değerlendirilmesi- İktisadi Sistemlerde Girişimcilik ve İslam Ekonomisindeki Yeri; konularında yazılar mevcuttur.

KUR'AN'DA AHİRET HAYATI İLE İRTİBATLANDIRILAN BAZI İKTİSADİ KAVRAMLAR*

Yrd. Doç. Dr. Enver BAYRAM
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümü
enbayram@mynet.com

* Bu bölüm Uluslararası İslam Ekonomisi, Finans ve Etik Kongresinde (İstanbul: 29 Nisan 2017) sunulmuş "Kur'an'da Ahiret Hayatı ile İrtibatlandırılan Bazı İktisadi Kavramlar" başlıklı bildirinin kısmen revize edilmiş versiyonudur.

GİRİŞ

İnsanların ve toplumların yaşamlarını sürdürebilmeleri için iktisadi faaliyetlerde bulunmaları elzemdir. Yapılan bu faaliyetler iktisat ilminin konusunu oluşturmaktadır (Oğuz, 1992, 3). "Servet ilmi" ve "kaide ve kural ilmi" diye de tanımlanan iktisat ilmi (Cavid Bey, 2001: 11), "insanların ihtiyaçlarını gidermek için gösterdikleri faaliyetleri inceleyen, insanların maddi refahının sebep ve koşullarını araştıran ilimdir" (Zarakolu, 1971: 1-9). Ayrıca iktisat, "gereksinimlerimiz sonsuz, bu gereksinimlerimizi karşılayacak mal ve hizmetlerin miktarı ise kıttır. Ekonomi, kıt kaynaklarla sonsuz gereksinimlerin en üst düzeyde tatminin yollarını arayan bir bilimdir" şeklinde de tanımlanmıştır (Dinler, 2007: 6).

İslam'dan önceki dönemde Arap yarımadasında iktisadî faaliyetler varlığını devam ettirmekteydi. Bu dönemde Hicaz bölgesinde Dârunnedve, Harem, Hilfü'l-fudûl, Hilfu's-salâh, Besl, Nesî, Îlaf, el-Eşhüru'l-hurum, vergi, ganimet, miras gibi kurum ve müesseselerin ekonomik işlevleri vardı. Mekke ve çevresinde panayırlar kurularak ekonomi ve ticaret her daim canlı tutulmaya çalışılmıştı (Baysa, 2015: 60-78). İslam döneminde de bu kurum ve müesseseler önemini korumuş, panayırlar kurulmaya devam etmiştir (Baysa, 2015: 176-202). Birey ve toplumun hayatında önemli bir yer tutan iktisadî konulara Kur'an da kayıtsız kalmamış ve ilgili konuları bünyesinde toplamıştır. Zira Kur'an, bireysel ve toplumsal öneme sahip hiçbir konuda duyarsız kalmamış, o konuyu ele alıp incelemiştir.

Kur'an'ın temel amacı insanlığı hidâyete ulaştırmaktır. Onun içerisinde iman ve ibadetlere yer veren âyetler bulunduğu gibi insanlığın ihtiyaç duyduğu hukukla alakalı, adab-ı muaşeretle alakalı, iktisatla alakalı konular da yer almaktadır. Kur'an'da yer alan ikti-

sadî kavramlar İslam iktisadı başlığı altında değerlendirilmektedir. Kur'an'ın, iktisadî hayata yönelik getirmiş olduğu tavsiyeler, emir ve yasaklamalar İslam iktisadını meydana getirmektedir (Eskicioğlu, 1999: 8). İslam iktisadının kaynaklarını da kitap, sünnet, icma ve kıyas oluşturmaktadır (Tabakoğlu, 2008: 56-57).

Kur'an, İslam ekonomisine kaynaklık teşkil eden bir kitaptır. Bunun yanında ticaret (Bakara, 282), alışveriş (Bakara, 275), faiz (Bakara, 275-276), zekat (Bakara, 83), ziraat (Yusuf, 47), para (Kehf, 19) gibi iktisadî kavramları da içinde barındırmaktadır (Eskicioğlu, 1999: 10). Bu kavramlar bazen dünya hayatında girişilen ekonomik faaliyetleri anlatmak için kullanılırken, bazen de ahiret hayatında insanların başına gelecek durumlar bu iktisadi kavramlarla sunulmaktadır. Bunun dışında insanın, iktisadî kavramlarla münasebet şekli onun ahiret hayatını daha anlamlı kılabilmektedir. Biz de çalışmamızda iktisadî kavramların, ahiretle ilgili durumların anlatıldığı âyetlerde nasıl sunulduklarını; bu kavramların, ahiret hayatıyla hangi yönlerden irtibatlandırıldıklarını ele alıp incelemeye çalışacağız.

1. AHİRET HAYATIYLA İRTİBATLANDIRILAN BAZI İKTİSADÎ KAVRAMLAR

Kur'an'da çeşitli türevleriyle beraber 110 yerde geçen ahiret, "dünya hayatından sonra başlayıp ebediyen devam edecek olan ikinci hayattır" (Topaloğlu, 1988: 1/543). Kur'an ahiret hayatıyla ilgili halleri anlatırken bazen muhatabının gözünde bu halleri daha somut bir hale getirmekte ve bu yönde kavramlar kullanmaktadır. Bu kavramlara bazı iktisadî kavramlar da dâhildir. Bu nedenle Kur'an, ahiret hayatıyla ilgili âyetleri sunarken bazen ahirette insanların karşılaşacağı durumları iktisadî kavramlarla irtibatlandırarak anlatmaktadır. Bu kavramları şöyle sıralayabiliriz.

1.1. Ölçü-Tartı

Ahiretle ilgili haller anlatılırken üzerinde durulan en önemli kavramlardan ikisi ölçü ve tartı kavramlarıdır. Ölçü ve tartıyla ilgili "keyl" (Yusuf, 63, 88), "vezn" (A'raf, 8-9; Kehf, 105), "kıstas" (İsra, 35) ve "tafif" (Mutaffifin, 1) kelimelerini kullanan Kur'an, "keyl" kelimesini türevleriyle beraber on sekiz yerde (Abdulbaki, 1990: 644), "vezn" kelimesini türevleriyle beraber yirmi üç yerde (Abdulbaki, 1990: 750), "kıstas" kelimesini iki yerde (Abdulbaki, 1990: 545) ve "tafif" kelimesini de bir yerde kullanmaktadır (Abdulbaki, 1990: 427). "Keyl", "buğday ya da arpayı ölçmek" anlamına gelmektedir (İsfehani, 2012: 1311). "Vezn", "bir nesnenin miktarını bilmek" anlamına gelirken (İsfehani, 2012: 1561) "kıstas", terazi anlamında ya da adalet anlamında kullanılmaktadır. (İsfehani, 2012: 1207) "Tafif" ise, "miktarı az olan nesnedir" (İsfehani, 2012: 924).

Kur'an incelendiğinde ölçü ve tartıyla ilgili âyetlerin iki ana kısımda toplandığı görülmektedir. Birinci kısımdaki âyetler, dünya hayatında yapılan iktisadi işlemlerde ve alım satımlarda ön plana çıkan insan-insan arasındaki iktisadî münasebetleri ele almaktadır. Bu kısım âyetlerde doğru bir ölçü ve doğru bir teraziyle ölçüm yapılması, hile ve yalana kaçılmaması istenmektedir.

"Ölçtüğünüz zaman tastamam ölçün ve doğru terazi ile tartın. Bu, hem daha iyidir hem de neticesi bakımından daha güzeldir" (İsra, 35)

âyeti de bu durumu teyit etmektedir. Burada muhataplardan ölçü ve tartının tam ve eksiksiz yapılarak hile ve yanlışa düşülmemesi istenmektedir. Ölçü ve tartıda hile yapanlar ise,

"İnsanlardan alırken ölçüp tarttıklarında tam, onlara vermek için ölçüp tarttıklarında ise noksan yapan hilekârlara yazıklar olsun!" (Mutaffifin, 1-3)

âyetlerinde olduğu gibi sert bir üslupla tehdit edilmişlerdir. Çalınan malın miktarı çok az olsa da bu tehdit, onların yapacağı hırsızlığa mani olmak için yapılmıştır (Razi, 2000: 20/165).

Kur'an, Medyen halkının ölçü ve tartıyı eksik yapmalarını helak nedeni olarak göstermekte ve şöyle buyurmaktadır:

"Medyen'e de kardeşleri Şuayb'ı (gönderdik). Dedi ki: Ey kavmim! Allah'a kulluk edin! Sizin için ondan başka tanrı yoktur. Ölçüyü ve tartıyı eksik yapmayın. Zira ben sizi hayır (ve bolluk) içinde görüyorum. Ve ben, gerçekten sizin için kuşatıcı bir günün azabından korkuyorum" (Hud, 84).

Âyet, Medyen halkının Allah'a kulluk etmeme problemlerinin yanında ölçü ve tartıyı eksik yapma gibi ticari bir problemlerine de işaret etmektedir. Fakir olmamalarına rağmen onlar bunu alışkanlık haline getirmişler ve bu kötü huylarından vazgeçmediklerinden dolayı da helak edilmişlerdir (Semerkandî, 2/166; Karaman vd., 2008: 3/192). Görüldüğü gibi Kur'an, toplumsal ve iktisadi hayatta ölçü ve tartının kurallarına uymamayı, teraziyi adaletle yerine getirmemeyi bir helak nedeni kabul etmekte ve onlara,

"Bunlar, büyük bir günde tekrar dirileceklerini sanmıyorlar mı?" (Mutaffifin, 4, 5)

ayetleriyle ahiret hayatı hatırlatılmaktadır. Söz konusu ayette "inanmak" yerine "sanmak" ifadesinin kullanılmış olması muhatabın, ahiret gününe inanmasa bile bir ihtimal olarak ahiretin varlığını göz önüne getirmesi gerektiğini ifade etmektedir (Güngör, 1997: 175).

Ölçü ve tartı kavramı ahiret hayatının tasvir edildiği âyetlerde de çokça kullanılmaktadır.

"Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız. Artık kimseye, hiçbir şekilde haksızlık edilmez. (Yapılan iş,) bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu (adalet terazisine) getiririz. Hesap gören olarak biz (herkese) yeteriz" (Enbiya, 47)

âyetinde de ifade edildiği gibi Allah, kıyamet günü sevap ve günahların tartılması için adalet terazileri kuracağını ifade etmektedir. Burada gerçekleştirilecek olan ölçü ve tartının gerçek anlamda bir teraziyle tartılarak yapılan bir ölçümü mü, yoksa Allah'ın adaletini temsil etmek için kullanılan mecazi bir anlatımı mı ifade ettiği tartışılsa da (Razi, 200: 22/52) bu ölçü ve tartının nasıl ve ne şekilde olacağını yalnız Allah bilmektedir (Karaman vd., 2008: 2/503). Bununla beraber Kur'an'da geçen ölçü ve tartıyla alakalı kelimeler ister gerçek, ister mecazi manada kullanılmış olsun, bununla insanlara verilmek istenen mesaj, Allah'ın mutlak adil olduğu ve hiçbir kimseye en ufak bir adaletsizliği bile yapmayacağıdır.

Dünya hayatında ölçü, bir malın ya da mal dışındaki bir şeyin değerini, kıymetini, derecesini ortaya çıkarmak için yapılan bir işlemdir. Ahiret hayatında da insanın dünya hayatından getirmiş olduğu ve amel defterinde yazılı olan sevap ve günahları tartılıp ölçülecektir.

"O gün tartı haktır. Kimin (sevap) tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Kimin de tartıları hafif gelirse, işte onlar, âyetlerimize karşı haksızlık ettiklerinden dolayı kendilerini ziyana sokanlardır" (A'raf, 8-9)

âyetlerinde de ifade edildiği gibi amellerin tartılması sonucunda sevapları ağır gelenler kurtulacak, günahları ağır gelenler ise cezalandırılacaklardır. (Sem'ani, 1997: 2/166; Razi, 200: 14/22). Ancak,

"İşte onlar, Rablerinin âyetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr eden, bu yüzden amelleri boşa giden kimselerdir ki, biz onlar için kıyamet gününde hiçbir ölçü tutmayacağız" (Kehf, 105)

âyetinde de belirtildiği gibi kıyamet gününde haklarında Allah'ın hiçbir ölçü tutmayacağı bir gruptan da bahsedilmektedir. Bu grup dünya hayatında Allah'ın âyetlerini inkar eden kafirlerdir. Allah, o gün onları hor görecek ve getirdikleri şeyleri ölçmek için tartı koymayacaktır (Taberi, 1405h.: 16/35). Görüldüğü gibi ölçü ve tartı dünya hayatında olduğu gibi ahiret hayatında da değer ve

kıymet belirlemek için kullanılacak olup, Allah katında hiçbir değeri olmayan kafirler için ise tartı konulmayacaktır. Müminler ise Allah'ın yanındaki değerlerinden dolayı günahkâr bile olsalar tartıya muhatap olacaklardır. Bu da müminlerin psikolojisinde bir rahatlama meydana getirecektir. Kişi, bir şeyin tam ölçümünü ve ağırlığını gözüyle gördüğü zaman artık ona bir itirazı kalmaz. Dolayısıyla insanların yaptıkları amellerin tam değeri onların gözleri önünde ortaya çıkacağı için artık bir itirazları kalmayacaktır. Bu nedenle de Allah'ı da sübjektif davranmakla itham edemeyeceklerdir.

1.2. Ticaret-Alışveriş

"Kâr amaçlı mal mübadelesi mesleğine ticaret, bu mesleğin mensubuna tâcir denir" (Kallek, 2012, 41/134). Alışveriş kavramı ise Kur'an'da "bey'" ve "şirâ'" kavramlarıyla karşılanmaktadır. Bey', "değeri belirlenmiş bir şeyi verip karşılığında bir değer almak" iken şirâ', "bir değeri verip onun karşılığında değeri belirlenmiş bir şeyi almaktır." Bununla beraber her iki kelime de birbirinin yerlerine kullanılabilmektedir. (İsfehanî, 2012: 253).

Kur'an, malların haksızlıkla insanların arasında yenilmemesini, ancak karşılıklı rızaya dayanan ticaretle yenilmesinin helal olacağını ifade etmektedir.

"*Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin. Ancak kendi rızanızla yaptığınız ticaretle yemeniz helaldir"* (Nisa, 29).

Söz konusu âyet, kumar ve faiz gibi batıl yollarla kazanılan kazancın haram olduğuna, ticaretle elde edilen kazancın ise helal olduğuna işaret etmektedir (İbn Kesir, 1401h: 1/480). Yine, yapılan ticaretle dünya hayatının geçici menfaatine odaklanmamayı, aksine kalıcı olan ahiret hayatının kazanımlarını elde etmeye yönelik hareketlerde bulunmayı salık vermektedir. Zira kazanma hırsı, insanı Allah'ı hatırlamaktan alıkoyabilmektedir. Ancak,

"Birtakım insanlar (Allahı tesbih ederler) ki, ne ticaret ne de alışveriş onları Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoymaz. Onlar, kalplerin ve gözlerin allak bullak olduğu bir günden korkarlar" (Nur, 37)

âyetinin de ifade ettiği gibi ticaret ve alışveriş ahiret gününün azabından korkan kimseleri ne namaz kılmaktan ne de zekât vermekten, kısacası Allah'ı anmaktan alıkoyamaz (Razi, 2000: 24/5). Kur'an, münafıkların hidâyet yerine dalaleti satın aldıklarını şöyle ifade etmektedir:

"İşte onlar, hidâyete karşılık dalâleti satın alanlardır. Ancak onların bu ticareti kazançlı olmamış ve kendileri de doğru yola girememişlerdir" (Bakara, 16).

İnsan, ticareti sermeyesini koruyup üzerine kâr elde etmek için yapar. Ancak münafıklar dalaleti hidâyete tercih etmekle bu ticaretlerinden kâr edememişlerdir (Razi, 2000: 2/65; Kurtubî, 1/211). Görüldüğü gibi hidâyete karşılık dalaleti tercih etmek, zarar eden bir ticarete, bir alışverişe benzetilmiştir. Böylece münafıklar hidâyeti seçtikten sonra Allah'ın kendilerine ahirette vereceği mükafat yerine cezaya razı olmuşlar ve büyük bir zararın içerisine girmişlerdir. Bir başka ifadeyle münafıklar inanç konusuna da dünyevî bir çıkar gözüyle ve kâr gayesiyle yaklaşmışlardır. Bu, onların ne kadar materyalist bir zihniyete sahip olduğunu da göstermektedir. Maddeye olan düşkünlükleri gerçeği görmelerine de engel olmuş ve bu yüzden zarar etmişlerdir.

Kur'an, dünyada kimlerin kazançlı kimlerin zararlı çıkacağını ifade etmek üzere ticaret kavramını bilinçli olarak ve bunu onların daha iyi anlamalarını pekiştirmek amacıyla kullanmıştır. Bu hususta Kur'an, hiçbir zaman zarar etmeyecek olan ticareti haber vermekte ve şöyle buyurmaktadır:

"Allah'ın kitabını okuyan, namazı kılan ve kendilerine verdiğimiz rızıktan gizli ve açık olarak verenler, kesinlikle batma ihtimali olmayan bir ticaret umarlar" (Fatır, 29).

Hiçbir zaman zarar etmeyecek, her zaman kâr edecek ticaret Allah ile alışveriş yapmaktır. Allah'ın kitabını okuyanlar, namaz kılanlar ve Allah'ın verdiği rızıktan infak eden kimseler Allah ile alışveriş yapan kimseler olarak mükâfatlarını ahiret hayatında en güzel şekilde alacaklardır (Kutub, 12/213). Görüldüğü gibi âyette Allah'ın kitabını okuyanlar, namazlarını kılanlar ve infak edenler dünya hayatında ticaret yapıp da asla zarar etmeyen kişilere benzetilmektedir. Bu ise Müslümanların dünya hayatında kazanmaktan daha çok, ahirette kârlı çıkmayı daha çok önemsediklerini göstermektedir. Zira Müslüman dünyada sadece kazanmak ve kâr etmek için yaşamaz. Kur'an'a göre asıl ticaret, insanı Allah'ın azabından koruyan ticarettir. Bu gerçeği Kur'an,

"Ey iman edenler! Sizi acı bir azaptan kurtaracak ticareti size göstereyim mi?"(Saff, 10)

âyetinde dile getirmektedir. Kur'an, kendi sorduğu soruyu yine kendisi cevaplandırmaktadır:

"Allah'a ve Resûlüne inanır, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihad edersiniz. Eğer bilirseniz, bu sizin için daha hayırlıdır"(Saff, 11).

Allah'a iman etmek ve Allah yolunda cihad etmek dünya hayatında yapılan ticarete benzetilmektedir. Bu ticaret dünya hayatındaki diğer ticaretlere göre daha üstündür (Mevdudî, 1997: 6/289). Zira Allah, cennet karşılığında müminlerden canlarını ve mallarını satın almıştır. Yani Allah müminlerle alışveriş yapmıştır. Her şeyin sahibi Allah olduğuna göre insan Allah ile daha nasıl alışveriş yapabilir. İnsanın Allah ile alışveriş yapması, kendisine verilen özgürlük karşısında Allah'ı tanıması ve yine kendisine verilen nimetlerin emanetçisi olduğunun bilincine varmasıdır (Mevdudî, 1997: 2/275). Görüldüğü gibi Allah, kendine iman etmeyi ve kendi yolunda cihad etmeyi müminlerin kârlı çıkacağı bir alışverişe benzetmekte ve bu alışverişe müminleri teşvik etmektedir. Böyle davranan müminleri de ahirette cennetle mükafatlandıracağını haber vermektedir. Kısaca Allah'a iman eden, onun kitabını okuyan, namaz kılan, zekat

veren ve onun yolunda cihad eden kimseler, Allah ile kârlı bir ticaret, kârlı bir alışveriş yapmışlardır ve ahirette de bu ticaretin mükafatını alacaklardır.

Alışveriş ve ticaretle alakalı olarak satmak ve satın almak eylemleri Kur'an'ın üzerinde önemle durduğu ve insanın ahiret hayatındaki yaşantısıyla irtibatlandırdığı diğer iktisadî eylemlerdir. Bu hususta Kur'an, Allah'ın âyetlerini az bir maddi çıkar karşılığında satanları şöyle tasvir etmektedir:

"Allah'ın indirdiği kitaptan bir şeyi gizleyip de onu az bir paha ile değişenler (onu maddî karşılık ile satanlar) var ya, işte onların yiyip de karınlarına doldurdukları, ateşten başka bir şey değildir. Kıyamet günü Allah ne onlarla konuşur ve ne de onları temize çıkarır. Orada onlar için acıtıcı bir azap vardır"(Bakara, 174).

Söz konusu âyet Hz. Peygamber'in Tevrat'ta geçen vasıflarını gizleyen ve bu konuda kendilerine gelen Tevrat'taki bilgileri kasıtlı olarak yanlış yorumlayan Yahudi din adamlarını eleştirmek için nazil olmuştur. Bu, aynı zamanda dini bir ticaret aracı olarak kullanan kimseler için de bir eleştiridir (Razî, 2000: 5/23).

Allah'ın hoşnut olmadığı bu alışveriş sonucunda elde edilecek menfaat ne kadar çok olursa olsun, işlenen suçun çok büyük olmasından dolayı bu menfaat "az bir karşılık" tabiri ile ifade edilmiştir. Bundan dolayı onlar ahirette cehennem azabı ile tehdit edilmiştir (Karaman vd., 2006: 1/261). Bunun karşılığında ise Allah'ın âyetlerini az bir paraya satmayan ehl-i kitaptan olan bazı kimseler de övülmektedir (Âl-i İmran, 199). Böylece Allah'ın âyetlerine sırf ticarî mantıkla yaklaşarak onları az bir paha karşılığında gizleyenler ya da değiştirenler, ahiret hayatında hem fiziksel hem de psikolojik olarak cezaya çarptırılacaklardır.

1.3. Mal

Mal kelimesi, Kur'an'da türevleriyle beraber 86 defa geçmekte olup (Abdulbakî, 1990: 682-683), "ihtiyacımızı giderir saydığımız

şeylere mal denir" (Zarakolu, 1971: 3). Bir başka deyişle mal, "Mülkiyet altına alınabilen, kullanım ve mübadele değerine sahip yani faydalı olan ve fiyat taşıyan şeydir (Tabakoğlu, 2008: 273). İktisatçılar malı, serbest ve iktisadî mallar diye iki kısma ayırmaktadır. Serbest mal, üretilmesinde herhangi bir zahmete katlanılmayan mal iken, iktisadî mal ise üretilmesinde belli bir zahmet gerektiren maldır (Oğuz, 1992: 7). Hanefi mezhebine göre bir nesnede ancak iki unsur bulunması şartıyla o nesne mal sayılır. Bunlardan birincisi ihtiyacı giderip fayda sağlaması; ikincisi ise bağımsız bir fiziki varlığının olmasıdır (Hacak, 2003: 27/462).

Kur'an'ın,

"O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini, kendi katından (bir lütfu olmak üzere) size boyun eğdirmiştir. Elbette bunda düşünen bir toplum için ibretler vardır" (Casiye, 13)

âyetinde de ifade edildiği gibi gökyüzünde ve yeryüzünde var olan her şeyin insanın emrine verildiği açıklanmaktadır. İnsanın hizmetine sunulan bu nimetlere karşılık insandan kulluk ve şükür istenmektedir (Taberi, 1405h.: 25/143). Bu kulluğu ve şükrü yerine getirirken bazen insan,

"Andolsun ki sizi biraz korku ve açlık; mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azaltma (fakirlik) ile deneriz. (Ey Peygamber!) Sabredenleri müjdele!" (Bakara, 155)

âyetinin de ifade ettiği gibi malıyla ve canıyla sınanmaktadır. Nasıl ki ilk Müslümanlar mallarıyla ve canlarıyla sınandıysa bundan sonra da insanlar mallarıyla ve canlarıyla sınanacaklardır (Karaman vd., 2006: 1/241). Görüldüğü gibi Kur'an'da mal, bir sınanma aracı olarak ifade edilmiş, bu sebeple başa gelecek olan bela ve musibetlere sabredilmesi istenmiştir.

Kur'an, mutlak anlamda malı kötü olarak görmemektedir. Malı bir imtihan aracı olarak gören Kur'an (Enfal, 28), malı batıl yollarla yemeyi ve o maldan rüşvet vermeyi yasaklamaktadır (Bakara, 188). Yine malın, gösteriş amaçlı verilmemesini (Nisa, 38) ve veril-

dikten sonra da başa kakılmamasını (Bakara, 262) istemektedir. Kur'an'a göre mallarını Allah yolundan engellemek için çalışıp (Enfal, 36), insanları Allah yolundan engelleyenler (Tevbe, 81) cehennem ateşine girecek kimselerdir. Mal toplayıp onu tekrar tekrar sayan (Hümeze, 2) ve yetim malını yiyen (Nisa, 10) kimseler de cezaya müstahak olacak kimselerdir. Mallarını infak hususunda cimrilik edenler ahirette büyük bir azapla karşılaşacaklardır (Tevbe, 34-35). Yine mallarını saçıp savuranlar şeytanları kardeşi olarak anılacaklar (İsra, 27) ve dünya hayatında kazanmış oldukları malları da ahirette onlara hiçbir fayda sağlamayacaktır (Al-i İmran, 116). Görüldüğü gibi kendisine verilen malı amacı dışında kullanan kimseler şiddetli bir şekilde tehdit edilmekte ve ahirette karşılaşacakları şiddetli ceza kendilerine haber verilmektedir.

Kur'an, dünya hayatında altın ve gümüşü yığıp da Allah yolunda harcamayan kimselerin ahirette karşılaşacakları azabı şöyle bildirmektedir:

"O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılacak da onların alınları, böğürleri ve sırtları bunlarla dağlanacak ve, "İşte bu, kendiniz için biriktirip sakladığınız şeylerdir. Haydi, tadın bakalım, biriktirip sakladıklarınızı!" denilecek" (Tevbe, 35).

Zekat, sadaka ya da başka yollarla Allah yolunda infak etmeyen ve malını şahsi servet edinmek üzere toplayıp da ekonomik hayatı olumsuz şekilde etkileyen kimseler ahirette büyük bir azapla karşılaşacaklar ve biriktirdikleri o mal orada artık onların kâbusu haline dönüşecektir (Karaman vd., 2006: 2/762).

Mal kavramı içinde düşünülebilecek diğer bir iktisadî kavram da fidyedir. Kur'an'da türevleriyle beraber on üç yerden geçen fidye kavramı (Abdülbakî, 1990: 513-514), "birinin kendisi için vereceği tazminat sayesinde bir adamı felakete uğramaktan korumaktır" (İsfehanî, 2012: 1123). Fidye kavramı Kur'an'da dünya hayatıyla ilgili, savaşta karşı tarafa verilen bedel (Bakara, 85) ya da yerine getirilemeyen ibadet karşılığında verilen mal (Bakara, 184, 186) gibi anlamlarda kullanılmakta iken, ahiret hayatında da Al-

lah'ın azabında kurtulmak için verilmek istenen mal (Maide, 36; Rad, 18; Meariç, 11) karşılığında kullanılmaktadır. Bu hususta Kur'an şöyle buyurmaktadır:

"*Gerçekten, inkâr edip kâfir olarak ölenler var ya, onların hiç-birinden -fidye olarak dünya dolusu altın verecek olsa dahi- kabul edilmeyecektir. Onlar için acı bir azap vardır; hiç yardımcıları da yoktur"* (Al-i İmran, 91).

Görüldüğü gibi artık onlar mallarını orada fidye olarak verseler de onlardan kabul edilmeyecektir. Dünya hayatında Allah yolunda verilmesi gereken mal ya da para verilmediğinde o mal, sahibi için ahiret hayatında bir azap vasıtası olacaktır. O biriktirdiği malı fidye olarak vermek istese dahi onu azaptan kurtarmayacaktır.

Buna karşılık dünya hayatında iman edip iyi işler yapanlar cennetle ve içindeki altın ve incilerle müjdelenmektedir:

"Onlara Adn cennetleri vardır. Onlar oraya gireceklerdir. Orada altın bilezikler ve incilerle süsleneceklerdir. Orada elbiseleri de ipektir" (Fatır, 33).

Görüldüğü cennet nimetleri bizim dünyadaki tasavvurlarımıza göre anlatılmaktadır (Karaman vd., 2008: 4/468). Altın bilezikler de bu nimetlerdendir ve dünyadaki kıymetine binaen cennette mükâfat olarak inananlara takdim edilecektir. Böylece malını infak etmeyerek yığan kimseler için altın bir ceza aracı olarak, tam aksine salih amel işleyip malını Allah yolunda harcayan kimseler için de altın cennette bir süslenme aracı olarak ifade edilmiştir.

Malı, dünya hayatının bir süsü (Kehf, 46) olarak gören Kur'an, onun

"*Ve onlar ki, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik ederler; ikisi arasında orta bir yol tutarlar"* (Furkan, 67)

âyetinde de ifade edildiği gibi ne israf edilmesini ne de cimrilik edilmesini önermektedir. Bunun yerine bu ikisi arasında dengeli bir harcamayı, Allah yolunda ihtiyaç sahipleri için harcamayı tavsiye

etmektedir. Böyle davranan kimselerin ise ahiret hayatında asla mahzun kalmayacağı ifade edilmektedir (Bakara, 274).

1.4. Borç

Kur'an'da borç kelimesi "deyn" ve "karz" kelimeleriyle karşılanmaktadır. "Deyn" kelimesi Kur'an'da türevleriyle beraber yedi yerde geçmektedir (Abdülbaki, 1990: 267, 268). "Karz" ise türevleriyle beraber Kur'an'da on üç yerde geçmektedir (Abdülbaki, 1990: 542, 543). "Deyn" kelimesi, "kişinin zimmetinde sabit olan borçları ifade eder" (Aydın, 1994: 9/266). "Karz" ise, "bedelinin geri verilmesi şartıyla bir insana verilen malı" ifade eder (İsfehani, 2012: 1199).

Kur'an'da "deyn" kelimesi daha çok gerçek anlamında kullanılırken, "karz" kelimesi daha çok mecazi bir anlamda kullanılmaktadır. Kur'an'ın en uzun âyetinde borç gerçek anlamında kullanılmakta ve borçlanıldığında borcun yazılmasını emretmektedir (Bakara, 282). Karz ise,

"Kimdir o, Allah'a güzel bir borç verecek olan ki, Allah da onun verdiğini kat kat artırsın ve onun için şerefli bir mükafat da versin" (Hadid, 11)

âyetinde de ifade edildiği gibi mecazi anlamda kullanılmıştır. Müslümanlar, muhtaç olan kimselere yardım etme hususunda teşvik edilmişlerdir. Kur'an, bunun adına karz-ı hasen demekte ve üzerinde önemle durmaktadır. Nasıl ki borç veren kimse daha sonra borcunu alıyorsa Allah için muhtaç kimselere borç veren kimselerin de Allah, mükafatını kat kat verecektir (Taberi, 1405h.: 2/592; Nesefi, 1/119). Karz, Allah'a yakınlaşmanın bir aracı olup, onu alan için dünyevî, veren için ise uhrevî faydalar barındıran önemli bir ibadettir. Karzın, "güzel" olarak nitelendirilmesi, onun riya ve herhangi bir dünyevî menfaat karıştırılmadan, tamamen helal kazançtan verilmesinin gerekliliğini de ortaya koymaktadır (Apaydın, 2001: 24/520, 521).

O halde Kur'an, borç kavramını gerçek ve mecazi anlamda ele almış, muhtaca ve fakire verilen borcu Allah'a verilmiş gibi kabul etmiştir. Borç veren kimselerin de bunun mükafatını kat kat ahiret hayatlarında alacakları ifade edilmiştir. Borç vermeyle ilgili Kur'an'ın bu tavsiyesi, insanların borç alabilmek için bankalara mahkûm kaldığı günümüzde daha da önemli bir hale gelmektedir.

1.5. Faiz

Kelime olarak herhangi bir şeyde fazlalığı ve artışı ifade eden faiz (Tabakoğlu, 2008: 293; Özsoy, 2005: 12/110) "borç verilen bir parayı ya da malı belli bir süre sonunda belirli bir fazlalıkla yahut borç ilişkisinden doğan ve süresinde ödenmeyen bir alacağa ek vade tanıyıp bu süreye karşılık onu fazlalıkla geri almanın veya bu şekilde alınan fazlalığın adıdır" (Özsoy, 2005: 12/110). Kur'an'da faiz, ribâ kelimesiyle karşılanmakta ve sekiz yerde geçmektedir (Özsoy, 2005: 12/110) .

Kur'an, insan ilişkilerinde, hukukî ve ticarî hayatta herhangi bir mağduriyete, adaletsizliğe ve haksızlığa yol açmayan konularda bir sınırlama getirmemiştir. Bu sınırlama ve kısıtlamayı ancak haksız ve yanlış uygulamalar sonucunda getirmiştir. Faiz yasağı da bu kısıtlamalardan bir tanesidir (Bardakoğlu vd., 2003: 2/411). Servet ve sermayenin tek elde toplanmasına karşı çıkan Kur'an, tıpkı içki gibi faizi de tedrici bir yöntemle haram kılmıştır. Nüzul süreci dikkate alındığında ilk aşamada

"*İnsanların malları içinde artsın diye verdiğiniz faiz, Allah yanında artmaz. Allah'ın rızasını dileyerek verdiğiniz zekata gelince, işte onlar, malları kat kat artmış olanlardır*" (Rum, 39)

âyeti Mekke döneminde nazil oldu. Söz konusu âyet, faizi açık olarak yasaklamamış, ancak Allah yanında sevimsiz görülmesinden ve bereketsizliğe yol açmasından dolayı onu dolaylı olarak reddetmiştir. Yine ikinci aşamada Yahudilerin kendilerine haram kılınan faizi yemeye devem etmelerinden dolayı cezaya çarptırılacakları

ifade edilmiş (Nisa, 161) ve Müslümanlar bu hususta uyarılmışlardır (Bardakoğlu, 2003: 2/413, 416).

Üçüncü aşamada

"Ey iman edenler! Kat kat artırılmış olarak faiz yemeyin. Allah'tan sakının ki kurtuluşa eresiniz" (Al-i İmran, 130)

âyetinin nazil olmasıyla beraber faiz haram kılınmıştır. Dördüncü ve son aşamada ise faiz yiyenler çok sert bir üslupla yasaklanmış,

"Eğer böyle yapmazsanız, o zaman Allah ve Resulü tarafından size savaş açılmış olduğunu bilin" (Bakara, 279).

âyetinin de ifade ettiği gibi faizi bırakmayanların Allah ve resulüyle savaş halinde oldukları bildirilmiştir (Bardakoğlu, 2003: 2/413).

Kur'an,

"Riba (faiz) yiyen kimseler, şeytan çarpan kimse nasıl kalkarsa ancak öyle kalkarlar" (Bakara 275).

âyetinde de ifade edildiği üzere faiz yiyen kimselerin ahiret hayatına şeytan çarpan kimsenin kalkacağı gibi kalkacağını beyan etmekte ve bunun sebebi olarak da faiz yiyen kimselerin, *"alışveriş de faiz gibidir"* (Bakara, 275) sözlerini göstermektedir. Onların bu sözlerine Kur'an, *"Oysa Allah, alışverişi helal, faizi de haram kılmıştır"* (Bakara, 275) şeklinde cevap vermektedir. Böylece haram kılındığı halde faizi yemeye devam eden kimseler kıyamet günü sara hastalığına yakalanmış gibi ya da deli kimselerin sağa sola yalpalaması gibi kalkacaklardır (Taberi, 1405h.: 3/108; Beydavî, 1/574). Görüldüğü gibi yasaklanmasına rağmen faiz alıp vermeye devam eden kimselerin dünya hayatında Allah ve Resulüyle savaş halinde oldukları belirtilmiştir. Ahirette de bu kimselerin cin çarpmış gibi kabirlerinden kalkacakları bildirilerek büyük azap onlara haber verilmiştir.

SONUÇ

Kur'an, insanlığın dünyevî ve uhrevî mutluluğu için gönderilmiş son ilahi mesajdır. O, içinde diğer bilimlerle alakalı kavramlara yer verdiği gibi ölçü, tartı, ticaret, alışveriş, borç, faiz, mal gibi iktisadî kavramlara da yer vermiştir. Böylece iktisadî kavramların önemi ortaya konulmuştur.

İktisadî kavramlar Kur'an'da gerçek ve mecaz anlamda kullanılmışlardır. İnsan-insan münasebeti çerçevesinde cereyan eden iktisadî eylemleri anlatırken Kur'an, daha çok bu kavramların gerçek anlamlarını tercih etmiş ve söz konusu kavramları gerçek anlamında sunmuştur. Ancak Allah-insan münasebeti çerçevesinde bu kavramlar daha çok mecazi anlamlarıyla sunulmuştur. Kur'an, dünya hayatında bir şey alıp satarken ya da bir şeyin kıymetini belirlerken terazinin adaletle yerine getirilmesini emrederken, gerçek anlamda ölçü ve tartıyı kastetmiştir. Ahirette ise ölçü-tartının adaletle yapılacak olmasının nihai hedefinde ise Allah'ın mutlak adaleti gözler önüne serilmiştir.

Kur'an, ahiretle ilgili halleri bizim dünya tasavvurlarımıza göre ele almış ve bu halleri gözlerimiz önünde müşahhas hale getirmiştir. Bu nedenle ahiretle ilgili halleri daha iyi anlayabilmemiz için bazı iktisadî kavramlarla ahiret halleri arasında irtibat kurmuş, ahiretle ilgili halleri iktisadî kavramlarla anlatmıştır. Ölçü, tartı, alışveriş, ticaret, mal, borç, faiz gibi bazı iktisadî kavramları doğrudan ya da dolaylı olarak ahiret hayatı ile irtibatlandırmıştır. Dünyada Allah'ın koyduğu iktisadî faaliyetlere uymayanların ahirette cezalandırılacağını, bunlara uyanların ise mükâfatlandırılacaklarını haber vermiştir.

KAYNAKÇA

ABDULBAKİ, Muhammed Fuad (1990), *El-Mu'cem'ul Müfehres li'l-Elfazi'l Kur'an'il-Kerîm,* Çağrı Yayınları, İstanbul.

APAYDIN, H. Yunus (2001), "Karz", *DİA,* TDV Yayınları, İstanbul.

AYDIN, M. Akif (1994), "Deyn", *DİA,* TDV Yayınları, İstanbul.

BARDAKOĞLU, Ali (2003), *İlmihal,* TDV Yayınları, Ankara.

BAYSA, Hüseyin (2015), *Kureyş Kervanları,* İz Yayıncılık, İstanbul.

BEYDAVÎ, (trs) Kadî, *Tefsiru'l-Beydavî,* Daru'l-Fikr, Beyrut.

CAVİT BEY, Mehmet (2001), *İktisat İlmi,* Liberte Yayınları, İstanbul.

DİNLER, Zeynel (2007), İktisat, Bursa: Ekin Kitapevi Yayınları.

ESKİCİOĞLU, Osman (1999), *İslam ve Ekonomi,* Çağlayan Matbası, İzmir

GÜNGÖR, Mevlüt (1997), *Kur'an Penceresinden Bakış,* Kur'an Kitaplığı, İstanbul.

HACAK, Hasan (2003), "Mal", *DİA,* TDV Yayınları, İstanbul.

İBN KESÎR, İsmail İbn Ömer ed-Dımeşkî Ebu'l-Fida, *Tefsîru'l- Kur'an'il-Azîm,*(1401h.), Daru'l-Fikr, Beyrut.

İSFEHANÎ, Ragıb (2012), *Müfredat,* çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul.

KALLEK, Cengiz (2012), "Ticaret", *DİA,* TDV Yayınları, İstanbul.

KARAMAN, Hayrettin, ÇAĞRICI, Mustafa, DÖNMEZ, İbrahim K. ve GÜMÜŞ, Sadrettin (2006), *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir,* DİB Yayınları, Ankara.

KURTUBÎ, Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed İbn Ebî Bekr İbn Farh, (trs), *el-Camiu'l-Ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire: Daru'ş-Şağb.

KUTUB, Seyit, *Fî Zılâl-il Kur'an,* çev. İ.Hakkı Şengüler ve diğerleri, Hikmet Yayınları.

MEVDUDÎ, Ebu'l-A'lâ (1997), *Tefhimu'l-Kur'an,* çev. Yusuf Karaca ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul.

OĞUZ, Orhan (1992), *İktisada Giriş,* Marmara Üniversitesi Matbaası, İstanbul.

ÖZSOY, İsmail (2005), "Faiz", *DİA,* TDV Yayınları, İstanbul.

RÂZÎ, Fahruddin Muhammed b. Ömer (2000), *Tefsir-i Kebîr Mefâtihu'l Gayb*, Dârü'-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

SEM'ANÎ, Mensûr bin Muhammed bin Abdül-Cebbâr (1997), *Tefsiru'l-Sem'ânî,* Daru'l-Vatan, Riyad

SEMERKANDî, Muhammed b. Ahmed Ebu'l-Leys (trs), *Tefsîru's-Semerkandî,* tah. Mahmud Matarcî, Daru'l-Fikr, Beyrut.

TABAKOĞLU, Ahmet (2008), *İslam İktisadına Giriş,* Dergah Yayınları, İstanbul, ss. 56-57.

TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr bin Yezid b. Halid (1405h), *Camiu'l-Beyân an Te'vil Ey'il- Kur'ân,* Dâru'l Fikr, Beyrut.

TOPALOĞLU, Bekir (1988), "Ahiret", *DİA,* TDV Yayınları, İstanbul.

ZARAKOLU, Avni (1971), *İktisat İlminin Temel İlkeleri,* Sevinç Matbaası, Ankara.

İSLAMİ ÇERÇEVEDE KITLIK ALGISI

Arş. Gör. Muhammet BAHADIR
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
İktisat Bölümü
muhammet.bahadir@gop.edu.tr

Doç. Dr. İlhan EROĞLU
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
İktisat Bölümü
ilhan.eroglu@gop.edu.tr

GİRİŞ

Ekonomi, insan davranışlarını, alternatif kullanım imkanlarına sahip kıt araçlar ile hedefler arasındaki ilişki bağlamında ele alan bir bilim dalı olarak tanımlanmıştır (Robbins, 1932). Bu tanımda, araçlar ile hedefler arasında ilişki kurulmuş ve kaynakların kıt olduğu yönünde bir bakış açısı geliştirilmiştir. Malthus (1826) ise çalışmasında nüfusta ve gıdada meydana gelen artışları karşılaştırırken konuyu dünya ölçeğinde ele almakta ve insan nüfusundaki artışın dönemler geçtikçe katlı bir seyir (1, 2, 4, 8, 16…) izlemesine rağmen gıda artışının bu artış oranına eşlik etmeyerek ardışık bir seyir (1, 2, 3, 4, 5…) izleyeceğini ifade etmiştir.

Malthus (1798) ve Robbins'in (1932) çalışmaları, modern ekonomide önemli yeri olan ve ekonomi biliminin varsayımlarına temel teşkil eden çalışmalardır. Bu çalışmalarda, ekonomik hayatta var olduğu dile getirilen kavramlardan biri kıtlık kavramıdır. Robbins ve Malthus'un çalışmalarında yer alan kıtlık vurgusu, modern ekonomi tarafından önemli görülmüş ve üretilen kitap[1], makale gibi bilimsel çalışmalarda temel alınmıştır.

Geleneksel iktisadi yaklaşımların kıtlık konusunda ileri sürdüğü gerekçelerden birisi, sürekli artan nüfusun asgari yaşam standartlarını karşılayacak düzeyde ihtiyaçlarının karşılanamamasıdır. Bu gerekçe, Malthus'un "Nüfus Prensibi" düşüncesine dayanır ve bu düşünce, iktisadi sorunlar karşısında üretilen iktisat politikalarına felsefi bir temel oluşturmaktadır. İslam Dini ise konuyu farklı bir

[1] Samuelson ve Nordhaus (2009: 3-4) çalışmasında, kıtlık ekonominin temel kavramları arasında ifade edilmiştir.

biçimde değerlendirmiştir. İslam Dini'nin kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim'de bu düşünce açık bir şekilde reddedilmiş ve bütün canlıların yaşamlarını devam ettirebilmeleri hususunda Allah'ın yaşam koşullarını yeterli düzeyde sağladığı ifade edilmiştir (Zaman, 2010: 92).

Kıtlığın kaynağı olarak zenginliğe erişememeyi sebep gösteren geleneksel iktisadi yaklaşım, yer yer sorgulayıcı görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Kur'an-ı Kerim'de, daha fazla zenginlik için çabalamak yerine kötü arzularla mücadele edilmesi, hayat tarzının basitleştirilmesi ve hayat koşulları açısından daha olumsuz durumda bulunanlara yardım edilmesi gerektiğine dair emir ve tavsiyeler mevcuttur. İslam'ın zenginlik ve birikim konusunda ortaya koyduğu yaklaşımla; daha az tüketim anlayışı ile daha fazla tatmin düzeyinin yakalanılabileceğine inanılmaktadır. Bu durumun en somut örneği İslam Dini'nin Peygamberi Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemdir. Zira bu dönemler saadet ve refahın üst düzeyde olması nedeniyle mutluluk ve saadet dönemi anlamına gelen "Asr-ı Saadet" dönemi olarak anılmıştır (Zaman, 2010: 102).

Kıtlık kavramının İslami perspektifte ele alınacağı bu çalışmada, modern ekonominin ve İslami İnanç Sistemi'nin temel eserleri üzerinden karşılaştırmalı bir değerlendirme yapılması hedeflenmektedir. Bu bağlamda, kıtlık kavramının modern ekonomi tarafından nasıl anlaşıldığı ve bu kavramın teorik arka planına birinci kısımda yer verilecektir. İkinci kısımda, kıtlık kavramının İslami perspektifte nasıl değerlendirildiği alternatif bir yaklaşım olarak ele alınacaktır. Üçüncü kısmında ise kıtlık kavramının İslami İnanç Sistemi'nde ve modern ekonomide farklı anlayışlar üretip üretmediği üzerine karşılaştırmalı bir değerlendirme ortaya konulmaya çalışılacaktır. Son olarak sonuç ve değerlendirme kısmına yer verilecektir.

1. MODERN EKONOMİ'DE KITLIK ANLAYIŞI

Modern iktisadi görüş; ihtiyaçların sonsuz, bunun karşılığında, kaynakların kıt olduğuna vurgu yapar. Bu hususla ilgili olarak, "Kıtlık Kanunu" adını verdiği bir prensip geliştirilmiştir. Bu bağlamda, mallar kıt mallar ve kıt olmayan mallar şeklinde tasnif edilmiştir. Herhangi bir bedel ödemeksizin ulaşımı mümkün olmayan mallar kıt mallar; serbest olmayan-ekonomik mallar olarak nitelendirilmiştir. Bunun aksine, bir bedel ödemeyi gerektirmeyen mallar kıt olmayan; serbest mallar- ekonomik olmayan mallar olarak izah edilmektedir.

Kıtlık kavramı, geleneksel iktisat bilimi için temel kavramlardan biri olmuştur. İktisat biliminin varlık gerekçesini oluşturacak kadar, geleneksel iktisatta kıtlık kavramına önem verilmiştir. Birçok bilimsel çalışma ilgi alanını kıtlık ve kıtlık probleminin çözümüne yönelik belirlemiştir. Kıtlık problemi, kaynakların bütün istek ve ihtiyaçları karşılamaya hiçbir zaman yetmeyeceği bir dünyada bireylerin ve milletlerin hangi mal ve hizmetleri satın alacağına ve hangilerinden vazgeçeceğine karar vermelerinin gerekeceği anlamına da gelmektedir (Wahbalbari, 2010: 148). Böyle bir durum iktisatta *"Alternatif Maliyet"* ya da *"Fırsat Maliyeti"* olarak adlandırılan bir kavramının gündeme gelmesine neden olmuştur. Bu kavram, kıtlığa bağlı olarak, iktisadi kararlarda tercih yapma zorunluluğunu ortaya koyar. Zira iktisaden üretim ya da tüketime yönelik alınacak kararlarda bir tercih yapılırken, vazgeçilmek zorunda kalınan ikinci tercih(ler), üzerinde karar kılınan birinci tercihin maliyeti hükmündedir.

Tarihi perspektiften bakıldığında kıtlık kavramının iktisat biliminde yön verici olmaya başlaması 20. yüzyılın ortalarına rastlamaktadır. Bu kavramın gelişimi, dinin insan eylemlerindeki rolünü dışlayan, ibadet anlayışını değiştiren ve bu anlayışı geliştiği toplumlar itibariyle kiliseye hapseden seküler düşüncenin yükselişi dönemine rastlar. Ekonomi bilimi, dini düşünceler ve moral değerler açısından bakıldığında nötr bir karakter arz eder. Modern ekonomi,

kıtlık kavramı üzerinden tanımlanmaktadır ve kıtlık kavramı dini bir kaynaktan beslenmemektedir (Wahbalbari, 2010: 169).

Modern ekonomik düşüncenin geçmişinden günümüze seyri incelendiğinde kıtlık konusunda iki düşünür ön plana çıkmaktadır. Bu iki düşünür Thomas Robert Malthus ve Lionel Robbins'tir. Çalışmaları üzerinden düşünürlerin kıtlık hakkındaki görüşleri ele alındığında, bazen aynı yerde durdukları bazen de görüşlerinin farklılaştıkları farkedilmektedir.

Genel kıtlık nosyonunun Klasik İktisadi Düşünce'ye Thomas Robert Malthus (1766-1834) ile girdiği ifade edilebilir (Baumgärtner vd., 2006: 488). Malthus tarafından kısa ismi "*Nüfus Prensibi Üzerine Bir Deneme*" olan bir çalışma yayımlanmıştır. Bu çalışmasında Malthus (1826), nüfus kontrolünün gerekli olduğunu ifade ederken, konuyu dünya geneli üzerinden ve göç olgusunu dışlayarak dile getirmeye çalışmıştır. Malthus, yaşadığı dönemdeki nüfus ile gıda miktarı arasında artış oranı konusunda bir farklılık yaşanacağını belirterek insan nüfusunun 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256 biçiminde geometrik olarak katlanacağını ve buna karşılık gıda miktarının ise 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 şeklinde aritmetik olarak artacağını ifade etmiştir. İki yüz yıl sonra nüfus artışı ile gıda miktarı arasındaki oran 256:9 biçiminde olacaktır.

Robbins'in (1932) çalışmasında, ekonomi biliminin insan davranışlarını, alternatif kullanım biçimlerine sahip kıt kaynaklarla hedefler arasındaki ilişki özelinde ele aldığı ifade edilmiştir. Çalışmasının biraz evvelinde de Robbins (1932) hayatın kısa olduğunu dile getirmiş ve doğanın (nature) acımasız olduğunu iddia etmiştir.

Daoud'un (2010) çalışmasında, Malthus'un kıtlıkla ilgili izahının "mutlak kıtlık" biçiminde ve Robbins'in kıtlıkla ilgili izahının "göreceli kıtlık" biçiminde isimlendirilebileceği[2] ifade edilmiştir. Bu

[2] Mutlak kıtlıkta bir kaynak türü ile bir ihtiyaç türü arasındaki ilişki söz konusuyken göreceli kıtlıkta bir kaynak türü ile karşılanmaya aday birden fazla ihtiyaç vardır (Daoud, 2010: 1219).

çalışmada, mutlak kıtlık insani gereksinimlerin ulaşılabilen miktarlardan sayısal anlamda daha fazla olması biçiminde ifade edilmiştir. Göreceli kıtlık ise farklı çeşit ihtiyaçlardan oluşan bir kümenin alternatif kullanım imkanlarına sahip ulaşılabilen miktarlarından sayıca fazla olması biçiminde tarif edilebilir.

Daoud'un (2010) çalışmasında, Robbins (1932) çalışmasından hareketle kıt olan bir şeyin aynı zamanda ekonomik bir durum olmayabileceği izah edilirken, alternatif bir kullanım durumunun ya da fırsat maliyetinin olmadığı bir durumda Robbins'in bakış açısıyla göreceli bir kıtlığın ve araçların ekonomikliğinin olmayacağı ifade edilmiştir. Buna rağmen, Malthus'un bakış açısıyla mutlak anlamda yine bir kıtlıktan söz edilebilecektir. Malthus'un bakış açısıyla kıtlığın oluşabilmesi için araçların alternatif kullanım durumlarının olmasına ihtiyaç yoktur. Göreceli ve mutlak kıtlık tariflerinden anlaşılabileceği üzere bir kaynağın kendisi tek başına kıt olarak tanımlanması için yeterli değildir. Bu tanım için mutlaka o kaynak ya da malla ilişkili olacak bir istek ya da ihtiyacın varlığı gereklidir.

Geleneksel iktisadi doktrinlerde, iktisat bilimi çalışmaları için kıtlık ve insan isteklerinin sınırsızlığı temel çalışma gerekçelerini oluşturur. Refahı elde etmek ve kıtlık kısıtlarını gevşetebilmek için ise iktisadi anlamda büyümek gerekecektir (Askari vd., 2015: 36).

Modern ekonomide kıtlık anlayışını incelerken heterodoks ve ortodoks ekonomilerin hangi kavramları önceliediği ve kıtlık kavramının nerede yer aldığını dile getirmek gerekir. Wahbalbari vd. (2015a) çalışmasında heterodoks ekonominin, bilgiye ulaşırken tümdengelimli matematiksel yaklaşımı tercih ettiği ve metodolojik bireyci yapısı nedeniyle ana akım ekonomiye bir cevap niteliğinde ortaya çıktığı ifade edilmiştir. Lee'nin (2011) çalışmasında ise heterodoks ekonomi tarafından ana akım ekonomiye yöneltilen eleştiriler dile getirilmiştir. Bu eleştirilerden birinde ana akım ekonominin inceleme alanına giren tercih-fayda, rasyonellik, göreceli kıtlık gibi konuların bu ekonomi türü tarafından yanlış tanımlandığı

ve bu tanımların gerçek dünyada karşılıklarının olmadığı ifade edilmiştir.

Bu kısımda modern ekonomiye ait bilimsel çalışmalarda, hareket noktasını oluşturan temel kavramlardan birisi olan kıtlık ele alınmıştır. Kıtlık kavramının modern ekonomide ele alınışı esnasında, Malthus ve Robbins'in özelinde konuya bakılacak olursa; bu iki düşünürün tahlillerinin gidişatı sorgulama noktasında bir endişe[3] barındırdığı ifade edilebilir.

2. İSLAM EKONOMİSİ'NDE KITLIK ANLAYIŞI

İslam Ekonomisi, iktisadi kararlarında İslami çerçevede hareket etmek isteyecek bir bireyin düşünce ve hareket tarzını temel kaynaklar olan Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'in sünneti yoluyla anlamaya çalışan bir dalını ifade eder. Modern ekonomi için önemli bir kavram olan kıtlığın İslam Ekonomisi tarafından nasıl anlaşıldığının incelenmesi de benzer bir öneme sahip olacaktır.

Wahbalbari vd. (2015b) çalışmasında[4], Geleneksel İktisadın kıtlık kavramını kaçınılmaz gördüğü ve analizlerinde temel bir yer edindiği ifade edilmiştir. Bu çalışmada, Professor Dr. Syed Abdul Hamid AlJunaid'in, kıtlığın İslam iktisadında temel bir kavram olmadığını ifade ettiği dile getirilmiştir. Al-Junaid, ilk derse kıtlık kavramıyla başlanmadığını dile getirmektedir. Çalışma iktisat öğretisine "Biz kimiz", "Bu hayattan beklentimiz nedir" ve "En iyi tercihleri yaparak bu hayattan beklentilerimizi nasıl elde ederiz" sorularıyla başlandığını belirtmektedir. İlk derslerde daha çok dünya görüşü, hedefler, insanın yapısı ve Allah'a karşı sorumluluklar gibi konular işlenmektedir.

---

[3] Robbins ve Malthus'un kaynaklar konusunda karamsar oldukları ifade edilebilir (Wahbalbari, 2010: 161).

[4] Çalışmanın bir kısmı, yarı yapılandırılmış mülakat yöntemiyle gerçekleştirilmiştir (Wahbalbari vd., 2015b: 134).

Askari vd. (2015) çalışmasında kıtlık kavramı üç yönü ile ele alınmıştır:

i) Çalışmada, kıtlık kavramının bir yönü vurgulanırken Allah'ın her şeyi bir ölçü ile yarattığı ifade edilmiştir.

ii) Kıtlığın ikinci yönü olarak kaynakların yanlış dağılımı ve açgözlülük gibi nedenlerden dolayı kıtlığın görüldüğü ve Kur'an-ı Kerim'de israf, refahın birikimi gibi konularda sosyal adalet ve kurallar üzerine vurgu yapıldığı dile getirilmiştir.

iii) Çalışmanın üçüncü kısmında kıtlığın, insanın fiziksel anlamda sınırlı yaratılmış olması nedeniyle ortaya çıkabileceği ifade edilmiş ve bu duruma "varoluşsal kıtlık" adı verilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de, dünya hayatı içerisinde kıtlık kavramının nasıl anlaşılması gerektiğine dair mealen[5] ifade edilen şu ayet, bir fikir verebilecektir:

"Allah, kullarına (tümüne birden) rızkı bol bol verseydi, yeryüzünde mutlaka azgınlık ederlerdi. Fakat O, rızkı dilediği ölçüde indirir. Şüphesiz O, kullarından hakkıyla haberdardır ve onları hakkıyla görendir" (Şura Suresi / 27. Ayet).

Kıtlık kavramının İslami çerçevede anlaşılmasını sağlamak üzere insan fıtratını ifade eden şu hadis[6], konuya ışık tutabilecektir:

"Âdemoğlunun iki vâdi dolusu malı olsa, üçüncü bir vâdi daha isterdi. Âdemoğlunun karnını topraktan başka bir şey dolduramaz. Ama Allah tevbe eden kimsenin tevbesini kabul eder" (Hadis / Müslim, Zekât, 117 (hadis no: 1048)).

İslam Dini'nde Allah'ın dünyadaki tüm canlılar için yaratılış ve fonksiyonları itibariyle ayırt etmeksizin hayatlarını devam ettirebilmeleri için gerekli kaynakları sağladığına inanılmaktadır. Bu inanışa göre kaynakların farklı kimselere, topluluklara ve bölgelere farklı miktarlarda ulaşması, Allah'ın kaynak tahsisinde fiziksel, akli, sosyal

---

[5] Bu ayetin mealinin (Diyanet Meali) tespitinde "Hasenat – Kur'an Araştırma Uygulaması (sürüm 6.1)" programı kullanılmıştır.

[6] Hadis metninin kontrolünde Şamile isimli literatür programı kullanılmıştır.

ve ekonomik farklılıklar dilemesi nedeniyledir. Bu bağlamda, dünya hayatı için dağıtım planı, tarihi ve coğrafi anlamda bolluk içerdiği gibi kıtlık da içermektedir (Hasanuz Zaman, 1999: 49).

İslam iktisadı, Allah'ın bütün istekler için değil ancak gerçek ihtiyaçların karşılanabilmesi için kaynakları yeterince hazırlandığı düşüncesindedir. Zira isteklerin karşılanabilirliği farklıdır. İktisadi problem, iktisadi birimlerin yanlış yönetimi nedeniyle ortaya çıkmaktadır. İktisadi problemin çözümü, insanın sürekli gayreti ve İslam tarafından kabul gören isteklerin tatmini için ulaşılabilen bütün kaynakların en iyi şekilde yönetimi ile sağlanabilecektir (Anjum, 1996: 85).

Kıtlık nosyonu ile dünyadaki canlılara geçimlerini temin etmeleri için Allah'ın ihsanının bolluğunun sonsuzluğu birbirine karıştırılmamalıdır. Allah'ın bol ihsanının sonsuzluğu, insan hayatı açısından düşünüldüğünde insanın gayrete gelmesi için sonsuz imkanların varlığına işaret biçiminde anlaşılabilir. Allah tarafından verilen kaynaklar her zaman kullanıma hazır değildir, tüketim ve sermaye mallarına dönüşümü için insanın gayreti gerekmektedir. Günümüz sanayi toplumlarında düşünüldüğünde serbest erişim nosyonunu temsil eden temiz su tüketimi bile daha fazla maliyet gerektirmektedir. Kaynakları değerlendirme noktasında insanın çabasının ve kapasitesinin sınırlı olduğu göz önünde bulundurulmalıdır (Abdul Mannan, 1982: 11).

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın dünyayı canlılar için hayatlarını sürdürebilmeleri için bitmez tükenmez hazinelerle depoladığının haber verilmesinden hareketle kıtlığın iktisadın ele alınması gereken kavramlarından biri olmadığı yönünde bir çıkarımda bulunma konusunda ihtiyatlı davranmak yerinde olacaktır. Bol kaynakların canlılar için tüm zaman ve mekanlarda hazır bulunması konunun bir yönünü ifade ediyorken onların bireyler ve gruplar tarafından veri bir zaman ve mekanda ve istenilen miktarlarda ulaşılabilir olması konunun başka bir yönünü oluşturmaktadır ve bu ayrımın farkına varılmadığı takdirde hatalı bir sonuca ulaşılabilecektir. Kıtlık konu-

sunu iktisadın temel konularından biri haline getiren kaynakların varlığı değil de kaynakların ulaşılabilirliğidir. Kaynakların ulaşılabilirliği konusu ise bilginin artan bir fonksiyonudur. Bu bilgiye şu hususlar örnek verilebilir: i) Kaynakların varlığı konusunda bilgi sahibi olunması, ii) Kaynakların elde edilme yollarının öğrenilmesi, iii) Kaynakların nasıl kullanılacağının bilinmesi ve iv) Kaynaklardan yararlanmanın maliyetinin tespit edilmesi (Hasan, 2007: 582).

İslam, ihtiyaç ve istek kavramlarının birbirinden farklı olduğunu belirtmekte ve ihtiyaçların tatminini teşvik ederken kötü arzuların tatminini yasaklamaktadır. Malthus ve takipçilerinin aksine İslam alimleri ihtiyaç düzeyinde kıtlık olmayacağını dile getirmektedirler. Açlık, kıtlık ve yoksulluk problemlerinin ortaya çıkmasının nedeni ise zenginlerin varlıklarında, ihtiyaç sahiplerinin hakkı olan kısmını ihtiyaç sahiplerine vermemeleridir. Kur'an-ı Kerim'de Kalem Suresi'nin 17.-27. ayetlerinde "bahçe sahipleri"nden bahsedilerek zirai faaliyet nedeniyle elde ettikleri gıdalardan fakirlerle paylaşmadıkları ve bunun sonucunda başlarına gelenler anlatılmaktadır. Fakirlik araştırmacıları, dünyadaki en zengin 22 ülkenin GSMH'sının sadece %0.7'sinin açlıkla mücadele için yeterli olacağını ifade etmektedir. Sorun kaynakların eksikliği değil sorun ekonominin kıtlık anlayışıdır. Kur'an-ı Kerim'de anlatılan karun kıssasındaki zengin karakterlerin benzeri günümüzde de yaşamaktadır. Elde ettikleri zenginliğin kendi akıl seviyeleriyle ilişkili olduğunu düşünüp bu zenginlik üzerinde paylaşmama yönünde karar alma hakkına kendilerini sahip görmektedirler (Zaman, 2010: 94-95).

3. MODERN EKONOMİ VE İSLAM EKONOMİSİ'NDE KITLIK AYRIŞMASI

Kıtlık anlayışı, Modern Ekonomi ve İslami İnanç Sistemi'nin insan davranışını anlama çabalarının farklı temellere dayanmasıyla birlikte önceki iki kısımda ele alınmış oldu. Bu kısımda ise iki farklı

ekonomi anlayışının kıtlık kavramı özelinde farklılaşmasına vurgu yapılacaktır.

İslam iktisatçıları, Modern Ekonomi'nin pozitivist bakışını iki sebeple kabul edilemez bulmaktadırlar (Addas, 2008: 105):

i) Robbins'in düşüncesine göre kaynakların kıtlığı, doğanın cimri olması ile ilgilidir ve bir manifesto biçimindedir. Bütün isteklerin yerine gelmemesi, bu bakış açısında bir cimrilik belirtisi olarak görülmektedir.

ii) İktisadın seküler bakışında insanın varoluşunun dünyevi yönü ön plandayken ve manevi yön dışlanırken İslam Ekonomisi'nde iki yön arasında sıkı bir ilişki vardır.

Modern Ekonomi, insanların sınırsız istekleri olduğunu varsaymakta ve bunu veri olarak almaktadır. İslam'ın iktisadi yaklaşımında ise bencillik ve açgözlülük gibi davranışlar, dönüştürülmesi gereken davranışlardan görülür (Askari vd, 2015: 37).

Ana akım iktisat, kıtlık kavramının küresel bir niteliğe sahip olduğunu tasavvur etmekte ve buradan hareketle insan davranışının koşullarını belirlemektedir. Kıtlığa maruz kalınması belli mekanlara ve zaman aralıklarına ilişkindir. Su, Suudi Arabistan için kıt bir mal hüviyetinde değerlendirilebilecekken Malezya için bol bir maldır. ABD ekonomisi için bir dönem iş temini konusunda kıtlık yaşanabilirken 1990'lı yıllar, iş temini konusunda kıtlık probleminin gevşediği yıllar olmuştur. Bu sebeple kıtlık kavramının geçici bir niteliğe sahip olduğu, mekandan mekana ve zamandan zamana farklılaşacağı ifade edilebilir (Wahbalbari, 2015b: 143).

Modern Ekonomi'de, ihtiyaç ve istek kavramı arasında bir ayrım yapılmamaktadır. İslam Ekonomisi'nde ise ihtiyaç ve istek kavramları farklı değerlendirilmekte ve bu kavramlar, İslam'ın emir ve yasaklarının süzgecinden geçirilmektedir. Kıtlık kavramını, mutlak kıtlık ve göreceli kıtlık biçiminde iki alt başlık şeklinde ele almak gerekirse İslam Ekonomisi'nde göreceli kıtlık üzerinde bir değerlendirme yapılabilir ve mutlak kıtlık ise söz konusu değildir.

SONUÇ

Kıtlık kavramının modern iktisadi yaklaşımdaki süreci geçmişten bu güne incelendiğinde felsefi temellerinin Malthus'un ve Robbins'in çalışmalarına dayandığı gözlenmektedir. Buna göre modern iktisadi görüş; ihtiyaçların sonsuz, bunun karşılığında, kaynakların kıt olduğuna dikkat çekerek "Kıtlık Kanunu" olarak nitelenen bir durum tespitinde bulunmuştur.

Kıtlık Kanunu gereğince; iktisadi birimler ihtiyaçların sürekli artmasına karşın kaynaklar kıt olması sorunuyla karşı karşıya kalır. Bu iki değişkenin zıt yönde hareketi iktisat biliminin temel uğraş alanını oluşturmuştur. Böyle bir durum, tercih sıralaması gibi bir zorunluluğu da doğurmuş ve iktisadi birimlere her yaptıkları tercihe karşılık gerçekleştirmekten vazgeçtiği diğer tercihi maliyet olarak katlanmasını zorunlu kılmıştır. Modern ekonomi anlayışı kıtlık kavramında dinin insan eylemlerindeki rolünü dışlayarak kendini kıtlık kavramıyla tanımlamış ve varlık gerekçesini kıtlıkla mücadeleye dayandırmıştır.

İslami İnanç Sistemi'nde kıtlık kavramı modern iktisadi görüşten farklı olarak ele alınmaktadır. Zira İslami iktisat öğretisi incelendiğinde ilk derslerin, modern iktisadi öğretinin sahip olduğu dini ve ahlaki değerleri dışlayan bir anlayışın aksine, insanın maddi ve manevi değerlerinin hesaba katıldığı bir anlayışla *"En iyi tercihleri yaparak bu hayattan beklentilerimizi nasıl elde ederiz"* sorgulamasıyla başlatıldığı gözlenmektedir. Bu sorgulama, İslami perspektifte kıtlık olgusunun ihtiyaçları en iyi yönetme sanatı ile ilişkilendirildiğine işaret etmektedir.

Modern iktisadi yaklaşım kıtlığı zenginleş(e)meme istek ve arzuları karşıla(ya)mama haliyle ilişkilendirirken, İslam'ın zenginlik ve birikim konusunda ortaya koyduğu yaklaşım; daha az tüketim anlayışı ile daha fazla tatmin düzeyinin yakalanabileceği inancı olarak

görülmektedir. İslam Dini'nin Peygamberi Hz. Muhammed'in ve yaşadığı dönemde onu takip edenlerin yaşam tarzı bu durumu doğrular niteliktedir. Zira İslam tarihinde "Asr-ı Saadet" dönemi olarak zikredilen bu dönem saadet ve refahın üst düzeyde yaşandığı bir zaman olarak örneklendirilir.

İslami perspektifte kıtlıkla ilgili olarak, Allah'ın dünyadaki tüm canlılar için yaratılış ve fonksiyonları itibariyle ayırt etmeksizin yaşamlarını devam ettirebilmeleri için gerekli kaynakları sağladığına inanılmaktadır. Ancak kaynakların farklı kimselere, topluluklara ve bölgelere farklı miktarlarda ulaşması merak konusu olmakla birlikte, bu husus Allah'ın kaynak tahsisinde fiziksel, akli, sosyal ve ekonomik farklılıklar dilemesiyle ilişkilendirilmektedir. Bu durum, kaynakların varlığını ya da yokluğunu tarihi ve coğrafi anlamda farklılaştırarak, bolluk ve kıtlık algısını modern iktisadi yaklaşımın temsilcilerinden Malthus'un öngördüğü mutlak kıtlıktan, Robbins'in öngördüğü göreceli kıtlığa taşımaktadır. Bunun yanında, İslam'ın kıtlık olgusuna bakışı insanın fiziksel anlamda sınırlı yaratılmış olmasıyla ilişkilendirilerek "varoluşsal kıtlık" olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, İslam perspektifte varoluşsal kıtlık kaynakların varlığıyla değil de kaynakların ulaşılabilirliği ile ilişkilendirilmiştir. Kaynakların ulaşılabilirliği konusu ise bilginin artan bir fonksiyonu olarak görülmüş, bununla ilgili olarak; kaynakların varlığı konusunda bilgi sahibi olunması, kaynakların elde edilme yollarının öğrenilmesi, kaynakların nasıl kullanılacağının bilinmesi ve kaynaklardan yararlanmanın maliyetinin tespit edilmesi tavsiyelerinde bulunulmaktadır.

Sonuç olarak İslam İnanç Sistemi'nde kıtlık kavramına bakış, esas manada mutlak ve göreceli kıtlık şeklindedir. Mutlak kıtlık reddedilmiştir ve göreceli kıtlığın ise çeşitli sebeplerle ortaya çıkabileceğine işaret edilmiştir. İslam'ın kıtlık sorununa karşı en somut önerisi; Allah'ın her şeyi bir ölçü ile yarattığı, kaynakların yanlış dağılımı ve açgözlülük gibi nedenlerden dolayı kıtlık sorunu ile karşılaşılacağı, kıtlık sorunun Kur'an-ı Kerim'de israf ve refahın birikimi gibi konularda sosyal adalet ve Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın emrettiği kurallara uygun eylemlerle aşılarak karşılaşılması muhtemel göreceli kıtlıktan korunmanın mümkün olabileceği şeklindedir.

KAYNAKÇA

ABDUL MANNAN, Muhammad (1982), *Scarcity, Choice and Opportunity Cost: Their Dimensions in Islamic Economics*. Jeddah, Saudi Arabia: King Abdulaziz University Press

ADDAS, Waleed A. J. (2008), *Methodology of Economics: Secular vs. Islamic*. Kuala Lumpur, Malaysia: International Islamic University Malaysia Press.

ANJUM, Muhammad Iqbal (1996), "Eternal Challenge of Islamic Economics to Capitalism and Communism", *Humanomics*, Vol. 12 Issue: 1, pp.53-90

ASKARI, Hossein., IQBAL, Zamir, and MİRAKHOR, Abbas (2015), *Introduction to Islamic Economics*. Singapur: C.O.S Printers Pte Ltd.

BAUMGÄRTNER, Stefan., BECKER, Christian; FABER, Malte; MANSTETTEN, Reiner (2006), "Relative and Absolute Scarcity of Nature. Assessing the Roles of Economics and Ecology for Biodiversity Conservation". *Ecological Economics*. 59, pp: 487-498.

DAOUD, Adel (2010), " Robbins and Malthus on Scarcity, Abundance, and Sufficiency. The Missing Sociocultural Element". *American Journal of Economics and Sociology*. 69 (4), pp: 1206-1229.

HASAN, Zubair (2007), *Profit Maximisation: Secular Versus Islamic*. MPRA Paper No. 2820.

HASANUZ ZAMAN, S. M. (1999), *Economic Guidelines in the Qur'an. Islamabad*, Pakistan: Islamic Research Institute Press.

LEE, Frederic S. (2011), *The Making of Heterodox Microeconomics*. MPRA Paper No. 30907

ROBBINS, Lionel (1932), *An Essay On The Nature And Significance Of Economic Science*, Londra: Macmillan And Co.

MALTHUS, Thomas Robert (1826), *An Essay on the Principle of Population; or, A View of Its Past and Present Effects on Human Happiness; with an Inquiry into Our Prospects Respecting the Future Removal or Mitigation of the Evils Which It Occasions*. London: C. Roworth Bell Yard.

SAMUELSON, Paul A. and NORDHAUS, William D. (2009), *Economics*. New York: McGraw-Hill/Irwin

WAHBALBARI, Amir Ahmed (2010), "The Concept of Scarcity and its Implication on Human Behaviour: Searching the Qur'anic Perspective". *Review of Islamic Economics*. 14 (1), pp:147-171.

WAHBALBARI, Amir., BAHARI, Zakaria and MOHD-ZAHARIM, Norzarina (2015a), "The Effect of Scarcity Thinking on Human Wants among Muslims: Exploring the Ideological Orientation of the Concept of Scarcity". In Hatem A. El-Karanshawy et al. (Eds.), Islamic Economics: Theory, Policy and Social Justice. pp: 65-81. Doha, Qatar: Bloomsbury Qatar Foundation.

WAHBALBARI, Amir., BAHARI, Zakaria and MOHD-ZAHARIM, Norzarina (2015b), "The concept of scarcity and its influence on the definitions of Islamic economics: A critical perspective". *Humanomics*. 31 (2), pp: 134-159.

ZAMAN, Asad (2010), "Scarcity: East and West". *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance*. 6 (1), pp: 87-104.

GELİR DAĞILIMIN DÜZELTİLMESİ ve YOKSULLUĞUN AZALTILMASINDA BİR ARAÇ OLARAK ZEKÂT MÜESSESESİ ve MÜSLÜMAN ÜLKELERDEKİ ETKİNLİĞİ

Prof. Dr. Mehmet YÜCE
Uludağ Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
Maliye Bölümü, Mali Hukuk Anabilim Dalı,
mehmetyuc@gmail.com

Arş. Gör. Muhammed ÇELİK
Uludağ Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
Maliye Bölümü, Mali Hukuk Anabilim Dalı,
muhammedcelik@uludag.edu.tr

GİRİŞ

Devlet maliyesinin temel amaçlarından birisi gelir dağılımının iyileştirilmesine yöneliktir. Bu maksatla gelir dağılımının sağlanmasına yönelik iki anlayış olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki devlet müdahalesinin olmadığı piyasanın kendi dinamikleri ile dengeye geleceğine inanılan neo-klasik iktisat yaklaşımının bir sonucu olarak aksamayan bir piyasanın başarısını aktaran birincil gelir dağılımıdır. Ancak bu dağılım piyasanın çeşitli nedenlerle aksaması ve dinamiklerinin çalışmaması nedeniyle devlet müdahalesini gerektirecek bir hal alır ki bu durumda ise ortaya gelirin yeniden dağılımı denilen ikincil gelir dağılımı ortaya çıkmış olmaktadır. Bu hususta özellikle gelişmekte olan ülkelerde gerek maliye politikaları gerekse diğer politikalarının yapısal birçok nedenden dolayı gelir dağılımının adil hale getirilmesinde ve yoksulluğun giderilmesinde yeterli başarıyı elde edemediği görülmektedir. İslam ülkelerinin de gelişmekte olan ülkeler statüsünde olduğunu düşünecek olursak bu ülkelerde de aynı sorunların yaşandığı söylenebilir. Bu durumda ortaya yeni bir araç ihtiyacı çıkmaktadır. Önerilecek aracın da ülkenin sosyal yapısına uygun bir yapı arz etmesi başarının sağlanması açısından önemli olacaktır.

Bu maksatla Beyyine Suresinin 5. Ayetinde "Halbuki onlara ancak, dini yalnız O'na has kılarak ve hanifler olarak Allah'a kulluk etmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri emrolunmuştu. Sağlam din de budur." demek suretiyle İslam'ın beş temel şartı arasında yer aldığını anladığımız zekâtın bu eksikliği giderebilecek en güzel araçlardan biri olabileceğini savunmaktayız. Savunmamızın temelinde zekâtın İslam inancının zorunlu bir parçası olması nedeniyle toplum tarafından daha kolay kabul görmesi ve İslam toplumlarında yoksulluğun giderilmesi açısından dağıtılmasının Kur'an'ın emri olması

bağlamında etkin olabileceği yer almaktadır. Bununla birlikte bir hadiste ise "Zekât İslâm'ın köprüsüdür" denilerek zekâtın sosyal yönüne dikkat çekilmiştir. Çünkü zekât kurumuyla kısmen de olsa adil servet dağılımının gerçekleşeceği düşünülmektedir. Nitekim kelime anlamı olarak temizlenme anlamında kullanılan zekâtın hâlihazırda İslam ülkelerinde çeşitli düzeyler ve politikalar çerçevesinde uygulama alanı bulduğunu görmekteyiz. Bu çerçevede gelir dağılımının düzenlenmesinde ve yoksulluğun giderilmesinde hâlihazırda uygulanmakta olan politikaların İslam ülkelerindeki başarısı tartışıldıktan sonra zekât sisteminin uygulaması ve uygulayan ülkelerin başarısı ele alınacak ve akabinde çeşitli önerilerde bulunulacaktır.

1.GELİR DAĞILIMI KAVRAMI

Gelir ekonomik anlamda, üretim sonrası ortaya çıkan mal ve hizmetlerin satışa konu olmasıyla; emek, sermaye, toprak, müteşebbis gibi üretim faktörlerinin elde ettiği kazanımları ifade etmektedir. Ancak günümüzde gelir, üretimden ziyade parasal hareketlerin ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda üretim faktörlerinden olan emek faktörü ortaya çıkan gelirden mahrum kalabilmektedir. Yani, etkin kaynak dağılımı zarar görmekle beraber gelir dağılımında adaletinde ifa edilemediği görülmektedir (Karacan, 2014: 29). Gelir dağılımı ise bir ülkede belli bir dönemde yaratılan milli gelirin o ülkedeki kişiler ya da üretimde görev alan üretim faktörleri arasında dağılımıdır (Dinler, 2016: 284). Bir başka tanımda ise bir ekonomi de yaratılan kaynakların, piyasa tarafından veya merkezi siyasi karar mekanizması yoluyla bu kaynakların üretim faktörleri arasında dağıtılması olarak tanımlanmıştır (Kirmanoğlu, 2013: 201). Bu dağıtımın bir toplumun yaşam standardına hangi ölçüde yansıdığı ve artan refahın toplumun değişik kesimleri arasında nasıl bölüşüldüğü ekonomik büyüme ve kalkınmanın topluma ne kadar yansıdığının tespiti açısından önemlidir. Zira mevcut kaynakların ekonomik kalkınma ve büyüme ile sosyal refahın maksimize edilmesi için bir araç olarak başarılı olmasının şartlarından biri de gelir dağılımını iyileştirmesi olacaktır.

Gelir dağılımı tanımını gelirin paylaşıldığı ve/veya bölüştürüldüğü toplumu oluşturan gruplar ile gelirin oluşum süreçleri dikkate alınarak esasen fonksiyonel gelir dağılımı, kişisel gelir dağılımı, bölgesel gelir dağılımı ve sektörel gelir dağılımı olmak üzere dört temel düzeyden oluştuğunu ileri sürebiliriz. Ancak gelir dağılımının bu yöntemler çerçevesinde incelenmesi yeterli olmayıp ayrıca cinsiyete, mesleğe, yaşa ve belki dini inanca göre de ele alınması daha gerçekçi değerlerin elde edilmesi açısından önemli olacaktır (Aktan; Vural, 2002a: 5). Gelir dağılımlarında yaşanan değişiklikler, küreselleşme ve/veya teknolojik değişme gibi yapısal etkilerden veya ülkenin makro-ekonomik performansının kötüleşmesinden kaynaklanabilir. Bu açıklamalar ışığında işgücü piyasası ve işgücünün dağılımı, üretim faktörlerinin ve bu faktörlerin fiyatlarının dağılımları, servetin dağılımı, eğitim düzeyi, küreselleşme, teknolojik değişim ile dünya ve ülke ekonomisindeki değişiklikler; enflasyon, krizler, bütçe açıkları, devalüasyon, özelleştirme gibi politikalar ile sosyal kurallar ve düzenlemeler gelir dağılımını belirleyen temel faktörler arasında yer almaktadır (Küpeli; Halaç, t.y.:3).

Gelir dağılımını etkileyen veya belirleyen faktörleri dikkate alırken yoksulluk kavramı da göz önüne alınmalıdır. Gelir dağılımı, nüfusun tümüne ait dağılımı belirlediği için yoksulluktan daha geniş bir kavram olmasına rağmen, gelir dağılımı ve yoksulluk arasında pozitif bir ilişki vardır. Gelir dağılımındaki eşitsizlik ne kadar artarsa yoksulluk düzeyi de o kadar artar. Bu sebepten dolayı, gelir dağılımını belirleyen faktörler ele alınırken yoksulluğu etkileyen faktörler de ele alınmalıdır (Aktan; Vural, 2002b: 3).

1.1. Gelir Dağılımının Hesaplanması ve Türleri

Gelir dağılımı konusu devlet teorisi düşünüldüğünde devletlerin esasen üzerinde durmaları gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda ulusal anlamda ülkeler; uluslararası anlamda ise çeşitli örgüt ve kuruluşların gelir dağılımının tespitine yönelik çalışmalar yaptıkları ve çeşitli raporlar yayınladıkları görülmektedir.

Bu tespitlerin yapılmasında en çok Gini katsayısı, Lorenz eğrisi ve Dalton-Atkison yaklaşımı kullanılmakla beraber ayrıca aralık, varyans, göreli ortak mutlak sapma, logaritmik standart sapma, genel entropi ölçütleri, theil endeksi, kuznets katsayısı, elteto-frigyes eşitsizlik ölçütü, sıklık fonksiyonu, hareketlilik ve ayrıştırma analizleri kullanılmaktadır (Aktan; Vural, 2002a: 13-20. Çetin, 2013: 215-223).

Gelir dağılımı, birincil dağılım ve ikincil dağılım (gelirin yeniden dağılımı) olarak iki ana başlık altında ele alınmaktadır. Birincil gelir dağılımı, neo-klasik iktisat yaklaşımının bir sonucu olarak aksamayan bir piyasa da gelir bölüşümünde herhangi bir istikrarsızlığın ortaya çıkmayacağı varsayımından yola çıkılarak devletin müdahale etmediği ya da olmadığı varsayımı altında piyasa ekonomisinde belirlenen gelir dağılımını ifade etmektedir. Birincil gelir dağılımında esasen emek ve sermayenin oluşturduğu üretim faktörü sahiplerinin katkıları oranında pay almalarını gerektirir. Üretim faktörü sahiplerinin milli gelirden aldığı pay anlamında fonksiyonel gelir dağılımı ve gelirin kişiler arasındaki büyüklük dağılımını gösteren bireysel gelir dağılımı, sektörlerin aldığı payı gösteren sektörel gelir dağılımı ve bölgelerin aldığı payı gösteren bölgesel gelir dağılımı türleri bulunmaktadır. Birincil gelir dağılımı çeşitli faktörlerin işleyişine bağlıdır. Bu faktörler yapısal faktörler, küreselleşme, sosyal norm ve düzenlemeler üzerine kuruludur. İlk olarak yapısal faktörler kendi içerisinde iki aşamada incelenmekte, ilk olarak üretim faktörlerini ikinci olarak ise enflasyon ve iktisadi krizleri kapsamaktadır. Üretim faktörleri ise; emeğin dağılımı, servetin ve sermayenin dağılımı, ücret, faiz, rant ve kar gibi üretim faktörlerinin belirlendiği faktör piyasasından oluşmaktadır. Enflasyon ve iktisadi krizler ise, piyasanın işleyişinin bozulduğu durumları ifade etmekte özellikle enflasyon ve iktisadi kriz dönemlerinde gelir dağılımında yoksul kesimde yer alan grubun reel geliri hızla düşmekte temel tüketim mallarına dahi ulaşımı zor bir durum almaktadır. Birincil gelir dağılımını etkileyen bir diğer faktör küreselleşmedir. Küreselleşme ile birlikte ser-

mayenin mobil hale gelmesi ile birlikte rekabetin sağlanması adına piyasalarda özellikle emek gücünün çok düşük ücretlere çalıştırılarak yoksulluğu tetikleyici bir yaklaşım güdülebilecektir. Ayrıca rekabet edemeyen ülkeler için ise sermayenin dışarı çıkması ve ülkenin yoksul duruma düşmesine neden olabilecek bir etkisi de olabilecektir. Son olarak sosyal norm ve düzenlemeler denilen toplum ahlakından oluşan düzenlemeler yer almaktadır. Bu hususta miras paylaşımları, yöresel gelenekler, dini inanışlar gereği zekât da olduğu gibi zenginlerin gereğince malın belli bir miktarının yoksullara paylaştırılması gelir dağılımının bir aracı olarak kullanılmaktadır (Pehlivan, 2009: 26-30).

Piyasanın aksak rekabet koşulları çerçevesinde işlemesi durumunda -ki genel kabul edilen görüş olarak- gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde piyasanın aksak rekabet koşullarında işlediği kabul edilmektedir. Aksak rekabet koşullarının olması halinde gelir dağılımının tamamen piyasaya bırakılması eşit olmayan bir dağılıma neden olacaktır. Bu maksatla kamu politikalarının devreye girerek sistem üzerinde meydana gelen adaletsiz dağıtımı düzeltici önlemler alması gerekmektedir. Söz konusu önlemler kamu harcamaları vasıtasıyla belirli kesimleri, bölgeleri veya sektörleri destekleyecek biçimde alınabileceği gibi, vergilerle de farklı toplumsal tabakalara farklı biçimlerde yansıtılabilir. Bunun yanında fiyatlar, asgari ücret ve benzeri düzenlemeler üzerinden de potansiyel olarak gelir dağılımı değiştirebilecektir. Bu yapı içerisinde devlet bütçesi, sosyal kuruluşlar ve vakıflar gibi gelir dağılımını etkileyen temeldeki araçlar olarak karşımıza çıkmaktadır (Pınar, 2014: 290). Bu bağlamda piyasaya devletin müdahalesini de barındıran bir diğer gelir dağılımı ise, ikincil gelir dağılımıdır. Bu gelir dağılımı üretim faktörleri sahiplerinin faktör payı olarak elde ettikleri satın alma güçlerinin devletin çeşitli müdahaleleri ile değişmesine neden olması sonucu oluşan gelir dağılımıdır. Yani, devletin piyasaya müdahale ederek, gelir dağılımında adaletin sağlanmasına yönelik bir rol üstlenmesi ikincil gelir dağılımını ifade etmektedir (Öztürk, 2009: 25).

1.2. Gelir Dağılımına Devletin Müdahalesi ve Başarısı

Gelirin paylaşımı, kendisine bazı temel işlevler atfedilen devletin saptayıp uyguladığı gerçekçi ekonomi ve maliye politikaları ile sağlanır. Diğer bir deyişle, devlet, gelir dağılımındaki adaletsizliği, yürürlüğe koyduğu ekonomi, vergi, bütçe ve harcama politikaları ile gidermeye çalışır ve buna dönük etkin ve tutarlı önlemleri alır. Gelir dağılımı kısa, orta ve uzun dönemde ekonomik konjonktür, büyüme, yapısal ve kurumsal değişimler ile karşılıklı ilişki içindedir. Belirli bir zaman kesitinde emek, sermaye, rant gibi üretim faktörlerinin kullanım miktarları ve fiyatları, bu faktörlerin sahipliliğinin bireyler arasındaki dağılımına bağlı olarak, söz konusu zaman kesitinde gerçekleşen toplam üretimi çoğunlukla piyasalar, kısmen de piyasa dışı mekanizmalarla hane halkları- bireyler arasında dağıtır. Demek ki, zaman sürecinde nihai gelir dağılımı, ekonomik konjonktüre, üretim faktörlerinin dağılımına ve nispi fiyatlarında meydana gelen değişimlere, devletin vergi ve transfer politikalarına göre farklılıklar gösterecektir (Yüce, 2002: 5).

Gelir dağılımı, gelirin yeniden dağılımı devletin düşük gelir gruplarını koruduğu kamu politikaları sonucu ortaya çıkan bir bölüşüm şeklini ifade etmektedir (Pınar: 2014, 290). Devlet, gelirin elde edilme aşamasında yapacağı müdahaleler ile gelir dağılımındaki eşitsizliklerin asli sebeplerini ortadan kaldırabilir. Bu müdahaleler temel olarak servet dağılımının, eğitim imkânlarının ve faktör fiyatlarının değiştirilmesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu maksatla gelirin elde edilmesi aşamasında öncelikli olarak tespit edilecek yöntemlerden birisi servetin dağılımına müdahale edilmesi şeklinde olacaktır. Servet dağılımı devletin müdahalesi ile dengeli hale getirildiğinde emek ve sermaye gelir dağılımında ön plana çıkacaktır. Ancak böyle bir yöntemin uygulanması serbest piyasa ekonomisi benimsemiş bir ülke açısından uygun olmayacak piyasanın dengesini bozan sermayeyi iten bir durum arz edecektir. Bunun dışında eğitim

açısından toplumda fırsat eşitliğinin tanınması geleceğe yönelik toplumda daha düzenli gelir dağılımının sağlanması hususunda önemli bir nokta da durmaktadır. Bir diğer araç olarak faktör fiyatları üzerinde yapılacak müdahaleler gelir dağılımının iyileştirilmesinde etkili bir araç olarak kullanılabilecektir.

Örneğin asgari ücret uygulaması ile daha düşük ücrete işçi çalıştırılması önlenebilir (Pehlivan, 2009: 30-31). Az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde ekonominin en önemli araçlarından olan tarımda adaletli ve dengeli dağıtımın bir aracı olarak toprak ve tarım reformunun yapılması gelir dağılımı üzerinde etkili olacaktır. Kayıtdışı ekonominin kayıt altına alınarak elde edilen kaynakların ekonomiye ve topluma aktarılmasının sağlanması, bölgeler arası gelir eşitsizliğini giderecek teşvik politikaları, özellikle gelir dağılımı düşük bireylerin tükettiği esnekliği az olan ürünler üzerindeki vergi yükünü azaltabileceği gibi tavan fiyat uygulaması gibi yöntemleri tercih ederek piyasayı düşük gelirlilerin gelirlerini artırabilecek şekilde yönlendirebilecektir. Ancak bu yöntemler her ne kadar uygulanabilir yöntemler olarak gözükse de piyasa ekonomisinin uygulandığı bir sistem içerisinde yapılacak bu müdahaleler sistemin işleyişini bozacak telafisi güç sorunlara neden olabilecektir.

Devletin gelir dağılımına bir başka müdahale aracı olarak maliye politikaları karşımıza çıkmaktadır. Devlet müdahaleciliğini savunan iktisatçılar –genel olarak Keynesyen iktisatçılar ve sosyal refah devleti anlayışını benimseyen iktisatçılar- devletin gelirin yeniden dağılımını sağlayacak ekonomi politikaları uygulamasını savunmaktadırlar (Aktan, 2002). Nitekim günümüzde maliye politikasının amaçlarından birisinin de gelir dağılımının iyileştirilmesi olduğu bilinmektedir (Şener, 2014: 379). Gelir dağılımının iyileştirilmesinde maliye politikası aracı olarak vergiler, devletin borçlanması, kamu harcamaları politikası olarak; reel harcamalar, transfer harcamaları, sübvansiyonlar ve sosyal transferleri saymak mümkün olacaktır.

Bir maliye politikası aracı olarak vergilerin gelir dağılımı üzerindeki etkisi vergilemede ödeme gücünün dikkate alınıp alınamaması, vergi oranlarının yüksek veya düşük olması, vergilerin dolaylı veya dolaysız vergilerden olması, vergilerin yansıtılabilme oranı, vergi sisteminin yapısı, baskı ve çıkar gruplarının etkileri ve ekonomik yapının durumuna göre değişecektir (Öztürk, 2012: 441). Bu bağlamda ödeme gücünü esas alan bir vergilendirmede gelir dağılımı düşük olan bireyleri koruyacak bir sistem olmakla beraber aynı zamanda özellikle geliri yüksek olan mükelleflerin daha fazla vergilendirilmesine ve bu kesimden elde edilen gelirlerin transfer harcamaları, cari harcamalar ve yatırım harcamaları yoluyla gelir seviyesi düşük bireylere aktarılması sağlanabilir. Ayrıca gelir vergisinde artan oranlılık, ayırma ilkesi ve en az geçim indirim uygulaması, negatif gelir vergisi uygulaması ve harcama vergilerinde malın esnekliğine göre uygulanacak oran farklılaştırmaları vergi politikasının başarısını artıracaktır. Ancak az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler de vergi sisteminin yeterince oturmadığını, verginin kolayca yansıtılabildiğini, kayıt dışı sektörün oldukça büyük olduğunu ve baskı gruplarının fazla olması nedeniyle vergilendirmenin sağlıklı bir şekilde yapılamadığını görmekteyiz. Bu durumda vergi politikasının az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde gelir dağılımını belirleme konusunda başarı sağlamasının ve etkisinin düşük olduğu sonucuna varabiliriz.

Toplumun ihtiyaçlarını karşılamak adına yapılan kamu harcamalarının gelir dağılımını sağlaması hususundaki durumunu ele alacak olursak öncelikle devletler kolektif ihtiyaçlarını kamu harcamaları yoluyla sağlamaktadırlar. Bu ihtiyaçlardan ise toplumun tüm bireyleri genellikle şahsi bir karşılığı olmaksızın faydalanmakta ya da gerçek bedelinden çok daha düşük fiyatlar ile faydalanmaktadırlar. Bu nedenden ötürü kamu harcamalarının yapısı gereği gelir dağılımındaki adaletsizliği azaltan bir yönünün olduğunu göstermektedir. Kamu harcamalarından reel ve yatırım harcamalarının gelir dağılımı üzerindeki etkisi açısından ilk olarak mal ve hizmet

karşılığı yapılan harcamaların tedarikçilerinin kimler olduğuna bakılabilir. Bu hususta kamu harcamalarının ağırlıklı olarak belirli sermaye gruplarına yönelik yapılması ya da sadece belirli sosyal kesime yönelik yapılması gelir dağılımını bozucu etki gösterebilecektir. Nitekim az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde gerek sermaye birikiminin artırılmasına yönelik olarak gerekse baskı gruplarının etkisi ile harcamaların belirli kesime kaydığı görülmektedir ki bu durumda kamu harcamasını başarısız hale getirmektedir (Tokatlıoğlu; Selen, 2017: 377). Bir diğer husus ise, kamu harcamasının bölünebilen ve ölçülebilen bir kamu hizmeti mi yoksa bölünemeyen tüm toplumun faydalandığı bir kamu hizmetimi olduğuna bağlıdır. Eğer harcamaların çoğu tüm toplumun ortak faydalandığı bölünemeyen bir kamu harcaması ise gelir dağılımını iyileştirici etkiden söz edilemeyecektir (Türk, 2011: 344-345). Bu hususta özellikle az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerin harcamalarını daha çok tüm toplumun ortak faydalandığı bölünemeyen altyapı hizmetleri gibi mal ve hizmetlere yönlendirmek zorunda olduğunu görmekteyiz ki bu durumda kamu harcamasının gelir dağılımındaki başarısını olumsuz etkilemektedir.

Son olarak, devletin yapmış olduğu karşılıksız harcamaları içeren transfer harcamalarının gelir dağılımı üzerindeki etkisini değerlendirecek olursak bu harcamaların alt bileşenlerinin, harcamanın yapıldığı toplum kesiminin özelliği ve harcamanın yapılış amacının etkinlik üzerinde etkili olabileceğini söyleyebiliriz (Tokatlıoğlu; Selen, 2017: 380). Bu bağlamda yoksul kesime doğrudan doğruya yapılan parasal ve nesnel yardımların gelir dağılımı adaleti açısından oldukça etkili olduğu savunulabilir. Bazı mal ve hizmetlere sübvansiyon verilmesi, bu mal ve hizmetlerin fiyatının piyasa fiyatının altında sunulması ve bu mal ve hizmetlerden düşük gelirlilerin yararlanması, işsizlik tazminatları, vergi iadeleri, emekli ve yaşlılık maaşları, yoksulluk ödemeleri, sosyal yardımlar, konut olanaklarının iyileştirilmesi, öğrencilere sağlanan burslar gelir dağılımına transfer fiyatlamasının etkisi açısından önemlidir. Ancak transfer

harcamasının bir diğer ayağı olan faiz ödenmelerinin gelir dağılımını iyileştirici değil bozucu etkisi olduğunu söylemek doğru olacaktır (Öztürk, 2009: 448-455). Çünkü yapılacak borçlanma gelir dağılımı açısından varlıklı kesimdir. Ödenecek faizlerde genellikle vergi gelirlerinden sağlanan gelir olacak ve sonuçta varlıklı kesimin servetine servet katılacak ve gelir dağılımı dengesi daha da bozulacaktır. Bu bağlamda az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde sermaye yetersizliği ve yetersiz vergilendirme gibi faktörlerden dolayı borçlanmanın çok yüksek borçlanmalar yapılmakta ve transfer harcamalarının ağırlığını faiz ödemeleri oluşturmaktadır. Bu durumda transfer harcamalarına yönelik gelişmekte olan ülkelerde gelir dağlanmasının sağlanmasına yönelik çalışmaların başarılı olduğu söylenemeyecektir.

Gelir dağılımına yönelik devletin piyasaya yaptığı müdahaleler açısından özellikle gelişmekte olan ülkelerde çeşitli yapısal sebeplerle başarı sağlanamadığı görülmektedir. Konumuz çerçevesinde İslam ülkelerini incelediğimizde bu ülkelerin az gelişmiş ve gelişmekte olan ülke sınıfında yer alan ülkeler olduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda seçilmiş İslam ülkelerindeki ve Türkiye'deki yoksulluk ve GİNİ katsayısı yoluyla gelir adaletsizliğine yönelik aşağıdaki tabloyu inceleyelim.

Tablo 1: İslam Ülkelerinde Yoksulluk ve Gelir Dağılımı

	Kişi Başı Yoksulluk Oranı/ GİNİ İndeksi (%)								
Ülkeler	*07*	*08*	*09*	*10*	*11*	*12*	*13*	*14*	*15*
Azerbaycan	15.80	13.20/ 31.79	10.90	9.10	7.60	6.00			
Bangladeş	40.00/ 33.4			31.50/ 32.13					
Benin	33.70		35.20		36.20/ 43.44				47.8 (gini)
Endonezya	16.60	15.40	14.20	13.30	12.50	12.00	11.40/ 39.47	11.30	
F. Sahilleri		48.90/ 43.18							46.30
Filistin	31.20/ 35.61		26.20/ 34.46	25.70	25.80				
Gine	53.00/ 39.36					55.20/ 33.73			
Gine Bissau				69.30/ 43.18					
İran			42.0 (gini)				37.4 (gini)	38.8 (gini)	
Kamerun	39.90/ 42.82							37.50/ 46.54	
Kazakistan	12.70/ 28.54	12.10/ 29.07	8.20/ 28.79	6.50/ 28.56	5.50/ 27.42	3.80/ 27.46	2.90/ 26.33	2.80/ 26.5	2.70/26.5
Kırgızistan	35,00/ 33.91	31,70/ 31.45	31,70/ 29.87	33,70/ 30.13	36,80/ 27.84	38,00/ 27.36	37,00/ 28.82	30,60/ 26.82	32,10/ 29.0
Malezya	3,60/ 46.05		3,80/ 46.26			1,70		0,60	
Mali			43.60/ 33.04						
Mısır		21.60/ 31.1		25.20/ 31.5		29.8 (gini)			31.8 (gini)
Mozambik		54.70/4 5.58							
Nijer					48.90/ 31.45			33.99 (gini)	
Özbekistan						15.00	14.10		
Pakistan	44,10/ 31.84			36,80/ 29.8	36,30/ 30.93		29,50/ 30.69		
Senegal				46.70	40.29 (gini)				
Sierra Leone					52.90/ 33.99				
Tacikistan							34,30/ 30.52	32,00/ 30.41	31,30/ 30.76
Togo	61.70				58.70/ 46.02				55.10/ 43.0
Türkiye	8,40/ 38.44	6,80/ 39.02	4,40/ 38.97	3,70/ 38.79	2,80/ 40.04	2,30/ 40.17	2,10/ 40.18	1,60/ 41.2	
Uganda	31.10		24.50/ 44.2			19.50/ 41.1			

Kaynak: Islamic Development Bank IDB, Demographic and Human Development Indicators, https://isdbdata.github.io/monograph2017. html; The World Bank, Poverty Headcount Ratio At National Poverty Lines (% of population), http://databank. worldbank.org/ data/reports.aspx?Code=SI.POV.NAHC&id=1ff4a498&report_name= Popular-Indicators& populartype=series&ispopul ar=y; The World Bank, GINI Index (World Bank Estimate), http://databank.worldbank. org/data/reports.aspx? source=2&series=SI.POV.GINI & country= (Erişim tarihi:.10.08.17).

Tablo 1 incelendiğinde kişi başına yoksulluk oranı en düşük ülkelerden birisinin Malezya olduğu devamında ise Türkiye, Kazakistan ve Azerbaycan gibi ülkelerin olduğu görülmektedir. Genel olarak değerlendirildiğinde seçilmiş İslam ülkelerindeki yoksulluk oranlarının genel olarak azaldığı gözlense de Fildişi Sahili, Gine, Gine Bissau, Togo, Tacikistan, Uganda gibi ülkelerde oldukça yüksek olduğunu görmekteyiz. Yoksulluk oranı gelir dağılımının önemli bir göstergesidir. Gelir eşitsizliği ile yoksulluk oranı arasında genellikle aynı yönlü ilişki vardır. Genel olarak, gelir eşitsizliği arttıkça yoksulluk oranı da artar. Yoksulluk oranı, Gini katsayısının tek başına kullanılmasının bir kısım sakıncalarını kaldırması bakımından gelir dağılımı analizlerinde önemli bir eksikliği gidermektedir. Örneğin, Türkiye'de 2000'li yıllarda gelir eşitsizliği sadece Gini katsayısı dikkate alındığında önemli oranda iyileşmiştir. Hâlbuki yoksulluk oranlarında aynı oranda bir iyileşme gerçekleşmemiştir. Bu durumun nedeni, bu yıllarda en alt gelir diliminin payında önemli bir gelişme olmamasına rağmen, en üst gelir diliminin payının ekonomik krizin etkileri nedeniyle azalmasıdır. Bu nedenle gelir eşitsizliği ölçmede kullanılan diğer araçların yoksulluk oranları ile birlikte kullanılması daha uygun bir yaklaşımdır (Çalışkan, 2010: 99).

Bununla birlikte yüzde (%) olarak Gini endeksine göre ülkelerdeki ulusal gelir dağılımı incelemesi yapılabilecektir. Ancak öncelikle Gini endeksi ölçümüne bakacak olursak Gini katsayısı, topladıkları kümülatif oranlara kıyasla nüfusun kümülatif oranlarının karşılaştırılmasına dayanır ve mükemmel eşitlik durumunda 0 ile mükemmel eşitsizlik durumunda 1 arasında değişen bir endekstir. Genel olarak seçilmiş İslam ülkeleri incelendiğinde ulusal olarak gelir grupları arasında gelir dağılımının bozuk olduğu görülmektedir. Bu hususta Türkiye'de 2008 yılında gelir dağılımının %39,2 olduğu görülürken 2014 yılında bu oranın % 41,2 ye çıkarak gelir dağılımının daha da bozulduğu görülmektedir. Gelir dağılımı açısından bakıldığında ise TÜİK'in açıkladığı veriler doğrultusunda 2016 yılında Türkiye'de gelir dağılımına göre gelirden en yüksek pay alan

%20'lik kesim toplam gelir %47,2 pay almaktadır. P80/P20 oranına göre En düşük % 20'lik kesim en yüksek kesimden 7,7 kat az bir gelire sahip olmuştur. En düşük %20'de kalanların oranı ise %6,7'dir. Gelir eşitsizliğinin bir önceki yıla göre 0,007 puan arttığı görülmektedir (TÜİK, 2017). Bununla birlikte bazı İslam ülkelerinin kişi başı gayrisafi milli hasılalarına bakılacak olursa Katar'ın ortalama olarak 100.000 dolar, Kuveyt'in 39.900 dolar, Suudi Arabistan'ın 30.500 dolar seviyelerinde olduğu, Birleşik Arap Emirliklerinin 29.200 dolar, Türkiye'nin 14.500 dolar, Malezya'nın ise 16.800 dolar seviyelerinde olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Somali'de 600 dolar, Nijer'de 800 dolar, Mali, Gine ve Afganistan'da 1.100 dolar, Gine Bissau'da ise 1.200 dolar civarında kişi başı gayri safi milli hâsılanın olduğu görülmektedir. Dünya'da genel olarak baktığımızda G7 ülkeleri ortalamasının 38.614.29 dolar, Euro bölgesi ortalamasını 33.477.78 dolar, AB ortalamasının 30.346.43 dolar olduğu dini olarak ise Katolik ülkelerin ortalaması 17.545.71 dolar, Hıristiyan ülke ortalamasının ise 16.212.77 dolar olduğu görülmektedir (www.nationmaster.com). Bununla birlikte İslam Kalkınma Bankası üyesi İslam ülkelerinin ortalama olarak kişi başına milli gelirlerini ele alacak olursak 2014 yılında 4,216 dolar, 2015 yılında 4,028 dolar ve 2016 yılında ise 4,179 dolar olduğu görülmektedir (IDB, 2017a).

Genel olarak değerlendirildiğinde İslam ülkelerinde gelir dağılımının genel olarak bozuk olduğu ve yoksulluk oranı ortalamasının istisna ülkeler dışında yüksek olduğu görülmektedir. Bununla birlikte gayri safi milli hâsıla açısından değerlendirildiğinde kişi başı gelir dağılımının Avrupa ülkeleri de dâhil olmak üzere çok yükseğinde olduğu ülkeler de olmakla birlikte çok aşırı düşük olan ülkeler de olduğu görülmekte ve diğer dini inanışlarla karşılaştırıldığında ise yine İslam ülkelerinin bu ortalamaların altında kaldığı ve kişi başı gelir dağılımının ülkeler arasında adil olamayan şekilde dağıldığı görülmektedir. Bu değerlendirmeler sonucunda bir değerlendirme yaptığımızda gelir dağılımı ve yoksulluğa devletlerin tek başına

yapmış oldukları müdahalelerin özellikle İslam ülke yetersiz olduğu görülmektedir. Bu nedenle yaşanan yapısal eksiklikler, vergiye gönüllü uyumun sağlanamaması, başarısız kamu harcama politikalarına alternatif olarak inanç üzerine dayalı bir gelir kaynağı elde ederek bu kaynağın devlet eliyle veya bir vakıf aracılığı ile yoksullara ve yoksul ülkelere dağıtılması bir yöntem olabilecektir.

2. BİR GELİR DAĞILIMI ARACI OLARAK ZEKÂT MÜESSESESİ

Toplum varlığının sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için, toplumsal denge ve barışın sağlanması ve bireyler arasında gerilim yaşanmasına neden olabilecek etkenlerin giderilmesi gerekir. Bir toplumda zenginlerin ve fakirlerin bulunması doğal bir durumdur. Ancak bireylerin birbirlerinin haklarını gözetmemesi ve sosyo-ekonomik açıdan belirli kurallara riayet etmemeleri, toplumsal gerilime zemin oluşturmaktadır. Bu durumun en aza indirilmesine yönelik, fakir ve zengin arasındaki ekonomik düzey farkının uçuruma dönüşmemesi önem arz etmektedir. Bu hususta devletin kamusal önlemlerinden üstte yer alan bölümde bahsettik. Ancak açıklamalarımızda da gördüğümüz üzere bu önlemlerin tek başına yeterli olmadığını özellikle ayrıca farklı önlem ve model önerilerine ihtiyaç bulunmaktadır. Zira kamu politikalarının az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde aksak işlemesi bunun temel sebebidir. Bu bağlamda toplum tarafından kabul görülebilecek başka bir araca ihtiyaç olduğu görülmektedir. Bu noktada zekât İslam ülkelerinde gelir dağılımının düzeltilmesi ve yoksulluğun giderilmesinde önemli bir araç olabilecektir. Nitekim zekâtın farz oluşu Kur'an, sünnet ve icmâ ile sabittir. Zekâtın malî bir ibadet olduğunu ve önemini belirten birçok ayet[1] ve hadis[2] bulunmaktadır. Zekât bu şekli ile de inanlar için zorunluluk halini ifade eden bir kelime haline bürünmüş olmaktadır.

---

[1] Zekâtla ilgili ayetler için bkz. 2/43, 2/83, 2/110, 2/177, 2/245, 2/254, 2/263, 2/267, 2/271, 2/273, 2/277, 3/92, 4/77, 4/162, 5/12, 5/55, 6/141, 7/156, 9/5, 9/11, 9/18, 9/34, 9/35, 9/53,

2.1. Zekât Kavramı ve İslam İktisadındaki Yeri

Zekât kelime anlamı itibariyle "temizlenme" manasını taşımaktadır. Kazanılan ve sahip olunan malın belli bir miktarının yoksullara verilmek ve sosyal hizmetlerde kullanılmak üzere elden çıkarmak insanı maddeten ve manen temizlediği, cismani ve nefsanî kirlerden arındırdığı için zekâta bu isim verilmiştir (Uludağ, 1992: 91). Fıkıh terminolojisinde zekât, Allah'ın, belirli yerlere sarf edilmek üzere dince zengin sayılan kişilerin mallarından belli bir payın alınması işlemi şeklinde ifade edilmiştir (TDV, 2017). İslamiyet döneminde ise "ortalama refah düzeyinin üzerindeki yükümlülerin, belirli şartları taşıyan mal varlıklarının muayyen bir miktarını, muayyen bir zaman sonra hak sahibi bulunan alt gelir sahiplerine ulaştırılmak üzere Allah rızası için verilmesi şeklinde tanımlanmıştır (Şahin, 2009: 145-157). Bir başka tanımda ise, belirli düzeyde mal varlığına sahip olan Müslümanların, gerekli şartları taşıyan mallarının belirli orandaki kısmını, yılda bir defa, Allah'ın rızasını kazanmak gayesiyle, belirli yerlere harcanmak üzere vermeleri mahiyetindeki farz ibadeti olarak ifade edilmiştir. Kuran'da ise, "sahip olunan değerlerden başkalarına vererek temizlenme" manasında kullanılmakta ayrıca malların, maddi değerlerin Allah yolunda sarf edilmesi zekât, sadaka, infak gibi kelimelerle, kimi zaman da yoksulu yedirin gibi ifadelerle (Müdessir Suresi 44) veya mallarla Allah yolunda mücadele etmek (Nisa Suresi 95) gibi ifadelerle anlatılmaktadır. Beyyine Suresinin 5. Ayetinde "Oysa onlar, dini yalnızca O'na halis

9/54, 9/58, 9/60, 9/71, 9/75, 9/98, 9/99, 9/103, 9/104, 11/87, 13/18, 13/22, 13/23, 14/31, 19/31, 19/54, 19/55, 20/14, 21/73, 22/35, 22/41, 22/78, 23/1, 23/2, 23/3, 23/4, 23/60, 24/37, 24/56, 27/3, 30/38, 30/39, 31/4, 32/16, 33/33, 41/6, 41/7, 47/36, 47/37, 47/38, 51/19, 57/11, 57/18, 58/13, 59/9, 64/16, 64/17, 70/24, 70/25, 73/20, 92/18, 98/5, 99/7, 99/8, 107/7.

[2] Buharî, Zekât 1, 3,41, İstitâbe 3, İ'tisâm 2,Sadaka 1, 63, Mezâlim 9, Megâzî 60, Tevhid 1, Tefsir, Âl-i İmrân 14, Berâet 6, Hiyel 3; Müslim, Îmân 31, (19), 32, (20), Zekât 26, (987), 32, (1658, 1659, 1660); Tirmizi, Zekât 6, (625), Îmân 1, (2610); Ebu Davud, Zekât, 1, (1556), 4, (1584), 4, (1575); Nesai, Zekât, 3, (5, 14), 46, (5, 55), 4, (5, 15, 16), 2, 6, (5, 12–14); Maliki, Zekât 30, (1, 269), Cihâd 3, (2, 444).

kılan Hanifler (Allah'ı birleyenler) olarak sadece Allah'a kulluk etmek, namazı dosdoğru kılmak ve zekâtı vermekten başkasıyla emr olunmadırlar. İşte en doğru (dimdik ve sapasağlam) din budur" demek suretiyle zekâtın İslam'ın şartları arasında yer aldığına işaret edilmektedir.

Zekât, İslam'ın beş şartından biri olup, mal ile yapılan bir ibadettir, dini ölçülere göre zengin olan Müslümanların yıldan yıla malının ve parasının kırkta birini fakir olan Müslümanlara vermesi yoluyla gerçekleşen, toplumda sosyal dengeyi sağlamayı amaçlayan bir sosyal müessesedir. Bu nedenledir ki zekât, Kur'an-ı Kerim'de namaz ile birlikte otuz yedi yerde geçmektedir (Yavuz, 1997: 29–33). Zekât vermenin ölçütü nisab-i gınadır. Bu nisaba malik olan bir Müslüman'ın zekât vermesi farz olmaktadır. Zekâta tabi olan ve nisab hesabında dikkate alınacak mallar ise gümüş, altın, para, deve, sığır, koyun-keçi, at ve diğer hayvanlar, buğday, arpa, mısır ve diğer toprak mahsulleri, hurma, üzüm ve diğer meyveler, ziynet eşyaları, madenler ve petrol ürünleri, defineler ve ticaret mallarından ibarettir. Zekat temel ve zaruri ihtiyaçların dışında kalanlar için verilmekle birlikte bir malın zekatının doğabilmesi için mülkiyetinin üzerinden bir sene geçmiş olmalıdır (Yavuz, 1997: 101-111).

Zekâtın mükelleflerini düzenleyen Kur'an'ın aynı zamanda toplum içerisinden kimlere dağıtılacağı hususuna da açıklık getirilmiştir. Bu hususta Tevbe suresi 60.ayette; Sadakalar ancak şunlar içindir demek suretiyle "Fakirler, miskinler (muhtaç olanlar), zekât memurları, borçlu olanlar, Allah yolundakiler, yolda kalmışlar, kölelerin kurtarılması ve kalpleri kazanılacak kimseler olmak üzere sekiz başlık altında ele alındığı görülmektedir[3]. Kur'an'ı kerim de beyan buy-

[3] Tevbe suresi 60.ayette kölelerin kurtarılması ve kalpleri kazanılacak kimseler yer almamasına rağmen literatürde bu iki unsurla sekize tamamlandıkları görülmektedir. Bkz; Rusni Hassan ve Nur I'ffah binti Muhammed Nasır, "Prioritization of Zakat Distribution in Selangor and the Federal Territory of Malaysia: Are They Following the Right Distribution Principles According to Shariah?", *Intellectual Discourse*, Special Issue (2016) 435–457, s. 437; Mohd Rodzi Embong, Roshaiza Taha ve Mohd Nazli Mohd Nor, "Role of Zakat to

rulduğu üzere zekât verilebilecekler sekiz sınıftan ibarettir. Zekât yalnız bu sınıflara ait olup başka yerlere verilemez (Yavuz, 1997: 29). Ayrıca bir diğer tartışılması gereken husus ise zekât verme sırasının bu sekiz grup arasından nasıl olması gerektiğidir. Bu konuya ilişkin olarak Hanefi ve Maliki araştırmacılar ile diğer çağdaş bilginlerin görüşleri alıcıların ihtiyaçları, alıcıların sayısı, alıcıların sayısı ve zekât dağıtımını belirlemeden önce gözlemlenen ve analiz edilen duruma göre önceliğin değişebileceği yönündedir (Hassan; Nasır, 2016: 437).

Bilindiği üzere zekât toplumdaki sosyal dengeyi kurmayı amaçlamakta, İslam literatüründe bir köprü olarak tanımlanmaktadır. Hz. Muhammed "Zekât, İslâm'ın köprüsüdür" demiştir.(Yüce, 2016: 105-106). Zekât zengin bireydeki merhamet ve şefkat duygularını harekete geçirerek, servetinin belli bir kısmını fakir bireylere aktarmasını sağlar. Fakir birey bu durumun, yaratıcının emrinden dolayı ve karşılıksız olarak yapıldığını gördüğünde, zengine karşı hürmet duygusu besler. Hadiste, bu özelliği yönüyle zekât için "köprü" tabiri seçilmiş, hiç kimseyi incitmeden, onurunu zedelemeden toplumsal barışı temin etmesine atıfta bulunulmuştur (Aydın, 2016: 57-72). Dolayısıyla dini perspektifin ötesine geçmesi yönüyle zekât, asıl amacı olan sosyo-ekonomik adaletin başarılmasının (Johari vd., 2015 :352) yanı sıra sosyal güvenlik hakları, çocuk bakımına yönelik sosyal yardım hibeleri, eğitim-sağlık hizmetleri, konut ve toplu taşımacılık gibi konuları da ele alan modern kamu finansmanının temel işlevlerinden bazılarını da yerine getirebilmektedir (Yusoff; Densumite, 2012: 451).

Kur'an-ı Kerîm'de bu konuda yapılan düzenlemeler böyle bir gerilimin mevcut varlığına işaret edip, bunun giderilmesi ve engellenmesi amacıyla birtakım yollar teşhis edilmektedir. Kur'an'da "...ve mallarında muhtaç ve mahrumların hakkı vardı" (ez-Zâriyât 51/19) ifadesi kullanılmaktadır. Kur'an'ın başka bir yerinde, namaz

Eradicate Poverty in Malaysia", *Jurnal Pengurusan*, 39, 2013, ss.141 – 150, s. 141; Yavuz, a.g.e., s. 29.

kılan ve namazlarında daim olanların eline mal geçenler için "Bunlar sahip oldukları mallarda muhtaç ve mahrumun belli bir hakkı bulunduğunu unutmazlar" (el-Meâric 70/22-25) denilmektedir. Bu düzenleme, toplumdaki ekonomik dengesizliğin yol açabileceği olası olumsuz sonuçların azaltılabilmesi için zekâtı önemli bir araç olarak sunmasının yansıra bunun işleyişinde son derece önemli insani meziyetlere, psikolojik faktörlere de işaret etmektedir (TDV, 2017). Zekât, farz bir ibadet olarak, Allah ile kul arasındaki bağı güçlendirmesinin ötesinde, ekonomik ve sosyal fonksiyonlarıyla da ön plana çıkmaktadır. İslam'ın değerler sistemindeki birçok bireysel ve toplumsal değerle de doğrudan bağlantılı olan zekât ibadeti, aynı zamanda İslam'daki mali ibadetlerin simgesi konumundadır (Gözübenli, 2007: 310). Zekât ayrıca İslam'daki sosyal güvenlik tedbirlerinin başında gelmektedir. Bu yönüyle, insan hakları açısından da önemli bir kavramdır. Zira günümüz dünyasında insan hakları teorisyenlerinin, "sosyal ve ekonomik haklar" diye ifade ettikleri haklarla ulaşılmak istenen amaçlar, büyük ölçüde zekâtın amaçları ile paralellik göstermektedir.

Özellikle günümüzde gelir dağılımında yaşanan adaletsizlikler, kamu ekonomisinde çözüm bekleyen önemli sorunlar arasında yer almaktadır. Gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler vergi, harcama ve borçlanma gibi maliye politikası araçlarını ekonomiye müdahale amaçlı kullanmakta, bu doğrultuda gelir dağılımını iyileştirmeye çalışmaktadırlar. İslam'ın iki temelinden birini teşkil etmesi yönüyle iktisat literatüründe sıklıkla karşılaşılmayan bir müessese olan zekât, maliye politikası amaçlarını olumsuz etkilemeden, ekonomik büyümeyi ve gelir dağılımdaki adaleti gerçekleştirebilecek bir yapıya sahiptir (Aydın, 2016: 56).. Zekâtın sosyal güvenlik fonksiyonu, gelir dağılımını düzeltici fonksiyonuyla doğrudan ilişkilidir. Bilindiği üzere, sosyal güvenliğe yönelik alınan önlemler, gelir dağılımını düzeltici (gelirin yeniden dağıtımı, ikincil gelir dağılımı) etkiler ortaya çıkarmaktadır. Zekâtın, toplumda başta açlık ve yoksulluk olmak

üzere, yine bu kapsamda dilenme gibi insan onurunu zedeleyen durumları ortadan kaldırmayı amaçladığı bilinmektedir.

Zekâtın gelir dağılımını düzeltici fonksiyonları, aynı zamanda ekonomik canlanma ve gelişme üzerinde de olumlu etkiler yapmaktadır. Dolayısıyla zekâtın ekonomik fonksiyonları sadece gelir dağılımını düzeltici etkileriyle sınırlı olmayıp, toplumun marjinal tasarruf eğilimi düşük, marjinal tüketim eğilimi yüksek kesimlerine yapılan düzenli mal varlığı transferlerinin, özellikle temel ihtiyaç maddeleri talebini artırdığı, bunun sonucunda da mevcut alanlardaki yatırımları hareketlendirerek yeni istihdam alanlarının oluşturulması ve üretimin artmasına aracı olduğu bilinmektedir (Gözübenli, 2007: 327). Gelir eşitsizliğinin ve yoksulluğun sadece zekât ile tamamen giderilebileceğini iddia etmemekle birlikte (Bilen, 2016: 33). Günümüz iktisatçıları da zekâtın ekonomik süreçte, hızlandıran ve çarpan etkisiyle dengeli büyüme açısından oldukça önemli fonksiyonları olabileceğini ileri sürmektedirler (Gözübenli, 2007: 327).

2.2. Zekâtın Gelir Dağılımı ve Yoksulluğun Giderilmesi Aracı Olarak Kullanılabilirliği

Yoksulluk, "yoksuzluk, variyetsizlik, sefillik, sefalet, fakirlik" olarak ifade edilmekte genel anlamda gelir düzeyinin düşüklüğünden kaynaklanmakta ve insanların tüketimlerine yansımakta veya genel refah düzeyinde düşüklüğe neden olmaktadır ayrıca harcanabilir gelir düzeyinin yetersizliği olarak da tanımlanabilir. Yaklaşıma bağlı olarak, yoksulluk üç farklı biçimde tanımlanabilir: Yoksulluğun sınırı; ilk olarak bir kişinin temel gereksinimlerinin karşılanması (günlük tüketim mallarından oluşan bir sepetin maliyetine) için gerekli asgari gelirle tanımlanır. İkinci olarak toplum tarafından, bu toplumdaki gelir dağılımına göre tanımlanır. Nihayet son olarak yoksullar, düşük gelire ek olarak, maddi refahın diğer alt etmenlerinden (işsizlik, elverişsiz konut, sağlıksızlık ve yetersiz eğitim, açlık gibi) de çok büyük ölçüde yoksun olanlardır (Özcan, 2003: 84).

Dolayısıyla yoksul kesim, toplumun olağan yaşam şekli ve alışkanlıklarını, gelirindeki yetersizlik nedeniyle yaşayamaz. Bu da "normal yaşamdan mahrum kalma", "istenilen yaşam standardında olamama" durumlarını ortaya çıkarmaktadır (Hız; Hız, 2011: 145-146). Gelir dağılımı ile yoksulluğun iç içe kavramlar olduğunu daha önceki konularda bahsetmiştik bu sebeple özellikle gelişmekte olan ülkelerde yoksulluk gelir dağılımının eşitsiz dağılmasına neden olabilmektedir. Bu bağlamda yoksul ve gelir dağılımı bozuk Müslüman ülkeler de yaşayan toplumun refah düzeyinin artırılması açısından başarısız olan devletin müdahale araçlarına ek olarak zekât müessesi önemli bir kazanım olarak karşımıza çıkabilecektir.

Yoksulluğun azaltılması ve gelir dağılımının iyileştirilmesi konusunda modern kapitalist ekonomik modeller ve yaklaşımlar, yoksulluğun hafifletilmesi amacına ulaşmada önemli bir başarı bulmadığından, sosyal hayatın bir düzenleyici olabilecek zekât İslam toplumlarında kendisine yer bulmaktadır. Bu hususta Malezya, Sudan, Mısır, Suudi Arabistan, Libya, Ürdün, Endonezya, Pakistan, Yemen, Bangladeş, Kuveyt gibi ülkeler zekâtı kanunlaştırılarak milli hukuklarında yer vermişlerdir (Cici, 2008: 228). Bununla birlikte Kuveyt ve Suudi Arabistan gibi gayrisafi milli hâsılası yüksek olan İslam ülkeleri ise topladıkları zekâtı kendi bölgelerinde dağıttıktan sonra arta kalan değerleri başta Müslüman azınlıkların yaşadığı ülkeler olmak üzere diğer ülkelerdeki yoksul Müslümanlara zekâtı ulaştırabilmek adına program ve projeler yapmaktadırlar (Cici, 2008: 259). Ayrıca İslam Kalkınma Bankasının öncülüğünde İslam ülkeleri arasında kalkınmanın sağlanması ve yoksulluğun önüne geçilebilmesi için ihtiyaç sahibi ülkelere ve bölgelere zekât, sadaka ve vakıf müesseselerinin kaynaklarını mobilize ederek ulaştırılması adına Uluslararası Zekât Kurumunun (IZO) 2009 yılında kurulduğunu görmekteyiz (Karataş, 2008: 115-117).

İslam ülkelerinde zekâtın uygulamasına ilişkin olarak Malezya, Endonezya, Bangladeş, Pakistan ve Nijerya'daki uygulamalardan ve başarılarından kısaca bahsetmekte yarar olduğu görüşündeyiz.

Bu bağlamda uygulama açısından en önemli ülke olan Malezya'dan başlamak gerekirse Malezya'daki zekât yönetimi, Federal Anayasa'da belirtildiği üzere eyalet hükümetinin yetki ve denetimindedir. Devlet İslam Dini Konseyi (SIRC) ya da "Meclis Agama İslami Wilayah Persekutuan" (MAIVP) zekât dâhil İslam dini ile ilgili konuları yönetmek konusunda tam yetki ve esneklik sağlandığı görülmektedir. Bu nedenden olsa gerek bazı eyaletlerin zekât toplama ve dağıtım işlerini özelleştirdikleri (Federal Bölge, Negeri Sembilan, Melaka, Phang) dışında kalan eyaletlerde (Terennanu, Perak, Johor gibi) ise SIRC'lerin tam yönetimi altında zekâtın toplama ve dağıtımı sürdürülmektedir (Hassan; Nasır, 2016: 436). Genel olarak zekâtın toplanmasına ilişkin oranlara bakacak olursak 2007 yılı için ulusal düzeyde zekât koleksiyonu RM805.6 milyon[4] olarak gerçekleşmiştir. Bu rakam 2008 yılında RM1037.6 milyona yükselmiş ve 2009 yılında RM1196.2 milyon olduktan sonra 2012 yılında ise RM1922.8 milyon olarak gerçekleştiği görülmektedir (Saad vd., 2016: 171). Bölgesel olarak bir değerlendirmede bulunacak olursak Selangor ve Federal bölgeler en çok zekâtın toplandığı alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Selangor'daki zekât dağılımı, 2008'den 2013 yılına kadar zekât gelirlerinde sürekli bir artış görülmektedir. Bu artışın temel sebepleri olarak zekât mükelleflerinin sayısında yaşanan artışlar ve ayrıca kuruma olan güven ile zekât ödeme sürecinin muhasebe sistemi ve teknoloji ile kolaylaştırması sayılabilecektir. Diğer taraftan toplanan zekâtların dağıtımı açısından bir değerlendirme yapıldığında 2008 yılından itibaren dağıtılan miktarın her yıl ortalama % 20 artarak devam ettiği görülmektedir. Yapılan dağıtımlarla daha çok toplumsal kalkınma (yiyecek ve aylık mali yardım, tıbbi giderler vb.), eğitim gelişimi, ekonomik kalkınma, insan gelişimi ve aynı zamanda dini kurumların geliştirilmesi hedeflenmektedir. Federal bölgedeki zekât idaresi istatistikleri zekât toplama oranlarında doğrudan bir artış eğilimi olduğu görülmektedir. Ayrıca zekât dağıtım programla-

[4] Ringgit Malezya para birimi.

rına bakacak olursak bu kalemde de artışlar meydan gelmektedir. Federal bölgede zekât dağıtımı iki şekilde gerçekleşmektedir. İlk dağıtım birçok yardım programı aracılığı ile doğrudan dağıtım şeklindedir. İkinci dağıtım ise, personel ödemesi, altyapı inşaatı gibi dolaylı yatırımları içermektedir. Ayrıca tıbbi yardım dağıtımları şeklinde insan sağlığı üzerine yapılan dağıtım da ise hastane faturalarını ödeyemeyen hastaların yüklerini hafifletmek amacıyla refah fonları oluşturulmuştur (Hassan; Nasır, 2016: 443-446). Genel olarak Malezya'daki zekât uygulamasının başarılı olduğu kabul etmekle birlikte temel sorunlardan birisi olarak zekât fonunun fazla vermesi ve etkin kullanılamamasına ilişkindir. Örneğin 2007 yılında zekât fonundan RM165 milyon zekât fazlası dağıtılmamıştır. 2008 yılında dağıtılmamış zekât fonu miktarı RM288.7 milyon olmuştur. 2009'da dağıtılmamış zekât fonu RM176.1 milyona düşmüş ancak 2011 ve 2012 yıllarında sırasıyla RM261.9 milyon ve RM345.8'e yükselmiştir (Saad vd., 2016: 171). Bu hususa ilişkin olarak en önemli çözüm dağıtılmayan tutarların önümüzdeki yıl hesabına taşınması ve rapor edilmesidir. Bir diğer sorun ise zekât fonunun dağıtımında ihtiyaç sahiplerine yönelik tutarlı verilerin elde edilememesidir ki bu hususta da önceliğin fakir ve miskinler olması gelir dağılımı ve yoksulluk açısından önemli bir çözüm olacaktır (Embong vd.,2013: 149).

Endonezya, zekâta ilişkin hükümet destekli uygulamaları bağımsızlığın kazanılmasının ardından 1950' yıllara kadar gitmektedir. Diyanet İşleri Bakanlığı'nın 1968 tarih ve 4 numaralı düzenlemesi ile "Badan Amil Zakat" (BAZNAS) kurulmuştur. Günümüzde zekâtın toplanması ve dağıtımına ilişkin olarak devlet tarafından kurulan ve Ulusal, Vilayet ve İlçe/Belediye hiyerarşisi içerisinde çalışan BAZNAS, Ulusal, Vilayet ve İlçe/Şehirlerden insanların kurduğu zekât idaresi olan "Lembaga Amil Zakat" (LAZ) idareleri yer almaktadır (Juwaini, 2017: 463-465). Bunun dışında "Dompet Duafa", "Rumah Yat", PKPU gibi kurtuluşlar tarafından kurulan sivil toplum kuruluşları da yer almaktadır (Sukmana vd., 2017: 1). 1999 yılında

Zekât idaresi Kanunu çıkarılıyor ve daha sonra geliştirme amaçlı birçok değişikliğe uğradığı görülüyor. Diyanet İşleri Bakanlığı talebi üzerine Sosyal İşler Bakanlığı'nın zekât kullanımını sosyal amaçlar ve toplumsal maslahatlara uygun bir şekilde yapılandırması tavsiyesi yer alıyordu Ekonomi Bakanlığı da vergi toplama ve idaresi ile ilgili tecrübesinden hareketle zekât ile ilgili yönlendirmeler maktadır. Ayrıca Endonezya'da Müslümanlara dini konularda fetva verme yetkisi olan makam Endonezya Ulema Meclisi (EUM)' zekâtı destekleyici çeşitli fetvalar ile zekât kurumlarının gelir elde etmesini kolaylaştırıcı çalışmalar yapmaktadır (Abral vd. 2016: 25-26; 25-37). Bununla birlikte zekâtı Dünya'da yer alan paydaş ülkelerle işbirliği içerisinde toplamak ve dağıtımını sağlamak amacıyla 30 Eylül 2010'da bu ülkede Dünya Zekât Forumu kurulduğunu görmekteyiz. Bu maksatla kurum BM ve Dünya'daki diğer organizasyonlara üye olmak yoluyla ve İslam ülkeleri, kurumları, akademisyenleri üye yapmak yoluyla stratejisini geliştirmeyi hedeflemektedir (Juwaini, 2017: 471-474).

Endonezya'da zekât potansiyeli açısından bir değerlendirmede bulunduğumuzda Açe eyaletinde rupi bazında 2012 yılında 1,9 trilyon zekât toplandığı görülmektedir (Abral vd., 2016: 465). Ancak zekâtın dağıtılmasına ilişkin hususa geldiğimizde ise dağıtılan oranın ancak %60'larda kaldığı görülmektedir. 2015 yılında toplanan zekât miktarı 3.653 milyar rupi iken ancak 2.251 milyar rupisinin dağıtıla bildiğini % 40'lık zekâtın ise boşta kaldığı görülmektedir. Ayrıca uygulamada yaşanan başka bir sorun ise zekât toplama ve dağıtma konusunda bir koordinasyonun olmamasıdır. Bu durum zekâta ihtiyaç duyan kişilerin doğru tespiti ve ülke genelinde yayılımı zorlaşmaktadır. Nitekim 2015 yılında Cakarta'da kaydedilen zekâta ihtiyaç duyan kişi sayısı 13.531 iken, 2016 sonunda kaydedilen kişi sayısının 11.558'e düştüğü görülmektedir. Bu nedenle bazı akademisyenler tarafından tüm zekât kurumları tarafından ortak erişilen Vekil (Proxy) veri tabanı kullanılarak ve bu sisteme zekât veren ve alan toplum üyelerinin de katılımının sağlanarak

entegrasyonun sağlanmasıdır (Sukmana, 2017: 1-4). Ortaya çıkan bir diğer sorun ise, zekata ilişkin muhasebe standartlarının sisteme iyi bir şekilde entegre edilmesine ilişkindir. Bu maksatla zekât için muhasebe standardı PSAK 109'da belirtilmiş ve 2012 yılında yürürlüğe girmiştir. Ancak etkin bir şekilde uygulandığından söz edilememektedir (Abral vd., 2016: 27).

Pakistan'da zekâtın uygulaması bağımsızlığın kazanılmasının ardından 1947'lere kadar uzanmakta nitelikli bir hale dönüşmesi ise 1980 yılında Zekât ve Öşür Kanunu ile olmaktadır. Zekât kanunun ilk maddesinde yer alan 11 varlık üzerinden alınmaktadır. Bunlar (1) Tasarruf Banka Hesapları, (2) Mevduat Hesapları ve Makbuzları, (3) Sabit Hesap Hesapları ve Makbuzları, (4) Tasarruf / Mevduat Sertifikaları Hesapları ve Makbuzları, (5) Ulusal Yatırım Ortaklığı (NIT) Birimleri , (6) Pakistan Yatırım Fonlarının Yatırım Ortaklığı Belgesi, (7) Hükümet, sahibinin periyodik olarak geri dönüş alabileceği menkul kıymetler, (8) İadesi ödenen şirketlerin ve yasal şirketlerin hisselerini ve tahvillerini de içeren menkul kıymetler, (9) Yıllıkları, (10) Hayat Sigortası Politikaları ve (11) Rehin Fon Kredisi Dengeleri. Diğer tüm varlıklar İkinci Programın bir parçasıdır. Zorunlu Zekât için varlıkların değerlemesi Ramazan'ın ilk gününde (İslam takviminin 9. ayı) yapılır (Abdullah vd., 2013: 245). Zekât hiçbir mezhep için zorunlu bir ödemeye tabi değildir (Babar; Kahloon, 2017: 478). Zekâtın toplanması finansal kurumlar tarafından yapılmakta ve Pakistan Devlet Bankası'nda bulunan Merkezi Zekât Fonu hesabına yatırılmaktadır. Bu doğrultuda mevcut sistemde federal düzeyde bir Merkezi Zekât İdaresi (LZC) her ilde bir il zekât Konseyi, her ilçede bir bölgesel Zekât Komitesi ve her alt bölümlerde Tahsil Zekât Komitesi ve yerel zekât idarelerinden oluşmaktadır. Zekâtın muhtaç kişilere dağıtılması gelirin merkezi fonun hesabında tutulması nedeni LZC tarafından yapılmaktadır (Abdullah vd., 2013: 244-245). Zekâta ilişkin olarak yıllara göre elde edilen gelire bakacak olursak 2011-12 yılları arasında RS 3951.667 milyon, 2012-13 yılları arasında RS 4053,56 milyon, 2013-14 yılla-

rı arasında RS 4778,18 milyon, 2014-15 yılları arasında RS 5398,53 milyon ve 2015-16 yılları arasında RS 7570,970 milyon olarak istikrarlı bir şekilde artış gösterdiği görülmektedir (Babar; Kahloon, 2017: 479). Ayrıca Khyber Pakhtunkhwa'da bölgesi bazlı yapılan bir araştırmada 200 kişiden 200'ü Zekât almadan önceki geliri % 31'lik bir gelir elde ederek, % 98,38'lik bir fayda sağladığı tespit edilmiştir. Rs.1-1000 ve % 1.62'ye kadar artarak Rs.1001-2000'e yükseldi. Yararlanıcıların% 4,5'lik bir geliri Rs.1-500 ve Rs.1001-2000'e kadar yükselmiştir. Benzer şekilde, katılımcıların% 14,5'lik bir geliri, Zekâtı almadan önce Rs.501-1000, Zekâtı aldıktan sonra Rs.1001-2000'e kadar yükselmiştir (Abdullah vd., 2013: 249-250).

Bangladeş'te 1998 yılında yoksulluğun, gelir eşitsizliğinin azaltılması ve İslam ideolojisine dayalı çok fakir insanlar için sosyal adaleti sağlamak amacıyla Mescid Toplum Geliştirme Konseyi (MACCA) kurulmuştur. MACCA inanç temelli bir kalkınma ve insan odaklı bir organizasyondur. MACCA yoksulluğun azaltılması ve gelir dağılımının düzeltilmesi amacına yönelik camiye dayalı program, gelir getirici program, kadınların güçlendirilmesi programı, köy projeleri gibi kalkınma programları, inanç liderleri geliştirme programları su ve altyapı projeleri ile toplum ve kalkınma üzerine araştırma merkezleri ile toplum destekli faaliyetler yürütülmektedir. MACCA'nın başarılı olabilmesi adına Hasana Projesi kapsamında zekâtın ödeyicileri olarak varlıklı olan insanların bilinçlendirilmeleri adına çeşitli toplumsal çalışmalar yapılmaktadır. Ayrıca bu proje ile zekâtı hak eden kişilerin tespitine yönelik çalışmalar yapılarak etkin bir dağıtımın yapılması adına faaliyet kolları belirlenmekte ve doğrudan dağıtım yöntemi ile birlikte faaliyet kolları ile de çalışmalar yürütülmektedir (Sohag, 2015: 263-265).

Güney Afrika'da ise Güney Afrika Ulusal Zekât Fonu (SANZAF) zekât faaliyetlerinin ülkede yürütülmesinde öncü bir kuruluş olarak karşımıza çıkmaktadır. Zekât ödeyicilerinin bilinçlendirilmesi ve zekâta ihtiyacı olanların merkeze çağrılması için bir

medya uygulaması olan "Mimbar" kullanılmaktadır. Zekât hizmetleri sürdürürken, yönetimi ve hesap verilebilirliği optimum seviyede tutulması hedeflenmektedir. Ayrıca toplanan zekâttan tamamının gerekli yerlere ulaştırılması amacıyla kesinti yapılmayan bankalara zekât paraları yatırılmaktadır. Zekâtın dağıtımı ise SANZAF'a giren her ihtiyaçlı ile mülakat yapılır ve zekât verilebilir olup olmadığı ve hangi kategorinin altına girdikleri (Kur'an da zekât verilebilecek sekiz grup) tespit edilir. Her ihtiyaçlı yanlarında kendilerini tanıtır belgeleri (kimlik kartı, evlilik cüzdanı, adresi, eğer İslâm'a yeni girmişse İslâm'a girdiğini gösteren belge) ile gelmek zorundadır getirmesi gereken temel şeyler vardır. Bu sürecin ardından ise ihtiyaçlıların gelecek dönemde zekât ihtiyaçlısı olmaması için neler yapılabileceği tartışılır ve bu yönde önlemler alınması hedeflenir. Ardından bu önlemler için harcamalar yapılarak süreç sonlandırılır. Bu kapsamda SANZAF Eğitim Güçlendirme ve Kalkınma Programı, Fakirleri Destekleyen Projeler, Mescit Vakıf Programı gibi projeler üretilmektedir (Amod, 2017: 522-524). Nijerya'da ise, Al- Hayat Yardım Vakfı ile Zekât Sadakat Vakfı gibi vakıflar aracılığı zekâta ilişkin çalışmalar yapıldığı görülse de zekât mükellefleri ile zekâtı hak eden ihtiyaçlılara yeteri kadar ulaşılamadığı için başarılı bir zekât müessesi olduğundan bahsedilemez (Ahmed vd., 2017: 446-458).

Türkiye'de ise zekâtın toplanmasına ilişkin olarak faaliyetlere bakıldığında vakıf faaliyetlerinin olduğu görülmektedir. Zira bu konuda ülkemizde otomasyon sisteminin etkin olarak kullanılıyor olması zekât ihtiyaçlılarının tespitini kolaylaştırmaktadır. Gelir dağılımı açısından bakıldığında ise TÜİK'in açıkladığı veriler doğrultusunda 2016 yılında Türkiye'de gelir dağılımına göre gelirden en yüksek pay alan %20'lik kesim toplam gelir %47,2 pay almaktadır. İkinci %20'de %10,6, Üçüncü %20'de %15,0 ve dördüncü %20'de ise %21,1 lik kesimin kaldığı görülmektedir. 80/P20 oranına göre En düşük % 20'lik kesim en yüksek kesimden 7,7 kat az bir gelire sahip olmuştur. En düşük %20'de kalanların oranı ise %6.7'dir. Nüfusun %14,3'ü yoksulluk sınırının altında kalmakla beraber gelir eşitsizliğin de bir önceki yıla göre 0,007 puan arttığı görülmektedir (TÜİK,

2017). Bu veriler doğrultusunda Türkiye'de zekât yükümlülüğü açısından önemli bir potansiyel olduğu görülmektedir. Bu nedenle ülkemizde de kurumsal kimliğe kavuşturulmuş bir zekât müessesi aracılığı ile zekâtın toplanması ve tahsis ilkesi çerçevesinde gelir dağılımının düzeltilmesinde ve yoksulluğun giderilmesinde bir araç olarak kullanılması yerinde olacaktır.

SONUÇ

Gelir dağılımı bir ekonomide yaratılan kaynakların, piyasa tarafından veya merkezi siyasal karar alma birimi tarafından kaynakların üretim faktörleri arasında ve toplumda düzenli dağıtımını esas alan bir husustur. Yoksulluk ise, asgari yaşam standardının gerektirdiği temel gereksinimlerin karşılanamaması durumu olarak ifade edilmektedir. Yoksulluk, tarihin her döneminde gerek gelişmiş, gerekse az gelişmiş ülkelerin karşı karşıya olduğu sorunların başında gelmiştir. Gelir dağılımının düzenli olmaması ile yoksulluk kavramları esasen birbirine çok yakın şeyleri ifade etmekle birlikte gelir dağılımı dengesizliğinin çok yüksek olduğu durumlarda yoksulluğun daha da şiddetlendiği kabul edilebilecektir. Gelir dağılımının iyileştirilmesi para ve maliye politikasının temel hedefleri arasında yer almaktadır. Literatürde kabul edilen ve neo-liberal iktisat politikasının savunduğu görüşe göre devletin müdahalesinin olmadığı bir piyasa da gelir dağılımının üretim faktörleri arasında kendiliğinden dengeye geleceği yönündedir. Ancak ne var ki bu husus özellikle bazı İslam ülkeleri gibi gelir eşitsizliğinin yüksek olduğu ve sermaye yetersizliğinin oldukça fazla olduğu gelişmekte ya da azgelişmiş ülkelerde piyasanın aksak işlemesi nedeniyle gelir dağılımı adaletsizliğini daha da artıracaktır. Bunun nedeni ülkelerdeki sermaye yetersizlikleri sermayenin piyasaya çekilmesi pahasına gelir dağılımını göz ardı edebilecektir ya da sermayedarlar kar maksimizasyonu kapsamında piyasada yer alan diğer aktörlerin gelirlerini göz ardı edebilecekler ve adaletsizlik ve yoksulluğun daha da körüklenmesine neden olabilecektir. Bu maksatla gelirin yeniden dağılımı çerçevesinde piyasanın yeniden gelir dağılımını ve yoksulluğu dikkate almasını sağlamak amacıyla devletin müdahalesi gerekli olmaktadır.

Devlet müdahale araçları olarak kayıt dışı ekonominin kayıt altına alınması, gelir eşitsizliğini giderecek teşvik politikaları, esnekliği düşük olan zorunlu tüketim mallarını ücretsiz sunmak veya tavan fiyat uygulaması uygulamak suretiyle müdahale edebileceği gibi asgari geçim indirimi gibi uygulamaları kullanmak suretiyle de gelir eşitliliğine müdahale etme yolunu seçebilecektir. Ancak bu ülkelerde gerek kaynak yetersizliği gerekse yapısal nedenler, siyasal baskı gruplarının etkinliği ve yoğunluğu nedeniyle başarı sağlanması güç bir durumdur. Bir diğer politika olarak vergilerin kullanılması gündeme gelebilir özellikle farklılaştırılmış oran uygulamaları ile yoksul kesimin tüketimi daha az vergilendirilebileceği gibi yoksul kesimin gelirleri hiç ya da daha düşük oranlarda vergilendirilebilir. Ancak bu hususta özellikle vergi sisteminin yeterince etkin olmaması kayıp kaçağın fazla olması ve verginin kolayca yansıtılabilmesi başarının önündeki en büyük engel olarak karşımıza çıkmaktadır. Kamu harcamaları ile olarak karşılıksız yapılan ve toplumun tüm kesiminin faydalandığı kamu harcamaları gelir dağılımdaki eşitsizlik üzerindeki etkisi yoktur. Ancak mali bir karşılığı alınarak yapılan kamu harcamalarının eğer ayrıcalıklı gruplar belirlenerek hareket edilirse gelir dağılımı üzerinde etkisi olabilecektir. Ancak bu hususta özellikle kaynak yetersizliği yaşayan az gelişmiş ülkelerin bu politikalarının başarılı olması pek mümkün görülmemektedir. Bunun nedeni bu ülkelerin harcamalarının büyük çoğunluğunu tüm toplumun ortak faydalandığı eksik olan altyapı yatırımlarına kaydırmaları kaçınılmazdır. Bununla birlikte transfer harcamaları açsından değerlendirecek olursak özellikle az gelişmiş ülkelerde bu kalemin büyük çoğunluğunu faiz ödemeleri oluşturması nedeniyle gelir dağılımını daha da bozucu etkisi olduğu söylenebilir.

Gelir dağılımı ve yoksulluğun giderilmesinde literatürde önerilen bir araç olan zekât ise İslam dinin beş temel şartından birisi olarak kabul edilmekte Allah'a kulluk edilmesi, namazı dosdoğru kılınması ile birlikte zekâtı verilmesinin de emr olunduğu Kur'an'da açıkça görülmektedir (Beyyine 5.ayet). Nitekim Hz. Muhammed'in

de bu hususta hadisleri oldukça fazladır. Bu bağlamda İslam inancının hâkim olduğu coğrafyalarda toplum tarafından kabul edilebilir ve gönüllü uyumun sağlanacağı bir gelir kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Tevbe suresi 60.ayette; zekâtın harcanabileceği yerlerinde açıkça belirtilmesi nedeniyle maliye politikasında olduğunun tersine tahsis ilkesini gerektirmesi ve tahsis edilecek kesimin ise toplumun yoksul veya ihtiyaçlı kesim içerisinde yer alması zekâtın başarısını sağlayan en önemli etkenlerden birisidir. Nitekim yukarıda da belirtildiği gibi bir hadiste ise "Zekât İslâm'ın köprüsüdür" denilerek zekâtın sosyal yönüne dikkat çekildiği de görülmektedir. Bu hususta uygulama açısından bir değerlendirmede bulunacak olursa çeşitli ülkeler tarafından zekât müessesinin bazı İslam ülkelerinde gerek kanunlaştırılmak şartıyla gerekse vakıflar aracılığı ile etkin bir şekilde uygulandığı görülmektedir. Uygulayıcı ülkeler açısından her ne kadar bazı eksiklikler olsa da özellikle zekâtın toplanması yönünden etkinliğin sağlandığı görülmektedir. Ancak zekât gelirlerinin harcanması açısından bakıldığında gelirin tamamının harcanamadığı zekât fazlası verildiği ve bu fazlaların etkin kullanılamadığı görülmektedir. Diğer bir husus zekâtın toplanmasında özellikler bölgeler ve eyaletlerde birden fazla vakıf ya da kurumun olduğu ülkeler de bu kuruluşlar arasında entegrasyon olmaması nedeniyle zekat mükelleflerinin etkin bir şekilde tespitinin sağlanamadığı ve diğer taraftan ise her ihtiyaçlının tespit edilemediği görülmektedir. Tüm bu eksikliklere rağmen genel olarak ülkelerde zekât geliri miktarının yıllara göre arttığı ve gelir dağılımı ile yoksulluk üzerinde iyileştirici etkiler kurulduğu gözlenmektedir.

İslam ülkelerinde zekâta yönelik yapılan uygulamaların yoksulluğun önüne geçilmesi hususunda başarı sağladıkları görülebilecektir. Uygulamada "fi sebilillah" kalemine yönelik zekât dağıtımlarının ön planda olduğu görülmektedir. Ancak gelir dağılımında etkinliğin sağlanması hususunda özellikle doğrudan dağıtım faaliyetlerinde, fakirler, muhtaç olanlar ve borçlu olan kimselerin gelirlerini destekleyici yardımların daha çok ön plana çıkması gerektiği görülmekte-

dir. Uygulamada karşımıza çıkan bir sorun ise zekât yükümlülerinin ve zekâtı hak edenlerin etkin bir şekilde tespitinin sağlanamamasına ilişkindir. Bu hususta özellikle eyaletler ile bölgelerdeki zekat kurum ve vakıflarının entegre olduğu bir otomasyon sisteminin kurularak bilgi alışverişinin sağlanması uygulamadaki sorunu çözebilecektir. Daha etkin bir yapı için toplumda zekât yükümlüleri ile hak edenlerinde sisteme katılabilecekleri bir yapının oluşturulması şeklinde olacaktır. Ayrıca bu sistemin devletin sosyal güvenlik kurumları gibi ya da e-devlet gibi uygulamalara entegre çalışması sistemin başarısını artıracaktır. Bir diğer sorun toplanan zekâtların hak edenlere dağıtılmasından sonra fazla vermesi ve bu fazlaların etkin bir şekilde kullanılamamasına ilişkindir. Bu hususta etkisizliğin önüne geçilebilmesi amacıyla İslam Kalkınma Bankası bünyesinde yer alan Uluslararası Zekât Kurumunun (IZO) etkin olarak kullanılarak ülkelerindeki zekât ihtiyaçlılarına sağlanan yardımlardan arta kalan fazla zekâtların bu kuruma aktarılarak tıpkı uygulamada Kuveyt ve Suudi Arabistan gibi ülkelerin yaptığı gibi Dünya'da azınlık konumunda olan ihtiyaçlı Müslümanlar ile yoksul olan diğer ihtiyaçlı Müslüman ülkelere bu kaynakların aktarılarak İslam toplumunda top yekûn yoksulluğun ve gelir dağılımdaki eşitsizliğin önüne geçilmesi çalışmaları yapılabilir. Bu maksatla ayrıca sistemin iyi işleyebilmesi için yine IZO başkanlığında tüm İslam ülkelerinin entegre olduğu ortak bir Zekât izleme programı kurularak ülkelerin zekât gelirleri ve fazlaları anlık olarak takip edilebilmelidir. Ayrıca zekât toplanmasına ilişkin olarak ortak bir muhasebe sisteminin oluşturulması da sistemin kolay işlemesi ve karşılıklı uyum açısından önemli olacaktır. Bununla birlikte zekâtın toplanma dönemi, ihtiyaçlıların tespiti usulü gibi yöntemlerin de ortak olarak belirlenmesi sistemin iyi işleyebilmesi açısından önemli olabilecektir. Ancak bu önerilerin IZO kapsamında hayata geçirilebilmesi için öncelikle ülkelerin iç dinamiklerinde muhasebe sistemi, zekât izleme programı düzenlemeleri gerçekleştirmiş olmaları gerekmektedir.

KAYNAKÇA

ABDULLAH; NIAZ, Rashid and IMRAN (2013), "The Role of Zakat in Improving the Economic Status of Beneficiaries in Khyber Pakhtunkhwa", *Journal of Managerial Sciences*, Volume VII, Number 2, pp.243-253.

ABRAL, Edi Anwar and HARIANTO, Syawal (2016), "Design Ofaccounting Information System Forzakat In Amil Zakat Institution In Lhokseumawe City", *IOSR Journal of Computer Engineering (IOSR-JCE)*, Volume 18, Issue 6, Ver. II (Nov. - Dec.), pp. 25-37.

AHMED Bilqis Ololade; JOHARI, Fuadah and WAHAB, Kalsom Abdul (2017), "Identifying the poor and the needy among the beneficiaries of zakat", *International Journal of Social Economics*, Vol. 44 No. 4, pp. 446-458.

AKTAN, Coşkun Can ve VURAL, İstiklal Yaşar (2002b), "Gelir Dağılımında Adalet(Siz)lik ve Gelir Eşit(Siz)liği: Terminoloji, Temel Kavramlar Ve Ölçüm Yöntemleri", Coşkun Can Aktan (ed.), *Yoksullukla Mücadele Stratejileri, Ankara: Hak-İş Konfederasyonu Yayınları*.

AKTAN, Coşkun Can (2002), "Bir Piyasa Başarısızlığı Nedeni Olarak Gelir Dağılımında Adaletsizlik ve Yoksulluk Sorunu: Kamu Ekonomisinin Rolü Ve Kamu Politikası Araçları", Coşkun Can Aktan (ed.), *Yoksullukla Mücadele Stratejileri*, Ankara: Hak-İş Konfederasyonu Yayınları.

AKTAN, Coşkun Can; ve VURAL, İstiklal Yaşar (2002a), "Başlıca Fonksiyonel Gelir Dağılımı Teorileri Ve Bölüşüm Adaleti", Coşkun Can Aktan (ed.), *Yoksullukla Mücadele Stratejileri, Ankara: Hak-İş Konfederasyonu Yayınları*.

AMOD, Irshaadh (2017), "Güney Afrika'da Zekât Alanındaki Yardım Faaliyetleri: SANZAF (Güney Afrika Ulusal Zekât Fonu) Deneyimi", *Tarihte Ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (03 – 04 Aralık 2016), İslâmî İlimler Araştırma Vakfı(İSAV), İstanbul.

AYDIN, Murat (2016), ''Gelir Dağılımındaki Adaleti Sağlamada Zekât Müessesesi Ve Gini Katsayısı'', *Akademik Bakış Dergisi - Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi,* Sayı: 57, ss. 55-72.

BABAR, Muhammad Sajjad ve KAHLOON Ali Haider (2017), "Zekâtın Pakistan'da Kurumsallaşması", *Tarihte Ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (03 – 04 Aralık 2016), İslâmî İlimler Araştırma Vakfı(İSAV), İstanbul.

BİLEN, Mahmut (2016), "Küresel Servet Eşitsizliği: Piyasa veya Devlet Eksenli Çözümde İslam Ekonomisinin Konumu''. *Türkiye İslam İktisadı Dergisi*, Cilt 3, Sayı 1, ss.17-35.

CİCİ, Recep (2008), "Günümüzde İslam Ülkelerinde Zekâtın Kurumsallaştırılması Çabası", *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnette Zekât*, Ensar Neşriyat, İstanbul.

ÇALIŞKAN, Şadan (2010/2), "Türkiye'de Gelir Eşitsizliği ve Yoksulluk", *Sosyal Siyaset Konferansları*, Sayı: 59, ss. 89-132.

ÇETİN, Başak Işıl (2013), *İktisadi Sistemler Bağlamında Gelir Dağılımı - Kredi Ekonomisi İlişkisi ve Türkiye*, T.C. Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı Çalışma ve Sosyal Güvenlik Eğitim ve Araştırma Merkezi Yayınları, Yayın No: 41, Ankara 2013.

DİNLER, Zeynel (2016), *İktisat*, Gözden Geçirilmiş 8.Basım, Ekin Basım Yayın Dağıtım, Bursa.

EMBONG, Mohd Rodzi; TAHA Roshaiza and NOR Mohd Nazli Mohd (2013), "Role of Zakat to Eradicate Poverty in Malaysia", *Jurnal Pengurusan*, 39, pp.141 – 150.

GÖZÜBENLİ, Beşir (2007), "Zekât, Rahmet Getiren Paylaşım", *İslam'a Giriş*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.

HASSAN Rusni and NASIR Nur I'ffah binti Muhammed (2016), "Prioritization of Zakat Distribution in Selangor and the Federal Territory of Malaysia: Are They Following the Right Distribution Principles According to Shariah?", *Intellectual Discourse*, Special Issue, pp. 435–457.

HIZ, Gülay ve HIZ, Koşar (2011), "Yoksulluk ve Yoksunluk Penceresinden Tüketimi, Lüks Tüketimi ve Tüketim Toplumunu İzleme", *Uluslararası Yoksullukla Mücadele Stratejileri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 1.Cilt, Ankara.

IDB- Islamic Development Bank (2017a), *Key Development İndicators For IDB Member Countries*, http://www.isdb.org/irj/go/km/docs/documents/IDBDevelopments/Internet/English/IDB/CM/Publications/PDC_2017.pdf, May 2017, (Erişim tarihi: 10.09.17).

IDB- Islamic Development Bank (2017b), *Demographic and Human Development Indicators*, https://isdbdata.github.io/monograph2017.html, (Erişim tarihi:.10.08.17).

JOHARİ, Fuadah; MOHD ALİ, Ahmad Fahme and AZİZ, Muhammad Rıdhwan Ab. (2015), ''A Review of Literatures on Current Zakat Issues: An Analysis between 2003 – 2013'' *International Review of Research in Emerging Markets and the Global Economy An Online International Research Journal*,(1):2, pp. 336-363.

JUWAİNİ Ahmad (2017), "Endonezya'da Zekâtın Gelişimi ve Dünya Zekât Forumunun Çalışmalar", (ed. İsmail Kurt ve Seyit Ali, Tüz) *Tarihte Ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı (03 – 04 Aralık 2016), İslâmî İlimler Araştırma Vakfı(İSAV), İstanbul,.

KARACAN, Rıdvan (2014), *Kapitalist Ekonomilerde Gelir Dağılımı ve Yoksulluk*, Yalın Yayıncılık, İstanbul.

KARATAŞ, Selim Cafer (2008), "Uluslararası Zekât Kurumu", *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Kur'an ve Sünnette Zekât*, Ensar Neşriyat, İstanbul.

KİRMANOĞLU, Hülya (2013), *Kamu Ekonomisi Analizi*, Gözden Geçirilmiş ve Genişletilmiş 4.Baskı, İstanbul.

KÜPELİ, Yeşim ve HALAÇ, Umut (Tarihsiz) "Türkiye'de Genel Gelir Dağılımının Analizi ve İyileştirilmesi", http://debis.deu.edu.tr/userweb//yesim.kustepeli/dosyalar/gelir-sbe.pdf , (Erişim tarihi:15.09.17).

MN- National Master, *Per Capita of GDP in Countries Compared*, http://www.nationmaster.com/country-info/stats/Economy/GDP/Per-capita/PPP, (Erişim tarihi: 11.09.17).

ÖZCAN, Kıvılcım Metin (2003), "Türkiye'de Yoksulluğun Ölçülmesi: 2001", Gelir Dağılımı ve Yoksulluk Kongresi Kitabı, *Ekonomik Yaklaşım*, Güz.

ÖZTÜRK Nazım (2009), *Maliye Politikası*, Ekin Basım Yayın Dağıtım, Bursa.

ÖZTÜRK, Nazım (2009), *İktisatta Bölüşüm Kuram, Politika***,** Palme Yayıncılık, Ankara.

PEHLİVAN, Muhammed Seyid (2009), *Gelir Dağılımı Eşitsizliğine Devletin Müdahale Araçları; Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Fonu Örneği*, Başbakanlık Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Genel Müdürlüğü, Ankara.

PINAR, Abuzer (2014), *Maliye Politikası Teori ve Uygulaması*, 7.Bası, Turhan Kitabevi, Ankara.

SAAD, Ram Al Jaffri; SAWANDI, Norfaiezah and MOHAMMAD Rahayu (2016), "Zakat Surplus Funds Management", *International Journal of Economics and Financial Issues*, Vol 6, Special Issue No.7S, pp.171-176.

SOHAG, Kazi; MAHMUD, Kazi Tanvir; ALAM, MD Ferdous and SAMARGANDI, Nahda (2015), "Can Zakat System Alleviate Rural Poverty in Bangladesh? A Propensity Score Matching Approach", *Journal of Poverty*, Vol.19, pp.261–277.

SUKMANA Husni Teja; LESITANI, Devi; ANGGRAENI, Nenny and SOETARNO, Djoko (2017), "The Prototype of Zakat Management System in Indonesia by Using the Social Society Approach: A Case Study", *5th International Conference on Cyber and IT Service Management (CITSM) Cyber and IT Service Management (CITSM)*, 2017 5th International Conference on. :1-4 Aug.

ŞAHİN, Hüseyin (2009), "Krizin Çaresi, Zekât ve Sadakayı Yaygınlaştırmak, Faizi Terk Etmek", *Köprü Dergisi*, Sayı 107, ss.145- 157.

ŞENER Orhan (2014), *Kamu Ekonomisi*, Yenilenmiş 12.Baskı, Beta Yayınevi, İstanbul, 2014.

TDV, *Kur'an'ı Kerim Meali***,** http://arsiv.diyanetvakfi.org.tr/meal/mealindex.htm, (Erişim tarihi: 15.08. 17).

TDV, *Zekât*, İlke ve Amaçlar Başlıklı 8. Bölüm, https://www.diyanet.gov.tr/UserFiles/DiniBilgiler/Zekat.pdf, (Erişim tarihi: 15.08.2017).

TOKATLIOĞLU, Mircan ve SELEN, Ufuk (2017), *Maliye Politikası*, Ekin Yayınları, Bursa.

TÜİK, *Gelir ve Yaşam Koşulları Araştırması 2016*, http://www.tuik.gov.tr /PreHaberBulten leri.do?id=24579, (25.10.2017).

TÜRK, İsmail (2011), *Maliye Politikası*, 24.Bası, Turhan Kitabevi, Ankara.

ULUDAĞ, Süleyman (1992), *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Üçüncü Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992, s. 91.

WB- The World Bank, *GINI Index (World Bank Estimate)*, http://databank.worldbank.org/data/reports.aspx?source=2&series=SI.POV.GINI &country= (Erişim tarihi: 10.08.17).

WB- The World Bank, *Poverty Headcount Ratio At National Poverty Lines (% of population)*, http://databank.worldbank.org/data/reports.aspx?Code=SI.POV.NAHC&id=1ff4a498&report_name=Popular-Indicators&popular type=series&ispopul ar=y, (Erişim tarihi:10.08.17).

YAVUZ, Yunus Vehbi (1997), *İslam'da Zekât Müessesesi*, Ahmet Said Matbaası, İstanbul, 1997.

YUSOFF Mohammed B. and DENSUMİTE Sorfina, "Zakat Distribution and Growth in the Federal Territory of Malaysia'', *Journal of Economics and Behavioral Studies,* Vol. 4, No. 8, 2012.

YUSOFF Mohammed B and DENSUMITE Sorfina, (2012), '' Zakat Distribution and Growth in the Federal Territory of Malaysia'', *Journal of Economics and Behavioral Studies,* Vol. 4, No. 8, ss. 449-456.

YÜCE Mehmet n (2002), "Türkiye'de Gelir Dağılımı Bozukluğunun İzlenen Kamu Gelir ve Harcama Politikaları ile Bağlantısı", *Bilig*, Güz, Sayı 23.

YÜCE Mehmet (2016), ''İslamda Zekât Müessesesi ve Modern Vergilendirme ile Karşılaştırılması'', *İslam Ekonomisi ve Finans,* Edt. Seyfettin Erdoğan, Ayfer Gedikli ve Durmuş Çağrı Yıldırım, 1.Baskı, Umuttepe Yayınları, Kocaeli.

VERGİ AHLÂKI VE UYUMU AÇISINDAN ZEKÂT

Yrd. Doç. Dr. Yusuf TEMÜR
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
Maliye Bölümü.
yusuf.temur@gop.edu.tr

GİRİŞ

Vergilendirme ekonomik, sosyal ve siyasal gelişmenin merkezinde yer aldığı için güçlü bir vergi sistemi, gelir oluşturma, eşitsizliği azaltma ve iyi yönetişimi destekleme gibi ulusal kalkınmada önemli rol oynayabilir. Bu yüzden kamu otoriteleri mükelleflerin vergi uyumunu geliştirmek ve artırmak zorundadırlar. Ancak mevcut ceza ve denetim gibi idari uygunluğun vergi açığını kapatmada yetersizliği çoğu ülkenin vergi sistemlerinde ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu yüzden idari uygunluğun yerine getirilmesiyle birlikte güven, ahlâk ve mükelleflere daha iyi hizmetler sağlanmasını vurgulayan çok yönlü politika yaklaşımları da geliştirilmelidir.

Bireyler her zaman standart neo-klasik paradigmada tasvir edilen bencil, akılcı, kendini düşünen bireyler olarak davranmazlar aksine, çoğunlukla ana temeli ahlâk olan diğer pek çok faktör tarafından motive edilirler. Vergi mükellefinin uyum kararlarında ahlâki boyutları düşünmeden vergi mükelleflerinin tutum ve davranışlarını tam olarak anlamak mümkün değildir. Bu yüzden vergi uyumunu iyileştirmek için temel alınması gereken fakat büyük ölçüde ihmal edilen ahlâka uygun vergileme kurallarının geliştirilmesi ve uygulanması zorunlu hale gelmiştir

Müslüman ülkelerdeki vergi mükelleflerinin İslami bakış açılarının değerlendirilmesi büyük önem taşımaktadır ve mükelleflerin davranışlarını çeşitli nedenlerle etkileyen önemli bir faktör olabilir. Öncelikle Müslümanların, yoksulların ve hükümetin meşru işlevleri için zekât ödemelerinin ahlâki bir sorumluluğu vardır. Dolayısıyla, zekât yükümlüsü olmaktan kaçınma ahlâka aykırı bir davranış olarak değerlendirilir. İslami öğretiler pek çok konuda helal ve haram bakımından açıkça bildirilmiştir. Bazı konularda, özellikle de vergi

gibi çağdaş olanlarda, helal veya haram olup olmadığına dair net metinler bulunmamaktadır. Bu yüzden vergilerle ilgili farklı görüşler bulunmaktadır ve bu durum Müslümanların vergi uyumuna yönelik davranışlarını etkileyebilmektedir.

İslami yazılar, zekâtın şeriat tarafından kabul edilebilir masrafları karşılamak için yeterli olmadığı durumlarda, hükümetin kişilerden vergi alması için gereken her türlü nedene sahip olduğunu göstermiştir. İslami vergi İslam Şeriatına veya kanunlara dayanır; İslami vergiler veya finansal ürünler konvansiyonel vergiler veya finansal ürünlerle önemli ölçüde farklılık göstermektedir. Vergilendirme, geçmişte olduğu gibi bugünde ve hatta gelecekte de önemli bir konu olarak kalacaktır. Bu yüzden insanlar neden vergi ödemektedirler ya da ödememektedirler gibi sorular bizi vergi ahlâkının önemine yönlendirmektedir. Bu konu, son yıllarda vergi uyumu literatüründe oldukça fazla yer bulmuştur. Bu çalışma, vergi uyumunun bireysel ve toplumsal davranışta ahlâki rolünün genel olarak ihmal edildiğini varsayarak zekât çerçevesinde, belki kısmen, günümüz vergi uyumsuzluğu sorununa farklı bakış açıları getirebilecektir. Bu çalışmada öncelikle vergi ahlâkı ve vergi uyumunun kavramsal boyutu ele alınacaktır. İkinci olarak bu kavramlar İslam ekonomisi açısından değerlendirilecek ve devamında zekâtın vergi ahlâkı ve uyumu uygulamalarına değinilecek ve son kısımda sonuç ve değerlendirmelere yer verilecektir.

1. VERGİ AHLÂKI

Ahlâk toplumdaki bireyler için belirli zamanda ve mekânda geçerli olan ya da beklenen, örf, adet, kurallarının ve değer yargılarının meydana getirdiği bir sistem bütünüdür. Dolayısıyla her birey ve her mekân için genel geçerliliğe sahip ahlâki kurallar olamayabilir. Bugün bir yerde geçerliliği olan bir ahlâki değer, önemini zaman içerisinde kaybedebilir ve değersizleşebilir. Hatta bu ahlâki değer aynı zaman diliminde başkaları için ahlâki bir nitelik taşımayabilir (Çağrıcı,1989:1).Bu yüzden ilahi olmayan ahlâk kuralları sübjektif,

yani kişiden kişiye değişen değer yargılarından oluşur. Öte yandan, zaman ve mekân kısıtı olamayan kaidelerle de ahlâk ilkeleri açıklanabilir:

"Zamana ve mekâna göre değişmeyen herkes tarafından benimsenen değişmez evrensel ahlâk kuralları vardır. Adalet, sadakat, doğruluk, hakkaniyet, diğerkâmlık, cömertlik, namusluluk, emanet gibi özellikler kimsenin reddetmediği evrensel ahlâkî ilkelerdir. Buna karşın yalancılık, ihanet, sözünde durmama, cimrilik, haset, haksızlık, hırsızlık, can, mal ve namus gibi değerlere tecavüz ise yine herkes tarafından kötü kabul edilen ahlâkî davranışlardır. Bu değerleri ihlal edenler dahi bu ihlalin doğru olduğuna inanmamaktadırlar. O halde fıtrat kanunları değişmez ve evrenseldir. Yaratıcı kudret fıtrat kanunlarıyla birlikte evrensel ahlâk kanunlarını da evrene/insanlığa kodlamıştır. Dolayısıyla kaynak birdir. Aksi halde yani ahlâkın değişken olması halinde bir ahlâkî davranıştan veya ve ahlâk diye bir disiplinden bahsetmek de abes olurdu" (Erturhan,2010:216).

Mekân ve zamana göre değişmeyen kalıcı kurallar ilahi ahlâkın belirgin bir özelliğidir. İlahi ahlâk, insan eylem ve davranışlarını kutsal kitaplar ve diğer dinsel hukuk kaynaklarıyla sınırlandırır. Din, esasen haram ile helalin neler olduğunu belirtir ve insanların haram şeylerden uzak durmasını emrederek bireysel ve toplumsal düzen ve huzuru sağlar. Ne ahlâksız bir din, ne de dinsiz bir ahlâk olabilir. Bütün semavi dinler, güzel ahlâka sahip olmanın zorunluluğunu dile getirmişlerdir. (Çağrıcı,1989:1).

Vergi ahlâkı ile ilgili birçok tanımlama yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Vergi ahlâkı, "gelir elde edenlerin vergilerini yasalara uygun ölçü ve zamanda ödemeleri konusundaki tutum, davranış, inanç ve değer yargılardır" (Seyidoğlu,1992:949). Daha genel bir ifade ile vergi ahlâkı, mükelleflerin vergi ile ilgili yükümlülüklerini yerine getirmedeki dürüstlük düzeyi olarak ifade edilebilmektedir. Dolayısıyla bireylerin vergi mükellefiyetiyle ilgili tutumu, ahlâki ilke ve değerler çerçevesinde açıklanır.

Vergi ahlâkı genellikle dar ve geniş açıdan tanımlanmaktadır. Dar anlamda vergi ahlâkı tutumlarla ilişkilendirilirken geniş anlamdaki tanımlamalarda vergi ahlâkı tutum ve davranışlarla birlikte ifade edilmektedir. Dar anlamda vergi ahlâkı "vergi kaçakçılığı ve vergi cezaları karşısında gösterilen tutumlar veya vergi suçlarına ilişkin tutumlar" şeklinde tanımlamıştır(Alm ve Gomez, 2008: 75). Geniş anlamda vergi ahlâkı ise vergi mükelleflerinin, vergi kanunlarına göre yükümlülükleri konusundaki tutum, davranış, inanç ve ahlâki değer yargıları şeklinde ifade edilmektedir. Başka bir ifade ile vergi mükelleflerinin devletle aralarındaki ilişkiyi belirleyen tutum ve davranışlardır. Bu tanıma göre vergi ahlâkının tutumsal ve davranışsal olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır. Vergi yükümlülerinin vergi uygulamalarına karşı gösterecekleri normatif tutumlar vergi ahlâkının tutumsal boyutunu oluştururken, vergi yükümlülerinin vergi kanunlarına karşı sergileyecekleri uyum ise davranışsal boyutu göstermektedir (Song ve Yarbrough, 1978: 444).

Vergi ahlâkı, terimi vergi uyumu kavramı ile sıklıkla kullanılır. Vergi ahlâkı, vergi uyumu için standart dışı, beklenen yarar çerçevesinin dışında kalan faktörlerin yanı sıra, vergi yasalarına aykırı olan motivasyonları yakalayan bir çatı terimi olarak tanımlanabilir. Örneğin, bireylerin vergilerini ödememesi ya da vergi uyumsuzluğu durumunda suçluluk ve utanç duymak gibi bazı içsel motivasyonları olabilmektedir. Ayrıca devletin bireylere sağladığı yardımlar karşılığında vergileri ödemek için gösterdikleri istek veya vergilerini ödemezlerse maddi kazançlarının daha yüksek olmasına rağmen akran davranışlarından, toplumda tanınma gibi veya akranlardan yaptırım gelme ihtimalinden etkilenebilir. Kültürel ya da toplumsal normlar, bu içsel güdülerin gücünü, karşılıklı motivasyonları veya akranlara duyarlılığı etkileyebilir (Luttmer ve Singhal,2014:153).

Bu konu ile ilgili önemli araştırma Köln Vergi Psikolojisi Okulu tarafından Schmölders öncülüğünde 1960'lı yıllarda ortaya konulmuştur. Torgler'e göre vergi ahlâkı, mükelleflerde vergi ödeme konusunda içsel bir motivasyon oluşturarak herhangi bir çevresel bas-

kı ya da zorlama olmadan gönüllü vergi ödemelerini sağlamaktadır. Ayrıca vergi ahlâkı düşük olan bireyin vergi kaçırma eğiliminin daha fazla olduğunu buna karşın vergi ahlâkı yüksek bireylerin uygun ortam ve koşullarda bile vergi kaçırmaya yönelmediklerini belirtmiştir. 90'lı yıllardan beri, vergi ahlâkı konusuna ilgi giderek artmıştır. Para cezaları ve denetim ihtimalinin düşük olmasına rağmen insanların çoğunun vergi ödeme sebebi vergi uyumu literatüründe, merkezi bir konu haline gelmiştir. Fiili uyumluluk davranışının makul bir açıklaması için ahlâki duyguları modellere entegre etmenin önemi vurgulanmıştır. Ancak vergi uyumu modellerine ahlâki ve toplumsal dinamikler eklemek, henüz araştırmalarda yeterince yer bulamamıştır (Torgler ve Schaffner, 2007:17).

Birçok araştırmacı, vergi mükelleflerinin önemli bir bölümünün her zaman dürüst olduğunu savunmaktadır. Dahası vergiden kaçınma eğiliminde olan herkesin, niyetini harekete geçirebileceğini düşünmemektedirler. Ayrıca çoğu bireyin vergi kaçırmaya ya fırsatı ya da bilgi ve kaynaklarının olmadığını belirtmişlerdir. İyi bir bireyin yasak bir faaliyette bulunmak için ahlâki kusurları olabileceğini ileri sürerek ahlâki maliyetlerin yasadışı faaliyette aktif olmak için caydırıcı bir unsur olabileceğini vurgulamışlardır. Bu ahlâki maliyetler, vatandaşları devlete vergilerini ödemeye motive eden vergi ahlâkı ile yakından ilintilidir. Vergi ahlâkındaki bir artış yasadışı davranmanın ahlâki maliyetlerini arttırır ve dolayısıyla vergiden kaçınma eğilimini azaltır. Vergiye uyum ve vergiden kaçınma arasındaki seçimlerin, sadece yaptırımlar nedeniyle değil aynı zamanda bir dizi tutum ve norm temelinde yapıldığı da iddia edilmektedir. Dolayısıyla vergi kaçakçılığının mükelleflerin nefretlerini ifade edebilecek önemli bir unsur olabileceğini ve vergi tutumlarının kötüye gitmesi halinde vergi kaçakçılığının artacağı düşünülmektedir (Frey ve Schneider,2000:2).

Vergi ahlâkı, bazı araştırmacılar tarafından "vergi mükellefi ahlâkı" olarak tanımlanmış ve mükelleflerin hükümetle ilişkilerinde mükellefi yönlendiren normlar olarak da ifade edilmiştir. Vergi ah-

lâkının vergi mükellefleri ve hükümet arasındaki mali değiş tokuşun niteliğinden etkilenmesinin muhtemel olduğu ileri sürülmüştür. Hükümetin vergi mükelleflerine güvendiğine dair göstergenin, mükelleflerin hükümete olan güveniyle ödüllendirileceği ve bunun da vergi ahlâkını geliştirdiği ileri sürülmüştür. Mütekabiliyetin yani karşılıklılığın (örneğin, dürüst davranışın ödüllendirilmesi) vergi uyumu için önemli bir teşvik olabileceği de vurgulanmıştır. Çağdaş vergi uyumu araştırmacıları da vergi ahlâkı kavramından bahsetmişlerdir. Ancak ahlâk, inanç gibi nitelikler büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Hatta çoğu çalışmada vergi ahlâkının nasıl ortaya çıkabileceği ya da nasıl muhafaza edileceği tartışılmadan ve hatta düşünülmeden bir kara kutu olarak ele alınmıştır. Genellikle vergi mükelleflerinin meta tercihlerinin bir parçası olarak algılanır ve vergi kaçakçılığına ilişkin bilinmeyen etkileri yakalayan analizlerde kalıntı olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla hangi faktörlerin vergi ahlâkının ortaya çıkmasını ve korunmasını şekillendirdiği önemlidir. Vergi ahlâkının; adalet algısı, hükümet kurumlarına olan güven, mükellefler ile hükümet arasındaki mali alışverişin niteliği ve bir dizi şahsi özellikten etkilenebileceği açıktır(Alm veTorgler:2006,232).

Bireylerin vergi ahlâkını şekillendiren ve insanların vergi ödeme isteğini etkileyebilecek bir dizi sosyoekonomik ve kurumsal faktörler belirlemiştir. Vergi ahlâkı toplumun veya bireyin çeşitli demografik özelliklerine göre değişmektedir. Sosyoekonomik faktörler; medeni durum, yaş, dini inanış, cinsiyet, eğitim, mesleki statü ve gelir düzeyidir. Ayrıca vergi sistemi ve düzenlemeleri de vergi ahlâkını etkileyen faktörlerdir. Bu faktörler; vergilerin yapısı, yükü, denetimleri, cezaları, afları, adaleti ve idaresi, gelir düzeyi, kamu hizmet ve harcamalarının algılanma düzeyi, kayıt dışı ekonomi ve yolsuzluklar, muhasebeciler ve diğer mükelleflerdir. Bu faktörlerin hepsi vergi ahlâkını, farklı oranlarda etkilemektedir. Kurumsal faktörler, genel olarak hükümetin doğrudan ilgilenmesi gereken konulardır. Bu faktörler ise şunlardır; hükümete duyulan güven, demokrasi ve ulusal gelirin yeniden dağılımıdır. Hükümetler vatandaşlara

vergilerin nasıl, ne zaman ve nereler harcandığı açıklayabildiği takdirde vatandaşların vergi ödeme isteğini ve verginin olumlu algılamasını etkilemektedir (Aşan,2014:71) .

2. VERGİ UYUMU

Vergiler kadar geçmişi olan vergi uyumu; bireyin kendiliğinden, baskı olmaksızın, vergi mükellefiyetinin gerektirdiği şekil ve usule ilişkin sorumluluklarını, mevcut vergi kanunlarına, yönetmeliklere uygun olarak tam ve zamanında yerine getirmesidir. Tersi durum ise vergi uyumsuzluğu olarak ifade edilmektedir Diğer bir deyişle vergi kanunları çerçevesinde vergi uyumu; vergi matrahının ve yükümlülüğün doğru hesaplanması, bildirimlerin, beyannamelerin zamanında verilmesi ve ödenecek tutarların zamanında ödenmesini kapsamaktadır. Vergi kaçıranların çoğu yükümlülüklerinin tamamını beyan etmezler ya da bir kısmını beyan etmektedirler (Franzoni,2008:5).

Vergi idarecisi ile vergi mükellefi arasındaki ilişkilerdeki gerginlik vergi toplama sürecinde kendi rollerine özgüdür. Vergi idarecisinin rolü, minimum maliyetle yasal olarak öngörülen vergi gelirinin maksimum miktarını toplamaktır. Mükellef, en düşük gelir miktarını vergi idarecisine bildirerek kendi menfaatini maksimize etmekle ilgilenmektedir. Vergi uyumunu belirleyen faktörlerin önemli bir kısmı vergi idaresiyle bağlantılıdır. Bunlar; vergi yönetimi için yeterli düzeyde varlık ayrılmasına, vergi birimlerinin örgütlenme yapısına, ekonominin enflasyonist yapısı ve kayıt dışı ekonomi, vergi oranları ve vergi yükü, vergi denetiminin yaygınlığı, vergi sisteminin karmaşıklığı, istisna ve muafiyetler ve vergi cezalarının caydırıcılığıdır (Tunçer, 2002: 111).

Mükellefler homojen bir sınıf değildir. Hile yapmak için bir fırsat olduğu sürece hepsi hile yapmaz. Bazı vergi mükelleflerini, vergilendirme kararlarında vatandaş olarak görevlerini yerine getirme ihtiyacı ve ahlâki ilkeleri yönlendirilmektedir. Bu nedenle vergi ida-

resi, vergi toplamakla yükümlüdür ve farklı vergi mükellefleri sınıflarını ayırt etmeli ve her sınıfa uygun uygunluk stratejileri uygulamalıdır. Tüm mükelleflere adil ve saygılı davranılması gerekir. Ancak, uyumsuzluk potansiyeli kaçınılmaz olanlara ise temel vergi uyum modeline hile yapmaktan alıkoymak için daha sert tedbirler almak gerekir. Dürüst vergi mükellefleri aşırı baskıya ya da tacize maruz kalmamalı, daha çok değerli bir müşteri olarak muamele görmeli, yardım teklifinde bulunmalı ve bu konuda teşvik edilmelidir. (Visockaitė ve Birškytė,2013:78).

Vergi uyumu/uyumsuzluğu, hem gelişmiş hem de gelişmekte olan ülke ekonomilerini etkileyen önemli bir olgudur. Bu olgu ekonomik, sosyal, hukuksal dini ve ahlâki yönleri olan geniş bir yelpazeye sahiptir. Bu nedenle vergi uyum/uyumsuzluğu davranışını sosyoloji, psikoloji ve ekonomi teorileriyle açıklanmasının yararlı olabileceği vurgulanmıştır. Vergi uyumsuzluğunun gözlemlenen kalıplarını tanımlamak ve açıklamak ve eninde sonunda bunu azaltmanın yollarını bulmak, tüm ülkeler için büyük bir öneme sahiptir. Vergi uyumu meselesi, bu dünyadaki çoğu hükümetin başlıca endişelerinden biri olarak düşünülmekte ve bu alana birçok araştırmacı odaklanmaktadır. Daha önceki araştırmaların ağırlığı vergi kaçakçılığını önlemek için vergi denetimi ve cezalar gibi vergi yapısındaki ekonomik faktörleri kullanan ekonomik caydırma modellerine dayanıyordu. Bununla birlikte bu modeller, özellikle vergi mükelleflerinin uyumluluk tutumlarını tam olarak anlamak için hem ekonomik hem de ekonomik olmayan faktörlerinde kullanılması gerektiğine inanan araştırmacılardan ve vergi idarecilerinden gelen çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır.

Ekonomistler geleneksel olarak vergi kaçırmayı, sanki bir mükellefin varlıklarına bir tane daha riskli varlık ekliyormuş gibi modellemişlerdir. Bununla birlikte, birçok mükellef bu yaklaşımla öngörülenden daha fazla vergilere uyum sağlamışlardır. Bu yüzden ekonomistler, bir mükellefin vergilerini ödemek için ahlâki ya da toplumsal zorunluluk hissi gibi gözlemlenen uyumluluk düzeylerini

açıklayabilecek diğer sosyal bilimlerdeki olguları kullanmaya yönelmişlerdir (Andreoni vd.,1998:825). Ekonomik olmayan yaklaşımın doğruluğu 1990'lardan bu yana vergi araştırmacıları tarafından güçlü bir şekilde desteklenmiştir. Vergi uyumu gözlemlenebilir bir işlemdir. Uyulup uyulmadığı yalnızca fırsatın, vergi oranlarının ve algılama olasılığının bir fonksiyonu değil aynı zamanda kişinin uyma veya kaçınma isteğinin bir fonksiyonudur. Bireyler her zaman standart neoklasik paradigmada tasvir edilen bencil, akılcı, kendini ilgilendiren bireyler olarak davranmazlar; aksine, çoğunlukla ana temeli ahlâk ve ahlâkın bazı yönleri olan diğer pek çok faktör tarafından motive edilirler. Bireyin vergiye uyum kararlarını, bu ahlâki boyutları dikkate almadan tam olarak anlamak mümkün değildir (Torgler, 2003: 35). Bu yaklaşıma göre vergi uyumu, insanların neden vergi ödemekten kaçındığını açıklamak değil, insanların vergilerini kaçırma imkân olduğu halde niçin ödediklerinin araştırılmasına dayanmaktadır. Bunun nedeni, vergi mükelleflerinin çoğunun denetlenme şansının düşük olmasına veya vergi kaçırma cezalarının az olmasına rağmen vergilerini ödemekten asla kaçınmamalarıdır (Mohdali; Pope ,2014:9).

Teorik ve ampirik çalışmalar vergi uyumu davranışının mükellefin kişiliği kadar karmaşık olduğunu bildirmiştir. Sosyo-psikolojik (tutumlar, normlar, adalet, motivasyonel duruşlar), siyasi (hukukun karmaşıklığı ve vergi sistemi, maliye politikası) ve ekonomik olmak üzere (denetim olasılıkları, para cezaları) çeşitli faktörler vergi uyumunu belirlemektedir. Dolayısıyla, vergi mükellefiyetini etkileyen faktörleri değerlendirmek vergi uyumu artırmanın yollarını bulmak için bir ön şarttır (Bătrâncea vd.,2012:203). Vergi uyumu konusu birçok açıdan ele alınabilir: kamu finansmanı, kamu gücü, kurum yapısı, organizasyon yapısı, emek arzı veya ahlâk ya da bunların bir kombinasyonu olarak görülebilir. Bir kamu finansmanı konusu olarak vergi uyumu eşitlik, verimlilik oran ve etki alanı gibi kavramlarını kapsar. Örneğin zenginler, yoksullara göre sistematik olarak vergilerinin büyük bir kısmını daha çok kaçırabilir veya kaçınabilir.

Bu yüzden etkin vergi sistemi yasalar tarafından öngörülenden daha az hakkaniyete sahip olur. Ayrıca, vergi kaçakçılığına yönelik her türlü çaba, uyum maliyetlerinde olduğu gibi, ağırlığını kaybetmeyle de karşı karşıya kalabilmektedir. Dolayısıyla vergi kaçakçılığı, vergilendirmenin çarpık etkisinin azaltmayı amaçlayan önlemleri karmaşıklaştırır. Vergilerin uygulanması tabiiki kanun koyucularında önemli bir sorunudur. Cezalardan kaynaklanan caydırıcı etkilere ilişkin sorunlar ve tespit olasılığı hem vergi uyumu hem de kanunların uygulaması ile ilgili literatürün merkezin de yer alan meselelerdir.

3. VERGİ UYUMU ÇERÇEVESİNDE VERGİ AHLÂKI

Vergi ahlâkı ve uyumu benzer sosyal ve psikolojik etkenlere dayandıkları için birbirlerinden ayrılmaz kavramlardır. Dolayısıyla birbirinin yerine kullanılsa da önemli sorunlar oluşturmamaktadır. Çünkü çoğu zaman vergi uyumu vergi ahlâkına bağlı olarak gelişir. Vergi ahlâkında denetim, kar ve zarar gibi ekonomik etkenlerin rolü yoktur. Daha çok bireyin değer yargıları, inançları gibi iç etkenler önemlidir. Vergi ahlâkı yükümlülerin vergiyi ödeyip ödememe gibi bir karar aşaması değildir. Değer yargılarını, tecrübelerini, inançlarını içeren bir süreçtir. Vergi uyumu ise mükellefin yükümlülüklerini yerine getirme öncesi aldığı bir karardan ibarettir. Yani vergi ahlâkı mükellefte vergi ödemeye karşı mevcut olan değerler bütünüdür. Dolayısıyla vergi uyumu vergi ahlâkının eyleme dönüşmüş yönüdür (Saygın,2013:31).

Vergi uyum ya da uyumsuzluğu sadece denetimlerde tespit edilme olasılığı ve vergi oranlarının bir fırsat fonksiyonu değil, aynı zamanda uyum ya da kaçırma istekliliğinin bireysel bir fonksiyonudur. Vergi ahlâkı ile vergi uyumu doğru orantılıdır. Literatürde vergiyi gönüllü olarak ödemeyi veya ödememeyi açıklayan temel iki teori bulunmaktadır. Bunlar "Rasyonel Tercih Teorisi" (Ekonomik Teori) ve "Ahlâki Duygular Teorisi" dir (Aktan,2012:14-15). Rasyonel Tercih Teorisi; risk altında karar almayı analiz ederek vergi uyumunu rasyonel olarak yükümlülerin kendi çıkarlarını izlemeleri-

nin bir parçası olarak görmektedir. Murphy "caydırma modeli" olarak da bilinen bu modelde, mükellef davranışlarının, kâr odaklı kararlarla şekillendiği vurgulanmaktadır. Ayrıca insanların tamamen rant kollama güdüsü ile hareket ettiğini savunmaktadır. Mükellefler fırsat ve riskleri değerlendirir ve daha sonra yakalanma olasılığı ve yakalanmanın beklenen cezasının uyumsuzluk aracılığıyla elde edilecek kazançtan düşük olduğunu fark etti zaman, kanunlara karşı gelir. Bu modeli savunanlar, katı uygulama ve cezalarla karşılaşıldığı durumda, mükelleflerin kural ve kararlara uyacağına inanmaktadırlar (Murphy, 2005:566).

Ekonomik caydırma modeli, vergi kaçırmayı ve uyumluluğu teorik bir perspektiften incelemek için sıkça kullanılmıştır. Bu modelde incelenen faktörler arasında şunlar bulunmaktadır; vergi sisteminin karmaşıklığı, gelir ve hizmetleri düzeyi, tevkifat ve bilgi raporlaması, sorumluluklar ve cezalar, denetim kapsamına alınma ihtimali, kademeli ve fiili vergi oranları ve uyumsuzluk cezalarıdır (Andreoni vd., 1998: 828). Rasyonel Tercih teorisi, mükellefleri uyumsuzluk davranışından vazgeçirmek için caydırma düşüncesine dayanmaktadır. Bu düşünce her durumda olumlu sonuç vermeyebilir. Dolayısıyla bu teoride ileri sürülen her mükellefin davranış ve düşüncelerinde rasyonel olduğu varsayımı geçerli olmayacağı gibi yüksek, katı ceza ve denetimlerin mükellefleri uyuma zorlayacağı fikri de hatalıdır. Bu teorinin eksik yönlerinden en önemlisi de insanların çoğu zaman kararlarını ahlâki değerler çerçevesinde aldıklarını göz ardı etmesidir. İnsanların vicdanları ve ahlâki ve dini inançları kararlarını etkilemektedir. Bu bağlamda, vergi denetim ve cezaları yanında vergi oranları, vergi ahlâkı, vergi yönetiminin etkinliği ve vergi afları gibi bir dizi ekonomik ve sosyo-psikolojik faktörlerde mükelleflerin vergi uyumu ile ilgili davranışlarının belirlenmesinde, araştırmalarda dikkate alınmaya ve kullanılmaya başlanmıştır (Lederman,2003:1463)

Rasyonel Tercih Teorisine yapılan eleştirilerden sonra birçok çalışmada mükellef davranışı ve uyumunu açıklamaya yönelik ola-

rak vergi ahlâkı kavramı ortaya konularak Ahlâki Duygular Teorisi geliştirilmiştir (http://www.canaktan.org). Bu teori ahlâk faktörünü öne çıkararak bireylerin vergilerini ödeme ya da ödememe konusundaki davranışlarını etkileyen faktörlerin sadece mali faktörler olmadığını ifade eden bir teoridir. (Kesici, 2010: 92) Bu çerçevede Alm, Mc Clelland ve Schulze vergi kaçakçılığın tespit ihtimalinin ve cezaların kapsamının, insanların vergi kanunlarına neden uyduğunu tam olarak açıklamada yetersiz kaldığını belirtmiştir. Eğer Rasyonel Tercih Teorisi'ne göre hareket edilirse, vergi uyumunu sağlamak için her vergi sisteminde yüksek caydırıcı politikalar uygulanması elzemdir. Fakat Rasyonel Tercih Teorisinin aksine, birçok ülkede daha düşük caydırma politikaları uygulanmasına karşılık, mükellefler arasında yüksek vergi uyum oranlarına ulaşılmış ve kaçakçılığı caydırmada etkili olunmuştur (Alm vd.,1992:21) .

Vergi ahlâkında, bireylerin ahlâk, örf ve inançlarından kaynaklanan vergiyi ödeme istekleri ön plana çıkarken; vergi uyumunda, vergiyi ödememeleri durumunda karşılaşacakları yatırımlardan dolayı vergiyi ödemeleri ön plana çıkmaktadır. Mükelleflerin ahlâk ve inanç gibi içsel motivasyonları vergiyle ilgili kanun ve kurallara uymaya yönlendirmektedir. Dolayısıyla mükelleflerin vergi ödeme ve yasalara uyma istekleri zamanla mükelleflerin davranışlarına yerleşerek vergi ahlâkının da olumlu bir şekilde etkilenmesini yol açmaktadır. Bu yüzden araştırmacılar; vergi uyumunu sağlamak için caydırıcılık model ve uygulamalarını yetersiz bularak mükelleflerin gönüllü uyumunun sağlama çabası içine girmişlerdir. Vergi uyumsuzluğu sorununun çözümünde de, vergi ahlâkının güçlendirilmesi ile giderilebileceğini vurgulamaktadırlar. Önemli bir sorun olan kayıt dışı ekonominin belirleyicilerinden birisi de vergi ahlâkıdır. Dolayısıyla vergi ahlâkı vasıtasıyla sağlanabilecek vergi uyumunun bu sorunu azaltmada olumlu bir etkisi vardır. Bu durumda, ülkeler arasındaki vergi ahlâkı düzeyinin farklı olmasının sebeplerinin belirlenmesi için, vergi uyumundaki anlayış farklılıklarının daha iyi anlaşılması kilit bir unsur olmaktadır (Torgler vd., 2008: 314).

Vergi uyumu konusundaki daha yeni araştırmalar, ekonomi dışı faktörlerin vergi uyumu üzerindeki etkisini, başta aile, kültür ve din değerlerinden türetilen bir şahsın iç değerleri gibi birtakım perspektiflerden keşfetmenin önemini vurgulamaktadır. Çoğu araştırma tarafından ihmal edilen ve daha da incelenecek olan ekonomik olmayan faktörlerden biri dindarlık ve ondan kaynaklana ahlâktır. Çoğu bireyin sahip olduğu dini değerlerin genel olarak, olumsuz tutumları etkili bir şekilde önlemesi ve bir bireyin günlük hayatında olumlu tutumlar geliştirmesi ve dolayısıyla dindarlığın teşvik edilmesi beklenmektedir. Tüm dinlerin ahlâki öğretimi teşvik etmesi nedeniyle dindarlığın olumlu ahlâki değerler geliştirmede önemli bir rol oynadığını göstermektedir Dolayısıyla, dindarlığın suç ve kaçaklıkla ilgili bir dizi çalışmada görüldüğü gibi yasa dışı davranışlara karşı etkili bir caydırıcı olabileceği olasılığı yüksektir (Kurpis,2008:449).

4. VERGİ AHLÂKI VE UYUMUNDA DİN FAKTÖRÜ

Vergi ahlâkı, "mükelleflerin ödemeleri gereken vergi ile ilgili ödev ve sorumluluklarını yerine getirme hususunda sahip oldukları dürüstlük düzeyi" dir (Yücel, 2017: 232). Bir başka tanımla vergi ahlâkı, "mükelleflerin vergi yasalarından doğan yükümlülüklerini, gerçeğe uygun bir şekilde yerine getirme konusundaki davranışlarıdır". (Akdoğan, 2011:190). Bireylerin söz konusu davranış düzeylerini belirleyen *içsel motivasyonları*dır. Bu nedenledir ki, vergi ahlâkı literatürde genel olarak "vergi ödeme konusunda içsel bir motivasyon" olarak tanımlanmaktadır (Torgler, 2003:5).

Vergi ahlâkı, mükelleflerin devletle aralarındaki ilişkiyi belirleyen davranış normlarıdır ve dışarıdan bir baskı ve zor kullanma olmadan, içsel motivasyon olarak mükellefin vergi uyumunu etkiler (Saruç, 2013:37). Bu nedenle vergi ahlâkı, mükelleflerin vergi yükümlülüklerini gönüllü olarak yerine getirmelerini sağlayan önemli bir faktördür. (Ayas & Saruç, 2015:185). Zira vergi ahlâkı "gelir kazananların vergilerini yasalara uygun ölçü ve zamanda ödemeleri konusundaki tutum, davranış, inanç ve değer yargıları" demektir

(Akt. Şehitoğlu,). Vergi uyumu ise, mükellefin vergi ile ilgili yürürlükteki tüm kurallara uyarak vergisini ödemesidir (Saruç, 2013:37). Doğal olarak, mükelleflerin vergiyle ilgili tüm kurallara uygun şekilde vergisini ödeyip ödememesini vergi konusundaki tutumu, inanç ve değer yargıları belirleyecektir. Bu durumda bireylerin veya toplumun sahip olduğu vergi ahlâkı vergiye uyum davranışını etkileyecektir. Tabi bireyin veya toplumun vergi ahlâkının yüksek olması mükellefin vergi uyumunun gönüllü olarak yüksek olmasını sağlarken, vergi ahlâkının düşük olması tam tersi yönde etki edecektir. Mükelleflerin vergiye gönüllü uyumunu ve dolayısıyla devlet ile olan ilişkilerini belirleyen önemli bir faktör olması nedeniyle, bir ülkede vergi sisteminin başarıya ulaşmasında bir toplumun sahip olduğu vergi ahlâkı büyük önem arz etmektedir. Yüksek vergi ahlâkı, bireylerin verginin gereğine inanma ve yasal zorunlulukları eksiksiz yerine getirmesi fikrini yükseltmekte, vergi bilincini artırmaktadır.

Genel olarak; belirli bir topluma ait değer yargıları, normlar, ilkeler ve kurallar bütünü olan ahlâk görelidir, yani toplumdan topluma değişebildiği gibi aynı toplum içindeki insanların benimsediği ahlâk kuralları arasında da farklılıklar vardır (Akt. Evin, 2007:146). Dolayısıyla vergi ahlâkı da toplumdan topluma ve hatta aynı toplumda bireyden bireye farklılaşmaktadır. Nitekim yapılan birçok çalışmayla vergi ahlâkının ülkeden ülkeye çok ciddi farklılıklar gösterdiği ortaya konulmuştur (Saruç,2013:37). Vergi ahlâkını etkiyen ve söz konusu bu farklılaşmaya neden olan birçok ekonomik, sosyo-kültürel ve demografik faktör bulunmaktadır. "Dini inanç" da bireylerin vergi ahlâkı etkileyen çok önemli sosyo-kültürel faktörlerden biridir (Demir, 2008:62-126)

Din ile ahlâk arasında çok yakın bir ilişki söz konusudur. Esasen ahlâki normların pek çoğunun kaynağı dindir, pek çok ahlâki kural dini motiflerle emredilmiştir. Dolayısıyla gerek semavi dinler, gerekse diğer dinler, toplumların ahlâki normlarının oluşumunda önemli birer kaynaktır (Güngör, 2000: 115; Akt. Tosuner ve Demir, 2009:7-8).

Ahlâk ile dini inançlar arasındaki güçlü ilişkiye değinen birçok çalışma söz konusudur. Örneğin; Yedi ayrı dini analiz ederek tamamında vergi ahlâkı ve dini inançlar arasındaki anlamlı istatistik ilişkiyi ortaya çıkaran Torgler (2006)'in çalışmasıyla da dini inançların vergi ahlâkını etkileyen en önemli faktörler arasında gösterilmiş, bundan sonraki yapılan birçok çalışmanın da temel referans kaynağı kabul edilmiştir. Yine örneğin İzmir SMMMO'nun yayın organı Dayanışma'da Gelirler Bölge Müdürü Mehmet Becergen'in " Vergiye Karşı Reaksiyon" başlıklı yazısı ve bu yazıdan alıntılarla yazılan Reşat Yörük (2015)'ün " Vergi Mükelleflerinin 'Dini Bütünü' Makbul" başlıklı yazısında da vergi ahlâkı ve dini inançlar arasındaki ilişki şu şekilde ifade edilmektedir: " *Kişiler dini motifleri kullanarak, en ufak kaçırılmış bir paranın sonucunda dinen cezalandırılacağına inandıkları zaman, vergiye karşı uyumlu davranışta bulunabilmektedirler*" (Yörük, 2005; Akt. Tosuner ve Demir, 2009:8-9).

Torgler, ve Schneider(2007) çalışmalarında, dindarlığın önemi vergi mükelleflerinin tutumlarını, vergi uyumu veya vergi ahlâkı gibi farklı bakış açısından araştırmışlardır. Torgler tarafından vergi ahlâkı ile ilgili kapsamlı bir dindarlık araştırmaları yapılmıştır. Bu araştırmalarda ağırlıklı olarak Dünya Değer Anketi (WVS) ve Avrupa Değerler Araştırması (EVS) gibi çok amaçlı araştırmanın verileri kullanılmıştır. Asya ülkeleri, Avrupa ülkelerinin çoğu ve Türkiye'nin de içinde olduğu 30 ülkeyi kapsamaktadır. Genel olarak, bu çalışmaların bulguları dindarlığın mükellefin ahlâkı üzerinde olumlu bir etkisi olduğunu ortaya koymuştur. Stack ve Kposowa (2006) çalışmalarında, vergi kaçakçılığını kabul etme eğiliminin dinsiz insanlar arasında açıkça görüldüğü sonucunu elde etmişlerdir. Richardson (2008) çalışmasında, 47 ülkeden toplanan verilere dayanarak vergi uyumsuzluğunu kabul etme eğiliminin dinsiz insanlar arasında açıkça görüldüğü sonucunu elde etmiştir. Bir bireyin dindarlık seviyesi ile vergi kaçırma arasında negatif bir ilişki varlığını da tespit etmiştir.Mohdali ve Pope (2014) çalışmasında, dindarlığın vergi uyumu araştırmalarındaki belirgin etkileri güçlü bir şekilde vurgulanmıştır.

Din bağımlılığının, halkı kurallara uymaya teşvik etmesinde dindar olmayan insanların daha büyük bir kesimini içeren bir toplulukta dindarlığın daha güçlü bir etkisi olduğu bulunmuştur. Hem bireysel hem de toplumsal açısından vergi kaçakçılığının önlenmesinde dindarlık düzeyinin "ahlâki bir iklimin oluşmasını teşvik etmek" için belirgin olduğunu tespit edilmiştir.

McGee(1998) çalışmasında, Müslümanların vergi ahlâkının verginin konusuna göre değiştiğini ifade etmektedir. Özellikle emlak vergileri karşısında Müslümanların diğer vergilere göre daha yüksek bir ahlâka sahip oldukları, fiyatları arttıran vergiler karşısında ise göreli olarak daha düşük bir ahlâka sahip oldukları ifade edilmiştir. Murtuza ve Ghazanfar (1998) çalışmasında, dini literatürü incelemiş ve Müslümanların yoksullara yardım etmenin Allah'a karşı vazifeleri olduğunu belirtmişlerdir. Bireyin devlete olan ilişkisini ve vergi ödemekle yükümlü olduğu konulara değinmemişlerdir. İslami iş etiği konusunda ise, verginin etkisinin fiyatların arttırılması ya da verginin gelirin üzerinde olması durumlarında vergi kaçakçılığının haklı olabileceğini vurgulamıştır.

Bu alandaki çalışmaların çoğunluğu vergi ahlâkının ile vergi uyumu üzerinde olumlu bir etkiye sahip olduğunu işaret etse de vergi uyumsuzluğu ya da vergi kaçakçılığı konusundaki dindarlık ve buna dayalı ahlâkın vergi uyumuna olumlu etkisini reddeden iki çalışma bulunmaktadır. İlk çalışmada, dindarlık, vergi mükelleflerinin aldatma konularındaki algılarını, dindarlık düzeylerine bakılmaksızın caydırmak için etkisiz olduğu tespit edilmiştir. Hıristiyanlıkta McGee, İslam'da Jalili'nin vurguladığı gibi vergi kaçırma ya bir ülkenin yönetilme şekline bağlı olarak ahlâki ya da ahlâki olmadığı şeklinde algılanabilir ve hükümetin din yasalarını kısmen takip ettiklerini vurgulamışlardır (Jalili, 2012:167). Vergi ahlâkı ile dini inançlar arasındaki güçlü korelasyonu ortaya koyan çalışma örneklerini artırmak mümkündür.

5. İSLAM EKONOMİSİNDE AHLÂK

Kur'an ve Sünnet'i temel alan fıkıh eserlerinin büyük bir kısmı ekonomik davranış biçimlerini konu edinmiştir. Ayrıca İslam'ın, gerek bireysel gerek toplumsal ekonomik tutumları ilgilendiren, kendine has normları ve ahlâki değerleri açıkça belirtilmiştir. Hz Muhammed'in hayatı boyunca ve İslam devletinin kuruluş dönemlerinde İslam'ın ahlâki ve ideolojik değerleri, ekonomik kurumlar ve kişiler arası ilişkilerde de tesis edilmiştir. Dolayısıyla İslam'ın, sosyal, siyasi ve ekonomik örgütlenmeyle tutarlılık arz eden ve felsefi bir bakış açısına dayanan, kendine özgü bir ekonomik sistemi vardır. İslam ekonomisi bireylerin şahsi faaliyetlerini, toplum-birey ilişkileri yansıra devlet-birey ilişkilerini toplumsal bütünlük içinde ekonomik davranışlarını konu edinir. (Monzer; Kahf,2014:25)

İktisadi, mali, sosyal vb. değerleri de ifade eden ekonomi, kapsamı çok geniş olan ahlâk ve kuralları ile iç içedir. Klasik iktisatçıların öncüleri, ekonominin de ahlâki prensipleri olan bir bilim olduğu vurgulamışlar. Hem klasik iktisatçılar hem de karşıtları ekonominin ahlâki yönünü göz ardı ederek ekonomiyi ahlâki ilkeler boyutunda kurumsallaştıramamıştırlar. Ancak, günümüz ekonomi sistemlerinin araçları ve uygulamalarının ahlâkilik boyutu tüm dünyada öne çıkmakta ve yeni alternatif teoriler yaygınlaşmaktadır. Mevcut iktisadi uygulamaların sadece faydacı ve kâr odaklı kısır yaklaşımları, aşırı matematiksel çözümlemeleri esas eleştiri konularını teşkil etmektedir (Karadoğan,2017:117).

Farklı disiplinlerle yeni çözümler öneren, ahlâkın, dinin, kültürün ve tarihin önemli etmenler olduğunu ileri süren yeni alternatif yaklaşım ve teoriler içerisinde İslam ilimleri, kaynakları, felsefesi, sistematik ilkeleri, ilmî ve fiili hedefleri ahlâk esası üzerine kurulmuştur. Bu yüzden de İslam ekonomisinin önemi daha da belirgin hale gelmektedir. Ahlâk, din ve ekonomi arasında güçlü bir bağ olduğu, insanın sosyo-ekonomik davranışlarına inancının ve ahlâkının etki ettiğini ve etmesi gerektiği üzerinde duran İslam ekonomisi tabi

olarak İslam dininden, Kur'an'dan ve Hz. Muhammed'in fiil ve sözlerinden beslenerek iktisadi ilişkileri ilgilendiren ahlâki kural ve esasları açıkça belirtmiş ve uygulamıştır. Ahlâk, insanın ona göre yaratılmış olduğu bir fıtrat olduğuna göre, dinin rolü de bu fıtratın sağlamlaştırılması, mükemmelleştirilmesi ve süslenmesinde kendini göstermektedir. Aşağıdaki hadiste de tam olarak bunu vurgulamıştır:

"Ben ancak güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim."

İslami perspektifte, ekonominin merkezinde yer alan insan, maddi doyum ve ruhsal gelişim için ontolojik bir bağlılıkla donatılmıştır. İnsanın yaratılması meşrudur, ibadet ve bu nedenle maneviyata olan özlem insanoğlunun varoluşudur. İbadetlerin genel çerçevesinde, insanın dünyayı geliştirmesi ve koruması gereken ilahi yükümlülük yatmaktadır. İktisadi faaliyetler dini yükümlülüğün vazgeçilmez bir parçası olan ibadetin bir formu haline gelir. Böylece insanın dünyevi takibi manevi hale gelir. İslam ahlâkı zorunlulukları, toplumun sosyo-ekonomik değerlerini simgeler ve psikolojik yönelimleriyle bireylerin tercih yapısını belirler. İslam'ın öne sürdüğü şey, herhangi bir zaman ya da herhangi bir toplumda mevcut olan ekonomik şartlardan bağımsız olarak ahlâkın, toplumsal mutluluğun kazanılması ve ruhsal kurtuluş için insan davranışını yönlendirmesidir (Abdel Rahman ve Abbas, 1995:118).

"Niçin sorusu iktisadi olayın ahlâki boyutu ile alakalıdır. Geleneksel iktisat anlayışı niçin sorusunu görmezden gelirken İslam hem "nasıl" hem de, "niçin" sorusuna da cevap arar. İslam ekonomisinde ise ahlâki esaslar vazgeçilmez unsurlardır. İslam Ekonomi sistemi, İmamı Gazali tarafından geliştirilen "makasıd-ı şeria"da sınırlarının oluşturulduğu din, nefs, nesil, akıl, mal olmak üzere beş temel amaç üzerine inşa edilmiştir Ahlâki ve sosyal düzene ilişkin sınırlarının çizildiği makasıd-ı şeria'da "ekonominin adalet bilimi" veya "moral economy" olarak tanımlanan İslam ekonomisi, iktisadi hedeflere yönelmiş olan geleneksel anlayıştan ayrılır. İslam ekonomisi aynı zamanda "sosyal ekonomidir. Sadece maddi değil; kültür, çevre, tarih, ahlâki, sosyolojik vb. meseleler de kapsamı içerisinde-

dir Ortodoks ve heteredoks iktisattan farklı olarak İslam ekonomisi insanın yaratılışında var olan ve yönlendirilebilen içgüdüsel taleplerini ahlâki sınırlara çekmeyi de içerir. Dolayısıyla gelir dağılımını da, çevrenin korunmasını da, tüketim alışkanlıklarını da, tüketici haklarını korumayı da içeren kapsamlı bir içeriktir ve temelinde dini değerlerden türemiş ahlâki ilkeleri kapsar" (Kamil Güngör,2015:1).

İslam'ın kutsal kitabı Kur'an'ın, mesajları evrenseldir.İslam ahlâkı, yardımsever ve adil bir topluluğun bütünsel vizyonuna hizmet etmektedir. Böylece adalet, fedakârlık ve sosyal sorumluluk merkezi değerlerdir. İslam öncelikle kişisel kurtuluş dini değildir. Tabii ki, bireyler, aileler ve topluluklar ahlâki maneviyatın gerçekleştirilmesine katkıda bulunur, ancak vurgu, toplumsal adalet, ahlâki bir topluluk ve adil bir dünyadır. Ekonomik adalet ve ahlâk, İslam'da merkezi bir düşüncedir.

6. VERGİ AHLÂKI VE UYUMU AÇISINDAN ZEKÂT

İslam devletleri,hâkimiyetindeki Müslüman ve Müslüman olamayan bütün bireylere kamusal hizmetlerin finansmanı sağlamak, devletin ve toplumun varlığını sürdürebilmek için ekonomik ve mali yükümlülükler yüklemiştir.

*"Günümüzde "vergi" kavramı ile ifade ettiğimiz mali yükümlülükler İslam hukukunda "Garanu'it-z maliyye" veya "teklif' kavramları ile ifade edilmiştir. Zekât, öşür, cizye, haraç gibi mali yükümlülüklerin bir kısmı İslam hukukunun ana kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'te yer almıştır"(*Kallek,2007:33).

Müslümanların yoksulların ve hükümetin meşru işlevleri için zekât ödemenin manevi bir sorumluluğu mevcuttur. Eğer zekât, hükümetin tüm meşru maliyetlerini karşılamak için yetersiz kalırsa, istisnai durumlarda, farklı vergiler devlet tarafından uygulanabilir. Fakat dolaylı vergiler gibi fiyatlarda yapay bir artış oluşturan vergileri bireylerin ödemesi kesinlikle yasaktır. Bu nedenle, bir Müslümanın vergilerle aynı etkiyi gösteren vergilerden ve düzenle-

melerden kaçması her zaman yasak olmayabilir. Vergiye yönelik dinsel tutumların vergi mükelleflerinin davranışlarını etkileyebilir (Al-Ttaffi ve Abdul-Jabbar,2015:14).

İslam'ın temel kaynaklarında yer alan ve mali yükümlülüklerin en önemlisi olan zekât, kavram olarak "temizlik", "bereket" ve "artış" anlamlarına gelmektedir. Terim olarak isenisab(zekât ölçüsü) miktarına ulaşmış, madenler ve toprak ürünleri dışında, üzerinden bir yıl geçmiş ve kişinin kendi mülkünde olan belirli bir malın belirli bir kısmı onu hak edene vermek" olarak tanımlanmıştır. Fıkıh terminolojisinde ise zekât, Allah'ın, belirli yerlere sarf edilmek üzere dince zengin sayılan kişilerin mallarından belli bir payın alınması işlemini ifade eder (İlmihal, 2008,476). Mekke döneminden itibaren Kur'ân-ı Kerîm'in zekât kelimesini İslâmî müessese olarak kullanmıştır. İslâm'ın beş şartı içinde yer alan ve temel ibadetlerden sadece malî nitelik taşıyan zekât iktisadî, içtimaî, hukukî yönleri olan bir İslâm müessesedir. Zekât Medine devrinde müesseseleşerek hangi malların ne miktarından ne kadar ve kimlere verileceği, kimler tarafından toplanıp dağıtılacağı hakkında geniş bilgiler verilmiştir(Karaman,2003:3).

Zekât, sadece dinî bir mükellefiyet içermez, aynı zamanda zenginliğe bağlı yasal bir zorunluluktur. Dolayısıyla zekât, ibadet yönüyle dinî bir mükellefiyetken vatandaşlık görevi açışından ise vergi özelliği taşımaktadır. Bu yüzden zekâttan kaçınmak, hem dinî beş temel esaslardan bir emrin yerine getirilmemesi anlamında günahtır hem de vatandaşlık görevinin yerine getirilmemesi anlamında hukuken suç oluşturur. Dinin emirlerini yerine getirme bakımında dolayı Müslümanlar zekâtın verilmesi emrine uyum göstermek zorundadırlar. Zekâta tâbi mallarda aranan şartlardan biri de o malın, mükellefin kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin temel ihtiyaç maddelerinin dışında olmasıdır. Beş sınıf mal zekâta tâbidir; Para, (altın, gümüş vb.), ticaret malları, toprak ürünleri, hayvanlar, define ve madenler. Bu malların hepsi gelir artırıcı özelliğe sahiptirler. Zekâta tâbi olmayan mallarda nemâ şartı arandığın-

dan, bu şartı taşımayan mallar, meselâ binek hayvanları, binek aracı, çalıştırılan hayvanlar, oturulan evler ve ev eşyaları, meslek kitapları, meslekî aletler ve benzeri mallar zekâta tâbi değildir (Eskicioğlu, 2007, 465).

Kur'ân veya hadisin açık ve kesin hükümleri ile düzenlenen sabit vergiler arasında Müslümanlardan alınan, Müslümanlar arası gelir dağılımını düzenleme fonksiyonu gören zekâtın mükellefleri, oranları ve sarf yeri açıkça belirlenmiş olup devletin buradaki rolü yalnız uygulamadan ibarettir. Diğer ibadetlerde olduğu gibi bunlarda değişiklik yapma veya farklı harcama kalemlerinde harcama yetkisi yoktur. Zekât, devletin toplama ve cebir kullanma yetkisinin bulunması yönüyle diğer vergilerden farklı olmamakla birlikte ibadet mahiyeti taşıması, devlet tarafından affedilememesi, toplanmadığı zaman mükelleften düşmemesi gibi açılardan diğer vergilerden ayrılır (Kenanoğlu,2013:52).

İslam maliye sisteminde önemli bir yere sahip olan zekât gelirinin vergi uyumu ve ahlâki açıdan çok geniş ve uzun geçmişi ve uygulamaları olmasına rağmen burada sınırlı örnekler ele alınarak günümüz vergi sistemlerine yansımaları incelenmiştir. Zekât müessesesinin çok amaçlı olduğu ve kamusal hizmetlerin finansmanına temel oluşturduğu yapılan araştırmalar tarafından sıklıkla vurgulanmıştır. Zekât müessesesi yeterli katkıyı sağlayamadığında, devlet kendi kurumlarından gerekli destekleri yapacak, gerekli müesseseleri kuracak ve çalıştıracaktır(Armağan, 2009: 76). Devlet, bu görevlerini yerine getirmezse, yoksullar devlet aleyhine dava dahi açabilecektir. Bir İslam devletinin, kendi vatandaşlarına İslam'ın hükümleri doğrultusunda sunacağı kamu hizmetleri ve kuracağı ilgili kurumlar aracılığıyla refaha kavuşturma zorunluluğu vardır. Zekâtın bu kapsayıcılığı yani devletin bu müessese vasıtasıyla bireylere güven ve adalet algısını vermesi mükelleflerin vergi uyumuna olumlu katkı sağlayan en önemli unsurlardan biri olarak ele alınabilir.

Zekâtın tahsilindeki uyum açısından zekât memuru olarak seçilecek kişilerin özellikleri şu şekilde sıralanmıştır; dinin kuralları dı-

şında bir uygulamaya gitmeyen, güvenilir, emin, doğru, iffetli, kalbi hastalıklardan salim, zekât mallarından hiçbir şeyi gizlemeyecek ve mükelleflere de haksızlık etmeyecek kişiler olmalıdır. Ülkemizde de vergi uyumunu artırmak amacıyla Gelir İdaresi Başkanlığı Şubat 2006 tarihinde "Mükellef Hakları Bildirgesi'ni" yayımlamıştır: Bu bildirgede, "Türk Gelir İdaresinin mükellef odaklı, kaliteli hizmet sunma anlayışı içerisinde, saygılı ve dürüst olma temel ilkesiyle çalışmaya, vergi ödemenin sadece bir yükümlülük değil vatandaş olma ve sorgulama hakkı olduğu bilinciyle kendisinden hizmet alan herkesi memnun etmeye ve sorunları çözmeye olan bağlılığını onaylar "şeklindeki beyanı da bu açıdan dikkat çekicidir.

Zekât memurlarının halka karşı tutum ve davranışlarının ölçüsünü Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz'in vergi memuru Abdülhamid b.Abdurrahman'a yazdığı bir mektupta da zekât memurlarının niteliklerini ortaya koymuştur (Ebu Yusuf, 1973: 146):

"Araziye bak, onu imar etmeye çalış, imar edilmiş araziye onun harap olmasına sebep olacak vergi koyma. İmar edilmemiş arazilere bak, ne miktar vergiye tahammülü varsa o kadar vergi al. İmar edilinceye kadar o arazinin imar edilmesine yardımcı ol. Hiç ekin ekilmeyen araziden bir şey alma. İmar edilmiş mümbit arazi mükelleflerinden vergi aldığın zaman onlara yumuşak davran ve sakin ol."

Mektuptan da anlaşıldığı gibi zekât tahsilâtında mükelleflerin ödeme gücü, şahsi nitelikleri ve mükelleflerin memnuniyetlerini esas alınarak vergi uyumunu teşvik eden uygulamalar önerilmiştir. Ayrıca mükelleflerin vergi ödemelerinde sürdürebilirliği dolayısıyla kamu gelirlerini artırıcı tavsiyeler de yer almıştır. Çünkü vergi unsuru olan arazinin hem imkânlar dâhilinde vergilendirilmesi hem de vergi alınabilecek düzeye getirilene kadar desteklenerek mükelleflerin vergi kaçınma ve kaçakçılığı aklına getirmesine dahi imkân bırakmayan öneriler yapılmıştır. Kısaca vergi uyumunu sağlamayı hedefleyen ve mükelleflerin imkânlarını zorlamadan mükellefi önceleyen bir anlayış söz konusudur. Siyasal iktidarın vergisel kararları

mükelleflerin tercihlerine uyumlu ve özellikle sübjektif vergi yüklerini azaltıcı nitelikte ise, vergiye karsı tepkileri de azaltmaktadır. Bu durumda toplam vergi ahlâkının artıracağı öngörülmektedir(Şenyüz, 1995; 2).Vergi ahlâkı ve uyumunun oluşumunda en önemli faktörlerden birisi de, mevcut siyasi ve yasal sisteme olan güven ve adalet hissidir. Yukarı da bahsedilen mektuba vergi mükellefleri açısından bakıldığında, mükellefleri koruyan, kollayan, refah içinde yaşamalarını amaçlayan bir içerik söz konusudur. Bu içerik vergi karşısında mükelleflerin içsel motivasyonunu etkileyerek vergi uyumu konusunda da pozitif yönde katkı potansiyeline sahiptir.

Günümüz maliye sistemlerinde ise vergi yükümlülerinin kamu otoritesine karşı tutum ve davranışlarını belirleyen en önemli sosyal psikolojik nedenlerinden biri karşılıklılık esasıdır. Karşılıklılık esası pozitif ve negatif olmak üzere ikiye ayrılabilir. İyiliğe iyilikle karşılık vermek pozitif karşılık iken kötülüğe kötülükle karşılık vermek negatif karşılıktır. Dolayısıyla kamu otoritesinin yükümlülere karşı gösterdiği olumlu davranışlar vergi uyumu olasılığını arttırmaktadır. Tersi durum da ise yani denetimler ve cezalar gibi caydırıcı faktörlerin arttırılması dürüst yükümlüler açısından vergi uyumu olasılığını düşürmektedir. Bu yüzdende dürüst yükümlülerin vergi ahlâkı olumsuz yönde etkilenebilmektedir. (Fehr; Gächter, 1998, 845). Oysa İslam mali sisteminde, vergi mükelleflerinin vergi memurlarına kamu otoritesine karşı tutum ve davranışlarını nasıl olması gerektiğini kesinlik arz etmektedir. Çünkü vergi ödemenin yükümlü açısından helal ve haram boyutuda burada devreye girmektedir. Hz. Muhammed:

"Helâl de haram da bellidir; bu ikisi arasında ise şüpheli durumlar vardır. Şüphelerden sakınan kişi dininin şerefini korumuş olur"

buyurmuştur. (Buhârî, "İmân", 39; "Büyû'", 2; Müslim, "Müsâkat", 107, 108) Ayrıca karşılılık da söz konusu değildir. Çünkü Hz. Muhammed'in emri vardır. Bu durum Hz. Cerir'in Hz. Muhammed'den (sav) naklettiği şu hadis ile de ifade edilmektedir:

"Zekât memuru sizden ayrılırken hoşnut olarak ayrılsın."

Müslümanların dini öğretileri dolayısıyla zekât mükellefleri oldukları göz önüne alındığında bu mükelleflerin zekâtların ödenmemesi gibi bir davranışta bulunmamaları gerekir. Bununla birlikte zekât ödememek için elde bulunan malları belirlenen oran veya miktarından aşağı beyan ederek başkalarının malı gibi göstermeleri de yasaktır. Ayrıca zekâta konu olan değerleri zekât düşmeyecek şekilde parçalara ayırıp belirlenen oran veya miktarın altına düşürerek zekâttan kaçınma gibi hilelere başvurmaları halinde İslami emirler çiğnenmiş ve haram kazanç elde edilmiş sayılır. Çünkü bu tip tutum ve davranışlar Müslümanlar için helal olmadığı belirtmiştir (Ebu Yusuf, 1973: 137).Bireyler dinin emirlerine göre vergi kaçırmanın, yalan beyanda bulunmanın dinen cezalandırılacağın inandıkları zaman, vergiye karşı uyumu da artacaktır. Ancak vergiye karşı uyum, ödenen verginin dini inançlara uygunluğuna ve kapsamına göre değişmektedir. Eğer birey ödenen vergileri dini inancının bir gereği olarak görüyorsa, vergi yükümlülüğünü eksiz yerine getirme çabası içinde olacaktır. Aksi durumda ise vergi uyumsuzluğuna doğru eğilim göstermesi de mümkündür. Ayrıca İlahi dinlerin çoğu vergi ödemeyi kutsal bir yükümlülük olarak kabul etmişlerdir(Şenyüz, 1995:2).

Vergi uyumunu ve ahlâkını zekâtın ödenmesi veya verilmesi açından incelediğimizde vergi uyumuna olumlu katkı yaptığı görülmüştür. Şöyle ki: İslam beş şartından biri olan zekât verme yükümlülüğünü yerine getirmek dininin temel esaslarına uymayı ifade eder. Dolayısıyla genel esasları itibariyle zekât ödememek devlete ve yasalara karşı gelme anlamına geleceği için dinin emirlerine karşı gelmek istemeyen inançları kuvvetli bireyler böyle bir tutum içine girmekten mümkün olduğunca kaçınacaktır. Mükelleflerin zekât verip vergi ödemek istememesi durumu ödediği vergilerin inandığı değerler dâhilinde kullanılmaması nedeniyle söz konusu olabilir. Ancak İslam dini bireye böyle bir ehliyet vermemekle birlikte itaat vurgusunu ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla zekâtı içerdiği mana

itibariyle yerine getiren mükellef vergi uyumu açısından da olumlu bir tutum ve davranışlar gösterecektir. Aksi halde inandığı değerlere aykırı hareket etmiş olacak ve vicdanen huzursuz olabilecektir (Saygın,2013:31)

Kamu otoritesinin ve gelir idaresinin güvenilir olması ve böyle algılanması vergi ahlâkı üzerinde olumlu bir etkiye sahiptir. Güven duyulmayan gelir idaresine yükümlüler vergi ödemek istemezler. Bu nedenle gelir idareleri yükümlülerin istek ve hassasiyetlerine önem vererek güvenlerini sağlamalıdırlar. İslam maliye sisteminde vergi mükellefleri ve görevlilerine yüklenen bu görevler dışında toplumda adaletin, güvenin sağlanması ve sürdürülebilmesi ve toplumda yolsuzluk, rüşvet, haksız kazancın engellenmesi adına Hz. Muhammed ile vergi memuru İbni Lütebiyye arasında geçen şu olay dikkat çekicidir. (Ebu Yusuf, 1973: 140-141):

"Resulullah (sav) İbni Lütebiyye denilen bir adamı Beni Süleyman zekâtlarını toplamak için görevlendirdi. Adam, Beni Süleyman zekâtlarını toplayıp da Medine'ye gelince 'Bu size aittir. Bu da hediye edilendir' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav) minbere çıktı, Allah'a hamd ve sana ettikten sonra şöyle buyurdu: 'Benim gönderdiğim memura ne oluyor ki, bu sizindir bu da bana hediye edilmiştir diyor. Acaba o, babasının ve anasının evinde otursaydı ona bu mallar hediye edilir miydi'?"

Özellikle hadisteki son cümle günümüz mali sisteminde yer alan gelir idaresindeki görevliler ve mükellefler arasındaki hediye vb. rüşvet ve hileli yollarla sıklıkla karşılaşılan vergi kaçırmaya işaret etmektedir. Bu durum dürüst mükelleflerideetkileyerek vergi uyumsuzluğuna yönlendirmektedir. Hz. Muhammed döneminde yaşanan bu olay devlete ve kurumlara olan güvenin sarsılmamasına verilen önemi ortaya koymuş ve toplumsal adaleti bozacak uygulamaların ortaya çıkmasının engellenmesi gerektiğini belirtmiştir. Adalete yönelik algılamalar, vergi uyumu kararlarında özellikle önemli olabilir. Vergi uyumu konusundaki genel teoriler, adalet algılamalarının vergi uyumluluğunu etkilediği fikrini desteklemekte-

dir Aksi takdirde vergi mükellefleri, bir vergi sisteminin adaletsizliğin olduğunu düşünürlerse kaçakçılığı rasyonalize edebilirler.

Üçüncü halife Hz. Osman zamanına kadar, zekâta tabi olan görünen ve görünmeyen bütün mallardan zekât alınmıştır. Daha sonra, ülkenin genişlemesi, nüfusun çoğalması ve zenginliğin artması üzerine, zekâtın tahsilinde zorluklar ve haksızlıklarla karşılaşılınca Hz. Osman, zekâta tabi olan malları görünen ve görünmeyen olarak iki gruba ayırmış, görünmeyen mallardan zekât alınmamıştır. Ekin, meyve, hayvan ve ticaret malı gibi gizlenmesi mümkün olmayan ve açıkta görünen mallardır. Altın ve gümüş gibi malları ise gizlenebilen mallardır. İslam hukukunda, kişinin kendi beyanı olmadan bilinemeyen malların zekâtı kişilerin vicdanlarına bırakılmış, sadece görünen mallardan resmi zekât tahsili yapılmıştır (Yıldırım,2000:3). Buradan da anlaşılacağı üzere İslami mali anlayışta vergi uyumu, kişinin inanç, fedakârlık, ahlâk vb. gibi içsel motivasyonlarına bırakarak gönüllü beyanı ve vergi uyumunu esas almıştır. Nitekim günümüzde de vergi uyumunu sağlamada ceza, denetim vb. idari zorlamaların vergi uyumunu artırmadığı görülmüş kişilerin inançları ve ahlâki değerleri üzerinden vergi uyumunu artırmanın yolları aranmaya başlanmıştır.

SONUÇ

Çok çeşitli disiplinlerden gelen bu girişimlere rağmen, mükelleflerin uyumsuzluk veya uygunluk davranışları, her modelin sınırlamaları nedeniyle halen kesin değildir. Şimdiye kadar, devam eden bu sorunlara uygun çözümler sunmak için daha iyi yaklaşımlar geliştirmek için tüm bu bilgileri bir araya getirmek hayati önem taşımaktadır. Bu yaklaşımlara İslami mali yükümlülüklerin geçmişteki uygulamaları dâhil edilmesi uygun çözüme ulaşmaya önemli katkı sunabileceği yukarıda geçen sınırlı örnek uygulamalardan da anlaşılmaktadır.

Çoğu zaman aldatan veya her zaman uyum gösteren mükellefler, vergi kaçırmanın beklenen faydasını maksimize etmiş gibi davrananlar, vergi yükündeki değişikliklere farklı şekillerde cevap veren kişiler, sistematik olarak gerçekleri yanlış algılayabilen mükellefler vb. mükellef davranışları dikkat çekici bir çeşitlilik sergilerler. Ancak mükelleflerin mali ve iktisadi kararlarını verirken ahlâki boyutlardan etkilendiğine dair çok sayıda kanıt oluşmuştur. Mükellefler her zaman sonuç odaklı ve bencil değillerdir. Sonuçların belirlendiği süreçler adalet, fedakârlık, karşılıklılık, güven gibi sosyal kavramlar tarafından öngörülebilir şekilde etkilenmektedir. Özelliklede ahlâki kavramlardan etkilenirler. Vergi uyumluluğuna yönelik herhangi bir idari yaklaşım ve politikalar tasarlarken, ahlâkı geliştirici davranışlarını ele almalıdır. Sonuç olarak, yalnızca tespit ve cezaya dayalı bir uyum stratejisi, vergi idaresi için makul bir başlangıç noktası olabilir, ancak iyi bir bitiş noktası değildir. Bunun yerine, uygulanması gerektiğini vurgulayan çok yönlü bir idari yaklaşım gerektiği halde, insanların vergilerini niçin ödediğini açıklayan ahlâk da dahil olmak üzere çok daha geniş gerçek motivasyon yelpazesini ele alınmalıdır.

Bu açıdan vergi uyumu ve vergi boşluğunu kapatmak için idari seçenekler için İslami vergi ahlâkına yönelmek uygun olabilir.

İslam'ın dünya görüşünde adil, ahlâki, sosyal ve ekonomik sistem, vazedilmektedir. Ancak günümüz İslam ülkelerinde böyle bir sistem, misyon ve vizyonda bulunmamaktadır. Bununla birlikte bazı Müslüman ülkelerde, özellikle vergilendirme, bankacılık ve finans alanlarında uygulanan birkaç geçici reformdan başka İslam'ın ideal içtimai ve iktisadi hayat yaklaşımına yönelik kapsamlı çalışma ve uygulamalar bulunmamaktadır. Dinin etkisi, bireylerin dinlerine tamamen bağlı olmamasına rağmen toplumda görülür. Din toplumsal entegrasyonun temel taşını oluşturmaktadır. Bu nedenle, Müslüman ülkelerdeki vergi mükelleflerinin İslam dini görüşlerini anlamak büyük önem taşır ve vergi mükellefi davranışını etkileyebilecek önemli bir faktördür. Çünkü İslam mali sistemi uygulamaları özellikle zekât vb. kamu gelirlerinde görüldüğü gibi vergi uyumu ve ahlâkı açısından son derece etkili, anlaşılır, basit ve uygulanabilir niteliklere sahip olduğu görülmüştür. Bu bağlamda güçlü etkin mali sistemin kurulmasında ve uygulanmasında İslami mali uygulamalar daha ayrıntılı ve derinlemesine ele alınarak günümüz vergi uyumsuzluğu gibi meselelere ahlâki ve insani çözümler üretilmesi imkân dâhilindedir ve gereklilik arz etmektedir. Çünkü vergi uyumu ile ilgili mevcut teori ve uygulamaların caydırıcı ve müeyyideye dayalı uygulamaları tam anlamıyla uyumsuzluk sorunlarını henüz çözememiştir. Dolayısıyla çoğu gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde vergi kaçakçılığı ve kaçınma sorunları önemli gelir kayıplarına neden olmaktadır.

KAYNAKÇA

ABDEL RAHMAN, B.M. Abbas (1995), "Islamic Economics: A Psycho—Ethical Paradigm",Majallat Al- Ta'sil, pp.116-123,http://www.iefpedia.com/test/islamic-economics-a-psycho%E2%80%94ethical-paradigm/, (Erişim Tarihi: 11,11. 2017).

AKDOĞAN, Abdurrahman (2011), Kamu Maliyesi, Ankara: Gazi Kitabevi.

ALM, James, McCLELLAND, Gary H.and SCHULZE, William D.(1992), "Why Do People Pay Taxes?", *Journal of Public Economics,* S. 48, 1992, pp. 21-38.

ALM James and TORGLER, Benno (2006), "Culture Differences and Tax Morale in the United States and in Europe",*Journal of Economic Psychology*, vol. 27, issue 2, ss.224-246

ALM, James and GOMEZ, Juan Luis (2008), "Social Capital and Tax Morale in Spain",*Economic Analysis & Policy*, Vol. 38 No. 1, pp.73-87.

AKTAN, Coşkun Can, (2012), "Vergi Psikolojisinin Temelleri ve Vergi Ahlâkı". ttp://www.ceis.org.tr/dergi/2012ocak/makale2.pdf (Erişim tarihi: 03.12.2017).

AL-TTAFFİLutfi Hassen Ali and ABDUL-JABBAR, Hijattulah (2015). "A Conceptual Framework For Tax Non-Compliance Studıes In A Muslım Country: A Proposed Framework For The Case Of Yemen", 2 IPBJ Vol. 7(2), pp.1-16

ANDREONI James, ERARD Brian and FEINSTEIN, Jonathan (1998). "Tax Compliance", *Journal of Economic Literature* Vol. XXXVI pp. 818-860,

AŞAN, Sibel (2014), "Mükellef Ve Kamu Otoritesi Açısından Vergi Ahlakının Değerlendirilmesi", *Journal of Life Economics*, pp.70-72

ARMAĞAN, Servet (2009), "İslâm Dininde Sosyal Güvenliğin Temel Müesseseleri", www. islamhukuku.com/Uploads/ Sayilar /ihad%2014__ (p67-84)141.PDF, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.14, 2009, ss. 67-84, (Erişim tarihi:26.10.2017).

AYAS, I. ve Saruç, N.T. (2015). "Vergi Kültürü ve Vergi Ahlakı: İtalya-Türkiye", *AKÜ İİBF Dergisi*, Cilt: XVII, Sayı:2, 179-188, DOI No 10.5578/jeas.10734.

BĂTRÂNCEA Larissa-Margareta; NICHITA, Anca and BĂTRÂNCEA,Ioan (2012). "Understandıng The Determinants Of Tax Compliance Behavior As A Prerequisite For Increasing Public Levıes", The USV Annals of Economics and Public Administration, Volume 12, Issue 1(15), , (Erişim Tarihi: 11,10. 2017).

ÇAĞRICI, Mustafa (1989), İslam Ansiklopedisi, Cilt:2,ss. 1-9, (Erişim Tarihi: 20,10. 2017)

DEMİR, İhsan Cemil (2008), Vergi Ahlakı ve Belirleyenleri Ege Bölgesi Örneği, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

EBU YUSUF (1973), Kitâbü'l-Harâc ,(Çeviren, A. Özek), İstanbul: Hisar Yayınları.

ERTURHAN, Sabri (2010), "İslâm Ticaret Hukukuna Vücut Veren Ahlâkî Esaslar" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.16, ss.213-246

ESKİCİOĞLU, Osman (2007), "Modern Vergi Anlayışı İle Zekât" s. 465, http: / / islamekonomisi.org/kategor i/ekonomislam, /(Erişim Tarihi: 05.11. 2017)

FEHR, Ernst and GÄCHTER, Simon (1998), "Reciprocity and Economics: The Economic Implications of Homo Reciprocans", *European Economic Review,* 42(3-5), pp.845-859.

EVİN, Hakan (2007), "Çevre Sorunlarının Toplumsallığı", Yaşar Sucu ve Hakan Evin (Ed.), Etik ve Sosyal Sorumluluk Alanında Seçme Yazılar, Ankara: Gazi Kitabevi.

FRANZONİ Luigi A (2008), "Tax Compliance", Encyclopedia Of Law And Economics, Boudewijn Bouckaert and Gerrit De Geest(eds.), Edward Elgar, s.5; http://ssrn.com/abstract=1271168, (Erişim Tarihi: 29.09.2017).

FREY, Bruno S. and SCHNEIDER, Fiedrich, (2000), "Informal and Underground Economy, in: Orley Ashenfelter (ed.), International Encylopedia of Social and Behavioral Science, Bd. 12, Economics. Amsterdam: Elsevier Science Publishing Company. http://citeseerx. ist.psu.edu/viewdoc/ download?doi=10.1.1.717. 850&rep=rep1&type =pdf, (Erişim Tarihi: 19.09.2017).

GÜNGÖR, Erol (2000), Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk, 3. Basım, Ötüken Yayınları, İstanbul

GÜNGÖR Kamil (2015), İslam Ekonomisinin Ahlaki Temelleri, http:// fikircografyasi.com /makale/islam-ekonomisinin-ahlaki-temelleri,(Erişim Tarihi: 09.11. 2017)

İZGİ, Kadriye ve SARUÇ, Naci Tolga (2011), "Sosyo-Kültürel Faktörlerin Vergi Ahlakı Üzerindeki Etkisi: Üniversite Öğrencileri ile Yapılan Anket Çalışması", *Ekonomi Bilimler Dergisi*, Cilt:1, Sayı:3, 133-142, ISSN: 1309-8020.

JALILI, Ali Reza (2012), "The Ethics of Tax Evasion: An Islamic Perspective", in McGee, R.W. (Ed), The Ethics of Tax Evasion: Perspectives in Theory and Practice, Springer, New York, NY, pp. 167-199.

LEDERMAN, Leandra (2003), "The Interplay Between Norms and Enforcement in Tax Compliance", Ohio. *State Law Journal*, S.64, pp. 1453–1514.,

LUTTMER Erzo F. P. and SINGHAL, Monica (2014), "Tax Morale", Journal of Economic Perspectives, Volume 28, Number 4, Fall, pp. 149-168, http ://pubs.aeaweb.org/doi/ pdfplus /10.1257/jep.28.4.149,(Erişim Tarihi: 04.11. 2017)

KAHF Monzer (2014), İslam ve Ekonomi: Bütüncül Yaklaşım, İslam Ekonomisi Tanım ve Metodoloji Üzerine Tartışmalar Editör: Sercan Karadoğan İstanbul, http://islamekonomisi.org/islam-ve-ekonomi-butuncul-yaklasim/, (Erişim tarihi: 01.10. 2017).

KALLEK Cengiz (2007), "Nevâib",İslam Ansiklopedisi, Cilt: 33, http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c33/c330022.pdf, (Erişim tarihi: 13.11. 2017)

KARAMAN, Hayrettin (2003), "İslam'ın Işığında Günün Meseleleri", İz Yayıncılık, İstanbul, ss.3- 6, http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/ meseleler/0116.htm, (Erişim tarihi:11.10. 2017)

KARADOĞAN, Sercan (2017), Kitap Tanıtımı Ve Tenkitler, Nakvi, N. Haydar (1985) Ekonomi ve Ahlak. Tercüme: İlhan Kutluer. İnsan Yayınları, ss. 224,*Türkiye İslam İktisadı Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, ss. 113-116,http://dergipark.gov.tr/beuntujise, (Erişim Tarihi: 13.10. 2017)

KENANOĞLU, Macit M. (2013), Macit "Vergi", İslam Ansiklopedisi, Cilt:43, ss. 52-58, http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c33/c330022.pdf, (Erişim Tarihi: 13,10. 2017)

KESİCİ, Hülya (2010), "Adam Smith ve Ahlâk Teorisi", İstanbul Üniversitesi Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi, S.58, İstanbul, ss. 89-97.

KURPİS, Lada V., BEQIRI Mirjeta S. and HELGESON, James G (2008), "The Effects of Commitment to Moral Self-improvement and Religiosity on Ethics of Business Students",*Journal of Business Ethics*, July 2008,Volume 80,Issue3,pp. 447–463,https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs10551-007-9430-4, (Erişim Tarihi: 13.11. 2017)

McGEE, Robert W. (1998), "The Ethics of Tax Evasion in Islam", Robert W. McGee, (ed.), The Ethics of Tax Evasion, The Dumont Institute for Public Policy Research, South Orange, , pp. 214–219.

MURPHY, Kristina (2005), "Regulating More Effectively: The Relationship Between Procedural Justice, Legitimacy, and Tax Non-compliance" , *Journal of Law and. Society*, S. 32, No:4, pp. 562-589.

MURTUZA Athar and GHAZANFAR, S. M., (1998), "Taxation as a Form of Worship: Exploring the Nature of Zakat", 1 J. Acct. Ethıcs & Pub. Pol'y 134, pp.143-161 Reprinted in The Ethics of Tax Evasion, pp.190-209

MOHDALI, Raihana and POPE, Jeff (2014), "The influence of religiosity on taxpayers' compliance attitudes Empirical evidence from a mixed-methods study in Malaysia", www.emeraldinsight.com/ 1030-9616.htm, , https:/ / www. researchgate.net/ publication /265857763, (Erişim Tarihi: 02,11. 2017)

RICHARDSON, Grant (2008), "The Relationship Between Culture and Tax Evasion Across Countries: Additional Evidence and Extensions", *Journal of International Accounting, Auditing and Taxation*, Vol. 17 No. 2, pp. 67-78.

SARUÇ, Naci Tolga (2013), "Vergi Uyumu ve Kısıtları", İsa Sağbaş (Ed.), *Vergi Teorisi*, Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını No:1915.

SAYGIN, Özgür (2013), "Vergi Uyumu Ve Vergi İdaresinin Vergi Uyumuna Etkisi", Doktora Tezi, Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ŞEHİTOĞLU, Osman Fatih (2015), Vergi Ahlakı ve Anomik Davranışlar, 30. Türkiye Maliye Sempozyumu, Antalya.

ŞENYÜZ, Doğan (1995), "Vergilemede Yükümlü Psikolojisi", http://www.bursa-smmmo.org.tr/yazarlar/makaleler/124SIP.pdf, (Erişim Tarihi: 02.11. 2017).

SEYİDOĞLU, Halil (1992), *Ekonomik Terimler*: Ansiklopedik Sözlük, Güzem Yayınları, Ankara, s. 949.

SONG, Young-dah and YARBROUGH, Tinsley E. (1978), "Tax Ethics and Taxpayer Attitudes: A Survey", *Public Administration Review*, Vol :38, No: 5, Sept.Oct., ss. 442-452

STACK, Steven and KPOSOWA, Augustine (2006), "The Effect of Religiosity on Tax Fraud Acceptability: A Cross-National Analysis", *Journal for Scientific Study of Religion,* Vol. 45 No. 3, pp. 325-351.

TORGLER Benno (2003), "Tax morale theory and empirical analysis of tax compliance", PhD Thesis, University of Basel, Faculty of Business and Economics., http://edoc.unibas.ch/diss/DissB_6463

TORGLER, Benno (2006), "The Importance of Faith: Tax Morale and Religiosity", *Journal of Economic Behavior and Organisation,*v. 61, n.1, September, ss. 81-109.

TORGLER, Benno and SCHNEİDER, Friedrich (2007), "What Shapes Attitudes Toward Paying Taxes? Evidence from Multicultural European Countries", *Social Science Quarterly*, Vol. 88 No. 2, pp. 443-470.

TORGLER Benno; SCHAFFNER, Markusand MACİNTYRE, Alison (2007), "Tax Compliance, Tax Morale and Governance Quality" Center for Research in Economics, Management and the Arts CREMA Gellertstrasse 18 CH - 4052 Basel www.crema-research.ch Working Paper No. – 17, http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.320.3336&rep=rep1& type=pdf, (Erişim tarihi: 17.11.2017).

TOSUNER, Mehmet ve DEMİR, İhsan Cemil, (2009), "Vergi Ahlakının Sosyal ve Kültürel Belirleyenleri*", Süleyman Demirel Üniversitesi İİBF Dergisi*, Cilt:14, Sayı:1, ss.1-15.

TUNÇER, Mehmet (2002), "Hükümet-Birey ilişkilerinin Vergi Uyumuna Etkisi", Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, Cilt:57, Sayı:3, s.111.,http://dergiler. ankara.edu.tr/dergiler/42/467/5364.pdf (Erişim Tarihi: 07,11. 2017).

TDV (2008), İman ve İbadetler, İlmihal, Ankara.

VISOCKAITĖ Audra, BIRŠKYTĖ, Liucija (2013), "Ethıcs In Tax Admınıstratıon", Societal Studies., 5(3): 735–750, https://www.mruni.eu/upload/iblock/d86/004ivisockaite.pdf, (Erişim Tarihi: 28.10. 2017).

YILDIRIM, Mustafa (2000), "İslam Hukukunda Ekonomik Hak Ve Ödevler" Diyanet İlmi Dergi, Cilt: 36, Sayı: 3, http:// ilsam.org.tr/wp-content/uploads /2016/01 /2000ic36i3iyıldırımm.pdf. (Erişim Tarihi: 28.10. 2017).

YÖRÜK, Reşat (2005), Ekonomi Kulisi. Milliyet. 16.11.2005. http://www.milliyet.com.tr/ege/yazyoruk.html (11.01.2007).

YOKSULLUKLA MÜCADELE VE ZEKÂT KURUMU

Yrd. Doç. Dr. Elif Özlem AŞKIN
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü
elifozlem.ozcatal@gop.edu.tr

Yrd. Doç. Dr. Umur AŞKIN
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü
umur.askin@gop.edu.tr

GİRİŞ

"Gelir kesilmesi" ya da "gelir eksikliği" sonucu ortaya çıkan yoksulluk, ekonomik ve siyasal boyutlarının ötesinde, insanoğlunun varlığı kadar eski bir sosyal sorundur; *"insanca bir yaşam düzeyi sağlayabilme"* noktasında her toplum için endişe kaynağı olmuştur. Hızlı teknolojik ve ekonomik gelişmeye bağlı olarak sosyoekonomik planda radikal bir dönüşümün gerçekleştiği günümüzde insanlar, geleneksel dokuların tahrip olması nedeniyle, uygun bir yaşam düzeyi sağlayacak kaynaklara erişemedikleri ve temel gereksinimlerini karşılayacak düzeyde bir gelir kazanamadıkları için yoksulluğu daha şiddetli hissetmektedirler.

Birleşmiş Milletler (BM) başta olmak üzere uluslararası kuruluşlar ve devletler "yoksulluk sorunu"nu azaltmak, ortadan kaldırmak için çeşitli çözüm önerileri ve politikaları geliştirmişler ve uygulamışlardır.

Dünya Bankasının satın alma paritesini temel alarak 1,25$ olarak belirlediği *"mutlak yoksulluk sınırını"*na göre, 1990 yılında gelişmekte olan ülkelerde nüfusun neredeyse yarısı (1,9 milyar insan) bu miktarın altında bir gelir ile yaşamak durumunda iken, bu rakam 2015 yılı itibariyle %14'e (836 milyona) düşmüştür (UN, 2015:4). Küresel alanda mutlak yoksulluk sorununu aşmış yoksulların sayısında ortaya çıkan bu olumlu gelişmelere karşın, gelişmekte olan ülkelerde her beş kişiden biri kendi ve ailesinin günlük yaşamını sürdürebilecek ve geleceğini planlayabilmesine olanak sağlayacak istikrarlı ve güvenilir gelir kaynağı bulamamakta, bir diğer ifade ile ekonomik güvenliğe sahip değildir ve yoksulluğa geri dönme riskini taşımaktadır. Yoksulluğu ve gelir eşitsizliğini azaltmaya yönelik de-

nenen, uygulanan çeşitli yol ve yöntemlere karşın bu sorun tüm ciddiyeti ile önemini korumaktadır. Sorunu çözme, sosyal adaleti sağlama noktasında devletin sosyal refah amaçlı harcamalarında son yüzyılda ortaya çıkan artışın, kamu kesiminde mali sorunlara ve refah devleti krizine yol açtığı kabul görmektedir.

Neo-liberal küreselleşme sürecinin yaşandığı günümüzde, servet birikiminde ortaya çıkan büyümenin başta vergi oranlarında azalmaya bağlı olarak hem ülkelerin kendi içinde hem de ülkeler arası karşılaştırmalarda gelir dağılımını daha eşitsiz ve adaletsiz bir noktaya sürüklendiği görülmektedir. 2014 yılında dünyadaki en zengin %1'lik kesim küresel servetin %48'ine sahip iken (bu oran 2009'da yüzde 44 idi) dünya nüfusunun %80'lik kesiminin küresel servetin %5,'ine sahiptir (Hardoon, 2015). 2015 yılı verilerine bakıldığında ise dünyanın en zengin 62 milyarderinin toplam servetinin (1.76 trilyon$) dünya nüfusunun en yoksul %50'lik kesiminin toplam servetine eşit olduğu görülmektedir. 2016 yılında ise dünya nüfusunun %1'lik kesiminin (yaklaşık 70 milyon kişi) geri kalan %99'luk kesiminden (yaklaşık 7 milyar insan) daha fazla serveti bulunmaktadır. Bu rakamlarda göstermektedir ki; dünya nüfusunun önemli bir kısmının açlık ve yetersiz beslenme, eğitim başta olmak üzere diğer temel hizmetlere erişim ve sosyal dışlanmanın yanı sıra karar alma süreçlerine katılım eksikliği gibi sorunları derinden yaşamaktadır. Dünya nüfusunun önemli bir kesiminin yeme, içme, barınma, sağlık gibi temel gereksinimlerinin acilen karşılanmasının gerektiği ortadadır. Bu gereksinimlerin karşılanmasının güvence altına alınması da önemlidir.

Yukarıda da belirtildiği üzere günümüz iktisadının, insanlığın iktisadi ve sosyal sorunlarından olan yoksulluğu ve gelir eşitsizliğini azaltma, sosyal adaleti sağlama noktasında denediği, uyguladığı çeşitli yol ve yöntemlerin istenen hedeflere ulaşamadığı genel kanıdır. Bu noktada bir paradigma değişikliğine gereksinim duyulduğu ortadadır. Dünya üzerindeki yoksul nüfusun önemli bir kesiminin Müslüman ülkelerde olduğu da bir gerçektir. Bu bağlamda, Müslü-

man toplumlarda yoksulluğun etkisini azaltmada, yoksulluğu yok etmede, gelir dağılımı eşitsizliğini düzeltmede tarihsel süreçte önemli etkisi olan zekat kurumunun, günümüz yoksulluğuna, gelir dağılımı adaletsizliğine olan etkisinin incelenmesi, sosyal politika alanına farklı bir paradigma olarak katabileceklerinin belirlenmesi açısından önemlidir. Bu çalışmada, Zekât'ın günümüzde yoksullukla savaşımda etkili bir araç olarak kullanılıp kullanılamayacağı tartışılacaktır.

1. İSLAM EKONOMİSİ

Teorik ve yapısal gelişim açısından henüz tam oturmayan, uluslararası sosyal bilim alanında yer etme çabası içerisinde bir alan olan, akademik/entelektüel düzeyde üzerinde düşünmeye ve bilgi üretmeye değer bir olgu olarak kabul edilen İslam ekonomisi, bu çalışmanın sınırlılıkları ve amacı çerçevesinde tüm boyutları ile ele alınmayacaktır: Çalışmanın temel konusu olan yoksulluk ve Zekât kavramları ve bu kavramlarla ilintili konular çalışmanın amacı çerçevesinde değerlendirilecektir.

"İslam ekonomisi", temelde *Kur'an* ve *Sünnet* ilkelerine dayanır. Dolayısıyla bu kaynakların önerileri, buyrukları doğru okunmalı ve yorumlanmalıdır. İslam'da her kural genel olarak ahlakla bağlantılı, inanç ilkleriyle sınırlıdır (Alan, 2011). Kaynak metin (Kur'an), *"İslami ekonomik düzen"e* uygun tanımların düzenlenmesi ve geliştirilmesi noktasında *"teorik yol gösterici"* olarak kabul edilir. Bu teorik yol göstericilikle birlikte egemen ekonomik anlayış, iktisadı nasıl tanımlıyor sorusunun yanıtı da çalışmanın sınırlılıkları çerçevesinde konuya dâhil edilmeye çalışılmıştır.

Mortazavi (2004), klasik Batı ekonomik anlayışı ile İslami ekonomik anlayışın temel dayanaklarını homo-economicus ve *homo-İslamicus* (*Müslüman Adam* (Zaim, 1978)) kavramları çerçevesinde tartışmaktadır. Klasik Batı ekonomik anlayışı, sınırlı kaynaklar ve sınırsız insan isteklerini temel almaktadır. İstekleri karşılandığı ölçüde insanların refahı artacağı savunulmaktadır (Zaman, 2014). İnsan

gereksinimlerinin değil isteklerinin sonsuz olması ve bu istekleri giderecek kaynakların (isteklerle karşılaştırıldığında) sınırlı olması, insanların çeşitli seçenekler arasında, faydasını, mutluluğunu encoklaştırma noktasında seçim yapmasını da beraberinde getirmektedir. Klasik batı ekonomik anlayışının insanı, faydasını, mutluluğunu encoklaştırmaya çalışan *rasyonel birey, homo-economicus*'tur. Bu birey, iktisadi davranışlarında fayda-maliyet analizi yaparak refahı (mutluluğu) maddi birimlerle ölçmektedir. Refah, içgüdüsel gelip geçici isteklerden kaynaklanan isteklerin doyurulması üzerinden ifade edilir (Khan, 2014). Kıt kaynaklar, refah için bireyin rekabet etmesini gerektirir.

Homo-economicus, kendi çıkar(lar)ı peşinde koşan, mal düşkünü ve rekabetçi bir bireydir. Rekabetin olduğu bir sistemde, dengeli bir bölüşümün, gelir dağılımının sağlanması ve sosyal barışın gerçekleşmesi beklenemez. Kapitalist ekonomik sisteme dayanan batı ekonomik anlayışı adil olmayan bir ekonomik sistemdir. Bu sistem açlık ve yoksulluk gibi sosyal ve ekonomik sorunlar üretmektedir[1].

A'raf Suresi 10. Ayet[2] ve İbrahim Suresi 32. - 34. Ayetler[3] ile yeryüzündeki bütün üretim araçlarının, kaynakların insan yaşamının sürdürülmesini sağlamak için Allah tarafından yaratıldığını belirtmektedir. Evreni yarattığı için her şeyin son sahibi Allah'tır ve insanlar, O'nun yeryüzündeki türlü amaçlarla kullanılan mülklerini gözetmekle yükümlüdür ve bu nedenle insanlar mülklerini O'nun isteklerine uygun bir şekilde kullanmalıdır (Nadzri vd., 2012). Bu

[1] Giriş bölümünde homo-economicus yaklaşımının yol açtığı yoksulluk sorunu verilerle ortaya konulmuştur.

[2] "Doğrusu sizi yeryüzüne yerleştirdik ve orada size geçim vasıtaları verdik. Ne kadar az şükrediyorsunuz"

[3] "Gökleri ve yeri yaratan, gökten su indirip onunla size rızık olarak türlü türlü ürünler çıkaran Allah'tır; izni ile denizde yüzüp gitmeleri için gemileri emrinize veren, nehirleri sizin için faydalı olacak şekilde yaratan O'dur. Düzenli seyreden güneşi ve ayı sizin için yararlı kılan, gece ile gündüzü faydalanacağınız biçimde yaratan O'dur. O size istediğiniz her şeyi verdi. Allah'ın nimetlerini saymaya kalksanız başa çıkamazsınız. Şu bir gerçek ki insanoğlu çok zalim, çok nankördür"

durum, klasik batı ekonomik anlayışının tersine, *İslami ekonomik anlayış*, kaynakların bol ve insan gereksinimlerinin sınırlı olduğunu (Mortazavi, 2004) ortaya koymaktadır. Gereksinimler, bireyin sosyal yaşamı bağlamında tanımlanır (Khan, 2014). Adian (2014:) ise İslami ekonomik anlayışta sınırlı olanın *"emek"* olduğunu belirtmektedir.

İslam, Kur'an ve Sünnet ilkeleri çerçevesinde insan davranışlarına yasal ve ahlaki kısıtlamalar getirdiği gibi bireylerin gereksinimine de getirmektedir. İslami ekonomik anlayışı içerisinde düşünülen insan, *Homo-İslamicus*'tur: Kur'an'ın (*Allah'ın emir ve yasaklarına*), Sünnet ilkelerine göre yaşayan ve davranışlarını buna göre düzenleyen insan olarak tanımlanmaktadır. Ekonomik yaşamda, *homo-İslamicus*'un istediği gibi davranabilir ancak Allah'ın emir ve yasaklarına uyması beklenir. *Homo-İslamicus*'un ilk görevi kendisinin ve geçimi ona bağlı olanların gereksinimlerini karşılamaktır. Kazanılan paranın aile ve bakmakla yükümlü olduğu kişilerin temel gereksinimleri için harcanması ibadet olarak kabul edilir.

Necm Suresi'nin 39. Ayet'i *"İnsan için ancak çalıştığı vardır"* sözlerine yer vermektedir. Bu sözlerden anlaşılacağı üzere İslami ekonomik düzende *temel üretim faktörü* 'emek'tir. *Homo-islamicus'*un '*emek harcayarak*' çalışması ve üretmesi beklenmektedir. Bir iş ve hizmet üreten esnaf ve sanatkâr ile birlikte girişimci de emek kavramı içerisinde değerlendirilir. Emek harca(n)madan elde edilen kazanç hoş karşılanmaz. Dini kurallara uyan (*helal*) kazanç emeğin ürünü olan kazançtır. Kişinin gereksinimlerini çalışarak gidermesi esastır. Adian (2014) [toplumsal] sermayenin, zenginliğin halkın sahip olduğu emek ile ortaya çıkacağını belirterek üretimi gerçekleştiren halkın korunması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

İslâmî ekonomik düzen, mutlak "Mülk*iyet* Allah'ındır" ilkesi çerçevesinde, İslâm'ın "öğretilerine uygun", "adil" ve "insancıl" bir ekonomik sistem olarak (Çınar, 1994) kendine yeten insanlardan oluşan bir toplum yaratmak için, servetin ve mülkiyetin toplumun bütününe dengeli olarak yayılması (Özdemir, 2014:168) için çaba-

lanmasını temel almaktadır. İslam'da mülkün kendisi, başlı başına bir amaç, değer ve son olmayıp temel amacı gerçekleştirmede önemli bir araç olarak ahlaki kayıtlarla çerçevelenmektedir (Alan, 2011). İslâm dininin asıl düşüncesi, sosyoekonomik adalet ve insanlar arası eşitliktir (Rahman, 1994:72). Kapitalist ekonomideki *"insan ekonomi içindir"* anlayışı, İslami ekonomik düzende *"ekonomi insan içindir"* şekline evrilmektedir (Tabakoğlu, tarihsiz). Dünya malı, insana ve bir Müslüman'a yaraşır şekilde yaşamak için olduğu kadar, âhiret (öteki dünya) içindir de…

Dini kurallara uyularak kazanılmış servetin dünyevi ve uhrevi yükümlülüğü ve sorumluluğu bulunmaktadır. Kasas Suresi 77. Ayet bu durumu: ***"****Allah'ın sana verdiği servetle öncelikle ahiret yurdunu kazanmaya çalış, dünyadan da nasibini/payını unutma, Allah sana iyilik yaparak verdiği gibi sen de iyilik yaparak başkalarına ver…"* sözleri ile vurgulamaktadır.

Ribâ (her türlü faiz, rant ve saptırıcı (spekülatif) kazançlar dini kurallara uymayan (*haram*) kazanç olarak kabul edilir. Dini kurallara uyularak elde edilmiş kazançlar ile elde edilen mülkiyet meşrudur (Tabakoğlu, tarihsiz). İnsanların (Müslüman'ın) elinde biriken mülk, mutlak mülk sahibi Allah'ın mülkiyetinden türemiştir ve bu mülkiyetin toplumsal (dini) amaçlarla kullanılıp kullanılmadığından *"öteki dünya"*da sorumlu olunacaktır. Enfal Suresi 28. ve Tegabün Suresi 15. Ayeti bu durumu *"Biliniz ki, mallarınız ve çocuklarınız birer imtihan sebebidir ve büyük mükâfat Allah'ın katındadır"* sözleri ile vurgulamaktadır[4]. *Müslüman Adam* için elindeki mülk ve mülkün nasıl kullanıldığı bir sınav aracı işlevi görmektedir. 'Emek harcayarak' elde edilen maldan harcama yapılması, toplumda zengin ve

[4] Benzer şekilde Kehf Suresi 7. Ayet'i: *"İnsanların hangisinin daha güzel amel yaptığını deneyelim diye şüphesiz biz yeryüzündeki şeyleri ona bir ziynet (süs) yaptık"* ve Casiye Suresi 22. Ayet'i: *"Allah, gökleri ve yeri, hak ve hikmete uygun olarak, herkese kazandığının karşılığı verilsin diye yaratmıştır. Onlara zulm edilmez"* Allah'ın konu ile ilgili buyruk ve yasaklarını belirtmektedir.

yoksul sınıfların oluşumunu engellenmesi ve sosyal adaletin gerçekleşmesi için gereklidir (Sarmış, 2017).

İslam ekonomisinin topluma yönelik değerleri *'sosyal adalet'* kavramında kendisini göstermektedir. İslam'ın sosyal ve ekonomik yaşama yönelik ilkelerinin en önemlisini *"toplumsal çıkarların bireysel çıkarların üstünde tutması"* oluşturmaktadır. Müslüman bireyin tercihleri Müslüman toplumunun çıkarlarından daha az önem taşımaktadır. Mortazavi (2004)'ye göre Müslüman bireyin özgürlüğü sosyal ve dini sorumluluklar tarafından sınırlanmaktadır. Müslüman bireyin iktisadi davranışlarına, İslam'ın sosyal ve dini kuralları, bireye yüklediği sorumlulukları kılavuzluk etmektedir. Müslüman bireyin ekonomik alanda bu değerleri benimsediği kabul edilmektedir (Tabakoğlu, tarihsiz). Bu da, İslam'ın ekonomik anlayışının *"ahlaki değer temelli"* bir disiplin olarak değerlendirilmesini beraberinde getirmektedir (Cünedioğlu, 2000).

2. İSLAM'DA YOKSULLUK VE SOSYAL ADALET

Kur'an'da yoksulluk ve zenginlik, birden çok Ayet'te[5] konu edilmektedir. Kur'an'da yoksul kavramı yerine *fakir* kavramı kullanılmaktadır. *Miskin*[6] ve *mahrum* gibi sözcüklerin de Kur'an ve hadislerde *fakir* kavramı yerine kullanıldığı görülmektedir (Okumuş, 2011). Fâtır Suresi 15. Ayet[7] ve Muhammed Suresi 38. Ayet[8] in-

[5] Bu Ayetlerden bazıları: Bakara (61, 268); Al-i İmran (181); /Nisa (6, 36); Nahl (71); İsra (26); Hâkka (34); İnsan (8) vd.

[6] Adian (2014), *miskin*i bakıma muhtaç olanlar, yaşlılık ya da herhangi bir fiziki kusur nedeniyle kendi bakımını sağlayamayan ve çalışamayan kimse olarak tanımlamaktadır. *Miskin*in yoksulluğu değil, fiziki yetersizliği anlattığını; bunların bakım gerektiren durumlarından toplumun sorumlu olduğunu belirtir.

[7] Ey insanlar! Alah'a muhtaç olan sizlersiniz. Allah ise hiçbir şeye muhtaç değildir ve mutlak kemaliyle hep övgüye lâyık olan O'dur.

[8] (Ey müminler!) İşte siz Allah yolunda harcama yapmaya çağrılıyorsunuz, fakat içinizden bir kısmı cimrilik ediyor. Halbuki cimrilik eden ancak kendine karşı cimrilik etmiş olur; zira Allah zengindir, siz ise yoksulsunuz. Eğer hak çağrısına sırtınızı dönerseniz Allah sizin yerinize başka bir topluluk getirir; sonra onlar sizin gibi olmazlar.

sanların mutlak anlamda *fakir*[9], Allah'a *muhtaç* olduklarına vurgu yapmaktadır. Gazzâlî *fakirliğin* yalnızca insanlara mal edilebileceğini, servetin ise yalnızca Allah'a ait olduğunu dile getirerek gerçek *mutlak fakir*in, Allah'a gereksinim duymayan kimse olduğunu belirtmektedir (Gazzâlî (1988) aktaran Salleh, 2014:252). Kur'an ve Sünnet, yoksulluğun mal, para ile ölçülenin ötesinde tinsel boyutuna da vurgu yapmaktadır. Bu nedenle yoksulluk mal ve hizmetlerden yoksun olmayı değil aynı zamanda tinsel eksikliği/yoksulluğu da içermektedir (Salleh, 2014:252).

Çalışmanın konusu ve amacı açısından *kullarının* Allah karşısındaki durumuna vurgu yapan *fakirlik* durumu yerine ekonomik, maddi boyutu ifade eden '*yoksulluk*' (fakirlik) kavramı kullanılacaktır. Ekonomik, maddi anlamda yetersizlik içinde bulunan kimselerin durumunu anlatan sosyolojik bir kavram olan *yoksulluk*, maddi temelde toplumsal dengesizlik ve eşitsizlikleri belirtmektedir. Toplum içinde (eğer el uzatılmaz ise) kendi ayakları üzerinde durabilecek güce sahip olmayan, başkalarına gereksinim duyanları belirtmektedir. Yoksulluk, yaşamın tüm yönlerindeki gereksinimlerin gerekli düzeyde karşılanamaması durumudur. Yaşamsal önemdeki, ciddi gereksinimlerin karşılanamaması ise aşırı yoksulluktur. Aşırı yoksulluk ise iktisadi bir hastalık durumudur (Khan, 2014).

İslam'da yoksulluk olgusu *bu dünyanın* bir gerçekliği olarak kabul edilir ve toplumsal eşitsizliğin adaletsizlik olarak yansımaması için yoksulların kollanıp korunması, gözetilmesi istenir (Okumuş, 2011). Yoksulların durumunu düzeltmek ve sosyal adaleti sağlamak, tüm Müslümanların yerine getirmesi gereken bir dini buyruktur. Ekonomik olanakları iyi olanların mallarını yoksul akrabalarına, öksüzlere ve gereksinimi olanlar için harcamaları salık verilir (Eskicioğlu, 1999). *Homo-İslamicus*'un işbirliği yapması ve kardeşler gibi birlikte hareket etmesi gerekir. Bir toplumdaki herkes birbirlerine karşı sorumluluklarını bilirse ve toplumun elinde yeterli kay-

[9] *Fakir*, Arapça'da delmek, kazmak ve kırmak gibi anlamlara gelen fakr kökünden türetilmiş bir sıfattır. Omurgası kırılmış kimse anlamına gelmektedir.

nak varsa, tüm bireylerin gereksinimleri karşılanır (Zaman, 2014:104).

Yoksulluk (ve zenginlik) toplumda üstün olmanın bir ölçütü olarak kabul edilmez. Bu nedenle, toplumda huzursuzluğun oluşmaması için sadaka ve Zekât'ın her türlüsünü içine alan *infak*[10] ile toplumdaki maddi dengesizliklerin ve eşitsizliklerin giderilerek adalete dayalı toplumsal bir düzenin kurulması gerekli görülür. Yoksulluk söz konusu ise, bu husus toplumun sorumluluğunda olan bir durum olarak kabul edilir (Adian, 2014). Kur'an'da ve hadislerde toplumsal adaletsizlik durumu olan yoksulluğun, bireysel ve toplumsal önlemler alınarak önlenmesi ve toplumsal adaleti bozmaması istenmektedir (Okumuş, 2011:6).

İslam dininde yoksulluğun varlığı onaylansa bile, yoksulluğun insan için istenen bir durum olamayacağı belirtilmekte; zenginin yoksula yardım etmesi öğütlenip emredilmekte, yoksulun da yoksulluktan kurtulmak için çabalaması istenmektedir. İslam dininin dünya üzerinde kurmak istediği sosyal düzende, toplum için sorun oluşturacak olguların ortaya çıkması istenmemektedir. Yoksulluk da bu bakış açısı ile değerlendirilir. Yoksulluğun toplumda sorun olmaması için zenginlerin yoksullara sadaka ve Zekât yoluyla sürekli ve düzenli olarak yardım etmesi istenmektedir. Zenginlerden yoksullara doğru gerçekleştirilen kaynak transferi ile aşırı zenginleşme ve yoksulluk önlenecek ve sosyal adalet sağlanacaktır; toplumda Zekât verecek kimsenin bulunmayacağı bir ekonomik ortam tasarlanmaktadır. Peygamber'in sözlerinde bu durum:

"Mal aranızda çoğalıp yayılmadıkça kıyamet kopmayacaktır. Mal o kadar artacak ve yayılacak ki zenginler, zekâtlarını kabul edecek fakiri nerede bulacakları konusunda düşünecek, kaygı duyacaklar. Zekatlarını her kime vermek isteseler, o kimse ona ihtiyacı

[10] Türk Dil Kurumuna göre "infâk"ın kelime anlamı, "nafaka verip bir kimsenin geçimini sağlama"dır.

olmadığını söyleyecek." (Buhari: Fiten, 12; Zekat, 10; aktaran Okumuş, 2008:108)

sözleri ile vurgulanmaktadır.

Dini kurallara uyularak elde edilen kazanç(lar)ın, dayanışmacı bir ahlak anlayışı ve elde edilen kazançta diğer Müslümanların da *'kul hakkı'* olduğu düşüncesi, kazancın *"infâk"* çerçevesinde toplum ile paylaşılması emredilmektedir. Müslüman Adam'ın elde ettiği geliri, belirli kurallar çerçevesinde, kendini merkeze alarak ve en yakınlarından başlayarak dışa doğru harcaması ya da harcanması için dağıtması emredilmektedir. Bununla birlikte, Zekât'ın İslam ekonomisi içerisindeki yeri, *"kendine yeten insanlardan oluşan bir toplum yaratmak için servetin ve mülkiyetin toplumun bütününe dengeli olarak yayılması"* ve İslam dininin, genel toplumcu yaklaşımına uygun olarak, sosyal adaleti sağlama noktalarında devletin ekonominin işleyişinin örgütlenmesindeki önemini göstermek olduğu söylenebilir. Zekât, dar anlamda yoksulluk sorununu, geniş anlamda ise "sosyal adalet" sorununu çözmede İslam dininin kullandığı kurumlardandır.

İslam dini, Kur'an ve Sünnet ilkelerine ve insani ilkelere "kul hakkı" çerçevesinde dayanan "ekonomik düzeni" infâk aracılığıyla kurmayı amaçlamaktadır. Zekât aracılığıyla yaşama olanağı bulan bu ilkeler, israfın ortadan kaldırılması, mülkiyetin yaygınlaştırılması, sosyal adaleti, güvenliği ve refahın sağlanması için gerekli düzeni kurmayı hedeflemektedir. Emredilen paylaşımcı düzen, her insanın hayatının belli bir noktasında yardıma muhtaç duruma düşebileceğini ve o kişinin toplumca yeniden kendine yeter duruma getirilmesi için devlete görev düştüğünü ortaya koymaktadır.

Homo-economicus'un bireysel tüketim yolu ile faydasınıençoklaştırmasının aksine, Âl-i İmran Suresi 92. Ayet'inde[11] belirtil-

[11] "(Size gelince ey müminler,) kendiniz için özenle ayırdığınız şeylerden başkaları için harcamadıkça gerçek erdeme ulaşmış olamazsınız ve her ne harcarsanız kuşkusuz, Allah ondan tamamıyla haberdardır."

diği üzere *homo-İslamicus*'un kendi tüketebileceği malları başkalarına vererek refahını, mutluluğunu artıracağı kabul edilmektedir. *Homo-İslamicus*'un kendi gereksinimlerinin kendisi tarafından karşılanması, topluma yük getirmediği için aslında topluma hizmet anlamına gelmektedir (Zaman, 2014). Bu bağlamda bakıldığında, *homo-İslamicus,* adil, hayırsever, toplumsal bakımdan sorumlu, çabuk ve kolay kazançlardan uzak duran, toplumsal çıkarları kollayan ve tutumlu bir bireydir (Mortazavi, 2004). *Homo-İslamicus'*un davranışı *rasyonel insan* davranışı olarak kabul edilir. *Homo-islamicus*, yalnızca bu dünyaya yatırım yapmaz; *"öteki dünya"*ya da yatırım yapar. *Dünyevi* ve *uhrevi* boyutlar arasında *"denge prensibi"* bunu gerektirmektedir. Tevbe Suresi 34. Ayet bu durumu özlü bir şekilde anlatmaktadır:[12]. Bu bağlamdan bakıldığında, İslami ekonomik düzenin, bireysel refah ve sosyoekonomik adaleti önceleyerek belli bir kurumsal çerçeve içinde servetin oluşturulmasına, dağılımına ve kullanımına yönelik *(Müslüman)* insan davranışları ile ilgilendiği söylenebilir (Khan, 2014).

Özdemir (2014), bir paradigma olarak değerlendirdiği İslam'ın temel prensiplerinin ekonomik alana yansımasını, zayıfın ve yoksulun bulunmadığı eşitlikçi, adil ve sınıfsız bir toplum düzeni için *"hayırda yarışmak"* temel ilkesi çerçevesinde ortaya çıkan uygulamalarda bulunduğunu belirtmektedir. Dünyevi ve uhrevi boyutları bünyesinde birlikte barındıran *"denge prensibi"*, ekonomik etkinliklerde de dengenin temel alınmasını istemektedir. Bu bağlamda, servetin ve yoksulluğun biriktirilmesi ekonomik alandaki denge prensibinin gereği olarak istenmez. Bununla birlikte, İslam'ın zenginliği istenmeyen bir durum olarak algıladığı düşünülmemelidir. Tam tersine, çalışarak, ticaretle uğraşarak kısaca emek harcanarak elde edilen servet ve zenginlik Kur'an'ın ilkeleri çerçevesinde kullanılması özendirilmektedir. Servet ve zenginliğin aşırı, gereksiz, gösterişli harcamalar yoluyla toplumun zararına olacak şekilde kulla-

[12] "… bütün o altın ve gümüşü toplayıp Allah yolunda harcamayanlar var ya, (işte) onlara (sonraki hayat için) çok çetin azabı müjdele"

nılması uygun görülmemektedir. Zenginliğin tekelleşme aracı yapılması, sosyal adaletsizliğe ve dengesizliğe yol açması hoş karşılanmaz zenginliğin yaygınlaştırılması istenir. Haşr Suresi'nin 7. Ayeti'nin buyrukları bu konuda açıklayıcıdır ve adil bir gelir dağılımına yönelik ekonomi politikasının temel hedeflerini göstermektedir:

"… peygamberine kazandırdığı mallar; Allah'a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) hâline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir). Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının …"

Bu noktada, *"ideal İslam ekonomisi"*, servetin ve mülkiyetin toplumunun bütününe dengeli bir şekilde yayıldığı, kendi kendine yeten insanlardan oluşan bir toplumu ortaya çıkartmayı hedefleyen bir düzendir (Özdemir, 2014). Servet eşitsizliğinin derinleşmemesi düşüncesi, aşırı servet birikimine, bir diğer ifade ile büyük mülkiyetine izin vermez. Bu nedenle, gereksinim fazlasının hemen dağıtılması gerekir. Mutlak "Mülk*iyet* Allah'ındır" ilkesi çerçevesinde ortaya çıkan bu durum, Allah'ın temsilcisi olarak kabul edilen halkın da mülkün sahibi olmasını, bir diğer ifade ile mülkiyetin tabana yayılmasını, toplumun bütününün kullanımına açık hale getirilmesini de ifade etmektedir[13] (Özdemir, 2014). Servet ve mülkiyetin tabana yayılması anlamına gelen bu durum *adil bir gelir dağılımı*nı amaçlamaktadır. Zenginlik toplumla paylaşılması gereken bir durumdur. Bununla birlikte, yoksulun da kendisine yardım etmesini, yoksulluktan kurtulmak için çaba harcamasını istemektedir.

[13] Mülk, insanların kullanımına özgülenmiş, onların kullanımlarına bir süreliğine verilmiş bir nimettir. Mülk, insanların yaratılış gerekçesiyle bağlantılı bir sınav aracıdır; kullanımına özgülenen kişi onu gerçek sahibinin istediği yönde kullanmalıdır. Bunun geniş anlamı; insanlığın ortak kullanımına bırakılmış değerlerin (yer altı ve yerüstü kaynakların tümü) ve diğer üretim araçları üzerinde tekel kurulamayacağıdır.

3. ZEKÂT SİSTEMİ

İslam'ın beş temel şartından (farzından)ve mali ibadetlerden biri olan Zekât[14], İslam dininin tüm bireylerin koşulsuz olarak yeterli bir asgari yaşam standardına sahip olmalarının gerektiği düşüncesiyle (Kahf ve Al Yafai, 2015:199) M.S 600'li yılların ilk çeyreğinin sonlarında, yoksullara yönelik yardım amacıyla getirilen dini bir görevdir. Herhangi bir nedenle çalışamayan Müslümanların kendilerine ve bakmakla yükümlü oldukları kişilere karşı dinen zengin sayılanların (temel gereksinimlerinden fazla artıcı özelliği olan mala tam olarak sahip olanlar), toplumun bir yükümlülüğüdür. Bu yükümlülüğün temelinde, yeryüzündeki bütün zenginliklerin mülkiyetinin Allah'a ait olması ve insan(lar)ın serveti bütün insanlığın çıkarına korumak için geçici olarak görevlendirildiği anlayışı yatmaktadır (Kahf ve Al Yafai, 2015:200). Bu bağlamda Zekât, sosyal dayanışma çerçevesinde, zenginlere, zenginlerden yoksullara doğru servetin yeniden dağılımını sağlayarak ekonomik ve gelir eşitsizliklerini törpüleme amacıyla uygulanan bir araç görünümündedir.

Zekât, sosyoekonomik adaleti sağlamayı amaçlayan Kur'an'ın buyruklarından biri olarak Müslümanların ortaklaşa (kolektif) sosyal sorumluluğunun kurumsallaşmış görünümüdür. Yıllık (Hicri Takvim yılı) olarak yerine getirilmesi gereken bir yükümlülüktür.

Kelime anlamı "*artma, çoğalma, arıtma ve bereket*" olan Zekât, fıkıh terminolojisinde Allah'ın, belirli yerlere sarfedilmek üzere dince zengin sayılan kişilerin mallarından belli bir payın alınması işlemini ifade eder (DİB, tarihsiz, 422). Zekât vermekle yükümlü olan Müslümanlar, sahip oldukları servetin bir kısmını, dinin buyruğunu ye-

[14] Kur'ân'da ve Sünnet'te Zekât, namazla birlikte anılmaktadır. Namazla Zekât arasındaki bu kuvvetli bağ, Müslümanların ancak iki ibadeti birlikte yerine getirdiklerinde Allah'a yaklaşacakları ve onun rızâsını kazanacakları şeklinde yorumlanmaktadır. Bakara Suresi 177. Ayet bu yorumun ne kadar yerinde olduğunu göstermektedir: *"Yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz iyi olmak demek değildir. Asıl iyi olan, Allah'a, âhiret gününe, meleklere, kitaba, peygamberlere inanan, yakınlarına, yetimlere, düşkünlere, yolculara, yoksullara ve kölelere sevdiği maldan harcayan, namaz kılan ve zekât verenler... dir"*

rine getirmek için *Kur'an*'da belirtilen yoksul, gereksinim içindeki grupların *hakkı*[15] olarak vermektedirler (Bilen, 2016:25; Ali vd., 2015; Kahf ve Al Yafai, 2015:201). Zekât, bireysel servet ile birlikte, Tevbe Suresi 103. Ayet'te[16] de belirtildiği üzere, toplumu tinsel olarak temizleyen, arıtan ve geliştiren bir düzen[17] olarak kabul edilmektedir (Ali vd., 2015).

Belli bir zenginlik düzeyine ulaşmış Müslümanların gereksinimlerinden artakalan belli mal türlerinin belirli bir bölümünü[18], *Kur'an*'da belirtilen gruplarda yer alanlara, özellikle yoksullara ve düşkünlere mülk olarak vermesi, alınması ile bu grupların *"ekonomik açıdan kendine güvenen ya da toplum içinde kendine yeten"* (Abdulsalam, 2015:33) duruma gelmeleri istenmektedir.

Tevbe Suresinin 60. Ayeti'nde Zekât'ın haklı ve uygun alıcısı olarak 8 farklı toplumsal sınıf, grup belirtilmektedir: Yoksullar, düşkünler, (zekât toplayan) memurlar, gönülleri (İslâm'a) ısındırılacak olanlar, (hürriyetlerini satın almaya çalışan) köleler, borçlular, Allah yolunda olanlar, yolda kalanlar. Maddi yaşamı sürdürme noktasında temel gereksinimlerini sağlayabilecek (yeterli) geçim ve üretim aracı olmayanlar, bu konuda sıkıntı yaşama olasılığı bulunanlar Zekât'ın *dinen yasal* yararlanıcılarıdır. Bununla birlikte, Zekât dağıtımının kapsamı, yoksul kesimlerin eğitimi ve düşük gelirlilere yöne-

---

[15] ez-Zâriyât Suresi 19. Ayeti: "Mallarında (yardım) isteyen ve (iffetinden dolayı isteyemeyip) mahrum olanlar için bir hak vardır" ve el-Meâric Suresi 22.-25. Ayetler: "*"Bunlar sahip oldukları mallarda muhtaç ve mahrumun belli bir hakkı bulunduğunu unutmazlar"*"

[16] *"Onların mallarından sadaka (zekât) al. Onunla kendilerini temizlemiş ve tezkiye etmiş (arıtıp geliştirmiş) olursun"*

[17] Zekât verenin, başta (birey ve toplum için kötü bir hastalık olan) cimrilik olmak üzere birçok kötü huy ve alışkanlıktan arındığı vurgulanmaktadır. Zekât'ın –verildiği oranda– ödeyenin duygularını mala tutkunluk zilletinden temizleneceği ve paraya kulluk bağından kurtulacağı kabul edilmektedir. Zenginin her sene malının zekâtını vermesi, hem Allah'ın emrine boyun eğmesi hem de dünya malının kendisine geçici bir süre için koruması için verilmiş bir eşya olduğunun bilincine varmasını sağlayacaktır (DİB; tarihsiz:424)

[18] Artıcı nitelikte belirli bir miktar malı olan kimse Zekât açısından zengin sayılır. Zenginliğin ölçüsü sayılan miktara ve alt sınıra ***"nisab"*** denir. Borcundan ve temel gereksinimlerinden fazla nisab miktarı artıcı mala sahip olan kimse Zekât ödemekle yükümlüdür.

lik barınma hizmetleri gibi günümüzün değişen koşullarını yansıtacak şekilde genişletilmektedir (Kahf &Al Yafai, 2015:200).

4. ZEKÂT'IN EKONOMİK YÖNÜ (EKONOMİ POLİTİĞİ)

Zekât uygulamasının, yeniden dağıtım yoluyla ekonomik kalkınma ve İslam toplumunda refah düzeyini yükselten sosyoekonomik rolüne yönelik bir ortak görüş bulunmakla birlikte, Zekât'ın önemine ve etkinliğine yönelik uyuşmazlıklar bulunmaktadır.

Bu alanda çalışan bazı araştırmacılar Zekât'ın tasarruf ve yatırım davranışları, toplam tüketim ve toplam üretim, ekonomik büyüme ve yoksulluğun azaltılması gibi bir dizi mikro ve makroekonomik değişken üzerinde çok boyutlu önemli etkileri olduğunu bulguladıklarını belirtmektedirler.

Zekât'ın, tüketim eğilimi (zenginlere göre) daha yüksek olan yoksul kesimlere kaynak aktarımını gerçekleştirerek toplam tüketimi artırdığını ileri sürenler bulunmaktadır. Ali vd. (2015) Zekât'ın yoksullar için para arzını artırarak mal ve hizmetlere olan talebi artırdığını belirtmektedir. Yoksul ve muhtaç olanların gereksinimlerini karşılayabilecek gelirleri yetersiz olduğundan yüksek tüketim gücüne sahip değildir. Toplanan Zekât'ın yoksullara, düşük gelir gruplarına aktarılması, yoksulların elindeki para arzını (miktarını) artırarak onların daha fazla mal ve hizmet talebinde bulunmalarına yol açacaktır. Zekât'ın dağıtılması yoksul ve düşük gelir gruplarının satın alma yeterliliklerini artırabilecektir (Ali vd., 2015).

Zekât'ın toplam tüketimin bileşimine de etki ettiği belirtilmektedir. Zenginlerin lüks tüketime yöneldiği varsayımından hareketle kaynakların, üretimin ve ekonominin verimliliğini artıran temel gereksinim mallarının üretime yönlendirilmesiyle "dağıtım etkinliği"nin arttığı kabul edilmektedir (Sadeq, 2002:20; Kahf ve Al Yafai, 2015:201).

Zekât'ın dini bir yükümlülük olması nedeniyle her Müslümanın bu yükümlülüğü yerine getirmek isteyeceği; bu nedenle çalışmayı güdüleyeceği ve işgücüne katılım oranını artırarak daha yüksek istihdam düzeyine ve dolayısıyla daha yüksek ekonomik büyümeye yol açacağına yönelik tartışmalar da bulunmaktadır (Sadeq, 2002:20-24; Kahf ve Al Yafai, 2015:201). Zekât fonlarının kalkınma için önemli bir politika aracı olarak kullanılabileceğini belirtilmektedir. Abdussalam vd. (2015), ise Zekât'ın düzgün bir şekilde yönetilir ve yoksullar ve gereksinimi olanlar arasında verimli bir şekilde dağıtılırsa yoksulluğu azaltmada etkili bir araç olacağını kabul etmektedir.

Zekât'ın boşta olan ya da kullanılmayan kaynaklardan, sermayeden de alınmasının ekonomideki yatırım düzeyini olumlu etkileyeceği kabul edilmektedir (Sadeq, 2002:16; Kahf ve Al Yafai, 2015:202).

Hassan ve Khan (2007), Bagladeş'te Zekât uygulamasına yönelik yaptıkları araştırma, Zekât'ın yoksulluğu azaltmada uygun, en güçlü araçlardan biri olduğu ve Zekât fonlarının verimlilik ve istihdamın iyileştirilmesi yoluyla hükümetin vergilendirme potansiyelini artırabileceğini belirtmektedir. Zekât'ın gelirin üst gelir gruplarından alt gelir gruplarına yeniden dağılımını gerçekleştirme potansiyeli ile yoksulluğu azaltıcı etkisinin (Ali vd., 2015;) yanı sıra servetin işe yaramaz bir şekilde elde tutulmasını önle(yebil)me etkisi de bulunmaktadır. Tevbe Suresi 34.-35. Ayetler[19], servetin (sermayenin) Zekât aracılığıyla yatırıma zorlanmasını gerektiğini buyurmaktadır. Servet, Zekât aracılığıyla iki şekilde yatırım için kullanılabilir: Birincisi Zekât, alıcıları tarafından gelir elde etmek, üretmek için kullanılarak ekonomik olarak daha güvenli bir duruma gelmelerini sağlayabilmektedir. Temel gereksinimleri karşılayan tüketim harcaması

[19] *"Altını ve gümüşü biriktirip de onları Allah yolunda harcamayanlar için acıklı bir azabı müjdele. O gün (bu altın ve gümüşler) cehennem ateşinde kızdırılıp bunlarla onların alınları, böğürleri, sırtları dağlanacak ve (o esnada) işte nefisleriniz için toplayıp, sakladıklarınız; artık saklayıp istifçilik ettiğiniz bu nesnelerin acısını haydi tadın! (denilecek)"*

dışında, alınan Zekât'ın miktarına bağlı olarak çeşitli alanlarda girişimci faaliyetler ile yatırıma yönlendirilmesi, Zekât'ın "artma, çoğalma, bereket" (DİB, tarihsiz:422) anlamlarına uygun kullanımını da beraberinde getirmektedir. Verilen ya da verilmesi gereken Zekât'ın bu şekilde, bir "mikro-kredi" olarak kullandırılması bu amaca hizmet ede(bile)cektir. İkincisi ise elde tutulup yatırıma yönlendirilmeyen sermayenin Zekât ödemeleri nedeniyle yıldan yıla erimesi ve/veya değerini kaybetmesi olasıdır. Bu nedenle, sermayenin yatırıma dönüştürülmesi, dengeli ve sağlıklı bir ekonomik gelişmeye yardım edeceği gibi, yeni yatırımlar aracılığıyla istihdam yaratılması gibi sosyal politika uygulaması işlevi de göre(bile)cektir.

Zekât'ın vergilendirme ve devlet harcamalarını karşı döngüsel bir maliye politikası aracı olarak kullanımının ekonomik istikrarın sağlanmasında rolü olduğu düşünülmektedir (Sadeq, 2002:22-24; Kahf ve Al Yafai, 2015:202).

Azam vd. (2014), Zekât'ın, hanehalkı refahının artmasına anlamlı bir katkı yaptığını; Zekât ile Zekât'ın dağıtımından yararlananların gelir artışı arasında anlamlı bir ilişki olduğunu bulgulamışladır.

Zekât'ın amacı yoksul ve muhtaçlara yardım etmek ve onların *durumunu* iyileştirmektir (Shirazi, 1996). Zekât, gelirin, servetin toplumun yüksek gelir gruplarından alınarak gereksinim içindeki düşük gelir gruplarına (doğuştan gelen bir hak olarak) verilmesi, aktarılması yoluyla sosyal gruplar arasındaki gelir farkını azaltarak (ulusal) gelirin ekonomik ve sosyal faydasını artırmaktadır. Yoksul ve muhtaç kişilere, her yıl toplanan Zekât ile sürekli kaynak aktarımının sağlanması, *"onların yaşam koşullarının iyileştirilmesi"* (Abdussalam vd., 2015:33; Hassan, 2014:118) yoluyla toplumdaki sosyal ve ekonomik barışa ulaşılmasına katkı sunma potansiyeli bulunmaktadır. Zenginler ve yoksullar arasındaki ekonomik düzey farkının uçuruma dönüşmemesi, bir diğer ifade ile zenginin daha zengin, yoksulun daha yoksul olmasının engellenmesi ile birlikte zengin ve yoksul arasındaki olası duygusal gerilimlerin önlenmesi işlevi de bulunduğu belirtilmektedir (DİB, tarihsiz:419-420). Bakara

Suresi 263.ve 264. Ayet'lerinden[20] de anlaşılacağı üzere var olan ekonomik dengesizlikler olumsuz sonuçları ortaya çıkarabilir. Bu olumsuzlukların etkisinin azaltılmasında Zekât, önemli bir araç, toplumsal gerilim sigortası işlevi görmektedir. Sekiz farklı, geniş gereksinim grubunun Zekat'tan faydalandırılmasının emredilmesi, İslam dininin toplumsal bütünleşme ve dayanışmaya ne kadar önem verdiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Zekât, yoksulların içinde bulundukları durumun tek sorumlusunun kendileri olmadığını anlamamıza da katkı sunmaktadır. Belli bir zenginlik düzeyine ulaşmış Müslümanların, sahip oldukları servet türüne göre, belirli bir oranının *"yoksulların hakkı"* olarak alınması ve *kurumsal bir yapı ile* gereksinim içinde olanlara dağıtılması dünyanın yoksullar için daha yaşanabilir bir duruma gelmesini sağlayabilecektir. Zekât'ın yoksulluğu azaltmada etkisi yüksek bir düzen kurma olanağının varlığı ve toplanan Zekât'(lar)la oluşan kaynakların, devletlerin kalkınma harcamalarında kullanılarak devlet bütçesine katkı sunabileceği de kabul edilmektedir (Ali vd., 2015).

Kahf (2008), yoksul Müslüman ülkelerdeki temel sorunun verimlilik ve ekonomik kalkınma düzeyi olduğunu; Zekât'ın yoksullara hem *tüketim* hem de mikro-kredi olarak *üretim* amacıyla kullandırılmasının yoksulların yoksulluğun kısır döngüsünü daha kolay kırmalarına yardım edebileceğini belirtmektedir. Müslüman ülkelerde, Zekât'ın yoksulluğu azaltma ve ortadan kaldırma işlevini yerine getirebilmesi, Zekat toplanabilecek toplam zenginliğin artmasına bağlıdır. Obaidullah (2012), Zekât'ı yoksulluğun etkilerini azaltma girişimlerinin iki nedenden dolayı ayrılmaz bir parçası olarak önemli bulmaktadır: Birincisi yiyecek, giyecek ve barınma gibi yoksulların temel gereksinimlerini gidermeyi amaçlamasıdır. İkincisi ise, Zekât alanların ekonomik olarak üretken, kendi kazançlarını sağlar duru-

[20] *"Güzel bir söz ve bağışlama, eziyete dönüşen bir sadakadan daha iyidir; Allah zengindir ve halîmdir. Ey inananlar! Zekât dahil her türlü sadakanızı başa kakmak ve eziyete dönüştürmek sûretiyle boşa çıkarmayınız. Bu, inanmadığı halde malını gösteriş için harcayan kişinin tutumudur..."*

ma getirilmesi ile Zekât alanların, ödeyenler arasına katılmalarının sağlanması.

Akkas (2006), Bangladeş'in kırsal ve kentsel alanlarında yaptığı çalışmasında, yoksulluğu hafifletme aracı olarak Zekât'ın gücünün, yoksulluk açığının ne kadarının Zekât gelirleri ile akçalandığına bağlı olduğunu belirtmektedir. Bangladeş'in kırsal alanından toplanan Zekât'ın, kırsaldaki yoksulluk açığının 1997 yılında yalnızca %14,8'ini karşıladığını bu rakamın 2005 yılında ise %24,7'ye yükseldiğini belirtmektedir.

Zekât uygulamasının, toplumdaki gelirin yeniden dağıtılmasındaki oynadığı çok önemli rolün yanı sıra üretim, tüketim, tasarruf, yatırım ve istihdam gibi makroekonomik alanları da teşvik ettiği görülmektedir (Kusuma ve Sukmana, 2010; Ali vd. 2015; Nadzri vd., 2012)

SONUÇ

Yoksulluk insanoğlunun varlığı kadar eski bir sosyal sorundur ve günümüzde dünya genelinde varlığını daha şiddetli olarak hissettirmektedir. Neo-liberal küreselleşme sürecinin getirdiği koşullarda, dünya nüfusunun çoğunluğu insanca bir yaşam düzeyi sağlayabilmelerine yetecek, temel gereksinimlerini karşılayacak bir gelirden ve kültürel, ekonomik, sivil, siyasal, sosyal temel haklardan yararlanmak için gerekli kaynaklardan yoksundurlar. Uluslararası kuruluşlar, devletler yoksulluk sorununun çözümü için çeşitli araçlar, yöntemler uygulamalarına rağmen bu konuda belirlenen hedeflere ulaşılamadığı görülmektedir. Bu sorunun çözümü için uygulamaya konulan *piyasa merkezli* neo-liberal paradigmanın iktisat politikaları, yoksulluk sorununu çözemediği gibi, bu sorunun daha da büyümesine ve kalıcılaşmasına yol açmıştır. Bu da yoksullukla savaşımda farklı yaklaşımlara-paradigmalara gereksinim olduğunu göstermektedir. Tam da bu noktada, yoksulluğu azaltma konusunda, Müslüman toplumlarda tarihsel süreçte önemli bir etkisi ve katkısı olan Zekât kurumu, farklı bir paradigma olarak günümüzde yoksullukla savaşımda katkısı olacak çözüm yollarından birisi olarak önemli görülmektedir.

İslam dininde Zekât, dar anlamda yoksulluk, geniş anlamda sosyal adalet sorununu çözmede kullanılan temel kurumlardan biridir. Yoksulluğun toplumda sorun olmaması için zenginlerin yoksullara Zekât yoluyla sürekli ve düzenli yardım etmesi istenmektedir. Zenginlerden yoksullara doğru gerçekleştirilen kaynak transferi ile aşırı zenginleşme ve yoksulluk önlenecek, servet ve mülkiyet toplumun bütününe dengeli olarak yayılacaktır. Bu haliyle zekât, gelirin ve servetin toplumun yüksek gelir gruplarından alınarak,

gereksinim içindeki düşük gelir gruplarına verilmesi-aktarılması yoluyla sosyal gruplar arasındaki gelir farkını azaltarak ulusal gelirin ekonomik ve sosyal faydasını artırmaktadır. Yoksul ve muhtaç kişilere, her yıl toplanan Zekât ile sürekli kaynak aktarımının sağlanması, yoksulların yaşam koşullarının iyileştirilmesi yoluyla toplumdaki sosyal ve ekonomik barışa ulaşılmasına katkı sunma potansiyeli bulunmaktadır. Zekât uygulaması aynı zamanda zenginler ve yoksullar arasındaki ekonomik düzey farkının uçuruma dönüşmesini engellemekte; böylece zenginin daha zengin, yoksulun daha yoksul olmasının önüne geçilerek zengin ve yoksul arasındaki olası duygusal gerilimlerin önlenmesi işlevini de yerine getirmektedir. Zekât fonlarının verimlilik ve istihdamın iyileştirilmesi yoluyla hükümetin vergilendirme potansiyelini artırabileceği belirtilmektedir (Sadeq, 2002:22-24; Kahf ve Al Yafai, 2015:202).

Zekât'ın gelirin üst gelir gruplarından alt gelir gruplarına yeniden dağılımını gerçekleştirme potansiyeli ile yoksulluğu azaltıcı etkisi olmakta, kullanılmayan kaynaklardan ve sermayeden Zekât'ın alınması ekonomideki yatırım düzeyini olumlu etkilemekte, servetin işe yaramaz bir şekilde elde tutulmasını önlemektedir. Zekât'ın iktisadi etkileri üzerine yapılan çalışmalar, Zekât uygulamasının, toplumdaki gelirin yeniden dağıtılmasındaki oynadığı çok önemli rolün yanı sıra üretim, tüketim, tasarruf, yatırım ve istihdam gibi makroekonomik alanlara da olumlu katkı yaptığına işaret etmektedir.

Zekât, neo-liberal paradigmanın yoksulluk merkezli sosyal politika uygulamalarında öne çıkan anlayışının getirdiği yoksulluğun bireyin kendi suçu olduğu, bundan kendisinin sorumlu olduğu şeklindeki birey temelli anlayışın aksine yoksulların içinde bulundukları durumun tek sorumlusunun kendileri olmadığını anlamamıza da katkı sunmaktadır. Belli bir zenginlik düzeyine ulaşmış Müslümanların, sahip oldukları servet türüne göre, belirli bir oranının *"yoksulların hakkı"* olarak alınması ve *kurumsal bir yapı ile* gereksinim içinde olanlara dağıtılması dünyanın yoksullar için daha yaşanabilir bir duruma gelmesini sağlayabilecektir. Zekât'ın yoksulluğu azaltmada

etkisi yüksek bir düzen kurma olanağının varlığı ve toplanan Zekât'ın, devlet(ler)in kalkınma harcamalarında kullanılması yoluyla devlet bütçesine yapabileceği katkı ile ortaya çıkabilecek kaynakların yoksulluğu azaltmada kullanılabilme olasılığı da değerlendirilmelidir.

Bu tespitlerden hareketle, başarılı bir şekilde uygulanması durumunda Zekât'ın yoksullukla savaşımda önemli bir katkısının olacağı ve bir sosyal politika aracı olarak kullanılabileceği ortaya çıkmaktadır. Ancak günümüzde çok boyutlu sorunlar yumağı olarak ortaya çıkan yoksulluk sorununun yalnızca sadece Zekât ile çözüleceği şeklinde bir indirgemeciliğe gidilmemesi gerekir. Zekât'ın, kurumsal bir yapı içerisinde, yoksulluğun azaltılmasında önemli katkıları olacak politika seçeneklerinden biri olarak değerlendirilmesi gerekir. Yoksulluğu azaltmada, yok etmede yalnızca Zekât'a dayalı bir (sosyal) politika anlayışına dayandırılmasından daha çok; Zekât'ın diğer (sosyal) politika ve sosyal koruma programlarını tamamlayıcı bir işlev üstlene(bile)ceği bir yapıda değerlendirilmesi gereklidir. Zekât'a dâhil yoksulluğu azaltmada uygulanacak politikaların etkili ve etkin olabilmesi için istihdam odaklı yatırım ve büyümeyi hedefleyen makroekonomi politikaları uygulanmalıdır. Böylesi bir ekonomi politikaların uygulandığı bir ortamda Zekât, yoksulluğu azaltmada katkısı olacak politika seçeneklerinden biri olarak uygulanabilir.

Bu noktadan hareketle, Zekât'ın kurumsal bir yapı içerisinde toplanması gereklidir. Bu kurumsallaşmanın yoksulları doğru tespit etmeyi ve onlara yerinde ulaşmayı daha kolaylaştıracak şekilde yerel düzeyde oluşturulmalıdır. Zekât toplama ve dağıtmaya ilişkin yönetimsel konuların doğru planlanması, bunu yapacak kurumların etkinliği ve şeffaflığı sağlanmalıdır. Sivil toplum ve vakıf gibi gönüllü kuruluşlarla işbirliğine gidilmesini sağlayacak düzenlemeler de Zekât kurumunun etkin bir şekilde işletilmesinde katkı sunabilecek paydaşlar olarak değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

ABDUSSALAM, Onagun. I., JOHARİ, Fuadah. and ALIAS, Mohammad (2015), "Is *Zakah* Effective to Alleviate Poverty in a Muslim Society?: A Case of Kwara State, Nigeria", *Global Journal Al Thaqafah* (*GJAT),* Vol. 5 Issue. 1 pp:33-41

ADIAN, Sam (2014), İslam İktisat Teorisi ve Toplumsal Mekanizmalar, https://books.google.com.tr/books?id=uP6vBAAAQBAJ&pg=PR3&lpg=PR3&dq=ZEKAT+-+IKTISADI+YONETIM+SISTEMI&source=bl&ots=3slYTRRdaa&sig=l1EjBpcNx0nGaGUf-lPf7D7zYKo&hl=tr&sa=X&ved=0ahUKEwifwKHf2NXXAhVD3aQKHfq1D-4Q6AEIKjAB#v=onepage&q=ZEKAT%20-%20IKTISADI%20 YONETIM%20SISTEMI&f=false (Erişim tarihi :15.11.2017)

AKKAS, S. M. Ali (2006), *An Islamic Alternative to Poverty Alleviation: The "PARSHI" (Neighbourhood) Model.* International Seminar on Islamic Alternative to Poverty Alleviation: Zakat, Awkaf and Microfinance, 24-26 November 2006 https://tr.scribd.com/document/12878854/An-Islamic-Alternative-Zakat-to-Poverty-Alleviation-the-PARSHI-Model (Erişim tarihi :15.11.2017)

ALAN, Hüseyin (2011), "İslam/Mülkiyet İlişkileri/Modern Hayat", http://www.iktibasdergisi.com/news_detail.php?id=5188 (Erişim Tarihi: 20.11.2017)

ALİ, Ahmad. F. M., RASHID, Zakariah A., JOHARI, Fuadah. and AZIZ, Muhammad. R. A. (2015), "The Effectiveness of Zakat in Reducing Poverty Incident: An Analysis in Kelantan, Malaysia", *Asian Social Science;* Vol. 11, No. 21; pp:355-367

AZAM, Muhammad, IQBAL, Nasir and TAYYAB, Muhammad (2014), "Zakat and Economic Development: Micro and Macro Level Evidence from Pakistan" *Bulletin of Business and Economics,* Vol:3, No:2, pp: 85-95.

BİLEN, Mahmut (2016), "Küresel Servet Eşitsizliği: Piyasa veya Devlet Eksenli Çözümde İslam Ekonomisinin Konumu", *Türkiye İslam İktisadı Dergisi*, Cilt:3, Sayı:1 s:17-35

CUNEDİOĞLU, Ekrem (2010), "Bir İktisadi Sistem Olarak İslam" İktisadiyat Dergi, http://www.iktisadiyat.com/2010/09/12/bir-iktisadi-sistem-olarak-islam/ (Erişim tarihi: 20.11.2017)

ÇINAR, Menderes (1994), "İslâmî Ekonomi ve Refah'ın Adil Ekonomik Düzeni", Birikim, Sayı:59, http://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/5679/islam%C3%AE-ekonomi-ve-refah-in-adil-ekonomik-duzeni#.WhNEtEqWbIU (Erişim Tarihi: 20.11.2017)

DİB (Diyanet İşleri Başkanlığı), (tarihsiz), İlmihal I : İman ve İbadetler, https://www .diyanet.gov.tr/userfiles/dinibilgiler/ilmihal_cilt_1.pdf (Erişim tarihi: 20.11.2017)

ESKİCİOĞLU, Osman (1999), *İslam ve Ekonomi,* Anadolu Yayınları, İzmir

HARDOON, Deborah (2015), "Wealth: Having It All And Wanting More ", *Oxfam Issue Briefing,* Oxfam International January 2015, https://www.oxfam.org /files/file_attachments/ib-wealth-having-all-wanting-more-190115-en.pdf (Erişim tarihi: 20.11.2017)

HASSAN, Abul (2014), "İslam İktisadı ve Geleceği", İslam İktisadını Yeniden Düşünmek, (Ed: T. Eğri, O. Karasu ve N. Kızılkaya), İGİAD & Türkiye İktisadi Girişim ve İş Ahlâkı Derneği, İstanbul, s.113-144

HASSAN, M. Kabir and KHAN, J. Masrur (2007), "Zakat, External Debt and Poverty Reduction Strategy in Bangladesh". *Journal of Economic Cooperation,* Vol:28 No:4, pp:1-38

KAHF, Monzer (2008), "Role of Zakah and Awqaf in Reducing Poverty: A Proposed Institutional Setting within the Spirit of Shari'ah", *Thoughts on Economics*, Vol. 18, No. 3 pp: 40-67

KAHF, Monzer and AL YAFAI, Samira (2015), "Social Security and Zakāh in Theory and Practice", *International Journal of Economics, Management and Accounting* Vol:23, No. 2, pp: 189-215

KHAN, M. Fahim (2014), "İslam İktisadında Temel Kavramların ve Fikirlerin Yeniden Değerlendirilmesi: Kurumsal İçerik Açısından İslam İktisadının Kaynağı Ne Olmalıdır?"**,** İslam İktisadını Yeniden Düşünmek, (Ed: T. Eğri, O. Karasu, N. Kızılkaya), İGİAD & Türkiye İktisadi Girişim ve İş Ahlâkı Derneği, İstanbul s: 27-89

KUSUMA, Dimas. B. W. and SUKMANA, Raditya (2010), *The Power of Zakat in Poverty Alleviation.* Seventh International Conference – The Tawhidi Epistemology: Zakat and Waqf Economy, The Faculty of Economics, University Kebangsaan Malaysia, Bangi Selangor, Malaysia January, 6-7

MORTAZAVI, Saeed (2004), "Islamic Economics: A Solution for Environmental Protection", http://humboldt-dspace.calstate.edu/handle/2148/220?show=full, (Erişim Tarihi: 20.11.2017)

NADZRI, Farah A. A., ABDRAHMAN, Rashidah and OMAR, Normah (2012), "Zakat and Poverty Alleviation: Roles of Zakat Institutions in Malaysia", *International Journal of Arts and Commerce* Vol. 1 No. 7, pp:61-72

OBAIDULLAH, Mohammed (2012), Zakah Management for Poverty Alleviation, Islamic Research and Training Institute (IRTI), Jeddah, Saudi Arabia

OKUMUŞ, Ejder (2008), "Bir Kötülük Problemi Olarak Yoksulluğun Ahlaki Boyutları", Söz ve Adalet, Yıl:1, Sayı 6-7 s:106-110

OKUMUŞ, Ejder (2011), "Bir Sosyal Eşitsizlik Örneği Olarak Yoksulluğun Dinî Meşrûlaştırımı", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi,* Sayı: V, s.3-14)

ÖZDEMİR, Şennur (2014), **"**"İslami Bir Ekonomi" Nasıl Mümkün Olur?", İslam İktisadını Yeniden Düşünmek, (Ed: T. Eğri, O. Karasu, N. Kızılkaya), İGİAD & Türkiye İktisadi Girişim ve İş Ahlâkı Derneği, İstanbul, s.145-178)

RAHMAN, Fazlur (1994), İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi, (Çev: Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara: Ankara Okulu Yayınları

SADEQ, Abu al Hasan (2002), "A Survey of the Institution of Zakah: Issues, Theories And Administration", Discussion Paper No. 11, Islamic Development Bank, Islamic Research and Training Institute, Jeddah, Saudi Arabia

SALLEH, Muhammad S. (2014), "İslam İktisadı Kavramlarına Yeniden Bakış: Yoksulluk Örneği" İslam İktisadını Yeniden Düşünmek, (Ed: T. Eğri, O. Karasu, N. Kızılkaya), İGİAD § Türkiye İktisadi Girişim ve İş Ahlâkı Derneği, İstanbul, s.243-262)

SARMIŞ, İbrahim (2017), "Sosyal Adalet Bağlamında Kârûn Kıssası'nın Bize Öğrettikleri", Kur'anî Hayat, Sayı:Temmuz-Ağustos 2017, http://kuranihayat.com/temmuz-agustos-2017_s61.html (Erişim Tarihi:20.11.2017)

SHIRAZI, Nasim Shah (1996), "Targeting, Coverage and Contributing of Zakat to Household's Income: The Case of Pakistan", *Journal of Economic Cooperation Among Islamic Countries* Vol: 17, No: 3-4 pp:165-186

TABAKOĞLU, Ahmet (tarihsiz), İslam Ekonomisinin Özellikleri, http://islamekonomisi .org/islam-ekonomisinin-ozellikleri/, (Erişim Tarihi: 20.11.2017)

UN (2015), The Millennium Development Goals Report -2015, United Nations: New York

ZAİM, Sabahattin (1978), "İktisadi Faaliyetlerde İslâmî Davranış Tarzı", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, Cilt:VII Cüz:1-2, s.227-241)

ZAMAN, Asad (2014), "İslam Ekonomisini Yeniden Tanımlamak", İslam İktisadını Yeniden Düşünmek, (Edit: T. Eğri, O. Karasu, N. Kızılkaya), İGİAD § Türkiye İktisadi Girişim ve İş Ahlâkı Derneği, İstanbul, s.89-112)

MODERN EKONOMİNİN REFAH ANLAYIŞININ İSLAMİ PERSPEKTİFTEN DEĞERLENDİRİLMESİ [1]

Arş. Gör. Muhammet BAHADIR
Gaziosmanpaşa Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
İktisat Bölümü
muhammet.bahadir@gop.edu.tr

Doç. Dr. İlhan EROĞLU
Gaziosmanpaşa Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
İktisat Bölümü
ilhan.eroglu@gop.edu.tr

Doç. Dr. Ahmet İNANIR
Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı
ahmet.inanir52@gop.edu.tr

[1] Bu bölüm *Uluslararası İslam Ekonomisi, Finans ve Etik Kongresinde* (İstanbul: 29 Nisan 2017) sunulmuş *"Pareto Optimumu Çerçevesinde İslam Ekonomisinde Refah Anlayışı"* başlıklı bildirinin kısmen revize edilmiş versiyonudur.

GİRİŞ

İktisat biliminde refah ekonomisine yönelik araştırmalar, her toplumun kendi şartlarında ideal bir refah düzeyini belirlemeye yönelik çabalar olarak değerlendirilebilir. Vilfredo Pareto tarafından yapılan çalışmalar, refahın optimizasyonunu belirleme yönünde refah iktisadına önemli bir katkı yapmıştır. Pareto, refahın optimizasyonu hedefini kendi adıyla anılan bir teoriyle ortaya koymuştur. Bu teoriye göre toplumdaki bireylerden en az birinin refahını azaltmadan diğer birinin refahını artırma imkânı yoksa o toplumun refahı optimuma ulaşmış demektir.

Öte yandan, İslam dininin ortaya koyduğu refah anlayışı birçok araştırmaya konu olmuştur. Toplumsal düzeyde "Komşusu aç iken kendisi tok yatan bizden değildir." manasındaki[2] hadis-i şerifin bir yönünü oluşturduğu İslami düşüncedeki refah anlayışı, bir taraftan kişiler arası paylaşımı teşvik ederken diğer taraftan toplumsal düzeyde refahın nasıl artacağı ile ilgili önemli mesajlar vermektedir.

Refah anlayışının farklı iktisadi, siyasi, dini ve ideolojik görüşlere göre farklılık gösterdiği bilinmektedir. Bu çalışmanın amacı modern iktisadi düşünce ekseninde Pareto Optimizasyonu olarak bilinen Pareto'nun önerdiği refah anlayışı ile İslam iktisadının öngördüğü refah anlayışının karşılıklı bir değerlendirmesini yapmaktır. İktisadın bir bilim ve uğraşı alanının da "zenginlik çalışmaları" şeklinde ifade edildiği ve refah iktisadı için yeni bir çerçevenin arandığı Ishfaq ve Inayat (1995: 7) çalışmasında farklı iktisadi görüşlerin

[2] Bu hadisle ilgili hadis kaynaklarında yapılan araştırmada, hadisin geldiği rivayetlerden mana itibariyle şu iki hadis seçilmiştir: i) Yanı başındaki komşusu aç iken evinde geceleyen mümin değildir (Hakim, 1990: 184).
ii) Komşusu aç iken tok olan kimse mümin değildir (Buhari, 1989: 52).

zenginlik kavramına farklı anlamlar yükledikleri ifade edilmiştir. Refah kavramının zenginlik kavramından daha geniş bir bakış açısı sunacağı ifade edildiği takdirde farklı iktisadi görüşlerin refah anlayışlarının değerlendirilmesi önemli olacaktır. Bu bağlamda, çalışmanın birinci kısmında modern iktisadının refah anlayışı, bıraktığı izler dikkate alınarak farklı görüşler etrafında ele alınacaktır. Bu görüşler, i) Pigoucu refah iktisadı, ii) Robbins'in eleştirilerinin bir kırılma noktası oluşturması ve iii) Pareto'nun öncülük ettiği yeni refah iktisadı şeklinde ifade edilebilir. Pareto Optimumu ile İslam iktisadının refah anlayışının karşılaştırılabilmesi için Pareto Optimumu konusunun ele alınması ve bu konunun özelliklerinin dile getirilmesi gerekmektedir.

Çalışmanın ikinci kısmında, çalışmanın sınırları içinde Pareto Optimumu konusuna yoğunlaşılacak ve Pareto Optimumunun refah iktisadına önerileri belirtilecektir. İslam iktisadında refah anlayışının dile getirilmesi, konuya bütüncül bir bakış açısının yakalanabilmesi açısından önemlidir. Çalışmanın üçüncü kısmında, İslami düşüncede refah anlayışı dile getirilecektir. Çalışmanın dördüncü kısmında, İslam iktisadının Pareto Optimumu konusunu nasıl değerlendireceği ve bu konu hakkındaki eleştirileri ifade edilecektir. Son olarak çalışmadan yapılan çıkarımlara ve değerlendirmelere yer verilecektir.

1. MODERN İKTİSADIN REFAH ANLAYIŞI

Refah iktisadında, ölçülmesi ve değerlendirilmesi bakımından refah kavramı önem arz etmektedir. Modern iktisadi düşünce ekseninde farklı refah tanımlamaları yapıldığı görülmektedir. Çalışmanın bu kısmında, Pareto optimumunun daha iyi ortaya konulabilmesi ve İslam iktisadı ile bir karşılaştırma yapılabilmesi için refah anlayışının modern iktisadi düşüncede nasıl geliştiği ifade edilecektir.

Little'ın (1957) çalışmasında iktisadi refah, mal ve hizmetlerden elde edilen tatminde bir artış şeklinde tarif edilmiştir. Pigou (1920)

çalışmasında ise iktisadi refah, toplam refahın bir dalı olarak ifade edilmiş olup para ile ifade edilebilen bir kavram olduğu dile getirilmiştir. Bu tür refah yaklaşımları modern iktisadi düşüncede refah kavramına tüketim odaklı ve tatmin beklentili olarak yaklaşıldığına işaret etmektedir. Scitovsky (1951) çalışmasında, refah iktisadının iktisat teorisinin öncelikli olarak politika ile ilişkili bir dalı olduğu ifade edilmiş, klasik iktisat döneminde iktisadın politik iktisat temelli olduğu ve refah problemi üzerine yoğunlaştığı belirtilmiştir.

Lange'nin (1942) çalışmasında, refah iktisadının bir toplumun toplam iktisadi refahını belirleyen koşullarla ilgilendiği ifade edildikten sonra geleneksel teoriye göre bir toplumun toplam refahının bütün bireylerin refahlarının (faydalarının) toplamı ile belirlenebileceği ifade edilmiştir. Bu sebeple toplam refahınençoklaştırılması problemi, farklı bireylerin birbirlerine karşı refah kazançları ve kayıplarının ağırlıklandırılmasını içermektedir.

Bir etik teorisi olarak faydacılık, fayda teorisi üzerine temellendirilen refah iktisadı zamanına kadar yetersiz ya da hatalı olduğu şeklinde algılanmıştır. Pigou, 1920 yılında yayımlanan *The Economics Of Welfare* isimli kitabında bir etik faydacılık görüşü olan Benthamcı bakışı özümsemiştir. Benthamcı bakışa göre:

i) Bireyin refahı, onun elde ettiği tatminlerin toplamına eşittir.

ii) Bir toplumun refahı, o toplumdaki bireylerin refahlarının toplamına eşittir.

Pigoucu refah iktisadının temel özelliklerinden biri de her bireyin kendi tatminini en yüksek düzeye çıkarmaya çalıştığı varsayımıdır (Little, 1957: 8-10).

Pigou'nun (1920) çalışmasında benzer mizaca sahip zengin bir kişiden fakir bir kişiye yapılacak olan gelir transferinin daha az arzu edilen istekler yerine daha fazla arzu edilen isteklerin tatminine imkan vereceği ve böylece tatmin toplamının artacağı ifade edilmiştir.

Pigou bir birey için iktisadi refahı tatmin ile tanımlamış, faydanın ölçülebileceğini[3] ve insanlar arasında karşılaştırmalarının yapılabileceğini ifade etmiştir (Nath, 1969: 35).

Talebin neoklasik teorisi, bireysel faydanın ölçülebilirliği varsayımı üzerine temellenmiştir. Pigou, faydanın bireylerarası karşılaştırmalarının mümkün olabileceği varsayımı üzerinden gelir dağılımıyla ilgili bazı refah önerilerinde bulunmuştur. Pigou'nun varsayımı, Robbins ve diğer bazı düşünürler tarafından bireylerarası karşılaştırma yapmanın nesnel ve bilimsel olmayacağı gerekçesiyle şiddetli tepkiyle karşılanmıştır (Nath, 1969: 3). Robbins (1932) çalışmasının modern iktisatta refah anlayışına yönelik çalışmalarda, bir kırılma noktasına kaynaklık etmesi nedeniyle önemli bir yeri olduğu ifade edilebilir.

Robbins'in (1932) çalışmasında Azalan Marjinal Fayda Kanunu[4] eleştiriye uğramıştır. Bu kanun gereğince zengin bir insanın gelirinin marjinal faydası fakir bir insanın gelirinin marjinal faydasından daha az olacak, transferlerin gerçekleştiği ve bu transferlerin üretimi bariz bir şekilde arttırmadığı durumda da toplam fayda artacaktır. Robbins[5], bu kanunun çıkarımının kanun tarafından ortaya konulamadığını, bu kanunun varsayımlarının gözlemlenemeyeceğini, normatif[6] ve bilimsel temelden yoksun olduğunu ifade etmiştir.

Little'ın (1957) çalışmasında, yeni refah iktisadının "yeniliğinin" farklı kişilerin faydalarını analize ilave etmeden optimuma ulaşmak istemesinden kaynaklandığı dile getirilmiştir. Bu çalışmada, yeni refah iktisadının getirdiği bakış açısı ile iktisattaki faydacı gele-

---

[3] Pigou (1920: 70) çalışmasında, bir şeye duyulan arzunun ölçümü ve o şeyden elde edilen tatminin ölçümü arasındaki farka temas edilmiş ve okuyucu aynı çalışmanın ikinci bölümüne yönlendirilmiştir.

[4] Pigou (1920) çalışmasının çeşitli yerlerinde "azalan fayda" kanununa temas etmektedir.

[5] Robbins (1932: 124), farklı insanların tatminlerinin karşılaştırılamayacağını ifade etmektedir.

[6] Robbins (1935: 149) çalışmasında pozitif ya da normatif iktisatta değer yargılarının varsayım oluşturulması esnasında dikkate alınması konusu değerlendirilmekte ve bir iktisatçının etik sorular sormaması gerektiği ifade edilmektedir.

nekten uzaklaşıldığı ifade edilmiştir. Pareto'nun yeni refah iktisadının kurucusu olarak vasıflandırıldığı bu çalışmada, Ordinal Tercih kavramını kullanmasının yanı sıra tatminleri analize ilave etmeye veya farklı bireylerin tatminlerini karşılaştırmaya ihtiyaç duymaksızın bir toplum için optimum durumu tanımladığı belirtilmiştir.

Sen'in (1979) çalışmasında, fayda kavramı ile ilgili olmak üzere "sonuç ahlakiliği" (sonuç faydacılığı) kavramının eylemlerin durumlarını değerlendirme şeklinde tarif edilebileceği dile getirilmiştir. Sonuç faydacılığı bu çalışmada ikiye ayrılarak belirtilmiştir:

i) Refah yönlülük: Eylemlerin iyilik durumu, ayrı ayrı o kişinin şahsi faydasında meydana getirdiği değişikliğe göre değerlendirilir.

ii) Toplamı sıralama: Eylemleri değerlendirmek için kişisel faydaları bir araya getirmenin en uygun yolu onları toplamaktır.

Sen'in (1997) çalışmasında, gelir eşitsizliği değerlendirmelerini iyi halde olma, özgürlük, sağlık ve uzun ömür gibi kaliteli bir yaşamın getireceği özellikler vs. yönlerdeki eşitsizliklerin etkileyeceğini ifade etmiş, bu değişkenlerin her birine ait eşitsizliğe dair inceleme yapılabileceğini dile getirmiş ve birbiriyle yapılacak sıralamalarda çatışma çıkabileceğini ifade etmiştir. Her bir değişkenle ilgili politika uygulamalarının keskin bir şekilde farklılaşabileceğini belirten yazar, eşitsizlik çalışmalarında "neyin eşitliğinin" aranması gerektiğine karar verilmesinin önemli olduğunu ifade etmiştir.

2. REFAH OPTİMİZASYONU: PARETO OPTİMUMU

İktisat biliminde refah iktisadı bireyin ve toplumun refah düzeyinin artırılmasına yönelik araştırmalar yapar. Bu araştırmalar her toplumun kendi şartlarında ideal bir refah düzeyini belirlemeye yönelik çabalar olarak değerlendirilebilir. Pareto tarafından yapılan çalışmalar, refahın optimizasyonunu belirleme yönünde refah iktisadına önemli bir katkı yapmıştır. Bu çalışmanın iktisadi yansımalarını konu alan bir çok çalışma literatürde mevcuttur.

Marchionatti ve Gambino'nun (1997) çalışmasında, Pareto'nun birçok modern iktisat teorisyeni tarafından iktisat biliminin kurucuları arasında gösterildiği ifade edilmiş ve rekabetçi denge analizi, ordinal fayda anlayışı, etkinlik kavramı konularında ciddi anlamda katkısı olduğu ifade edilmiştir. Çalışmada, Pareto'nun 1898 yılında tüketici davranışını açıklayabilmek için faydanın ölçülebilirliğinin gerekli olmadığının farkına vardığı ifade edilmiş ve savunduğu fayda teorisini geliştirebilmek için Francis Edgeworth tarafından 1881 yılında dile getirilen farksızlık eğrileri metodunu kullanmıştır. Pareto, analizinde, Edgeworth gibi farksızlık eğrilerinden ölçülebilir bir fayda fonksiyonu türetmek yerine işe gözlem yoluyla elde edilen farksızlık eğrilerinin kendilerinden başlamıştır.

Aydin'in (2014) çalışmasında pareto etkinliği kavramının geleneksel iktisat tarafından özellikle refahla ilgili çalışmalarda önemli görüldüğü ifade edildikten sonra Pareto etkin[7] bir dağılım durumunda herhangi bir kimsenin durumunun iyiliği başka bir kimseyi kötü bir hale getirecekse böyle bir duruma izin verilmediği belirtilmiştir. Eğer bir dağılım optimum değilse bir kimseyi iyi bir duruma getirmek herhangi bir kimseyi kötü bir duruma getirmeden mümkün olabilecektir. Böyle bir duruma "Pareto İyileştirmesi" adı verilmektedir.

Little'ın (1957) çalışmasında sınırsız sayıda optimum noktalar bulunacağı ve bu noktaların içinden birinin diğer hepsinden daha iyi olacak şekilde bir konumu bulunacağı ifade edilmiştir. Gelir dağılımının bozuk gerçekleştiği optimum bir durum, gelir dağılımının düzgün gerçekleştiği optimum olmayan bir durumdan daha kötü bir duruma gelebilecektir. Bu sebeple, refahta bir artış için optimum durum uygulamaya konulmalıdır denilemeyecektir. Pareto, farklı

[7] Little (1957: 84) çalışmasında konu farksızlık eğrileri bağlamında ele alınmış ve optimum bir durumda herhangi bir kimseyi daha düşük bir farksızlık eğrisine gerilemesine neden olmadan herhangi bir kimseyi daha yüksek bir farksızlık eğrisine çıkartmanın imkansız olacağı dile getirilmiştir.

kişilerin faydalarının kıyaslanamayacağını ifade etmiştir ve bir durumun başka bir durumdan ne zaman daha iyi olacağını söylememiştir. Bazı kimselerin durumlarını kötüleştirmeksizin bazı kimselerin durumlarını iyileştirmenin mümkün olmadığı bir nokta için neler yapılması gerektiğini ifade etmiştir (Little, 1957: 85).

Chapra'nın (1995) çalışmasında "Kapitalizmin Sınırları" başlıklı bölümde, hem etkinliği hem adaleti içermesini gerektirecek biçimde her rekabetçi dengenin Pareto optimumunu sağladığının varsayıldığı ifade edilmiştir. Bu çerçevede ele alındığında, etkinlik ve adalet kavramları ile fakirliği kaldırmak, ihtiyaçları karşılamak, gelir ve zenginlik eşitsizliklerini azaltma hedefleri arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Bu hedeflerin aslında rekabetçi denge ile gelen etkinlik ve adalet kavramlarının sonucu olması gerekirken halihazırdaki durumu değiştirmek için dışarıdan yapılacak herhangi bir müdahale sonuçların daha az etkin ve daha az adil olmasına neden olacaktır. Bu sebeple halihazırdaki durumu değiştirmek için çözümün yine Pareto optimalitesi çerçevesinde aranması gerekecektir.

Peacock ve Rowley'in (1972) çalışmasında, Pareto'nun önerilerinin çeşitli bakış açıları (değer yargıları[8]) üzerine kurulduğu ifade edilmiştir:

i) Devlet kavramının çeşitli türevleri yerine toplumu oluşturan bütün bireylerin refahları önemlidir. Bu bakış açısı üzerinden hareket edilirse, Pareto'nun sosyal refaha bireysel manada yaklaştığı ve

[8] Nath (1969) çalışmasında, refah iktisadının herhangi bir türü için temel kavramlardan birinin "değer yargısı" olduğu ifade edilmiş ve bu kavram üzerinde uzlaşma olmadığı dile getirilmiştir. Bu çalışmada, herhangi bir şeyle ilgili bir tavsiye belirten herhangi bir durum şeklinde tarif edilen değer yargısına "Kârlar yumuşak bir şekilde vergilendirilirse bir ülke daha hızlı büyür", "Dürüstlük en iyi politikadır." vs. şeklinde örnekler verilmiştir. Çalışmada değer yargılarının birkaç sebeple refah iktisadı için temel teşkil ettiği ifade edilmiştir. Bu sebeplerden birincisi olarak refah iktisadında bir grubu oluşturan bireylerin refahıyla ilgili bazı önerilerde bulunulduğu, refahın etik bir terim olması nedeniyle refahla ilgili herhangi bir teoremin de etik bir durum arz edeceği ve refahın değer yargıları ile sıkı ilişki içinde olacağı ifade edilmiştir. Nath (1969), aynı çalışmada Pareto'nun kaynakların dağılımıyla ilgili uygun, iyi, optimum anlamına gelen önerilerinde bulunması nedeniyle ortaya koyduğu refah teorisinin belirli değer yargılarına dayanması gerekeceğini ifade etmiştir.

şu şekilde bir ordinal sosyal refah fonksiyonu yazılabilmesini sağladığı ifade edilebilir:

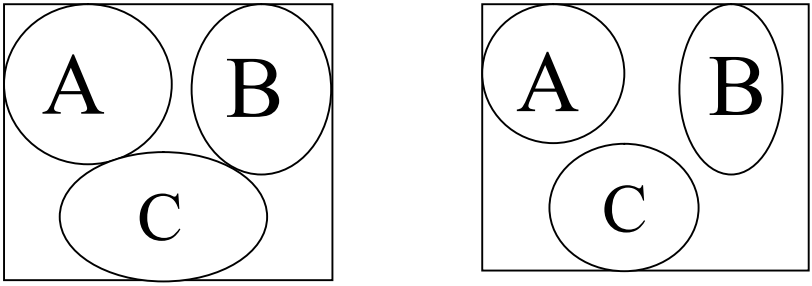
$$W = W (U^1, U^2, U^3, \ldots, U^8), \quad (1)$$

Yukarıdaki eşitlikte W, sosyal refahı ve U ile temsil edilen fayda düzeyleri de toplumu oluşturan her bir bireyin fayda düzeyini temsil etmektedir.

ii) Her bir bireyin kendi sosyal refahı hakkında en iyi karar vericinin yine kendisi olduğu kabul edilmelidir.

iii) Eğer kaynakların dağılımında meydana gelecek herhangi bir değişiklik, en azından bir kişinin sosyal refahını başka birinin sosyal refahını azaltmadan arttırırsa toplam sosyal refahın arttığı ifade edilebilir. Bu değer yargısı[9], sık sık Pareto'ya atfedilmektedir.

Çalışmanın devamında, bazılarının refahında iyileşme meydana getirecek bir değişmenin diğerlerinin refahında azalmaya sebep olacak şekilde gerçekleşmesi durumunda Pareto modelinin içeriği gereği sessiz kalacağı dile getirilmiştir (Peacock ve Rowley, 1972: 479).



Kaynak: Yazarlar tarafından oluşturulmuştur.

Şekil 1:
Üç Kişiden Oluşan Bir Toplulukta "Pareto Optimumu" ve "Pareto İyileştirmesi"

[9] Peacock ve Rowley (1972), bu durumun kişiler arasında refah karşılaştırmaları yapmayı engelleyeceğini ifade etmişlerdir.

Şekil 1'de soldaki kısımda, üç kişiden oluşan bir toplumda pareto optimumuna ulaşıldığı ifade edilmektedir. A, B ve C ile temsil edilen kişilerden herhangi biri, refahını arttırmak istediğinde bu artış diğer birinin refahının azalmasına neden olacaktır. Sağdaki kısımda ise yine üç kişiden oluşan bir toplumda pareto iyileştirmesinin gerçekleşecebileceği görülmektedir. A, B ve C ile temsil edilen kişilerden herhangi biri, refahını diğerlerinin refahına zarar vermeden arttırabilecektir.

3. İSLAMİ DÜŞÜNCEDE REFAH ANLAYIŞI

Çağdaş ekonomide refah kavramı, bu ekonominin üzerine kurulu olduğu sosyo-ekonomik temelin kapitalist zihniyeti nedeniyle dini ve ahlaki değerlere ilişkin bir anlam taşımaz. Daha çok kişinin refahına, ulaşmak istediği malların ve hizmetlerin artan, onları elde etmek için gösterilen çaba ve gayretlerin azalan fonksiyonu olarak bakılır. İslam iktisat düşüncesinde ise refah kavramı söz konusu değerlere bağlı olarak elde edilen varlığı ifade eder. Mesela çağdaş ekonomide alkollü içkilerin imalat ve satışı, iyi bir refah artırıcı ekonomik faaliyet olabilirken İslâm iktisat düşüncesinde ise bu tür faaliyetler meşru olmadığından Müslüman insanın refahına katkıda bulunamaz. İslami İnanç Sistemi'nde mal kazanma ve harcama konusunda belirli kurallar konulmuştur.[10]Bu kuralların, bireyi ve toplumu felaha ve refaha eriştirmek için konulduğuna inanılmaktadır. Bu inanç çerçevesinde gayri meşru kazanç yolları ise refah artırıcı gibi görünse de nihayetinde toplumu yıkıma sürükleyeceği öngörülmektedir. Bu bağlamda, İslami perspektif yalnızca refahın maddi tarafına değil aynı zamanda, tüketim ve üretimde İslâm'ın temel ilkelerine bağlı kalarak, refahın manevi yönüyle de ilgilenir. Bu yüzden İslam iktisat düşüncesinde refah, ancak Allah yolunda-

[10]Ey insanlar! Yerdeki şeylerden, helâl ve temiz olmak şartıyla, yeyin. Şeytanın adımlarına uymayın. Çünkü o size, hakikaten, apaçık bir düşmandır (Bakara, 2/168).; Kendilerini rızıkladığımız şeylerden gizli ve açık infak edenler katiyen kesat bulmayacak bir kazanç umabilirler (Fâtır, 35/29).

yarattıklarının hizmetinde infakla elde edilir. Dolayısıyla sadece toplum yararı ile tam bir uyum içinde olan meşru refah artırıcı faaliyetler teşvik edilir. Kısacası İslâm'da iktisadi hayat helal ve haram gibi birçoğu ilahi menşeili temel ilkelerle denetlenirken ve kişi, kendi ekonomik faaliyetlerine yön verirken Kur'an ve sünnetin emirlerini dikkate alırken çağdaş ekonomi ise kişisel istek ve menfaatlere göre şekillenir (Mannan, 1980: 15-24).

İslam'a göre refah için çalışma ve gayret esastır.[11] Ancak her insan bu konuda eşit değildir. Bir kısmı çok fazla gayretliyken bir kısmı ise tembeldir. Bu da beraberinde farklı iktisadi değerler üretmelerine yol açar.[12] Neticede bir kısmı büyük servetlere sahip olurken bir kısmı ise aslî ihtiyaçlarını dahi temin edemez. Bu yüzden, İslami İnanç Sistemi servetin dolayısıyla refahın bir kaç kapitalistin, kaynakları tekelinde tutmasını doğru bulmaz.[13]Toplumda olumsuz şartlarda bulunan fakir vb. insanlara sosyal faydalar sağlayan refah artırıcı harcamaları teşvik eder.[14]Ancak İslami inanış, bu eşit paylaşıma değil, âdil ve dengeli paylaşıma dikkat çeker. Zira İslam'ın rehber kitabı Kur'an-ı Kerim eşit refah dağılımı yeryüzünde bozgunculuğa yol açacağına dikkat çeker.[15] Eşit paylaşım halinde toplumda ihtiyaç duyulan pek çok işi yapacak kimse olmayacağı, işverenlerin çalıştıracak işçi bulamayacağına vurgu yapılır .[16]

---

[11]Ve insan için, çalışmasından başka bir şey yoktur (Necm, 53/39).

[12]Allah, rızık konusunda kiminizi kiminizden üstün kıldı. Üstün kılınanlar, rızıklarını ellerinin altındakilere vermezler ki rızıkta hep eşit olsunlar. Şimdi Allah'ın nimetini mi inkâr ediyorlar? (Nahl, 16/71).

[13]…O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) hâline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir)... (Haşr, 59/7).

[14]Onlar, mallarında; isteyenler ve (isteyemeyip) mahrum kalanlar için belli bir hak bulunan kimselerdir. (Meâric, 70/24-25). ; Kendilerini rızıkladığımız şeylerden gizli ve açık infak edenler katiyen kesat bulmayacak bir kazanç umabilirler (Fâtır, 35/29).

[15]Allah, kullarına (tümüne birden) rızkı bol bol verseydi, yeryüzünde mutlaka azgınlık ederlerdi. Fakat O, rızkı dilediği ölçüde indirir (Şûrâ, 42/27).

[16]…Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için, (çeşitli alanlarda) kimini kimine, derece derece üstün kıldık… (Zuhruf, 43/32).

İslâm belli miktarları ulaşan servetlerden belli şartlarda belli nisbetlerde zekât alarak ihtiyaç sahiplerine aktarılmasını emretmektedir. Bu kimselerin zekâtla elde edeceği fayda ve tatmin zenginlerden daha fazla olacaktır.[17] Bu husus modern iktisadi düşünce tarafından da desteklenmektedir. Zira tüketime konu olan malların tüketim miktarı arttıkça her ilave tüketim miktarının kişiye sağlayacağı ek fayda ve toplam fayda her defasında azalır. Bu durum modern iktisat teorisinde "azalan marjinal fayda yasası" olarak bilinir. Bu mantık gereği varlıklı kişilerin fazla tüketim karşılığında her defasında daha düşük düzeyde elde edeceği fayda yerine bu kişilerin ihtiyaç sahibi kişilerle varlıklarını belli bir oranda paylaşmaları karşılığında tüketim imkanına kavuşan kişi bu vesile ile daha varlıklı kişinin tüketimine göre nisbi olarak daha fazla marjinal ve toplam fayda düzeyine ulaşması mümkün olacaktır. Sonuç olarak bu kimselerin ekonomik durumunu iyileştirmek diğerlerinin durumunu kötüleştirmeden mümkün olabilecektir.

İslam medeniyetinde zekât müessesinin dışında pareto optimumu bağlamında refah dağıtıcı bir başka müessese de vakıf kurumlarıdır. Yararlananları bakımından vakıflar hayri ve zürrî olmak üzere ikiye ayrılır. Hayrî vakıflar doğrudan doğruya hayır amacıyla sadece fakirlere ve kimsesizlere yardım gibi sınırlı ya da belirli bir kayıt konulmadan kurulan vakıflardır (Yener, 1992: 92vd.). Hayri vakıflarda vâkıfın ailesinin de söz konusu şartları tuttuğu takdirde bu vakıftan yararlanabilir (Akgündüz, 1988: 200 vd.). Vakıflar Osmanlı Devleti'nde adeta toplumsal bir ruh hâline gelmiştir. Zira, zenginler ve orta gelir grubunda yer alan bireyler öldükten sonra da amel defterinin açık kalması gerçeğinden hareketle gelir dağılımından yeterli payı alamayan sosyal sınıfların refah düzeylerini sürekli artırıcı yardımlar yapmayı tercih etmektedirler. (İbn Kemal, 2868: vr. 150a). Bunlar sayesinde eğitim, sağlık, sosyal güvenlik ve sosyal yardımlaşma gibi birçok hizmet alanında ihtiyaç sahiplerinin fayda

[17]…Allah yolunda ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: İhtiyaçtan arta kalanı… (Bakara, 2/219).

ve tatminini artıran hizmetler sunulmaktadır (Kozak, 1985: 20-27; İnanır, 2008: 257).

Zürrî vakıflar ise vakfedenin zengin yahut fakir hısımlarının yararlanması amacıyla kurulan vakıflardır (Ebu Zehra, 1971: 188; Akgündüz, 1988: 200-201). İslam toplumunda hayri vakıflar yoluyla bütün toplum, zürrî vakıflar vasıtasıyla da bütün aile ve akrabalar gelirden pay almaktadır. Bu sayede İslâmî bir üslûp içerisinde bir kısım insanların zararına, tek bir kimsenin bile zenginleşmesini imkânsız kılacak şekilde, kaynaklar dağıtılmakta ve sosyal refah azamiye çıkarılmaktadır.

Sonuç itibariyle İslam ekonomisinin, pareto optimumunda ifade edilmeye çalışılan sosyal refahı sağlayıcı ilkelere sahip olmak bir yana onu bir hayat biçimi olarak uyguladığı görülmektedir.

4. İSLAM EKONOMİSİNDE PARETO OPTİMUMU

İslam ekonomisinin inşasında normlar belirleyici olmuştur. Bu hususla ilgili yapılan akademik çalışmalarda modern iktisadın öngördüğü kaidelerin İslami inanç sisteminin belirlediği normlarla örtüştüğü sürece dikkate alınacağı ve İslam ekonomisinde norm ve değerlerin iktisadi hayatın düzenlenmesinde temel ölçülerden olacağına işaret edilmektedir.

Zaman (2014) çalışmasında, normların önemine dikkat çekmiş ve Maide Suresi'nin 32. ayeti vasıtasıyla insan hayatının değerli olduğunu ve insan davranışlarının değerlerden bağımsız ele alınamayacağını ifade etmiştir. Çalışmanın devamında Pareto İlkesi'ni "i) Eğer her birisi daha fazlaya sahip olursa toplum bir bütün olarak daha iyi duruma gelir, ii) Eğer gelir yeniden dağıtılırsa, faydaları toplamanın ve kişiler arası karşılaştırmalar yapmanın bilimsel bir yolu olmayacağı için sosyal refah karşılaştırılamayacaktır." şeklinde

ifade etmiştir. Pareto İlkesi'nin görünürde[18]bilimsel, objektif olduğunu ve değer yargısı içermediğini dile getiren yazar, nüfusun % 0.01'inin kaynakların ve zenginliğin % 99'unu kontrol ettiğinin farzedildiği bir toplumda zenginliğin kalan % 1'inin nüfusun kalan % 99.99'unun beslenme, giyinme ve barınma ihtiyaçlarına yetmeyeceği ifade etmiştir. Gelirin yeniden dağılımı için bilimsel bir temelin yokluğunun iddia edilmesi kaynak dağılımındaki bu dengesizliğin kabul edilmesiyle sonuçlanacaktır. Varlık sahiplerinin mülkiyetleri üzerindeki haklarının açların beslenme haklarından daha baskın olduğunu Pareto İlkesi'nin üstü kapalı olarak ifade ettiği yazar tarafından dile getirilmektedir. Çalışmanın devamında yazar, Mearic Suresi'nin 24. Ayetine yer vererek bu Ayetin Pareto İlkesi'nin ortaya koyduğu düşünceyi reddettiğini ve Kuran-ı Kerim'in ihtiyaç sahiplerinin hakkını özel mülkiyet sahipliği hakkından daha üstte konumlandırdığını ifade etmiştir.

Aydin'in (2014) çalışmasında İslam'ın manevi, ahlaki, sosyal ve maddi ihtiyaçların karşılanmasında bir denge gözeten kapsamlı bir bakış açısı sunduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda tevhidi bir bakış açısı üzerine inşa edilen İslam ekonomisinin Pareto etkinliğine bakışının da farklılaşacağı belirtilmiştir. Bu bakış açısından hareket edildiğinde etkinliğin sadece maddi anlamda tarif edilmemesi sebebiyle mükemmel işleyen bir serbest piyasa sisteminde bile Pareto etkinliği gerçekleştirilemeyeceği düşünülebilir. Etkinliğin maddi, manevi ve ahlaki bakış açılarıyla tarif edilebilmesi sebebiyle maddi malların etkin dağılımı altında bile Pareto optimalitesinin kaynakları yeniden dağıtmasına karşı çıkılmayacaktır. İslami bir bakış açısıyla ifade etmek gerekirse eğer bir insan sahip olduğu varlığı ihtiyaç sahipleriyle paylaşma konusunda ikna edilebilirse her iki taraf da daha iyi bir duruma gelecektir. Paylaşan kişinin elde edeceği manevi memnuniyet, ihtiyaç sahibine vermekle tüketememekten gele-

[18]Yazar, Pareto İlkesi'nin görünürde objektif ve bilimsel olduğunu ama özel mülkiyetle ilgi normatif bir temele sahip olduğunu ve bunun da İslami normlarla çeliştiğini ifade etmektedir (Zaman, 2014: 18).

cek kayıp memnuniyetten daha büyük olacaktır. Bu sebeple varlığın yeniden dağıtımı, maddi bir bakış açısıyla büyük bir kayıp olarak görülebileceği gibi manevi bir bakış açısıyla büyük bir memnuniyet vesilesi olarak görülebilecektir.

Faydaların bağımsızlığı varsayımı, İslam iktisadı çerçevesinde geçerli değildir. İslam insanı, davranışlarında etik ve ahlaki değerleri dikkate alacak ve İslam tarafından çizilen çerçeve dahilinde rasyonel davranacaktır. İslam insanının davranışının nötr olmadığı ve İslami öğretiler ışığında değer yüklü olduğu ifade edildikten sonra İslami bir ekonomik çerçevede yer alacak ve insan hayatını bir bütün olarak değerlendirecek olan fayda fonksiyonu, Allah'ın emir ve yasaklarını gözetir şekilde oluşacak ve bağımsız bir biçimde oluşmayacaktır. Zengin ve fakirin fayda fonksiyonlarının birbirlerine bağımlı olduğu sonucundan hareketle İslam'da optimalite kavramının Pareto felsefesi üzerine oturmadığı ifade edilebilir. Pareto kriteri, İslam tarafından üzerinde durulan bir temel sosyal mesele olan yeniden dağıtım konusunda bir çözüm sunmamaktadır. İslam iktisadında "pareto optimalitesi" yerine "pareto iyileştirme" nin varlığı aranabilir (Ishfaq; Inayat, 1995: 8, 12).

Sodiq vd. (2015) çalışmasında, Pareto etkinliği sağlanırken daha fazla gelire sahip olan iktisadi aktörün diğerlerinin refahını düşünmeden daha fazla gelir elde edeceği ifade edilmiştir. Bu durum yeterli geliri olmayan kişi ya da kişilerin az kaynak sağlaması ya da az refah elde etmesi şeklinde gerçekleşecektir. Bir bireyin hiç gelirinin olmaması gibi uç durumlar o bireyin refahının olmaması şeklinde sonuçlanacaktır. Bu uç durumda, piyasada sadece iki kişinin olduğu varsayılırsa etkinlik bir kişinin bütün kaynakları elde etmesi şeklinde gerçekleşecektir. Bu içerikle sonuçlanacak Pareto etkinliğinin İslami değerlerle ne kadar bağdaşacağı sorusunun sorulduğu çalışmada, İslam insanının, Furqani (2015) çalışmasında izahı bulunan ve "huquq" şeklinde ifade edilen bir karaktere sahip olması gerektiği ifade edilmektedir.

İslam'ın gelirin yeniden dağılımı için diğergamlığı güçlü bir şekilde teşvik etiğini ifade eden Sodiq vd. (2015: 147) çalışmasında, Tevbe Suresi'nin 60. ayeti ve Zariyat Suresi'nin 19. ayeti örnek verilmiştir. Zekat'ın "müzekki"den "müstahik"a bir gelir aktarımı şeklinde gelirin yeniden dağılımı için bir araç olduğunun ifade edildiği çalışmada, zekatın varlığının Pareto etkinliği durumunu daha önceden piyasaya yeterince ulaşamayan müstahik'in gelirinin artışıyla kaydıracağı ifade edilmiştir. Zekat elde ettikten sonra müstahik'in refahı artacaktır. Zekat, ahlaki değerleri temin ederek adil bir Pareto durumu sağlayabilecektir çünkü her bireyin en azından temel insani ihtiyaçlarının karşılanması gerekecektir.

SONUÇ

Refah, insan hayatının kalitesini belirten ve çok çeşitli ölçüler üzerinden tarifi yapılabilen bir kavramdır. İktisadi teoride refahı ifade ederken de tanımlar çeşitlenmektedir. Bazı tanımlamalar, mal ve hizmetlerden elde edilen tatmin üzerineyken bazı tanımlar da refah tanımı genişletmekte ve psikolojik ve toplumsal gereksinmeleri de refah tanımı içine dahil etmektedir.

Refah kavramı, iktisat tarihi boyunca çeşitli şekillerde ele alınmış ve iktisadi düşünce sürecinde, bakış açılarının değişmesiyle birlikte, refah anlayışlarının da değiştiği görülmüştür. Modern iktisadın refah anlayışının değerlendirildiği birinci kısımda, Pigoucu refah iktisadına Robbins'in getirdiği "bilimsel temelden yoksunluk" ve "normatiflik" eleştirisine rağmen faydacı gelenekten uzaklaşan Paretocu refah iktisadının da değer yargısı içerdiği görülmüştür. Sen'in (1997) refah iktisadına katkısı ise insan kavramını maddi bir çerçeveye hapsetmeyip özgürlük ve uzun ömür gibi değerleri de tahlile katmak suretiyle daha gerçekçi bir yaklaşım üretme biçiminde olmuştur. Çalışmanın ikinci kısmında Pareto optimumu konusu detaylandırılmış ve bu çalışmanın konusu açısından önemli olan "pareto iyileştirmesi" ifade edilmiştir. Çalışmanın üçüncü kısmında refah anlayışına İslam dininin yaklaşımı belirtilmiş ve dördüncü kısımda ise İslam ekonomisinin refah anlayışı ile modern iktisadın refah anlayışı karşılaştırılmıştır.

Pareto optimumu, toplumda en az bir kişinin durumunu kötüleştirmeden başka bir kimsenin durumunun iyileştirilemeyeceği bir durumu ifade eder. Pareto iyileştirmesi, hiç kimsenin durumunu kötüleştirilmeden en az bir kimsenin durumunun iyileştirilebileceği bir durumdur. İslam iktisadının refah anlayışı ise bütüncül bir nitelik

taşımakta, dünya ve ahiret hayatını dikkate almakta ve Pareto optimumunun gerçekleştiği bir durumda da en az bir kimsenin durumunun iyileşmesi için başka bir kimseden kendisine aktarılacak kaynak, aktaran yönünden bir kayıp olarak değerlendirilemeyecektir. İslam iktisadındaki refah anlayışının, toplumsal barışı hedeflediği dile getirilebilir.

İslam ekonomisinde refah anlayışının Pareto optimumu çerçevesinde ele alındığı bu çalışmada, Pareto optimumu ile İslam ekonomisinin refah anlayışının birbirinden farklı olduğu ve İslam ekonomisinin değer yüklü olduğu görülmüştür. Bu çalışmada, İslam ekonomisinin bir medeniyet tasavvurunun sonucu olduğu görülmüş ve İslam'ın insanı medeni bir varlık tarzında tasavvur ettiği anlaşılmıştır. İslam ekonomisinin diğergamlık, fedakarlık gibi örneklerinin görülebilmesi için "insan" kavramı üzerinde durmak ve insanın hayat tarzının gözden geçirilmesi gerekecektir. Pareto optimumu ile İslam ekonomisinin refah anlayışının ele alındığı bu çalışma Pareto optimumunun ortaya çıkmasında modernitenin rolünün ele alındığı ve modernite ile İslam'ın paradigmasının karşılaştırıldığı bir çalışma şeklinde devam ettirilebilecek tarzdadır.

KAYNAKÇA

ABDUL MANNAN, Muhammad (1980), İslam Ekonomisi: Teori ve Pratik. çev. Zengin, B. ve Ömeroğlu T., Fikir Yayınları, İstanbul:

AKGÜNDÜZ, Ahmet (1988), *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, TTK Yayınları, Ankara.

AYDIN, Necati (2014), Pareto Efficiency In Individualistic Vs. Altruistic Society, *Humanomics*, 30 (4), pp. 304-324

BUHARİ (1989), El-Edebü'l Müfred. Beyrut: Daru'l Beşairi'l İslamiyye.

CHAPRA, Muhammad Umer (1995), *Islam And The Economic Challenge*. Riyad: International Islamic Publishing House, Islamic Economics Series-17

EBU ZEHRA, M (1971), *Muhadarât fi'l-Vakf*, Mısır

FURQANI, Hafas (2015), "Individual And Society In An Islamic Ethical Framework", *Humanomics,* 31 (1), pp: 74-87

HAKİM (1990), *El-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Beyrut: Daru'l Kitabi'l İlmiyye.

ISHFAQ, Mohammad ve INAYAT, Nadeem (1995), "Welfare Economics: A New Framework", *Journal Of Islamic Banking And Finance*, 12 (2), pp: 7-17

İBN-İ KEMAL, Risâle fî Duhûli Veledi'l-Bint fi'l-Mevkûf ala Evlâdi'l-Evlâd. Mecmûatü'l-Fetâvâ, Şehid Ali Paşa, 2868.

İNANIR, Ahmet (2008), İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslam Hukuku. (*Yayımlanmamış Doktora Tezi*). İstanbul Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

KOZAK, İbrahim Erol (1985), *Bir Sosyal Siyaset Müessesi Olarak Vakıf*, Akabe Yayınları, İstanbul.

LANGE, Oscar (1942), "The Foundations of Welfare Economics", *Econometrica*, 10 (3/4), pp. 215-228

LITTLE, I. M. D. (1957), *A Critique Of Welfare Economics*, Oxford: Oxford University Press.

MARCHIONATTI, Roberto and GAMBINO, Enrico (1997), "Pareto And Political Economy As A Science: Methodological Revolution And Analytical Advances In Economic Theory In The 1890s", *Journal of Political Economy*, 105 (6), pp. 1322-1348

NATH, S. K. (1969), *A Reappraisal Of Welfare Economics*, Bungay, Suffolk: Richard Clay (The Chaucer Press) Ltd.

PEACOCK, Alan T. and ROWLEY, Charles K. (1972), "Pareto Optimality And The Political Economy Of Liberalism", *Journal of Political Economy*, 80 (3) Part 1, pp. 476-490

PIGOU, Arthur Cecil (1920), *The Economics Of Welfare*, Londra: Macmillan And Co.

ROBBINS, Lionel (1932), *An Essay On The Nature And Significance Of Economic Science*, Londra: Macmillan And Co.

ROBBINS, Lionel (1935), *An Essay On The Nature And Significance Of Economic Science* (Second Edition, Revised And Extended), Londra: Macmillan And Co.

SCITOVSKY, Tibor (1951), "The State Of Welfare Economics", *The American Economic Review*, 41 (3), pp. 303-315.

SEN, Amartya Kumar (1979), "Utilitarianism And Welfarism", *The Journal of Philosophy*, 76 (9), pp. 463-489.

SEN, Amartya Kumar (1997), Inequality, Unemployment And Contemporary Europe, *International Labour Review,* 136 (2), pp. 155-171.

SODIQ, Muhammad Candra Fajar., FAUZIA, Alvina Syafira and NİSA, Anggun Puspita Khoirun (2015), "Zakat Effect in Promoting Just Pareto Efficiency". *International Congress On Islamic Economics And Finance*, Sakarya Üniversitesi, 21-23 Ekim 2015.

ZAMAN, Asad (2014), "An Islamic Approach to Humanities", *Journal Of King Abdulaziz University: Islamic Economics,* 27 (2), pp: 3-27.

TOPLUMSAL İLİŞKİLER, BÖLÜŞÜM VE MÜLKİYET ÜZERİNDEN İSLAM'IN İKTİSADİ BAKIŞI*

Yrd. Doç. Dr. Sema YILMAZ GENÇ
Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli Meslek Yüksek Okulu,
Pazarlama ve Reklamcılık Bölümü.
semayilmazgenc@kocaeli.edu.tr

Duygu SÜLOĞLU
Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
İktisat Teorisi ve Tarihi Bölümü
duygusuloglu@gmail.com

* Bu bölüm *Uluslararası İslam Ekonomisi, Finans ve Etik Kongresinde* (İstanbul: 29 Nisan 2017) sunulmuş "*İslam İktisadı Perspektifinde Toplumsal İlişkiler, Bölüşüm ve Mülkiyet Kavramları*" başlıklı bildirinin revize edilmiş versiyonudur.

GİRİŞ

İslam inancı izdüşümünde şekillenen İslam iktisadı, Kur'an'da belirtilen emirlere, Peygamberin söz ve uygulamalarına dayanmaktadır. "İslam İktisadı" adını taşıyan bu bilim alanı, bir iktisat sisteminden daha çok dini anlayış ve usuller ile şekillenen iktisadi bir yaklaşımdır. Kur'an yolu ile sağlanan düşünsel esaslar, İslam iktisadına meşruluğunu sağlayan ilkeleri içermekle birlikte iktisadi, hukuki ve sosyal anlayışların temellendirilerek yorumlanabilmesine imkân sağlamaktadır.

Genel anlamda dinsel bilgiler, emredici yönü öğretici yönünden daha ağır basan kavramlardır (Demir, 2003: 94). Din insanların günlük yaşamlarını, kültürel ve psikolojik altyapılarını, çalışmaya karşı davranışlarını, alışkanlıklarını, üretim, tüketim ve harcama şekillerini diğer bir ifade ile insanla ilgili olan her şeyi etkilemekte ve büyük oranda değiştirip yönlendirmektedir (Eren, 2013:370-371). Dini inanışlar ve kurallar kendi bütünlükleri içerisinde, bu kurallara inanan bireyler için, kendi benliklerinden yaşayış biçimlerine ve sosyal kimliklerine kadar insan hayatındaki tüm süreci yöneten kurallar bütününü oluştururlar (Demir, 2003: 94). İslam iktisadı da bu anlayış ile hareket ederek iktisadi süreçlerin İslami bir anlayış ile yorumlandığı bir yapıyı teşkil etmektedir.

Kul hakkının esas alındığı bir düzen kurmayı hedefleyen İslam iktisadı birtakım temel ilkeler çerçevesinde şekillenmektedir. A. Tabakoğlu'na göre bu ilkeler; servet ve mülkiyetin genişletilmesi ile eşit bir gelir dağılımı, sosyal adalet, refah ve güvenliğin sağlanması, son olarak iktisadi ve siyasi bağımsızlığın elde edilmesi şeklinde özetlenerek açıklanmaktadır (Tabakoğlu, 2013: 31). Aile, miras, toplum yararı ile sınırlı ferdî mülkiyet, faiz yasağı, zekât, israfın or-

tadan kaldırılması, devletin iktisadi fonksiyonları gibi temel konuların ana hatları bu ilkeler ışığında belirlenmektedir (Debbağoğlu, 1979: 38).

İslam inancında çalışmak, helal kazanç sağlamak ve israftan kaçınmak, tüketimde azlıktan ya da aşırılıktan uzak bir harcama modeli önerilmektedir. Bu modelin kapitalist tüketim anlayışından oldukça uzak, daha ziyade harcamalar ve tüketimde ölçülülük anlayışının hâkim olduğu bir düzen olarak şekillendiği görülmektedir. İslam inancında ele alınan insan ise günümüz iktisat literatüründe geçerli kabul edilen modelden oldukça farklıdır (Eren, 2013:372). Günümüz iktisat anlayışı çerçevesinde kendi çıkarını düşünen ve *homo economicus* olarak isimlendirilen fertler, İslam iktisadı kapsamında toplumcu düşünceye sahip *homo islamicus* olarak değerlendirilmektedir.

1. İSLAM İKTİSADININ KAYNAKLARI

1.1. Kur'an, Sünnet, İcma ve İçtihat

Kur'an, İslami bilgi ve usullerin ana kaynağını oluşturmaktadır. İslam inancı ve izdüşümünde gelişen İslam iktisadı, Kur'an ve Sünnet gibi iki temel kaynağa dayanmaktadır (Eskicioğlu, 1999:11). İslam'a göre, herhangi bir konunun içeriğini ortaya koymak için referansımız "Kur'an" ve "Sünnet" olmalıdır. Bu iki kaynakta iktisadi konulara yön verecek olan temel anlayışlar da ortaya konmuştur (Çolak, 2003:29). İki temel kaynağın yanı sıra İcma, İçtihat, örf ve adet yardımcı kaynaklar olarak sıralanır (Armağan, 1992: 3). Diğer kaynaklar ise Kur'an'ın tahlil edilmesi ile ortaya çıkmaktadır ve Kur'an sisteminin birliği içerisinde yer almaktadır (Tabakoğlu, 2013:30).

Sözlükte yol, alışkanlık ve gidiş anlamları taşıyan sünnet, İslami yazında ''*Peygamberde örnekleşen hareket ve davranışlar*'' anlamını taşımaktadır. Hadisler ise genellikle teorik ve kısa bir anlatım

özelliği arz eden, Peygamberin davranışlarını, neleri onaylayıp neleri hoş karşılamadığını anlatan sözlerden oluşmaktadır (Mannan, 1980:38). Kitap ve sünnette ifade bulan ve kati hüküm bildiren ibarelere ise *nass* denilmektedir (Debbağoğlu, 1979:28).

Üçüncü kaynak olan İcma, herhangi bir mekân ya da zamanda din bilginlerinin ya da toplumun bir konu üzerinde anlaşmaya varmaları olarak açıklanır (Tabakoğlu, 2013: 31). Sözlükte bir şeyi elde etmek amacıyla harcanan çaba olarak ifade edilen İçtihat, İslami yazında ise Kur'an ve sünnette bir konunun açık bir hükmünün olmadığı zamanlarda başvurulan çare ve yollar olarak tanımlanmaktadır. İçtihat kavramı ile Kur'an ve sünnet dışında kalan ve gerekli durumlarda başvurulan İcma, kıyas, örf ve adet gibi tüm kaynaklar ele alınmaktadır (Armağan, 1992:5). Belirtilmelidir ki sünnet ve icma arasında kavram farkı bulunmaktadır. Sünnet, Peygamberin hareket ve davranışları ile sınırlanmışken; İcma, sürekli olarak değişen toplum karşısında ortak bir anlayış ve mantığa bağlı olarak bildirilen kurallar bütünü olarak açıklanmaktadır (Mannan, 1980:40).

İslam iktisadının mevcudiyetini sağlayan temel kaynakları belirttikten sonra İslam iktisadını genel biçimde açıklayacak olursak, M. A. Mannan' a göre İslam iktisadı, İslami değerlerden esinlenmek sureti ile toplumun iktisadi meselelerinin incelendiği bilim dalıdır (Mannan, 1980:16). O. Eskicioğlu'na göre İslam iktisadı**,** İslam'ın ekonomiye bakan tarafını oluşturmaktadır; yani ekonomi ile ifade edilen tüm konularda getirilmiş emir, yasak ve tavsiyelerin tamamına birden verilen addır (Eskicioğlu, 1999:15). A. Tabakoğlu'na göre İslam iktisadı, Kur'an ve sünnet ana kaynaklarından hareket ederek, adalet ve refah anlayışı temelinde, kul hakkının gözetildiği; zekât, aile, miras, kamu yararına olan ferdi mülkiyet, riba (faiz) yasağı gibi toplumsal konuların düzenlendiği bir sistem olarak açıklanmaktadır (Tabakoğlu, 2013:36). S. Zaim' e göre İslam iktisadı, her türlü aşırılığın bertaraf edildiği, dengeli bir toplum ideali ile hareket edilen gerçekçi bir modeldir. Bu bağlamda Müslüman insan-

lardan oluşan toplumun, Müslüman bir yönetim dâhilinde, ahlaki ve sosyal normlar çerçevesinde şekillendiği, toplumun refahının temel alındığı bir pazar ekonomisi olarak tanımlanmaktadır (Zaim, 2010:24). S. Karakoç ise İslam iktisat sistemini ne kapitalist ne de sosyalist özellikler taşıyan bir sistem olmayıp doğrudan doğruya kendi özelliklerini muhteva eden bir sistem olarak tanımlamaktadır (Karakoç, 2006:12). Karakoç'a göre, İslam yalnızca bir ekonomik doktrin olmadığı gibi yalnızca bir inanış da değildir. İslam hem bir ekonomi anlayışı, tutumu ve çerçevesi bulunan bir dünya görüşü hem de medeniyet ve yaşayış tarzı olarak açıklanmaktadır (Karakoç, 2006:16).

İslam iktisadı açıklanırken kullanılacak olan yöntemde ise vahiy yolu ile elde edilen kaynaklara dayanarak, akıl yolu ile varılabilecek sonuçların bu ilkeler ile değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekilmektedir (Tabakoğlu, 2005:18). Bu ilkeler ışığında faaliyet gösterecek olan bir iktisadi sistemin daima ahlaki bir temelde şekillenecek olması; İslam inancının dünyevi ve uhrevi meseleleri birlikte ele alan, dünyevi âlemin uhrevi hayat için bir ''*imtihan sahası*'' olarak kabul edildiği, düalist hayat felsefesinden ileri gelmektedir (Ongan, 2008: 216). Bu anlayıştan hareketle İslam iktisadı sisteminin kapitalist ve sosyalist sistemlere göre en farklı yanlarından biri, İslam iktisadı içerisinde başka sistemlerin dikkate almadığı uhrevi bir sorumluluk boyutunun bulunmasıdır (Çolak, 2003: 36).

Batı modeli temelindeki iktisadi anlayışa göre, toplum menfaatleri ile ferdi menfaatler arasında bir denge ve eş değerlik olduğu kabul edilmektedir. İslam iktisadi anlayışında ise toplum menfaati ile ferdi menfaatlerin ilahi bir anlayış temeli esasında dengelenmesi usulü esas alınmıştır (Zaim, 2010:27). Bu bağlamda eksiklikleri olmasına rağmen genel manada iktisat biliminde kabul gören insan modeli *homo economicus* olarak tanımlanmaktadır (Paya, 2013:17). Homo economicus kendi çıkarını düşünerek, kâr ve faydasını en yüksek düzeye çıkarmayı amaç edinen ve bu amaçları gerçekleştirmeye dönük kararlar alan bir birimdir. Bu anlayışla ta-

nımlanan insan modeli kendi faydasını düşünerek hareket ederken, toplumun faydasına da katkıda bulunmaktadır (Eren, 2013:368).

İslam iktisadı kapsamındaki insanın ise geleneksel anlayışın öz çıkarını düşünen, akılcı bireyi yerine; toplumcu bakış açısına sahip, diğer bireylerin de çıkarlarını düşünen, *homo islamicus* insan modelinde olduğu belirtilmektedir (Küçükkalay, 2008:64). İslam ekonomik anlayışında toplum olaylarının altyapısını ekonomik süreçler tesis etmez. Aynı zamanda toplumu oluşturan bireyler inanışları gereği yalnızca bir economicus olmaktan da uzaktır (Karakoç, 2006:16). Bu nedenle İslami yazında model alınan bireyin, kendi yararını toplum yararından üstün tutmayan, Allah'a inanarak, güvenen ve tevekkül eden, Allah'ın kullarına hizmet çerçevesinde müteşebbis özellikte olan, kul hakkına saygılı, muhteris değil, kanaatkâr bir nitelikte olduğu belirtilmektedir (Tabakoğlu, 2005:22). İslam anlayışı temelinde açıklanan iktisadi kavramlar ve ilişkiler için temel dayanak Kur'an'dır. Kur'an-ı Kerim'de faiz, para, ücretler, alış-veriş, zekât ve zekâtın dağılım alanları, malların ve paraların değişim değerlerinin düşürülmemesi, ticaret ve ziraat gibi pek çok konuda açıklayıcı ayetler bulunmaktadır. Bu ayetler İslam iktisadının ana kaynağını oluşturur, böylece ekonominin temelini oluşturan tüketim, üretim, mübadele ve diğer konularda sistemin genel prensipleri tespit edilebilmektedir (Eskicioğlu, 1999:10).

2. İSLAM İKTİSADINDA TOPLUMSAL İLİŞKİLER

2.1. İslam İktisadında Sosyal Adalet Kavramı

İslam inancının hem fertler arasında hem de toplumsal düzen içerisinde koşulsuz ve tavizsiz bir şekilde uyulmasını istediği en temel ekonomik ve toplumsal ilke, iktisadi ve sosyal adalet kavramıdır (Küçükkalay, 2008:68). İslam adalet anlayışı, iyilik ve ihsan yaratabilecek mülk sahibi kimselerin dokunulmazlıklarının temini altında, iyilik ve ihsan yapılmasına muhtaç kimselerin müzmin varlıkları çerçevesinde oluşturulmuştur. Bu sistem, eşitlik ve sosyal

adalet bağlamında bir adalet perspektifi ile mülk sahibi cömert kimselerin, ahiret mutluluğu temelinde zekât ve sadaka vermeleri olarak kurallaştırılmış bir anlayış biçiminde açıklanmaktadır (Aydın, 2015:2). Bu durumun bir göstergesi olarak Nahl Suresi 90. Ayette,

''*Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.*''

denilmektedir (Altuntaş; Şahin, 2011:296).

İslam iktisadı, İslam inancı izdüşümünde ferdi yaklaşım yerine daima toplumun refahının temel alındığı bütüncül bir yaklaşımı esas almaktadır. Adalet kavramı tüm toplumu kapsayacak biçimde ele alınarak, iktisadi, siyasi, sosyal ve hukuki alanlarda temsil imkânı bulmuştur (Duri, 2014:87). Nisa suresi 36. Ayette,

''*Allah'a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşa, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin. Şüphesiz Allah, kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez*.''

denilmektedir (Altuntaş; Şahin, 2011:94).

Ancak belirtilen bu adalet sisteminde her kul için farklı miktarlarda belirlenmiş bir rızkın olduğu ve ekonomik olarak hak etme bağlamında temellenen nispi bir eşitlik olduğu belirtilmektedir (Ongan, 2008:219-220). İsra Suresi 30. Ayette, yine bu duruma işaret edecek biçimde

''*Şüphesiz Rabbin, dilediğine rızkı bol bol verir ve (dilediğine) kısar. Çünkü O, gerçekten kullarından haberdardır ve onları görmektedir*.''

denilmektedir (Altuntaş ve Şahin, 2011:304). Kişisel ayrıcalıklara karşı bir tutum takınan İslâm inancı, yetenek, gelir ve güç farklılaşmasını doğal kabul etmiştir ve bu durumun iş bölümünün ve sosyal hareketliliğin bir göstergesi olduğu belirtilmektedir. Bu anlayış temelinde fertler arasındaki gelir düzeyi, yetenek ve güç farklılık-

larının bir üstünlük sebebi değil, dünya hayatındaki imtihanların birer neticesi olduğuna dikkat çekilmektedir (Tabakoğlu, 2013:56).

Diğer açılardan olduğu gibi bireylerin geçimlikleri hususunda da insanların eşit konumda olmamalarının, Kur'an'da Allah'ın bir takdiri olduğuna dikkat çekilmektedir (Eskicioğlu, 1999: 16). En'am Suresi 165. Ayette,

''*O, sizi yeryüzünde halifeler (oraya hâkim kimseler) yapan, size verdiği nimetler konusunda sizi sınamak için bazınızı bazınıza derece derece üstün kılandır. Şüphesiz Rabbin, cezası çabuk olandır. Şüphe yok ki O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*''

denilmektedir (Altuntaş ve Şahin, 2011:163).

Belirtilmelidir ki, İslam inancı sosyal adaleti esas almaktadır ancak sosyalist sistem düzeyinde bireylerin tamamen eşit olduğu bir anlayıştan ziyade, kendi içerisinde farklılıklar arz eden ve bu farklılıkların kişilerin uhrevi yaşamdaki konumunu belirlediği inancı ile şekillenen bir anlayış esas alınmaktadır (Mannan, 1980:490-493).

2.2. İslamiyet'te Zekâtın Anlamı ve Dağılım Alanları

Zekât, servetleri belirli bir düzeyin üzerinde olanlardan bu düzeyin altında olanlara belirli bir miktar gelirin aktarılması biçiminde tanımlanmaktadır (Tabakoğlu, 2013:52). İslam inancının beş temel şartından birisi olan zekât, şüphesiz ki taşıdığı manalar açısından oldukça önem arz etmektedir. Zekât, sadece topluma yönelik yararlar sağlamakla kalmayıp, zekât veren fertleri manevi bakımdan da yüceltmekte ve ahlaki gelişim sağlamaktadır (Eskicioğlu, 1999:20). Bakara Suresi 277. Ayette,

''*Şüphesiz iman edip salih ameller işleyen, namazı dosdoğru kılan ve zekâtı verenlerin mükâfatları Rableri katındadır. Onlara korku yoktur. Onlar mahzun da olmayacaklardır.*'' denilmektedir (Altuntaş ve Şahin, 2011:55).

İslam inancında ihtiyaç fazlası servet genellikle hoş karşılanmamış, atıl durumdaki bu servetlerin yatırım ve harcama faaliyetle-

rine dönüşmesi desteklenmiştir. Savurganlık sınırına yaklaşmamak koşulu ile atıl durumdaki servetin iktisadi sürece katılması ve tüketime dönüştürülmesi teşvik edilmiştir (Tabakoğlu, 2013:246). Maide Suresi 55. Ayette,

''*Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resûlüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren müminlerdir*.''

denilmektedir (Altuntaş ve Şahin, 2011:127). İslam inancı gereği zekât mecburi bir ibadet sayılmaktadır. Zekât usulü ile toplum içerisinde yer alan zengin kimselerden muhtaç ve fakir kimselere gelir aktarımının yapılması sağlanmaktadır (Zaim, 2010:83). Zorunlu ihtiyaçları karşılayan mallar ile üretken özellik arz etmeyen mallar zekât miktarının hesaplanması sürecinde dikkate alınmamaktadır. Kazancı oluşturan malların nispetine oranla verilecek olan zekât miktarı ise asgari %2,5 ile %20 oranı arasında değişim göstermektedir (Zaim, 2010:84).

İslam iktisadında birey, kendi ekonomik faaliyetlerine karar verirken, Kur'an ve sünnetin emir ve yasaklarını dikkate almak zorundadır. (Mannan, 1980:19). Bu durumun bir göstergesi olarak zekâtın nasıl verileceği, kimlere dağıtılacağı gibi hususlar düzenlenmiş bulunmaktadır. Zekâtın kullanım yerleri Tevbe Suresi 60. Ayette düzenlenmiştir. Tevbe Suresi 60. Ayette,

''*Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslâm'a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.''*

denilmektedir (Altuntaş ve Şahin, 2011:212). Bu perspektif ile İslam inancına göre zekâtın kurumlardan ziyade toplumdaki fertlerin refahının arttırılması amacıyla harcanabileceği açık ve net bir biçimde ortaya konmuştur.

İslam inancı özünde zayıfın himayesi, mazlumun bakımı ve toplumun genelinin refah düzeyinin arttırılması için gerekli olan

önlemlerin alınması hususunun bir gereklilik olduğu konusunda birleşmektedir. Bu bakış topluma temelli ve yaygın bir sosyal güvenlik anlayışının nüfuz ettirilmek istendiğinin bir kanıtıdır. Sosyal güvenlik ve gelir dağılımı düzeni bağlamında zekât uygulamasına ilave olarak nafaka, fidye, kefaret gibi uygulamalar ile ihtiyaç sahibi kimselerin sosyal ve ekonomik açıdan da desteklenmeleri sağlanmaktadır (Armağan, 1992:184).

2.3. İslamiyet'te Faiz Yasağı ve Sosyal Adalet İlişkisi

Faiz, belirli bir süre için ödünç olarak verilen nakit para ya da sermaye karşılığı olarak aylık ya da yıllık kazanç sağlanmasıdır. İslam hukuk ve iktisadi usulünde yalnızca zarar etme ihtimali esas alınarak değil, kar elde etmek durumu da dikkate alınarak faiz haklı bir ilişki olarak kabul görmemektedir (Demir, 1988:236). İslam inancı kapsamında toplumda oluşması arzu edilmeyen zümrelerin engellenmesi ve kişilerin birbirleri zararına olacak biçimde zenginleşmesini önlemek adına uygulanan faiz yasağı da gelir dağılımı adaleti perspektifinde açıklanmaktadır (Mannan, 1980:309). Rum Suresi 39. Ayette,

''*İnsanların malları içinde artsın diye faizle her ne verirseniz, Allah katında artmaz. Ama Allah'ın hoşnutluğunu isteyerek her ne zekât verirseniz; işte bunu yapanlar sevaplarını kat kat arttıranlardır.*''

denilmektedir (Altuntaş ve Şahin, 2011:449).

İslam inancına göre, bir emek karşılığı olmaksızın veya meydana getirilecek teşebbüsün kar ve zarar ilgisine bağlı olmadan elde edilecek gelir meşru değildir. Faiz yasağı bu iki ölçünün olmadığı haksız kazançlar için söz konusudur ve yasaklanmıştır (Zaim, 2010: 40). Bakara Suresi 278. Ayette,

''*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve eğer gerçekten iman etmiş kimselerseniz, faizden geriye kalanı bırakın.*''

denilmektedir (Altuntaş ve Şahin, 2011: 55). Faiz yasağının vurgulandığı bir diğer ayet Al-i İmran Suresi 130. Ayette,

''*Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz*.''

denilmektedir (Altuntaş ve Şahin, 2011:75).

Faiz, İslam inancı doğrultusunda uygun görülmeyen emek harcanmadan elde edilen kazancın en önemli kısmını kapsamaktadır. Faiz kavramı, mal ve mülkün emek harcanmadan arttırılmasını sağladığı gibi sermayenin belirli kimselerde toplanmasını ve toplumsal kutuplaşmayı arttırmaktadır. Bu nedenlerle İslam iktisadi ve hukuki yapısı faizin her türünün kazanç ve mülkiyet nedeni olmasını reddetmiştir (Tabakoğlu, 2013:201).

2.4. İslamiyet'te Miras ve Sosyal Adalet İlişkisi

İslam inancı mirasın bölüşülmesini emretmiş, diğer bazı toplumlarda görüldüğü üzere mirasın tek bir varise bırakılmasına yönelmemiştir. Bu anlayış toplumda adaleti sağlayarak, zenginliğin belirli kimselerin elinde toplanmasını önlemek amacıyla yapılmış olan uygulamalardan biri olarak gösterilmektedir (Duri, 2014:89). Adil bir gelir dağılımını temel alan İslam inancı ve iktisadı, miras sistemi ile servetlerin çok sayıda olan yakınlar arasında bölüşülmesini uygun görmektedir. Böylece arzu edilen şekilde toplumda belirli zümreler oluşmayacak, servet ve mülkiyet nesiller arasında yeniden dağıtılarak, bireyleri birbirine üstün kılmayacak biçimde küçültülmüş olacaktır (Tabakoğlu, 2013:52). Kur'an-ı Kerim Nisa Suresi 7. ve 12. ayetleri arasında miras ile ilgili hükümler ve miras paylaşım usulleri ayrıntılı biçimde açıklanmaktadır.

Adil bir dağılım esas alınmasına rağmen İslam hukuku evlat edinilen çocukların mirasçı olarak tayin edilmesini yasaklamaktadır; mirasın sadece aralarında kan bağı olan akraba kişilere geçebileceği, evlat edinme yoluyla mirasın geçemeyeceği kabul edilmektedir. Ahzab Suresi 33. Ayette,

''*Peygamber, müminlere kendi canlarından daha önce gelir. Onun eşleri de müminlerin analarıdır. Aralarında akrabalık bağı olanlar, Allah'ın Kitab'ına göre, (miras konusunda) birbirleri için (diğer) müminlerden ve muhacirlerden daha önceliklidirler. Ancak dostlarınıza bir iyilik yapmanız başka. Bu (hüküm) Kitap'ta yazılıdır.*'' denilmektedir. (Altuntaş ve Şahin, 2011:462).

3. İSLAM İKTİSADINDA EMEK, MÜLKİYET VE BÖLÜŞÜM

3.1. İslam'da Emek ve Zenginlik Kavramları

Çağdaş ekonomik sorunların temelinde yer alan ihtiyaçların sonsuzluğu ve kaynakların kıtlığı problemi İslam iktisadı içinde hemen hemen aynı şekilde ele alınmaktadır ve ihtiyaçların karşılanması için fertlerin çalışmaları gerekmektedir. Ancak iki iktisadi sistem için de temel problem olan seçme sorununun çözümünden kaynaklı bir farklılık bulunmaktadır. Çağdaş ekonomik süreçte kaynakların kıtlığı karşısında ihtiyaçlarını sıralamak ya da ihtiyaçları arasında seçim yapmak zorunda olan birey, seçim aşamasında kendi menfaatine bir tercih yapmaktadır. Oysa İslam iktisadı için sınırsız ihtiyaçlarını, sınırlı kaynakları ile değerlendirerek seçim yapan bireyin kendi gücünü aşan, Kur'an ve hadisler yoluyla getirilen sınırlamalar nedeni ile toplum yararını da düşünmesi gerekmektedir (Mannan, 1980:16-17).

İslam inancı çalışmaya ve emeğe büyük önem vermekte olup her ferdin çalışarak topluma ve çevresine yararlı olacak biçimde ekonomik faaliyetlere katılması gerektiği belirtilmektedir (Yaprak, 2011:125). İslam inancına göre herhangi bir biçimde çalışmak ibadet yerine geçmektedir (Zaim, 2010:42). Geniş anlamıyla insan emeği onun dünya üzerindeki yerini tayin etmektedir. Bu bağlamda, insanın sorumluluğunu şekillendiren ve onun değerini belirleyen de, kendi emeği olmaktadır (Tabakoğlu, 2013:212). Çalışma

ve emeğin teşvik edildiği Necm Suresi 39, 40 ve 41. Ayetlerde bu duruma işaret edecek biçimde sırasıyla,

'' *İnsan için ancak çalıştığı vardır*.'',

''*Şüphesiz onun çalışması ileride görülecektir*.'',

''*Sonra çalışmasının karşılığı kendisine tastamam verilecektir*.''

denilmektedir (Altuntaş ve Şahin, 2011:588).

Kasas Suresi 77. Ayette,

"*Allah'ın sana verdiği (servet ve zenginlik gibi) şeylerde ahiret yurdunu ara. (Onları insanların yararına harcayarak ahirette seni mutlu kılacak mükâfatı elde etmeğe çalış). Dünyadan da nasibini unutma. (Bu imkânlardan ölçülü bir şekilde kendin de yararlan.) Allah'ın sana iyilik yaptığı gibi sen de iyilik yap ve yeryüzünde bozgunculuk isteme. Çünkü Allah, bozguncuları sevmez.*"

denilmektedir (Altuntaş ve Şahin, 2011:433).

Dünya hayatındaki zenginliğin karşılığı olarak ise yardıma muhtaç kimselere karşılıksız olarak yapılacak yardımların önemine dikkat çekilmektedir. Leyl Suresi 19. ve 20.Ayetlerde,

''*O, hiç kimseye karşılık bekleyerek iyilik yapmaz*.(Yaptığı iyiliği) *ancak yüce Rabbinin rızasını istediği için* (yapar).''

denilmektedir (Altuntaş ve Şahin, 2011: 688). Ayetlerde belirtildiği üzere dünyanın insanlar için yaratıldığı, insanların bu imkânlardan fayda elde edebilmesi için çalışması gerektiğine işaret edilmektedir (Armağan, 1992:169).

Emeğin ve kazancın teşvik edildiği İslam inancı tüketim ve üretim usullerinde de belli düzenlemelere önem vermektedir. Harcamalarda ve tüketimde tutumluluk savunulmuş, Kur'an'da Allah yolunda yapılan harcama olarak ifade edilen harcamalar teşvik edilerek israf seviyesindeki ya da yetersiz düzeydeki harcamaların uygun olmadığı; bunun yerine çalışma, harcama ve zenginlik kavramları, temelinde daima ölçülülük olan bir perspektif ile açıklan-

maktadır (Tabakoğlu, 2013: 38). Bu durumun bir göstergesi olarak Furkan Suresi, 67. Ayette,

''*Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır*.''

denilmektedir (Altuntaş ve Şahin, 2011:400).

İslam iktisadi anlayış sisteminde harcama olgusu ile oluşturulan arz yönlü bir toplum ve ekonomi ideali yer almaktadır. Bu anlayış ile tüm toplumun kişinin kendisinden başlamak koşulu ile en iç halkadan en dış halkaya doğru harcama sureti ile birbirine bağlanmış olması esas alınmaktadır (Tabakoğlu, 2005:25). Bu özelliği ile İslam ekonomisi gelir oluşumunun temeline tasarrufu değil harcamayı koyan, biriktirme değil harcama yönlü bir yapı arz eder. Ancak fertlerin tüketim kararları hususunda özgür olmaları bakımından sosyalist sistemden, sınırsız tüketim yani israfın onaylanmaması bakımından ise kapitalist sistemden ayrılır (Tabakoğlu, 2013:38).

3.2. İslam ve Mülkiyet Kavramı

Mülkiyet kavramı konusundaki tartışmalar iktisat yazınından daha önceye dayanmaktadır ve zaman sürecinde farklı şekillerde tanımlanmıştır. En genel anlamı ile belirli bir maddenin belirli bir ihtiyaca tahsisi şeklinde tanımlanan mülkiyet için tarih sürecinde kimi düşünürler, mülkiyet konusuna meşruiyet kazandırmaya çalışırken kimi düşünürler ise tam tersi yönde görüş bildirmişlerdir (Demir, 1988:2). İslam'daki mülkiyet ifadesi ise, insanın sahip olduğu mal ve mülkün bu dünyadaki hayatı ile sınırlı olması nedeni ile mutlak ve sonsuz olan bir mülkiyet inancı olma özelliği taşımamaktadır (Küçükkalay, 2008:69).

Kur'an'da dünya üzerindeki her şeyin gerçek sahibinin Allah olduğu belirtilmektedir. Haşr Suresi 26. Ayette,

''*O, kendisinden başka hiçbir ilâh bulunmayan Allah'tır. O, mülkün gerçek sahibi, kutsal, barış ve esenliğin kaynağı, güvenlik veren, gözetip koruyan, mutlak güç sahibi, düzeltip ıslah eden ve*

dilediğini yaptıran ve büyüklükte eşsiz olan Allah'tır. Allah, onların ortak koştuklarından uzaktır.''

denilmektedir (Altuntaş ve Şahin, 2011:615). İnsan, dünya üzerindeki bu mülkiyetin gerçek sahibi değildir. Sadece gerçek sahibinin belirlediği sınırlar içerisinde tasarrufta bulunma izni bulunan bir emanetçidir (Çolak, 2003: 39). Bu nedenle rüşvet, kumar, hırsızlık tefecilik gibi İslam inancında meşru sayılmayan yollardan mülk edinmek onaylanmamaktadır (Armağan, 1992:161).

İslam hukuku temelinde açıklanan mülkiyet, ferdi mülkiyet anlayışı olarak kabul edilmektedir. Bu görüşe göre mülkiyet hakkı tabii olarak var olan ve insanın doğumu ile elde etmiş olduğu bir hak olarak tanımlanmaktadır (Yaprak, 2011:124). İslam iktisadında, mülkiyet kavramı genel olarak benimsenmekte fakat bu hakkın toplumun zararına olan kötü kullanımının önlenerek, mülkiyetin sosyal fayda yaratacak mahiyette olması gerektiği belirtilmektedir (Demir, 1988:5). İslam iktisadı, fertler arasında nesnel bir ayrıcalığa sebep olan mülkiyetin korunabilmesi temelinde biçimlenmektedir. Toplumsal eşitsizlik sorunu ise mülkiyet kavramının devamında fakir kimselere iyilik ve ihsan perspektifinde ele alınmaktadır (Aydın, 2015:2).

A. Tabbara' ya göre, İslam iktisadında ilk dikkat çeken husus, İslam inancının mülkiyete duyduğu hürmettir. Dikkati çeken ikinci husus ise, İslam yasalarında bireylerin ve toplumun malının korunmasıdır (Aydın, 2015:2). A. Tabakoğlu ise özel mülkiyetin toplumsal çıkarlarla çatışmaması gerektiğini belirtmektedir. İslam iktisadı temelinde Allah'ın kullarına bağışladığı mal ve mülk onlara verilmiş olan emanetler olarak değerlendirilmektedir. Kul sahip olduğu bu mal ve mülkü, ahiret inancı temelinde ve bir imtihan dünyası içerisinde değerlendirmektedir (Tabakoğlu, 2013:49). Al-i İmran Suresi 26. Ayette, De ki:

"Ey mülkün sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. Dilediğini aziz edersin,

dilediğini zelil edersin. Hayır, senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetensin."

denilmektedir (Altuntaş ve Şahin, 2011:62).

İslam iktisadi ve hukuki sisteminde mülkiyeti elde etmenin yasal yolları belirtilmiştir (Mannan, 1980:72). İslam iktisadi usulünde mülkiyetin elde edilme yollarından biri ticaret yapmak vasıtası ile kazanç elde etmektir. Bu sebeple Bakara Suresi 275. Ayette,

''*Allah*, *alış-verişi helal, faizi ise haram kıldı*.''

denilmektedir (Altuntaş & Şahin, 2011:55). Açık bir şekilde belirtildiği üzere İslam'da ticaret yapmak yani mal alıp satarak gelir elde edilmesi ve hayatın idamesi meşru kılınmıştır. Faizin haram, ticaretin helal ve serbest olmasının nedeni, ticaretin risk taşımasıdır. İslam inancında mübadele yani ticaretin helal kabul edilmesi için yapılan ticaretin risk taşıması kısaca hem kâr ve hem de zarar etme olasılığının bulunması gerekmektedir. Bu sebeple risk içermeyen alımsatım İslam iktisadında meşru kabul edilmez (Eskicioğlu, 1999:33). Buna karşılık hırsızlık, gasp, yalan, faiz yasağı ve hile gibi kazanç yolları ise haram kabul edilerek yasaklanmıştır (Mannan, 1980:72).

Sonuç olarak İslam hukuku ve iktisadı açısından ferdi mülkiyet kabul edilmiştir. Mülkiyet hakkı tabii olarak ve insanın doğumu ile elde etmiş olduğu bir hak olarak tanımlanmaktadır. İslam iktisadı mülkiyet kavramını genel olarak benimsemekte fakat bu hakkın toplumun zararına olan kötü kullanımının önlenerek, mülkiyetin sosyal fayda yaratacak mahiyette olması gerektiği belirtilmektedir (Armağan, 1992:162). İslam iktisadı hür teşebbüsü ve ferdi mülkiyeti kabul etmesi açısından sosyalist sistemden, mülkiyetin belli zümrelerin elinde değil toplumun tüm kesimine yönelecek biçimde dağılmasını ve yoksul kimselerin sömürülmesini yasaklayan anlayışı nedeni ile de kapitalist sistemden ayrılan bir özellik arz etmektedir (Mannan, 1980:493).

3.3. İslam ve Bölüşüm Kavramı

S. Aren'e göre bölüşüm, bir ülkede meydana getirilen milli gelirin o ülkede yaşayan fertler arasındaki paylaşılma düzenini oluşturmaktadır. Gelir bölüşümü ülke halkının refah durumunu yansıtması açısından da önem arz etmektedir (Aren, 2014:93). Bölüşüm kavramında hayati olan üretim faktörlerin fiyatlandırılması değil toplumdaki sınıfların gelir paylarıdır. Ancak fertlerin mülkiyet ilişkileri dikkate alınmadan bu payların belirlenmesi olanaksızdır (Öztürk, 2010:85). Bu bağlamda İslam anlayışı da bölüşüm konusunda birtakım düzenlemelerin olmasına ve toplumda belli zümrelerin oluşmasını önleyecek bir düzenin tesisine önem vermiştir.

Bölüşüm konusunun açıklanması hususunda örnek teşkil edebilecek Bakara Suresi 177. Ayette,

''*İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir.*''

denilmektedir (Altuntaş ve Şahin, 2011:33).

Servet ve mülkiyetin yaygınlaştırılması yolu ile elde edilebilecek adil bir gelir dağılımı İslam iktisadının temel hedeflerdendir. İslam inancı doğrultusunda kişisel ayrımcılık oluşturacak biçimde devletin büyükleri ve büyümeyi teşvik politikası söz konusu olmadığı gibi yine devletin küçük üreticiliği ve girişimciliği adil gelir dağılımı yaratmak, çalışma ve ticareti geliştirmek amaçlı desteklediği görülmektedir. Bu anlayış beraberinde iktisadi güçlenmenin belli bir zümreye

değil; toplumun tamamına atfedildiği anlaşılmaktadır (Tabakoğlu, 2013:50).

İslam iktisadı açısından her ne kadar toplumda adil bir gelir dağılımının olması arzu edilen hedef olsa da, İslam inancı temelindeki ''imtihan dünyası'' bakış açısı nedeni ile fertlerin gelir düzeylerindeki farklılıkların dünya hayatındaki imtihanların birer neticesi olduğu belirtilmektedir. Bu anlayışın göstergesi olan İsra Suresi 30. Ayette, yine bu duruma işaret edecek biçimde

''*Şüphesiz Rabbin, dilediğine rızkı bol bol verir ve (dilediğine) kısar. Çünkü O, gerçekten kullarından haberdardır ve onları görmektedir*.''

denilmektedir (Altuntaş ve Şahin, 2011:304). İslam inancı ve iktisadı perspektifinde sosyalist düşünceden farklı olarak; fertlerin tabii bir biçimde, doğum ile kazandıkları mülkiyet ve emekleri neticesinde elde ettikleri gelir düzeylerinin bölüşümünün farklılıklar içermesi normal karşılanmaktadır. Ancak bu farklılıkların kapitalist sistemde olduğu gibi toplumdaki insanlar arasında zümreler oluşturması istenmemektedir ve bölüşüm aşamasında servet sahibi kimselerin yoksul kimselere belirli ölçülerle yardım yapması gerektiği belirtilmektedir.

SONUÇ

İslam iktisadı özünde İslami değerlerden esinlenmek sureti ile iktisadi meselelerin incelendiği ve açıklandığı bir bilim dalı olma idealindedir. İslam inancı temelinde şekillenen İslam iktisadı Kur'an'da belirtilen emirler ile peygamberlerin söz ve uygulamalarına dayanmaktadır. Toplumsal ve ekonomik konulardaki değerlendirmeler buradan hareketle İslami usuldeki asli ve yardımcı kaynaklar çerçevesinde değerlendirilmektedir. Genel anlamda iktisat biliminde kabul gören birtakım varsayımlar İslam iktisadı çerçevesinde bazı farklılıklar içermektedir. Sözgelimi geleneksel iktisadi yaklaşımın öz çıkarını düşünen akılcı bireyi *homo economicus*, İslam iktisadı kapsamında geleneksel anlayışın yerine, toplumcu bakış açısına sahip, diğer bireylerin de çıkarlarını düşünen birey ise *homo islamicus* insan modeli biçiminde değerlendirilmektedir.

Adalet ilkesi temelinde toplumdaki fertlerin birbirleri arasındaki gelir düzeyinin ve bölüşümün büyük farklılıklar arz etmesi uygun bulunmamaktadır. Yine adalet ilkesi en temel dayanak olarak gösterilmesine rağmen toplumsal ilişkiler, mülkiyet ve bölüşüm konularında kulluk inancı perspektifinde fertlerin birbirlerinden derecelerle farklı olabileceği ancak bu durumun dünya imtihanlarının bir neticesi olduğu düşüncesi ile hareket edilmektedir. Zekâ, güç ve yetenek farklılıkları da bu imtihanların birer aracı görevini üstlenmektedir.

Kul hakkı inancı ile adalet perspektifinden yola çıkılan İslam inancı ve bu bağlamda gelişen İslam iktisadı emeği en yüce değer olarak kabul ederek emeksiz ve risksiz bir şekilde elde edilen kazanç ve mülkiyetleri ise meşru kabul etmemektedir. Adaletli bir bölüşümün gerçekleşebilmesi için zekât, miras, mülkiyet hakkı gibi hususlar Kur'an'da düzenlenmiş bulunmaktadır. Toplumsal süreçte elde

edilen gelir ve kazançların ise zekât ve miras gibi düzenlemeler ile toplumun geniş zümrelerine dağıtılması yoluyla servetin belirli kişilerin elinde toplanmasının önüne geçilerek gelir dağılımında adalet sağlanmaya çalışılmaktadır.

Harcamalarda israfa varan aşırılıkların ya da cimrilik düzeyindeki azlıkların yerine ölçülü olmanın onaylanarak, kişilerin çalışarak kendi emekleri ile rızıklarını arttırmaları desteklenmektedir. İslam anlayışı ve iktisadı, imtihan dünyasının gerekleri ve bireysel farklılıklar nedeni ile toplumdaki fertlerin tümünün birbirine eşit olmaması yanında hür teşebbüs ve ferdi mülkiyetin imkân dâhilinde olması nedenleri ile sosyalist bir sistem özelliği taşımamaktadır. Servetin belli bir zümrede toplanarak geri kalan kesimin ise gelir adaletsizliği içerisinde yer aldığı bir iktisadi yapının olmaması nedeniyle de kapitalist sistem özelliği taşımamaktadır. Bu anlayış sentezi ile İslami yaklaşım ve İslam iktisadı her şeyin özünde bu dünyanın geçici bir imtihan süreci olması anlayışı ile uhrevi bir boyut içermekte ve iki toplumsal sistemin aşırı uygulamalarından azade biçimde dengeli bir toplum oluşturma idealinde yer almaktadır.

KAYNAKÇA

ALTUNTAŞ, Halil; ŞAHİN, Muzaffer (2011), *Kur'an-ı Kerim Meali*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü, Yenigün Matbaacılık.

ARMAĞAN, Servet (1992), *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ss.3-169.

AYDIN, Erdoğan (2015), *İslamiyet'in Ekonomi Politiği-İslamiyet Gerçeği 4*, Literatür Yayıncılık, İstanbul.

ÇOLAK, Abdullah (2003), ''İslam'ın İktisadi Prensipleri'', *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergi*si, 3(4), s. 29-49.

DEBBAĞOĞLU, Ahmet (1979), *İslam İktisadına Giriş*, Dergâh Yayınları, İstanbul: s.38

DEMİR, Fahri (1988), *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.

DEMİR, Ömer (2003), *İktisat ve Ahlak*, Liberte Yayınları, Ankara.

DURİ, Abdulaziz (2014), *İslam İktisat Tarihine Giriş*, çev. Sabri Orman, İstanbul: İnsan Yayınları, ss.87-89

EREN, İsmail (2013), ''İslam'ın Ekonomik Yapısında İnsan Modeli: Homo-Economicus ile Karşılaştırmalı bir Değerlendirme'', *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 18(1), s. 367-384.

ESKİCİOĞLU, Osman (1999), *İslam ve Ekonomi*, Çağlayan Matbaası, İzmir.

KARAKOÇ, Sezai (2006), *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, Diriliş Yayınları, İstanbul.

KÜÇÜKKALAY, Abdullah Mesut (2008), *İktisadi Düşünce Tarihi*, Beta Yayınevi, İstanbul.

MANNAN, M. Abdul (1980), *İslam Ekonomisi: Teori ve Pratik*, çev: Bahri Zengin ve Tevfik Ömeroğlu, Fikir Yayınları, İstanbul.

TUNÇCAN ONGAN, Nilgün (2008), "İslam Ekonomisinde Bölüşüm", *Çalışma ve Toplum Dergisi,* 4(19), s. 213-236.

ÖZTÜRK, Nazım (2010), "Klasik ve Neo-Klasik İktisatta Gelir Bölüşümü", *Çalışma ve Toplum Dergisi*, 1, s. 59-90.

TABAKOĞLU, Ahmet (2005), Gayb İnancının Ekonomik Hayata Yansımaları, A. Tabakoğlu içinde, *İslam İktisadı-Toplu Makaleler II,* Kitabevi. İstanbul.

TABAKOĞLU, Ahmet (2013), *İslam İktisadına Giriş*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

PAYA, Merih (2013), *Küresel Ortamda İktisat Politikaları*, Türkmen Kitabevi, İstanbul.

YAPRAK, Emin (2011), *İslam Hukukunda Vatandaşlık*, Ravza Yayınları, İstanbul.

ZAİM, Sabahattin (2010), *İslam Ekonomisinin Temelleri*, Haz: Adem Esen, Turan Koç, Mustafa Yavuz Çakır, S. Zaim Üniversitesi Yayınları No:6, İstanbul.

İSLAMİ İNANÇ SİSTEMİNDE FİNANSAL YAPI VE FAİZE BAKIŞ[1]

Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir ATAR
Karabük Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
İktisat Bölümü,
abdulkadiratar@karabuk.edu.tr

[1] Bu bölüm, Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi'nin 2017 yılı Eylül sayısında "Başlangıcından Günümüze Dünyada ve Türkiye'de İslâmi Bankacılığın Genel Durumu" başlığıyla yayımlanmış makalenin bir kısmının gözden geçirilmiş ve ilave bölümler eklenerek genişletilmiş halidir.

GİRİŞ

Günümüzde İslâm ekonomisi ve finansı konularına ilişkin akademik ilgi giderek artmaktadır. Bu ilgi artışında çeşitli nedenler bulunmaktadır. Müslüman toplumların entelektüel merakları ve bunun da ötesinde iktisadi sahadaki finansman ve bankacılık işlemlerine gereksinimlerinin artması başlıca sebepler olarak gösterilebilir. Bir diğer önemli sebep olarak ise İslâm coğrafyasının sahip olunan doğal kaynaklar bakımından zengin olması nedeniyle elde edilen ve "petro-dolar" adı verilen fon fazlalıklarının oluşturduğu bir finans-sermayesi hacmi bu ilgiyi besleyen bir unsur olarak gösterilebilir. Bu bölümde, İslâm coğrafyasındaki İslâmi bankacılık hacimleri ele alınırken, zikredilen bu son gerekçenin önemi de kendisini belli edecektir. Her ne kadar "İslâm ekonomisi ve finansı" ifadesi bir terkip olarak sıklıkla zikredilmekte ise de aslında bu iki ifade/olgu birbirleriyle irtibatlı olmakla birlikte kavramsal ve kategorik olarak farklı hususlara işaret etmektedir. "İslâm ekonomisi" kavramı, içerisinde İslâmi finans, sigorta (tekâfül), sukuk vb. gibi alt unsurları da içeren ancak bunlardan başka üretim, tüketim, bölüşüm, fiyat, gelir dağılımı, vergi politikası gibi ekonominin temel umdelerini de içeren geniş bir kavramdır.

İslâm ekonomisi kavramı, ilk kez Seyyid Ebu'l- A'la Mevdudi (1903-1979) tarafından gündeme getirilmiştir. 1960'larda ortaya atılan modern bir kavram olmakla birlikte aslında ana akım iktisada bir tepki olarak doğmuştur. Bu yeni yaklaşım özellikle Hint kökenli İngilizce konuşan Müslümanlar tarafından gündeme getirilmiştir. Günümüzde Batı'nın bilimsel ve teknik gelişmelerdeki üstünlüğü iktisada bağlanmıştır. Bu durumu dikkate alan Hintli Müslüman iktisatçıları, bağımsız bir disiplin olarak İslâm iktisadından bahsedi-

yor olmanın ön şartı olarak Batı kaynaklı iktisat disiplinin temel ilke ve yöntemlerinden yararlanılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. İslâm ekonomisinin ana kaynaklarını İslâm'ın ana kaynakları olan Kur'an ve Sünnet oluşturmaktadır.

Buna icmâ ve kıyas da dahil edilebilir. İslâm ekonomisinin yararlandığı disiplinleri şöyle sıralayabiliriz: İslâm tarihi boyunca geliştirilen kurumların ve iktisadi ilişkilerin incelenip analiz edilmesi ve bunlardan hareketle günümüz güncel meselelerine çözüm önerileri getirilebilmesi açısından tarih disiplininden, iktisadi mefhumları ve olayları izah edebilmek için araç olarak matematik/istatistik disiplininden faydalanılmaktadır. Bu disiplin ile İslâm'ın ana hedefleri olarak nitelendirilen makâsıd-ı şerîa çerçevesinde gelir dağılımının daha adil olması, toplumsal eşitlik, karaborsacılığın ve tefeciliğin önlenmesi, alıcı ve satıcının rızası ile gerçekleşen akitlerin kurulması vb. gibi unsurların sağlanması amaçlanmaktadır. Şüphesiz böyle bir iktisat teorisinin pratiğe dökülmesi ise siyasal girişim, toplumsal mutabakat vs. gibi zorlu adımları içermektedir. Buna mukabil bir Müslüman, ideal olarak bu ilkeler ışığında bir teori geliştirmek isteyecek ancak günümüzdeki küresel sistem (kapitalizm) ya da Dünya Sistemi bu girişimlerin hayata geçirilmesinde birer engel olacaktır. Dünyada hüküm süren ana akım iktisadın faizi üretim faktörleri arasında sermayenin bir getirisi olarak görmesine mukabil faizsiz bir iktisadi düzenin kurulup kurulamayacağına yönelik olarak araştırmalar yapılmakta, teoriler geliştirilmektedir (Eroğlu ve Kangal, 2017:303-315).İslâmi finans, işte bu ideal arayışında olan Müslümanlar için kapitalist bir ekonomide en azından İslâm'da yasaklanan faizden kaçınmak için geçmişin tecrübelerinden de yararlanarak bir nefes alma girişimi olmuştur.

Yukarıda dolaylı olarak ifade edildiği gibi "İslâm iktisadı" terimi/kavramı/ilmi hadd-i zâtında Batı'da gelişen ticaret kapitalizmi ve bilahare Sanayi Devrimi'nin iktisadî zihniyet alt yapısını teşkil eden iktisat disiplinine tepki olarak doğmuştur. Zira bugün bağımsız bir disiplin olarak İslâm iktisadından bahsediyor olmamız büyük ölçüde

Batı'nın üstünlüğünün iktisada bağlanması ve Müslümanların bunu aşmak üzere bu disiplinden yararlanma ihtiyacıdır (Tabakoğlu, 1988: 9).

Kitabın bu bölümü İslâmi inanç sistemine göre ticari faaliyetlerin finansman şeklinde aktif rol üstlenen ve günümüz ticari bankacılık sisteminden farklı bir işleyiş mekanizmasıyla faizi finans sisteminin dışında tuttuğu iddia edilen İslâmi finans sisteminin geçmişine ve bugünkü mevcut durumuna ışık tutmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda çalışmada ilk önce ribâ ve faiz kavramına yer verilecektir.

1. ANA HATLARIYLA RİBÂ VE FAİZ KAVRAMLARI

İslâm'ın ana kaynağı Kur'an'da ribâ/faiz yasaklanmış, sadaka ve karz-ı hasen teşvik edilmiş, servetin sadece zengin bir grup arasında dolaşması hoş karşılanmamıştır. Burada ribâ ve faiz kavramları kısaca açıklanacak, iktisat ve ticaret konularına ilişkin âyetlerden örnekler verilecektir.

Ribâ ve faiz kelimelerinin her ikisi de Arapça kökenli olup, Kur'an'da geçen ribâ kelimesi Türkçe kullanımda faiz ismiyle bilinmekte ve genellikle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır (Özsoy, 1995:110). Faiz kelimesi taşan, dolu, ödünç paradan elde edilen gelir anlamlarına gelmektedir(Döndüren, 2005:381). Faiz ya da Kur'an'da geçen ifadesiyle ribâ, ondan türeyen kelimelerle birlikte 12 sûrede 19 kere geçmektedir (Uludağ,1998:25). Örneğin Bakara Sûresi'nin 275. âyetinde şöyle buyrulmaktadır:

"Faiz yiyenler (kabirlerinden), şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkarlar. Bu hal onların «Alım-satım tıpkı faiz gibidir» demeleri yüzündendir. Halbuki Allah, alım-satımı helâl, faizi haram kılmıştır. Bundan sonra kime Rabbinden bir öğüt gelir de faizden vazgeçerse, geçmişte olan kendisinindir ve artık onun işi Allah'a kalmıştır. Kim tekrar faize dönerse, işte onlar cehennemliktir, orada devamlı kalırlar."

Kur'an'da sadakaya ilişkin 20 âyet bulunmaktadır. Hadîd Sûresi'nin 18. âyeti sadakayla ilgili olup meali şöyledir: *"Sadaka veren erkeklere ve sadaka veren kadınlara ve Allah'a güzel bir ödünç verenlere, verdiklerinin karşılığı kat kat ödenir ve onlara değerli bir mükâfat vardır"*. Toplumda gelirin adil olarak dağılımının önemine atıfta bulunan Haşr Sûresi'nin 7. âyetinin meali şöyledir:

"Allah'ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah'a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) haline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir). Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah'ın azabı çetindir".

Kur'an'da iş ahlâkı ve ticarete ilişkin de âyetler bulunmaktadır. Bunlardan birisi olan Nisâ Sûresi'nin 29. âyeti şöyledir:

"Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması hali müstesna, mallarınızı, bâtıl (haksız ve haram yollar) ile aranızda (alıp vererek) yemeyin. Ve kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah, sizi esirgeyecektir".

Ribânın neden yasaklandığıyla ilgili birçok âlim farklı nedenler ileri sürmüştür. Bunlara bir örnek olarak Gazâli'yi (ö. miladî 1111) verebiliriz. Gazâli'ye göre (dönemindeki paralar olan) dirhem ve dinar üzerinden ribâ işlemini yapanlar para nimetini kötüye kullanmış olur ve bu yapılan zulümdür. Ona göre paranın varlık hikmeti kendileri için değer oluşturmak değil, diğer mallara aracılık etmekten ibarettir. Paranın bizatihi kendisinin bir ticaret unsuru olarak kullanılması varlık hikmetine aykırılık teşkil eder. Paranın ribâ işlemleri için kullanılması, bunların piyasadaki dolaşımlarının azalmalarına yol açacak, asıl fonksiyonu olan alım-satım işlemlerine aracılık etmede (paranın bu kıtlığı nedeniyle) zorluklar yaşanacaktır. Gazâli bu durumu şu veciz örnekle izah eder: *"Ülkenin idarecisinin bir bölgeye haber gönderteceği ulağının bağlı tutulması, tıpkı hap-*

sedilmesi gibi zulümdür. İşte parayı parayla satmanın da, onu hapsetmekten farkı yoktur"(Orman, 2002:137).

Şüphe yok ki İslâm dini, ilkeleri ve kurallarıyla hayatın her alanını kuşatan bir dindir. Bu bağlamda İslâm iktisadi olay ve yaklaşımlara ilişkin de birtakım görüşler ortaya koymuştur. İslâmın iktisadi olaylar ve yaklaşımlara ilişkin kural ve ilkeleri İslâm'ın ana kaynakları olan Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Muhammed'in söz, fiil ve onaylarının ortak adı olan sünnette yer alır. Bu kaynaklara icmâ[2] ve kıyas[3] da eklenebilir. Bununla birlikte Kur'an-ı Kerîm âyetlerinde ve hadis-i şeriflerde hayatı kuşatan tüm hususlar ilke olarak yer almakla birlikte detaylara girildiğinde yorumlanması gereken ya da farklı yorumlanan alanlar oluşmuştur.

Bu ihtiyaca binaen çeşitli fıkıh okulları teşekkül etmiş ve tarihsel bir birikim, bir (İslâm) medeniyet(i) havzası oluşmuştur. İslâm'ın kaynaklarından bir hüküm çıkartarak ortaya çıkan yeni durumları/sorunları çözme işine ise ictihad (Apaydın H. Y., 2000: 432) adı verilmektedir. Böylelikle İslâm, kendisiyle çelişmeyecek ve temel ilkelere halel getirmeyecek şekilde hayatın dinamizmine uygun bir şekilde Müslümanların problemlerini çözecek esnekliğe sahiptir. Hatta Osmanlı Devleti'nin Tanzimat'la birlikte başlattığı kanunlaştırma hareketinin önemli bir noktasını oluşturan Mecelle'nin (tam adı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye olup 1868-1876 tarihlerinde hazırlanmıştır) 39. maddesinde *"Ezmanıntegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz"* yani "*Zamanın değişmesiyle, hükümlerin de değişmesi inkâr olunamaz"* hükmü ile de bu dinamik yapı görülebilmektedir (Aydın, 2003;Ekinci, 2005:17).

---

[2] İcmâ, İslâm âlimlerinin dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmelerini ve bütün Müslümanların ortaklaşa benimsedikleri dinî hükümleri ifade eden şer'î delil, İslâm fıkhının Kur'an ve Sünnet'ten sonra üçüncü kaynağıdır (İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", TDVİA, c. XXI, 2000, s. 417)

[3] Kıyas, bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşmayı ifade eden mantık, fıkıh ve dil bilimi terimidir (H. Yunus Apaydın, "Kıyas", TDVİA, c. XXV, 2002, s.529)

Örneklerini verdiğimiz tüm bu âyetler ile İslâm dini iktisadî ve ticarî hayata ilişkin hükümlerini açıklıyor ve inananlardan bu ilkelere riâyet etmesini istiyor. Böylece günümüzde ana akım iktisadının (neo-klasik iktisat) biçimlendirdiği bir insan tasarımı olan 'homo economicus'[4] (iktisadî insan) yerine bununla hiç örtüşmeyen farklı bir insan tipolojisi ortaya çıkıyor. 'Homo economicus' ya da Türkçe haliyle 'iktisadi insan' Adam Smith tarafından şöyle anlatılıyor: *"Yemeğimizi, kasabın biracının ya da fırıncının iyilikseverliğinden değil, kendi çıkarlarını kollamalarından bekleriz. Onların iyilikseverliğine değil, bencilliğine sesleniriz"* (Smith, 2016:16). Bu ifadeden anlaşılacağı üzere bireyler iktisadi bir faaliyette bulunurken kamuya hizmet etme güdüsüyle değil bizatihi kendi çıkarlarını en üst seviyeye çıkarma güdüsüyle hareket ederler. İslâm'da ise toplumun çıkarları fertlerin çıkarlarının üzerindedir, diğergam bir bakış bulunmaktadır.

Kur'an'a göre insanın varlık sebebi Allah'a kulluktur.[5]Bu bağlamda, ontolojik durumu itibariyle Müslüman tüm ilişkilerinde ve eylemlerinde birtakım kurallar manzumesine göre hareket eder. İslâm aşırılıklardan kaçınmayı ve bir denge üzerinde olmayı salık verir. Nitekim Furkân Sûresi'nin 67. âyetinde*"Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır."* ifadesiyle inananları uyarır. Günümüzde bazı araştırmacılar tarafından İslâm iktisadı literatüründe İslâm'ın tipolojisini ortaya çıkardığı bu insan tanımına 'Homo

[4] Ana akım iktisadın özünü teşkil eden bu tanım Latince kökenli olup 'iktisadi insan' anlamına gelmektedir. Adam Smith ve David Ricardo ile bu insan tipolojisi ortaya konulmuş olmakla birlikte günümüzde anladığımız şekliyle bu isimlendirmeyi 1848 yılında John StuartMill ortaya atmıştır. (bkz. http://www.economist.com/economics-a-to-z/e#node-21529556; erişim tarihi: 22.06.2017; Vipin P. Veetil, Conceptions of rationality in lawandeconomics, EuropeanJournal of LawandEconomics, April 2011, Volume 31, Issue 2, pp 199–228, Carlos Rodrıguez-Sıckert, Handbook of Economics&Ethics, EditedbyPeil, Jan andIrene Van Staveren, Edward Elgar Publishing, May 2009, s.1)

[5] Kur'an-ı Kerim, ZâriyâtSûresi, 56. Ayet.

İslâmicus' 6 adı verilse de bize göre bu mefhumu batı literatürünün paradigmasıyla tanımlamak pek doğru bir yaklaşım değildir. İsimlendirme ne olursa olsun batıda gelişen bu insan mefkûresiyle İslâm'ın insan mefkûresi birbirinden çok farklıdır. Öncelikle modern iktisat biliminin temelleri burjuvazinin eseri olan kapitalizmde yatmaktadır. Bu anlayış "bu dünyada başarılı olan öbür dünyada da başarılı olur" şeklinde özetlenebilecek püriten ahlâka dayanmaktadır (Tabakoğlu, 2005: 16). İslâm dininin vaz ettiği ahlâkî norm ise AnkebûtSûresi'nin 2 ve 3. âyetlerinde belirtildiği üzere dünya hayatının ahiret için bir imtihandan ibaret olduğudur. EnfâlSûresi 28 ve TegâbünSûresi 15. âyetlerde ise insanların malları ve çocuklarıyla imtihan edildikleri bildirilmektedir. Batı'da gelişen bu 'Homo Economicus' yaklaşımının iktisadı 'Economystics' yani bir mistik iktisada dönüştürdüğü de ifade edilmektedir (Sayar, 2011:299).

İslâm tarihinde İslâm'ın iktisadi meselelere getirdiği çözümler fıkıh ilmi çerçevesinde ele alınmıştır. Fıkıh sözlükte "bir şeyi, gereği gibi, iyice anlayıp bilme" manasına gelmektedir (http://www.tdk.gov.tr, 2017). Fıkıh'ta muâmelât kavramı çerçevesinde özellikle borçlar hukuku, ticaret hukuku, eşya ve miras hukuku gibi konular incelenmektedir (Bilal Aybakan, 2005:318). Ticarî işlemlere dair fıkhî hükümler, daha çok büyû (alım-satım işlemleri), selem, mudârebe, şirket gibi bölümlerde incelenmiş, ayrıca "zekât" bölümünde "urûzu'tticâret" (ticaret malları) alt başlığı altında ticaret mallarından hangilerinin zekâta tâbi olduğu ve bunlardan verilecek zekât miktarının ne kadar olduğu açıklanmıştır. Fıkıh kitaplarında, ekonomik ve ticaret hayatını ilgilendiren konularda yapılan alım-satım, karz gibi işlemlerin mahiyetleri hakkında ayrıntılı, tanıtıcı bilgiler verilmektedir (Atar, 2015:193).

---

[6] Bu tanımlamaya yapılmış çalışmalara birkaç örnek: MohammadOmarFarooq, Self-Interest, Homo IslamicusandSomeBehavioralAssumptions in IslamicEconomicsand Finance, International Journal of Excellence in IslamicBankingand Finance, Vol. 1, No. 1, January 2011, pp. 52-79., Hüner Şencan, İş Hayatında İslam İnsanı (Homo Islamicus), MÜSİAD Yayınları, İstanbul 1994.

2. RİBÂ VE FAİZ EKSENLİ TARTIŞMALARIN TARİHİ SERÜVENİ VE BUGÜNÜ

Kur'an'da geçen ribânın ne olduğu ve nasıl yorumlanması gerektiği hususunda İslâm uleması arasında bir takım farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hadd-i zâtında faiz yasağı sadece İslâm dininde değil, ondan önceki diğer semavi dinler olan Yahudilik ve Hristiyanlık'ta da bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Eflâtun ve Aristo gibi ilkçağ filozofları da faizin aleyhinde görüşlerde bulunmuşlardır. Hatta Budizm ve Hinduizm gibi doğu inançlarında da faizin yasaklandığı belirtilmektedir (Abdul-Rahman, 2015: 93). Yahudilik ve Hristiyanlık dinlerinin kaynakları olan Tevrat ve İncil'de faizin yasak olduğu belirtilmişse de bu durum zamanla dönüşerek değişmiştir. Orta çağ kilisesi, faiz yasağını özellikle tüketim krediler için uygulamaktaydı. Avrupa'nın ticari ve sınai atılımlar yapmasıyla ve ticaret kapitalizminin (merkantilizm) ortaya çıkmasıyla birlikte bu yasak bizatihi kilisenin kendisi tarafından iş yatırımlarını finanse etmek için faizli borç vermesiyle delinmeye başlandı. Bunun yanı sıra kilise, İslâm dünyasına düzenlenen haçlı seferlerini finanse etmek için de büyük miktarlarda borç vermeye başlamıştı. Yahudiler ise faizli borç alma ve verme yasağını sadece kendi aralarında olmak suretiyle getirilen bir yasak olarak telakki ettiklerinden, Yahudi olmayan kişilerle bu işlemleri yapmalarında bir sakınca olmayacağı görüşünü benimsemişlerdir(Özsoy, 1995:110).

İslâm tarihinde ise ribâ ve faiz hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu görüşleri genel hatlarıyla şöyle gruplayabiliriz:

- Kur'an'da geçen ribâ kelimesinin günümüzde uygulanan faizden farklı bir anlamı içerdiğini ifade ederek, ribânın yüksek oranlı borçlanmalarla insanları ve toplumu ifsâda sürüklemesinden dolayı haram olduğunu, günümüzde bankaların uyguladığı faizin ise makûl borçlanma oranları ile borç alan ve veren tarafın hukuk çerçevesinde haklarının korunduğu, dolayısıyla borçlanan kimselerin mağdur değil bir menfaat elde

ederek müstefîd olduğu düşüncesiyle helal olduğunu ifade edenler7 (Uludağ, 1998).

- Faiz nam altında câri olan her türlü işlemlere ilave olarak bey'ül-îne, bey' bi'lvefâ gibi satım şekillerinin de örtülü faiz olduğunu işaret ederek günümüz İslâm bankacılığı ve geçmişteki muâmele-i şer'iyye usûlüyle yapılan işlemlerden elde edilen her türlü fazlalığın Kur'an'da geçen ribâ yasağı kapsamında olduğunu belirtenler.[8]
- Muâmele-i şer'iyye ile yapılan işlemlerin câiz, konvansiyonel bankaların yaptığı faizli işlemlerin ise Kur'an'da belirtilen ribâ yasağı bağlamında haram olduğu görüşünde olanlar.[9]

Şüphesiz bu kategorilerin dışında kalan görüşler de bulunmaktadır. Örneğin iktisat tarihçisi Sabri Ülgener 1964 yılında yayımlanan bir makalesinde Kur'an'da belirtilen ribâ yasağına ilişkin hükümlerin dönemin tarihi şartları itibariyle değerlendirilmesi gerektiğini, günümüzdeki (1964) iktisadi koşulların geçmişteki farklı olduğunu belirtmektedir. Ülgener'e göre ticari nitelikli işlemlere

---

7 Bu görüşe çağdaş bir örnek olarak Süleyman Uludağ'ı verebiliriz. Uludağ, faizi üçe ayırmaktadır. Buna göre haram faiz, tahrimen ya da tenzihen mekruh olan faiz ve mübâh faizdir. Haram faiz, ribâ ve tefeciliktir. Tahrimen veya tenzihen mekruh olan faiz, oranı düşük de olsa darda kalanlar ile fakir fukaraya verilen tüketim amaçlı ödünçlerden alınan faizdir. Mübâh faiz olarak ise iş adamlarından, sanayiciden, yatırımcıdan, üreticiden, tüccardan, dolayısıyla bankalardan alınan makul, gerçekçi, mutedil ve ekonomik faizdir. Detaylı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, İslamda Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.

8 Bu görüşe çağdaş bir örnek olarak Servet Bayındır'ı verebiliriz. Bayındır, kuruluş senetlerinde faiz ve fıkhın yasakladığı diğer bütün uygulamalardan uzak durup sermayeyi ortaklık anlayışı doğrultusunda beyan edilmesine rağmen, bir kısım faizsiz bankaların açık veya gizli şekilde faizcilik yaptığını belirtmektedir. Bayındır, İslamî bankacılıktaki tasarrufların bir bankacı gibi değil bir iş adamı anlayışıyla ortaklık zeminli işlemlere kanalize edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Servet Bayındır, İslâm Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005.

9 Bu görüşe çağdaş bir örnek olarak İshak Emin Aktepe'yi verebiliriz. Aktepe, konvansiyonel bankaların aldıkları faizin Kur'an'da geçen ribâ olduğunu, usûlüne uygun olarak murabaha ile yapılan işlemlerin ise ribâ olmayacağını belirtmektedir. Detaylı bilgi için bkz. İshak Emin Aktepe, İslâm Hukuku Çerçevesinde Finansman ve Bankacılık, Yedirenk, İstanbul 2010.

verilen kredilerden elde edilen fazlalığın (surplus) mahiyeti ile tüketici kredilerinin durumu aynı şekilde değerlendirilmemelidir. Ona göre, birinci gruba girenler (ticari krediler) Kur'an'da geçen ribâ şeklinde değerlendirilmemelidir (Ülgener, 1964).

Günümüzde yukarıda bahsi geçen görüşlerden ulemâ tarafından en çok itibar edileni son grupta olanların görüşüdür. Nitekim İslâm coğrafyasında İslâmî finans kurumlarının ya da bankalarının meşruiyetini sağlayan görüş de budur. Hiç şüphesiz tasnif edilen her bir görüşün de kendi arasında ayrıştığı başka hususlar olabilir, biz burada sadece ana hatlarıyla kategorik bir sınıflamada bulunmuş oluyoruz.

İslâm, bir önceki başlıkta kısaca izâh ettiğimiz üzere faizi kesin bir şekilde yasaklamış, ticareti ise serbest bırakmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hz. Muhammed'in hadîs-i şerîflerinde örneğin faiz uygulaması sert bir şekilde tenkit edilmiş, faizli iş yapanların (faiz alan ve veren tarafların) şiddetli bir şekilde ahirette cezalandırılacağı belirtilmiştir[10]. Müslümanlar, getirilen bu faiz yasağı nedeniyle finansman ihtiyaçlarını faizsiz bir şekilde gidermeye çalışmışlar, bunun için uygulamasına İslâm'ın öncesinde de rastlanan mudarebe, müşareke vb. gibi iş ortaklıkları kurmuşlardır. Öte yandan İslâm toplumlarında ilk dönemlerden itibaren bey'ü'l-îne ve bey' bi'l-vefâ gibi satım şekilleriyle faizsiz kredi sağlamaya yönelik uygulamalar da yapılmıştır[11]. Detayına bir sonraki başlıkta gireceğimiz para vakıfları, esnaf, eytam, orta ve avârız sandıkları gibi yapılarda işletilen ve Osmanlı'da daha ziyade muâmele-i şer'iyye, devr-i şer'i gibi

10 el-Bakara 2/275-276.

11 İslâm toplumlarında ilk dönemlerden beri faiz yasağını açıktan ihlâl etmeden ödünç para bulmak üzere bazı alım-satım şekilleri keşfedilmiştir. Faiz anlaşması yapmadan ödünç para bulmak için başvurulan alım-satım şekillerinden biri bey'u'l-'îne, diğeri bey' bi'l-vefâ'dır. Osmanlı döneminde fıkıh bilginleri borç verilen paradan fazlalık almak yani nemâ almak amacıyla yapılan alım-satım işlemlerini ifade etmek üzere"mu'âmele-i şer'iyye" terimini kullanmışlardır. Bey'ü'l-'îne denilen alım-satım şekli müctehid imamlar devri olan hicrî ikinci asırdan itibaren toplumda belli bir yaşama şansı bulmuştur. Bey' bi'l-vefâ'ise hicrî beşinci asırda keşfedilmiş bir alım-satım şekli ve ödünç para bulma yöntemidir. (Fazla bilgi için bk. Atar, 2005, s.327-328).

isimlerle anılan murabaha usûlü[12] ise Osmanlı tarihinde de tartışılmıştır. Bu tartışmaları, İslâm'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan fıkhın hiyel ve sedd-i zerâi' gibi kavramları ekseninde, ayrıca menkul malların vakfının câiz olup olmaması ve paranın bir menkul mal olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konularında yapılan tartışmalar bağlamında ele alabiliriz. Hiyel fıkıhta şekil bakımından hukuka uygun bir işlemin vasıta kılınarak din tarafından yasaklanan bir muâmelenin gerçekleştirilmesi anlamına gelmektedir (Köse, 1998, s. 170).Sedd-i zerâi' ise fıkıh literatüründe sakıncalı sonuçlara götürmesi mutlak ya da yüksek ihtimal taşıyan meşrû işlemlerin din tarafından yasaklanması anlamına gelen bir terimdir (Dönmez, 2009: 277). Bu iki kavram çerçevesinde "îne" satışı ele alınmıştır. Örneğin fıkıh mezheplerinden mâlikîler konuyu sedd-i zerâi' açısından ele almış ve zâhiren mubah olduğu halde faize götürdüğü gerekçesiyle îne işlemine cevâz vermemişlerdir. Hanbelîler'den İbn Kayyim el-Cevziyye ise konuyu hiyel açısından değerlendirmiş ve tarafların sahih bir akid görüntüsü altında meşrû olmayan amaçlarını bu işlem ile örttüklerini ileri sürerek îne işleminin câiz olamayacağını belirtmiştir (Apaydın, 2000: 284).

Osmanlı döneminde Şeyhülislâm Muhyiddin Çivizâde (öl.1547) tarafından para vakıfları yasaklanmış, Çivizâde'nin Şeyhülislâmlık görevinin sona ermesinden bir müddet sonra da Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin (öl.1574) fetvası ve padişahın hükm-i şerifi ile yasak sona ermiştir (Atar, 2015: 127). Hadd-i zatinde bu iki âlimin asıl olarak tartıştıkları husus, paranın bir menkûl mal sayılıp sayılamayacağı ve vakfedilip vakfedilemeyeceği hususudur. Yasak sürerken bir tarikat şeyhi olan Sofyalı Bâli Efendi (öl.1553), padişah Kanunî'ye para vakfının yasaklanmasının isabetsizliğini ilmî ve ictimaî sebeplerle anlatan mektuplar göndermiştir. Bu mektuplarda özellikle dikkati çeken husus, para vakfından elde edilen gelir-

[12] İslâm hukukunda malın peşin fiyatı üzerine genel olarak yıllık %10-15 gibi bir kâr (ribih) eklenerek yapılan satış işlemine "murabaha" adı verilir. Osmanlı vakıf hukukunda ise murabaha terimi mu'âmele-i şer'iyye karşılığında da kullanılmıştır.

ler ile cami ve medreselerin varlıklarını sürdürdükleri, bu vakıfların yasaklanmasıyla şehir ve kasabaların susuz kalacağı ve bundan sonra yapılacak olan hayır işlerinin de önünde engel olacağının belirtilmekte olduğudur (Özcan, 2003: 36-50). Yasağın sona ermesiyle para vakıfları tekrar faaliyetlerine devam etmiş olsa da İmam Birgivî (öl.1573) Kanunî'nin ölümünden sonra 1571 yılında para vakıflarını tenkîd eden bir risâle kaleme almıştır. Çivizâde gibi İmam Birgivî'nin de bu konudaki görüşleri destek görmemiş, para vakıfları Osmanlı'da yerleşik bir kurum şeklini almıştır (Akgündüz, 1996: 217).

Tespitlere göre Osmanlı'da para vakıflarının meşruiyetine dair ilk müstakil risâleyi Şeyhülislâm Kemalpaşazâde (öl.940/1534) "Risâle fî cevâzivaḳfi'd-derâhimve'd-denânîr"[13] başlığıyla kaleme almıştır.Osmanlı'da Şeyhülislâmlar Çivizade ve Ebussuud Efendi arasında cereyan eden tartışmadan beri devam eden para vakıflarının meşrûluğu tartışması günümüze kadar devam edegelmiştir. Bu tartışmanın özü borçlanma usûlünün şeklî olarak ticaret süsü verilerek üstü örtülü bir faize yol açıp açmadığı meselesidir. Ebussuud fetvasında para vakıflarını yasaklamanın birçok hayırlı girişimi önlendiğini ve maslahaten bu kuruluşların açık olması yönünde iken Çivizade ise bunun bir hileli işlem olmasından bahisle yasaklanması yönündedir.

Osmanlı Devleti murabaha nizamnâmeleri çıkartmış, bununla fâizin üst sınırını belirlemiştir. Hatta 1888 tarihinde çıkartılan murabaha nizamnâmesinde faizin kaç sene vade olursa olsun anapara tutarını geçemeyeceği, mürekkep yani bileşik faizin uygulanamayacağı belirtilmektedir (Kazgan, 1997:194-195). 25 Mart 1864 (hicri 16 Şevval 1280) tarihli Murabaha Nizamnamesi, 1851 yılında çıkartılan Murabaha Nizamnâmesi'ndeki bazı hususları düzeltmiş ve değişikliklere gitmiştir. 1864 tarihli düzenlemede ilk madde şöyledir: "Devr-i ser'i ile idâne ve istidâne olunan mâl-i eytamın ve kuyruklu

[13] İbn Kemâl, "Risâle fî cevâzivakfi'd-derâhimve'd-denânir"(thk ve. trc.Tahsin Özcan), İslâm Araştırmaları Dergisi, 2000, sayı:4, s.31-41.

tabir olunan senedi hâmil olan sarrafânın ikrâz eyledikleri akçelerin güzeştesi şehriye yüzde biri tecavüz etmemesi altmış sekiz senesinde neşrolunan nizâm icâbından olarak bundan ziyade faiz işlettirilmek devletçe memnûdur." Devr-i şer'î ifadesi muâmele-i şer'iyye ile aynı anlama gelmektedir. Kanunun devamında ise faiz lafzı kullanılmaktadır. Halbuki mesela XVIII. asırda geçen Osmanlı Şeyhülislâmlarının fetvalarında sıklıkla muâmele-i şer'iyye ya da muâmele tabirleri geçmekte, faiz ibâresi kullanılmamakta, bunun yerine ribh (kâr) ve bundan fiil olan türetilen istirbâh (kâr elde etme), istikrâz (borçlandırma) gibi sözcükler kullanılmaktadır (Atar, 2015: 129).

Osmanlı'nın kredi işlemlerine ve faize bakışı klasik dönemde ve nizâm-ı cedîd denilen yeni dönemde farklılık arz etmeye başlamıştır. Örneğin varlıkları Osmanlı'nın kuruluş dönemine kadar uzanan para vakıfları belirli hadler ile muâmele usûlüne bağlı kalarak çalıştırılır iken XIX. asırdan itibaren karz işlemlerinde yalnızca faiz hadlerinin tahdit edilmesi, faiz tutarının anaparayı geçmemesi, bileşik faiz uygulanmaması gibi ilkeler gözetilmeye başlanmıştır. Haydar Kazgan'a göre bu dönüşüm Osmanlı'nın içinde bulunduğu mâli buhran yani borçlanma nedeniyle bankacılık işlemlerine girmesiyle ilintilidir ki ilk Murabaha Kanunnâmesi'nin çıkartılmasını da buna bağlar (Kazgan, 1997:196).

Hadd-i zâtında Osmanlı'nın faize bakış açısı, yukarıda bahsi geçen faiz yaklaşımlarından birinci gruptaki görüşe doğru kaymıştır. Yani ana hatlarıyla ifade edecek olur isek faiz ile ribânın aynı olmadığı, ribânın İslâm fıkhında ele alındığı üzere cahiliye ribâsı olarak fâhiş oranlarla ve insanların mahvına sürükleyen bir tefecilik olduğu görüşüne dayanmaktadır (Gözübenli, 1986:122).

Avrupa'da gelişen maddî refah ve Osmanlı'nın siyasî, askerî, iktisadî ve malî durumu göz önünde bulundurulunca Osmanlı'nın son dönem kamuoyunda da sermaye konularının önemi üzerinde durulmuş, ziraî ve ticarî faaliyetlerin uygun şartlarla faiz bulmalarının ne kadar faydalı ve mühim olduğu konusunda birçok görüş ortaya çıkmıştır. Buna örnek olarak Hasan Ferid'i gösterebiliriz.

Gerek eski bir Darphane Müdürü olarak sahada deneyiminin olması gerekse teorik alanda ilmî çalışmaları olan Hasan Ferid, ilk cildini 1914 tarihinde telif ettiği "Nakid ve İtibâr-ı Mâli" adlı üç ciltlik eserinde murabaha uygulamalarında yüksek oranları işlemlerin iktisadi ve ticarî hayata olan olumsuz etkilerini ve hatta bunun dinen de merdûd(kabul edilmemiş) olduğunu belirtmektedir. Buna karşın üretim için yapılacak bir kredi işleminin ise iktisadiyat için gerekli ve tabii olduğunu ifade etmektedir (Ferid, 2008: 10).

Fâizi meşrû bir kazanç olarak gören bir başka örnek kişi ise Sakızlı Ohannes Paşa'dır. 1897 yılında vezirlik pâyesi ile paşalık rütbesi verilerek Hazine-i Hassa Nâzırlığı'na getirilen ve bu görevde yirmi sene bulunan Ohannes Paşa, fâize yöneltilen eleştirileri akıl ve hikmete aykırı olarak değerlendirir. Türkiye'de iktisadî liberalizmin ilk temsilcilerinden olan ve "Mebâdi-i İlm-i Servet-i Milel" isimli müstakil bir iktisat kitabının yazarı olan Ohannes Paşa fâizi sermayenin bir kirası olarak görmektedir (Sakızlı Ohannes Efendi, 2015: 263).

Tartışmadan yaklaşık beş asırlık bir süre geçmiş olmasına rağmen günümüzde de İslâmi bankaların ikrâzat (borçlandırma) işlemlerinde kâhir ekseriyetle uyguladıkları murabaha usûlünün caiz olup olmadığı halen tartışılmaktadır. Başlı başına ayrı bir çalışma konusu olması ve bu çalışmanın kapsamını genişletmemek adına söz konusu tartışmaların özüyle iktifa ediyoruz. Denilebilir ki Ebussuud Efendi'nin bir vakfa gelir yazılmak amacıyla elde edilen kredi fazlalığına olan hoşgörüsü ya da kamu yararı görüşü (muâmele-i şer'iyye), günümüzün kalkınma ekonomisi eksenli iktisat anlayışındaki İslâm toplumlarının Batı'ya karşı rekabet edebilmelerinin sağlanması ve özellikle Müslümanların faizden kaçınarak faizsiz finansman tedarik etmelerinin sağlanmasına doğru bir evrim geçirmiştir. Burada önemle üzerinde durulması gereken husus, maslahatın hangi durumlarda önceliklendirileceği ve uygulamanın ne şekilde olacağıdır.

3. MODERN İSLÂMİ BANKACILIĞIN ÖNCÜLLERİ: PARA VAKIFLARI, ESNAF, EYTAM VE AVÂRIZ SANDIKLARI

Bazı araştırmacılar tarafından bir vakıf devleti olarak nitelendirilen Osmanlı'da para vakıfları asırlar boyunca yaşamış bir kurum olma özelliğini göstermektedir. Vakfın sözlük anlamı "durmak, durdurmak, alıkoymak" olup terim anlamı ise "bir malın sahibi tarafından dini ya da kamu yararı amacıyla edebîyen tahsisi" anlamına gelmektedir.İslâm dininin Peygamberi Hz. Muhammed, insanın vefatıyla amellerinin kesileceğini, bunun üç istisnası olduğunu belirtmiştir. Bu üç istisnadan birisi ölüm sonrasında insanların sürekli faydalanacakları bir sadaka (sadaka-i câriye) bırakmasıdır. İşte bu nedenle İslâm tarihi boyunca Müslümanlar vakıf kurma konusunda gayretli olmuşlar, bugün günümüzün modern devletlerinin yerine getirdiği sağlık, eğitim, gıda, barınma vs. gibi birçok hizmet unsuru bu vakıf kuruluşları tarafından gerçekleştirilmiştir.

Asl-ı malın yani vakfın öz sermayesinin hepsinin ya da bir kısmının nakid para ile sağlandığı vakıf türüne ise para vakfı adı verilmiştir. Paranın vakfedilmesi ile ilgili bir takım farklı görüşlerin bulunduğunu, bunun Osmanlı uleması arasında da tartışıldığını bir önceki başlıkta belirtmiştik. Osmanlı Devleti'nde yaygın bir şekilde kurulan para vakıfları ile nakid ihtiyacı içerisindeki insanların finansman ihtiyaçları giderilmeye çalışılmıştır. Para vakıfları ya da çeşitli adlarla sandıklar ise ikrazât (borçlandırma) işlemlerinden elde ettikleri anaparanın üzerindeki fazlalıkları yani vakfın gelirini vakfın amacı doğrultusunda ilgili yerlere harcamışlardır. Para vakıfları zaman içerisinde farklılaşan isimlerle hizmet vermiştir.

Özellikle aynı meslek grubu ya da risk grubundaki kişilerin birbirleriyle dayanışma göstermesi ve adeta birer sosyal güvenlik kurumu hüviyetine bürünmesi şeklinde aldıkları isimleri, orta sandıkları, esnaf sandıkları, avârız sandıkları ve eytam sandıkları olarak tanıtabiliriz. Bunlardan orta sandıkları yeniçeriler için kurulmuştur.

Esnaf sandıkları ise esnaf birlikleri arasında dayanışmayı sağlamak için kurulmuştur. Esnaf sandıklarının sermayesini bir kişi tarafından vakfedilen nakid veya birlik kapsamında alınan aidatlar, bağışlar, çıraklıktan kalfalığa ve kalfalıktan ustalığa terfi geçişlerinde yapılan ödemeler oluşturmaktadır. Harcama yerleri ise birliğe bağlı esnaftan ihtiyacı olanlara finansman, birliğin ortak masraflarının karşılanması, esnaftan ya da halktan fakir olanlarının yiyecek ve giyecek gibi temel gereksinimlerinin karşılanması gibi alanlardan oluşmaktadır. Eytam sandıkları ise, yetim çocukların mallarının vasileri tarafından para vakıflarında uygulanan usûllerde olduğu gibi işletildiği, anaparanın korunması suretiyle nemalandırılan tutarın yetimlerin ihtiyaçları için harcandığı bir sandık türüdür. Yetimler reşit olduklarında malları kendilerine teslim edilmektedir (Özcan, 2003: 79-87).

1851 yılında Emvâl-i EytâmNezâreti kurulmuş, kurulan bu Nezâret ile daha önceleri şahsî olarak veya bir vakıf kurmak yoluyla yapılan yetim mallarının idaresi, devlet denetimi altına alınmış, yetim mallarının kötü yönetilmesinin önüne geçilmesi ve yetimlerin haklarının korunması hedeflenmiştir (Yıldız, 2017).

Avârız sandıkları ise Osmanlı'da özellikle savaş dönemlerinde devletin reâyâdan talep ettiği avârız vergilerinin ödenmesine yardımcı olmak amacıyla gelir oluşturmak üzere oluşturulan sandıklar olmuştur. Osmanlı mâliyesinde yere ve ihtiyaca göre 3, 5, 7, 10 hatta 15 haneden oluşturulan birimlere avârız hanesi adı verilmektedir. Avârız vergisi mükellefleri toplu bir şekilde sorumlu tutulmakta, adına avârız hanesi denilen birimlerden vergi tahsilatı yapılmaktaydı. Avârız sandıkları ile bu vergileri ödemekte güçlük çeken bütün bir mahalle, köy veya içlerinden sadece fakir olanların vergi borçları ödenmekteydi (Tabakoğlu, 2016: 365-450).

Diğer sandıklarda olduğu gibi avârız sandıklarında da gelir, nakid paranın para vakıflarındaki gibi işletilmesinden elde edilmekteydi. Para vakfı ve yukarıda isimleri zikredilen tüm sandıkların uygulaması aslında bir anlamda günümüz Türkiyesi'ndeki resmî adıyla katılım bankacılığının ya da daha geniş bir ifadeyle İslâmî

bankacılığın öncülü olarak değerlendirilebilir[14]. Bu benzetmeyi yapmamızın en önemli sebeplerinden biri her iki kurumun birincil finansman modelinin murabahaya dayalı olmasıdır. İslâmî esaslara göre paradan doğrudan şer'î bir işlem yapılmadan elde edilecek fazlalık Kur'an'daki tabir ile ribâ sayılır. Muâmele-i şer'iyye ile paradan (vakıf paralar dahil) elde edilecek fazlalık ise ribâ olmaktan çıkar, meşrû bir kazanç halini alır. Daha açık bir ifade ile paradan meşrû bir kazanç elde etmek isteyen kişi ribâdan kaçınmak için muâmele-i şer'iyye yani şekil şartını yerine getirmek için gerçekleştirilecek bir alım-satım işlemi yapmak zorundadır. Önceki başlıklarda, işlemin bu niteliğinden dolayı geçmişte ve günümüzde bu işlemlerin örtülü faiz olduğu belirten âlimlerin varlığından bahsetmiştik.

Osmanlı döneminden önce uygulandığına dair herhangi bir bilginin mevcut olmadığı belirtilen para vakıflarına ilişkin tarihi kaynaklardaki rastlanan en erken tarihli kayıt 1423 tarihli Hacı Muslihiddin bin Halil Vakfı'na ait kayıttır. Ayrıca Fatih Sultan Mehmet'in payitaht olan İstanbul'un et ihtiyacının karşılanması için kurmuş olduğu bir para vakfının olduğu da bilinmektedir(Özcan, 2003: 11).

Osmanlı'da vakıf paraların işletilmesi, mudarebe şirketi tabir edilen emek-sermaye şirketi şeklinde, fakirlere karz-ı hasen (faizsiz ödünç verme) veya muâmele-i şer'iyye amaçlı tüketim/yatırım amaçlı kredi verme şeklinde ve son olarak bey' bi'l-vefâ, bey' bi'l-istiğlâl, bey' bât gibi farklı isimler altında çeşitli bey' yani satış akitleri şeklinde olmuştur. Ancak Osmanlı vakıf uygulamasında para vakıflarında bey' işlemlerinin daha çok bey' bi'l-istiğlâl usûlüyle yapıldığı görülmektedir. Öte yandan teoride bey bi'l-vefâ ve bey bât şekillerinde kiralama söz konusu olmamakla beraber Osmanlı uygulamasında para vakfı lehine kira alındığına dâir kayıtlar mevcuttur. Başka bir ifade ile bey' işlemlerinin isimleri her ne kadar farklı teorik anlamları içerse de Osmanlı uygulamasında bunların

[14] Tarihi süreçte Osmanlı Devleti'nde kurulan para vakıfları Türkiye Vakıflar Bankası'nın, esnaf sandıkları ise Türkiye Ziraat Bankası'nın kurulmasında öncülük etmişlerdir.

hepsinin sonuç itibariyle bey' bi'l-istiğlâl şeklinde olduğu görülmektedir (Özcan, 2003).

"Bey' bi'l-istiğlâl" Osmanlı Devleti'nde ihdâs edilmiş bir akit çeşididir. Aslında bu akit, içerisinde kiralama şartı bulunan bey' bi'l-vefâ akdidir. Bunun uygulaması şöyle bir örnekle anlatılabilir: Paraya ihtiyacı olan bir kişi, mesela evini veya dükkânını kendisi içinde oturduğu halde borç talep ettiği kişiye satar, belirlenen süre sonunda gayrimenkulünü sattığı paraya tekrar geri alır, içerisinde oturduğu sürenin de kirasını verir. Böylece borç para veren kişi (mesela para vakfı), borç verdiği anaparanın yanında "kira" ismiyle bir kâr sağlamış olur. Osmanlı toplumunda ortaya çıkan bey' bi'l-istiğlâl akdinde kâr amacı bey' bi'l-vefâya göre çok daha açık ve nettir. Şeyhülislâm fetvalarında bey' bi'l-istiğlâl yoluyla kredi temin edildiği görülmektedir (Atar, 2015).

Günümüzde Türk katılım bankalarınca kira sertifikası adıyla Türkçeleştirilen sukuk (sukuku'l-icâre) adlı ürün, Osmanlı döneminde uygulanan bey' bi'l-istiğlâl usûlüne benzemektedir. Aradaki temel fark Osmanlı uygulamasında bey' bi'l-istiğlâl usûlü ile para vakfı fonlamada bulunup gelir elde ederlerken, günümüz uygulamalarında ise genellikle İslâmi bankalar bir fon temin etmek amacıyla bu yönteme başvurmaktadır. Muâmele-i şer'iyyenin icrasına ise şöyle bir örnek verilebilir: Mütevellî borç alanın bir malını vakıf adına peşin para ile-mesela 100 TL'ye- satın alır, sonra aynı malı, bedelini bir yıl sonra ödemek üzere o şahsa 110 TL'ye satar. Bu durumda borç alan bir yıl sonra 10 TL fazlasıyla -ödünç aldığı 100 TL'yi- ödeyecek fakat satış işlemi sebebiyle -şekil bakımından- faiz gerçekleşmeyecektir.

Kanunî dönemi Üsküdar para vakıflarını inceleyen bir çalışmada vakıf paraların en çok muâmele-i şer'iyye usûlüyle idâneye verildiği (borç verildiği) belirtilmektedir. İncelenen para vakıflarındaki işlemlerin yaklaşık %93'ü muâmele-i şer'iyye ile gerçekleştirilmiştir. İşlemlerin %5'i bey' türlerinden (bey' bât, bey'bi'l-istiğlâl ve bey' bi'l-vefâ) ve kalan %2 ise karz- hasen adı verilen herhangi bir ribih

oranı tahakkuk ettirilmeyip sadece anaparanın geri ödendiği işlem türünden oluşmaktadır. İlgili çalışmada, mudârebe ya da muşâreke ortaklığı şeklinde kurulan bir işletme türüne rast gelinmediği ifade edilmektedir (Özcan, 2003).

Mezkûr çalışmada ihtiyaten bu dönem ve bölgede rastlanmasa bile diğer zaman dilimlerinde ya da coğrafyalarda bu usûl ile vakıf paraların idare edilmiş olabileceği belirtilmektedir. XVI. asra ilişkin ortaya çıkan bu tablo günümüzdeki durumu yansıtır niteliktedir. Nitekim günümüzde gerek Türkiye'deki katılım bankaları gerekse dünyadaki diğer İslâmi bankalar kâhir ekseriyet ile murabaha usûlünü tercih etmektedir. Türkiye'de günümüz katılım bankaları da neredeyse tüm fonlamalarını murabaha ile yapmaktadır. Osmanlı dönemindeki para vakıfları ile günümüz katılım bankaları mukayesesi müstakil bir başlık halinde ele alınacaktır.

4. OSMANLI PARA VAKIFLARI İLE GÜNÜMÜZ TÜRK KATILIM BANKALARININ FİNANSMAN TEKNİKLERİ ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

Osmanlı döneminde para vakıflarının işletilmesinde uygulanan yöntemler ile günümüzdeki katılım bankalarının finansman yöntemleri büyük benzerlikler içermektedir. Buna şaşırmamak gerekir çünkü aradan asırlar geçmiş olsa da Müslümanlar işlemlerini aynı fıkhî kaynaklara dayandırarak sürdürmektedir. Bununla birlikte günümüzde, klasik fıkıh kitaplarında belirtilen usûllerin uygulanması açısından İslâmi bankaların yeni yorumları ve buna dayanarak geliştirdikleri yeni finansman ürünleri ortaya çıkmıştır.

Para vakıfları ile örneğin günümüz Türk katılım bankacılığının finansman modellerini karşılaştırabiliriz. Osmanlı para vakıflarında muamele-i şer'iyye (murabaha) adı verilen ve en sık kullanılan finansman tekniği günümüz Türk katılım bankaları tarafından fonlamanın amacına göre "kurumsal finansman desteği," "konut finansmanı", "taşıt finansmanı", "arsa finansmanı", "finansal kira-

lama" gibi bankadan bankaya değişen çeşitli ürün isimlerini taşımaktadır. Günümüz katılım bankacılığı literatüründe bu tür işlemler "banka tarafından peşin alınan malın vadeli satışı" olarak tanımlanmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken bir husus olarak, günümüzde katılım bankalarının faaliyet raporlarında ya da diğer finansal tablolarında finansman türlerinin ayrıştırılmayarak üretim (finansman) desteği (murabaha) şeklinde alt detay olmaksızın raporlama yapıldığıdır.

Hâlbuki sektörün en kıdemlilerinden bir katılım bankasının (Albaraka Türk) kuruluşundan bugüne kadar yayınladığı faaliyet raporları takip edildiğinde faaliyete geçtiği 1985 yılından 2003 yılına kadar üretim desteği ile birlikte kâr/zarar ortaklığı yani mudarebe usûlünün de tablolarda yer aldığı görülmektedir. Kanuni dönemindeki Üsküdar'da bulunan para vakıflarını temel gösterge alarak geçmişte para vakıflarının kullandıkları finansman araçlarıyla günümüzdeki katılım bankalarının kullandıkları finansman araçları arasında bir mukayese yapacak olur isek, her ne kadar raporlarda detayını göremiyor olsak da kamuoyu tarafından bilindiği üzere günümüz Türk katılım bankacılığında işlemlerin büyük çoğunluğu murabaha usûlü ile yapılmaktadır. Bir önceki başlıkta belirttiğimiz gibi muamele-i şer'iyyeyani murabaha usûlü para vakıflarının en tüm işlemler içinde %93'lük bir oran ile çok müracaat ettikleri finansman modeli olmuştur. Yine bir önceki başlıkta belirttiğimiz gibi Osmanlı para vakıfları nakitlerini bey' işlemleri ile de değerlendirmişlerdir. Finansman işlemlerin %5'ini oluşturan bu yöntem günümüz İslâmi bankacılığında sukuk, Türkiye'de ise kira sertifikası adını taşımakta ve bankaların kaynak (fon) tedarik etme yöntemi olarak kullanılmaktadır. İslâm dünyasında modern anlamda ilk sukuk uygulaması 1997 yılında Malezya tarafından gerçekleştirilmiştir.

Türkiye'de ilk sukuk ihracı 2010 yılında Kuveyt Türk Katılım Bankası tarafından 100 milyon USD olarak değerinde gerçekleştirilmiştir(Bayındır, 2016, s. 833). Kira sertifikası ya da diğer adıyla sukuk aynı zamanda devletlerin de bir kaynak bulma yöntemi ola-

rak kullanılmaya başlanmış, Türkiye'de Hazine tarafından ilk kira sertifikası 2012 yılında 1,5 milyar USD değerinde gerçekleştirilmiştir. Çoğunluğu iki yıl ve bazıları da beş yıl vadeli olan bu kamu kira sertifikalarında bugüne kadar olan işlemlerde altı ayda bir kira ödemesi yapılmaktadır. İlk ihracın yapıldığı tarih olan 26.09.2012'den son ihracın yapıldığı 18.10.2017 tarihine kadar toplam yaklaşık 22 milyar TL kısmı iç borçlanma, 4,75 milyar USD dış borçlanma için olmak üzere TL karşılığı toplam 28 milyarlık kira sertifikası hacmi oluşmuştur (T.C. Başbakanlık Hazine Müsteşarlığı, 2017). Kira sertifikası uygulaması kısaca şöyledir: Bir varlığa sahip taraf, bu varlığı menkul kıymetleştirir ve üçüncü taraflara devreder. Ardından söz konusu varlık yeniden sukuk alıcılarından kiralanır. Belli bir vade sonunda sukuk bedelleri ödenerek varlık yeniden satın alınır (Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 2017).

Bir önceki başlıkta belirttiğimiz gibi zikredilen çalışmada para vakıflarının finansman toplamı içerisinde karz-ı hasen %2'lik bir pay almaktaydı. Günümüz Türk katılım bankalarının raporlamalarında bu detay yer almadığından net miktar ve oranları bilinmemektedir. Ancak sahada, bu finansman türünün çok sınırlı uygulandığı, genellikle kendilerine limit açılmış verimli ticari nitelikli müşterilere SGK (Sosyal Güvenlik Kurumu) ve vergi ödemeleri için bir, iki ya da üç günlük çok kısa vadeler ve nispeten düşük tutarlar için bu karz-ı hasen ödemelerinin yapıldığı bilinmektedir. Bireysel müşterilere ise bilindiği kadarıyla karz-ı hasen finansmanı yapılmamaktadır. Karz-ı hasen kısaca, verilen borç miktarının hangi vadede olursa olsun aynı miktarla borç veren kimseye ödenmesi yani herhangi bir fazlalık olmadan anaparanın geri verilmesi olarak izah edilebilir. Karz-ı hasen terkibi Türkçe'ye güzel ödünç olarak çevrilebilir.

KAYNAKÇA

ABDUL-RAHMAN, Yahia (2015), *İslam'da Bankacılık ve Finansman.* İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi.

AKGÜNDÜZ, Ahmed (1996), *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesi.* İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.

APAYDIN, H. Yunus (2000), İctihad, *TDVİA.* Cilt XXI. 432.

APAYDIN, H.Yunus (2000), îne, *TDVİA* XXII.

AYBAKAN Bilal (2005), Muâmelât, *TDVİA.* Cilt XXX.

ATAR, Abdulkadir (2015), «XVIII. Yüzyıl'da Yayımlanmış Fetva Mecmualarına Göre Osmanlı'da İktisadî Hayat.» *Basılmamış Doktora Tezi.* İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,

AYDIN, Mehmet Âkif (2003), Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, *TDVİA.* Cilt XXVIII.. 231.

BAYINDIR, Servet (2016), «Sukuk Uygulamaları ve Fıkhî Tahlili.» *II. Uluslararası Ticaret Hukuku Kongresi "Günümüzdeki Meseleler".* Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, s. 831-848.

DÖNDÜREN, Hamdi (2005), *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali.* Bursa: Erkam Yayınları

DÖNMEZ, İbrahim Kâfi (2009), Sedd-i Zerâi, *TDVİA* XXXVI

EKİNCİ, Ekrem Buğra (2005), *İslam Hukukunda Değişmenin Sınırı.* İstanbul : Arı Sanat Yayınevi

EROĞLU, İlhan, Kangal, Nalan (2017), «İslam Düşünce Ekseninde Faiz Gerçeği: Faizsiz Bir İktisadi Faaliyet Mümkün Mü?» *International Congress of Islamic Economy, Finance and Ethics (ICEFE).* İstanbul, 303-315.

FERİD, Hasan (2008), *Osmanlı'da Para ve Finansal Kredi.* İstanbul: T.C. Başbakanlık Hazine Müsteşarlığı Darphane ve Damga Matbaası Genel Müdürlüğü

GÖZÜBENLİ, Beşir (1986), *İslam'da Para ve Fonksiyonları.* Erzurum: T.C. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Basılmamış Doktora Tezi

KAZGAN, Haydar (1997), *Osmanlı'dan Cumhuriyete Türk Finans Tarihi.* Cilt 1. İstanbul: Türkiye Bankalar Birliği

KÖSE, Saffet (1998), Hiyel, *TDVİA* XVIII

ORMAN, Sabri (2002), *Gazâli'nin İktisat Felsefesi.* İstanbul: İnsan Yayınları

ÖZCAN, Tahsin (2003), *Osmanlı Para Vakıflar Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi

ÖZSOY, İsmail (1995), Faiz.*TDVİA* XII

SAKIZLI OHANNES EFENDİ (2011), *Osmanlı'da Modern İktisadın İzinde 1 Mebâdi-i İlm-i Servet-i Milel.* İstanbul: Dergâh Yayınları

SAYAR, Ahmed Güner (2011), *İktisat Metodolojisi ve Düşünce Tarihi Yazıları.* İstanbul : Ötüken Neşriyat

SMITH, Adam (2016), *Milletlerin Zenginliği.* Çeviren Haldun Derin. İstanbul : İş Bankası Yayınları

T.C. BAŞBAKANLIK HAZİNE MÜSTEŞARLIĞI. (2017), https://www.hazine.gov.tr/tr-TR/Istatistik-Sunum-Sayfasi?mid=59&cid=12&nm=33.

TABAKOĞLU, Ahmet (1988), *İslâm İktisadı Araştırmaları I.* İstanbul: Dergâh Yayınları

TABAKOĞLU, Ahmet (2005), *İslâm İktisadı Toplu Makaleler II.* İstanbul : Kitabevi Yayınları

TABAKOĞLU, Ahmet (2016), *Osmanlı Mâlî Tarihi.* İstanbul: Dergâh Yayınları

TÜRKİYE KATILIM BANKALARI BİRLİĞİ (2017), http://tkbb.org.tr/faizsiz-finans-sozlugu#1550.(Erişim: 22 11 2017)

ULUDAĞ, Süleyman (1998), *İslamda Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış.* İstanbul: Dergâh Yayınları

ÜLGENER, Sabri (1964), Monetary Conditions of Economic Growth and the Islamic Concept of Interest, *The Islamic Review* pp. 4-8.

YILDIZ, Abdullah Taha (2017), «Kâtip Seyyid Mehmet Nuri Efendi'Nin Eytâm Sicillerine Göre Osmanlılarda Yetim Mallarının İdaresi.» *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.* İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

http://www.tdk.gov.tr. (Erişim: 20 Haziran 2017). http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5948665586bb16.36210915, (Erişim tarihi: 20.06.2017)

TEORİDEN PRATİĞE: DÜNYADA VE TÜRKİYE'DE İSLÂMİ BANKACILIĞIN DÜNÜ VE BUGÜNÜ[1]

Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir ATAR
Karabük Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
İktisat Bölümü,
abdulkadiratar@karabuk.edu.tr

[1] Bu bölüm, Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi'nin 2017 yılı Eylül sayısında "Başlangıcından Günümüze Dünyada ve Türkiye'de İslâmi Bankacılığın Genel Durumu" başlığıyla yayımlanmış makalenin bir kısmının gözden geçirilmiş ve ilave bölümler eklenerek genişletilmiş halidir.

GİRİŞ

Literatürde, modern anlamda bir disiplin olarak iktisat biliminin ortaya çıkışı için kabul edilen tarih, İskoç iktisat ve ahlâkçısı Adam Smith'in "The Wealth of Nations" (Ulusların Zenginliği) adlı eserini neşrettiği yıl olan 1776 olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte iktisadın varlığı insanoğlunun tarih sahnesinde gözükmesiyle eş zamanlıdır. Çünkü insanlığın başından itibaren üretim, tüketim, bölüşüm, ticaret, para, finansman gibi iktisadın konu edindiği temel olgular var olmuş, bu konulara ilişkin gerek dinî gerekse felsefî temelli yorumlar ve değerlendirmeler yapılmıştır.

2008'de ABD'de ortaya çıkan küresel finans krizinin, kapitalizm eksenli tartışmaları yeniden gün yüzüne çıkarmıştır. Krize bağlı olarak büyük sermayeli bankalar ile işletmelerin sarsıntı geçirmesi ve devletlerin bu büyük sermayeli kuruluşları bütçeleriyle kurtarma çabaları serbest piyasa ekonomisi yani kapitalizmi bir kere daha tartışmalı hale getirmişti. O dönem yaşanan bu tartışmalar sadece akademik seviyede ele alınmakla kalmıyor, geniş halk kitleleri de bu tartışmalara zihni olarak dâhil oluyordu.

O dönem Karl Marx'ın meşhur eseri Kapital'in (DasCapital) satış rekorları kırmasını buna bağlayabiliriz. Kapitalizm eleştirisi özellikle Marksist literatür bağlamında yapılırken ana akım iktisada bir başka alternatif olarak ise İslâm ekonomisi ön plana çıkmıştır. Bu tartışma alanlarına bir örnek olarak bankacılık alanında, İslâmi bankaların işletilme usûllerinde finansman yapısının bir mal alım-satımına ya da varlığa dayandırılması zorunluluğunun, reel ekonomiyi besleyen yönü ve kalkınmaya yaptığı katkılar bir unsur olarak ön plana çıkartılmaktadır.

Kitabın bu bölümü bu kitabın "İslâmi İnanç Sistemi'nde Finansal Yapı ve Faize Bakış" başlıklı yazı üzerine kurgulanmıştır. Bu bağlamda çalışmada İslâmi İnanç Sistemi'nin finansal piyasaların yapılanmasında önemli bir aracı kurum olan İslâmi bankacılığın tarihsel süreci ve bugünkü geldiği aşama konu edilmiştir.

1. İSLÂMİ BANKACILIĞIN ORTAYA ÇIKIŞI VE TARİHÎ GELİŞİMİ

Modern anlamda banka kurumu henüz ortada yok iken Müslümanlar büyük fütuhat hareketi dolayısıyla geniş bir coğrafyada ticaret yapıyorlardı. Bâbillilerden beri varlığı bilinen sarraflar, daha İslâm'ın ilk asrından itibaren geniş coğrafyaya dağılmış olan Müslüman tüccarların kredilendirilmesi, işlemlerin hızlandırılması ve sigortalama işlemlerinin gelişmesi konularında etkin bir rol edinmişlerdi. Konuyu bugünkü uygulamalardan hareketle açıklık getirmek mümkündür. Örneğin sarrafların ihraç ettiği süftece veyahut poliçe bugün havale ve seyahat çeklerinin yerini tutmaktaydı. Bu ise, kâğıt para uygulamasının olmadığı, madenî para rejiminin hüküm sürdüğü bir dönemde paranın naklini kolaylaştıran bir uygulama demektir. Bir başka enstrüman ise normal ödemeler ve ödeme emirlerinde kullanılan sakk yani günümüzdeki adıyla çektir. Arapça'dasakk olarak kullanılan Farsça çek kelimesi batı dillerine aslî şekil ve anlamıyla geçmiştir. Bu süfteceler ve çekler, İslâm coğrafyası dışındaki bölgelerde bile tüccarlar tarafından kabul edilmekteydi (Durî, 1991: 98-99; Tabakoğlu, 2008: 136).

Bir araştırmacının belirttiğine göre miladi takvimle 951-960 (hicri 340-349) yılları arasında yaşamış Bağdatlı bir şair (Jantha El-Bermeki) 5000 dinarlık bir çek alır ve çeki karşılıksız çıkar. Batı tarihçilerinin belirttiğine göre ise ilk çek 1675 yılında Londra'da keşide edilmiştir. Buna göre Müslüman şairin çeki İngiltere'de keşide edilen çekten yaklaşık yedi asır öncesinde düzenlenmiştir (Homand, 1998: 48). Bu bilgilerle görülüyor ki batıda ortaya çıkan

modern bankacılığın bazı unsurları İslâm'ın ilk asrından itibaren Müslümanlar tarafından uygulanmaktaydı. Avrupa'da bankacılığın gelişmesi ise sanayi devrimi öncesi metal para kullanmanın ve taşımanın getirdiği zorlukları aşmak üzere ortaya çıkartılan kâğıt paranın, ödemelerde ve para transferlerinde kullanılmaya başlamasıyla ilgilidir.

Kâğıt paranın kullanımının yaygınlaşması ile Londra, Hamburg, Amsterdam ve Paris gibi şehirlerde şubeleşen bankerlerin varlığıyla mevduat toplama, döviz işlemleri, senet kırma, kredi açma, ödeme emri düzenleme ve hatta devletlere borç vermek gibi bankacılık uygulamaları yaygınlaşmıştır. Bu sayede Avrupa'daki finans ve ticaret pazarları birbirleriyle entegre olmuş, geniş bir pazar oluşmuştur (Küçükkalay, 2016: 361).

Literatürde genellikle dünya üzerinde modern anlamda ilk İslâmi bankacılık uygulaması olarak 1963 yılında Mısır'ın MithGamr kasabasında Ahmed en-Neccar tarafından kurulan banka zikredilmektedir (Ersoy, 1987: 12). MithGamr'daki bu ilk İslâmi bankacılık tecrübesi Mısır'daki siyasi gelişmeler neticesinde bankaların millileştirilmesiyle akamete uğramıştır. Bir yaklaşıma göre ise ilk özel İslâmi ticaret bankası olarak 1975 yılında kurulan Dubai İslâm Bankası (Dubai Islamic Bank) gösterilmektedir (Moore, 1990: 235). Bir başka yaklaşıma göre ise 1974 yılında kurulan İslâm Kalkınma Bankası bu alandaki modern ilk girişimdir. İslâm Kalkınma Bankası ve Dubai İslâm Bankası ise bugün halen faaliyetlerine devam etmektedirler.

1910 yıllarında Bosnalı Müslümanların İslâm Bankası adıyla bir banka kurma girişiminde bulunduklarına dair ileride kısa bir bilgi verilecektir. Bizim tespit ettiğimiz kadarıyla dünyada ilk kez İslâm adını taşıyan banka, Osmanlı Devleti'nde 1913 tarihinde faaliyete başlayan Adapazarı İslâm Ticaret Bankası'dır. (Kutluata, 1970: 77). Ancak İslâm bankacılığı alana ilişkin taradığımız literatürde bu bankanın adından hiç bahsedilmez. Bu banka bir komandit şirket olarak kurulmuş, 1924 yılında ise Adapazarı İslâm Türk Ticaret Banka-

sı olarak bir anonim şirkete dönüşmüştür. 1928 yılında İslâm kelimesini banka adından çıkartarak Adapazarı Türk Ticaret Bankası ismiyle faaliyetlerine devam etmiştir. 1934 yılına kadar idare merkezi Adapazarı olan bankanın merkezi bu tarihte Ankara'ya taşınmıştır. 1937 tarihinde ise Türk Ticaret Bankası Anonim Şirketi ismini alan banka 1997 yılında Türkiye Mevduat Sigorta Fonu'na (TMSF) devrolmuş ve faaliyetleri sona ermiştir. (http://www.tmsf.org.tr 2017) Sonuç olarak denebilir ki Adapazarı İslâm Ticaret Bankası bir İslâm bankası olarak kurulmuş olmakla birlikte zamanla konvansiyonel bir bankaya dönüşmüştür.

Banka ismi altında İslâmiusûller ile (devr-i şer'i yani murabaha) ilk ikrâzat işlemi yapan banka ise Osmanlı'da 1888 yılında çıkarılan bir kanun ile kurulan Ziraat Bankası'dır. Ziraat Bankası konvansiyonel ve İslâmi bankacılık işleyişini aynı çatı altında toplaması bakımından günümüz konvansiyonel bankalarının İslâmi bölümlerine benzetilebilir. Ziraat Bankası'nın tarihçesine ve işleyiş şekline ilişkin sonraki bölümlerde ("Türkiye'de İslâmi Bankacılık" başlığında) daha detaylı bilgiler verilecektir.

2. DÜNYADA İSLÂMİ BANKACILIK

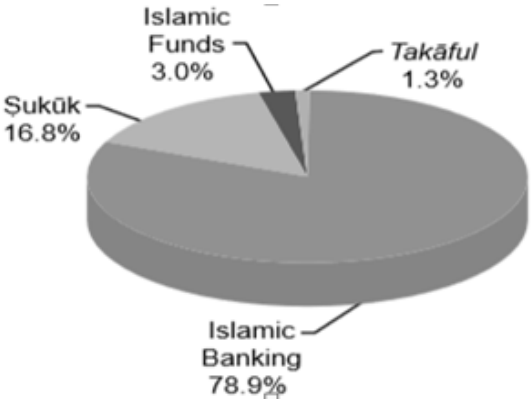
Günümüzde bankacılık sistemi denildiğinde akla gelen ilk unsur faizle çalışan konvansiyonel bankalardır. Dünya'da İslâmi bankaların güçlenmesi ve yayılmasında Körfez bölgesindeki ülkelerin petrol üretimi neticesinde elde ettikleri fon fazlasının değerlendirilmesi önemli bir neden olmuştur. Körfez İş Birliği Konseyi (Gulf Cooperation Council-GCC) adıyla bir birlik olan bu bölgedeki ülkeler Bahreyn, Kuveyt, Umman, Katar, Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri'nden müteşekkildir.

İslâmi Finansal Hizmetler Kurulu'nun (Islamic Financial Services Board-IFSB) 2017 Mayıs ayında yayımladığı rapora göre dünya İslâm finans sektörünün aktif büyüklüğünün %42,3'lük kısmı GCC ülkelerine aittir (Islamic Financial Services Board , 2017: 9).

Yine bölgesel olarak incelediğimizde Kuzey Afrika ve Ortadoğu ülkeleri olan ve İngilizce kısaltması MENA'yadahil olan ülkeler, İran, Mısır, Ürdün, Lübnan, Fas, Tunus, Cezayir, Yemen, Suriye, Irak ve Libya'dır. Esasen bu coğrafi gruba yukarıda zikrettiğimiz GCC ülkeleri de dahildir ancak farklı bir tasnife tutulmaktadır. MENA ülkelerinin toplam İslâmi finans aktifleri içerisindeki payı ise %29,9'dur. Başta Malezya olmak üzere Endonezya, Filipinler Brunei, Doğu Timor, Kamboçya, Laos, Myanmar, Singapur, Tayland, Vietnam gibi ülkelerin oluşturduğu Güneydoğu Asya ülkeleri ise toplam aktiflerin %22,5'ine sahiptir. Sahra-altı Afrika ülkeleri ise %1,6'lık bir paya sahiptir. Bu bölgelerin dışında kalan ve hacim olarak küçük bir yer tutun diğer ülkeler ise (Avrupa ve Amerika) %3,7'lik bir paya sahiptir.

ICD-Thomson Reuters'in yayımladığı Islamic Finance Development Report 2016'ya göre küresel İslâmi finans varlıkları toplamı 2015 yılında 2 trilyon USD olmuştur. Bunun 1,45 trilyon USD'siİslâmi bankalar, 342 milyar USD'sisukuk, 66 milyar USD'siİslâmi fonlar, 38 milyar USD'sitekafül (İslâmi sigorta) ve kalan 106 milyar USD'si ise diğer İslâmi finans kuruluşlarının aktiflerinden oluşmaktadır. Yani yüzdelere göre 2015'te dünya İslâmi finansın yaklaşık %73'lik kısmını İslâmi bankacılık kesimi oluşturmaktadır. Sukuk ihracı ile oluşan varlıklar ise %17'lik bir kısmını teşkil eder. (ICD-Thomson Reuters 2016) IFSB'nin 2017 tarihli raporunda ise küresel boyutta İslâmi finans varlıkları toplamı 2016 yılı itibariyle 1 trilyon 893 milyar USD'dir. Bu varlıkların 1 trilyon 493 milyar USD 'lik kısmı İslâmi bankacılık sektörüne aittir ki yüzdesel olarak İslâmi finans sektörünün %78,9 'una tekabül etmektedir. 318,5 milyar USD sukuk (%16,8), 56,1 milyar USD İslâmi fonlar (%3) ve son olarak tekafül yani İslâmi sigorta 25,1 milyar USD (%1,3) tutarındadır (Grafik-1). İki raporun (IFSB ve ICD-Thomson Reuters) aynı döneme ait farklı çıktılara sahip olduğunu görüyoruz. Bu ise henüz İslâmi finans alanıyla ilgili büyük çabalar ve çıktılara rağmen henüz terminolojide tam bir bütünlük yakalanamamasına

ve data setleri arasında bir standardizasyon bulunmamasından dolayı anlaşılabilir bir durumdur. Örneğin IFSB'nin hesaplamalarına göre dünyada İslâmi finans 2016 yılı itibariyle 1,89 trilyon USD iken ICD-Thomson Reuters bunun 2015 yılı içerisinde 2 trilyon USD seviyesinde gerçekleştiğini hesaplamaktadır. IFSB'nin 2015'deki hesaplaması ise 1,87 trilyon USD'dir. IFSB raporlarından anlaşılacağı üzere küresel boyutta İslâmi finans sektöründe bir yavaşlama söz konusudur. Bunun nedenleri ise şöyle sıralanabilir, İslâmi finansın bulunduğu ülkelerdeki döviz kurlarında yerel para aleyhine olan yükseliş, Brexit ve ABD Başkanlık oylamalarının çıktılarının piyasalara etkisi, enerji fiyatlarındaki hareketlilik ve düşüşler, ABD'nin faiz oranlarını artırma beklentisi gibi finansal belirsizlikler. Örneğin İran riyalinin USD karşısındaki değer kaybı[2] bu ülkenin İslâmi finans aktif büyüklüğünü 607 milyar USD'den 541 milyar USD'ye düşürmüştür.



Kaynak: IFSB Stability Report 2016_ Chart 1.1.1

Grafik-1.
İslâmi Finans Sektöründe Kurum, Ürün ve Hizmet Dağılımı (2016)

[2] İran Merkez Bankası'nın belirttiğine göre 2014 yılı ile 2016 ilk yarıyılı arasında İran Riyali USD karşısında %19,2 değer kaybetmiştir.

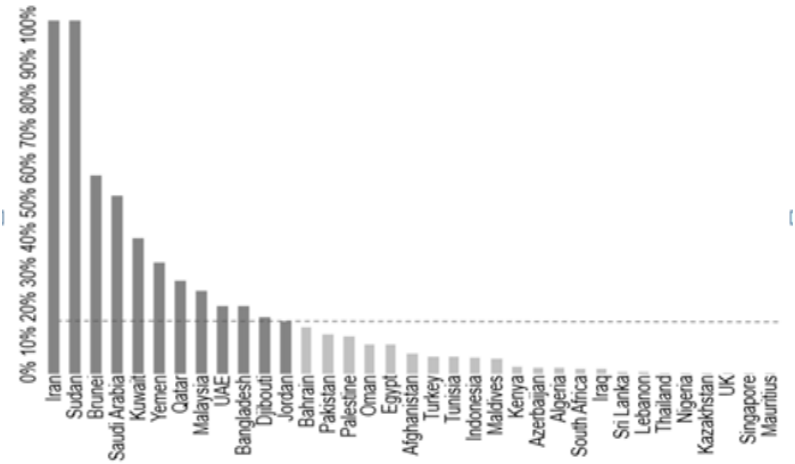
Dünya üzerinde bankacılık sektörü %100 İslâmi nitelikte olan ülkeler İran ve Sudan'dır. Bu ülkelerde faizli konvansiyonel bankacılık faaliyeti yasaklanmıştır. İran, 1979 yılında yaşadığı İslâm devrimi sonrasında tüm kurum ve yapılarını İslâmileştirmiştir. 1 Şubat 1979 yılında Âyetullah Humeyni İran'a geri dönmüş, 1 Nisan'da İslâm Cumhuriyeti'nin yeni anayasası oylamayla kabul edilmiştir. Temmuz ayında ise İran'daki tüm bankalar millileştirilmiş ve İslâmi usûllerle idaresine karar verilmiştir (http://www.iranchamber.com)

Sudan ise İslâmi bankacılık ile 1977 yılı şubat ayında Suudi Prens Mohammed Al Faisal ile Sudan Başkanı Gaafar Nimeiri görüşmesi sırasında Al Faisal'ın Nimeiri'ye Sudan'da bir İslâm bankası açılmasını talep etmesiyle tanışmış oldu. Faisal Sudan İslâm Bankası (Faisal Islamic Bank of Sudan) adıyla 1978'de faaliyetlerine başladı. Bu tarihten sonra birçok İslâmi banka da Sudan'da faaliyete başlamıştı. 1989 yılına gelindiğinde Sudan hükümeti faizli konvansiyonel bankacılığı ülkede yasaklamaya karar verdi. 1991 yılında bu karar uygulamaya sokuldu ve bu tarihten itibaren Sudan'da yalnızca İslâmi bankalar faaliyette bulunmaktadır (Ebrahim, 2013;http://www.fibsudan.com/en_3/?bg=aboutBank &contentID= 23, 2017).

İlgili raporların tasnif yaklaşımından da anlaşılacağı üzere İslâmi finans tabiriyle kastedilen çeşitli kurum, hizmet ve ürün yapılarıdır. İslâmi bankacılık bunun bir parçasını oluşturmaktadır. İslâmi bono olarak da adlandırılan sukuk bir borçlanma ürünüdür. İslâmi sigorta olan tekâfül bir hizmet türü olarak İslâmi finansın alt dallarından birini oluşturmaktadır. Yine borsalarda işlem gören İslâmi niteliği haiz varlıklar da yine İslâmi finansın bir alt dalı olarak görülmektedir.

Küresel İslâmi bankacılık sektöründe yer alan ülkelerin kendi sınırları içerisinde yürütülen tüm bankacılık sisteminden aldığı payda en yüksek oran İran ve Sudan'dan sonra %57 ile Brunei'ye aittir. Bu ülkeyi %51,1 ile Suudi Arabistan, %39 ile Kuveyt, %26,6 ile Katar, %23,8 ile Malezya, %19,6 ile Birleşik Arap Emirlikleri,

%16,2 ile Cibuti izlemektedir. Sıralanan tüm bu ülkeler dünyadaki İslâmi bankacılık aktiflerinin %88'ini, halen borç vadesi gelip ödenmemiş sukuk ihraçlarının da %84'ünü teşkil etmektedir. 35 ülkenin yer aldığı sıralamada %4,9 aktif büyüklük ile Türkiye 19. sırada yer almaktadır (Grafik-2).



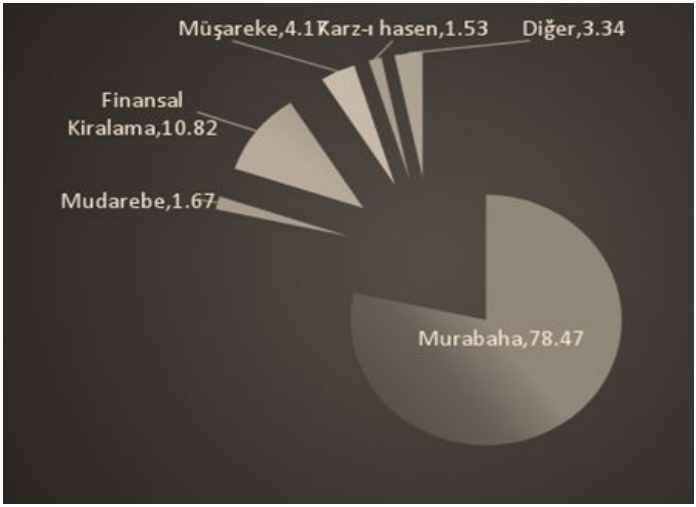
Kaynak: IFSB Stability Report 2017_ Chart 1.1.2

Grafik-2.
Aktif Büyüklüklerine Göre İslâmi Bankaların Ülke Bazında Toplam Bankacılık Sisteminden Aldıkları Paylar (2016)

Küresel İslâmi bankacılık sektöründeki finansman türlerine göre dağılıma baktığımızda ise murabaha usûlü %78 ile en çok başvurulan yöntemdir. İslâmi bankacılık teorisinde önemli bir noktayı oluşturan ortaklık türleri olan mudarebe ve müşarekenin uygulamada çok az yer edindiğini görmekteyiz. Ortaklıkta tarafların ikisinin birlikte sermayeye katıldığı müşareke usûlü %4,17, taraflardan birinin sermaye diğerinin ise yalnızca emek ile katıldığı mudarebe usûlü ise uygulamada ancak %1,67'lik bir paya sahiptir. Karz-ı hasen şeklin-

de borçlunun vade bitiminde sadece borçlanılan tutarın anaparasını geri ödendiği finansman işlemi ise yalnızca %1,53'lük bir dilimi kaplamaktadır.

(Grafik-3) İlerideki bölümlerde detaylarını göreceğimiz üzere, Küresel anlamda ortaya çıkan bu tablo Osmanlı döneminde para vakıfları, modern Türkiye'de ise katılım bankaları tarafından sağlanan finansman türlerinin dağılım yüzdeleriyle uyumlu gözükmektedir. Murabahanın ağırlık kazanmasında öne sürülecek en büyük neden olarak riskin en minimize olduğu yöntemin bu olması gösterilebilir.



Kaynak: Islamic Banksand Financial Institutions Information, Ibisonline.net/ IRTI.

Grafik-3.
Küresel İslâmi Bankacılıkta Finansman Türlerine Göre Dağılım (2012)

Küresel İslâmi bankacılık sektöründe aktif büyüklükleri itibariyle ülkeleri mercek altına aldığımızda ise birinci sırada İran gelmektedir. İran'ın aktif büyüklüğü yaklaşık 493 milyar USD'dir ve küresel pa-

zardan %33'lük bir pay almaktadır. İran'ı Suudi Arabistan 307,7 milyar USD ve %20,6 pazar payı ile izlemektedir. Malezya ise yaklaşık 139 milyar USD aktif büyüklüğü ve %9,3 pazar payı ile 3. sırada bulunmaktadır. Malezya'yı az bir fark ile -134,4 milyar USD aktif, %9 pazar payı ile- Birleşik Arap Emirlikleri (BAE) izlemektedir. Listenin 5. sırasındaki Kuveyt 91,1 milyar USD aktif, %6,1 pazar payına sahiptir. Katar 86,6 milyar USD aktif ve %5,8 ile 6. sırada yer almaktadır. Türkiye ise %2,9 pazar payı ve 43,32 milyar USD ile dünyada 7. sırada yer almaktadır (Tablo-1). Türkiye'nin İslâmi finans ve bankacılık pazarında dünyadaki yerine ilişkin değerlendirme bir sonraki başlıkta olacaktır.

Tablo-1. Küresel İslâmi Bankacılık Aktif Büyüklükleri Ülke Sıralaması (2016)

1	İran	33,0%	492,99
2	Suudi Arabistan	20,6%	307,74
3	Malezya	9,3%	138,93
4	Birleşik Arap Emirlikleri	9,0%	134,45
5	Kuveyt	6,1%	91,13
6	Katar	5,8%	86,65
7	**Türkiye**	**2,9%**	**43,32**
8	Bangladeş	1,8%	26,89
9	Bahreyn	1,7%	25,40
10	Endonezya	1,6%	23,90
11	Sudan	1,3%	19,42
12	Pakistan	1,1%	16,43
13	Mısır	1,0%	14,94
14	Ürdün	0,7%	10,46
15	Brunei	0,5%	7,47
16	Umman	0,5%	7,47
17	Diğer	3,1%	46,31
	TOPLAM	**100,0%**	**1.493,90**

Kaynak: IFSB Stability Report 2017'daki verilerden hareketle oluşturulmuştur.

Küresel İslâmi bankacılık sektörünün aktif büyüklüğünün 1,49 trilyon USD olduğunu belirtmiştik. Bu rakam dünyadaki konvansi-

yonel bankacılık rakamları ile mukayese edildiğinde durum şöyledir. 2016 yılı verileri itibariyle dünyanın en büyük 3,47 trilyon USD aktif büyüklüğü ile Industrial& Commercial Bank of China Ltd. (ICBC) adlı Çin bankasıdır. Tek başına bu banka bile dünyadaki tüm İslâmi bankacılığın 2,3 katıdır. Dünya'da aktif toplamları büyüklüğü 1 trilyon USD'nin üzerinde olan 23 banka bulunmaktadır. Dünya'daki en büyük 4 banka Çin menşelidir. Sadece bu 4 bankanın aktif toplamı yaklaşık 12 trilyon USD'dır (Tablo-2).

Tablo-2. Dünya'nın En Büyük 35 Bankası Aktif Büyüklüğüne Göre (2016)

Current rank^	Previous rank^^	Current vs. previous	Company (ticker-exchange)	Headquarters	Accounting principle	Total assets (US$B)
1	1	NC	Industrial & Commercial Bank of China Ltd. (1398-HKG)	China	IFRS	3,473.24
2	2	NC	China Construction Bank Corp. (0939-HKG)	China	IFRS	3,016.58
3	3	NC	Agricultural Bank of China Ltd. (1288-HKG)	China	IFRS	2,816.04
4	4	NC	Bank of China Ltd. (3988-HKG)[1]	China	IFRS	2,604.30
5	5	NC	Mitsubishi UFJ Financial Group Inc. (8306-TKS)	Japan	Japanese GAAP	2,589.56
6	7	▲	JPMorgan Chase & Co. (JPM-NYSE)	U.S.	U.S. GAAP	2,490.97
7	6	▼	HSBC Holdings Plc (HSBA-LON)[2]	U.K.	IFRS	2,374.03
8	8	NC	BNP Paribas SA (BNP-PAR)	France	IFRS	2,190.42
9	9	NC	Bank of America Corp. (BAC-NYSE)	U.S.	U.S. GAAP	2,187.70
10	11	▲	Wells Fargo & Co. (WFC-NYSE)	U.S.	U.S. GAAP	1,930.12
11	10	▼	Crédit Agricole Group	France	IFRS	1,816.97
12	14	▲	Japan Post Bank Co. Ltd. (7182-TKS)	Japan	Japanese GAAP	1,802.00
13	13	NC	Citigroup Inc. (C-NYSE)[3]	U.S.	U.S. GAAP	1,790.68
14	16	▲	Mizuho Financial Group Inc. (8411-TKS)	Japan	Japanese GAAP	1,752.19
15	12	▼	Deutsche Bank AG (DBK-ETR)[4]	Germany	IFRS	1,675.69
16	17	▲	Sumitomo Mitsui Financial Group Inc. (8316-TKS)	Japan	Japanese GAAP	1,648.66
17	15	▼	Barclays Plc (BARC-LON)[5]	U.K.	IFRS	1,495.84
18	19	▲	Société Générale SA (GLE-PAR)[6]	France	IFRS	1,453.91
19	18	▼	Banco Santander SA (SAN-MAD)[3]	Spain	IFRS	1,413.68
20	20	NC	Groupe BPCE	France	IFRS	1,302.72
21	23	▲	Bank of Communications Co. Ltd. (3328-HKG)	China	IFRS	1,209.18
22	24	▲	Postal Savings Bank of China Co. Ltd. (1658-HKG)	China	IFRS	1,189.38
23	22	▼	Lloyds Banking Group Plc (LLOY-LON)	U.K.	IFRS	1,010.12
24	21	▼	Royal Bank of Scotland Group Plc (RBS-LON)	U.K.	IFRS	986.48
25	29	▲	Norinchukin Bank	Japan	Japanese GAAP	981.10
26	33	▲	Toronto-Dominion Bank (TD-TSX)*[7]	Canada	IFRS	928.69
27	25	▼	UBS Group AG (UBSG-SWX)	Switzerland	IFRS	920.11
28	31	▲	Royal Bank of Canada (RY-TSX)*	Canada	IFRS	892.43
29	27	▼	ING Groep NV (INGA-AMS)	Netherlands	IFRS	891.25
30	35	▲	Industrial Bank Co. Ltd. (601166-SGSE)**	China	PRC GAAP	872.10
31	26	▼	UniCredit SpA (UCG-MIL)[8]	Italy	IFRS	863.48
32	28	▼	Goldman Sachs Group Inc. (GS-NYSE)	U.S.	U.S. GAAP	860.17
33	32	▼	China Merchants Bank Co. Ltd. (3968-HKG)	China	IFRS	855.07
34	37	▲	China CITIC Bank Corp. Ltd. (0998-HKG)[9]	China	IFRS	854.54
35	43	▲	China Minsheng Banking Corp. Ltd. (1988-HKG)	China	IFRS	848.39

Kaynak: SNL, Data Dispatch, Theworld's 100 largestbanks

FED'in (ABD Merkez Bankası) verilerine göre ABD'de 2016 yılı itibariyle aktif büyüklüğü 300 milyon USD üzerinde olan 1808 banka bulunmaktadır. (FED 2017) Bunların toplam aktif büyüklükleri ise yaklaşık 15 trilyon USD'dır. Bir başka yaklaşımla dünyadaki en büyük 100 bankanın 18'i Çin'e aittir, bunların aktif toplamı yaklaşık 21 trilyon USD'dir. Bu listede 12 adet ABD bankası bulunmaktadır, bunların aktif toplamı ise 12 trilyon USD'dir. Bu iki ülkeyi ise 8 banka ile Japonya ve 6 banka ile Birleşik Krallık izlemektedir. Listedeki Japon bankalarının aktif büyüklükleri yaklaşık 10 trilyon USD, Birleşik Krallık bankalarının aktif büyüklükleri ise 6,8 trilyon USD'dir. Tüm bu sayılan bankaların toplam aktif büyükleri yaklaşık 50 trilyon USD'dir (Mehmood, 2017). Sadece bu bankaların aktif büyüklükleri baz alındığında dünyadaki toplam İslâmi bankacılık aktif büyüklüğü bu bankaların yaklaşık %3'ü kadardır. İşin içine dünyadaki tüm bankalar katıldığında dünyadaki İslâmi bankacılığın payının %3'ten de az bir kısım teşkil edeceği açıktır.

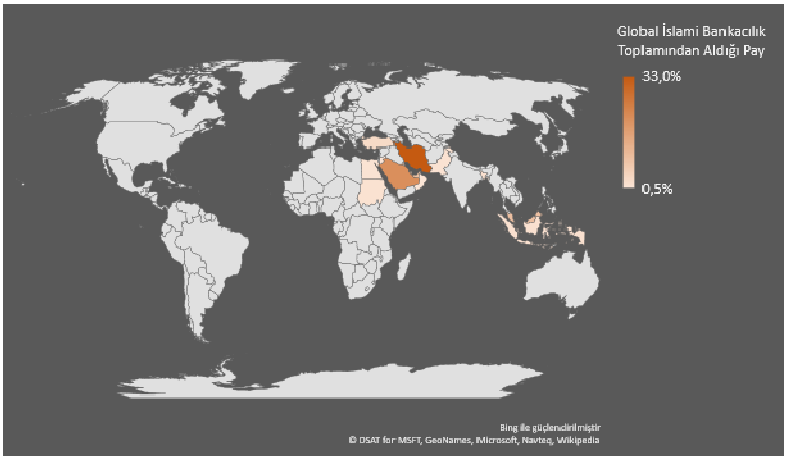
Ölçek konusu küresel İslâmi bankacılık için önemli ve zor bir konudur, zira diğer ekonomik parametreler ve uluslararası politik dinamiklerle beraber ele alınması gerekmektedir. Dünya Bankası'nın 2016 verisine göre dünya nüfusu 7,44 milyardır. Bunun 2,14 milyarı yani %28'i Müslüman nüfustur (The World Bank, 2017;http://www.muslimpopulation.com, 2017; Chapra, 2017) Yaptığımız bir simülasyona göre İslâmi bankacılık sektörünün %91'lik kısmını oluşturan 9 ülkenin (zaten İslâmi bankacılığın zorunlu olduğu İran ve Sudan hariç) tüm bankacılık sistemi İslâmi bankacılığa çevrilse bile ortaya çıkan tablo 3,88 trilyon USD'lik bir aktif büyüklüğüdür (Tablo-3).

Tablo-3. Başlıca İslâm Ülkelerindeki Bankacılık Sektöründe Tüm Bankaların İslâmileştirilmesi Simülasyonu (2016)

Ülke	*Toplamdan Aldığı Pay*	*İslâmi Bankacılık Aktif Toplamı (milyar USD)*	*İslâmi Bankaların Ülkedeki Tüm Bankacılık Sisteminden Aldığı Pay*	*Tüm Bankacılık Sistemi İslâmi Olma Durumu (milyar USD)*
İran	33,0%	492,99	100,0%	492,99
Suudi Arabistan	20,6%	307,74	51,1%	602,24
Malezya	9,3%	138,93	23,8%	583,75
B.A Emirlikleri	9,0%	134,45	19,6%	685,97
Kuveyt	6,1%	91,13	39,0%	233,66
Katar	5,8%	86,65	26,6%	325,74
Türkiye	2,9%	43,32	4,9%	927,69
Sudan	1,3%	19,42	100,0%	19,42
Brunei	0,5%	7,47	57,0%	13,10
TOPLAM		**1.322,10**		**3.884,56**

Kaynak: IFSB Stability Report 2017'daki verilerden hareketle oluşturulmuştur.

Bu durum dünyanın en büyük bankasının (ICBC) aktif büyüklüğünü (3,47 trilyon USD) ancak geçebildiğine işaret etmektedir. Son durumda artış 2,6 kat olarak gerçekleşecek ve bu 9 ülkenin toplam aktifleri 1,32 trilyon USD'den 3,88 USD'ye çıkacaktır. Tabi bu simülasyonda dikkat edilmesi gereken bir husus örneğin Malezya gibi ülkelerin önemli sayıda gayrimüslim nüfusa ev sahipliği yaptığıdır. Birleşmiş Milletler (BM) 2015 nüfus sayımı verilerine göre Malezya'nın toplam nüfusu 30,33 milyondur. BM'nin 2010 verilerine göre ise ülkede 5,4 milyon Budist, 2,5 milyon Hristiyan ve 1,7 milyon ise Hindu yaşamaktadır. (UN 2017) Ülkenin bu demografik yapısından ötürü tüm bankacılık sisteminin İslâmi bankacılığa dönüşmesi mümkün görünmemektedir. Küresel İslâmi bankacılığının dünya üzerinde yoğunlaştığı bölgelerin özellikle İran ve Körfez havzası ile uzak doğu (Malezya) bölgesi olduğu Harita-1'de görülebilmektedir.



Kaynak: IFSB Stability Report 2016'dan derlenerek hazırlanmıştır.

Harita-1.
Dünya İslami Bankacılık Aktif Büyüklükleri (2016)

3. TÜRKİYE'DE MODERN ANLAMDA İSLÂMİ BANKACILIĞIN TARİHİ ARKA PLANI

Türkiye, ilk bölümlerde ele alındığı üzere Osmanlı Devleti döneminden itibaren para vakıfları, sarraf ve cehbezlerin varlığı ile finans piyasalarının olduğu bir ülkedir. Osmanlı Devleti'nin Batılı anlamda modern ilk bankacılık uygulaması Baltazzi ve Aleon adındaki iki Galata bankeri tarafından 1847 yılında kurulan Banque de Constantinople (İstanbul Bankası) olmuştur. Bu banka 1850 yılına kadar faaliyetlerine devam etmiş, sonra 1854'te Osmanlı'nın Rusya ile giriştiği Kırım Savaşı'nı finanse etmek için İngilizler tarafından Ottoman Bank (Osmanlı Bankası) kurulmuştur. Ottoman Bank kuruluşundan 2001'e kadar çeşitli isim değişikliklerle birlikte varlığını sürdürmüş, 1996'da başlıca sermayedarı Paribas Bankası tarafından Doğuş Grubu'na satılmış, 2001'te yaşanan büyük iktisadi kriz ile faaliyetine son vermiştir (Kazgan, 1997: 304-306). 2001 tarihinde Garanti Bankası ile birleşerek banka ismi tarihe mal ol-

muştur. 1931 yılında Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası kurulanan kadar ise bir merkez bankası fonksiyonunu icra etmiştir (https://www.garanti.com.tr, 2017).

Türkiye'de banka adını taşıyan ilk milli banka ise Ziraat Bankası'dır. Mithat Paşa Osmanlı Devleti'nin Niş valisi iken günümüzde Sırbistan sınırlarında yer alan Pirot Kasabası'nda 1863 yılında çiftçilerin oluşturduğu kaynakla, "Memleket Sandığı" adıyla ortaklarına düşük faizle kredi veren bir teşkilat kurmuştur. 1867 yılında çıkartılan özel bir mevzuat ile Memleket Sandıkları Osmanlı coğrafyasının her tarafına yayılmıştır (Atasagun, 1939: 2). Kredi vermek amacıyla kurulan bu sandıkların işletilmesi ve kontrolünde yaşanan sıkıntılar nedeniyle köklü bir değişiklik ihtiyacı ortaya çıkmış, olumsuzlukların giderilmesi amacıyla merkez yönetimine bağlı olarak 1883'te Menafi Sandıkları kurulmuştur. Menafi Sandıkları da fonksiyonlarını yerine getirememesi sebebiyle kaldırılarak bunların yerine 27 Ağustos 1888 (Rumi 15 Ağustos 1305) tarihinde çıkartılan Ziraat Bankası Nizamnamesi ile Ziraat Bankası kurulmuştur (Düstur 1. Tertib: 136-143).

Bu düzenlemeden sonra 20 Mayıs 1914'te muvakkat kanun olarak çıkan Ziraat Bankası Kanunu, tâdilen 29 Kasım 1915 tarihinde mecliste (Meclis-i Âyan) onaylanmıştır. 5 Nisan 1916 (Rumi 23 Mart 1332) tarihinde ise yeni bir Ziraat Bankası Kanunu çıkartılmıştır (Düstur 2. Tertib: 880-889). 1914 ve 1916 tarihli her iki kanunda aynı şekilde yer alan dikkate şayan bir husus bulunmaktadır. Kanunun ikinci faslının 12. maddesinde ikrazat (kredi verme) ve tevdiat (mevduat alma) faizlerinin miktarlarını herkese eşit olmak şartıyla meclis idaresinin kararıyla belirleneceği belirterek eğer tevdiat hesabı olanlar tarafından talep edilirse devr-i şer'i kaidesi ile işlem yapılabileceği belirtilmektedir. (TBMM 2017)[3]Devr-i şer'i, muâmele-i şer'iyye ile aynı anlamda kullanılan bir kelime olup

[3] İkrazat ve tevdiat faizlerinin miktarları -umum hakkında seyyan olmak üzere- Meclisi İdarenin kararı ile tayin olunur. Tevdiat ashabı tarafından talep vukuunda devri şer'î kaidesi dahi tatbik olunabilir (1916 tarihli Ziraat Bankası Kanunu, İkinci Fasıl, Madde 12).

(Gözübenli, 1994: 57), bu maddenin varlığına göre bir hesap sahibi parasının İslâm hukukuna göre işletilmesini talep edebilir demektir. Bu maddeye göre Ziraat Bankası ilk milli ve devlet bankası olmasının yanı sıra günümüzdeki konvansiyonel bankaların İslâmi bölümlerini anımsatacak şekilde bir yapıya da sahiptir denilebilir. Nitekim 29 Kasım 1915 (Rumi 16 Teşrinisani 1331) tarihli Meclis-i Âyan oturumda Ziraat Bankası Kanunu'nun tadiline (değişikliğine) dair kanun layihası sunulurken sıra mezkûr 12. maddeye geldiğinde üyelerden Bohor Efendi söz almış ve devr-i şer'î ifadesinin ne olduğunu bilmediğini belirterek kanun metninde bunun açıklanması gerektiğini belirttikten sonra bunun bileşik faiz işlemi olup olmadığını da sormuştur. Bunun üzerine Ziraat Bankası Genel Müdürü Şevket Bey söz alarak devr-i şer'inin İslâm hukukundaki bir uygulama olduğunu, İslâm dinine göre faizin haram sayılmasından dolayı bazı kimselerin arzu ettikleri halde haram korkusuyla bankaya mevduat yatırmaktan çekindiklerini, bu usûl uygulanır ise bu gibi kimselerin bankaya para yatırabileceklerini ifade ettiklerini belirtmiştir. Bu görüş üzerine Bohor Efendi ve diğer üyeler başka bir itirazda bulunmamışlar, madde kabul edilmiştir. Bu kanundan sonraki 1916 tarihli Ziraat Bankası Kanunu Meclis-i Mebusan meclis zabıtlarında ise bu maddeye ilişkin herhangi bir görüş bildirilmemiş ve madde aynen onaylanmıştır. Bu madde metni ve söz konusu zabıt kaydı bizlere göstermektedir ki, Osmanlı Devleti'nde halk bir faiz hassasiyetini taşımaktadır. Bu nedenle literatürde hiç rastlamadığımız bir şekilde Ziraat Bankası dünyada 1914 tarihinde İslâmiusûlleri resmî olarak ilk kez uygulayan banka sıfatını haiz kurum olmuştur.

Bazı maddeler üzerinde müzakere zabıtlarında ayrıntılı bir şekilde fikir teatisinde bulunulduğunu görüyoruz. Örneğin 1916 tarihli Ziraat Bankası Kanunu'nun 34. maddesinde geçen özetle ifade edilirse 15 sene boyunca herhangi bir işlem görmeyip zaman aşımına uğrayan hesapların bankaya gelir olarak yazılması maddesi görüşülürken (madde 34) birçok tartışma yaşanmıştır. Tokat mebusu Tahsin Bey maddeyi İslâm hukukuna aykırı olarak telakki etti-

ğinden bu minval üzere açıklamalarıyla itirazda bulunmuştur. Aralarında gayrimüslim mebusların da olduğu bazı mebuslar bu itiraza destek vermişler ve bu madde teklifinin kaldırılmasına ilişkin bir takrir vermiş ve takriri kabul edilmiştir. (Atasagun, 1939:98-102)

Bahsedilmesi gereken bir diğer husus ise, 10 Kasım 1910 (Rumi 28 Teşrinievvel 1326) tarihli Teârüf-i Müslimîn[4] adlı dergide geçen "İslâm Bankası" başlıklı yazıdır. Bu yazıda, Bosna Müslümanlarının kendi aralarında bir banka kurmak istedikleri, bu bankanın ise İslâm Bankası ismini taşıyacağı ifade edilmektedir. Fahreddin Demîrüvik 10 Şevval 1328 tarihinde (15 Ekim 1910) fetvahaneye verdiği bir dilekçede böyle bir banka kuruluşunun câiz olup olmadığına dair bir fetva istemiştir. Dönemin Şeyhülislâmı olan Musa Kazım Efendi böyle bir sual üzerine eğer idâne ve istidâne (borç alma ve verme) işlemlerinden elde edilecek kazanç ilzâm-ı ribhusûlü ile yapılırsa bunun câiz olacağı şeklinde bir fetva vermiştir (Fetva tarihi: 28 Şevval 1328/2 Kasım 1910)[5]. Mezkûr yazıda, ribâ ve banka uygulamalarının ticaret sahasında örf ve teamül şeklini aldığını, yeni yeni ticari faaliyetlerde bulunan Müslümanların da bu nedenle banka ve ribâ muâmelelerinden kaçamadığını belirtmekte, bir Müslümanın ribâya bulaşmadan büyük bir ticaret yapamayacağını ifade etmektedir. Yine aynı yazıda, ribâya bulaşma zorunluluğunun her Müslüman tarafından belirginlik ka-

---

[4] Tatar pan-İslamcıları tarafından İstanbul'da Abdürreşid İbrahim öncülüğünde neşredilen bir dergidir (detay için bkz. Nadir Özbek, İkinci Meşrutiyet İstanbul'unda Tatar İslâmcıları: Teârüf-i Müslimîn Dergisi, Müteferrika, Yaz 2002, Sayı 21, s.45.

[5] Makâm-ı meşihat suâl-i vâkııdâ'ire-i celîle-i fetvâyahavâle eylemesi üzerine fetvâhâne-i âlîden 28 Şevvâl 1328 tarihiyle âtîdeki müzekkere tahrîr edilmiştir: Fevâid ve muhasenât-ı kesîretemîn eyleyeceği ledel-müzakere tebeyyün eylediği cihetle Bosna'da bir İslâm Bankası tesîsinincevâz-ı şerîyemukârin olup olmadığı istiftâsınımutazammın 10 Şevvâl 1328 târîhiyle müverrih ve Fahreddin Demîrüvikimzâsıylamümza olarak makâm-ı celîl-i fetvâ-penahîlerine bil-vürûdbeyân-ı muktezâ-yışerîsi zımnında fetvâhâneyehavâle buyurulan arîzamütâlaâ edildi. Malûm-ı âlî-yi şeyhülislâmları olduğu üzere mezkûr bankaya tevdî ve ikrâz ve idâne ve tebdîl veya suver-ı sâire ile bırakılan ve alınan mebâliğhusûsundamesâil-i şeriyyesinetevfîkmuâmele olunduğu ve ez-cümle idâne ve istidânede hâsıl olacak nemâilzâm-ı ribihyanîfukahâ-yıkirâmınbeyân buyurdukları turukun birisiyle devr-i şerîicrâ edildiği takdîrdemeşrû ve helâl olur".

zandığını, fakat şimdiye kadar ulemanın ve meşihat makamının (Şeyhülislâmlık) bu konuya ilişkin sessizliğini bozmadığı ifade edilmektedir. Yazıda, Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin bu önemli meseleyi ihmal etmediği övülerek bankaların tesisine vermiş olduğu fetva ile Müslümanların önünde bir engel olan meselenin ortadan kalktığı belirtilmektedir (İslam Bankaları, 1910). 1910 yılında gündeme gelen bu "İslâm Bankası"nın kurulup kurulmadığı, kurulduysa hangi usûller ile işletildiği ise araştırılmaya muhtaç bir konudur.

1911 yılında Saraybosna'da neşredilen Muallim Dergisi'nde ise Batılılar/Avrupalılar ile uzun zamandır yapılan ticaretin getirdiği zorunluluk ile banka müesseselerinin zaruri bir ihtiyaç haline geldiği, bankaların İslâm hukuku yönünden uygunluğu tartışmalarının ise geçmişten bu yana halen sürmekte olduğu ifade edilmektedir. Bu dergideki yazıda, yukarıda bahsi geçen Teârüf dergisindeki yazıdan iktibasta bulunulmuş, Musa Kazım Efendi'nin vermiş olduğu fetvanın İstanbul'da neşredilen Sırat-ı Müstakim ve Kırım Bağçesaray'da neşredilen Tercümân dergileri tarafından önemli bir fetva olarak değerlendirildiği ifade edilmektedir. Yine yazıda, bu tarihten (1911) birkaç sene önce Foça (günümüzde Bosna-Hersek'in batısında kalan bir kasaba) Müslümanları tarafından Şete Divniçâ İktisat Sandığı adında bir İslâm bankasının kurulma girişimi olduğunu, ulema meclisi tarafından bu girişime cevâz verildiği ancak bu fetvanın makâm-ı meşihat (Şeyhülislâmlık) nüfuz ve itibarına sahip olmadığı için etki uyandırmamıştır. Yazıda dikkat çeken bir husus, bankacılığın cevazı ve adem-i cevazı (cevaz verilmeyişi) hakkında bazı kafalarda sorular oluştuğunu, ancak cevazı ile ilgili şu üç hususun önemli olduğu belirtilmektedir. Bunlar,

1- Bankaların herkes tarafından yok sayılamayacak ve zarureti içeren gerekliliği,

2- Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin bankalara ilişkin fetvası

3- Hilafet makamı olan, Meclis-i Mebusan ve Meclis-i Ayan'da büyük ulemaları olan ve hükümet kabinesinde Şeyhülislâmlık ma-

kamı da olan Osmanlı Devleti'nin bu gibi banka borçlanmalarını yapıyor olması (Bayram, 2016).

Bu iki dergide çıkan yazılardan anlaşılmaktadır ki çok erken tarihlerde bir banka kurma fikri Osmanlı hinterlandında ortaya çıkmış, gelinen noktada bankacılık muâmelelerinin ticaret hayatı için bir zaruret teşkil ettiği yönünde görüşlerde bulunulmuştur. Bankaların çalışma sistemlerinin İslâm hukukuna uygunluğuna ilişkin ise uzun süre Şeyhülislâmlık makamı tarafından bir görüş bildirilmemiş, tesbit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi bankaların (devr-i şer'îusûlü ile çalışmaları halinde) kurulmasına ve çalıştırılmasına yönelik bir fetva vermiştir.

Bir önceki başlıkta da belirtildiği gibi dünyada adında İslâm ismini taşıyan ilk banka Adapazarı İslâm Ticaret Bankası'dır. Osmanlı'da 1913 tarihinde faaliyete geçen Adapazarı İslâm Ticaret Bankası Türk tarihinin ilk özel yerli bankası olma sıfatını da taşımaktadır. Bir komandit şirket olarak kurulmuş olan Adapazarı İslâm Ticaret Bankası ise kuruluş mukavelesinde bankanın adı ortaklara atıfla Hacı Âdem Beyzâde İbrahim Sipahizâde Hamid ve Şürekası Adapazarı İslâm Ticaret Bankası'dır. Bu banka, 1919 yılında ise anonim şirkete dönüşerek ismini de Adapazarı İslâm Ticaret Bankası Osmanlı Anonim Şirketi olarak değiştirmiştir. 1926 yılında ise İslâm kelimesini banka adından çıkartarak Adapazarı Türk Ticaret Bankası Anonim Şirketi ismiyle faaliyetlerine devam etmiştir. 1934 yılına kadar idare merkezi Adapazarı olan bankanın merkezi bu tarihte Ankara'ya taşınmıştır. 1937 tarihinde ise Türk Ticaret Bankası Anonim Şirketi ismini alan banka 1997 yılında Türkiye Mevduat Sigorta Fonu'na (TMSF) devrolmuş ve faaliyetleri sona ermiştir.[6] Bir İslâm bankası olarak kurulmuş olmakla birlikte zamanla konvansiyonel bir bankaya dönüşmüştür. Bankanın kuruluş gayesi ise salt bir ticari girişimden ibaret olmayıp Müslüman yerli halkın Adapazarı'nda kurulan yabancı sermayeli Osmanlı Bankası şubesinden kredi temin edememesi neticesinde bir ihtiyaç neticesindedir (Kutluata, 1970: 81).

---

6 http://www.tmsf.org.tr/intikaleeden.bankalar.tr, erişim tarihi: 08.08.2017

4. TÜRKİYE'DE MODERN İSLÂMİ BANKACILIK: KATILIM BANKALARI

Türkiye, İslâmi bankacılık ile ya da o günkü resmi adları olan "Özel Finans Kurumu" ile 1984 yılında tanışmıştır. 16.12.1983 tarihli Bakanlar Kurulu Kararı'na istinaden resmi olarak kurulmasına dayanak bulan Albaraka Türk Özel Finans Kurumu 21.01.1985 tarihi itibariyle T.C. Merkez Bankası'ndan faaliyet izni alarak Türkiye Cumhuriyeti tarihinde kurulan ilk özel finans kurumu ünvanını elde etmiştir. Sudan örneğinde olduğu gibi Prens Mohammed Al Faisal Türkiye'de bir İslâmi bankacılık kurulabilmesi için 1981 yılında bir girişimde bulunmuş, 1982 yılında ise Bahreyn merkezli Dallah Albaraka Group adına Şeyh Salih, Turgut Özal'ın kardeşi Korkut Özal ile iyi ilişkiler geliştirmiş ve nihâyetinde 1983'te iktidara gelen Turgut Özal'ın ilk icraatlarından birisi de özel finans kurumlarına açılmasına ilişkin olmuştur. (Moore,1990: 247). 1985 yılında Albaraka Türk ile birlikte Suudi Arabistan merkezli Faisal Finans da faaliyete başlamış, bunu 1989 yılında Kuveyt merkezli Kuwait Finance House'un kurduğu Kuveyt Türk Evkaf Finans Kurumu A.Ş. izlemiştir. Faaliyete başlamalarının akabinde Albaraka Türk 150, Kuveyt Türk ise 50 milyon USD seviyesinde Türkiye'nin petrol ithalatını fonlamıştır. Özel Finans Kurumları'nın cazibesini artırmak için ise Merkez Bankası karşılık oranları düşük tutarlarda olmuştur. Konvansiyonel bankalar Merkez Bankası'nda %15 civarında bir karşılık ayırma zorunluluğuna tabi iken, açılan bu özel finans kurumları câri hesaplar için %10, katılma hesapları için ise sadece %1 karşılık ayırma zorunluluğuna sahiptiler. Bu durum çoğu konvansiyonel bankanın tepkisini çekmiş olsa da bu işten kazançlı çıkan banka ise Vakıflar Bankası olmuştur. Bunun sebebi ise başlangıçta bu iki özel finans kurumunun muhabirlik hizmetini gerçekleştiriyor ve bu işin kârlılığının farkına vararak Kuveyt Türk ile ortaklığa gitmiştir. (Moore, 1990: 247) Türkiye'de kurulan yerli ilk özel finans kurumu ise 1991 yılında kurulan Anadolu Finans Kurumu A.Ş. olmuştur. Faysal Finans 2001'de Türk ortaklar tarafından satın

alındı ve şirketin adı Family Finans Kurumu A. Ş. olarak değiştirildi. Türkiye'de kurulan ikinci yerli özel finans kurumu ise 1995'de açılan İhlâs Finans Kurumu olmuştur. Bunu ise 1996'da açılan Asya Finans Kurumu A.Ş. takip etti. İki yerli sermayenin sahipliğinde olan Family Finans ile Anadolu Finans Kurumu ile 2005'de birleşerek Türkiye Finans Katılım Bankası adını aldı. 2008 yılında Türkiye Finans Katılım Bankası'nın çoğunluk hisseleri Suudi Arabistan'ın ilk ve en büyük konvansiyonel banka grubu olan National Commercial Bank (NCB) tarafından satın alınmıştır. 2001 yılında İhlâs Finans, 2016 yılında ise Asya Finans Kurumu (Bank Asya Katılım Bankası) kapandı.

2015'te Ziraat Katılım Bankası ve 2016'da Vakıf Katılım Bankası kuruldu. Türkiye'de önceleri "Özel Finans Kurumu" adıyla anılan faizsiz kurumların adı 19.10.2005 tarih ve 5411 sayılı "bankacılık kanunu" ile "katılım bankaları" olarak değişti. Yasa ayrıca katılım bankalarındaki tasarrufların 50 bin TL'ye kadar olan bölümünün güvence altına aldı. "Türkiye Katılım Bankalar Birliği" bünyesinde bulunan "Güvence Fonu"nu da Tasarruf Mevduatı Sigorta Fonu'na (TMSF) devretti. Daha sonraki bir düzenleme ile katılım bankalarındaki tasarrufların 50 bin TL'ye kadar olan tutarların güvence altına alınması hususu 100 bin TL'ye yükseltildi (Atar, 2016: 164).

2017 yılı temmuz ayı itibariyle Katılım Bankaları'nın Türkiye'deki toplam bankacılık sektörü içerisinde almış olduğu pay aktif büyüklüğü itibariyle %4,7 seviyesindedir. Hiç şüphesiz bu oldukça düşük bir oran olup, bir diğer yönden ise gelişme potansiyeli açısından halen daha atılması gereken çok adımlar olduğunu işaret etmektedir. Yine 2017 Temmuz dönemi itibariyle halen faaliyette olan 5 katılım bankasının toplam şube sayısı 3'ü yurtdışı şube olmak üzere 959'dur (Tablo-4). Türkiye'de faaliyette bulunan katılım bankalarının toplam personel sayısı i 14.465'dir. Aktif büyüklük, net kâr, personel ve şube sayısı, toplanan ve kullandırılan fon tutarı,

öz varlık gibi finansal verilere bakıldığında 2017 yılı itibariyle sektör lideri Kuveyt Türk Katılım Bankası'dır (Tablo-8).

Tablo-4. Türkiye'deki Katılım Bankaları Ve Bankacılık Sektörü Başlıca Finansal Büyüklükleri (Mio TL)

Finansal Başlıklar		Katılım Bankaları			Bankacılık Sektörü		
		Nis.2017	Ara.2016	Değişim(%)	Nis.2017	Ara.2016	Değişim(%)
TOPLANAN FONLAR **	TP	50.473	48.313	4,5	854.114	849.493	0,5
	YP	34.965	29.984	16,6	669.906	592.258	13,1
	YP-MADEN	3.365	3.208	4,9	18.720	17.518	6,9
	TOPLAM	88.803	81.505	9,0	1.542.740	1.459.269	5,7
KULLANDIRILAN FONLAR ***		88.387	84.880	4,1	1.901.549	1.773.745	7,2
TASFİYE OLUNACAK ALACAKLAR (NET)		1.330	1.236	7,6	13.473	13.128	2,6
TOPLAM AKTİF		136.210	132.874	2,5	2.889.265	2.730.942	5,8
ÖZ VARLIK		11.986	11.494	4,3	323.727	300.172	7,8
NET KAR ****		461	130	254,6	17.459	10.967	59,2
PERSONEL SAYISI		14.594	14.465	0,9	210.343	210.910	-0,3
ŞUBE SAYISI	YURTİÇİ	975	956	2,0	11.652	11.664	-0,1
	YURTDIŞI	3	3	0,0	82	83	-1,2
	TOPLAM	978	959	2,0	11.734	11.747	-0,1

Kaynak: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 21.08.2017

Dünya'daki İslâmi bankacılık içerisinde Türkiye'nin almış olduğu payın 2016 verileri ile 43,32 milyar USD toplam aktif büyüklüğü ile %2,9 seviyesinde olduğunu ve 7. sırada yer aldığını bir önceki konu başlığı altında ifade etmiştik. Clement 1990'da kaleme aldığı bir makalede, o dönemki adlarıyla özel finans kurumlarının hükümet değişikliği ile bu kurumları avantajlı kılan (Merkez Bankası karşılık oranı) düzenlenme sürer ise beş yıl içerisinde Türk bankacılık sistemindeki mevduat pazar payının %10'luk bir dilimi yakalayabileceği öngörüsü ise aradan geçen 27 yıla rağmen gerçekleşmemiştir.

Bu öngörünün gerçekleşmemesinde zorunlu karşılık oranı uygulamasının konvansiyonel bankalar ile aynı seviyeye çekilmesi bir faktör olarak geçerli sayılabilir ancak bununla birlikte daha önce toplanan fonlar için devlet tarafından herhangi bir garanti tutar söz konusu değil iken, şu an 100.000 TL'ye kadar Hazine garantisi söz

konusudur. 2017 yılı itibariyle Türk bankacılık sistemi içerisinde katılım bankalarının aldığı pay toplanan fonda %2,6, kullandırılan kredilerde %4,6, öz varlıkta %3,7, net kârda ise %2,6 gibi küçük bir paya sahiptir (Tablo-5).

Tablo-5. Türkiye'deki Katılım Bankalarının Bankacılık Sektöründen Aldıkları Paylar

	2017-Nisan	*2016-Aralık*
1- TOPLANAN FONDA	5,8	5,6
2- KULLANDIRILAN FONDA	4,6	4,8
3- TOPLAM AKTİFTE	4,7	4,9
4- ÖZ VARLIKTA	3,7	3,8

Kaynak: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 21.08.2017

Türkiye'de ilk kez 2010 yılında başlanan kira sertifikası (sukuk) uygulamasının hacmine baktığımızda katılım bankaları (TL karşılığı olarak) toplam 16,4 milyar TL kira sertifikası ihraç etmişlerdir. Hazine Müsteşarlığı ise ilk kez 2012 yılında başladığı kira sertifikası ihracına 2017 yılı itibariyle (TL karşılığı) toplamda yaklaşık 28 milyar TL ihraçta bulunmuştur. Yani Türkiye'de devlet borçlanması ve katılım bankaları olarak birlikte değerlendirildiğinde 44,4 milyar TL'lik bir kira sertifikası ihracı olmuştur (Tablo-6).

Tablo-6. Türkiye'deki Katılım Bankaları ve Hazine'nin 2010-2017 Yılları Arasında İhraç Ettiği Kira Sertifikaları

2010-2017 Yılları Arası	*USD (Bin USD)*	*MYR* (Bin MYR)*	*TL (Bin TL)*	*TL Karşılığı Toplamı (Bin TL)*
Katılım Bankaları	3.600.000	1.960.000	6.848.705	16.391.605
Hazine Müsteşarlığı	4.750.000		17.782.449	28.042.449
TOPLAM	8.350.000	1.960.000	24.631.154	44.434.054

Kaynak: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 23.11. 2017

*Malezya Ringiti

Türkiye'deki katılım bankalarının finansman için kullandıkları yöntemlerin başında murabaha gelmektedir. Zaman serisi içerisinde finansman türlerinin gelişiminin ya da dağılımının ne şekilde olduğunu izleyebilmek için bulabildiğimiz en eski tarihli kaynaklar Albaraka Türk Katılım Bankası faaliyet raporları olmuştur. Bunun dışındaki katılım bankaları ya yeni kuruldukları ya da (2005'ten önce) eski tarihli faaliyet raporlarını web adresleri aracılığıyla paylaşmadıkları için gözlem kümemiz Albaraka Türk ile sınırlı kalmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi Albaraka Türk faaliyet raporlarında 1985-2002 yılları arasında finansman türlerine göre bir tasnif bulunmakta iken bu 2003'ten sonraki faaliyet raporlarında bu tarz bir kategorizasyona gidilmemiştir.

Tablo-7'da yıllara göre gerçekleştirilen finansman tutarları ve proje sayıları belirtilmektedir. Bu tabloya göre faaliyete geçilen ilk yıl toplam 161 projeden 3'ü mudarebe ortaklığı (kâr/zarar ortaklığı yatırımı) şeklinde gerçekleştirilmiş ancak finansman tutarı detayı verilmemiştir. 1986-1997 yılları arasında ise hem finansman tutarı ve hem de proje sayıları finansman türlerine göre ayrı ayrı belirtilmiştir. 1998-2002 yılları arasında ise yalnızca finansman tutarına göre bir gösterimde bulunulmuş, proje sayılarına göre bir ayrım yapılmamaya başlanmıştır.

Tablo-7. Albaraka Türk Katılım Bankası'nın 1985-2002 Yılları Arasındaki Finansman Tutarları ve Proje Sayıları

Yıl	Üretim Desteği Tutar (Bin)TL	Üretim Desteği (Proje Sayısı)	Kar/Zarar Ortaklığı Yatırım (Bin)TL	Kar/Zarar Ortaklığı (Proje Sayısı)	Finansal Kiralama Tutarı (Bin) TL	Finansal Kiralama (Proje Sayısı)	Diğer Tutar (Bin)TL	Toplam Tutar (Bin)TL
1985		158		3		0		24.899.362
1986	45.538.167	577	2.968.447	14		0		48.551.614
1987	219.729.347	1301	9.903.490	49	1.064.561	5		230.697.398
1988	271.689.989	1185	23.158.973	34	86.402	2		295.295.364
1989	543.140.262	1744	9.961.366	22	44.010.042	1003		597.111.670
1990	811.073.018	2341	35.661.803	10	220.517.510	1228		1.067.252.331
1991	1.644.377.721	1965	37.600.908	2	123.041.830	223		1.805.020.459
1992	3.375.435.446	3411	244.871.360	15	186.307.636	129		3.806.614.442
1993	4.726.394.640	4019	1.307.726.506	46	352.667.140	435		6.386.788.286
1994	6.744.416.014	2574	157.268.844	9	395.900.768	183		7.297.585.626
1995	38.848.697.000	7156	2.568.648.000	103	2.480.401.000	304		43.891.746.000
1996	52.211.233.000	7409	5.416.266.000	170	7.286.585.000	514		64.914.084.000
1997	79.667.639.000	7078	18.177.163.000	237	13.531.068.000	465		111.375.870.000
1998	99.654.408.000		40.719.970.000		41.202.885.000			181.577.263.000
1999	158.085.449.000		93.998.733.000		57.856.337.000			309.940.519.000
2000	175.481.931.000		118.331.539.000		44.989.715.000		2.416.581.000	341.219.768
2001	152.910.112.000		121.002.685.000		52.010.057.000		2.672.058.000	328.594.912.000
2002	373.984.099.000		39.002.160.000		43.052.973.000		200.006.000	456.039.232.000
Toplam	1.149.219.407.604	40.918	441.046.645.697	714	263.733.618.889	4.491	5.288.645.000	1.859.113.210.552

Kaynak: Albaraka Türk Katılım Bankası'nın faaliyet raporlarından derlenerek hazırlanmıştır.

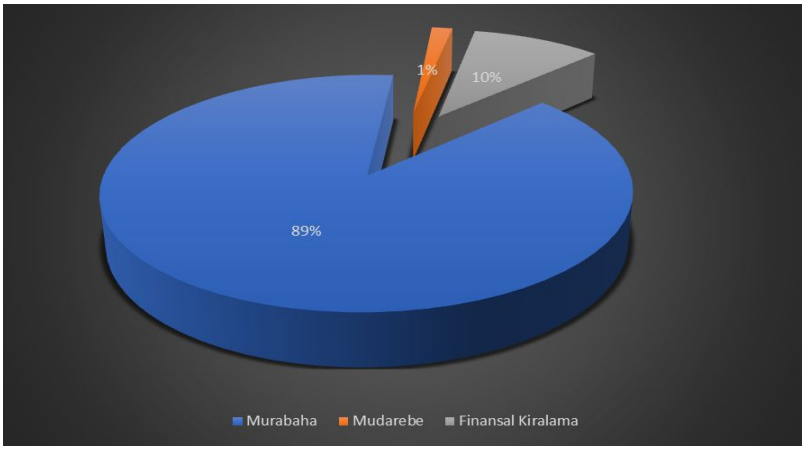
Faaliyet raporlarında dikkat çeken bir husus, ilk yıllarda her ne kadar nisbî olarak yetersiz oranlarda kâr/zarar ortaklığı yatırımı finansmanı gerçekleştirilmişse de raporu hazırlayanların buna izahât getirerek ileriki dönemlerde istenilen seviyelerde bu tarz finansman işlemlerinin daha da artırılacağı şeklinde beyanlarının bulunmasıdır. Teoride mudarebe ve müşareke ortaklığına verilen önemin bir tezâhürü olarak böyle bir açıklama yapma ihtiyacının doğmuş olabileceği kanaatindeyiz. Proje sayısı açısından en çok finansmanın yapıldığı yıllar sırasıyla %36,2 ve %34,3 oranlarında olmak üzere 1989 ve 1990'dır. Ancak belirtilen yıllarda finansman tutarı açısından ise durum aynı şekilde gelişmemiş, 1989'da %1,7, 1990'da ise %3,3 seviyesinde kalmıştır. Finansman tutarı açısından en fazla oranda mudarebe işlemlerinin yapıldığı yıllar 1999, 2000 ve 2001 yıllarıdır. 1999'da %30,3, 2000'de %34,7 ve 2001'de %36,8 seviyesinde mudarebe işlemleri yapılmıştır (Tablo-8).

Tablo-8. Albaraka Türk Katılım Bankası'nın 1985-2002 Yılları Arasındaki Finansman Tutarları ve Proje Sayılarına Göre İşlem Türlerinin Rasyoları

Yıl	Üretim Desteği Rasyo (Proje Sayısı)	Kar/Zarar Ortaklığı Rasyo (Proje Sayısı)	Finansal Kiralama Rasyo (Proje Sayısı)	Toplam (Proje Sayısı)	Üretim Desteği Rasyo (Tutar)	Kar/Zarar Ortaklığı Rasyo (Tutar)	Finansal Kiralama Rasyo (Tutar)	Toplam (Tutar)
1985	%98,1	%1,9	%0,0	%100,0	%0,0	%0,0	%0,0	%0,0
1986	%97,6	%2,4	%0,0	%100,0	%93,9	%6,1	%0,0	%100,0
1987	%96,0	%3,6	%0,4	%100,0	%95,2	%4,3	%0,5	%100,0
1988	%97,1	%2,8	%0,2	%100,0	%92,0	%8,0	%0,0	%100,0
1989	%63,0	%0,8	%36,2	%100,0	%91,0	%1,7	%7,4	%100,0
1990	%65,4	%0,3	%34,3	%100,0	%76,0	%3,3	%20,7	%100,0
1991	%89,7	%0,1	%10,2	%100,0	%91,1	%2,1	%6,8	%100,0
1992	%95,9	%0,4	%3,6	%100,0	%88,7	%6,4	%4,9	%100,0
1993	%89,3	%1,0	%9,7	%100,0	%74,0	%20,5	%5,5	%100,0
1994	%93,1	%0,3	%6,6	%100,0	%92,4	%2,2	%5,4	%100,0
1995	%94,6	%1,4	%4,0	%100,0	%88,5	%5,9	%5,7	%100,0
1996	%91,5	%2,1	%6,4	%100,0	%80,4	%8,3	%11,2	%100,0
1997	%91,0	%3,0	%6,0	%100,0	%71,5	%16,3	%12,1	%100,0
1998	N/A	N/A	N/A	N/A	%54,9	%22,4	%22,7	%100,0
1999	N/A	N/A	N/A	N/A	%51,0	%30,3	%18,7	%100,0
2000	N/A	N/A	N/A	N/A	%51,4	%34,7	%13,2	%99,3
2001	N/A	N/A	N/A	N/A	%46,5	%36,8	%15,8	%99,2
2002	N/A	N/A	N/A	N/A	%82,0	%8,6	%9,4	%100,0

Kaynak: Albaraka Türk Katılım Bankası'nın faaliyet raporlarından derlenerek hazırlanmıştır.

1985-2002 yılları arasında gerçekleştirilen işlemlerin proje sayısına göre bakıldığında projelerin %89'u murabaha, %2'si mudarebe ve %10'u finansal kiralama işlemlerine ait olduğu görülmektedir. (Grafik-4)

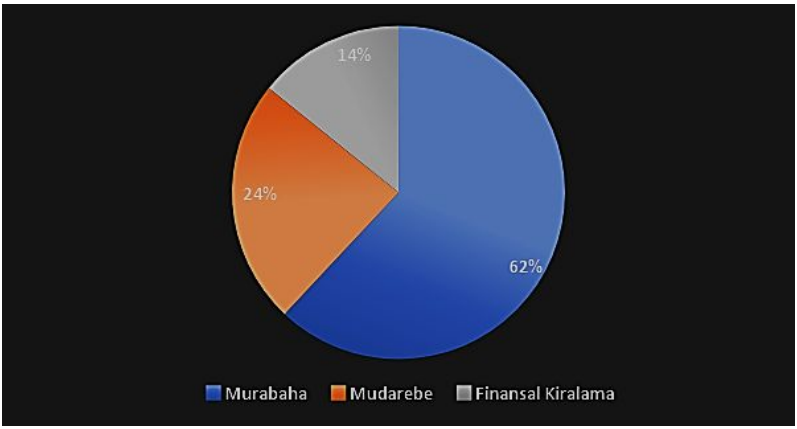


Kaynak: Albaraka Türk Katılım Bankası'nın faaliyet raporlarından derlenerek hazırlanmıştır. (https://www.albaraka.com.tr/faaliyet-raporlari.aspx)

Grafik-4.

1985-2002 Yılları Arasında Gerçekleştirilen Finansman İşlemlerinin Toplamının Türlerine Göre Dağılımı Proje Sayısına Göre

Yine aynı tarih aralığı olan 1985-2002 yılları arasındaki 17 yılı topluca dikkate aldığımızda ise finansman tutarlarına göre işlemlerin %62'si murabaha, %24'ü mudarebe ve %14'ü finansal kiralama şeklinde gerçekleşmiştir (Grafik-5).



Kaynak: Albaraka Türk Katılım Bankası'nın faaliyet raporlarından derlenerek hazırlanmıştır. (https://www.albaraka.com.tr/faaliyet-raporlari.aspx)

Grafik-5.
1985-2002 Yılları Arasında Gerçekleştirilen Finansman İşlemlerinin Toplamının Türlerine Göre Dağılımı Finansman Tutarına Göre

Ortaya çıkan rakamlar, günümüzdeki küresel ve yerel İslâmi bankacılık uygulamalarıyla mukayese edildiğinde azımsanmayacak tutarda bir finansmanın mudarebe yöntemiyle yapıldığı söylenebilir. Ancak proje sayısına göre analiz edildiğinde mudarebe işlemlerinin çok az bir oranı teşkil ettiği görülmektedir. Bunun açıklaması olarak mudarebe işlemlerinin az sayıda projeye büyük montanlı finansmanlar şeklinde gerçekleştirilmiş olduğu söylenebilir. Nitekim Albaraka Türk Katılım Bankası'nın üst düzey yöneticisiyle yapılan şifahi görüşmede, bankanın hali hazırdaki (2017) finansmanlarının

%10'unun mudarebe usûlüyle yapıldığı, bu işlemlerin 10-12 adet inşaat projesinden müteşekkil olduğu ifade edilmiştir.

Riskin tabana yayılması ve küçük girişimcilerin bu tip ortaklıklarla sermaye tedarik edebilmeleri konusunda bazı araştırmalar yapılmıştır. Örneğin iktisat tarihçisi Murat Çizakça, Bursa para vakıflarını incelemiş, bunların günümüzde A.B.D. ve Avrupa'daki "venturecapital" yani "risk sermayesi şirketleri"yle olan benzerliklerinden hareketle yeni bir model gündeme getirmiştir. Bu modele göre özellikle bilişim sektöründeki yenilikçi girişimcilerin hisselerinin katılım bankaları (o dönemki isimleriyle özel finans kuruluşları) tarafından satın alınarak ortak olunmasının ardından girişimler uygulamaya girip piyasa değerleri yükseldiğinde bu hisselerin satışından özel finans kuruluşlarının büyük miktarlarda kârlar elde edilebileceğini ortaya koymuştur (Çizakça, 1993).

Bu model günümüzde yavaş yavaş hayata geçmeye başlamıştır. Bunun ilk adımı olarak Albaraka Türk Katılım Bankası'nın yeni başlattığı "Albaraka Garaj" adındaki "start-up" yani Türkçe'ye "başlangıç" olarak çevirebileceğimiz programı örnek gösterebiliriz. Albaraka Garaj Startup Hızlandırma Merkezi adı verilen bu programın amacı özellikle "fin-tech" denilen "finans teknolojisi" alanındaki yenilikçi fikirlerin ve bunun dışında yine diğer alanlardaki teknolojik girişimlerin finansal olarak desteklenmesi (programı başarıyla tamamlayan girişimcilere 50.000 TL hibe desteği), yatırımcılar ile fikir sahiplerini bir araya getirmesi, girişimci danışmanlığı hizmeti ve hukuk danışmanlığı hizmetinin verilmesi, fiziki bir alan olarak ofis tahsis edilmesi ve eğitim/atölye çalışmaları yapılması gibi alanlarda girişimlere destek olmaktır (https://www.albarakagaraj.com/index.html 2017).

Halil İnalcık'a göre Osmanlı döneminde, toplumun tüm katmanlarında nakit servetin işletilmesi için büyük bir istek vardı ve bu servetin çoğaltılmasında müracaat edilecek ilk zümre tüccârlardı. Küçük ya da büyük nakit birikimler tüccârlar marifetiyle mudarebe ortaklığı yöntemiyle işletiliyor ve böyle bu nakitler ticari sermayeyi

teşkil ediyordu (İnalcık, 2008:258). Böyle bir tarihi tecrübesi olan medeniyetimizin modern mekanizmalar üreterek ortaklık yoluyla sermayenin işletilmesinin araçlarını yeniden ortaya koyabileceği kanaatindeyiz.

5. İSLÂMİ BANKACILIĞIN PROBLEM ALANLARI

Günümüz İslâmî bankacılığının da en çok tenkit edilen yönü finansman modeli olarak kâhir ekseriyetle murabaha tekniğinin kullanılıyor olmasıdır. Murabaha Kāmûs-ı Türkî'de şöyle tarif edilmektedir: "Arapça'da mücerred kâr ve temettü manasına gelir. Hadd-i nizamiyeden fazla ve insaftan hariç alınan faiz: Murabaha kanunen memnu'dur." (Sami, 1998: 1318). Kâmûs'ta murabahacı kelimesi ise "Akçe ikrâz edip halkı soyan insafsız sarraf, Ziraat Bankaları ziraî murabahacıların yedd-i gadrinden kurtarmak maksadıyla müesseseden." Şeklinde geçmektedir.

Murabaha ve murabahacının XX. asrın başına ait sözlükte taşıdığı menfi anlamlar, XXI. asırda Cumhuriyet Türkiyesi'nde de görülmektedir. 1931 tarihli İstanbul Ticaret ve Sanayi Odası'nın neşrettiği bir yayında murabahacılığı halen tedavülde olan bir uygulama olarak görmekteyiz. "1931 Oda Kongrası Kararları" olarak yayımlanan bildiride zirai mahsulâtın pahalı olmasının nedenleri arasında "murabahacı kredisi"nden bahsedilmekte, bir ay için %5 ilâ 10 nisbetinde faizle borçlanma işlemlerinin olduğu belirtilmektedir. Halbuki o dönemde Ziraat Bankası yurdun geniş bir sathında faaliyetlerini sürdürürken, bu bankanın borç verme imkanlarının sınırlılığı, kredi alabilmek için bir takım fiziki ve yasal zorlukların olmasından dolayı çiftçilerin, nakit ihtiyaçlarını karşılamak için murabahacıların eline düştüklerini belirtmektedir. (İstanbul Ticaret ve Sanayı Odası, 1931: 24) Şemseddin Sami, bu sözlüğü 1901 yılında tamamlamıştır (Uçman, 2010).

Oysa ki Sami'nin eserini yazmadan önce Osmanlı Devleti'nde ilki 1864, ikincisi 1887 yılında olmak üzere "Murabaha

Nizamnâmesi" adıyla bir düzenleme getirilmiştir. 1887 tarihli nizamnâmede faiz ibaresi lafzen geçmekte olup ikrazât yani kredi faizlerinin yıllık azami %9 olabileceği, bunun üzerindeki işlemlerin dava konusu olamayacağı belirtilmiştir. Esasen daha önceki tarihlerde de faiz hadlerini sınırlayan düzenlemeler olmuştur. Örneğin 1609 tarihli fermanda %15, 1680 tarihli narh kanununda ise %10 olarak azami seviyeler belirlenmiştir (Çağatay, 1994: 77).

1891 tarihli "Murabahacılarla iğfal eyledikleri eşhas beyninde zuhur eden deâvî ve muhakemâtta faizin hadd-i nizâmîyi tecâvüz ettirilmemesi hakkında irade" isimli bir Osmanlı arşiv belgesinden anlaşılmaktadır ki tüm bu yasal düzenlemelere karşılık fâhiş oranlı kredi işlemleri sürmektedir (Sarkis, 2006: 818). Fıkhî bir terim olarak murabaha ise "alış fiyatı veya maliyet üzerine belli bir kâr ilâvesiyle yapılan bir tür güvene dayalı satış sözleşmesi" demektir. (Dönmez, 2006) Esasen murabaha kelimesi zamanla uygulamalardan kaynaklanan olumsuzluklardan dolayı galat olarak olumsuz olarak algılanan bir anlama dönüşmüştür. Bu anlam dönüşmesine Hristiyanlık tarihinde de rastlanılmaktadır. İngilizce "usury" kelimesi geçmiş dönemlerde bir nakdin kullanılması için alınan "kira" ücreti manasına gelmekte iken günümüzde ise "fâhiş bir faiz oranı" ve "tefeci faizi" anlamına gelmektedir (Abdul-Rahman, 2015: 93).

Her ne kadar Osmanlı'daki para vakfı ile günümüz İslâmi bankacılığı arasında murabaha uygulaması nedeniyle benzerlik var olsa da murabahanın uygulanması anlamında günümüz İslâm bankacılığı göreceli olarak daha sıhhatli işlemektedir. Çünkü alım-satım gibi bir işlem sadece şeklî olarak yapılmamakta, gerçek bir ticarî alım-satım işlemi gerçekleştirilmek suretiyle finansman sağlanmaktadır. Bu noktada belirtilmesi gereken husus, İslâmi bankaların (katılım bankaları) bu alım-satım işlemlerinde, alım için kredi borçlusu olacak olan müşterisine sözlü ya da e-posta yoluyla bir vekalet vermekte, resmî olarak bir satın almak yapmamaktadırlar. Halbuki katılım bankaları (o dönemki isimleriyle özel finans kuruluşları) kuruldukları dönemde resmî olarak da mal alımını yapıyorlar ve

sonra aldıkları bu malı fatura keserek müşteriye satıyorlardı. Bu alım-satım işleminden dolayı oluşan Katma Değer Vergisi (KDV) ek bir maliyet unsuru olarak ortaya çıktığı için bu usûl zamanla terkedilmiş, bunun yerine resmî olmayan bir vekalet vererek müşterilere kendileri adına malı almaları uygulamasına geçmişlerdir. İşte bu durum katılım bankalarına getirilen bir eleştiri konusu olmaktadır. Bu konuyla ilgili İslâm hukukçusu Hayrettin Karaman, gereken resmî düzenlemeler sağlanıncaya kadar arızî bir durum olarak ortaya çıkan ve ihtiyaca binâen katılım bankalarının şifahen ya da e-posta aracılığıyla müşterilere vekâlet verip mal alım-satım işlemini yapabileceklerine dâir bir fetva verdiklerini belirtmekte, ancak bu geçici durumun kalıcı hale gelmemesi için katılım bankalarının vekâlet vererek müşteriye malı aldırmaları yerine resmi ve gerçek bir alım-satım işleminin gerçekleştirilmesi için katılım bankalarının finansmana konu malı alıp fatura keserek malı müşterilerine satmaları gerektiğini ifade etmektedir. Karaman, bu konuyla ilgili gereken düzenlemelerin yapılmasına yönelik sektör temsilcileri ve resmî makamlara çağrılarda bulunmaktadır (Karaman, 2016). Konunun bir diğer yönü ise katılım bankalarının resmî olarak bir alım-satım işlemi yapmamasından dolayı ticaret, borçlar ve vergi hukuku gibi sâir konuların hükümlerine göre bir sorumluluklarının ortaya çıkmaması gerçeğidir. Yani finansmana konu üründe herhangi bir ayıp, kusur vs. gibi bir olumsuzluk olur ise burada katılım bankalarının herhangi bir sorumluluklarının olmayışı fıkhî açıdan eleştirilmektedir. 2017 yılında Türkiye Katılım Bankaları Birliği'nce hazırlanan bir taslak kanun düzenlemesiyle bu alım-satım durumunun da mevzuat kapsamında ele alınacağı şeklinde bir beklenti bulunmaktadır.

Bir diğer tartışma konusu olarak sukuk adı verilen ve batı dillerine İslâmi bono olarak çevrilen ürünü zikredebiliriz. Bazı fakihler, varlığa dayandırılarak ihraç edilen senetlerin işlem görmesi ve bir kâr tahakkuk etmesini caiz görmekle birlikte, durumun uygulamada bu şekilde işlemediğini belirterek eleştiride bulunmaktadırlar. Teorik

olarak duran bir varlığa yatırım yapılmasının ekonomiye hizmet edeceği ve dolayısıyla bir kamu yararı sağlayacağı nedeniyle işlemin ticari niteliğinden dolayı sukuk ürünü câiz görülmektedir. Ancak uygulamada duran varlıkların fiktif olarak menkulleştirilmesinden dolayı yani reel ekonomide bir karşılığı olmamasından dolayı tıpkı muâmele-i şer'iyye usûlünde olduğu gibi örtülü bir işlem gerçekleştirildiği belirtilmektedir. (Bayındır, 2016)

İslâm ekonomisi ve finansmanıyla ilgili akademik çalışma yapan araştırmacılar alternatif farklı modeller geliştirmek suretiyle murabaha ağırlıklı olan faizsiz finansman modelinin yerine ikâme etmeye çalışmaktadır. Bu konularda çok sayıda ulusal ve uluslararası tartışmalı ilmî toplantılar, konferanslar tertip edilmiş, tüm ayrıntılarıyla akademisyenler ve uygulayıcılar tarafından tartışılmış ve görüşler ortaya konulmuştur. Ana hatlarıyla günümüze kadar yapılan tartışmaları şu başlıklarda ele alabiliriz;

a) Günümüz İslâmî bankacılık uygulamasında murabaha tekniğiyle yapılan finansman yerine ortaklık yapısına dayalı olan mudarebe-müşareke tekniğiyle bir finansman yapısına geçilmesi,

b) Müteşebbislerin öz kaynak ihtiyaçlarını giderecek bir finansman modeli kurgulanması (risk sermayesi/venturecapital modeli gibi),

c) Konvansiyonel bankacılığın tahakkümü altındaki finans çevresinin İslâmî bankacılık lehine arttırılmasını sağlamak amacıyla daha fazla sermayenin bu alana çekilmesi,

d) Bazı araştırmacılara göre İslâmî vurgusu yerine faizsiz finansman vurgusunun yapılarak meselenin dinî bir çerçeveden ziyade sosyo-ekonomik bir çerçevede incelenmesi,

e) Yukarıdaki satırlarda kısmî olarak değinildiği üzere İslâmi bankalar tarafından çıkartılan bazı ürünlerin (murabaha, sukuk, teverruk gibi) ya ürünün bizatihi kendisi ya da uygulamadaki farklılıkların fıkhî olarak uygun olmaması (Bûhrâva, 2016),

f) Ekonominin İslâmî bir nazariye ile yeniden ele alınması ile banka/finansman konularının daha yapısal bir şekilde incelenerek

mevcut neo-klasik iktisat paradigmasının dışına çıkılması (Tabakoğlu, 2014).

Tarihte olduğu gibi günümüzde de ticari firmaların, bireylerin ve de kamu otoritelerinin en önemli sorunlarının başında finansman temini gelmektedir. Finansman ihtiyacının doğmasını şu sebeplere indirgeyebiliriz.

1. Müteşebbisin bir ticari fikri hayata geçirmesi için gerekli olan finans kaynağından mahrum kalması,
2. Hali hazırda işlerini yürütmekte olan bir işletmecinin işlerini büyütmek istediğinde (ciro artışı) öz kaynağının yetersiz kalması ve iş hacmini bu nedenle büyütememesi,
3. Bir işletmenin likidite darlığına düşmesi, bunun için palyatif tedbirler alması icab eden kaynağı tedarik edememesi,
4. Bireylerin çeşitli zaruri ihtiyaçları için finansman arayışına girmesi,
5. Bireylerin yatırım ya da kullanıma yönelik satın almak istedikleri emtia için (konut, taşıt vb. gibi) yeterli öz kaynağa sahip olmaması.

Yukarıda zikredilen maddelere aslında devletlerin hazineleri için duydukları finansman ihtiyaçları da eklenebilir. Gerek günümüzde gerekse tarihte devletler oluşan bütçe açıklarını borçlanma yoluna giderek finanse etmişlerdir. Nitekim Sasanîler döneminden beri varlıkları bilinen cehbezler mevduat topluyor ve devlete kredi veriyorlardı. Bazı araştırmacılara göre Batı'da kayıtlı (İtalya'da) XV. asrın başında varlığı bilinen ilk bankanın faaliyetleriyle cehbezlerin (Tabakoğlu, 2003: 62; Çizakça, 1993: 51) faaliyetleri arasında görülen benzerlik, cehbezlik faaliyeti tecrübesinin bankacılığa zemin oluşturduğu yönünde bir kanaati güçlendirmektedir. Günümüzde de İslâm toplumlarının yaşadığı devletler geçmişteki bu fıkıh mirasından mülhem çıkartılan ürünler ile kamu borçlanmaları yapmaktadırlar. Buna örnek olarak önceki başlıklarda değindiğimiz Türkiye'de Hazine Müsteşarlığı tarafından çıkartılan kira sertifikalarını gösterebiliriz.

SONUÇ

Dünyada Müslümanların kredi teminini sağlayan kurumların varlıkları çok eski tarihlere kadar gitmektedir. Örneğin Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinden itibaren varlıkları bilinen para vakıfları, Müslümanların finansman sağladıkları kurumlar olmuşlardır. İslâm hukuku açısından zaman zaman tartışmalara yol açan bu kurumlar günümüzdeki İslâmi bankaların da en çok kullandıkları finansman modeli olan murabaha usulü ile (muamele-i şer'iyye) çalışmışlar, bu sebeple zaman zaman meşruiyetleri gerek Osmanlı uleması gerek günümüz fakihleri arasında tartışma konusu olmuştur.

Modern anlamda bünyesinde İslâmî usuller ile çalışmayı ihtiva eden ilk bankacılık uygulaması ise şu ana kadar ki tespitlerimize göre 1888 yılında kurulan Ziraat Bankası'dır. Esasen bu banka, 1863 yılında Mithat Paşa tarafından Niş ve ardından Tuna valiliği yaptığı dönemlerde ortaya çıkan ve ziraat ile uğraşan kimselere nispeten az faizle ve daha kolay bir şekilde finansman temin etmek amacıyla günümüzde Sırbistan sınırlarında yer alan Pirot kasabasında kurulan Menafi Sandıkları'nın devamı hükmündedir. İsminde İslâm ifadesi geçen ilk banka ise 1913'te Adapazarı'nda bir komandit şirket olarak kurulan Adapazarı İslâm Ticaret Bankası'dır. 1910 tarihinde neşredilen Teârüf-i Müslimîn dergisinde Bosnalı Müslümanlar tarafından kurulması gündeme gelen "İslâm Bankası"nın kurulup kurulmadığı ise ayrı bir çalışma konusudur.

İslâmi bankacılık literatüründe genellikle modern anlamda kurulan ilk İslâmi banka olarak, 1963 yılında Mısır'ın MithGamr kasabasında Ahmed en-Neccâr tarafından kurulan banka ile 1975 yılında kurulan Dubai İslâm Bankası gösterilmektedir. Günümüzde kü-

resel İslâmi bankacılık toplam aktif büyüklükleri itibariyle 1 trilyon 493 milyar USD değerinde bir pazarı oluşturmaktadır. Bu rakam dünyadaki bankacılık sisteminin aktif büyüklüğü içerisinde %1'lik bir kısmı bile karşılamamaktadır. 2016 yılı itibariyle dünyanın en büyük bankası 3,47 trilyon USD aktif büyüklüğü ile Industrial& Commercial Bank of China Ltd. (ICBC) adlı Çin bankasıdır. Tek başına bu banka bile dünyadaki tüm İslâmi bankacılığın 2,3 katıdır. Halbuki dünya nüfusunun (7,44 milyar) %28'i Müslümandır (2,14 milyar).

Bu ise Müslüman ülkelerinin dünya finans sektöründeki etkisizliğini göstermektedir. Dünyada İslâmi bankacılık sektöründe en çok paya sahip olan tüm ülkelerin bankacılık sistemleri İslâmi olsa bile bu durumda aktif büyüklükleri toplamı ancak 3,88 trilyon USD olabilmektedir. Dünya İslâmi bankacılık sektöründe aktif toplamları büyüklüklerine göre büyük pay %33 ile İran'a ait olup (yaklaşık 494 milyar USD) bunun nedeni ise bu ülkede konvansiyonel bankacılığın 1979 devriminden sonra yasaklanmış olmasıdır. İkinci sırada %20, 6 ile Suudi Arabistan (307,7 milyar USD), üçüncü sırada %9,3 ile Malezya (yaklaşık 139 milyar USD) gelmektedir.

Sıralamada Türkiye ise %2,9 ile (43,32 milyar USD) 7. olmuştur. Para vakıfları uygulaması gibi 15. asırdan itibaren İslâmi finansman tecrübesi olan, Ziraat Bankası örneğinde görüldüğü gibi 1888 tarihinde dünyada mevzuatında İslâmi usul ile bankacılık yapılabilen ilk banka uygulamasına sahiplik eden ve yine dünyada adında İslâm ifadesi bulunan ilk bankayı (Adapazarı İslâm Ticaret Bankası) bünyesinde barındıran bir ülke için Türkiye'nin bu sıralamadaki konumu tatmin edici değildir. İslâmi bankacılık yapan ülkelerin kendi bankacılık sistemlerinden İslâmi bankaların aldıkları paylar ise İran ve Sudan zaten konvansiyonel bankacılığı yasakladıkları için hariç tutulmak üzere en yüksek düzeyde %57'lik oran ile Brunei'de gerçekleşmiştir. Suudi Arabistan %51,1, Kuveyt %39, Katar %26,6, Malezya ise %23,8 orana sahiplerdir.

Türkiye ise hacimleri itibariyle İslâmi bankacılığın en fazla yapıldığı ülkeler arasında %4,9 gibi çok düşük bir oran ile 19. sırada yer almaktadır. Bir simülasyon ile bu ülkelerin tüm bankacılık sistemlerinin aynen İran ve Sudan'da olduğu gibi İslâmi nitelikli olması durumunda ise Türkiye 927 milyar USD'lik bir aktif büyüklüğüne sahip olarak pazardaki açık ara en büyük ülke olacaktır. Bu ise Türkiye'nin bu alandaki potansiyelinin büyüklüğünü göstermektedir. Türkiye'de hali hazırda faaliyet gösteren 5 katılım bankası bulunmakta, bunların ikisi kamu diğerleri ise özel sermaye girişimleri şeklindedir. Türkiye'deki katılım bankalarının özel sermaye girişimi şeklinde olanlarının ise hepsi körfez bölgesi ülkelerinin sahipliğindedir.

İlk faaliyete başlandığı 1985 yılından itibaren 30 yılı aşkın bir süre geçtiği halde Türkiye, katılım bankalarının sektörden aldığı pay anlamında halen daha istenilen seviyeye gelebilmiş değildir. Türkiye'deki uygulamaya bakıldığında son dönemlerde gerek katılım bankaları gerekse kamu tarafından bir borçlanma yöntemi olarak kira sertifikasının revaçta olduğunu görmekteyiz. Bahse değer bir diğer unsur ise dünya üzerindeki İslâmi bankaların finansman yöntemi olarak ağırlıkla murabahaya tercih etmeleri, bunun ise İslâmi bankacılık teorisini geliştirenler tarafından tenkid edildiği gerçeğidir. 2012 tarihli bir rapora göre dünyadaki İslâmi bankalar, finansman işlemlerinin %78,47'sini murabaha usûlü ile gerçekleştirmiştir. Ortaklık şeklindeki işlemler ise müşareke %4,17, mudarebe %1,67 olmak üzere toplamda %5,84 seviyesindedir. Karz-ı hasen işlemleri ise %1,53'lük bir oranı oluşturmaktadır.

Her ne kadar Türkiye'deki katılım bankalarının finansman işlemlerinin büyük çoğunluğunun murabaha usûlü ile gerçekleştirildiği ifade ediliyor olsa da günümüzdeki raporlamalarda detay verilmediği için bunu resmî kanallarla doğrulatmak mümkün değildir. Kuruluş tarihi olan 1985'ten 2002 yılına kadar ki raporlamalarında finansman türlerinin detay ayrımı veren ve Türkiye'nin ilk katılım bankası olan Albaraka Türk Katılım Bankası'nın 1985-2002 yılları

arasındaki 17 yılı topluca dikkate aldığımızda finansman tutarlarına göre işlemlerin %62'sinin murabaha, %24'ü mudarebe ve %14'ü finansal kiralama şeklinde gerçekleştiği dikkati çekmektedir. 1985-2002 yılları arasında gerçekleştirilen işlemlerin proje sayısına göre bakıldığında ise tablo farklı oluşmakta, projelerin %89'unun murabaha, %2'sinin mudarebe ve %10'unun finansal kiralama işlemlerine ait olduğu görülmektedir.

Bu ise mudarebe işlemlerinin büyük projeler için gerçekleştirildiğine işaret etmektedir. Katılım bankaları son zamanlarda Batı'da venturecapital denilen girişim sermayesi işlemlerine yönelik olarak çeşitli program çalışmaları başlatmıştır. Bu programların kapsamı özellikle fin-tech ve diğer bilişim sektöründeki girişimci yeteneklerin gerek finansal gerekse diğer alanlarda desteklenmesi şeklindedir.

KAYNAKÇA

ABDUL-RAHMAN, Yahia (2015), *İslam'da Bankacılık ve Finansman*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi.

ATAR, Abdülkadir (2016), "Osmanlı'da Kredi Kaynağı Olarak Para Vakıfları Ve Türk Katılım Bankalarının Çalışma Sistemi" , *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmi Mecmuası*, ss. 143-173.

ATASAGUN, Yusuf Saim (1939), *Türkiye Cumhuriyeti Ziraat Bankası 1888-1939*. İstanbul: Kenan Basımevi ve Klişe Fabrikası.

BAYINDIR, Servet (2016), *Sukuk Uygulamaları ve Fıkhî Tahlili*, II. Uluslararası Ticaret Hukuku Kongresi "Günümüzdeki Meseleler". Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, ss. 831-848.

BAYRAM, Sibel (2016), "Bosna-Hersek'te Türkçe Basın: Muallim", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, ss. 1791-1808.

BÛHRÂVA, Saîd (2016), *Çağdaş Uygulamada Banka Teverruku*, II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi "Günümüzdeki Meseleler". Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, ss.898-927.

CHAPRA, M. Umer (2017), TheMuslim World, https://www.islamicbanker.com/education/muslim-world. (Erişi: 15.08.2017)

ÇAĞATAY, Neşet (1994), *Güncel Konular Üzerine Makaleler*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

ÇİZAKÇA, Murat (1993), *Risk Sermayesi Özel Finans Kurumları ve Para Vakıfları*. İlmî Neşriyat,İstanbul.

DÖNMEZ, İbrahim Kâfi (2006), *Murabaha*, Yazan Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 148. TDVİA.

DURÎ, Abdulaziz (1991), *İslam İktisat Tarihine Giriş*. İstanbul: Endülüs Yayınları

DÜSTUR, (Tarih Yok), Tertib 1 Cilt VI.

DÜSTUR (Tarih Yok) Tertib 2 Cilt XIII.

EBRAHİM, Muhammed Shahid (2013), IslamicBanking in Sudan.

ERSOY, Arif (1987), *Faizsiz Banka ve İşlevleri. Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli* (Faizsiz Kredileşme Sistemi), İstanbul.

FED (2017), https://www.federalreserve.gov/releases/lbr/current/. Erişim:15 Ağustos 2017.

HOMAND, Sami Hassan (1998), "İslami Bankacılık Teorisi ve Uygulamaları". *İslam Ekonomisinde Yönelişler Sempozyumu* içinde. İstanbul: Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslâm Ülkeleri Ekonomik Araştırma Merkezi.

ICD-Thomson Reuters (2016), Islamic Finance Development Report.

İNALCIK, Halil (2008), Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.

ISLAMİC FİNANCİAL SERVİCES BOARD (2017), Islamic Financial Services Industry Stability Report . Kuala Lumpur: Islamic Financial Services Board.

İSTANBUL TİCARET VE SANAYI ODASI (1931), 1931 Oda Kongrası Kararları. İstanbul: İstanbul Ticaret ve Sanayı Odası Neşriyatı.

KARAMAN, Hayrettin (2016), Ticaret ve Faiz. II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi "Günümüzdeki Meseleler". KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, Konya, 21-30.

KAZGAN, Haydar (1997), *Osmanlı'dan Cumhuriyete Türk Finans Tarihi.* Cilt:1, Türkiye Bankalar Birliği, İstanbul.

KUTLUATA, Münir (1970), "Sakarya'da Bankacılık ve Türk Ticaret Bankası", *Sosyoloji Konferansları Dergisi* (İstanbul Journal of SociologicalStudies), 55-106.

KÜÇÜKKALAY, Abdullah Mesud (2016), *Dünya İktisat Tarihi.* Beta Yayınları, İstanbul.

MEHMOOD, Jahan Zaib. http://www.snl.com/web/client?auth=inherit #news/article?id =40223698&cdid=A-40223698-11568. Erişim:15 Ağustos 2017

MOORE, Clement Henry (1990), "Islamic Banks and Competitive Politics in the Arab World and Turkey". *Middle East Journal*, 234-255.

MOORE, Clement Henry (1990), "Islamic Banks and Competitive Politics in the Arab World and Turkey". *Middle East Journal* Vol.44, no. No.2

SAMİ, Şemseddin (1998), *Kâmûs-ı Türkî.* Alfa Yayınları.İstanbul.

SARKİS, Karakoç (2006), *Külliyât-ı Kavânîn. Cilt II*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

TABAKOĞLU, Ahmet (2003), *Türk İktisat Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul.

TABAKOĞLU, Ahmet (2008), *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

TABAKOĞLU, Ahmet (2014), http://www.dunyabulteni.net/islam-iktisadi-ve-politik-ekonomi/45494/islam-moral-ekonomisi-ve-islami-bankaciligin-acmazlari (Erişim: 18.11, 2016).

TBMM (2017), https://www.tbmm.gov.tr. 19 Ağustos 2017. https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/td_v2_mmb.goruntule?sayfa_no_ilk=33&sayfa_no_son=52&sayfa_no=45&v_meclis=61&v_donem=3&v_yasama_yili=ic01&v_cilt=c001&v_birlesim=004. (Erişim: 18.11, 2016).

THE WORLD BANK (2017), http://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.TOTL.(Erişim tarihi:15.8. 2017).

UÇMAN, Abdullah (2010), Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, s. 519.

UN. http://data.un.org/Data.aspx?q=religion&d=POP&f=tableCode%3a28, (Erişim: 15 Ağustos 2017)

https://www.albarakagaraj.com/index.html , (Erişim : 24 11 2017).

http://www.fibsudan.com/en_3/?bg=aboutBank&contentID=23, (Erişim : 24 11 2017).

http://www.iranchamber.com/history/islamic_revolution/islamic_revolution.php , (Erişim : 24 11 2017).

http://www.muslimpopulation.com/World/ . (Erişim : 24 11 2017).

http://www.tkbb.org.tr/mukayeseli-tablolar . (Erişim : 24 11 2017).

http://www.tmsf.org.tr/intikaleeden.bankalar.tr , (Erişim tarihi: 08.08.2017).

https://www.garanti.com.tr/garantiyitaniyin, (Erişim : 24 11 2017).

D-8 (GELİŞEN SEKİZ) ÖRGÜTÜ İSLAM ÜLKELERİNİN EKONOMİK ENTEGRASYONU OLABİLİR Mİ?

Yrd. Doç. Dr. Serkan KEKEVİ
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü
serkan.kekevi@gop.edu.tr

Doç. Dr. İlhan EROĞLU
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
İktisat Bölümü
ilhan.eroglu@gop.edu.tr

GİRİŞ

Literatürde birleşme, bütünleşme, işbirliği yapma anlamına gelen entegrasyon toplumsal yaşama dair ilkeleri olan bir çok doktrin, inanç ve felsefi düşüncenin üzerinde zihin yorduğu önemli bir kavramdır. Entegrasyonun farklı amaçlarla toplumları bir araya getirebilmekte ve ortak amaca hizmet edecek ortak eylemleri mümkün kılabilmektedir. Bu maksatla günümüzde siyasi, iktisadi ve güvenlik hususunda küresel ve bölgesel entegrasyonlar inşa edilmiştir.

Ekonomik entegrasyon hakkında çok farklı görüşler ortaya atılmakla birlikte genellikle bu görüşler iktisadi ilişkilerde işbirliğine gitme, bütünleşme, serbestleşme gibi anlamları etrafında şekillenmektedir. Küresel ya da bölgesel düzeyde ülkeler istikrarlı büyümeyi sağlamak ve kalkınmalarını hızlandırmak için ekonomik entegrasyon arayışlarına girmektedirler. Bu bağlamda, bölgelerarası ekonomik ilişkiler arttıkça bölgesel olarak ülkelerin ulusal ekonomik çıkarlarını nasıl üst seviyeye çıkaracaklarına dair çabaları artmaktadır.

Ekonomik entegrasyon çabaları II. Dünya Savaşı sonrası hız kazanmış ve farklı bölgesel ya da küresel düzeyde entegrasyonlar ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında bölgesel olma özelliği gösteren Avrupa Birliği (AB) önemli bir entegrasyon örneği olma özelliği taşımaktadır (Eroğlu vd, 2015:119-126). Bu bağlamda, AB'nin tek Müslüman aday ülkesi olma özelliği taşıyan Türkiye'nin AB'ye üyelik macerası 1959 yıllına kadar uzanması entegrasyonda oluşumunda dini ayrışmaların gündeme taşınmasına vesile olmuş yer yer siyasi söylemlerde AB'nin Hıristiyan Kulübü olma vasfı taşıdığı iddia edilmiştir (www.ntv.com.tr).

İslam dininin temel kaynaklarında işbirliğinin ve bütünleşmenin toplumsal yaşamdaki yerine vurgu yapılmış ve önemine işaret edilmiştir. Nüfusunun çoğunluğu İslam dini mensubu bireylerden oluşan Türkiye, İslam İşbirliği Örgütü (İİT) ve Gelişen 8'ler (D-8), Ekonomik İşbirliği Teşkilatı (ECO) gibi Müslüman devletlerin oluşturduğu çeşitli işbirliği örgütlenmelerine dâhil olmuştur. Bunların dışında Dünya Ticaret Örgütü (WTO), ve Ekonomik Kalkınma İşbirliği Örgütü (OECD) Karadeniz Ekonomik İşbirliği (KEİ),gibi entegrasyonlara da dâhildir.

İslami düşüncede içtimai ve iktisadi hayata oldukça önem verilmiş ve bu hususla ilgili önemli kaideler geliştirilmiştir. Bu bağlamda, İslam Dini içtimai hayata dair birlik ve bütünleşmeye işaret ederek toplumsal birlikteliği teşvik etmiştir. Bu çalışma İslami düşünce ekseninde aynı dine mensup toplumların ortak amaçlar doğrultusunda hareket etmesini tavsiye etmesine bağlı olarak bir "İslami ekonomik entegrasyon" olabilirliğini D-8'in amaçları, hedefleri ve ilişkileri doğrultusunda tartışmayı amaçlamaktadır.

1. EKONOMİK ENTEGRASYON KAVRAMI VE KURAMSAL YÖNÜ

Dünya ekonomisinde küreselleşme eğiliminin hız kazanması devletleri iktisadi sorunlarını tek başına çözmesi hususunda çaresiz bırakmıştır. Bu meyanda karşılaşılan sorunların bütünleşik bir yapı içinde ele alınarak çözme arzusu küresel ya da bölgesel bütünleşme hareketlerine ivme kazandırmıştır. Bu eğilimlerin güç kazanmasında üretim ölçeğinin artması, dışsal ekonomilerin varlığı, rekabetin ve pazarlık gücünün piyasa hâkimiyetindeki rolü belirleyici olmuştur. Bölgesel entegrasyonlar aslında gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelere küresel tehditlerden izole olma yolunu açmış ve bir anlamda sığınılacak güvenli bir liman olma işlevini görmüştür (Balkır, 2010: 24).

Entegrasyon kelimesi Latince de yenileme anlamına gelen integratio kelimesine dayanmaktadır. II. Dünya savaşı sonrası yaygın olarak iktisadi alanda gündeme gelen entegrasyon ilk defa İkinci Dünya Savaşı ertesinde 1947 yılında Avrupa'da daha son-

rada Amerika Birleşik Devletleri (ABD)'nde kullanılmıştır (Ertürk, 2002: 43). Ekonomik entegrasyon özünde bir takım politik ve ekonomik argümanları içeren bir birleşimi ifade etmektedir. Zira ekonomik entegrasyon farklı ulus-devletlerin kendine özel ekonomik normlarını ortadan kaldırmayı ve bir bütüncül bir ekonomik anlayışı hedeflemektedir (Balassa, 1961). Bu bağlamda, entegrasyon ile düzenleme ve örgütleme kastıyla uluslararası ekonomik işbirliğinin en üst düzeye çıkarılması hedeflenmektedir (Ertürk, 2002: 44).

Ekonomik entegrasyon kuramı klasik iktisadın öncüsü olan Adam Smith'e kadar dayandırılabilse de kuramda asıl gelişim II. Dünya Savaşı sonrasında gerçekleşmiştir. II. Dünya Savaşı'na gelinceye kadar Adam Smith ve David Ricardo gibi klasik iktisatçılar ve neo-klasik iktisatçılar bütünleşme hareketinin bir türü olarak tercihli ticaret anlaşmalarının ticaret saptırıcı özelliği gereğince bu uygulamaya karşı çıksalar da diğer bir bütünleşme hareketi olan gümrük birliklerini serbest ticarete yönelik olumlu bir tercih olarak nitelemişlerdir. Nitekim Adam Smith 1776 tarihli Ulusların Zenginliği adlı yapıtında iki ülkenin ticari işlemlerinde gümrük vergilerinin kaldırılıp üçüncü ülkelere karşı ortak gümrük vergisi uygulaması üretici ve satıcıların bundan fayda sağlayacağına işaret etmiştir (Balkır, 2010: 24).

Ekonomik bütünleşme kuramlarına kalkınma iktisadında da rastlamak mümkündür. Bu bağlamda Neo-Klasik kuram ve Kurumsalcı kuram olmak üzere iki yaklaşım başı çekmektedir. Klasiklerin toplumsal sınıflaşmayı öncelikli tutmasının yerine Neo-Klasik kuram Laisser-Faire ilkesine sadık kalarak kıt kaynakların etkin tahsisini referans almış ve bireyin fayda maliyet analiziyle refah maksimizasyonuna yöneldiğini varsaymıştır. Neo-Klasikler, sanayi kapitalizmin küresel piyasaya hâkimiyetini kolaylaştıracak düzeyde, serbest dış ticaretin mevcudiyetini savunmuşlardır. Bu bağlamda, ülkelerin üstün oldukları üretim faktörleriyle üretilmesi mümkün olan malları üretmelerini, ancak, zayıf oldukları üretim faktörleriyle de üretilmesi mümkün olan malların üretiminden

vazgeçip ithal etmelerini önermişlerdir. Yapısalcı kuram ise Klasiklerin iddia ettiği kendi kendine dengeyi sağlayan bir sistem yerine sürekli bir dengesizliğe işaret eden sistem egemenliğine vurgu yapmıştır. Bu görüşe göre ekonominin değişik sanayileri ve sektörleri arasında katı bir ayrışmanın varlığı ve faktör ve mal piyasasının esnek olmadığına dair kabullenişi esas alınmaktadır. Yapısalcı görüş, ekonomik bütünleşmenin uzun vadeli faydaları yanında kısa vadeli olumsuz sonuçlarının dikkate alınarak bu olumsuz sonuçlara karşılık izlenecek politikaların tespitine odaklanmıştır. Ekonomik bütünleşme hususunda uluslararası ticaret kuramcılarının itibar ettiği önemli bir analiz Jacob Viner tarafından yapılmıştır. Viner'in 1950 tarihinde "Gümrük Birliği Meselesi" olarak adlandırdığı çalışmasında gümrük birliğini oluşturan üye ülke ekonomilerinde dış ticaret engellerinin ortadan kaldırılması, dış dünyaya karşı ortak bir gümrük politikası uygulanması durumunda ortaya çıkacak sonuçları tespit etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda, gümrük birliğinin tesisi halinde statik etkiler olarak nitelenebilecek ticaret yaratıcı etki ve ticaret saptırıcı etki kavramları geliştirilmiştir (Balkır, 2010: 24-27).

Birbirlerinden ayırt edilmesi gereken entegrasyon ve ekonomik işbirliği kelimeleri sıklıkla eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. İşbirliği; ticaret ve altyapı gibi sınırlı hedefleri amaçlarken, bölgesel entegrasyonun amacı yüksek seviyede işbirliği ve birleşik siyasettir. Serbest ticaret anlaşmaları bugünün dünyasında bölgesel entegrasyonun ve işbirliğinin ayırt edilmesini sağlar. Bölgesel entegrasyonda yer alan ülkelerin serbest ticaret alanı dışında hiçbir açık harekete ilgi göstermemesi işbirliğini oluştururken, bir grup ülkenin gümrük birliğini oluşturmayı ve işbirliği yüksek formları amaçlaması bölgesel entegrasyonu oluşturur (Dieter, 2014: 2). Örneğin ticaret engellerinin kaldırılması ekonomik entegrasyon eylemi iken, ticaret politikaları üzerine yapılan uluslararası anlaşmalar uluslararası işbirliği kapsamındadır (Balassa,1961: 174).

Entegrasyon kapsamı konusunda farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bu bağlamda entegrasyon sığ ve derin entegrasyon olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sığ entegrasyon, mal ticareti ile ilgili her türlü sınır engelleri, gümrük tarifeleri, tarife dışı engeller, bölgesel üretim sistemlerinin geliştirilmesi, hizmetlerin yatırım teşviki ve faktör ticareti ile ilgili sınır engellerinin kaldırılması şeklinde tanımlanırken, derin entegrasyon ise, ticaret anlaşmaları için sınır ötesi engellerin kaldırılması, politikaların uyumlaştırılması, iç politikada uzlaşma gibi daha geniş kapsamlı bir entegrasyonun göstergesi olarak tanımlanmaktadır (Lawrance, 1996:25-33).

Ekonomik entegrasyonlar ülke ekonomileri üzerinde statik ve dinamik etkiler meydana getirirler. Statik etkiler ticaret yaratıcı ve ticaret saptırıcı olmak üzere ikiye ayrılır. Bu bağlamda Ticaret yaratıcı etki karşılıklı ticarette birlik içindeki ülkenin ortaklık içindeki diğer bir ülkeden daha ucuza ithalat yapabilmesini ifade etmektedir. Ticaret saptırıcı etki ise, gümrük birliği sonrasında entegrasyon dışındaki ülkeden birlik üyesi bir ülkeye daha yüksek maliyetli ithalat yapma durumunda ortaya çıkar (Hosny, 2013:135). Ekonomik entegrasyonun dinamik etkisi uzun dönemde ekonomik büyüme performansının neden olduğu gelişmeleri ifade eder. Bu durum ekonomideki kaynak dağılımını etkilemek yoluyla gerçekleşmektedir. Dinamik etkiler daha çok rekabetin artması, pazarın genişlemesi sonucu ortaya çıkan ölçek ekonomilerinden faydalanma, yatırımların artması, dışsal ekonomilerin oluşması ve üretim faktörlerinin serbest dolaşımı sonucu kaynak etkinliğinin sağlanması şeklinde gerçekleşmektedir. (Şanlı, 2004:164)

2. EKONOMİK ENTEGRASYON SÜREÇLERİ

Günümüzde ekonomik entegrasyon kavramının bu alanda şimdiye kadarki en başarılı örneği olan AB'nin inşa süreci ile birlikte eşanlı geliştiği söylenebilir. İkinci Dünya Savaşı sonrası oluşan uluslararası siyasal ve ekonomik ortamda Batı Avrupa devletleri (başta Almaya ve Fransa) iktisadi ve siyasal meseleleri bütüncül

bir anlayışla çözmeye mecbur olduklarını görmüşlerdir. İşte bu düşünceler altında kurucu altıların karar alıcıları Avrupa Kömür Çelik Topluluğu ile ekonomik çerçeveden Avrupa bütünleşmesi başlatmışlardır. İlerleyen dönemde dünya ekonomisinde küreselleşme eğilimi arttıkça ekonomik entegrasyon politikaları dünya sathında bütün devletlerin ilgilendiği bir sürece dönüşmüştür. Bu minvalde ortaya birçok bütünleşme hareketi çıkmıştır. Küreselleşen dünyada ekonomik (hatta siyasal) yalnızlaşma kaygısı ülkeleri bir işbirliği ve/veya entegrasyonun tarafı olmaya itmiştir. Günümüze geldiğimizde bölgesel bütünleşme hareketleri hız kazanmıştır.

Her ülkenin değişmeyen iktisadi hedefi büyüme, ancak sınırlı dünya kaynaklarının dağılımı ve yenilenmesinin belirlediği, sürdürülebilir büyümedir. Küreselleşme olgusu, sürdürülebilir büyüme ve makro-ekonomik istikrarı gerçekleştirme hedefine ulaşma konusunda ülkeleri tek başına yeterli olamayacağı gerçeği ile karşı karşıya bırakmıştır. Bütünleşme hareketlerinin geçmişine bakıldığında tarih boyunca ülkelerin bütünleşme yanlısı bir davranış sergiledikleri, ancak korumacı dış ticaret politikaları ile sanayileşme stratejilerinin (ithal ikameci) gündeme gelmesiyle bütünleşme anlayışının törpülendiği gözlenmektedir. Kısa vadeli başarı hikayesi olarak değerlendirilebilecek korumacı politikaların uzun vadede istenilen sonucu vermemesi ve birlikte hareket eden ülkeler arasında siyasi çatışmaların en az düzeye inmesi 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tekrar bütünleşme çabalarını artırarak ülkelerin refah düzeyini artırıcı bir politika takip etmelerine neden olmuştur (Balkır, 2010; 3-4). Ekonomik entegrasyon uygulanma şekli dar kapsamlıdan geniş kapsamlıya doğru bir süreci içermektedir. Bunlar Serbest Ticaret Bölgesi, Gümrük Birliği, Ortak Pazar, Ekonomik Birlik şeklinde sıralanmaktadır (Ertürk, 2002: 46; Eroglu, vd. 2016:4).

***a-Serbest Ticaret Bölgesi*:** Bu tür entegrasyon ticaret entegrasyonu olarak da bilinmektedir. Serbest Ticaret Bölgesi şeklinde inşa edilen bu entegrasyon aşamasında üye ülkeler arasında

malların serbestçe dolaşımı söz konusudur. Böyle bir entegrasyonda ülkeler ticareti sınırlayıcı olan gümrük tarifelerini ortadan kaldırır ve miktar sınırlamalarını engelleyici uygulamalardan vazgeçer. Bu entegrasyon uygulamasının en tipik örneği Kuzey Amerika Serbest Ticaret Anlaşması (NAFTA)'dır. Bu anlaşma ABD, Kanada ve Meksika ülkeleri arasında imzalanmıştır.

b-Gümrük Birliği: Entegrasyonun bu aşamasında serbest ticaret bölgesi içinde bulunan ülkeler bölge dışında olan ülkelere karşı ithalatta ortak gümrük tarifesi uygulamaktadırlar. Serbest ticaret bölgesine göre daha derin bir entegrasyon özelliği içermektedir. Zira bu entegrasyon aşaması uluslararası ticaret politikalarının koordinasyonunu da içermektedir. Tarihte bu tür entegrasyona ilk olarak 1834 Almanya'da eyaletler arasında oluşan Alman Gümrük Birliği'nde rastlanmaktadır. Bu tür entegrasyona en önemli örnek 1957 yılında oluşturulan Avrupa Topluluğu verilebilir.

c-Ortak Pazar: Bu tür entegrasyonda gümrük birliğinin yanında üretim faktörlerinin-özellikle emek ve sermaye- üye ülkeler arasında serbest dolaşımı söz konusudur. Bu gerekçeyle bu tür entegresyona "Faktör Entegrasyonu"da denilmektedir. Bu tür entegrasyona en önemli örnekler 1957 yılında Roma Antlaşması ile oluşturulan Avrupa Ekonomik Topluluğu'nun (AET) 1993 yılında Maastricht Antlaşması'nın yürürlüğe girmesi ile oluşan AB'nin birlik içinde ortak pazar statüsüne kavuşması, Orta Amerika Ortak Pazarı (CACM) ve Doğu Afrika Ortak Pazarı (EAC) gösterilebilir.

d-Ekonomik Birlik: Ekonomik birlik, üye ülkelerin para ve maliye politikalarında uyumlu ve hatta tamamen bütünleştikleri entegrasyon olma özelliği ve mevcut haliyle en gelişmiş entegrasyon türüdür. Bu özelliğinden dolayı bu tür entegrasyona "Politik Entegrasyon" da denilmektedir. Üye ülkelerin para ve maliye politikalarında uyumlu olması hasebiyle ortak para kullanımı ve üye ülkelerin para politikalarını yöneten bir merkez bankasının yürüt-

tüğü para politikaları söz konusudur. Bu tür entegrasyona en önemli örneği 1 Kasım 1993'te yürürlüğe giren Maastricth Anlaşması ile tüm iktisadi ve mali politikaların uyumlaştırıldığı Avrupa Birliği'nin inşası oluşturmaktadır. 2002 yılında uygulamaya konulan ortak para birimi olan Euro'nun kullanıma geçmesiyle entegrasyonun parasal ve ekonomik birlik aşaması tamamlanmıştır.

Tablo 1: Ekonomik Bütünleşmeler ve Özellikleri

Ekonomik Bütünleşme Şekilleri	Üyeler Arası Serbest Ticaret	Ortalama Gümrük Tarifesi	Üretim Faktörlerinin Serbest Dolaşımı	Ekonomi Politikalarında Uyum
Serbest Ticaret Bölgesi	Var	Yok	Yok	Yok
Gümrük Birliği	Var	Var	Yok	Yok
Ortak Pazar	Var	Var	Var	Yok
İktisadi Birlik	Var	Var	Var	Yok
Ekonomik ve Parasal Birlik	Var	Var	Var	Var

Entegrasyon sürecinde gelinen son noktada bu tür bütünleşme hareketlerinin %81'ini Serbest Ticaret Anlaşmaları, %11'ini de bütünleşmenin daha ileri aşaması olan Gümrük Birliği temsil etmektedir (Balkır, 2010:3) Serbest ticaret anlaşmaları ve gümrük birliği anlaşmalarının ortak özelliği üye ülkeler arasında ticaretin serbest olmasıdır. Bunun yanında serbest ticaret anlaşması kapsamındaki ülkeler bölge dışındaki ülkelere karşı birbirinden bağımsız tarife uygulayabiliyorken gümrük birliğinde dış ülkelere karşı ortak gümrük tarifesi uygulama zorunluluğu vardır (Küçükahmetoğlu, 2013: 69).

3. KÜRESEL VE BÖLGESEL EKONOMİK ENTEGRASYONLAR

Ekonomik entegrasyonlar küresel ya da bölgesel düzlemlerde karşımıza çıkmaktadır. Bütün ülkeleri içine alan bir entegrasyon

hareketi küresel özelliği taşırken sadece belli bir coğrafi bölge sınırları içinde kalan ülkelerin ekonomik ilişkilerde esas alındığı düzenlemeler ise bölgesel entegrasyon olma niteliği taşımaktadır (Seyidoğlu, 2013: 225-226).

Küresel entegrasyonun yoğun olarak gündeme gelmesi II. Dünya Savaşı sonrasına dayanmaktadır. Liberal-kapitalist bloğun lideri ABD'nin uluslararası ekonomiye bakışının sonucunda 1944 yılındaki Bretton-Woods konferansında uluslararası para sistemi ABD dolarına ve dolar üzerinden altına bağlı ayarlanabilir sabit kur sistemine bağlanmıştır. Ayrıca, konferansta Uluslararası Para Fonu (IMF) ve Dünya Bankası (WB)'nın kurulmasına karar verilmiştir. Bu sistem ile batı ekonomilerine ve özellikle de az gelişmiş ülkelere serbest piyasa ve serbest ticaretin ülke ekonomilerinin çıkarına olduğu paradigması benimsetilmiş; serbest piyasa ve özellikle sermayenin serbest dolanımı için IMF ve kısmen Dünya Bankası mali alanda uluslararası işbirliği rolünü üstlenmişlerdir (Karaçay, 2016: 97). Mali alanda işbirliğini temsil eden bu yapılanmanın yanında uluslararası ticaretin serbestleştirilmesinin önemine binaen Uluslararası Ticaret Örgütü (ITO)'nün kurulması öngörülmüş ancak kuruluşu gerçekleşememiştir. ITO'nun kuruluş sürecinde tarife indirimlerini yürürlüğe geçirebilmek için geçici olarak Gümrük Tarifeleri ve Ticaret Genel Anlaşması (GATT) 1948-1994 yılları arasında dünya mal ticaretini düzenleyen temel disiplin olarak kalmıştır.

Küresel ekonomik entegrasyonda Gümrük Tarifeleri ve Ticaret Genel Anlaşmasına (GATT) uluslararası ticaretin tüm ülkeleri kapsayacak yani ticaretin serbestleştirilmesine dayanan küresel bir yaklaşımdır. GATT dünya ticaretini serbestleştirmeyi hedeflemiş mal ticareti, hizmet ticareti, fikri ve sınai mülkiyet hakları ve tarım gibi alanları içine aldığı için GATT-94 olarak revize edilmiş ve son olarak Dünya Ticaret Örgütü (WTO) kurumsal bir yapıya bürünmüştür. WTO, GATT kapsamında çok taraflı ticaret müzakere

turu olan ve en son tur olma niteliği taşıyan Uruguay Turu (1986-1995) sonucunda 1995 de kurulmuştur (Seyidoğlu, 2013: 233).

Dünya ekonomisinde küreselleşme eğilimi arttıkça sanayileşme seviyesi yüksek olan ülkeler farklı amaçlar ve isimler altına çeşitli işbirlikleri çerçevesinde örgütlenmişlerdir. G-8, G-10 buna örnek gösterilebilir. G-8, 1975 yılında Fransa'nın önderliğinde Japonya, ABD, Almanya, İngiltere ve İtalya'nın ekonomik sorunlarını tartışmak üzere ortaya çıkmıştır. Grup, 1976'da Kanada'nın, 1998 yılında da Rusya Federasyonu'nun katılımıyla genişlemiş ve G-8 şekline dönüşmüştür (http://www.mfa.gov.tr). G-10, Genel Borçlanma Anlaşması ile IMF'nin kaynaklarını artırmak ve üye ülkelerin uluslararası iktisadi, parasal ve finansal sorunlarına ilişkin görüş alışverişinde bulunmak ve işbirliği yapmak amacıyla kurulmuştur. Bu grup; Belçika, Kanada, Fransa, Almanya, İtalya, Japonya, Hollanda, İsveç, İngiltere ve ABD tarafından 1962 yılında oluşturulmuştur. Daha sonra İsviçre'nin katılımıyla ülke sayısı on bire ulaşmış ancak yine de G-10 olarak anılmıştır. Ayrıca, gelişen ve gelişmekte olan ülkelerin de "G" platformu altında bir araya gelmişler ve G–20 ortaya çıkmıştır. G-20, küresel ekonomik kriz tehditlerine karşı ülkelerin korunmasını, amaçlamaktadır. Bu platformun katılımcıları; Almanya, Amerika Birleşik Devletleri, Arjantin, Avustralya, Brezilya, Çin, Endonezya, Fransa, Güney Afrika, Güney Kore, Hindistan, İngiltere, İtalya, Japonya, Kanada, Meksika, Rusya ve Suudi Arabistan, Türkiye ve Avrupa Birliği'dir. (Karluk, 2007:17). Bunların dışında, Günümüzde 134 üyesi bulunan G–77 ise gelişmekte olan Birleşmiş Milletler (BM) üyesi ülkelerin ortak ekonomik çıkarlarını korumak ve güney-güney diyalogunu geliştirerek BM mekanizması içinde müzakere güçlerini korumak gayesiyle kurulmuş bir gruptur (www.g77.org). G-24 ise, uluslararası parasal sorunlar ve kalkınma konusunda (özellikle uluslararası para ve finansal komitesi'nin ve kalkınma komitesi'nin gündeminde yer alan hususlarda) koordinasyon sağlamak amacıyla oluşturulmuştur.

Bir başka küresel entegrasyon örneği İktisadi İşbirliği ve Kalkınma Örgütü (OECD)'dür. Bu örgütün temeli Avrupa İktisadi İşbirliği Örgütü (OEEC)' ne dayanmaktadır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra ABD tarafından finanse edilen Marshall Planı'nı çalıştırmak amacıyla 1948'de OEEC kurulmuştur (http://www.oecd.org/about/history/). OEEC'nin 16 Kurucu üyesi İngiltere, Danimarka, Fransa, Avusturya, İzlanda, İsveç, İtalya, Norveç, Hollanda, Belçika, Türkiye, İsviçre, Portekiz, Lüksemburg ve Yunanistan'dır. Bu örgüt kalkınmanın tüm dünya ekonomisi açısından geçerli olması maksadıyla 1961 yılında Avrupa kelimesi yerine kalkınma kelimesi ikame edilerek İktisadi İşbirliği ve Kalkınma Örgütü (OECD) haline dönüşmüştür (Karluk, 2014). Ayrıca bunların yanında, bölgesel entegrasyon, mal, hizmet, işgücü ve sermaye dolaşımı üzerindeki kısıtlamaları kaldırmak için, ekonomik bütünleşme seviyesini arttıracak şekilde, düzenlenen devletin spesifik politika kararları anlamına gelmektedir. (Hosny, 2013:139).

Bölgesel entegrasyonlar ise küresel entegrasyon hareketlerine nazaran daha hızlı gelişmektedir. AB dışında dünyanın farklı coğrafyalarında farklı entegrasyon düzeylerinde bir çok hareket ortaya çıkmıştır. İsviçre, Lihtenştayn, İzlanda ve Norveç'in oluşturduğu Avrupa Serbest Ticaret Birliği (EFTA); ABD'nin oluşturduğu, Kanada ile Meksika'nın da üyesi olduğu Kuzey Amerika Serbest Ticaret Anlaşması (NAFTA); Avustralya ve Yeni Zelanda'nın imzaladığı ilk serbest ticaret anlaşması ile oluşan Avustralya Yeni Zelanda Yakın Ekonomik İlişkiler Anlaşması (ANZCERTA); Brunei, Endonezya, Malezya, Filipinler, Singapur, Tayland, Vietnem, Laos, Myanmar, Kamboçya'nın üyesi olduğu Güneydoğu Asya Uluslar Birliği Serbest Ticaret Anlaşması (AFTA); Arjantin, Brezilya, Uruguay ve Paraguay'ın oluşturduğu Güney Amerika Ortak Pazarı (MERCOSUR) ile AFTA ve NAFTA'ya üye ülkelerin tamamının yer aldığı Japonya, Güney Kore, Çin, Hong Kong, Tayvan ve Papua Yeni Gine'nin bulunduğu dünya ekonomisinin kabaca %60'ının temsil edildiği Asya Pasifik Ekonomik İşbirliği (APEC),

Rusya, Beyaz Rusya, Ermenistan, Kazakistan, Kırgızistan'ın oluşturduğu Avrasya Ekonomik Birliği bölgesel bütünleşme hareketlerinin başlıcalarıdır (Ertürk, 2002: 19; http://tr.sputniknews.com).

İslam ülkeleri arasında da çeşitli işbirliği hareketlerinin kurulduğu gözlenmektedir. Ekonomik İşbirliği Teşkilatı (ECO) 1964 yılında Türkiye, İran ve Pakistan arasında Kalkınma amaçlı Bölgesel İşbirliği Teşkilatı (RCD) olarak kurulmuş daha sonra 1985 yılında ECO'ya dönüştürülen (Ertürk, 2002: 304) bu teşkilat 1992 yılında Özbekistan, Türkmenistan, Kırgızistan, Azerbaycan, Kazakistan, Afganistan ve Tacikistan'ın birliğe katılmasıyla bölgesel işbirliği örgütü halini almıştır (Seyidoğlu,2013:304).

İslam ülkeleri arasında bölgesel niteliğe sahip bir başka entegrasyon ise İslam İşbirliği Teşkilatı (İİT)'dür. 1969 yılında İslam ülkeleri arasında dayanışmanın oluşturulması amacı ile kurulan İslam Konferansı Örgütü (İKÖ) daha sonra üye ülkelerin tarafından alınan karar gereği İslam İşbirliği Teşkilatı (İİT) haline dönüştürülmüştür ve günümüzde 57 üyelidir. (https://www.oic-oci.org).

Öte yandan "Gelişen Sekiz" olarak isimlendirilen D-8, sekiz İslam ülkesi arasında kurulan bir gruptur (Karluk, 2007:17). D-8 Güney-Güney diyalogu kapsamında gelişme sürecinde olan ülkelerin kurduğu bir işbirliğidir. D-8'in amacı; kalkınma yolundaki ülkelerin dünya ekonomisi içindeki durumunu iyileştirmek, ticaret alanında üye ülkelere yeni imkânlar sunmak, uluslararası düzeyde karar mekanizmalarına güçlü bir şekilde katılmak ve üye ülke insanlarının yaşam standartlarını yükseltmektir. Bu topluluğun oluşmasına Türkiye öncülük etmiştir. Topluluk İran, Pakistan, Bangladeş, Malezya, Mısır ve Nijerya'nın katılımıyla 15 Haziran 1997 tarihinde İstanbul'da resmen kurulmuştur (http://www.mfa.gov.tr).

Özetle, bölgesel entegrasyonlar küreselleşmeye zemin hazırlamaktadır. Bölgesel ekonomik entegrasyon, gelişmekte olan ülkeler için mevcut politika seçeneklerinden biri olarak görülmelidir. Bölgesel entegrasyonun üye ülkelere; pazarlara erişim sağlaması, risk azaltması, yerli sanayi üzerindeki ticaretin serbestleştirilmesi gibi konularda faydası vardır. (Balassa; Stoutjesdijk, 1975: 45).

4. D–8 (GELİŞEN SEKİZ) ÖRGÜTÜ

Gelişen Sekiz (Developing Eight) anlamına gelen D-8 örgütü, Necmettin Erbakan'ın başbakanlığı döneminde Türkiye'nin girişimleri sonucunda doğmuştur. Örgütün kurulmasına giden süreç; Türkiye'nin daveti ile İran, Pakistan, Bangladeş, Malezya, Endonezya, Mısır ve Nijerya'nın katılımıyla 22 Ekim 1996'da İstanbul'da düzenlenen "Kalkınmada İşbirliği Konferansı" ile başlamıştır. Bu konferansın hemen sonrasında hayata geçirilen üç komisyon ve iki Dışişleri Bakanları Konseyi toplantısının ardından 15 Haziran 1997'de İstanbul'da toplanan Devlet/Hükümet Başkanları Zirvesi ile D–8 resmen kurulmuştur (T.C. Dışişleri Bakanlığı, 2017).

4.1. Örgütün Yapısı

D-8'in ana organları; zirve, konsey ve komisyon'dur. D-8'in en üst organı olan zirve üye ülke devlet/hükümet başkanlarından oluşmaktadır. Zirve toplantıları iki yılda bir gerçekleştirilmektedir.

Konsey ise üye devletlerin Dışişleri Bakanları'ndan oluşmaktadır. D-8'in siyasi karar alma organıdır ve eldeki konuların kapsamlı ve kapsamlı bir şekilde değerlendirilmesi için bir forum görevi görmektedir.

Komisyon, D-8'in yürütme organıdır. İlgili hükümetler tarafından atanan üst düzey yetkililerden oluşur. Her bir komiser, kendi ülkesindeki ulusal koordinasyondan sorumludur.

Örgütün temsili ve bürokratik işleyişini ise sekretarya sağlamaktadır. Genel Sekreterlik makamının altında iki adet direktörlük oluşturulmuştur. Birinci direktör idari, hukuki ve örgüt içi meselelerle ilgilenirken ikinci direktör ise ekonomi, uygulamalar ve dış ilişkiler ile ilgilenmektedir (www.developing8.org).

4.2. Örgütün Amaçları ve Gelişimi

D-8 Ekonomik İşbirliği Örgütü'nün temel amaçları örgüt şartında şu şekilde sıralanmıştır (T.C. Başbakanlık Kanunlar Genel Müdürlüğü, 2013: 2-3).

a- D–8 ülkelerinin ekonomik ve sosyal potansiyellerinin etkin kullanımı aracılığıyla sürdürülebilir sosyo-ekonomik kalkınmayı sağlamaya yönelik ortak çabaları teşvik etmek ve arttırmak;

b- D–8 üyesi ülkelerin halklarının refahını teşvik etmek, yoksulluğu azaltmak ve yaşam kalitesini arttırmak,

c- D–8 topluluğu içinde ekonomik, sosyal, teknik ve bilimsel bağları daha da güçlendirmek;

d- D–8 ülkelerinde uzun vadeli dengeli ulusal kalkınma hedefine ulaşmaya yönelik olarak özel sektör faaliyetlerini, diğerlerinin yanı sıra ticaret ve sanayi odaları arasında ortak yatırımlar ve kamu-özel sektör ortaklıklarını desteklemek suretiyle teşvik etmek;

e- Gelişmekte olan ülkelerin önem verdiği konuları ve çıkarlarını savunmak amacıyla diğer ülkeler, bölgesel ve uluslararası kuruluşların yanı sıra sivil toplum kuruluşlarıyla işbirliğini güçlendirmek;

f- Küresel ekonomide müşterek potansiyeli ve kapasitesi ile orantılı etkin bir rol oynamaya yönelik çalışmak.

D-8; güney-güney diyaloğu kapsamında ele alınabilecek az gelişmiş ve gelişmekte olan ve nüfusunun çoğunluğunu Müslümanlardan müteşekkil devletlerin bir işbirliği zeminidir. İlkeleri ve üyelerinin coğrafi dağılımı nedeniyle bölgesel olmaktan çok küresel örgüt özelliği gösteren D-8, yukarıda belirtilen amaç ve ilkeleri benimseyen bütün gelişme yolundaki ülkelere açıktır (T.C. Dışişleri Bakanlığı, 2017).

Bu çerçevede, D-8'in bir küreselleşme hedefine sahip olduğu ifade edilebilir. Ancak bu küresellik, sömürüden ve eşitsiz ilişkiden uzak, bütün dünya ülkelerinin işbirliği içinde hareket ettikleri bir örgütlenmedir (Güldal, 2009: 48–49). Örgüt üyeleri arasında ekonomi, teknoloji, enerji, turizm, ulaştırma, finans, tarım gibi alanlarda işbirliğini geliştirmek, bu çerçevede ortak eylem ve eşgüdüm

sağlamak hedeflenmiştir. Üye ülkeler arasında bir gümrük birliği ya da serbest ticaret bölgesi kurulması gibi bir eğilim mevcut değildir. Aynı zamanda D-8 örgütü, üye ülkelerin dahil oldukları ekonomik entegrasyon hareketlerine de bir alternatif değildir. Örgütün kuruluş bildirgesinde örgüte üye devletlerin diğer uluslararası/bölgesel kuruluşlara üyeliklerinden doğan yükümlülüklerin, D–8 örgütüne üyeliklerinden etkilenmeyeceğini açıkça belirtmektedir (Kamel, 2001: 250-251).

Tablo 2: D-8 Üyesi Ülkelerin İlişkili Olduğu Diğer Çok Taraflı Ekonomik Örgüt/Entegrasyon Hareketleri

Ülke	*İlişkili Olduğu Çok Taraflı Ekonomik Örgütler/Birleşmeler*
Türkiye	• Avrupa Birliği (AB/EU) • Ekonomik İşbirliği Teşkilatı (ECO) • Karadeniz Ülkeleri Ekonomik İşbirliği Teşkilatı (BSEC) • Asya İşbirliği Diyaloğu (ACD) • Dünya Ticaret Örgütü (WTO) • Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü (OECD)
İran	• Ekonomik İşbirliği Teşkilatı (ECO) • Dünya Ticaret Örgütü (WTO)
Pakistan	• Ekonomik İşbirliği Teşkilatı (ECO) • Güney Asya Bölgesel İşbirliği Teşkilatı (SAARC) • Asya İşbirliği Diyaloğu (ACD) • Dünya Ticaret Örgütü (WTO)
Bangladeş	• Güney Asya Bölgesel İşbirliği Teşkilatı (SAARC) • Çok Sektörlü Teknik ve Ekonomik İşbirliği için Bengal Körfezi Girişimi (BIMSTEC) • Dünya Ticaret Örgütü (WTO)
Malezya	• Asya-Pasifik Ekonomik İşbirliği (APEC) • Güneydoğu Asya Uluslar Birliği (ASEAN) • Doğu Asya Zirvesi (EAS) • Dünya Ticaret Örgütü (WTO)
Endonezya	• Asya-Pasifik Ekonomik İşbirliği (APEC) • Güneydoğu Asya Uluslar Birliği (ASEAN) • Doğu Asya Zirvesi (EAS) • Asya İşbirliği Diyaloğu (ACD) • Dünya Ticaret Örgütü (WTO)
Nijerya	• Batı Afrika Ülkeleri Ekonomik Topluluğu (ECOWAS) • Afrika, Karayip ve Pasifik Ülkeleri (Lome) • Dünya Ticaret Örgütü (WTO)
Mısır	• Afrika Serbest Ticaret Alanı (AFTA) • Afrika Ekonomik Topluluğu (AEC) • Dünya Ticaret Örgütü (WTO)

Örgüt 1997 yılında İstanbul'da gerçekleştirilen ilk zirve toplantısında kendisini tanımlarken şu ilkelere yer vermiştir. Bunlar; "Savaş değil, barış. Çatışma değil, diyalog. Çifte standart değil, adalet. Üstünlük değil, eşitlik. Sömürü değil, adil düzen. Baskı ve tahakküm değil, insan hakları hürriyet ve demokrasi." dir (http://developing8.org).

D–8 örgütü zemininde üyeler arasında işbirliği, esas itibariyle sektörel olarak yürütülmektedir. Bu kapsamda;

*"**Türkiye:** Sanayi, sağlık ve çevre,*

***Bangladeş**: Kırsal kalkınma,*

***Endonezya**: Yoksullukla mücadele ve insan kaynakları,*

***İran**: Bilim ve teknoloji,*

***Malezya**: Finans, bankacılık ve özelleştirme;*

***Mısır**: Ticaret,*

***Nijerya:** Enerji*

***Pakistan**: Tarım ve balıkçılık alanındaki işbirliği çalışmalarını koordine etmektedir",* (Güldal, 2009: 98–99).

Üye ülkeler, yukarıda sayılan işbirliği alanlarını içeren, çok sayıda toplantı ve zirve gerçekleştirmişlerdir.

D-8'in ticaret ile ilgili en önemli hamlesi "Tercihli Ticaret Anlaşması / Menşe Kuralları Protokolü"nün hayata geçirilmesi olmuştur. Mayıs 2006'da Bali'de yapılan D-8 5. Zirvesi'nde imzaya açılan Tercihli Ticaret Anlaşması (TTA) bütün üyelerce imzalanmış ve 3 Temmuz 2008 tarihinde düzenlenen Yüksek Düzeyli Ticaret Uzmanları Toplantısı'nda TTA'nın ekini teşkil eden Menşe Kuralları Protokolü İran, Malezya, Nijerya, Türkiye, Endonezya ve Pakistan tarafından onaylanmıştır (T.C. Dışişleri Bakanlığı, 2017). 25 Ağustos 2011'de D-8 üye devletleri arasında TTA yürürlüğe girdikten sonra, anlaşmanın yürütülmesini sağlamak amacıyla bir "Denetleme Kurulu" oluşturulmuştur. Bunun yanı sıra 24–25 Haziran 2013'te Nijerya'da ve 16-17 Şubat 2016 Pakistan'da D-8

Ticaret Bakanları Konseyi toplantıları gerçekleştirilmiştir. İslamabad toplantısında tercihli ticaret anlaşmasının 1 Temmuz 2016'da tam olarak uygulanmasına karar vermişlerdir. Bu meyanda D-8 Üyesi Devletler Arasında Tercihli Ticaret Anlaşmasını onaylayan altı ülke arasında tercihli ticaret kapsamında yapılacak ticari faaliyetlerde uygulama tarihinden itibaren D-8 Menşe İspat Belgesi kullanılmaya başlanmıştır (İstanbul Ticaret Odası, 2017).

D-8 kapsamında farklı sektörleri kapsayan çalışmalar gerçekleştirilmiştir. "Tarım, Gıda ve Balıkçılık" alanlarında bakanlıklar düzeyinde çalışan; Gübre, Tohum Güvenliği, Hayvan yemi, Deniz İşleri ve Balıkçılık, Standartlar ve Ticaret alanlarını kapsayan beş çalışma grubu ihdas edilmiştir (D-8 Journal, 2017: 26).

"Sanayi İşbirliği" kapsamında, D-8 bünyesinde sanayinin farklı alanlarını içeren on dört adet çalışma kolu kurulmuştur. Bunlar; Otomotiv, Enerji, Gıda Endüstrileri, Teknoloji, Kimya ve Petrokimya, Çimento, Demir ve Çelik, Tekstil ve Giysiler, Standardizasyon ve Akreditasyon, Küçük ve Orta Ölçekli İşletmeler, Elektronik ve Bilgi İletişim Teknolojileri, Makineler, Cam, Seramik, Granit ve Mermer, İlaç ve Tıbbi Cihazlar'dır (D–8 Journal, 2017: 27).

Ulaştırma alanında ise sivil havacılık ve gemicilik konularında çalışma grupları oluşturulmuştur. Enerji alanında ise 2001–2008 yılları arasında dört adet 2008–2013 arasında farklı düzeylerde çalışma grubu toplantısı gerçekleştirilmiştir. Turizm sektörü ile ilgili olarak örgüt zemininde dört toplantı gerçekleştirilmiş, Turizm Bakanları ikinci zirve toplantısının 2018 yılı içinde Malezya'da yapılması kararlaştırılmıştır (D-8 Journal, 2017: 30-33).

Örgüt içi işbirliğinin yanı sıra 2012 yılında Pakistan'ın başkenti İslamabad'ta gerçekleştirilen sekizinci zirvede D-8'in 2012–2030 yıllarını kapsayan küresel vizyon hedefleri de oluşturulmuştur. Söz konusu hedefler (D-8 Secreteriat, 2012: 37):

a- Özellikle anlaşmaya varılan öncelikli alanlar olmak üzere, mümkün olan en geniş şekilde üye ülkeler arasında verimli

işbirliği ve yakın ilişkileri teşvik etmek ve D-8 topluluğu içinde karşılıklı yarara dayalı karşılıklı bağımlılığı arttırmak ve diğer bölgesel ve uluslararası kurum ve örgütler ile aktif bir işbirliği sağlamak ve az gelişmiş ülkelerin uluslararası kabul görmüş kalkınma hedeflerinin gerçekleştirilmesine katkı sağlamak;

b- Üye ülkelerin örgüte yönelik desteğini ulusal düzeylerde artırmaya çalışmak ve örgütün bölgesel ve uluslararası düzeylerde ağırlığını ve sesini güçlendirmek için Güney-Güney ve Güney-Kuzey işbirliğinin teşviki ve geliştirilmesi de dâhil olmak üzere çalışmak;

c- Üye ülkeler içinde ve üye ülkeler arasında ulusal düzeyde kamusal ve özel sektör arasında işbirliğine dayalı ortaklığı ve katılımı teşvik etmek ve geliştirmek;

d- Uzun vadeli kalkınmanın önkoşulu olarak; iyi bir yönetişim, hukukun üstünlüğü, sağlam ekonomi politikaları ve siyasi istikrarın sağlamlaştırılması, üye ülkelerde yaşam standartlarının iyileştirilmesi ve diğer üye ülkeler, bölgesel gruplar ve dünya geri kalanı ile karşılıklı yarar sağlayan ilişkilerin geliştirilmesi;

e- Teknoloji transferi ve yatırım ve sermaye yardımı gibi stratejik alanlarda yenilikçi işbirliği düzenlemeleri ve mekanizmaları vasıtasıyla kapasite geliştirmek ve var olan ve artan küresel sorunlarla başa çıkmaya çalışmak ve gıda ve enerji güvensizliği, iklim değişikliği gibi dış kaynaklı ekonomik şokların zararlı etkisini azaltmaya çalışmak;

f- Teşkilâtın uluslararası düzeyde rekabet edebilirliğini teşvik etmek amacıyla üye devletler arasında uygun bir entegrasyon modeli geliştirmeye çalışmak;

g- Gelişmekte olan ülkeler açısından küresel ekonomik yönetişimin değişen mimarisine katkıda bulunmak" olarak belirlenmiştir.

19 Ekim 2017'de gerçekleştirilen İstanbul Zirvesi sonrasında yayımlanan İstanbul Bildirgesi'nde örgütün küresel hedefleri orta-

ya konulmuştur. Söz konusu hedefler iki düzlemde ele alınabilir. Bunlar;

1. Küresel Siyaset: Bildirgede uluslararası ilişkilerde çok taraflılığa, özellikle de Birleşmiş Milletler (BM) sistemine olan inanca, vurgu yapılmıştır. D-8 üyelerinin ortak çıkarlarının gerçekleşmesini sağlamak amacıyla bütün bölgesel ve uluslararası kuruluşlara aktif katılım ve bunlarla etkili eşgüdüm ve işbirliği sağlanması gerekliliğinden bahsedilmektedir. D-8 üye ülkelerinin kalkınmasına katkıda bulunan Güney-Güney iş birliğinin potansiyelinin ve faydalarının altı çizilerek, tüm biçim ve tezahürleriyle terörizm, mezhepçilik, aşırılık da dahil ekonomik kalkınmaya ve üye devletlerin barış ve refahına yönelik tüm tehditlere karşı mücadelede kararlılığının önemi belirtilmiştir. Bu meyanda D-8 üyesi ülkeler arasındaki sinerjinin, ilişkilerin daha da derinleşmesini ve iş birliğinin kapsamını daha da genişlemesinin arzu edildiği belirtilmiştir (Developing Eight, 2017a: 1-3).

2. Örgütsel Eylemler: D-8'in 10. Zirvesi'nde kabul edilmek üzere, "2020-2030 On Yıllık Yol Haritası" üzerinde çalışılması ve belgenin hazır hale getirilmesi istenmiştir. Örgütün etkinlik ve verimliliğinin arttırılması amacıyla D-8 çalışma gruplarının canlandırılması, ilgili bakanlık ve kurumların sektörel toplantılara katılımının teşvik edilmesi ve bu amaca yönelik yöntemlerin belirlenmesi için bakanlar konseyinin talimatlandırılması konularında anlaşmaya varıldığı belirtilmiştir. Tarım, sanayi ve ticaret bakanları toplantılarındaki ilerlemenin yanı sıra diğer öncelikli iş birliği alanları olan enerji, turizm ve ulaştırma bakanları toplantılarının da düzenli aralıklarla yapılmasının ve D-8 Şartı'nda ortaya konulmuş amaç ve hedeflerin yerine getirilmesini sağlayacak çalışma stratejilerinin ele alınması gerekliliği ifade edilmiştir. Bildirgede ekonomik büyüme ve kalkınmada enerjinin anahtar olduğu vurgulanmıştır. Üye ülkeler arasında bu sektörde iş birliğini genişletme ve derinleştirme konusuna dikkat çekilmiştir. Öte yandan, D-8 enerji bakanlarının enerji sektöründe olası iş birliği alanlarını belirlemeleri için müza-

kereleri başlatmakla görevlendirildiği kaydedilmiştir. Ayrıca taraflar, D-8'in öncelikli iş birliği alanlarında ve üye ülkelerin belirleyeceği başka iş birliği konularında araştırma yürütmeye destek olacak bir D-8 Araştırma ve Geliştirme Merkezi kurulması konusunda ilke mutabakatına varmışlardır. Bunun yanında, tercihli ticaret, vize ve gümrük anlaşmalarını henüz onaylamamış ve yürürlüğe koymamış üye ülkelerin, somut iş birliğinin önünü açma ve gelişmesini sağlamak amacıyla bu işlemleri mümkün olan en kısa sürede tamamlamaları istenmiştir. (Developing Eight, 2017a: 2-7)

D-8'in kurumsal anlamda geleceğe yönelik politikaları ise son olarak "D-8 İstanbul Eylem Planı" ile ortaya konulmuştur. Buna göre (Developing Eight, 2017b:1-6);

a- D-8 Şartı'nın onaylanması D-8 araç ve belgelerinin uygulamaya geçirilmesi,

b- Çalışma gruplarının ve sektörel toplantıların etkinliğini arttırılması,

c- Ticari faaliyetlerin kolaylaştırma tedbirlerinin alınması,

d- Enerji işbirliğinin güçlendirilmesi

e- Turizm işbirliğinin güçlendirilmesi,

f- Tarımsal işbirliğinin güçlendirilmesi,

g- Sınai işbirliğinin güçlendirilmesi,

h- Ulaştırma işbirliğinin güçlendirilmesi,

i- D-8 Ar-Ge merkezinin kurulması,

j- D-8 Proje destek fonunun geliştirilmesi,

k- D-8 içinde finansal işlemler kolaylaştırılması,

l- D-8 hedeflerine ulaşılmasında özel sektörün katılımının sağlanması,

m- D-8 hedeflerine ulaşmak için üye devletlerin diğer uluslararası örgütlerle koordinasyon sağlamaya devam etmesi,

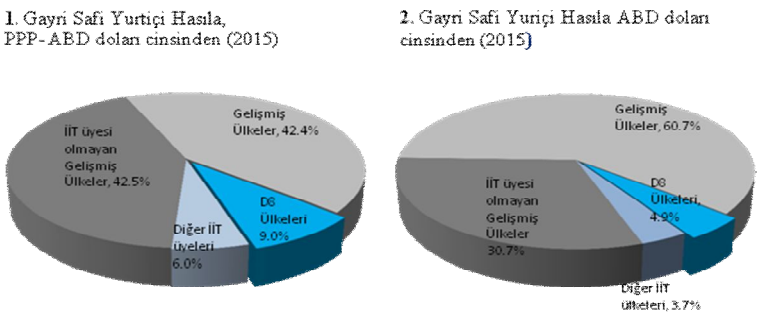
n- D-8 Sekretaryasının güçlendirilmesi D-8'in ana hedeflerini oluşturmaktadır.

4.3. D-8'in Ekonomik Görünümü

D–8 zengin olmayan ve büyük çoğunluğu fakir ülkeler arasında kurulmuş bir işbirliği örgütüdür. Örgüt üyeleri kalabalık nüfusa sahiptir ve üyelerin bir kısmının önemli yeraltı kaynakları bulunmaktadır. Örneğin D–8 ülkeleri Dünyanın kanıtlanmış petrol rezervlerinin % 15,4'üne sahiptir. Örgüt üyeleri dünya yıllık petrol üretiminin yaklaşık % 12'sini üretmekte, dünya petrol tüketiminin ise % 6'sını gerçekleştirmektedir. Yine D-8'e üye ülkeler Dünyadaki kanıtlanmış doğalgaz rezervlerinin % 22,5'una sahip olup dünya doğalgaz üretiminin% 11'ini gerçekleştirmektedir (Güldal, 2009: 51).

D-8 ülkeleri arasında ticaret hacminin 2018 yılı itibariyle 500 milyar dolar düzeyine çıkarılması hedeflenmiştir (Hürriyet, 08.01.2015). Ancak bu hedefin çok iddialı olduğu görülmüştür. Zira Nijerya'da gerçekleştirilen "D-8 Sanayi Bakanları" 6. Toplantısı'nda konuşan Türkiye Bilim Sanayi ve Teknoloji bakanı Faruk Özlü 500 milyar hedefine 2023 yılı itibariyle ulaşmayı öngördüklerini belirtmiştir (Timetürk, 17.11.2017)

D-8'e ait ekonomik veriler üzerinden örgütün durumu ve geleceği çok daha net bir şekilde ortaya konulabilecektir. Dünya nüfusunun yaklaşık %15'ini bünyesinde barındıran D-8 ülkeleri 2015 itibariyle Dünya geneli GSYİH'nin %4,9'unu üretmektedirler. Satın alma gücü paritesi üzerinden ise %9'a karşılık gelmektedir.



Grafik 1.
D-8 Üyelerinin GSYİH Açısından Dünyadaki Durumu

D-8 genelinde toplam GSYİH'nin hala ağırlıklı olarak birkaç üye ülke tarafından üretildiği gözlenmektedir. 2015 yılında, GSYİH hacmi açısından örgütün ilk üç üyesi D-8 toplam GSYİH'nin % 57'sini üretmiştir. Endonezya% 27,7 ile en yüksek payı alırken, bunu Türkiye (%15,5) ve İran (% 13,4) izlemektedir. Kişi başına düşen gelir düzeylerine bakıldığında ise Türkiye birinci sırada Bangladeş ise son sırada bulunmaktadır. Söz konusu iki ülkenin kişi başına düşen gelirinde yaklaşık yedi kat fark bulunmaktadır. Bu durum ülkeler bazında D-8 içinde gelir dağılımının bozuk olduğunu göstermektedir. Büyüme oranlarına bakıldığında 2016 yılı verilerin göre üye ülkeler arasında büyüme verilerinde de oldukça önemli farklılıkların olduğu gözlenmektedir (Tablo 3). Buna göre, 2016 yılı büyüme oranlarında %7,1 ile Bangladeş ilk sırayı almaktadır. Son sırada yer alan Nijerya ve İran'ın negatif büyüme oranına (%-1,5) sahip olduğu gözlenmektedir.

Tablo 3: 2016 Yılı İtibariyle D-8 Ülkelerinin Makro Verileri

Ülke	*Kişi Başına Düşen Gelir ($)*	*Tüketici Fiyatları Enflasyon Oranı (%)*	*Dış Alım (Milyar $)*	*Dış Satım (Milyar $)*	*Bütçe Açığı/ GSYİH (%)*	*Dış Borç/ GSYİH (%)*	*Büyüme Oranı (%)*
Türkiye	10787,61	7,77	188	139	-1.1	52	2,9
Malezya	9502,568	2,12	156	184	-3.1	75	4,2
Endonezya	3570,295	3,52	132	140	-2.5	34	5.0
İran	*(2015 yılı)* 4957,6	8,56	43.9	31.8	-2.5	90	*(2015 yılı)* -1,5
Mısır	3514,49	13,81	57.7	22.4	-9.8	41	4,3
Nijerya	2177,985	15,69	39.5	47.8	-2.7	3	-1,5
Pakistan	1468,193	3,75	45.9	20.5	-4.5	26	5,7
Bangladeş	1358,78	5,51	38.3	35.7	-4.9	12	7,1

Kaynak: CIA World Fact Book, Dünya Bankası, OEC, TÜİK, D-8, 2017

D-8 ülkelerinin birçoğunun enflasyon baskısı altında oldukları da görülmektedir. Seyreden yüksek enflasyon nedeniyle piyasalarda belirsizliğinin artması nedeniyle yabancı yatırımlar, kredilendirme ve istihdam alanlarında sorun yaşanması muhtemeldir. Bu minvalde D-8 alanında ekonomik işbirliğinin gelişmesi önünde enflasyon oranlarının ciddi bir engel olduğu ifade edilebilir.

Tablo 3'de 2016 yılı Enflasyon verileri incelendiğinde Tüketici Fiyat Endeksi (TÜFE) ye göre hesaplanmış enflasyon oranı %2,12 ile en düşük Malezya da gerçekleşmiştir. En yüksek enflasyon oranı %15,69 Nijerya'da gerçekleşirken Türkiye'nin enflasyon oranı %7.77 ile 2016 yılı için hedeflenen %5 enflasyon oranın üzerinde seyretmiştir.

Dış ticaret verileri değerlendirildiğinde 2016 yılı ithalat hacmi en yüksek 188 Milyar Dolar ile Türkiye'dir. Bunu 156 Milyar Dolar ile Malezya izlemektedir. En düşük ithal hacmi ise 38,3 Milyar Dolar ile Bangladeş'te gerçekleşmiştir. İhracat verileri esas alınarak bir değerlendirme yapıldığında ithalatta olduğu gibi Türkiye ile Malezya ilk sıraları paylaşmaktadır. Tablo 3'e göre Malezya'nın ihraç hacmi 184 Milyar Dolar ile ilk sıradadır. Bunu 139 Milyar dolarla ikinci sırada Türkiye takip etmektedir. Öte yandan 20,5 Milyar Dolar ihracat hacmi ile en son sırada Pakistan yer almakta-

dır. Bu göstergeler bu ülkeler arasında dışa açıklık ölçeğinde önemli farklılıklar olduğuna işaret etmektedir.

Bütçe disiplini açısından D-8 ülkeleri incelendiğinde diğer göstergelerdeki ülkeler arasındaki farklılıkların burada da mevcut olduğu gözlenmektedir. Zira Bütçe disiplini (Bütçe Açığı/GSYİH) en iyi olan ülke %1,1 ile Türkiye'dir. Bu ölçekte en fazla açık veren ülke ise %9,8 ile Mısır olmuştur. Bu bağlamda, Mısır'ın ekonomisinin yapısal sorunları ve yakın tarih itibariyle içinde bulunduğu siyasi ve ülke yönetimine dair istikrarsızlıklar uzun yıllar devam ettiği tespit edilen bütçe açığı sorunun ortaya çıkmasında önemli bir gerekçe oluşturduğu düşünülebilir. Öte yandan Tablo 3'e göre dış borç yükü ölçeğinde (Dış Borç/GSYİH (%)) %90 oran ile İran'ın birinci sırada yer aldığı gözlenmektedir. İkinci sırayı %75 ile Malezya, üçüncü sırayı da %52 ile Türkiye takip etmektedir. Bu ölçekte %3 ile Nijerya en son sırayı almaktadır.

Tablo 4: D-8 Üyelerinin İşsizlik Oranları

Ülke	*İşsizlik Oranı (%)*	*Genç İşsizliği Oranı (%)*
Türkiye	10.3	16.4
Malezya	2.9	10.4
Endonezya	5.8	19.3
İran	10.5	24.1
Mısır	12.1	35.5
Nijerya	5.8	8.6
Pakistan	5.4	10.7
Bangladeş	4.4	11.6

Kaynak: D-8, 2017

D-8 ülkelerinde işsizlik oranlarına bakıldığında Mısır, İran ve Türkiye'de %10 seviyelerinde iken Endonezya, Nijerya ve Pakistan'da %5 civarında, Bangladeş'te %4, Malezya'da ise %3 düzeyinde seyretmektedir. D-8 üyesi ülkelerde genç işsizliği de önemli bir problem olarak gözükmektedir. Tablo 4'e göre genç işsizliği en fazla olduğu ülke Mısır iken en az olan ülke ise Nijerya'dır. Ayıca

D-8 üyelerinin gençlere istihdam yaratmasında ciddi sorunlar olduğu görülmektedir. Genç nüfusun yoğun olduğu D-8 üyeleri açısından bu durum ciddi bir handikap olduğu düşünülebilir

D-8 üyesi ülkelerin ilk beşteki ticaret ortaklarını ele aldığımızda şöyle bir manzara ortaya çıkmaktadır:

Tablo 5: D-8 Üyesi Ülkelerin İlk Beşteki Ticaret Ortakları

	Türkiye		İran		Mısır		Pakistan		Bangladeş		Malezya		Endonezya		Nijerya	
Dış Ticaret	*Dış Satım*	*Dış Alım*	*Dış Satım*	*Dış Alım*	*Dış Satım*	*Dış Alım*	*Dış Satım*	*Dış Alım*	*Dış Satım*	*Dış Alım*	*Dış Satım*	*Dış Alım*	*Dış Satım*	*Dış Alım*	*Dış Satım*	*Dış Alım*
ABD	6,62	10,86				3,48	3,43	2,11	6,19		19,4	11,8	16,2			3,24
Afganistan							1,37									
Almanya	13,99	21,47	2,19			5,01	1,19		5,17							
Belçika+ Lüksemburg																1,98
Birleşik Arap Emirlikleri					2,83											
Brezilya															4,14	
Çin		25,44	14,5	17,8		10,4	1,59	17,2		13,9	23,8	37,7	16,8	32,1		13,6
Endonezya								2,02								
Fransa									2,37							
Güney Afrika			2,11												4,58	
Güney Kore				3,76								7,53		6,61		
Hindistan			5,66	3,13				1,59		5,51			10,1		9,1	2,28
Hollanda															3,37	3,22
Hong Kong										1,47						
Irak	7,63															
İngiltere	11,68				1,05		1,56		3,53							
İspanya									2,29						4,63	
İtalya	7,58	10,21			1,47	3,42										
Japonya			2,89					1,93		1,36	15,3	12,1	16,1	11,3		
Malezya														6,67		
Rusya Federasyonu		15,16				3,78										
Singapur										2,22	27,6	35	11,2	25,8		
Suudi Arabistan					1,75											
Tayland											10,6					
Türkiye			1,3	3,62	1,44											

(Kaynak: TÜİK, OEC, 2017)

Tablo 5'den de görüleceği üzere D-8 üyesi ülkelerin birbirleri arasındaki ticaret, komşu olan ülkeler dışında, anlamlı bir hacimde değildir. Komşu ve/veya yakın havza devletleri (İran, Türkiye, Mısır gibi ya da Endonezya, Malezya veya Bangladeş, Pakistan) örnekleri de tarafların birbirleri ile olan ticaretin gelişmiş ülkeler ile yaptıkları dış alım ve dış satımın yanında önemli bir yer tutmadığını göstermektedir.

Yukarıda bahsi geçen ekonomik veriler D-8 üyesi ülkelerin ekonomik entegrasyon konusunda henüz arzu edilen boyutta ortak bir özellik taşımadığına işaret etmektedir.

SONUÇ

D-8 Ekonomik Entegrasyona Dönüşebilir mi?

Ekonomik entegrasyon devletlerin küresel ekonomik şartlarda tek başlarına üstesinden gelemeyecekleri; pazar sorunu, ölçek ekonomisine ulaşma, faktörlerin etkin kullanımı ve uluslararası ortamda daha rekabetçi ekonomi yaratabilme gibi sorunların çözümünde "ikinci en iyi" yol olarak görülmektedir. Bununla birlikte bir ekonomik entegrasyonun başarıya ulaşabilmesi; tarafların arasında ekonomik gelişme farklılıklarının az olması, coğrafi yakınlık, sosyo- kültürel, tarihsel, dinsel ortaklık, askeri ve siyasi ortaklık, ekonomik yapı ve sistem benzerliği, ekonomilerin birbirine rakip olması gibi özelliklere bağlıdır.

D-8 örgütünü bu bağlamda değerlendirdiğimizde örgütün üyeleri arasında ekonomik gelişmişlik düzeyleri arasında ciddi farklılık olduğu aşikardır. Coğrafi yakınlık noktasında örgütün dağınık bir yapı arz ettiği görülmektedir. Sosyo-kültürel, tarihsel anlamda da örgüt üyelerinin bir bütünlük göstermediği de söylenebilir. Ancak üyelerin, Ortadoğu (Türkiye-İran- Mısır), Hint alt kıtası (Pakistan Bangladeş), Çinhindi (Endonezya-Malezya) alanlarında kendi içlerinde belli ölçüde benzeştikleri iddia edilebilir. Öte yandan tarafların siyasi ve ekonomik yapıları da birbirinden farklıdır. Bunun yanında D-8 üyelerinin ekonomilerinin de birbirlerine rakip olmaktan ziyade (Türkiye- Malezya hariç tutulabilir) tamamlayıcı durumdadır. Tarafların birbirleri ile ticaret hacminin düşüklüğü de olumsuz bir etkendir.

Özet olarak; D-8 bir iktisadi entegrasyona dönüşebilir mi sorusuna mevcut şartlara göre örgütün şu anda ve gelecekte iktisadi entegrasyona dönüşme ihtimalinin eldeki veriler ışığında kategorik olarak zayıf olduğu ifade edilebilir. Zira üyeler arasında ekonomik işbirliği ötesinde bir serbest ticaret veya gümrük birliği alanı kurma eğilimi yoktur ve örgüt şartı bu işbirliğinin üyelerin ilişkili olduğu diğer entegrasyon hareketlerine alternatif olmadığını belirtmektedir. Varılan sonuç; D-8'in nüfusunun çoğunluğu İslam dini mensubu bireylerden oluşan devletlerin kısıtlı ve belli alanlarda geliştirdiği bir işbirliği örgütlenmesi olduğu yönündedir.

KAYNAKÇA

BALASSA, Bela (1961), *The Theory of Economic Integration: An Introduction*, Irwin Series of Economics, Greenwood Press.

BALASSA, Bela, STOUTJESDIJK Ardy (1975), "Economic Integration Among Developing Countries" *Word Bank Reprint Series: Number Thirty*, Reprinted Journal of Common Market Studies, No: 14.

BALKIR, Canan (2010), *Uluslararası Ekonomik Bütünleşme: Kuram, Politika ve Uygulama AB ve Dünya Örnekleri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul,

CIA World Fact Book (2017), *Budget Surplus (+) or Deficit (-)*, https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2222.html, (Erişim tarihi: 29.11.2017).

D-8 SECRETERIAT (2012), *Eighth D-8 Summit Compilation of Documents*, November.

DEVELOPING EIGHT (2017), *D-8 Journal*, Special Edition, http://developing8.org/image/Booklet/Spedition.pdf, Erişim tarihi: 16.11.2017.

DEVELOPING EIGHT (2017a), Istanbul Declaration, Turkey, 20.10.2017.

DEVELOPING EIGHT (2017b), D-8 Istanbul Plan of Action, Annex VI, Turkey, 20.10.2017.

DEVELOPING EIGHT, *Organizational Structure*, http://www.developing8.org/ Organization.aspx, Erişim tarihi: 15.11.2017.

DEVELOPING EIGHT, *Purposes and Objectives*, http://developing8.org/ MissionStatement.aspx, , Erişim tarihi: 15.11.2017.

DIETER, H. (2014), "Session III: Globalization, Economic I.terdependence and New Trade Agreements" *8th Berlin Conference on Asian Security* (BCAS), pp.2-11.

"D-8'de 2023 Ticaret Hedefi 500 milyar Dolar", *Timetürk*, 17.11.2017.

"D-8'de Ticaret Hacmi Hedefi 500 milyar Dolar", *Hürriyet*, 08.01.2015.

EROĞLU, İlhan., UÇKUNOĞLU, Meltem. and KANGAL, Nalan (2016), "Economic Integration Problem of Turkey: An Evaluation about Shangai Cooperation Organization within the Frame of Alternative Searches" *British Journal of Economics, Management & Trade* vol.13,No.2,pp.1-18

EROĞLU, İlhan., ÇOBAN, M.Necati. and KANGAL, Nalan (2015), "European Debt Crisis and the future of the Monetary Union", American International Journal of Contemporary Research (AIJCR)-Vol_5_No_6, pp.119-126

ERTÜRK, Emin (2002), *Uluslararası İktisadi Birleşmeler*, Vipaş A.Ş., Bursa.

GÜLDAL, Murat (2009), *Kuruluşundan Bugüne D–8 Örgütü*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2009.

G-77 (2017), *About the Group,* http://www.g77.org/doc/, (Erişim tarihi: 30.11.2017).

HOSNY, Amr Sadek (2013), "Theories of Economic Integration: A Survey of the Economic and Political Literature" *International Journal of Economy, Management and Social Sciences*, No: 139, pp.133-155.

İSTANBUL TİCARET ODASI (2017), *D-8 Menşe İspat Belgesi*, http://www.ito.org.tr/wps/portal/belge-tasdik?name=D-8%20Mense%20Ispat%20Belgesi&initView=true&prmPageId=SH3.1.6, (Erişim tarihi: 16.11.2017).

KAMEL, Ayhan (2001), "D-8 Ekonomik Birliği Örgütü", *Avrasya Dosyası Türkmenistan Özel,* Cilt:7, Sayı:2, Yaz, ss.250-260.

KARAÇAY, Hatice (2016), "Bretton Woods Kuruluşları, New York Uzlaşısı ve Yoksullukla Mücadele Politikaları", Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler fakültesi Dergisi, Cilt: 34, Sayı: 1, ss.93-114.

KARLUK, Rıdvan (2007), Küreselleşen Dünyada Uluslararası Kuruluşlar, Beta Basım Yayın, İstanbul.

KARLUK, Rıdvan (2014), "OECD Nasıl Bir Kuruluştur", *Akademik Perspektif*, http://akademikperspektif.com /2014/10/30/oecd-nasil-bir-kurulustur/ (Erişim tarihi: 30.11.2017).

KÜÇÜKAHMETOĞLU, Osman (2013), "Reel Entegrasyon Teorisi", *Ekonomik Entegrasyon- Küresel ve Bölgesel Yaklaşım*, (Ed). Osman Küçükahmetoğlu, Hamza Çeştepe, Şevket Tüylüoğlu, 3. Baskı Ekin Yayınevi, Bursa.

LAWRANCE, Robert Z. (1996), *Regionalism, Multilateralism, and Deeper Integration: Changing Paradigms for Developing Countries*, The Brookings Institution.

Massachusetts Institute of Technology Observatory of Economic Complexity (2017), *Bangladesh Country Profile*, https://atlas.media.mit.edu/en/profile/country/bgd/, (Erişim tarihi: 29.11.2017).

Massachusetts Institute of Technology Observatory of Economic Complexity, *Egypt Country Profile*, https://atlas.media.mit.edu/en/profile/country/irn/, (Erişim tarihi: 29.11.2017).

Massachusetts Institute of Technology Observatory of Economic Complexity (2017), *Indonesia Country Profile*, https://atlas.media.mit.edu/en/profile/country/idn/, (Erişim tarihi: 29.11.2017).

Massachusetts Institute of Technology Observatory of Economic Complexity (2017), *Iran Country Profile*, https://atlas.media.mit.edu/en/profile/country/irn/. (Erişim tarihi: 29.11.2017).

Massachusetts Institute of Technology Observatory of Economic Complexity (2017), *Malaysia Country Profile*, https://atlas.media.mit.edu/en/profile/country/mys/, Erişim tarihi: 29.11.2017).

Massachusetts Institute of Technology Observatory of Economic Complexity (2017), *Nigeria Country Profile*, https://atlas.media.mit.edu/en/profile/country/nga/, (Erişim tarihi: 29.11.2017).

Massachusetts Institute of Technology Observatory of Economic Complexity (2017), *Pakistan Country Profile*, https://atlas.media.mit.edu/en/profile/country/pak/, (Erişim tarihi: 29.11.2017).

OECD (2005), *Türkiye'deki Dinamik Küçük ve Orta Ölçekli İşletmelerin Geliştirilmesine ve Finansmanına Yönelik Çerçeve*, İstanbul Menkul Kıymetler Borsası, Özel Sektörü Geliştirme Merkezi, İstanbul. http://www.oecd.org/turkey/38369169.pdf, (Erişim tarihi: 30.11.2017).

OIC (2017), *History*, https://www.oic-oci.org, (Erişim tarihi: 30.11.2017).

SEYİDOĞLU, Halil (2013), *Uluslararası İktisat Teori Politika ve Uygulama,* 18. Baskı, Güzem Can Yayınları, İstanbul.

ŞANLI, Fatma Bahar (2004), "Küreselleşme ve Ekonomik Entegrasyonlar" *Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları Dergisi*, Cilt:2 Sayı:3, ss.160-166

T.C. Başbakanlık Kanunlar Genel Müdürlüğü (2013), *Gelişen Sekiz Ülke Ekonomik İşbirliği Örgütü Şartı,* Ankara, 07.11.2013, http://www2.tbmm.gov.tr/d24/1/1-0860.pdf, Erişim tarihi: 15.11.2017.

T.C. Dışişleri Bakanlığı (2017), *Gelişen Sekiz Ülke (D-8),* http://www.mfa.gov.tr/gelisen-sekiz-ulke-_d-8_.tr.mfa, (Erişim tarihi: 15.11.2017).

The World Bank (2017), *GDP Growth Annual*, https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.KD.ZG, (Erişim tarihi: 29.11.2017).

TÜİK (2017), *Türkiye Dış Ticaret İstatistikleri*, http://www.tuik.gov.tr, Erişim tarihi: 29.11.2017

http://www.ab.gov.tr/index.php?p=105&l=1 (Erişim tarihi: 16.11.2017).

http://www.mfa.gov.tr/iktisadi-isbirligi_ve-gelisme-teskilati-_oecd_.tr.mfa (Erişim tarihi: 16.11.2017).

http://www.mfa.gov.tr/turkey-and-the-shanghai-cooperation-organization-dialogue-partnership-memorandum-was-signed-in-almaty.en.mfa, (Erişim tarihi: 16.11.2017).

http://www.oecd.org/about/history/(Erişim tarihi: 16.11.2017).

https://www.ntv.com.tr/turkiye/erdogan-ab-hiristiyan-kulubudegilse,YgpH_lDlnEuHRMw WwwGYkA, (Erişim tarihi: 16.11.2017)

İSLAMİ PERSPEKTİFTE GİRİŞİMCİLİK ANLAYIŞI

Doç. Dr. İlhan EROĞLU
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
İktisat Bölümü
ilhan.eroglu@gop.edu.tr

Arş. Gör. Muhammet BAHADIR
Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,
İktisat Bölümü
muhammet.bahadir@gop.edu.tr

GİRİŞ

İktisat tarihi boyunca, girişimcinin mahiyeti ve rolü hakkında çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Literatürde girişimcilik ile ilgili olarak finansal sermaye temin etme ya da yenilikçi anlayışla üretimin önemli bir faktörünü temsil etme özelliği göze çarpmaktadır. Buna karşın çağdaş iktisat teorisinde ise girişimci, toprak (doğal kaynak), işgücü ve sermaye gibi üretimin bağımsız bir faktörü olarak kabul edilmiştir (Hebert ve Link, 1989: 41).İktisat tarihinin incelenmesiyle ana akım denebilecek iktisat teorisi çerçevesinde girişimcilikle ilgili öne sürülen görüşlerin birbiriyle örtüşüp örtüşmediği ya da birbirini tamamlayıp tamamladığı üzerinde durulması gereken konulardan biridir.

İnsan davranışını, ana akım iktisat teorisine yerleştirecek ikna edici bir yaklaşımın henüz ortaya çıkmamış olması girişimcilik konusunun iktisat literatüründe oldukça karmaşık ve epeyce zor konulardan biri olarak kalmasına neden olmaktadır (Ripsas, 1998: 109). Ana akım iktisatta, girişimciliğin teoriye yerleştirilmesinde büyük zorluklar yaşanmış ve uzunca bir süre firma teorisi girişimcisiz kalmıştır. Ne var ki 20. yüzyılın başlarından itibaren birçok iktisadi fenomeni açıklamak için bu bilimde önemli yeri olan iktisatçılar tarafından girişimcinin rolünün olup olmadığı tartışılmaya başlanmıştır (Rocha, 2012: 1).

Hebert ve Link'in (1989) çalışmaları ve girişimcilik teorisine ait diğer çalışmalarda, girişimciliğin iktisadi düşünceye girişi Richard Cantillon'un eserine dayandırılmakta ve iktisat tarihi boyunca girişimci düşüncesine ait görüşler Cantillon ile ilişkilendirilmektedir. Bunun yanında Gümüsay'ın (2015) çalışmasında da değinildiği üzere İslam Ekonomisi, girişimcilik konusunda bir zemin hazırla-

makta ve çerçeve sunmaktadır. Bu sebeple, İslam Ekonomisi'nin girişimciliğe bakışının modern ekonomi ile karşılaştırılarak ifade edilmesi konunun tahlili açısından önemlidir.

İslam'ın iktisadi hayata bakışı, en yalın haliyle, ekonomik hayatta sergilenecek davranış biçimleri ve "İslam Dini'nin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de yer alan emir ve yasaklar ile İslam Dini'nin peygamberi Hz. Muhammed'in hayatı" arasındaki uyumu hedefleyen bir alan olarak tarif edilebilir.

İslam'ın iktisadi hayata bakışı diğer iktisadi sistemlerden temelleri, kavramları ve hedefleri yönüyle farklılaşmaktadır (Asutay, 2007: 6). İslam Ekonomisi'nin değer yüklü olması ve ahiret hayatını da tahlillerinde göz önüne alması, bu ekonominin değerlendirme biçiminin modern ekonomiden farklı olmasını gerektirmektedir. Modern ekonomi için referans alınan temel eserlerden birisi olan Robbins'in (1932) çalışmasında, ekonomi biliminin hedefler arasında tamamen nötr kalması gerektiği öne sürülmekte ve değer yargılarının geçerliliği konusunda bu bilimin görüş ifade edemeyeceği iddia edilmektedir. İslam Ekonomisi'nin ve modern ekonominin temel felsefesindeki bu farklılığın girişimcilik anlayışına yansıması beklenecektir.

İslami girişimciliğin esaslarını belirleyen temel kavramlar, 1400 yıldan fazla bir süredir Kur'an-ı Kerim'de yer almaktadır. İslam Dini'nin peygamberi Hz. Muhammed Müslümanlar için bir rol model olmuş ve Kur'an-ı Kerim'de yer alan temel kavramların gerçek hayatta nasıl tatbik edileceğini yaşayışıyla göstermiştir. İslam'ın iktisadi prensiplerinin referans alındığı bir girişimcilik faaliyeti, kendine özgü ilkeleri, kuralları ve uygulama biçimleri sebebiyle salt etik, sosyal ve kültürel girişimcilik uygulamalarından farklı olacaktır. Girişiminde, İslami bir tavırla hareket etmek isteyen girişimcinin üretim, pazarlama, finans ve insan kaynakları gibi alanlarda İslam'ı temsil edecek karakteristik yansımaları göstermesi beklenecektir (Fozia vd., 2016: 41).

İnancının gereği ile bir müslümanın ekonomik hayatında İslami kurallara, prensiplere ve tavsiyelere uyma tavrının İslam Ekonomisi literatüründe araştırmaları tetikleyecek olmasının yanı sıra 2008 yılında yaşanan Küresel Finans Krizi'nden sonra alternatif ekonomi sistemi arayışları ile birlikte İslam Ekonomisi literatürünün genişlemeye başladığı görülmüştür. Modern ekonomide henüz yerini bulamayan ve neredeyse düşünür miktarınca tanımı ifade edilen girişimci kavramının İslami perspektiften nasıl anlaşıldığının tespiti, İslam Ekonomisi çalışmalarına katkı sağlayacağı gibi modern ekonomi açısından da bir zenginlik oluşturacaktır.

Bu bölüm, üç kısımdan müteşekkil olup birinci kısımda modern iktisat teorisinde girişimci kavramının nasıl ele alındığı literatürde önemli yeri olan düşünürler vasıtasıyla ifade edilecektir. Girişimciliğin modern iktisadi anlayıştaki yeri Richard Cantillon'un çalışmalarıyla yer almaya başlamıştır. Bu gerekçeyle, çalışmada modern girişimcilik anlayışı bu çerçevede ele alınacaktır. İkinci kısımda girişimci kavramının İslam Ekonomisi'ndeki yeri değerlendirilecektir. Üçüncü kısımda ise, İslam'ın iktisada bakışına göre girişimcinin davranış biçimi ve bu davranış biçiminin uygulamadaki sonuçlarına yer verilecektir.

1. MODERN İKTİSAT TEORİSİNDE GİRİŞİMCİ KAVRAMI

Giriş kısmında da belirtildiği gibi, modern iktisadi anlayış Richard Cantillon'un öncülüğünde girişimciliği ele almıştır. Bu kısımda Cantillon, Schumpeter, Knight ve Kirzner'in görüşleriyle girişimcilik, bir üretim faktörü olarak ele alınacaktır. Modern iktisadi anlayışta girişimci düşüncesi değerlendirilirken çok çeşitli görüşlerin varlığının bir zenginlik mi oluşturacağı ya da bir kargaşaya mı yol açacağı tahlil açısından göz önünde bulundurulması gereken konulardan biridir. Bu kısımda görüşleri ele alınacak düşünürlerin tercihinde Cantillon'dan günümüze kadar gelen süreçte, ekol denebilecek anlamda görüşleri değerlendirme konusu olmuş düşünürlere yer verilmesi planlanmıştır

1.1. Cantillon

Girişimciliğin iktisat biliminde temelleri Richard Cantillon'un çalışmalarıyla atılmıştır. İrlanda asıllı bir bankacı olan ve Paris'te yaşayan Cantillon, ölümünden sonra 1755 yılında yayımlanan "Essai Sur la Nature du Commerce en General"[1] isimli eserinde girişimciliği iktisadi anlamıyla ve girişimciyi de iktisadi kalkınmada rolü olan bir kimse olarak tarif etmiştir. Cantillon, bir piyasadaki talep ve arz arasındaki dengesizliklerin ürünlerin daha düşük bir fiyattan satın alınıp daha yüksek bir fiyattan satılması için fırsat oluşturacağını ve bu çeşit bir arbitrajın da rekabetçi bir piyasada dengeyi sağlayacağını düşünmekteydi. Varsayımı ise girişimcinin ürünleri sabit bir fiyattan satın alacağı, paketlenip piyasaya taşıyacağı ve önceden tahmin edilemeyen, belli olmayan bir fiyattan satacağı biçiminde idi. Bu şekilde kar fırsatlarını değerlendirebilen kişilere de girişimci adı verilmiştir. Cantillon'un tahlilinin temel karakteristiklerinden birisi vurgusunun riskin üzerine olmasıdır. Girişimcilik, riski üstlenme konusunda bir basiret ve istek çabası olarak görülmüştür. Ancak ürünlerin üretimi ya da işgücünün istihdamının verimli bir şekilde sonuçlanması ile riski üstlenme arasında zorunlu bir ilişki kurulmamıştır (Landström, 2005: 28).

Cantillon'un (1931) çalışmasında çiftçi, tüccar, denizci gibi meslek gruplarının çalışmalarında ya da devlet hizmetine girmelerinde ihtiyaç ve zorunluluğun ölçü olduğunu ifade etmiştir. Çalışan bu kişiler, sadece mülk sahibi ya da başka kimse için çalışmayacak, birbirleri için çalışmak da onlar için bir ölçü olacaktır.

Cantillon'un (1931) çalışmasında, çiftçiyi arazi sahibinin çiftliği ya da arazisini işletmek üzere alan ve bunun karşılığında sabit bir para ödemeyi taahhüt eden ve elde edeceği kar için de herhangi bir sigorta sistemi mevcut olmayan bir üstlenici olarak tarif ederken çiftçinin bu eylemini girişim olarak nitelendirmiştir. Cantillon, çalış-

[1] Eserin orijinal ismi, Türkçe'ye "Ticaretin Genel Doğası Üzerine Denemeler" biçiminde çevrilebilir (Yeşilay, 2006: 108)

masının devamında hangisinden en iyi getiriyi elde edeceğini bilmeden hayvan besleme, mısır yetiştirme gibi faaliyetlerle girişimcinin meşgul olduğunu dile getirmekte ve hava şartları ve talep gibi değişkenlere göre fiyatlarla ilgili gelişmelerin de farklılaşacağını ifade etmektedir. Bir devlette doğum ve ölüm sayıları ile ailede masrafların hangi yönde şekilleneceğine dair zorluğunu ifade ederek bir girişimde de ürün fiyatı ve öngörülemeyen konulardan hareketle "belirsizlik" kavramının öneminden bahsetmektedir.

Cantillon, girişimcinin görevini farklı meslek gruplarını içine alacak şekilde üretim, dağıtım ve değişim konularında genel bir çerçeveye oturtmuştur. (Hebert ve Link, 1989: 42).

1.2. Schumpeter

Joseph Schumpeter tarafından ilk kez 1911 yılında Almanca yayımlanan "TheTheory of Economic Development"[2] isimli eser, girişimciyi konu edinen en ünlü eserdir. Bazen Alman Geleneği olarak da nitelendirilen Schumpeterci Yaklaşım'da, yenilik kavramı merkezi bir unsur olarak yer alır. Schumpeter için girişimci, üretim faktörü sahibi ile aynı manaya gelmedikçe riskin girişim kavramı içerisinde önemli bir yeri olmayacaktır. Girişimci, riski üstlenen kişi değildir, ekonomik gelişme için itici güçtür. Ana düşünceyi değişimin sadece ekonominin dışıyla ilgili olmaması, içeriden de kaynaklanabilmesi oluşturur. Değişimi, ekonominin içinden başlatan gücün ismi ise girişimcidir (Ripsas, 1998:105-107).Schumpeter'in düşünce dünyasında, girişimci daha iktisadi bir nitelik kazanmıştır ve bu nitelik yenilik çekişlidir.

Schumpeter'in ekonomik gelişme teorisinin, aynı zamanda bir girişimcilik teorisi olup olamayacağı konusuna cevap verebilmek

[2] Kitabın ilk baskısı 1911 yılında "Theorie der wirtschaftlichenEntwicklung" ismiyle gerçekleştirilmiştir. 1934 yılında ise kitabın ilk İngilizce baskısı birebir tercüme biçiminde değil de metinde yazar tarafından değişiklikler yapılarak gerçekleştilmiştir (Croitoru, 2012: 137).

için Schumpeter'in ekonomiye katkısını iki yönlü değerlendirmek gerekecektir. Schumpeter, hem ekonomik gelişme için dinamik ve yeni bir bakış açısı geliştirmiştir hem de girişimci için kavram tarifi çabasına girmiştir. Schumpeter'in yaklaşımındaki metodolojik problem, iktisat teorisi ve psikolojik ve sosyal yönleriyle girişimcinin ekonomideki rolünü bir arada ele alması esnasında ortaya çıkmıştır. İktisat teorisi ve psikolojik gözlemlerle oluşan girişimcilik analizinin her iki yönü eşit öneme sahipken bu iki alan çalışmada birbirinden ayrıymış gibi ele alınmıştır. Bununla birlikte, Schumpeter'in girişimcinin bireysel karakter özelliklerini detaylı bir şekilde gözlemlemiş olması, girişimcilik çalışmalarını derinden etkilemiştir (Ripsas, 1998: 109).

Joseph Schumpeter, "yaratıcı yıkım" tanımlamasıyla girişimci kavramına en nitelikli izahı getirmiştir. Schumpeter, girişimcinin nesneleri icat eden bir kimse değil de icat edilen nesneleri kullanabilmek için yollar üreten kimse olduğunu ifade etmektedir. İcatların bir araya getirilmesi esnasında girişimci, bazen eski sanayiler tahrip olsa da yaratıcı yıkımı tetiklemekte ve yeni sanayiler vücuda gelmektedir. Kapitalist bir ekonomik sistem içerisinde, kaynakların nasıl kullanılacağına karar veren bir idareci olan girişimcinin istikrarı bozucu yönleri olduğunu da ifade etmek gerekir. Zira ilişkiler ve üretim teknikleri girişimciler tarafından değiştirilmektedir. Girişimciler, makroekonomik büyüme ve verimlilikte artış için sermaye ve bilginin daha iyi kullanımı noktasında ekonomide öncü rol almaktadırlar (Formaini, 2001:5).

Joseph Schumpeter'in, "Viyana Çevresi" grubunda yer alan Avusturyalı iktisatçılardan etkilenmesinin yanı sıra Max Weber'den de yoğun bir biçimde etkilendiği ifade edilebilir. Schumpeter, girişimcinin önemli bir rol oynadığı bir iktisadi kalkınma teorisi geliştirmiş ve üretim faktörlerinin bir araya getirilmesi konusunda yeni bakış açıları üreterek iktisadi değişimin ciddi bir gücünü oluşturacak bir girişimci modeli ortaya koymuştur. Kapitalist sistemin yükselişi ve bozulmasının sorumlusunun Schumpeter'in ortaya koyduğu

girişimcinin olacağı bu bakış açısında yeni teknolojileri keşfederek, yeni ürünleri bularak ve yeni piyasalar geliştirerek yenilikleri ortaya çıkaracak yetenekli bir azınlık iktisadi hayattaki kısa ve uzun dönemli dalgalanmaların da sebebini oluşturacaktır. İktisadi gelişmeyi halihazırdaki gidişatı değiştiren dinamik bir süreç olarak gören Schumpeter, bu gelişmeyi ortodoks iktisat teorisinin bir yan unsuru olarak değil statik bir genel denge yaklaşımıyla ana akım iktisadi analizden dışlanan önemli bir sürecin yeniden yorumlanması için bir temel olarak benimsemiştir (Hebert ve Link, 2006: 594).

1.3. Knight

Knight'ın yaklaşımı, girişim sürecinin nasıl ve niçin başladığını açıklamamaktadır. Sadece girişimcinin belirsizliğe maruz kalması nedeniyle girişimcinin elde ettiği bir gelir durumunda olan girişimci karı için bir açıklama yapar (Ripsas, 1998: 109). Belirsizlik konusu ve girişimcinin riski üstlenici yönü, Chicago Okulu'nu temsilen Knight'ın hareket noktasını oluşturur (Ripsas, 1998: 106). Knight'ın çalışmalarıyla birlikte iktisatta risk ve belirsizlik arasında ayırım yapmak yaygın bir hal almıştır (Hebert ve Link, 1989: 43).

Belirsizlik kavramı ölçülebilen ve ölçülemeyen şeklinde ikiye ayrıldığında ölçülebilen belirsizlik risk kavramıyla ifade edilebilecektir. Risk kelimesi, istenmeyen durumlarla ilgili olmak üzere belirsizliğin herhangi bir çeşidini tanımlarken belirsizlik ise olumlu sonuçlarla ilgili olmak üzere kullanılır. Konu kaybetmeyle ilgiliyse risk kelimesinin kazanmayla ilgiliyse belirsizlik kelimesinin kullanılması örnek verilebilir. Risk ve belirsizlik kavramlarıyla ilgili ciddi anlamda bir karmaşa söz konusudur ve bu karmaşadan bir an önce kurtulmak gerekmektedir. Belirsizlik ve risk kelimelerini anlaşılır kılmak üzere risk kelimesi objektif ihtimal ve belirsizlik kelimesi de subjektif ihtimal ile ifade edilebilir (Knight, 1921: 233). Belirsizliğin söz konusu olmadığı bir durumda, her birey durumlarla ilgili tam bilgi sahibi olduğundan üretim eylemiyle ilgili herhangi bir sorumlu yönetim ya da kontrol arayışına gerek kalmayacaktır (Knight, 1921: 267).

Belirsizliğin varlığı durumunda eyleme geçmek hayatın ikincil bir konusu durumuna gelir, ne yapılacağına ve nasıl yapılacağına karar vermek birincil anlamda hedeflenir. Sosyal organizasyonların belirsizlik ile birlikte gelen en önemli karakteristiklerinden olan bu iki özellik dikkat çekicidir. İlk etapta mallar üreticiler tarafından üreticilerin isteklerinin tatminini dışlayarak ve hangi istekler için üretim yapılması gerekeceğine kişiler üstü karar verilmesi temelinde piyasa için üretilir. Üretici, tüketicilerin isteklerinin tahmini sorumluluğunu üzerine alır. İkinci etapta ise tahmin işi ve aynı zamanda teknolojik yönlendirme ve üretimin kontrolü az bir kısım üreticinin elindedir. Bu durum yeni bir ekonomik fonksiyona karşılık gelir. Bu fonksiyon ise girişimci tarafından gerçekleştirilir (Knight, 1921: 268).

Knight, 1921 yılında yayımlanan "Risk, Uncertaintyand Profit" adlı eserinde girişimci teorisinin modern hatlarını tasvir etmiştir (Formaini, 2001: 6). Kar, gelişmelerin içeriğinde mevcut olan tahmin edilemezlik özelliği nedeniyledir. İnsan davranışlarının sonuçları da bu bakış açısıyla değerlendirilebilir. (Knight, 1921: 311).

Knight'a göre girişimciler, belirsizlik nedeniyle kar elde ederler. Riskler karşısında başvurulabilecek sigortalatma gibi yöntemler, belirsizlik durumunun içeriğinde mevcut olan bilinemezlik nedeniyle mümkün değildir (Formaini, 2001: 7).Knight, girişim sürecinin nasıl başlaması gerektiğine dair herhangi bir öneri sunmamıştır (Ripsas, 1998: 106).

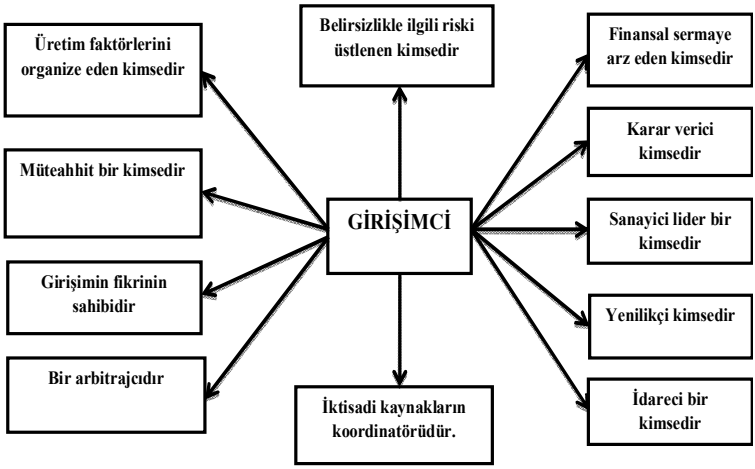
1.4. Kirzner

Kirzner'in girişimcilik yaklaşımının özünü, girişim imkanlarına dair yüksek farkındalığa sahip olmak oluşturmaktadır. Kaynakların piyasada yanlış değerlendirilmesi nedeniyle girişimcinin imkanları değerlendirmesi, arbitraj imkanları olarak da değerlendirilmektedir. Girişimci, ürün meydana getirmek üzere kaynakları bir araya getirecek bir yol bulur ve bu şekilde kar elde eder. Bu şekilde kaynakların etkin kullanımı noktasında girişimci, koordinasyon görevi üstlenir. Kirzner'in uzun yıllar boyunca gözlemlerine dayanan bu bakış

açısı ekonomi disiplininde ve özellikle Avusturya Okulu'nda beğeni alan ve ciddi değerlendirmelere konu olmuştur (Lewin, 2015: 1).

Kirzner, girişimcinin piyasa sürecinin temel bir unsuru olduğunu ifade ederek fiyat teorisi tartışmalarına önemli bir katkı yapmıştır. Piyasa fiyatları denge fiyatları değildir ve fiyat sadece arz ve talep tarafından belirlenmemekte girişimcinin bilgi asimetrilerini keşfi ve piyasada dengenin sağlanmasına yönelik bir girişimi söz konusudur (Ripsas, 1998: 109).

1.5 Diğer İktisatçıların Konuya Bakışları



Kaynak: Şekil, yazarlar tarafından üretilmiş olup metinlerin oluşturulması esnasında Hebert ve Link (1989: 41) çalışmasından yararlanılmıştır.

Şekil 1:

Ana Akım İktisatta İfade Alanı Bulmuş Girişimciyi Tarif Eden Görüşlerin Toplu Gösterimi

2. İSLAMİ PERSPEKTİFTE GİRİŞİMCİ KAVRAMI

Girişimcinin çalışma eylemi, namaz kılmak, oruç tutmak gibi dini hayatın gerekli eylemleriyle birlikte ele alındığı gibi daha geniş bir bakış açısıyla düşünüldüğünde çalışma eylemi her çeşit eylemin

içinde yer alır. Girişimci, İslam Dini'nin kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim'de, Cuma Suresi'nin 10. Ayetinde ifadesini bulduğu üzere çalışma eylemini, Allah'ın fazlını aramak amacıyla dini bir görev ve bir ibadet biçimi olarak görecektir. Dünya hayatına dair bakışını oluşturacak temel kavramların içeriği de diğer iktisadi ekollerle farklılaşabilecektir. Mesela risk kavramı üzerine düşünüldüğünde Allah'ın koruyuculuğunun hatırda tutulması ya da çalışma eyleminin sonucu gerçekleşecek olan kazanç kavramı üzerine değerlendirme yapıldığında sadece maddi anlamda değil de, sosyoekonomik ve manevi kazançların da değerlendirmeye dâhil edilmesi gerekecektir (Gümüsay, 2015: 202).

Girişimcinin eyleminin İslami bir karakter arz edebilmesi için konular ile bağlam arasında ilişki kurulması gerekir. İslami anlamda bir girişimcilik için temel kaynaklar Kur'an-ı Kerim ve İslam Dini'ninPeygamberi'nin sünneti olarak nitelendirilen Kur'an-ı Kerim'in hayat uygulamasıdır. Bu bağlamda, Allah'ın emir ve yasaklarını içeren ve Müslümanlar için bir yaşam rehberi niteliği taşıyan Kur'an-ı Kerim'in milattan sonra 600. yıl civarında 23 yılı aşkın bir sürede aşama aşama 114 sure biçimde ve 6000'den fazla ayet olarak tebliğ olduğu bilinmektedir. Sünnet ise Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve hadiseler karşısında sükutunu ifade eder. İcma ve Kıyas'ın ikincil kaynakları oluşturduğu bu konuda konuyla ilgili kişilerin konu üzerinde fikir birliğini ifade ederken kıyas ise akıl yürütme yoluyla meseleleri açıklığa kavuşturma faaliyetidir (Gümüsay, 2015: 201).

Kapsayıcılığı ve kalıcılığı ile üretim, dağıtım ve tüketim süreçlerini içine alan İslami iktisadi anlayış, bu süreçleri değerlendirirken dünya hayatındaki denge ve adalet, özgürlük ve fayda, dini vazife ve yaşam gerekliliklerinin sağlanabilmesi için İslami kural ve prensipleri gözetir. Bu sistemde yer alan bir girişimcinin hedefi sadece maddi anlamda kar elde etmek ve ihtiyaçların karşılanmasını sağlamak olmamalıdır. Bunların yanında, medeniyetin inşası ve toplumun geleceğe taşınması konusunda girişimcinin rolü olmalıdır.

Konu, felsefi açıdan ve bütüncül bir yaklaşımla ele alındığında insan davranışının kalıpları üzerine dökülecek olan müslüman girişimcinin kişiliğinin İslami öğretilerden sapılmaması için dini değerlerden beslenmesi gerekecektir. Müslüman bir girişimcinin karakterinin Batılı değerleri benimsemiş bir bakış açısından farklı olması gerekecektir çünkü Müslüman bir girişimcinin kültürel ve coğrafi sınırlamalar gibi kısıtlarla çevrili evrensel değerlere sahip olması yanında manevi değerlerle de uyumlu olması beklenecektir. Girişimcilik, İslami tasavvur tarafından en iyi mesleklerden biri olarak ifade edilir (Abdul Hamid ve Sa'ari, 2011: 110).

Hem Batı ekonomileri hem de İslami düşüncede, girişimcilik faaliyetleri ciddi anlamda teşvik görmektedir. Ancak her iki sistemin girişim faaliyetleri açısından içerik, sonuç vs. yönlerinden farklılıkları mevcuttur ve girişim faaliyeti sonucu oluşan çıktı da sistemin bakışıyla değerlendirilmektedir. Batılı girişimcilerin temel hedefi sık sık kar maksimizasyonu biçiminde olurken Müslüman girişimcilerin bu hedefe ilaveten dini ve toplumsal gayelerle de hareket etmeleri gerekecektir. Müslüman girişimcilerin İslam Hukuku kurallarıyla hareket etmeleri gerekeceği için teşebbüslerinde alkol, kumar, uyuşturucu ve faiz gibi eylemlerden sakınmaları gerekecektir. İlaveten İslami bir ekonomide, Batı'da yaygın olan faiz temelli finansman uygulamaları yerine mudarabe[3] ve muşarake[4] gibi kar paylaşımı mekanizmaları geliştirilmiştir. İslami girişim modelinin özünde var olan dini eylemlerin ve iş eylemlerinin ayrılamazlığı nedeniyle, İslami bir girişim ile Batı tipi girişimin toplam verimlilik, zenginlik vs. ölçütlerle başarı yönünden değerlendirilmeleri uygun olmayacaktır

[3] Mudarabe, bir İslam Hukuku terimi olup kar paylaşımı prensibiyle kurulan emek-sermaye ortaklığını ifade eder (Kallek, 2005: 359). Özel bir ortaklık türü olan mudarabede, ticari bir girişim oluşturularak ortaklardan birisi diğeri yatırım amacıyla para vermektedir. Rabb-ul-mal adındaki birinci ortaktan yatırım beklenirken yönetim ve çalışma ise mudarib adındaki diğer ortaktan beklenmektedir (Usmani, 1998: 31).

[4] Muşarake, yatırımın tüm ortaklardan geldiği ve tüm ortakların yönetime katılıp onun için çalışabilecekleri bir ortaklık türüdür. Bu ortaklık türünde, bütün yatırımcılar zarardan yatırımcıları nisbetinde etkilenmektedirler (Usmani, 1998: 31).

çünkü Müslüman bir girişimci açısından girişiminin başarılı olup olmadığı diğer gam ve dini hedefler sonucunda karar verilecektir (Hassan ve Hippler, 2014: 176).

İslam, Batı'nın yeniliğin üretimi ve ticarileşmesi noktasında geleneksel bakışını birçok noktadan kabul ederken, değer yüklü olan İslami bakış açısı teknolojik gelişme ve girişimciliğin değerlerle ilgili beklenmeyen bir durum olduğunda da bu durumu çözmeye çalışacaktır. İslam'ın yenilik ve girişimcilik sürecinden beklediği sonuç sadece kar gayesiyle hareket etmek değildir. Allah'ın rızasını merkeze alan bir davranış biçimi, müslüman bir girişimci için göz önünde bulundurulması gereken bir durum olacaktır (Adhamvd, 2012: 141).

İslami karakterli bir girişimcilik faaliyeti, tevhidi bir yapılanmaya ve bilince dayalıdır. Tevhidi yapılanmada ve bilinçte, girişimcinin iş fırsatlarını değerlendirirken tevhid hedefini göz önünde tutması, çevresine yaklaşımının tevhidi bir tarzda olması beklenmektedir. İş fırsatları değerlendirilirken bu bakış açısında, İslam Hukuku kuralları ve İslam'ın etik ilkeleriyle uyumluluk da beklenecektir (Adham vd., 2012: 134).

Kur'an-ı Kerim, İslam Dini'nin peygamberi olan Hz. Muhammed'e çoğunlukla bir iş yaşamı ve ticaret tasavvuruyla vahyedilmiştir. Hz. Muhammed, ticaretle uğraşan bir ailede dünyaya gelmişti ve kendisini büyüten Ebu Talib bir ticaret insanıydı. Hz. Muhammed'in döneminde insanların geçim vasıtası büyük ölçüde ticarettir ve Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde, cennete girebilmek için kazanç elde etme gerekliliğini içerecek biçimde hayat ile girişimcilik iç içiçe geçmiş vaziyettedir. İslamiyet, manevi kazanç konusunda insanların dikkatini çekerken başarı ve dürüstlük gibi konularda da insanlara telkinlerde bulunmaktadır. Dünya hayatı açısından düşünüldüğünde başarılı olmak, İslam dini tarafından problemli bir durum olarak görülmemektedir. İnsanların başarılı olması için Allah, fırsatlar yaratmaktadır ve insanlara başarılı olmak konusunda sorumluluk vermektedir (Hunter, 2014: 79).

İslami bir ekonomi ve iş yaşamının parçası olarak girişimcilik, kaynakları kontrol etmenin ötesinde fırsatları değerlendirebilme kabiliyeti biçiminde anlamlandırılmalıdır. Hz. Muhammed ve Sahabeler bunun örneklerindendir. Dünya genelinde pek çok başarılı müslüman girişimci mevcuttur ve İslam, bütün Müslümanların yenilikçi ve faaliyet halinde birer girişimci olmalarını tavsiye eder. Ne var ki, Müslümanlar bir süredir kendilerine güvenlerini kaybettiler ve karakter kodlarında farklılaşmalar meydana geldi (Faizal vd., 2013: 191).

3. İSLAMİ PERSPEKTİFTE GİRİŞİMCİNİN VASIFLARI VEUYGULAMALI ÇALIŞMALAR

3.1. Girişimci'nin Vasıfları

Rameli vd. (2014: 53) çalışmasında, müslüman bilim adamı ve akademisyenler gözüyle Müslüman girişimcilerin sahip olması gereken özellikler ve bu özelliklerin unsurları şu şekilde ifade edilmiştir:

i)Çerçeve itibariyle takva temelli olmak: Niyet anlamında İslami kuralların gözetilmesi ve farz-ı ayn[5]ve farz-ı kifaye[6]olan ibadetlerin yerine getirilmesi

ii)İbadetler konusunda önceleyici olmak

iii)Helal arayışı içinde olmak: Kaynak temin ederken helal ve temiz olanı tercih etmek ve uygulamalar esnasında helalden yana olmak

iv)İsraf etmemek: Kaynakları verimli bir şekilde kullanmak

v)Yüksek ahlakı benimsemek: İslam dini tarafından yasaklanan faiz, rüşvet, hırsızlık gibi faaliyetlerden kaçınmak

---

[5] Farz-ı ayn, her mükellef için yapılması farz olan vazifeleri ifade eder. Beş vakit halinde kılınan namaz ibadeti, farz-ı ayn'a örnek verilebilir (Bilmen, 1964: 62).

[6] Farz-ı kifaye, mükelleflerden bazılarının edasıyla diğer mükelleflerin üzerinden farzın yerine getirilme sorumluluğu düşen vazifeleri ifade eder. Cenaze namazının kılınması örnek verilebilir (Bilmen, 1964: 62).

vi) Güvenilir olmak: Dürüst olmak, verilen sözün yerine getirilmesi

vii) Refah konusunda dikkatli olmak: Fakir, ihtiyaç sahibi ve aç insanların gözetilmesi

viii) Bilgili olmak: Bilgi merkezli bir faaliyet

ix) Toplum ve çevreye karşı hassasiyet: Üretimin topluma zarar vermemesi ve çevreyi tahrip etmemesi

Rameli'nin (2014) çalışmasında, müslüman bir girişimcinin iş gelişimi esnasında göstermesi gerekecek hareket tarzı, iş fonksiyonları ve unsurları örneğinde şu şekilde ifade edilmiştir:

i) Üretim: Üretim esnasında, İslami ilkeler üzerinden bir faaliyet gerekecektir. Ürünlerin helal ve temiz olması, fayda esaslı olması, İslam Hukuku kurallarıyla uyumluluk, gereklilik ve öncelik kavramlarının dikkate alınması ve zarar verme yönünün olmaması

ii) Pazarlama: Doğru, açık ve şeffaf bir reklam faaliyeti ile aldatmanın ve müşteriye baskı yapmanın olmadığı, fiyatların makul ve belirsizliğin olmadığı bir faaliyet anlaşılır.

iii) Finans: İslami finansın temel ilkeleriyle uyumluluk, faiz ve kumar gibi unsurları içermemesi önemlidir.

iv) İnsan Kaynakları: İlişkiler konusunda İslam'ın benimsediği hayat biçiminin yansımaları burada da söz konusudur. İşçiler sadece o işi yerine getiren bir kimse olarak değil bir varlık olarak görülmelidir.

Kur'an-ı Kerim'de, ticaret ve alışveriş gibi girişimcilik eylemlerinin insanları ibadet vazifesinden alıkoymaması gerekliliği konusu mealen[7] şöyle yer alır:

"Bir takım insanlar (Allahıtesbih ederler) ki, ne ticaret ne de alışveriş onları Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekat vermek-

[7] Bu ayetin mealinin (Elmalılı Meali-Sadeleştirilmiş) tespitinde "Hasenat – Kur'an Araştırma Uygulaması (sürüm 6.1)" programı kullanılmıştır.

ten alıkoymaz. Onlar, kalplerin ve gözlerin allak bullak olduğu bir günden korkarlar"(Nur Suresi, 37. Ayet).

Bir hadiste[8], girişimcilik biçimlerinden birisi olan ticaret insanından beklenecek karakter gelişimi ve toplumda edinmesi gereken intiba şu şekilde yer alır: *Doğru sözlü, dürüst ve güvenilir tâcir, nebîler, sıddîklar ve şehitlerle beraberdir*(Hadis / Tirmizi, Büyu, 4 (hadis no: 1209).

İslami bir perspektiften girişimcilere bakılacak olursa uygulama imkanı olan birçok güzel değerden bahsetmek mümkündür. Üreticilik ve yenilikçilik, bu güzel değerlerden ikisidir. Bu değerler, iş yaşamında başarının anahtarı olması nedeniyle her girişimci için önem arz etmektedir. Yenilikçi bir fıtrat, İslam tarafından teşvik edilmektedir çünkü Allah, her şeyi insanoğlunun kullanımı için yaratmıştır. Modern anlamda bakıldığında girişimcilerin başarısı, maddi anlamda değerlendirilmekte ve bu dünyada elde edilen kar üzerinden bir analiz geliştirilmektedir. İslami anlamda ise girişimcilerin başarısını sadece bu dünya elde edilen karlar belirlememekte, uhrevi anlamda girişimciden beklenen davranışlar da değerlendirme konusu olmaktadır (Ahmad ve Abdul Kadir, 2013: 230-231).

3.2. Literatürde Yer Alan Uygulamalı Çalışmalar

Yaacob ve Azmi'nin (2012) çalışmasında, Malezya'da Müslüman girişimcilerin başarıları ile karakterleri arasında anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiş ve bu konuda Asr-ı Saadet[9]dönemi örnek gösterilmiştir. Çalışmada, Hz. Muhammed ve Sahabe'nin[10] girişimcilikte elde elde ettikleri başarılarının karakterlerinden kaynaklandığı ifade edilmiştir. Bu ilişkinin nedeni, Hz. Muhammed ve Sahabe-i

[8] Hadis metninin kontrolünde, Şamile isimli literatür programından yararlanılmıştır.

[9] Asr-ı Saadet ifadesi, huzur içerisinde yaşanılan bir dönemi belirtmekte olup Kur'an-ı Kerim'in vahyedildiği ve Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemi ifade etmek üzere kullanılır (Özaydın, 1991: 501).

[10] Sahabe kelimesini "Hz. Muhammed'in sohbetine katılanlar" biçiminde tanımlamak mümkündür (Efendioğlu, 2008: 491).

Kiram'ın insanlar tarafından olumlu bir karaktere sahip olduklarının bilinmesi ve kendileriyle yapılan ticari işlemlerde müşterilerin kendilerine son derece güvenmeleridir. Çalışmada 183 başarılı Müslüman girişimci yer almış ve elde edilen verilerin analizinde Pearsonkorelasyon testi kullanılmıştır.

Mubarak vd. (2014) çalışmasında, Malezya'da yer alan bir yerleşim yeri olan Kelantan'dan seçilen girişimciler üzerinde yapılan araştırmaya göre maneviyatın Müslüman girişimciler üzerinde motivasyon ve başarı noktasında önemli bir rol oynadığı tespit edilmiştir. Bu çalışmada, başarılı girişimcilerin farklı saha ve kategorilerde yer aldıkları halde maneviyatın aynı özelliklerine sahip oldukları görülmüştür. Çalışmanın devamında, girişimcilik esnasında imani bir zihniyetle hareket edildiğinde girişimcinin tavır ve davranışlarında maneviyatın olumlu tesirlerinin görüleceği ifade edilmiştir. Çalışmada ayrıca maneviyatın kendine güven ve azim konularında girişimcilerin motivasyonlarına ahlakiliği ve sorumluluk yönetimini de dikkate alarak katkı yaptığı ifade edilmiştir. Bu nitel çalışma, Kelantan bölgesinden seçilen 10 başarılı girişimci ile birlikte gerçekleştirilmiştir ve girişimcilerin seçildikleri sektörler popüler sektörlerden fabrikasyon ve hizmetler sektörü olmak üzere iki sektördür. Çalışmada veriler, derin görüşme tekniği ile toplanmıştır.

Ahmad ve Abdul Kadir'in (2013) çalışmasında, Malezya'da yer alan iki yerleşim yeri olan Kelantan ve Selangor'da küçük ve orta ölçekli girişimlerin başarılarına girişimcilerin karakterleri ve İslami değerlerin uygulanmasının etki düzeyi incelenmiştir. Bu yerleşim yerlerinde, 200 katılımcı ile yapılan çalışmanın sonuçlarına göre İslami değerlerin şekillendirdiği girişimci karakterleri ile başarı arasında pozitif bir korelasyon tespit edilmiştir.

SONUÇ

Girişimcilik anlayışının İslami perspektiften değerlendirildiği bu bölümde, modern ekonomi ile İslam Ekonomisi'nin bakış açısıyla bir girişimci tahlili yapılmaya çalışılmıştır. Modern iktisadi yaklaşımda girişimci kavramı ile ilgili olarak her ne kadar fikir birliğine varılamamışsa da girişimcilik bir üretim faktörü olarak görülmekte ve bu faktörün kar motifi ile hareket ettiği iddia edilmektir. Ayrıca modern iktisadi yaklaşımda girişimcilik, belirsizlik, risk ve kazançkar bir arada düşünülmüş ve girişimciye kar elde etme karşılığı belirsizlik ve riskin doğuracağı sonuçlara katlanma rolü verilmiştir.

Modern iktisadi düşüncede farklı yaklaşımlarla bir üretim faktörü olarak açıklanmaya çalışılan girişimci modern iktisadın önemli bir temsilcisi ve girişimcilerle ilgili farklı bir bakış açısı sergileyen Joseph Schumpeter tarafından yenilikçi bir anlayışla değerlendirilmiştir. Schumpeter, girişimcinin önemli bir rol oynadığı bir iktisadi kalkınma teorisi geliştirmiş ve üretim faktörlerinin bir araya getirilmesi konusunda yeni bakış açıları üreterek iktisadi değişimin ciddi bir gücünü oluşturacak bir girişimci modeli ortaya koymuştur. Schumpeter Kapitalist sistemin yükselişi ya da bozulmasının sorumlusunun niteliklerini kısaca "yaratıcı yıkım" kavramıyla açıkladığı girişimcinin olacağına işaret etmiştir. Zira Joseph Schumpeter'e göre girişimci nesneleri icat eden bir kimse değil de, icat edilen nesneleri kullanabilmek için yollar üreten kimsedir. İcatların bir araya getirilmesi esnasında girişimci, bazen eski sanayiler tahrip olsa da yaratıcı yıkımı tetiklemekte ve bu şekilde yeni sanayiler vücuda gelmektedir. Modern ekonominin girişimci hakkındaki dü-

şüncesinin önde gelen düşünürlerin görüşleri çerçevesinde çeşitlilik arz ettiği anlaşılmıştır.

Girişimci kavramına İslami perspektiften bakıldığında, İslam Ekonomisi'ndeki girişimci anlayışı ile modern ekonominin girişimci anlayışının birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Zira modern iktisadi düşüncenin özellikle kar - ürün odaklı ancak ahlaki değerlerin gün yüzüne çıkmadığı bir anlayışla girişimci kavramının içini doldurmaya çalışmasına rağmen, İslam inancı açısından ele alındığında Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde ticari hayat ile girişimcilik iç içe geçmiş vaziyettedir. İslamiyet, manevi kazanç konusunda insanların dikkatini çekerken başarı ve dürüstlük gibi konularda da insanlara telkinlerde bulunmaktadır. Salt kar motifinin girişimcilik için nihai dürtü olamayacağına işaret eden İslam inancı bir çok yönü ile girişimciliğin vasıflarını açıkladığı gibi toplumsal düzen, güven ve barış nosyonlu yaklaşımlarla girişimciye anlamlar yüklemiştir. Bu bağlamda girişimciliğin niteliğini; takva temelli olmak, ibadetler konusunda önceliği olmak, helal arayışı içinde olmak, israf etmemek, yüksek ahlakı benimsemek, güvenilir olmak, refah konusunda dikkatli olmak, bilgili olmak ve toplum ve çevreye karşı hassasiyetli olmak gibi niteliklerle özetlemiştir. Özellikle İslam Dini'nin peygamberi Hz. Muhammed'in ve onun döneminde yaşayan ve kendisine tabi olan Müslümanların ticaret ve girişimcilik anlayışları İslamiyet'teki ticari prensipleri uygulama rehberi niteliğindedir.

Sonuç olarak, İslam inanç sistemine göre ekonomik hayatında girişimci rolünü üstlenmek isteyen bir kişinin Hz. Muhammed'in ve sahabelerinin hayatını kendine rol model alması gerekeceği ifade edilebilir.

KAYNAKÇA

ADHAM, Khairul Akmaliah; SAİD, Mohd Fuaad, MUHAMAD, Nur Sa'adah, YAAKUB, NoorInayah (2012), "Technological Innovation And Entrepreneurship From The Western And Islamic Perspectives". *International Journal Of Economics, Management and Accounting.* 20(2),pp.109-148.

AHMAD, Maisara; ABDUL KADIR, Suhaila (2013), "Characteristics Of Entrepreneurs and The Practice of Islamic Values in Influencing the Success Of Small Medium Enterprises In Kelantan And Selangor". *Journal of Socialand Development Sciences*. 4 (5),pp.229-235.

ABDUL HAMID, Solahuddin; SA'ARI, Che Zarrina (2011), "Reconstructing Entrepreneur's Development Basedon Al-Qur'anandAl-Hadith". *International Journal of Business and Social Science.* 2 (19), pp. 110-116.

ASUTAY, Mehmet (2007), "A Political Economy Approachto Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System". *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies.* 1(2),pp. 3-18.

BİLMEN, Ömer Nasuhi (1964), "Ahkam-ı Şer'iyye ve Ahkam-ı Fıkhiyye". *Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi.*Sayı II.

CANTILLON, Richard (1959), *Essai Sur La Nature Du Commerce En General*. (çev. Henry Higgs). Londra: Frank Cassand Company Ltd.

CROITORU, Alin (2012), "Schumpeter, JA, 1934 (2008), The Theory of Economic Development: An InquiryintoProfits, Capital, Credit, Interestandthe Business Cycle, translated from the German by Redvers Opie, New Brunswick (USA) and London (UK): Transaction Publishers". *Journal of Comparative Research in Anthropology and Sociology*. 3(2),pp. 137-148.

EFENDİOĞLU, Mehmet (2008), "Sahabe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35:ss: 491-500. Ankara: TDV Yayınları.

FAIZAL, P.R.M., Ridhwan, A.A.M; KALSOM, A.W (2013), "The Entrepreneurs Characteristic From Al-Quran And Al-Hadis". *International Journal Of Trade, Economics And Finance*. 4 (4), pp.191-196.

FORMAINI, Robert L. (2001), "The Engine of Capitalist Process: Entrepreneurs in EconomicTheory". *Economicand Financial Review,* Federal Reserve Bank of Dallas.

FOZIA, Maryam., Rehman, Ayesha; FAROOQ, Ayesha (2016), "Entrepreneurship and Leadership: an Islamic Perspective". *International Journal Of Economics, Management And Accounting.* 24 (1),pp.15-47.

GUMUSAY, Ali Aslan (2015), "Entrepreneurship From An Islamic Perspective". *Journal Of Business Ethics.* 130,pp:199-208.

HASSAN, M. Kabir; HIPPLER, William J. (2014), "Entrepreneurshipand Islam": An Overview. *Econ Journal Watch*. 11 (2). Pp. 170-178.

HEBERT, Robert F.;LINK, Albert N. (1989), "In Search of the Meaning of Entrepreneurship". *Small Business Economics*. 1 (1), pp.39-49.

HEBERT, Robert F.; LINK, Albert N. (2006), "The Entrepreneur as Innovator". *Journal of Technology Transfer*. 31, pp.589-597.

HUNTER, Murray (2014), "Entrepreneurship As a Means To Create Islamic Economy". *Economics, Management, And Financial Markets*. 9 (1). pp. 75-100.

KALLEK, Cengiz (2005), "Mudarebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 359-363. TDV Yayınları, Ankara.

KNIGHT, Frank H. (1921), *Risk, Uncertainty and Profit*. (Boston and New York): Houghton Mifflin Company.

LANDSTRÖM, Hans (2005), *PioneersIn Entrepreneurship and Small Business Research*. Springer: International Studies In Entrepreneurship.

LEWIN, Peter (2015), "Entrepreneurial Opportunity as the Potentialto Create Value". *The Review of Austrian Economics.* 28 (1),pp. 1-15.

MUBARAK, Mohd Zain; ABD. RAHMAN, Asyraf; YAACOB, Mohd Rafi (2014), Spirituality In Islamic Entrepreneurship: Motivation And Achievements Of Successful EntrepreneursIn Kelantan. *Journal Of Techno Social*. 6 (2),pp. 27-36.

ÖZAYDIN, Abdülkerim (1991), "Asr-ı Saadet".*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3: 501. TDV Yayınları, Ankara.

RAMELI, M.F. P., AB.AZİZ, M. R., AB.WAHAB, K.; AMIN, S. M. (2014), "The Characteristics Of Muslimpreneurs From The View of Muslim Scholars and Academician". *International Journal Of Teaching And Education,* 2(2),pp. 47–59

RIPSAS, Sven (1998), "Towards an InterdisciplinaryTheory of Entrepreneurship". *Small Business Economics*. (10) 2.pp. 103-115

ROBBINS, Lionel (1932), An Essay On The Nature And Significance Of Economic Science, Londra: Macmillan and Co.

ROCHA, Vera Catarina (2012), "The Entrepreneur In Economic Theory: Froman Invısıble Man Toward a New Research Field. FEP", *Economics and Management. Working Paper* No: 459.

USMANI, Mufti Muhammad Taqi (1998), *An IntroductiontoIslamic Finance*. Kluwer Law International.

YAACOB, Yazilmiwati, AZMI, Ilhaamie Abdul Ghani (2012), "Entrepreneurs' Personalityfrom Islamic Perspective: A Study of Successful Muslim Entrepreneurs in Malaysia". *International Proceedings of Economics Development &Research*. 46, pp.86-90

YEŞİLAY, Rüstem Barış (2006), Girişimcilik Perspektifinden Türkiye'nin Yapısal Analizi. *Girişimcilik ve Kalkınma Dergisi*. 1(1),ss. 105-122.

AHİLİK TEŞKİLATINDA ÇALIŞANLARIN İŞ AHLAKI BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Prof. Dr. Elif YÜKSEL OKTAY
Yalova Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü
elifsel@gmail.com

GİRİŞ

Anadolu'ya Türk kültürünün yerleşmesini, gelenek ve göreneklerin yaşamasını ve geçmişin birçok güzel hasletinin günümüze kadar gelmesini sağlayan Ahilik Teşkilatının yansımalarını birçok şehrimizde görmek mümkündür. Hem dünya hayatında hem de ahiret hayatında mutluluğa erişmek için çalışmayı düstur edinen ahilik, esnaf ve ticaret erbabı arasında kurulmuş dolayısıyla sanat ve ticaret ahlakının ortaya çıkıp yayılmasını da sağlayan bir teşkilattır.

Ahi kelimesinin anlamına ilişkin farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlerden birine göre "ahi" kelimesi Türkçe bir kelime olan *akı* kelimesine dayanmaktadır ve "eli açık, cömert" anlamına gelmektedir (Günşen, 2014: 23). Türkçede "k" harfi "h" gibi telaffuz edilmektedir. Anadolu'nun birçok yerinde günümüzde bile *okumak, bakmak* gibi kelimeler "*ohumah, bahmah*" şeklinde söylenmektedir. Dolayısıyla yukarıda da belirtildiği gibi cömert manasına gelen *akı* kelimesinin *ahı* şeklinde günümüze kadar geldiği iddia edilmektedir. Bir başka görüşe göre ise "Ahi" sözcüğü Arapça bir sözcük olup "kardeşim" manasına gelmektedir. Kelimenin buradaki anlamının oldukça eski füttüvvet-namelerde geçtiği görülmektedir. Örneğin Melamilerde *"filan şeyhin müridi"* yerine kullanılmış "*filanın ihvanından*" ifadesinden bu kelimenin Arapçadan geldiği görüşü daha ağır basmaktadır (Gölpınarlı, 2011: 17).

İbn Batuta'ya göre *ise "Anadolu'da ahi kelimesi bekâr olup, sanat ve meslek sahibi gençlerden seçilmiş, kendisine reislik payesi verilmiş önder bir kişiye verilen tabir olup; bu kişi tarafından yönetilen topluluğun temsil ettiği harekete de "fütüvvet"* denilmektedir. Dolayısıyla İbn Batuta ahiliğin fütüvvet topluluklarından biri olduğunu ve başındaki kişiye de ahi denildiğini belirtmiştir (Şeker,

1993: 71-72). Kökü *"feta"* kelimesine dayanan *fütüvvet, "eli açıklık, yiğitlik, gözü peklik, yardımseverlik, faziletli bir şahsiyete sahip olma"* manalarına gelmektedir. *Fütüvvet ehli "civanmerd", "feta" ve "ayyar"* şeklinde isimlendirilirken, *fütüvvet ulları da "ahi", "ahi-Türk", "ahibba"* gibi isimlerle çağrılmaktadırlar (Şeker, 2011: 19).

Bir esnaf ve sanatkar teşkilatı olan Ahilikte çalışanlar yamak ve çıraklıktan başlayarak yıllarca süren hem işle ilgili hem de ahlâki eğitimlerden geçerek kalfalık ve ustalık mertebelerine ulaşmaktadırlar. Temelinde hilesiz helal kazancın, paylaşmanın, birlik ve beraberliğin, saygının, en iyi işi yapmanın ve en önemlisi İslam ahlâkının olduğu Ahilik teşkilatında bütün bu saydığımız temeller bize aynı zamanda ahilerin çalışma ahlakını anlatmaktadır. Bu çalışmada ahilik teşkilatına ilişkin temel esaslar ele alındıktan sonra ahilerin iş ahlakı değerlendirilecektir.

1. AHİLİK TEŞKİLATI VE TEMEL GÖRÜŞLERİ

1.1. Ahilik Teşkilatının Ortaya Çıkışı

Ahiliğe ilişkin inanç, düşünce ve âdetler henüz Osmanlı Devleti kurulmadan çok evvel *"Müslüman Türk Devletlerinden Samanoğulları, Karahanlılar ve Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun"* egemenliğinin sürdüğü bölgelerde hüküm sürmekteydi. Hatta bu dönemdeki gazi ve alplerin ilk Ahi birliklerine benzediği vurgusu yapılmaktadır (Demir, 2000:15). Esasen Ahilerin fütüvvet teşkilatıyla iç içe olduğu söylenebilir.

İslamiyetin ilk yüzyılından itibaren fütüvvet teşkilatları ortaya çıkmış, *"9. yüzyıldan itibaren de bu teşkilatlardan"* esnaf birlikleri ortaya çıkmıştır. İslamiyetin yayılmasıyla beraber *"Suriye, Irak, İran, Türkistan, Semerkant, Endülüs, Kuzey Afrika ve Mısır'da"* yaşayan *"esnaf ve sanatkârlar"* arasında da fütüvvet ülküsü yayılmaya başlamıştır. Anadolu'da ahi adı verilen bu meslek ve sanat erbabı diğer bölgelerde *"civanmerd, ayyâr (ayyârân), fetâ (fityan)*

gibi" adlarla çağırılıyorlardı. Müslümanlığı kabul eden Türkler Anadolu'yu yurt edindikten sonra "*yiğitlik, cömertlik ve kahramanlık"* nitelemeleriyle süsledikleri fütüvveti ülkü olarak benimsemişlerdir. Bilhassa fütüvvet teşkilatı mensubu Arap ve İranlılarla "*Maveraünnehr*'"de birarada bulunan Türklerin onlardan kültürel açıdan etkilenmeleriyle *"feta"* anlayışı "*alplik ülküsü, gazilik mefkûresine"* dönüşmüştür (Kazıcı, 1988:540).

1180 yılında (Hicri 575) başa geçen Abbasi Halifesi en-Nasır Li-Dinillah döneminde Müslüman dünyası batıdan Haçlı orduları tarafından, doğudan ise Moğollar ve Türkler tarafından sürekli saldırılara uğruyor, bölgede politik anlamda hiçbir istikrar bulunmuyordu. Çok sayıda küçük ve büyük Müslüman devletin olduğu bu dönem Müslümanlar açısından o kadar kötüydü ki gayrimüslimlerden çok birbirleriyle mücadele halindeydiler. Böyle bir çalkantılı dönemde Halifeliğini koruyup güçlendirmek isteyen Nasır (Güzel, 2014: 62) amacını gerçekleştirmenin yolu olarak fütüvvet teşkilatlarının başına geçmeyi hedefledi. "*1182 yılında"* (Çağatay, 1997:17) Bağdat'ta fetaların başkanı (şeyhi) olan "Abdülcabbar b. Yusuf b. Salih el-Bağdadî'nin (Güner, 2016: 194) "*elinden fütüvvet giysisi* giyerek *ve fütüvvet kadehi* içerek *fütüvvete"* dâhil olmuştur (Çağatay, 1997: 17). Fütüvvetçiliği teşkilatlandıran Nasır Li-Dinillah bu sayede bir yandan bozuk düzenle mücadele etmiş, öte yandan fütüvvet sayesinde "*halifelik yetkisini kullanarak"* İslam ülkeleri üzerinde de etkili olarak Abbasilerin yıkılmasını geciktirmiştir (Kocatürk, 1985: 37).

Halife Nasır Li-Dinillah'ın Selçukluların hüküm sürdüğü Anadolu'ya "*gönderdiği Şeyh Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdî başkanlığındaki heyet,"* Selçuklu sultanı *"I. İzzeddin Keykavus'a Fütüvvet alâmeti olarak şalvar ve kâse getirmiştir"*. Sultan, Halife'nin yaptığı Fütüvvet teklifini devletin meşruiyetinin tanınması manasına geleceği için kabul etmiştir. Fütüvvet teşkilatına dahil olan Selçuklu sultanı sayesinde Anadolu'da Ahilik gelişmiş, I.Alâeddin Keykubat döneminde ise hızla yayılmıştır (Kaya, 2014:550-551).

Arapların fütüvvet anlayışının Ahiliğe dönüştüğü Fuad Köprülü tarafından da aşağıdaki sözlerle belirtilmiştir (Kaya, 2014:552).

"Büyük bir ihtimalle, I. İzzeddin Keykavus'un Fütüvvet Teşkilatı'na girmesinden sonra, bu teşkilat Anadolu merkezlerinde daha kuvvetlenmiş, devrin umumi temayülüne ve Anadolu'nun manevi muhitindeki fikri cereyanlara uyarak biraz tasavvufi bir renk de almış, bir taraftan korporasyonlara hulûl ederek onlardan kuvvet aldığı gibi, kendisi de onları canlandırmış, diğer taraftan da köylere kadar yayılarak Alplar teşkilatı ile de, yani toprak sahibi sipahilerle de münasebet peyda etmiştir. XIII. asrın ikinci nısfından XIV. asra kadar Anadolu'da birtakım büyük devlet ricalinin, kadıların, müderrislerin, muhtelif tarikatlara mensup şeyhlerin, büyük tacirlerin Fütüvvet Teşkilatı'na dâhil olduklarını görüyoruz ki, bu, teşkilatın içtimâî kıymetinin yükseldiğine alamettir. Fütüvvet prensiplerinin bu suretle kuvvetlenerek esnaf korporasyonlarına girmesi, yani bu teşkilatın Fütüvvet kadrosu içinde yeniden tanzimi, Anadolu'da XIII. asrın ilk yirmi beş yılından sonra vukua gelmiş olmalıdır"

Neşet Çağatay ise Anadolu'da ortaya çıkan ahilik teşkilatının siyasi ve "*sosyo-ekonomik bir zorunluluğun"* sonucu olduğunu ifade etmiştir. Çağatay'a göre Anadolu'ya gerçekleşen Türk göçleri sonucu ahilik örgütlenmesi gerçekleşmiştir (Çağatay, 1997:47-48). Talas Savaşı sırasında Çinlilere karşı Türklerin yanında yer alan Abbasilerin daha önce ordularında çok sayıda İranlı varken; Savaş'tan sonra İranlıların yerini Türk askerleri almaya başlamıştır (Azimli, 2002:30). Abbasi ordusunda yer alan Türkler Anadolu'ya akınlara başlayınca gerek iklimini gerekse coğrafi konumunu Orta Asya'ya benzettikleri için Kırşehir yöresine yerleştiler. 8. Yüzyıla "*kadar göçebe, asker ve hayvan yetiştiricileri"* iklimini yaşanacak bir iklim olarak buldukları ve "*hayvanları için daha iyi bir kışlak ve yaylak"* olarak gördükleri için bu yöreye göç ederken; bu yüzyıldan sonra başlayan Moğol istilaları nedeniyle esnaf, tüccar, sanatkar ve zenginler hayatlarını kurtarmak için topraklarını bırakarak buraya göç etmişlerdir (Kazıcı, 2011:385). Ahilik teşkilatı Anadolu'ya Mo-

ğol istilalarından kaçarak hayatını kurtaran ve "*yerli tüccar ve sanatkarlar karşısında tutunabilmek ve onlarla yarışabilmek"* isteyen Orta Asya'dan göç eden tüccar ve sanatkar Türkler tarafından Anadolu Selçukluları döneminde kurulmuştur (Çağatay, 1997:48).

Anadolu'da ahilik teşkilatının kurucusu 1205 yılında Anadolu'ya gelip Kayseri'ye yerleşen ve Ahi Evran[1] olarak bilinen Nimetullah lakaplı (Gülvahaboğlu, 1991:9) Şeyh Nasruddin[2] Ebu'l Hakayık bin Ahmet (Şimşek, 2002:22) olup; asıl adı Mahmut'tu (Çağatay, 1997:213). Aslında Ahi Evran'ın Türk soylu hocası Şeyh Evhadüddin Hamid el-Kirmanî'nin Anadolu'daki Fütüvvet şeyhlerinin lideri olarak Anadolu'ya geldiği "Menâkıpnâmesi"nden[3] anlaşılmaktadır (Kaya, 2014: 551). Dolayısıyla Ahi Evran'ın bir fütüvvet şeyhinin yetiştirdiği bir talebe olarak Ahilik teşkilatını kurarken fütüvvetten etkilenmediğini iddia etmek gerçekçi olmayacaktır.

Kendisi de debbağ (derici) olan Ahi Evran Kayseri'de yaşamaya başladıktan kısa bir süre sonra bir debbağ atölyesi kurmuş, atölye zamanla büyüyerek orada çalışan işçi ve ustalarının sayısı artmıştır. Devlet koruması ve "*desteği"* ile san'atkârların sanatlarını yapmaları için bir sanayi sitesi kuran ve sitenin ortasında yer alan "*cami ve hankâhunda teşkilat mensuplarına dini ve fikri talim ve terbiyelerine"* ilişkin dersler veren Ahi Evran onların da piri olarak hizmet verdiği için onunla ilgili yazılan kaynaklarda debbağların piri ve 32 çeşit san'atkârların lideri olarak tanıtılmaktadır. Kayseri'deki yöneticilerle Türkmen ve Ahiler arasında sebebi tam olarak bilinmeyen gerginlikler yaşanıp Ahiler üzerinde baskılar yapılmış ancak Kayseri'ye gelen Selçuklu sultanı I. Alâu'd-din Keykubad Türkmen-

---

1 Evran kelimesi ejderha anlamına gelmektedir (Tatar, Dönmez, 2008:197)

2 Çağatay'a göre lakabı Nasıruddin'dir (Çağatay, 1997:213).

3 *Genellikle bir veli veya onun etrafında toplanan müritlere ait menkıbeleri söz konusu eden eserlerdir. Bu tür eserlerde, velilerin diğer insanlara örnek olabilecek hayatları anlatılırken aynı zamanda tanıtılan bilge şahsiyetle ilgili olarak çeşitli olağanüstü hadiselere de yer verilir. Şeyh için keramet göstermek övünülecek ve tasvip edilecek bir durum olmamasına ramen, müritler, şeyhlerinin manevî üstünlüğünü ispat etmek için menkıbelerin yer aldığı Menakıpname adı verilen bazı eserler kaleme almışlardır* (Güneş, 2011:166)

ler ve Ahilerden yana hareket ederek gerginliği ortadan kaldırmıştır. Ahi Evran Kayseri'den önce Konya'ya, ardından Denizli'ye ve daha sonra da Kırşehir'e göç etmiş ve geri kalan hayatını orada geçirmiştir (Bayram, 2005: 34-38).

Kurulduğu dönemin ekonomik, sosyal ve kültürel hayatını etkileyen ahilik teşkilatı sadece bir esnaf ve sanatkar teşkilatı olmayıp, dürüstlüğün, kardeşliğin, cömertliğin ön planda olduğu bir ahlak ve eğitim kurumudur. Faaliyet alanı sadece Anadolu Selçuklu Devleti'yle sınırlı kalmayan Ahilik teşkilatı faaliyetleri Anadolu'da kurulan bağımsız devletler ve beyliklerde de devam etmiştir (Demir, 2000: 215)

1.2. Ahilik Teşkilatının Temel Görüşleri

Gerek dünya gerekse ahiret hayatında mutluluğu gaye edinen Ahiler, dayanışma içinde *"zengin ve fakir"*, işçi ve işveren, "*üretici ve tüketici, millet ve devlet"* özetle toplumun tüm birey ve kurumları arasında iyi ilişkiler kurularak huzurlu bir yaşam sürdürülmesini amaç edinmişlerdir. Dolayısıyla "*sosyal adaletin sağlanması"*, toplumun ahlaki açıdan güçlendirilmesi hedefler arasındadır (Soykut, 1971: 87). Aslında Ahiliğin birinci amacı yurtlarından ayrılarak Anadolu'ya gelen, lisanı, belki de dini, sosyal çevresi, gelenek ve göreneklerı eski yaşadığı yerden farklı olan yabancının öncelikle iş bularak sanatını/ticaretini rahatlıkla icra edebilmeleri için yardımcı olmaktı. Bu amaçla bütün esnaf ve sanatkarların tek bir çatı altında birleştirilip ahlak çerçevesinde mesleki ve askeri eğitim verilmesi hedeflenmiştir (Çağatay, 1997:213). Ahiliğin diğer amaçları aşağıda yer almaktadır (Soykut, 1971:87):

"-Kişiyi eğitip, üretici ve yararlı hale getirmek

- Kişiyi toplumda layık olduğu en uygun yere ulaştırmak,

-Ahlâklı, bilinçli, üretici ve üretken bir toplum oluşturmak ve güçlü olan bu yapının güçlülüğünü devam ettirmek,

-Karşılıklı anlayış, güven ve rızaya dayalı işbölümü ve işbirliğini gerçekleştirerek, toplumda sosyo-ekonomik açılardan denge kurmak."

Yukarıdaki amaçların yanında "*dünya hayatı için ahireti"* terketmemenin yanı sıra ahiret hayatı için de dünya hayatına boş vermemek, "*İslam inancıyla Türk örf ve adetlerini kaynaştıran ve insanı herşeyin üstünde tutan "insan-ı kamil"* diye nitelendirilen mükemmel insan tipini yetiştirmek, güçsüz olanların güçlüler tarafından ezilmelerini önlemek gibi amaçlar da ahiliğin amaçları arasındadır (Uçma, 2011: 105-106). Ahilik teşkilatında iki önemli kavram vardır. Bunlar değişmeyen devamlılıklar ve devamlı değişkenliklerdir. "*Ahilik ahlak ve akıl bakımından değişmezliğe, bilim ve çalışma yönünden değişkenliğe dayanır"* (Soykut, 1971: 87).

***Değişmeyen Devamlılıklar* :** Allah kainattaki herşeyin yaratıcısı ve herşeyin sahibidir. Allah'ın koyduğu yasalara uyulmalıdır. Vicdanlı ve ahlaklı olunmalıdır. Vicdan ahlakın içinde yer alır. Kişi vicdanı sayesinde nefsine hakim olur. Akıl Allah'ın kullarına olan sevgisinin göstergesidir. Kişi aklını kullanıyorsa Allah'ın vedud sıfatına karşı sevgisini gösteriyor demektir. Aklını kullanan kişi hırslarına yenilmez. "*Ahiliğin çok büyük önem verdiği ahlâk ve akıl değişmeyen devamlılıklar kuralından beslenir*. *Ahilik, insanın ahlâk ve akıl ile bu değişmezlikler içerisinde sınırlı bir şekilde hareketini öngörür*" (Soykut, 1971: 90,99). Ahilik teşkilatına ait ahlâk kuralları, ahilerin tüzükleri (Çağatay, 1997) olan fütüvvetnamelerde bulunmaktaydı. "*Fütüvvetnâmelerde Ahîlerin hayata ve insana bakış* açıları*, inançları, dünya görüşleri, terbiyeleri davranışları hatta yemeiçme, giyim kuşamları hakkında dahi bir takım bilgiler yer almaktadır. Fütüvvetnâmelere göre, vefa, doğruluk, emniyet, cömertlik, tevazu, ihvana nasihat, onları doğru yola sevk etme, affedici olma ve tövbe etme"* Ahilerde bulunması gereken özelliklerdir. Ahiler *"Şarap içme, zina, yalan söyleme, gıybet etme, hile yapma gibi davranışlarda bulunmamalıdırlar".* Bunlar meslekten atılmayla sonuçlanacak olumsuz ve İslam dininde yasaklanmış davranışlardır.

Aslında fütüvvetnameler öğütlere, Hadislere ve davranışlara dayanmaktadır (Sancaklı, 2010: 4).

Ahiliğin temel felsefesi "eline, diline, beline sahip olmalısın" cümlesidir. Kişi eli ile hayırlı işler yapmalı, kimseye zarar vermemelidir. Diliyle başkalarını incitmemeli, hep hayırlı şeyler konuşmalıdır. Başkasının namusuna, haysiyetine dokunmamalı, iffetli olmalıdır (Sancaklı, 2010: 19).

İbn Batuta Seyahatnamesi'nde Anadolu'nun bir çok yerinde Ahi zaviyelerinde misafir edildiğini, kendisini misafir edenlerin çok cömert, eli açık ve misafirperver olduklarını hatta iki grubun kendisini misafir etmek için çekiştiklerini, konuklarını hamama götürecek kadar önem verdiklerini belirtmiştir (Şeker, 1993: 77,78,81).

***Devamlı Değişkenlikler*:** Bilime ve çalışmaya büyük önem verilen Ahilik teşkilatında herkesi ahlaklı, akıllı olup; ilim istemek ve öğrenmeye davet eder hatta bu hem erkekler hem de kadınlar için zorunludur. "*Falcılar, büyücüler, yalandan rüya görenler ya da peygamber sülalesinden geldiklerini iddia edenler Ahiliğe kabul edilmemişlerdir*." Her zaman bilinçli olmayı öngören Ahiler, bunun da yolunun eğitim ve öğretim vasıtasıyla becerilerin arttırılmasında görmüşlerdir. Bu amaçla dönemin en kıymetli "*bilim ve teknik adamları hatta hükümdarları ile"* yakın ilişkiler kurmuşlardır. Tarihsel gelişim süreçlerine bakıldığında ahi teşkilatlarının medreselerden uzaklaşıp bilimden koptuklarında zayıflayıp yok oldukları görülecektir (Soykut, 1971: 99-100).

2. GENEL OLARAK İŞ AHLÂKI KAVRAMI

İş ahlâkı kavramını tartışmadan önce kavramda geçen ahlâk kelimesinin incelenmesi gerekir. Ahlâk kelimesinin kökü Arapçadaki "hulk" kelimesine dayanmaktadır. Aslında çoğul olan *"hulk"* kelimesi tekil olarak kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de bir çok yerde "hulk" olarak geçen söz, hadislerde de kullanılmış, bazı hadislerde ise "hulk" sözü yerine "ahlak" kelimesi geçmiştir (Pazarlı,

1980:11). Hulk sözünün kelime anlamı seciye, tabiat, huydur. Ahlak; "*İnsanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevi nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya oyduğu iradeli davranışlar bütünüdür. Bazen de ahlâk kelimesi yerine yeme, içme, sohbet, yolculuk gibi günlük hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili davranış ve görgü kurallarına, terbiyeli, kibar ve takdire değer davranış biçimleri"* anlamına da gelen *"edep veya adab kelimeleri de"* kullanılmıştır (Çağrıcı, 1989:1). *Günümüzde ahlak kavramı kişilerin birbirleriyle iletişimlerinden meydana gelen davranış, tutum ve ilkeler* şeklinde ele alınmaktadır (Kavi; Koçak, 2011: 2).

İş hayatında ahlak kelimesinin kullanımında farklı tanımlar yapılmıştır. Yapılan bu tanımların çoğu genellikle doğru ya da yanlış olanın vurgulandığı standart ahlâki prensipleri içermektedir. Halbuki bir işletme içerisinde doğru veya yanlışın ne olduğu, çalışan davranışlarından hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğuna dair değerlendirme kişiden kişiye farklılıklar gösterdiği gibi, kültürden kültüre de farklılıklar gösterir (Arslan, 2005: 51-52). Dolayısıyla iş ahlakı konusunda ortak bir tanım yapılması doğru olmayacaktır.

İş ahlakına ilişkin yapılan tanımların çoğu "*neyin doğru ya da yanlış olduğunu belirleyen kural, standart ve ahlâkî prensiplerle ilgilidir."* Bir başka deyişle, "*iş ahlâkı, iş dünyasında davranışa yol gösteren ahlâkî prensip ve standartları kapsamaktadır. Bir işletme içerisinde, insan davranışlarını iyi veya kötü ya da doğru veya yanlış olarak değerlendiren olgunun incelenmesidir*". İş ahlâkı, moral standartların işletmelerin politika ve davranışlarına nasıl uygulanacağı üzerinde yoğunlaşmaktadır (Kapu, 2009:84). Bir tanıma göre ise iş ahlâkı, "doğru ve haklı olmayı esas alan, kanun ve düzenlemelere itiatin daha ötesine giden davranış kuralları bütünüdür", bir başka tanıma göre ise "iş hayatında davranışlarımıza yol gösteren ahlaki ilkeler ve standartları kapsamaktadır". İş ahlâkı, "ekonomi ve iş dünyasının sağladığı imkanlar karşısında sağduyulu seçimler yapılması için yol gösteren ilkeler ve değerleri inceleyen bir disiplin" şeklinde de tanımlanmıştır (Özgener, 2004:51-52).

İş ahlâkı, çalışma ve meslek ahlâkını da içermektedir. Çalışma ahlâkı "*toplumun işe ve çalışmaya yönelik geliştirdiği tavrı ve bu konudaki değerlerine ilişkin bir kavramdır*." Bu da toplumdan topluma farklılıklar gösterdiği gibi, toplumun farklı kesimleri arasında da faraklılıklar gösterebilir (Arslan, 2005:51).

Yavuz'a göre "*çalışma ahlâkı, birey ya da bir toplumun üyelerinin "çalışma" kavramına ilişkin sahip oldukları değerlerin toplamı ile çalışma, üretme, tüketme, tasarruf gibi bir takım kavramlara atfettikleri önemden meydana gelir". "Ancak sonuçları itibariyle değerlendirildiğinde çalışma ahlakı; yani bireyin ya da topyekün toplumun çalışma, üretme, tüketme, tasarruf gibi bir takım olgularla ilgili tutumu/tutumları muhtemel çevresel sonuçların da bir habercisidir"* (Yavuz, 2016:290).

Meslek, kişinin hayatını sürdürmek için formel veya informel eğitim görerek o konuda bilgi sahibi olduğu, emek harcayarak insanlara faydalı olurken geçimini sürdürecek parayı kazanmasını sağlayan iştir. İş ve çalışma ahlakının önemli bir kısmını oluşturan meslek ahlakının temelinde meslek sahiplerinin işlerini en iyi şekilde yaparak kamu hizmeti vermeleri yatar. "*Meslek ahlakı ilkeleri hukuk kuralları gibi cezai yaptırımlara sahip olmayıp meslek sahiplerinin vicdanıyla ilgilidir"* (Arslan, 2005:79,82). Vicdanlı kişi mesleğini en iyi şekilde yaparak topluma faydalı olmuş, meslek etiğine uygun hareket etmiş kişidir.

Dinlerin de çalışma ahlakına önem verdikleri bilinmektedir. İslam Dini çalışmayı bir ibadet olarak görmektedir. Peygamberimiz Hz. Muhammed'in " kazançların en hayırlısı çalışarak elde edilen saf, tertemiz kazançtır" şeklindeki sözlerinden de çalışmanın önemini vurguladığı anlaşılmaktadır. İslam Dini toplumsal yapının güçlenip kişisel ihtiyaçların da giderilebilmesi için emek harcayıp kazanmayı dolayısıyla dünya hayatındaki varlıklara sahip olmayı teşvik etmektedir. *"Dünyayı elde etmek için güzel bir şekilde çalışın. Çünkü herkese, kendisi için yaratılan rızkı elde etme yolları kolaylaştırılmıştır", "Helal rızık için çalışmak her Müslümana farzdır*", *"Helal*

rızık için çalışmak her Müslümana cihaddir" hadislerinden de çalışmaya verilen önem anlaşılmaktadır. Çalışma hayatında helal kazanç elde etmek İslam çalışma ahlakının önde gelen şartlarından biridir. Ancak kişi açlık veya susuzluktan ölme tehlikesiyle karşı karşıya kalırsa ölümden kurtulacak kadar haram olanı yiyip içmesi caiz görülmüştür. Kişi Allah rızasını kazanmak ve topluma faydalı olmak için çalışmalıdır. Müslüman aldatmaz, hile, yalan, dolan, hainlik ve haksızlık yapmayı düşünmez. Böyle olumsuz davranışların temelinde bencillik, ihtiras, kendisini başkalarına tercih etme, zevk-u sefa içinde vurdumduymaz bir şekilde yaşama isteği ve gamsızlık gibi İslami olmayan düşünceler yatmaktadır. Hâlbuki İslam'da çalışmanın amacı Allah rızasını kazanmaktır (Yavuz, 2016: 29-36).

Hristiyanlık dininde de çalışma ahlakına önem verilmektedir. "Protestan ahlakı", çalışma ahlakı konusuna özel bir önem vermektedir. Hatta "protestan ahlakı" kavramını kullanırken bir çok yazar çalışma ahlâkından söz etmektedir. "*Ünlü Alman sosyolog Max Weber, Avrupa'da kapitalizmin gelişmesi ve refah düzeyinin artmasında protestan ahlakının çok önemli rol oynadığını ifade etmiştir. Protestan ahlakı, çok çalışıp, daha az tüketmek ve ihtiyaç içinde olanlara yardım etmek anlamında kullanılmaktadır"* (Aktan, 2009:56)

3- AHİLİK TEŞKİLATINDA ÇALIŞANLAR VE İŞ AHLÂKI

3.1. Ahi Teşkilatında Esnaf Grubunun Sınıflandırılması

İslam ahlakına dayanan Ahilik teşkilatı; çocukluktan dahil oldukları mesleklerini Allah rızası için yapan, işe herhangi bir hile karıştırmadan müşteriye en kaliteli malı üreten ve dolayısıyla helal kazanmak amacında olan, dayanışmayı ve işbirliğini ön plana çıkaran sürekli eğitimle artan hünerleri dolayısıyla işlerini en iyi şekilde

yapan esnaf ve sanatkarlardan oluşuyordu. Kurulduğu ilk dönemlerde debbağ, saraç ve kunduracılardan oluşurken; zamanla yukarıda da belirtildiği gibi 32 sanat kolu erbabı da teşkilata dahil olmuştur. Ahilik birliğine üye olmak isteyen kişi, talebini birlik üyesi herhangi bir kişiye bildirir. Aday hakkında gerekli araştırmalar yapıldıktan sonra "*şeyhin huzuruna çağrılan adaya şed veya peştamal kuşatılır, hırka ve şalvar giydirilerek mensubu olduğu esnaf birliğinin sancağı verilirdi"* (Akgündüz, 2014:15).

Ahilik birliği mensupları dört aşamadan sonra en yüksek kariyer noktası olan ustalara ulaşırlardı. Yükselmek için başlıca parametreler "*aidiyet (işi ve iş yerini sevme), kıdem, performans, davranış, kalite, müşteri odaklılık gibi unsurlardır."* Yamak ve çıraklara usta ve kalfaların " (*yöneticiler*)" kariyer danışmanlığı yaptığı söylenebilir (Ünsür, 2017:96).

Bütün esnaf grupları "*hariciler"* ve "*dahili"* olmak üzere iki sınıftır. Emekliler, düşkünler, sakatlar hariciler grubunu oluştururken; işyerlerinde fiilen çalışan yamak, çırak, kalfa ve ustalar ise dahililer grubunu oluşturuyordu (Çağatay, 1997:137).

3.1.1. Hariciler

Hariciler fiilen çalışmayan kişilerdir.Bu kişiler aşağıda (Çağatay, 1997:136-137):

-Emekliler: Bunlar, işe gidip çalışamayacak kadar yaşlı ustalardır. Bu kişilerin işyerleri kalfalar tarafından işletildiği için hemen kapatmazlar.

-Düşkünler: Bunlar da çalışamayacak kadar yaşlı olan üstadlardı. Bu kişilerin işletecek dükkânları da yoktu. İhtiyaç sahibi olanlara yardımlar yapılırdı.

- Sakatlar: Bunlar teşkilatın daimi üyesiyken herhangi bir arıza ya da tedavisi mümkün olmayan hastalığa yakalanan kişilerdir. İhtiyaç halinde onlara "*esnaf sandığından"* yardım verilir ya da üstad ve kalfalar tarafından yardım edilirdi.

3.1.2. Dâhililer

- Yamak: En fazla 10 yaşında olan çocuklar Ahi birliklerine yamak olarak girerlerdi. Yamaklık meslek öğrenmenin ilk kademesidir. Yamaklara kalfalar ve ustalar tarafından iş başında mesleki eğitimler verilirdi (Ekinci, 2008:151).

- Çırak: İki yıl parasız ve sürekli yamaklık edenler özel bir törenle çıraklığa yükselirdi. Çıraklar, sanata henüz girmiş ve çoğu kez parasız çalışmayı kabul eden gönüllülerdi. "*Çırağın görevleri; temizlik yapmak, öteberi taşımak, haber götürmek, işine düzenli devam etmek, dükkan ve zaviyelerde gösterilen sanat ve dersleri öğrenmek, temiz giyinmek ve dürüst hareket etmek, sözü yerli yerinde söylemek, cömert ve vefalı olmak, güler yüzlü, tatlı dilli olmak, dedikodu etmemek ve kibirli olmamak idi."* Ahi örgütleri çırakları hem bir meslek sahibi yapıyor, hem de iyi bir insan olarak yetiştiriyordu. 1001 gün süren çıraklık dönemi, kuyumculuk sektöründe 20 yıl sürerdi (Şimşek, 2002: 41).

- Kalfa: Bütün meslekler için 3 yıl olan kalfalara mesleklerinin yanı sıra kılıç kullanmayı öğrenmeleri, ata binmeyi öğrenmeleri, atıcılık gibi spor türleriyle uğraşmaları gerekirdi. Kalfaların ustalığa yükselebilmeleri için imtihan şeklinde bir törene katılmaları zorunluydu. Ustalar kalfanın yaptığı işi beğendiğinde ustalığa yükseltilirdi (Ekinci, 2008: 154-155).

- Usta: Kalfalık ederken en az üç çırak yetiştiren gencin, ustalığa yükselebilmesi için, verilen görevleri özenle yerine getirmiş, bütün sınavları başarıyla geçmiş bir başka deyişle ustalarca beğenilmişse kendine müstakil bir işyeri açmasına izin verilirdi (Şimşek, 2002: 42).

3.2. Çalışma Hayatı ve Ahlak

Ahiliğin dayandığı "*fütüvvetin Hz. Peygamber'in sünnetine tabî olmak"* şeklinde ifade edilmesi (Tabakoğlu, 2009:233) Ahilik teşki-

latında çalışma hayatında yer alan herkesin İslam ahlakına uygun davranması sonucunu doğurmaktadır. Yamaklıktan başlayarak, ustalığa kadar yükselen herkes aslında İslam çalışma ahlakına uygun yetiştirilir ve mesleklerini ona göre icra ederlerdi. Mesleki eğitimin yanı sıra fütüvvetnamelerde yer alan ilkelere uygun dini eğitimler de verilerek en iyi şekilde yetiştirilmek istenen teşkilat mensupları aldıkları ahlaki eğitimlerle usta oldukları zaman aynı eğitimleri yetiştirdikleri gençlere verirlerdi.

Fütüvvetin "elin, alnın ve sofran açık; dilin, gözün ve belin kapalı olsun" kuralı çalışma hayatındaki ahlaki yapılarını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla,;

"*Ahi vicdanını kendi üzerine gözcü koyan adamdır. Helâlinden kazanan, yerinde ve yeterince harcayan, ölçü tartı ehli olan, yararlı şeyler üreten ve yardım edendir. Kalbi Allah'a, kapısı 72 millete açık olan; mürüvvet ve merhamet üzere olup cömertliği esas alan, ahlâkı ana sermaye edinip, akıl yolundan yürüyen, ilim isteyen ve ilmiyle amel edip yararlı çalışmayı elden bırakmayan kişiler Ahîlerdendir. Fütüvvet erkânınca yiğitlik niteliklerine ulaşmış, ayrıca bir sanat öğrenmiş, Allah'ın varlığına ve birliğine inanmış, yüce İslâm peygamberinin elçiliğini kabul edip ve sünnetlerine uymuş, din ehilleri ile sohbet ve muhabbete yönelmiş kişiler Ahîlikte ilerlemiş olanlardır"* (Sancaklı, 2010:6-7).

Görüldüğü üzere ahilik iş ahlakının ilkelerinden biri ahlaki eğitim, diğeri de bilgidir. Çünkü iyi bir ahlaki eğitim kişiyi nitelikli hale getirecek, artan iş ahlakı da daha kaliteli üretim ve tüketim sağlayacaktır (Özden, 2011:154).

Tevekkülü seven ahiler İslam inancı gereği çalışmayı ibadet görmüşler, işyerinin kapısını Hak kapısı görüp, bu kapıdan hürmetle girmeyi, saygı ve samimiyetle çalışmayı, helal kazanıp, helal yemeyi ve helal harcamayı düstur edinmişlerdir. Çalışma hayatında eğitim mesleğin ya da sanat kolunun özelliğine göre kalfalar, ustalar ya da ustalar meclisi tarafından verilmiştir. Yetişkin eğitimi olarak da nitelendirilecek bu eğitimler "*bedestenlerde, kapalıçarşılarda*

veya bedestenvari dükkanlarda gerçekleştirilir, talebelere zaman yönetimi, çalışmayı teşvik, ahlâkı kontrol ve geliştirme, birlik-dirlik, üretimi arttırma" konusunda da eğitimler verilirdi. Eğitimler zorlamaya değil istekliliğe dayanırdı. Meslekle ilgili bu eğitimlerin dışında zaviyelerde birçok dünyevi bilgi müderris ve kadılar tarafından verilirdi (Soykut, 1971:107). Görüldüğü gibi bir yandan mesleki eğitimlerle nitelikler arttırılırken, öte yandan akşamları zaviyelerde verilen ahlak dersleriyle iyi bir insan olma gayesi gerçekleştiriliyordu.

İşle ilgili verilen eğitimler çalışma alanının düzenlenmesi ve mesleğe bağlılıktaki ilkeler, ahiliğin çalışma ahlakını yansıtmaktadır. Bu ahlakın genel ilkeleri aşağıdaki gibi sıralanabilir (Demirpolat, Akça, 2004:372-373):

"- *Ahinin emeğini değerlendirecek bir işi, özellikle bir sanatı olmalıdır.*

- Ahi, birkaç iş veya birkaç sanatla değil, yeteneklerine en uygun olan bir iş veya bir sanatla uğraşmalıdır.

- Ahi, doğru olmalı, emeğiyle hak ettiğinden fazlasını kazanma yoluna sapmamalıdır.

- Ahi, işinin veya sanatının geleneksel pirlerinden kendi üstadına kadar bütün büyüklere, içten bağlanmalı, sanatında ve davranışlarında onları örnek almalıdır.

- Ahi, kazancının geçiminden arta kalanının tümüyle yoksullara ve işsizlere yardımda bulunmalıdır."

Ahilik iş ahlâkının önemli prensiplerinde biri de seçilecek mesleğin rastgele olmaması, çocuğun veya gencin hangi mesleğe yatkınlığı varsa o mesleğin seçtirilmesidir. Kişi ancak yapabildiği başarılı olabildiği işi sevecek ve bu da başarıyı getirecektir. Çocuk bir heyetin karşısına çıkarılır, zekâ, anlayış ve kabiliyetleri tespit edilerek hangi konuda eğitim alacağına karar verilirdi. Bu yöntem aşağıda da yer alan kaliteli üretim ve tüketim sonucunu getirecektir (Özden, 2011:159-160).

Ahilikteki insana hizmet Tanrıya hizmettir anlayışı müşteriye en iyi ve en kaliteli hizmetin verilmesini, en kaliteli malın üretilmesini sağlamıştır. Emek ve kişiliğin yansıması üretilen malın kalitesinde ortaya çıkmıştır. Kaliteli mal üretmeyenler, üretim standartlarına uymayanlar, kalfaların ücretlerini ödemeyenler, çırakları sömürenler, çıraklara bildiklerini öğretmeyenler işyerinin kapatılması hatta bir daha o bölgede çalışmama cezasıyla karşı karşıya kalırlardı. Toplam kalite uygulamalarının en profesyonelini ahiler gerçekleştirmiştir. "Papucu dama atılmak" deyimi kalitesiz kundura üreten bir esnafı işaret ettiği için o dönemde bu konuya verilen önemi göstermesi açısından dikkate değerdir. Üretilecek ürünün standardı belli olduğu gibi, alınacak çırak sayısı da belliydi. İyi eğitim verilemeyeceği gerekçesiyle fazla çırak alınmazdı (Doğan, 2006:69-70). Ahi Evran'ın içinde bulunduğu dönemde Bizans mal ve hizmetleriyle rekabet etme zorunluluğu kaliteli, sağlam ürünlerin üretilmesini sağlayacak bir iş ahlakının yerleşmesiyle mümkündü. Bunun için de ahlâki ilkeleri olan, doğruluktan şaşmayan güçlü bir esnaf teşkilatı oluşturmakla başlamış ve en kaliteli mal ve hizmetleri üretmişlerdir (Özden, 2011:155).

Ahi Evran insanların ihtiyaçlarını karşılamaları için birbirlerine ihtiyaç duyduklarını, ihtiyaçları üretecek meslek sahiplerinin o işe uygun yetenekte olmaları ve aynı meslek erbabının birarada olması gerektiği belirtmiştir. Dolayısıyla dayanışmanın ahilik iş ahlâkının önemli bir ilkesi olduğu söylenebilir.

"*Ahi birlikleri, orta sandıkları vasıtasıyla kişiye sosyal güvenlik ortamı temin etmişlerdir. Birlikler, sandıklar aracılığıyla kişiye maluliyet, ölüm, doğal afet hallerinde, iş kurma, malzeme sağlama ve işi öğrenmede karşılaştığı sıkıntılarda maddi ve manevi destekte bulunarak, kişiyi yalnızlıktan kurtarmış, dayanışma ortamıyla moral destek sağlamış, böylece kişinin ve toplumun refah düzeyine katkı sağlayan bir sosyal hizmet görevi ifa etmişlerdir"* (Demirpolat, Akça, 2004:367).

Kanaatkârlık ve israfın önlenmesi ahilik iş ahlâkının ilkelerindendir. Kanatkâr yani ölçülü olmayan insan aşırı tüketir bu da fiyatların yükselmesine ve alım gücü düşük insanların mağdur olmasına yol açabilir. Tüketiciler arasındaki denge kanaatkârlık prensibiyle sağlanmıştır. Ahilerden biri siftah ettiği gün gelen müşteriyi siftah etmeyen komşusuna görderirmiş. Bu da hem birlik beraberliği hem de kanaatkârlığı sağlamıştır (Özden, 2011:160).

SONUÇ

Göçlerle Anadolu'ya gelen Türklerin oluşturduğu esnaf ve sanatkâr teşkilatı olan Ahilik teşkilatı kurulduğu dönemden itibaren üyelerine destek olmuş, aynı meslekten olanları biraraya getirerek dayanışma içinde olmalarını sağlamış, çocukluktan başlayarak kişilere mesleki ve ahlâki eğitimler verilerek iyi birer insan ve iyi birer esnaf olmalarını sağlamış, ahlaklı üreticiler tarafından üretilen kaliteli mal ve hizmetler halk tarafından kullanılmış, başarılı olduğu mesleği severek yapan esnaf ve sanatkarlar daha mutlu bir hayat sürdürmüştür.

Fütüvvetnamelere dayanan ahlaki eğitimlerini hayat prensibi haline getiren ahi teşkilatı mensupları cömerttiler, malın fazlasını dağıtarak yoksulları sevindirir, hileci, yalancı, kötü insanları aralarında barındırmazlardı. Kısaca Ahi Evran iyi ve mükemmel insanlardan oluşan bir teşkilat amaçlamış ve bunu da başarmıştır.

Günümüzde okul çağından başlayarak çocukların mesleki becerilerini ve ahlâklarını arttırmaya yönelik yapılacak çalışmalar hem meslek seçimini kolaylaştıracak, ülkedeki ahlaklı birey sayısını arttıracaktır. Hatalı mal üreten kişinin papucunun dama atılıp bir daha kendisine orada iş verilmemesi ülkede güçlü bir iş ahlakının oluşması için sadece eğitimin yeterli olmadığını, aslında güçlü yaptırımların da gerekliliğini göstermesi açısından önemli bir örnektir.

KAYNAKÇA

AKGÜNDÜZ, Murat (2014), "Ticarî Hayatta Kardeşliği Esas Alan Ahîlik Teşkilatı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 19, Sayı 31, Ocak–Haziran, ss.9-18.

AKTAN, Coşkun Can (2009), "Ahlak ve Ahlak Felsefesine Giriş", *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi,* Cilt 1, Sayı 1,ss.38-59.

AZİMLİ, Mehmet (2002), "Abbasiler Döneminde Türklerden Oluşturulan Ordu (hassa Ordusu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:4, Sayı:2,ss.29-47.

ARSLAN, Mahmut (2005*), İş ve Meslek Ahlakı*, Siyasal Kitabevi, Ankara.

BAYRAM, Mikail (2005), *Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evran-Mevlânâ Mücadelesi*, Nüve Kültür Merkezi, Konya.

ÇAĞATAY, Neşet (1997), *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Türk tarih Kurumu Yayını, Ankara.

ÇAĞRICI, Mustafa (1989), "Ahlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt:2, İstanbul, ss.1-9.

DEMİR, Galip (2000), *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu ve Ahilik*, Ahi Kültürünü Araştırma ve Eğitim Vakfı Yayını, Yayın No:10, İstanbul.

DEMİRPOLAT, Anzavur; AKÇA, Gürsoy (Güz 2004), " Ahilik ve Türk Sosyo-Kültürel hayatına Etkileri ", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 15, ss.355-376.

DOĞAN, Hulusi (2006), *Ahilik ve Örtülü Bilgi Günümüz İşletmecilerine Dersler,* Ekin Kitabevi, Bursa.

EKİNCİ, Yusuf (2008), Ahilik, *Özgün Matbaacılık*, Ankara.

GÖLPINARLI, Abdülbâki (2011), *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı*, İstanbul Ticaret Odası yayını, Yayın No: 2011-23, İstanbul.

GÜLVAHABOĞLU, Adil (1991), *Sosyal Güvenlik Öncüsü Ahi Evran Veli ve Ahilik*, Memleket Yayınları, Ankara.

GÜNER, Umut (2016), "Cahiliye Devrinden Abbasilerin Son Dönemine Kadar Fütüvvet Teşkilatı'nın Gelişimi", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, Cilt:3, Sayı:10, Aralık, ss.185-201.

GÜNEŞ, Mustafa (2011), "Klasik Türk Edebiyatinda Menakipnameler Ve Menâkib-I Akşemseddin", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt:4, Sayı:16, ss.165-171.

GÜNŞEN, Ahmet (2014), "Ahi", *Ahilik Ansiklopedisi,* Ed: Yusuf Küçükdağ, Yaşar Erdemir, Bekir Şahin, Cilt:I, T.C. Gümrük ve Ticaret Bakanlığı Yayını, Ankara.

GÜZEL, Fatih (2014), "Halife Nâsır li-Dinillâh'ın Abbâsîlerin Hakimiyetini Canlandırma Çabaları", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:3, Sayı:3, ss.59-76.

KAPU, Hüsnü (2009), "Akademik Bir Disiplin Olarak İş ahlakı", *İşletmelerde İş Eti*ği, (ed.) Sabri Orman, Zeki Parlak, İstanbul Ticaret Odası Yayını, Yayın No: 2009-23, İstanbul, ss.52-113.

KAVİ, Ersin; KOÇAK, Orhan (2011), *Çalışma Yaşamında Etik,* Ekin Basım Yayın Dağıtım, Bursa.

KAYA, Abdullah (2014), "Anadolu'nun Türk Ve İslâm Yurdu Haline Gelişinde Ahîlerin Rolü ve Önemi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt:7, Sayı:29, ss.547-561.

KAZICI, Ziya (2011), *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Yayın No:191, İstanbul.

KAZICI, Ziya (1988), "Ahilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt:1, İstanbul, s.540-542.

KOCATÜRK, Sadettin (1986), "Fütüvvet ve Ahilik", *Türk Kültürü ve Ahilik XXI. Ahilik Bayramı Sempozyumu Tebliğleri*, 13-15 Eylül 1985, Kırşehir.

ÖZDEN, Ömer (2011), "Ahilik ve İş Ahlakı", *Ahilik Uluslararası Sempozyumu "Kalite Merkezli Bir Yaşam*", 20-22 Eylül, Kayseri.

ÖZGENER, Şevki (2004), *İş Ahlakının Temelleri Yönetsel Bir Yaklaşım*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara.

PAZARLI, Osman (1980), *İslâmda Ahlak*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

SANCAKLI, Saffet (2010), "Ahilik Ahlâkının Oluşumunda Hadislerin Etkisi", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), Bahar, s.1-28.

SOYKUT, Refik (1971), *Orta Yol Ahilik*, Güneş Matbaacılık, Ankara.

ŞEKER, Mehmet (2011), *Türk-İslam Medeniyetinde Ahîlik ve Fütüvvet-nâmelerin Yeri-Seyyid Hüseyin el-Ğaybî'nin "Muhtasar Fütüvvet-Nâme"si*, Ötüken Neşriyat Yayını, İstanbul.

ŞEKER, Mehmet (1993), *İbn Batuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal-Kültürel ve İktisadi Hayatı İle Ahilik*, Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları, Yayın No:195, Ankara.

ŞİMŞEK, Muhittin (2002), *Ahilik: TKY ve Tarihteki Bir Uygulaması*, Hayat Yayıncılık, İstanbul.

TABAKOĞLU, Ahmet (2009), "Türkiye'de İş Ahlakı Geleneği", *İşletmelerde İş Etiği*, ss.218-283.

TATAR, Taner; Mehmet Dönmez (2008), "Zihniyet ve İktisat İlişkisi Çerçevesinde Ahilik Kurumu", *Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları,* Cilt:7, Sayı:1, ss.194-202.

UÇMA, İsmet (2011), *Bir Sosyal Siyaset Kurumu Olarak Ahîlik*, İşaret Yayınları, İstanbul.

ÜNSÜR, Ahmet (2017), "Ahilik Sisteminde Ahlak Temelli Çalışma İlişkileri ve Günümüz Bakış Açısından Değerlendirilmesi", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl:8, Sayı:13, Nisan-Eylül, ss.90-98.

YAVUZ, Sefer (2016), "Çalışma Ahlakı Bağlamında Üç Farklı Çalışma Ahlakı ve Muhtemel Çevresel Sonuçları Üzerine", *ISEM2016, 3rd International Symposium on Environment and Morality*, 4-6 Kasım, Alanya.

YAVUZ, Yunus Vehbi (2012), *Çalışma Hayatı ve İslam*, Feyiz Yayınları, İstanbul.

İKTİSADİ SİSTEMLERDE GİRİŞİMCİLİK VE İSLAM EKONOMİSİ'NDEKİ YERİ

Doç. Dr. Hasan Bülent Kantarcı
Kocaeli Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
İktisat Bölümü,
hbkantar@kocaeli.edu.tr

Onur Karaman
Kocaeli Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
İktisat Bölümü,
onrkaraman@hotmail.com

GİRİŞ

Ekonomik sistemler ekonomide nelerin üretileceğini, nasıl ve kim için üretileceği sorularına verilen cevaplardan oluşan düzendir. Girişimciliği iktisadi sistemlerin durumu da etkilemektedir. İktisadi sistemlerin girişimciliğe bakışı, özel mülkiyete vermiş olduğu haklar ve piyasadaki ekonomik sistem, girişimciliğin oluşması ve gelişmesini oluşturmaktadır. İktisadi sistemlerin girişim özgürlüğünü düzenlemesi ve girişimciliği mali imkânlarla desteklemesi ekonomik gelişmenin önemli bir itici gücünü oluşturmaktadır. Bu konular dikkate alındığında girişimcilik iktisadi sistemler tarafından şekillenmektedir.

İslam, ekonomisi vasat olan orta yolu benimsemiştir. Mülkiyet anlayışında, birey sahip olduğu malı İslami kurallara aykırı olmamak şartıyla istediği gibi sahip olma ve kullanabilme hakkına sahiptir. İslam Ekonomisinde mülkiyet anlayışı liberal, kapitalist ve sosyalist, anlayıştan farklılık arz etmektedir. İslam ekonomisinde mülkiyet ve miras düşüncesi diğer ekonomik sistemlerden farklıdır. Devletin helal kabul ettiği sektörlerde yatırım yapılabilir.

İslam şahıs ile devleti ve şahıs ile toplumu dengelemektedir. Kapitalist ekonomide, kişilere sınırsız bir mülkiyet hakkı tanınmaktadır. Sosyalist ekonomide ise mülkiyet hakkı sadece devlete verilmiştir. İslam ekonomisinde ise insanlara zekât düzenlemesi ve vakıf amaçlı yardımlar ve sadakalar ile ve israf yasağı ile fakirleri, yoksulları ve ihtiyaç sahiplerini güvence altına almaktadır.

Girişimcilik konusunun iktisadi sistemlerde ve İslam ekonomisinde nasıl ele alındığının karşılaştırılması bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Makalede öncelikle girişimcilik kavramı ve kısa tarihçesi ele alınmaktadır. Girişimciliği etkileyen faktörlerin neler

olduğu belirtilerek iktisadi sistemlerdeki girişimcilik açıklanmaktadır. İktisadi sistemler olarak, kapitalist sistem, sosyalist sistem ve İslam ekonomisi ele alınmaktadır. Sonuç bölümünde de iktisadi sistemlerin genel değerlendirilmesi yapılmaktadır.

1. GİRİŞİMCİLİK: KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Sanayi toplumundan bilgi toplumuna doğru yönelim sonrasında girişimcilik günümüzde daha da büyük bir önem kazanmaya başlamıştır. Bilgi toplumunda üretim aşamalarında salt emeğin üretim üzerindeki etkisi azalmaya başlamıştır. Bilgiye dayalı emeğin üretim üzerindeki etkisi ise artmaya başlamıştır. Girişimcilik burada daha da önem kazanarak yenilik yapma, yenilik kazandırma fonksiyonları ile yönetim faaliyetlerini de içerisine alarak ortaya çıkmaktadır (Özkul, 2007: 344). Gelişmiş ülkelerde piyasa ekonomisi daha özgürlükçü ve devlet müdahalesine karşı duran piyasa ekonomisinin kurallarına göre belirlenmektedir. Piyasa ekonomisi, serbest girişimi teşvik etmektedir. Bu yüzden kişilerin özgür bir şekilde karar verebilmesine imkân sağlanmaktadır ve bireysel iş sahipliği esas tutulmaktadır.

Rasyonel hareket edecek olan bireyler sahip oldukları sermayeyi veya işletmeyi karlarını maksimize etmek için kullanacaktır. Bu yüzden gelişmiş ülkelerde hizmetler büyük ölçüde özel sektör tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu durum da özel teşebbüsler için daha iyi fırsatlar demek olduğundan özel sektör teşvik edilerek özel sektörün önü açılmaktadır. İstikrar ortamından dolayı da girişimcilik ile ortaya yeni ürünler çıkmaktadır ve farklı sektörlerden farklı ürünler bir araya getirilebilmektedir.

Müteşebbis kavramı yaygın olarak "girişim" ve "girişimci" manasında ifade edilmektedir. Günlük hayatta ise girişim (enterprise) kelimesi yeni bir işi yapmak için harekete geçme, işe başlama durumu olarak açıklanmaktadır. Girişimci (entrepreneur) kelimesi ile açıklanmak istenen ise iş ile ilgili olarak işte yer alan girişken, atıl-

gan ve aktif kişi manasında kullanılmaktadır. Bu açıklamalar esas olarak iktisadi bir terim olarak ifade edilmektedir. Bu bakımdan girişimci, piyasada iş yapmak isteyen kişi ve piyasada arz ve talebe yön veren kişi olarak ifade edilmektedir. Girişimcilik olarak da iktisadi kaynakları harekete geçiren bir faaliyet olarak görülmektedir (Aytaç ve İlhan, 2007: 102)

Girişimcilik, çok çeşitli şekillerde açıklanmaktadır. Bu bağlamda girişimci Finansal, ekonomik ve işletme riskleri ile bir kazanç elde etme süreci olarak tanımlanmaktadır (Er, 2013;77). Girişimciliği her ne şekilde olursa olsun para kazanmak olarak düşünmemek gereklidir. Bir girişim sonucu kazanılan paranın nasıl ve hangi yollardan kazanıldığı önemlidir. Öte yandan girişim tek başına başarı göstergesi olarak değerlendirilmemelidir. Ekonomik bir değer oluşturmaksızın çeşitli yollardan başkaları tarafından oluşturulan ekonomik değerleri kendi tarafına aktarmak girişimcilik olarak tanımlanmamalıdır (Yerlikaya, 2005:55,59). İslam ekonomisi de bu değerleri esas alarak girişimciliğe önem vermektedir.

Kapitalizm ve sosyalizm olarak isimlendirilen iktisadi sistemler birbirlerinden farklı yapı ve uygulamalar içerisinde insanların ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmaktadırlar. Fakat, bu sistemlerin uygulamada ne kadar başarılı oldukları, problemlere ne derece çare buldukları ve olumsuz etkilerinin neler olduğu konusu üzerinde oldukça tartışılmaktadır (Öztürk ve İnan, 2014:25). İslam ekonomisi, diğer iktisat sistemlerinin aksine, yatırım, üretim, bölüşüm ve tüketim aşamalarını sadece ekonomik olarak değil sosyal, kültürel ve ahlaki neticelerini de ele almaktadır ve buna göre girişimleri teşvik etmektedir.

2. GİRİŞİMCİLİĞİ ETKİLEYEN FAKTÖRLER

Girişimciliği etkileyen şartlar pek çok bakımdan farklı olabilmektedir. Bunun için belirli bir standart olmayıp, zamana, mekâna, bölgeye, hukuksal düzenlemelere, piyasanın durumuna göre farklı-

lık gösterebilmektedir. Girişimciliği etkileyecek temel unsurlar (Onay ve Çavuşoğlu, 2010: 50):

- Mali şartlar,
- Yenilik yapma,
- Coğrafi yapı,
- Ticari yapı,
- Eğitim,
- Kamunun ve Özel Sektörün ağırlığı,
- Dışa açık olup olmama,
- Kendini yenileme,

olarakele alınabilir. Gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerin şartları ve imkânları farklı olduğu için girişimciliği etkileyecek olan şartları da farklıdır. Bu yukarıda belirtilen şartlar ülkelerin durumlarına göre değişik şekillerde uygulama alanı bulabilir.

Az gelişmiş ülkelerde, kalkınma açısından da girişimcilik önemli bir unsur olmaktadır. Az gelişmiş ülkelerde ekonomi esas belirleyici olarak dikkate alınmış olup, bu ülkelerin pazar yapıları az gelişmiş olmasında önemli bir belirleyicidir. Gelişmekte olan ülkelerdeki pazar yapısı, işletmeleri rekabetten yoksun bırakmıştır. Yukarıda bahsi geçen girişimciliği etkileyen unsurlar hem gelişmekte hem de gelişmiş ülkeler için farklılık gösterecektir (Kubar, 2016: 66-67). Girişimciliği etkileyecek koşullar (Çetinkaya Bozkurt, 2011: 19-20);

- Dışa kapalı ve bağımlı bir ekonomi olması,
- Coğrafi şartların elverişsiz olması,
- Ticarette kazanmak için her yolun meşru olarak görülmesi,
- Girişimcilik ile ilgili eğitimlerin yetersizliği,
- Kaynakların verimsiz olarak kullanılması,

şeklinde gerçekleşirse ekonomide girişimciliğin önünü kapanacaktır. Bu şartların olup olmaması ekonomik sistemin çeşidine göre farklılık gösterecektir. Devlet, girişimciliğin önünü kapayacak mü-

dahalelerden kaçınarak, piyasa ekonomisine uygun, idealisttik düşünce kapsamında ekonomik ve hukuksal düzenlemeler yaparak, girişimci ruhun ortaya çıkmasını temin etmelidir.

3. İKTİSADİ SİSTEMLERDE GİRİŞİMCİLİK

Eyleme geçmeleriyle istihdam ve üretim de artış gibi iktisadi sonuçları ortaya çıkarıcı faaliyetleri olan girişimciler kar güdüsü ile hareket ettiği iddia edilir. Girişimciliğin sınırları iktisadi sistemeler göre değişkenlik gösterir. Bu bağlamda, Sosyalist İktisadi Sistem'de girişimci sadece devlet olmaktadır. Özel sektörün girişimciliği söz konusu değildir. Kapitalist İktisadi Sistemde ise girişimcilik konusunda sınır yoktur ve her konuda, her faaliyet yapılabilir. İslam'i bakış açısında girişimciler, işin sosyal, kültürel ve ahlaki neticelerini göz önüne almak zorundadırlar. Girişimciliğe farklı bakış açıkları iktisat yazınında önemli çalışmalara konu olmuştur.

3.1. Kapitalizm

Kapitalizmin birçok farklı tanımlamaları olmakla birlikte bireylerin tek olarak veya birlik halinde mülkiyetine sahip oldukları kaynakları ve bunları istediği şekilde kullanabildikleri ekonomik bir örgüt şeklinde tanımlanabilir (Ölmezoğulları, 2003: 26). Kapitalizm iktisadi kaynaklarda fırsat maliyetlerini ele alır. Sermayeye dayalı üretim yöntemleri kullanılır. Sermaye sahipleri sermaye hakkında sınırsız bir tasarruf hakkına sahiptir. Girişimcilik konusunda tamamen serbesttirler. Üretim yapan işletmelerdeki temel amaç ise tüketicilerin, işçilerin veya sermaye sahiplerinin ihtiyaçlarının karşılanması olmayıp tamamen kar elde etmek ve geniş bir pazar payına sahip olma düşüncesidir (Çelik ve Dağ,2017: 52).

Kapitalist ekonomilerde firmalar kazançlarını nasıl daha fazla arttırabileceklerini esas maksat yaparlar. Tüketiciler de alış verişlerinde nasıl daha çok mal alacaklarının planlarını yapmaktadırlar. İşçiler de belirli bir ücret karşılığı yapmış oldukları çalışmalarının

karşılığında elde ettikleri ücretlerini biraz daha fazla nasıl arttıracaklarını tasarlamaktadırlar. Kişiler kendi ekonomik tercihlerini yapma konusunda istediği gibi hareket edebilirler. Tüketiciler kazançlarıyla ne satın alabilecekleri konusunda ve işçiler de hangi yerde ve ne kadar çalışabileceği konusunda serbesttirler. Firmalar da hangi maldan üretim yapacaklarını, bunları hangi fiyata satacakları ve malların üretimini nasıl yapacakları konusunda bağımsızdırlar ve istedikleri gibi tercihte bulunabilirler (Öztürk ve İnan, 2014:33-34).

Kapitalist sistemde ekonomik sorunların çözümüne devletin müdahale etmemesi için piyasa mekanizması ya da fiyat mekanizmasının işlevsel olmalıdır. Girişim özgürlüğünün kapitalist sistem içindeki fonksiyonları üç esasa dayanmaktadır (Ölmezoğulları, 1999: 23-24):

a) Üretim faktörlerinin en uygun etkin ve verimli olunabilecek kullanım alanlarına tahsisi,

b) Mevcut üretim odaklı olan kaynakların tam istihdamı gerçekleştirmesi,

c)Teşvik edici, özendirici ve katkı sağlayıcı niteliği,

3.2. Sosyalist ekonomi

1870 yılından sonra Sosyalizm birçok kesim için bir umut olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Sosyalist ülkelerde iktisadi planlama, devletin iktisadi ilişkilere direkt müdahale etmesiyle başlamaktadır. Sosyalist iktisatçıların görüşüne göre, iktisadi planlama, sosyalizmin temel özelliklerinden birisi durumundadır. Planlama ile, sosyalist bir ekonominin kendiliğinden değil, örgütlenmiş bir toplumun bilinçli iradesi ile yönetilen ve yöneltilen biçimde gelişmesi ifade edilmektedir. Sosyalizmde iktisadi kanunların işleyişini ve toplumun iktisadi gelişmesini, insan iradesinin yönetimi altına koyan araç, planlamadır. Bu nedenle, sosyalist bir düzene geçmeye hazırlanan her ülkede sosyalist devrimin yapmaya çalıştığı ilk işlerden bir tanesi, planlı ekonominin oluşturulması olmuştur. Böylece planlama ile,

sosyalist üretim ilişkilerinin kurulması sürecine katkıda bulunulmuş olunmaktadır(Albertini, 1995:51).

Sosyalist ülkelerde iktisadi planlama, devletin iktisadi ilişkilere direkt müdahale etmesiyle başlamaktadır. Bu müdahalenin amacı ise, daha önce uygulanan kapitalist ekonomilerdeki üretim metodlarına son verilmektedir. Ekonomi sosyalist üretim metodlarına göre oluşturulmaktadır. Sosyalist iktisatçıların görüşüne göre, iktisadi planlama, sosyalizmin temel özelliklerinden birisi durumundadır. Planlama ile, sosyalist bir ekonominin kendiliğinden değil, örgütlenmiş bir toplumun bilinçli iradesi ile yönetilen ve yöneltilen biçimde gelişmesi ifade edilmektedir (Çelebican, 1974:589)

Sosyalist sistem, kişilerle ve eşya ilişkisini, eşyanın mülkiyetini bireyden alarak topluma vererek yani, kişilerden alarak devlete vererek bu durumu kapitalizmin aksi olarak değiştirmiştir. Onlara göre özel mülkiyetin ortadan kaldırılması gereklidir ve aksi halde insanın bir başkası tarafından sömürülmesini sağlamak şeklinde düşünülmektedir. Bu sebepten dolayı da özel mülkiyet olmamalıdır, her şey kamunun malı olmalıdır demektedir. Marksist teori, özellikle üretim araçları üzerindeki özel mülkiyete karşı gelmektedir. Marksistlere göre, özel mülkiyete sahip olmanın doğal sonucu olarak sosyal adaletsizlik ortaya çıkmaktadır. Bu durum da ancak üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet hakkının kişilerden alınarak devlete verilmesiyle ortadan kaldırılabilir (Arslan, 2004:129-130).

Sosyalist düşünce, toplumdaki gelir dağılımının adaletsizliğini elimine etmek adına üretim faktörlerinin -toprak, sermaye- mülkiyetinin devlete mal edilmesi ve girişim faaliyetlerinin de devlet tarafından yapılması gerekliliğini vurgulamaktadır (Dinler, 2000: 36). Kapitalist sistemde ekonomik meseleler piyasa mekanizmasında görünmez el ile -kendiliğinden- sosyalist düzende ise devlet tarafından çözülmektedir. Sosyalist düşünce, devlet tarafından yapılan iktisadi faaliyetlerin topluma eşit dağıtıldığını iddia etmektedir.

Sosyalist sistemde bireylerin hayat standartları, menfaatleri ikinci planda yer almakta üretim ise yöneticilerin, devlet bürokrasi-

sinin istekleri doğrultusunda olmaktadır. Bu bakış açısından bireylerin kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmeleri yerine toplumun çıkarları ön plana çıkmaktadır. Kollektif yapı ve merkezi planlama burada çok önemli bir yer tutmaktadır ve toplumu belirli noktalara yönlendirmektedir (Öztürk ve İnan, 2014: 41).

Kapitalist piyasa ekonomisi sisteminde insanları ekonomik faaliyet yapmaya teşvik eden kişisel çıkar ve kâr unsuru olmaktadır. Bu durumun sosyalizmde yerini toplum çıkarına bırakması istenir. Fakat kar unsuru toplum çıkarına olarak yapılandırıldığı savunulsa da gerçekte devletin, kamunun, bürokrasinin ve bürokratların çıkarına yapıldığı gözlemlenmektedir. Sosyalistler Marksist teorinin etkisi ile kâr olgusuna kapitalizmin simgesi olarak bakarlar. Sosyalist düşüncede ise kazanç elde etmek eşitsizliğin simgesi olarak görüldüğü düşünülmektedir (Işık, 2013: 108).

Ekonomik faaliyetler sosyalizm içerisinde bireysel fiyat mekanizması yerine, merkezi plânlama tarafından oluşturulan iktisadî plânlara ve organizasyonlara göre yapılmaktadır. Merkezi planlama da iktisadî kaynaklar arasında alternatif kullanımlar konusunda uygun olanının tespitin edilmesi bakımından zorluklar çıkabilmektedir. Bireysel açıdan mülkiyet durumu söz konusu olmadığı için özel kişilerin mülk sahibi olamamaları ve kâr amaçlı girişimcilik yapamamaları çalışma şevkini kırmakta, insanların üretimdeki etkinliğini azaltmaktadır (Öztürk ve İnan, 2014: 40-41). İnsanlar programlanmış bir robot gibi yaşamlarını idame etmektedirler. Sermaye, arazi ve diğer ekonomik unsurların tamamen devletin mülkiyetinde olması, iktisadî faaliyetlerin merkezi plâna göre düzenlenmesi hususları sosyalizmin siyasal demokrasi ile bağdaştırılması konusu zorluklar içermektedir.

3.3. İslam ekonomisi

İslam ekonomisinde faiz yasak olan bir işlemdir. Faiz olgusunun nasıl olduğu konusunda, borç verilen bir para veya malın süre-

si sonunda verilen miktardan fazla olarak alınması şeklinde veya ödenemeyen bir alacağa ek bir miktar daha zaman tanıyıp bu süre sonunda o miktarın üzerinde geri alınması olarak açıklanmaktadır. Bunlar hadis ve Kur'an ayetlerinde pek çok yerlerde bahsedilmektedir. Konuyu uzatmamak için bunların hangileri olduğu pek çok yerlerde geçtiğinden burada açıklama gereğini duymadık. Faizin ekonomik ve sosyal ve girişimciler açısından ne gibi zararları olabileceği şu şekilde açıklanabilir (Erturhan, 2010; s.221):

a) Faiz bir girişimcilik karşılığı elde edilmeyen haksız bir kazançtır.

b) Faiz alınması ile kapitalistlerin sayısı çoğalacak ve bunların sayısının artması ile ekonomiyi çıkarları doğrultusunda yönlendirebilecek hatta yönetim mekanizmasını bile yönlendirebilecek bir güç haline gelebileceklerdir.

c) Kaynakların kullanımında aksaklıklar meydana gelebileceğinden geliri az kişi veya işletmelerin ekonomik açıdan daha da kötü bir duruma düşmesi ve işletmelerin kapanması sonucunda da işsizliğin artması durumu ortaya çıkabilecektir.

d)Faiz girişimcilerin çalışma şevkini kırarak atıl bir sınıfın ortaya çıkmasına ve yatırımların azalmasına yol açabilir.

e) Faizlerin artması ile de maliyetler artabilecektir ve bu durum da enflasyonun artmasına sebep olabilecektir.

f) Faiz ekonominin normal şartlarda gitmesine engel olabilir.

g) Ülkelerin dış borçlanma faizleri de az gelişmiş ve kalkınmakta olan ülkelerin kalkınmaları üzerinde engel olabilmektedir.

h) Faizli işlemlerin arttığı topluluklarda Fransız ihtilalinin ortaya çıktığı gibi fakir ve zenginler arasındaki fark açılarak sınıf çatışmaları ortaya çıkabilir.

İslam ekonomisinde faizsiz bir sistemin kurulması yatırımlar için olmazsa olmaz şartlardan biridir.İslam'da faizsiz bir sistemle, üretimin, yatırımın ve girişimciliğin hâkim olduğu bir sosyo-ekonomik

düzenin kurulabileceğine inanılmaktadır. Faizsiz bir iktisadi yapıyı mevcut ekonomik sistemler içerisinde sadece İslam ekonomi sistemi savunmaktadır. Zira İslam ekonomisinin diğer iktisadi sistemlerden ayrı olan en önemli özelliği de faizsiz bir sistem olmasıdır. İslam ekonomisinde faizin olmadığı ve uygulanmadığı iktisadi faaliyetler desteklemektedir ve teşvik edilmektedir. Girişimciler de iktisadi hayatta buna göre faaliyetlerine yön vermektedirler.

İslam tarihinde dört halifelerden biri olan Hz. Ömer döneminde formüle edilen ekonomik sistem İslam ekonomik sisteminin tarihinin başlangıç noktası olarak ifade edilebilir (Tanrıverdi, 2003:676).

- Özel mülkiyet vardır ama bu durum kamu yararı ile sınırlandırılmaktadır. Bu durum günümüzde kamulaştırma olarak isimlendirilmektedir.

- Ekonomik açıdan sosyal refahın sağlanması gerektiği konusunda ise zekât müessesesi karşımıza çıkmaktadır.

İslam ekonomisi, kişilerin ekonomik faaliyetlerinin bütün yönlerini ele alır ve öyle değerlendirir. Bireyler sadece piyasa ile sınırlandırılmaz. İslam ekonomisinde, dengeler sistemi mevcut olduğu için din-bilim, birey-toplum, birey-devlet, üretim-tüketim, tasarruf-yatırım, mal-para, arz-talep gibi ekonomik yapıyı belirleyen unsurlar arasında bir denge kurulduğu takdirde istikrarlı ve güvenli bir ekonomi meydana gelebilecektir (Eskicioğlu, 1999: 91).

İslam ekonomisinde herkes emek verip ürettiği ürüne sahip olduğundan, bu durum girişimciliğin önünü açabilmektedir. Yukarıda bahse konu olan sosyal boyutta dikkate alındığı takdirde girişimcilik faaliyeti ile kazanılan kar veya hasıladan ihtiyaç sahipleri de istifade edebildikleri için sınıflar arasında çatışma durumu olmayabilecektir. Bu konuda Kur'anı Kerim'de geçen pek çok ayette;

"Gerçekten sizin çalışmanız çeşit çeşittir." (Leyl Suresi 4. Ayet).

"İnsan için ancak çalıştığı vardır" (Necm Suresi 39. Ayet).

"Şüphesiz onun çalışması ileride görülecektir" (Necm Suresi 40. Ayet).

"Kim inanmış olarak faydalı işler yaparsa onun çalışmasına nankörlük edilmez" (Enbiya Suresi 94)

denilmektedir.

İslam ekonomisi, diğer iktisat sistemlerinin aksine, yatırım, üretim, bölüşüm ve tüketim aşamalarını sadece ekonomik olarak değil sosyal, kültürel ve ahlaki neticelerini de incelemektedir. Ekonomiyi pozitif ve normatif olarak düşündüğümüzde, pozitif ekonomi, iktisadi problemleri olduğu şekli ile incelerken normatif ekonomi ise olması gerekeni ideal olanı inceler. İslam ekonomisinin ana kaynağı Kur'an ve hadisler olduğu için sistemin normatif veya pozitif olmasının herhangi bir önemi bulunmamaktadır (Ongan, 2008: 215).

İslam, dürüst, adaletli ve hakkaniyetli bir şekilde çalışarak kazanmaya önem verdiğinden İslam ekonomisine göre yapılan girişimcilik faaliyetleri ekonomik büyümenin oluşmasına katkı sağlayabilecektir. İslam ekonomisindeki girişim faaliyetleri, toplumsal ve sosyal boyut dikkate alınarak yapıldığı için bir tarafı zengin bir tarafı fakir yapmayacaktır. İslam'da sosyal adalet esas olduğundan girişim faaliyetleri neticesinde sağlanacak fayda tüm toplumun yararına kullanılacaktır (Çınar, 1994: 17).

Girişimciliği yapacak olan bireylerin girişimci vasıflarına haiz olması gerekliliği üzerinde daha önceki bölümlerde bahsedilmiştir. İslami ekonomik sistemde ise girişimci bir birey söz konusu niteliklere ilave olarak dürüst, adaletli, ahlaklı, çalışkan, tutarlı olan, bencil olmayan ve belirsizlik altında yaşayabilen niteliklere sahip olmalıdır. Bu farklılığın esasında diğer ekonomik sistemlerde yapılan girişimciliğin esas gayesi kar maksimizasyonu olması, toplum ve sosyal adaletin ikinci planda tutulmasıdır.

İslam ekonomisinde risk, faiz, kar, stokçuluk, tekelcilik ve israf, sosyal sorumluluk ve sosyal adalet düzenlemeleri girişimciliği teşvik etmektedir. Ayrıca İslam ekonomisinde ortaklıkların ve girişimlerin

finanse edilebilmesi için çeşitli uygulamalar bulunmaktadır. Bu uygulamalarda faiz olgusu kullanılmamaktadır. Bu nedenle İslam ekonomisinde paradan para kazanma mantığı da bulunmamaktadır (Erdem, 2015: 14) Stokçuluk konusuna örnek olarak, stokçuluk yapılan emtia ve\veya yastık altında tuttuğu paranın yeni yatırım ve kar zarar ortaklığı ile hem kendisine hem de topluma çok daha faydalı olabileceği açıklanarak bu durumda vazgeçmesi söylenebilir. Bu konuda stokçuluğu yasaklayan İslami ekonomik sistemin içerisinde yer alan finansal uygulamalarının tam olarak anlaşılması ve anlatılması tüm dünya ekonomisi için bir artı değer olarak değerlendirilebilir.

Girişimcilik konusunda İslamiyet'in işletmelerin çalışmalarına yönelik faaliyetlerinde ve davranışlarında gözetmesi gereken hususlar şu şekilde belirtilmiştir (Kapu ve Aybas, 2009: 76).

- Verdiği sözü yerine getirmek
- Tartı ve ölçüde doğruluk,
- Doğru sözlülük, içtenlik ve güven, (Kuran,55;7-9, 83; 1-6)
- Etkinlik
- Erdemin tercih edilmesi (Kuran, 28;26)
- Araştırma ve doğrulama (Kuran, 17;36, 49; 6)

İslam ekonomisinde girişimciliğin önemi helal kazanma ve faiz dışında kalan uygulamalar çerçevesinde dürüst bir işletmecilik içerisinde hareket edilerek İslam dininin esasları içerisinde faaliyetle sürdürülmesiyle ortaya çıkmaktadır.

SONUÇ

İslam ekonomisi hem kişisel menfaatleri hem de kamu yararını birleştiren bir piyasa mekanizmasına sahiptir. İslam ekonomisinde faiz olmadığı için ve zekât vermek mecburiyetinden dolayı servet sahipleri parasını boş yerde tutmamaya çalışacaktır. Çünkü kırkta bir zekât olduğundan atıl duran servetler 40 senede eriyecektir. Servetini üretime, yatırıma sokmak durumunda kalacaktır. Bu durumda yatırımların artmasına, üretimin artmasına, istihdamın artmasına yol açacaktır. Bu sebepten paranın atıl kalmaması için İslam ekonomisinde girişimcilik teşvik edilmektedir.

İslam ekonomisinde girişimcilik oldukça önemli bir olgudur. Ticaret girişimciler tarafından yapılmaktadır. Girişimcilik konusunda İslamiyet'in işletmelerin çalışmalarına dair faaliyetlerinde ve davranışlarında gözetmesi gereken konular hadis ve kutsal kitap Kur'an da pek çok yerlerde bahsedilmektedir. Bunlardan bazılarını doğruluk, güven tesisi, verdiği sözü yerine getirme, stokçuluk yapılmaması ve faizsiz bir ekonomi içerisinde girişimcilik faaliyetlerinin sürdürülmesi gerektiği şeklinde sayabiliriz.

İslam ekonomisi kapitalist sistemdeki şahıs ile toplumu ve sosyalist sistemdeki şahıs ile devleti dengeleyerek bunlara aynı oranda değer vermektedir. Kapitalist ekonomide ise sınırsız bir mülkiyet hakkı tanınmaktadır. Sosyalist ekonomide ise mülkiyet hakkı sadece devlete verilmiştir ve miras olayı da söz konusu değildir. İslam ekonomisinde özel mülkiyet sistemi, toplum içerisinde kişilerin birbirine saygı ve güveni arttırmaktadır ve toplumsal dayanışmayı güçlendirmektedir. Ayrıca İslami çerçevedeki özel mülkiyet sistemi; zekât, sadaka ve bağış gibi unsurlar ile bölüşümde, gelir dağılımında adaleti tesis ederek sosyal devlet anlayışının güçlenmesine yol

açmaktadır. İslami anlayış girişimcilikle ilgili olarak genel kabul görmüş sadece kar maxsimizasyonu anlayışı yerine, Verdiği sözü yerine getirmek, tartı ve ölçüde doğruluk, doğru sözlülük, içtenlik ve güven, etkinlik, erdemin tercih edilmesi ile araştırma ve doğrulama gibi konularda kural ve kaideleri referans almıştır.

KAYNAKÇA

ALBERTİNİ, J.M. (1995), *Ekonomik Sistemler: Uygulamada Kapitalizm ve Sosyalizm*, çev. Cafer Unay, 4.b., Bursa, Ekin Kitabevi.

ARSLAN, Ali (2004), "Temel Sorunları ve Açılımları ile Sınıf Teorisi, Sınıf Bilinci ve Orta Sınıflar" *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 2, 126/143.

AYTAÇ, Ömer ve İLHAN, Süleyman (2007), "Girişimcilik ve Girişimci Kültür: Sosyolojik Bir Perspektif", *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 18, ss.101-120

ÇELEBİCAN, Gürgan (1974), "Sosyalist Planlama Kavramı", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* Cilt 1974, Cilt 31, Sayı 1-4, ss. 587-601.

ÇELİK, Muhammed-Dağ Mehmet (2017), "Kapitalist İktisadi Düşüncenin Geçirdiği Dönüşümler Üzerine Bir Değerlendirme" *Bitlis Eren Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Akademik İzdüşüm Dergisi*, Sayı 2, ss.50-70.

ÇETİNKAYA, Bozkurt Ö. (2011), *Dünyada ve Türkiye'de Girişimcilik Eğitimi: Başarılı Girişimciler ve Öğretim Üyelerinden Öneriler*, Detay Yayıncılık, Ankara.

ÇINAR, Menderes (1994), İslami Ekonomi ve Refah'ın Adil Ekonomik Düzeni, Birikim Dergisi, Sayı: 59,s.17

ERDEM, Ekrem (2015), *Müslüman Bireyin İktisadi Davranış Hususiyetleri ve İslam Piyasa Geleneği*, İGİAD Yayınları, İstanbul.

ERTURHAN, Sabri (2010), "İslam Ticaret Hukukuna Vücut Veren Ahlaki Esaslar", *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi*, Sayı 16, ss. 213-246.

ESKİCİOĞLU, Osman (1999), "İslam ve Ekonomi" İzmir, Çağlayan Yayınevi, http://www.enfal.de/oe2.html, Erişim tarihi: 30.05.2016

IŞIK, Abdurrahman (2013), "Sosyalist Ekonomik Sistemden Piyasa Ekonomisine Geçişin Nedenleri", *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20. ss.105-118.

KAPU, Hüsnü. ve AYBAS, Meryem (2009), "Yahudi, Hıristiyan Ve İslam Geleneklerinde İş Ahlakına Bakış: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Cilt: 23, Sayı: 1. ss.73-94.

KUBAR, Yeşim (2016), Az Gelişmiş ve Gelişmekte Olan Ülkelerin Kalkınma Göstergeleri İle Ekonomik Büyüme Arasındaki İlişki: Bir Panel Veri Analizi (1995-2010), *Ardahan Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, ss.65-99

ONAY, Meltem ve ÇAVUŞOĞLU, Selin (2010), İşletmelerde Girişimcilik Özelliğini Etkileyen Faktörler: İç Girişimcilik, *Yönetim ve Ekonomi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 1, ss.47-67

ONGAN, Nilgün Tunçcan (2008), İslam Ekonomisinde Bölüşüm, *Çalışma ve Toplum Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 19, s.213-239

ÖZKUL, Gökhan (2007), "Kapitalist Sistemin Sürükleyici Aktörleri: Ekonomik Teoride Girişimciler". *Süleyman Demirel Üniversitesi İİBF Dergisi,* C.12, S.3, ss. 343–366.

ÖZTÜRK, Musa ve İNAN, Şükrü (2014), "İktisadi Sistemlerde Bölüşüm Sorunu: Alternatif Bir Yaklaşım Olarak Ortaklık Ekonomisi", *Akademik Yaklaşımlar Dergisi*, Cilt:5, Sayı:2: ss. 24-55.

ÖLMEZOĞULLARI, Nalan (2003), *Ekonomik Sistemler ve Küreselleşen Kapitalizm*, Ezgi Kitabevi Yayınları.

TANRIVERDİ, Hasan (2003), Hz. Ömer Dönemi Sosyal Devlet Uygulamaları Üzerine Bir İnceleme, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 4. s.672-677

YERLİKAYA, Metin (2005), *Girişimci*, Adım Yayınları, İstanbul.