

**İSLÂM EKONOMİSİ - MALİYESİ :
ÇÖZÜLEMİYEN SORUNSALLAR**

Prof. Dr. Nihat FALAY

**İstanbul Üniversitesi
İktisat Fakültesi
Maliye Bölümü**

A- GİRİŞ

1) Bu çalışmada önce, islâmın dayandığı iktisadi ve mali kavramların ve araçların neler olduğu ele alınacak, başlıca gelir ve gider kalemleri incelenecektir. Daha sonra, islâm düşünce sisteminde mevcut iktisadi eşitlik ve adalet kavramları genel çerçevesi içinde ortaya çıkan ilkeler, bu ilkelere bağlı olarak vurgulanmış olan sınırlamalar (yasaklamalar ve bir anlamda emirler), bunlara dayalı olarak ortaya çıkan yanılısama ve yanılıgılar, göze çarpan anlaşmazlıklar belirtilmeye çalışılacaktır. Sonra da, islâmın dayandığı başlıca öncelikler arasındaki tutarsızlıklara ve fikirbirliği (oydaşma-consensus) sağlanamamasına ilişkin örnekler verilecektir.

2) Bilindiği üzere, islâmın iktisadi ve mali düsturları; Kur'an'a ve islâm peygamberi Muhammed'in ve ondan sonra 40 yıl hüküm süren halifelerin (Hülefâ-yı Raşidin) görüş ve uygulamalarına dayanmaktadır.

Günümüzde de, islâmın o günlerine dönmeyi arzulayanlar ile günümüzün şartlarına uydurulmasını ve gerçek dünyanın gereklerine uygun hale getirilmesini gözönünde bulunduranlar birarada bulunmaktadır.

B- İslâm Ekonomisi-Maliyesinin Dayanakları ve Unsurları :

1) İslâmın dayandığı kaynaklar; asıl (orijinal) ve tamamlayıcı olmak üzere temelde ikiye ayrılır : Asıl kaynaklar; **Kur'an** ve **sünnet**'tir. Tamamlayıcı kaynaklar ise; **icma**, **kıyas** veya **içtihat**'tir.

Kur'an; Allah tarafından Muhammed'e vahyedilmiş olup "islâmî hükümlerin yegâne kaynağıdır, diğer kaynaklar Kur'an'ın yorumlanmasıyla ortaya çıkmışlardır" (Debbağoğlu, 1979, s. 26).

Sünnet ise; bağlayıcı olmayan veya yarı bağlayıcı olan unsurları kapsamakla birlikte, temelde "Muhammed'in sözleri, fiilleri ve takrir (herhangi bir söz veya fiili sukût ile karşılaması) leridir" (Debbağoğlu, 1979, s. 27).

Tamamlayıcı kaynaklardan **icma**; "ortaya çıkan meselelerde çözüm için Kur'an ve Sünnet'in lafız, manâ ve ruhuna başvurmak" (Debbağoğlu, 1979, s. 28) şeklinde tanımlanabilir. **Kıyas** ise; "hakkında nass (Kur'an'ın ve sünnet'in kesin hüküm ifade eden ibareleri) bulunmayan bir hususta aralarındaki illet benzerliğinden dolayı, hakkında nass bulunan bir hususun hükmünü geçerli kılmaktır"

(Debbaoğlu, 1979, s. 29). Nihayet **içtihat**; "hususî ve muayyen delillerden şer'i hüküm çıkarmak" (Debbağoğlu, 1979, s. 34; Yalman, 1973, s. 145-146)tır^(*).

2) Muhammed'in yaşadığı dönemin temel sorunu, birbirleriyle kavgalı ve kan davası güden kabileleri bir toplum içinde birleştirmek ve ortak bir hayat anlayışını yerleştirmek idi. Daha sonraları, özellikle Halife Ömer zamanında, fethedilen topraklardaki kanun tanımaz grupları disiplin altına almak amaçlanmıştır. Muhammed'in çözümü; kaynakların fakir ve zayıf durumda olanlara merkezi olarak dağılımını sağlamak, moral değerleri ortaya koymak ve yaygınlaştırmak olmuştur. Ömer'in sorunu ise, merkezi otoritenin yapısının tanımlanması ve uygulanması yönündedir (Hodgson 1980, s. 207-8).

3) İslâmın ilk dönemlerinde, islâm ekonomisi basit bir yapıya sahipti ve küçük ölçekli idi. Ekonomik ve mali yapının basit olmasına rağmen, ekonominin parasallaştırılmasına ağırlık verilmiştir. İslâmdan önce, bu bölgede arapların ticari işlemlerinin diğer milletlerin para birimleriyle yapılıyor olması ve Doğu Romalıların dinar'ının ve İranlıların dirhem'inin kullanılması bu konunun önemini daha çok gözler önüne serer. Bu nedendir ki, bu dönemde sağlam bir para sistemine ağırlık verilmesi, vergileme ve ticaretin teşviki açısından önemli idi.

İslâm devleti, Ömer zamanında daha gelişmiştir, bir kurumsallaşma sağlanmıştır. Bu nedenle de Ömer, islâm devletinin "ikinci önemli kurucusu" sayılır.

4) Bu dönemde beytül-mâl (devlet hazinesi) kavramı gelişmiştir. Ne var ki, beytül-mâl hesaplarının başlangıçta latince, farsça ve yunanca tutulduğu görülmüştür.

Beytül-mâl'e ilişkin temel görüşler şunlardır : a) diğer yükümlülükler arasında, borçların ödenmesi öncelik taşır. b) beytül-mâl'de bir bütçe açığı varsa, halktan borç alınabilir (ve bununla önce borçlar ödenir) c) beytül-mâl'de bir bütçe fazlası varsa, bu durumda görüş farklılığı vardır : Hanefilere göre, bütçe fazlası gelecekte ortaya çıkacak beklenmedik ihtiyaçlara kullanılmak üzere elde tutulmalıdır. Şafilere göre ise, bu fazla genel sosyal refah için harcanmalıdır (Oran-Rashid, 1989, s. 81-82).

(x) Günümlüz deyimleriyle, icma (consensus-fikirbirliği/oydaşma), kıyas (analogy-benzeşim), içtihat (reasoning-usavurma/akıl yürütme) anlamına gelmektedir.

5) İslâm maliyesinde **temel vergi gelirleri; zekât, haraç, cizye ve öşür**'dür.

Bunlardan **zekât**; varlıklı olanların bu varlıklarını, varlığı olmayanlarla bölüşmesi mantığına dayanır. Kur'an'da da, zekâtın bazı özel alanlarda kullanılması emredilmiştir. Zenginlik ve varlık niteliğindeki unsurların kişisel ihtiyaçlar için kullanımları vergi kapsamı dışındadır. Bu vergiye tâbi olan malvarlıkları (emval) şunlardır : besi hayvanları, toprak mahsulleri, ticari ve sınaî sermaye, nakit ve nakte benzer servet, alacaklar, madenler ve defineler ve gelir getiren diğer servet (Kazıcı, 1977, 29-31; Sıddikî, 1973, s. 18-27, 38-69).

Haraç; topraktan elde edilen mahsülden alınan vergidir. Sabit ve oranlı olarak alınan haraç, toprağın kalitesi, elde edilen ürüne ve sulama türüne göre saptanır. Toprağın bulunduğu yerin pazara yakınlığı da gözönünde bulundurulursa, tek bir vergi tarifesinin saptanmasının güç olduğu anlaşılır.

Cizye; bir baş vergisi niteliğindedir ve müslüman olmayanlardan, onların islâm devletinde yaşamalarının bir karşılığı olarak alınır. Bununla birlikte, cizye vergisinin miktarı hakkında islâm mezhepleri açısından tartışmalı bir durum vardır. Ebû Hanife zamanında konulan ve genel kabul gören miktarlar; düşük gelirli için 12, orta gelirli için 24. ve yüksek gelirli için 48 dirhemdir. Bu verginin konulmasındaki temel amaç, toplumun refahıdır.

Öşür (çoğulu âşar) vergisi ise; zekâtın bir türüdür ve toprak mahsüllerinden alınır. İslâm devletinde, ticareti yapılabilen malların vergisidir. Bu vergi konusunda da hanefî, şafiî ve malikîler arasında anlaşmazlıklar söz konusudur (Yavuz 1972, s. 122-123; Ebu Yusuf 1970, s. 125-126; Sıddikî, 1973, s. 72)^(*).

Bunların dışında, diğer devletlerle mütekabiliyet esasına göre alınan **gümrük vergisi, ganimet vergisi, veraset vergisi ve olağanüstü vergiler** söz konusudur.

Vergi dışı gelirler olarak da **fey, miras, haram servet, devlet işletmeleri hasılatı ve vakıf gelirleri** vardır.

6) İslâm maliyesinde **devlet harcamaları**, elde edilen gelirlere göre belirlenir. Yani; harcamaları belirleyen unsur, elde edilen devlet gelirlerinin türüdür.

(x) Ebu Yusuf'un en önemli eseri olan Kitab'ul-Haraç, aynı adlı ve çeşitli tarihte ve kimselerce yazılmış 21 eserden, günümüze kadar ulaşmış olan 3'ünden birisidir ve en bilinenidir (Shemesh, 1958, s. 3)

Bunlardan zekât, Kur'an'ın Tövbe suresindeki 60. âyete göre sekiz ayrı grup için harcanabilir : fakirler (fukarâ), miskinler (mesâkin), zekât memurları (âmilin), kalpleri kazanılmak istenenler (müellefetul- kulûb), kölelikten kurtarılacak kimseler (rikâb), ağır borç altına girmiş olanlar (gârimin), Allah yolunda olanlar (fi-sebîlillah), yolcular (ibnus-sebîl) (Yeniçeri, 1984, s. 194-234; Sıddıkî, 1973, s. 165-183).

Zekât dışı ve geniş anlamıyla fey geliri olan ganimet, cizye ve haraç, merkezi veya yerel düzeylerde cami, yol, köprü, kanal ve benzeri mal ve hizmetlere ve kamu yararına harcanır. Ancak bu konuda da çeşitli mezhepler arasında farklı yorumlar yapılmaktadır. Genel olan husus; bu tür gelirlerin, zamanın şartlarına uygun olarak tam bir kullanım serbestisinin varlığıdır (Debbağoğlu, 1979, s. 383; Sıddıkî, 1973, s. 189).

7) Sonuç olarak, islâm kamu maliyesinin şu noktaları vurgulanabilir : Birincisi; islâm maliyesi o dönemde ve şimdi yeni bir bakış tarzını öne sürmektedir. İkincisi; zekât gibi kurumların çağdaş refah devletini besleyen bir yenilik olmadığıdır. Üçüncüsü; islâmın ilk dönemlerinde, temelde pragmatik bir eğilim sözkonusudur (Oran-Rashid.1989, s. 95).

C- İslâmda Ekonomik-Mali Adalet ve Sorunları :

1) İslâm ekonomik sistemi, kapitalist ve sosyalist sistemlere kıyasla daha adil olduğunu öne sürmektedir. (Pryor. 1985, s. 197-223). Bu da sömürünün, eşitsizliklerin ve sınıf çatışmasının olmayacağı iddiasına dayanır (Naqvi, 1981, bölüm 4).

Daha 14. yy.da İbni-Haldun'un Mukaddime'sinde islâmın toplumsal, ekonomik ve mali özellikleri ortaya konulmuş ise de (İ. Haldun, 1986; Falay, 1978; Kozak, 1984), bir islâm ekonomisi disiplininin gelişmesi 1960'ların ortasında başlamış ve Seyyid Madudi ve Seyyid Kutub'un eserleri belirgin birer kaynak olarak ele alınmıştır (Kutub, 1968; Qutb. 1970). Ne var ki, bu çalışmalarda günümüz iktisadî kavramları ve araçları pek kullanılmamıştır. Ancak daha sonraları bu yönde bir gelişme ortaya çıkmış, yeni kavramlar ve analiz metodları islâm literatürüne girmiştir. Bu da çoğunlukla faizin yasaklanması ve islâmda gelirlerin ve kaynakların yeniden dağılımı konularında olmuştur.

2) İslâm iktisatçıları iki genel ilkedен hareket etmektedirler : eşitlik ve doğruluk (âdillik).

Eşitlik ilkesi, mal ve hizmetlerin dağılımında büyük eşitsizlikleri yasaklar. Bu anlayışa göre; toplumdaki bazı bireyler lüks, bazıları da düşkünlük ve fakirlik içinde ise, o toplum islâmik bir toplum olamaz (Chapra, 1970, s. 14-16; Khan, 1986, s. 2). **Doğruluk** (âdillik) ilkesinde ise, kişiler iktisadi kazançlarına bizzat lâyük olmalı ve kayıplarına da müstahak olmalıdırlar. İslâm iktisatçıları zekât'ı, eşitlik ilkesinin sağlanmasında çok güçlü bir araç olarak görürler. Aynı şekilde, islâm miras hukukunun önemli bir eşitleyici etki yarattığı kabul edilir (Mannan, 1970; K. Ahmad 1980, s. 119-130).

Yukarda belirtilen biçimsel ve resmi şartlar yanında, bazı gayriresmi kurallar da vardır; bunlardan biri de **diğergâmlık** (altruism) tır. Bu da, tüm hareket ve tasarruflarda diğer kişilere zarar vermemek ve kamu yararını gözetmektir (Naqvi, 1981, s. 64).

Bu resmi ve gayriresmi hüküm ve kuralların en kutsalı, faiz (riba)in yasaklanmasıdır. Bu yasaklamanın mantığı, borcun tüketim veya girişimle (business) ilişkisine göre değişir. Eğer tüketime ilişkin bir borçlanma sözkonusu ise, borç veren, herhangi bir güç sarfetmeden ve borç alana gerçekten birşey vermeden kazançlı çıkmış olur. Eğer sözkonusu olan, ticarete ilişkin bir borç vermek ise, borç verenin kazancı sabittir, yani belirlidir. Bir banka mevduatı ticarete ilişkin bir borç olarak ele alınır ve mevduat sahibi borç veren, banka ise borç alandır. Bu durumda adaletsizliği önlemek için, tüketime ilişkin bir borç sözkonusu ise, borç verenin bir kazancı olmamalı ve sadece verdiğini geri almalıdır. Ticarete ilişkin bir borç var ise, bu durumda da borç veren ve borç alan yatırıma ilişkin kâr ve zararları paylaşmalıdır. Burada faizin yasaklanması, servetin dağılımında eşitleyici bir etkiye sahip olmaktadır (Karsten, 1982, s. 108-142; Kuran, 1986, s. 135-164; Debbağoğlu, 1979, s. 284-290; İslam Cemiyeti 1978, s. 33-37; Zaim 1992, s. 78-82; Ebussuud, 1969, s. 39-42). Kâr amaçlı sigorta kurumunun yasaklanması da aynı mantığa dayanır. Ne var ki, pek çok islâm iktisatçısı, sömürüye dayanmayan ve iyi düzenlenmiş sigortacılığın, eşitlik ilkesini sağlayacağı görüşündedirler (Debbağoğlu, 1979, s. 413; İslâm Cemiyeti, 1978, s. 61).

Spekülasyon amaçlı işlemler de en çok hücum edilen konulardandır. Çünkü bu işlemlerin hakedilmemiş bir kazanç sağlayacağı kabul edilmiştir.

Faizin yasaklanmasına rağmen, islâm ekonomilerinde bu yasağa ne kadar uyulduğunu tarihteki örneklerden saptamak mümkündür. Şeriata göre, alacaklının borçludan, verdiğinden daha ağır altın alması yasaktı. Diğer maden-

ler, tahıl ve ticari eşya için de aynı kural geçerli idi. Ama, ortaçağda müslümanlar arasındaki uygulamada, "... şeriatın faizi önleyebildiği sanılmamalıdır. Tersine, faizin anaparayla aynı cinsten olmamasını kararlaştırmak işlemin şer'i olmasını sağlamaya yeterliydi. Örneğin, altın olarak verilen bir ödücün faizi gümüş olarak hesaplandığında, faiz % 100'ü bile bulsa işlem şer'i sayılırdı, halbuki aynı faiz altın olarak ödenirse bu şeriata aykırı düşerdi" (Mazaheri, 1972, s. 370). Bir başka çözüm yolu ".. borçlunun üçüncü bir eşyayı alacaklıya terhin etmesidir ki, bu eşya onun yanında kaldıkça ondan istifade eder veyahut borçlu alacaklıya gönül rızasıyla takdim ederdi" (Bijörkman, 1939, s. 78). Bu konuda daha farklı bir uygulama, Abbasi vezirlerinin gerek kendileri ve gerekse devlet için büyük musevi bankalarından borçlanmaları ve normal faiz miktarının % 20-30, bazı özel durumlarda spekülasyon ve ihtiyaç için % 100 olması ve hatta sıradan müslümanların bile buna benzer şeyler yapmasıdır (Jomo. 1977, s. 241; Rodinson, 1974, s. 14; Bijörkman, 1939, s. 84-85). Zaten, Peygamber ve Kur'an da ticari faaliyeti tavsiye etmemiş miydi (!). (Risso, 1989, s. 381-382; Bijörkman, 1939, s. 80-81).

Buna karşılık ortakçılık, toprak sahibi ile çalışan arasında ürünün belli oranda paylaşılmasına ve kâr ve zararda kaderbirliğine dayandığı için pek çok iktisatçı tarafından onaylanır (Debbağoğlu, 1979, s. 317-321, 357). Öte yandan, toprak sahibinin, ekim işlerinde bireysel olarak rol almadığı için, bir gelir veya kâr sağlamaması gerektiğini ileri sürenler de vardır (Yusuf, 1971, s. 23-27). Burada, faize ilişkin mantığı tekrar karşımızda görürüz. Çünkü, çalışanın kazancı elde edilen ürüne bağlı olduğu halde, toprak sahibinin kazancı sabittir. Yani, emek sahibi kendi varlığının mücadelesini verdiği ve bazen de çok az ürün elde edebildiği halde, toprak sahibi lüks bir yaşam sürebilir.

(3) İslâm ekonomisi ve maliyesi bazı önemli yanılsamalar (illusion) ile karşıkarşıyadır. Çoğunlukla, islâm iktisatçıları, islâmi emirlerin iktisadi adaletini sağlanmasında şüphe yaratmayan temel kuralları içerdiğini kabul ederler : "Müslüman toplumlarda gelir ve servet açısından büyük eşitsizlikler olamaz" (Chapra. 1970, s. 16) ifadesi bunu çok güzel yansıtır. Bu da islâmın öne sürdüğü şartların dinamik değil statik, dolayısıyla da tüm toplumlar için ve herhangi bir değişiklik olmadan sonsuza kadar uygulanabilir olduğunun kabulü demektir.

Ayrıca, zekâtın amacı, eşitliği sağlamaktır ve sadece bazı gelir ve servetin vergilendirilmesi esas alınmaktadır. Dar anlamıyla ele alınırsa bu vergi, islâmın ortaya çıktığı ilk yıllarda ve özellikle tarım, madencilik ve kıymetli metaller

üzerinden alınır. Oysa, sanayileşme ve hizmet sektörünün gelişmesi sonucu bu gelir ve servet kaynakları önemini kaybetmiştir. Yine bu gelişimlere paralel olarak, az gelişmiş ülkelerin düşük gelirli grupları tarımda yoğunlaşmıştır, buna karşılık yüksek gelirli gruplar ise tarım dışı kesimde yer almaktadırlar. Bu nedendir ki, zekâtın eşitliği sağladığı iddiası net değildir, aksine, eşitsizliği arttırdığı dahi söylenebilir.

İslâmî görüş, insanın yapısı ve istidatları konusunda aşırı iyimserdir. Çünkü islâm düşünürleri herkesin aynı adalet, dürüstlük, digergâmlık ve doğruluk özelliklerine sahip olduğunu belirtmişlerdir. Oysa, islâm toplumunda da insanların, ihtiyaç ve çıkarları açısından farklı görüşlere sahip olabilecekleri ve oldukları açıktır. Bu nedenle, insanların tâb'ı, yapısı ve önem verdikleri hususlar açısından benzeşmelerini ve mutlaka yardımlaşacaklarını beklemek mümkün değildir. Yani, özellikle kamu görevlilerinin tümünün adaletsizlikleri gidermek ve belirlenmiş görevleri tam olarak yapmak yeteneklerinin ve isteklerinin olduğunu bir veri olarak almak yanlıştır. Böylesi bir iyimserlik beklenebilir, çünkü onların hem kavrama yetenekleri sınırsız değildir, hem de resmi görevlerini kötüye kullanarak çıkar sağlamaları ve kendi servetlerini arttırmaları her zaman mümkündür. İslâm tarihinde ve toplumlarında da, devlet görevlilerinin yetkilerini kötüye kullandıklarına ilişkin pek çok örnek vardır (Hodgson, 1974; Haldun, 1986, s. 63-94; Bijörkman 1939, s. 82-93; İslâm Cemiyeti 1978, s. 147-151). Zaten islâm düşünürleri de, geçmişte görülen bu görevi kötüye kullanma yollarının gelecekte nasıl giderilebileceği hususuna bir açıklama getirmemişlerdir.

Bir başka sorun, yine faizin yasaklanmasına ilişkindir. Şöyle ki, enflasyonist bir devrede, bu konuda, bazı iktisatçılar herhangi bir çözüm önermez iken, bazıları ödünç para vermenin bir fiat endeksine bağlamasının gerekli ve doğru olduğunu ileri sürmüşler, bazıları ise bu endekslemeye karşı çıkmışlardır. Endekslemeyi ileri sürenler de şöyle bir sorunla karşılaşmışlardır : uygun görülen fiyat düzeyi borç verene göre mi, yoksa borç alana göre mi saptanmalıdır? (Zaman, 1985, s. 31-53; Mannan, 1970, bölüm 14).

Kâr ve zararın paylaşımı konusunda da; bazıları bunun teâmmüllere göre yapılması gerektiğini, bazıları ise arz ve talebe göre saptanmasını ileri sürmüştür (Chapra, 1984, s. 34; Choudhury. 1986, Bölüm 6).

Tüm bunlar, islâmın şartlarının iktisadi adaleti garanti edeceğine ilişkin islâm iktisatçılarının inançlarının yanılsamalara dayandığını göstermektedir.

Daha önceki fiat endeksi, zekât, ortakçılık ve kâr ve zararın paylaşımı konularında olduğu gibi, kamu mülkiyeti konusunda da önemli görüş farklılıkları doğmaktadır. Çünkü İslâm klasikleri esas alındığında, bazılarında eşitliğin sağlanması için ticaret hizmetleri, sanayi hammaddeleri ve toprak konusunda kamu mülkiyeti esas kabul edildiği halde (Kutub. 1968, s. 302-3; Naqvi, 1981, s. 147-50), bazılarında ise bu alanlarda, kamu menfaati ve refahı hariç, kamu mülkiyetinin esas alınmasının gereksiz olduğu serdedilmiştir (Chapra. 1970; Mevdudî, 1972, s. 26; İslâm Cemiyeti, 1978, s. 124-125).

Bir diğer anlaşmazlık ve tutarsızlık, kamu mal ve hizmetlerinin finansmanına ilişkindir. Şöyle ki; bir görüş, artan oranlı vergi tarifesinin İslâmın amaçları ile tam bir uyum ve tutarlılık gösterdiğini ileri sürerken (Chapra. 1970, s. 245), bir diğer görüş de bunun tersini savunmakta ve artan oranlı vergilemenin, zenginin gelirini gayrimeşru kabul etmek anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu nedenle de, sadece sabit oranlı bir nisbi verginin, mükellefler arasında bir ayırım yapmadan uygulanması gerektiği önerilmektedir (Yusuf, 1971, s. 67).

Yine, daha önce değinilen eşitlik ilkesi konusunda birbirinden farklı yorumlarla karşılaşmaktadır. İlimli bir eşitsizliğin kabul edilebileceği konusunda anlaşma içinde olan bazı yazarlar, bu ilimliliğin sınırının ne olacağı konusunda ise anlaşmazlığa düşmektedirler. Hatta ilk halifeler bile bu sınırı birbirinden farklı yorumlamışlardır (A. Ahmad. 1984, s. 3-6).

Gelelim zekât gelirlerinin harcanmasına : Bu konuda da, belli bir yılda toplanan gelirlerin diğer yılda harcanıp-harcanmaması konusunda anlaşmazlık vardır. Çünkü; bazıları bu fonların biriktirilmesinin zekâtın dayandığı mantıkla ve öyle çelişeceğini, buna karşılık bazıları ise iktisadi faaliyetlerdeki konjonktürel değişimler nedeniyle bir yıldan diğerine kıyasla daha fazla harcama yapmanın gerekebileceğini, dolayısıyla harcanmamasını savunur.

Faize şiddetle karşıt olanların çoğu sabit ücret düzenini de savunmuşlar, hatta bazıları değişken ücretin âdil olmadığını açıkça söylemişlerdir. Bunlara göre, eğer ücretler değişken olursa, firmanın gelirlerindeki bir düşüş, ücretlilerin gelirlerinde de bir düşüşe ve işçilerin zorunlu ihtiyaçlarını karşılayamamalarına yol açar. Bu da eşitlik ilkesinin ihlâl edilmesi demektir (Kuran, 1989, s. 179; İslâm Cemiyeti, 1978, s. 75). Bunun yanında, farklı emeğe farklı ücret ödenmesini savunanlar da vardır. İslâm'da "sosyal ücret" kavramından hareket edenlerin, farklı ücret ile değişir ücret arasındaki ayırımı çok açık şekilde yapmadıkları da görülür (Debbağoğlu, 1979, s. 272-274).

4) Bu ekonomik-mali sistemde islâmın ilk dönemlerinde temel alınan eşitlik ve âdillik kıstasları gözönünde bulundurulmakla birlikte, günümüzün islâm ekonomilerinde ortaya çıkan görüşler, eşitlik ve adalet kıstasları arasında belirgin tutarsızlıklar bulunduğunu göstermiştir. Yani, adalet'in, islâm ekonomisinin tek kıstası olmadığı ve diğer bazı amaç ve kıstasların da gözönünde bulundurulması zorunluluğu belirtilmiştir. Bu amaçlar; sanayileşme, istihdam, ekonomik kalkınma ve etkinlik/verimlilik vb. ile ilişkindir. Oysa islâmi literatürde bu konularda teknik ve bilimsel düzeyde somut görüşler pek geliştirilememiştir.

Zaten, temel olarak alınan ilkeler (örneğin adalet) bizzat kendi içlerinde tutarsızlıklar taşımaktadır. Çünkü, faizin yasaklanması ve işçi ücretinin sabit tutulması adalet (doğruluk) ve eşitlik ilkeleri ile çatışmaktadır. Çünkü, faizin yasaklanmasında adalet ve doğruluğun, ücretlerin sabit tutulmasında ise eşitliğin tercih edilmesi sözkonusudur. Örneğin, işçilerin patron veya sermaye sahiplerine kıyasla düşük gelirli oldukları için, ücretlerdeki düşüşten daha olumsuz etkilendikleri, bu nedenle de eşitlik ilkesinin ücret konusunda daha ağır bastığı, fakat yatırımın getirisi konusunda böyle olmayacağı söylenebilir.

Öte yandan; bazılarınca, islâmda adaletin, etkinlik/verimlilik ile kıyaslanırsa daha öncelikli olduğu, bundan etkinlik/verimliliğin gereksizliği değil, fakat belirleyici olmadığı kastedilmektedir. Yani, bir firmayı ele alırsak, firma kârlarına bir üst sınır getirilmesi gerektiği ileri sürülmekte, fakat bu üst sınırın nasıl belirleneceği belirtilmemektedir (Chapra. 1979, s. 94). Bununla birlikte, islâmda etkinlik ve eşitlik açısından bir karşıtlığın bulunmadığı iddiaları sürdürüle gelmektedir (Kuran. 1989, s. 182-183). Buna karşın, bazı iç tutarsızlıkları pratikte görmemek imkânsızdır.

Örneğin; S. Arabistan'da ve Körfez Emirliklerinde, Uzakdoğulu bazı gayrimüslimlerin, bazı iş alanlarında müslümanlara kıyasla üstün pozisyonlarda istihdam edilmeleri, öte yandan da yine bazı ülkelerde iyi kaliteli müslümanların işsiz ve boşta olmasına karşın, yine uzak-doğulu işçilerin çalıştırılmaları islâmın dünya görüşü ve ilkeleri ile nasıl bağdaştırılabilir (Wilson. 1985, s. 17; Rodinson. 1974, s. 180).

Tüm bu ve benzeri konularda, bazı islâm iktisatçılarının bu tutarsızlıkları çok yapay yollarla çözüme girişimleri bulunmaktadır.

Bununla birlikte, gerek "kıyas" gerekse "içihat" gibi islâmın tamamlayıcı kaynakları, yukarıda belirtilen sorunlara açık ve günümüzde kabul edilebilecek

ve iç tutarlılığı olan açıklamalar getirememektedir (Jomo, 1977. s. 249). Yapılan şey; ortaçağ islâm yazarlarının kendi içinde bütünlüğü olmayan ve birbirinden ayrı ve farklı "kıyas" örneklerini vermek olmuştur. Bu da günümüzde islâm iktisatçılarının kendi kendilerine buldukları çare ve keyfi bir tarzdır (Kuran, 1989, s. 184). Bu nedenledir ki, islâm, geçmişte, toplulukları belirgin ekonomik amaç ve sonuçlar için seferber edememiştir (Jomo. 1977, s. 245).

5) İslâmın icma (fikirbirliği/oydaşma) kavramı yoluyla sorunlara çözüm bulmak ve fikirbirliği sağlamak yönüne bakılırsa, bu konuda da netlik görülmemekte, bu alanda da önyargılarla karşılaşılmaktadır. Çünkü islâm iktisatçıları, islâmî esas alan ekonomilerde, kapitalist ve sosyalist ekonomilerdeki iktisadi adaletsizliklerin olmayacağını iddia etmektedirler. Oysa, daha önce de belirtildiği üzere, islâmî adalet anlayışının neyi gerektirdiği hususu pek açık değildir. Zira, bu iktisatçılar uyuşmazlıkların çıkması ihtimalinin çok düşük olduğuna ve islâm toplumundaki halkın (homoislamicus) ergeç bir fikirbirliği (icma) sağlayacaklarına inanırlar (Mannan. 1979, s. 21-23). Bunu da Muhammed'in "benim cemaatim hata yapmada muvafakatta bulunmayacaktır" sözüne dayandırmaktadırlar.

Oysa, iki hususun gözardı edilmemesi gerekir : Birincisi; islâm iktisatçıları islâmî ilkelerin niteliği ve etkileri konusunda hemfikir değiller. İkincisi; Muhammed'in hadisleri, islâm toplumunda fikirbirliği (icma) olduğu mantığına dayanır. Oysa Muhammed'in hadislerinin otantik olduğu ve fikirbirliğinin sağlanacağı garantisizdir.

Ayrıca; islâm iktisatçılarının, ekonominin bileşim ve modeli konusunda, toplumun kendi içinde bir fikirbirliği oluşması hususuna pek yatkın oldukları da söylenemez.

İslâm iktisatçıları, kendine has mantığı ve dünya görüşü içinde geliştirilmiş olan islâmî ilkelerine ters düşen kendi görüşlerini toplumun tümüne onaylatmaya da yatkın değillerdir. Yapılan şeyler; tarihin islâmî yorumu, hesaplanamaz islâmî adalet ilkesinin vurgulanması ve buna yönelik eğitimin yapılmasıdır (Chapra. 1970, s. 143-145).

Açıktır ki; burada dayanılan tüm mantık, kendine has ve tek bir islâmî ekonomik sisteminin olduğu ve islâm toplumlarında bilgili önderlerin bulunduğudır. Ama bilinmektedir ki islâm iktisatçıları, ekonominin temel özellikleri ve uygulamaları hususunda ciddi olarak farklı görüşlere sahiptir.

Örneğin; islamî uyanışın önderlerinden sayılan (Karaman 1985, s. 103-115) Muhammed Abduh bir fetva ile, banka faizlerinin haram olmadığını, 1900'de Mısır'da ilk banka kurulurken belirtmiştir. Kendi aralarında fikirbirliği sağlayamayan bu iktisatçıların toplumun çoğunluğunda bir fikirbirliği oluşturmaları pek beklenemez. Zaten, 8. yüzyıldan beri islâm düşünürlerinin kendi aralarında bir fikirbirliği sağlama çabasında olmalarına rağmen, gerçek bir fikirbirliği henüz sağlanamamıştır (Hallaq. 1986). Zaten islâm düşünürleri çoğunlukla, içinde buldukları statükoyu meşru kılan yaklaşımları tanımlamışlardır (Tibi. 1986, s. 15). Ayrıca, islâmın şafi, hanbelî, maliki ve hanefi gibi sünni tarikatları arasında hemen her konuda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Sünni ve şii mezhepleri arasındaki farklılıkların daha da fazla olması, temel konulardaki ayrılığı daha da arttırmaktadır.

Ne var ki, islâmın yorumu ve uygulaması da zaman içinde değişim göstermeğe mahkûmdur ve bu değişim bazı alanlarda görülmektedir. Örneğin 20. yüzyılın başlarına kadar, islâmî düzenlemeler köleliğe müsamaha ve hoşgörü göstermiştir ve onu kurumsallaştırmıştır (Mazaheri. 1972. s. 362-368; Nakash. 1988. s. 368). Gerçi islâmda hürriyet esas, kölelik ise arızî bir nitelik taşısa da, kölelerin bazı kısıtlamalar altında olduğu da bir gerçektir (Yeniçeri. 1984 s. 367, 211). Kur'an'da ve hadislerde kölelik kurumu ayrıntılı olarak işlenmektedir. Örneğin, Kur'an'ın 33. sûresi'nin 50. ayetinde "Ey Peygamber... Allah'ın sana ganimet olarak verdiği cariyeleri... helâl kılmışızdır" denilmektedir (Üçok 1985, s. 2) "Köle" sûresinde bazı insanların diğerlerinin yararına işgücü katkısında bulunacakları emredilmiş ve bu, islâm toplumsal düzeninin bir kuralı olarak belirtilmiştir (Rosenthal. 1960, s. 77; Falay, 1978 s. 31; Haldun 1986, s. 83, 341-342). Ama buna karşın ve açıkcası, islâm iktisatçıları bu konuyu ihmal etmekte ve sadece zekât gelirlerinin harcandığı kalemler arasında bulunan kölelerin kurtarılması bağlamında ele almaktadırlar (Choudhury. 1986, s. 56). Oysa, islâm hukukunda "zamanın değişmesiyle hükümler de değişir" anlamındaki Mecelle'nin 39 m. si bu konuda önemli açıklamalar sağlayacak niteliktedir. Zaten, islâmın "kılıç'tan uzaklaştığı" günden beri değişmek zorunda kaldığı, islâmî fikirlerin geçmişte değiştiği, bugün değişiyor olduğu ve gelecekte de değişmeye devam edeceği (Morison. 1980, s. 543, 545) söylenebilir. Bunun içindir ki, günümüzde pek çok müslüman, köleliği gayriadiil bir durum olarak yorumlamaktadır.

SONUÇ

İslâmın ve islâm iktisatçılarının iddialı görüşlerine ve yaklaşımlarına rağmen, islâmî düzende adaletsizlikler ve eşitsizlikler olabileceği, diğer deyimle, bu toplumlarda adaletsizlik ve eşitsizliklerin giderilmeyeceği görülmektedir. Çünkü; ne islâmî düzende gelir ve servetin daha eşit olacağı, ne de kendi adalet kıstasları çerçevesinde bile islâmî düzenin daha adil olacağı ispatlanmıştır. Çünkü islâmın ön koşulan emir ve şartları, tutarsızlıklarla bir bilmece haline dönüşmüş gibidir. Bunda, bu görüşün dayandığı ilkelerin ve varsayımların günümüz ekonomisini ve sorunlarını açıklayacak ve çözebilecek iç ve teorik yetersizliği yanında, islâmın kendi içindeki mezhep ve tarikatların konulara farklı bakış açılarının bulunması, kamu görevlilerinin yetenek ve niyetlerinin gerçekçi değerlemelerinin olmaması, iktisadî ve malî sürecin içinde yer alan bireylerin (cemaatin) beşeri niteliklerinin abartılması ve daha genel bir gerçek olarak islâm dünyası tarihinde, bu ekonomik-malî görüşün paralelinde uygulamalar yanında, çok çeşitli ve boyutlu zıt uygulamaların da gözlenmesi vb. faktörler önemli ipuçlarıdır.

Zaten; islâm, batı medeniyetinin ve çağdaşlaşmanın tümüyle meydan okuyan niteliklerine anlamlı bir cevap geliştirememiştir, kendisi de batıya meydan okuyan bir misyonu ifade etmesine karşın, bu noktada da başarısızdır (Yıldızoğlu 1994). Kaddafi, Butto ve Humeyni vb. günümüz milliyetçi ve müslüman liderler de islâmı, kendi politik amaçları için sömürmektedirler (Jansen. 1980). Günümüz islâm ortadoğusu da, dünya ekonomisi ile entegre olmuş ve onun bir parçası durumundadır (Esposito 1994, s. 22). Öylesine ki, islâm düşünürleri, Avrupa dillerinde mevcut olan bazı kavramları da artık arapçalaştırarak kullanmaktadırlar : al-socialiyya, al-nationaliyya, al-demografiyya vb. (Tibi. 1986, s. 16-17).

İslâmın toplumsal yapıda ve ekonomide en ağırlıklı olarak uygulamaya geçirildiği İran İslâm Cumhuriyeti, yukarıdaki tüm analizlere çok anlamlı bir örnek ve cevap niteliğindedir. Şöyle ki; 1979'daki islâm devriminden önceki gelir eşitliği, devrimin temel nedenlerinden biri olarak gösterilir (Pesaran. 1976; Hakimian. 1988, s. 3-32). Sosyal adaletin kurulmasının, işçilerin ve köylülerin emeklerinin tam karşılığını alması ve ayırıcılığa ve sömürüye son verilmesi ve refah artışının sağlanması ve fakirliğin giderilmesi ile mümkün olduğu savı ileri sürülmüştür. Oysa, devrimden öncesine kıyasla, gerçek GSMH ve ortalama reel gelirin açıkca düştüğü görülmüştür (Behdad. 1989, s. 327). Sayısal analizlerden; eşitsizliğin daha çok arttığı, üretim imkânlarının ve refah ve gelirin yeniden

dağılımı sürecinin zayıfladığı ve zenginin daha zengin, fakirin ise daha fakir olduğu anlaşılmıştır. İşsizlik, özellikle kentli emek sahipleri için artmıştır. Kentli ve köylü fakirlerin iktisadi hoşnutsuzlukları daha da şiddetlenmiştir (Behdad. 1989, s. 353).

Bu çalışmayı islâm ekonomi doktrinini inceleyen bir müslüman iktisatçının konuya ilişkin yorumlarıyla bitirmek, ele alınan konu açısından anlamlı olacaktır :

"İslâm ekonomisi kapitalist ekonomiye benzemektedir. Yani islâm ekonomisi realiteyi değiştiren bir işlemdir. Realiteyi yorumlayan bir islâm değil.. Ama islâm ekonomisi hayat sahnesinden uzak olduğu sürece islâm economicileri bu gibi bir imkâna sahip olamamaktadırlar. İslâm economicileri bugünkü hayatlarında uygulama esnasında islâm ekonomisine ilişkin tecrübelerle sahip değildirler. Ki bu tecrübelerin ışığında, islâmî esaslara dayalı bir hayata egemen olan kanunların karakterlerini anlama imkânı bulabilsinler" (Es- Sadr. 1979. s. 327-329).

KAYNAKÇA

- AHMAD, A., "A macro model of distribution in an islamic economy" **Journal of Research in Islamic Economics** 2, 1, 1984.
- AHMAD, K., (Ed.), **Studies in Islamic Economics** (Lêicester. 1980).
- BEHDAD, S. "Winners and losers of the Iranian revolution : a study in income distribution" **International Journal of Middle East Studies** 21, 1989.
- BİJÖRKMAN, W. "İslamiyette sermayenin zuhuru ve tedavüle vaz'ı" (çeviren yok). **Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası** cilt 2, 1932-1939.
- CHAPRA, U. "The economic system of islam" **The Islamic Quarterly** 14, 1970.
- CHOUDHURY, M.A., **Contributions to Islamic Economic Theory : a study in social economics** New York, 1986.
- DEBBAĞOĞLU, A. **İslâm İktisadına Giriş** (İstanbul. 1979, Dergah Yay).
- EBU YUSUF, **Kitab'ul-Haraç** (Çev: A. Özek) (İstanbul 1970, İ.Ü. İktisat Fakültesi Yay.).
- EBUSSUUD, M., **İslami İktisadın Esasları** (Çev: A. Özek) (İstanbul 1969).
- ESPOSITO, J.L., "Political islam : beyond the green menace" **Current History** January, 1994.
- ES-SADR, M.B., **İslâm Ekonomi Doktrini** (1979. Hicret Yay.).
- FALAY, N., **İbni Haldun'un İktisadi Görüşleri** (İstanbul 1978, İ.Ü. İktisat Fakültesi Maliye Enstitüsü Yay.)

- HAKIMIAN, H., "Industrialisation and the standard of living of the working class in Iran, 1960-79" **Development and Change** 19, 1, 1988.
- HALLAQ, W.B., "On the authoritativeness of sunni consensus" **International Journal of Middle East Studies** 18, 4, 1986.
- HODGSON, M., **The Venture of Islam** (Chicago, 1980).
- İBNİ HALDUN, **Mukaddime** (Çev: Z. K. Ugan) 3. cilt (İstanbul 1986. Milli Eğitim Bakanlığı Yay.).
- İSLAM CEMİYETİ (A.B.D.)'de, **İslamda Ekonomik ve Sosyal Düşüncenin Çağdaş Görünümü** (Ankara, 1978, Düşünce Yay.).
- JANSEN, G.H., **Militant Islam** (New York, 1980).
- JOMO, K.S., "Islam and Weber : Rodinson on the implications of religion for capitalist development" **The Developing Economies** V. 15, June 1977, No. 2.
- KARAMAN, H., "İslâmi uyanışın öncüleri" **Toplum ve Bilim** 29/30, Bahar-Yaz 1985.
- KARSTEN, I., "Islam and financial intermediation" **International Monetary Fund Staff Papers** 29, 1, March 1982.
- KAZICI, Z., **Osmanlılarda Vergi Sistemi** (İstanbul 1977, Şamil Yay.).
- KHAN, M.S., "Islamic interest-free banking" **International Monetary Fund Staff Papers**, 33, I 1986.
- KOZAK, İ.E., **İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat** (İstanbul 1984, Pınar Yay.).
- KURAN, T., "The economic system in contemporary islamic thought : interpretation and assessment" **International Journal of Middle East Studies** 18, 2, May 1986.
- KURAN, T., "On the notion of economic justice in contemporary islamic thought" **International Journal of Middle East Studies** 21, 1989.
- KUTUB, S., **İslamda Sosyal Adalet** (Çev.: Y. Tunagür-A. Mansur) (İstanbul 1968).
- MANNAN, M.A., **Islamic Economics : Theory and Practice** (Lahore. 1970).
- MAZAHERİ, A., **Ortaçağda Müslümanların Yaşayışı** (Çev.: Bahriye Üçok) (İstanbul 1972, Varlık Yay.).
- MEVDUDİ, E., **İslamda Toprak Mülkiyeti** (Çev: M. Şahin) (İstanbul 1972).
- MORISON, T., "Can islam be reformed?" **The Nineteenth Century** V. 19-20, No. 380, October 1908.
- NAKASH, Y., "Fiscal and monetary systems in the Mahdist Sudan, 1881-1898" **International Journal of Middle East Studies** 20, 1988.
- NAQVİ, N.H., **Ethics and Economics : an islamic synthesis** (Leicester, 1981).
- ORAN, A.-RASHİD, S., "Fiscal policy in early islam" **Public Finance** Vol. 44, No. 1.1989.
- PESARAN, M.H., "Income distribution and its major determinants in Iran" **Iran : Past, Present and Future** (Ed. W.W. Jacqz) (Aspen, Colo., 1976).

- PRYOR, F.L., "The islamic economic system" **Journal of Comparative Economics** Vol. 9, No. 2, June 1985.
- QUTB, S., **Social Justice in Islam** (New York, 1970).
- RISSO, P., "Muslim identity in maritime trade : general observations and some evidence from the 18 th. century Persian Gulf/Indian Ocean region" **International Journal of Middle East Studies** 21, 1989.
- RODİNSON, M., **Islam and Capitalism** (London, 1974).
- ROSENTHAL, F., **The Muslim Concept of Freedom** (Leiden 1960).
- SHEMESH, A.B., **Taxation in Islam**. (Vol. 1): **Yahya Ben Adam's Kitâb Al Kharaj** (Leiden, 1958).
- SİDDİKÎ, S.A., **İslâm Devletinde Mali Yapı** (Çev: R. Özdengören) (İstanbul 1973, Fikir Yay.).
- TİBİ, B., "İslam and modern european ideologies" **International Journal of Middle East Studies** 18, 1986.
- YALMAN, N., "Some observations on secularism in islam : the cultural revolution in Turkey" **Deadalus** Winter, 1973.
- YAVUZ, V.Y., **İslamda Zekat Müessesesi** (İstanbul 1972).
- YILDIZOĞLU, E., "Yeni dünya düzeni ve islam" **Cumhuriyet Gazetesi** 4.4.1994.
- YUSUF, S.M., **Economic Justice in Islam** (Lahore 1971).
- WILSON, R., **Islamic Business: theory and practice** (London, 1985).
- ZAİM, S., **İslâm-İnsan-Ekonomi** (İstanbul 1992, Yeni Asya Yay.).
- ZAMAN, S.M.H., "Indexation-an islamic evaluation" **Journal of Research in Islamic Economics**, 2, 2 Winter 1985.