İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Sayı: 16

Ekim 2010

İSLAM İKTİSADI ÖZEL SAYISI

www.islamhukuku.com

www.islamhukuku.org

www.islamhukuku.net

ISSN 1304-1045

İSLAM HUKUKU ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

www.islamhukuku.com www.islamhukuku.org www.islamhukuku.net

Journal of Islamic Law Studies مجلة البحوث الفقهية الإسلامية

Sayı / Number / 16 : العدد **Yıl / Year / 2010** : السنة

Nisan ve Ekim aylarında yılda iki sayı çıkar. Hakemlidir

Sahibi / Publisher / صاحبها

Mustafa ÖZDEMİR

Mehir Vakfı Genel Başkanı / General Director of Mehir Wakfi / رئيس الوقف

Editör / Editor-in-Chief / رئيس التحرير

Prof.Dr. Saffet KÖSE

Sayi Editörü / Guest Editor / إعداد العدد

Prof. Dr. Ali ACAR

Editör Yardımcısı / Associate Editor / مساعد رئيس التحرير

Y.Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Prof.Dr. Halil İbrahim ACAR - Dr. Ahmet AKMAN - Doç.Dr. Abdüsselam ARI - Prof.Dr. Servet ARMAĞAN - Prof.Dr. Nasi ASLAN - Doç.Dr. Tevhit AYENGİN - Dr. Tuncay BAŞOĞLU – Prof.Dr. Murteza BEDİR - Doç.Dr. Recep CİCİ - Dr. A. Hakan ÇAVUŞOĞLU - Prof.Dr. Şamil DAĞCI - Prof.Dr. Nihat DALGIN - Prof.Dr. Sabri ERTURHAN - Prof.Dr. H. Tekin GÖKMENOĞLU - Prof.Dr. H. Mehmet GÜNAY - Y.Doç.Dr. Menderes GÜRKAN - Doç.Dr. Hasan HACAK – Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI - Prof.Dr. Abdullah KAHRAMAN – Prof. Dr. Cengiz KALLEK - Doç.Dr. Ali KAYA – Doç.Dr. Saim KAYADİBİ - Dr. Hüseyin KAYAPINAR - Prof.Dr. Ferhat KOCA - Doç.Dr. İsmail KÖKSAL - Y.Doç.Dr. Muharrem ÖNDER- Doç.Dr. Şükrü ÖZEN – Hasan ÖZER- Y.Doç.Dr. Ali İhsan PALA - Dr. Ali PEKCAN - Y.Doç.Dr. İzzet SARGIN - Doç.Dr. Haluk SONGUR – Doç.Dr. Osman ŞAHİN – Y.Doç.Dr. Murat ŞİMŞEK - Doç.Dr. Hasan TANRIVERDİ - Prof.Dr. Talip TÜRCAN - Dr. Mustafa YAYLA - Prof.Dr. Mustafa YILDIRIM - Doç.Dr. Kemal YILDIZ - Dr. Yaşar YİĞİT

Danışma – Bilim Kurulu / Advisory – Scientific Board / الهيئة الاستشارية – العلمية

Prof.Dr. Hamza AKTAN - Prof.Dr. Vecdi AKYÜZ - Prof.Dr. H. Yunus APAYDIN - Prof.Dr. Fahrettin ATAR - Prof.Dr. İ. Hakkı AYDIN - Prof.Dr. M. Akif AYDIN - Prof.Dr. Ali BAKKAL - Prof.Dr. Mustafa BAKTIR - Prof.Dr. Ali BARDAKOĞLU - Prof.Dr. Abdülaziz BAYINDIR - Prof.Dr. Faruk BEŞER - Prof.Dr. İbrahim ÇALIŞKAN - Prof.Dr. Orhan ÇEKER - Prof.Dr. Hamdi DÖNDÜREN - Prof.Dr. İ. Kâfi DÖNMEZ - Prof.Dr. Celal ERBAY - Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN - Prof.Dr. Mehmet ERKAL - Prof.Dr. Osman ESKİCİOĞLU - Prof.Dr. Beşir GÖZÜBENLİ - Prof.Dr. Hasan GÜLEÇ - Prof.Dr. Hayreddin KARAMAN - Prof.Dr. Muhsin KOÇAK - Prof.Dr. Salim ÖĞÜT - Doç.Dr. Ahmet ÖZEL - Prof.Dr. Mehmet ŞENER - Prof.Dr. Salih TUĞ - Prof.Dr. Mustafa YILDIRIM - Prof.Dr. Davut YAYLALI - Prof.Dr. Y. Vehbi YAVUZ

Kitap Tanıtımı/ Book Review / حول الكتب

Dr. A. Hakan ÇAVUŞOĞLU

Özetler/ Summaries/ملخصات

Doç.Dr. Haluk SONGUR/Doç.Dr. Saim KAYADİBİ

Bibliyografya Kontrol/ Bibliographic Control/ مراجعة المصادر

Muhammet Ali DANIŞMAN

Uluslararası İlişkiler Koordinatörü/Coordinator of Int. Relations/ منسق العلاقات العالمية

Necmettin KIZILKAYA-Necmettin GÜNEY

Yazı İşleri Müdürü/Editorial Assistant

Abdullah ŞAFAK

e-mail: saffetkose@selcuk.edu.tr

ISSN 1304-1045

Kapak: Doç.Dr. Muhittin OKUMUŞLAR

Mizanpaj: Serdar IŞIKLI, serdar@grafiamatbaa.com

Baskı :

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi EBSCO'nun hazırladığı Academic Search Complete (ASC)'de indekslenmektedir. Ayrıca dergide yayınlanan yazılar EBSCO'nun elektronik tarama motorlarında yayınlanarak ilim dünyasına sunulmaktadır.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi Index Islamicus tarafından taranmaktadır.

Journal of Islamic Law Studies (*İHAD*) is indexed by Index Islamicus.

Yayın İlkeleri

1- Dergide yayımlanması istenen yazılar İslam Hukuku ile ilgili olmalıdır: İslam hukuku ile ilgili çağdaş bir problem, İslam hukuk tarihi, edebiyatı, son dönem, daha önce yaşamış ya da çağdaş İslam hukukçularının ve eserlerinin tanıtımı, önceki fukahanın yazmış oldukları risalelerin neşri ve tercümesi, sempozyum ve tez değerlendirmeleri vb. konularda olmalıdır.

2- Araştırma ilmî metotlara uygun olmalıdır.

3- Araştırmaya İngilizce veya Arapça özet eklenmelidir.

4- Araştırmalar hakemlerin (en az iki hakem) olumlu görüşünden sonra yayımlanır.

5- Dergide yayımlanan yazıların dil ve içerik bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

6- Yayımlanmayan yazılar sahiplerine iade edilmez.

Principles and Regulations For Publication

1- Research submitted for publication, should be based on Islamic jurisprudence

2- Research should concentrate on issues, -questions and contemporary problem, -history of Islamic jurisprudence, -its literature, - past and contemporary Islamic legists, dealing with Islamic subjects, with their works, -critical publications and translations of treatises (unpublished manuscripts) of the past Islamic legists / jurists about various subjects, -notes on symposiums, conferences, congresses or theises etc.

3- Research should be followed scentific methods.

4- A satisfied abstract shold be attached to the research to be translated into English or Arabic.

5- Researches should be arbitrated by Islamic legists/jurists according to methods which indicates principles and procedures of arbitration

6- The opinions expressed in the articles are solely those of the authors

7- Researches which not published, will not be returned.

قواعد النشر وشروطه

1- أن يكون البحث المراد نشره فى المجلة مبنيًّا على الفقه الإسلامي.

2- أن ينصب البحث على القضايا والمسائل والمشكلات المعاصرة المتعلقة بالفقه الإسلامي أو تاريخه أو أدبه أو التعريف بالفقهاء المتأخرين والمتقدمين والمعاصرين مع بيان إنجازاتهم العلمية أو تحقيق رسائل فقهائنا القداموترجمتها أو تقييم المؤتمرات أو الرسالات الخ...

3- أن يوافق البحث على المناهج العلمية.

4- أن يرفق بالبحث خلاصة مستوفية له لترجمتها إلى اللغة الإنجليزية أو العربية

5- تنشرالبحوث بعد أن يتم التحكيم من قبل المتخصصين وفقا لقواعد التحكيم

6- جميع المسؤوليات العلمية والقضائية للبحوث المنشورة فى المجلة على مؤلفيها

7- البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها

Adres / Address / العنوان :
Musalla Bağları Sarnıç sok. No: 2 – Selçuklu/KONYA
Tel: 0.332.236 14 60
Fax: 0.332. 236 14 65
www.mehir.org
Mehir Vakfı Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı ve IDSB üyesidir.

İÇİNDEKİLER

Bir İlim Olarak İslâm İktisadı 11-34
İslamic Economics as a Science
Prof. Dr. Ahmet TABAKOĞLU

İslam'da Ekonomik Sistem.....35-46
Economic System of Islam
Prof. Dr. Osman ESKİCİOĞLU

Günümüz Tüccarının İktisadi Meselelerle İlgili Fıkıh Algısı ve Bazı Problemleri: Şırnak Örneği 47-58
Contemporary Businessmen's Understanding of Islamic Law in Economic Issues and Some Relating Problems: The Case of Shirnak
Yrd. Doç. Dr. Abdullah DURMUŞ

Spekülasyon Motifi ile Para Talebi ve Para-Faiz Kavramlarının Analizi 59-76
Desire of Money with for Speculation Motive and Analyzing of Concept Money-Interest
Prof. Dr. Ali ACAR

Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar.....77-110
Different Approaches About the Prohobition of Intrerest
Prof. Dr. Nihat DALGIN

İslami İktisad'ın Esasları İsimli Kitabın Para ve Faiz İle İlgili Kısımların İncelenmesi.....111-124
The Review of the Chapters About Money and Interest of the Book "İslamî İktisad" by A. Ebussuud
Prof. Dr. Ali ACAR

Faizsiz Bankacılığın Temelleri 125-140
Prenciples of Interest-Free Banking
Doç. Dr. Mikail ALTAN

Modern Bir Finansal Araç Olarak Sukûk ve Fıkhî Açıdan Tahlîli 141-156
Sukûk as a Modern Financial Means and Its Analysis From Islamic Legal Viewpoint
Yrd. Doç. Dr. Abdullah DURMUŞ

İbn-i Kemâl ve "Riba" Adlı Risalesi.....157-186
Ibn Kamal and His Booklet Called "Rebaa"
Hasan ÖZER

Faiz Ve Toplum İlişkisi 187-196
The Relationship Between Interest and Society
Prof. Dr. Ali ACAR

Para Değerinin Değişmesine İlişkin Hükümler 197-212
Tenbîhu'r-rukûd 'alâ mesâili'n-nukûd
Es-Seyyid Muhammed Emin İBN 'ÂBIDÎN / Çev. Ömer Faruk HABERGETIREN

İslâm Ticaret Hukukuna Vücut Veren Ahlâkî Esaslar.....213-246
The Moral Principles which Forming to The Islamic Trade Law
Prof. Dr. Sabri ERTURHAN

A Synopsis of The Ottoman Land Law According to The Land Code Dated 23 Shawwal 1274 H. (23.05.1858 A.D.) and Other Rules Afterwards 247-260
Prof. Dr. Servet ARMAĞAN

General Characters of the Land Law in The Ottoman Empire 261-274
Prof. Dr. Servet ARMAĞAN

Şeyhülislam İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı İktisâdî Hayatından Bir Kesit 275-298
Light of the Economic Life of a Cross-Sectional Ottoman Sheikhulislam Ibn Kemal Fatwas
Dr. Ali ÖGE

Islamic Banking and Finance Teaching: A Case of The Faculty of Economics In International Islamic University Malaysia 299-314
İslam Bankacılığı Ve Finansmanı Eğitimi: Malezya İslam Üniversitesi İktisat Fakültesi Örneği
Ass. Prof. Dr. Saim KAYADİBİ

Fıkıhta Karz (Ödünç) Sözleşmesinde Vade Şartının Bağlayıcılığı Meselesi.....315-330
The Issue of "The Bindingness of Time Condition in the Kard Agreement" According to Islamic Law
Yrd. Doç. Dr. Abdullah DURMUŞ

Faizsiz Sistemde Ödemeyi Geciktiren Borçluya Uygulanacak Maddi Ceza.....331-346
Economic Punishment to the Debtor Who Delayed the Payment in Interest-Free Financial System
Prof. Dr. Abdulaziz BAYINDIR

Modern İktisadî İşlemlerin Hükümlerini Belirlemede Uygulanan Fetva Metodu 347-374
Methodology of Formal Legal Opinion in The Judgment if Modern Transactions, Critical Study
Abdünnâsır EBU'L-BESAL / Çev. Dr. İsmail CEBECI

الخدمات التي تقدمها البنوك الإسلامية 375-402
The Services Presented by Islamic Banks
الدكتور إسماعيل خالدي

İmam Muhammed eş-Şeybanî'nin "Kitabu'l-Kesb"i ve Kazanç Hakkındaki Görüşleri.....403-432
كتاب الكسب للإمام محمد الشيباني وآرائه في الكسب
Doç. Dr. Hasan Ali GÖRGÜLÜ

İslam Hukukunda İhtikâr.....433-476
Black Market in Islamic Law
M. Zeki UYANIK

İslam Hukukuna Göre Satılan Malın Kabzı Ve Hükümleri.....477-490
The Possession and Delivery of a Subject Matter (Mabe'e) in a Sales Contract According to The Islamic Law
Dr. Mustafa KISBET

İslam Borçlar Hukukunda Satım Akdinin Konusuna Dair Cehâlet ve Akde Etkisi 491-502
Lack of Knowledge of the Subject Matter in Sales Contracts and its Effect on the Contract in Islamic Law
Necmeddin GÜNEY

Employability and Marketability o the Graduates of Islamic Studies in Islamic Banking and Finance: Malaysian Experience.....503-516
İslam Bankacılığı ve İktisadı Mezunlarının İş Bulma ve İstihdamı: Malezya Deneyimi
Ass. Prof. Dr. Saim KAYADİBİ

Kitap Tanıtımları ve Notlar
M.Salih Geçit, Ekonomi ve İnanç 517-520
Dr. Ali ÖGE

Ceride-i İlmiyye Fetvaları.....521-526
Mustafa DEMIRAY

9th Harvard University Forum on Islamic Finance: Building Bridges Across Financial Communities (27–28 Mart 2010, Harvard Law School, Cambridge / Massachusetts, Abd.).....527-533
Arş. Gör. Necmeddin GÜNEY

editör'den

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, yılda iki defa olmak üzere ara vermeksizin 8. yılında elinizdeki 16. sayısı ile okurlarıyla buluşmanın mutluluğu içerisindedir.

Bu sayıda yine değerli bilimsel çalışmalar, makaleler, çeviriler, kitap tanıtımı ve değerlendirmeleri yer almaktadır.

Dergimizin 16. sayısında özellikle İslam'ın öngördüğü ekonomik düzenin temel esaslarını irdelemeyi hedefledik. Buna göre elinizdeki sayımızda İslam iktisat zihniyetinin belirlenmesi, faiz gibi bazı temel kavramların analizi, iktisat tarihi, ticaret ahlakı, güncel ekonomik problemler, literatür incelemesi, borçlar hukuku ile ilgili zengin bir muhtevaya sahip yazılar yer almaktadır. Bu sayımızda yer alan yazıları, ele aldığı konulara değerli bilimsel katkılar yaptığı inancıyla görüşlerinize sunuyoruz.

Dergimizin 16. Sayısına katkıda bulunan alan uzmanı tüm araştırmacılara, hocalarımıza ve arkadaşlarımıza teşekkür ederiz. Ayrıca İslam Hukuku Araştırmaları Dergisinin kurucu editörü, değerli ilim adamı Prof. Dr. Saffet KÖSE'ye, her sayıda olduğu gibi elimizde ki sayının hazırlanmasında göstermiş olduğu gayret ve bize verdiği destekten dolayı saygı ve şükranlarımı sunar, azim ve gayretlerinin devamını dilerim. Ayrıca derginin çıkarılmasındaki desteklerinden dolayı Mehir Vakfı başkanı, mütevelli heyeti, ilim heyeti ve danışma kuruluna teşekkür ederim.

Yeni sayılarda buluşmak ümidiyle…

Sayı Editörü

Prof. Dr. Ali ACAR

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.11-34

BİR İLİM OLARAK İSLÂM İKTİSADI

Prof. Dr. Ahmet TABAKOĞLU*

Islamic Economics as a Science

Modern economics has emerged and became a science at the end of the 18th century in the West after a preparation of centuries. Economic ideas, events and institutions in Islam also can be brought together under the phrase of Economics. Thus, Islamic economics must result from traces of a tradition of 1500 years long. The basis of Islamic economics is social justice. Islam has brought drastic measures in the way of removal of economic polarization and social stratification. Guided by the principle of not allowing wealth to become a power that circulates only among the rich, Islam has intervened the economic system during the stages of both formation and distribution of income.

The words "Iqtisad" and "economy" have meanings like "to be thrifty, to be economical, to be balanced". Islam presents important principles of economics and economic activities for balanced and sober people and communities throughout their lives.

I. GİRİŞ

Modern iktisat Batıda yüzyıllar süren bir oluşumun XVIII. yüzyılın sonlarında bir bilime dönüşmesiyle ortaya çıkmıştır. İslâm iktisadı tabirinin özenti veya tepki olma saikleri de olabilir. Ancak günümüzde İslâm tarihi, coğrafyası ve kültürüne göre farklılıklar taşıyan iktisadî fikirlerin, olayların ve kurumların bu tabir altında toplanması mümkündür. Bütün çekincelere rağmen bu tabirin kullanılması çok yanlış değildir ve bir özentiye değil gerçek bir birikime tekabül etmektedir.

Dolayısıyla İslâm iktisadı binbeşyüz yıllık bir geleneğin izlerinden kaynaklanmalıdır. İslâm iktisadının temeli sosyal adalettir. Bunun ihmali hak ve adalet meselesinin ıskalanmasına yol açmış ve İslâm, öncelikle bir hak ve adalet, bir insanlık meselesi olmaktan çok bir iddia ve mücadele konusu gibi tanıtılmıştır.

İslâm, iktisadî kutuplaşma ve rekabetin rekabeti öldürmesi gibi iki önemli iktisadî eğilimi giderme yolunda köklü tedbirler getirmiştir. Servetin belli bir zenginler zümresi elinde dolaşan bir güç olmaması ilkesinin rehberliğinde gelirin hem oluşum, hem de bölüşüm safhalarında sisteme müdahale etmiştir.

İsraf yasağı, ihtikâr yasağı, ribâ yasağı, zekât, infâkın teşviki gibi politikalarla sosyal adaletin ve adil gelir dağılımın adeta bir finansman faktörü olarak kullanıldığı bir sistem oluşturmuştur. Kapitalistleşme vetiresinin "teşvik tedbirleri" yani "fakirden alıp zengine verme" uygulamaları hem nazarî hem de tarihî olarak İslâm iktisadında

* Marmara Üniversitesi, İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi

söz konusu olmamıştır. Yine tekelci eğilimler mümkün olduğu kadar engellenerek ve anti-enflasyonist para sistemi benimsenerek fiyat mekanizmasının toplum refahını sağlama yönünde çalışması amaçlanmıştır.

İktisat ve ekonomi kelimeleri tutumlu olmak, dengeli olmak gibi anlamlar taşırlar. Bugün iktisat ilmi çerçevesinde ele alınan konular geçmişte hem doğuda hem de batıda daha çok ahlâk, hukuk ve tarih kitaplarında ele alınmıştır. Özellikle ahlâk ilmi, günümüz iktisat ilminin kaynağı gibi görünmektedir. Zira ekonomi tabiri Yunan düşüncesinde ahlâk ilminin alt bölümleri olan ethique (ahlâk düşüncesi, insanın kendisini yönetmesi), économie (oikonomia, ev yönetimi) ve politique (kent yönetimi) kavramlarından ikincisini oluşturmaktadır. Geleneksel düşüncede bu yaklaşım oldukça önemliydi. Nitekim kütüphanelerimizde ahlâk konusuyla ilgili ve yukarıdaki kavramların Türkçeleştirilmesiyle yazılan veya tercüme edilen birçok eser vardır. Bu kavramlar sırasıyla ilm-i ahlâk (ethique), ilm-i tedbîr-i menzil (économie, oeconomicus) ve ilm-i tedbîr-i medine (politique)dir. Türkçedeki bu tür felsefî-tasavvufî kitapların en tanınmışları Kınalızade Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Alâî*, Cemaleddîn Aksarayî'nin *Ahlâk-ı Cemalî*, Amasyalı Hüsâmeddîn oğlu Ahmed'in Çelebi Sultan Mehmed'e (1413-1421) sunduğu *Mir'âtü'l-mülûk* adlı eserleridir. *Ahlâk-ı Alâî* günümüz Türkçesine çevrilmiştir. Yine Nasîruddin Tûsî'nin meşhur eseri Ahlâk-ı Nâsırî Türkçede de yayımlanmıştır.[1]

Klasik İslâmî ilimler tasnifinde İslâm iktisadı adında bir ilim yoktur. Bu yüzden İslâm iktisadını "ulûm-ı dahîle"den (İslâm ilim tasnifine sonradan girmiş ilimler) sayabiliriz.

Günümüzde İslâm iktisadı diye bir bilimin varlığı tartışılmaktadır. Bu konuda birçok delil ileri sürülebilir. Öncelikle İslâm iktisadının, bir devlet pratiği olmadığı için teorisinin de olamayacağı ileri sürülmektedir. Konu ile ilgilenen fıkıhçı ve iktisatçılar da genellikle yan yana durmaktadırlar. Her iki bilimi kendisinde birleştirmiş olanlar çok azdır. Yine "faiz" gibi sorunlar halledilmiş gibi görünseler bile yüzyıllardır sorun olmayı sürdürüyorlar. İktisaden faiz olan bir olgu fıkhen faiz kabul edilmeyebiliyor.[2]

İktisadî meseleler toplumlara göre değişir. Kapitalist ve onun bir varyantı olan sosyalist iktisat teorileri batıda yüzyıllar süren tatbikî ve nazarî gelişmelerin sonucudur. Bu teoriler, Batı toplumlarının ihtiyaçlarından kaynaklanmıştır. İslâm dünyası ise ayrı bir olgudur. Batı anlamındaki ve aydınlanma geleneği içerisindeki iktisat biliminin ayrı bir bilim olmasının uzun zaman aldığı ve İslâm iktisadının da büyük ölçüde buna tepki olma özelliğinde olduğu düşünülürse oluşmakta olan yeni bir "bilim"den bahsedebiliriz.

Dolayısıyla İslâm iktisadı İslâm inançlarının, ilim ve irfan çevresinin, tarihinin ve fıkhının belirlediği bir bilgi dalı olarak ele alınabilir. Bununla ilgili olarak fıkhî eserler yanında tarih ve siyaset eserlerinde de malzeme bulunmaktadır. Üstelik bunlar İslâm toplumlarının tecrübelerinin ürünüdürler. Burada, oluşturulmakta olan İslâm iktisat teorilerinin sağlıklı bir tarih yorumuna dayanması gereğinin hayatî önemine de işaret etmek gerekmektedir. İslâm iktisat teorileri ise öncelikle İslâm

---

1 XIX. yüzyılın ortalarında Sehak Abru Efendi, 1852'de, J. B. Say'in Catéchisme d'Economie Politique adlı eserini Türkçeye "İlm-i Tedbir-i Menzîl" adıyla ve kısaltarak çevirmişti. Bkz. Sayar, Ahmed G., Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması, İst. 1986, 41.

2 Faizle ilgili teori-pratik arasındaki açık için bkz. Çizakça, Murat, İslâm Dünyasında ve Batıda İş Ortaklıkları Tarihi, çev. Ş. Layıkel, İst. 1999, 3. http://posta1.selcuk.edu.tr/uwc/webmail/sample.html?lang=en - _ftn2

iktisat tarihinden kuvvet almalıdır. Böylece daha gerçekçi sonuçlara ulaşılabilecektir. Yani, İslâm iktisat tarihi İslâm iktisadının bir kaynağı olmalıdır.

II. İSLÂM İKTİSADI İLMİ

İslâm Peygamberi 12 yıllık Mekke döneminde (610-622) daha çok iman konusu üzerinde durmuş, dinin sosyal yönü, müslümanların ayrı bir cemaat olarak örgütlenmesi seviyesinde kalmıştı. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretiyle başlayan 10 yıllık dönem (622-632) içerisinde bu kentte bir devlet oluşturulmuştu. Bu dönemde İslâm ilkelerinin sosyal, iktisadî ve siyasî boyutları güçlenmişti. Daha sonraki yüzyıllarda bu 22 yıllık dönemde oluşan ilkelerden hareket eden birçok kurum teşekkül etmiştir.

İslâm hukuk ve iktisadı, esneklik özelliğine sahiptir. Bu, ilkelerin şartlara göre farklı şekillerde yorumlanarak her zaman uygulanabilir olma vasfı yanında, değişmelerin ortaya çıkardığı meseleleri çözme kabiliyetini haiz olan kaynakların İslâm metodolojisinde mevcut bulunmasındandır. Bu özellik, "Zamanın değişmesiyle hükümler de değişir" (Mecelle, 39) şeklinde ifade edilmiştir. İslâm'ın bu özelliği dikkate alınmazsa yanılgı ve yanlışa düşmek kaçınılmazdır.

Hukukî kurallar, genellikle, bu ahlâkî kuralların gerisinde emniyet supabı vazifesini görürler. Mesela, zarara uğrayan kimse, zarar verenden hakkını almalıdır. Bu bir hukuk kuralıdır. Fakat affetmesi daha hayırlıdır. Bu ise bir ahlâk kuralıdır. Kişinin kazandığının sahibi ve maliki olmasını İslâm hukuku kabul etmiştir. Fakat bu mülkten diğer insanları da faydalandırması ahlâkî bir kuraldır. Hz. Peygamber, "Her ne kadar sanamüftüler fetvâ verse de sen bir de kalbine danış" buyurmuştur.[3]

Başlangıçta İslâm iktisadı başlıca dört yaklaşımla ele alınmaktaydı. Bunlardan birincisi, kapitalist iktisadın geliştirdiği tahlil aletlerini ve modelleri kullanmaktadır. Bu çalışmalar **Islamic economics** başlığı altında toplanabilir. Bu tür çalışmalar bize "Faizsiz ve zekâtlı kapitalizm"i veya "İslâm kapitalizmi"ni çağrıştırmaktadır. İkincisi fıkıh sistematiğine dayanan ve genellikle fıkıh kökenli ilim adamları tarafından yürütülen **"fıkhu'l-iktisad"** çalışmalarıdır. **İslâm iktisat tarihi** çalışmaları üçüncü bir dal oluşturmaktadır. Nihayet **İslâm iktisadî düşünce tarihi** konusuna girebilecek, özellikle toprak, ticâret ve fiyat siyaseti gibi konulardaki yüzlerce eser dördüncü bölümdür.

Günümüzde de bu ayrım büyük ölçüde geçerli olmakla birlikte ilk kaynaklara inebilen fıkıh ve tarihe aşina iktisatçıların arttığını söyleyebiliriz. Özellikle son iki tarz çalışmalar İslâm iktisadının asli hüviyetini tayin edecektir.

Olaya değişik bir açıdan baktığımızda Batı iktisat geleneği VIII. ve XIII. yüzyıllar arasında 500 yıl J.A.Schumpeter'in"The Great Gap (Büyük Boşluk)" dediği entellektüel bir atâlet yaşamıştı.[4]

İslâm dünyası ise bu dönemde ve sonrasında tasvirinde bile güçlük çekilen büyük bir entellektüel birikim oluşturmuştur. Bir kısmını yukarda belirttiğimiz bu kültür biri-

---

3 İbn Hanbel, I, 194. Yine " Kalbine danış. İyilik, kalbin uygun gördüğü ve yapılmasını tasdik ettiği şeydir. Günâh ise içini tırmalayan ve başkaları sana yap diye fetvâlar verseler bile, içinde şüphe ve tereddüt uyandıran şeydir.": İbn Hanbel, IV, 227-228; Dârimî, Büyû, 2.

4 Schumpeter, Joseph A., History of Economic Analysis, London, 1961, s.73-74. Schumpeter'in bu samimi itirafı bir çok batılı yazarın girmeye cesaret edemediği bir alanı işaret etmektedir. Mesela bkz. Galbraith, J. K. İktisat Tarihi, çev. M. Günay, İst. 2004, s.28.

kiminin ilk örnekleri olan küçük risaleler de İslâm iktisadının ilk doğrudan kaynaklarını oluşturmaktadır.[5]

İslâm coğrafyasında önem derecelerine bağlı olarak özellikle toprak, ticâret ve fiyat siyaseti gibi konularda bağımsız eserler yazılmıştır. Câhız'in (öl. 869) *et-Tabassur fi't-Ticara* (Ticârette basiretli olmak), *Risale fî medhi't-tüccar ve zemm-i hıdmeti's-sultan* (Tüccarları övmek ve Sultanın hizmetinde bulunmayı yermek risalesi) adlı risaleleri, Ebu'l-Fazl Dımeşkî'nin (III-VI/IX-XII. yüzyıllar ?) *el-İşara ila mehasini't-ticara* (Ticâretin iyiliklerine işaret) adlı eseri, İmâm Muhammed Şeybânî'nin (752-805) *el-İktisâb fi'r-rizkı'l-müstetâb* (Helâl rızkın elde edilmesi) ve Nasıruddin Tusî'nin (579-672/1201-1274) *Resmu Ayin-i İlhanî* adlı risaleleri ile Makrizî'nin (766-845/1362-1442) *İğasetü'l-ummah bi-keşfi'l-gummah* adlı kitabı bunlara örnektir. Yine çeşitli Emvâl, Harâc, Kesb, Nükûd ve Siyasetü'ş-şer'iyye (Ahkâmu's-sultâniye, Nesâyihu'l-mülûk) kitapları, fiyat ve piyasa denetimleri konusunda İbn Teymiyye'nin *el-Hisbe*, Şevkânî'nin *er-Risale fi hukmi't-tes'ir* (Fiyat tesbitinin hükmüne dair risale) kitapçıkları zikre değer.

Ebû Reyhân el-Bîrûnî (öl. 1050 civarı) tarihî olayları aydınlatmak yolunda arkeoloji, jeoloji ve iktisadı kullanmıştır. İbn Haldun (1332-1406), *Mukaddime*'siyle, tarih felsefesi, medeniyet tarihi, sosyoloji ve bazılarınca da iktisadın kurucusu olarak kabul edilir. Onun iktisadî olayları açıklaması zaman zaman XIX. yüzyıl kapitalist iktisatçılarını hatırlatır.[6]

Yukarıda birkaç örneğini verdiğimiz İslâm ilim literatürü ansiklopedik eserler, sözlükler gibi genel kaynaklar müslüman iktisatçılara başlangıç donanımı vermektedir. Kur'ân, hadis, fıkıh, usûl, kelâm, felsefe, tasavvuf, edeb, tarih ve coğrafya külliyatları çok zengin genel kaynaklar oluşturmaktadır. Daha özelde harâc, emvâl, kesb, ticâret, hisbe, ahkâmu's-sultaniye gibi "literatür aileleri" İslâm iktisadının kaynaklarını oluşturmaktadır.

Yunan felsefesi, Roma hukuku, İbrani-Hıristiyan düşüncesi, Merkantilizm, Fizyokrasi bu döneme uzanan süreçte kapitalist iktisat bilimine kaynaklık etmişler, katkıda bulunmuşlardır.

Onsekizinci yüzyılın sonlarından itibaren, Sanayi Devrimi döneminde kapitalizmin ihtiyaçları, iktisat ilminin (siyasî iktisat-political economy) doğmasına yol açtı. Fabrikanın olduğu her yerde, sosyal bilimler gibi, iktisat da ortaya çıktı. Klasik mektep bugünkü kapitalist iktisadî düşüncenin dayandığı ilk sistemli görüşleri ihtiva eder.

Bu yeni bilgi dalının ilk büyük eseri İskoçyalı Adam Smith'in kısaca *The Wealth of nations (*Milletlerin Zenginliği, 1776) olarak tanınan kitabıdır. Bir başka deyişle Batılı kapitalist anlamda iktisat bilimi, İskoçyalı ahlâkçı ve iktisatçı Adam Smith'le (1723-1790) başlamıştır. Smith'e gelinceye kadar Merkantilizm ve Fizyokrasi akımları çerçevesinde kapitalist iktisat teorisine bir hazırlık dönemi yaşanmıştır. Smith bu kitabıyla hem klasik kapitalist iktisadın önderi, hem de emek-değer nazariyesi açısından marksist

---

5 İslâm iktisadî düşünce tarihinin kaynakları hakkında bkz. Orman, Sabri, İktisat, Tarih ve Toplum, İst. 2001, s.247-299; Ayrıca bkz. Abul-Hasan M.Sadeq-Aidit Ghazali (Ed.), Readings in İslâmic Economic Thought, Longman Malaysia, 1992; İslâm İktisadı Araştırmaları, İst.1988.

6 Togan, Zeki V., Tarihte Usûl, 2. bs., İst. 1985, 147-165.

iktisadın önderidir. Smith'in kullandığı bu 'Milletlerin zenginliği' sözü ilk dönemlerde iktisat bilimi yerine kullanılmıştır. Osmanlı ülkesinde de yazılan ilk iktisat kitaplarından birisi *İlm-i servet-i milel* (Milletlerin zenginliği ilmi) başlığını taşımaktadır. Kitabın yazarı, liberalizmin ilk temsilcilerinden Sakızlı Ohannes Paşa'dır.[7]

İslâm iktisadı birikimini, bu konudaki çalışmaların öncülerinden M.Necâtullah Sıddîkî[8], Sabahaddin Zaim[9], Târıkullah Khan[10] ve Muhammad Akram Khan'ın[11] çalışmalarından izleyebiliriz.

Sıddîkî'nin araştırması 1925'le 1975'ler arasındaki kitap ve makale olarak sadece Arapça, İngilizce ve Urduca İslâm iktisadı çalışmalarını kapsamaktadır. Yine bu çalışma iktisat tarihini ve İslâm ülkeleri ekonomilerini kapsam dışı bırakmıştır. Çalışma yayınlanırken 1976 Mekke Konferansı'nda sunulan 60'ı aşkın tebliğ de dikkate alınmıştır. Târıkullah Han'ın çalışmasına göre, sadece konu ile ilgili İngilizce yayınları hesaba kattığımızda 1955-1984 arasındaki çalışmalar adeta geometrik diziyle artmıştır. Mamafih bu çalışmaların çoğunun "İslâm bankacılığı" konusunda olduğunu belirtmek gerekir.

Batı kaynaklı iktisat ilminin verilerinden ve aletlerinden hareketle yapılan İslâm iktisadı çalışmaları, bu yüzyılın başlarından itibaren görülmeye başlamıştır. Ancak, İslâm iktisadı ıstılahının yerleşmesi, II.Dünya Savaşını takip eden yıllarda olmuştur. Bu kavramı ilk defa yaygın olarak kullananlar, bugün bir kısmı Pakistan ve Bangladeş sınırları içinde yaşayan müslümanHintlilerdir. Burada Ebu'l-A'la Mevdûdî (1903-1979)'nin çok sayıdakitabının konuya öncülük ettiğini belirtmek gerekir. Muhammed Hamidullah (1908-2002) ise konunun bilimsel öncüsü olarak kabul edilebilir.

Arap ülkelerinde İslâm iktisadı çalışmalarının, Mısır'ın öncülüğünde, Hasan el-Benna'nın kurucusu olduğu Müslüman Kardeşler Teşkilatı tarafından başlatıldığını ve İslâm sosyalizmi, İslâm'da sosyal adalet gibi çerçeveler içinde geliştiğini görüyoruz. 1960'lardan itibaren bu çalışmalar yoğunluk kazanmıştır. Seyyid Kutub (1906-1966) burada zikredilebilir. Özellikle İngilizce yazan müslüman iktisatçıların konu ile ilgilenmeleri de aynı yıllarda başlar.

Ülkemizde de, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinden ve Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren İslâm'ın iktisadî ilkeleri konusunda görüşler ileri sürülmüş, kitaplar

---

7 Kapitalist iktisadın Türkiye'ye girişi hakkında bkz. Sayar, 1986 ve özellikle bu yeni ilme isim tesbiti hakkında bkz. 308 vd.

8 Müslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature, Studies in Islâmic Economics içinde, The Islâmic Foundation, 1400/1980. Makale Türkçeye da çevrilmiştir: Bir yayıncılık, İstanbul, 1984. Studies in Islâmic Economics kitabı Mekke'de yapılan I. Milletlerarası İslâm İktisadı Konferansında sunulan İngilizce bildirilerin bir kısmını toplamaktadır.

9 Contemporary Turkish literature on Islâmic Economics, aynı kitap içinde.

10 Islâmic economics a bibliography, Jeddah, 1984. Çalışma Târıkullah Han tarafından Nevzat Yalçıntaş gözetiminde yapılmıştır.

11 Islâmic Economics, An Annotated Bibliography, İslâmabad, 1998. Yazarın, adı geçen eserin Leicester'deki İslâm Vakfı tarafından yayınlanan birinci cildi (1983) 1982'den önceki İngilizce ve Orduca eserleri, ikinci cildi (1991) 1982-1988 arasındakileri ve belirttiğimiz üçüncü cildi ise (1988-1997) yine aynı dillerdeki eserleri kapsamaktadır.

yazılmıştır.[12] Bu konudaki çalışmaların yoğunlaşması, özellikle çeviri kitaplar yoluyla 1965'lerden sonra olmuştur. Bugün elimizdeki bu tür kitapların sayısı 200 civarındadır.

Tanzimat döneminden başlayarak kapitalizm karşısında İslâm hakkında yorumlar yapılmaya başlamıştır. Özellikle 1860'lardan sonra Osmanlı basınında müslümanların girişimci bir anlayışa (teşebbüs-i şahsî) olmaları gerektiği düşüncesi işlenmiştir. Burada, Tanzimat'ın getirdiği ve Türkiye'de bir millî burjuva sınıfının oluşturulması çerçevesinde İslâm'ın terakkiye veya kalkınmaya engel olmadığı düşüncesinin esas olduğunu söyleyebiliriz.[13] Ahmet Mithat Efendi (1844-1912) gibi yazarlar bu temel düşünceyi bize özgü yapıya uyarlamaya çalışmışlardır. (*Ekonomi-Politik* 1879)

Mamafih İkinci Meşrutiyet'ten sonra konu yoğun bir şekilde ele alınmıştır. Bu dönemle birlikte müslüman-Türklerinticârete atılmaları oluşmaya başlayan "millî iktisat" düşüncesinin de etkisiyle teşvik edilmeye başlamıştı.

İkinci Meşrutiyet'in İslâmcı dergilerinde artık ticâret ve sanatla ilgili yazılara rastlanıyor; kâr, faiz gibi kavramlar yeniden yorumlanıyordu. İslâm'ın temelde dünya hayatına değer vermediği görüşünün yanında bunun çalışmayı ve ticârete atılmayı engellemeyeceği vurgulanıyordu.

İkinci Meşrutiyet yıllarında müslümanları iktisadî faaliyetlere teşvik eden en etkili yayın organı İttihatçıların güdümündeki *İslâm Mecmuası*'ydı."Millî iktisad"ı savunan bu dergi, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rusya müslümanlarının ticâret ve sanattaki atılımlarına yer veriyor, Rusya'da oluşan müslüman burjuvaziyi örnek gösteriyordu.

Birinci Dünya Savaşı öncesi Osmanlı müslümanları tek başlarına ya da şirketler kurarak ticâret yapıyorlardı. Her tarafta yeni açılmış müslümandükkanları, mağazalar görülüyor; yeni yeni müslüman şirketler doğuyordu.Öte yandan müslüman halk bu dükkanlardan, bu şirketlerden alış verişe teşvik ediliyor; bunun "millî himaye" gereği olduğu söyleniyordu. Bu değişimlere rağmen müslümanların anonim şirketçilik alanında varlık gösteremediklerini görüyoruz.[14]

Bu atılımın benzeri 1983'lerden sonra yaşanmaya başlamıştır. Artık Türk tüccarları ve girişimcileri dünya pazarlarına açılmışlardır.

Cumhuriyet döneminde de konu ile ilk yazı yazanlar arasında Nurettin Topçu (1909-1974) zikredilebilir.[15]Namık Zeki Aral (1888-1972) gibi yazarlar özellikle faizsiz bankacılık hakkında ilk yazıları yazmışlardır. Konuyla ilgili ilk bilimsel çalışmayı

---

12 Ahmet Nazmi, Nazar-ı İslâm'da Zenginliğin Mevkii, İst., 1340; M. Cemal, İslâm İktisat ve İctimaiyyatı Sosyalizm ile Kapitalizmi Hüsn-İ Telif Edebilir, İst.1340; Aksekili, A. Hamdi, Müslümanlıkta İktisadın Ehemmiyeti, Ank. 1932.

13 "İslâm imiş devlete pa-bend-i terakki
Evvel yoğ idi iş bu rivayet yeni çıktı" (Ziya Paşa, Terkib-i Bend)

14 Bu konularda ayrıntılı bilgi için bkz. Toprak, Zafer, Türkiye'de Millî İktisat (1908-1918), Ank. 1982, 52-55.

15 Nurettin Topçu yazı hayatına atıldığı ilk gençlik dönemlerinden itibaren ahlâkî değerleri ve bunun bir uzantısı olan toplumsal adaleti adeta bir hayat felsefesi olarak benimsemişti: "... İslâm sosyalizmi, yalnız Kuran'daki esasları toplandığı takdirde bile, alelade bir bağlılık ve hatta merhamet ahlâkının ötesine geçebilen bir felsefi doktrin teşkil eder mahiyettedir" : Eşitlik Davası (15 Temmuz 1951), Ahlak Nizamı, İst. 1997 içinde s. 33.

yapanlar arasında Salih Tuğ dikkat çekmektedir (*İslâm Vergi Hukûkunun Ortaya Çıkışı*, Ank. 1963).

Bu konuda yakın zamanlara doğru Sabahaddin Zaim'in kendisinin olan ve yönettiği çalışmalar belirtilmelidir.[16]

Fıkhu'l-iktisad alanında Hayreddin Karaman, Celal Yeniçeri, Y. Ziya Kavakçı, Y. Vehbi Yavuz, Hamdi Döndüren, Mehmed Erkal, Abdülaziz Bayındır, Mehmet Şeker, Osman Şekerci, Faruk Beşer ve Beşir Gözübenli'nin çalışmaları dikkat çekmektedir.

Bugün ilk kaynaklara inebilen iktisatçılar olmasına rağmen üniversite seviyesinde İslâm iktisadı öğretimi henüz yeterli değildir. Oysa Batı iktisadı varlığını herşeyden önce akademik çalışmalara borçludur. 1976'lara giderken sadece Mısır ve Pakistan'da lisansüstü öğretim yapılıyordu.

1976 yılı İslâm iktisadı çalışmaları için dönüm noktası olmuştur. Bu tarihte Mekke'de I.Milletlerarası İslâm iktisadı Konferansı toplanmış ve bu konferansa Türkiye dahil çeşitli İslâm ülkelerinden ikiyüzü aşkın ilim adamı katılmıştır. Bu konferansta, konu ilk defa geniş kapsamlı olarak ele alınmıştır. Metodoloji, üretim ve tüketim, devletin rolü, bankacılık ve sigortacılık, zekât ve malî politika, iktisadî işbirliği ve kalkınma gibi konular işlenmiştir. Bu konuda çalışanlar arasında sürekli bir haberleşme imkanı oluşturulmuştur.

Bu konferansta alınan bir karar uyarınca, Cidde Kral Abdülaziz Üniversitesi'ne bağlı olarak 1977'de İslâm İktisadını Araştırma Dünya Merkezi kurulmuştur. Ancak, bu Merkez bir süre sonra uluslararası niteliğini terketmiştir. Merkez, "İslâm'da Para ve Maliye Politikası Semineri" (1978) ile Pakistan'da yapılan "II. Milletlerarası İslâm İktisadı Konferansı"nın (1983) düzenlenmesinde en büyük paya sahiptir. Bu arada Pakistan'da da Uluslararası İslâm Üniversitesi'ne bağlı olarak bir İslâm İktisadı Araştırma Merkezi ve Uluslararası İslâm Ekonomisi Enstitüsü kurulmuştur (1984). Son yıllarda ise Malezya'nın öncülüğüne tanık oluyoruz. "III.Milletlerarası İslâm İktisadı Konferansı" bu ülkede düzenlenmiştir (1992). Bu konuda yapılan çok sayıda uluslararası sempozyumlar arasında 1994'te İslâm Kalkınma Bankasıyla Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslâm Ülkeleri Enstitüsü tarafından 1994'te İstanbul'dagerçekleştirilen "İslâm İktisadı'nda Yönelişler" sempozyumunu belirtebiliriz.[17]

Türkiye'de, Ankara'da, İslâm Konferansı Teşkilatı'na bağlı olarak İslâm Ülkeleri İstatistik, Ekonomik ve Sosyal Araştırma ve Eğitim Merkezi (SESTRIC) kurulmuştur (1978). Türkiye, yine İslâm Konferansı Teşkilatının Ekonomik ve Ticârî İşbirliği Komitesi başkanlığını üstlenmiştir.

Günümüzde İslâm iktisadının tatbikî ve nazarî yönleriyle ilgili dergiler çıkarılmaktadır. Bunlardan tatbikî olana örnek olarak SESTRIC'in çıkardığı üç aylık bülten (*Journal*

---

16 Sabahaddin Zaim İslâm ekonomisi ve İslâm ülkeleri arasında ekonomik işbirliği imkanları konularındaki makale ve kitaplarıyla dikkat çekti. 1992'de İslâm Kalkınma Bankası İslâm Ekonomisi Dünya Ödülü'nü aldı. Çeşitli kitapları yanında konuyla ilgili olarak Modern İktisat ve İslâm (1969), Avrupa Ortak Pazarı ve Türkiye (1970), Ortadoğu Ülkeleri Arasında İktisadi İşbirliği İmkanları (Tarihsiz), İslâm ve İktisadi Nizam (1979), İslâm'ın İktisadi Görüşü (1981), Survey of Muslim Education (1985), İslâm İnsan ve Ekonomi (1992), Türk ve İslâm Dünyasının Yeniden Yapılanması (1997) adlı eserleri ve çok sayıda makalesi vardır.

17 Bu sempozyumda sunulan tebliğ ve tartışmalar Türkçe ve İngilizce olarak yayınlanmıştır. Bkz. Mustafa Aykaç (Ed.), İslâm Ekonomisinde Yönelişler Sempozyumu ve Symposium on Orientation in Islâmic Economics, İst. 1998.

of Economic Cooperation Among Islamic Countries), daha çok nazarî çalışmaları ihtiva eden bir dergi olarak da İslâm İktisadını Araştırma Dünya Merkezi'nin çıkardığı altı aylık *Journal of Research in Islamic Economics* adlı dergiyi verebiliriz. Bu dergi daha sonra Kral Abdülaziz Üniversitesi yayını olarak devam etmiştir. Bunlar yanında İslâm Kalkınma Bankası, İslâm Araştırma ve Eğitim Enstitüsü'nün çıkardığı *Islamic Economic Studies* ve Malezya İslâm Üniversitesi'nin çıkardığı *Journal of Islamic Economics* dergileri vardır.

Yine günümüzde İslâm iktisadı ile ilgili lisans ve lisansüstü seviyelerinde eğitim yapılmaya devam etmektedir. Arap ülkeleri, Pakistan, Malezya gibi Türkiye'de de bu konuda lisansüstü öğretim yapılmaktadır. Mesela Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku doktora programında İslâm Ekonomi Düşüncesi, 2000 yılına kadar Ortadoğu ve İslâm Ülkeleri Enstitüsü İktisat yüksek lisans programında, İslâm İktisadına Giriş, doktora programında İslâm Ekonomisi ve İslâm'da İktisadî Düşünce dersleri vardı.

2000 yıllarında İslâm iktisadı çalışmalarının bankacılık ve finansman konularında yoğunlaştığını söyleyebiliriz. İlk kaynaklara inebilen müslüman iktisatçılar yanında konu ile ilgilenen Batılı iktisatçılar da artmaktadır.

Türkiye'de İslâmî İlimler Araştırma Vakfı ve Ensâr Vakfı gibi kurumlar tarafından da ulusal nitelikteki birçok toplantı yapılmıştır. Bu toplantılarda sunulan tebliğler ve yapılan tartışmalar yayımlanmaktadır. Yurdumuzda İslâm iktisadı sahasında hazırlanan teliflerin çoğu iktisat tarihine ilişkindir. Bunların yanında tercümelerle birlikte, özellikle iş hayatının ihtiyaçlarından kaynaklanan bir kamuoyu da oluşmaktadır.

Burada, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, özellikle bankacılık ve finans konularındaki sorularla ilgili fetvalara zemin hazırlamak için yaptığı ve özellikle genç ilim adamlarını devreye sokan toplantıları zikretmek gerekmektedir.

III. İSLÂM İKTİSADININ İLKELERİ

İslâm iktisadı temelinde Kur'an ve hadislerin bulunduğu ilkelere dayanmaktadır. Fakat bu ilkeler, İslâm'ın "Zamanın değişmesiyle hükümler de değişir" kuralı uyarınca özel şartlarda farklı biçimlerde yorumlanıp uygulanabilmişlerdir.

Aile, miras, kamu menfaatiyle sınırlı ferdî mülkiyet, zekât, israf ve ribâ yasakları ve devletin iktisadî işlevi gibi hususların ana hatları bu ilkelerle tesbit edilmiştir.

Bunun dışında kalan hususlar zaman ve mekana göre değişirler. Bir zamanlar uygulanan hususlar tecrübe birikimini oluştururlar ve günümüzün meselelerine çözüm aramada bize, bağlayıcı olmadan, yardımcı olurlar.

Çağdaş İslâm araştırmalarında bazı temel meseleler ortaya çıkmaktadır. Bunların birincisi, Batı kaynaklı kavramların zihinlerde kurduğu belirleyiciliktir. Söz konusu kavramlar düşünceleri modelleştirirken başlangıçta faydalı olabilirler. Fakat bunların oluşturacağı engellere karşı hazırlıklı olunmalıdır. Zihni, İslâm mantık çerçevesine yabancı olan kavramların hakimiyetinden kurtarmak gerekir.

Yine araştırmayı sağlam bir zemine oturtabilmek için bazı nazarî farklılaştırmalar yapmak zaruri olabilir. Mesela, İslâm iktisadını iki safha halinde ele almak mümkün ve uygundur. Birincisi "Geçiş dönemi İslâm iktisadı", ikincisi ise "İdeal İslâm iktisadı"dır.

Bugün İslâm ülkelerinin bir çok Batılı kavram ve kurumların hakimiyeti altında oluşları, böyle bir ayrım yapmayı gerekli kılmaktadır.

Günümüzdeki uygulamaları esas alarak yapılan yaklaşımlar, geçiş dönemi İslâm iktisadını yansıtmaktadır. Bunun yanında fıkhî ve tasavvufî yaklaşımlar da, genellikle ideal İslâm iktisadını ilgilendirmektedir. Tarihî araştırmalar her iki yaklaşım için de malzeme sağlamaktadır.

Her sistem gibi İslâm da denge fikrine dayanır. Bu dengenin üç yönü vardır:evrenin dengesi, insanın dengesi ve toplumun dengesi. Daha sonra açıklayacağımız gibi bu dengenin, neo-klasik iktisattan ödünç aldığımız bir araçla statik değil dinamik denge olduğunu vurgulamak gerekir.

İslâm iktisadının ilkeleri 'kul hakkı'nı temel alır. Bu ilkeler israfın bertaraf edilmesi, adil gelir bölüşümü (servet ve mülkiyetin yaygınlaştırılması), iktisadî ve siyasî bağımsızlığın sağlanması, içtimaî adalet, güvenlik ve refah şeklinde özetlenebilir.

İslâm iktisadının, öncelikle çağdaş İslâm toplumlarının ihtiyaçlarından dolayı özel bir önemle ele alınması gerekmektedir. Bu toplumların fikrî, kültürel ve siyasî bağımsızlıklarını elde etmeleri, büyük ölçüde konu ile ilgili çalışmalara bağlıdır.

A. ADALET VE DENGE

İslâm iktisadı ile ilgili bilgilerin yerleştirileceği çerçeveyi belirleyen en önemli unsur adalettir. Adalet kelime anlamıyla denge demektir.

Dünya hayatı ve maddî ilişkiler ahirete hazırlık dönemini oluşturur ve "Dünya ahiretin tarlasıdır".[18] İnsan, bu dünyada yaptıklarından öbür dünyada sorguya çekilecektir.

İslâm'agöre insanın varlık sebebi ibadet yani Allah'a kulluktur (Zâriyât, 51/56). İbâdet kavramı bütün hayatı etkileyen namaz, zekât, oruç hac gibi fiillerle birlikte salih amel diye ifade edilen her türlü iyi davranış, düşünce, çalışma ve faaliyetleri içine almaktadır. Bu yüzden İslâm, kapitalizmin her davranışını menfaatlerin belirlediği bir insan modeli olan "homo-economicus" görüşüne yabancıdır.

Yine ibadet bütün hayatı kucaklayan, kaynağını insan ruhunda bulan sürekli bir iyiye yönelme duygusu ve tatbikatıdır. Kur'an-ı Kerim bunu salih amel (yararlı ve yerinde iş) diye tarif eder. Salih emel işleyenlere (inanmak şartıyla) ebedi mutluluğu vadeder (Bakara, 2/25, 277; Nisa, 4/57, 112, 124, 173; Mâide, 5/9, 55, 69; Kehf, 18/30; Nûr, 24/97).

Müslümanın davranışları yalan söylememek; başkasının hakkını kendi üzerine geçirmemek; tekelcilik, ihtikâr, karaborsacılık yapmamak; sözleşmelere uymak ve namuslu olmak gibi ahlâkî, hukukî ve iktisadî kayıtlara tabidir. Müslüman toplum çıkarlarını kendi çıkarının üzerinde tutmalıdır. Yani diğergamlık ve hizmet şuuru esastır.

Müslüman için geniş bir nesil veya büyük maddî imkanlar kendiliklerinden hiç bir değere sahip değildir. Onların değerini belirleyen Allah rızasına yönelik olmaları-

---

18 Aclûnî, Keşfu'l- Hafa, I, 412.

dır. Allah müslümandan sadece temiz bir kalp (kalb-i selîm) isteyecektir (Şuarâ, 26/88). İşte iktisadî faaliyetler, sadece, bu temiz kalbi elde etme ve ahlâki arınma sürecini kolaylaştırıcı tedbirler olarak yorumlanabilir.

Kur'an-ı Kerim bunlar ve bunlara benzer âyetlerle maddeye bağlanmanın manasızlığına ve boşluğuna işaret ettiği gibi, ondan kaçmanın da haddi aşmak olduğuna dikkati çeker:"De ki, Allah'ın kulları için ortaya çıkardığı güzellikleri ve temiz, hoş rızıkları kim haram kıldı" (A'raf, 7/32).

Burada önemli olan müslümanın maddeye esir olmaması, fakat onu hizmet şuuruyla çalıştırarak insanlara faydalı olması ve Allah'ın rızasını kazanmaya çalışmasıdır: "Şüphesiz ki, Allah müminlerden kendilerini ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır." (Tevbe, 9/111; ilgili diğer âyetler: Âl-i İmrân, 3/14-15; Şûrâ, 42/27; Zuhruf, 43/33-35).

İnsan ihtiraslarına boyun eğip maddî eğilimlerine teslim olmamalı ve gayesini unutmamalıdır. İktisadî faaliyetler insanları "Allah'ı anmaktan, namazlarını kılmaktan, zekâtlarını vermekten alıkoymamalıdır"(Nûr, 24/38). Zira bütün kainat ve dünya nimetleri sadece insanın imtihan edilmesi için yaratılmıştır:"Biz yeri, göğü ve arasındakileri boş yere yaratmadık" (Sâd, 38/27) ve "Şurasını iyi biliniz ki, mallarınız ve çocuklarınız birer imtihan vasıtasıdır" (Enfâl, 8/28; ilgili diğer ayetler: Âl-i İmrân, 3/186; Kehf, 18/7; Câsiye, 45/22; Tegâbün, 64/15).

Bu çerçeve içerisinde her türlü dünya nimeti insanlar için yaratılmıştır ve meşru yollardan elde edilmek şartıyla onlara helaldir (Bakara, 2/22, 29, 35, 36, 58; Mâide, 5/ 120; A'raf, 7/10, 24; Tevbe, 9/24, 115; İbrahim, 14/32; Hicr, 15/19-21; Nahl, 16/5, 11-14; Taha, 20/53-54; Hacc, 22/65; Lokman, 31/20; Mümin, 40/79-80; Casiye, 45/13; Kâf, 50/11; Mülk, 67/15).

İslâm insanlar arasındaki maddî farkları imtihan dünyası için gerekli bir gerçeklik olarak kabul ederken (En'am, 6/165; Mâide, 5/48) maddeyi de imtihan aleti olarak değerlendirir. Dolayısıyla dünyanın kendiliğinden hiç bir değeri yoktur. O kimileri için ancak bir aldanma metaından ibarettir.

Yalnız insanın bunları helâl yollardan elde etmesi kendisini maddenin cazibesine kaptırarak gayesini unutmaması ve dolayısıyla cemiyetin çözülmesine sebep olabilecek ihtiras, güvensizlik ve bencilliğin doğurduğu çatışmalara yol açarak haddi aşmaması, elde ettiği nimetlerin gerçek sahibini hatırdan çıkarmaması ve onun kullarına her vesileyle uzanmak suretiyle şükrü eda etmesi gerekir (Bakara, 2/60, 68, 177; Mâide, 5/88; A'raf, 7/128, 160; Nahl, 16/114).

Dünyanın hakikatini kavrayanlar, onu bir hesap günü ve sonundaki ebedi hayat için hazırlık ve imtihan sahası kabul eder ve yaşayışlarını bu yönde düzenlerler. Yine maddî eğilimlere teslim olmamak için ebedî hayatı hatırdan çıkarmamak gerekir: "Dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlenceden ibarettir. Allah'tan çekinenler için âhiret daha hayırlıdır. Bilmez misiniz?" (En'am, 6/32) ; "Allah (müminlere) dünya iyiliğini ve ahiret iyiliğinin en güzelini vermiştir" (Âl-i İmrân, 3/148; ilgili diğer âyetler: Bakara, 2/212; Âl-i İmrân, 3/185-186; Nisa, 4/77; 109; En'am, 6/70; A'raf, 7/51; Tevbe, 9/38, 86; Yunus, 10/7; Kehf, 18/45-46; Casiye, 45/22; Muhammed, 47/36).

İnsan dünya hayatında başıboş bırakılmayacaktır (Kıyamet, 75/36). Çevresi içerisinde kaybolmadan daima uyanık şuurla ayakta durmasını, gayesini gözden kaçırmamasını öğütler. Dünya nimetleri bir yönüyle fert mesuliyetini gerçekleştiren nesne-

lerdir. Kişi kıyamet gününde bu nimetlerden dolayı sorguya çekilecektir (Tekasür, 102/8).

İnsan aşırılıklardan kaçınmalı, yani itidalli olmalıdır. Bunun için israf (savurganlık) yasağı temel ilkelerden biridir. Harcamalarda ve tüketimde bunun için itidal savunulmuş, tıpkı israf gibi yetersiz harcama ve tüketim de (taktîr, cimrilik) yasaklanmıştır. Alkollü içki, kumar ve talih oyunlarının yasaklanması, lüks ve israf yasakları bireyler arasında bir tüketim dengesi sağlayarak, tüketim eğiliminin toplumun her kesiminde biraz farklı, fakat yaygın bir şekilde canlı kalmasını sağlar.

İnsanın iki önemli zaafı var: mal zaafı, iktidar zaafı. Zaaf insanı dönüştürebilir. Tasavvuf hareketlerinin ortaya çıkması boşuna değildir. Hümeze suresinde görüldüğü gibi mal insanı ebedileştirecekmiş sanıyor insan. İnsanın zaafı budur müslüman da olsa değişmez. Oysa zenginlik bir imtihan vesilesidir. Zenginlik arttıkça insanın yükü de artar ve çoğu zaman bu yükün altında kalınabilir.[19]

Dünya hayatı ahirete hazırlık anlamında imtihan dünyasıdır. Değişim, özü etkilemeyen, dünya hayatı içersindeki maddî değişimdir. Yaratılış, dünya yaşayışı, ölüm ve ebediyete dirilme safhalarını içine alan (Rum, 30/40) hayat mutlaktır; dünya izafidir ve insan bu izafiyet dünyasında mutlağı aramaktadır.

Bütün yaratıklara üstün olan (İsra, 17/70) ve en güzel şekilde yaratılan insan (Tîn, 95/4) çok aşağı bir yere indirilmiştir (Tîn, 95/5). Bu yer maddî ihtiraslar ve menfaatlerdir. İnsan bu çemberi kıramazsa kendisine bir kötülük geldiğinde feryat eden, bir iyiliğe ve zenginliğe malik olduğunda ona ihtirasla sarılan (Me'aric, 70/19-25), nankör (Hacc, 22/66), maddî sıkıntıya uğradığında ümitsizliğe düşen (İsra, 17/83), hatta Allah'a isyana kalkışan (Fecr, 89/15-20), elde ettiği mal, mülk sayesinde kendisini herşeyden müstağni gören azgın (Beled, 90/10; Alak, 96/6-8) ve cimri (İsra, 17/190) bir yaratık olur.

Fert öncelikle kendi kabiliyetlerini geliştirmeli, kendini eğitmeli ve düzeltmelidir: "Ey iman edenler. Kendinizi düzeltmeye bakın. Siz doğru yolu bulunca sapanlar size zarar veremez. Hepinizin dönüp varacağı nihayet Allah'tır (Mâide, 5/105). Fertlerin kendi üzerlerindeki çabalarını derinleştirdikleri ve birbirleriyle bu çerçevede ruhî-mânevi inceliğe sahip münasebetler kurdukları bir toplum sağlıklı bir toplumdur.

İslâm ferdî hakları reddetmez, fakat ferdi cemiyetten de mesul tutar.[20] Toplumda zulüm ortaya çıktığında zulüm yapmayan ve fakat buna mani de olmayan kişi zulmedenler kadar sorumludur: "Sizden sadece zulmedenlere isâbet etmekle kalmayacak fitneden sakınınız" (Enfâl, 8/25).

B. SOSYAL ADALET

Kelime anlamıyla denge demek olan adalet ile insanla ilgili olan itidal kavramı aynı kökten gelir. Adalet herkese insanca yaşamasını sağlayan hakkının tanınmasıdır. Bunun ötesi emeğiyle orantılıdır. Yani kişinin emeği oranında istediklerini elde edebilmesi de adaletin gereğidir.

---

19 "Her ümmet için bir fitne vardır. Benim ümmetimin fitnesi de maldır": Tirmizî, Zühd, 26.

20 Kişi çevresinde ufak olsun büyük olsun bir fenalık gördüğünde eliyle, gücü yetmezse dili ile önlemelidir. Buna da gücü yetmezse onu kalbiyle kötülemelidir. Ebû Dâvûd, Salat, 1140; Melâhim, 4340.

İslâm iktisadının topluma ilişkin hükümleri sosyal adalet olarak ifade edilebilir. Bu ilkeler 'kul hakkı'nı temel alır. Yine İslâm'da zarar vermek ve zarara uğramak yoktur.[21] Sosyal adaletin sağlanmasının temel şartı zenginin daha zengin fakirin daha fakir olmamasıdır.

Sosyal adaletin gerçekleştirilmesinin esasları şunlardır: israftan uzaklaşma, adil gelir bölüşümü ile servet ve mülkiyetin yaygınlaştırılması, iktisadî istikrar. Bu esaslar aynı zamanda ahlâkî ilkelerdir. Çünkü israf, üretimin en önemli faktörü olan emeğe ve insana saygısızlık anlamına gelir. Aynı zamanda tabiata ve çevreye de saygısızlık demektir.

1. Ahlâk

İktisat sistemi ahlâktan güç almalıdır. Zira hukuk gibi iktisat da, ahlâkın tamamlayıcı bir unsurudur. Millî gelirin artmasına veya üretim artışına katkıda bulunmak önemlidir. Ancak nihaî hedef iktisadî faaliyetleri temiz bir kalbe sahip olmaya engel olmaktan çıkarmaktır: "O gün, ne mal fayda verir, ne de evlat; ancak Allah'a temiz bir kalple gelenler fayda bulur" (Şuarâ, 26/88-89).

Yalnız kimi ahlâk kuralları ve davranışları değişmemiştir. Sözgelimi, "kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına da yapma" biçimindeki evrensel ahlâk kuralı her zaman ve yerde geçerlidir.[22]

İktisadın temelinde kültür, kültürün de temelinde ahlâk vardır. O halde iktisat ahlâktan kaynaklanırsa belli bir kültürün izini taşıyabilir. Oysa bilindiği gibi, günümüzde iktisadî tahlil ahlâk karşısında nötr olmak (lâ-ahlâkî veya a-moral) olmak iddiasındadır.

İktisat ve ekonomi kelimeleri tutumlu olmak, dengeli olmak gibi anlamlar taşırlar. Felsefenin bir bölümü olarak doğan ahlâk ilmi günümüz iktisat ilminin kaynağı gibi görünmektedir.

Ekonomi, önceleri ahlâkilminin bir kolu iken, sanayi devrimiyle birlikte kapitalizmin teorik esasları halini almıştır. Bu tabir (ve iktisat) başlangıçta taşıdıkları tutumlu, idareli, itidalli olma ve tasarruf manalarını kaybetmiş, kitlevî üretim ve tüketime dayalı bir sistemin açıklayıcısı ve (özellikle Keynes'ten sonra) adeta bir harcama ilmi olmuştur. Bu haliyle o, kültürün ve tabiatın kirletilmesine ve giderek yokedilmesine zihni bir gerekçe teşkil etmiştir.

İslâm'ın bir ahlâk ilkesi olarak ortaya koyduğu ve ahiliğin günlük hayata geçirdiği hizmet anlayışı böyle dayanışmacı bir toplumun esasıdır.

---

21 "Başkalarına zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yoktur": İbn Mâce, Ahkâm, 17; Malik, Akdiye, 31; İbn Hanbel, V, 327 hadis-i şerifi ve bundan çıkarılan diğer hukuk kaidelerinden birkaçı: "Zarar kadim olmaz" Mecelle: 7, "Zarar izale olunur" Mecelle: 20, "Zarâr-ı âmmı def' için zarâr-ı hâs ihtiyar olunur" Mecelle: 26, "Zarâr-ı eşedd, zarâr-ı ehaff ile izale olunur" Mecelle: 27 vs. Nitekim Hz. Peygamber iktâ' ettiği tuz madeninin bulunduğu bir toprağı ferdî mülkiyet altında olması kamuya zarar vereceği gerekçesiyle geri almıştı: Ebû Dâvûd, Harâc, 3064.

22 "İnsan, başkalarına karşı, kendisine nasıl davranılmasından hoşlanıyorsa öyle davransın": Müslim, İmâre, 46. Ayrıca bkz. Nesâî, Bey'at, 25; İbn Mâce, Fiten, 9.

2. Emeğe dayalı bir iktisat

Ahlâkın temelinde insan, dolayısıyla emek vardır.İnsanın başkasına muhtaç olmadan, kendi emeğiyle geçimini sağlaması ahlâkın esasıdır. İktisadın ahlâka bağlanması insanlığı esirlikten kurtarabilir. Küçük sanayi içinde, iktisadın bir din ve ahlâk hayatına bağlı olması medeniyetimizin önemli bir unsurudur.

Çalışma ibadettir. En kötü şartlar altında çalışma başkalarına yük olmaktan üstün tutulmuştur.[23]Çalışma ahlâkının esası insanın emek sarfederek geçiminisağlamasıdır. Sömürü iş olmadığı gibi işsizliğin ve ahlâksızlığın temelidir.

Dünya hakimiyetinin şartı, salih amel yani yerinde ve yararlı iş yapmaktır. Bunun için müslüman-kafir ayrımı söz konusu değildir (Enbiya, 21/105). Hemcinslerine faydalı olan ve bir şey üreten insan iman etmek şartıyla Allah'ın yeryüzündeki halifesi olma sıfatına hak kazanır. "Allah sizden iman edip salih amel işleyenleri, tıpkı daha öncekileri olduğu gibi, yeryüzüne halife kılmayı vâdetmiştir" (Nûr, 24/55).

İslâm iktisadı emeğe, kapitalizm sermayeye dayanır. Kapitalizm refah üretmeden zenginlikler ve zenginler yaratırken insanların emeğini kullanır. Gerçekte bu zenginliklerde bunları üreten emek sahiplerinin hakları vardır.

İslâm iktisadı emeği en yüce değer olarak görür, kanâati ön planda tutar, servet ve mülkiyetin yaygınlaştırılmasını sağlar, sosyal refahı gerçekleştirmeyi amaçlar. Böylece ekonomimiz emeği en yüce değer olarak gören ve üretimle ticareti ibadet haline getiren bir anlayışa dayanırsa ahlâk temeli üzerine yükselebilecektir.

Emek temel değerkaynağı ve üretim faktörüdür. İslam'a göre kazancın dolayısıyla mülkiyetin en kutsalı el emeğinin mahsulü olandır."Ve gerçekten de insan ancak kendi çalıştığını elde eder" (Necm, 53/39) âyeti bunu ifade eder.[24]

Emeksiz kazanç asgarî seviyede tutulmaya çalışılmıştır. Ribânın yasaklanışının temel sebebi bu olmalıdır. Belirtilen istisnalar dışında, emek-kazanç dengesinin bozulması konusunda büyük bir duyarlılık gösterilir. Haramlık şüphesi bulunmayan kazanç el emeğinin ürünü olan kazançtır.

Teşebbüs (girişim) de emek kavramı içerisinde ele alınır. Bir iş ve hizmet üreten esnaf ve sanatkârlar da bu kavrama dahildir. Bu yüzden İslâm'daki 'işçi' kavramı, çağdaş 'işçi' kavramından daha geniştir. Yine İslâm farklı emeğe farklı ücret ödenmesinden yanadır. Fakat emekçi ile onun emeğini kiralayan arasında hayat standardı farkı olmamalıdır. Teşebbüs faktörünün kapitalizmdeki hayati rolü dolayısıyla ayrı bir üretim faktörü olarak ele alındığını biliyoruz.

Helâl yollardan elde edilmiş mülkiyeti gasp ve hırsızlıktan korumak, bu suretle helâl olmayan kazançlara mani olmak emeğe olan saygının bir ifadesidir. Yine bu sebepten meşru mülkiyet korunmuştur ve onu müdafaa hakkı verilmiştir ve Peygamberimiz "Malının önünde öldürülen kimse şehittir" buyurmuştur.[25]

---

23 "Kişinin sırtında odun taşıyarak geçimini sağlaması, versin veya vermesin birisinden bir şey istemesinden daha hayırlıdır": Buhârî, Nefekât, 1.

24 Hz. Peygamber de kazancın en üstününün el emeğinin ürünü olduğunu belirtir: "Hiç kimse elinin emeğinden daha hayırlı bir şey yememiştir": Buhârî, Büyû', 15.

25 Buharî, Mezâlim, 33.

Ahilik ve ahilerin oluşturdukları küçük sanayi sistemi emeğe verilen önceliğin ekonominin temel kurumlarından birini oluşturmasının ispatıdır.

3. Şahsiyetçilik

İslâm insana öyle bir değer vermektedir ki, onun nazarında bir insanı öldüren bütün insanlığı öldürmüş, bir insanı dirilten (maddî-manevî) bütün insanlığı diriltmiş gibidir (Mâide, 5/32).

Merhamet, hürmet, adalet ve hizmet gibi ahlâkî esaslar ferdin şahsiyet kazanmasının olduğu kadar cemiyetin sağlam temellere dayanmış olduğunun da göstergesidirler. Manevî ve kültürel yoğunluğu fazla olması gereken bir cemiyet ferdin sığınabileceği, ondan kopamayacağı cemiyettir. Böyle bir cemiyetin değerlerine karşı çıkmak İslâm'a karşı çıkmak olarak yorumlanmıştır ve cemaatten ayrılan kınanmıştır.[26]

İslâm insanların doğuştan "hür ve eşit" olduklarını belli bir çerçevede kabul eder.[27] Ancak insanların zeka, kabiliyet ve cinsiyet gibi doğuştan getirdikleri farklılıklarla miras, iktisadî farklılaşma gibi sonradan ortaya çıkan farklılıklar inkar edilmez. Yalnızca bunların hukukî imtiyazlara yol açmaması ve yine bunların en aza indirilmesi çeşitli politikalarla sağlanmaya çalışılır.

Bu, eşitlik kavramı ile 'işe en yakından başlama' ilkesi birbirini tamamlar. Toplumsal bütünlüğün bireylerin en yakın çevrelerinden, ailelerinden, akrabalarından ve komşularından başlayarak sağlanması amaçlanır.

Önce işe kendisinden başlaması gereken (Mâide, 5/105) ve bu suretle olgunlaşan fert, içtimaî dayanışmaya en yakınından başlayacaktır. Nitekim Hz. Peygambere görevini yapmaya en yakınlarından başlaması emredilmiştir (Şuara, 26/214).

Müslümanlar da faaliyetlerini öncelikle kendi çevrelerinde, genişleyen halkalar halinde yoğunlaştırmalıdırlar. Özellikle inanç ve kültür birliğine dayanan topluluklar imtihan gayesine yönelik birer gerçektirler: "Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için (çeşitli ümmetlere ayırdı). O halde hayırlı işlerde yarışın" (Mâide, 5/48).

Yakınları daima gözetmeyi teşvik, onlarla ilginin kesilmemesini tavsiye buna bir başlangıçtır. Öncelikle yakınların ihtiyaçları karşılanmalıdır:"Allah adaleti, ihsanı ve yakınlara vermeyi emreder" (Nahl, 16/90); "Yakına, miskine ve yolcuya hakkını ver" (Rum, 30/38).

Bütün bunlar cemiyetin ayakta kalmasının şartı olan genel ahlâkı koruma ve sağlıklı bir kamuoyunu gerçekleştirme amacındadır: "Siz insanlar için meydana çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz. İyiliği emreder kötülükten vazgeçirmeye çalışırsınız. Çünkü Allah'a inanıyorsunuz" (Âl-i İmrân, 3/110).

4. Cemaatçilik: İnfâk, zekât ve miras

İslâm'ın sosyal ve iktisadî ilkelerinden en önemlisi toplumculuk (cemaatçilik)tur. Toplum çıkarları her zaman kişi çıkarlarından üstün tutulmuştur. "Müslüman-

---

26 Buhârî, Fiten, 2; Ahkâm, 4.

27 Hz. Peygamber "Bütün kulların hepsinin kardeş olduklarına tanıklık ederim" buyurur. Ebû Dâvûd, Salât, 1508.

lar, kendileri fakirlik ve ihtiyaç içerisinde olsalar bile diğer kardeşlerini kendi öz canlarına tercih ederler" (Haşr, 59/9).

Hatta fıkıhta cemiyetin hakları, Allah'ın hakları arasında mütalaa edilmiştir. Bunları affetmek kimsenin yetkisinde değildir. İslâm, toplumculuğunu, kişilere sorumluluk verip ve kişilikleri güçlendirip onları toplumun hizmetine vererek sağlamak istemiştir.

Yine, sonuçta toplumun hakları olan kul hakları da ancak bu hak sahiplerinin affetmesiyle ortadan kalkabilir. İstihsân ve istıslâh bahislerinde belirtilen hususlar, İslâm'ın cemaatçi yönünü ortaya koymaktadır. İçtimai adalet, dayanışma ve güvenliğin temeli olan hizmet ilkesi de İslâm'ın bu yönünü vurgular.[28]

Hizmet ahlâkı dayanışmacı toplumun esası olduğu gibi İslâm ekonomisi bir yönüyle **infâk** kavramına ve olgusuna dayanır. Yani İslâm ekonomisi biriktirmeye değil, harcamaya dayanır. Daha teknik bir deyişle gelir oluşmasının temeline tasarrufu değil, harcamayı koyar.

İnfâk (harcama) olgusu bu arz yönlü toplumu oluşturmanın maddî yönünü teşkil eder. Bütün toplum, kişinin kendisinden başlayarak en yakınlardan dış halkalara kadar infâk ile birbirine bağlanır. İşte bu noktada arz yönlü ekonomi gündeme gelir. Bu yaklaşıma göre ekonomi insan içindir. Çağdaş kapitalist anlayışta olduğu gibi insan ekonomi için değildir.

Bütün bunlar cemiyetin ayakta kalmasının şartı olan genel ahlâkı koruma ve sağlıklı bir kamuoyunu gerçekleştirme amacındadır: "Siz insanlar için meydana çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz. İyiliği emreder kötülükten vazgeçirmeye çalışırsınız. Çünkü Allah'a inanıyorsunuz" (Âl-i İmrân, 3/110).

Kur'an'ın bir başka öğretisinde insanın, inanmayanların elde ettiği maddî üstünlüğe gıpta edip, aşağılık duygusuna kapılmamaları belirtilir. "Onlardan bir zümreye kendilerini imtihan için verdiğimiz dünya hayatına ait ziynet ve debdebelere sakın gözlerini dikme. Rabbinin rızkı hem daha hayırlı, hem daha süreklidir" (Tâha, 20/31; ilgili diğer âyet: Hicr, 15/31). Şüphesiz ki, bundan Batı dünyasının maddî refahını onlara benzemek suretiyle elde etmeye uğraşmanın anlamsızlığı sonucu da çıkar.

Kur'an ve Peygamberimiz inananlara, bir gün mutlaka öleceklerini, mal, mülkün kendilerini aldatmamasını, pişman olmamak için serveti Allah rızası için, kendilerinin ve ailelerinin geçimini temin maksadıyla kazanmalarını ve fazla kısmı yine Allah yolunda sarfetmelerini söyler. Her şeyde Allah rızasını gözetmelerini, daima birbirleriyle yardımlaşma ve dayanışma içinde bulunmalarını öğütler. Çalışmayı asla terk etmeden tama' ve ihtirası bırakıp Allah'a güvenmelerini ve onlar doğru yolda oldukları müddetçe Allah'ın kendileriyle beraber olacağını ve onlara yeteceğini telkin eder. Müslümanların çalışıp geçimlerini sağlarken fazla kazançlarını Allah yolunda infâk etmelerini öğütler:

"Sevdiklerinizden Allah yolunda infâk etmedikçe iyiliğe nail olamazsınız. Ne infâk ederseniz şüphesiz ki, Allah onu bilir" (Âl-i İmrân, 3/92); "Allah kendisinden

---

28 "İnsan, başkalarına karşı, kendisine nasıl davranılmasından hoşlanıyorsa öyle davransın": Müslim, İmâre, 46. Ayrıca bkz. Nesâî, Bey'at, 25; İbn Mâce, Fiten, 9; "Birbirinize kin tutmayınız, hased etmeyiniz, sırt dönmeyiniz ve ilginizi kesmeyiniz. Ey Allah'ın kulları! Kardeş olunuz. Bir müslümanın, din kardeşini üç günden fazla terk etmesi helâl değildir": Buhârî, Edeb, 57, 58, 62; Müslim, Birr, 23, 24, 28, 30-32. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, Edeb, 47; Tirmizî, Birr, 24; İbn Mâce, Duâ, 5.

korkana bir çıkış yolu ihsan eder, onu ummadığı yerden rızıklandırır. Kim Allah'a güvenip dayanırsa O kendisine yetişir. Şüphesiz ki, Allah emrini yerine getirir. Allah her şey için bir ölçü tayin etmiştir" (Talâk, 65/3).

Bakara suresinin üçüncü ayeti gayb inancı ile infâk arasında doğrusal bir ilişki kurar: "(Allah'tan korkanlar) gayba inananlar, namazı kılanlar ve kendilerine rızık olarak verdiklerimizden infâk edenlerdir" (Bakara, 2/3). Yani infâk etmek için inanmak gerekir: "Her biriniz, bir hurma parçasıyla da olsa, ateşten korunsun";[29] "Nihayet o gün nimetlerden kesinlikle sorguya çekileceksiniz" (Tekasür, 102/16).

Zekât, ister malî ister sosyal güvenlik kurumu olarak ele alınsın, bir nesil içinde servet ve mülkiyetin yaygınlaşmasının en önemli aracıdır. Bilindiği gibi zekât temel ihtiyaçlar çıktıktan ve bir yıl geçtikten sonra, bir asgarî geçim çizgisinin (nisâb) üstünde olanlardan altında olanlara, bazen devlet aracılığıyla, gelir transferidir. Vergi sistemi oldukça esnektir. Müslümanların ürün ve gelirlerinden % 5-50 arasında, ayrıca servetlerinden % 2,5 oranında vergi (zekât) alınmaktaydı.

Hz.Osman'dan sonra zekât, devletin karışmadığı, tıpkı namaz gibi ferdî bir sorumluluk unsuru ve sosyal dayanışma kurumu olarak yaşamıştır.

5. Sınıfsızlık

İslâm imtiyaz tanımaz. İslâm toplumunda imtiyazlara karşı bir tutum takınılmakla birlikte kabiliyet ve gelir farklılaşmasının tabiî kabul edilmesi, işbölümünün ve sosyal hareketliliğin temelidir: "İnsanları derecelendirdik ki, birbirleriyle iş görsünler" (Zuhruf, 43/32).

Gelir, yetenek ve güç farklılaşmaları bir üstünlük sebebi değil dünya hayatındaki sınamanın aletleri olmalıdır: "Allah, sizi yeryüzünün halifeleri yapan, bize verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için derecelendirendir" (En'am, 6/165). Bireylere üstünlük ilmî (Hucûrât, 49/13) ve ahlâkî (Zümer, 39/9) anlamlarda tanınmıştır. Bu yüzden İslâm toplumlarında toprak aristokrasisi ile sanayi ve ticaret burjuvazisi oluşmamıştır.Fütüvvet ve ahilik geleneğine bağlı olan esnaf teşekküllerinde küçük ölçekli fakat yaygın bir sanayi sistemi oluşturmuşlar ve sınıf geleneğinin oluşmasına imkân vermemişlerdir.[30]

İslâm'ın sınıflaşmayı önleyici vasfı, vakıflar gibi içtimaî hizmet kurumlarının gelişmesinde oynadığı rol ile de sabittir. Böylece, kişilerin gelir fazlaları, bizzat kendileri tarafından, içtimaî hizmet kurumlarına aktarılmıştır. Dolayısıyla, teknik olarak müstehlik rantı denen bir mala değerinden daha fazla fiyat ödeyebilme takatinin, lüks tüketimde (ulaştırma araçlarındaki mevki farkları, turistik tarifeler, umumi hayat standardının çok üstündeki harcamalar şeklinde) israf edilmemesi, toplum refahının artmasına yardımcı olması amaçlanmıştır.

Vakıflar İslâm'daki hizmet müesseselerinin temelini teşkil etmektedir.[31] Yine muhtelif hadislerde "sadaka-i câriye" (sürekli sadaka) gibi ıstılahlar altında vakıf

---

29 Buhari, Zekât, 9-10; Menâkıb, 35; Müslim, Zekât, 66-68.

30 Massignon, L. "Guild-Islamic", Encyclopaedia of The Social Sciences, VII-VIII, 214-216; "Sınıf", İslâm Ansiklopedisi, X, 555.

31 Hz. Peygamber Hz. Ömer'e şöyle bir tavsiyede bulunmuşlardı: "Bir şeyin aslını, satılmamak üzere, hayır vasıtası kıl. Yalnız mahsulü harcansın ve sadaka olarak dağıtılsın": Buharî, Hars, 14.

teşvik edilmiştir. Böylece İslâm devletlerinde özellikle ilk devirlerden sonra Selçuklular ve Osmanlılar zamanında lüks tüketime yönelemeyen tüketici rantları vakıflara akarak sosyal refahı yükselten yaygın bir sabit sermaye teşekkül etmiştir.

Vakıf sistemi sosyal güvenlikle alakalı olduğu kadar eğitim, sağlık ve sosyal yardım, diyanet ve bayındırlık yatırımlarını yürüten kurum olarak malî sistemin üçüncü alt öğesini teşkil etmiştir.

6. Sınırlı özel mülkiyet

Mülkiyetin asıl sahibi Allah'tır. İnsanların mülkiyeti Allah'ın mülkiyetinden türemiştir. Allah'ın kullarına bağışladığı mülk onlara verilen emânettir. Kulun elindeki mülk bir imtihan aracıdır ve özel mülkiyetin toplumsal çıkarlarla çatışmaması lazımdır: "Biliniz ki mallarınız da, çocuklarınız da ancak birer imtihan vasıtasıdır. Asıl büyük mükâfat ise şüphesiz Allah katındadır" (Enfâl, 8/28 ve Âl-i İmrân, 3/186; Kehf, 18/7; Casiye, 45/22; Teğabün, 64/15), "Şüphesiz ki Allah inananlardan kendilerini ve mallarını Cennet karşılığında satın almıştır" (Tevbe, 9/111).

İslâm mülkiyetin temelinde öncelikle emeği arar. Sermaye ve toprak gibi diğer üretim faktörlerinin de ürünlerinin ferde ait oluşu ancak onun emeğiyle desteklenmiş olmasıyla mümkündür. Yine özel mülkiyetin toplumsal çıkarlarla çatışmaması lazımdır. Bu yüzden enerji kaynakları, stratejik madenler, geniş tarımsal topraklar üzerinde kamu mülkiyeti öngörülmüştür.

Özel mülkiyet bir hak olarak kabul edilmekle ("Erkeklerin kendi kazandıklarından bir payı olduğu gibi kadınların da yine kendi kazandıklarından payı vardır"Nisa, 4/32) birlikte kişiye malında her dilediği şeyi yapmak hakkı verilmemiştir (Hûd, 11/84-88). Bu yüzden özel mülkiyeti sosyal bir görev aracı olarak yorumlayabiliyoruz. Bu şekilde İslâm'ın "malı koruma" ilkesi ortaya çıkıyor. Bu ilke hem malı saldırılardan korumak, hem de onu israf etmekten ve yok etmekten kaçınmak anlamlarına da gelir.

Özel mülkiyetin yaygınlaştırılması, belli ellerde toplanmasının önlenmesi aynı zamanda İslâm iktisadının en önemli hedeflerinden biridir. Yine bu sebepten miras mümkün olduğu kadar çok yakınlar arasında paylaştırılır (Nisa, 4/176).

Mülkiyetin asıl sahibi Allah'tır ve Allah'ın kullarına bağışladığı mülk onların sınanmalarına yönelik emânetten başka bir şey değildir: "Biliniz ki mallarınız da, çocuklarınız da ancak birer imtihan vasıtasıdır. Asıl büyük mükâfat ise şüphesiz Allah katındadır" (Enfâl, 8/28 ve Âl-i İmrân, 3/186; Kehf, 18/7; Casiye, 45/22; Teğabün, 64/15), "Şüphesiz ki Allah inananlardan kendilerini ve mallarını Cennet karşılığında satın almıştır" (Tevbe, 9/111).

İslâm'da böyle bir esas olan özel mülkiyetin çerçevesini toplum çıkarları çizmektedir. Toplumun menfaati gerektirdiği zaman özel mülkiyete müdahale edilebilir.

Zaruret hallerinde ferdî mülkiyete geçici olarak yeni sınırlar konabilir.[32] Burada zekâtta olduğu gibi belirli bir nisbet söz konusu değildir. Nisbeti tayin eden zarurettir.[33]

---

32 Meselâ Medine'ye hicretten sonra ensar ile muhacirler arasında bir kardeşlik kurulmuş, muhacirlere ensarın bir kısım malları verilmiş, kazançları ortak kılınmıştı. Hatta Hz. Peygamber de bu şekilde bir hurmalığa sahip olmuştu. Hayber'in fethinden sonra bu malların eski sahiplerine geri verildiğini biliyoruz (Müslim, Cihad, 70).

7. Adil gelir dağılımı ve iktisadî istikrar

Servet ve mülkiyetin yaygınlaştırılması ile adil gelir dağılımı iktisat siyasetinin temel hedeflerindendir. Özel mülkiyetin yaygınlaştırılması, belli ellerde toplanmasının önlenmesi aynı zamanda İslâm iktisadının en önemli hedeflerinden biridir: "Ta ki, bu servet içinde sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir devlet olmasın" (Haşr, 59/7).

Ayrıca servet ve mülkiyetin yaygınlaştırılmasını sağlayan bir başka faktör, mirasın mümkün olduğu kadar geniş bir yakınlar zümresi arasında bölüştürülmesidir. İslâm miras hükümleri mülkiyeti küçükparçalara ayırmaya eğilimlidir (Nisa, 4/176).

Bu hedefe doğru ilkin büyük mülkiyetlerin oluşma süreci ortadan kaldırılır. Kapitalist devletin büyükleri ve büyümeyi teşvik politikası söz konusu olmadığı gibi **küçükü**reticiliğin**vegirişimciliğin** hakim kılındığını tarihî tecrübe ispatlamaktadır.

İktisadî istikrar sosyal adaletin ve adil gelir dağılımının sağlanmasının temel şartlarındandır. Bunun da üç önemli esası üretim ve arzın yüksek seviyede tutulması, istikrarlı para sistemi ile fiyat ve kalite denetimidir.

İslâm'ın, iktisadı ahlâka bağlama yönündeki temel tavrı fiyat konusunda da geçerlidir. Burada alıcı ve satıcılara müsamahalı olmaları yönünde bir davranış öğütlenir: "Satarken cömert ve müsamahakar hareket eden, alacağını isterken cömert ve müsamahakar olan kula Allah merhamet eder".[34] Buna göre pazarlık vetiresinin sertlikten uzaklaşması amaçlanır. Talep cephesinin düşük fiyat verme, arz cephesinin yüksek fiyat isteme eğilimi yumuşayarak arz ve talebin esneklik kazanması ve fiyat istikrarının kolaylaşması düşünülür.

İnsanlar, hayırlı işlerde rekabet etmeli, yarışmalıdırlar. İktisadi anlamda rekabetin bir süre sonra rekabeti öldürdüğü ve şu veya bu şekilde anlaşmalarla sonuçlandığı bilinmektedir. Bu yüzden daha işin başında yardımlaşma ve dayanışmanın bir esas olarak kabul edilmesi, tekelcilik gibi arzu edilmeyen şeylerin doğmasına yol açacak ortamın belirmesini büyük ölçüde önler.

8. Cizye

Her sistem gibi İslâm ekonomisi belirleyici olmak ister. Bunun için savunma araçları üretiminde bağımsızlık hedeflenir. Yine müslüman olmayan faal nüfustan baş vergisi olarak alınan cizye de, gayr-i müslimlerin askerlikten muaf olmaları ve himâye edilmeleri yanında, müslümanların hakimiyetinin de bir sembolüdür. Harâc da müslüman olmayanlardan alınan % 50 tavanı olan bir tarımsal ürün vergisidir. Cizyenin Osmanlılarda en önemli vergi olduğunu biliyoruz. Fakat çağdaş İslâm iktisadı kitaplarının çoğunda cizye işlenmemektedir.

IV. TARİHÎ FARKLILIKLAR

Sanayi Devrimi, iktisat tarihinde belirleyici bir kırılma dönemidir.

---

33 Abdurrasûl Ali, el-Mebâdiü'l-iktisadiyye fi'l-İslâm, Kahire, 1968, s. 110.

34 Buhârî, Büyû', 16; Ayrıca bkz. İbn Mâce, Ticârât, 28.

Klasik dönem batı zihniyetini belirleyen temel etken Hıristiyanlıktır. Hıristiyanlık feodal sistemin esasıdır. Bu maddî olarak da böyledir. Söz gelimi kilise senyörlerinin toprakları laik senyörlerinkinden daha fazladır. Feodalitenin geçimlik tarıma dayalı ve kapalı ekonomisiyle değerler çerçevesi uyumlu ve anlamlı bir sistem oluşturmuştur. Feodal çerçevenin çözülmesi zihniyet değişikliği ile bir arada yürümüştür.

XI. yüzyılın sonlarında başlayan Haçlı Seferleri bu çerçevenin çözülmesinde büyük bir adımdır ve etkileşim alanı genişlemeye başlamıştır.

Burjuvazinin ortaya çıkışı ile Rönesans ve reform hareketleri zihniyet değişikliğinde önemli bir safha sayılabilir. Rönesans'ta müslümanlar aracılığı ile tanınan Yunan kültürüne dönüşün önemli olduğu bilinir. Reform hareketleri ise Hıristiyanlığa rasyonalite kazandırma hareketleridir. Bir başka açıdan Hıristiyanlığın kapitalizme engel teşkil eden özelliklerinin değiştirilmesidir.

Aslında kapitalizm tarihi bir noktada Hıristiyanlıktan sapma tarihidir. Kapitalist dönemde Hıristiyanlığın yerini alan ideolojiler kültür dokusunda önemli bir yere sahip olmuşlardır. Pozitivizm ve buna dayalı pozitif (müsbet) bilim anlayışı bu ideolojilerin temeli olarak hakimiyetini kurmuştur. Bu değişmeler İslâm dünyasını da etkilemiştir. Kapitalizm giderek hakim sistem olurken İslâm dünyası da ona tabi olmuştur. Pozitivizm ve pozitif (müsbet) bilim anlayışı bu ideolojilerin temeli olarak hakimiyetini kurmuştur. Tasavvufu, tarihi ve İslâmî gelenekleri hesaba katmayan bir İslâm anlayışı da büyük ölçüde pozitivizmin hediyesidir.

XV. yüzyıl, Avrupa'nın kapitalizme doğru olan gelişmesinin hızlandığı dönemdir. XVIII. yüzyılın sonlarına kadar geçen bu dönem merkantilizm veya ticarî kapitalizm dönemidir.

Bu arada XVII-XVIII. yüzyıl Avrupa'sındaki zihniyet değişikliği Aydınlanma Çağını açmıştır. Hıristiyanlığa karşı aklın üstünlüğü vurgulanmıştır. Tabiî bilimler ve tabiî düzen bayraklaştırılmıştır. Bu dönemde zirveye ulaşan zihniyet değişikliğinin ve deniz keşiflerinin açtığı yoldan sömürgeciliğin ve dış sermaye birikiminin yoğunlaştığı dönemdir. İşte aynı yüzyıllar Avrupa'sındaki zihniyet değişmeleri Aydınlanma Çağı olarak adlandırılır. Aydınlanma Çağı modern kapitalizmin zihnî temellerinin atıldığı dönemdir.

Hıristiyanlıkta kapitalizme doğru hareketin birincisi Protestanlık ise ikincisi özellikle Katolik ülkelerde bu işi gören laisizmdir. 1789 ihtilali ile feodaliteyi ve Hıristiyanlığı devletten kovma iddiası taşır.

Kapitalizmin oluşturup idealize ettiği homo economicus'un temel sâiki ferdî menfaattir ve bunun somut şekli burjuvadır. Bizde ise toplum yararını kendi çıkarından üstün tutan, kanâatkâr fakat müteşebbis insan tipi idealize edilmiştir. Ahiler bunun somut örnekleridir.[35]

---

35 Fütüvvet ve ahilik hakkında bkz. Giese F., "Osmanlı imparatorluğunun teşekkülü meselesi", Türkiyat Mecmuası, S. 1-İst. 1925; Abdülbaki Gölpınarlı, "İslâm-Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları", İÜİFM, XI, İst. 1952, s. 354; Aynı yazar "Şeyh Seyyid Gaybi oğlu Şeyh Seyyid Hüseyin'in Fütüvvetnâmesi, İÜİFM, XVII, İst. 1960, s. 27-155; Franz Taeschner, "İslâm Ortaçağında Fütüvva Teşkilâtı", İÜİFM, XV, İst. 1955; Aynı yazar, "İslâm'da Fütüvvet Teşkilâtının Doğuşu Meselesi", Belleten, 142, Ankara 1972, s. 209-210; L. Massignon, "Guild-Islamic", Encyclopaedia of The Social Sciences, VII-VIII, 214-216; "Sınıf", İslâm Ansiklopedisi, X, 555.

Sermaye birikimi herşeyden önce Batı'nın gerçekleştirdiği tarihî bir olaydır. Yani batıda iç ve dış sömürü (yani işçi sömürüsü ve emperyalizm) olmasaydı belki sermaye birikimi ve bunun sonucu olan Sanayi Devrimi de görülmeyecekti. Bu yüzden İslâm iktisadı, batı anlamında bir sermaye birikimi kavramına yabancıdır. İslâm iktisadında sermaye birikiminin esası sermayenin sürekli olarak harcama (infâk) ve yatırım (ticâret) vetiresinde tutulmasıdır. Nitekim Osmanlılar da geleneksel olarak sermayenin belli ellerde toplanmasını engelleyerek ve gereğinde müsadere silahını kullanarak böyle bir iç oluşuma imkan tanımak istememişlerdir.

Kapitalist ülkeler kalkınmalarını büyük ölçüde emek (önce köle, sonra işçi) sömürüsüyle sağlamışlardır. İslâm ise emeği en yüce değer olarak gören, kanâati ön planda tutan, servet ve mülkiyetin yaygınlaştırılmasını sağlayan, sosyal refahı gerçekleştirmeyi amaçlayan bir sistem kurmuştur. Bu sistem içersinde fiyatları ve ücretleri etkileyen tekelci eğilimler ile kaynağı büyük ölçüde emeğiyle geçinenlerin tasarrufları olan işverenleri teşvik kredileri yer bulmamıştır.

Osmanlı ekonomisinde bir işçi sınıfı olmadığı gibi, Sanayi Devrimi döneminde de işçi sefaletinden söz etmek mümkün değildir. Ödemelerdeki gecikmelere rağmen ücretlerin yüksekliği Sanayi Devriminin söz konusu olmamasının sebeplerindendir. Tanzimat'tan sonra görülmeye başlayan işçi hareketlerinin sebepleri arasında teknolojik işsizlik korkusu ile ücret ödemelerindeki gecikmeler vardır.

Ondokuzuncu yüzyıl boyunca İslâm ülkelerine makine ve mamullerinin girişi, İslâm esnaf birliklerinin etkinliklerinin azalmasına yol açmıştı. Bu birliklerin gerilemesi, küçük sanatlarla el tezgahlarının yerini Avrupa büyük sanayi mamullerinin alışına uygun olarak yürüyecektir. Tanzimat'la birlikte batı tarzı ferdî mülkiyet anlayışının getirilmesi ve tımar sisteminin kaldırılması, klasik Osmanlı düzeninin yerini batılılaşma sürecine bıraktığını vurgulamaktadır.

V. İKTİSAT, DİN VE İDEOLOJİ

Din faktörü kültür yapılarının en önemli unsurunu oluşturmaktadır. Bir başka deyişle kültür farklılıklarının belirleyicisi dindir. Dinler sadece inanç sistemleri değil, bu sistemlerin belirlediği sosyal, siyasî, iktisadî ve hukukî sistemlerdir. Batı tarihi içerisinde feodalitenin kapitalizme dönüşüm süreci içerisinde ortaya çıkan yeni sınıf, yani burjuvazi, bütün feodal değerlere ve yapılara savaş açarken kiliseyi de saf dışı bırakmıştır. Laisizm bir anlamda kilisenin, feodal bir kurum olarak, siyasî, hukukî ve iktisadî etkinliğinin en aza indirilmesidir. Ancak devletten kısmen uzaklaştırılan kilise ve din, kültürel ve sosyal hayatta varlığını sürdürmektedir.

Batılı iktisat kitaplarında bugünkü iktisat ilminin temellerinden bir tanesinin İbranî-Hıristiyan geleneği olduğu belirtilir. Yani bugünkü batılı iktisat ilmine İbranî-Hıristiyan kültürü sinmiştir. Özellikle muharref Hıristiyanlık kapitalizmin oluşum döneminde ahlâkçı, idealist ve spritualist özelliklerini yitirerek emperyalizmin ajanı rolünü üstlenebilmiştir.

Kapitalist içtimai nizamın kuruluşu Hıristiyanlığı da etkileyecektir. Böylece ferdiyetçilik daha da güç kazanacak, eski Hıristiyanlıkta mevcut olmayan rasyonalizasyon oluşacak ve Kapitalizm-Protestanlık ilişkisi daha belirgin hale gelecektir. Mamafih Weber'in (1864-1920) bu görüşü Protestanların (ve Kalvinistlerin) bulundukları yerlerde genellikle azınlık statüsünde oldukları ve dolayısıyla yönetim ve askerlikten uzak olup ticâretle uğraşmalarından kaynaklanmaktadır.

Feodal dönemde Hıristiyanlık rasyonaliteye sahip değildi. Reform hareketleri ona bu vasfı kazandırmaya çalıştı. Sonuçta Hıristiyanlığın kapitalizme engel teşkil eden özellikleri ayıklandı ve din geleneğinden uzaklaştı. Max Weber'in vurguladığı gibi Protestanlık-Kapitalizm arasında güçlü bir iletişim vardı. Sombart (1863-1941) buna Yahudilik-Kapitalizm ilişkisini ekledi.[36]

İslâm dünyası kendi ilkeleri çerçevesinde hakim sistem olmuş, sonra enerjisini kaybederek duraklamış ve bu özelliğini kaybetmiştir. Batı ise İslâm ile etkileşim içersinde, fakat kendi ilkeleri doğrultusunda geleneksel düşünceden ayrılarak kapitalizmi oluşturmuştur.

Guenoncu yaklaşımla konuşursak; Modern Kapitalizmin Hz. Adem'den beri var olan gelenekten en büyük sapma olduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır. Hıristiyanlığın kapitalizme engel teşkil eden ilkelerinin etkisizleştirme sürecinde laisizm, Yahudilik ve Kalvinizmin payını belirtmek gerekir. Bu etkisizleştirme süreci, aynı zamanda, batının İslâm'la ortak olduğu değerleri kesinlikle terk etmesi sürecidir.[37]

Sombart kapitalizmin Batı'ya sağladığı imkanları, "Zengin olduk, çünkü ırklar ve milletler bizim için tamamen öldüler, bizim için kıtalar ıssızlaştı" ifadesiyle sömürgeciliğe bağlamıştı.[38]

İslâm ise bu zihniyete yabancıydı. Onun sömürüye, sömürgeciliğe imkan tanımayan; adaletsizliğe, ferdiyetçiliğe, riba, kumar ve spekülatif işlemlere karşı olan sistemi kapitalizme geçiş imkanı vermemiştir. Bununla birlikte, iç dinamizmini kaybederek kurumlarını yenileyememiş ve durağanlaşmıştır.

İslâm "gelenek" çizgisine sahip çıkmakla birlikte kendi bünyesine yabancı olan unsurları değiştirme ve dönüştürme kudretine sahip olduğunu göstermiştir. İslâm iktisadı İslâm'ın bütünlüğü içinde yerini alır ve yabancı unsurlara İslâm'ın özelliklerini hakim kılmayı amaçlar.

İslâm iktisadını İslâm'ın bütünlüğünde ele almak gerekir. Bugünün insanına hakim olan Kartezyen düşünce yani mana-madde, ruh-beden ayırımı gibi, "ikici düşünce" İslâm'ın vahdet görüşü içinde yer bulamaz.

Aydınlanma Çağından beri dinlerin uzaklaştırıldığı alanı ideolojiler doldurmaya başladı. Günümüzde, ideoloji halindeki inançlar kaba bir şekilde içtimaî ilimler üzerindeki hakimiyetlerini sürdürmektedirler. İdeolojiler batıya has olduğu için batının geliştirdiği bilgi dallarında bunun izini ve tesirini görmek mümkündür. Batının akılcı geleneği içinde ferdî psikoloji bakımından akla uydurma (rationalisation) nasıl büyük bir önem taşıyorsa, içtimaî sahada ideolojileri ortaya çıkaran da bu temel yöneliştir. Özellikle sınıf

---

36 Sombart, Werner, Kapitalizm ve Yahudiler, çev. S. Gürses, 2. bs. İleri Yay. İst. 2005; Burjuva, çev. Oğuz Adanır, 2. bs. Doğu-Batı Yay. İst. 2008; Kılıçbay, M. Ali, "Kapitalizm, Kalvinizm ve İslâmi Kalvinistler", TİSK Akademi Dergisi, I. 2006, 91.

37 Buna bir örnek olarak Medine pazarı uygulamasını verebiliriz. Bu pazarda mevki avantajları gibi rantların oluşmasına imkan verilmiyordu: Cengiz Kallek, Hz. Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa, İst. 1992. Yine İslâm piyasa ekonomisiyle Ortaçağ Batısındaki uygulamanın birbirlerine çok benzediğini biliyoruz: Bkz. Halil Sahillioğlu, İktisat Tarihi Ders notları.

38 Sée, Henri, Modern Kapitalizmin Doğuşu, çev. T. Erim, İst. 1970, s. 43. İslâm'ın sömürüye, sömürgeciliğe imkan tanımayan; adaletsizliğe, ferdîyetçiliğe, riba, kumar ve spekülatif işlemlere karşı olan sistemi kapitalizme geçiş imkanı vermemiştir.

çıkarları için gerçekler akla uydurulur yani istenilen şekilde saptırılır. İdeolojilerin ortak temel noktaları batıyı ve batı kültürünü esas almalarıdır.[39]

Batı iktisadı (Kapitalizm) ile ideoloji arasında sıkı bir ilişki vardır. İdeoloji sınıflı bir toplumun ürünüdür ve belli bir sınıfın tercihlerini yansıtmaktadır. Kapitalist iktisat - kısmen marjinalistlerin meseleyi ideolojiden sıyırarak, fizyolojik vakıalara dayanan 'evrenselleştirme' ve bazı çağdaş iktisatçıların 'nicelleştirme' çabalarına rağmen- burjuvazinin çıkarları doğrultusunda gelişmiştir. Bunun tepki şeklinde ortaya çıkan türevi Marksist iktisat da işçi sınıfının sözcüsü olmak iddiasındaydı. Günümüzde ise ideolojiler sınıfları aşmış ve millet hatta kültür ve medeniyet çapına ulaşmışlardır. Bunun en son görüntüsü olan tek kutupluluk ve küreselleşme, kapitalizmin bir kısmının üzerinden komünist örtünün kaldırılmasından başka bir şey değildir. Gerçek temel çelişki gelişmiş-geri kalmış veya daha doğru bir deyişle kapitalist-az kapitalist ülkeler arasındadır.

VI. İKTİSAT VE KÜLTÜR

İktisat ilminin konusu iktisadî faaliyetlerdir. İktisadî faaliyetler, insanların hayatların sürdürebilmeleri için yapmak zorunda oldukları faaliyetlerdir. Her insan beslenmek, giyinmek ve barınmak ihtiyacındadır. İktisadî faaliyetler öncelikle bu temel ihtiyaçları giderme amacını güderler.

Bu ilim de kültür çevrelerine ve ideolojilere göre farklılık göstermektedir. Gerçi arz ve talep gibi genel eğilim kanunlarına sahiptir ama bunlar mutlak değil nisbî ve izafi kanunlardır. Yani bunların işleyişleri çeşitli şartlara göre farklılaşır.

İktisadın hem nazariye hem de tatbikat olarak kültürle sanıldığından da fazla ilişkisi vardır. Günümüz iktisadının her yer ve zamanda geçerli gibi görünen bazı kanun ve ilkeleri ihtiva etmesi, bizi bu konuda yanıltmamalıdır. Gerçekte iktisadî düşünce ve yaklaşımları belirleyen bu kanun ve ilkelerden çok taşıdığı kültür unsurlarıdır. Bu yüzden, günümüzde iktisat ilmine başlayanların ilk öğrenmeleri gereken şey, bu "bilim"in batı kültüründen, Hıristiyan-İbrani geleneğinden, Roma hukukundan ve Yunan düşüncesinden kaynaklanmış olduğudur. Bu kaynaklar, bizim de ortak olduğumuz asli "gelenek"ten birçok şeye sahip olabilirler. Fakat kapitalizmin oluşma tarihi içinde, büyük bir sapma ile "gelenek" ile olan bağlar zayıfladığı için bu kültürden benimseyebileceğimiz unsurlar çok azalmış olmalıdır.

Kültür bütünlüğü ilkelerle ortamın bütünlüğüdür. İlkeler ancak kendi çizdikleri ortam içerisinde bir anlam kazanabilirler. Ortama hayat tarzı da diyebilirsiniz. Modernist İslâmcılık, İslâm ilkelerini başka türlü oluşmuş bir ortamda ele almak gibi görünüyor.

Ekonomi, önceleri ahlâkilminin bir kolu iken, sanayi devrimiyle birlikte kapitalizmin teorik esasları halini almıştır. Bu tabir (ve iktisat) başlangıçta taşıdıkları tutumlu, idareli, itidalli olma ve tasarruf manalarını kaybetmiş; kitlevî üretim ve tüketime dayalı bir sistemin açıklayıcısı ve (özellikle Keynes'ten sonra) adeta bir harcama ilmi olmuştur. Bu haliyle o, kültürün ve tabiatın kirletilmesine ve giderek yokedilmesine zihni bir gerekçe teşkil etmiştir.

Gerek kapitalist gerek Marksist olsun, bir bütün olarak batı iktisadının temel özelliği, evrensel bir gerçeklik olma iddiasını taşımasıdır. Belki her insan topluluğunun ortak

---

39 İdeoloji konusunda bkz. Cemil Meriç, Ümrandan Uygarlığa, İst. 1984.

meseleleri vardır. Fakat bunlar özel şartlar bertaraf edilerek işlendiğinden, kapitalist iktisat geri kalmış ülkelerin kültürel ve iktisadî sahalarda batı boyunduruğunda kalmalarına yardımcı olmaktadır. Bu süreç sonunda, kapitalizm sosyal (ve devletçi) bir kapitalizm halini alırken komünist sistem de yeniden yapılanmıştır.

Yani bugünkü iktisat, kapitalizmin ürünüdür. Bu yüzden de bir ilim olmaktan önce bir ideolojiler yumağıdır. İktisat kitapları da, ana çizgi olarak, ya kapitalist ya da yine batının bir 'batıl mezhebi' olan Marksizmin ideolojik yaklaşımlarını aksettirmekte, batı ülkelerinin ihtiyaçlarını ele almaktadır. Söz gelimi, gelir bölüşümü ile ilgili açıklamaları, emek ve sermaye teorilerinde odaklaşan ideolojilerine göre farklılık gösterir.

Modern kapitalizm veya modernite burjuvazinin eseridir. Yahudiliğin etkisi altında oluşan Protestan veya laik burjuva ahlâkı püriten ahlâktır.[40]Bu ahlâkın temeli "bu dünyada başarılı olan öbür dünyada da başarılı olur" fikridir. Burjuvazi homo-economicus ile modelleştirilir. Toplum modelini ise tam rekabet oluşturur.

İslâm dünyası da, bu ilmi veri olarak almıştır. Oysa ilk iktisat kitaplarımızda yerli olmak endişesi vardı. Yine günümüzün müslüman iktisatçılarının veri olarak kabul edip benimsedikleri bazı iktisadî yaklaşımlar çok kere batı sisteminden kaynaklanmıştır. Bunlar arasında evrensel olanlar şüphesiz ki vardır. Fakat gerçekten evrensel olabilecek iktisadî tahlillere ve ilkelere ulaşabilmek için çeşitli kültür çevrelerine, bu arada İslâm bilginlerinin eserlerine başvurmak gerekecektir. Bu eserler bize İslâm iktisadı, İslâm iktisadî düşünce tarihi ve iktisat teorisi için çok verimli kaynaklar teşkil etmektedir.

İktisat evrensel gerçeklerden çok, izafî gerçeklere sahiptir. Bu yüzden İslâm çerçevesindeki bir iktisat da farklı olmalıdır.

VII. SONUÇ

İslâm iktisadının nihaî hedefinin insanın maddî eğilimlerine teslim olmamasını sağlamak olduğunu söyleyebiliriz. İktisat çerçevesinde kalan hedefler olarak israfın bertaraf edilmesi, adil gelir bölüşümü (servet ve mülkiyetin yaygınlaştırılması), iktisadî ve teknolojik bağımsızlığın sağlanması zikredilebilir.

İslâm iktisadı ferdiyetçi değil, şahsiyetçi ve cemaatçi eğilimlere sahiptir. Kendi çıkarını ön planda tutan insan tipi İslâm'a yabancıdır. Devletçilik olsa olsa ekonominin denetim ve gözetim alanlarını kapsar. Yoksa devlet üretici değil, ancak üretim alanında organizatör olabilir. Bu çerçevede ferdî ve özel teşebbüsü engelleyici ve ona rakip değildir.

Az gelişmiş veya kalkınmakta olan ülkeler batı türü bir kalkınmayı bir hayat yolu olarak benimsemiş görünüyorlar. Bu ülkeler "kalkındıkça" kalkınmış ülkelerle aralarındaki açık kapanacağına daha da artıyor. Dünya nimetlerinin dörtte üçü dünya nüfusunun ileri kapitalist üçte birinin tekeli altındadır.

Kapitalist dünya sisteminin edilgen bir üyesi olan ve hala "gelişmekte olan" ve güney ülkeleri arasında yer alan İslâm ülkelerinin etken ve hakim olmalarının sırrı iktisadın da temelinde yer alan ahlâkın tekrar önemsenmesinde bulunmaktadır.

---

40 İngiltere'de 1600'lü yılların başında radikal bir kalvinist mezhep olarak yayılan püritenlik İngiltere'de 1649'da Cromwel'in iktidara gelmesinde, ABD'nin kuruluşunda ve kızılderili soykırımında etkili olmuştur. Afganistan ve Irak'ın işgallerinde püriten geleneğininin önemli yeri vardır.

Günümüzde ihtişam ile sefalet, aşırı beslenmeden ölüm ile açlıktan ölüm yan yana barınıyor. Silahlanma ve başkalarını tahribe yönelen kaynakların çok az bir kısmı açlık sorununu ortadan kaldırabilir. Gerçekten kapitalist sistem kendisini "tehlikeye" atmıştır. Bütün bunlar insanca bir hayat tarzı özlemini ve yeni bir uygarlığı gündeme getiriyor.

Günümüze müslümanların tecrübeleri yani İslâm tarihi iyi bilinmediği için 'İslâm iktisadı'na İslâm tarihi değil,batı tarihi kaynaklık etmekte ve bir tür 'İslâm kapitalizmi' ortaya çıkmaktadır.

Bilgi ve usul meselelerini halletmeden İslâm'ın bütünlüğünü ve İslâm iktisadının bu bütün içersindeki yerini belirtmek mümkün değildir. İslâm'ın kültürel ve tarihî bütünlüğünü dikkate almadan yapılan İslâm iktisadı çalışmaları "faizsiz ve zekâtlı kapitalizm"i düşündürmektedir. Bu tür çalışmalar İslâm iktisadından çok, kapitalist iktisat teorisine katkıda bulunmaktadır.

Gerek İslâm'ın iktisadî ilkeleri, gerek tarihî tecrübe bize, İslâm iktisadının bir öz sermaye iktisadı olduğunu göstermektedir. Kredi arzı teşvik edilirken kredi talebi en aza indirilmeye çalışılmıştır. Krediye dayanmayan ekonomi hem ribâ baskısının hafifletilmesi anlamına gelir, hem de girişim sahiplerinin ortaklıklar kurmalarını teşvik eder.

O halde İslâm iktisadında işçilik kalıplaşmış ve sürekli bir statü değildir. Bunun için İslâm iktisadı emek-sermaye, işçi-işveren ilişkilerini batıdan farklı olarak çatışma içersinde değil bir işbirliği içerisinde düzenlemiş ve bu ilişkileri mutlak değil nisbî ilişkiler olarak kabul etmiştir. Emeğin teşkilatlanması sınıfsal karaktere bürünmemiş;işçi ile işveren, esnaf sisteminde, aynı çatı altında birleştirmiştir.

İktisadın temelinde kültür vardır. İslâm kültüründen kaynaklanmayan iktisadî yaklaşımlar İslâm ülkelerine çözüm değil, mesele üretmişlerdir. Özellikle iktisadî kalkınma konusu bu istikamette yeniden değerlendirilmeli ve İslâm ülkeleri kendilerinemahsus iktisadî sistemler geliştirmelidirler. Sonuç olarak "kalkınma"larını batıya bağımlı olmadan çıkarmaları ve kendi ihtiyaçlarına uygun teknolojiler üretmeleri gerekmektedir.

İslâm ülkeleri arasındaki iktisadî işbirliği potansiyeli yüksek iken İslâm Konferansı Teşkilatı'nın kurulmasından bu yana geçen 40 senede belki sorunlar daha net tesbit edilmiş, ama bu yolda kayda değer adımlar atılamamıştır.

İşbirliği ve bütünleşme çabalarına rağmen bugünkü İslâm ülkelerini İslâm devleti tanımına sokmak zor olduğu gibi iktisadî sistemlerini de "İslâm ekonomisi" olarak sıfatlandırmak kabil değildir. İnsanıyla, toplumuyla, devletiyle İslâm gerçekleşmeden İslâm iktisadı uygulamalarının geçiş dönemi uygulaması olma şansı bile yoktur.

Bu temel gerçekle birlikte İslâm ülkeleri arasındaki işbirliği ve bütünleşmenin sağlanması yolunda atılacak adımlar aynı zamanda yeni bir medeniyet oluşturma yolunda atılacak adımlar anlamına gelecektir.

Doğruyu en iyi Allah bilir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.35-46

İSLAM'DA EKONOMİK SİSTEM

Prof. Dr. Osman ESKİCİOĞLU*

Özet

İslam, bir hukuk düzeni getirdiğine göre onun ekonomik bir sistemi de getirmiş olduğunu kabul edilmesi gerekir. İslambirey ile toplumu, fert ile devleti birleştirmiştir. İslam'ın her alandaki hükümleri toplumsal dengeyi belirli ölçüdengesinde tutmaktadır. Onun için birey için verilen hükümlerve topluma verilmiş olan hükümler bir bütünlük içerisindedir. Dünyadaki her varlık, kendisi üzerine düşen görevlerini Allah'ın koyduğu hükümlerle yerine getirmeye çalışır.İslam'da üretim, tüketim, mübadele, tedavül alanlarında, ithalat ve ihracat, tasarruf ile yatırım alanlarında, mülkiyet, vergi ve ekonominin diğer tüm alanlarında esaslar getirilmiştir. İnsan'da hayatı boyunca ferdi ve toplumsal muamelelerde bu prensip ve hükümlere uymaya çalışma çabası ve gayretinde olmalıdır.

Economıc System Of Islam

Since Islam has got certain concrete provisions on law, it should also be accepted that it has economical dimensions and systems. Islam unites individual and society, and citizen and state. Islam orders to strike a fine balance in every aspect of social realities. Therefore, the rules and regulations imposed by the religion for individual and state forms a unity. Every individual strives to please his/her creator by fulfilling the responsibilities. Islamic rules are related to production, consumption, exchange, import, export, savings, property ownership, tax and other facets of economy, namely in economical matters. Hence, human beings have to carry out his/her responsibilities in individual and social interactions.

GİRİŞ

İslam'ın ekonomik sistemi veya İslam'da ekonomik sistem dediğimiz zaman bu ifademiz bazılarına yabancı gelebilir. Ancak yeri geldikçe İslam'ın kaynaklarına dayanarak ispat edeceğimiz gibi, İslam'ın da kendisine mahsus, sui jenerist bir sistemi bulunduğu hususu müslüman olmayan yazarlar tarafından bile ileri sürülmekte; yalnız bireyci ve yalnız toplumcu olan sistemlerin yanında hem bireyci ve hem de toplumcu yönü bulunan İslam ekonomisinin esaslarının araştırılmasının insanlık âlemi için faydalı olacağı düşünülmektedir.[1] Çağımızın iktisat profesörlerinden olan Namık Zeki Aral da İslam'ın temel kitabı olan Kuran-ı Kerim'i tetkik etmiş, onun üretim, tüketim, mübadele, tedavül hakkındaki görüşlerini araştırmış, tabiat, emek,

* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1 Jacque Austray, L'İslam Face au Developpment Economique, s. 20; Maruf Devalibi, Marksizm ve Kapitalizm Karşısında İslam (çev: S. Özek) Dava Yayınları, İstanbul 1970, s. 31.

sermaye, alışveriş, vasiyet, miras, inkısam, para, faiz ve kredi hakkındaki emir, nehiy ve tavsiyelerini tespit etmiştir.[2]

Bugünkü ekonomik sistemlerin ya bireyci-individüalist ya da toplumcu-sosyalist olduklarını söyleyebiliriz. Yani bunlar, bu özellikleri ile eksik ve aksaktırlar. Hâlbuki İslam, birey ile toplumu, fert ile devleti birleştirmiştir ve bunları bir arada dengede tutmaktadır. Onun için bireye olan emirlere terim olarak farz-ı ayn denilir, topluma verilmiş olan emirlere de farz-ı kifaye adı verilir.[3] Diğer taraftan Kuran-ı Kerim'de de "Rahman (olan Allah), Kuranı öğretti, insanı yarattı, ona beyanı-konuşmayı öğretti… Semayı kaldırdı ve dengeyi koydu." buyrulmaktadır.[4] Bunun için biz, ekonomik, sosyal ve siyasal hayatta yani tüm birey ve toplum hayatlarında doğal dengelerin bulunduğuna inanıyoruz. Mesela insanın kendi içi ile dışı dengede olmalı, kişinin düşüncesi ile yaptığı şey bir olmalıdır. Niyeti başka, hareket ve davranışları başka bir insan ve toplum olmaz ve olmamalıdır. İçinde, kalbinde ve gönlünde Allah olan insanlar, merkezinde Allah bulunan iç içe girmiş daireler gibi birbiri ile uyumlu, ahenkli olur ve aynı merkeze bağlı bir düzlem oluştururlar. Onun için bu, insan merkezli bir dünya anlayışının tersine, Allah merkezli bir kâinat anlayışının bir ifadesidir. Zira dini koyan Allah olduğu gibi, bilimi koyan da Allah'tır. Bu sebepten dolayı din ile bilim arasında zıtlık, karşıtlık veya çelişki değil, birliktelik, uyum ve ahenk vardır. Onun için biz, ruh ve bedene sahip olan insanı, din ile bilimin kesiştiği noktadan geçen bir düzlemde yaşayan varlıktır, diye tarif ediyoruz. Böylece görüldüğü gibi beden bilim düzlemini meydana getirirken ruh da din düzenini oluşturur.

Kâinat ise bir tarafta insan ve hayvan, diğer tarafta ise bitki ve cansız varlıklar olmak üzere aynı dört parçalı bir makine gibi durmadan çalışmaktadır. Solunum, sindirim, boşaltım ve dolaşım sistemlerine sahip olan bedenimiz de aynı kâinat gibi bütün parçaları ile birlikte çalışmaktadır. Kuran'da bu mesele, insan ile yerler ve gökler arasında irtibat kurularak yani sanki bunlar birbirine benzetilerek, beden kâinata, kâinat da bedene benzetilerek, bu konularda düşünülmesi istenmektedir. Ayette[5] "Onlar (yani insanlar), kendi nefisleri hakkında düşünmüyorlar mı?Allah gökleri ve yeri ve bu ikisinin arasındaki şeyleri ancak hak ile ve belirlenmiş bir süre ile yarattı." buyrulmaktadır. Aslında bu ayette bize göre insanın kendi bedenine bakarak yerler ve gökler hakkında, kâinata bakarak da insan vücudu hakkında düşünerek analoji yoluyla bilgi edinmesine dikkat çekilmektedir.

Kâinat, Allah'ın koyduğu dengeler ile çalıştığı gibi, tüm insan ve toplum hayatı ve toplumun bir parçası olan ekonomik hayat da doğal dengeler ile çalışır. Maalesef ekonomik sistemler bu dengeleri, bu doğal dengeleri bulup kuramadıkları için toplumda yapay sınıflar ve zıt taraflar üretmişlerdir. Hâlbuki ekonomide üretim-tüketim, tasarruf-yatırım, ithalat ve ihracat dengelerinin yanında mal-para, imar-nüfus (iaşe) dengeleri kurulmadan, dini, ahlaki, hukuki ve iktisadi alanda dengeler kurulmadan ve bu alanlar arasında uyum ve ahenk bulunmadan ekonomik çark tam dönmez, sirkülasyon devam etmez ve iktisadi hayat krizlerden kurtulamaz. Zaten bugün sosyal, siyasal ve ekonomik hayatta görülen krizler kanaatimizce bu doğal dengelerin kurulamamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü ekonomik hayatın temellerinin atıl-

2 Namık Zeki Aral, Sebilür Reşat, c. 12, sayı: 287, s. 190–191.

3 Farz-ı Ayn ve Farz-ı kifaye terimleri için bak. Seyyid Şerif Cürcanî, Terimler Sözlüğü, Bahar Yayınları, s. 171.

4 Rahman 55/ 1–4, 7.

5 Rum 30/ 8.

maya başlandığı 16. Yüz Yılın ortalarında iktisadi bir doktrin-ekol olarak ilk defa sahneye çıkan merkantilizm mektebi bu dengelerden daha çok ifrat ve tefritler üzerine kurulmuştur, diyebiliriz.

Merkantilistler, ilk defa olarak iktisat siyasetini devletlerin gelişme imkânları bakımından ele alan fikir ve idare adamlarıdır. Merkantilizm, paraya dayanır; bu inanca göre altın ve gümüş devleti zenginleştirir. Bu ekol devletçi olduğundan bütün paralar, madenler devletin elinde toplanmalıdır. Altın ve gümüş tek servet kaynağıdır, gibi aşırı bir görüş ortaya koymuşlardır.[6] Bu aşırılıkları yüzünden bunlara bir tepki gelmesi gerekiyordu. Böylece kendilerine Fizyokratlar adı verilen ekol merkantilistlere karşı çıkmış ve ekonomik hayatın doğal- ilahi bir yapıya sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Her türlü suni ve yapay davranışlar ve dıştan müdahaleler ve muameleler ona fayda yerine zarar verir. Bu konuda fizyokratların kabul ettiği ikinci temel ana fikir şöyledir: Dünyada doğal bir düzen vardır. Bu doğal düzenin kurucusu, dünyayı yaratan kuvvettir. Tanrının kurduğu düzen, insanların düşünebilecekleri sun'i-yapay sistemlerden daha iyi ve daha faydalıdır.[7]

Geçmiş zamanda felsefe dinden ayrıldı, eski Yunanda da ilimler felsefeden ayrılmaya başladı. Rönesans Medeniyetinde Avrupa'da yeniden uyanış, bilim ve teknolojinin gelişmesi sonucu ekonomi müstakil bir bilim dalı haline gelerek yeni bir boyut kazanmaya başladı. Artık ekonomi ev ve çiftlik idaresi anlamına gelmiyor, mal mülk yönetimi ve hayata dair tüm ihtiyaçların tatmini manasına geliyordu ve bireyden daha çok topluma ve devlete doğru bir kayma gösteriyordu. Bu sebeple modern ekonominin bir toplum ekonomisi olarak, bir taraf ekonomisi olarak doğduğunu veya başka bir ifade ile bir devlet ekonomisi olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. XV. Y.Y.dan sonra orta çağdaki derebeylikler yavaş, yavaş yıkılıp merkezi büyük devletler kurulmaya başlayınca ekonomi de hemen siyasetle-devletle irtibat kurmaya başladı. Nitekim çok geçmeden Antoine de Monchretien adındaki bir Fransız iktisatçısı, ilk defa siyaset ve ekonomi kelimelerini birleştirerek, 1615 yılında "Economie Politique" yani siyasi iktisat adında bir ekonomi kitabı yayınladı.[8] Bu batıda ilk dönemler o kadar toplumcu ve devletçi idi ki, hatta ferdiyetçilik ve liberalizmin temellerini attığı söylenen Adam Smith bile meşhur eserine "The Welt of Nations" (Milletlerin (ve Devletlerin) Zenginliği) adını veriyordu.[9] Yani aslında böylece bu ekonomi, kendi teorisinin dengelerini kuramamış olduğundan dolayısıyla onun eksik ve aksak olarak doğduğunu söyleyebiliriz.

İşin gerçeğini dile getirmek gerekirse dinin yerine bilimi ikame etmek isteyen batı filozoflarının ellerinde ölçüp biçecek bir aletleri olmadığı için beşeri olayların sınırlarını çizememişler, nirengi noktalarını tayin edememişlerdir. Buna vergilerde esas dayanak mali gücün varlığı mı, yoksa devlet hizmetlerinden faydalanma mı olduğu hakkında bir türlü karar veremeyip ileri sürdükleri çift yol, iktidar ve istifade teorileri güzel bir örnek teşkil eder.[10] Biz hemen söyleyelim ki, İslam ekonomisinde verginin sebebi kişilerin mali imkâna sahip olmalarıdır.İslâm devletinde normal şartlar altında zekât vergi olduğu gibi, vergi de zekâttır. Çünkü Hz. Peygamber, Hz. Ebu

6 Ali Özgüven, Ak İktisat Ans. s. 645.

7 Feridun Ergin, Ak İktisat Ansiklopedisi, Ak Yayınları, İst. 1973, s. 323.

8 Feridun Ergin, İktisat, s. 1; Ak İktisat Ans. S. 685; İbrahim Fadıl, İktisat, Akşam Matbaası, İstanbul 1928, s. 4.

9 Bkz. Adam Smith, Milletlerin Zenginliği, çev: Haldun Derin, Milli Eğitim Basımevi, İst. 1948.

10 Bkz. Memduh Yaşa, Ak iktisat Ansiklopedisi, İstanbul 1973, s. 418, 446.

Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde devlet, zekâtın dışında başka bir vergi almamıştır.

İslâm hukukçuları ayet ve hadislere dayanarak zekâtın sebebinin mal olduğunu söylemişlerdir. Çünkü ayette "Onların mallarından bir sadaka (vergi) al." buyrulmuştur.[11] Serahsi'nin bu ayete dayanarak zekâtın sebebinin mal olduğu hakkındaki görüşünü ifade etmiştir.[12] Zekâtın sebebinin mal olduğu hakkında hadisler de vardır. Kaynaklarda belirtildiğine göre Hz. Muhammed (s.a.v), namaz ile zekâtın arasını açanlarla savaşacağını bildirdikten sonra "Çünkü zekât mali bir haktır."[13], buyurmuştur. Hz. Peygamber devletin hukuki olarak, cebir ve zor ile alacağı şeri-kazai hakkı ifade ederek "Gerçekten malda zekâttan başka bir hak yoktur."[14], buyurur. Bireyin kendiliğinden dini, ahlaki, vicdani ve ihtiyari bir hak olarak vereceği bir sadakayı kastederek de "Gerçekten malda zekâttan başka bir hak vardır." buyurmuştur.[15]

Molla Husrev Mirat adlı eserinde zekâtın sebebinin nisap olduğunu, nema yani üreyen mal olma özelliğinin ise şart olduğunu ifade ettikten sonra şöyle diyor: Aslında nema batini-gizli bir şeydir. Bu sebeple biz nema şartı yerine yıl şartını getirdik. Çünkü malların ve hayvanların üremeleri ve çoğalmaları mevsimler sayesinde gerçekleşir. Hatta mevsimler değiştikçe mallara olan talep de değişir. Böylece yıl, zekât-vergi için şart olmuş olur. Çünkü yılın yenilenmesi nemanın yenilenmesi, nemanın yenilenmesi ise gerçek sebep olan malın yenilenmesi demektir. Böylece yıl yenilendikçe vergi verme işi de yenilenmekte, sebep tekerrür ettikçe hüküm de tekerrür etmektedir.[16] Böylece mal zekâtın vücub sebebi olduktan sonra, nisap, yıl ve nema da edasının şartı olmaktadır.

İslam ekonomik sistemi ile diğer bireyci ve toplumcu sistemlerin temel benzerlik veya farklılıklarını ortaya koyduğumuz zaman İslam'ın da bir ekonomik sistemi olup olmadığı meydana çıkar. Bu benzerlik ve farklılığı Kuranı Kerimdeki şu ayet çok açık ve net bir şekilde belirtmektedir. Allah alış veriş yapmayı yani ticaret ve karı helal, faiz alıp vermeyi ise haram kılmıştır.[17] O halde İslam ekonomik düzeninde faiz yasak, ticaret ise serbesttir. Diğer iki ekonomik sisteme baktığımız zaman kapitalizmde hem ticaret ve hem de faizin yasak olduğunu görüyoruz. Sosyalizm ve komünizmde ise ticaretin de ve faizin de yasak edildiğini görüyoruz. Böylece İslam ekonomisinin ticaret serbestliğinde bireyci sistemle, faiz yasağında ise toplumcu sistemle bir benzerlik ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

Ekonomik teorilerin veya sistemlerin tam olarak ortaya konulabilmesi için bunların bütünü demek olan toplum nazariyelerinin ifade edilmiş olması gerekir. O nedenle batı dünyasında ekonomik sistem teorileri ile toplum teorileri birbirine yakın çağ ve zamanlarda ortaya atılmıştır diyebiliriz. Fakat bu toplum teorileri, ruh beden, din ve bilim bileşkesi olan insanı ele aldığı için dini boyutu yok veya çok çok az oldu-

11 Tevbe 9/ 103.

12 Serahsi, Mebsut, II, 149.

13 Buhari, Itisam, 2, 28; Müslim, İman, 1; Ebu Davud, Zekât, 1; Tirmizi, Zekât 27, No: 659; Darimi, Zekât, 13.

14 İbn Mace Zekât, 3.

15 Tirmizi, Zekât 27, No: 659; Darimi, Zekât, 13.

16 Molla Hüsrev, Miratü'l-Usul, Amire Matbaası, İstanbul 1890/1307, s. 298.

17 Bakara 2/ 275.

ğundan eksik ve aksak olarak doğmuş olduklarını söyleyebiliriz. Mesela burada toplumsal mukavele ya da sosyal sözleşmeyi ele alalım.

Elmalılı'nın ifadesiyle Allah ile kul arasında geçen fıtri bir sözleşmeyi dile getiren ayette "Allah ben sizin rabbiniz değil miyim? dediği vakit "Pekâlâ Rabbimizsin, şahidiz", dediler.", buyrulmaktadır.[18] "İşte Âdem'in ilk evladından itibaren herkes Rabbinin verdiği ve emrettiği insan fıtratını, O'nun verdiği vücuda şühudu alıp kabul etmekle Rabbi ile kendisi arasında böyle bir icap ve kabulün sonucu olan bir fıtri akit (doğal bir sözleşme) altına girmiş ve kendi varlığında Rabbine şahitliği ve O'na kulluğu taahhüt etmiştir. İşte bu mukavele ve fıtri misak, insanın dindarlığının bir başlangıç noktasıdır. Bu nokta dindarlığın olduğu kadar, hukukun, ahlakın, sosyal hayatın ve medeniyetin de başlangıç noktasıdır ve çekirdeğidir."[19] Elmalılı tam buradan bir dip not çıkarak şunları söylemiştir. İnsan doğuştan, yaratılıştan medenidir diyenler bunu bir anlamda eksik olarak ifade ve itiraf etmiş olurlar. İçtimai mukavele (sosyal sözleşme) ve sosyal ruh teorileri bundan alınmıştır.[20] Böylece Yazır'a göre toplumsal sözleşme öğretisiyle ün kazanmış olan ünlü Fransız düşünür Jean-Jacques Rousseau bu nazariyesini eksik olarak ifade ve itiraf etmiştir.

Bu konuda Tevrat ve İncil'e Eski Ahid ve Yeni Ahit denildiği için bütün ilahi kitapların aslında Allah ile yapılan sözleşme metinleri olduklarını söyleyebiliriz. Hatta bu filozofların ve iktisatçıların sosyal alanda ilahi metinlere bakmadan, sadece bilim metoduna dayanarak gözlemlerle teori ve kanun üretmeleri onların çokça yanılmalarına sebep olmuştur, diyebiliriz.Mesela Tunç Kanunu dedikleri şeyin bunun çok güzel bir yanılgı örneği olduğunu dile getirmek isteriz. Çünkü sözde kanun olan "bu ücretler daima asgari geçim seviyesinde olacaktır"[21] ifadesi kadar saçma bir şey olamaz.

Diğer taraftan İslam'ın önerdiği bir toplumda yapı, mukavele ile değil, doğal olan bir bileşim ve organik bir bileşim gibi kendisini göstermektedir. Bu sebeple bizim hem dini ve hem de bilimsel inancımıza göre insan hayatı, ister birey isterse toplum olsun, ister bir bucak veya isterse bir il ya da devlet olsun toplumsal yapı organik bir bileşimden ibarettir, diyebiliriz.Evet, biz hayatın bir organik yani kimyadaki bir bileşim gibi organik olduğuna kaniiyiz. Çünkü toplumda bu bileşimi meydana getiren elamanlar birbirinden ve kendilerinin doğru ve yanlış davranışlarından, günah ve sevap kazanmalarından etkilenirler. Onun için Hz. Peygamber "Bütün müminleri sevgi, merhamet, şefkat ve yardımlaşmada bir vücut gibi görürsün. O vücudun bir organı hastalanınca, vücudun diğer kısımları, uykusuz kalarak ve ateşlenerek, birbirlerini hasta organın elemini paylaşmaya çağırırlar" buyurmuşlardır.[22] Yine Hz. Peygamber başka bir hadislerinde "(İslam toplumunda) müminin mümine bağlılığı, taşları birbirine kenetleyen duvar gibidir." buyurmuştur.[23]

Bu hadislerden anlaşıldığına göre toplumun doğal-ilahi bir uzviyet olduğu ve aynı zamanda bir organizma düzeninde bulunduğu anlaşılmaktadır. Yoksa az önce söylediğimiz gibi toplumu oluşturma konusunda Hobbes, Locke ve Rousseau'ların

18 A'raf 7/ 172.

19 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kuran Dili, IV, 168.

20 Elmalılı Hak Dini IV, 168, dipnot 1.

21 Metin Kutal, Ak İktisat Ansiklopedisi, s, 933–934.

22 Buhari, Edeb, 27.

23 Buhari, Edeb, 36.

ürettiği sosyal sözleşme teorileri Elmalılı'nın da dediği gibi eksik aksak sunumlardan ibarettir, diyebiliriz.

Ekonominin kendi alanında dengeleri kurduğu gibi, diğer alanlarla da aralarında bir denge bulunması gerekir. Hatta bugün sadece kendi kendine kapalı bir ekonomi içinde yaşayan bir devlet veya toplum değil, artık tüm dünya ile irtibatta olan bir devlet ve toplum gerekiyor. Onun için de bölge ile evren, yöre ile küre arasında denge kurmak gerekir. Bu durum devletlerarası ve toplumlar arası münasebetlerde zaruri bir ihtiyaç gibidir. Bu yöresel ile küresel, yöresel ile evrensel olmak yani hem küresel ve hem de yöresel olmak fizikteki statik ve dinamik dengeleri hatıra getirebilir. Bu münasebetleri de fizikteki statik ve dinamik (istikrarlı ve istikrarsız) dengelerle açıklayabiliriz. İstikrarlı denge hareket edebilen bir cismin dengesidir. Bize göre insan toplumları bir canlı gibi hareket etmektedir. Burada önemli olan, hem dengede olmak ve hem de hareket halinde olmaktır. Mesela bir tas içine top gibi küçük bir cisim koyun ve tası hafif sallayın içindeki top durduğu yerden sağa sola ya da aşağı ve yukarı hareketlenir. Tasın sallanması durduğunda top yeniden dengeye gelerek durur. İşte buna dinamik veya istikrarlı denge hali denir. Toplumda meydana gelen arıza ve krizler dışarıdan müdahaleye gerek kalmaksızın yeniden denge haline gelir. İslam'ın önerdiği toplum, işte böyle istikrarlı ve dinamik bir toplumdur. Bize göre Fizyokratların doğal düzen diye ifade ettikleri kâinattaki düzen de aynen bu ilahi düzenden başka bir şey değildir.[24] Bu doğal-ilahi düzeni Müslümanlar, din ile bilimi birleştirerek, içtihat ve icma ederek, kıyas ve konsensüs yaparak bulurlar.

İstikrarsız denge ise tası ters çevirip bu topu tasın tepesine koymak suretiyle anlaşılır. Bu durumda tasın küçük bir hareketi ve sallanması halinde top yerinde duramayıp düşer ve yuvarlanarak tasın dışında bir yerde durur. Bugünkü sistem ve düzen anlayışları ve uygulamaları da müdahaleci ve yapay olduğu için durağandır, statiktir ve tabii ki, istikrarsızdır. Ya da doğal olmayıp yapay olduğu için müdahalecidir ve istikrar da ancak dışarıdan yapılan bir müdahale ile sağlanabilir. İşte toplumdaki kargaşa, ihtilal ve isyanlar bunun için olur.

Bugün ekonomiye müdahale en çok para vasıtasıyla yapılmaktadır. Teknolojinin ilerlemesiyle altın ve gümüş paralar yerini madeni paralara bırakmış, bir zaman sonra kâğıt paranın icat edilmesiyle de madeni para ekonomideki fonksiyonunu büyük çapta kaybetmiş ve tedavülde banknot eden kâğıt paralar dolaşmaya başlamıştır. Karşılıksız para basma eskiye göre çok daha kolay olduğu için hükümetler istedikleri zaman istediği kadar para basarak ihtiyaçlarını karşılamışlar ve ekonomiye de böylece müdahale etmişlerdir. Neticede bir ölçü aleti ve ölçek olan para, bu ölçeklik vasfını kaybettiği ve kendi değerini bile yerinde tutamayıp enflasyona sebep olmasıyla kıymetinde eksilmeler olmuştur. Kendi değerini kaybeden düşük değerli bir ölçü aleti, malların değerini ölçmede kullanılabilir mi? İşte böyle değeri düşük paralar hem ekonomik ve hem de siyasi krizlere sebep olur. Mesela bir yazar tarihte "İstanbul'da çıkan isyanların kâffesi para meselesindendi.", derken bu gerçeğe işaret etmiş oluyordu.[25] Ayrıca Fatih Sultan Mehmet'in birinci defa tahttan düşmesini Buçuk Tepe Vakası ile askerlere mağşuş para (değeri düşük para) dağıtılmasıyla bu olayı para meselesine yani enflasyona bağlayanlar vardır.[26]

---

24 Bak, Feridun Ergin Ak İktisat Ansiklopedisi, s, 231.

25 Ahmet Refik, Türk Tarih Encümeni Mecmuası, 1 Kânunusani, 143, No: 84, s, 8.

26 Türk Tarih Encümeni Mecmuası, No: 141, Mart 1926, s, 82.

Hâlbuki zamanımızda bir de döviz problemi vardır. Döviz fiyatları yükselir, merkez bankasına emir verilir; haydi durma hemen müdahale et, piyasaya ya döviz sür veya döviz çek denilir. Müdahale her tarafta vardır. Mesela bir kısım insanlar meydanda toplanmış miting yapıyorlar, içişleri bakanı emir alır asayişi koru denir o da emir verir, haydi polis durma mitingi kontrol altına al, kanun dışı hareket eden bu asilerin üzerine ya su sık veya biber gazı denir. Fakat doğal düzen bu değil, böyle doğal düzen olmaz. Çalışan kazanır, eden bulur, suç işleyen de cezasını mutlaka görür. Doğal-ilahi düzen müdahale edilmeden kendi kendine fıtrata uygun bir şekilde çalışır. Zira Kuranda böyle bir hayatın oyun ve eğlenceden ibaret olduğu dile getirilmektedir.[27] Çünkü kendilerini ebedi sanıp Allah'a mülaki olmayı yalanlayanlar düşünce ve uygulama itibariyle rantabl bir sisteme ve düzene sahip olmadıkları için zarar edeceklerdir.[28]

Eğer İslam, bir hukuk düzeni getirmiş ise onun ekonomik bir sistemi de getirmiş olduğunu kabul edebiliriz. İslam dininin bir hukuku olduğu hususunda Müslüman ve gayri Müslimler bile şahitlik yapmaktadır. Zira 1938 yılında Lahey'de toplanan Uluslar arası Hukuk Konferansı'nda, bu toplantıya katılan Müslim ve gayr-i Müslim üyeler, İslam hukukunun mukayeseli hukuk kaynaklarından biri olduğu, canlı ve gelişmeye elverişli olup başlı başına, müstekıl ve orijinal bir hukuk olduğu ve hiçbir hukuktan alınmadığı hususunda oy birliği ile karar vermişlerdir.[29] Buna göre İslam'ın bir hukuku varsa onun bir ekonomisi ve bir iktisat teorisi ve sistemi de vardır diyoruz. Yalnız İslam'ın iktisat teorisi Kuran ve sünnet başta olmak üzere tefsir, hadis ve fıkıh gibi kaynaklarda, kitabül haraclar, ahkamüs sultaniyeler ve kitabül emvaller gibi eserlerde dağınık ve parça parça bulunmaktadır. Dün İslam âlimleri nasıl İslam hukukunu bu delillere dayanarak ortaya koydularsa, bugün de Müslümanların saydığımız bu delil ve eserlere dayanarak İslam ekonomik sistemini tedvin etme gibi çok büyük ve büyük olduğu kadar da kutsal bir görevleri vardır.

Aslında Kuran-ı Kerimde İslam ekonomisinin esasları ve iskeleti belirlenmiştir. Çünkü ekonominin ilim olarak felsefeden ayrılıp müstekıl hale geldiği günden beri ürettiği kelime ve terimlerin birçoğu lafız ve mana olarak ayetlerde geçmektedir. Mesela Kur'an-ı Kerimde emek[30], ücret [31] (İcare: hizmet ve kira akdi), faiz[32] (Ribâ), alış veriş (bey')[33], mal[34], para[35] karz (kredi)[36],sermaye[37],ihtiyaç[38], fayda[39],zarar[40], kazanma

27 Enam 6/ 32.

28 Enam 6/ 31 ayetine bak.

29 Bkz. Muhammed Yusuf Musa, Fıkh-ı İslam Tarihi, (Çev: Ahmet Meylani), Bayrak Yayımcılık-Matbaacılık, İstanbul 1983, s. 14; Krş. Ömer Nasuhi Bilmen, Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhıyye Kamusu, I, 325–326; Ali Himmet Berki, Hukuk Tarihinden İslam Hukuku, s. 5; Abdülkerim Zeydan, İslam Hukukuna Giriş (çev: Ali Şafak), Kayıhan Yay. İst. 2008, s. 37.

30 Necm 53/ 40; Leyl 92/4, İnsan 76/ 22, Enbiya 21/ 94.

31 Talak 65/ 6; Necm 53/ 39; Bakara 2/ 286.

32 Bakara 2/ 275–287; Ali İmran 3/ 130; Nisa 4/ 161.

33 Bakara 2/ 275; Bakara 2/ 282; Nisa 4/ 229), Faiz (Bakara 2/ 275, 276, 279; Ali İmran 3/ 130; Nisa 4/ 161.

34 Bakara 2/ 188; Nisa 4/ 29; Tevbe 9/ 103.

35 Bkz. Varık: Kehf 18/ 19; Para (dirhem) (çoğulu derahim) Yusuf 12/ 20; Para (dinar (çoğulu denanir) Ali İmran 3/ 75.

36 Maide 5/ 12; Hadid 57/ 18; Teğabün 64/ 17; Müzzemmil 73/ 20.

37 Bakara 2/ 279.

38 Mümin 40/ 80.

(kâr etme)[41], eşyanın (malların ve paraların) değerlerinin düşürülmemesi[42], zekât (vergi) ve zekâtın dağılım yerleri[43], ticaret[44], ziraat[45], aldatma[46],gasp ve hırsızlık [47] gibi daha birçok konularda ayetler vardır. Bu ayetlerde ekonomik anlamlar ya açık bir kural ve kaide olarak ya da işaretlerle birçok hükümler getirilmiştir. Böylece ekonominin temelini teşkil eden üretim, tüketim, mübadele ve diğer konularda sistemin genel prensipleri tespit edilmiş bulunmaktadır. Tabi bu ayetleri anlamak için Kur'an-ı Kerim'in dilini, ilmî bir şekilde bilmeye yani klasik Arapçayı bilmeye ihtiyaç vardır.

İslam'ın önerdiği toplumda zaruri olarak bulunan biri ekonomi olmak üzere dört tane kurum olduğunu söyleyebiliriz. Bu kurumlar din, bilim, ekonomi ve siyasettir. Aileyi de bunlara ilave edecek olursanız beş merkezli bir toplum ortaya çıkacaktır.

Bazıları da para ekonomiyi ve fabrikayı, kalem bilimi ve üniversiteyi, kılıç yönetimi ve askeriyeyi, koltuk da yönetimi ve meclisi temsil ediyorsa, bu para, kalem, kılıç ve koltuk arasında tam bir birlik, ahenk ve tam bir iş bölümü olması lazım, diyorlar.

Bugün ise yapay sınıflar ve yapay düşman partiler icat edilerek, denge kurulmak istenmektedir. Hâlbuki böyle bir statik zeminde kurulan dengeler, küçük bir rüzgârla bozulmakta ve daha büyük kasırgalara sebep olmaktadır. Oysa tabiatta değişim, her zaman vardır ve bu dinamik ortamda ve doğal düzlem sayesinde küçük dalgalar değil, büyük ve çok büyük fırtınalar bile çok kolay bir şekilde atlatılabilir. Çünkü eşyanın tabiatını çok iyi tanıyıp kavrayarak yepyeni bir toplum inşa edildiği zaman ruh-beden ve ulus-ülke ayaklarına dayanan bir toplumda birey açısından his, fikir, irade ve ünsiyet dinamiklerinin, toplum açısından da din, bilim, iktisat ve siyaset düşünce ve uygulamaları birer kurum olarak birlikte çalışmaktadırlar. İnsan, ruh ve bedenden meydana gelir. Onun ruhi yapısı manevi yönü, bedeni yapısı ise maddi yönünü oluşturur. İnsanların "his ve inanma", "düşünce", "irade" ve "ünsiyet" yetenekleri vardır. İnsan önce hisseder ve bu hisleri ile sonra düşünmeye başlar. Düşüncelerini oluşturup bir araya getirerek, bir karara varır ve kendi iradesini kullanır. İradesini kullanırken de diğer insanları, yani içinde yaşadığı toplumu hesaba katar. Böylece psikolojide insanların dört yeteneğinden de bahsedilir.

İnsanın bedenini toplumda ülke, ruhunu ise ulus karşılar. İnsanın yetenekleri toplumda sosyal kurumları oluşturur ve bu kurumlar hep birlikte toplumsal yapıyı meydana getirirler. Sosyolojide bu kurumlar bugün "din", "ilim", "iktisat" ve "siyaset" kurumları olarak isimlenmekte ve bunlar, araştırma ve incelemelere konu olmaktadır.[48]

---

39 Bakara 2/164; Mümin 40/ 80.

40 Nisa 4/ 12.

41 Bakara 2/ 16.

42 Maide 5/ 12; Hadid 57/ 18; Teğabün 64/ 17.

43 Bakara 2/ 43; 83; Müminun 23/ 4; Tevbe 9/ 60.

44 Bakara 2/ 282; Nisa 4/ 29; Tevbe 9/ 24; Nur 24/ 37.

45 Yusuf 12/ 47; Vakıa 56/ 64

46 Şuara 26/ 181–183; İsra 17/ 35; Mutaffifin 83/ 1-3; A'raf 7/ 31.

47 Mümtehıne 60/ 12.

48 Bak. S. Akdemir, Sosyal Denge, İşaret Yayınları, 1990, s. 38-39.

İslam hukukçuları malı, emeği ve parayı birbirinden farklı kabul ederek bunları ayrı ayrı bölümlerde incelemişlerdir. Yani bunların her birini aynı kanun ve kurallara tabi tutmamışlardır. Hâlbuki çağımız ekonomilerinde mal ile emek aynı kanuna mesela arz talep kanununa tabi tutularak bunlar az olduğu zaman pahalı, çok olduğu zaman ise ucuz muamelesi görüyorlar. Kapitalist iktisatçılar "emek arzından" bahsetmekte ve "on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılların liberal iktisadi görüşlerine göre emeğin fiyatı da diğer mallar gibi piyasadaki arz-talep kanununa göre teşekkül edecektir," demektedirler.[49] Bu emeğin mal gibi kabul edilmesi, insanı eşya seviyesine indirmekten başka bir şey değildir. Hâlbuki insan maliktir ve sahiptir, süjedir; mal ve eşya ise malik ve sahip olunan şeydir yani objedir. Onun için İslam ekonomik sisteminde fakirler (yani iş gücü olmayanlar) bütçeden kendilerine düşen payı aldıklarından[50] onların emeklerinin mal gibi pazarlanmalarına ihtiyaç kalmayacaktır.

İslam ekonomik sistemi böylece bir taraftan devletin resmi kuruluşları ile bütçelerle, diğer taraftan da Hz. Peygamber'in"Gerçekten malda zekâttan başka bir hak vardır."[51] buyruğu üzere, bireyin kendiliğinden dini, ahlaki, vicdani ve ihtiyari bir hak olarak vereceği mali yardımlar sayesinde insanlar istemedikleri halde çalışma mecburiyetinde kalmayacaklar ve hatta işçinin emeğini sendika adı altında bir mal gibi pazarlık yapılması şeklindeki pozisyonlar İslam ekonomik sisteminde bulunmayacak olan durumlardır.

İslam hukukunda ve ekonomik sisteminde mal, emek ve paranın kanun ve kuralları ayrı ayrıdır. Bunlar birbirinden farklı oldukları için, mal, büyu (alışveriş bahsinde); emek icare (hizmet akdi ve kira sözleşmesinde), para da sarf (para değişimi-kambiyo) bahsinde ele alınıp açıklanır ve bunların ayrı hükümleri vardır. Zaten ifade ettiğimiz gibi bu mal, emek ve para ayrı ayrı kanun ve kurallara tabi olurlar. Mesela para bozdurma veya döviz alıp satma muamelelerinde İslam sisteminde peşin olma şartı vardır. Fakat bu şart karzda, ödünç vermede aranmaz. Buna göre öyle bazı muameleler vardır ki, birisinde meşru ve mubah olan bir şey diğerinde gayri meşru, yasak ve haram olabilir.

İslam'ın ekonomik bir sistem getirmiş olduğu hususunda başka bir örnek daha vermek istiyorum. İster inansın ister inanmasın, Yahudi, Hıristiyan, Müslüman, ateist ya da müşrik kim olursa olsun her halde hiçbir kimse İslam'da namaz ibadeti olduğunu ve Kuran'ın namaz kurumunu getirdiğini inkâr edemez. Hemen söyleyelim ki, Kuranı Kerim'de namazı dile getiren bütün kelimelerin sayısı yediyi geçmez. Bunlar ise salât[52],ikame[53], rükû[54], secde[55], kıraat[56], kıble[57] ve tevliye[58] kelimeleridir. Hâlbuki yukarıda da bahsettiğimiz gibi Kuranda ekonomi ile doğrudan ilgili olan ücret, kira, kar, mal, para, emek, hizmet, sermaye, kredi, ihtiyaç, fayda, zarar, kazanıp elde

49 Metin Kutal, Ak İktisat Ansiklopedisi, 269.

50 Tevbe 9/ 60.

51 Tirmizi, Zekât 27, No: 659; Darimi, Zekât, 13.

52 Bakara 2/ 3; Maide 5/ 55; Enfal 8/3.

53 Tevbe 9/ 71; Nemil 27/ 3; Lokman 31/4.

54 Bakara 2/ 43; Hac 22/ 77; Mürselat 77/48.

55 Fussılet 41/ 37; Hac 22/ 77.

56 Müzzemmil, 73/ 20.

57 Bakara 2/ 142, 144, 145.

58 Bakara 2/ 144, 150.

etme, alışveriş, vergi-zekât, bütçe (sadaka), ticaret, ziraat, aldatma, gasp ve hırsızlık gibi kelimeler bulunmaktadır. Oysa imam, kavm, karye, mısır, belde, toprak gibi ve daha pek çok sayabileceğimiz dolaylı olarak ekonomi ile ilgi olan yüzlerce kelime vardır. Bu bakış açısına göre İslam ve Kuran'da namaz varsa yine İslam ve Kuranda ekonomik sitsem de vardır diyoruz.

İslam ekonomik sisteminin diğer sistemlerden farklı olarak ticaret serbest, faiz ise yasak eksenine oturduğunu söylemiştik. Şimdi ise meseleye daha farklı bir açıdan üretim, tüketim ve vergi esasları açısından bakarak incelemeye çalışalım. Ekonomi için üretim işinin ne kadar önemli bir şey olduğunu uzun uzun açıklamaya gerek yoktur. Ekonomik alanın yarısının üretim yani iş hayatı ve çalışma düzeni olduğunu söyleyebiliriz. Zaten biz, parçacı bir yaklaşımla ele aldıkları için iktisatçıların ekonomi tariflerini eksik bulduğumuzdan şöyle bir tarif getirmek istiyoruz. Ekonomi, çalışma ve yaşama esaslarını anlatan bir ilim ya da çalışma ve yaşama düzenidir, diyoruz.

İslam, kadının da erkeğin de çalışmasına izin vermiş bir dindir.İlgili ayette "Erkeklere kendi çalışıp kazandıklarından bir pay var; kadınlara da kendi çalışıp kazandıklarından bir pay vardır." buyrulmaktadır.[59] Aynı zamanda bu ayetten herkesin çalışıp ürettiği şeye sahip olacağı anlaşılmaktadır. Şu halde üretimde mülkiyet esastır. Bu konuda aynı kuralı getiren ve elemeğine, çalışmaya daha çok önem veren başka bir ayet daha vardır. Orada "İnsan için çalışmasından-elemeğinden başka bir şey yoktur." buyrulmaktadır.[60] Netice olarak insanın mülkiyetine giren şey ancak onun ürettiği malından ve alın teri hizmetinden ibarettir. Onun için üretimde mülkiyet esastır diyerek insan ürettiğinin sahibi olur neticesine varıyoruz.

Tüketim meselesine gelince, bu konuda da İslam'ın çok farklı bir yöntem uygulayarak insanlar arasında adeta tüketim ortaklığını getirmiş olduğunu görüyor ve İslam ekonomik sisteminde tüketimde, şüyuiyet yani ortaklık vardır. Bu demektir ki, İslam'da herkesin, asli ihtiyaçlarının tatmin edilmesi anlamında tüketme ve yaşama hakkı vardır. Çünkü ayetlerde "Onların mallarında muhtaç ve yoksullar için bir hak vardır"[61] Onların mallarında ihtiyaç sahiplerinden isteyen ve istemeyen için bir hak vardır."[62], "Çardaklı ve çardaksız bahçeleri, ürünleri çeşit çeşit hurmaları, sebzeleri, zeytinleri, narları, birbirine benzer ve benzemez biçimde oluşturan O'dur. Her birinin meyvesinden, olgunlaştığı zaman yiyin ve hasat gününde onun hakkını da verin.", buyrulmaktadır.[63] Buna göre yapılan üretimden ve meydana gelen üründen toplumun hakkı olduğu ve bu konuda ortaklık bulunduğu anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan İslam ekonomisinde yine hiçbir düzende eşi ve benzeri bulunmayan bir vergi sistemi uygulanmaktadır. Burada özet olarak söyleyecek olursak, İslam düzeninde verginin sebebi üretimdir, tüketimden vergi alınmaz. Üretim denilen şey de hem birey ve hem de toplum açısından üretim olması gerekir. Toplum açısından bir üretim meydan gelmiş sayılamayacağı için İslam'da miras ve intikal vergi ve alım satım vergisi yoktur. Ayrıca vasıtalı vergiler de yoktur. İslam'daki vergiler maktu olmayıp yüzde üzerinden alınır. Yerine göre 1/5, 1/10, 1/20 ve 1/40 oranında vergiler

59 Nisa 4/ 32.

60 Necm 53/ 39.

61 Zariyat 51/ 19.

62 Mearic 70/ 24–25.

63 Enam 6/ 141.

vardır. Normal şartlar altında bu nispetler indirilemez ve çıkarılamaz.Bu vergi konusunda da İslam ekonomisinde zekât sistemi uygulandığını söylemeliyiz.

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

İktisadın temel esaslarını içerenmal, emek ve paranın kullanımı ve toplumda dolaşımına ilişkin hükümlerİslam kaynaklarının başlıcası olan Kur'an-ı Kerim ve hadislerde ayrıntılı olarak açıklanmaktadır. Bunlar birbirinden farklı oldukları için, mal, büyu (alışveriş bahsinde); emek icare (hizmet akdi ve kira sözleşmesinde), para da sarf (para değişimi-kambiyo) bahsinde ele alınıp açıklanır ve bunların ayrı hükümleri vardır. İslam ekonomik sistemi üretimde mülkiyet, tüketimde şüyuiyet, ortaklık ve vergide ise zekât esaslarının uygulandığı bir sistemdir.Dolayısıyla İslam ekonomik sisteminin her ne kadar bazı yönleri ile şu veya bu rejimlere benzese de bu benzerliğin tıpa tıp olmadığını o sebeple de İslam düzeninin her konuda ve her alanda nevi şahsına münhasır süi jenerist bir sistem olduğunu söylemeliyiz. Yani İslam'da üretim, tüketim, mübadele, tedavül alanlarında, ithalat ve ihracat, tasarruf ile yatırım alanlarında, mülkiyet, vergi ve ekonominin diğer tüm alanlarında esaslar getirilmiştir. Fakat bu esasların hepsi de diğer sitemlerden çok farkı olup İslam düzeninin bünyesi ile uyum sağlar, bir doku uyumazlığı meydan gelmez. Zira her sistem kendi bünyesi içersinde geçerlidir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.47-58

GÜNÜMÜZ TÜCCARININ İKTİSADİ MESELELERLE İLGİLİ FIKIH ALGISI VE BAZI PROBLEMLERİ: ŞIRNAK ÖRNEĞİ

Yrd. Doç. Dr. Abdullah Durmuş*

Özet

Günümüzde ticaretle iştigal eden insanların fıkhî açıdan önem taşıyan bazı problemleri bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı kişilerin elinde olmayan durumlardan, kalan kısmı ise önemli ölçüde bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Makalede önce genel olarak günümüz tüccarının fıkıh algısı ve problemleri ele alınmıştır. Daha sonra Şırnak ilinde yaptığımız anket çalışmalarında tespit edebildiğimiz konular/meseleler bazı çözüm önerileriyle birlikte sunulmuştur.

Anahtar kelimeler: Ticaret, Fıkıh, Problem, Şırnak

Contemporary Businessmen's Understanding of Islamic Law in Economic Issues And Some Relating Problems: The Case Of Shirnak

Contemporary businessmen are challenged with some problems which importance related to Islamic law. Part of these problems comes from the uncontrollable conditions, while some others are rooted to a great extent in ignorance. The article is consisted of two part which the first focuses generally on contemporary businessmen's understanding of Islamic Law in addition to their problems. Then come the problems determined by the survey which had been run in the Shirnak city together with some solution suggestions.

Keywords: Trade, Islamic law, problem/case, Shirnak

GİRİŞ

Bu çalışma ile genel olarak Türkiye'deki tüccarın durumu hakkında bir projeksiyonda bulunduktan sonra özel olarak Şırnak ilinde faaliyet gösteren esnaf ve tüccarın, işlerini yürütürken karşılaştığı ve fıkhî açıdan önem arz eden meseleleri tespit etmek, söz konusu kişilerin bu konularla ilgili bilgi ve hassasiyet düzeyini, bilgiye ulaşma yöntemini, ihtiyaçlarını, problemlerini belirlemek, ortaya çıkan tabloya göre bazı çözüm tekliflerinde bulunmak amaçlanmaktadır.

* İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Şırnak Ün. İlahiyat Fakültesi, e-mail: durmusabdullah@yahoo.com

Türkiye geneliyle ilgili tespit ve değerlendirmelerde bir yandan değişik sektörlerde İstanbul'da faaliyet gösteren küçük, orta ve büyük işletme temsilcileriyle yapılan görüşmeler diğer yandan ticari meselelerin fıkhî yönü hakkında müftülüklere, Diyanet İşleri Başkanlığı fetva birimlerine ve diğer ehil kişilere yöneltilen başlıca sorular baz alınmıştır.

Bizi böyle bir araştırmaya sev eden başlıca neden toplum ihtiyaçlarının tespiti ve bu gereksinimlerin doğru ve etkin bir şekilde karşılanması noktasında idari ve akademik düzeyde bundan sonra yapılacak çalışmalara bir nebze de olsa katkı sağlayabilmektir.

I. KONUYLA İLGİLİ GENEL ALGI VE BAŞLICA PROBLEMLER

Günümüz tüccarının iktisadi konulardaki genel algısı; düşünce yapısı, bilgi düzeyi ve bilgiye ulaşma yöntemi ve ticari davranışlar şeklinde gruplandırılabilir.

Araştırma sırasında görüşülen tüccarın düşünce yapısı irdelendiğinde - çoğunluk tarafından adı konulmasa bile- belirli bir kesim üzerinde kapitalist ekonomi anlayışının ve sekülerleşmenin etkisi bariz bir şekilde görülmektedir. Bu grupta bulunanlar güçlü olmanın ve bunu sağlamanın bir aracı olarak da zenginliğin mutlaka gerekli olduğu, öz sermaye ile büyümenin imkansızlığı inancı içindedir. Piyasa şartları birçok şeyi meşrulaştırmakta, gerekli görülüyorsa faizli kredilerle işlem yapmak sıradan bir hal almaktadır.

Bazı kişilerde bulunan verginin zekat yerine geçtiği inancı bir anlamda verginin zekat yerine ikâme edildiğini göstermektedir. Banka faizlerinin yasaklanan "riba" kapsamında olmadığını, sahibi gayri müslim olan bankalarla faizli kredi ilişkisinin caiz olduğu yönünde bazı kabuller bulunmaktadır. Ayrıca araştırma sırasında tüzel kişilik açısından "günah" kavramı düşünülemeyeceği gibi marjinal bir düşünceye de rastlanmıştır.

Diğer bir grup tüccar, yaptığı ticarette İslamî esasları temel kabul edip uygulamak istemekte fakat iç huzursuzluğuyla birlikte örneğin faizli kredi gibi bazı işlemlere mecburen başvurduğunu ifade etmektedir.

Azınlığı oluşturan başka bir grup ise işletmesinin küçük kalmasını, piyasa şartları oranında kârlılık sağlayamamayı ve birçok noktada haksız rekabetle karşı karşıya kalmayı göze alarak her hâlü kârda fıkhî hükümlere bağlı kaldığını ifade etmektedir. Hatta bu sebeple faizsizlik esası üzerine faaliyet gösteren katılım bankalarından dahi uzak duran bir kesim bulunmaktadır.

Bilgi ve bilgiye ulaşma yöntemine gelince;

Tüccarın çok önemli bir bölümü herkes tarafından bilinebilen temel düzeyde bir malumata sahip olmakla birlikte yaptıkları işin ayrıntısına inildiğinde haram / helal konularından faiz ve çeşitlerine kadar çok büyük bir bilgi eksikliği bulunduğu gözlemlenmiştir.

Seküler bir anlayışta olmayıp karşılaştığı konuda işlemin caiz olup olmadığına önem verenler bilgiye ulaşmada üç yolu tercih etmektedirler:

Bunlardan biri ilmihale (ticari ilmihal) başvurmaktır. Temel fıkhî konulardaki bilgi düzeyinin düşüklüğü dikkate alındığında bunun sonuca ulaşmada etkin bir yöntem olmadığı kolaylıkla görülebilir. Dolayısıyla "tanıdık hoca"lara başvuru bu nokta-

da daha çok öne çıkmaktadır. Çevrelerinde "tanıdık hoca" bulamayanlar ise daha önce bu yolla bilgi alanlardan fetva alma yoluna gitmektedir.

Ticari davranışlar konusunda en çok öne çıkan meselenin etik zafiyetler olduğu görülmektedir. Bunun içinde verilen sözde durmama, yalana ve sıkça yemine başvurma, hileli mal üretim ve pazarlaması, sınıfsal endişelerle yapılan israf ve lüks tüketim, işçi-işveren ilişkileri gibi başlıklarda yaşanan sorunlar bulunmaktadır.

Faizli uygulamalarla ilgili ilginç bir davranış ise ödenen kredi faizleri ve elde edilen mevduat vb. faizler hesap edilerek faiz geliri olarak fazla bir miktar kalmış ise bunun tasadduk edilmesidir. Kişi böylece faizden arındığı inancı içindedir.

Camii imamlarından müftülüklerdeki fetva hatlarına ve en nihayet Din İşleri Yüksek Kurulu'na kadar ulaşan toplumun ticari meselelerle ilgili olarak cevabını en çok merak ettiği konular ana hatlarıyla şöyledir:

1. Dinen meşru olan yatırım araçlarının neler olduğu,
2. Yastık altındaki altın ve paraların durumu ve nasıl değerlendirileceği konusu,
3. Bankaların uyguladığı yatırım fonları, hisse senetleri, hazine bonosu devlet tahvili gibi uygulamaların dini hükmü,
4. Döviz alım ve satımı (Forex) yoluyla para kazanmanın hükmü,
5. Faiz ve kar payı arasındaki fark ve bunların hükümleri,
6. Bankaların hizmet bedeli, komisyon ücreti adı altında kesilen paraların faiz olup olmadığı konusu,
7. Banka ve katılım bankalarına vadeli veya vadesiz para yatırmanın hükmü,
8. Kişinin, parasının değerini korumak için faizli hesaba para yatırmasının hükmü,
9. Güvenlik amacıyla bankalara vadesiz para yatırılması konusu,
10. Faizli bir banka ile iş yapmanın; para yatırmak-çekmek, bankamatik veya kredi kartını kullanmak gibi işlerin kişiyi sorumlu yapıp yapmayacağı konusu,
11. Banka ve faizle iş yapan kurumlarda çalışmanın dini hükmü,
12. Uygulanan bireysel emeklilik yatırım aracı konusu,
13. İş kazası sonucu sakat kalan kişinin, işveren aleyhine açtığı tazminat ve gecikmeden doğan yasal faizin durumu,
14. Mahkemece hükmedilen miktarda manevi tazminatın durumu,
15. Enflasyon oranları ve TEFE/ÜFE'nin altındaki faizin hükmü,
16. Mülkiyetin bankaya kiralanması,
17. Banka kredisi ile ev veya araba almanın hükmü,
18. Faizli bankaların verdiği kredi kartlarıyla alış- veriş yapmanın hükmü,

19. Bankaların sadece dosya masrafı karşılığında faizsiz kredinin durumu

20. Maaşlara karşılık bankaların verdiği promosyon adı altındaki paraların durumu ve nerelere harcanacağı konusu

21. Bankaların kredi kartlarında kazanılan bonus, chip para gibi promosyonların hükmü ve bu paraları nasıl değerlendirileceği konusu

22. Devletin uyguladığı düşük faizli destek veya teşvik kredilerinin hükmü

23. İhtiyaç veya tüketici kredilerinin hükmü

24. Tüketici kredisi ile hac ve kurban ibadetinin yerine getirilmesinin hükmü

25. Vadeli hesaptan veya faizli yatırım fonlarından elde edilen kazançların nerede değerlendirileceği konusu (kamuya aktarılması, fakirlere verilmesi, elektrik, su, telefon, yakıt, apartman aidatı, kirası veya faiz borcunun ödenmesi gibi harcamalar)

26. Kredi kartı ile yapılan peşin veya taksitli alışverişlerde nakit para elde etmek için esnafın gününden evvel bankadan parayı tahsil etmesinin hükmü,

27. Bir katılım bankasından kar payı ile para çekmenin hükmü

28. Katılım bankalarının, ev veya araba almak gibi sağladıkları ihtiyaç kredilerinin durumu

29. Katılım bankalarının, kredi kartı borcu ödenmeyince aldıkları ceza ile diğer bankaların uyguladıkları faiz arasında farklar?

30. KOBİ vb. teşvik kredisi kullanmanın hükmü

31. Banka veya katılım bankalarının mortgage uygulamasının hükmü

32. Banka ve katılım bankalarının uyguladıkları ticari kredilerin durumu?

33. Bankalardan faizle kredi kullanmak hangi durumlarda helal olabilir?

34. Öğrenim kredisi almak uygun mudur?

35. Faizli krediye aracılık etmenin hükmü nedir?

36. Alacakların yasal faizi ile birlikte tahsilinde (avukatlık hizmetleri gibi) yardım hizmetleri vermenin ve bunun karşılığında ücret almanın dini hükmü?

II. ŞIRNAK ÖRNEĞİ

Araştırmamızdaki hedef kitle Şırnak il merkezi ile Cizre ve Silopi ilçelerindeki alt-orta düzey iş sahipleridir.[1] Çünkü yerel problemler daha çok bu kesim üzerinde daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

---

1 Makalemizin "Şırnak Örneği" başlığında yer alan bilgi ve yorumlar 14-16 Mayıs 2010 tarihlerinde gerçekleştirilen "Uluslararası Şırnak ve Çevresi" sempozyumuna sunmuş olduğumuz tebliğin bazı ekleme ve çıkarmalarla gözden geçirilmiş halinden meydana gelmiştir. Bu araştırmanın hazırlanmasına kaynak teşkil eden anket çalışmalarına katkılarından dolayı Şırnak İl Müftüsü Sn. Abdullah KAPLAN'ın şahsında ildeki din görevlilerine ve İlahiyat Fakültesindeki Şırnaklı öğrencilerimize teşekkür ediyorum.

Bu çalışmada ticaret erbabının karşılaştığı fakat fıkıh (İslam Hukuku) ilmi ile irtibatı bulunan meselelerin tamamı ele alınmak istenmekle birlikte, hem zaman hem de diğer imkanların kısıtlı olması sadece bazı konular üzerinde yoğunlaşma imkanı hasıl olmuştur.

Her şeyden önce ilgili tüccarın, ticaretiyle ilgili konularda fıkhî açıdan önem arz eden meselelerdeki hassasiyeti, bilgi seviyesi ve ihtiyaç duyduğu zaman bilgiye ulaşma yöntemi tespit edilmeye çalışılmıştır.

İlgili kişilerden, fıkhî duyarlılık ve doğru bilgiye sahip olmaları halinde kişinin bizzat kendisinin veya etrafındaki tacirlerin, yanlış olduğunu bildiği ve istemediği halde yapmak zorunda kaldığı hususların bulunup bulunmadığı ikinci bir tespit alanıdır.

Araştırmamızda, yukarıdaki konuyla bağlantılı olmakla birlikte bugün için büyük-küçük bütün tüccar ve iş adamlarının en büyük meselesi olan finansman konusuna özel bir önem verilmiştir. Bu konudaki uygulamayı tespit için yaptığımız anket çalışmalarında aynı mahiyette fakat biraz farklılaştırılmış değişik sorularla (çapraz soru tekniği) kişilerin, ticari işlemlerinde karşılaştıkları başlıca ticari-fıkhî problemler incelenmiştir.

Ayrıca anket faaliyetlerine destek mahiyetinde Şırnak il müftülüğü ile irtibata geçilerek, konu hakkında hem müftülük yönetiminin hem de imam-hatiplerin izlenimleri alınmıştır. Çünkü anketlerimizde de ortaya çıktığı üzere tüccar, karşısına çıkan sorunlarla ilgili olarak ilk önce camii imamlarına sonra da müftülüğe başvurmaktadır.

Uygulanan ankette deneklere yöneltilen sorular özetle şöyle olmuştur:

1. Ticari hayatta İslami açıdan en çok problem teşkil eden noktalar size göre nelerdir?

2. Size göre haksız kazanç olan konulardan beş tanesini belirtiniz.

3. İslam'ın ticaret yönü hakkında teorik bilgileri hangi yolla ediniyorsunuz?

a. Kitap b. Televizyon c. Konferans d. Diğer ..... e. Bilgi edinmiyorum.

4. Ticari alanla ilgili olarak yapılan ilmi çalışmaları (kitap, dergi, sempozyum vs.) takip ediyor musunuz? Bu çalışmalar sizin ihtiyaçlarınızı hangi yönde karşılıyor? Eğer karşılamıyorsa size göre nedenleri nelerdir?

5. Ticari işlemlerinizde karşınıza çıkan ve hemen cevap bulunması gereken pratik meselelerin İslami açıdan uygun olup olmadığını araştırma noktasında aşağıdakilerden hangi yöntemi tercih ediyorsunuz?

a. Bizzat kaynaklardan araştırma b. İmamlara sorma c. Müftülüğe başvurma d. İlahiyat hocalarına sorma e. Hiçbiri

6. İslam ticaret hukukunda yer alan akit ve şirket türlerinden adlarını bildiklerinizi yazınız.

7. Ticari işlemlerinizde kaçınmak isteyip de zorunlu olarak yapmak durumunda kaldığınız iş ve işlemlerden ilk 5 tanesi nedir?

8. Vadeli ithalat veya ihracatta döviz kuru riski sizin için bir problem midir? Eğer cevabınız evet ise bu yönde ne tür tedbirler alabilmektesiniz?

9. İşletmenizde sermaye ve finansman temininde yaşadığınız problemleri önem derecesine göre sıralar mısınız?

10. Finansman ihtiyacınızı hangi yöntemlerle karşılıyorsunuz?

11. Faizli kredilere karşı alternatif olarak kullandığınız finansman yöntemleri nelerdir?

12. Finansman yöntemi olarak ortaklıkların daha çok uygulanmasına taraftar mısınız? Bu yönde yaşadığınız sıkıntılar ve size göre çözüm yolları nelerdir?

13. İslam'ın günlük alış veriş ve diğer muamelat hükümlerinin daha çok gündemde olması ve daha fazla uygulanabilmesi adına var olan eksiklikler ve çözüm yolları sizce nelerdir?

14. Borcunuzu geciktirmek zorunda kaldığınız durumlarda kendinizi hangi tür yöntemlerle bu güçlükten çıkarmayı tercih ediyorsunuz?

15. Vadeli satış yaptığınızda bedelin ödenmemesi durumunda uyguladığınız işlem hakkında bilgi verir misiniz?

Ayrıca ankete katılanların, başlığı gördüğü zaman hatırlayıp dile getirebileceği bir alan oluşturmak üzere önemli sayılabilecek bazı konular sıralanmış ve onlardan bu mevzularda yorum yapmaları talep edilmiştir. Aşağıda bu başlıklar bulunmaktadır:

1. Rızık endişesinin ticari hayata ve uygulamalara yansıması
2. Borç alma-verme ilişkileri
3. Rüşvet ve ticarette yalan
4. Ölçü ve tartıya riayet (Hesaplamalarda hakkâniyete riayet derecesi)
5. Piyango, at yarışı, kolay yoldan kazanç sağlama
6. Fakirlik/zenginlik ve etik değerler
7. Yiyeceklerde helal-haram hassasiyeti
8. Faizli bankalarla olan ilişkiler
9. Haram maddelerin ticareti
10. İsraf ve lüks
11. Ücrette adâlet
12. Bereket telakkisi
13. Karşılıklı rızaya riayet
14. Ticarette çekememezlik
15. Aldatarak ve piyasaya göre aşırı fiyat farkıyla satmak

16. Rüşvet alma/verme
17. Verilen sözlere riayet
18. Kasıtlı olarak işi hileli yapma
19. Dolandırıcılık

A. ŞIRNAK'TA GÖRÜLEN BAŞLICA TİCARÎ – FIKHÎ PROBLEMLER

Konuyu öncelikle hassasiyet ve bilgi düzeyi ve bilgiye ulaşma yöntemi açısından ele almak istiyoruz. Çünkü problemlerin belirli bir kısmı hassasiyet, diğer bir kısmı bilgi eksikliğinden önemli bir bölümü ise bilgiye ulaşma yöntemindeki kimi yanlışlıklardan kaynaklanmaktadır.

1. Hassasiyet Ve Bilgi Düzeyi, Bilgiye Ulaşma Yöntemi

İlgili tüccarın fıkhî noktada önem arz eden konulardaki hassasiyet düzeyini tespit için; hile ve aldatma ile iş yapma, rüşvet ve faiz alma/verme, kumar gibi konulardaki yaklaşım tarzları araştırılmıştır. Bu yöndeki sorulara verilen yanıtlar dikkate alındığında şöyle bir tablo ile karşı karşıya bulunulduğu görülmektedir:

Öncelikle belirtmek gerekir ki Şırnak tüccarı genel olarak İslami bir hassasiyete sahip bir kesimden oluşmaktadır. İlgili kişilerin, en çok rahatsızlık duyduğu şeylerin başında, faiz ve tefeciliğin bulunması, her türlü haksız kazanç türüne karşı tepkilerini dile getirmeleri ve farkına vardıkları problemlerin halli hususunda din görevlilerine müracaat ediyor olmaları bizim böyle bir kanaate sevk eden başlıca unsurlardır. İncelemelerimiz sonucunda çok az bir kısımda dini hassasiyet bulunmadığı ve işlerini yürütürken dini bir referans olarak almadığı görülmüştür.

Ticaretle meşgul olan kişilerin yaptıkları işle alakalı fıkıh (İslam hukuku) bilgisi ilgililere, konu hakkında kitap, dergi ve sempozyum gibi çalışmaları takip edip etmedikleri, fıkıhtaki ortaklık türleri, faiz anlayışı ve haksız kazanç gibi hususlarda sorular yöneltilerek belirlenmek istenmiştir. Buna göre muhatapların büyük çoğunluğunun İslam'ın ticaretle ilgili konulardaki hükümleri konusunda çok az bilgisinin olduğu bu konuda büyük bir açık bulunduğu gözlemlenmiştir. İlgili kişiler İslam'ın ticaret ilkeleri konusunda bilgiye ihtiyaç duyduklarını açıkça ifade etmişlerdir. Kanaatimizce bu durum Türkiye genelinde de var olduğu bilinen, dinin yalnızca ibadetlere has olduğu yönünde bir anlayıştan kaynaklanmaktadır.

Verilen cevaplardan anlaşıldığına göre tüccar, fıkhî konularla ilgili sorular, büyük bir oranda camii imamlarına müracaat ederek yanıtlanmaya çalışılmaktadır. Bu konuda "bizzat kaynaklardan araştırıyorum" şeklinde bir cevap da öne çıkmakla birlikte ilgili kişilerin, bilgi ve bilgiye ulaşma biçimini araştıran diğer sorulara verdiği yanıtlar dikkate alındığında "kaynaklar"dan ne anlaşıldığını biraz araştırmak gerektiği ifade edilebilir. Bu noktada üçüncü bir yol olarak "müftülüğe müracaat" kullanılmaktadır. Ankete katılanlar Şırnak'ta kendilerini bilgilendirecek panel, konferans ve sempozyum gibi faaliyetlerin neredeyse yok denecek kadar az olmasından şikayetçi olmuşlardır. Bilgiye ulaşma yönteminde kitle iletişim araçlarından televizyonun da hatırı sayılır bir yer tuttuğu görülmüştür. Çünkü televizyon, hem ulaşım kolaylığı hem de külfetsiz oluşu nedeniyle insanları kolay yoldan bilgilendiren bir vasıta olarak

görülmektedir. Sayısı az olmakla birlikte bilgilenme yöntemi olarak hutbe ve vaazlar da dile getirilmiştir.

2. Finansman İhtiyacı

Şırnak tüccar ve esnafının faizcilik ve tefecilik konusunda büyük bir oranda hassas olduğu anlaşılmaktadır. Bu tür yollarla elde edilen kazancın haram olduğunu dile getirmişlerdir. Ne var ki kendilerinin finansman ihtiyaçlarını nasıl karşıladıkları yönünde bir soruya belli bir kesim öz sermaye, eş-dosttan alınan dolar ve altın ile finansman temin ettiklerini ifade etmekle birlikte işini büyütmek isteyen çok büyük bir çoğunluk zorunlu kaldığı için faizli kredilere yöneldiğini ifade etmiştir. Bankalardan kredi kullanma konusunda teminat gösterme, kayıt dışılık sebebiyle işletmenin yeteri kadar kârlı görünmemesi gibi sebeplerle yaşanan zorluk ve imkansızlıklar onları tefecilere müracaat etme gibi başka bir handikapla karşı karşıya bırakmıştır. Çünkü burada uygulanan faiz oranları daha yüksek ve insanların mal varlıklarını bütünüyle kaybetme ihtimalleri daha güçlüdür. Eş-dost vasıtasıyla kredi temin etmek ise güvensizlik sebebiyle insanların bundan kaçınması bir yana, genellikle döviz ve altın üzerinden verilmesi ve en fazla on bin Türk lirası gibi bir meblağla sınırlı kalması yönleriyle sıkıntılıdır. Borcun zamanında ödenmemesi sebebiyle enflasyonla birlikte para değerinin oldukça azalması buna mukabil alacaklının, faiz olduğu gerekçesiyle verdiğini nominal olarak geri alma düşüncesi kişiler arası borç vermeyi azaltan önemli etkenler arasındadır.

Faizli kredinin ticari olarak alternatifi ya faizsiz bankalar ya da ortaklık yöntemiyle finansman teminidir. Şırnak'ta hiçbir katılım bankası şubesinin bulunmaması birinci şıkkın gerçekleşmesini engelleyen bir husustur. Ayrıca önemli bir kesim katılım bankaları ile konvansiyonel bankaların fon toplama ve fon kullandırma yöntemleri arasındaki farkları bilmediği için ikisini aynı kategoride değerlendirme yoluna gitmektedir. İkinci şık olan ortaklık yöntemi hakkında ise tüccar ve esnaf, kayıt dışılık ve ticari ahlaktaki zafiyetler sebebiyle karşı tarafa olan güvensizlikten dolayı hiç de sıcak yaklaşmamaktadır.

3. Geciken Borçlar

Esnaf ve tüccarın sıkıntı duyduğu diğer bir konu vadeli satış yapıldığında veya ödünç verildiğinde bunların zamanında tahsil edilememesi durumunda ortaya çıkmaktadır. Esasında fıkhî bir yönü yok gibi zannedilebilen bu sorunun, neticeleri düşünüldüğünde böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bir alacağın zamanında tahsil edilememesi ilgili kişiyi, borçludan faiz veya gecikme cezası alma ya da vadesi gelen borçlarını ödeyebilmek için o kimsenin, bankalardan veya tefecilerden faizli borç almasına sebep olabilmektedir. Ayrıca az sayıda da olsa bazı kimseler güç kullanma yoluyla çözüm bulmaya çalıştıklarını ifade etmişlerdir ki bu çok daha büyük problemlere yol açabilecek bir anlayıştır. Diğer yandan kayıt dışı alış verişin yaygın olması alacakların teminatsız olmasına yol açmakta bu da suistimallerin sayısını ve hacmini artırmaktadır.

4. Haksız Kazanç Türleri

Şırnaklı tüccar ve esnaf kendilerine yöneltilen en çok karşılaştıkları haksız kazanç türleri sorusuna, faizcilik, tekelcilik, rüşvet, kayıt dışılık, kalitesiz malların hile ile yüksek fiyatla satımı, kumar ve şans oyunları şeklinde bir sıralama ile yanıt vermişlerdir.

İlgili kimseler kredi bulmada çektikleri sıkıntı sebebiyle tefecilikten şikayetçi olsalar da zorunlu kaldıkları kimi durumlarda bu şekilde finansman temin ettiklerini de ifade etmişlerdir. Halkta, tekelci kimi oluşumlar nedeniyle gelir adaletsizliği bulunduğu yönünde başka bir algılama da tespit edilmiştir. Yine özellikle son tüketim tarihi bulunan bazı malların, tüketicinin bilgisizliğinden istifade edilerek satılmak istenmesi, malların piyasadaki rayiçlere göre aşırı bir fiyatla satılması bu alanda şikayet edilen diğer sıkıntılı konular olarak ortaya çıkmaktadır.

Burada ilginç bir nokta genellikle haram bir yöntem olarak algılanmakla birlikte şans oyunlarını oynama konusunda çok büyük bir ilginin bulunmasıdır. Şehirdeki işsizliğin de etkisiyle olmalı ki, kolay yoldan zengin olup hayatını kurtarma (!) ve işlerin iyi gitmemesi nedeniyle meydana gelen gelir kaybını buradan kazanılacak paralarla telafi etme düşüncesi şans oyunlarına çokça müracaat edilmesine yol açmaktadır. Diğer yandan herkesin kendi isteğiyle buna katıldığı düşüncesi insanları "çok fazla da haksız bir kazanç değil ki" fikrine götürmektedir.

Burada sevindirici bir husus "ölçü ve tartıda hile" konusunda hem algılama hem de uygulama bakımından bir hassasiyetin bulunmasıdır. İnsanlar bunun haramlığı hususunda ittifak ettiği gibi ölçü ve tartıda hileye başvurulmadığını da ifade etmektedirler.

5. Bilgi Eksikliği

Hemen her konuda olduğu gibi ticaretin fıkhî boyutundaki sıkıntıların büyük bir kısmı bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Toplumun önemli bir kısmı fıkhın ticareti ilgilendiren bir yönü olduğu konusunda maalesef bilgi sahibi değildir. Tabii bu durum işin detayı hakkındaki hükümlerde de bilgi eksikliğini beraberinde getirmektedir. Örneğin alış verişlerde satılan malın ve bedelinin sahip olması gereken nitelikler hakkında bilgi sahibi olmadan İslami açıdan doğru bir ticaretten söz etmek hayli zor görünmektedir. Diğer yandan tüccar, mali bir ibadet olan zekatın mahiyeti, hangi mallardan nasıl bir hesaplama ile verilmesi gerektiği hususunda yeterli bilgilerinin bulunmadığını açıkça ifade etmiştir. Zekat hakkında diğer bir sıkıntı, zekatı hak eden kişilerin gerçeğe uygun bir şekilde tespitinde yaşanan zorluklardır.

6. Ticari Etik

Her sistemde olduğu gibi İslam'da da şüphesiz ticaretin bazı ahlaki kuralları bulunmaktadır. Bunların en başta gelenlerinden biri verilen sözü yerine getirmektir. İlgili esnaf ve tüccar, bu konuda kimi durumlarda zorunluluklardan kaynaklansa bile önemli bir sıkıntının bulunduğunu sıklıkla dile getirmişlerdir. Tabii bu durum hem kendi aralarındaki borç ve alacak ilişkilerinde hem de müşterilerle olan ticari ilişkilerde bir güvensizlik ortamı doğurmaktadır. Söz konusu güven eksikliğinin, ödünç verme, vadeli mal satma / alma, alacağın tahsil riski büyüdüğü için gereksiz yere fahiş fiyatla mal satma, faizli kredi kullanma veya çek-senet kırdırma gibi birçok olumsuz uygulamaya yol açtığı görülmektedir.

Ticari etik konusunda alış verişlerde yalana ve yemine müracaat edilmesi, işçiye kötü muamele, yaşam standartlarının da altında ücret verilmesi, fazla mesai yaptırılıp hakkının verilmemesi, piyasada haksız rekabet meydana getiren söz ve davranışlarda bulunulması, meslektaşa yönelik çekememezlik davranışları çokça dile getirilen konular arasındadır.

B. BAZI ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Yukarıda sayılan problemler gibi aşağıda zikredilecek olan çözüm önerileri de örnek kabilinden ilk anda akla gelen fakat ilgili kurum ve kuruluşlar ile işbirliği halinde geliştirilip detaylandırılabilecek türden fikirler olarak addedilmelidir. Bu önerileri "hassasiyet artırmaya yönelik öneriler" ve "bilgi artırmaya yönelik öneriler" olmak üzere başlıca iki grupta ele alacağız.

1. Hassasiyeti Artırmaya Yönelik Öneriler

a) Öncelikle İslam'ın yalnızca inanç ve ibadetlerden oluşmadığı onun aynı zamanda muamelatla ilgili birçok hükmünün bulunduğu bilinci kazandırılmalıdır. Bunu temin için;

i. Bu konulardaki âyet ve hadisler derlenerek broşürler halinde dağıtılabilir.

ii. Cuma vaaz ve hutbelerinde konu can alıcı yönleriyle gündemde tutulabilir.

iii. Meslek örgütleri ile müftülük arasında yapılacak işbirlikleri ile ticari etik konusunda bilinç düzeyini geliştirilme ve farkındalık oluşturma yoluna gidilebilir.

b) Haksız kazancın bereketinin bulunmadığı, bu yolla kazanç elde edip sonuçta çok kötü durumda olan birçok kimse değişik vesilelerle hatırlatılabilir. Bu noktada medya ve kitle iletişim vasıtalarının önemi hayli büyüktür.

2. Bilgi Artırmaya Yönelik Öneriler

a) Öncelikle halkın ilk muhatabı olan imam hatiplerin ticaret fıkhı konusunda güncel sorunlara ikna edici ve doğru yanıtlar verebilmelerine yönelik müftülük bünyesinde hizmet içi eğitim, seminer tarzı bilgilendirici faaliyetler yapılabilir.

b) İmam-hatiplerin, tüccar ve esnaf kesimi ile düzenli periyotlarla bir araya gelip bilgi alış verişinde bulunduğu bir toplantı ortamı temin edilebilir. Gereği halinde bu toplantılar, müftülük bünyesinde ve ilmi tartışmaların yapıldığı konferans, panel ve seminerlerle zenginleştirilebilir.

c) İmam hatip yetiştiren bir kurum olması hasebiyle İmam Hatip Liseleri'nde özellikle de son iki yılda okuyan öğrencilerin fıkıh derslerinde ticari fıkıh bilgisi almasına yönelik müfredat programı geliştirilebilir.

d) Yılda birkaç kez Müftülük ve İlahiyat Fakültesi işbirliği ile farklı seviyelerde özellikle esnaf ve tüccara yönelik bilimsel toplantılar düzenlenebilir.

e) Halkın İslam'ın ticari hükümleri konusunda yazılmış kitap ve makalelere ulaşmasını temin için projeler geliştirilebilir. Kolay erişilebilir yerlere (örneğin Cuma namazı sonrası camilerde) bu amaçla seçilmiş belli başlı kitapların cüz'i fiyatlarla satışı için bazı imkanlar hazırlanabilir.

f) Tarihimizde önemli bir örnek olan ahîlik ve lonca teşkilatının ticaret kuralları ve etiği konusunda geliştirdiği bir çok yöntem ve günümüzde bu konu hakkında zengin bir literatür bulunmaktadır. Özellikle meslek örgütlerinin bu tarihi tecrübeyi de dikkate alarak üyelerinin bilgi ve hassasiyet bakımından gelişimini temine yönelik farklı eğitici etkinlikler tertip etmesi, kural dışı davrananlara karşı bazı mesleki disiplin kurallarını işletmesi önemli bir tedbir olacaktır.

III. SONUÇ

Araştırmalarımız neticesinde günümüz tüccarının, bir kısmı bilinç ve bilgi eksikliği, önemli bir kısmı da içinde bulunulan piyasa şartları sebebiyle karşı karşıya olduğu çok sayıda problemi bulunduğu bir kez daha ortaya çıkmıştır.

Kanaatimizce bu tür problemlerin temelinde eğitim sistemi içinde fıkhın ticari boyutu ile ilgili hükümlerin öğretimine neredeyse yok denecek kadar az yer verilmesi çok önemli bir rol oynamaktadır. Bu nedenle dini tedrisat yapılan İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri müfredatlarında bu konulara daha geniş bir şekilde yer verilmesi elzem bir hal almıştır.

Toplumu dini konularda aydınlatma noktasında çok önemli bir görevi yerine getiren Diyanet İşleri Başkanlığı'nın da, halkın sorularında ilk muhatap olan imam-hatiplere ve vaizlere fıkhın ticari hükümlerini, güncel konuları da kapsayacak şekilde farklı eğitim programları düzenlemesinin çok yararlı olacağı aşikârdır.

Öte yandan meslek örgütlerinin, tarihimizde güzel örnekler olarak ortada duran ahîlik ve lonca teşkilatlarından da esinlenmek suretiyle üyelerine yönelik meslekî ve teknik bilgilerin yanında ticari etik sahasında onları destekleyecek yazılı, işitsel ve görsel materyaller hazırlayıp dağıtmaları ve uzman kişi ve kurumlardan yardım alarak seminer ve panel gibi organizasyonları daha çok düzenlemeleri, belirlenen kurallara uymayan, ticari hilelerle meslek itibarını zedeleyen üyelere yönelik bir takım tedbirleri almaları son derece önemlidir.

Sonuç olarak özellikle kredi ve finansman konuları olmak üzere yukarıda zikredilen başlıklarda fıkıh ve iktisat bilginlerinin meslek örgütleriyle birlikte yapacakları ilmî çalışmaların kamuoyuna toplumu aydınlatacak bir üslupla sunulmasının büyük bir yarar sağlayacağını belirtmek isteriz.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.59-76

SPEKÜLASYON MOTİFİ İLE PARA TALEBİ VE PARA-FAİZ KAVRAMLARININ ANALİZİ

Prof. Dr. Ali ACAR*

Özet

Spekülasyon motifi ile para talebi ilişkisinde daha fazla para kazanımı ön planda olmaktadır. Bazıları ellerindeki birikimleri tahvile bazıları da bir müddet parayı ellerinde tutarlar fırsat anları yakalandığında hemen yatırıma giderler. Genel olarak yatırımcılar açısından rasyonel davranış, faiz oranları yükseldiğinde ellerinde tutacakları tahvil miktarını artırmaktadırlar. Faiz oranları yüksek düzeylerde seyrettiğinde ise bireyler, bu durumun uzun süre devam etmeyeceğini ve faiz oranlarının düşeceğini umarlar. Faiz oranları yükseldiğinde, nakit balanslarının fırsat maliyeti artacağından, bireyler, spekülasyon motifi ile nakit yerine tahvil veya hisse senedi tutmayı tercih ederler.

Desire of money with for speculation motive
And analyzing of concept money-interest

For making more money for speculation motive, the amount of the money has always been the main theme. Some invest in equity securities and some holds money for a while to catch a chance to invest with the intention of more money making. The logical and rational attitude of investors is to increase the lot of equity securities when the level of interest has risen. During the high interest rate periods, individuals hope that this does not continue for long time and the interest rates decrease. When the interest rates are higher, holding cash balances increases the opportunity costs, so individuals prefer to get equity securities or shares instead of keeping money for speculation motive.

Faiz oranlarındaki aşırı dalgalanmalar, ekonomide spekülatif güdüler ilepara kazanmak isteyen bireylerin iştahını kabartır. Faizlerdeki aşırı iniş ve çıkışlar, bireylerin büyük ölçekte kar elde etmesine ya da zarar uğramasına neden olabilir. Bu açıdan makro ekonomik istikrarın sağlanması açısından faiz oranlarındaki dalgalanmaların önlenmesi kaçınılmaz bir sonuç olduğundan paranın yönü belirsiz ortamlarda gelecekle ilgili planların yapılmasını güçleştirir. Bu durumda piyasalarda faiz değişkeni çok önemli bir maliyet unsuru olduğundan iktisadi faaliyetlerin istikrarlı düzeyini koruması, faiz oranlarında önemli dalgalanmalar olmamasına bağlıdır.

Klasik ekonomistler paranın sadece işlem motifi ile talep edildiğini ileri sürmüşlerdir. Keynes, işlem motifine ilaveten ihtiyat ve spekülasyon motifini de ön plana çıkarmıştır. Özellikle spekülasyon motifi ile para talebi, teoriye önemli bir katkı da sağlamaktadır.

* Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fak. Öğretim Üyesi.

Klasik ekonomistlere göre, bireyler işlem ve ihtiyat amaçları dışında ellerinde para tutmazlar. Buna mukabil Keynes, bireylerin ellerinde ilave para tutabileceğini ileri sürmüştür. Faiz oranlarının gelecekte artacağı beklentisi ilave para tutmanın temel nedenidir.

Spekülasyon motifi ile para talebini analiz eden iktisatçılara göre, tahvillerin piyasa değeri ile faiz oranları arasındaki ilişki ters yönlüdür. Bu nedenle yatırımcılar açısından rasyonel davranış, faiz oranları yükseldiğinde ellerinde tutacakları tahvil miktarını arttırmaktadır. Faiz oranları yüksek düzeylerde seyrettiğinde bireyler, bu durumun uzun süre devam etmeyeceğini ve faiz oranlarının düşeceğini umarlar. Faiz oranları yükseldiğinde, nakit balanslarının fırsat maliyeti artacağından, bireyler, spekülasyon motifi ile nakit yerine tahvil tutmayı tercih ederler.Burada önemli olan eldeki paranın faizle mi yoksa hisse senedi alım suretiylemi değerlendirilmesidir.

Faiz oranları düşük düzeylerde seyrettiğinde ise, yukarıdaki süreç tersine işler. Artan faiz oranları, tahvillin değerini düşürür. Dolayısıyla, faiz oranları düşük düzeylerde seyrettiğinde, bireyler açısından tahvil yerine nakit tutmak daha rasyonel bir davranış haline gelir.

Özetle, Keynes'e göre bireyler, gelecekte faiz oranlarının yükseleceğini beklediklerinde nakit balanslarını arttırırlar. Tobin, Keynes'in spekülasyon motifi ile para talebi yaklaşımını eleştirerek, alternatif bir görüş ileri sürmüştür.

Yukarıda da açıklandığı gibi, spekülasyon motifi ile para talebi yaklaşımına göre, bireyler faiz oranlarının gelecekte artacağını beklediklerinde, ellerinde sadece para tutmayı yeğlerler. Aksine, gelecekteki faiz oranlarının azalacağını beklediklerinde ise, tercihlerini tahvilden yana kullanırlar. Ancak ampirik bulgular, bu görüşü tamamen doğrular nitelikte değildir. Çünkü gelecekte faiz oranlarının hangi yönde değişeceği konusunda bireyler farklı beklentilere sahiptirler. Dolayısıyla, ellerinde sadece para ya da tahvil enstrümanlarından birini bulundurmak yerine, her ikisini de birlikte tercih edebilirler.

Faiz oranlarının gelecekte değişeceği konusunda tam bir kesinlik söz konusu değildir. Örneğin faiz oranları uzun bir süre sabit düzeyde seyrettiğinde, bireyler bu durumun devam edeceği beklentisine sahip olmaya başlarlarsa, spekülasyon motifi ile para talebinde söz etmek mümkün değildir.

Spekülasyon motifi ile para talebi ve faiz oranları arasındaki ters yönlü ilişkiyi değerlendiren Tobin'e göre bireyler, portföylerini para ya da alternatif olarak tahvilden meydana getirebilecekleri gibi, her iki varlığı birlikte de tercih edebilirler. Ancak önemle belirtmek gerekir ki, söz konusu varlıklardan tahvil, sabit bir getiri sağlama özelliğine sahipken; elde tutulan para herhangi bir getiri sağlamaz. Ancak gelecek dönemdeki faiz oranları belirsiz olduğundan, elinde tahvil bulunduran bireylerin getiri sağlama ya da zarara uğrama olasılıkları eş değerdir.[1]

Para talebini belirleyen faktörler konusunda bütün ekonomiler açısından değişmez standart ölçütler saptamak güç olmasına karşın; yine de geniş ölçüde kabul gören bir takım faktörler vardır. Söz konusu faktörleri aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür.

---

1 Orhan, Z. O.,Para Politikası, s. 62-65.

1.Kurumsal Faktörler ve ödeme yöntemleri

İktisadi faaliyetlerin sekteye uğramaması için ödemelerin zamanında yapılması gerekir. Diğer taraftan iktisadi faaliyetlerde sık aralıklarla ödemelerin gerçekleşmesi piyasada nakit talebini maksimum seviyede tutacağından paranın piyasada dolanım hızı da yüksek olur. Bukonuda önemli olan husus; ödemelerin zamanında yapılması ve elde para tutmanın çoğu zaman gereksiz olmasının yanı sıra getirebileceği kayıpların hesaba katılması gerekir.

1.1.Zamanında ödenmeyen paralar faiz oranını yükseltir.

Borçlu, ödemelerini zamanında yapmalıdır. Borcun zamanında ödenmesi ticari hayatın önemli unsurlarındandır. Zamanında ödenmeyen borçlar sadece alacaklıyı etkilemekle kalmayıp, etki alanını menfi olarak toplumun geniş bir kesimine yaymaktadır. Zamanında ödenmeyen borçlar (çek senet vs.) hizmet sektöründe büyük bir çıkmaza yol açmakta ve ticari müesseselerde büyük tahribatlara yol açmaktadır. İktisadi faaliyetler birbirine bağlı olduğundan bazıları zamanında ödemezse ardışık olarak ödemelerle gecikmeler ve gecikmelerden dolayı da bileşik faizler işleyebilir. Daha kötüsü ödemeler zamanında yapılamayınca icralar ve iflaslarda gelebilir.

O halde toplumsal bir hastalık olan bu konunun üzerine ciddi bir şekilde gidilmesi ve samimiyetliliğin gösterilmesi gerekmektedir.

İktisadi süreçlerin devamlılığı için zamanında ödenmesi gereken paranın tehir edilmesi ötelenmesi konusunu da iyice analiz edilmelidir. Yeniden yapılandırmadan yararlanıp devlete olan birikmiş borcunu ödemek isteyenler peşin ödeme yaptıklarında faiz yükünden kurtuluyor. Peşin ödeyecek gücü olmayanlar içinse taksitlendirme yerine banka kredisi kullanmak az da olsa daha avantajlı duruma gelmektedirler.

Devlete olan birikmiş borçların erken ödenmesini sağlamak amacıyla sık sıkaçılan paketten yararlanıp, alternatif ödeme avantajlarını iyi kullanan mükellefler daha az ödemeyle borcundan kurtulabilecekler. Borç ödeme alternatifleri içerisinde en avantajlı olanı, borcun tamamını peşin ödeyip kapatması daha karlı görülmektedir. Birikmiş parası olmayanlar içinse borcunu devlete taksit taksit ödemek yerine borcu banka kredisiyle kapatılmasıdaha avantajlı bir yöntem olarak görülmemektedir.

Kenarda parası olup, yapılandırmadan peşin parayla yararlananlar açısından sorun yok. Parası olmayıp taksit ödeyecek mükellefler içinse 3 alternatif ödeme yöntemi hazırlandı. Vatandaşın tercihine göre borçlar istenirse devlete 6 ila 18 taksitte ödenecek. Bu durumda taksitlendirme öncesi borç vadeye göre 1.05 ila 1.15'lik katsayıyla çarpılacak. Yani ileriye dönük faiz işletilmiş olacak. Böylece güncellemeyle örneğin 2 bin 500 lira olan borç 12 ayda 2 bin 750 TL olarak ödenecek. Taksitse 229,1 TL olacak.

Ucuz kredi şansında para faiz ilişkisi açısından ikinci alternatif banka kredisi alınması işleminde de taksitlendirmeye girmek yerine borcun tamamını banka kredisiyle kapatanlara katsayı çarpanı uygulanması yerine belirli oranlarda örneğin alınan borç 2 bin 500 TL ise bunu aylık taksitler halinde olarak ödenecek. Vatandaş bankaya kredi karşılığında 224,77 TL taksitle 12 ayda borcunu ödeyecek. Vatandaşın cebinden 2 bin 697 TL çıkmış olacak. Dolayısıyla 2500.00 TL yerine 12 ay vade de 2bin 697 TL ödenecektir. Üçüncü alternatifi seçenlerse ödemeyi kredi kartıyla yapacak. Ancak kart borcunun asgari tutarını ödeyenler bankanın aylık yüzde 2,44 faizini

ödemek zorunda kalacak. Her üç durumda da tüketici veya kredi alan kişi belirli dönemlerde aldığı anaparanın üzerinde vadeye göre fazla ödeme yapmaktadır.

1.2.Tarım Sektöründe Çiftçilerin borçlanması

2000 yılında 359 milyon lira olan tarımsal destek tutarı 2001'de 1 milyar 33 milyon liraya, 2002'de 1 milyar 868 milyon liraya, 2003'te 2 milyar 545 milyon liraya, 2004'te 3 milyar 84 milyon liraya, 2005'te 3 milyar 707 milyon liraya, 2006'da 4 milyar 747 milyon liraya, 2007'de 5 milyar 555 milyon liraya, 2008'de 5 milyar 809 milyon liraya yükseldi[2].
2009 yılına kadar önemli artışlar gösteren tarım sektörüne yapılan destek tutarı 2009'da, bir önceki yıla göre yüzde 22,6 oranında azalarak 4,5 milyar liraya düştü. Açıklamada, Tarıma destek bütçesinin Gayri Safi Yurtiçi Hasıla'ya (GSYH) oranının, 2007 yılında önceki yıllara oranla yükselerek binde 7 seviyesine çıkarken, 2008 ve 2009 yıllarında düştüğü ve Türkiye nüfusunun 4'te birini barındıran tarım sektörüne geçen yıl sağlanan desteğin GSYH;nın binde 5'i düzeyinde gerçekleştiği kaydedildi.

Açıklamada, destek ödemelerinin azalmasının çiftçiyi borçlanmaya yönelttiği belirtilirken, şu bilgilere yer verildi: "2009 yılı Mayıs ayı itibariyle tarım sektörü 14,9 milyar lira kredi kullanırken, bu yıl Mayıs ayı itibariyle kullandığı kredi tutarı 17,8 milyar liraya yükseldi.

Bir yılda tarım sektörünün bankalardan aldığı borç yüzde 20 arttı. 42 ilin tarım borçlanması bu oranın üzerinde gerçekleşti.

İlk çeyrekler itibariyle iller arasında borcunu en fazla artıran il, yüzde 83 ile Gaziantep oldu. 2009 yılının ilk çeyreğinde 134,2 milyon lira tarım (ziraat ve balıkçılık) kredisi kullanan Gaziantep, bu yılın ilk çeyreğinde ise 246,2 milyon lira borçlandı. Gaziantep'i yüzde 69,7 ile İzmir, yüzde 66,5 ile Mardin, yüzde 62,8 ile Kilis, yüzde 62,7 ile Hakkari takip etti."
Açıklamada, tarım kredisi kullanımı geçen yıla göre 64 ilde artarken, 17 ilde gerilediği, en fazla gerilemenin de yüzde 93 ile Bingöl'de olduğu, geçen yılın ilk 3 ayında 129,1 milyon lira tarım kredisi kullanan Bingöl'de, bu yıl kullanılan kredi miktarının 9,5 milyon liraya düştüğü bilgisi verildi.

TAKİPTEKİ TARIM KREDİSİ ORANI YÜZDE 42 ARTTI

İstatistiki rakamlara göre, geçen yıl Mayıs ayı sonu itibariyle sektörün 700 milyon lira olan takipteki kredi tutarı, bu yılın Mayıs ayında 1 milyar liranın üzerine çıktı.
Böylelikle tarım sektörünün takipteki kredilerinin bir yılda yüzde 45'e yaklaştığına işaret edilen açıklamada, aynı dönemde tarım dışı sektörlerin ödenmeyen kredilerindeki artışın yüzde 14 ile tarım sektörünün çok altında kaldığına dikkat çekildi. Yapılan açıklamalarda da, tarım sektörünün takipteki kredilerinde son 8 yılda (2002-2009) yüzde 423 artış olduğu belirtilmiştir.

1.3. Borçların Ötelenmesi

Bazı dönemlerde Kamuoyunun beklediği vergi ve prim borçlarının yeniden yapılandırılması çalışmaları yapılmaktadır. Hazırlanan bazıtasarıile 300'e yakın kalemde vatandaşın devlete olan borcu yeniden yapılandırılmaktadır.Tasarıya süreç

2 ATO 2009 Tarım Borçları Raporu, Ankara 2009.

içerisindeelektrik, su ve Emlak Vergisi borçlarının eklenmesinin ardından, kaçak elektrik kullananlar ve yüksek öğretim kredisi ve harcını geri ödemeyenler de dahil edilmektedir.Böylece bütün kamu alacakları ile ilgili bir yapılandırmaya dönüştürülmekte ve geniş kapsamlı bir yeniden yapılandırma paketiyle borçlara değil faiz ve diğer alacaklara af gelmektedir. Burada aftan dolayıtahsilat olursa hem bazı sosyal harcamalara, hem bazı yatırımlara hem de borçların azaltılması için dengeli bir şekilde kullanılması sağlanabilecektir.

Mal ve hizmetlerin sağlıklı bir şekilde değişimi, para aracılığı ile olmaktadır. Dolayısıyla değişim işlemi, piyasada uygun olan alım satış sözleşmeleri veya satış işlemleri ile dengelenmektedir.Modern toplumlarda ihtiyaçların çoğalması ve farklılaşması ile beraber çok sayıda mal ve hizmetlerin üretildiği yoğun bir iş piyasası veya ürün piyasası iş bölümü ve uzmanlaşmayı had safhaya yükseltmiştir.Bu devir işleminde bir hata meydana geldiğinde paranın değer ölçüsü olarak değişim işlemlerinde gereksiz artışlar meydana gelebilir. Bu da zamanında ödenmeyen paranın hesap birim değeri değişebilir. Enflasyona göre ödenecek para artabilir.

Devlet vergileri ve diğer gelir kalemlerindeki alacakları zamanında tahsil edemeyincekendisi de borçlanmaya gitmektedir. Devletin iç borçlanma kaynakları ise genel olarak bireyler, ticari bankalar,sosyal güvenlik kurumları ve merkez bankası olmaktadır Hazine bütçe yılı içerisinde mevsimlik dalgalanmalar dolayısıyla oluşabilecek açıkları çıkaracağı bonolarla kapatmanın yanında, daha bütçe yılı başında bütçenin gelirleri ile giderleri arasında oluşan açığın finansmanı amacıyla tahvil çıkararak fon (gelir)elde etme imkanına sahiptir.[3] Bu devletin borçlanmasında toplanacak vergiler ve alacaklarının tahsil edilememesi sonucu devlet de borçlanmaya gitmektedir. Borçlanmada vergi ve diğer alacakları ödemeyen bireylerde bu borçlanmadan sorumlu olmaktadır.

1.4. Kredi Kartlarının Ötelenmesi

Kredi kartı borcunu ödeme güçlüğü çekenlerin en çok başvurduğu yöntem, asgari tutarı ödeyip borcu ötelemek. Örneğin 10 bin lira kredi kartı borcu olan kişi asgari tutarını öderse yılda karşısına 5-6 bin liralık faiz yükü çıkabiliyor.

Bazıörneklerde ise bankaların asgari ödemeyi yapan müşterilerine aylık yüzde 4-5 yıllık yüzde 50-60 faiz uyguladığı banka ile anlaşılması halinde bile en az yıllık yüzde 30 faizin söz konusu olduğu oysa bu sistem ile yıllık yüzde 15 faiz ile borçtan kurtulunması da mümkün olmaktadır. Bu sistemi Beyaz eşya ve elektronik eşya satan şirketler daha çok kullanmaktadırlar. Bayiler internet ilanlarında kart borcu yapılandırmasını hiçbir belge istemeden kısa süre içinde tamamlamaktadır. Firma 12 ay boyunca kredi taksitleri geldikçe parasını ve yüzde 20 faizini alıyor. Bu arada kredi kartı borcunu taksitlendirmiş olan vatandaş eğer ödemelerini yine aksatırsa banka yine alacağını alamıyor. Beyaz eşya ve elektronikçiler bir nevi bankaların kredi kartı ile hem bankanın alması gereken faizi cebine koyuyor hem de riski yine bankaya yıkıyor. Ancak eğer vatandaş borcunu vadesinde öderse bankaların uyguladığı aylık yüzde 3'ü geçen ve yıllık olarak yüzde 40'a varan gecikme faizi yerine yüzde 20 faiz vererek borcundan kurtulmuş oluyor. Eskiden gizli saklı altın ve kontör ile yapılan kredi kartı borcunu kaçak yapılandırma işlemi artık internette açık açık yapılmaya başlandığı görülmektedir. Beyaz eşya ve elektronik mal satışı yapılıp geri alınarak

3 Evgin,Tülay, İç Borçlarımız, s. 47,HDTM 1994; Açba, Said, Devlet Borçlanması, s. 17,1991.

yapılan işlem ile kart borcu olanların borcu ödenip 12 takside bölünüyor. Bundan da yüzde 15-20 faiz alınmaktadır. Bu işlemlerin yanı sıra kredi kartında batık oranı geçen yıl çıkarılan affa (yeniden yapılandırma) rağmen, diğer kredilerdeki takip oranıyla kıyaslandığında hâlâ yüksek seyrediyor. Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası'nın 5 Kasım 2010 tarihli verileri itibarıyla, toplam kredi kartı borcu 41 milyar 589 milyon liraya ulaşırken, bu tutarın yüzde 9,5'i, yani 3 milyar 990 milyon lirası batık durumda. Haziran 2009'da açıklanan yeniden yapılandırma yasasına rağmen, son bir yılda kredi kartında batık tutarı sadece 218 milyon TL azaldı. Kasım 2009'da 4 milyar 208 milyon lira olan kredi kartı batık tutarı, 5 Kasım 2010 itibarıyla 3 milyar 990 milyon liraya düştü. Tüm yıllar itibarıyla bakıldığında kredi kartı borcunu ödemeyen kişi sayısı toplamda 1 milyon 446 bine ulaşırken, 2010 yılında kredi kartı ödemeyen kişi sayısı 389 bin 475 oldu. Yıllar itibarıyla borç ödemeyen kişi sayısı incelendiğinde en fazla borç ödememenin, krizin derinleştiği 2009 yılında gerçekleştiği gözleniyor. 2009'da toplam 499 bin 220 kişi kredi kartı borcunu ödemeyerek batık durumuna düşmüştür.

Bu istatistiki bilgiler yağımızı yorganımıza göre uzatmanın gerekliliğini anlatmaktadır.

2. Finansal araçların yaygınlığı

Günümüz ekonomilerinde, para ve sermaye piyasalarındaki gelişmeler ile birlikte; finansal araçların sayısı devamlı artmaktadır. Söz konusu bu araçlar, bazı ekonomik faaliyetlerdepara işlevi görmektedir.

Finansal araç, para ve sermaye piyasalarında fon transferi için tarafların düzenlediği ve kullandığı belgelerdir. Bu belgeler, yayınlayıcısı (belgeyi hazırlayan) kişi veya kurumun statüsüne, finansal işlemin özelliğine ve içerdiği hak ve yükümlülüğe göre birbirinden ayrılırlar. Örneğin dolaysız ve dolaylı finansal araçlar, para piyasası araçları, sermaye piyasası araçları gibi temel ayırım biçimleri yanında banka kartı, kredi kartı, hazine bonosu, hazine tahvili, hisse senedi, mevduat hesap cüzdanı ve benzeri adlandırmalar yapılabilir.

Dolaysız finansal araçlar (direkt securities), bir ekonomide fonu bizzat kullanan nihai yatırımcıyı temsil eder. Nihai yatırımcı tarafından yayınlanır ve imzalanır. Bu yüzden belgeyi elinde bulunduran tasarruf sahibi fonu bizzat kullanan yatırımcının kim olduğunu bilir. Elinde bulundurduğu belgenin dolayısıyla finansal yatırımının riskini hesap edebilir. Bu belgelerin en yaygın olanları tahviller, hisse senetleri ile finansman bonolarıdır. Dolaylı finansal araçlar (indirekt securities) ise, ekonomide fonu bizzat kullanan nihai yatımcıyı değil, fon trans-ferinde zincirin bir halkası olarak yer alan finansal aracıyı temsil eder. Belgeler finansal aracılarca düzenlenir ve yayınlanırlar. Tasarruf sahibi tasarrufunun en son kim ya da kimler tarafından kullanıldığını, keza yatırım sahipleri de kullandıkları fonların nihai üreticisini (tasarruf sahibi) bilmezler. Bu iki kesim sadece transferde aracılık yapan aracıyı tanır. Dolayısıyla belgenin içerdiği risk aracınındır. Bu belgelerin başlıcaları; banknotlar, mevduat hesap cüzdanları ile sertifikaları, fona katılma belgeleri, sigorta poliçeleri, banka kartları, kredi kartları, kredi sözleşmeleri, banka opsiyonları, forward sözleşmeleri ve bizzat aracılarca yayınlanmış devredilebilir veya devredilemez nitelik taşıyan benzeri belgelerdir.

Para piyasası araçları bir yıldan daha az süre içeren belgelerdir. En yaygın kullanım alanına sahip para piyasası araçları başta yerli ve yabancı banknotlar olmak üzere, ticari senetler (bono, poliçe, çek), mevduat hesap cüzdanları, kısa süreli kredi sözleşmeleri, hazine bonoları, finansman bonoları, kısa süreli finansal sözleşmeler, yatırım fonları katılma belgeleri, kar ve zarara katılma hesapları, kredi kartları ile banka kartlarıdır. Sermaye piyasası araçları ise orta ve uzun vadeli fon transferinde kullanılan, tahvil, hisse senedi, intifa senedi, gelir ortak-lığı senetleri (GOS), kar ve zarar ortaklığı belgeleri (KOB), hayat sigortaları ile bireysel emeklilik fonlarına ait poliçeler, işletme ve yatırım kredileri sözleşmeleriyle, orta ve uzun vadeli gelecek (futures) işlemlerine ait kontratlardır.

2.1. Faiz yerine Risk

Alacaklılar için bahsedilen riskler hisse senedi sahipleri açısından da aynen geçerlidir, ancak, risklerin sıralaması farklıdır. Hisse senedi sahiplerinin birincil riski şirketin iflas etmesi, ikincil riski ise, şirketin gelir yaratma kapasitesinin düşmesine bağlı olarak elde edilecek temettü miktarının azalmasıdır. İflas durumunda hisse senedi elinde bulunduranlar şirket varlıkları üzerinde alacaklılardan sonra, ikinci derecede hakka sahiplerdir.

Risk derecesi finansal aracın vadesine ve finansal aracı yayınlayan şirketin finansal gücüne bağlı olarak değiştiğinden, riskten korunmak isteyen finansal yatırımcılar kısa vadeli ve finansal gücü yerinde olan (gelir yaratma kapasitesi yüksek ve sermaye yapısı güçlü) şirketlerin yayınladıkları finansal araçları almayı tercih ederler. Ancak, risk derecesi düşük olan bu finansal araçların kısa sürede sağlayacağı getiri riski yüksek olan finansal araçlara oranla büyük olasılıkla daha düşük olacaktır. Diğer yandan, risk derecesindeki artışa bağlı olarak finansal aracın değer kaybetmesi de söz konusudur. Kısa süreli yatırımcılar (spekülatörler) açısından finansal yatırımın sonucu, finansal aracın değer kaybetmesi veya kazanmasına bağlıdır.

Faiz yerine risk alınması arasında benzeyen unsurlar açısından ele alındığında faiz oranlarındaki aşırı dalgalanmalar ekonomide spekülatifgüdüler ile para kazanmak isteyen bireylerin iştahını kabartabilir. İkisinde de aşırı dalgalanma sonucu getiri oranlarında yükselme olmasına karşın faizde belirli oranların altına düşülmemesi konusunda belirleyici sınırlar mevcuttur. Ticarette risk alanların daha çok kazandıkları gözlenmektedir.

2.2. Faiz, getiri ve maliyet Kavramları

Faiz, geçici bir süre için devralınan fonun bu süre için kullanım fiyatı veya bedelidir. Bu fiyat, fonun kullanılma süresine bağlı olarak genellikle bir yıl üzerinden oran biçiminde ifade edilir. Faiz tutarının hesabında, kullanılan fon tutarı vade dikkate alınarak belirlenmiş bu oranla çarpılır.

Klasiklere göre faiz, ödünç verilebilir fonların belli bir süre için kullanma bedelidir. Faiz oranları ekonomideki fon arz ve talebinin kesiştiği noktada (tasarruf-yatırım dengesi) oluşur. Keynezyen görüşte ise faiz likiditeden vazgeçmenin bedelidir. Likidite tercihi(kullanılmaya hazır satın alım gücü)ise paranın nakit olarak tutulmasını ifade etmektedir.Keynezyen görüşte bireylerin elde para tutma güdüleri farklıdır. Ekonomideki faiz oranlarının oluşmasında özellikle spekülasyon güdüsü ilk faktör olarak ortaya çıkar. Faiz oranları düştüğünde bireyler elde tutulacak nakit miktarını artırma yönünde hareket ederler. Diğer bir ifadeyle, ekonomide likidite tercihiyle para

talebi yükselir. Tersi durumda ise, yani, ekonomideki faiz oranlarının yükselmesi elde para tutmanın maliyetini artıracağından ters etki yaparak likidite tercihini azaltır. Sonuçta, faiz oranları belirli bir anda para talebinin para arzına eşitlendiği noktada oluşur.

Keynes'e göre ekonomide para arzının artması faiz oranlarının düşmesine, faiz oranlarının düşmesi ise bireylerin spekülasyon güdüsüyle elde para tutma isteklerinin yükselmesine neden olmaktadır. Ancak, bireylerin spekülasyon amacıyla elde para bulundurma isteklerinin de bir sınırı vardır. Buna *likidite tuzağı* adı verilmektedir. Konuyu biraz daha açıklanacak olursa; Bir ekonomide para arzı arttıkça faiz oranları düşer. Ancak, faiz oranlarının düşmesiyle faiz içeren finansal araçların örneğin, tahvil ve bonoların değeri yükselir. Bu durumda, finansal yatırımcılar ellerinde bulunan tahvil ve bonoları kar realizasyonu isteğiyle satışa geçerler. Satışlar faizlerdeki düşüşün sona erdiği noktaya kadar devam eder. Faizlerdeki düşüşün bir tabana oturduğunun inanıldığı noktada ise yeni finansal araçlar satın almazlar. Sonuçta, finans piyasalarında tüm tahvil ve bonolar satılmış, ancak yeni tahvil ve bono alımları ise sıfıra düşmüştür. Böylece para arzındaki artışın tümü, finansal yatırımcıların ceplerinde veya kasalarında toplanmış olacaktır. Likidite tercihinin sonsuz olduğu bu faiz oranı düzeyinelikidite tuzağı adı verilmiştir. Likidite tuzağına yakalanan bir ekonomide para arzını artırarak belirli bir noktadan sonra faiz oranlarını aşağıya çekip yatırımları uyarabilmek mümkün değildir.

2.3.Finansal Kurumlar ve Piyasalar

Finansal piyasaların temel amacı, ekonomide zaman ve mekan açısından fon sıkışıklığı sorununu gidermektir. Finansal piyasalar ellerinde fon fazlalığı olan kesimlerden fon darlığı olan kesimlere doğru fon aktarımı işlevi sürdürürler. Hanehalkından ya da kurumlardan tasarruf edilen emtialar fon talep eden firmalar ya da kuruluşlara para aktarması yapılmaktadır.Bu para işlemi ya fonlama ile ya para aktarımı ya da paranın yatırımlara dönüşümü ile olabilmektedir.

Burada vurgulanmak istenilen, bir ekonomide faiz oranlarının nasıl oluştuğunu ve gelecekte nasıl oluşabileceğini açıklamak değildir. Görüldüğü üzere faiz konusu üzerine yaklaşımlar farklı farklıdır. Örneğin Fisherian Hipotez'de de, ekonomideki faiz oranları denge faiz oranına beklenen enflasyon oranının eklenmesi (Faiz oranı = Denge faiz oranı + Beklenen enflasyon oranı) yoluyla hesaplanmaktadır. Ekonomideki fonlar akımı bu faiz oranıyla dengelenir[4]

Serbest piyasa kurallarına dayalı çalışan ekonomilerde faiz oranları zaman içersinde değişimler gösterir. Oranlar çok kompleks ya da homojen karakter taşıyabilir. Diğer bir ifadeyle, faiz oranları zaman içersinde sabit bir dizide olabileceği gibi, değişken bir seyir de izleyebilirler. Keza, bir ekonomide değişik alan ve sektörler için veya değişik finansal araçlar için farklı faiz oranları ortaya çıkabilir. Bir ekonomide aynı anda farklı faiz oranlarının ortaya çıkmasında başlıca nedenler şöyle sıralanabilir[5]

- Finansal araçların risk düzeylerinin farklı olması

4 Champbel, s. 7; Ayrıca Çıkrıkçı, M., s. 88.

5 Kamerschen Davit, Money and Banking, seventh edition, South-Western Pub. Co. Cincinnati, Ohio l980, s. 476-556.

- Vade koşulları, mobilitedeki farklılık
- Finansal piyasaların rekabet koşulları
- Vergi mükellefiyetindeki farklılık
- Araştırma maliyetlerinin farklılığı

Faiz hesaplamalarında matematiksel-istatistiksel yöntemler kullanılır. Finansal araçların sağlayabilecekleri faiz getirileri geleneksel olarak iki yönteme dayanmaktadır. Bunlardan birincisi, kısa vadeli fonların getirilerinin hesaplanmasında kullanılan basit faiz yöntemidir. İkincisi ise, nispeten daha uzun vadeli fon getirileri ile maliyetlerinin hesaplanmasında kullanılan *bileşik faiz* yöntemidir.

Basit faiz yönteminde, borç veya alacağa esas olan bedele yani sadece anaparaya faiz yürütülür. Bu yöntemde faiz tutarının hesaplanmasında kullanılan geleneksel formül, basit faiz formülü olarak bilir.

F = a x n x i / 360 veya 365

F: Vadeye kadar hesaplanan faiz tutarı

A: Anapara

i: Yıllık faiz oranı

n: Vade (gün olarak)

Örneğin, vadesi 45 gün olan l0.000 liralık borcun, yıllık % 20 faiz oranı üzerinden faiz tutarı şöyle olacaktır.

F = l0.000 x 45 x 0.20/ 360

F = 250.- TL

Bileşik faiz yöntemiyle hesaplamada, dönemsel faiz hesaplamaları dikkate alınır ve elde edilen faiz gelirine tekrar faiz yürütülür. Türkiye'de bankalar, ÖPVİK' ya göre dönemleri üç aydan az olmamak koşuluyla kısa süreli kredilerine bileşik faiz hesabıyla faiz işlemi yapabilirler. Adi işlemlere bileşik faiz yöntemi uygulanmaz.

Bileşik faiz tutarı (f) = a [(1+ i/m)n -1]

a: anapara

m: yıl içersindeki dönem sayısı

n: vadeye kadar dönem sayısı

F: vadeye kadar faiz tutarı

Örneğin, vadesine l yıl kalmış l0.000 liranın yıllık %20 faiz oranı üzerinden (3 ayda bir faiz ödemeli) faiz tutarı şöyle olur:

F = l0.000 [(l + 0.20/4)4 –1] = 2.155.- TL

Yatırımın 6 ay vadeli olması halinde yıllık faiz tutarı 2.100.- olacaktır.

F = l0.000 [(l + 0.20/2)2 -1] = 2.100.-TL

Yatırımın vade sonunda faiziyle birlikte ulaşacağı tutar (A) ise:

A = a (l+ i/m)n

A = l0.000 (l + 0.20/2)2 = l2.l00.-TL

Bileşik faiz işleminin açılımı şöyledir:

A = a (1+i) → yatırımın bir dönem sonunda ulaştığı değer

A = a (1+i) (1+i) → yatırımın iki dönem sonunda ulaştığı değer ve nihayet

A = a (1+i)n →yatırımın m dönem sonunda ulaştığı değer

Burada dönem bir yıl olarak dikkate alınmıştır. Yatırım döneminin yılın belli bir dilimini temsil etmesi durumunda yatırımı dönemlik faiz oranı üzerinden kapitalize etmek gerekecektir. Bu durumda formül;

A= a (1 + i/m)n

Biçiminde dikkate alınmalıdır. Formülü bu şekilde yapılmasının nedeni, faiz oranlarının yıllık olarak ifade edilmesi gerekliliğinden kaynaklanmaktadır.

Bir yatırımın veya borcun gelecekte (vade sonunda) ulaştığı değeri (A) belli bir faiz oranını tersinden kullanarak (eksilterek) geriye yani başlangıç tarihine doğru çekersek yatırımı veya borcun başlangıç değerine (a) ulaşırız. Gelecekte ele geçecek olan belli bir tutarın bugünkü değerin bulunması için yapılan ters işleme *kırdırma işlemi* adı verilmektedir. Faiz, katma işlemi iken iskonto azalma veya dönem sonu tutarının (baliğ) içersinden faizi çekme işlemidir.

Iskonto işlemi

Iskonto (discount) tenzilat, indirim, hesaptan düşme anlamına gelmektedir. *Kapitalizasyon oranı* firmanın sermaye karlılık oranını ifade eder. Iskonto işleminin mantığında, gelecekte ele geçecek belli bir paranın tutarının, bugünden belli bir para ile bu paranın zaman içersindeki getirileri (kazançları) toplamından oluştuğu düşüncesi yatır. Bu yüzden, gelecekte ele geçecek olan belli bir paraya bugünden sahip olabilmek için içersindeki bu getirilerin düşülmesi gerekmektedir.

Yatırım projeleri, paranın zaman değerini ele alan ve ıskonto tekniğine dayalı olarak çalışan nakit akım yöntemleri kullanılarak değerlendirilir[6]. Bu yöntemler *iç verim oranı* yöntemi ile *bugünkü değer* yöntemidir. Keza, bankaların ıskonto ve iştira kredileri ile bono ve ıskontolu tahvillerin satışında da bu teknik kullanılır.

Iskonto tekniğinde kullanılan ıskonto oranı olarak piyasa cari faiz oranı, enflasyon oranı veya kapitalizasyon oranı alınabilir. Genellikle kullanılan oran piyasa cari faiz oranıdır. Ancak, hisse senetlerinin değerlendirilmesinde daha çok kapitalizasyon oranı dikkate alınmaktadır. Reel getirilerin hesaplanmasında ise kullanılan oran enflasyon oranıdır. Ticari bankaların ıskonto ve iştira işlemlerinde ekonomik koşullara bağlı olarak değişen kısa süreli krediler için belirlenmiş faiz oranları, işlem komisyon oranı, fon ve vergi kesintileri birlikte ele alınmaktadır. Merkez bankasının bankalarla olan kredi işlemlerinde kullandığı ıskonto oranı ise, kendi belirlediği reeskont oranıdır.

6 Çıkrıkçı, M. S. 91.

Zaman serilerinde ıskonto oranı genellikle sabit kabul edilir. Bu yüzden zaman içersinde cari ıskonto oranının değişmesi halinde işlem zorlaşır. Çünkü zaman içersinde faiz oranları değişkendir. Iskonto işlemini buna uyarlayabilmek için, gelecekte faiz oranları düzeyinin ne olacağının iyi tahmin edilmesi gerekir. Serilerde kullanılacak dönemlik ıskonto oranlarını bu tahminlere uygun olarak yerleştirmek işlemin kritik noktasıdır.[7]

Reeskont ise ıskonto edilmiş, diğer bir deyişle bir bedel karşılığı (ıskonto) el değiştirmiş olan kıymetlerin yeniden bir bedel karşılığı (re-ıskonto) el değiştirmesini ifade eder. Merkez bankalarının, şartlarını kendileri belirlemek şartı ile çeşitli senetleri ıskontoya tabi tutarak (re-ıskonto), reeskont penceresi adı altında para politikası uygulamalarında kullandıkları bir araçtır. Dolayısıyla Merkez Bankası'nın açıkladığı avans faiz oranı kullanılarak, iç ıskonto yöntemi ile, vadesi bilanço tarihinden ileri bir tarihte olan borç ve alacak senetlerinin, bilanço tarihi itibariyle gerçek değerinin bilançoda gösterilebilmesi için yapılan ıskonto işlemi olmaktadır. Dolayısıyla ıskonto işleminde cari piyasa işlemi uygulanmaktadır.

Bir başkaaçıdan ıskonto peşin alışverişlerde uygulandığı zaman bu orana faiz uygulanmayabilir. Bu işlemlerde yine peşin alınıp vade ile satılabilmesi mümkün olabilmektedir.

2.4. Borçlanma ve Hisse senedi Piyasası- Tahvil ve Hisse senedi

Fon gereksinimi olan kişiler ya da firmalar tahvil ya da ipotek senetleri gibi araçlarla borçlanmaktadırlar. Borçlanma senetlerinin belirli bir vadesi vardır. Piyasaya borçlanma senedi ihraç edenler senetleri alan kesimlerden belirli bir faiz getirisi almak zorundadırlar. Buradan anlaşılacağı üzere borçlanma senetlerinin belirli bir vadesi vardır. Borçlanma senetleri kısa, orta ve uzun vadeli senetler olarak değerlendirilebilir. Burada söz konusu olan husus borçlanmanın nasıl ve hangi ölçüye göre olacağının açık olarak belirtilmesi gerekir. Bu borçlanmalar belirli bir değer ve ölçüye göre yapıldığı zaman vadeler çerçevesinde belirli getirilerin önceden tespit edilip edilmemesi önemli olmaktadır. Önceden belirlenmiş isedört seçenekle bu tercih edilir:

1. TÜFE

2. ÜFE

3.Piyasa koşullarına

4. Belirli Emtiaya göre (altın döviz)(yatırım yapılacak nesneye bağlı eğer konuta olacaksa belirli oranlarda sermeye oranına göre getirisi hesap edilmelidir)yapılabilir.

Tahviller ve hisse senetlerinin birçokaçıdan farkları bulunmaktadır. Bu farklar incelendiği zaman daha iyi anlaşılmış olacaktır.

1. **Tahvil** bir borç senedidir. **Hisse senedi** ise, bir mülkiyet senedidir.

2. **Tahvil** sahibi, tahvil çıkaran kuruluşun uzun vadeli alacaklısıdır. **Hisse senedi** sahibi, hisse senedini çıkaran kuruluşun ortağıdır.

---

7 Wickers Douglas, Monay, Banking and the Macroeconomy, New-Jersey, 1985, s.100–102.

3. **Tahvil** sahibinin bir şirkete sağladığı sermaye yabancı sermayedir. **Hisse senedi** sahibi, şirkete belli bir oranda sahiptir. Kullandırdığı sermaye özsermayedir.

4. **Tahvil** sahibi, şirketin aktifi üzerindeki alacağından başka hiçbir hakka sahip değildir. Şirketin yönetimine katılamaz. Buna karşılık, şirketin brüt kârından, önce tahvil sahiplerine faiz ödenir. Bundan sonra, bilanço kâr gösterirse, hisse senetlerine temettü ödenir. Tahvil sahipleri alacaklarını aldıktan sonra, şirketin mal varlığı üzerinde hiçbir hak iddia edemezler. **Hisse senedi** satın alarak şirketin ortağı olan hak sahipleri, kendilerine tanınan tüm ortaklık haklarından yararlanabilirler.

5. **Tahvilde** kesin bir vade vardır, bu vade sonunda tahvil sahibi ile şirket arasındaki hukuki ilişki sona erer. **Hisse senedinde** vade olmadığı gibi, hisse senedi sahibi ile şirket arasındaki ilişki ebedidir, sadece hisse senedinin sahibi değişebilir.

6. **Tahvilin** getirisi belli ve sabittir. (Değişken faizli tahvillerde faiz oranları ancak iktisadi şartlar değiştiğinde mevzuat değişikliği ile değişebilir.) **Hisse senedinin** getirisi, hisse senedi değerinde meydana gelen artış ve şirketin dağıtacağı kar payıdır. Ancak senet sahibinin hangi yıl ne kadar gelir elde edeceği, hatta gelir elde edip edemeyeceği belli değildir.

7. **Tahviller**, mevzuatta itibari değerinin altında bir değerle (iskontolu olarak) ihraç edilebilir. **Hisse senetleri**, itibari değerin altında bir fiyatla satılamazlar.

8. **Tahviller,** şirketler dışında devlet ve belediyeler gibi tüzel kişiliğe sahip kamu kuruluşları tarafından da çıkarılabilir. Birer katılma payını ifade eden **hisse senetleri** anonim şirketler tarafından ihraç edilebilirler. (Sermayesi paylara bölünmüş komandit şirketler de hisse senedi çıkarabilmekte ancak bunlar halka arz yoluyla satılamamaktadır.)

9. **Tahviller**, bir itfa planı dahilinde itfa edilir. **Hisse senetlerinde** prensip itibariyle itfa söz konusu değildir. Ancak isteğe bağlı olarak, hisse senetlerinin bir bölümü itfa edilebilir ki, bunun anlamı sermaye azaltımıdır. Hisse senetlerinin tamamen itfası ise, şirketin tasfiyesi demektir.

2.5.Tahviller ve hisse senetlerinin ekonomik açıdan farkları

Tahvil ile hisse senedi arasındaki en önemli ekonomik fark **risk konusudur**. Bu risk unsurunuiyi anlaşılması gerekir.**Tahvil sahibi** tahvil ihraç eden şirketin kârzarar riskine katılmaz. Tahvil sahibi için risk, ancak şirketin tahvil anapara ve faizlerini ödeyemeyecek duruma gelmesi halinde söz konusudur. Bu durumda da, hisse senedine karşı avantajlıdır. Tahvil bir borç senedi olduğuna göre, borcun anapara ve faizleri gereğinde yargı yollarına başvurmak suretiyle tahsil edilebilir. Şirketin iflası veya tasfiyesi halinde de, tasfiyeden öncelikle borçlar ödeneceği için, tahvil sahipleri hisse senedi sahibinden önce alacaklarını alır. **Hisse senedi** sahipleri ise, ancak şirketin mal varlığından bütün borçlar ödendikten ve tasfiye masrafları çıktıktan sonra, kalanı, hisseleri oranında paylaşırlar[8].

Yalnız, **tahvil** alacaklıları icra, iflas ve tasfiyede yeterince korunmuş değillerdir. TTK, tahvili kıymetli evrak saydığı halde, İcra İflas Kanunu tahvili bono, çek ve poliçe gibi mütalaa etmemiş, öncelik bakımından adi borç senedi gibi ticari senetlerin

8 TSPAKB yay yararlanılmıştır.

gerisinde bırakmıştır. Türkiye'de Kurul'ca kayda alınan, satışı yapılacak sermaye piyasası araçlarının ih1raç değerinin binde üçü tutarında bir ücret Kurul nezdindeki bir "özel hesaba yatırılmaktadır. Bu kapsamda tahvil ihraçları için de bu ücret yatırılmaktadır. Özel hesap Sermaye Piyasası Kurulu'nun giderlerini karşılamak amacıyla kurulmuştur. Batı ülkelerinde ise, kamu otoritesi tarafından oluşturulan fonlara/hesaplara, her tahvil ihracı dolayısıyla ihraç eden şirketlerce belli bir oranda prim yatırılmakta, tahvil ihraç eden bir şirket tahvillerinin anapara veya faizlerini ödeyemediği takdirde, tahvil sahiplerinin alacakları tamamen veya belli bir oranda bu sigorta fonundan ödenmektedir.

Hisse senedi sahipleri ise tamamen risk altındadır. Bu risklerden biri temettü alıp almama riskidir. Hisse senedi yatırımı tahvillere nazaran daha riskli bir yatırım konusudur.

Tahvil ve hisse senetlerinin önemli bir ekonomik farkı da, **tahvillerin sabit gelirli, hisse senetlerinin de değişken gelirli** olmasıdır. Tahvillerde faiz oranlarını devlet tayin eder. Faiz oranlarının enflasyonun altında tutulduğu çok görülmüştür. Bu durumda tahvilin gerçek geliri sıfır olabileceği gibi, 1978-1980 yılları arasındaki dönemde görüldüğü gibi negatif hale de gelebilir.

2.6.Faiz ile Kar Payının Farkı

Faiz, belirli bir miktardaki anaparanın belirli bir vadede, belirli bir oranda (önceden tespit edilmiş)elde ettiği getiri olarak tanımlanabilir. Yani borç verenin (banka ya da özel kişi) vadeyi ve oranı belirlediği, alanın da kabul ettiği bir uzlaşma söz konusudur. Faizli uygulamalarda her iki taraf, üzerinde anlaşılan vade geldiğinde anaparanın dışında ne kadar vereceğini ya da alacağını bilmektedir.

Faizsiz çalışma esasına dayalı kar payı ise, taraflarca belirlenen vadeye kadar ticari veya sınai bir ekonomik faaliyette kullanılan anaparanın elde ettiği karın vadesi geldiğinde anlaşılan oranda taraflara dağıtılan kısmıdır. Vade sonunda elde edilen getiri, yani kar, % 80'i tasarruf sahibine, % 20'si kuruma olmak üzere dağıtılır. Kar payı esasına göre çalışan sistemde anaparanın vade geldiğinde ne kadar kazandıracağı belirli değildir. Kredilendirilen projelerden zarar edilmesi de ihtimal dahilindedir. Faizli sistemde ise bu mümkün değildir, vade geldiğinde önceden taahhüt edilen tutar mutlaka anapara sahibine ödenmelidir. Kısaca, kar payı ile faiz arasındaki temel fark, faizde anaparanın vade sonundaki kazancı taahhüt edilirken, kar payında kazancın destek verilen projelerin verimliliğine göre oluşmasıdır.

3. Hisse senetleri ve Halk'a açılmalar

Finansal olaylara ve finansal alternatiflere geniş bir perspektiften bakmak gerekir. Finansal olaylara dar bir çerçeveden yaklaşmak, bir anda ortaya çıkabilecek yeni bir finansal teklif karşısında yapılacak hesaplamalarda yanlışlık olasılığını artırır. Oysa finansal kararların telafisi yoktur; ya kazanılır ya da kaybedilir. Ancak, globalleşen dünya ekonomisinde hızla büyüyen ve gelişen piyasalar karşısında bireyler ve yöneticiler çok kısa bir sürede, belki küçük bir kağıt parçası üzerinde bilebildikleri finans tekniklerini isabetli kullanarak karar vermek zorunda kalabilirler. Karar anları ve karar ortamı, belki bireyler için olmazsa bile firma yöneticileri açısından fırsat-şans veya risk-kayıp seçeneklerini ortaya koyacaktır.

Değer, belli bir malın, fikir veya hizmetin taşıdığı yararlı vasıftır.[9]

Fiyat ise, belli bir zamanda mal ve hizmetlerin piyasadaki değerinin para ile ortaya konmasıdır.[10]Bir varlığın değerinin tespit edilmesi ise değerleme faaliyetlerini oluşturur. Değerleme bir malın, fikrin veya hizmetin kendinden bekleneni sağlama derecesini araştırmak, bir nesnenin kıymetini belirlemek amacıyla, söz konusu nesnenin özellikleri hakkında bir görüş bildirmektir.[11]

Finans literatüründe hisse senetleri için nominal değer, ihraç değeri, piyasa değeri, defter değeri, tasfiye değeri, işleyen teşebbüs değeri, gibi fiyat ve değer tanımları yapılmıştır.

3.1.Halka Açılmalar

Halka açılmanın temel amacı finansmandır. Ancak halka açılmada finansman dışında şirket hisse senetlerinin likiditesini artırmak, şirketin geniş kitlelerce tanınmasını sağlamak, piyasalarda itibar ve güven kazanmak, riski dağıtmak, kurumsal yönetim olanaklarından faydalanmak, sermaye maliyetini düşürmek, vergi ve benzeri konularda avantaj sağlamak da olabilir.[12]

Aracı kuruluşlar, uygulamada, istisnaların dışında halka arz ve satış süreçlerinin başından sonuna kadar rol oynamakta ve çoğu kez ihraççı kuruluşun gerisindeki görünmeyen kahraman olarak, fiyat saptamasından Sermaye Piyasası Kurulu ile olan ilişkilere, yüklenim taahhüdünden pazarlama çalışmalarına kadar yayılan geniş bir sorumluluk ve çalışma alanı içinde birincil piyasa işlemlerinden en önemlilerinden birini yerine getirmektedirler[13]Halka arza yönelecek ortaklık ile buna aracılık etmek isteyen ya da aracılık konsorsiyumunun başını çekmek isteyen aracı kurum arasında bu süreç içinde verilecek hizmetlerle, bunların karşılığında alınacak ücretleri ve tarafların karşılıklı hak ve yükümlülüklerini belirleyen bir yetki sözleşmesi imzalanır.

Kurul kaydına alınacak olan sermaye piyasası araçları halka arz edilirken aracı kurumlar en iyi gayret aracılığı ve aracılık yüklenimi olmak üzere iki yöntemden birini kullanmaktadırlar.[14]Halka arzlarda aracılığın en iyi gayretle mi yapılacağı yoksa kısmi veya toptan yüklenimi mi taahhüt edileceği ihraççı ile aracı kuruluş arasında kararlaştırılır. Burada ihraççının hedefleri ve eğilimleri ağırlıklı olarak rol oynar.

"En iyi gayret aracılığı" Kurul kaydına alınacak sermaye piyasası araçlarının, izahnamede gösterilen satış süresi içinde satılmasını, satılamayan kısmın ise satışı yapana iadesini veya bunları daha önce satın almayı taahhüt etmiş üçüncü kişilere satılmasını ifade eder.[15]En iyi gayret aracılığında satılamayan kısımlar kaldığında daha sonra yine bu sefer arcı kurum olmadan piyasaya anlaşmalı olarak sürümektedir ABD'de ise satılamayan kısmın kalması halinde, halka arz iptal edilir ve fiyat

9 Gage,W.L., Değer Analizi, MPM Yay. No: 44, 1999, s. 15.

10 Arman, 2005: 1.

11 Gage, a.g.e. 15.

12 Sancak, İ.E. Türkiye'de 500 Sanayi Kuruluşunun Halka Açılma Olanakları, SPK Etüd,1999, s.7-8.

13 Tanör, R. Türk Sermaye Piyasası Halka Arz, Beta Yay. 2000, s.260.

14 SPK Tebliği Seri: V, No: 46.

15 A.g.e.

değerlemesinin doğru yapılmadığı varsayılarak hisse senedi almış olan yatırımcılara parası iade edilir.[16]

Halka açılmada yasal prosedürden sonra ortaya çıkan en önemli konu hisse senetlerinin halka arz fiyatının doğru belirlenmesidir. Genellikle nominal değeri 1 YTL olan hisse senetlerinin kaç liradan arz edileceği hem yatırımcılar, hem de ihraççı kuruluş için oldukça önemlidir. Özellikle sınırların kalktığı ve sermaye hareketlerinin tamamen serbestleştiği, uluslar arası yatırımların ülkeler için büyük önem arz ettiği günümüzde, ilk halka arzlarda hisse senedi fiyatının doğru tespit edilmesi, ikincil piyasadaki başarısını etkiler.

Gelişmiş sermaye piyasalarında ve günlük fiyat marjı bulunmayan borsalarda, ilk ihraç günü sonunda oluşan fiyat baz alınarak hesaplanan getiriler; düşük fiyatlamanın olup olmadığının kanıtı olarak sunulmaktadır. Bu yüzden birçok çalışmada halka ilk arzda düşük fiyatlamaya ilişkin getiriler hesaplanırken hisse senedinin borsada ilk işlem gördüğü günün kapanış fiyatı kullanılmıştır [17]Ancak ilk gün fiyatı değerleme fiyatını açıklamaz. Çünkü halka ilk defa arz olan hisse senetlerine yatırım yapanlar, hisse senetlerinin uzun vadede temettü ve fiyat getirisinden çok ilk gün getireceği yüksek getiriden nemalanmak isterler. Bu da ilk halka arzlar için talebi artırır. İlk gün fiyatının yüksek olması o hisseye olan talepten kaynaklanır. Talebin yüksek olması ise aracı kurumun firmayı doğru bir hikaye ile pazarlayıp güçlü bir konsorsiyum oluşturmasına, yatırımcının firmayı algılama şekline ve firmanın halka ilk açıldığı günkü piyasanın durumuna bağlıdır. Bu nedenle ilk halka arzlarda hisse senetlerinin düşük değerlenip değerlenmediği ilk günlük getirinin yanı sıra ilk haftalık, ilk aylık ve ilk üç aylık getirilerin de dikkate alınması ile değerlendirilmesi daha doğu olabilir. Ayrıca Türkiye"de ilk halka arz edilen hisse senetlerinin düşük değerlenip değerlenmediğini belirlemede ilk gün getirisinin kullanılması anlamsız olabilir. Çünkü İMKB'de günlük fiyat marjı uygulanmaktadır.

Düşük fiyatlama halka ilk defa arz edilecek hisse senetleri için halka arz sürecinde belirlenen fiyatla, halka arzından sonra piyasada işlem görmeye başlaması ile oluşan fiyat arasındaki negatif fark olarak tanımlanır.

Türkiye'de Halka İlk Arzı Yapılan Hisse Senetlerinin Kısa Dönem Fiyat Performansları şirketin, şirketin faaliyet alanı ve borsanın o günkü uluslar arası veya ulusal etkilenme biçimlerine bağlı olmaktadır. Ayrıca piyasaya arzın yüksek tespit edilmesi yatırımcının kısa vadede zararına neden olur. Her iki durumda da piyasaların istikrarı olumsuz etkilenebilir. Kısacası piyasalardaki güvenin ve hisse senedi performansının ilk ayağını birincil halka arzlar, halka arzların da en önemli kısmını hisse senedi değerleme aşaması oluşturmaktadır.

İMKB'de 2000 yılında halka ilk defa arzı gerçekleştirilen 34 firmanın halka arzın ilk gününde yatırımcılarına normalüstü getiri sağladığı belirlenmiştir.[18] Savaşkan tarafından, İMKB'de 2004–2005 yılları arasında halka ilk arzı gerçekleştirilen 19 firmanın incelendiği çalışmada; yatırımcıların ilk halka arzlarda spekülasyon amacıy-

16 Çağlar,B., Türkiye'de Halka Arz ve Halka Arzda Değerleme, 2003 İ.Ü. Sosyal Bilimler Ens. Doktora Tezi.

17 Hüzelhan, H. Hayar, "İlk Halka Arzlarda Hisse Senedi Performansı 2001", İşletme ve Finans Dergisi, sayı 68-69, 2001.

18 Teker ve Ekit,The Performance of Ipos in İstanbul Stock Exchange in Year 2000, Doğuş Üniversitesi Dergisi, 4/1, 2003, s. 117.

la hisse senedi aldığı ve ilk gün başarısız olursa halka arzdan aldığı hisse senetlerini maliyetinin altında da olsa satmaya razı olduğu tespit edilmiştir.[19] Bu sonuçlar spekülatif para ile spekülatif satıcıların birlikte harekete geçirilmesi istenilmeyen durumları da ortaya çıkarmaktadır.Spekülatif alıcı ve satıcılara ilişkin İMKB'nin bazı tedbirler ve yasaklamalar uygulanmasına karşın yine de bu yönde istismarların oluşturulduğu kısmen görülmektedir. Piyasa oyuncuları ile yapılan mülakatlarda kar eden şirketler prim yapması yerine zarar eden şirketlerin hisse senetlerinde değerlemelerin oluştuğu görülmektedir.[20]

3.2. Hisse Senetlerinin Değeri

İhraç(Emisyon) Değeri(İhraç Fiyatı):Özvarlığı temsil eden hisse senetlerinin şirket tarafından çıkarım(satışa sunuş)değerini ifade etmektedir. Hisse senetleri, nominal değerleri ile satılabileceği gibi, nominal değerin üzerinde ihraç fiyatı ile de satılabilir[21]

İhraç fiyatı nominal değerin altında olamaz. İhraç fiyatı; indirgenmiş nakit akımları(İNA) yöntemi, net aktif değer yöntemi, kar payı verimi yöntemi, ekonomik katma değer yöntemi(EVA) ve piyasa çarpanları yöntemlerinden (Fiyat/Kazanç, Piyasa değeri/Defter Değeri, Piyasa Değeri/Satışlar, Piyasa Değeri/Esas Faaliyet Karı, Piyasa Değeri/FVÖK gibi oranlar) biri veya birkaçı birlikte kullanılarak tespit edilebilir.

Dünyada değerleme ile ilgili olarak yapılan uygulamalarda İNA yönteminin en çok kullanılan yöntem olduğu görülmektedir. Örneğin, 199 ABD ve 8 Avrupa firması arasında yapılan bir araştırmaya göre, değerlemelerin yüzde 75'inde bu yöntem kullanılmıştır. Piyasa çarpanları yöntemi ise en çok kullanılan ikinci yöntemdir. Fransa'da bütün yöntemler kullanılırken, İngiltere'de İNA, EVA ve piyasa çarpanları yöntemleri kullanılmaktadır. Polonya mevzuatına göre ise İNA, Yenileme Değeri, Net Aktif Değeri ve Tasfiye Değeri yöntemlerden en az ikisinin birlikte kullanılması gerekir.[22]

Türkiye'de değerleme ile ilgili mevzuatımızda kesin ve belirtilmiş olan bir yöntemden bahsedilmemiş sadece uygulanan yöntem hakkında kurula bilgi verilmesi gerektiği belirtilmiştir. Türkiye en çok piyasa çarpanları yöntemlerinden, PD/DD, F/K ve firma değeri/FVÖK oranı kullanılırken, ikinci en çok kullanılan yöntem indirgenmiş nakit akımları yöntemi kullanılmaktadır[23].

Hisse alımlarındabu değerlerin dikkatle incelenmesi gerekir.

Türkiye'de Halka İlk Arzı Yapılan Hisse Senetlerinin Kısa Dönem Fiyat Performansları şirketin, şirketin faaliyet alanı ve borsanın o günkü uluslar arası veya ulusal etkilenme biçimlerine bağlı olmaktadır. Ayrıca piyasaya arzın üksek tespit edilmesi yatırımcının kısa vadede zararına neden olur. Her iki durumda da piyasaların istikrarı olumsuz etkilenebilir. Kısacası piyasalardaki güvenin ve hisse senedi performan-

19 Savaşkan, Halka Arz Fiyatının Belirlenmesinde Kullanılan Yöntemler Halka Arz Sonrası Hisse Senedi Performansı SPK Yeterlilik Etüdü, İst. 2005, s. 20

20 Bu konuda çeşitli aracı kurumlarda hissesi olan kişilerle yapılan mülakat sonucudur.

21 Berk, N., Finansal Yönetim ,Türkmen Kitabevi, İst.1999, s. 340.

22 Yazıcı, Özeleştirmede Değerleme Yöntemleri ve Değerleme Kriterleri, DPT,1997, s.6.

23 Mikail Altan-Tevfik Nadi Hotamış, "Türkiye'de Halka Arzı Yapılan Hisse Senetlerinin Kısa Dönem Fiyat Performans Analizi (2000-2006) KMU. İİBF. Der. Tıl: 10, sayı: 14, Haziran 2008, s. 14-15.

sının ilk ayağını birincil halka arzlar, halka arzların da en önemli kısmını hisse senedi değerleme aşaması oluşturmaktadır.

İMKB'de 2000 yılında halka ilk defa arzı gerçekleştirilen 34 firmanın halka arzın ilk gününde yatırımcılarına normalüstü getiri sağladığı belirlenmiştir.[24] Savaşkan tarafından, İMKB'de 2004–2005 yılları arasında halka ilk arzı gerçekleştirilen 19 firmanın incelendiği çalışmada; yatırımcıların ilk halka arzlarda spekülasyon amacıyla hisse senedi aldığı ve ilk gün başarısız olursa halka arzdan aldığı hisse senetlerini maliyetinin altında da olsa satmaya razı olduğu tespit edilmiştir.[25] Bu sonuçlar spekülatif para ile spekülatif satıcıların birlikte harekete geçirilmesi istenilmeyen durumları da ortaya çıkarmaktadır.

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Spekülasyon motifi ile para talebi yaklaşımına göre, bireyler faiz oranlarının gelecekte artacağını beklediklerinde, ellerinde sadece para tutmayı yeğlerler. Aksine, gelecekteki faiz oranlarının azalacağını beklediklerinde ise, tercihlerini tahvilden yana kullanırlar. Ancak ampirik bulgular, bu görüşü tamamen doğrular nitelikte değildir. Çünkü gelecekte faiz oranlarının hangi yönde değişeceği konusunda bireyler farklı beklentilere sahiptirler. Dolayısıyla, ellerinde sadece para ya da tahvil enstrümanlarından birini bulundurmak yerine, her ikisini de birlikte tercih edebilirler. Tahvilin yerine risk unsuru açısından faizsiz iktisadi faaliyetlerden birisi olarak görülen hisse senetlerine doğruyoğunlaşmanın olduğugörülmektedir.

Spekülatif motifle daha çok kazanmak amacıyla zamanında ödenmeyen veya ödenmede gevşeklik gösterilen borçlar ticari hayatımızda onarılması zor gedikler açabilmektedir. Bundan dolayı zamanında borcun ödenmesine yoluna gidilmesi senetlerde ve çeklerde protesto oranlarının azalmasına ve dolayısıyla piyasadaki faiz oranlarının da düşmesine yol açacağından alternatif piyasalara yönelmeyi teşvik edecektir.

Spekülatif motifle para kazanmak isteyenlerin zamanında olumsuzlukları ortaya çıkan bankerzede ve off-shorezedelerden ders almaları da önemli olmaktadır. Hisse senedi almak isteyenlerinde yatırım yapan firmalara yönelmeleri ve onların bilançolarını iyi analiz etmeleri gerekir.

24 Teker ve Ekit, a.g.e. s. 117.

25 Savaşkan, a.g.e. s. 20.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.77-110

FAİZ YASAĞIYLA İLGİLİ FARKLI YAKLAŞIMLAR

Prof. Dr. Nihat DALGIN**

Özet

İslam'da faiz yasağı kesin olmakla beraber, neyin faiz kapsamında görüleceği tarih boyunca tartışılmıştır. Ancak günümüzde faiz yasağıyla ilgili farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bunun nedenleri arasında; diğer kültürlerdeki faiz yasağından etkilenme, çağdaş insanın ekonomik ihtiyaçlarına alternatif çözümlerin sunulamaması ve kapitalist sistemin dünya toplumlarında hakimiyetini sürdürmesi neticesinde faizsiz bir ekonomik düzenin imkansızlığı algısı gösterilebilir. Makalede; banka faizleri, ticari amaçla alınan borcun faizle ilişkisi, enflasyon altındaki banka faizi ve zaruret-ihtiyaç halinde faiz alınmasının yasaklanan faizle ilişkisi hususundaki farklı yaklaşımlar ele alınarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Faiz, riba, üretim kredisi, tüketim kredisi, enflasyon, zaruret, ihtiyaç

Different Approaches About the Prohibition of Interest

The interest is absolutely prohibited in Islamic tradition; besides what extents the term of "interest" has been the subject of controversy throughout the history. At the present time there are various approaches to the prohibition of interest. The perception of impossibility of non-interest economic order in consequence of capitalist system's domination on world communities; lack of alternative solutions to the economical necessities of the modern man; being affected by the prohibition of interest in different cultures can be pointed out among the reasons of this controversy. In this article; bank interests, relationship between interest and loan which is borrowed for commercial purposes, bank interest under inflation and several approaches to the relationship between prohibited interest and charging interest in case of necessity-essentiality are discussed.

Key words: Interest, usury, productive credit, consumption credit, inflation, necessity, essentiality.

Bu proje çalışmamızda faiz yasağıyla ilgili farklı yaklaşımları tespit etmeyi hedeflemekteyiz. İslam dünyasında faizin yasaklandığı/haram kılındığında fikir birliği mevcutsa da, faiz yasağının kapsamı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bu farklı görüşlere paralel olarak hangi tür faizin yasaklandığı, hangi türünün yasaklanmadığı hususunda tabii olarak değişik yaklaşımlar mevcuttur.

Faiz yasağıyla ilgili olarak tespit edebildiğimiz farklı yaklaşımları aşağıdaki şekilde sınıflandırmak mümkündür:

** Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

I-BANKA FAİZLERİNİN YASAK OLMADIĞI

Ayet[1] ve hadislerde[2] açıkça ribanın yasaklandığı ifade edilmesine rağmen, bazı ilahiyatçı araştırmacılar, banka faizlerinin ayet ve hadislerde yasaklanan riba kapsamına girmediğini iddia etmektedirler. Bu görüşü benimseyen isimlerden bazıları şunlardır: **Muhammed Abduh, Reşit Rıza, M. Devalibi, Süleyman Ateş, Süleyman Uludağ, H. Tekin Gökmenoğlu.**

Önce bu görüşte olanların tezlerini dayandırdıkları delilleri görelim, maksatlarını iyice anlayalım; sonrasında ise görüşlerini değerlendireceğiz.

A- BANKA FAİZLERİNİN YASAK OLMADIĞI GÖRÜŞÜNÜN DELİLLERİ

1- Faiz terimi ribaya göre daha kapsamlı olduğundan, ayet ve hadislerde yasaklanan/haram kılınan riba ile günümüz ekonomilerinde bilinen şekliyle faiz her zaman aynı şeyler değildir. Bu sebeple günümüz bankalarının verdiği faiz dinen yasaklanmış faiz kapsamında değildir.

2- Yasaklanan riba sadece tefecilik yoluyla elde edilen fahiş miktardaki faizdir. Nitekim Kur'an'da açık ve kesin surette yasaklanan riba "ez-af-ı muzaaf[3] riba" olup, bu da tam manasıyla fahiş (=kanunen men edilen) faiz demektir. Kur'an'ın yasakladığı faiz; kısacası haddi yüksek ve nispeti fazla mürekkep faiz, daha açıkçası fahiş faiz ve murabahadır. Şu da bir gerçektir; bu tür faiz anaparayı bir senede iki misline çıkaran faizden ibaret değildir. Bu manadaki ribanın 5-10 ay gibi kısa vadelerle verilmesi ve bir sene dolmadan evvel bir iki erteleme muamelesi sonunda sene dolmadan %100 faiz haddini aşması pekala mümkündür[4]. Sonuç olarak, haram kılınan faizin gayr-i kanuni faiz, murabaha ve tefecilik olduğunu söylemek en isabetli olan görüştür[5].

3- Cahiliye döneminde insanlar parayı vade karşılığı ilave bir meblağ ile satma/borç-kredi verme tarzındaki faiz işlemini bilmezlerdi. Onun için **"cahiliye ribası"**; vadesi dolan ödüncü veya borcu ek bir meblağ karşılığı ertelemekten ibaret olduğundan, Kur'an'daki açık riba yasağı sadece bu şekildeki faizle ilgilidir[6].

---

1 "Faiz yiyenler kabirlerinden şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden ayılışı gibi kalkacaklardır. Bu hal onların, 'Alım satım da tıpkı faiz gibidir' demeleri yüzündendir. Halbuki Allah alışverişi helal, 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. Allah faizi tüketir (faizli işlemin bereketini giderir) sadakaları ise bereketlendirir. Allah küfürde ve günahta ısrar eden kimseleri sevmez" (Bakar 2/275, 276).

2 "Rasûlüllah s.a. faiz yiyene, yedirene, faizli işleme şahitlik yapana ve katiplik yapana lanet etmiştir." Buhârî, **Büyu'** 25.
"Helak edici şu yedi şeyden sakının: Allah'a şirk koşmak, sihir yapmak, adam öldürmek, faiz yemek, yetim malı yemek, harpten kaçmak, iffetli bir kadına zina iftirasında bulunmak". Buhârî, **Vasâyâ** 23; Müslim, **İman** 144; Dârimî, **Vasâyâ** 10.
"…Dikkat edin, bütün cahiliye faizleri kaldırılmıştır/yasaklanmıştır. Bu hususta ilk kaldırdığım amcam Abbas'ın faiz alacağıdır" Müslim, **Hac** 19; Ebû Davud, **Büyu** 5; Tirmizî, **Tefsîrul Kur'an** 10, Ahmed b. Hanbel, **Müsned**,Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, V, 73.

3 İlgili ayet için bkz.; **Âl-i İmrân** 3/130-131.

4 Süleyman Uludağ, **İslam'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış**, İst. 1988, s. 33, 34.

5 Uludağ, **Faiz**, s. 35.

6 Uludağ, **Faiz**, s. 45, (Cassâs, **Ahkâmü'l-Kur'an**, Beyrut 1985, I, 184, 465'ten naklen vermiştir).

4- Görüş sahipleri iddialarını gerekçelendirirken şunları da ilave etmektedirler: Gerçekten de faiz, tam manasıyla bir iktisadî ve ticarî olay olup asla dinî ve ahlakî bir şey değildir. Buna karşılık ribanın dinî ve ahlakî bir hadise olduğunda hiç şüphe yoktur. Faiz, riba (tefecilik) halini aldığı zaman, tabii bir iktisat olayı olmaktan çıkmış, marazi bir iktisat olayı haline gelmiş ve riba ile aynileşmiş olur. Ribayı önleyici bir görev ifa ettiği sürece faize ses çıkarmamak dinî ahkam bakımından da lüzumludur[7].

Bu görüşü savunanlardan ***Süleyman Uludağ,*** yasaklanan ribanın kanunen yasaklanmış faiz miktarı ya da tefecilik olduğu yönündeki ısrarını devam ettirmekte ve değişik toplumlarda, farklı zamanlarda uygulanan %50-60-70 oranlarındaki faizlerin bile riba sayılmayacağını, faizin bu oranlarda seyretmesinin enflasyon ortamlarında söz konusu olabileceğini, bunun da diğer malların fiyatının artması gibi değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Uludağ, hangi orandaki faizin helal, hangi orandaki faizin haram olduğu kriterinin sabit şekilde belirlenmesinin imkansızlığını savunarak, bu konudaki tek kriterin ***"ilgili dönemlerdeki devlet kurumlarının kabulü"*** olduğunu iddia etmektedir. Yani ona göre, bir ülkenin yasaları hangi orandan fazla faiz alınıp verilmesini yasaklıyorsa o oran **'dinen yasaklanan riba'** kapsamına girer; yasalar tarafından meşrû görülen oranlardaki faiz ise, dinen yasak/haram kılınan riba kapsamına girmez.

Uludağ, kendi iddiasını desteklemek amacıyla ***Mecelle şârihi Ali Haydar***'dan şu alıntıyı yapmaktadır: Paranın faize verilmesinin şerî yollarını gösterdikten sonra: "Yüzde ne miktar ribh (faiz) ilzam olunmasına taraf-ı sultaniden müsaade buyrulmuşsa, ancak o miktar ribh ilzam olunabilir, ondan ziyade ilzam olunamaz; olunsa bile, iş mahkemeye düştükte ondan ziyade ile hüküm olunmaz"[8].

Yazar, ***Ebu's-Suûd Efendi*** dönemindeki uygulamaya ve 1887 yılında çıkarılan faiz yönetmeliğine göre % 9'dan fazla faiz alınmasını yasaklayan düzenlemeye de atıfta bulunduktan sonra, şu sonuca varmaktadır: Faizin ribh-i şerî, fâide-i şerî gibi isimler altında belli bir nispette alınıp verilmesinin cevazı yolunda verilen fetvaların ve buna istinaden çıkarılan fermanların esas maksadı; fahiş faizi ve tefeciliği yani faiz ihtikarını ve karaborsasını önlemek, başıboş murabahacılığı disiplin altına almak ve imkan nispetinde ribanın tahribatına set çekmektir. Tefecilik gibi salgın, tehlikeli ve öldürücü bir hastalığı bu yolla ortadan kaldırmak, hastalığı acı ilaçlarla tedavi etmeye benzer. Başka çaresi kalmadığı için bu içtimai hastalığı acı bir ilaç olan faizle tedavi etmek sadece meşrû ve mubah değil, aynı zamanda faydalı ve semerelidir. Faiz hem ribaya rakiptir, hem de alternatif. Bu çareye başvurmayıp hastalığı hali üzere bırakmanın hem dünyevi hem de uhrevi sorumluluğu vardır[9].

Bu konudaki görüşlerini açıklayan ***Hüseyin Tekin Gökmenoğlu***'na göre de riba ile faiz arasında fark bulunmaktadır ve İslam ribayı yasaklarken faizi yasaklamamıştır. Ona göre, haram olan haksızlık faizi yani riba ile haksızlığı ortadan kaldıran ve ekonomik piyasaya canlılık getiren olumlu faizin tespitinde dikkate alınması gereken ölçü "denge faizi"dir. Piyasaya arz edilen sermaye ile talep edilen kredinin kesiştiği noktada oluşan "denge faiz oranı" üzerindeki faiz ribadır. Böyle bir fahiş faizin oluşması serbest piyasa şartlarında çok zordur. Böyle bir fahiş faizin meydana

---

7 Uludağ, **Faiz**, s. 98.

8 Ali Haydar, **Dürerü'l-hukkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm**, Beyrut ts, X, 764.

9 Uludağ, **Faiz**, s. 206.

gelmesine yol açan durumun sebebine bakmak gerekir. Bu da ya borç talebinde bulunan kimseyi onun iyi niyetinden istifade ederek, yanıltarak böyle bir faiz talep etmek ya da onun çaresizliğini ve zor durumda kalmasını fırsat bilerek bu denge oranının üstünde bir faiz oranını ona kabul ettirmektir[10].

Ona göre, %80 enflasyonun olduğu bir yerde bu oranın altında kalan bir oranla verilen borç işlemlerinde yasak olan riba gerçekleşmemektedir, zira bu durumda zaten reel bir faizden bile söz etmek mümkün değildir.

Mısır'lı hukukçu ***Abdurrezzak es-Senhûrî*** temelde bütün çeşitleriyle faizin haram olduğunu benimsemekle birlikte; fakir, yoksul, borcunu ödemekten aciz kimsenin borcunu vaktinde ödeyememesi sebebiyle, borcun artırılarak kendisine bir müddet verilmesi şeklinde cereyan eden faizin en çirkin faiz olduğunu, bu tür faizin yasaklanma sebebinin bizatihi kendi içinde bulunan çirkinlik olduğunu benimsemektedir. Diğer faiz türlerinin ise, bizatihi değil de bu tür faize birer vesile olma ihtimalleri sebebiyle haram kılındığını düşünmektedir. Sonuç itibariyle, o da ihtiyaç sebebiyle, diğer faiz türlerinin haram olmaktan çıkacağını belirtmektedir.

es-Senhûrî'nin yukarıda görüşlerini zikrettiğimiz araştırmacılarla birleştiği nokta şurasıdır. Ona göre de; devletin belirlediği oranlarda cereyan eden basit faiz, borçluya menfaat sağlayan çeşidiyle borç verme işlemleri, günümüzde bunlara hem birey hem de cemiyet boyutuyla ihtiyaç bulunduğundan caiz görülmelidir. Nitekim benzer ihtiyaçlar sebebiyle, klasik dönemde de İslam hukukçuları bazı faizli işlemleri istisnaî olarak meşrû görmüşler, bu sayede insanları hayatın sıkıntılarından kurtarmışlardır. İnsanların faizsiz şekilde hiçbir artı bir değer ödemeden sermaye bulabilme imkanlarının oluştuğu ortamda, bu tür faizli işlemler de aslî hükmüne döner, yani haram görülür[11].

B- GÖRÜŞÜN DEĞERLENDİRMESİ

Banka faizlerinin ayet ve hadislerde belirtilen riba/faiz yasağının kapsamına girmediğini iddia eden araştırmacıların yukarıda zikredilen görüşlerinin delilerini tek tek ele alarak cevaplandırmak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu nedenle biz burada delilleri sırasıyla ele alarak değerlendirmek istiyoruz.

1- Birinci delil olarak; faiz teriminin ribaya göre daha kapsamlı olduğu; her faizin riba sayılamayacağı ve dolayısıyla günümüzdeki bankaların alıp verdiği faizlerin dinen yasak/haram sayılamayacağı iddia edilmişti.

Sözlük itibariyle ribâ; artma, fazlalaşma anlamlarına gelmektedir. Ribanın anlam örgüsüne bakıldığında ise; artırma, yükseltme, güçlü olma, oyuna getirme, aldatma, biriktirme, giderme bu kavramın karakterini oluşturmaktadır. Araplar ve diğer kavimler; borçlarda sermayedarın lehine, borçlunun ise aleyhine cereyan eden fazlalığa riba ismini vermişlerdir[12]. Türkçede kullanılan faiz sözcüğü Arapça feyz kelimesinden gelmektedir. Osmanlı döneminde kullanılmaya başlayan faiz kelimesi, sözlükte taşan ve taşkın anlamlarına gelmektedir. Osmanlıca sözlüklerde teknik bir terim olarak faizin; "ödünç alınan akçe için verilen ücret", "borç alınan akçe için

---

10 Tekin Gökmenoğlu, İlahiyat Fakülteleri İslam Hukuku Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı (Kayseri), **Bildiri Metni**, s. 18.

11 Bkz. Senhûrî, **Masâdıru'l-hak**, Beyrut ts., III, 241-244.

12 Afzalur Rahman, **Siret Ansiklopedisi**, çev. Heyet, İstanbul 1996, II, 496.

verilen ücret, güzeşte", "bir yere ödünç olarak verilen bir meblağın getirdiği kâr" şeklinde tanımlanmaktadır[13]. Yine Osmanlıcada riba, "muamelede olan miktarı meşrûu mütecaviz fazlalık" anlamı ile birlikte, "ziyade ve faiz anlamlarına" da gelmektedir[14]. Araplar arasında riba kelimesinin kullanımı daha yaygın iken, günümüz Türkçesinde Arapça kökenli olan faiz kelimesinin daha fazla kullanılıyor olması ötesinde, haram kılınma açısından aralarında bir fark gözükmemektedir. ***Hamdi Yazır***'ın ifadesiyle riba; "faiz diye söylenen ziyade-i mahsusanın ismidir"[15].

Riba kelimesi İslamî terminolojide kavram olarak yerini alırken, Sünnet kaynaklı açıklamalar sebebiyle, cahiliye dönemi Araplarının bu kavrama yüklediği manadan daha geniş bir manayı içerdiği göz ardı edilmemelidir. Bu sebeple ıstılah olarak riba ile faiz aynı anlamda olmak üzere şöyle tanımlanmışlardır: Faiz/riba; bir borç işlemindeki ya da malın mal ile alım satımı şeklindeki alışverişte, şart koşulmuş karşılıksız fazlalıktır[16].

Modern iktisat literatüründe faiz olarak isimlendirilen sermaye gelirlerinin önemli bir kısmı İslam hukukunda kira teriminin kapsamında değerlendirilmekteyse de, İslam'da yasaklanan riba anlamında "faiz ile ribanın" eşit anlamda kullanılabileceği ifade edilmektedir. Buna göre, her faiz riba olarak isimlendirilemeyecek ise de, iddia sahiplerinin kastettiği şekliyle; borç işleminde cereyan eden ve oranı yüksek olan fazlalığa riba, düşük olanına ise faiz deneceği şeklinde bir ayrım doğru değildir.

Bilindiği gibi, faiz yasağıyla ilgili son noktayı koyan ayette ve hadislerde "faiz/riba" mutlak anlamda kullanılmış olup, kanunî olanı ile gayr-i kanunî olanı arasında; oranı az olan faiz ile oranı çok olan faiz arasında hiçbir ayrım yapılmamıştır. "Kur'an'daki ayetlerden hiçbiri, tefecilik olarak bilinen faizi feshedip de öteki şekillerini muhafaza etmeyi ima etmemiştir."[17]. İslam hukuk usulünde herkesin benimsediği kural şudur: ***"Naslarda bir ifade mutlak olarak geçmişse, onun bir başka yerde kayıtlandığına dair kesin delil bulunmadıkça, o ifadenin kapsamını müçtehidin kendi görüşüne göre daraltması doğru olmaz, bu kutsal metnin maksadıyla oynamak olur".*** Ayrıca, bu görüşü savunanlar da dahil olmak üzere, tüketim amaçlı borçlanmalardan alınan faizin cahiliye ribası kapsamında olduğu ve ayetlerde bu faizin yasaklandığı hemen herkes tarafından kabul görmüştür. Halbuki, sözü edilen borç işleminde ödeme güçlüğü çeken borçludan alınan fazlalığın azı faizdir ve yasak değildir, oran çok olursa riba olur ve yasak kapsamına girer diyen kimse yoktur. Nitekim böyle bir ayırım ne tarihi olarak, ne de naslarda yapılmıştır.

Bu görüşü savunan Uludağ'ın bizzat kendi araştırmasında da belirtildiği gibi, faiz ile riba ayrımının yapılması hayli geç dönemlerde gerçekleşmiştir. Bu durumu Uludağ'ın kitabından takip edelim: "***Calvin*** (ö. 1564) çalışmayı dini bir vazife saymış, zühd ve riyazet hayatına sadık kalmış, lükse de, tembelliğe de karşı çıkmıştır. Calvin, paranın müstahsil olmadığı yolundaki Aristo'nun iddiasını ve skolastiklerin faiz konusundaki düşüncelerini reddetmiş; faize sadece tüketim açısından değil, üretim

---

13 **Kâmûs-i Osmânî**, s. 273; Türk Dil Kurumu, **Mükemmel Osmanlıca Lügati**, Ankara 2002, s. 93.

14 Bkz. **Mükemmel Osmanlıca Lügati**, s. 435.

15 Yazır, **Hak Dini Kurân Dili**, II, 952.

16 Cassâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, II, 183, 184; Kurtubî, **el-Câmi'**, III, 349; Yazır, **Hak Dini**, II, 952; M. Âl Süleyman, **Ahkâmü't-teâmül fi'l-esvâki'l-mâliyyeti'l-muâsıra**, Riyad 2005, I, 213: İmamiyye de ribayı böyle tanımlamaktadır, Bkz. Komisyon, **Nusûsu'l-iktisâdi'l-İslâmî Kitaben ve Sünneten ve fıkhen**, VI, 211.

17 Afzalur Rahman, **Siret Ansiklopedisi**, II, 496.

açısından da bakmış ve istihsal maksadıyla faizle kredi almaya cevaz vermiştir. Bundan sonra riba (mürabaha) ile faiz birbirinden ayırt edilmiştir. İlk defa Calvinizm'in yaygın olduğu Cenevre'de 1574 yılında resmen ve kanunen faize izin verilmiştir.

Besold(ö. 1638) murabaha ile mücadele etmek için mahdut miktarda faizle ikrazın lüzumu üzerinde durmuştur. **Bu tür gelişmeler neticesinde Hıristiyan aleminde kanuni faizin meşruiyeti umumiyetle kabul edildi. Bu suretle tefeciliğe karşı çıkan Hıristiyanlar arasında faiz mesele olmaktan çıktı."**[18].

Bu iktibastan herkesin anlayacağı gibi, faiz ile riba ayrımının ilk defa Hıristiyan aleminde gerçekleştiği ve bunun da faiz yasağından kurtulmak için yapıldığı aşikardır!

Ahmet Tabakoğlu, riba kavramının içeriğiyle ilgili olarak şu tespitlerde bulunmaktadır: "…Emeksiz ve meşrû olmayan sermaye vs. kazançları ise riba adı altında toplayabiliriz. Riba kavramını, mübadelede ortaya çıkan eşitsizlik, borç verilen parayı bir süre sonra bir ilave ile yani reel faiz ile geri alma işlemleri oluşturur. Spekülatif, emeksiz ve risksiz kazançları ve hatta meşrû olmayan kazançları riba adı altında toplama imkanı da vardır"[19].

İslam alimleri hileli, gararlı, fasit bir kısım alışveriş şekillerini bile hoş olmaması, taraflar arasındaki rızayı ihlal etmesi açılarından faize benzeterek, hepsine ribalı satışlar şeklinde isim vererek, ribanın anlam alanını hayli genişletmişlerdir. Yani bu şekliyle faiz kavramı daha özel bir kapsama sahipken, riba ise daha genel bir kapsama sahip kavram şeklini almıştır. Ancak kavramlardaki bu gelişmenin konumuzla birebir alakası bulunmamaktadır.

2- Riba ve faiz şeklinde bir ayrıma giderek, her faizin yasaklanan riba kapsamına girmediğini savunanların ciddi sayılabilecek bir dayanakları Âl-i İmrân 3/130. ayetinde yer alan; **"faizi artan katlar halinde yemeyin"** şeklindeki ifadedir. Onlara göre bu ayet, ancak fahiş şekildeki faizi, yani anaparanın üstüne çıkmış bulunan, bu haliyle de katlanmış olan faizin yenmesini yasaklamaktadır. Bunun neticesi olarak bu görüşü benimseyenlere göre; anaparanın altında seyreden faiz oranları haram olarak görülemeyecektir. Bir başka deyişle, mürekkep faiz ile basit faiz hüküm itibariyle birbirinden ayrılmalıdır. Bu maksatla da, fahiş olan faizi riba, az/kanuni olanını ise faiz diye isimlendirerek, anormal/fahiş düzeyde olmayan -onlara göre genelde bankalardaki faiz oranları fahiş düzeyde olmaz- faizin haram kılınmadığını iddia etmektedirler. Şimdi de söz konusu ayetle ilgili yapılan yorumlara objektif olarak bakalım:

a- Doğrusu, Âl-i İmrân suresinde yer alan **"Ey inananlar, faizi artan katlar halinde yemeyin…"** şeklinde tercümesini verdiğimiz ayetten Allah'ın maksadının ne olduğu hususu ilk dönemlerden beri tartışılmış olup, buradaki maksadın tespit edilmesi amacıyla farklı yorumlar yapılmıştır. Bu yorumların bir kısmı ayetin lafzını odak noktası olarak almaktadır. Günümüzde yayımlanmış bulunan Kur'an tercümelerinde de görülebileceği gibi, ayetin ilgili bölümüne; **"katlanmış olan faizi yemeyin"**; **"kat kat artırarak faizi yemeyin"**; **"anapara artışını katlayarak almayın"; "kat kat artırılan faizi yemeyin"** vb. şeklinde mana verilmektedir. Buradaki katlama

[18] Uludağ, **Faiz**, s. 279.

[19] Ahmet Tabakoğlu, **İslam ve Ekonomik Hayat**, İstanbul 1987, s. 68.

şartının o dönemdeki uygulamayı ima etmek amaçlı olduğunu düşünen alimlerin yanında; bu kaydın haram olan faizin bir kriteri olduğu, yani anaparayı aşacak nispetteki faizin haram kılındığı ve bunun altında olan faizlerin ise Kur'an'da yasaklanmadığı şeklinde görüş belirtenler de olmuştur. Bu konuda üçüncü bir yaklaşım ise; yukarıda faiz yasağıyla ilgili ayetleri verirken bizim de dikkat çektiğimiz gibi, bu ayetin faizin yasaklanma sürecinde bir aşamayı ifade ettiği, bundan sonra gelen ayetlerde ise faizin hiçbir kıstasa tabi tutulmadan, toptan yasaklandığı şeklindedir.

b- Faiz yasağının tıpkı içki yasağı gibi tedricî/aşamalı olarak gerçekleştirildiği hemen herkes tarafından kabul edilmektedir. Böyle bir kabulle birlikte, faiz yasağı ile ilgili takip edilen süreç henüz sonlanmamışken yapılmış/önerilmiş olan hukuki bir düzenlemenin bu özelliğini göz ardı edip, kendisini nihai bir düzenleme gibi görerek, faiz yasağının kapsamını belirlemede bu ara düzenlemenin esas alınması gerektiğini iddia etmek ve ribanın faizden farklı olduğunu delillendirebilmek için buna sarılmak gerçekten şaşırtıcıdır. Burada şu soru kaçınılmaz olacaktır: Faiz yasağının takip ettiği sürecin sonunda gelen ve riba/faiz hakkında mutlak bir yasaklama ifade eden "…**Halbuki Allah alışverişi helal, 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. Allah faizi tüketir (faizli işlemin bereketini giderir), sadakaları ise bereketlendirir. Allah küfürde ve günahta ısrar eden kimseleri sevmez"**[20] şeklindeki ayet hükmü ne olacaktır, bu nasıl anlaşılacaktır? Şayet faizle ilgili düzenlemede sözü edilen **"faizi artan katlar halinde yemeyin"** şeklindekiayet bir kuşku uyandırıyorsa, bu takdirde ilgili bütün ayetlere, Kur'an'ın genel ilkelerine, konuyla ilgili hadislere ve ilk dönemdeki uygulamalara bakılarak Yüce Allah'ın faiz yasağındaki maksadı anlaşılmaya çalışılmalıdır. Yukarıdaki tartışmalarda bunun yapılmadığı görülmektedir.

Ayrıca **"…Eğer tövbe ederseniz, borç/kredi olarak verdiğiniz anapara sizindir; ne zulmediniz ne de zulme uğrayınız"** şeklindeki ayetten de, Yüce Allah nezdinde oranı düşük ya da oranı yüksek faiz ayrımının olmadığı; yani Allah katında riba ile faiz arasında fark görülmediği anlaşılabilecektir. Aksi takdirde, verdiğiniz anapara dışında bir miktar/makul-maruf bir ölçüde faiz alınmasına müsaade edilirdi. Bilindiği üzere, Kur'an üslubunda örfte bilinen/yaygın halde olan anlamında "ma'ruf" terimi sıklıkla kullanılmaktayken, tartışma konumuz olan faiz meselesinde böyle bir ifade kullanılmamıştır.

c- Faiz yasağıyla ilgili ayetler, hadisler ve ilk dönem uygulamaları birlikte değerlendirildiğinde şu sonuca ulaşmak makul gözükmektedir: Ayetteki (Âl-i İmrân 3/130) ifade, klasik dönem müfessirlerinin de belirttiği gibi, ya o dönemdeki uygulamayı ima etmek amaçlı olup, bağlayıcı bir şart/kayıt değildir. Yani, faizli işlemlerin sonunda faiz, çoğu kez, anaparanın üstüne çıktığından "böyle bir sonuca götüren faizi yemeyin" denmiş olmalıdır. Veya bu ayet faizi yasaklayan ayetler grubu içerisinde ilk gelen ayetlerden olma özelliğine sahip olup, Yüce Allah önce fahiş şekildeki faizin alınmasını yasaklamış, sürecin devamında gelen ayetlerle de, mutlak anlamda, oranına bakılmaksızın bütünüyle faiz yasaklanmış olabilir. Buna göre, Âl-i İmran süresindeki ayete bakarken, tıpkı içki yasağındaki tedrîc gibi, onun da faiz yasağında ilk gelen ayetlerden olduğu unutulmamalı, bu sebeple bu ayetten genel ve evrensel

[20] **Bakara** 2/275-276.

bir hüküm çıkarılmamalıdır. Hz. Peygamber'in Veda haccı esnasındaki ifadesi de, cahiliye döneminde bilinen faiz çeşitlerinin bütünüyle yasaklandığını göstermektedir.

Hz. Peygamber'in; "***...Dikkat edin, bütün cahiliye faizleri kaldırılmıştır/yasaklanmıştır. Bu hususta ilk kaldırdığım amcam Abbas'ın faiz alacağıdır.***"[21] şeklindeki ifadeyi tahlil ettiğimizde sonuçta şunlara ulaşmak mümkündür: Efendimizin amcası Hz. Abbas faizle iştigal ediyorsa da, cahiliye döneminde bile Kâbe'ye gelen hacılara yaptığı ikramlarındaki cömertliği ile bilinmektedir. Böyle bir şahsın insafsız bir şekilde, borç verdiği şahıslardan yüksek oranlarda faiz alıyor olması, kimilerine göre tefecilik yapıyor olması, o günün örfünde maruf sayılacak oranın üstünde bir faizle kredi veriyor olması düşünülemez. O dönemlerde Hicaz'da seyreden faiz oranlarının -daha aşağı ve daha yukarısı bulunmak kaydıyla- ortalama en fazla % 20-25 civarında olduğu, konuyla ilgili özel araştırmaları olan kimselerin ortak kabulüdür. Buradan da anlaşılabileceği gibi, Hz. Peygamber Kur'an'ın ilk müfessiri ve uygulayıcısı olarak, Âl-i İmrân suresinde yer alan ayetteki faiz yasağını, yalnızca fahiş şekildeki faiz çeşitlerini kapsadığı biçiminde anlamış olsaydı, Veda hutbesinde bunu açıklar; yasaklanmış olan faiz oranlarıyla ilgili açıklamada bulunur; netice olarak da Hz. Peygamber'in az olduğu için müsaade ettiği, fahiş olduğu için uygun bulmadığı şeklinde faiz yasağıyla ilgili olarak farklı fetvalarının bulunması ve bunlardan en az birkaç tanesinin bizlere ulaşması kaçınılmaz olurdu. Halbuki ilgili ayetler Hz. Peygamber tarafından böyle anlaşılmamış olmalı ki, Efendimiz oransal bir ayrımdan bahsetmeksizin, bütün faiz oranlarının ve türlerinin yasak olduğunu son konuşmasında da vurgulu bir biçimde ifade etmiş, oranına bakmaksızın gerek amcası Abbas'ın gerekse sahabîlerden bir kısmının yüksek oranda bulunmayan faiz alacaklarını bile yasakladığını ilan etmiştir.

d- Sözünü ettiğimiz ayetteki ifadeden iddia edildiği gibi "sadece bileşik faizin/katlamalı faizin yasaklandığı" şeklinde mutlak bir hükme varılamayacağına şu husus farklı bir delil olarak sunulabilir: Sahih hadislerde sayılan altı maddeden aynı cinste olanların, kalite farkı sebebiyle de olsa, birbirleri ile değişimindeki ziyadenin -oranına bakılmaksızın- faiz görülmesi, **"faizi artan katlar halinde yemeyin"** şeklindekiayetteki maksad-ı ilâhinin, borç işleminde karşılıksız fazlalık olarak şart koşulan faizin de, oranına bakılmaksızın, yasaklanmış olmasını gerektirmektedir. Değilse, Allah'ın faizle ilgili verdiği mesaj ile Hz. Peygamber'in verdiği mesaj birbiri ile çelişirdi ki, böyle bir şeyin düşünülmesi bile imkânsızdır!

e- Yahudi ve Hıristiyanlıktaki faiz uygulamalarının da **"faizi artan katlar halinde yemeyin"** şeklindeki ayetten, ancak yüksek orandaki faizin yasaklandığı, bununla birlikte düşük oranlı faizlerin yasaklanmadığı biçimindeki iddiayı çürüteceği kanaatindeyiz.

Tevrat ve İncillerin İslam hukukunda şerî bir delil olarak görülmemesi sebebiyle, bizim bu yaklaşımımızın doğru olmayacağı söylenecek olursa, cevap olarak deriz ki: Yukarıda belirtildiği gibi, ayetlerde Yahudilerin başkaca hataları yanında, "yasaklandıkları halde faiz almaları" sebebiyle bir kısım sıkıntılara maruz bırakıldıkları, dünyada iken azap çektikleri anlatılmaktadır. Bizim, onların kitaplarına bakalım veya onların tarihlerine bakalım derken maksadımız şudur: Onların arasında cereyan eden şekliyle faiz nasılmış, faiz oranlarının düşük veya yüksek olmasının haram olmasında

[21] Müslim, **Hac** 19.

bir etkisinin bulunduğu şeklinde bir anlayışları olmuş mudur? İslam'da faiz yasağının kapsamını tespit etmeye çalışanların, faiz yasağını ihlal sebebiyle cezalandırılmış bulunan bir milletin tarihine bakması göz ardı edilmemesi gereken önemli bir husustur. Maalesef konuya bu şekliyle klasik dönemde bakılmamış, "yasaklandıkları halde faiz yemeleri sebebiyle bir kısım dünyevi sıkıntılara maruz bırakıldıkları" şeklindeki ayette yer alan "riba" kelimesinin onlar arasında nasıl algılanmış olduğunun tespitine gidilmemiş; aksine, buradaki riba kavramı genel manada haram kılınmış olan her tür alışveriş ve haksız kazanç şeklinde yorumlanmıştır[22]. Ancak, şunu söyleyebiliriz: Riba terimi özellikle Hz. Peygamber'in alışveriş alanında ortaya koyduğu fazlalık faizi ile anlam genişliğine uğramış olsa da, bu Yahudiler arasında cari olan faizli borçların riba kavramı dışında kalmasını gerektirmeyecektir. Aksine, bu genişlemeye rağmen, riba kavramının her iki millet için de büyük oranda oturduğu düzlemin ve mantığın aynı olduğu söylenebilir. Zira her iki şeriatta da ribanın yasaklanmış olduğuna, ilgili ayet Müslümanlar için faizin yasaklanması sürecinde gönderilmiş olduğuna ve vahyin indiği coğrafya olan Medine toplumunda birçok Yahudinin de bulunduğu dikkate alındığına göre, riba işleminin her iki toplumda da büyük çapta aynı olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Yahudilikteki faiz anlayışını sağlıklı bir şekilde tespit etmemizin bir diğer önemi, sözü edilen milletin Kur'an vahyinin geldiği asırda Mekke ve Medine'de yaşayan gruplardan birisi olmasıdır. Yahudiler Araplardan faiz alan, çoğu kez de onlara faiz veren, sermayedar olarak Hicaz'ın ticaret adamları arasında yerlerini almışlardır. Kur'an'ın faiz yasağının indiği toplumda onlar da söz sahibiydiler. Nasıl ki, ribanın ne olduğunu daha iyi anlayabilmek için cahiliye Arapları arasında cereyan eden şekillerine bakılıyor, aynı dönemde toplumda yer alan diğer dini grupların da faiz anlayışlarını tespit etmek bu açıdan bizce önemlidir ve maalesef yakın zamana kadar ihmal edilmiş bir bakış açısıdır.

Tevrat'ta faiz yasağı ile ilgili şu pasajlar mevcuttur: "Eğer kavminden yanındaki fakir birine ödünç para verirsen, ona murabahacı olmayacaksın, onun üzerine riba koymayacaksın"[23]. "Ve eğer kardeşin fakir düşer ve senin yanında zayıf bir halde bulunursa, ona yardım edeceksin, yanında garib ve misafir gibi yaşayacak. Allah'tan kork ve ondan riba ve kâr alma, tâ ki kardeşin yanında yaşasın. Ona gümüşünü ribayla vermeyeceksin ve zahireni ona kârla (borç) vermeyeceksin"[24]. "Para ribası olsun, zahire ribası olsun veya ödünç verilen her çeşit eşyanın ribası olsun, kardeşine riba ile ödünç vermeyeceksin; yabancıya faizle ödünç/borç verebilirsin, fakat kardeşine faizle ödünç/borç vermeyeceksin"[25]. "Yabancıyı aldatırsın, fakat kardeşini aldatma ki, Allah seni kutsasın"[26].

Yahudiler yabancı kavramına, din ve etnik köken bakımından Yahudi olmayan herkesi kapsayacak bir anlam yükleyerek genelleştirmişlerdir. Bu genelleştirme Çıkış kitabındaki; "Memlekette doğan adam için ve aranızda garip olan misafir için şeriat bir olacaktır"[27]; "Garibe gadretmeyeceksin, siz garibin gönlünü bilirsiniz, çünkü Mısır

---

22 Karş. Kurtubî, **el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân,** III, 358.

23 Tevrat, **Çıkış**, 22/25.

24 Tevrat, **Levililer**, 25/35.

25 Tevrat, **Tesniye**, 23/19.

26 Tevrat, **Samiriyye.**

27 Tevrat, **Çıkış** 12/49.

diyarında gariptiniz"[28] pasajlarıyla açıkça çelişmesine rağmen, Yahudiler hem yabancılardan hem de araya yabancı üçüncü bir şahıs koymak suretiyle birbirlerinden faiz almışlardır[29].

Medine'de faizcilerin çoğunluğunu Yahudiler oluşturmaktaydı. Yahudilerin faizle iştigal etmelerinde, Yahudilerin büyük servet sahibi olmaları yanında, kutsal kitaplarının Yahudi olmayanlardan faiz almalarını serbest bırakmasının hatta teşvik etmesinin etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Son araştırmalara göre, Medine'de cari olan Yahudi ribasının cahiliye Arapları arasında bilinen ribadan genel olarak farklı olmadığı anlaşılmıştır. Buna göre, Yahudilerin de, ister ödünç vermekten ister veresiye alışverişten kaynaklansın, her türlü borçtan alınan karşılıksız fazlalığı faiz/riba olarak gördükleri söylenebilir[30].

Hıristiyanlıkta da ödünç vermek, karşılıksız bir yardım olarak görülmüştür. Luka İncili'nde konuya şöyle yer verilir: "Eğer mislini almayı ümit ettiğiniz kimselere ödünç verirseniz, sizin ne faziletiniz olur? Günahkârlar da günahkârlara karşılığını almak üzere ödünç verirler. Fakat siz düşmanlarınızı sevin, onlara iyilik edin ve hiçbir şey beklemeden ödünç verin ki, alacağınız ecir büyük olsun"[31].

Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki faiz yasağıyla ilgili bilgileri de dikkate alarak şu söylenebilir: Kökeni aynı olan dinlerin bir kısmında faiz, oranlarına bakılmaksızın haram kılınmışken, İslam'da ancak fahiş şekildeki faizin haram kılınmış olduğunun iddia edilmesi, semavi dinlerdeki esastaki birlik ilkesiyle çelişmektedir. Konuya bu açıdan bakılarak, sözü edilen iddianın doğru olamayacağı ve bu iddiaya temel teşkil eden ayetin yorumunun da sağlıklı yapılamamış olduğu ifade edilebilir.

f- "…Kat kat artırılan faizi yemeyin…" şeklindeki ayetle ilgili değerlendirmeyi bitirirken şu hususun da dikkatlerden kaçmaması gerektiği inancındayız. Faiz almanın bir zulüm olduğu ilgili ayette ifade edilmekte olup, faiz yasağı bu zulmün kalkmasını amaçlamaktadır. Anaparayı aşmayan yani, % 100'ün altındaki faizin borçlu için zulüm olmayacağını kim söyleyebilir? Ya da zulmün azının helal, ancak çoğunun yasaklanmış olduğunu, gerek İslam adına gerekse akıl adına kim iddia edebilir? Kur'an her alandaki ve her orandaki zulmü yasakladığı gibi, faizle ilgili olarak da her orandaki faizin yasaklanmış olması, Yüce Allah'ın maksadını anlatmada daha uygun bir söylem olmalıdır.

g- Bakara suresi 278. ayetteki; **"Eğer mü'min iseniz Allah'tan korkun ve artık, önceden yapmış olduğunuz faizli işlemlerin faizini almayın/bırakın"**, devam eden ayette de; **…Geçmişte yaptıklarınıza tövbe ederek pişmanlık duyarsanız yaptığınız faizli işlemlerdeki ana paralarınızı alabilirsiniz. Bunda bir beis yoktur. Böylelikle ne borçluya haksızlık etmiş, ne de haksızlığa uğramış olursunuz"** buyruğundan anlaşıldığına göre, faizli işlem yaptıktan sonra pişman olup tövbe edenlerin bu işlemlerdeki anaparalarının dışında başka bir fazlalıkta haklarının bulunmadığının

---

28 Tevrat, **Çıkış** 12/9.

29 Gül, Ali Rıza, **Tarihi Bağlamı Çerçevesinde Kur'an'da Riba Yasağı,** AÜSBE, Ankara 2001, Basılmamış doktora tezi, s. 274.

30 A. Gül, **Riba,** s. 277.

31 Luka, 6/34.

açıkça ortaya konması, "faizin azı helaldir, ancak kat kat olanı haramdır" şeklindeki anlayış ve yorumların isabetli olmadığını göstermektedir[32].

3- **Yukarıda ifade edilen üçüncü iddia şu şekildeydi:** "Cahiliye döneminde insanlar parayı vade karşılığı ilave bir meblağ ile satma tarzındaki faiz işlemini bilmezlerdi. Onun için cahiliye ribası; "vadesi dolan ödüncü veya borcu ek bir meblağ karşılığı ertelemekten ibaret" olduğundan, Kur'an'daki açık riba yasağı sadece bu şekildeki faizle ilgilidir".

Bu iddiayı dile getirenlerden ***S. Uludağ,*** kaynaklardan yanlış bir bilgi aktarımında bulunmuştur. Zira bu bilgi için referans olarak verilen eser; Hanefi müfessirlerinden ***Cassâs***'ın ***Ahkâmü'l-Kur'ân*** isimli tefsiridir. Bu kaynaktaki ilgili ifadeyi Uludağ; "cahiliye döneminde insanlar parayı vade karşılığı ilave bir meblağ ile satma tarzındaki faiz işlemini bilmezlerdi" şeklinde tercüme etmiştir. Halbuki ifade, "cahiliye döneminde insanlar parayı vade karşılığı ilave bir meblağ ile satma tarzındaki işlemi faiz olarak algılamıyorlardı, yani bunu hep yapıyorlardı, normal bir işlem olarak değerlendiriyorlardı" şeklinde tercüme etmek gerekmektedir[33], aksi halde, Cassâs'ın ifadeleri arasında tezat oluşur. Çünkü bizzat Cassas eserinin ilgili yerinde; Araplar arasında belli bir müddete kadar dirhem ve dinarın borç verilmesi ve borçlu ile alacaklı arasında anlaşılan bir miktarda borç alınan para cinsinden bir ziyadenin/fazlalığın şart koşulması meşhurdur, demektedir. Yani, baştan borç verilirken, borçlunun fazla ödeme yapması gerektiği şeklinde bir şart koşuluyor ve bu işlem cahiliye döneminde de biliniyordu.

Klasik dönem müelliflerinden ***İbn Rüşd***'ün belirttiği gibi, cahiliye döneminde vadeli alışveriş borçlarının vadesinde ödenememesi halinde, borçlunun alacaklısına hitaben; ***"bana müddet ver, borcumu da artır"*** şeklindeki talebi üzerine farklı bir faiz işlemi de uygulanıyordu.

Alacaklının borcunu zamanından önce almak istemesi halinde, borçlunun ***"borcumu düşür, vaktinden önce al"*** şeklindeki talebi üzerine, bir başka türden faizli işlem de biliniyordu[34]. Bu son uygulama şeklinin faiz yasağı kapsamına girip girmediği tartışılmıştır.

Yukarıdan buraya kadar sayılan çeşitleri dışında; selem alışverişinde bile, vaktinde borçlandığı malı ödeyemeyen, ya da ödemesi halinde çoluk çocuğunun sıkıntıya düşeceğinden korkan borçlunun, "malın bir kısmını alın, bir kısmını ise gelecek üründe vereyim, borcu artırayım" dediğinden, selem yollu bile faizli işlem gerçekleştirildiği; hayvan borcu olan kişilerin borcu bir yaşındaki hayvan ise, ödenemediğinde "seneye kalsın iki yaşında bir hayvan verilsin", seneye ödenemezse bir sene daha müddet verilirken, alınacak hayvanın yaşının bir yaş daha artırıldığı şeklinde de faiz uygulamaları mevcuttu. ***Sabri Orman***'ın tespitine göre, "neredeyse cahiliye Arapları arasında cereyan eden ticari ve borç işlemlerinde faizle ilişkisi olmayan işlem yok gibiydi".

---

32 Komisyon, **Kur'an Yolu**, I, 312.

33 Bkz. Cassas, **Ahkamu'l-Kur'an**, II, 183,184; M. Âl Süleyman da Cassas'ın görüşlerini bizim anladığımız şekilde vermekte ve ziyade olmak şartıyla cahiliye döneminde borç verilmesi uygulamasının var olduğunu savunmaktadır. Krş.; **Ahkâmü't-teâmül**, I, 215. Müellif er-Râzi'nin tefsirinden de benzer anlamlı iktibaslarda bulunmaktadır. Bkz. **a.g.e.**, s. 215.

34 İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müçtehid ve nihayetü'l-muktesıd,** Beyrut 1992, II, 161.

Faizle ilgili ayetlerin indiği bağlamı tespit amacıyla bir doktora çalışması yapan **A. Rıza Gül** de şu şekilde benzer bir tespitte bulunmuştur: "Kur'an'ın nazil olduğu zaman süreci içerisinde bilinen hiçbir iktisadi faaliyet yoktur ki, riba ile az veya çok ilişkili olmasın"[35].

Bütün bu gerçeklere rağmen, cahiliye ribasını/faizini; "sanki Allah rızası için verilmiş bir borcun veya vadeli alışverişten doğan bir borcun zamanında ödenememesi esnasında alacaklının, borcun ödenmesi için borçluya bir müddet daha verip, karşılığında alacağının artırılması şeklinde gerçekleşen riba/faiz" şeklinde resmedip, bunun dışında cahiliye döneminde başkaca faizli bir işlemin bilinmediğini savunmak gerçeklerle örtüşmemektedir[36]. Ayrıca bu yanlış varsayımdan hareket ederek, "Kur'an ribayı yasaklarken, doğal olarak onların bildiği ribayı yasaklamış olmalıdır, bunun dışında daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmış bulunan faiz türlerine riba denemeyeceği için, onlar Kur'an'ın yasaklamasına girmez, buna göre onların haram olduğu da söylenemez" demek, tam bir Bektaşi örneği düşünce olsa gerek. Kanaatimize ve ulaştığımız tarihi verilere göre, böyle bir düşünce kurgudan öte bir anlam ifade etmez ve tarihi gerçeklikle bağdaşmaz; Kur'an ve Sünnet'in faizi yasaklamada güttüğü maksatla ise hiç uyuşmaz. Buna rağmen az da olsa bazı meslektaşların bu görüşe sığınmaları anlaşılabilir gibi değil!

Yukarıdan beri sıraladığımız karşı delilleri bir tarafa koyarak sadece Mekke şehrinin o dönemdeki konumuna bakılması bile konunun vuzuha kavuşturulması adına yeterli olacaktır: Mekke'nin dönemin ticaret merkezi oluşu ve değişik ticaret yolları üzerinde bulunuşu da dikkate alındığında, dönemin dünyasında bilinen faizli işlemlerin Mekke'de bilinmemesi zaten kabul edilebilecek bir durum da olamazdı! Mekke hem transit geçiş yolu, hem de bir ticaret merkezi olarak adeta bir banka şehri, finans merkezi olduğundan, orada kredi işlemi yapan kurumlar ve gelenekler de oluşmuştu[37]. ***Elmalılı Hamdi Yazır***'ın da dediği gibi, günümüzde bilinen bütün faiz işlemleri o günün Mekke'sinde de biliniyordu; hatta o dönem Mekke'de bankalar ve bankerler bile mevcuttu[38]. Özellikle iktisadi işlemlerin tarihi geçmişinin çok eskilere kadar gittiğinin bilindiği, Yahudi ve Hıristiyan toplumlarda faizin yasaklanmasına rağmen hileli yollarla faiz alınması da göstermektedir ki, bankaları ve banka faizlerini son bir iki asra mahsus çağdaş ürünler ve bu kurumların yaptıkları işlemleri de eskiden bilinmeyen yeni uygulamalarmış gibi göstermek, dünyaya at gözlüğüyle bakmakla eşdeğerdir. Hele hele bu tür bir bakışla; Kur'an'ın yasakladığı faizi günümüzdeki faizden farklı bir şey olarak göstermek, hem faiz yasağıyla ilgili olarak getirilen yasaklamalardaki Kur'an'ın maksadıyla çelişmekte, hem de tarihi gerçeklikle uyuşmamaktadır.

Sonuç olarak, iddia sahiplerinin bağlamını tam tespit etmeden ilgili ayetleri anlamaya çalıştıkları ve tarihi verileri göz ardı ettikleri için bu tezlerinde hata ettikleri ve yanlış bir sonuca ulaştıkları söylenebilir.

4- Görüş sahiplerinin diğer bir iddiası, "**faizin iktisadî bir olgu olduğu, ribanın ise hem dinî ve hem de ahlaki bir olgu olduğudur. İslam faizle değil, riba**

---

35 A. Gül, **Riba**, s. 6.

36 Benzer bir değerlendirme için bkz. Muhammed Emâme, **el-Meşakkatü teclibü et-teysîr**, s. 282.

37 Servet Bayındır, **İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık,** İstanbul 2005, s. 65.

38 Afzalur Rahman, **Siret Ansiklopedis**i, II, 500.

ile yani tefecilikle savaşmıştır.Bu maksada ulaşmak için, ribayı önleyici bir görev ifa ettiği sürece faize ses çıkarmamak dini ahkam bakımından da lüzumludur" şeklindeydi.

Bu iddia kapitalist iktisatçıların dillendirdikleri; **"faiz iktisadın belkemiğidir, faizin sıfırlandığı yerde iktisadi hayat yok olur"** şeklindeki söylem üzerine bina edilmişe benzemektedir. Bu iddia, faizsiz ekonomi düşüncesini peşinen yok saymaktadır. Sonuç olarak da, faiz iktisadi hayat için faydalıdır, zararlı olan faizin fahiş olanıdır, tefeciliktir; İslam da onunla mücadele etmektedir, kanaatine ulaşılmıştır.

Bu iddiayı cevaplandırmak için faizin ekonomiye, topluma faydalarının-zararlarının neler olduğunu açıklamak; faizsiz ekonomi olabileceğini belirterek, bu yöndeki çalışmalar ve yeryüzünde eski ve yeni dönemde yürürlüğe konmuş olan uygulamalardan örnekler vermek gerekecektir. Tabiidir ki, böyle bir açıklamaya bizim planımız müsaade etmemektedir.

Ancak bu iddiaya cevap olmak üzere şunları söylemek mümkündür: Faizin iktisadi hayatla ilgili olduğu kadar, sosyal ve toplum ahlakıyla da ilgili olduğu göz ardı edilmemelidir.

"Faiz yasağının hikmet tarafı araştırılırken, dikkatler sadece faizin haksız bir kazanç olduğu noktası üzerine yoğunlaştırılmakla kalmamalı, faizin kredi mekanizmasının işleyişini sağlayan bir müessese olduğu hususu önemle göz önüne alınmalıdır. Zira günümüzde doğrudan doğruya faizin sebep olduğu haksız kazançlar ve diğer olumsuz sonuçlar, bizzat kredi mekanizmasının yol açtığı haksız kazançlar ve diğer etkileri yanında adeta mütevazi kalmaktadır. Başka bir ifadeyle, faiz geliri elde edenlerin kazançları, kredi kullanan yatırımcıların bu yolla sağladığı kazançlara göre ikinci plana itilmiş durumdadır. Böyle olunca, İslam'ın riba yasağını kredi kullandıranların durumlarının yanı sıra, kredi kullananların durumu açısından, kısacası bizzat kredi meselesi açısından düşünmenin de yeni ufuklar açabileceğini düşünüyoruz"[39].

Faiz yasağı, sermayenin bağımsızlaşmasını ve gayri şahsi hale gelmesini sağlamaktadır. Bunun neticesi olarak da, kredi sistemi toplumdaki kardeşlik ve orta toplum ideallerine ulaşmaya engel oluşturmaktadır[40].

"Vasat ümmet ideali faizsiz bir ekonomik yapıyı gerekli kılar. Bir toplumun orta yol bir toplum olabilmesi için onun yapısı içinde orta sınıfların merkezi bir ağırlığa sahip olması gerekir. İşgücünün doğrudan, bütün nüfusun ise dolaylı olarak içinde yer aldığı bağımlı çalışan-işveren veya işçi patron çelişkisini yaşayan bir toplumun ise böyle bir toplum olmadığı açıktır. Yani, faiz kurumunun ve onun işlerlik kazandırdığı kredi mekanizmasının geçerli olduğu toplumlarda sosyal orta yolculuğun ihtiyaç duyduğu iktisadi ve sosyal arka plan normal olarak mevcut değildir. Dolayısıyla İslam ümmeti için "orta yol bir ümmet olma" idealini içeren ayet bu ortamda yeterince gerçekleşme şansı bulamayacak demektir".

"Faizli kredi sayesinde finansal varlıklar asıl sahiplerinden belirli bir süre bağımsız hale gelir; zira bu varlıkların asıl sahipleriyle olan hukuki bağları muvakkaten de olsa askıya alınmıştır. Ayrıca, faiz şeklinde garanti edilmiş maktu bir gelir ve gider

---

39 Orman, Sabri, **İktisat Tarih ve Toplum**, Küre Yayınları, İstanbul 2001, s. 240.

40 Orman, **İktisat**, s. 172.

garantiler sayesinde finansal varlık sahiplerinin bu varlıklarla ilgilenmesi gereksiz hale geldiğinden aradaki ekonomik bağlar da kopar. Ayrıca her vade sonunda kredi sözleşmesinin yenilenmesi halinde bu durum süreklilik kazanabilir ve finansal varlıklar asıl sahiplerinden bağımsızlaşarak adeta otonom varlığa sahip bir metaa dönüşmekte ve gayri şahsi bir nitelik kazanmaktadır".

"Fon arz eden taraf olan küçük tasarruf erbabı, tasarruflarını maktu faiz geliri şeklinde de olsa güvenli bir gelir elde edecek şekilde değerlendirdiklerinden, artık vade sonuna kadar onların akıbetiyle ilgilenme ihtiyacı hissetmeyeceklerdir. Zaten normal olarak bağımlı çalışan durumunda olduklarından ve buradan da ücret şeklinde sabit ve maktu bir gelir elde ettiklerinden, mevcut durumlarını muhafaza etme endişesi dışında, işyerinin verimliliği, etkinliği ve genel ekonomik durum gibi hususlarla da ilgilenmek ihtiyacı hissetmeyeceklerdir. Böylece bu sınıfların bağımlılık, pasiflik ve mutlak olmasa da nisbî fakirlik gibi halleri ağırlaşarak devam edecek demektir. Fon transferinin talep cephesinin de mevcut durumunu daha da güçlendirip sağlamlaştıracağı söylenebilir. Borçlanma yoluyla da olsa elde ettikleri ve hükmeder hale geldikleri yeni fonlarla ekonomik güçleri artmıştır. Bu güç artışının sağlayacağı avantajlar bakımından fonların nihai hukuki mülkiyetinin kime ait olduğu önemli değildir. Önemli olan onu kullanma hakkının fiilen kime ait olduğudur. Kullanma hakkını elde tutmanın bedeli olan faiz ödendiği sürece bu avantajın sürdürülebileceği de bilinen bir gerçektir".

"Kısacası kredi mekanizması ve faizli kredi sayesinde son derece küçük bir grup, bütün bir ekonominin tasarruflarının tamamına hükmeder ve kendi öz kaynaklarıyla orantısız muazzam bir mali gücün tüm avantajlarını kullanır hale gelebilir. Yani başkasının taşıyla başkasının kuşunu vurarak gittikçe daha da zenginleşebilir"[41]. Burayı şöylece özetlersek; faiz kurumunun ortaya çıkaracağı ekonomik ve sosyal sonuçlar olarak; ekonomik motivasyonun olumsuz yönde etkilenmesi ve bunun sonucu olarak ekonomik verimliliğin düşmesi; gelir bölüşümü dengesinin orantısız bir biçimde bozulması; işgücünün yapısı içinde bağımlı çalışanlar oranının giderek yükselmesi".

"Faizin eseri olan modern kredi sistemini iktisadi sistem ve genel olarak iktisadi hayat üzerindeki bu yansımalarına paralel gelişmeleri sosyal, siyasi ve kültürel hayatta da gözlemlemek mümkündür. Bu ekonomik yapının sosyal hayattaki mütekabili, katmanları arasındaki mesafe hayli geniş olan sınıflı bir toplum ve bunun yansımaları olan çok farklı hayat tarzları, alt ve üst sınıfların adeta yekdiğeriyle temassız yaşadıkları farklı yerleşim yerleri ve yekdiğeriyle alakasız zevklerdir. Bu sınıfların paylaştıkları hayli az değer vardır ve bu, toplum sağlığı bakımından iyi bir gösterge değildir. Denebilir ki, bu tür toplumların nüfuslarının sınıfsal dağılımı bir piramidi andırırken, gelirlerinin sınıfsal dağılımı ters bir piramidi andırır. Diğer taraftan iktisadi iktidarı elinde bulunduran kesimlerin bunu siyasi iktidarı etkilemek için de kullanmak isteyecekleri izahtan vareste bir durumdur. Yani böyle toplumların siyasi yapısı ve sistemleri de onların ekonomik ve sosyal yapılarını yansıtır"[42].

---

41 Orman, **İktisat**, s. 165-167.

42 Orman, **İktisat**, s. 168; Abdulhalim Aliş de çağımızda faizin illetinin değiştiğini, bunun göz ardı edilmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Bkz. A. Aliş, **Mevsûatu el-Fıkhi'l-İslâmî el-Muasır**, Dâru'l-vefa 2005, II, 58-65.

Konuyu ***Hamdi Yazır***'ın şu çarpıcı ifadeleri ile bitirmek yerinde olacaktır: "Ayetlerdeki ifadeler bize gösterir ki, faizin yok edilmesi gelişmiş toplum olmanın bir gayesidir. Faiz cereyan eden bir toplum henüz gelişmişliğini tamamlayamamıştır ve tekamül etmeyen milletlerden de faizin kaldırılması mümkün olmayacaktır. **Ahlâk-ı dinisi yükselmemiş, toplumsal yardımlaşma fikri dillerden kalplere geçememiş toplumlar faizden kurtulamazlar,** faizden kurtulmadıkça da ahlaken ve toplum olarak yükselemezler. Neticede şahsi menfaatler ile toplumsal menfaatler bu toplumda çarpışır durur. **Bir toplumda faizsiz yaşanamayacağı hissi çoğalmaya ve faizin meşruiyetine çareler aranmaya başladı mı, orada düşüş, çöküş ve cahiliyeye irtica başlamış demektir"**[43].

II- TİCARİ AMAÇLA ALINAN FAİZLİ BORCUN YASAK OLMADIĞI

Bazı araştırmacılar, üretim/ticaret amacıyla alınıp verilen borçlardaki faizin helal olduğu, ancak temel ihtiyaçların temin edilmesi amacıyla, yani tüketim amaçlı olarak alınan borçlardan faiz istemenin haram kılındığını savunmaktadırlar. Bu görüşe göre, kendisinden faiz alınabilmesi açısından **üretim amaçlı borç/kredi ile tüketim amaçlı borç/kredi** farklı olarak değerlendirilmekte, birincisi için faiz alınıp verilmesinin helal olduğu, ikincisinden faiz almanın haram olduğu ifade edilmektedir.

A- TİCARİ AMAÇLA ALINAN FAİZLİ BORCUN YASAK OLMADIĞI GÖRÜŞÜNDE OLANLAR VE DELİLLERİ

Bu görüşü benimseyen alimleri şöylece sıralayabiliriz: Cemaleddin Afgânî, Muhammed Abduh, Reşit Rıza, Şeltut, Fazlur Rahman ve Devâlibî. Bu görüşün ilk defa Cemaleddin Efgânî ve Muhammed Abduh tarafından İslam dünyasında seslendirildiği ifade edilmektedir. Konuyla ilgili olarak Abduh, Mısır'da açılan "Tasarruf Sandığı"na yatırılan para karşılığında alınan faizin hükmü ile ilgili fetvasını verirken bu görüş şekillenmiştir.

Bu görüş sahiplerinin delilleri ise şöyledir:

1- Aldığı borçla ticaretini geliştirecek olan, yeni bir makine alacak veya fabrikasını büyütecek ya da daha fazla ithalat gerçekleştirebilmek için nakit ihtiyacını karşılayacak olan kimseye faizle borç vermek dinen yasaklanmış bulunan faiz kapsamına dahil olmamalıdır. Zira böyle bir durum cahiliye Arapları arasında bilinmiyordu. O dönemde tamamen fakirler zenginlerden borç alıyordu, dolayısıyla faizi verenler fakir ve yoksullar, faizi alanlar ise sermaye sahipleriydi. Günümüzde durum değişmiş olup, fakirlerin yaptığı tasarruflar bankalar aracılığıyla zenginlere faizli borç olarak verilmekte, bu durumda ise faizi alan fakir, veren ise zenginler olmaktadır. Buna göre, üretim yapmak amacıyla alınan faizli borçlarda tarafların farklı olması ve faiz alma/verme amacının da değişmiş olması sebebiyle, bu tür faiz İslam'ın yasakladığı faiz kapsamına girmeyecektir.

2- İslam'da faiz, kendisi sebebiyle ocakların sönmesine yoksulların durumunun daha da ağırlaşmasına sebep olduğu için yasaklanmıştır. Ancak günümüzdeki farklı iktisadi ilişkiler sebebiyle artık fakirler yanında zenginler de faiz veren taraf olmuş; dünün aksine bu gün bir kısım dar gelirli insanlar ve fakirler biriktirdikleri küçük tasarruflarını faizli bankalar aracılığıyla zenginlere faizli kredi/faizli borç ola-

[43] Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, II, 955.

rak vermekte, karşılığında faiz alarak geçimlerini sağlamaktadırlar. İslam'ın ilk dönemlerinde faiz, yoksul ve fakir grubun ihtiyaç hallerinin sömürülerek bu ailelerin daha da olumsuz koşullara düşmesine nedenken, günümüzde faizden hem dar gelirli tasarruf sahipleri hem de zenginler yararlanmaktadır. Bu nedenlerle, zengin tüccarlara fakirlerin verdikleri faizli borcun helal olup, bu tür borç vermenin dinen haram kılınan faizli borç kapsamına girmeyeceği söylenebilir[44].

M. Abduh'un Mısır'da açılan Tasarruf Sandığına faizli borç verilip verilemeyeceğiyle ilgili fetvası şöyledir: "Üretimde kullanılmak üzere ödünç para talep eden bir şahsa para vermek şüphe yok ki, haram kılınmış olan ribaya girmez. Bunun ev ve ocağı harap eden cahiliye döneminin katlanmış ribasına dahil olmayacağı aşikardır. Çünkü bu muamele hem işletmeci için, hem de sermayedar için faydalıdır. Evvelkisi ise, çaresizlik içinde bulunmaktan başka günahı bulunmayan birine zarar verirken, kalp katılığından ve aç gözlülükten başka bir emeği bulunmayan öbürü için fayda temin etmektedir. Şu halde bu iki türlü muamelenin hükmü Allah'ın adaletine nazaran bir olmaz"[45].

B- GÖRÜŞÜN DEĞERLENDİRMESİ

1- Yukarıda naklettiğimiz iddiaya göre, borç alan kimsenin maksadına göre borç; üretim amaçlı ve tüketim amaçlı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Buna göre, bir yatırım yapmak ya da ticaret yapmak üzere alınan borç üretim amaçlı bir borç (üretim borcu) ismini alırken; hastanın tedavi edilmesinde ya da evin tamirinde kullanılmak üzere alınan borç ise tüketim amaçlı borç (tüketim borcu) ismini almaktadır. Bu iddiada, İslam'ın faizi yasakladığı dönemlerdeki faizli borç işleminin tamamen tüketim amaçlı borçlardan oluştuğu varsayımından hareketle, yasaklanan faizin bu tür borçlardan alınan faiz olduğu benimsenmekte, üretim yapmak amacıyla verilen borçtan ise faiz almanın yasaklanmış olmadığı savunulmaktadır[46].

Halbuki, hem cahiliye dönemi Arapları arasında hem de bütün dünyada insanların her iki maksatla da borçlandıkları bilinmektedir[47]. Yaşam şartlarıyla boğuşanlar, temel ihtiyaçlarını giderebilmek için ihtiyacı kadarıyla hem aynî mallardan hem de para cinsinden borçlanıyor, karşılığında faiz ödüyorlardı. Bu durumu görmezden gelerek, geçmiş dönemlerdeki borçlanmaları tamamen tüketim amacına bağlamak, gerçekleri ters yüz etmek anlamına gelecektir. Bu konuda aşağıda verilecek olan tarihi tespitler tartışmaya açtığımız görüş hakkında sağlıklı değerlendirme yapılmasına katkı sağlayacaktır.

İslam'ın ilk yıllarında, bir başka deyişle faizi yasaklayan Kur'an ayetlerinin geldiği dönem Arapları arasında faizi alanların sermaye sahipleri, faiz verenlerin ise tamamen fakir ve yoksul kimseler olduğu şeklindeki iddia doğru değildir. Yani bu görüşün dayandığı varsayımın aksine, cahiliye Arapları arasında fakir ve yoksullar, zaruri ihtiyaçlarını giderebilmek için nakit ya da aynî mala ihtiyaç duyuyor idiyseler de, zenginler de sermayelerini artırmak veya zamanı gelmiş bulunan ticari borçlarını ödeyebilmek için borç paraya ihtiyaç duyuyorlar, bu nedenle faizli borç alıyorlardı.

---

44 Bkz. Senhûrî, **Masâdıru'l-Hak**, III, 233.

45 Uludağ, **Faiz**, s. 169.

46 Çağdaş alimlerden Vehbe Zuhaylî, bu görüşü ilk ortaya atanların Yahudiler olduğunu savunmaktadır. Bkz. **el-Muâmelât el-mâliyye**, s. 250.

47 Muhammed Râmiz, **el-Hükmü'ş-Şer'î**, s. 36; M. Emame, **el-Meşakka,** s. 283.

Bir ticaret şehri olan, hem ulusal hem de uluslararası ticaret yapan Mekkeli tacirlerin tamamen öz sermayeleri ile ticaret yaptıkları kanaati doğru değildir. Ayrıca, "onlar hiçbir zaman sermaye artırımı için, ya da borçlarını ödemek için borç almaya ihtiyaç duymamışlardır, onların her zaman tuzu kuru olmuştur, tamamen o dönemde faizli işlemler zenginlerle fakirler arasında cereyan etmiştir" demek, gerçeğin tamamen göz ardı edilmesi anlamı taşımaktadır. Halbuki gerçek bunun tamamen aksi olup, belki de ticaret erbabı arasında cereyan eden faizin hacmi çok daha büyük olmuştur. Ancak, sonuçta hem birey hem de sosyal hayata etkisi noktasında fakirlerden alınan faiz dramatik sahnelerin çıkmasına sebep olduğundan olmalı ki, tabir yerinde ise, filmin hep bu yönü akıllarda kalmıştır. Halbuki bilimsel araştırma yaparken ve bir konuda hakim vasfıyla hüküm verirken, olduğunca duygusallıktan uzak kalınması gerekmektedir.

Vahiy öncesi dönemin bu açıdan fotoğrafını çekmemizi sağlayacak tespitlerden bazıları şöyledir: Mekkeli tacirlerin diyalog kurduğu bir ülke olan Bizans'ta miladi 528 yıllarında sanatkar ve mahalli tacirler için faiz oranı %8, deniz aşırı ülkelerde ticaret yapmak isteyenler içinse %12 ile sınırlandırılmıştır.

Mısır'da önceleri kanuni faiz oranı %12 iken, Miladi 7. asırda Bizanslı bankerlerin etkisiyle %50'lere varan çiftçi kredileri görülmüştür[48].

Bazı Kureyşli tacirlerin Tâif'te yaşayan Sakîf kabilesi zenginlerinden faiz karşılığında borç aldıkları bilinmektedir[49].

M.Ö. 451 yılında Bizans'ta ortaya çıkan 12 Levha Kanunu'nda yıllık faiz %12 ile sınırlandırılmıştır. Jüstinyen (M.S. 527-565) ticari kredi faizini %12 ile sınırlandırmışken, krallık çevresinden alınacak faizin en fazla %4 olabileceğini kanuni teminat altına almıştır[50]. Burada şunu da belirtmekte yarar vardır: İlk dönemlerde Roma İmparatorluğunda faiz yasaklanmıştı, ancak imparatorluk sınırları genişleyip tüccar grupları ortaya çıktıkça aşamalı olarak faiz yasağı kaldırılmış, ancak kontrol altında tutulmaya çalışılmıştır.

Hicazın önde gelen şehirlerinden Tâif halkının önemli uğraş alanlarından ve gelir kaynaklarından birisi ticaretti. Onlar hemen her gün kafileler düzenleyerek mallarını Mekke'ye getiriyorlardı. Onlar İslam öncesi dönemde oldukça yüksek bir gelir seviyesine ulaşmışlardı. Tâifliler ya müstakil olarak veya Mekkelilerin kervanlarına katılarak ticaret mallarını Irak ve İran'a pazarlıyorlardı. Tâifli zenginler bazen, bizzat ticaret yapmak yerine, Mekke tüccarına sermaye katarak ortak olmayı veya onlara borç vererek faiz/riba almayı tercih ediyorlardı[51]. Bu sebeple Tâif, Mekkeli tacirler için zengin bir kredi kaynağı olarak dikkat çekmektedir. Nitekim onların Mekkelilere faiz karşılığı kredi vermeleri sonrasında çıkan anlaşmazlık sebebiyle konu Kur'an'a taşınmıştır[52].

---

48 A. Gül, **Riba**, 155, 156; M.Râmiz, **el-Hukmü'ş-Şer'î**, s. 31-33.

49 Taberi, **Câmiu'l-beyan an te'vili âyi'l-Kur'an**, Beyrut 1988, IV, 90; Aynî, **Umdetü'l-Kârişerhu Sahîhi'l-Buhârî**, Beyrut ts, XI, 201; İbn Hacer, **el-İsabe**, VI, 102, A.Gül, **Riba**, 240.

50 A.Gül, **Riba**, 23.

51 Çağatay, **İslam Öncesi Arap tarihi**, s.154; Zerkeşî, **el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'an**, Beyrut 1988, I, 204; A.Gül, **Riba**, 78.

52 Bkz. **Bakara** 2/278-279.

Cahiliye döneminde hangi mallarda ne kadar faiz oranının uygulandığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, hem Arabistan hem de komşu ülkelerde zaruri ihtiyaç maddelerinde daha yüksek faiz oranının uygulandığı tespit edilmiştir. Ticari borçlanmalarla zaruri borçlanmalar, alınan faiz noktasında karşılaştırıldığında, zaruri ihtiyaç mallarından alınan faizin ticari borçlanmalara nazaran iki kat daha fazla olduğu söylenmektedir[53].

Faizle borç alan bir grup da küçük iş yapanlar ve meslek sahibi insanlardır. Bunlar işlerini devam ettirebilmek, iflas etmemek ve borçlarını zamanında ödeyebilmek için özellikle ekonomik kriz dönemlerinde faizli olarak borçlanmışlardır[54].

Önceden ticari faaliyetlerinin sınırlı olması nedeniyle, sürekli olarak mali felaket ihtimaliyle yüz yüze bulunan, hatta iflaslarına bir cevap olarak i'tifâdı[55] geliştiren Mekke tüccarı, değişik ülkelerle yaptıkları ticari anlaşmalar (îlâf) sayesinde ticaret alanlarını Mekke ve çevresi ile sınırlı olmaktan çıkararak, ticaretlerine şehirlerarası, onun da ötesinde uluslararası bir boyut kazandırmıştır. Neticede Kureyş bütün Arap ticaretine hakim konuma gelmiştir. İ'tifadın yıkıcı rolünü fark eden Hz. Peygamber'in dedelerinden Hâşim, Kureyş tüccarına kendi aralarında ortaklık kurmalarını teklif etmiştir. Kurulan ortaklıklar sayesinde hem küçük yatırımcı emniyet altına alınmış, hem de Mekke ticareti büyük bir gelişme göstermiştir. Ortaklığın ticari faydasını gören Kureyş tüccarı, büyüyen ticaret hacminin gerektirdiği ilave sermayenin önemli bir bölümünü Tâiflilerle yaptıkları ortaklıklarla karşılama yolunu tercih etmişlerdir. Ancak bu yolun da zaman içinde yetersiz kaldığı anlaşılmaktadır. Zira, Sakîf kabilesine mensup Amr b. Umeyr oğullarının Kureyş'in Benî Mahzûm koluna mensup Muğire oğullarına cahiliye döneminde borç verdikleri, fakat vaktinde ödenmeyen borçlar için riba aldıkları rivayet edilmiştir[56].

Buraya kadar sunulan tarihi verilerden de anlaşıldığı üzere, bugün olduğu gibi dün de faizi alan ve veren tarafında ciddi sayılabilecek değişme söz konusu olmamıştır. Vahiy döneminde de ticari kredi biliniyor ve faizli bir şekilde uygulanıyordu. Yani gerek vahiy öncesi Hicaz bölgesinde gerekse vahiy sonrasında faiz yasağının indiği zaman ve zeminde, zenginler diğer zenginlerden faizli borç alıyordu, faizli ticari kredi sistemi biliniyordu. Böyle bir ortamda aşamalı olarak inen ve sonunda hiçbir istisnada bulunmaksızın faizin haram kılındığını ifade eden ayetlerin kapsamına, **bugün cari olan faizli ticari kredilerin de girdiğini** yani söz konusu ayetlerin "tüccara verilecek olan borçtan da faiz alınmasını haram kıldığını" söylemek rahatlıkla mümkündür. Aksi bir söylem, faizi her çeşidiyle haram kılan ayetin kapsamını daraltmak olur ki, böyle bir gayret Müslüman ilim adamına asla yakışmaz!

2- Faiz yasağının illeti olarak; borç alanın borcunun faizini ödeyememesi sebebiyle ocakların sönmesini, faiz nedeniyle insanların borçlarının artması sonucunda sıkıntılarının katlanmasını göstermek; buradan hareketle de, yatırım amacıyla alınan faizli kredilerde bu illetin bulunmadığını ifade ederek, yatırım amacıyla verilen ticari kredilere faiz uygulanabileceğini savunmak hatalı bir yaklaşımdır. Zira yatırım yapa-

---

53 A. Gül, **Riba**, s. 152.

54 A. Gül, **Riba**, s. 73, 74.

55 **İ'tifad**; bir tacir iflas ettiği zaman, kendini ve ailesini aşiretin geriye kalan üyelerinden ayırıp akrabalara yük olmaktansa açlıktan ölmektir.

56 A. Gül, **Riba,** 53, 54.

rak üretime katkı sağlamak düşüncesiyle alınan kredilerin her zaman kazanca dönüştürülemediği, yapılan ticari hatalar veya ülkedeki ekonomik krizler sebebiyle iflas edildiği, neticede ise alınan faizli kredilerin ödenemediği, borcun ödenebilmesi için son çare olarak evin ocağın satıldığı, borç alan tüccarın/yatırımcının aile fertlerinin perişan bir hale düştükleri az rastlanan bir durum değildir. Kaldı ki, ocakların sönmesini ve bireylerin sıkıntılarının katlanarak artmasını, faizin yasaklanma illeti olarak değil de faizin yasaklanmasının hikmetleri arasında değerlendirmek daha uygun olacaktır. Buna göre, bazı faizli işlemlerde faizin yasaklanma hikmetlerinden bir kısmının görülmemesi, o faizli işlemin helal olduğu anlamına gelmez. Şunu da ifade edelim ki, yukarıda savunulduğunun aksine, üretim amacıyla faizli kredi alan müteşebbislerin işlerinin garanti altında olduğu, bu kimselerin zarar ziyan etme risklerinin sıfırlandığını iddia etmek de imkansızdır.

3- Yukarıda birinci iddianın cevaplanması sadedinde de belirtildiği gibi, zannedildiğinin aksine bugün üretim amacıyla faizli kredi alanlar, küçük tasarruflarını faizli olarak bankaya yatıran fakir ve dar gelirli vatandaşları sömürmekte, toplumun daha da fakirleşmesini sağlamaktadırlar. Tasarruflarını vadeli olarak faizli bankalara yatıranlar görünürde sabit bir faiz geliri elde ediyorlarsa da, gerçekte buna bağımlı hale gelmekte, faiz geliri durumlarını statikleştirmekte ve dar gelirlilik sarmalından kurtulamayacak bir girdap içinde dönüp durmaktadırlar. Modern toplumlarda bu kesimin bireysel olarak göz yaşları görünmüyorsa da, faizli kredi almaları değil, üstelik faizli kredi vermeleri onları kronik bir yoksulluğa mahkum etmiştir. Bütün bu olumsuzluklar yanında, üretimlerine faizli kredileriyle katkı sağladıkları patronlar bu kimseleri adam yerine koymamakta, onların her türlü değerleriyle alay etmekten zevk almaktadırlar.

4- Bu görüşün ciddi bir zaafı da, görüş sahibinin müslüman bir bilim adamı olmayışıdır. Yukarıda ifade edildiği gibi, bu görüşü benimseyen müslüman ilim adamları bulunuyorsa da, görüşün asıl fikir babası Hıristiyan reformcu Calvin'dir.

Faizle ilgili iddialı bir araştırması bulunan S. Uludağ'ın bu hususta şu tespitleri dikkat çekicidir: "Üretim maksadıyla faizle ödünç para almanın caiz olduğunu ilk defa ciddi surette meşhur Hristiyan Reformcusu Calvin (ö. 1564) savunmuştu. Bu zat, faize sadece tüketim açısından bakmamış, üretimi de dikkate alarak bu maksatla faizle para almaya cevaz vermişti. Bundan sonra murabaha ile faiz birbirinden farklı görülerek ayrı hükümlere tabi tutulmuştur"[57].

İslam aleminde bu görüş Tanzimat'tan sonra dile getirilmeye başlanmıştır. Zaten Yahudi ve Hıristiyanların farklı şekillerdeki yorumlarla dinlerinin kutsal kitaplarında yer alan faiz yasağını çiğnedikleri herkesin malumudur.

Kur'an'ın ruhuna ve tarihi gerçeklere aykırı olan bu yorumun masum olmadığını düşünmekteyiz. Bu yorumda art niyet yoksa, şöyle bir saikle bu görüşe iltifat edilmiş olabilir. Tanzimat yıllarında içinde bulunduğu ekonomik felaketten İslam toplumunun kurtulabilmesi için, faizli de olsa sermaye oluşturarak, bununla bir kalkınma hamlesi başlatılabileceğine inanılmıştır. Ülke ekonomisinin kalkınmasının yegane yolunun bu olduğu, bu sebeple de sermaye oluşturabilmek için faizli borç bulmanın zaruret olarak değerlendirildiği bile olmuştur[58]. Ancak, sözü edilen dönem-

[57] Uludağ, **Faiz**, s. 168.

[58] Bkz. Senhûrî, **Masâdıru'l-Hak**, III,233-234.

de ülke kalkınması için gerekli yatırımların acilen yapılabilmesi amacıyla, başkaca bir yol bulunamaması gibi gerekçelerle, faizli de olsa kredi bulunmasının caiz olacağı şeklinde Hıristiyan Calvin'in görüşü İslam aleminde taraftar bulmuş olsa bile, bu görüşün haram olan faizin kapsamını belirlerken, konuyla ilgili bir kural/ilke oluşturulması çalışmalarında bu görüşün dikkate alınması gariptir. Faizi mutlak olarak yasaklayan ayetin manasını bir Reformist Hıristiyan olan Calvin'in görüşüyle tahsis etmeye/daraltmaya çalışmak müslümanca bir yaklaşım olmasa gerektir.

5- ***Abdurrezzak es-Senhûrî*** ve ***S. Uludağ'ın*** da belirttikleri gibi, "üretim amaçlı borç alandan faiz alınabileceği" şeklindeki görüş iktisat, maliye ve uygulama bakımından son derece farazi, hatta hayali görünmektedir. Zira üretimin nerede başlayıp nerede bittiği ve hangi noktadan itibaren tüketimden ayrıldığını belirlemek zordur. Bu görüşe göre, ev yaptığını ve konut ürettiğini ileri süren bir müteahhit, bankadan faizle kredi alabilecektir; zira ülkede ihtiyaç duyulan bir şeyi üretme faaliyetine girişmiştir. Buna karşılık, bu evi satın alıp kullanacak olan, içinde oturacak olan bir şahsın faizli kredi kullanma hakkı yoktur; çünkü o, aldığı krediyi üretim alanında değil, tüketim alanında kullanmaktadır. Diğer taraftan, çiftçinin faizli krediyle aldığı ziraat aletleri aşınmaları ve eskimeleri sebebiyle tüketim maddesi sayılabilecek, ama mahsul yetiştirmede kullanıldığı için üretim vasıtaları olarak da görülebilecektir. Netice olarak denebilir ki; üretim maksadıyla faizli kredi almak caiz, ama tüketim amacıyla faizli kredi almak caiz değil demek, mantıksız olduğu kadar da tatbik kabiliyeti olmayan bir şeydir; bu görüş sadece sermaye sahiplerinin, yani zenginlerin işine yarar[59].

6- Bu görüşe göre yatırım yapmak ve üretimde bulunmak amacıyla borç/kredi alırken faiz vermek helal olduğuna göre, üretim amacıyla borç alandan faiz almak da helal demektir. İslam alimlerince kabul gören genel ilke ise, "ancak zaruret halinde faiz verilebileceği" şeklinde olup, faiz almak için bir zaruret söz konusu olmayacağından, hiçbir halde faizle borç verilemeyeceğidir. Görüş sahiplerine göre, ihtiyaçlar üretim amacıyla faizli borç almayı gerekli kılmaktadır ki, burada sözü edilen zaruret değil ihtiyaçtır. Üretim yapabilmek için ekstra bir paraya duyulan ihtiyaç ise faiz vermeyi caiz kılmaz. İkinci yön ise, faiz alanların durumudur ki, bunların verdikleri bu borçlardan faiz almalarını helal kılacak, zaruret ya da aşırı ihtiyaç gibi hiçbir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla, üretim amaçlı faizli borç alınamayacağı gibi, bu amaçla borç isteyen kimseye faizle borç da verilemez.

III- ENFLASYON ALTINDAKİ BANKA FAİZİNİN YASAK OLMADIĞI

Günümüz araştırmacılarından bazıları, faiz yasağıyla ilgili olarak, klasik dönemden beri benimsenmiş olan diğer kabullere itiraz etmemekle birlikte, faizlerin enflasyonun[60] altında seyrettiği ortamlarda, banka faizlerinin haram olmadığı görüşünü savunmaktadırlar. Bu yaklaşıma göre, insanlar enflasyonun altında kalmak şartıyla, faizli bankalarda vadeli hesap açtırabilecekler ve birbirlerine faizle borç verebileceklerdir.

---

59 Uludağ, **Faiz**, s. 170-171. Benzer bir yaklaşım için bkz. Senhûrî, **Masâdıru'l-hak**, III, 234.

60 **Enflasyon**; dolaşımdaki paranın dolaşımdaki mal hacmine göre artmasından ileri gelen para şişkinliği. Enflasyondan söz edebilmek için para değerinin düşmesi ve fiyatların yükselmesi gerekir. Para değerinin düşürülmesi çoğunlukla devletlerin para ihtiyacından doğar. Bkz. Orhan Hançerlioğlu, **Ekonomi Sözlüğü**, İstanbul 1981, s. 104.

A- ENFLASYON ALTINDAKİ FAİZİN ALINABİLECEĞİ GÖRÜŞÜNDE OLANLAR VE DELİLLERİ

Bu görüşü birkaç grubun savunduğu görülmektedir:

Bu gruplardan birisi; İslam'ın yasakladığı faizin mürekkep faiz olduğu yani, basit faizin yasaklanmadığını savunanlar olup, bunlara göre enflasyon altındaki faiz haram sayılmamalıdır.

İkinci grup; ancak tefecilik şeklindeki fahiş faizin haram olduğu, yasal olan faizlerin ise haram olmadığını savunanlar olup, bunlar da tabii olarak enflasyon altındaki faizin haram olmayacağı görüşündedirler.

Üçüncü grup; faiz yasağıyla ilgili kapsam belirlemesinde birinci ve ikinci grup olarak nitelediğimiz görüş sahiplerinden farklı düşündüğünü bildiğimiz ***Sayın Beşir Gözübenli,*** enflasyon altındaki faizin alınabileceğini benimsemiştir. Biz burada Gözübenli'nin bu görüş için ileri sürdüğü delilleri esas alarak konuyu tartışmak istiyoruz.

Beşir Gözübenli, ***"Kredi İşlemlerinde Cari Olan Riba"*** isimli makalesinde konuyla ilgili görüşünü şöylece açıklamaktadır: "Her ikisi de Arapça olan riba ve faiz kelimeleri, Türkçe'de çoğu kez aynı manada kullanılmaktadır. (…) Riba, en geniş manasıyla, ivazlı işlemlerde taraflardan birisi için şart koşulmuş karşılıksız kalan fazlalık, olarak tarif edilmektedir. Buna göre, acaba, bir modern iktisat terimi olarak faiz, yukarıda bilgi verdiğimiz tüm çeşitleriyle, İslam'ın yasakladığı ribanın şumulüne girer mi? Kanaatimizce, kredi işlemlerinde, borçlunun alacaklıya ödediği reel pozitif faiz, ribanın şumûlüne girer. Reel pozitif faiz seviyesinde olmayan nominal faizler, ribanın kapsamına girmez. Dolayısıyla, enflasyonist ortamda yapılan borçlanmalarda, enflasyon oranının altında olan nominal faizler, reel manada fazlalık olmadığından, riba kapsamına girmez. Görülüyor ki, faiz terimi ribaya göre daha kapsamlıdır. Yani, riba faizin şumülüne girdiği halde, her faiz riba sayılmamaktadır. Buna göre, itibari paralarla yapılan tüm faizli kredi işlemlerinde borçlanma esnasında şart koşulmuş olsa bile, borcun geri ödendiği tarih itibariyle, borçlunun alacaklıya ödediği nominal faizler, hangi isim altında olursa olsun, reel pozitif faiz seviyesinde olmadıkça riba değildir; dolayısıyla da haram değildir"[61].

Yine Gözübenli'ye göre; "Alacaklının enflasyonist bir ortamda bilerek faizsiz veya beklenen enflasyon oranının altında bir faizle borç vermesi halinde gerçekleşen negatif faiz, alacaklının borçluya iradi olarak hibesi şeklinde bir mal varlığı naklidir ki, bunda da dinen herhangi bir mahzur yoktur"[62].

Görüşün dayandığı delilleri şöylece tekrarlamakta yarar vardır:

1- Borç veren kimsenin şart koştuğu faiz, reel faiz halini alıp borç verenin verdiği borç sebebiyle bir kazancının mevcut olmadığı durumda, borç verirken koşulan faiz alma şartı haram bir şart değildir.

2- Riba, en geniş manasıyla, "ivazlı işlemlerde taraflardan birisi için şart koşulmuş karşılıksız kalan fazlalık" olduğuna göre, enflasyon ortamında baştan alınma-

---

61 Beşir Gözübenli, **"Kredi İşlemlerinde Cari Olan Riba"**, I. Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Meseleleri Sempozyum Bildirileri, KOMBAD Yayınları, Konya 1996, s. 645-646.

62 Gözübenli, **a.g.m.**, s. 647.

sı şart koşulmuş olsa bile, anlaşmanın bitiminde alınan faizle birlikte verilen borç miktarının dışında kalan gerçek bir fazlalık oluşmadığından, sözleşme sırasında anlaşılan nominal faiz riba anlamına gelmemektedir; bu nedenle de bu fazlalık yasaklanmış değildir. Yani, faiz kavramı ribadan daha geniş anlamlı olup, borçta karşılıksız kalan her fazlalık riba olarak değerlendirilebilecekse de; karşılıksız fazlalık durumunun oluşmaması halindeki nominal faiz yasaklanmış olan riba değildir.

3- Enflasyonun altında kalacağı bilinmesi halinde, faizli borçta, veren ve alan için bir beis yoktur. Faizli işlem yapmak, sonucuna göre hüküm kazanır; talep edilen faiz sonuçta/ödenme esnasında enflasyonun üzerinde kalarak borç veren için karşılıksız bir kazanç şeklini alırsa bu faizli işlem haram; talep edilen faiz enflasyonun altında kalırsa, yapılan faizli işlem helal olur.

4- Karşılıklı rıza olduğunda, enflasyonist bir ortamda bilinçli olarak, beklenen enflasyon oranının altında bir faizle borç vermek caizdir. Bu takdirde gerçekleşen negatif faiz, alacaklının borçluya kendi isteği doğrultusunda verdiği hibe şeklinde bir mal varlığı nakli manasına gelir.

B- GÖRÜŞÜN DEĞERLENDİRMESİ

1- Anlaşma/sözleşme esnasında ileri sürülen bazı şartların hukuki işlemlere etkisi İslam hukukçuları arasında tartışılmaktadır. Bu konuda detaya girmeden şunları söylemek mümkündür: Sözleşme esnasında taraflar yapacakları sözleşmeden tabii olarak doğacak sonuçların yanında, elde etmeyi düşündükleri bazı yararları birer şart olarak ileri sürerek, karşı taraftan bunların yerine getirilmesini isteyebilirler. İslam hukuk ekolleri detayda farklı düşüncelere sahip iseler de, prensip olarak, sözleşmede taraf olanların iradelerini belirten bir kısım şartları sözleşme esnasında şart koşmalarına müsaade etmişler, bu şekliyle taraflara "şart koşma serbestisi" tanımışlardır. Ancak, bilindiği gibi bu serbesti de sınırsız değildir; yani ileri sürülen şartın sözleşmenin ruhuna aykırı olmaması gerektiği, ayet ya da hadislerce yasaklanmış şeylerin şart olarak ileri sürülmemiş olması gerektiği gibi, bazı sınırlamaları da mevcuttur. Bu nedenle İslam alimleri sözleşmelerde ileri sürülen şartları; sahih şartlar, fasit şartlar, batıl şartlar şeklinde tasnif etmişlerdir.

Akdin icabından olan, akdin gereğini teyit eden veya sözleşme yapılan beldenin örf ve adetinden olan şartlar sahih şartlar olarak nitelenmekte ve sözleşmede yer alan bu tür sahih şartlara uyulmasının gerekli olduğu hususunda bir ihtilaf bulunmamaktadır.

Sözleşmede taraflardan birine karşılıksız menfaat sağlayan şart, fasit şart olarak nitelenmekte olup; bu tür şartlar o sözleşmeyi de fasit kılmaktadır. Akdin gayesine aykırı olan, ancak taraflardan birine karşılıksız fayda da sağlamayan şartlar ise batıl şartlar olarak vasıflandırılmış; bu tür şartların sözleşmeyi olumsuz etkilemediği, ancak söz konusu şartlar yok kabul edilerek sözleşmenin gereğinin yerine getirilmesi gerektiği kabul edilmiştir[63].

2- Borç verirken, muhtemel olarak öngörülen enflasyonun altında kalacak ölçüde bir fazlalık alma şart koşularak yapılan borç sözleşmesi sahih bir sözleşme olarak görülebilir mi?

---

[63] Akitlerdeki şartlar ve etkileri hakkında geniş bilgi için bkz. Burhan Erkuş, **İslam Hukukunda Hukuki İşlemlerin Şarta Bağlılığı**, OMÜ Sosyal Bilimler Enst. Samsun 2005, Basılmamış Doktora Tezi, s. 111 vd.

Borç işlemi için ileri sürülen fazlalık alma şartına bakıldığında bunun; borç sözleşmesi esnasında belirlenmiş, alacaklı lehine karşılıksız bir fazlalık sağlayan şart olduğu görülecektir. Bu nedenle söz konusu şart bir fasit şart olup, borç işlemini de fasit hale dönüştürür. Söz konusu bu şartın, borcun ödenmesi vaktinde bir fazlalık oluşturmayacağı bir ihtimal iken; mevcut şartın, alacaklı lehine karşılıksız bir fazlalık alma şartı şeklinde, sözleşmenin şartlarından olduğu ise kesindir. Bu şartın sahih kabul edilmesi halinde, enflasyon ne olursa olsun, borçlunun borcunu öderken bu fazlalığı ödemesi hukuki bir zorunluluk olacaktır. Şartımız, taraflardan birine karşılıksız menfaat sağladığı ve böyle bir şart ayet ve hadislerce de yasaklandığı için, bu şart fasit şartlardan sayılmalıdır. Fasit şartlar Hanefilere göre akdi de fasit kılmakta olup, bu tür bir şartla sözleşme yapmak hukuken suç olduğu gibi, diyaneten de günahtır. Şartın fasit kabul edilmesi halinde, tarafların bu şarta uyma zorunluluğu olmadığı gibi, taraflar ya bu şartı kaldırarak borç işlemini sahih hale getirmeliler, ya da bunda anlaşamazlarsa bu sözleşmeyi feshetmelidirler.

Söz konusu şartın batıl ve akdin sahih görülmesi halinde de, şart yok hükmünde olacak ve taraflar üzerinde herhangi bir bağlayıcılık oluşturmayacaktır. Bu takdirde ise, şarta itibar imkansız olacaktır. Bu nedenlerle, enflasyonist ortamlarda bile, baştan belirlenmiş bir fazlalık şartını içeren böyle bir borç sözleşmesinin yapılması İslam hukuku açısından tavsiye edilemez, diye düşünüyoruz.

3- Enflasyonist ortamda borç veren şahsın borcunu alırken, enflasyon sebebiyle borç olarak verdiği paranın değer kaybetmesi halinde, değer kaybını borçludan almasının caiz olmasına[64] kıyas ederek, borç verirken de gelecek döneme ait gerçekleşecek olan enflasyonun hesaplanarak enflasyon miktarını aşmayacak oranda bir fazlalığın baştan istenmesinin caiz olarak görülmesi uygun bir yaklaşım değildir. Zira birinci durumdaki işlem borç olarak alınan paranın borçlu elinde enflasyon sebebiyle değer kaybetmesinin tazmin edilmesi iken, diğerinde borç verirken borç alandan açıkça bir fazlalık (bu fazlalığın nominal ya da reel fazlalık olma ihtimali mevcuttur) alma şartı sözleşmeye dahil edilmektedir. Bu iki durum, hem teknik açıdan hem de tarafların psikolojisi açısından farklıdır.

Tazminat, oluşmuş bir zarar sonrasında söz konusudur. Tartışma konumuz olan muhtemel enflasyon oranındaki fazlalık şartı ise, oluşacak zararın tazmin edilmesi şeklindeki şarttan da farklıdır; zira henüz ortada bir zarar olmadığı gibi, muhtemel zarar söz konusu ise de, ne kadar gerçekleşeceği belli değildir. Buna rağmen şart olarak ileri sürülen fazlalık belirlenmiş ve sabitlenmiştir. Bu noktada şunu söylemek mümkün olabilir: Borç verenin, enflasyonun aşırı derecede yüksek çıkması halinde, "verdiğim borcun değer kaybını vereceksin" şeklinde bir şart ileri sürmesi, enflasyon farkının olduğu durumlarda borcun misliyle değil de kıymetiyle ödenmesini gerekli görenlere göre, sahih şart olarak görülebilir ve buna uyulması zorunlu olarak değerlendirilirdi.

4- Özellikle bankalar söz konusu olduğunda, bu bankaların enflasyonun altında faiz vermeleri şartıyla, bankalarda vadeli hesap açtırmanın caiz olduğu nasıl savunulabilir? Bu, tasarruf sahipleri ile sermayeye ihtiyacı olan müteşebbisleri veya dar gelirlileri buluşturan aracı kurumların daha kârlı bir şekilde faizli işlemlerini yapma-

64 Hatırlanmalıdır ki, para borçlarının ödenmesi esnasında, paranın değer kaybetmiş olduğu gerekçesiyle ödemenin aynen mi yapılacağı, alınan borcun kıymeti üzerinden mi yapılacağı hususu tartışılmakta olup, ittifakla benimsenmiş bir görüş yoktur.

larına yardımcı olmak değil midir? Yani, herkesin bildiği gibi, bu kurumlar, tasarruf sahiplerinden düşük faizle topladıkları fonları ihtiyaç sahiplerine daha yüksek faizle kiraya vererek, aradaki fark kendi kârlarını oluşturmaktadır. Yukarıda yapılması tavsiye edilen işlem, faizcinin daha çok fâiz kazanmasına yardımcı olmak değil midir?[65]

Günümüz iktisatçılarından bazıları şu görüştedir: "Faizle ilgili tartışmalarda sadece faiz sözleşmesinin iki tarafının karşılıklı kazanç ve kayıplarının mukayesesine dayalı bir mikro yaklaşımda bulunmak ciddi bir handikaptır. Böyle bir yaklaşım içinde adalet ve zulüm kategorileriyle yapılan değerlendirmelerin, bazen adeta bir bumerang hareketi göstererek, bizzat kendi kendilerini tahrip eden sonuçlara vardığını görmek dahi mümkündür. Bu handikaptan kurtulmanın yolu, faiz meselesinin incelenmesinde bu yaklaşım yerine veya ona ilave olarak, makro-sistematik bir yaklaşımın benimsenmesidir. Böyle bir yaklaşımda faiz meselesi, sadece tarafların sözleşmeyle sınırlı durumları açısından değil, onların genel durumları ve buna ilave olarak ilgili toplumun iktisadi, sosyal, siyasi ve hatta kültürel sistemlerinde yol açabileceği sonuçlar açısından değerlendirilir. Bu tür bir yaklaşım, Kur'an-ı Kerimdeki faiz yasağının bizzat kendisinin olduğu kadar, bu yasağın diğer bazı ayetlerdeki düzenlemelerle olan bağlantısının da daha iyi anlaşılmasına hizmet edecektir"[66].

5- Borç veren şahsın, verdiği paranın borçlu elinde enflasyon sebebiyle değer kaybetmesi halinde, borçludan bu kaybını telafi etmesini istememesinin bir sakınca doğurmayacağı düşüncesi yerindedir. Hatta Kur'an-ı Kerim'in tavsiyesiyle bu durumda, şayet borçlu borcunu bile ödemekte zorlanıyorsa, alacaklının alacağının bir kısmını veya tamamını ona bağışlaması[67], yani hiçbir şey almaması daha da erdemli bir tavırdır. Kur'an'ın bu tavsiyesine rağmen, borçlunun durumuna hiç bakılmadan, enflasyonun altında bile olsa, alacaklının borç olarak verdiği meblağın üstünde bir miktar almayı şart koşması ne kadar ahlaki olacaktır?

6- İnsanlar hiçbir karşılık beklemeden başkalarına yardımcı olma bilincine ulaşmalılar. Bunun içinse, maddi bir karşılık beklemeksizin başkalarına yardım etmenin türlerinden birisi olan borç verme esnasında sırf "başkasına yardımcı olma duygusu" yaşanmalı, ihtiyaç sahibine yardımcı olunduğu için haz duyulmalı, böyle bir imkanı bahşettiği için Yüce Allah'a hamd edilmelidir. Karşı taraf da kendisine karşılıksız yardım edildiği için dostlarına şükran duymalı, böyle bir toplumda yaşadığı için sevinmeli, böyle bir kardeşliği sağladığı için İslam dinine sımsıkı sarılmalıdır.

Hukuken, borç olarak alınan meblağın değer kaybetmesi halinde alacaklının gördüğü zararı tazmin ettirme hakkı kabul edilse bile, borç verirken nominal de olsa bir fazlalık alma talebinin telaffuz edilmesi ahlaki olmayacaktır. Bu uygulamalar, kişileri borç olarak verecekleri meblağın ellerinde durması halinde ne kadar kâr edeceğini, borç vermesi ile kazancından ne kadar kaybedeceğini düşünmeye götürecektir. Bu tür düşünceler neticesinde ise, günümüz toplumlarında olduğu gibi, "karz-ı hasen" (=Sırf Allah rızası için borç verme) kapısı kapanacak ve ihtiyaç sahipleri faizli kurumların kapılarına gitmeye mecbur kalacaklardır. İşte toplumda karşılıksız yar-

---

65 Benzer bir değerlendirme için bkz. Karaman, **Hayatımızdaki İslam,** II, 329.

66 Orman, **İktisat**, s. 164, 165.

67 İlgili ayet şöyledir: "Şayet borçlu ödeme güçlüğü çekiyorsa ona mühlet verin, bu durumda alacağınızı borçluya bağışlamanız, bilseniz daha da hayırlı bir davranıştır". **Bakara** 2/280.

dımlaşma duygusu köreldiğinde, açıkça değilse bile, gizli ve hileli yollarla verilen borçlardan mutlaka bir karşılık/faiz almanın çareleri aranacaktır.

Kapitalist toplumlarda borç/kredi işlemi açıkça faizli hale getirilmişken, maalesef İslam tarihinin birçok döneminde, müslümanlarda bu duygu gerekli düzeye ulaşmadığından olmalı ki, açıkça faiz almadan sakınılmışsa da, sermaye sahipleri hileli yollarla faiz almanın telaşına düşmüşlerdir. Değerlendirmesini yaptığımız bu görüş bu açıdan da sakıncalı görünmektedir.

7- Bilindiği üzere Yüce Kitabımızda ve Hz. Peygamber'in hadislerinde müslümanların faizden kaçınması, özellikle faiz almamaları şiddetle önerilmekte, bu yasağa uymayanlar Cehennem azabıyla uyarılmaktadır. Bu öğreti sayesinde müslüman faizi bir ticaret yolu, bir kazanç vesilesi olarak görmemeli, bu duygudan uzak durmalıdır. Önerilen durumda müslümanın enflasyon altında seyreden faizi reel bir fazlalık olmadığı için faiz kapsamında değerlendirmeyerek alabilecek olması, onun faizli işleme ısınmasına ve faize alışmasına sebep olabilecektir.

Konunun burasında şunu hatırlatmak isteriz: Borç verilen paranın zaman içinde değerinin düşmesi halinde, borç ödenirken enflasyon farkının alınacak olması, konuyla ilgili içtihatlardan birisidir. Bunun karşısında, borcun kıymetiyle değil de alındığı miktarıyla ödenmesi gerektiğini savunan alimler de bulunmaktadır ki, her iki içtihadın da doğru olma ihtimali vardır. Bu nedenle, borç verirken sabit bir fazlalık alma şartının koşulması ihtiyata da uygun değildir. İhtiyata uygun olan, böyle bir şartın koşulmamasıdır.

IV- ZARURET VE İHTİYAÇ HALİNDE ALINAN FAİZİN YASAK OLMADIĞI

Bu başlık altında zaruret ya da ihtiyaç halinde faiz alınabileceği, yani bu durumlarda faizli borç verilebileceği, vadeli hesap açtırılabileceği şeklinde ileri sürülen yaklaşımlar ele alınıp değerlendirilecektir. Zaruret ve ihtiyaç halinde faizli borç alınabileceği, yani faiz verilebileceği ise klasik bir tartışma olduğundan ve şartları olgunlaştığında sözü edilen durumlarda faiz verilebileceği genel kabul gördüğünden burada ayrıca o tartışmaya yer verilmeyecektir. Birinci durum, faiz yasağıyla ilgili yeni ve farklı bir yaklaşım olması açısından o burada ele alınacaktır.

A- Alan Açısından Faiz İhtiyaç İlişkisi

İhtiyaç gerekçe gösterilerek faiz alınıp alınamayacağı hususunda iki farklı görüş mevcuttur:

1-İhtiyaç Halinin Faiz Almayı Mubah Kılmayacağı

İslam alimlerinin çoğunluğu ihtiyaç sebebiyle faiz alınamayacağı görüşündedirler.

İhtiyacı sebebiyle faiz almak isteyen şahsın durumunu tasvir ettiğimizde karşımıza çıkan tablo şöyle olacaktır: Bir miktar birikmiş parası olan şahıs bunu İslam açısından meşrû görülen yollardan değil de yasaklanmış olan faizli yolla artırmak istemektedir.

Bu yolla parasını çalıştırmak isteyen kimsenin gerekçelerinden bazıları şunlar olmaktadır: Kendisinin ticaretten anlamaması, ortaklık teklif eden insanlara güvenememesi, meşrû yoldan parasını çalıştıracak kurumların olmayışı, mevcut özel finans kurumlarının faizli bankalardan farksız oluşu, parasını yastık altında tutması-

nın hem kendisi için hem de ülke ekonomisi için ciddi zarar doğurması… vb. Bu sayılan durumlar, birçok insan için paranın faizli yoldan çalıştırılmasına ihtiyaç olduğu şeklinde bir gerekçe üretilmeye müsait görünmektedir. Bu gerekçeye sığınacak olanlar, "Toplumun çoğunluğunun ya da bir grubunun ihtiyaç duyması halinde, bu türden ihtiyaçların da haramları helal kılma etkisi göstereceği" kuralına sığınmakta ve faizli yollarla paralarını çalıştırmalarının meşrû olduğuna inanmaktadırlar. Mazeret gerekçeleri de biraz önce tasvir etmeye çalıştığımız şekliyle "ihtiyaca binaen paranın faizli yoldan çalıştırılması" olup; kanaatlerine göre, "günümüz şartlarında birçok insanın parasını faizli yolla çalıştırması bir ihtiyaçtır. Aksi takdirde birçok insan parasını çalıştıramadığı için enflasyon mağduru olacaktır. Faizli yoldan kaçınan diğer bir gurup ise, ticaret ahlakına sahip olmayan müteşebbislerin kandırması ya da tecrübesizliği sebebiyle birikimlerinin yok olması ile karşı karşıya kalacaklardır" .

Yukarıdaki paragrafta nakledilen; faizle iştigal edenlerin düşünce ve duygularını tasvir etmeye çalıştığımızda ve sanal bir ihtiyaç görünümü arz eden durumları tahlil ettiğimizde şu tespitlerde bulunmamız gerekmektedir:

İslam kültüründeki genel kabule göre, İslam'ın yasakladığı şeylerin tamamıyla zararlı olması şart değildir. Haram kılınan şeylerde bazı faydalar mevcut olsa da, zararları daha çok olduğundan o şeyler yasaklanmıştır. Buna işaret eden birçok ayet mevcuttur. Özellikle ticaretten anlamayan ve müteşebbis bir ruha sahip bulunmayan ve çevresinde de güvenilir, işten anlayan insanların bulunmadığı yerlerdeki tasarruf sahiplerinin, bir bankaya gidip, sabit olsa da garantili olan faizli hesap açtırmaları ekonomik açıdan kendileri için şüphesiz kârlı bir durum olacaktır. Ancak, bu işlemden bir ya da birkaç kişi faydalanacak olsa da, bu şekilde finans toplayan ve onları daha büyük faizlerle kredi olarak satan bankanın bu işleminin toplumda oluşturacağı zarar daha büyük olmalı ki, İslam bu iş birkaç kişinin yararına gözükse de, faizli borç vermeyi/hesap açtırmayı faizli kredi sistemini yasaklamıştır. Yani bu tür bir maslahat/fayda Yüce Allah tarafından onaylanmamıştır. Zira takdir edilmelidir ki, günümüz insanının dillendirdiği birçok durum İslam'ın ilk yıllarında, faizin yasaklandığı dönemde de söz konusu idi. O gün de faizli yolun tercih edilmesinde, kârın garanti olması, risksiz olması, sermaye sahibinin hiçbir sorumluluk üstlenmeden parasını artıracak olması vb. tüm olgular o gün de aynıydı; yani o dönemde de faizli yolla paranın çalıştırılması bir gurup zengin için daha rahat ve kârlı bir yoldu. Ancak işin bu yüzünden çok öbür yüzüne dikkat çeken Yüce Allah, diğer milletlere olduğu gibi, İslam ümmeti için de faizli yolu kapatmış, faiz alıp yemeyi kesinlikle yasaklamıştır.

Sözde zaruret ya da ihtiyaç gerekçeleriyle faiz yemek, faizden haram olma vasfını kaldırmaz; zira faiz alabilmek için kendisine sığınılan ihtiyaç ve zaruret göstermeliktir, İslam bu tür gerekçeleri itibara almamıştır[68]. Öyleyse, çözüm olarak neler yapılmalıdır?

Müslüman hangi sistem altında yaşıyorsa yaşasın, bireysel alanı ilgilendiren helal ve haram konularında duyarlı olmalıdır. Maddi birikimi olan müslümanlar paralarını helal yollarda çalıştırmalıdır. Bu yollar yeterli miktarda mevcut değilse onların çoğalmasına gayret edilmelidir. Ahlaklı ve müteşebbis ruhlu insanların ekonomi piyasasına açılmalarında ön ayak olunmalıdır. Alternatif kurum ve müesseselerin oluşmasına çalışmalı, bazı oluşumların olumsuz şekilde sonuçlanması kendilerini

[68] Karş., M.Emame, **el-Meşakkatü,** s. 288.

karamsarlığa itmemeli, yenilerinin oluşması, eskilerinin canlı tutulması için kanuni bütün haklar kullanılmalıdır. Gerekirse, hukuki düzenlemeler yaptırılarak, faizin haramlığı hususunda duyarlılığı bulunan insanların inançları doğrultusunda ticari hayata canlı bir şekilde katılımları sağlanmalıdır. Daha mükemmelleri oluşturuluncaya kadar, en azından katılım bankaları adıyla bilinen özel finans kurumlarında tasarruflar değerlendirilebilir.

2- İhtiyaç Halinin Faiz Almayı Mubah Kılacağı

Günümüz dünyasında faiz almanın ihtiyaç hatta zaruret olduğunu savunan bazı araştırmacılar bulunmaktadır.

İslam tarihi boyunca -bilindiği kadarıyla- bütün müellifler, durum ne olursa olsun rüşvet almayı ve faiz almayı mutlak surette haram saymışlarken, Muhammed Abduh'un bir fetvasıyla birlikte İslam aleminde bazıları tarafından da olsa, zaruret ya da ihtiyaç sebebiyle faiz almanın caiz olduğu savunulur hale gelmiştir[69]. Nitekim çağdaş araştırmacılardan Abdurrezzak es-Senhûrî[70], Süleyman Uludağ, H. Tekin Gökmenoğlu gibi araştırmacılar şu gerekçelerle günümüzde faizden kaçınmanın anlamsız olduğunu, aksine tefecilikle mücadele için belirli orandaki faizin gerekli olduğunu savunarak, neticede bu sistemde yaşayan insanların faizle iştigallerinin bir gereklilik olduğunu belirtmektedirler.

Sözü edilen araştırmacıların konuya bakış açıları şöyledir: Çağımızda birçok ülkenin benimsediği Kapitalist ekonomi sisteminin temelini faizli kredi oluşturmaktadır. Kredi işlemini sistemden söküp atarsanız kapitalist ekonomi çöker. O zaman ortalığı tefeciler sarar, faizler fahiş şekilde yüksek seyreder ve bu tür yüksek faizli kredi alınarak herhangi bir iş yapılamayacağından bütün yatırımlar durur, yatırım olmayınca üretim de olmayacağından ülke felç olur. Bu sistemin ayakta durabilmesi için tasarrufu olup onu bireysel olarak çalıştıramayan kimseler faizli bankalar aracılığıyla bu tasarruflarını müteşebbislerin hizmetine sunmalıdır ki, ülke ekonomisi kazansın kendisi de alacağı faizle parasını çalıştırmış olsun.

Bu araştırmacılara göre, böyle bir ülkede yaşayan ve helal haram konusunda duyarlı olan insanları faiz korkusuyla para ticaretinin dışına attığımızda, bu müslüman kesimin aleyhine olmakta, kapitalist toplumu paylaşan müslümanlar ekonomik olarak kaybeden kimseler konumuna düşmektedirler. Buna göre, müslümanların da gönül rahatlığıyla faizli işlem yapmaları, gerektiğinde faiz almaları gerektiğinde faiz vermeleri olağan sayılmalıdır. Bu çevreler, müslümanların içinde yaşadıkları ekonomiye entegre olmalarının da ancak bu sayede mümkün olacağını vurgulamaktadırlar.

Müslümanların da gönül rahatlığıyla faiz alıp vermelerinin mümkün olduğu penceresinden bakanlara göre, toplumda fahiş düzeyde seyreden riba (bu görüşü savunanlara göre riba tefecilik demektir) ile mücadele etmenin yollarından birisi, nakit birikimi olan müslümanların paralarını bankalara faizli olarak yatırmalarıdır. Ayrıca, devletin borçlarını ödeyebilmek için zaman zaman ihtiyaç duyduğu parayı

---

[69] Uludağ, **Faiz**, s. 169.

[70] Senhûrî, **Masâdiru'l-hak**, III, 243.

daha düşük faizle bulabilmesi için müslümanların da repoya para yatırmaları, faizli devlet tahvillerinden almaları uygun olacaktır[71].

Abdurrezzak es-Senhûrî bu noktada diğer araştırmacılardan farklı olarak şöyle düşünmektedir: "Her türüyle faiz haram olmakla birlikte, mevcut dünyada alternatif ekonomi sistemi oluşturmak zor göründüğünden, bu alternatifi oluşuncaya kadar mevcut sistemin kurallarına uymak gereklidir". O açıkça demektedir ki, yarın İslam ekonomi sistemi kurulursa o zaman faiz bütün çeşitleriyle yine haram görülür ve bütün insanlar faizin her türünden sakınırlar. Ancak şimdi, zaten zenginlere borç veren kimseler himayeye muhtaç dar gelirli tasarruf sahipleridir, bu tasarrufları sayesinde zenginler yatırım yapmaktadırlar, onların da bu verdikleri borç karşılığında belli ölçüde faiz almaları, "aslen faiz almak ve vermek haram olmasına" rağmen, istisnai olarak caiz görülmelidir. Bugün buna ihtiyaç vardır, aksi takdirde bu kesim zulme uğrayacaktır. Yarın kredi kaynağı bireylerden devlete geçerse ve devlet herkese yeteri kadar kredi verecek duruma gelirse, o zaman faizli kredi aslî haline (haram olmaya) döner[72].

3- Görüşün Değerlendirmesi

İslam'ın haram kıldığı kazanç yollarından birisinin faiz olduğunu tekrar hatırlatmak yeterli olacaktır. Faizle iştigal edenler çoğunlukla nakit tasarruflarını faizli borç vererek, bu şekilde malvarlıklarını/paralarını artırma yolunu tercih ederler.

a- İslam paranın artmasına, kişilerin zengin olmalarına karşı değildir. Tasarruf sahibinin parasını çalıştırmak için meşrû yollardan hiçbirisini kullanmayarak, faizli borç vererek parasını kazandırmaya çalışması, ne ihtiyaç ne de zaruret olgularına uymaktadır. Kişinin parasını faizli yolda çalıştırmaya mecbur edilmesi gibi bir zaruret söz konusu değildir. Çünkü parasını faize yatırmadığında ne parası telef olmakta, ne zayi olmakta, ne de parası elinden cebren alınmaktadır; dahası, parasını bu şekilde artırmadığından dolayı ölümle karşı karşıya kalma gibi bir durumu da bulunmamaktadır. Yani parasını faizli yolla değerlendirmeyen şahsın ne malına, ne canına, ne de diğer yaşamsal özelliklerine halel gelmektedir. Buna göre, bireysel ya da toplumsal zaruret gerekçe gösterilerek, haram kılınmış olan faiz yoluyla parayı çalıştırma işlemi caiz görülemez, bu yolla parasını çalıştırmak isteyen kimse mazeret olarak zarurete sığınamaz. Çünkü ortada şer'an kendisine sığınılabilecek bir zaruret hali yoktur.

Yukarıdan beri tasvir etmeye çalıştığımız duruma bakıldığında, parayı faizli yolla çalıştırmakta, bir başka deyişle "faiz almakta zaruretin olmadığı" net bir şekilde ortaya çıkmış bulunmaktadır[73].

b- Bilindiği gibi, Kur'an'da faizin yasak olduğu müslümanlara duyurulurken, özellikle "faizi yemeyin/almayın" tabiri kullanılmıştır ki, buradan hareketle birçok alim; faiz yasağında asıl olanın "faiz almanın yasaklanmış olmasıdır", derler. Bunun neticesi şudur: Faiz yemek ancak zaruret halinde caiz olur, böyle bir zarureti günümüz şartlarında tasavvur etmek imkansız olduğuna göre, faiz yemek, faiz almak, bankalarda faizli hesap açtırmak, her birisi aynı anlama gelip, bunlar haram olan

---

71 Gökmenoğlu, adı geçen bildiri metni.

72 Senhûrî, **Masâdiru'l-hak**, III, 243, 244.

73 Karş., M.Emame, **el-Meşakkatü**, s. 288; ayrıca bkz. Mübarek, **Nazariyetü' z-zarure**, s. 302-307.

işlemlerdir. Doğrusu, çoğu haramlar olağanüstü durumlarda yani "zaruret hallerinde" geçici olarak, zaruretten kurtulacak miktarıyla helal hale dönüşürse de, Türkiye için şu durumda böyle bir zaruret durumu söz konusu olmadığından, herhangi bir müslümanın "zaruret beni faiz almaya mecbur etti" diyerek faizli hesap açtırması, sözü edilen hususta itibara alınabilecek herhangi bir zaruretin olmayışı sebebiyle, kanaatimizce haramdır. Çünkü, Türkiye'de faizli hesap açtıranların durumunun İslam'da itibar edilen "zaruret haliyle" hiçbir benzerliği yoktur. Her ne kadar bazı insanlar paralarını bankaya yatırmalarının sebebi olarak var olduğunu iddia ettikleri zarureti gösterseler de, bu sözde bir zarurettir, şer'an bu zaruret sözü muteber görülemez.

c- Görüş sahipleri, kapitalist sistem dışında farklı ekonomi sistemlerinin de varlığını göz ardı ederek konuyu ele almışlardır. Halbuki ekonomistlerin de savunduğu/tartıştığı gibi, değişik ekonomi sistemleri mevcut olup, halen dünyanın farklı bölgelerinde değişik sistemler uygulanmaktadır. Yine onlar, Kur'an'ın mutlak olarak yasakladığı faizi, tefecilerin aldığı faiz şeklinde anladıklarından, Kur'an'ın faiz yasağından işaretle faizsiz bir ekonomi oluşturmayı müslümanlar için bir görev olarak görmemekte; adeta kapitalist ekonomi sisteminin Yüce Allah tarafından tasvip edildiğini, müslümanlara düşenin de bu ekonominin ayakta durmasına katkı sağlamak olduğu şeklinde bir anlayış sergilemektedirler ki, kanaatimize göre asıl yanlışlık buradan kaynaklanmaktadır.

d- Görüleceği gibi, bu görüşlerde inananların kendi özgürlük alanlarına bırakılan kısımlarda hayatı Yüce Allah'ın muradı doğrultusunda dizayn etme gibi bir yükümlülüklerinin bulunduğuna işaret edilmemekte, edilgen bir hayat anlayışı empoze edilmektedir. Halbuki şurası unutulmamalıdır ki, kapitalist ekonomi sisteminin varlığını sürdürdüğü birçok ülkedeki müslüman bireyler paralarını faizli banka hesaplarına yatırmasalar, ülke yöneticileri farklı bir ekonomi sistemine geçmek için arayışlara bile gireceklerdir. Çünkü tasarruf sahiplerinin büyük çoğunluğu inançlı kimselerden oluşmaktadır. Yani kapitalist ekonominin çarkını çevirenler müslümanlardır dersek belki de mübalağa etmiş olmayız. Akademisyenlerin halka alternatif ekonomi yollarını göstermek, onların getirileri ve götürüleri hakkında objektif olarak vatandaşları bilgilendirmek gibi görevleri de olmalıdır. Faizsiz bir ekonomi sisteminin nasıl kurulabileceği, bu sonuca ulaşmak için toplumda nasıl bir zihniyet değişiminin zorunlu olduğu, hiçbir risk almadan "kazanma" düşüncesinin hangi etik kuralları ihlal ettiği gibi hususlarda bilimsel çalışmalar yapılmalıdır.

e- Öte yandan, müslümanların bir kısmının yaşadığı ülkelerdeki rejimler gayr-i İslamî de olsa, Müslümanların İslam'ın mutlak anlamda yasak kıldığı bir işlemi gerçekleştirerek de olsa, faizli banka sistemine yardımcı olma şeklinde bir sorumlulukları var mıdır, bu açıkça belirtilmelidir. Kanaatimize göre, müslümanlar yaşamlarını sürdürdükleri devlete karşı vatandaşlık sorumluluklarını yerine getirmeli; evrensel değerlerle çatışmayan kanun ve yönetmeliklerine uymalı; bireylerin tercihine bırakılan ibadetler, ailevi ilişkiler ve ticari muamelelerde ise, imkanları ölçüsünde kendi dinlerinin emir ve yasaklarına uymakla yükümlüdürler. Lâik ve kapitalist sistemin meşrû gördüğü, ancak bireylerin tercihine bırakılan şeyler, İslam'ın onayından geçmesi halinde müslüman için helal olur, aksi takdirde sözü edilen şeyler müslüman için haram olma hükmünü devam ettirecektir.

SONUÇ

Faiz Yasağıyla İlgili Farklı Yaklaşımlar isimli araştırma projemizde ulaştığımız sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- İslam'ın ekonomi alanındaki temel söylemlerinden birisi faizin her türüyle haram olduğudur. İslam'dan önceki semavi dinlerde de faiz yasaklanmıştır. Ancak bu dinlerin mensupları bu yasağı değişik gerekçelerle çiğnemişler ve bu sebeple daha dünyada iken bir kısım musibetlere maruz kalmışlardır. Cahiliye döneminde de faiz değişik türleriyle uygulamada olup, dönemin toplumu faizli işlemlerle iç içe olduklarından Kur'an faizi yasaklarken tedrîc yöntemini takip etmiş, bir çırpıda faizi yasaklamak yerine, belirli bir süreç içerisinde bu yasağı koymuştur. İslam'daki faiz yasağının kapsamı hakkında bir bilgi sahibi olabilmek için ilgili bütün ayetlere, hadislere ve ilk dönem uygulamalarına bakılmalıdır. Aksi takdirde, tek bir ayet ya da tek bir hadise bakarak faiz yasağının boyutunu tespit etmek sağlıklı olmayacaktır.

Sözü edilen yöntem çerçevesinde faiz yasağına bakıldığında Kur'an'da; kanunî olanından gayr-i kanunî olanına, oranı yüksek olandan oranı düşük olanına kadar, bütün çeşitleriyle faizin haram kılındığı söylenebilir. Buna göre, günümüzde faizli kurumlar olarak faaliyette bulunan bankalara faizli olarak para yatırmak, bir başka deyişle vadeli hesap açtırmak da dinen haramdır. Bu bankaların kanunen kurulmuş birer kurum olması, kredi kullananlardan aldıkları ve mûdîlerine verdikleri faizin kanun ve yönetmeliklerle en azından üst sınırının belirlenmiş olması, bunlardan alınan faizlerin haram kılınan faiz kapsamı dışında kalması için yeter sebep değildir. Hiçbir samimi ilim adamının elinde; "yalnızca fahiş faizin haram kılındığı" ya da "ancak tefecilerin yaptığı faizli işlemlerin haram kılındığı" veya "yalnızca mürekkep/bileşik faizin haram kılındığı"nı ifade eden ne bir ayet ne de bir hadis delili vardır. Ayrıca, ancak borcun ödenememesi esnasında borçluya ek bir müddet daha tanıyıp buna karşılık borcun artırılması şeklindeki faizin haram kılındığı şeklindeki söylem sahiplerini de haklı çıkaracak bir delil bulunmayıp, bu iddialar açık naslara dayanmadığı gibi, tarihi gerçeklerle de örtüşmemektedir.

Tefecilerin yaptığı faizli işlemler İslam açısından haram olduğu gibi, kurumsallaşmış bulunan bankaların da faizli işlemler yapması İslam açısından haramdır. Bir kurumun faizli işlem yapmasına izin verilmesi ve bu işlemin o ülkenin merî hukuku açısından meşrû olması, İslam açısından o işlemin yasak olmadığı, bir başka deyişle o işlemin helal olacağı anlamına gelmemektedir.

2- Faiz yasağı ile ilgili vahyin geldiği günlerde Arap yarımadasında tüketim amaçlı olduğu kadar, üretim amaçlı da borçlanmalar mevcut idi. Faizli borç alma durumunda kalan şahsın maksadına bakmaksızın Yüce Allah faizi yasaklamıştır. Konuyla ilgili hiçbir ayet ve hadiste borçlananın maksadıyla ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Buna göre, hem tüketim amaçlı hem de üretim amaçlı olarak verilen borçlardan alacaklının faiz istemesi helal değildir. Aksine bir görüş belirtmek, delilsiz bir şekilde kutsal metni daraltmak anlamına gelir ki, bu bir cinayet demektir. Öte yandan, borçlunun borç almadaki maksadını üretim borcu, tüketim borcu şeklinde ayırmak her zaman mümkün olamayacağı gibi, iktisadî açıdan da neyin nereye kadar tüketim sınırlarında kalacağı, nereden itibaren üretim alanında sayılması gerektiği çok zor bir durumdur. Şurası da unutulmamalıdır ki, faiz yasağında borcu alanın içinde bulunduğu durum ve borç alırken taşıdığı maksattan daha çok, borç

veren kimsenin maksadı ve takındığı tavır önem arz etmektedir. Zira bu işlemden haksız kazanç elde etme arzusu, hiçbir sorumluluk yüklenmeden para kazanma isteği, darda kalan kardeşine yardımı düşünmeden onun zor gününden istifadeyle malvarlığını artırma düşüncesi gibi, bütün olumsuz tavır ve duygular faizli borç verenle ilgilidir. Borç almak mecburiyetinde kalan kimse ise, ister üretim maksadıyla olsun, ister tüketim maksadıyla olsun paraya/sermayeye ihtiyacı olan insan demektir. Toplumda müteşebbis insanların daha fazla sermaye bularak daha büyük yatırımlar yapabilmesinin yolu, elinde fazlaca sermayesi bulunan kimselerin bu insanlara faizli de olsa borç/kredi vermelerine cevaz vererek açık tutulmak yerine, meşrû olan başkaca yollar bularak, müteşebbis insanlarla sermaye sahiplerini bir araya getirmek, ticari sorumluluğu birlikte göğüsleyerek, beraberce/ortaklaşa iş yapmalarını sağlamak olmalıdır. Tüketim amaçlı kredi alanların borçlarını ödeme hususunda çektikleri sıkıntı neticesinde tarih boyunca oluşan dramatik sahnelere dikkatli bir şekilde bakıldığında, üretim amaçlı olarak küçük tasarruflarını faizle borç veren dar gelirli insanlar grubunda da yaşanmaktadır. Denebilir ki, birinciler günün birinde bir atılımla borçlarından kurtulabilme ve ekonomik olarak sınıf atlama ve rahatlama şansını yakalayabildikleri halde, ikinci gruptakiler içinde bulundukları sarmaldan kurtulamadan ömür boyu mevcut hallerine katlanmak zorunda kalabileceklerdir. Faizin makro planda iktisadi hayatta ve onunla paralel olarak sosyal ve ahlaki yapıda ne tür çöküşlere sebep olduğu ciddi araştırmalara muhtaç konular arasında yerini korumaktadır.

Farklı olumsuzlukları arasında faizi "sermaye sahiplerinin sermayeye ihtiyacı olanlara karşı bir zulmü" olarak nitelemek mümkünse, bu zulmün tüketim amaçlı faizli kredide cereyan edip, üretim amaçlı faizli kredide cereyan etmeyeceğini savunmak, zahirperestlik olmalıdır. Zira, modern iktisat uzmanları, özellikle günümüz dünyasında, üretim kredisi alanların, kredi kaynakları olan küçük tasarruf sahiplerini daha ciddi şekilde sömürdüklerini ve onlara zulmettiklerini ifade etmektedirler.

3- İslam haksız kazanç şekilleri de dahil, haksızlığın her türüyle mücadele etmektedir. Bu bağlamda kumarın yasaklanması, içki satışının yasaklanması, hırsızlığın yasaklanması ve faizin yasaklanması ilk akla gelenlerdir.

Hırsızlık haksız bir kazanç yolu olduğu gibi, İslam'a göre faiz de haksız bir kazanç yoludur. Fakir ve yoksulun malını çalmak haram ve günah olduğu gibi, zenginin malını çalmak da haram ve günahtır. Malı çalınan fakirin yoksulluğunun daha da artacak olması, fakirin malını çalan hırsıza, zenginin malını çalan hırsızdan daha ağır bir ceza verilmesini zorunlu kılmaz. Zira hırsızlık suçunun şartları bellidir ve suç sabit olunca, hırsıza verilecek ceza da naslarda belirtilmiştir. Buna göre, hırsızlık mağdurunun ekonomik açıdan farklı düzeyde olması, hırsıza verilecek cezayı değiştirmeyecektir. Bunun gibi, haksızlık kime karşı yapılırsa yapılsın günahtır, haramdır.

Fakirden alınan faiz haram olduğu gibi, zenginden alınan faiz de haram olmalıdır. Fakir ve yoksullar ihtiyaç duyduklarında onlara maddi bir karşılık beklemeden zenginlerin borç-ödünç olarak aynî ya da nakdî yardımda bulunmaları önerilirken; aynı şekilde zenginlerin de sermayeye ihtiyaç duymaları halinde, imkanları ölçüsünde de olsa fakir ve dar gelirli vatandaşların zenginlere faizsiz borç vermelerinin gerekli olduğu göz ardı edilmemelidir. Darda kaldığı bir günde zengini yolmaya çalışan fakir ve dar gelirliler için, iyi gününde nasıl ve hangi yüzle zenginden yardımcı olması istenebilecektir? Zenginiyle, fakiriyle bütün müslümanlar, ticaret yapmanın-kazanmanın dışında, yeri geldiğinde karşılıksız olarak yardımlaşma, maddi bir çıkar beklemeden ödünç verme/borç verme bilincine yükselmelidir. Ancak bu takdirde,

kapitalist kafaya sahip olan bir toplumla, gerçekten Allah'a ve ahiret gününe inanmış, malın mülkün dünyada amaç değil de bir araç olduğunun bilincinde olan, sırf Allah rızası için yardımlaşan ve bundan haz duyan bir toplumun farkı fark edilebilecektir. Bütün bunlar yanında, bir de günümüz iktisatçılarının; kredi sisteminin faizli borç veren mudilere verdiği zararın geçmiş dönemde faizli borç alanların uğradıkları zarardan daha çetin ve daha kalıcı etkiye sahip olduğu şeklindeki tespitleri/tezleri dikkate alındığında, dar gelirli vatandaşların zenginlere faizli kredi vermeleri savunulamayacak, burada haksız kazancın ve fakirin sömürülmesinin yok olduğu iddia edilemeyecektir.

4- Enflasyon altındaki banka faizlerinin haram olmadığı şu açılardan savunulamaz: Faiz yasağıyla ilgili Kur'an'da çizilen kapsam yalnızca mürekkep/bileşik faizin yasaklandığı şeklinde olmayıp, az ya da çok farkı gözetilmeksizin faiz bütün oranlarıyla mutlak olarak yasaklanmıştır. Bu anlayışı ilgili hadisler de desteklemektedir. Ayrıca, İslam fahiş derecede olan tefeci faizini yasakladığı gibi, normal orandaki faizleri de yasaklamış olup, çalışmamızda bunların örneklerine yer verilmiştir. Bu nedenle, enflasyonun altındaki faiz oranı masum olmayıp, o da yasaklanmış olan faiz kapsamındadır.

Kredi faizinin "borç işlemindeki baştan şart koşulmuş karşılıksız fazlalık" şeklindeki tanımından hareketle; "enflasyonun altında kalan bir fazlalık şartında, gerçekte reel manada bir fazlalık yoktur ki yasaklanmış olsun", şeklindeki muhtemel itiraza ise şu şekilde cevap verilebilir: Faizli borçlanma (kredi) sözleşmesi işleminde karşılıksız olarak bir fazlalık alma şartı bulunmaktadır. Zira borç akdi bu şart ile beraber doğmuştur. Bu şartın taraflardan birine karşılıksız yarar sağlama ihtimali bulunduğundan bu şart fasit bir şarttır. İslam alimlerinin genel kanaatine göre ise, borç işleminde borç verene menfaat sağlayan her şart faizdir ve yasaklanmıştır. Bu şart, ileride borcun ödenmesi gününde alacaklıya karşılıksız bir fazlalık sağlamayacağı kesin olan bir şart da değildir ki, bu şart batıl olup, sözde bir şart olarak kalsın ve borç akdi bundan etkilenmesin. Aksine söz konusu olan şartın; ileride borç verene karşılıksız bir yarar sağlama ihtimali vardır. Zira enflasyon düşük seyrederse, ileri sürülen şart gereği alınan fazlalık karşılıksız bir fazlalık, yani reel faiz alacaktır. Enflasyonun yüksek çıkması halinde ise, şart koşulan fazlalık reel faiz olmayacaktır. Ekonomistlerin bile kestiremediği enflasyon oranının borç verirken belirlenmesi garardan öte bir şey olmayacaktır.

Özellikle "enflasyon altında faiz veren bankalarda vadeli hesap açtırılabilir!" şeklindeki söylemden, bu akdin fasit şart taşıması ötesinde, faizli kurumlardan müslümanların düşük faiz alarak bu müesseselere/bankalara yardımcı olmalarının caiz olduğu anlamı çıkar ki, bunu hiçbir müslüman savunamaz. Bilindiği gibi, enflasyon altında faiz vermek, diğer bir manasıyla faiz almak demektir. Dar gelirli vatandaşı enflasyon altında faiz veren bankaya vadeli hesap açtırmaya göndermek, bankanın onlardan faiz almasını sağlamak demektir. Bir başka bakışla, böyle bir tavsiye, bankanın faiz birikimini artırmasına katkı sağlamaya çalışmakla eş anlamlıdır. Bankalar enflasyonun altında da üstünde de mûdilerine faiz verse, her durumda mûdilerini sömürdüğü, onlara zulmettiği aşikardır. Bu işlemin makro planda iktisadi, siyasi ve sosyal hayata olumsuz etkileri ise işin ayrı bir tarafıdır.

Bilindiği gibi, İslam'ın borç işlemiyle ilgili şaşmaz ilkesi, **"zulmetmeyin, zulme de maruz kalmayın**[74]" şeklindedir. Borç veren şahsın faiz alarak borçlusuna zulmetmesi haram olduğu gibi, borç alan şahsın alacaklısına zulmetmesi de haramdır. Bankaların verdikleri enflasyon altındaki faizin alınabileceğini meşrû göstermek için, "Alacaklının enflasyonist bir ortamda bilerek faizsiz borç vermesi veya beklenen enflasyon oranının altında bir faizle borç vermesi halinde gerçekleşen negatif faiz, alacaklının borçluya kendi iradesi doğrultusunda yaptığı hibesi şeklinde bir mal varlığı naklidir ki, bunda da dinen herhangi bir mahzur yoktur"[75] şeklinde bir söylem geliştirilemez. Özellikle faizli bankalarla müşterileri arasındaki ilişki bireyler arasındaki ilişki gibi değerlendirilebilir mi? Fakire veya bir tüccara verilen borç geri ödenirken enflasyon sebebiyle bir miktar değer kaybetmiş olsa da, bu farkın istenmemesi alacaklının kendi iradesiyle yapmış olduğu hibesi olarak görülebilir. Gerek Allah nezdinde gerekse borçlular nezdinde bu tavır bir anlam ifade eder; neticede bu hareket hiçbir olumsuz sonuç da doğurmaz. Ama bankaya faizli hesaba yatırılmış paranın vadesinde çekilmesi halinde alınan faizin, enflasyonun aşağısında kalması yani negatif faiz olması durumunda, mûdînin başkaca bir talepte bulunma hakkı bulunmamakla birlikte, bu farkı mûdînin bankaya kendi iradesiyle yaptığı bir hibesi olarak görmek imkansızdır.

İslâmî literatürde faizciye faiz işlemlerinde maddeten ya da manen yardımcı olmak şeklinde "bir iyilik!" türü mevcut değildir. Müslüman, borç ile ticareti ayırmalı; ticari ortaklıkla paranın kiraya verilmesi manası taşıyan vadeli hesabı birbirine karıştırmamalıdır.

5- Zaruret ve ihtiyaç sebebiyle faizli borç/kredi almak yasaklanmış değildir. Günümüz Türkiye'sinde faiz veren açısından "zaruret ve ihtiyaç halleri" zaman zaman söz konusu olabilmektedir. Ancak, konuyla ilgili olarak şu nokta gözlerden kaçmamalıdır: Toplumumuzda imkanı olan kimselerin bir araya gelerek faizsiz borç vermeyi finanse edecek olan bir yardımlaşma sandığı oluşturmaları ve bu sandıktan borç paraya ihtiyacı olanların alıp kullanmaları, akabinde sandığa olan borçlarını geri ödeyerek, bir başka ihtiyaç sahibinin bu sandıktan borç alabilmesinin sağlanması imkan dahilindedir. Bu amaçla farklı türden sandıklar oluşturulabilir. Bu sandıklar birer tüzel kişilik şeklinde de kurumlaşabilirler. Bunları oluşturmak ne hayal, ne de imkansız bir tekliftir!

Kendisinden kaçınılamayan zaruret ya da ihtiyaç ile, kendi ellerimizle oluşturduğumuz zaruret ve ihtiyaç olguları, bir kısım hükümlere etki etmesi açısından aynı olmasa gerek! Öte yandan, özellikle farklı sistem altında yaşayan müslümanlar için bile, kendi imkanları olduğu halde, değiştirmeyi düşünmedikleri işlem ve uygulamalar ile, isteseler de değiştirmeye güçleri yetmeyen işlem ve uygulamalar İslam fıkhı açısından aynı hükme tabi olmayacağı gibi, bireylerin sorumluluğu da her iki ortamda aynı olmayacaktır. Faizli kredi/borç alma hususunda ihtiyacın/zaruretin etkisi konusuna bu perspektiften bakılması gerektiğine inanıyor ve kanaatimizi şöylece paylaşmak istiyoruz:

Toplum bireyleri öncelikli olarak üzerlerine düşeni yapmalı, karşılıklı dayanışma kurumları oluşturmalıdır. Esnaf açık hesap taksitli satışa devam etmeli, alacağını

---

[74] **Bakara** 2/279.

[75] Bkz. Gözübenli, "**Faiz"**, s. 647.

garantiye almak amacıyla kefil vb. tedbirler almalı, ama müşterisini mutlaka faizli bankalardan kredi çekmeye mecbur etmemelidir. Ev inşası gibi uzun vadeli yatırımlarda kooperatifleşmeye gidilmeli, ortaklar sabırlı ve istikrarlı hareket ederek faizli kredi çekmeden sonuca ulaşmaya çalışmalılar. Bunlar yanında tüketiciler de ihtiyaçlarını karşılamak için aceleci davranmamalı, bir an önce umduklarına ulaşmak için ihtiyaç olgusunu istismar etmemeliler. Herkes üzerine düşeni yaptıktan sonra, yine de umulmadık bazı ihtiyaçlar belirip, onları giderebilmek için başkaca yol kalmadığında, faizli borç alınarak da olsa o ihtiyaçların giderilmesinin caiz olacağına inanmaktayız. Aksi takdirde, yapılması gerekenler yapılmadan, yalnızca mevcut sosyal şartlar dikkate alınarak, genel ya da özel ihtiyaç sebebiyle faizli borcun alınabileceğini savunmak, hatta bu durumun devamlılık arz ettiğinden hareketle, "günümüz ortamında faizli kredi almak insanlar için genel ihtiyaç halini almıştır, bu ihtiyaç hali süreklilik arz ettiği için de, bu ihtiyaç sebebiyle faizli kredi almak caiz görülmelidir" şeklindeki düşüncelere katılamıyoruz. Ayrıca, çalışma metninde belirtildiği gibi, sürekli faizli borç/kredi alıp vermenin iktisadi, sosyal, siyasi ve kültürel alanda birçok olumsuz etkileri mevcuttur. Toplum bireyleri yardımlaşma ve dayanışma gibi sosyal sorumluluklarını yerine getirmediklerinde "faizli kredi kurumları" canlılıklarını muhafaza etmekte, neticede faizin sosyal ve iktisadi hayata yönelik olumsuzlukları süreklilik arz etmektedir. Sorumluluğumuzu idrak etmemenin ne kadar çok sorunlar doğurduğu, üstelik sorunları kronikleştirdiği garip bir durum olarak ortada durmaktadır!

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.111-124

İSLAMİ İKTİSAD'IN ESASLARI İSİMLİ KİTABIN PARA VE FAİZ İLE İLGİLİ KISIMLARININ İNCELENMESİ

Prof.Dr.Ali ACAR**

The review of the chapters about money and interest of the book "İslami İktisad" by A. Ebussuud

Islam has the capacity to meet the needs of every era, every country and of all the conditions. Islam prohibits activities that could adversely affect the economy like interest; but encourages beneficial activities like trade. Islam's economic activities in the use of money and Islam's approach to how the production and employment problems of today can be solved are two important economic issues. On those issues, the well-known work by Ahmed Ebussuud in the field of Islamic economics (İslam İktisadı, tr. Ali Ozek, Fortress Press. Ist. 1983) has been analyzed.

GİRİŞ

İslamiyet her devrin, her memleketin ve tüm şartların ihtiyacını karşılayacak esasları en ince noktalarına kadar ihtiva ettiğini söylemektedir. Böylece faizi sonuna kadar şiddetle yasaklamakta, ticareti ise son derece serbest bırakmaktadır.[1] Bu şekilde İslam âlimleri Kuran-ı Kerim'in iktisadi faaliyetler ile faizsiz serbest ticaret sisteminin bu günkü istihdam ve üretim problemlerini nasıl çözülebileceğini göstermeleri önemli olmaktadır.

Fıkha yani İslam Hukukuna göre iktisadiaraştırma yapılıp bir mezhebe veya mezhepler arasındaki ayrılıklar belirtilerek birkaç mezhebe göre bir araştırma yapılabilir. Sadece Hz. Peygamber'in hadislerine dayanarak İslam ekonomisinin esaslarını tespit etmek de mümkündür. Ebu'l Ala el-Mevdudi, İslam ekonomisinin esaslarını tespit etmek için eski eserlerimizdeki alışveriş, sarraflık ve icare gibi mali işlerin ve ekonomik kuralların çoğuna günümüz insanının pek ihtiyacı kalmamış olduğundan bu eski fıkıh kitaplarından ziyade Kuran'a ve hadislere dayanmayı tavsiye etmektedir.

Son yıllarda finans kurumlarının çoğalması ile beraber bankalarında faizsiz kredi bağlamında kredi vermeleri faiz konusunu iyice güncellenmesine yol açmıştır.

** Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fak. Öğretim Üyesi

1 Eskicioğlu,O.,Tarihte Ekonomik Dönemler Sistemler ve İslamiyet.

PARA VE FAİZ

Burada son derece ehemmiyetli olan bir meseleyi izah edilmesi gerekir.Çünkü para meselesibu araştırmanın temel direğini oluşturmaktadır. Biz bundan, paranın faizle olan alakasını veya yenilerin lügatında «fayda ve temettü» denilen şeyi kastediyoruz. Faizin haram oluşundaki hikmetler İslâm'ın yüce kaynaklarındayeteri kadar izah edilmiştir.

Dörtbin seneden beri para faizle münasebet halinde olmakta devam etti. İnsanlar, her ne kadar kötü neticelerini idrak etmişler ise de, sebebini idrak etmeksizin faizli muamele yapmakta devam ettiler. Peş peşe gelen dinler faize karşı harp ilân ettiler ve faizi yasakladılar. Hedefleri farklı olan sosyalistler bilefaizin ortadan kalkması için gayretler sarf ettiler. Hattâ Keynes ve Houwarth gibi çağdaş iktisatçılar faizin, iktisadın tedavisi güç hastalığı olduğuna tam kanâat getirdikleri için faizin ortadan kaldırılması yolunda çaba harcadılar. Lâkin İslâm'ın görüşü ile bu asrın başlarında Silvio Gesell'in yazdıkları istisnâ edilirse iktisat âlimlerinden hiç biri, faizin hatalı taraflarını kökten halledecek, binlerce seneden beri insanlarca tanınan şeklini yıkacak olan ve neticede insanları bu faiz safsatasının tesirinden, şuursuzca kabul ettikleri bu köleliğin kayıtlarından kurtaracak (faiz teorisini)nazariyeyi bulamamıştır.

Faiz hurafesi şüphesiz paranın asıl işlevlerini anlamamaktan doğmuştur. İktisatçıların pek çoğu parayı, paranın görmekte olduğu işlevler açısından tarif etmiştir. Hakikatler bu işlevler, biz insanların paraya isnat ve izafe ettiğimiz itibarî sıfatlardan ibarettir. Bu sıfatların hepsi, paranın ortaya çıkış sebep ve gerçekleriyle bağdaşmamaktadır.Para, ancak fertlerin istihsal fazlasını, başkalarının istihsal fazlasıyla mübadele etme ihtiyacını karşılamak ve aynî mübadelenin zorluğunu bertaraf etmek düşüncesinden doğmuş bir vasıtadır. Bunların dışında paraya atfedilen değer ve vasıflar, halkın hayalinden doğmuş hurafelerdir.

Para medeniyet ihtiyaçlarının ve istihsalde ihtisaslaşmanın gerektirdiği bir zarurettir dediğimiz zaman; «ferdin istihsal fazlasını satıp sonra elde ettiği para ile yaşamak için muhtaç olduğu diğer malları satın almasına imkân vermek» olduğunu kastetmekteyiz. Bu bağlamda zihinlerde yerleşmesi gerekir ki, mübadele ameliyesi ancak şu iki faktörün ikmaliyle tamamlanır:

a) Mal ve emtiayı, miktarını satış, fiyatının tahdit edeceği belirli bir para mukabilinde satmak.

b) Elde edilen bu para mukabilinde muhtaç olduğu diğer mal ve emtiayı satın almak.

Zira satış tamam olur da alış tamam olmazsa, mübadele denilen alışveriş tamamlanmaz; bilâkis mübadelenin sadece yarısı gerçekleşmiş olur. Bu ise topluma ve onun iktisadiyyatına karşı büyük bir zarar ve tehlikedir. Bu hususu basit bir misal ile açıklamıştır.

"Bir ekmekçi, bir de avcıdan meydana gelen bir toplum, düşünelim. Günün nihayetinde iki şahıs, ekmekçinin yapacağı bir ekmekle avcının avlayacağı bir güvercini mübadelede anlaşırlar. Yine düşünelim ki, mübadele vasıtası olarak kabul ettikleri bir para birimi üzerinde ittifak etsinler. Buna göre ekmekçi avcıya yaptığı ekmeği para mukabilinde satıyor, sonra avcı da avladığı güvercini aynı para ile ekmekçiye satıyor. Ve bu minval üzere devam ediyorlar. Sonra farzedelim ki, ekmekçi ekmek satarak

elde ettiği parayı elinde tutmak, muhafaza etmek ister, bu durumda ne olacaktır? Pek tabiî avcıdan güvercin satın almayacak, böylece avcı da istihsal fazlasından faydalanmayacak, sonra ekmekçi de yan istihsal fazlası olan ekmeğini satamayacaktır. Çünkü avcının yanında ekmek alacak başka parası yoktur. İşte bu farazi toplumda görürüz ki, mübadele sirkülasyonu durur; bundan sonra herkes ya bütün ihtiyaçlarım bizzat kendisi istihsal yoluna gidecektir ki, bu imkânsızdır, ya dataraflar zarurî ihtiyaçlarından mahrum kalacaklardır. Verdiğimiz bu basit misal hayat gerçeklerinden uzak değildir. Buna benzer hâdiseler belirli farklarla bütün toplumlarda varolagelen durumlardır."

İSLÂM'A GÖRE SATIŞIN MÂNASI

Bir toplumda yaşayan herkes kendisi için mümkün olan istihsali yapar, elde ettiği istihsal fazlasını başkalarına satar, bu satıştan kazandığı paraları da muhtaç olduğu diğer maddeleri satın almakta harcamaktadır.

Eğer birisi, sattığı mallardan elde ettiği paraları depo eder, piyasadan bir şey satın almazsa, bu çeşit davranışıyla kendi toplumunun fertlerini istihsal fazlasını satma hakkından mahrum eder. İşte bizim önemle üzerinde durduğumuz gaye budur. Biz, «sadece satışın mânası, hiç bir zaman mübadelenin tamamlanması demek değildir. Çünkü mübadele edilen mal bulunmadığı takdirde, insanlar parayı kabul etmezler, zira mücerret para onların ihtiyaçlarım gidermez» dediğimiz zaman bunu kastederiz. Hakikatte para, insanların ellerinde bulunan her çeşit malın mübadelesi için bir vasıtadır. Bu sebepten dolayı İslâm'ın tasavvur ve takrir ettiği şekilde satışın mânasını anlamamız gerekir. Bunun mânası sadece para ile eşyayı değişmek değildir. Lâkin onun mânası, ferdin satış mukabilinde elde ettiği paralarla başkâ mallar satın alması demektir. Kur'an-ı Kerim'de zaman zaman «satmak» kelimesinin satmak ve almak; «almak» kelimesinin de almak ve satmak mânalarında kullanılmasının hikmeti bu olsa gerektir. Allah Teâlâ şöyle buyurur:

"Allah alış- verişi helal, ribayı (faizi) haram kıldı..." (Bakara: 297).

"Onlar öyle kimseler ki, kendilerini ne ticaret ne de alışveriş meşgul eder..." (Nûr: 37).

"Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağırıldığınız vakit, Allah'ı hatırlayıp ibadetine koşunuz, derhal alışverişi bırakınız..." (Cuma: 9).

Bu âyetlerde her ne kadar Arapçada satmak mânasına gelen "bey'" kelimesi kullanılmış ise de, büyük müfessirler, satmak kelimesinin almayı da içerdiğini söylemişler ve «satıp-almanın», yani Türkçemizdeki «alış-verişin» anlamlarında ifade etmişlerdir. Bunailişkin âyet ve hadislerde pek çoktur.

Bir malı akabinde almadan ve alındı gibi gösterilen bir satış, şartları oluşmamış bir satıştır ve haksız olarak malı tutmaktır. Yerleşmiş örf ve adetlere göre para, şu işlevi görür:

Müşteri hakikatte satıcıya ödediği meblâğı; bu beşerî toplumda elde ettiği parayı, diğer ihtiyaçlarım temin için bir başka ferde ödeyecek olan satıcıya öder. Eğer satıcı bunu yapmazsa yani topladığı parayı, kendi ihtiyaçlarım temin etmek ve bazı ahvalde daha fazla kazanmak maksadıyla harcamaz da elde tutar, (yastık altında tutarsa) depo ederse sosyal bağları koparmış, cemiyete ve cemiyet fertlerine telâfisi güç zararlar getirmiş olur.

PARA VE KIYMET

İnsanlar ekonomik dönemlerde çeşitli malları değişim vasıtası olarak kullanmışlardır. Daha sonraki dönemlerdedeğişim aracı olarakpara birimini kullanmışlardır. Çünkü dünyanın çeşitli yerlerinde ve hatta yakın zamanlardaderi, sığır, koyun, zeytinyağı ve tütün gibi maddelerin değişim vasıtası ve kıymet ölçüsü işlevini yerine getirdikleri bilinmektedir. Zamanımızda dageri kalmıştopluluklarda dadeğişik tüketim eşyasının para yerine kullanılmaktadır.Mahmut Ebussuud'a göre "Para, kıymetin deposu" denilmesindeki anlam bununla, para elde eden kimsenin, maddî bir "kıymetli depo etmeye muktedir olacağınıkasteder ki, o kıymeti, depo edilen para temsil eder". Ona göre paranın değeri konusunda değişik görüşler vardır. Çünkü "kıymet" müphem bir lâfızdır. Henüz iktisatçılar onun tarifi hususunda ittifak etmemişlerdir. Onlar sadece bir şey üzerinde görüş birliğine varmamışlardır. O da paranın iktisadın ötesinde gücü ve kuvvetinin kullananların değerler dünyasına bağlı olduğunu vurgular. At sahibine göre kişner sözü yerine para sahibinin zihniyet dünyasına göre şekillenir.

"Bir şeyin kıymeti fiyatından başka bir şey değildir. Amma iktisatçılar bir şeyin manevî kıymetini yâni gayrı iktisadî kıymetini tarif ve tahdit etmeyi murad ederlerse bu başka bir iştir. İşte böyle bir durum karşısında o şeyin kıymeti, ferdin o şeye veya mala karşı ruhî ve manevî alâkasına bağlıdır. Amma iktisattaki mübadele kıymeti diye adlandırılan kıymete gelince onun, arz ve talebin karşılıklı tayin ettiği piyasa fiyatının dışında bir gösterilen mânası yoktur.

Beyan edildiği gibi paranın bizatihi istenilen normal bir meta itibar olunması imkânsızdır. Yani para, zatî bir kıymetin sahibi değildir. Bu, hakikat, kâğıt paraya nazar ettiğimiz vakit, şek ve şüpheden uzak olarak açık bir şekilde görülür. Bu gerçeği daha ilk asırlarda yetişen İslâm âlimleri görmüşler ve bu konudaki görüşlerini yazmışlardır. İslâm âlimleri arasında bilhassa İmam-ı Gazali ile İbn Haldun'u zikretmek gerek. Çağımızın iktisatçıları da bu konu üzerinde ihtilâfsız ittifak etmişlerdir. O halde para nasıl kıymetin deposu olur! Bilâkis mâdeni sikkelerin bile bir kıymetin deposu olmaları imkânsızdır. Fakat o sikkeler, kıymetleri piyasa fiyatına tâbi olan birer meta'dırlar. Bunun aksini düşünmek ise, ilmî kıymeti olmayan safsatadan ibaret kalır."

Mahmut Ebussud'a göre Para, bir malın değerini başka malların değerleriyle karşılaştırarak ölçer, yani malların birbirleriyle değiştirilme oranlarını belirler. Ortak değer ölçüsü olarak, değiştirilecek malların biri karşılığında öbüründen ne kadar verileceği parayla ölçülür. Para bir değer ölçüsüdür, ama kilogram ya da metre gibi değişmez bir ölçü değildir. Değeri zaman içinde değişebilir. Para kendi değerini ölçemez, onun değeri satın alabileceği mallarla ölçülür. Paranın değeri düştüğünde satın alabileceği mal miktarı azalır, yani malların fiyatları yükselir. Alım gücü azalır.

"Paraya zatî bir kıymet atfetmek, parayı aslî vazifenin dışına çıkarmak olur. Zira onun esas vazifesi, malların mübadelesinde aracılık yapmaktır. Binâenaleyh paraya verilecek böyle bir kıymet, hiç bir hususta gerçeklerle bağdaşmadığı gibi insanlığı meçhul istikametlere yönelten bir yanıltma olur

Şüphesiz iktisadî hayatın esası, her şeyden önce fertler arasında meydana gelen işbölümünden doğan istihsali sağlamaktır. Kıymet kelimesinin delalet ettiği şey yâlnızca bu istihsal ancak bu her çeşit kıymeti ihtiva eder. Paraya gelince hiç bir

zaman kıymetin mahalli ve deposu olmasına imkân yoktur. Zira para varsa zatî eşyanın mübadelesi için tedavül eden para gibi vazifenin yanında ayrıca zikre değer bir ehemmiyet kazanmaz. Belki de altın ve gümüşten bize dönen faydanın, satın almak için verdiğimiz medenî paralara mukabil diğer mal ve eşyadan elde ettiğimiz faydalarla mukayese edilmesi imkânsızdır".

İnsanlar iktisadi faaliyet içerisindeihtiyaçlarını tatmin edebilmek için ürettikleri mal ve hizmetleri karşılığında, ihtiyaçları olan başka mal ve hizmetleri talep ederler. Fakat her zaman üretilen her mal ve hizmet karşılığında yerine istenilen mal ve hizmetler elde edilemez. İşte bu anda para devreye girer ve para karşılığında istenilen her türlü mal ve hizmeti satın almak söz konusu olabilir.

Ona göre "parayı kıymet deposu ya da kaynağı itibar ettiğimiz vakit, kendimizi aldatmış oluyoruz. Paranın aslında depo edilen bir vasıta ve araç olmaması gerekir. Gerçekte kıymet nisbî bir düşüncedir,depo edilmeyi kabul etmez. Bu esasın dışında kalan her şey aldatıcıdır. Biz paraya ebedîlik sıfatını, aslında faiz olduğu halde fayda veya temettü diye adlandırılan artışı hak ve doğru gösterecek bir vesile bulmak için vermiş bulunuyoruz ki, bu da bir başka aldanıştır. Paraya böyle bir vasfı kazandırmak ancak, parayı para ile mübadele neticesinde mümkün olur. Bu ise paranın esas vasfıyla açık bir şekilde çatışır, çünkü paranın aslî olanı vasfı, mübadele vasıtası olmasıdır. Burada, ödünç alanın, ödünç verenden mal ve eşya almadığını, sadece nakit para aldığım zikretmemiz kâfidir. Eğer biz para kelimesinin yerine "mübadele vasıtası" tabirini kullansaydık «borç» garip görünürdü, hatta aynı mânayı ifade ettiği için bu kelime neredeyse değersiz olurdu".

Dolayısıyla para, mal ve hizmetlerin değişimde kullanılan yani mübadeleye yarayan, gerektiğinde saklanabilen ve üretilen mal ve hizmetlerin değerini belirleyen bir ödeme aracıdır.

PARA FİYATLARIN ÖLÇÜSÜDÜR

Paranın henüz değişme katılmadığı ilkel toplumlarda insan veya kabilelerin ihtiyacı olan malları değiştirebilmeleri için bazı malların değişim vasıtası olarak kullanıldığı görülmüştür. Bu suretle alıverişi çok kolaylaştıracak olan bu usulde vasıta olan malın söz konusu mallardan seçilmesi lazımdı. Buna örnek olarak kuru balık, canlı hayvanlar, hububat mal para olarak kullanılmıştır. İktisat tarihinde ilkel çağlarda balıkçılık devrinde balıkların, çobanlık devrinde hayvanların, ziraat devrinde buğday, arpa, mısır, vs. gibi hububatın para olarak kullanıldığı ifade edilir. Geçmişte bazen paraya duyulan güven azalmış ve ülke parası değerini yitirmiştir. Bunun bir örneği 1930'larda Almanya'da yaşanmıştır. Marka duyulan güven azalınca, Almanlar paradan kaçarak tüketim mallarına yöneldiler. Para olarak ödenen ücretlerini hızla harcadılar. Fiyatlar yükseldi, enflasyon tırmandı ve sonunda bir somun ekmek almak için bile çuvalla para gerekir oldu. Bu sorunu çözmeye çalışan hükümet, ilk önceleri giderek daha yüksek tutarlı, hatta 1 trilyon marklık paralar bastı. Sonuçta yeni bir para yaratarak halkı bu paranın değerini koruyacağına inandırmak zorunda kaldı.

PARANIN FONKSİYONLARI

Paranın temel fonksiyonlarından birisi değişim aracı olmasıdır. Mal ve hizmetlerin sağlıklı bir biçimdedeğişimi, para aracılığı ile gerçekleştirilir.İlkel toplumlarda bireysel ve toplumsal gereksinimler sınırlı sayıda mal aracılığı ile sağlanmaktaydı. Zaman süreci içerisinde toplumların modernleşmesiyle ihtiyaçların çoğalması ve fark-

lılaşması ile birlikte çok sayıda mal ve hizmetin üretildiği yoğun bir sektörel bölünme sonucunda iş bölümü ve uzmanlaşmanı gelişmesiyle her alanda paranın değişim aracı olarak kullanılması yaygınlık kazanmıştır.

Paranın ikinci fonksiyonu hesap birimi olmasıdır.Dolayısıyla para,mal ve hizmetlerin diğer mal ve hizmetler karşısında, görece değerinin ölçümünde kullanılan bir hesap birimidir. Mal ve hizmetlerin değiminde paranın değer ölçüsü olarak kabul dilmesi değişim işlemini kolaylaştırır.

Paranın fonksiyonları paranın bugünkü iktisat düzeninde gördüğü vazifeler ve sağladığı kolaylıklardır. Paranın başlıca fonksiyonları değişik başlıklaraltında toplanabilir. Bunlar:

1. Kıymet ölçüsü

2.Değişim Vasıtası

3.Kıymet nakli Vasıtası

4.Ödeme Vasıtası

KIYMET ÖLÇÜSÜ OLARAK PARA

Eski dönemlerde malın malla karşılıklı olarak değiştirildiği döneme göre; günümüzde bir mal önce satılıp değeri paraya çevrilmekte, daha sonra elde edilen bu parabaşka bir mal almak için kullanılmaktadır. İşte bu arada malın paraya çevrilmesi ve paranın da mala çevrilmesi esnasında mal kıymetleri ile paranın kıymeti arasında sabit bir dengenin olması gerekir ki mallarını paraya tahvil eden ve sonra da paralarını lüzumlu mal ve hizmetlerin satın alınmasında kullanan kimseler herhangi bir kayba uğramamış olsunlar. Kayıpların oluşması piyasada enflasyon ya da deflasyon oluşmasının sonuçlarındandır. Paranın ortak bir kıymet ölçüsü olması yani ekonomi içinde mübadeleye konu teşkil eden bütün mal ve hizmetlerin kıymetini ölçebilmesi iktisadi hayatın işleyişine büyük bir sürat kazandırmıştır.

Paranın bir kıymet ölçüsü olabilmesi için gerek farklı yerlerde ve gerekse farklı zamanlarda ifade ettiği kıymette bir değişiklik olmaması gerekir. Yani alım gücünde değişimlerin olmaması gerekir. Dolayısıyla paranın kıymet ölçüsü fonksiyonunu gerektiği gibi yerine getirebilmesi için kendi kıymetinin sabit olması gerekir.

DEĞİŞİM VASITASI OLARAK PARA

Üretilen mal ve hizmetler önce paraya çevrilmekte ve sonra fertler ellerine geçen para ile ihtiyaçlarını tatmine yarayan mal ve hizmetleri satın almakta veya kiralamaktadırlar. Dolayısıylaparanın aynı mübadele devrindeki gibi malla malın değiştirilmesi yerine malların para ile ve sonra da paranın malla değiştirilmesi şeklinde bir mübadele ortamının oluştuğu görülmektedir. Paranın herkes tarafından kabul edilen gerçek bir mübadele vasıtası olabilmesi için kıymetinin zaman ve mekan içinde büyük değişmeler göstermemesi gerekir. Paranın kıymetinin ölçüsü onun alım gücüne ve piyasada dolaşım açılımlarına bağlı olmaktadır. Doların kıymetinin ölçüsü uluslararası dolaşım etkilerine bağlı olduğunu buradan anlamaktayız.

KIYMET NAKLİ VASITASI OLARAK PARA

Bireylerçalışarak elde ettikleri aylık ya da günlükolarak hayatta ellerine geçen paranın tamamını harcamazlar. İmkan olduğu sürece gelirlerinin bir kısmını tasarruf

etmeye çalışırlar.Tasarruf biçimleri olarak ya bankalara yatırıp bir faiz elde ederler veya ilerde beklenmeyen olayların ortaya çıkması durumunda harcamak üzere stok biçiminde bir kenara koyarlar.

Paranın bu fonksiyonunun bilinmesiyle iktisadi hayatta para arz ve talebi meselelerinin önemi anlaşılmış ve faiz haddi vasıtasıyla iktisadi hayata belli ölçüde tesir edebilmenin mümkün olacağı ortaya konmuştur.

TEDİYE VASITASI OLARAK PARA

Paranın dördüncü fonksiyonu ödeme vasıtası olmasıdır. Bu fonksiyon paranın yukarıda sıraladığımız diğer üç fonksiyonunun tabii bir sonucudur. Para mübadelelere aracılık eder ve bugünün satın alma gücünden bir kısmını yarına naklederse ve aynı zamanda müşterek bir kıymet ölçüsü ise pek tabiidir ki borçların ödenmesinde de bir vasıta olarak kullanılabilir.

"Malların mübadelesinde bir vasıta gibi kullanılması zorunlu olarak paranın, mübadele ettiğimiz malların ölçeği olmasını gerektirir. Bu ise delile muhtaç olmayan açık seçik olan bir iştir: Bizim burada söylemek istediklerimizin hepsi, halihazırda müşahede edilmekte olan, kıymetler veya fiyatlar ölçüsünün istikrara kavuşmamış olmasıdır. İşte bunda, iş yapanlara yönelen bir takım hudutsuz tehlikeler vardır. Bir başka, deyişle para mukabilinde eşya mübadele nisbeti sabit, değildir. Biz, bir memlekette paranın kıymetinin düştüğünü işittiğimiz gibi bir başka zamanda aynı memlekette paranın değerinin yükseldiğini görürüz. Bunun mânası, her hangi bir memlekette para biriminin satın alma gücü, azalır veya çoğalır, demektir. Para birimleri bu sarsıntılara ancak, paranın mânasını anlamakta ve kullanış şeklinde yaygın hale gelmiş hatadan dolayı maruz kalır.

Tedavüldeki kâğıt paranın çoğalması, eşyaya nisbetle para kıymetinin sabit kalmamasına yardım etmiştir. Çünkü çoğu zaman hükümetler, borsalardan senetler satın almak veya senetleri satmak yolundan emisyon yapmak suretiyle para arzının çoğalmasını isterler. Bunun gibi istihsal edilen mal miktarlarının muhtelif olması, talebin arzla beraber yürümemesi veya aksine çoğu zaman para değerinin (fiyatının) farklı olmasına götürür."

Emtia ile para arasındaki nisbette meydana gelen bu dengesizliğin, nazarî ve amelî bakımlardan iktisadî hayatta kendine has ehemmiyeti bulunan bir durum olduğu izaha muhtaç değildir. Kişi, nazarî bakımdan tahdit edilmiş bir had ve hududu bulunmayan «mikyas» veya «ölçü» için şaşırır. Meseleyi zihinlere yerleştirmek için, kendisiyle uzunluklar ölçülen metreyi alalım. Farzet ki, metrenin uzunluğu 105 veya 95 santim oldu. Bu durumda eşyanın uzunlukları hakkında doğru hüküm vermek nasıl mümkün olacaktır? Mensucat alımsatımında muamele ne şekilde yapılacaktır? Mallar için mübadele kıymetinin mikyası olduğunda şüphe edilmeyen paradaki bu oynaklık, yeni iktisadımızın derinliklerine yerleşmiş münzim hastalıklardandır. Bu hastalık, bizim bazan tedavüldeki paranın artması veya eksilmesi diye ifade ettiğimiz şeydir. Haddi zatında bu, düzensiz istihsalin âmillerinden olduğu gibi, aynı zamanda pek çok gayrı meşru kazançların teşvikçisi, faizin ortaya çıkış sebeplerinden birisidir. Bunların hepsi böyledir, çünkü yürürlükteki veya bugün için geçerli sayılan iktisadî nizamlar ekseri ahvalde talebi aşan bir arz, fiyatlar için nakit paralar şeklinde bir takdir üzerine dayanır. İşte böylece paraya nisbetle istihsal edilecek mal miktarının dayanacağı esas gayrı malûm olduğu vakit, bu durum, paradaki eksilme ihtimaline

mukabele etmek için bir nevi garanti temin etme zaruretine götürdüğü gibi, takdirin zabt u rabt (disiplin) altına alınamamasına da sebeb olur. İşte bu garanti, bilinen şekillerden hangi şekil üzere olursa olsun faiz veya fayda diye adlandırılır.

PARA TALEBİ VE ARZI

Geçen bahislerde kısa olarak zikrettiğimiz iki mühim deyime burada yeniden temas etmemiz faydadan hali değildir. Bu iki ıstılah, «Paraya karşı talep» ve «Para arzı»dır. Her iki ıstılah muasır iktisadımızda çok kullanılır.

Ancak bu iki ıstılahın ifade ettiği mananın hakikati, insanların çoğunun anlayışına muhalif düşer. Hakikatte paraya karşı talep, arz edilen mala karşı talepten başka bir şey değildir. Çünkü insan evvelce de beyan ettiğimiz gibi paranın bizzat kendisini talep etmez. Lâkin parayı, ihtiyaçlarını karşılayacak emtiayı elde etmek için talep eder. Gerçekte paraya karşı müstakil bir talep yoktur. Bu talebin arz edilen emtiaya yönelmesi sebebiyle paraya karşı talep, nerede ise birikmiş malın belli bir vakitte arzının tamamına denk düşer. Eğer arz fiyatı, talep fiyatından farklı olursa, yani mallarını satışa çıkaranlar, alıcıların kabul edeceği fiyatlardan daha yüksek fiyatlar isterlerse şüphesiz bu, mevcut durumdan bir şey değiştirmez. Çünkü bir noktada arzın taleple birleşmesi lâzımdır. Bu ise, gerektiğinde alışverişin tamamlandığı fiyattır. Bu fiyat, arz ve talepten biri değişmediği müddetçe piyasaya hâkim olacaktır. .

Buna binâen paraya olan talep ve paranın arzı, mala olan talep ve malın arzı; Bütün bunlar bizim doğru olan ilmî anlayışımıza göre aynı şeydir. Gerçi mevcut nakit ekonomilerinde para sayısının, arzda bulunan paranın sayısından daha fazla olması mümkündür. Bu da iki yoldan elde edilir. Birincisi, karşılığında üretilmiş mal olmadan borç verme, ikincisi de karşılıksız para değerinde kâğıt basmak suretiyle hükümetin borçlanması yoludur. Lâkin bunların hepsi ancak bir şeye götürür ki, her ikisi de iktisadî bozukluk ve krize sebebiyet verir ve iktisadı doğru yolundan şaşırtır.

Birincisi eşyaya nisbetle paranın kıymetinin düşmesidir. İkincisi ise, borcun para olması halinde faizin tesbiti ve takviyesidir.[4]

Bunların hepsine rağmen para arzı, her ne kadar ziyadeleşmişse de arz edilen malların tekrar fiyatlanmasından başka bir şey temin etmez. Yahut ilmî bir tabirle ifade etmek gerekirse, arz eğrisini en yüksek seviyeye çıkarmaktır. Bizim bu tabirler hakkındaki anlayışımızın doğruluğu devam eder, çünkü bu durumda arz, kemiyet bakımından talebin ta kendisi olacaktır. Sonunda arz ve talep fiyatı bir noktada birleşirler ki, o da mal ve eşyanın fiyatıdır. Piyasaya hâkim olacak da budur. Büyük bir ihtimalle bu duruma göre para, o noktada âdedî ve sun'î para miktarının çoğalmasından önce olduğundan daha yüksek bir seviyede olacaktır.

MÜLK EDİNMEK İLE STOK YAPMAK ARASINDAKİ FARK

Paranın üçüncü fonksiyonu değer birikimi(servet)saklama aracı olma fonksiyonudur. Para herhangi bir mal ve hizmetin satın alımında doğrudan kullanabilme özelliği açısından değişim işleminde kullanılan diğer bütün araçlar içerisinde gerektiği anda likit olarak kullanılmaktadır. Paranın piyasada çeşitli fonksiyonları içerisinde daha önce ifade etiğimiz gibi günlük hayatta bireyler ellerine geçen paranın tamamını harcamazlar. Gelirlerinin bir kısmını ya bankalara yatırıp bir faiz elde ederler veya ilerde beklenmeyen olayların ortaya çıkması durumunda harcamak üzere bir kısmını bir kenara koyarlar. Paranın bu fonksiyonunun bilinmesiyle iktisadi hayatta para arz

ve talebi meselelerinin önemi anlaşılmış ve faiz haddi vasıtasıyla iktisadi hayata belli ölçüde tesir edebilmenin mümkün olacağı ortaya konulmuştur. Bu konuda da Mahmut Ebussuud aynı noktaya işaret etmektedir.

"Para için bir takım düzmece (sahte) sıfatlar icat edilmiş olmasından dolayı, bazı fertlerin ve belli zümrelerin elinde paraların toplanmasına yol açtı. Bu da kapital ve sermaye şeklinde birikti.

İlmin gelişmesi, işbölümünün çoğalması sebebiyle bir kısmı uzak, bir kısmı da yakın bir memlekette istihsal edilen mallardan büyük miktarlarda mübadelenin kolaylıkla yapılabilmesi için üretici ve tüketici firmalar paraya ihtiyaç duyar. Hâlihazırda müşahede edilen şudur: Mübadele ancak ihtiyaç duyulan malı elde etmek için, bir kaynağa dayanmak yolundan tamamlanır; yani müşteri veya satıcı olmayan bir şahıstan borç almak suretiyle tamamlanır. Bilinen gerçeklerdendir ki, satıcı mümkün olan en yakın zamanda malından kurtulmak ister, alıcı da mümkün olan en yakın zamanda talep ettiği malı ele geçirmek ister. Ancak büyük paraların muayyen fertlerin elinde birikmesi, onlardan borç alma zaruretini ortaya koyar. Bu kapitalistler, verecekleri para karşılığında bir-vergi yahut fayda veya faiz almadan iş adamlarına borç vermezler. Sonra verdikleri parayı, aldıkları faiz nisbetinde çoğalmış olarak geri alırlar. Her ne kadar borçlu, malını satıncaya kadar uzun müddet borcunu ödemekte muhayyer ise de mal sahibine ödemekle yükümlü olduğu faizi ödeyip ödemek hususunda muhayyer değildir. Ödenen bu faizin müstahsilin kazanç ve zararıyla bir alâkası yoktur. Bilâkis o, tamamen müstakil olup başka bir iştir. İşte bu, mala mübadele imkânı kazandırmanın ve malı müşteriye satmayı kolaylaştırmanın karşılığıdır.Bunun mânası, «biz mal edinmeyi haram kılıyoruz» demek değildir. Fakat biz, mal biriktirip stok yapmayı ve toplumun bir ferdi olan zengin şahsın başkalarına faiz adı altında bir vergi ödeme mecburiyeti koymasını yasak ediyoruz. Dileyen dilediğine mâlik olsun. Mal mülk sahibi olmak, malın kendisi ve kazanma şekli helâl olduğu müddetçe ferdin en normal hakkıdır. Lâkin İslam bir takım fertlerin başkalarına iktisaden hâkim olmalarını, mal biriktirenin, elinde topladığı maldan külfetsiz olarak faiz şeklinde faydalanmayı haklı göstermesini veya halkın faydasını mucib olan istihsal hareketlerinin durmasına sebep olmasını kabul etmez."

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere İslam'ın yasaklamış olduğu sermaye mal biriktirmenin yanlış olduğunu bu birikimin iktisadi hayata katılmasının önemi üzerinde durmaktadır. Mal veya para biriktirerek bunu her ne isim adı altında olursa olsun para kullanmanın karşılığı olarak külfetsiz risksiz olarak para kazanılmasını faiz olarak nitelemektedir. Bu konuda ortaya üçdurumortaya çıkmaktadır. Mal kazanmak sermaye sahibi olmak helal olmaktadır. İkincisi, Para ve malın stoklanmadan piyasaya sürülmesi, üçüncüsü değişik isimler altında (parayı kullanma bedeli olarak külfetsiz olarak)faiz alınmasının yanlışlığını ortaya koymaktadır.

İKTİSADİ HAYATTA PARANIN ROLÜ

Mahmut Ebussuud paranın rolünü ve etkisini arz ve talep dengesine bağlamaktadır. Fiyatlar genel düzeyininsürekli arttığı enflasyon ve hiperenflasyon koşullarında paraya olan ilgi azalır. Çünkü enflasyon ve hiperenflasyon koşularında paranın değerinde ciddi aşınmalar meydana gelir.Paranın satın alma gücünde azalmalar gözlemlenir. İşte dengenin sağlanması için mal ve ücretlerde dengeli artışın sağlanması gerekir. "Gerçekte arz, mâliklerinin istihsal edip en kısa zamanda satmayı arzuladıkları malların toplamıdır. Hakikatte ne bahasına olursa olsun mutlaka satılması

zarurî olan mallar ya tabiat ye yapılarının uzun müddet bekletilmeğe elverişli ve mütehammil olmadıkları içindir veyahut da sahiplerinin bekleme imkân ve kudretinden mahrum bulunmalarındandır. Arz kelimesi, daima zihinlerimizde, sürekli bir deveran içinde devam etmesi gerekli olan muazzam istihsal mekanizmasına iktiran etmesi gerekli bir kelimedir. Bu kelimenin mahiyet ve ehemmiyeti, eğer günlük hayatımızda müstağni olmadığımız gelirse ancak o zaman anlaşılır. Sonra arz bizatihi müstakil bir şey *değildir.* Fakat o, iktisadî hayatın geri kalan taraflarıyla irtibat halindedir. Arz sağlam bir şekilde talebe bağlıdır. Talep de aynı şekilde mübadele vasıtasına bağlıdır.

Taleb, izah ettiğimiz gibi oldukça büyük bir hadde kadar, hareket ve süratiyle birlikte tedavüldeki para kemiyetine bağlıdır. Zira açıktır ki, paranın tedavül sürati ziyadeleştikçe yani para süratle bir elden diğer ele intikal ettiği, buna bağlı olarak faaliyetini çoğalttığı ve gördüğü iş de arttığı vakit bir tek lira günde on defa el değiştirir ve bir defada topluca mübadele edilen on lira mesabesinde itibar olunur. İnsanın mala karşı talebinin ve ihtiyaçlarının neredeyse hadsiz ve hudutsuz olması, paranın da bu mallan elde etme ve ihtiyacını giderme vasıtası bulunması hasebiyle, paranın çoğalması ve tedavül sürati nisbetinde toplum fertlerinin arzuları tatmin edilmiş, talepleri karşılanmış olur. (Tabiatiyle bu, diğer iktisadî âmillerin (faktörlerin) de olduğu gibi kalması farzolunduğu takdirde mümkün olur.)

Bu kısa ifadeden, mal ve hizmetler için arz ve taleb olunan paranın iktisadî hayattaki rolü tebeyyün eder. Talebin mutlaka para şeklînde görünüp aksetmesi lâzımdır. Ve bu paraların, mübadele ameliyesi tamamlanıncaya kadar devamlı olarak tedavülde kalması lâzımdır. Paranın hareketinde meydana gelecek her gecikme ve parayı tedavülden çekerek biriktirip hapsetmenin mânası, paranın hareket ve süratinde vuku bulacak bir gecikme demektir. Her çeşit «para hapsetme» işi de mübadele ameliyesinde bir gecikme sayılır. Bu mübadele ameliyesinin mânası, iktisadî ihtiyaçlarımızın devamlı tatmin edilmesiyle beraber istihsalin devam etmesidir. İnsanların dünya hayatında gerçekleştirmeyi arzuladıkları refah, istihsaldaki bu sürekliliği devam ettirmek ve istihsal olunan mallan zamanında istihkak etmekten başka bir şey değildir.

Mahmut Ebussuud iktisatta paranın rolünü izah edilmesinde onu kullanan insan ve toplumu kilometre taşı olarak örnek almaktadır.

Mübadele vasıtası altın yerine kâğıt para olduğuna göre parayı kullanan ve basan toplumun bizzat kendisidir. Hakim mevkiinde olan toplum ancak paraya bir kuvvet izafe etmiştir. Fakat toplum aynı zamanda paraya, paranın tabiatiyle aslâ bağdaşmayan sıfatlar da nisbet etmiştir. Parayı taşıyana öyle bir kuvvet vermiştir ki, artık paralı kimse dilerse verir, dilerse toplumu mahrum eder. Para sahibi bu zalimâne hükmü başkasına yani toplumun diğer fertlerine reva görür.

Mahmut Ebussuud paranın insan vetoplum hayatındaki rolünü ve yönünü onu elinde bulunduranların yapısına ve iktisadi insan tipini oluşturan herşeye rağmen (faize)kazanmak ve daha çok mala ve paraya sahip olmak zihniyet dünyasına bağlı olduğunu belirtmektedir.

“Paranın maliki bu tahakkümü yaparken cemiyet ne bunun farkına varır, ne de idrak eder. Sonra bu şuursuz ve idraksiz topluluk, zâlimlerin zulmünden, gâsıpların gasbından hâinlerin hiyanetinden şikâyet eder.” «Onlar bize zulmedemezler. Lâkin onlar sadece kendilerine zulmederler.» (Bakara Suresi: 57; A'raf: 160).

İKTİSADÎ BUHRANLARA (KRİZLERE) DÜŞMENİN SEBEBİ VE SIRRI NEDİR?

Mahmut Ebussuud bu bölümde1960'lı yıllara kapsadığı gibi 2008'den beri hala söndürülemeyen dünya krizinin ipuçlarını da bize vermektedir. "İktisadî buhranlar esnasında tedavüldeki paralarda husule gelecek her azalmayı, emanette hasıl olacak bir azalma takip eder. Yani müstahsil uzun vadeli borç almağa şiddetle muhtaç olduğu zaman, borç alma ve mal satma kapıları birlikte kapanır.Dünya milletleri bu şiddetli buhranlara galebe çalamaz,ancak devlet para bulma ve elde ettiği paralarıtedavüle sürme hakkını kullanmak suretiylebuna muktedir olur.Bunun sonucu olarakbu paraların bütün devletlerdeki satın alma gücünündevamlı bir şekildedüşmesidir. Şu günlerde bütün dünya bunun acıları ve ızdıraplarını çekmektedir.Dolar ve euro'nun (bu yazı yazıldığı zaman AB para birimi euro yoktu.Biz sterlin yerine euro'yu koyduk)geçirmekte olduğu buhranları ve dünya milletleri arasında uzun vadeli borç alma güçlüklerini işitiyoruz."

İktisadî buhranlar tedavüldeki paralarının çekilmesi veher çeşit mal tutma, mal biriktirme (ki bu para arzını azaltmaktadır) ancak piyasaya arzolunan mal ve hizmet fiyatlarının düşmesini hedef ediniz. Bizzat bu düşüş de tabiatiyle para arzının azalmasına götürür. Zira borçlular için vaki zorluklar sebebiyle fiyatların düşmesi borç verenin gönlünde büyür. Bunun yanında para sahibi, fiyatların düşmesinin eldeki nakit paraya kazandıracağı iştira kuvvetini düşürerek uzun müddet borç vermemekte devam ve ısrar eder. Bu gerekçeyi, âlimi cahili herkes bilir. Fiyatların düşmeğe devam ettiği bir sırada müşteri, yeni yeni düşmelerin beklenmesi endişe ve korkusuyla mal satın almakta tereddüt eder. Bu müşteri, isterse istihsal için gerekli olan maddelerin müşterisi olsun, isterse müstehlik olsun farketmez. Bu durumda müşteri sadece zaruretler için sarfiyat yapar. Mâlumdur ki, istihsal için gerekli malları almak isteyen müşteri, başkalarından daha çok ihtiyatlı ve müteredditolur. Çünkü ileride yapacağı istihsal için bugün bir mal satın almış olsa ve istihsal devresinde fiyatlar düşse muhakkak bir zarar yüklenmiş olur. Sadece fiyatların düşmesi korkusu, para sahiplerinin borç vermelerine engel teşkil eder. Bu sefer onlar iddiharı tercih ederler. Bu sebeple temettü ve faiz düşse bile paralar bankalarda, mallar depolarda birikir. Böyle zamanlarda kuvvetle muhtemel olan, temettü ve faizlerin de düşmesidir. Nakit paraların bankalarda birikmesi sebebiyle hareket ve kemiyet bakımından tedavüldeki para azalır. Bu da, dolayısıyla fiyatların bir miktar düşmesine yol açar. Buna «iktisadî buhranlara düşme» adı verilir.

Büyük iktisatçı Keynes'e, tedavüle büyük miktarda para sürmek yolundan iktisadi buhranlarla mücadele etme işine has meşhur nazariyesini ilham eden bu durum olsa gerektir. Tedavüle sürülen bu paralan devlet bastırır (Hazineye ait senetler mukabilinde para basan bankadan -Merkez Bankasından- borç alır), sonra piyasaya sürer. Bu da ya evrakı maliye satın almak suretiyle veya umumî yatıranlar yapmak suretiyle olur. Bu hal çaresindeki tehlike, bazı hallerde uzayabilecek bir devre için para basımının devam etmesidir ki; bu durum, bu evrak-ı maliyeden büyük bir miktarın yükünü taşıma zahmetini hükümete yükler. Bu durumda eğer hükümet, piyasada artan paraların bir kısmım çekmek için satış yapmak suretiyle ondan kurtulmak isterse, düşük fiyatlarla satması hariç o senetleri satmak âdeta imkânsız hale gelir, şöyle ki, para sahipleri, para ile para kazanmadıkları müddetçe bu tahvilleri satın alma işine yönelmezler. Eğer onlara arzu ettikleri kazançlar sağlanırsa, bu sefer devlet, bu tarz işlemlerden doğacak olan korkunç zararları yüklenmek mecburiyetinde

kalır. Eğer devlet düşük kazanç üzerinde ısrar ederse, bu sefer de zenginler işten el çeker, tahvilleri satın alma işine yanaşmazlar. Neticede fiili talebe nisbetle piyasaya arz olunan para miktarı cidden büyük olmakta devam eder. Bu sebeple paranın satın alma gücü azalır, eşyaya nazaran kıymeti düşer. İşte bu, «malî kabarma» dedikleri şeyin ta kendisidir. Keynes'in ilâcım kullanarak devletlerin tedavi etmeyi umdukları iktisadî hastalık, tabiri aharla iktisadî buhranlar işte bu hastalıktır.

Mahmud Ebussuud'a göre iktisadî buhranların tefsiri şöyledir:

Tedavülde kullandığımız paraların mânası, paranın tabiatine muhaliftir. Zira biz, paranın aslî vazifesinin, sadece malların mübadelesinde bir vasıta olmaktan ibaret bulunduğunu geçmiş bahislerde izah etmiştik. Bu sebeple eğer bir kimse parayı stok yapar da piyasaya inmesine mani olursa, bunun mânası, istihsal edilmiş bulunan malların mübadelesinin durması demektir. Yani bunun mânası, alıcısız satış demektir. Satıcı malim satamadığı vakit, önceden elde ettiği paralan harcamaktan çekineceği gibi yeni mallar almaktan da imtina edecektir. Şüphesiz bu durum, talep nisbetinin azlığından ve müstahsillerin mallarını satmak zorunda kalmalarından dolayı fiyatların düşmesine yol açacaktır. Aksi halde mallar telef olacak veya kıymetleri düşecektir. Sonra fiyatlarda vuku bulacak her düşüşü yeni bir çekingenliğin, paraların bir kısmının tedavülden çekilmesi ve tedavüldeki paranın süratinde bir yavaşlamanın takip etmesi mantıkî bir zaruret olur. Bunların hepsi, istihsalin devam etmesiyle veya istihsalin, piyasaya arz olunan para miktarının azalması nisbetinde azalmasıyla beraber, çok kere arzın anlık talepten ziyade olmasına yol açar. Burada para arzının azalmasıyla talebin de azalacağı aşikârdır. Böylece faydanın (kazancın) nisbeti düşer, mallar karşılığı olan paralar yeniden bankalarda ve ceplerde toplanmaya başlar, iktisadî hayattaki gerileme bu minval üzere devam eder,gider.

PARA, HASTALIĞIN EVİDİR

Mahmut Ebussuud para hastalığın evi derken insanın onu kullanma biçimine bağlı olduğunu ifade etmektedir. Paranın esas işlevlerinin unutulup ona gereğinden fazla değer verildiğinde para hastalıkların evi durumuna gelmektedir.

Şüphesiz ciharım iktisadî müşkili (problemi), her şeyden önce paranın sahibine temin ettiği sihirli kuvvetten çekmekte olduğu acıların problemidir. Hakikatte icadına sebep olan gayenin dışında kullanılması şeklinde paraya verdiğimiz kıymet, hariç onun bir mânası yoktur. Defalarca ifade ettiğimiz gibi para ancak alım satım işinin kolayca tamamlanması için icat edilmiş bir vasıtadır. Alışveriş ise, her alışı bir satış, ve her satışı da bir alış takip ettiği takdirde ancak tam ve kâmil bir alışveriş ve mübadele olur. Para -özellikle kâğıt para- cemiyetin icadıdır, en büyük kuvvetini devlet sultasından alır. Devlet sultası ise gerçekte cemiyetin iradesidir. Paranın istimalinde kötülük edildiği vakit, kötülük edeni cezalandırmak üzere devletin müdahale etmesi ve toplumun refahı için hayatî mahiyet taşıyan bu vasıtanın güzel kullanılmasını teminat altına alması gerekir. Eğer devlet bunda kusur eder ve toplum da bunu kabul ederse o zaman bu toplum kendini kötülesin, başkasına kusur bulmasın. Çünkü Allahın hududunu çiğneyen, ancak kendine zulmeder.

İktisat âlimleri «fayda»yı (faizi) haklı göstermekte acze düştüler. Fayda veya faiz, önce belirttiğimiz ve sebeplerini izaha çalıştığımız «cizye» ve «haraç»tan başka bir şey değildir. Buna karşı çıkan iktisatçılar pek az olmakla beraber, onların, yeniçağ iktisatçılarının üstün simalarından olması dikkati çeker. Faiz fiyatının, «iktisadî ge-

lişmeye mülazim bir iş» olarak ifade edilen fiyat düşmesi olmasına rağmen, fiyatlar bazen düşmekte bazen da yükselmekte devam ediyor.

Birinci işçi hükümeti, İngiltere'de fiyatları düşük seviyede muhafaza etmekten âciz kalmıştır. Halen iktidarda bulunan işçi partisi de yine bundan âcizdir. Halbuki onlar, faiz fiyatını düşürme zaruretine inandıklarını ve iktidara geldikleri takdirde bunu yapacaklarını İngiliz milletine vadetmiş oldukları halde buna muvaffak olamamaktadırlar. Aslında bunun sim ve hikmeti basittir. Onlar, faiz denen şeyin, paranın mânâsını yanlış anlamaktan neşet ettiğinin farkında değillerdir. Paradaki bu kuvvetin vehim ve hayalden ibaret olduğunu ve kötüye kullanıldığını idrak edememişlerdir.

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Paranın hastalıkların evi olmaması için onu evde servet birikimi halinde tutulmaması, iktisadi hayata kazandırılması gerektiğini ifade etmektedir. Para evde yattığı sürece hastalıklar çoğalır ona işlerlik kazandırılması gerekir. İnsanoğlu parayı bir amaç olarak değilde bir araç olarak görürse piyasadaki fiyatların aniden yükselmesi ve düşmemesi için dengelerin iyi korunması gerektiğini vurgulamaktadır.

Bu çalışmasında sonuç olarak vardığı bilgileri kısaca vurguladığımız zaman güzel örnekler sunulduğunu görmekteyiz.

1.Parayı biriktirip tutulması yanlıştır

2.Parayı bloke ederek tedavüldenalıkoymak paranın ticarete, piyasaya faydasını engellemektedir

3.Paranın para ile tedavül edilmesi zahmetsizce paradan para kazanılması önlenmesi paranın yatırımlara dönüştürülmesi

4.Para için önceden belirlenmiş kazancın verilmesi anlamına gelen faiz hastalığına bulaşılmaması

5. Paraya fazla değer verilmemeli, aşırı değer verildiğinde gizli şirke yol açabilir.

6. Paranın salt işlevine göre davranılmalıdır. Bir araç olarak düşünülmeli ve ona göre kullanılmalıdır.

7.Para insanın efendisi olmamalıdır. Çünkü insan yaratılmışların efendisidir.

8.Para ve mal stoklama fiyatların genel düzeyini etkilediğinden bunların oluşmasının engellenmesi gerekir.

10.Para zayıf ve dünyaya meyilli insanlarda hakim duruma gelmekte ve mazlumu fazlaca ezmektedir.

11. Akıllı insan aklını kullandığı gibi parayı da nasıl kullanacağını bilmesi gerekir. Aksi takdirde para insanı öyle bir kullanır ki insan paranın kölesi olur. Onun peşinde koşar gider

12. Parayı biriktirme, yığma hak sahiplerine ver ki, dünyaya meyletmeyesin. Dünyaya meyledersen dünya insanı peşinden koşturur. Eğerpara yığmazsandünyaya meyletmezsen dünya senin peşinden koşar.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.125-140

FAİZSİZ BANKACILIĞIN TEMELLERİ

Doç. Dr. Mikail ALTAN*

Özet

Müslümanlar için dünya faiz ikilemi ile kuşatılmıştır. İslâm, faiz vermeyi ve almayı yasaklamış iken, birçok finansal işlemde faizin önemli rol oynandığı modern dünyada, faizden kaçınmanın zorlukları açıktır. Çağdaş İslâmi araştırmalar bu ikileme cevap bulmaya çalışmaktadırlar. Müslüman âlimlerin yaptığı teorik çalışmalar, bir ekonominin faizsiz çalışmasının mümkün olduğunu göstermeye yöneliktir. Faizli bankacılığın, faizsiz bankacılık ile ikame edilmesi, bu çabada en önemli yeri tutmaktadır.

Faizsiz bankacılık konusundaki temel kabûl; İslâm'da faiz yasaklanırken, ticaret ve kârın caiz olmasıdır. Modern bankacılık, finansal aracılık görevini icra ederken faiz mekanizmasını kullanır. Buna karşılık Müslüman âlimler, finansal aracılık amacı için faiz kullanımını öngörmeyen, bunun yerine, kâr-zarar paylaşımını ikame eden farklı bir bankacılık modeli geliştirmişlerdir.

Principles Of Interest-Free Banking

There is the dilemma of interests for Muslims. Hence Islam prohibits usury, majority of financial transactions involve interests in modern worlds; it is obvious toes cape from it. Contemporary Islamic research tries to find an answer to solve this dilemma. The research and theoretical studies conducted by Islamic scholars display with a degree of dignity that economies can functions without interests. A major attempt is to replace the banking system with non-interest banking.

This alternative banking proclaims that usury is prohibited while trading and surplusare permissible. Modern banking system deploys interests in performing its financial mediation roles. In return, Islamic scholars do not give any role to interestsin its mediation; rather they recommend an alternative by profit and loss account.

GİRİŞ

Bir toplumun kurumları ile kültürü arasında önemli bir ilişki vardır. Toplumun kültürünü; o toplumun tarihi, tecrübeleri, töreleri, dini, örfi inançları, düşünüş ve heyecanları ve bütün kurumları ile o kurumların kazanmış olduğu tecrübeleri oluşturur.

Bankalar bir üst toplum kuruluşu olarak, o toplumun kültür yapısına göre şekillenirler. Bugün faizi yasaklamayan kültürler faizli bankacılığın oluşmasını ve şekillenmesini sağlamışlardır. Hâlbuki ilahi dinlerin tamamında faiz yasaklanmıştır. Ancak İtalyan Katolik din bilgini papaz "Saint Thomas d'Aquin"in görüşleri, faizin yasak olmadığını benimseyen Martin Luther, Calvin ve İngiltere Kralı VII. Henry'e yol

* Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fak. Öğretim Üyesi.

göstermiş[1] ve faize izin verilmesiyle, Batı ekonomik faaliyetlerinin temelini faiz ve faizli bankacılık sistemleri oluşturmuştur.

Buna karşılık, Müslüman toplumlarda, İslamiyet'in saf ve orijinal şekliyle yürürlükte olması ve İslami kurumların yürürlükte bulunması; ekonominin üzerine inşa edileceği faizsiz bankacılığın kurulmasını gerektirmiştir.

Faizsiz Ekonomide Para, Kredi ve Faiz

İslâmiyet'in geldiği çağa ilişkin tarihi kaynaklar ve İslâm'ın temel iki kaynağı Kur'an ve hadisler incelendiğinde, paranın tarihi, özellikleri ve fonksiyonlarına ilişkin kesin açıklamalara rastlanmamaktadır. İslâmiyet'in gelmesiyle birlikte Arap Yarımadası'nda kullanılan dinar ve dirhem paraların kullanılmasına devam edilmiştir. O zaman kullanılan bu iki paranın isimleri Kur'an'da da geçmektedir[2].

Tarihi kaynaklar incelendiğinde, İslâmiyet'ten önce kullanılan dinar ve dirhem para birimlerinin yerine ikame edilmek üzere Hz. Peygamber'in para çıkarmadığı görülmektedir. Bunun yerine önceden kullanılan o dönemde ortak değer ölçüsü olmak, değişim aracı olmak, tasarruf aracı olmak ve borç ödeme aracı olmak gibi dört temel fonksiyonu icra eden bu paraların kullanılmasına izin verilmiştir[3].

İslâmiyet'ten önce Arap Yarımadası'nda, modern iktisatçıların paranın geçirdiği evreler konusundaki görüşleri ile uygunluk gösteren bimetalizm (çift metal) para sistemi bulunmaktadır. Modern iktisatçılara göre paranın tarihi seyri trampadan başlayıp, mal para, kağıt para ve son olarak da banka parası (kaydi para) şeklindedir.

Hz. Peygamber, İslâmiyet'ten önce kullanılan çift metal para sistemini hiçbir değişiklik yapmadan kabul ettiğine göre, modern iktisatçıların ortaya attığı paranın tarihi gelişimi teorisi zımmen kabul edilebilir. Günümüz iktisatçılarının ve İslâm âlimlerinin bu konudaki görüşleri de bu yöndedir. Muhammed Necatullah Sıddıki[4] ve Ömer Nasuhi Bilmen[5] kâğıt paraların nakit hükmünde olduğunu belirtmektedirler. Banka parasının (kaydi paranın) İslâmi hükümlere uygunluğu, İslâmi esaslara uygun bankacılık sistemi ile birlikte tartışılması gereken bir konudur. Paranın fonksiyonlarının bu tartışmada temel veri olarak alınması gerekmektedir. İslâmi açıdan bir şeyin para olarak kabul edilmesi Kur'an ve sünnet ile sabit olması gereken bir konu değildir. Paranın temel fonksiyonlarını yerine getiren her şey para hükmündedir, bu konudaki temel kriter paranın yapıldığı madde, şekil ve isim değil onun icra ettiği fonksiyonlardır[6].

İslâm ekonomisinde temel üretim faktörleri arasında sermaye yer almaz. Üretim faktörü olarak görülmeyen bir şey için de karşılık beklemek veya sermaye geliriyle

---

1 Erol Zeytinoğlu, "İslamda ve Diğer Sistemlerde Faiz" **Para Faiz ve İslam**, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 4, İlmi Neşriyat, İsav Yayınları, İstanbul, 1987, s. 93-96.

2 Yusuf Suresi, 20; Al-i İmran Suresi, 75.

3 Beşir Gözübenli, "Para Kavramına İslâmî Yaklaşım Üzerine Bazı Düşünceler", **Para Faiz ve İslâm**, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi 4, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yay. İlmi Neşriyat, s. 72.

4 M.N. Sıddıkı, **Müslim Economic Thinking**, Glasgow University Press, Glasgow 1981, s. 28.

5 Ö.N. Bilmen, **Büyük İslâm İlmihali**, İstanbul 1970, s. 349.

6 Gözübenli, a.g.e., s. 78.

yaşayan bir zümrenin oluşması İslâm ekonomik sisteminde hoş görülmez. Bu nedenle İslâm ekonomik sisteminde faiz bir para politikası aracı olarak yasaklanmıştır[7].

İki malın birbiriyle olan mübadelesinde bir tarafa ivaza mukabil olmaksızın verilen fazla miktar ribadır[8]. Riba; erteleme veya fazlalık yolu ile elde edilmiş gayr-ı meşru kazançtır[9]. Başka bir ifadeyle; bir mübadelenin tamamlanmasını geciktirme yolu ile elde edilen kazanç ribadır. Örneğin 1.000.000 TL'nı vadesi geldiğinde 1.100.000 TL olarak geri ödemek kaydıyla borç vermek veya 1.000.000 TL vadeli bir alacağın vadesinden önce 100.000 TL kesinti yaparak 900.000 TL olarak ödenmesi ribadır.

İktisatçılar arasında riba ile faiz arasında ayrım yapılması nedeniyle bir anlaşmazlık ortaya çıkmaktadır. Bir grup düşünür, İslâm'ın faizi değil adil olmayan kâr ve zenginlik veya karşısındakine mukabil kazanç sağlamayan hukuka ve adalete uymayan faiz anlamına gelen[10] riba'yı yasakladığını ileri sürmektedir. Bunlar arasında Mannan[11], Naqvi[12], Syed Ahmed[13], Mohsin[14] ve Ülgener[15] sayılabilir. Oysa faizin her türlüsünün yasak olduğunun Kur'an-ı Kerim ve hadislerle belli olduğunu söyleyen ilim adamları da vardır[*].

Faiz konusundaki bu tartışmalar şöyle özetlenebilir:

Başkasına borç veren kimsenin parası riske maruzdur. Çünkü borç verdiği insanı kendine tercih etmiş, öncelikle onun ihtiyacını gidermiş ve kendisinin faydalanabileceği parayı ona teslim etmiştir. Borç alan ise bu parayı şahsi ihtiyaçlarını gidermede kullanıyorsa karşılığı olan ücreti de ödemelidir. Eğer ticari kazanç sağlayan bir alanda kullanıyorsa, o halde, bu paranın payını faiz olarak ödemelidir. Bu görüşe karşı ise şu söylenebilir: Riskin karşılığı faiz değil, olsa olsa borcu garantiye bağlayacak olan bir teminat olabilir. Başkasını kendisine tercih, ancak manevi haz veren yüksek bir ahlakî davranıştır. Bunun, faiz gibi maddi bir kazanca alet edilmesi doğru değildir. Faiz, ücret olamaz, zira bir emek karşılığı değildir. Faiz zarar karşılığı da olamaz, çünkü borç verenin borç vadesi geldiğinde aynen iade edileceğinden zarar söz konusu değildir. Enflasyon sürecinde, bunun mümkün olmadığı ileri sürülebilir. Enflasyondan etkilenmeyen ve iktisadi erimeden uzak tutulmayan bir para birimi,

---

7 Ahmet Tabakoğlu, "İslâm'da Para Politikası Hakkında Bir Deneme", **Para Faiz ve İslâm**, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 4, İlmi Neşriyat s. 88.

8 Akın, a.g.e., s. 56.

9 Nabil A. Saleh, **Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law Riba, Gharar and Islamic Banking**, Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 13.

10 Nicholas B. Angell, "Islamic and Western Banking Part" II, **Middle East Executive Reports**, Vol: 17, December 1994, s. 9.

11 M.A. Mannan, **Islamic Economics: Theory and Practise**, M. Ashraf Publication, Lahore 1970.

12 N.H. Syed Naqvi, **Ethics and Economics An Islamic Synthesis**, London 1981.

13 S.M. Ahmad, "Semantics of Theory of Interest", **Islamic Studies**, Vol. VI, No: 2, Rawalpindi, June 1967.

14 M. Mohsın, "A Profile of Riba-Free Banking", paper presented **International Seminar on Monetary and Fiscal Economics of Islam**, Mecca, October 7-12, 1978.

15 F. Sabri Ülgener, "Monetary Conditions of Economic Growht and Islamic Concept of Interest", **The Islamic Review**, Vol. LII, No: 12, December 1964.

* - Mevdudi, **Ebul A'la El Faiz**, Hilal Yayınevi, İstanbul 1979.
- Elmalılı, Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, 2. Baskı, Nebioğlu Basımevi, İstanbul 1960.
- Muhammed N. Sıddıqı, **Banking Without Interest**, 2nd Edition, Islamic Publication, Lahore 1976.
- Cihangir Akın, **Faizsiz Bankacılık ve Kalkınma**, Kayıhan Yayınları, Birinci Baskı, İstanbul 1986.

günümüzde henüz yoktur. Bu nedenle borç verenin borcunun aynen iade edilmesi, enflasyonun telafi edilmesiyle mümkündür. Yani alacaklı talep ettiği takdirde, enflasyon kaybı oranında, bir fazlalığın alacaklıya borçlu tarafından ödenmesi gerekir. Bu fark, paranın değer kaybı farkıdır. Mannan, Naqui, Syed Ahmed, Mohsin ve Ülgener gibi ilim adamları da bu paralelde görüş ileri sürmüşlerdir.

Borçluya paradan faydalanma fırsatı tanındığından dolayı böyle bir pay makul görülebiliyorsa da, bu da ihtiyaç içindeki borçlu için değil, aldığı parayı ticarette kullanan kimse için söz konusu olabilir. Borç veren kimse atıl parasını gelir sağlayan bir işte kullanmak istiyorsa en doğru yol parasını verip faiz alacağına Kâr/Zarar ortaklığına katılmasıdır. "Şahsi ihtiyaçları karşılamak için alınan tüketim borçlarında faizi haklı gösterecek delil bulmak çok zordur"[16].

Ticari amaçlı borçlanmada faizi savunanlar fırsat maliyetinden hareket etmektedirler. Fırsat verenin, zaman içinde aynı fırsatları değerlendireceği şüpheli olduğu gibi, borç alanın da faiz verecek şekilde kesin ve garantili bir gelir elde etmesi de çoğu kez mümkün ve makul değildir[17]. O halde makul ve adil olan Kar/zarar'a ortak olunmasıdır. Aksi halde meçhul, şüpheli ve riskli bir kazançtan, zamana göre garantili ve kesin bir oranda önceden tayin edilmiş olan faiz gibi bir ödemenin haklı ve makul bir açıklaması yapılmayacaktır[18].

Faizin, insanın bugününü yarına tercih etmesinin; yani zaman tercihinin bir karşılığı olduğu iddiasına gelince, bunun subjektif ve yanıltıcı olduğu söylenmektedir. İnsanoğlunun bugünün yarından daha değerli olduğu görüşü izafidir.

İnsanın, doğal olarak bütün çabası, istikbalini emniyet altına almak, huzur ve rahata kavuşmak içindir. İslâm iktisatçıları: "Faiz şöyle veya böyle nisbi bir unsur olan zaman konusunda yapılacak olan bir tercihin hiçbir zaman karşılığı olamayacağını" söylemektedirler[19].

Faizsiz Finansman Prensipleri

Faizsiz finansman dört temel prensibe dayanır. Birincisi kar paylaşımı prensibi (Mudaraba), ikincisi karşılıksız yardım (karz), üçüncüsü kar zarar paylaşımı prensibi (Muşaraka), dördüncüsü ise ertelenmiş satış esaslı prensiptir. Faizin kaldırılması, İslâmî finansmanda önemli bir tartışmadır. Modern İslâm literatüründe, riba ve faiz eş anlamlı olarak ve bu iki kavram birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullanılmıştır.[20]

İslâm'da finansman prensiplerini anlamak için faiz ile alışveriş arasındaki fark oldukça önemlidir, zira alışverişe izin verilirken faiz yasaklanmıştır. Çünkü faizli işlemlerde, risk borçluya transfer edilir böylece bütün riskli varlıklar risksiz hale gelirler. Bu sosyal olarak adil değil, ekonomik olarak da etkin değildir. Diğer taraftan

16 N. Muhammed Sıddıqı, **Banking Without Interest**, 2nd. ed., Islamic Publication, Lahore 1976, s. 101.

17 Sıddıqı, a.g.e., s. 102.

18 Akın, a.g.e., s. 60.

19 Akın, a.g.e., s. 60.

20 Kahf, Monzer, Tarıqullah, Khan, **Principles of Islamic Financing**, IRTI, Research Paper, No: 16, Jeddah 1992, s. 19.

doğal belirsizlik altındaki ticaret, hem adil hem de etkindir. Bu genellikle satış işleminden riba esaslı işlemi ayırmada kullanılan tek kriterdir.[21]

Faizli işlemlerde satışın konusu zamandır ve fiyatı da ribadır. Geleneksel finans teorisinde bu konu "paranın zaman değeri" olarak değerlendirilmektedir. Buna göre bir nesnenin ertelenmiş fiyatı spot fiyatından daha yüksektir.

Teknik olarak riba; alacaklının borçludan anlaşmaya dayalı olarak anapara üzerinden elde ettiği bir fazlalıktır. Riba esas olarak borç verme işlemlerinde uygulanır ve borç alacak ilişkisinin en belirgin kaynağıdır. Sermayenin getirisi üzerinden avans anlaşmasının varlığı, faizin ayırt edici önemli bir karakteridir. Rasyonel faiz tespiti, etik ve etkinlik bazında Müslüman âlimlerince şiddetli bir biçimde reddedilmiştir.

Hemen hemen bütün Müslüman âlimler arasında bu ve benzeri sorulara negatif cevap verme konusunda bir uzlaşma vardır. Ancak şunu da işaret etmek gerekir ki borcun akdi getirisi ile satışın akdi getirisi arasındaki fark literatürde bu bakış açısıyla işlenmemiştir. Garanti edilen finansman getirisi, illegal, irrasyonel ve adaletsiz olarak görülmektedir.

Yukarıda kısaca özetlenen görüşlerin sonucu olarak, birçok Müslüman âlimin görüşü, İslâmî finansman yaklaşımının, sermayenin getiri oranının toplam teşebbüsün getiri oranına göre değişmesi gerektiği prensibine bağlı olması gerektiği yönündedir. Bu tür bir getiri oranı prensibi uygulaması, İslâm'da finansmanda kâr paylaşımı prensibi veya Kâr-zarar paylaşımı prensibi şeklinde olabilir.[22]

Kâr Paylaşımı Prensibi ve Karz Prensibi (KPP): Kar paylaşımı prensibinde kâr, mudaraba prensiplerine bağlı olarak anlaşma şartları doğrultusunda sermaye sahibi ile müteşebbis arasında paylaştırılır ve bu anlaşmada normal şartlar altında zararlar sermayeye yazılır. Mudaraba, taraflardan birinin sermaye tahsisine dayanan bir anlaşmadır ve anlamı kâra katılımdır. Bu işlem taraflardan birinin sermayesi ve diğerinin emeği ile yapılabilir. Bu şartların haricinde mudaraba olmaz. Eğer, bir şekilde kârın tamamı sermaye sahibine giderse mudaraba basit yatırım olur ve eğer çalışanlar kârın tamamından yararlanırlarsa anlaşma karz olur. Karz'da, borç veren kârı paylaşmaz ve anaparayı hiçbir getiri olmaksızın geri alır.[23]

Yukarıdaki tanımlama mudarabayı çağdaş ekonomik literatüre ilk kez sokmuş ve direk yatırım prensipleri, karz ve mudaraba arasındaki çizgiyi çizmiştir. Direkt yatırımda, sermaye sahibi bütün kararları kendisi alır veya yönetici istihdam eder. Eğer direkt yatırım muşaraka şeklinde olursa karar mekanizması kolektif hale gelir, sermaye sahibi bütün karı alır ve bütün zararı yüklenir. Mudaraba'da, sermaye sahibi kârı çalışan tarafla paylaşır fakat zarar riskinin tamamını yüklenir. Üzayir, kâr paylaşımı sistemine dayalı bir finansal aracılık sistemi taslağı hazırlanmış ve adına da iki-

21 S.A. Mavdudi, **Tafhimul Quran**, (English Translation by Zafar Ishaq Ansari), The Islamic Foundation, Vol: 1, Leicester: 1987, s. 204.

22 M.A. Zaraga, "Stability in an Interest Free Islamic Economy: A Note", **Pakistan Journal of Aplied Economics**, Vol: 2, No: 2, 1983, s. 181-188.

23 Kahf and Khan, a.g.e., s. 22.

kat (two-fold) mudaraba demiştir. İki kat mudarabanın işleyişi aşağıda tabloda görüldüğü gibidir.

Tablo 1: İki-Kat Mudarabanın İşleyişi

Ortaklık	Tasarruf Sahibi	ÖFK	Yatırımcı
Birinci mudaraba	Sermayedar	Finans sahibi	-
İkinci mudaraba	-	Sermayedar	Emek sahibi

Klasik mudarabanın en önemli özelliği iki yönlü olmasıdır. Bu özellik, klasik mudarabanın, finansal aracılık ihtiyaçlarının karşılanmasına izin vermez. Çünkü banka birçok mudi ile ilgilidir ve onların fonlarını birleştirmek zorundadır, bu nedenle iki yönlü özellik zarar görmektedir. Çok yönlü veya kollektif mudaraba klasik yazımlarda yer almaz. Kollektif mudaraba hayaldir. Çünkü "Kollektif mudaraba" ile "iki-kat" (two-fold) mudaraba birbirine benzemez. Kollektif mudaraba ile mudi zarardan mesul değildir ve aracı sadece zararı yüklenme taahhüdü varsayımı için kâr kazanma hakkını elde eder. Taraflardan biri para emek veya taahhüt katkısında bulunmadıkça kâr elde etme hakkı kazanamazlar. Kollektif mudaraba durumunda para da, emek de gerekmez, kara katılmak için sadece taahhüt yeterlidir.[24] Bu, mudinin zarar taahhüdünü taşıdığı iki-kat (two-fold) Mudaraba ile terstir.[25]

Kâr-Zarar Paylaşımı Prensibi (KZP): Kâr-zarar paylaşımı prensibi muşaraka prensiplerine bağlıdır. Kar anlaşmaya göre dağıtılır, fakat zarar sermaye katılımcıları arasında sermayeleri oranında dağıtılır. Paylar adi şirketler tarafından muşareke prensiplerine göre çıkarılabilir veya bankacılık kurumları kaynakları mudaraba prensipleri temelinde harekete geçirebilir.[26]

Ertelenmiş Satış-Esaslı Prensip: Satış esaslı finansman İslâm bankaları tarafından çokça kullanılmış olmasına rağmen, genel prensipler çok kısa bir süre öncesine kadar literatüre girmemiştir. Fıkıhçılar farklı seçenekler oluşturan beş çeşit ertelenmiş satıştan söz etmektedirler. Bunlar:[27]

Selem Satış: Fiyat, anlaşma yapıldığı zaman ödenir, fakat satışa konu olan nesne, ödenmesi gereken eşya teslim edilmez.

Müeccel Satış: Satışa konu olan nesne anlaşma zamanında teslim edilir, fakat, fiyatı borç olarak kalır, ödeme yapılmaz.

---

24 Sami Hasan Homoud, **Islamic Banking**, Arabian Information, London 1985, s. 228.

25 Kahf and Khan, a.g.e., s. 27.

26 S. Mahmud Ahmad, **Economics of Islam**, Lahore: 1947, s. 80-91.

27 Kahf and Khan, a.g.e., s. 28.

İstisna Satış: Fiyat anlaşma zamanında ödenir ve satışa konu olan şey üretilir ve daha sonra teslim edilir.

İcara (Leasing): Varlığın kullanım hakkının satışı yapılır, varlık kullanıcıya teslim edilir, kullanıcı periyodik olarak kira geri ödemesi yapar.

Murabaha: Bilinen bir kâr ile satış olup kâr hemen veya sonradan ödenebilir.

Faizsiz Finansman Tekniklerin Ekonomik Özellikleri

Faizsiz finansman teknikleri, her bir tekniğin mahiyeti dikkate alınarak sınıflandırılmaktadır. Selem satış ve murabaha borç esaslı finansman olarak isimlendirilmektedir. Burada finans kullanıcısının başlangıç finansmanını geri ödeme zorunluluğu vardır. Finans kullanıcısının geri ödemesi önceden belirlenir, bundan dolayı da, bu tür bir finansman, kullanıcı açısından bir tür borç haline gelir. Diğer taraftan mudaraba ve muşaraka, borç gibi değildirler, toplam finansmanın geri ödenme zorunluluğu yoktur. Bazı yönlerden leasing de borç olmayan bir finansman tekniği olarak görülebilir. Mudaraba ve Muşarakada, finans kullanıcısı, kullandığı finansmandan elde ettiği kâr-zararı öder, leasing'de ise varlığın toplam değerinin bir parçası olan sadece kira ödemesini yapar. Borç şeklindeki finansman, kullanıcı üzerinde bir yük oluşturur ve bu yük fondan ne kadar fayda ede ettiğine bağlı değildir. Borç olmayan finansmanda ise, borç yükü oluşmaz, finansmandan elde ettiği faydaya göre ödemede bulunulur.[28] Faizsiz finansman tekniklerinin ekonomik özellikleri beş grupta toplanabilir:

Fonların Kullanımında Finansman Sağlayanların Rolü: Selem satışta, finansman sağlayanların fonların yönetiminde kullanıcı üzerinde hiçbir rolü yoktur. Finans kullanıcısı fonları kendine göre en iyi yerlerde kullanmakta tamamen serbesttir. Mudaraba'da bu kategoriye dahil edilebilir çünkü, finansman sağlayanlara, fonların kullanımında müteşebbis tarafından müdahale etmesine izin verilmez. Murabaha ve leasing şeklindeki finansmanda ise, finans temin edenler fonların kullanımı üzerinde tam bir kontrole sahiptirler; çünkü fonlar kendileri tarafından planlanmaktadır.[29]

Finans Sağlayanların Taşıdığı Risk: Mudaraba ve muşarakada, finans sağlayanlar tarafından yatırılan başlangıç sermayesi şansa bağlı bulunmaktadır. Finans sağlayan, mudarabada finansmanın kullanıldığı teşebbüsün bütün finansal kayıplarını taşımakla yükümlüdür. Proje tamamlana kadar ve finansman kendini geri ödeyene kadar, finans sağlayanın başlangıç parası risk altındadır. Muşaraka'da ise, finans kullanıcısı, teşebbüsün toplam yatırım içindeki payı kadar finansal kayıp riski taşır. Bu durumda da finans temin eden, proje tamamlanana kadar ve proje kendini geri ödeyene kadar risk taşımaktadır. Buna benzer bir şekilde leasingde de sermaye sahibinin başlangıç sermaye miktarı risk taşır. Çünkü varlığın hayatı boyunca taşıdığı riskten sermayedar sorumludur. Varlık verimli hayatını tamamlayana kadar sermaye risk altındadır. Selem satışta risk anlaşma kapsamında bulunan malın gelecekteki fiyatının belirsizliğinden ileri gelmektedir. Bu dört durumda da (mudaraba,

---

28 M. Fahim Khan, **Comperative Economics of Some Islamic Financing Techniques**, IRTI, Research Paper No: 12, First Edition, Jeddah 1991, s. 13.

29 Ziauddin Ahmad, **The Present State of Islamic Finance Movement**, International Institute of Islamic Economics, Islamabad 1985, s. 78.

musaraka, selem satış ve leasing) finans sağlayanlar başlangıç sermaye miktarlarını sermaye geri dönene kadar riske atmış durumdadırlar.[30]

Murabaha'daki risk, yukarıda bahsedilen dört teknik içerisinde en az olanıdır. Murabahada risk, malların sermaye kullanıcısına devredildiği aşamada ve sermayenin kendisini geri ödeyememesi durumunda ortaya çıkar. Mallar finans kullanıcısına devredildiği taktirde, bütün riskler kullanıcıya aittir ve finans temin eden geri kalan süre içerisinde hiçbir riski paylaşmaz.[31]

Murabaha esaslı finansman, finansöre daha az risk getirir. Bunun iki nedeni vardır:[32]

i) Finans temin edenler anlaşma süresince risk taşımazlar. Risk, sadece spot satışın yapıldığı ve malın müşteriye devredildiği zamanda ortaya çıkar. Anlaşmanın geri kalan süresi içinde toplam finansman tutarı ve üzerinde anlaşılan vade farkı riskten aridir. Diğer bütün finansman tekniklerinde risk anlaşma süresince varlığını sürdürmektedir.

ii) Murabaha finansmanında, malın mevcut fiyatı esastır. Diğer tekniklerde, çok sayıda değişken üzerinden bazı tahminler yapılır. Tahminlerin doğru olmaması riski ortaya çıkarır. Selem satış; gelecekte pazar fiyatının tahminini, leasing; varlığın verimli ömrünü tahminini, mudaraba ve muşaraka ise üzerine yatırım yapılacak olan teşebbüs veya faaliyetin kârlılığının tahminini gerektirir.

Finans Sağlayanlar İçin Sermayenin Getiri Oranının Belirsizliği: Yukarıda da bahsedildiği gibi bütün İslâmî finansman teknikleri finans sağlayanlar için risk taşırlar. Finans sağlayanlar, eğer bu finansman biçimlerinden herhangi birinde paralarının kullanılmasına izin verirlerse, sermayeyi kaybetme riskini taşırlar. Bunun anlamı, finans sağlayanın beklediği getiri belirsizdir. Ticari esasa dayalı finansman ve leasing finansman tekniklerinin sabit getirili teknik olarak görülmesi bir hatadır.[33]

Finans kullanıcısına yüklenen bu miktarlar sermayenin getiri oranı olarak görülmektedir ancak gerçekte böyle değildir. Bu tekniklerin tamamında finans sağlayan için bir risk vardır. Murabaha finansman tekniğinde, finansör ticari faaliyetlerin içerdiği, taşıma ve depolama sırasındaki hasarlar gibi risklerle karşılaşır. Ayrıca, finans sağlayan, finans kullanıcısı için satın alınan malın kullanıcı tarafından kabul edilmeme riski ile de karşı karşıyadır. Bu riskler, mal finans kullanıcısına teslim edilene kadar getiri oranını belirsiz yapar.[34]

Selem satışta, her ne kadar finansöre teslim edilen malın fiyatı, kalitesi ve miktarı önceden belirlenmiş olsa da gerçek getiri oranı, mal teslim edilene kadar bilinmez

30 Syed Aftab Ali, **Risk Bearing and Profit sharing In an Islamic Framework: Some Allocational Considirations**, 1983, s. 135.

31 Sami Hamoud, "Utilization of Funds Generated Through Islamic Financial Instruments" **Proceeding of the Seminar on Developing a System of Islamic Fnancial Instruments**, Kuala Lumpur 1986, s. 5-8.

32 Mohsin S. Khan, Abbas Mirakhor, **Theoritical Studies In Islamic Banking and Finance**, The Institute for Research and Islamic Studies, Texas 1987, s. 95-97.

33 David Flat, "The Economics of Short Term Leasing", **Economic Inquiry**, Vol: XVIII, April, 1980, s. 42-53.

34 M. Fahin Khan, a.g.e., s. 15-16.

ve finansör bunu pazarda kendisi oluşturabilir. Finansörün gerçek getiri oranı mala ödenen fiyat ile malın fiyatının belirleneceği zamandaki fiyata bağlıdır.[35]

Kira, aşağıdaki nedenlerden dolayı sermayenin getiri oranı olarak kabul edilmez.[36]

1. Varlığın sahibi, yaşamı boyunca belirsizdir. Varlık verimli hayatı süresince kazanç sağlayabilir. Mal sahibi, varlığı hayatının herhangi bir döneminde satmaya karar verirse; varlığın gelir sağlayacak fiyatının ne olacağını bilmez.

2. Malın verimli hayatı boyunca sağlayacağı kira süresi de, kullanıcısı da belirsizdir. Birinci kira anlaşmasının sonunda, malı alma zamanı konusunda sahip belli değildir ve kira devam eder. İlk kiralama devam etmiş olsa bile, kiralayan herhangi bir zamanda kira konusunda değişiklik talep edebilir.

Mudaraba ve Muşarakada risk finans kullanıcısı tarafında oluşur. Sadece finansman problemi olduğu zaman, mudarabada finans sahibi az bir rol oynarken muşarakada sermayedar risk ve zarar kontrolünde ikincil rol oynar. Diğer taraftan leasing murabaha ve selem satışta ise finansman; finans kullanıcısı tarafında oluşmayan riskleri kapsar. Leasing riski, varlığın tahmini yaşamı ile ilişkilidir Murabaha'da risk, istenen malın alınması süresince ve malın müşteriye devrinde ortaya çıkar. Selem satışta ise risk, müşteriden mal alımında ve pazarda fiyat oluşumunda ortaya çıkar. Bu üç metodun hepsinde, finans sahibinin karşılaştığı risklere, finans kullanıcısı hiçbir şekilde katılmaz.

Finans Kullanıcısı İçin Sermaye Maliyeti: Finans kullanıcısının, finans sahibine alınan anapara miktarının üzerinde yaptığı ödeme sermayenin maliyetidir. Mudaraba, Musaraka ve Selem satışta, sermaye maliyeti anlaşma sonuna kadar belirsizdir. Leasing ve murabahada ise sermaye maliyeti önceden belirlenmiştir ve sabittir. Sermayenin getiri oranı değişken, belirsiz ve önceden belirlenemez olarak kabul edilmektedir. Ancak leasing ve murabahada sermaye maliyeti sabit olup önceden belirlenebilir.

Sermayenin Getiri Oranı İle Sermaye Maliyeti Arasındaki İlişki: Mudaraba ve Muşaraka'da sermaye maliyeti ve getiri oranı aynıdır. Ancak Leasing murabaha ve selem satışta sermaye maliyeti ile getiri oranı birbirinden farklıdır. Murabaha ve leasing işlemlerinde finans sahibi risk taşımaz ve kullanıcısının riskini paylaşmaz. Finans kullanıcısı önceden belirlenen sabit maliyeti öder. Selem satış durumunda ise, finans sahibinin getiri oranı, finans kullanıcısının ödemek zorunda olduğu maliyetten farklı olmadığı gibi bağımsız da değildir.[37]

Faizsiz Bankacılık

Faizsiz bankacılık, esas olarak, faizin yasak olduğu İslami finansman tekniklerine dayanmaktadır. Müslüman ekonomistlere göre, faizin modern bankacılığın en önemli unsuru haline gelmesi, tarihi bir hatadır. Faiz uygulamaları insanlık tarihinde

---

35 Syed Aftab Ali, a.g.e., s. 140.

36 R.S. Bowner, "Issues In Lease Financing", **Financial Management**, 2, Winter 1973, s. 8-18.

37 M. Fahin Khan, "Capital Pricing and General Equilibrium In Islamic Framework", **Seminar on Monetary and Fiscal Economics of Islam**, Islamabad 1981, s. 1-22.

birçok düşünür ve kitap ehli inananlar tarafından ayıplanmıştır ve kınanmıştır. Aristo paranın kısır doğası üzerinde uzun uzun düşünmüş ve kendisinin "Paradan Para Doğurma" olarak tanımladığı, faiz kurumlarını kınamıştır. Yahudilikte, İsrailliler kendi aralarında verdikleri borçlardan dolayı faiz isteyemezler, sadece İsrailliler ile Yahudi olmayan (putperest) arasındaki işlem için faiz uygulanabilir. Bu ayırımın nedeni, birçok Yahudi alime göre şudur: "O zaman putperest (Yahudi olmayanlar) arasında faizi yasaklayan bir kanun yoktu ve Yahudilerin, kendi aralarında faiz uygulayanlardan, faiz almalarına izin verilmişti." Hıristiyanlıkta, Hz. İsa'dan rivayetle şöyle söylenmektedir: "Serbestçe borç verin, bunun için karşılığında hiçbir şey beklemeyin". Bu, birçok tefsirci tarafından faizin kınandığı, ayıplandığı şeklinde yorumlanmıştır. Ancak, Kilise, faize ilişkin doktrinini tedricen değiştirmiştir. Rönesans sonrası kapılarını faiz uygulamalarına açan Hıristiyan toplumlar tarafından din (ahiret) ile dünyevi işler arasında ayırım kabul edilmiştir.[38]

Müslüman alimler, modern zamanda bankaların ekonomide oynadığı önemli rolü kabul etmektedirler. Bankacılık kurumları, tasarruf sahipleri ile yatırımcılar arasında finansal aracı rolü oynayarak sermaye teşekkülüne ve gelişmeye yardımcı olabilirler. İslâm'ın ilk zamanlarında modern bankalar yoktu. Modern bankacılık gelişmeden önce sermaye sahibinin sermaye kullanıcısı ile direkt ilişki kurduğu direkt finansman tekniği, fonların tasarruf sahiplerinden yatırımcılara transfer edildiği geleneksel bir yoldu. Ticaretteki ve sermayedeki gelişme ve verimli teşebbüslerin büyümeleri ve finansman ihtiyacındaki artış ile direkt finansman şeklinin yetersiz olduğu kanıtlanmış ve bankalar tasarruf sahibi ile yatırımcılar arasında finansal aracı olarak ortaya çıkmışlardır. İslâmiyet, insanlık için yararlı ve kullanılışlı olan ve Kur'an ve sünnet ile çatışmayan finansal yeniliklere açıktır. Bankalar kullanışlı bir finansal aracılık hizmeti sundukları için, Müslüman toplumlarda kabul görmektedirler. Kabul görmeyen şey, fıkıh noktasında olup, finansal aracılık sürecinde faiz mekanizmasının kullanılmasıdır.[39]

Faizsiz bankacılığının doğuşu, 1893 yılında Mısır'da, İslâmî bir rönesans amaçlayan ve faizsiz bir bankanın kurulmasını arzulayan siyasi bir partinin kurulmasına dayandırılabilir. Yüzyılın başında meydana gelen; Mısır hükümetinin posta idaresine bağlı tasarruf hesabı mudilerininin yaşadığı Sandık-ul Tavfir olayında, mudiler, dini inançları nedeniyle faizi reddetmişlerdir.[40] Kâr-zarar ve risk paylaşımı esasına dayalı bankacılığa ilişkin çalışmalar ise 1940'ların sonunda ve 1950'lerin başında başlamıştır. 1960 ve 1970'lerde faizsiz bankacılık kavramına ilişkin daha ihtimamlı çalışmalar görülmüş, müteakip dönemde ise Faizsiz bankacılık teorisinin incelikleri üzerinde durulmuştur.

İlk modern faizsiz banka 1963 yılında Mısır Deltasında küçük bir tarım toplumunda kurulan Mit Ghamr Savings Bank'tır. Bu ilk bankanın fon sahipleri 1972 yılında devletin de desteğiyle ikinci bir banka olan Nasser Sosyal Bank'ı kurdular.[41]

---

38 Ziauddin Ahmad, **Islamic Banking: State of the Art**, IRTI, IBD Prize Winners Lecture Series, No: 2, First Edition, Jeddah 1994, s. 13.

39 Chibili Mallat, **Islamic Law and Finance**, Center if Near and Middle Eastern Studies, University of London, London 1988, s. 12-16.

40 Emad H. Khalil, "The Modern Debate Over Riba In Egypt and Its Resolution In the Codes of Sanhuri", **Harward Law School Seminar on Brill's Islamic Law and Society**, 1990, s. 20.

41 Ahmed El-Ashker, "Egypt: En Evaluation of Major Islamic Banks", **Islamic Financial Markets**, 1990, s. 59-60.

1975'te Suudi Kraliyet ailesinin desteği ile ve çoğunluğunu Müslüman ve Arap ülkelerin oluşturduğu 22 fon sahibi üye ülke desteği ile İslâm Kalkınma Bankası kuruldu. Bu tarihten itibaren faizsiz bankacılık hızla gelişmeye başlamıştır. Bu gelişmenin en belirgin kurumları, 1975'te kurulan Dubai İslâm Bankası, 1977'de kurulan Kuveyt Finans Evi, 1977"de Kurulan Mısır ve Sudan Faisal İslâm Bankası, 1981'de kurulan Dar al Mal İslâmi ve 1982'de kurulan Al Baraka Grubu'dur.[42] 1977'de İslâm Konferansı Dışişleri Bakanlığı sponsorluğunda İslâm Bankaları ve finansal kurumları koordine etmek ve faizsiz bankacılığı tanıtmak için Uluslararası İslâm Bankaları Teşkilatı kuruldu.[43] 1981'de İran'da, 1983'de Pakistan'da, faizsiz bankacılık düzenlemeleri ile faizli bankacılık, finansal sistemden tamamen yok edilmeye çalışılarak, faizsiz bankacılık çalışmalarında önemli bir aşama kaydedilmiştir. Bugün ABD ve Avrupa ülkelerinde faaliyet gösteren birçok büyük banka, Müslüman müşterileri için faizsiz bankacılık ürünlerini organize etmektedirler.

Türkiye'de faizsiz finansmana ilişkin tartışmalar 1970'lerde başlamıştır. Türk Halkının moral değerlerine daha uygun olan bu finansman anlayışını hayata geçirmek amacıyla, özellikle, yurtdışında çalışanların tasarruflarını Türk ekonomisine kazandırmak için DESİYAB (Devlet Sanayi ve İşçi Yatırım Bankası A.Ş.) kurulmuştur. 17.4.1975 tarih ve 1877 sayılı yetki kanuna dayanılarak, 11.1.1975 tarih ve 13 sayılı kanun hükmünde kararname ile kurulan DESİYAB, faizsiz, kâr ortaklığı esasına göre çalışan bir bankadır. Banka ana sözleşmesinde, bankanın faizle veya faizsiz (kar ortaklığı) şeklinde çalışma seçeneği, banka yönetim kuruluna bırakılmıştır. Ancak banka 1978'den itibaren tamamen faizli çalışmaya başlamıştır.

Faizsiz finansman konusundaki en önemli adım, Özel Finans Kurumlarının kurulması hakkındaki 16.12.1983 tarih ve 83/7506 sayılı Bakanlar Kurulu Kararnamesinin çıkarılması olmuştur. Bu kararname 25 Şubat 1984 tarih ve 18323 sayılı Resmi Gazetede yayınlanarak yürürlüğe girmiştir. 2005 yılında çıkarılan 5411 sayılı Bankacılık kanunu ile faizsiz bankalar Katılım Bankası olarak yeniden isimlendirilmiştir.2010 yılı sonu itibari ile dört katılım bankası 607 şube 12.640 çalışan ile Türkiye'de faaliyette bulunmaktadırlar. Bu bankaların Türkiye finans sektörü içindeki payı ise yaklaşık %5 dir.

Faizsiz bankacılığının doğuşu tamamen genel İslâmi uyanışın bir parçasıdır. Bu uyanış; İslâm dünyasında Avrupa sömürgeciliğine duyulan reaksiyon ve milliyetçiliğin gelişmesi, İslâm'ın yabancı komünist, materyalist ve kapitalist ideolojinin reddi ile de bağlantılı bulunabilir. Batı dünyasına olan bu olumsuz reaksiyon, politik ve ekonomik sömürgeciliğe duyulan reaksiyonun yansıra, kültürel, politik, ekonomik ve teknolojik farklardan da kaynaklanmaktadır.[44]

İslâmi uyanışta rol oynayan diğer faktörler 20. yüzyılın son bölümünde hızlanmıştır. Halkın geleneksel köylerden büyük şehirlerine göç etmesi, değer krizi sonucunu doğurmuş ve geleneksel inanca dönme ihtiyacı hâsıl olmuştur. Faizsiz bankacılık batı kapitalizminde ve bankacılığındaki eksiklikleri, kendi yapısına uymayan yönleri, moral değerlere uymayan prensipleri görmüş ve ona bir tepki olarak ta ortaya çıkmıştır denebilir.

---

42 Rodney Wilson, **Islamic Banking**, Theory and Practice, 1985, s. 36.

43 John R. Presley, **Directory of Islamic Financial Institutions**, 1985, s. 6-7.

44 Nicholas B. Angell, "Islamic and Western Banking: Part I; Major Features, Structural Forms, Comperison with Western Banks, Riba", **Middle East Excutive Reports**, vol: 17, Part: 12, December, 1994, s. 9-13.

Faizsiz bankacılık kavramı konusundaki teorik çalışmalar, bir İslâm toplumunda, "tüm kurumsal gelişmelerin İslâmî prensiplerden türetilmesi gereği" öncülüğünde yürütülmüş, faizsiz bankacılığının şekli ve kapsamı faizsiz finansman tekniklerinden türetilmiştir. Faizsiz bankacılık konusunda araştırma yapan âlimler, İslâm'ın ilk zamanlarında, ticarette bir tarafın finansal kaynaklarının diğer tarafça kullanıldığı şeklindeki uygulamaların çokça görüldüğüne dikkat çekmektedirler. İslâm öncesi dönemde, bütün finansal kaynaklar ya faizli olarak ya da kâr-zarar paylaşımı anlaşmaları ile kullanılmaktaydı. İslâm bütün faizli işlemleri yasaklamıştır. Fakat kâr-zarar paylaşımı sistemine müsade etmiştir. İslâm öncesi dönemde, çokça kullanılan, mudaraba ve muşaraka olarak bilinen iki tür kâr-zarar paylaşımı tekniği bulunmaktadır.[45] Mudarabada, bir taraf sermaye sağlarken işletmenin yönetimi diğer tarafça yürütülmektedir. Kar önceden kararlaştırıldığı şekilde paylaştırılır ve zarar eğer varsa, anlaşmayı ihmal veya ihlal olmadıkça, sermaye sahibi tarafından yüklenilir. Muşarakada, taraflar sermayelerini bir havuzda işletmek üzere toplarlar. Sermaye sağlayanların tamamı, yönetime katılma hakkı elde eder, fakat böyle yapmak zorunlu değildir. Kâr taraflar arasında; üzerinde daha önceden anlaşılan oran üzerinden dağıtılırken, zarar, her bir ortağın sermaye paylarına göre yüklenilir. İslâm'ın ilk dönemlerindeki fıkıhçılar, mudaraba ve muşarakayı yakından incelemişler ve bu iki finansal anlaşmanın İslâmi değerler ile tamamen uyum içinde olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Bu konudaki fıkıh literatür zenginliğinin, modern çağda İslâm'a uygun fonksiyonel bir Faizsiz bankacılık modelinin tasarlanmasında çok büyük yardımları bulunmaktadır.

Faizsiz bankacılığının ilk modellerinde, bankalar aşağıda tabloda görüldüğü gibi, fonlarını üç şekilde sağlamış bu fonların kullanımı dört prensiple gerçekleştirilmiştir.[46]

Tablo 2: İlk Dönem Faizsiz Bankacılık İşlemleri

Fon kaynakları	**Fon Kullandırma Teknikleri**
Banka ortaklarının sermayesi	Murabaha esaslı finansman
Mudarba mevduatı(Yatırım hesabı)	Muşaraka esaslı finansman
Vadesiz mevduat(cari hesap)	Direkt Yatırım (Kâr-zarar paylaşımı esasına dayalı olarak kamu veya özel sektör tarafından ihraç edilen yatırım sertifikası veya herhangi bir ticari veya sanayi teşebbüsün adi senetlerini almak)
	Karz-ı Hasen

Daha sonraları İslâm bankaları faaliyetlerinde yeni branşlara yer vermeye başlamışlardır. Yetmişten fazla ülkede faaliyet göstermeye başlayan İslâm bankaları, faaliyetlerini ilk teorik modellerdeki, dört finansman şekli ile sınırlandırmamıştır. Fıkıh âlimleri bu bankaların çalışmasına ilişkin olarak, murabaha vb. faaliyetlerin

45 Ahmad, **Islamic Banking:State of the Art**, s. 16.

46 Ahmad, **Islamic Banking: State of the Art**, s. 16.

bankalarca yürütülmesinde sakınca görmemişlerdir.[47] Bey-i muaccel, İcara (leasing), İcara ve iktina ve selem satışta bu faaliyetlerdendir. Bugün faizsiz bankaların gerçekleştirdiği işlemleri aşağıda tablo 3 görebiliriz.

Tablo 3: Son Dönem Faizsiz Bankacılık İşlemleri

A) Kaynak Oluşturma İşlemleri	**B) Kaynak Kullandırma İşlemleri**	**C) Hizmet İşlemleri**
1. Cari Hesap Açma • Emanet Hesabı (Ürdün) • Karz-ı Hasen Cari Hesabı (İran) **2. Tasarruf Hesabı** • Vedia olarak, • Karz-ı Hasen olarak, • Özel yatırım müsadesiyle, • Müşterek yatırım müsadesiyle. **3. Yatırım Hesapları** • Müşterek-sınırsız genel yatırım hesabı, • Müşterek sınırlı genel yatırım hesabı, • Özel sınırsız yatırım hesabı, • Özel sınırlı yatırım hesabı.	**1. Murabaha** • Murabahanın Akreditif uygulanması, • Satış rehinli murabaha, • Bonoya bağlanmış murabaha, • Hisse satışlı murabaha (Int. Trade Fund). **2. Muşaraka** • Devamlı muşaraka, • Azalan muşaraka, • İç ticarette muşaraka, • Mal ithalatında muşaraka, • Muşaraka esaslı akreditif, • Tarımda muşaraka. **3. Vadeli Satış (Bey-i Müeccel)** 4. **Mudaraba** • Projeye katılma, • Mudaraba sertifikası, **5. İcara (Leasing)** • Kiralama-Satınalma, • Kira paylaşımı. **6. Direkt yatırım** • Şirket kurmak, • Şirket hisselerinden satın almak, • Özel projeler geliştirmek (konut, alışveriş merk. vb.) 7. **Karz-ı Hasen (Karşılıksız Borç)** **8. Geliştirme Masraflarını Üstlenme** **9. Taşınır ve Taşınmaz Mal Geri Satın Alma** • Çalışma sermayesi finansmanı, • Ev, inşaat vb. finansmanı **10. Selef işlemler,** **11. Taksitli satış** **12. Cuala,** **13. Muzaraa** 14. **Musakat**	1. Havale ve transfer işlemleri 2. Seyahat çekleri, 3. Çek senet ödemeleri ve takaslaşma, 4. Kredi kartı uygulamaları, 5. Akreditif, 6. Belge karşılığı ödeme, 7. Peşin ödeme, 8. Alıcı firma prefinansmanı, 9. Spot döviz alım satımı, 10. Hisse senedi ve kâr ortaklığı senedi plasmanı, 11. Hise senedi ve kâr ortaklığı belgelerini saklama ve portföy idare etme, 12. Hisse senedi ve kâr ortaklığı belgelerini teminat olarak kabul etme, 13. Kiralık kasalar, 14. Fizibilite etüdü hazırlamak, 15. Konsorsiyum kurmak veya katılmak, 16. Teminat mektubu vermek

47 Mohsin, S. Khan, "Islamic Interest Free Banking: A Theoritical Anylisis", **Theoritical Studies In Islamic Banking and Finance**, 1987, s. 15-35.

Faizsiz Bankacılığının Uygulanabilirliği ve İsmi Üzerindeki Tartışmalar

Faizsiz bankacılığının uygulanabilirliği ve ismi konusundaki kuşku ve endişeler dört noktada yoğunlaşmıştır:[48]

1. Zarar paylaşımındaki taahhütler nedeniyle, faizsiz bankaların kâr-zarar paylaşımı prensibinde çalışması, bankanın başarısızlıklarına ve iflasına yol açacak büyük zararlara neden olabilir.

2. Faizsiz bankalar, müşterilerinin yapacağı hatalardan dolayı zarara uğrayabilir.

3. Faizsiz bankalar, faize dayalı işlemlerin çoğunlukta olduğu bir dünyada, faizsiz olarak bütün bankacılık fonksiyonlarını gerçekleştiremeyebilir.

Faizsiz bankaların zarar paylaşımı taahhütlerinin, bankanın başarısızlığına ve iflasına yol açacağı şeklindeki endişe gereksizdir. İslâm bankaları farklılaştırılmış yatırım portföyleri oluşturarak çalışırlar. Böylece, bazı şahsi olaylarda zarar olmasına rağmen, toplam kârlılık sürdürülebilir. Bankanın zararı finans sağlayan tarafa yüklenir. Faizsiz bir bankanın neden diğer bankalara nazaran daha fazla müşteri yönlü hataya katlanmak zorunda olduğunu gösteren gerçek bir neden yoktur. Bu konu ile ilgili hata ihtimaline ilişkin üç unsur vardır: Bunlar[49]; finansörün karakteri, finansörün amacı ve bankanın son fon kullanıcı üzerindeki denetimidir. Bu üç unsur esas itibariyle, modern bankalar ve Faizsiz bankalar için aynıdır, eğer bu unsurlara yeterli özen gösterilmezse, hatalar, (başarısızlıklar) ister modern banka olsun ister Faizsiz banka olsun ortaya çıkarlar. İhtiyatlı bir yönetimde, hataların Faizsiz bankalarda, diğer bankalara göre daha fazla olması için bir neden yoktur. Tam tersine, hatalar daha az olabilir. Çünkü, finansör taraf ile banka arasında direkt bir çıkar ilişkisi bulunmamaktadır. Faizsiz bankalar fon kullananları kontrol etmede modern bankalara göre daha ihtiyatlıdırlar. Modern bankalar, müşterilerini denetim altında tutmak için, güvence olarak, rehin veya ipotek almaktadırlar. Aynı sistem faizsiz bankalar için de geçerlidir.

Faizsiz bankacılığı olumsuz etkileyen şey, fon kullananların gerçek karlarını gizlemek istemeleridir. Faizli bankalar moral değerler konusunda büyük problemlerle karşılaşırken, kâr zarar paylaşımı esaslı bankalar bu konuda fazla problem yaşamamaktadırlar. Kâr zarar paylaşımı esaslı bankacılıkta moral değer problemlerinin varlığı reddedilmez, ancak risk potansiyeli de çok fazla abartılmaz.[50] Bu nedenle Faizsiz bankalara karşı duyulan kuşkular yersizdir. Ayrıca bu kuşkuların yersiz olduğuna ilişkin aşağıdaki nedenler de ileri sürülebilir.

a) Mudaraba anlaşmalarında, kârın hileli rapor edilmesine mahkemelerde itiraz edilebilir.[51]

---

48 Sıddıqı, **Issue In Islamic Banking**, s. 59-61.

49 Chapra, **Towards a just Monetary System**, s. 107-139.

50 Waqar Masood Khan, **Towards an Interest Free Islamic Economic System**, The Islamic Foundation, U.K., and the International Association for Islamic Economics, Islamabad 1985, s. 69-73.

51 Boualem Bendjilali, "Book Review of Waqar Masood Khan, Towards and Interest Free Islamic Economic System", **Review of Islamic Economics**, Vol: 1, No: 1, 1991, s. 69.

b) Kullandığı banka fonlarında hile yapmaya çalışan fon kullanıcıları, kara listeye alınabilir ve bankacılık sisteminden çıkarılabilir. Bu, doğru kârın rapor edilmesi için güçlü bir yaptırım olabilir.[52]

c) Moral değerlere uygun optimal firma ve projeler üzerinde anlaşmalar yapılır.[53]

d) Karmaşık vergi sisteminden dolayı; doğru gelirin açıklanmadığı, vergi toplama mekanizmasındaki bozulma (rüşvet vb.) ve denetim sisteminin zayıf olduğu durumlarda, vergi ve denetim sistemindeki değişiklikler bu problemin çözümüne katkı sağlayabilir.[54]

Faizsiz bankacılık konusundaki diğer bir endişesi ise, faizsiz bankaların, dünyada baskın olan faizli bankaların fonksiyonlarını, faizsiz olarak gerçekleştiremeyebileceği yönündedir. Faizin iliklerine kadar işlediği uluslararası çevrelerde, Faizsiz bankaların başarılı olması çok büyük mücadeleler gerektirmektedir. Çok taraflı ticari işlemlerin finansmanında Faizsiz bankalar modern bankalar ile ilişki kurmak zorundadır. Ancak bu ilişkide faize yer verilmemelidir. Modern bankalar ile olan faizsiz ilişkiler şöyle kurulabilir:[55]

a) Faizsiz bankalar, cari hesaplarının makul bir kısmının muhabir bir bankada tutulabilir.

b) Faizsiz bankalar, muhabir banka nezdindeki hesap bakiyesini en kısa zamanda düzeltmeye gayret eder.

c) Muhabir banka, faizsiz bankanın geçici hesap bakiyesine hiçbir faiz tahakkuk ettirmez.

d) Kısmi güvence olarak muhabir banka akreditife kendi teyidini eklerken faizsiz bankalar sadece belirli bir nakit marj izni ile borçlanır. Böylece faizsiz bankalar muhabir banka nezdinde sadece akreditif nakit marjını karşılayacak kadar kredi bakiyesi bulundurmuş olurlar.

e) Faizsiz bankalarda modern bankaların yapmış oldukları hizmetlerden dolayı hizmet karşılıklarını, komisyonlarını ve giderlerini belli bir kâr oranı ile hizmeti olanlardan tahsil edebilirler.

Faizsiz bankacılık kavramı, Pakistan ve İran olmak üzere sadece iki hükümet tarafından "İslam Bankacılığı" şeklinde kabul görmüştür. Suudi Arabistan, İslâm bankacılığının gelişmesine liderlik ederken, Krallık İslâm bankacılığı ismini kabul etmemekte ve bu isimle bir tek İslâm bankasına bile çalışma izni vermemektedir. Ancak faiz yasağını da içeren İslâmi prensipleri takip eden ve ismi "İslâm Bankası" olmayan bankalara müsaade etmektedir.[56]

---

52 Sıddıqı, "Islamic Banking: Theory and Practice", s. 53.

53 Mirakhor, "Some Theoritical Aspects of an Islamic Financial System", s. 17.

54 Ahmad, Z., "Some Misgiving About Islamic Interest Free Banking", s. 13-14.

55 Abdurrahim Hamidi, **Islamic Banking: Conceptual Framework and Practical Operations**, Islamabad 1992, s. 13-14.

56 Nicholas B. Angell, "Islamic and Western Banking: Legal Status and Appraisal of Current Islamic Banking, Part II", **Mıddle East Executive Reports**, Vol: 18, Part: 1, 1995, s. 9-16.

Mısır, Kuveyt, Bahreyn, Katar, BAE, Sudan, Ürdün, Türkiye ve Malezya gibi ülkelerde, İslâm bankalarına, gerek genel bankacılık konuları gerekse özel yasal düzenlemeler altında müsaade edilmekte, fakat bu ülkelerdeki yasalar "İslâm bankacılığı" kavramını içermemektedir.

Birçok ülkede İslâm bankacılığı Batı bankacılığı ile yan yana bulunmaktadır. İslâm bankacılığının varlığını sürdürmesi ve gelişmesi için, hükümetler inançlı ve dindar vatandaşların yardımına ihtiyaç duymaktadırlar.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Faizsiz bankalar, dini buyrukların bakış açısı muhafaza edilerek ve İslâm toplumunun eğilimleri dikkate alınarak İslâm'ın eşit gelir ve servet dağılımı, istihdam için yeterli fırsatlar ve yoksulluğu yok etmek için uygun büyümeyi sağlamak gibi sosyo-ekonomik amaçlarını gerçekleştirmeye de uygun olacak şekilde tasarlanmışlardır. Diğer bir ifade ile faizsiz bankacılık çalışma prensipleri, modern bankacılığın görevlerinin ikamesinin faizsiz bankalarca yapılması, sadece faizli mekanizmanın faizsiz hale getirilmesi şeklinde değil de, İslami bir yaşam biçiminin gereksinimlerine göre düzenlenmişlerdir.

Faizli sistemi adaletsiz yapan özellik, sermaye sahibi sabit bir getiri ile garanti altına alınırken, bütün riskin, bu sermayeyi kullanana yüklenmesidir. İslâmi sistemin ayırt edici özelliği olan adalet, sermaye sahibinin, eğer kâr elde etmek istiyorsa, müteşebbis ile riski paylaşmasını gerektirir. Banka ile, banka fonunu kullanan arasındaki kâr paylaşımı anlaşmasına dayanan, faizsiz bankacılık modeli, İslam fıkhı kurallarına uygundur. Kâr-zarar paylaşımı, bütün faizsiz bankacılık modellerinin ortak özelliğidir. Murabaha, bey-i muaccel, icara, icara ve iktina gibi önceden sermaye getirisi belirlenen finansman teknikleri sadece ihtiyaç olduğu zaman, az kullanılan teknikler olarak sunulabilir. Ancak bugün uygulamada murabahanın en çok kullanılan faizsiz finansman tekniği olarak kullanıldığı görülmektedir.

Bugün artık faizsiz bankalar global finansal pazarların önemli bir parçası haline gelmişlerdir. Faizsiz bankacılığa ilişkin yasal prosedür hızla tamamlanarak batı türü bankacılıkla birlikte pozitif ve tamamlayıcı bir alternatif olarak varlığını sürdürmektedir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.141-156

MODERN BİR FİNANSAL ARAÇ OLARAK SUKÛK VE FIKHÎ AÇIDAN TAHLÎLİ

Yrd. Doç. Dr. Abdullah DURMUŞ*

Özet

Sukûk özellikle büyük hacimli projelerin çok sayıda yatırımcı tarafından ve faizsizlik ilkesine bağlı kalınarak finanse edilmesini sağlayan alternatif bir finansal araç olarak geliştirilmiştir. Makalede sukûk, mahiyeti ve türleriyle birlikte incelenmiş ve fıkhî açıdan tahlil edilerek bazı değerlendirmelerde bulunulmuştur.
Anahtar Kelimeler: Finans, Sukuk, Menkulleştirme.

Sukûk As a Modern Financıal Means And Its Analysis From Islamic Legal Viewpoınt

Sukûk has been developed as an alternative financial means which provides the opporunity in financing particularly great projects by multiple investors, adhereing the principle of non-interest business. The article focuses on the essence and the sorts of Sukûk and presents some evaluation analysing it from Islamic legal viewpoint.
Key Words: Finance, Sukuk, Securitization

GİRİŞ

Son birkaç yüzyılda ticaret ve sanayinin büyük bir gelişim göstererek büyük hacimde paralar gerektiren üretim faaliyetlerine girişilmesi sonucunda tarih boyunca belli bir derecede önemi olan finansman meselesini şirketlerin en büyük ihtiyacı haline getirmiştir. Miktar büyük olunca kimi zaman bankalar bile bunu karşılamakta zorlanmaktadır. Hele hele banka, elinde olan sermayeyi uzun vadeli olarak kredi verdiğinde bu varlığın geri dönüşümünü uzun süre beklemek durumunda kalmaktadır. İşte bankaların belgeye bağlanmış olan vadeli alacaklarından yeniden nakit oluşturma arayışları sukûkun temelini teşkil eden bir ürün olan menkul kıymetleştirmeyi gündeme getirmiştir.

Faizsiz bir finansal araç olarak son devirlerde uygulama alanı bulan sukûk, esas olarak faizli sistemdeki "menkul kıymetleştirme" işlemlerine alternatif olarak geliştirilmiştir.[1] Bu itibarla öncelikle menkul kıymetleştirme işlemini kısaca ele almak istiyoruz.

Menkul kıymetleştirme, "gelecekte nakit girişi oluşturacak alacakların veya bireysel kredi vb. borçlanma araçlarının bir araya getirilerek havuz haline getirilmesi ve

* İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Şırnak Ün. İlahiyat Fakültesi, e-mail: durmusabdullah@yahoo.com

1 Heyet, İslam Fıkıh Akademisi, Karar no: 60 (11/6).

bu havuza dayanılarak menkul kıymet üretilmesi işlemi" olarak tarif edilir. Bu işlem ilk defa 1970 yılında ABD'de ipoteğe bağlı menkul kıymetlerin ihraç edilmesiyle uygulanmıştır.[2] Menkul kıymetleştirme ile yapılan kısaca, kredi kuruluşu veya kredili satış yapan firmanın alacağını satması ve bu sayede söz konusu menkul değeri ihraç eden tarafın, onu satın alanlar tarafından finanse edilmesidir.[3] Menkul kıymetleştirmeyle ilgili ilk mevzuat düzenlemelerinden biri 1992 yılında Mısır'da gerçekleştirilmiştir.[4]

Menkul kıymetleştirme işlemi için İngilizce kaynaklarda "security", Arapça eserlerde ise "tevrîk" ve "tesnîd" kavramları kullanılmaktadır. Fakat menkul kıymetleştirmenin faizsiz kurumların uyguladığı şekli için daha çok "taskîk" (sukûk) tabiri tercih edilmektedir.[5]

Menkul kıymetleştirmenin muhasebesel avantajları yanında, alacakların tahsil riskini sıfırlaması ve alternatif finansman imkanı sağlaması gibi bir çok yararından söz edilir.[6] Menkul kıymeti satıcı konumunda olan mali kuruluş, bu sayede nakit elde ederek ileride finanse etmede kullanacağı meblağı artırmış olur, bilanço daha kuvvetli bir hal alır ve alacaklardaki kredi riski daha çok kişiye dağıtılmış olur.

Menkul kıymetleştirmeye aracılık eden "özel amaçlı şirket" (SPV: Special Purpose Vehicle) söz konusu evrakların ihracı, satımı, emanette tutulması vb. birçok hizmeti sebebiyle komisyon geliri elde etme fırsatı kazanır. Yatırımcılar ise söz konusu evrakın ikinci elde tedavül imkanını düşünerek daha uzun vadeli yatırımlara girme konusunda iştiyaklı hale gelir. Diğer yandan mali piyasalar da geniş bir işlem hacmi ile hizmet verme fırsatına kavuşur.[7]

Menkul kıymetleştirme, kendisine esas teşkil eden varlık türüne göre başlıca beş kısma ayrılır: Bunlardan ilkinde mevcut alacaklar, ikincisinde sadece faiz ödemeleri, üçüncüsünde ileride beklenen alacaklar, dördüncüsünde kiradaki mallar, beşincisinde ise ortaklıklar (mudarabe ve müşârake) menkul kıymetleştirmeye konu edinilmektedir.[8]

Makalemizde menkul kıymetleştirmenin İslamî finansal kuruluşlar tarafından uygulanan şekli, daha yaygın ifadesiyle "sukûk", çeşitli yönleri ve türleriyle ele alınacak ve fıkhî açıdan tahlil edilecektir.

---

2 Ceylan, Ali, *İşletmelerde finansal yönetim,* Bursa 2001, s. 156-157.

3 Parasız, İlker, *Modern ansiklopedik ekonomi terimleri sözlüğü,* Bursa 199, s. 395; Ali Muhyiddîn Karadâğî, "es-Sukûku'l-İslâmiyye 'et-Tevrîk' ve tatbîkâtühâ el-muâsıra", http://www.islamonline.net/arabic/madarek/pdf/04/j/6.pdf, 24/12/2009, s. 2.

4 Ali Muhyiddîn Karadâğî, "es-Sukûku'l-İslâmiyye 'et-Tevrîk' ve tatbîkâtühâ el-muâsıra", s. 2-3.

5 Muhammed Abdülhalim Ömer, "es-Sukûku'l-İslâmiyye (et-Tevrîk)", http://www.islamfeqh.com /Nawazel/NawazelItem.aspx?NawazelItemID=893 (13.02.2010).

6 Ceylan, *İşletmelerde finansal yönetim,* s. 159.

7 Ali Muhyiddîn Karadâğî, "es-Sukûku'l-İslâmiyye 'et-Tevrîk' ve tatbîkâtühâ el-muâsıra", s. 5-6.

8 Muhammed Abdülhalim Ömer, "es-Sukûku'l-İslâmiyye (et-Tevrîk)", s. 12. *MMFİ,* http://www.islamfeqh.com /Nawazel/NawazelItem.aspx?NawazelItemID=893 (13.02.2010). Başka açılardan yapılan diğer tasnifler için bk. a.y.

I. SUKÛK: TANIMI, BAŞLICA ÖZELLİKLERİ VE TÜRLERİ

A. SUKÛKUN TANIMI

Sukûk, "bir ayn (mal), menfaat, hizmet, belirli bir proje ve/veya yatırımın varlığı üzerinde eşit değerdeki hisseleri temsil eden mâlî vesîkalar" olarak tanımlanmaktadır.[9]

Sukûk ihracı sırasında birçok taraf devrede bulunmaktadır:

Bunlardan bir kısmı aslî, diğer bir kısmı ise yan unsur olarak nitelenebilir. Aslî olanlar; nakit elde etmeye çalışan taraf ("musdîr"/ihraççı, ki genellikle bankadır), alacaklar karşılığında sukûk çıkartmayı üstlenen aracı kuruluş (özel amaçlı şirket: SPV) ve sukûku alan yatırımcılar olarak sıralanabilir.[10]

Sukûk çıkartmak ve bunları pazarlamak çok detaylı ve teknik bir iş olduğu için bu işlemde bazı yardımcı unsurların da bulunması gerekli görülmüştür. Örneğin sukûka esas teşkil eden varlıkları değerleme işini üstlenen şirket, borçların ödenmesine kefil olan garantör ve evrakı koruma işini üstlenen kurum bu mahiyettedir.

Sukûk ihraç işleminde genel olarak şöyle bir süreç takip edilmektedir:[11]

Öncelikle sukûka esas teşkil eden varlığın banka tarafından temellük edilmiş olması gerekir. Daha sonra banka, mevcut alacaklarından / varlıklarından hangileri karşılığında sukûk çıkartmak istediğini ve bunun karşılığında talep ettiği fiyatı tayin eder. Bu işlemde kimin garantör olacağı kararlaştırılır. Daha sonra söz konusu varlıklar (alacak), "özel amaçlı şirket"e devredilir. Burada iki tür uygulama söz konusu olabilir:

Şirket, ya bedelini ödeyerek bu varlıkları kendisi satın alır ya da belli bir miktara kadar satın alma garantisi vererek yatırımcılara satma konusunda aracı olur. Bu arada alacakların tahsilatı ve işlemin tasfiyesi konusundaki diğer hususlar da karara bağlanır. Eğer vade geldiğinde borçların ödenmesinde bir gecikme veya ödememe durumu olursa garantör taraf, söz konusu meblağı ödemekle yükümlü olur.

B. SUKÛKUN BAŞLICA ÖZELLİKLERİ

a. Sukûk, dayanak varlık olan mal, hizmet veya menfaat üzerinde şâyi' bir mülkiyet payını temsil eder.[12]

b. Sukûk, sahibinin hak ve yükümlülüklerini ispat amacıyla çıkartılan senetler olup nâma veya hâmiline düzenlenerek ihrac edilebilir.[13]

---

9 Ali Muhyiddîn Karadâğî, "es-Sukûku'l-İslâmiyye 'et-Tevrîk' ve tatbîkâtühâ el-muâsıra", s. 2.

10 Acîl Câsim en-Neşmî, "et-Tevrîk ve't-taskîk ve tatbîkâtühümâ", http://www.islamonline.net/arabic/madarek/pdf/04/j/12.pdf, 21/12/2009, s. 5.

11 Muhammed Abdülhalim Ömer, "es-Sukûku'l-İslâmiyye (et-Tevrîk)", *MMFİ*, http://www.islamfeqh.com/Nawazel/NawazelItem.aspx?NawazelItemID=893 (13.02.2010)

12 Acîl Câsim en-Neşmî, "et-Tevrîk ve't-taskîk ve tatbîkâtühümâ", s. 6.

13 Heyet, İslami Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu, *el-Meâyîru'ş-Şer'iyye*, Bahreyn 2004, s. 313.

c. Sukûk, İslam hukuku esaslarına göre geçerli bir akdin hükümlerine uygun olarak çıkartılır. Sukûkun ikinci elde tedavülü de buna göre düzenlenir.[14]

d. Yatırımcılar kâra, sukûk çıkartılırken ilan edilen paylaşma oranlarına göre, zarara ise ortaklıktaki paylarına göre iştirak ederler.[15]

e. Sukukta, sukûku yöneten mudârib, vekil veya yönetici ortak sermaye ve / veya kâr garantisi veremez. Yatırımcının, sukûkta yazılan miktarın belirli bir oranında veya maktû bir miktarda kâr elde etmesi yönünde önceden bir belirlemede bulunmak yasaktır. Yani sukûkta yatırımın bütün riskleri bulunur.[16]

C. SUKÛK İLE MENKUL KIYMETLEŞTİRME ARASINDAKİ FARKLAR

a. Konvansiyonel sistemde menkul kıymetleştirmeye esas varlık "alacak" veya "faiz", İslamî sukûkta ise mevcut bir mal, menfaat veya ortaklık hissesidir. Tabii her iki uygulamada da amaç nakit elde etmektir.[17]

b. Menkul kıymetleştirmenin faizli uygulaması için daha çok Arapçada "tevrîk" veya "tesnîd", faizsiz uygulamasında ise "taskîk" (sukûk) tabiri kullanılmaktadır.[18]

c. Menkul kıymetleştirme tamamen faizli piyasa kurallarına göre çıkartılıp işletildiği halde sukûkta mutlaka fıkhî kurallara uygun olma zorunluluğu bulunmaktadır.[19]

d. Faizli uygulamalarda ihrac eden açısından alacağı tahsil riski yoktur. Faizsiz sistem sukûkunda ise ticaret veya ortaklık riski bulunmaktadır.[20]

e. Menkul kıymetleştirmede bu evrakı satın alan kimsenin herhangi bir mal veya proje üzerinde mülkiyeti söz konusu değildir. Yatırımcı sadece karşı tarafa karz/ödünç veren bir "kreditör" konumundadır.[21]

f. Faizli uygulamada bütün menkul kıymetleştirme türlerinin ikinci elde tedavülü vardır. Fakat faizsiz sistemde selem, istısna ve murabahaya dayalı sukûk için ikinci el söz konusu değildir.[22]

---

14 Heyet, İslam Fıkıh Akademisi, "Karâr bi şe'ni's-sukûki'l-İslâmiyye", Karar no: 178, (4/19); Heyet, *el-Meâyîru'ş-Şer'iyye*, s. 313; Acîl Câsim en-Neşmî, "et-Tevrîk ve't-taskîk ve tatbîkâtühümâ", s. 7.

15 Heyet, İslam Fıkıh Akademisi, "Karâr bi şe'ni's-sukûki'l-İslâmiyye", Karar no: 178, (4/19).

16 Acîl Câsim en-Neşmî, "et-Tevrîk ve't-taskîk ve tatbîkâtühümâ", s. 7.

17 Ali Muhyiddîn Karadâğî, "es-Sukûku'l-İslâmiyye 'et-Tevrîk' ve tatbîkâtühâ el-muâsıra", s. 21.

18 Muhammed Abdülhalim Ömer, "es-Sukûku'l-İslâmiyye (et-Tevrîk)", s. 19.

19 Ali Muhyiddîn Karadâğî, "es-Sukûku'l-İslâmiyye 'et-Tevrîk' ve tatbîkâtühâ el-muâsıra", s. 21.

20 Muhammed Abdülhalim Ömer, "es-Sukûku'l-İslâmiyye (et-Tevrîk)", s. 19.

21 Takî Osmânî, "es-Sukûk ve tatbîkâtühâ el-muâsıra", http://www.islamonline.net/arabic/madarek/pdf/04/j/11.pdf, 24/12/2009, s. 2; Muhammed Ali et-Teshîrî,
"es-Sukûku'l-muâsıra ve hukmühâ", http://www.islamonline.net/arabic/madarek/pdf/04/j/10.pdf, 24/12/2009, s. 2.

22 Muhammed Abdülhalim Ömer, "es-Sukûku'l-İslâmiyye (et-Tevrîk)", s. 19.

D. SUKÛK TÜRLERİ

Sukûk türleri, sukûka esas teşkil eden varlığın türüne göre, "mal satımına dayalı sukûk", "menfaat satımına dayalı sukûk" ve "ortaklık esasına dayalı sukûk" olmak üzere başlıca üç başlıkta ele alınabilir.

1. Mal Satımına Dayalı Sukûk

Mal satımına dayalı sukukta bir mal sukûk yatırımcılarına satılmaktadır. Yatırımcılar bu malı ya kiraya vermek ya da başkasına satmak suretiyle gelir elde etmektedir. Mal satımına bağlı başlıca sukûk türleri "murabaha sukûku", "selem sukûku" ve "istısna sukûku" olarak sıralanabilir.

Murabaha sukûku, murabaha ile satılması düşünülen bir malın bedelini finanse etmek üzere çıkartılan eşit değerdeki senetler olup bu sayede malın mülkiyeti sukûk yatırımcılarına geçmektedir. Sukûk ihracında yatırımcıların ödediği meblağ netice itibariyle mal bedeli (semen) olmaktadır. Bu tür sukûkta, sukûku çıkartanlar malı satan, yatırımcılar ise satın alan konumundadır.

Selem sukûku, selem satışındaki mal bedelini (ra'sü mâli's-selem) karşılamak amacıyla çıkartılan payları eşit değerdeki senetlerdir. Bu muamele ile selem satışındaki mala (müslem fîh) sukûku satın alanlar malik olmaktadır. Selem sukûkunda yatırımcılar alıcı, sukûku ihrac eden ise satıcı durumundadır.

İstısna sukûku ise bir malın üretilmesi amacıyla ihrac edilen eşit değerdeki senetler olup bu işlem sonucunda sukûku çıkartan taraf mal bedelini tahsil etmekte, sukûk alan yatırımcılar ise söz konusu mala malik olmaktadır. İstısna' sukûkunu ihrac eden sâni' (üretici/satıcı), yatırımcılar ise müşteri konumundadır. Sukûka sahip olan taraflar üretilen malın mülkiyetine sahiptir.[23]

2. Menfaat Satımına Dayalı Sukûk (İcâre Sukûku)

İlk olarak uygulamaya giren sukûk türü menfaat satımına dayalı sukûk olmuştur. İhraççı şirket tarafından varlıkların bizzat mülkiyetinin satılmasının ortaya çıkardığı zorluklar söz konusu malların yalnızca menfaatine dayalı sukûk çıkartma ihtiyacını doğurmuştur. Ayrıca bu sayede sadece mal sahipleri değil, belirli bir süre için bir varlığı kiralamış bulunan kiracılar da bazı şartlara riayet etmeleri halinde sukûk çıkartma imkanı elde etmektedir.[24]

Eğer sukûk ihrac eden taraf varlığın maliki ise sukûk ihrac etmekle söz konusu malını yatırımcılara kiraya verip kira bedellerini bu sayede tahsil etmeyi amaçlamaktadır. Bu durumda malın menfaati sukûku satın alan yatırımcılara geçmektedir. İhraç eden taraf, malın maliki değil ise, adı geçen varlığın menfaatini daha önce satın almış yani belirli bir süre için o malı kiralamış olan kiracıdır. Kiracı bu sayede kendisinin olmayan bir malı başkasına kiralayarak kira bedellerini sukûk alan kişilerden tahsil etmekte, sukûku satın alan kimseler ise malın menfaatine malik olmaktadır.[25]

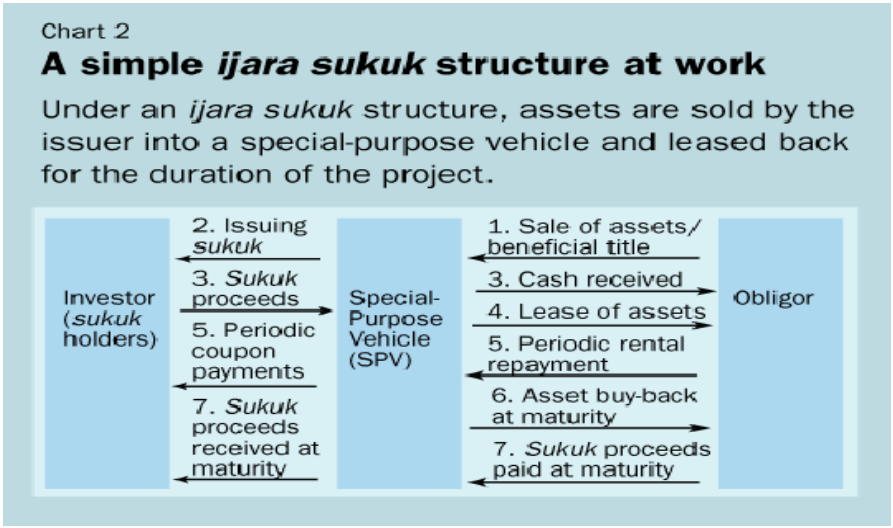
---

23 Heyet, *el-Meâyîru'ş-Şer'iyye*, s. 311, 314.

24 Muhammed el-Karî b. Iyd, "es-Sukûku'l-İslâmiyye (et-Tevrîk) ve tatbîkâtühâ el-muâsıra ve tedâvülühâ", http://www.islamonline.net/arabic/madarek/pdf/04/j/7.pdf 24/12/2009, s. 11-13.

25 Heyet, *el-Meâyîru'ş-Şer'iyye*, s. 310-311.

Menfaat satımına dayalı sukûkta izlenen süreci ana hatlarıyla gösteren bir şema şöyledir:[26]



Kaynak: http://www.imf.org/external/arabic/pubs/ft/survey/so/2007/res0919ba.pdf, 23.9.2010.

3. Ortaklık Esasına Dayalı Sukûk

Ortaklık esasına göre çıkartılan sukûkun en çok öne çıkan iki türü bulunmaktadır. Bunlardan biri müşârake, diğeri ise mudârabe sukûkudur.[27]

Yeni bir projenin inşası, mevcut bir projenin geliştirilmesi ya da herhangi bir faaliyetin ortaklık esasına göre finanse edilmesi amacıyla çıkartılan eşit değerdeki senetlere müşârake sukûku denir. Müşârake sukûkunda ihraççı taraf başkalarından, belirli bir proje veya işte kendisine ortak olmasını talep eden, yatırımcılar ise bu talebe olumlu cevap veren ortak konumundadır. Yatırımcılar bu sayede söz konusu varlığa borç ve alacaklarıyla birlikte ortak olmakta ve eğer gerçekleşirse kâra iştirak etmektedir.[28]

---

26 Benzer başka bir tablo için bk. http://www.saaid.net/PowerPoint/968.ppt, 24/01/2010

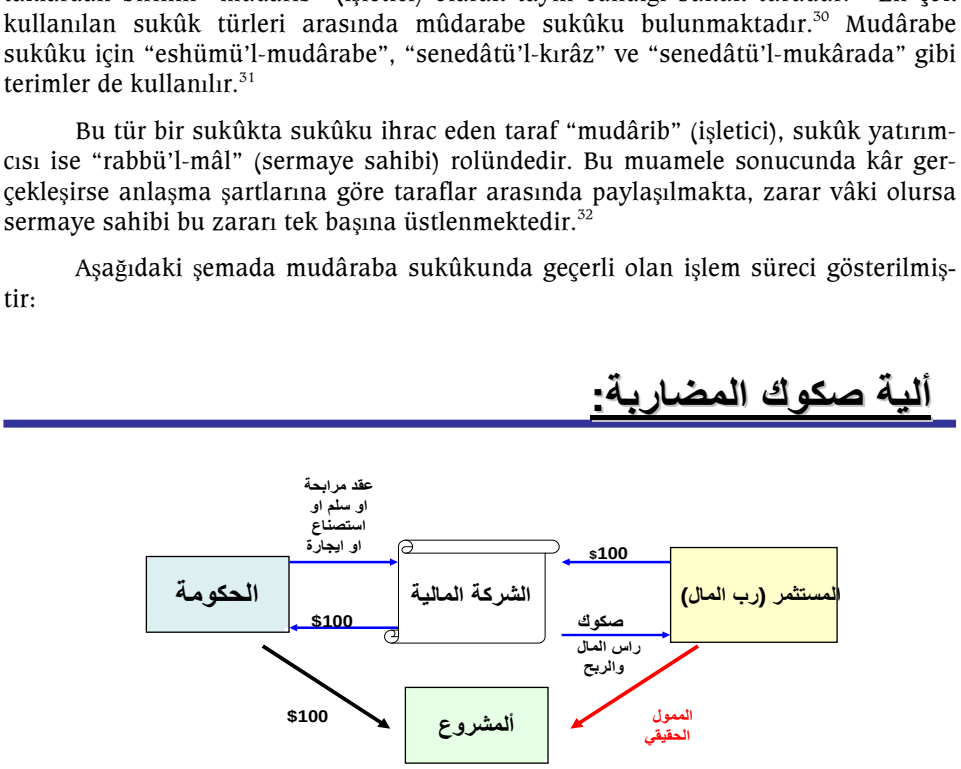
27 Muhammed Abdülğaffâr eş-Şerîf, "ez-Zavâbitu'ş-Şer'iyye li't-Tevrîk ve't-tedâvül li'l-eshüm ve'l-hısas ve's-sukûk", http://www.islamonline.net/arabic/madarek/pdf/04/j/3.pdf, 24/12/2009, s. 12.
Yukarıda sayılan iki tür dışında müzâra'a, müsâkât ve müğârase ortaklıklarını esas alan başka sukûk çeşitleri de bulunmaktadır. Belirli bir projenin "müzâra'a" ortaklığı esasına göre finanse edilmesi amacıyla çıkartılan, sukûk yatırımcısının üretilen ürünlerde akitte belirtilen şartlara göre ortak olmasını sağlayan sukûk türüne "müzâra'a sukûku"; meyve ağaçlarının "müsâkât" ortaklığı hükümlerine göre sulanması ve bakılması amacıyla çıkartılan ve sukûk sahiplerinin akitte belirtilen şartlar çerçevesinde üründe pay sahibi olmasını sağlayan sukûk çeşidine "müsâkât sukûku"; ağaç dikip yetiştirme işleri ve bu yönde yapılacak masrafları karşılamak amacıyla "müğârase" ortaklığı hükümlerine göre yürütülmek üzere çıkartılan ve sukûk sahiplerinin üzerinde anlaşılan şartlara göre pay sahibi olmasını sağlayan sukûk türüne "müğârase sukûkû" denir. Heyet, *el-Meâyîru'ş-Şer'iyye*, s. 312. Daha geniş bilgi için bk. a.e. s. 316.

28 Heyet, *el-Meâyîru'ş-Şer'iyye*, s. 312, 315. Müşârake sukûkunu tasvîr eden bir tablo için bk. http://www.saaid.net/PowerPoint/968.ppt

Mudârabe sukûku ise "mudârabe" ortaklığı hükümlerine göre yürütülen ve ortaklardan birinin "mudârib" (işletici) olarak tayin edildiği sukûk türüdür.[29] En çok kullanılan sukûk türleri arasında mûdarabe sukûku bulunmaktadır.[30] Mudârabe sukûku için "eshümü'l-mudârabe", "senedâtü'l-kırâz" ve "senedâtü'l-mukârada" gibi terimler de kullanılır.[31]

Bu tür bir sukûkta sukûku ihrac eden taraf "mudârib" (işletici), sukûk yatırımcısı ise "rabbü'l-mâl" (sermaye sahibi) rolündedir. Bu muamele sonucunda kâr gerçekleşirse anlaşma şartlarına göre taraflar arasında paylaşılmakta, zarar vâki olursa sermaye sahibi bu zararı tek başına üstlenmektedir.[32]

Aşağıdaki şemada mudâraba sukûkunda geçerli olan işlem süreci gösterilmiştir:



Kaynak: http://www.saaid.net/PowerPoint/968.ppt, 24/01/2010.

II. SUKÛKUN FIKHÎ AÇIDAN TAHLÎLİ

Giriş kısmında temas edildiği üzere sukûk, modern bir finansal araç olan "menkul kıymetleştirme"ye alternatif olarak gündeme gelen bir yöntemdir.

Konvansiyonel yapıdaki menkul kıymetleştirmenin tipik ve en çok uygulanan türü, verilen bir kredi veya başka bir nedenle doğmuş uzun vadeli alacaklardan nakit

29 Heyet, *el-Meâyîru'ş-Şer'iyye*, s. 312.

30 Muhammed Abdülğaffâr eş-Şerîf, "ez-Zavâbitu'ş-Şer'iyye li't-Tevrîk ve't-tedâvül li'l-eshüm ve'l-hısas ve's-sukûk", s. 12.

31 Ömer Mustafa Cebr İsmail, *Senedâtü'l-mukâraza*, Amman 2006, s. 83.

32 Heyet, *el-Meâyîru'ş-Şer'iyye*, s. 315.

elde ederek bunları yeniden finanse edilebilir fon hale getirmeyi sağlayan şeklidir. Daha açık bir ifadeyle bu tür bir işlem ile, vadeli alacakları menkul kıymet haline getirip yatırımcılara nakit para karşılığında satma ameliyesi yapılmaktadır. Fıkıh ilminde bunun adı "alacağın satılması" (bey'u'd-deyn)dir. Mevcut bir alacak, borçlu dışında üçüncü bir kişiye ve nakit para karşılığında satıldığı için söz konusu muamele fıkıhta "bey'u'd-deyn li ğayri men aleyhi ed-deyn" (alacağın borçlu dışında üçüncü bir şahsa peşin olarak satımı) olarak ifade edilmiştir.[33]

Faizsizlik ilkesi gözetilmeyen menkul kıymetleştirme işlemi araştırma konumuz dışında kaldığı için bu noktada İslam Fıkıh Akademisi ve İslami Finansal Kuruluşlar Fıkıh Meclisi gibi uluslararası fetva kurullarının borca dayalı olan menkul kıymetleştirme türlerinin caiz olmayacağı yönündeki görüşlerini zikretmekle iktifâ ediyoruz.[34]

Son dönemde geliştirilen ve uygulamaya konulan modern bir finansal araç olması sebebiyle sukûkun, özellikle uluslararası iki fetva kurulu tarafından ele alınıp tartışıldığı görülmektedir.

Bunlardan biri İslam Konferansı Teşkilatı'na (Munazzametü'l-Mü'temer el-İslâmî) bağlı olarak Cidde'de faaliyet gösteren *İslam Fıkıh Akademisi* (Mecma' el-Fıkhi'l-İslâmî), diğeri ise *İslâmî Finansal Kuruluşlar Muhasebe ve Denetleme Kurulu* (Hey'etü'l-Muhâsebe ve'l-Mürâca'a li'l-Müessesâti'l-Mâliyye el-İslâmiyye) adlı kuruluş nezdinde faaliyet gösteren fıkıh heyetidir. Söz konusu iki fetva heyetinin konu hakkındaki kararları, her ikisinin de milletler arası düzeyde olması bir yana, uygulamaları yakından takip etmesi nedeniyle alınan kararlar ile vâkıânın birbirine mutabık olması cihetiyle son derece ehemmiyet arz etmektedir. Her iki heyet de belli şartlar dahilinde sukûk işlemlerinin caiz olacağı yönünde karar almıştır. Yeri geldikçe bu kararlara dipnotlarda atıflarda bulunacağız.

Yukarıda detaylı olarak ele alındığı üzere sukûk esasen birçok çeşidi bulunan ve her bir türe göre alacağı hükümler de farklılık arz eden farklı işlemlerden oluşmaktadır. Bu sebeple fıkhî tahlillerimizi mal satımına, menfaat satımına ve ortaklık esasına dayalı sukûk ana başlıkları çerçevesinde gerçekleştireceğiz. Fakat her bir türü ortak olarak ilgilendiren bazı konulara şimdiden değinmekte yarar bulunmaktadır.

Sukûk, kendisine esas teşkil eden varlıktaki eşit payları temsil eden belge anlamına gelmektedir. Dolayısıyla hangi türü olursa olsun, sukûk yatırımcıları mutlaka bir malı, menfaati veya ortaklık payını satın alan; sukûk ihraç edenler ise bunları satan taraf konumundadır. Buna göre taraflardan biri, sukûk türüne göre bir malı veya menfaati satın alma veya karşı tarafla ortak olmak yönünde icapta bulunmakta, diğeri ise uygun görmesi halinde bu talebe kabul ile yanıt vermekte ve ilgili akit in'ikad etmektedir.

Sukûk işleminde finansman sağlayan konumunda bulunan yatırımcılar ile, bu sayede nakit elde eden ihraççı arasında böyle bir hukuki ilişki bulunduğu tespiti, hem ilgili muamelenin faizli kredi mahiyetinde olmadığını göstermesi açısından hem de sukûkun çıkartılmasından ikinci elde tedavülüne ve tarafların sözleşmesel hak ve yükümlülüklerini tayine kadar bir çok problemde esas alınan bir kriter olması açısından son derece önemlidir.

---

33 Faizli menkul kıymetleştişme uygulamalarının fıkhî değerlendirmeleri hk. bk. Bayındır, Servet, "Menkul kıymetleştirme uygulamaları ve fıkıhtaki yeri", *İ.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, sy. 16, yıl:2007, s. 261 vd.

34 Heyet, İslam Fıkıh Akademisi, Karar no: 60 (11/6); Heyet, *el-Meâyîru'ş-Şer'iyye*, s. 313.

İmdi ana başlıklar halinde sukûk türleri ile ilgili fıkhî tahlil ve değerlendirmelere geçmek istiyoruz.

A. MAL SATIMINA DAYALI SUKÛK

Sukûk türleri başlığında ele alındığı gibi mal satımına dayalı sukûk ana başlığında murabaha sukûku, selem sukûku ve istısna sukûku adı altında üç ayrı muamele türü bulunmaktadır.

Öncelikle murabaha sukûkunu ele alalım. Murabaha sukûku iki şekilde uygulanmaktadır:

Bunlardan biri, bir banka veya finans kurumu müşterilerine murabaha yoluyla çeşitli malları sattıktan sonra nakit ihtiyacını karşılamak için sukûk yatırımcılarına söz konusu satıştan doğan vadeli alacaklarını satar.

Kanaatimizce böyle bir işlem ile, faizli menkul kıymetleştirme işleminde söz konusu olan, "alacağın nakit para karşılığında satımı" muamelesi arasında esaslı bir farktan söz etmek çok zordur. Zira her iki işlemin de esası mevcut bir alacağı nakit karşılığında satmaktır. Dolayısıyla sukûk yatırımcısının, elde edeceği geliri hak etmesini sağlayacak -alacağın el değiştirmesi dışında- her hangi bir mülkiyet intikali söz konusu değildir.

Malezya İslamî bankacılık anlayışında[35] söz konusu borçların mal satımından doğması sebebiyle diğer alacaklardan farklı olduğu dolayısıyla da mal satımından doğan alacak satımının caiz olacağı yönünde bir değerlendirme ise kanaatimizce fıkhî dayanaktan yoksundur. Zira nakit alacağın başka bir nakitle değişimi anlamına gelen böyle bir fikrin lehinde her hangi bir delil bulunmamaktadır. Buna mukabil söz konusu muamelenin caiz olmayacağına dair bir hadis bulunmaktadır:

Kısaca "Bakî' hadisi" olarak anılan bu hadiste İbn Ömer Hz. Peygamber'e Bakî' adlı pazarda bazen dinar bazen de dirhem karşılığında mal sattığını fakat müşterilerin bazı durumlarda dinar ile ödemede bulunması gerekirken dirhem, dirhemle ödemede bulunması gerekirken ise dinar vermek istediklerini ve böyle bir talebi kabul etmesinin caiz olup olmayacağını sorar. Cevap olarak Hz. Peygamber İbn Ömer'e, günün rayiç kurunun esas alınması ve o an alacaklı ile borçlu arasında hiçbir borç-alacak ilişkisi kalmaması yani peşin olması şartıyla bunda bir beis olmadığını belirtir.[36]

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber zimmette sabit bir alacağın başka bir para cinsi karşılığında satılması halinde söz konusu alacağın mal satımından doğmasına ayrı bir hüküm bağlamamış ve muamelenin kesinlikle peşin olarak tamamlanması gerektiğini ifade etmiştir.

İkinci tür murabaha sukûkunda ise banka veya finans kurumu murabaha yoluyla satmak istediği malı henüz satıcıdan satın almadan önce sukûk yatırımcılarına; vasıfları, miktarı, birim fiyatı ve toplam bedelini zikrederek henüz satıcının mülkiyetinde bulunan malı peşin bedelle almaları ve başka bir müşteriye vadeli bedelle satarak gelir elde etmeleri yönünde bir teklifte bulunur. Olumlu yanıt vermeleri halinde

---

35 Bk. Muhammed el-Karî, "Bey'u'd-deyn ve senedâtü'l-karz", *Mecelletü mecmai'l-fıkhi'l-İslâmi*, sy. 11, I, 250-251; Bayındır, "Menkul kıymetleştirme uygulamaları ve fıkıhtaki yeri", s. 266.

36 Ebû Dâvûd, "Büyû' ve icârât", 14. Benzer bir değerlendirme için bk. Bayındır, "Menkul kıymetleştirme uygulamaları ve fıkıhtaki yeri", s. 268.

yatırımcılar, satın alacakları sukûk nispetince söz konusu malda ortak olurlar ve onu ilgili müşteriye taksitli olarak murabaha yöntemiyle satarlar.[37]

Burada banka ya da finans kurumu eğer alıma mâli olarak iştirak etmiş ise ortak ve vekîl, iştirak etmemiş ise yalnızca vekîl (aracı) konumunda olur. Dolayısıyla birinci durumda hem kâr hem aracılık ücreti, ikinci durumda ise yalnızca aracılık ücreti hak eder. Sukûk hamilleri ise taksitleri tahsil ettikçe söz konusu satım işleminden kazanç sağlamış olur. Bu noktada mal, sukûk hamilleri tarafından ilgili müşteriye satılmış durumda olduğu dolayısıyla da artık üçüncü şahıslara satabilecekleri bir maldan söz edilemeyeceği için murabaha sukûkunun ikinci elde tedavülü de caiz olmayacaktır.

Selem ve istısna' sukûkuna gelince; her iki tür sukûk uygulamasında da yatırımcılar malı satın alan, ihraççı ise satan taraf konumundadır. Satılan mal meşrû olduğu, genel olarak alım-satım, özel olarak ise selem veya istısna akdi kurallarına riayet edildiği sürece böyle bir sukûk muamelesinde de prensip olarak bir mahzur görünmemektedir.

Selem satışında mal bedelinin peşin ödenmesi şarttır.[38] Buna göre yatırımcıların, sukûk bedellerini peşin ödemeleri gerekmektedir. Burada önemli bir husus selem sukûkunun ikinci elde tedavülü hakkındadır:

Selem sukûkunun ikinci elde tedâvül etmesi caiz görülemez. Zira selem akdi Şâfiîler dışında[39] Hanefî, Maliki ve Hanbeli fakihlerine göre satılan malın mutlaka vadeli olarak teslim edilmesini gerektiren bir sözleşme türüdür.[40] Yatırımcılar sukûku satın alırken her bir kişi veya kurum, hissesine göre tayin edilmiş ileri bir tarihte teslim edilecek o mala sahip olmak üzere para vermişlerdir. Sahip oldukları sukûk artık bu malı temsil etmektedir. Dolayısıyla onların bunu başka şahıslara satması bir anlamda söz konusu malı satma anlamına gelir. Halbuki ki selem akdinde malın kabzedilmeden önce satışı caiz değildir.[41]

Şâfiîlerin selem konusu malın peşin alınabileceğine dair görüşü ise selem sukûkundan gözetilen faydayı sağlamaya elverişli değildir. Böyle bir durumda sukûk hamili olan yatırımcıların selem akdiyle peşin olarak teslim aldığı malı vadeli olarak satarak kazanç sağlama seçeneği gündeme gelecektir ki bu imkan, murabaha sukûkunda zaten var olduğu için taraflar açısından tercih edilecek bir yöntem olmayacaktır.

İstısna sukûkuna gelince burada da yatırımcılar malın üretimini talep eden (müstasni'), sukûk ihraççıları ise üretici (sâni') konumundadır. Böyle bir muamelenin

---

37 Murabaha akdinin klasik ve modern uygulaması hk. bk. Dönmez, İ. Kâfi, "Murabaha", *DİA*, XXXI, 150.

38 Kâsânî, Bedâiu's-sanâî', Beyrut 1986, V, 202, ; Şîrâzî, *Mühezzeb*, Beyrut 1995, II, 78; Nevevî, Mecmû', Cidde t.y., VII, 235; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, Beyrut 1982, II, 202,; İbn Müflih, *el-Mübdi' şerhu'l-mukni'*, Beyrut 1997, IV, 186. Malikiler selem bedelinin üç güne kadar geciktirilebileceği görüşündedir. Bk. Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, Beyrut 1995, VI, 476.

39 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, Beyrut 1994, V, 402. Nevevî, Mecmû', VII, 188.

40 Aynî, Binâye, Beyrut 1990, VII, 438; Kâsânî, Bedâiu's-sanâî', V, 201; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, VI, 476; İbn Kudâme, *Muğnî*, Riyad 1997, VI, 402.

41 Selem dışında normal bir satışta kabzdan önce satışın cevazı konusundaki görüş ve tartışmalar için bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, 220 vd.; Cankû, Alâüddîn b. Abdürrezzâk, *et-Tekâbuz fi'l-fıkhi'l-İslâmî ve eseruhû ale'l-büyû'i'l-muâsıra*, Amman 2004, s. 111 vd.

meşrû bir malın üretimini konu edinmesi halinde fıkhî açıdan mahzur teşkil etmeyeceği açıktır.[42]

Sukûk, finansman amaçlı bir işlem, sukûk ihraç edenlerin de imalatçı değil de finans kuruluşu olması sebebiyle üretim bizzat ihraççı tarafından değil, onun yapacağı başka bir sözleşme ile asıl üreticilerce gerçekleştirilecektir. Yani burada bir alt-istısna akdi söz konusu olacaktır.

Diğer yandan ikinci elde tedavül açısından istısna sukûkunda ödenen bedelin ne durumda olduğu önem taşımaktadır. Zira yapılan ödeme henüz para olarak duruyor yani onunla henüz üretim gerçekleştirilmemiş ise sukûk hamillerinin paylarını üçüncü şahıslara satması ancak fıkıhtaki "borcun satımı" kurallarına riayet edilmesi şartıyla caiz olabilir. Buna göre söz konusu sukûk sadece alım değeri ile eşit bir bedel karşılığında satılabilir.[43]

B. MENFAAT SATIMINA DAYALI SUKÛK (SUKÛKU'L-İCÂRE)

Diğer bir adı kiralama sukûku (sukûku'l-icâre) olan bu türde sukûk yatırımcıları belirli bir süre için malın menfaatine sahip olmaktadır. Diğer bir deyişle onlar kiracı sıfatındadırlar ve sukûk karşılığı ödedikleri bedel de aslında kira ücretidir. Sukûk ihraç eden taraf ise ya sözleşme konusu malın sahibidir ve maliki olduğu akarın kullanım hakkını satmaktadır. Ya da söz konusu malı belirli bir süre için kiralamış bir kiracıdır ve sahip olduğu kullanım hakkını bedel karşılığında sukûk yatırımcılarına devretmektedir.

Burada hemen belirtmek gerekir ki icâre sukûku çıkartılırken öncelikle akit konusu malın menfaatinden yararlanılabilir olması şartı gözetilmelidir.[44] Bu şart söz konusu malın, faydası kullanmakla ortaya çıkan mallardan olmasını sağlamaya yöneliktir. Zira tüketim mallarının kiralanmasının mümkün olmadığı açık bir husustur.

Diğer yandan kiralamanın meşrû bir gaye için yapılmış olması gerekir. Kur'ân'da *"Takvâ ve iyilik hususunda yardımlaşın, günah ve düşmanlık konusunda yardımlaşmayın"*[45] buyurulmuştur. Bu nedenle İslam'a göre haram olan bir hususta akdedilen kiralama caiz olamayacağı gibi buna dayalı bir sukûk ihracı ve satın alımı da caiz görülemez.

İcâre sukûkunun ikinci elde satışına gelince; kiralama sukûku belirli bir maldaki süreli bir kullanım hakkını temsil ettiği için ikinci el satışlarının kira müddetini aşmayan süreler belirlenerek gerçekleştirilmesi lazımdır.[46] Zira aksi halde sukûk hamili, örneğin bir yıllık kullanım hakkına sahip olduğu bir yeri iki yılmış gibi satmış olur ki böyle bir durum hak ihlalinden başka bir netice doğurmaz. Fakat ikinci el satışının, son kullanım hakkı tarihini aşmayacak şekilde düzenlenmesi şartıyla kira ücretinin daha uzun bir vadeye yayılmasında veya taksitlendirilmesinde bir sakınca olmaz.

---

42 Heyet, *el-Meâyîru'ş-Şer'iyye*, s. 314.

43 Heyet, İslam Fıkıh Akademisi, "Karâr bi şe'ni's-sukûki'l-İslâmiyye", Karar no: 178, (4/19); Heyet, *el-Meâyîru'ş-Şer'iyye*, s. 314.

44 Aynî, Binâye, IX, 268; Nevevî, Ravzatü't-tâlibîn, Riyad 2003, IV, 249; Derdîr, eş-Şerhu's-sağîr, Kahire t.y., IV, 5-6.

45 Mâide, 5/2.

46 İbn Kudâme, *Muğnî*, VIII, 25.

C. ORTAKLIK ESASINA DAYALI SUKÛK

Ortaklık esasına dayalı sukûk türlerine gelince; bu konuda en çok dikkat edilmesi gereken iki nokta sözleşmede ortaklık hukukuna aykırı şartlar ileri sürülmemesi ve ikinci elde tedavül için belli kriterlere uyulması olarak sıralanabilir.

İlk olarak mudârabe sukûkunu ele alalım:

Mudârabe sukûkunda sukûk yatırımcısı sermayedâr (rabbü'l-mâl), ihraççı ise emek sahibi (mudârib) konumundadır.[47] Dolayısıyla akdin fasit olmaması için sukûk ihracı sırasında sözleşmede mudâribin yetkileri ve vukû bulursa kâr paylaşımının hangi oranlarda yapılacağı gibi hususların tayin edilmesi gerekir.

Mudârabe akdi bilindiği gibi, bir tarafın emek, diğer tarafın sermaye katkısıyla kurulan bir ortaklık türüdür. Fıkıhta bu ortaklığın en önemli şartlarından biri, zarar riskinin bütünüyle sermaye sahibi tarafından üstlenilmesidir. Ortaklık sona erip tasfiye işlemlerine geçildiğinde eğer her hangi bir zarar vukû bulmuş ise emek sahibi yalnızca sarf ettiği iş gücü ve teşebbüsler karşılığında hiçbir getiri elde edememekle zarar etmiş olacaktır. Tabiî sermayenin işletilmesi sırasında sermâyedârın koyduğu sınırları aşması veya basîretli bir tüccarın göstermesi gereken özeni göstermeyip açık kusur, ihmal ve teaddîsi varsa ancak bu durumda sebep olduğu zararı karşılamak zorundadır.[48]

Bu temel prensiplerden hareketle, mudârabe sukûkunda sermaye sahibi konumunda olan yatırımcıların ortaklıktaki zarar riskini üstlenmeleri elzemdir. Buna mukâbil sukûku çıkartan tarafın da, mudârib (işletmeci) olmanın tabiî bir sonucu olarak karşı tarafa sermaye garantisinde bulunmaması gerekir. Pek tabiîdir ki bu durum müşârake ortakları ve müşârake sukûku için de aynen geçerlidir.

Burada zikre değer başka bir nokta sukûkta verilen devlet garantisi meselesidir. Takî Osmânî mudârabe sukûkunun devlet garantisi altında olması uygulamasını eleştirmektedir. Söz konusu muameleye göre (Ürdün uygulaması) devlet üçüncü bir taraf olarak yatırımcının sermayesini garantiye almakta fakat ödemeyi sukûku çıkartan kuruluştan geri almak üzere yani bir anlamda borç vermek suretiyle yapmaktadır.[49] Ona göre bu durumda söz konusu ortaklıkta, "mudâribin sermaye garantisi verme" yasağı ihlal edilmiş olmaktadır.[50]

Kanaatimizce sukûka garanti vermenin, kendisine kefil olunanın (mekfûl anh) borçlandırılması yoluyla gerçekleştirilmesi sukûk ihraççısının bizzat garanti vermesi ile aynı hükümde değerlendirilebilir. Fakat özellikle devlet, kefil olunan tarafı borçlandırmadan veya bu konuda ondan bir ücret talep etmeden sırf piyasada güven oluşmasını temin etmek üzere garanti veriyor ise bunun farklı değerlendirilebileceği kanaatindeyiz.

Diğer yandan nasıl ki sermayedârın mudâripten maktû veya ortaklık sermayesinin belirli bir oranı kadar kâr talebi caiz değilse[51] aynı şekilde sukûk yatırımcısı

---

47 Heyet, *el-Meâyîru'ş-Şer'iyye*, s. 315.

48 Aynî, *Binâye*, IX, 55-56; Nevevî, Ravzatü't-tâlibîn, IV, 203; İbn Kudâme, *Muğnî*, VII, 146, 162;

49 Takî Osmânî, *Buhûs fî kadâyâ fıkhiyye muâsıra*, Dimeşk 1998, s. 228-229.

50 Takî Osmânî, *Buhûs fî kadâyâ fıkhiyye muâsıra*, s. 235.

51 Serahsî, *Mebsût*, Beyrut t.y., XXII, 19; Şîrâzî, Mühezzeb, II, 228; İbn Kudâme, *Muğnî*, VII, 146.

(rabbü'l-mâl) da sözleşmeye, taraflar arasındaki kâr paylaşımının ortadan kalkmasına yol açabilecek maddeler koymaktan/koydurmaktan mutlak surette kaçınmalıdır.

Müşârake sukûkuna gelince; müşârake ortaklığı, klasik fıkıh literatüründeki adıyla bir "inan" ortaklığı olduğu için kâr paylaşımı ve zararın üstlenilmesi bakımından müşârake sukûkunun bu hükümlere aykırı olmaması gerekir. Fıkıhta genel kabûle göre inan ortaklığında, kâr tarafların anlaşmasına, zarar ise sermaye oranlarına göre düzenlenir.

İkinci elde tedavül konusuna gelince; ortaklık esasına dayalı sukûkta ikinci elde alım satımın cevazı, sermayenin hangi durumda olduğu ile yakından irtibatlıdır. Şöyle ki;

Sermaye henüz mudaribin/müşârikin elinde nakit olarak bulunuyor ise mudârabe ya da müşârake sukûkunun başka bir tarafa satımı bir nakdin başka bir nakit karşılığında satımı anlamına gelir.[52] Fıkıhta sarf akdi adıyla ifade edilen böyle bir muamelenin peşin olması gerektiği hususunda ittifak bulunmaktadır.[53]

Sermaye yatırıma kanalize edilmiş, onunla bazı mallar alınmış fakat vadeli olarak satılmış ise artık ortaklığın sahip olduğu şey menkul veya gayri menkul bir mal değil, alacak (deyn) demektir. Bu nedenle böyle bir durumda bulunan "ortaklık esasına dayalı sukûk" ancak fıkıhtaki "borç satımı" kurallarına uyulması halinde caiz görülebilir. Bu noktada uygulamada daha çok olası bir ihtimal ise ortaklıkta bir miktar nakit, bir miktar mal ve bir miktarda alacak ve borç bulunması durumudur. Böyle bir şey söz konusu ise "hüküm çoğunluğa göre verilir"[54] prensibi gereği söz konusu sukûk ancak, ortaklığın mal varlığı çoğunlukta ise mümkün olabilecektir.[55]

III. GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Modern bir finansal araç olarak son yıllarda çokça gündeme gelen ve bugün dünyada büyük bir hacimle uygulama imkanı bulan sukûk ihracı ve bunların ikinci elde tedavülü konusunda yaptığımız incelemeler bizi aşağıda zikredeceğimiz neticelere ulaştırmış bulunmaktadır.

Sukûk işlemlerinin fıkhî tahlili ile ilgili olarak yukarıdaki açıklama ve değerlendirmeler yanında aşağıda zikredilecek belli şartlara uyulması halinde sukûk işlemleri caiz görülebilir:

Bu şartlar ana başlıklar halinde; "işlemin sûrî olmaması", "ihraç sırasında fıkhen meşrû kabul edilen akit türlerinden hangisine dayalı olarak çıkartılmış ise konulan şartların ona mutabık bulunması" ve "sukûkun faizli menkul kıymetleştirme muameleleri için bir hile olarak kullanılmaması ve İslam hukuku açısından denetimi" zikredilebilir.

Birinci şartla ilgili olarak; sukûka dayanak teşkil eden varlığın mülkiyetinin, ki bu ister bir mal, menfaat isterse ortaklık payı olsun, mutlaka yatırımcı konumunda bulunan sukûk hâmillerine geçmesi sağlanmalıdır. Böyle bir mülkiyet intikalinin

---

52 Heyet, *el-Meâyîru'ş-Şer'iyye*, s. 320.

53 Sarf akdi ve şartları hk. bk. Durmuş, Abdullah, *Fıkhî açıdan günümüz para mübadelesi işlemleri*, İstanbul 2009, s. 27 vd.

54 Bk. Şîrâzî, Mühezzeb, II, 418.

55 Heyet, İslam Fıkıh Akademisi, "Karâr bi şe'ni's-sukûki'l-İslâmiyye", Karar no: 178, (4/19).

bulunmaması işlemin sadece sûreten yapıldığı yönünde haklı bir itiraz ve eleştiriye sebebiyet verecektir. Çünkü yatırımcılar açısından "mâlik" olma sıfatı kazanılmadan elde edilen gelirler, kredi karşılığı elde edilecek kazanç vasfında bulunacağından fıkıhtaki "meşrû gelir" olma kriterlerini karşılamaktan uzak olacaktır.

Diğer yandan yatırımcıların "mâlik" olmanın beraberinde getirdiği sorumlulukları îfa etmesi gerekmektedir. Örneğin konusu mal olan sukûk işlemlerinde söz konusu malın korunması ve bakımıyla ilgili masrafların sukûk hamilleri tarafından payları nispetince karşılanması lazımdır. Aksi halde yani ilgili varlığın mülkiyetinin ve buna bağlı hak ve yükümlülüklerin sukûk hamillerine geçmesinin gerçek anlamda sağlanmadığı durumlarda işlemin meşrûiyeti konusunda ciddi şüpheler bulunduğu bazı müellifler tarafından açıkça dile getirilmektedir.[56]

İkinci şarta gelince; sukûk kendi başına bir akit türü olmadığı için mutlaka ya bir satım ya kiralama ya da ortaklık (mudârabe, müşârake/inan) hükümleri esas alınarak çıkartılmaktadır. Esasen sukûkun meşrûiyetini sağlayan ve onu faizli menkul kıymetleştirme türlerinden ayıran vasıf da budur. Bu nedenle hem ilgili işlemin batıl/fasit olmaması hem de buna bağlı olarak elde edilecek gelirlerin "meşrû gelir" sıfatı kazanabilmesi çıkartılan sukûkun, dayandığı akdin kurallarına uyması ile doğrudan bağlantılıdır.

Üçüncü şartla ilgili olarak ise şu hususları belirtmek isteriz:

Bazı uygulamalarda sukûktaki dayanak varlığın ihraççı tarafından süre bitiminde önceki fiyatla (el-kıymetü'l-ismîyye) geri satın alınacağına dair bir iltizam ve taahhütte bulunulması söz konusu olmaktadır.

Kanaatimizce böyle bir durum bu işlemin normal bir satış, kiralama veya ortaklık esasına bağlı sukûk olduğu konusunda ciddi şüpheler meydana getirecektir. Bu noktada bazı fetva heyetlerinin kiralama sukûkunu istisna etmelerine[57] katılmak da mümkün değildir. Zira "ilk fiyatla geri satın alma taahhüdü" ile sağlanan, nihâî anlamda sermaye sahibinin elde ettiği bir "ana para garantisi" anlamına gelir ki böyle bir durumda sukûkun hangi türden olduğunun önemi yoktur.

Diğer yandan bazı uygulamalarda sukûk gelirlerinin bir şekilde faiz oranlarına bağlanması ya da sukûk hamillerinin, gerçekleşen kârın belirli bir oranı aşması halinde, fazla olan kısım için sukûk yöneticisi lehine hakkından ferâğât etmesi gibi bazı işlemler İslâmî esaslara göre çıkartılan sukûku konvansiyonel sistemdeki menkul kıymetlere oldukça yaklaştırdığı için eleştiri konusu olmuştur.

Dolayısıyla faizsizlik esasına göre alternatif bir finansal araç olarak geliştirilen sukûk, başlangıç fiyatıyla geri satın alma taahhüdü, ana para garantisi verme vb. uygulamalarla, faizli menkul kıymetleştirme işlemlerini gerçekleştirmek için bir hile olarak kesinlikle kullanılmamalıdır.[58] Nitekim İslam Konferansı Teşkilatı'na bağlı İslam Fıkıh Akademisi de sukûk işlemlerinin ancak bu şartla caiz olacağına karar vermiştir.[59]

---

56 Muhammed Ali el-Karî b. Îyd, "es-Sukûku'l-İslâmiyye (et-tevrîk) ve tatbîkâtühâ el-muâsıra", s. 19.

57 Muhammed Ali el-Karî b. Îyd, "es-Sukûku'l-İslâmiyye (et-tevrîk) ve tatbîkâtühâ el-muâsıra", s. 18.

58 Hukûkî işlemlerde hileli yollara başvurma hk. bk. Köse, Saffet, *İslam hukukunda kanuna karşı hile*, İstanbul 1996, s. 410 vd.

59 Heyet, İslam Fıkıh Akademisi, "Karâr bi şe'ni's-sukûki'l-İslâmiyye", Karar no: 178, (4/19).

Sukûk işlemlerinin hem ihraç hem de idare ve tasfiyesi sırasında fıkhî kurallara uygunluğunun denetlenmesi de son derece önemlidir. Bu noktada denetimin bağımsız üst kuruluşlar veya devlet organları tarafından yapılması hem sukûka olan güveni artıracak hem de belirli bir standardın daha kolay ve etkin bir şekilde yakalanmasına vesile olacaktır kanaatindeyiz.

İslâmi bir hassâsiyet gözetilmeden çıkartılan menkul kıymetleştirmeler ile yatırımcıların hiçbir risk almadan kazanç elde etme düşüncesiyle böyle bir uygulamaya girmelerinde -yanlış olduğunda şüphe bulunmamakla birlikte- yadırganacak bir durum yoktur. Fakat faizin yasak olduğu inancı içinde olan kişi ve kurumların bu ve benzeri konularda çok daha hassas olmaları ve İslam'da kâr ve kazancı meşrû kılma sebeplerinin en önemlilerinden biri olan ticaret veya ortaklıktaki risk faktörünü tamamen ortadan kaldıran muamele türlerinden kaçınmaları elzemdir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.157-186

İBN-İ KEMÂL VE "RİBA" ADLI RİSALESİ

Hasan ÖZER*

Özet

Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman devirlerinde şöhretinin doruğuna ulaşan İbn-i Kemâl, Fatih dönemi beylerinden Kemâl Paşa'nın torunu ve II. Beyazıt dönemi beylerinden Süleyman Bey'in oğlu olup dedesine nispetle Kemâl Paşa-zâde ya da İbn-i Kemâl diye bilinen Şemsüddîn Ahmed b. Süleyman sekçin bir devlet ve ilim adamıdır.

Tahkiki yapılan riba/faiz risalesinin kütüphanelerde mecmualar içinde birçok yazması bulunmaktadır. Bu çalışma, altı yazma nüsha karşılaştırılarak oluşturulmuştur.

İbn-i Kemâl, bu risâlesinde Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e salattan sonra, "bu, ribânın hakikati ve onunla ilgili meselelerin açıklanmasını işleyen bir risâledir" ifadesiyle eserine başlamıştır.

Daha sonra "riba, selem ve sarf gibi alış veriş akdinin bir türü değil, sınıfıdır" der.

Bu kısa girişten sonra ribânın tanımını, "ribânın hakikati/tanımı, bedelli akidlerde bedellerden birinde şart koşulan karşılıksız fazlalıktır" şeklinde yapar.

Bundan sonra Tebyînü'l-Hakâik'ten alıntılar yaparak, ribânın, ribâ'l-fadl (fazlalık ribâsı) ve ribe'n-nesîe (vade ribası) kısımlarının olduğunu belirtir ve tanımlarını yapar.

İbn-i Kemâl, risâlenin sonunda ribâ şüphesinden bahsetmiş, ribe'n-nesîede, vadelinin vadeli ile satışının caiz olmayacağının nassla belirtildiğini söylemiş ve risalesini bitirmiştir.

İbn-i Kemâl, faiz, selem, sarf, vade, fazlalık.

Ibn Kamal and His Booklet Called "Rebaa"

Ibn Kemal who had a great reputation at the times of Yavuz Sultân Selim and Suleiman the Magnificent is the grandson of Kemal Pasha from the lords at the time of Fatih (the Conqueror) and the son of the Lord Suleiman from the lords at the time of Bajazet II. And Samsuddin Ahmad b. Suleiman who is known as "Kemal Pashazada" or "Ibn Kemal" because of his grandfather is an elite statesman and scientist.

The Rebaa booklet researched has many handwritten manuscripts among collections in libraries. This work is constituted, comparing the six manuscript copies.

Ibn Kemal, in this booklet, after praising to Allah and blessing praying to the Prophet Muhammad, he has begun his work with the expression "This is a booklet that discusses the reality of Rebaa and about some issues". Then, "Rebaa is not a kind of dealings like "selem" and "sarf" but a category", he says.

After this short introduction, he defines Rebaa as "gratis surplus stipulated in one of compensates, in compensated agreements. Then, quoting from "Tabyinu-al-Hakaik", he stated Rebaa has two categories as Rebaa-al-Fadl (rebaa of surplus) and Rebaa-al-Nasie (rebaa of due date) and defines them.

Ibn Kemal, at the end of the booklet, has mentioned about suspicion of rebaa; he said in Rebaa-al-Nasie that it is not religiously right the selling of something dated with dated and that it is clarified by nass (the Holy Quran and the Prophet Muhammad's deeds), and he ended his booklet.

Key Words: Ibn Kemal, Rebaa, Selem, Sarf, Dated, Surplus

A- DOĞUMU

Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman devirlerinde şöhretinin doruğuna ulaşan İbn-i Kemâl, Fatih dönemi beylerinden Kemâl Paşa'nın torunu ve II. Beyazıt dönemi beylerinden Süleyman Bey'in oğlu olup dedesine nispetle Kemâl Paşazâde ya da İbn-i Kemâl diye bilinen Şemsüddîn Ahmed b. Süleyman sekçin bir devlet ve ilim adamıdır.

İslâm alemine bir çok ilim dalında katkıda bulunan mümtaz, muhakkik ve müdakkik alimlerden Şemsüddîn Ahmed, 3 Zilkâde 873'de (15 Mayıs 1469) dünyaya gelmiştir.[1] Nerede doğduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda Tokat'ta,[2] bazılarında ise Edirne'de dünyaya geldiği kaydedilmektedir.[3] Amasya'da dünyaya geldiği de ileri sürülmektedir.[4] Fakat bütün bu ihtilaflara rağmen doğum yerinin Tokat olduğu görüşü ağır basmakta ve deliller de bunu desteklemektedir.[5]

B- İLİM TAHSİLİ

Ailesinin nezaretinde Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra küçük yaşta alet ilimlerini tahsil ve tekmil eden Şemseddîn Ahmed, Amasya ulemasından Arap dili ve edebiyatı, Mantık ve Farsça öğrendi.[6] Daha sonra geleneğe uyarak askeri sınıfa girdi ve altı bölük sipahisi olarak II. Beyazıt'ın seferlerine katıldı. İbn-i Kemâl'in bir sefer esnasında Filibe'de vezir Çandarlızâde İbrahim Paşa'nın riyasetinde toplanan bir mecliste Tokatlı Molla Lütfü'nün (v. 900/1495), akıncı sancak beyi olan Evrenoszâde Ahmed Bey'in üst tarafına oturduğunu görerek Molla Lütfü'nün hüviyetini ve vazifesini sorduğu; 30 akçe ile müderris olduğunu duyunca ulemânın umerâdan daha çok itibar gördüğüne kani olduğu ve seferden dönüşte askerliği terk ederek ilmiye sınıfına geçmeye karar verdiği belirtilir.[7]

İbn-i Kemâl bu kararı verip Edirne'ye döndükten sonra, ilk olarak askerlikten ayrılır. Edirne'de bulunan Dâru'l-Hadîs Medresesine müracaat eder. Molla Lütfü'nün derslerine devan eder.[8] Bu esnada İbn-i Kemâl, Molla Lütfü'den *Şerh-i Metali*'yi, Molla Kestelli diye bilinen Muslihiddîn Mustafa Efendi (v.901/1495), Hatib-zâde Muhyiddin Mehmed Efendi (v.901/1495) ve Maruf-zade Sinaneddin Yusuf Efendi'den (v.

---

* DİB Selçuk Eğitim Merkezi/Konya, hasankafiyeci@hotmail.com

1 Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabâki'l-fuhûl*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu, nr: 1887, Varak: 20b.

2 Kâtip Çelebi, *age.*, vr: 20b.; Lâtîfî, *Tezkire-i Lâtîfî*, İstanbul 1314 (İkdam Matbaası), s. 79-80; Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1972 (Meral Yayınları), I, 223; Fâik Reşat, *Eslâf*, İstanbul 1311-1312, s. 6; Âzamzâde Cemil, *Ukûdu'l-cevher*, Beyrut 1326, s. 217; Hamid Vehbi, *Meşâhir-i İslam*, cüz: 49, s. 1552; Dalkıran, Sayın, *İbn-i Kemâl ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul 1997, s. 39; Uğur, Ahmet, *İbn-i Kemâl*, İzmir 1987, s. 1.

3 Mecdi Efendi, *Şakâik-i Nûmâniyye Tercümesi*, İstanbul 1989, s. 381; Dalkıran, *age.*, s. 39.

4 Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*, İstanbul 1927, III, 224; Uğur, *age.*, s. 1; Dalkıran, *age.*, s. 39-40.

5 Bu değerlendirme ve kaynaklar için bkz. Dalkıran, *age.*, s. 39-40.

6 Mecdi Efendi, *age.*, s. 381; Şemseddin Sâmi, *Kâmus'l-Alâm*, V, 3385; Turan, Şerafettin, "Kemâlpaşazâde", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 238.

7 Mecdi Efendi, *age.*, s. 377-381; Âzam-zâde, *age.*, s. 217; Dalkıran, *age.*, s. 40-41; Turan, "agm.", *DİA*, XXV, 238; Uğur, *age.*, s. 3-4.

8 Faik Reşat, *age.*, s. 8; Dalkıran, *age.*, s. 41; Turan, "agm.", *DİA*, XXV, 238.

891/1486) Usul ve Tefsir gibi diğer ilimleri takip ederek kısa zamanda tahsili tamamlar.[9]

C- HOCALARI

İbn-i Kemâl'in hocalarının, onun yetişmesindeki önemi tartışmasız bir gerçektir. Zira bir insana, fikir, düşünce ve inanç bakımından yön verip onu şekillendiren hocalarıdır. Böyle bir ilim adamının yetişmesinde katkısı bulunan alimler şunlardır:[10] Molla Lütfü (v. 900/1495), Hatibzâde Muhyiddin Efendi (v. 901/1495), Kestelli Muslihiddin Mustafa Efendi (v. 901/1495) ve Sinan Paşa/Sinaneddin Yusuf (v. 891/1495).

D- TALEBELERİ

Ebu's-Suûd Efendi (v. 982/1574), Abdülkerim Vizeli (v. 961/1554), Abdüllatif Efendi (v. 953/1546-1547), Abdülvehhâb b. Abdurrahmân Ali Siyavuş b. Evran el-Müeyyidî (v. 970/ 1572-1573), Celâlzâde Salih Çelebi (v. 973/1565-1566), Derviş Mehmet (v. 962/1554-1555), Dursun b. Hacı Murad (v. 966/1558), Hasan b. Zeyneddin Muhammed b. Muhammed Şah el-Fenârî (v. 964/1566), Hasan Çelebi Aşçızâde (v. 942/1533-1536), Hidayetullah b. Bâr Ali el-Acemî (v. 948-949/1548-1549), Kurbî (v. 954/1547-1548), Lâlelî (v. 972/1565) ve diğerleri.[11]

E- GÖREVLERİ

İbn-i Kemal bir çok görevlerde bulundu ve bazı özel görevler kendisine tevdi edildi. Bu görev ve görevlendirmelerin bazısı şunlardır:[12]

Edirne'de Ali Bey (Taşlık) Medresesi, Üsküp'te İshak Paşa Medresesi, Edirne'de Halebiye ve Üç Şerefeli Medreselerinde, İstanbul'da Sahnı Semân Medresesi ve Edirne'de Sultan Bayzid Medresesi müderisliklerinde bulundu.

İbn-i Kemal 921/1515'de Edirne Kadılığına, 14 Şaban 922/12 Eylül 1516'da Anadolu Kazaskerliğine ve Şaban 932/Mayıs 1526'da Şeyhü'l-İslamlığa getirildi.

33000 Akçe verilip Türkçe bir Osmanlı tarihi ve daha sonraki bir dönemde de Karaman tarihi yazmakla görevlendirildi. Yine İbn-i Kemal Mısır alındıktan sonra Hayır Bey ile birlikte Mısır arazisinin tahririyle de görevlendirilmiştir.

F- VEFATI

Osmanlı Ulemâsı arasındaki ilmi kudretinden dolayı, "el-Muallimu'l-Evvel", ilmi ihatası, muhâkeme ve münâzara kudreti, şerî meseleleri çözme ve fetva verme konusundaki kabiliyetinden dolayı da "Müftü's-sekaleyn (insanların ve cinlerin müftüsü)" lakabıyla anılan, ölümü için "irtehale'l-ulûmu bi'l-Kemâl (Kemal'le birlikte ilimler de öldü)"denilen İbn-i Kemâl 2 Şevval 940 (16 Nisan 1534) tarihinde Şeyhu'l-İslamlık görevinde iken vefat etti ve Edirnekapı dışındaki Mahmut Çelebi Zâviyesi haziresine defnedildi. 1971'de Haliç çevre yollarının yapımı sırasında parseller tamamen ortadan kaldırılırken İbn-i Kemâl'in türbesi başka yere nakledilmiştir.

---

9 Mecdi Efendi, *age.*, s. 382; Faik Reşat, *age.*, s. 8; Dalkıran, *age.*, s. 41.

10 Bursalı Mehmet Tâhir, *age.*, I, 340-341, 377; Bahçıvan, Seyit, *Şeyhu'l-İslâm İbn Kemâl Paşa ve ârâuhu'l-i'tikâdiyye*, Beyrut 2005/1426, s. 67-69; Dalkıran, *age.*, s. 49-51.

11 Geniş bilgi için bkz. Bahçivan, *age.*, s.69-78; Dalkıran, *age.*, s. 53-54; Turan "agm.", *DİA*, XXV, 238.

12 Turan "agm.", *DİA*, XXV, 238-241.

Vasiyetnamesinde cenazesinin dervişane bir şekilde kaldırılmasını ve kabri üzerine türbe yapılmayıp sadece bir taş dikilmesini istemesi de onun yaşantısındaki sadeliği anlatması açısından yeterlidir.[13]

G- ESERLERİ

Velûd bir müellif olan İbn-i Kemâl pek çok alanda Türkçe, Arapça ve Farsça eserler vermiştir. Çalışmalarının sayısı konusunda farklı görüşler vardır. Kendisine, Cemil el-Azam 214, Brockelmann 179, Nihal Adsız 209 ve Şamil Öcal 226 eser nispet etmektedir. Bu eserlerin bazısı telif, bazısı şerh ve bir kısmı da hâşiyelerden oluşmaktadır.

Tarih, dil ve edebiyat, akâid ve kelâm, felsefe, fıkıh ve fıkıh usûlü, tasavvuf, hadis ve tefsir alanlarında kitap ve risale şeklinde yazdığı eserleriyle ilgili de bazı müstakil çalışmalar vardır.

İbn-i Kemâl'in eserleri:

Türkçe 19 tane

Farsça 7 tane

Arapça 183 tane

Arapça Eserlerin Bölümleri:

Kur'an'a ait 12 tane

Hadise ait 8 tane

Hukuka ait 43 tane

Felsefeye ait 50 tane

Edebiyata ait 22 tane

Mantığa ait 8 tane

Tasavvufa ait 2 tane

Ahlâka ait 2 tane

Ansiklopediye ait 7 tane

Arap Dili ve Gramerine ait 21 tane

Fars Dili ve Gramerine ait 2 tane

Türlü konulara ait 6 tane.[14]

H- RİSÂLENİN TANITIMI VE TAHKİKTE İZLENEN METOD

Tahkiki yapılan riba/faiz risalesinin kütüphanelerde mecmualar içinde birçok yazması bulunmaktadır. Risâlenin ismi, elimizdeki nüshalarda, Bağdatlı Vehbi Efendi

---

13 Turan "agm.", *DİA*, XXV, 238-239.

14 İbn-i Kemâl'in eserleri ve bulundukları yerler için bkz. Nihal Adsız, "*Kemal Paşa Oğlu'nun Eserleri*", Şarkiyat Mecmuası, İstanbul 1972, Sayı: 6, s. 71-112, Sayı: 7, s.83-135; Bahçivan, *age.*, s. 79-174; Muhammed Tâhir el-Cevabî, *Şeyhulislâm İbn Kemâl Sempozyumu*, Ankara Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1989, s.245-254.

nüshasında, "Risâle şerîfe makbûle ma'mûle fî beyâni hakîkati'r-ribâ li'l-Mevlâ el-Kâmil el-Mükemmel Şemsiddin Ahmed b. Süleyman eş-Şehir bi'bni Kemâl el-Vezîr", Hasan Hüsnü Paşa nüshasında, "er-Risâle fî beyâni hakîkati'r-ribâ li'bni Kemâl Paşa", Hekimoğlu nüshasında, "Risâle müteallika fî hakîkati'r-ribâ ve mâ yeteallaku bihâ li'bn Kemâl Paşa", Lâleli nüshasında, "Risâle Müteallika bi Beyâni Hakîkati'r-Ribâ" şeklinde geçmektedir.

Bu çalışma, altı yazma nüsha karşılaştırılarak oluşturulmuştur. Tahkikte kullanılan altı yazmanın tamamı Süleymaniye kütüphanesinde, Bağdatlı Vehbi Efendi 2041 numaralı mecmuada 91-94 varakları arasında, Halef Efendi 819 numaralı mecmuada 87-89 varakları arasında, Hasan Hüsnü Paşa 65 numaralı mecmuada 298-301 varakları arasında, Esad Efendi 2646-1 numaralı mecmuada 85-86 varakları arasında, Hekimoğlu 936 numaralı mecmuada kayıtlı 14-18 varakları arasında ve Lâleli 3645 numaralı mecmuada 80-84 varakları arasında kayıtlı bulunmaktadır.

Çalışmada, Bağdatlı Vehbi Efendi "ب", Halef Efendi "ح", Hasan Hüsnü Paşa "س", Esad Efendi "ف", Hekimoğlu "د", Lâleli "ل" rumuzlarıyla gösterilmiş ve farklar arasında tercih edilenler esas metinde, diğerleri ise dipnotta gösterilerek yeni bir metin oluşturulmuştur. Risâle içindeki ayetlerin yeri, hadislerin tahrici, bazı görüşlerin kaynaklardaki yeri ve şahısların hayatları tarafımızdan dipnot olarak eklenmiştir. Ayrıca başvurulan kaynaklar çalışmanın sonunda bibliyografyada topluca verilmiştir.

İ- RİSÂLENİN İÇERİĞİ

İbn-i Kemâl, bu risâlesinde Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e salattan sonra, *"bu, ribânın hakikati ve onunla ilgili meselelerin açıklanmasını işleyen bir risâledir"* ifadesiyle eserine başlamıştır.

Daha sonra *"riba, selem ve sarf gibi alış veriş akdinin bir türü değil, sınıfıdır"* der.[15] Ve *Bedâiu's-sanâi*'de Kâsânî'nin alış verişin sıhhat şartları sayarken, *"alış verişin ribadan hâlî olması"* ifadesini hatırlatır ve *"ribânın bulunduğu bir alış veriş sınıfı fasid akidlerdendir. Bu da Bakara sûresi 275. âyetle haram kılınmıştır"* diyerek konuya giriş yapmıştır.

Bu kısa girişten sonra ribânın tanımını, *"ribânın hakikati/tanımı, bedelli akidlerde bedellerden birinde şart koşulan karşılıksız fazlalıktır"* şeklinde yapar.

İbn-i Kemâl, *"buradaki fazlalıktan murad, sadece bilinen maddi/kütlesel bir fazlalık değil vadeli alış verişe göre menfaat sağlayan peşinlik de kastedilmiştir. Tarifte geçen genel ifadeler, ribânın iki türünü de içermektedir"* der.

Bundan sonra *Tebyînü'l-Hakâik*'ten alıntılar yaparak, ribânın, ribâ'l-fadl (fazlalık ribâsı) ve ribe'n-nesîe (vade ribası) kısımlarının olduğunu belirtir ve tanımlarını yapar.

---

15 Sınıf, Mantık'ta, "belli ortak özellikleri olan kavramlar, önermeler, sayılar veya geometrik şekillerin meydana getirdiği öbek" (Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 2008 (Kubbealtı Yayınlar), III, 2814); "Belli ortak belirtileri olantek tek nesneler öbeği" (Akarsu, Bedia, *Felsefi Terimler Sözlüğü*, İstanbul 1994, s. 159 demektir. Burada İbn-i Kemâl Paşa alış verişle ribayı aynı sınıf içinde değil de farklı sınıflar olarak görmektedir. Aynı sınıf içinde değerlendirmiş olsaydı alış veriş cins, riba da onun altında bir tür olacaktı. Nasıl ki, sarf ve selem vb. alış verişin bir türüdür ve caizdir, riba da caiz olacaktı. Fakat alış verişle riba farklı sınıflar olunca alış veriş ve türleri helâl riba ise haramdır.

İbn-i Kemâl, kendi tarifinde “bedel”, oysa Hidâye ve Vikâye’de "müteâkid" kavramının kullandıklarını belirtir ve bu kullanımı da eleştirir. Çünkü "müteâkid", hakikaten olabildiği gibi vekalet, velayet, vâsi ve yetkisiz temsilci aracılığıyla olabileceğini, halbuki ribâda kabul edilen fazlalığın bâyi ve müşteri için olduğunu söyler.

Risâlede, ribânın tahlili yapılırken, ribâ’l fadl ve ribe’n nesîedeki fazlalıkların da nasıl ve nerede gerçekleşebileceği belirtilmiştir.

İbn-i Kemâl bundan sonra ribânın illetinden bahseder ve analizini yapar. Şâfiî’nin illet anlayışına da değinir, Mergınânî’nin *Hidâye*’sindeki illet tartışmalarına da işaret edip bu konudaki hadisi zikreder.[16]

İmam Züfer’in, Şâfiî gibi, ribâ ihtimali/şüphesi olan durumlarda Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’e olan muhalefetini de belirtmiştir.

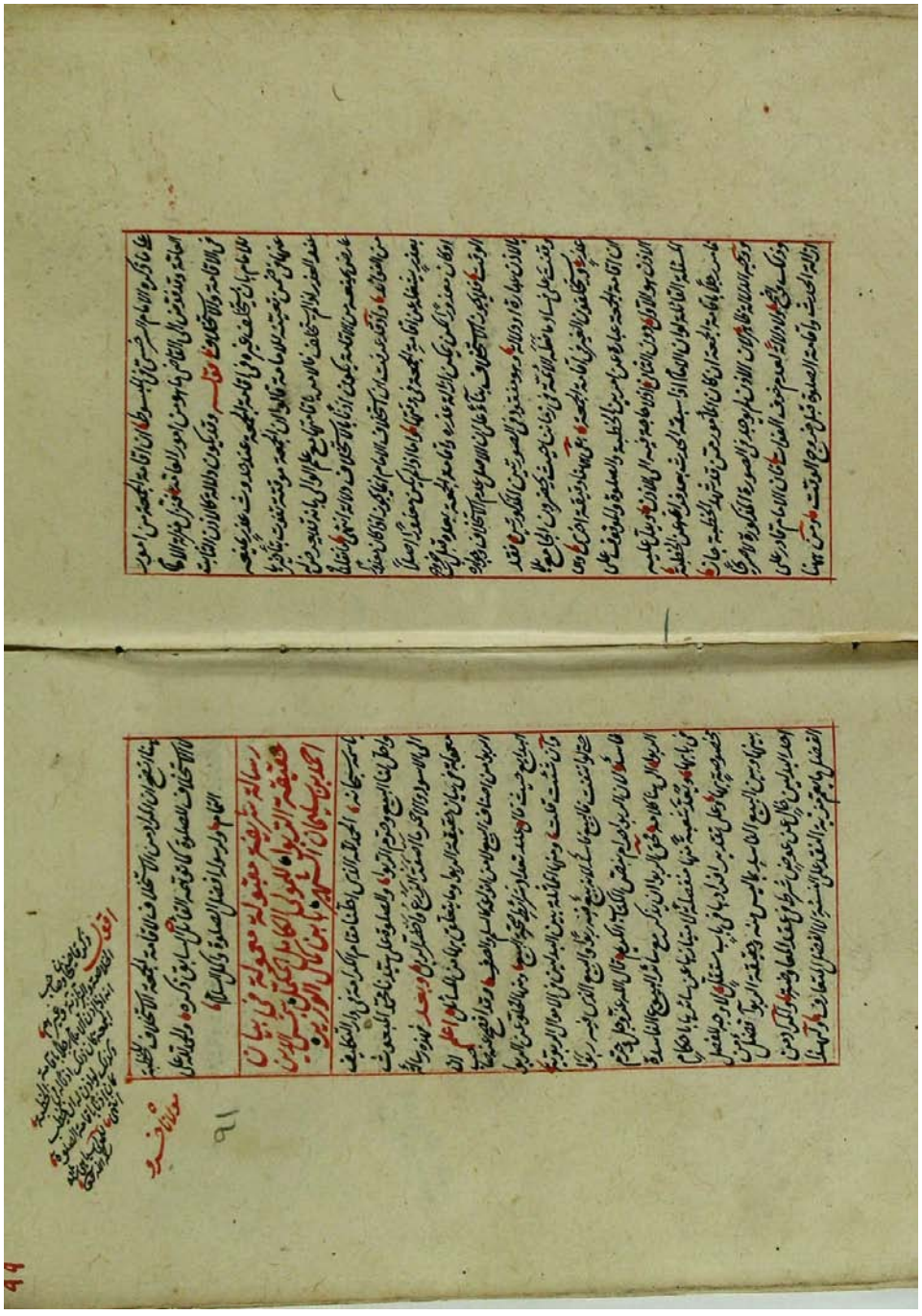
İbn-i Kemâl, risâlede, cinsleri aynı olan hammadde ile mamul maddenin değişiminde faizden kurtulmak için, "*mamul maddenin hammadde içinde bulunan miktarından fazla olarak verilmesi (tariku’l-itibar)*[17]" gerektiğini belirtir.

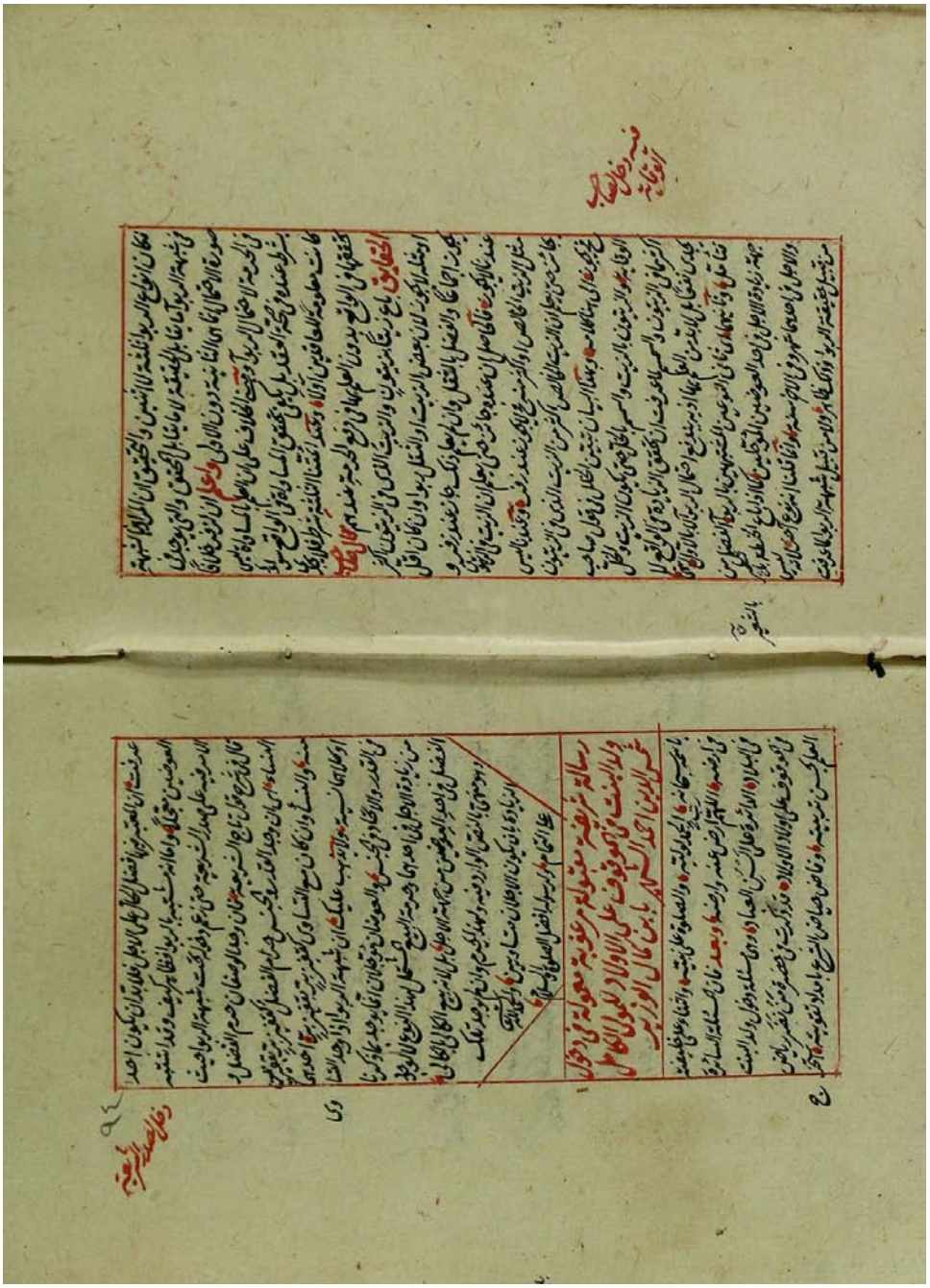
İbn-i Kemâl, risâlenin sonunda ribâ şüphesinden bahsetmiş, ribe’n-nesîede, vadelinin vadeli ile satışının caiz olmayacağının nassla belirtildiğini söylemiş ve risalesini bitirmiştir.

16 Hadis için bkz: Müslim, “Müsâkât”, 36; Ebû Davud, “Büyû‘”, 12; Tirmizî, “Büyû‘”, 23; Ahmed b. Hanbel, 4/320; Dârakutnî, *Sünen*, 3/24, Beyhakî, *Sünen*, 4/277.

17 Mavsılî, *el-İhtiyâr li Ta'lili'l-Muhtâr*, 2/79.

K- YAZMA NÜSHALARIN İLK VE SON VARAKLARI



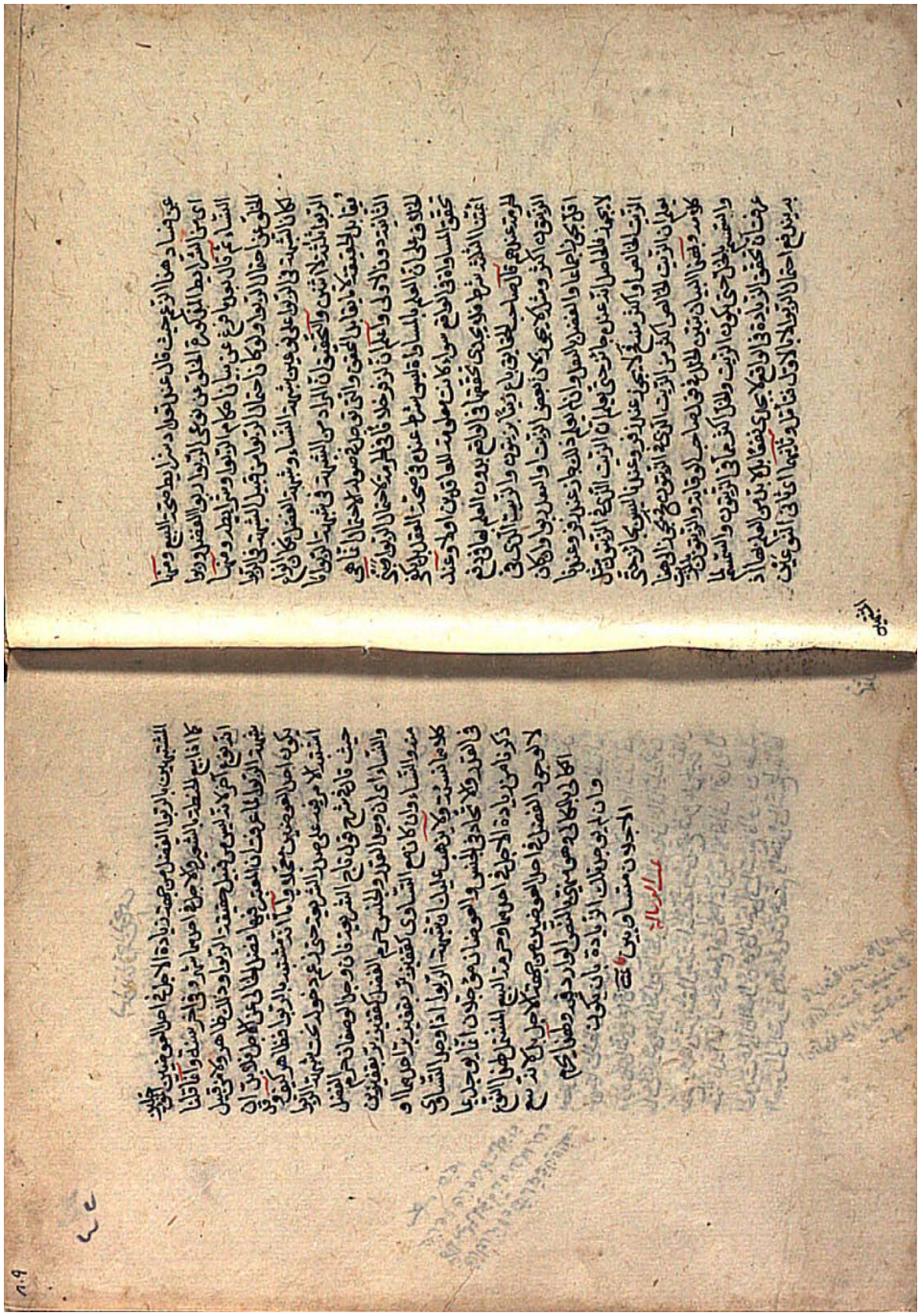


Bağdatlı Vehbi Efendi Nüshası

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احلنا مقام الكرامة في دار التكليف واحل لنا البيع وحرم الربوا
والصلوة على سيدنا محمد المبعوث الى الاسود والاحمر ما اصفر الزرع واخضر الزنبق
وبعد فهذه رسالة في بيان حقيقة الربوا وما يتعلق بها من المسائل اعلم
ان الربوا من اصناف البيع كما من انواعه كالسلم والصرف وقد افصح عن
هذا صاحب البدايع حيث قال عند ذكر شرائط البيع ومنها الخلو عن الربوا
وان شئت قلت ومنها انعدام الفضل بين البدلين في الاموال الربوية حتى لو وقعت
البيع فاسدا كما اذا بيع فيه ربوا والبيع الذي فيه ربوا فاسد لان الربوا
حرام بنص الكتاب الكريم قال الله تعالى وحرم الربوا الى هنا كلامه
فحق الربوا ان يذكر مع سائر البيوع الفاسدة في بابها وبعد شقيقتها
منفصلا كما ميزها عن سائرها باحكام مخصوصة بها وعلى تقدير ايرادهم
في باب مستقل لا وجه للفصل بينهما وبين البيع الفاسد بما ليس من حقيقة
الربوا فضل في احد البدلين خال عن عوض شرط في عقد المعاوضة والمراد
من الفضل ايقع مزية النقد على النسيئة كالفضل المتعارف وطهذا
نكرر لا بد من هذا التعميم ليتناول التعريف نوعي الربوا قال في الهداية
اعلم ان الربوا نوعان احدهما ربوا الفضل وهو عبارة عن فضل مال
خال عن العوض من شروط في عقد المعاوضة والآخر ربوا النساء وهي عبارة
عن الفضل من حيث الحال بان يكون احد العوضين فيه عاجلا والآخر اجلا وهذا
التفصيل تبين فساد اي فضل احد البدلين المذكورين على الآخر بالحيا والشرعي
اعني الكيل والوزن حيث خص الفضل المذكور في تعريف مطلق الربوا بما
لا يوجد في ربوا النساء واما قولنا في احد البدلين ولم يقل احد المتعاقدين

كما قاله صاحب الهداية وتبعه صاحب الوقاية لان العاقد هنا حقيقة قد
يكون وكيلا وقد يكون وليا وقد يكون وصيا وقد يكون فضوليا والمعتبر
في الربوا كون الفضل للبايع او المشتري واما قولنا شرط في عقد المعاوضة
لانه اذا لم يشترط فيه لا يكون ربوا كما اذا كانا البدلان متساويين تتسامح
البايع او المشتري بالفضل في احدهما وكما اذا كانا مجلين فتسامح احدهما
بالتاخير والمراد من الفضل في اقول نوعي الربوا الفضل المعهود وطهذا
عرو وشرط فيه ان يكون احد البدلين من جنس الآخر وان يكون بين جنسه
المكيل والموزون وان يدخل تحت المساواة بالحيا الشرعي وشرط في
ربوا النساء اتحاد الجنسين او القدر وعلة الكيل او الوزن مع الجنس
واما لم تقل وعلة القدر مع الجنس كما قاله صاحب الوقاية لان القدر
ينتظم المكيل والموزون فعلى تقدير احتياد ذلك العاقد يلزم ان لا يجوز
اسلام الموزون في المكيل لان احد العوضين يحرم النساء وهو جائز عندنا
ومن غفل عن لزوم المحذور المذكور قال ان وجد القدر والجنس حرم الفضل
وان وجد احدهما دون الآخر حل الفضل والنساء قال الامام القاعري في
فتاواه حقيقة الربوا هو الفضل من حيث القدر وشبهة الربوا هو الفضل
من حيث التعجيل وحقيقة علة الربوا هنا ان يوصف ان بمعنى الجنس والقدر
وشبهتها احدهما اذا عرفت هذا فاعلم ان حقيقة الربوا انما
تحرم بحقيقة العلة وشبهة الربوا تحرم بشبهة العلة فعلى هذا بيت
يك جامه كرباس با نصف بر و جامه كرباس با نصف نقد يجوز
لان هنا حقيقة الربوا وحقيقة الربوا لا تحرم الا بحقيقة العلة ولم
توجد واما نسيئة فلا يجوز لشبهة العلة وهي الجانسة فقس على هذا الباقي
تمام



Halef Efendi Nüshası

والعجب ان الامام البيضاوي مع تقدمه في تفسير سورة ابراهيم وتفسير
سورة الاحقاف بان المظالم لا يجب بها الاستغفار والمغفرة بها انما هو ما بينه تعالى
وبين عباده من الذنوب ولذلك عبّر باداة البعض كيف قال في تفسير سورة نوح
ع اعبدوا ربكم واتقوه واطيعون يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم الى اجل مسمى ان اجل الله
اذا جاء لا يؤخر لو كنتم تعلمون يغفر لكم من ذنوبكم اي بعض ذنوبكم وهو ما يسبق
به الاسلام فان الاسلام يجبّ ما قبله ولا يؤاخذكم به في الآخرة
حيث اخذ ما يجبّه الاسلام عاما للذنوب والمظالم وتوجيه البعضية
ان اعتبر بالنسبة الى جميع ما كان قبل الاسلام وبعد من جنس الذنوب
وقيل هي من في حق الكفرة ومن المؤمنين في جميع القرآن نفرقه بين
الخطابين وقال البيضاوي في تفسير سورة ابراهيم عليه السلام
وفصل المعنى بينه ان المغفرة حيث جاءت في خطاب المؤمنين مشفوعة بالطاعة
والتجنب عن المعاصي وفوز للذة بنال الخروج عن المظالم ولا يذهب عليك
ان التعريفة المذكورة انما تتم لو لم يجعل الخطاب للكفرة على العموم وقد جاء
لذلك كما في قوله تعالى في سورة الانفال قل للذين كفروا ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف وقال الكلبي وكبت وحشي قاتل حمزة رضي الله عنه
واصحابه من مكة انا مومن وقد جحدنا الله وقتلنا فنزلت الا الذين تابوا
اخر الآية وقد حملنا كل ذلك في تنزلات الامن تابوا وامن وعمل صالحا
فسمت البهم فقال لا انا من ان لا يعمل صالحا في روايته فقال
وحتى هذا شرط شديد لعلي لا اوقع عليه فنزلت ان الله يغفر
الذنوب جميعا فاتوا اليه واسلموا وقال الامام البيضاوي وتقييده
بالتوبة هناك الظاهر ويدل على اطلاقه فيما عدا المشرك

قوله لا يغفران يشرك به والمعلل بقوله انه هو الغفور الرحيم

تمت الرسالة

بعون الله

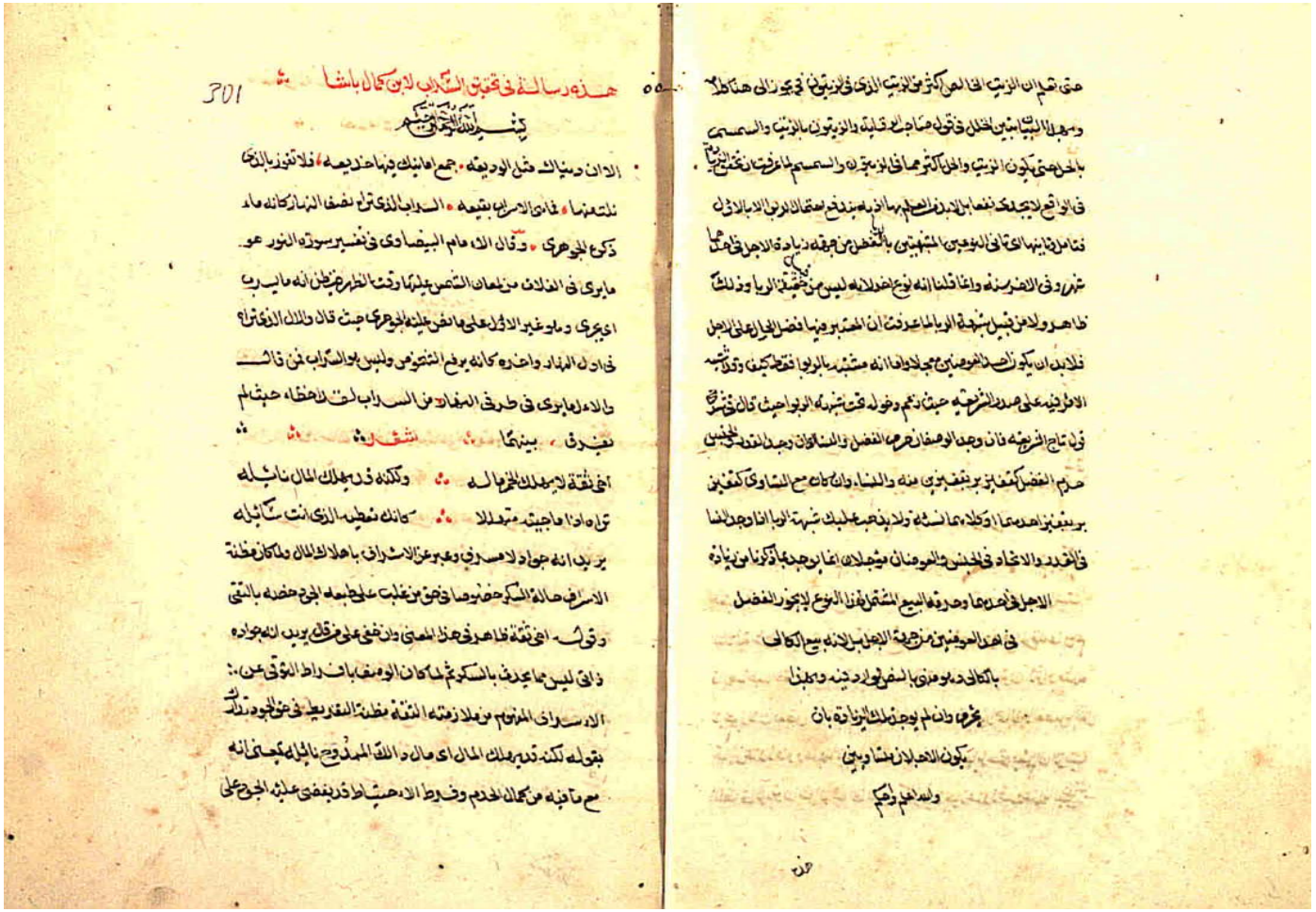
تعالى

هذه الرسالة في بيان حقيقة الربا لابن كمال باشا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اعلنا مقام الكرامة في دار التكليف واحل لنا البيع وحرم
الربوا والصلوة على سيدنا محمد المبعوث الى الاحمر والاصفر والوزع والجن
الربوا. وبعد فهذه رسالة محررة في بيان حقيقة الربا وما يتعلق بها من
المسائل اعلم ان الربوا من احكام البيع لان الربوا نوعان كالسلم والعرف وقد فصل
من هذا صاحب الهداية حيث قال لان عند تعداد شرائط صحة البيع ومنها الخلو
عن الربوا وان جنت قلت ومنها المماثلة بين البدلين في الاموال الربوية
حقيقة فاشتمل البيع الفاسد لانه يتم فيه ربوا فاسد لان الربوا حرام بنص
الكتاب العزيز قال الله تعالى وحرم الربوا الى هنا كلامه فتبين الربوا ان يذكر
سابقا البيوع الفاسدة في بابها وبعد شعبة منها منفصلة لامتيازها عن
سائرها باحكام مخصوصة بها وعلى هذا يورد ما ذكره هاهنا في باب مستقل لاندراجه
للفضل بيننا وبين البيع الفاسد يا لبس منه وحقيقة الربوا الفضل
من احد البدلين الخالي عن عوض شرط في عقد المعاوضة والمراد من الفضل
ما لم يرد بازاء المبيع في المبيعة لا الفضل المتعارف ولهذا تكرر لابد من هذا

İbn-i Kemâl ve "Riba" Adlı Risalesi 167



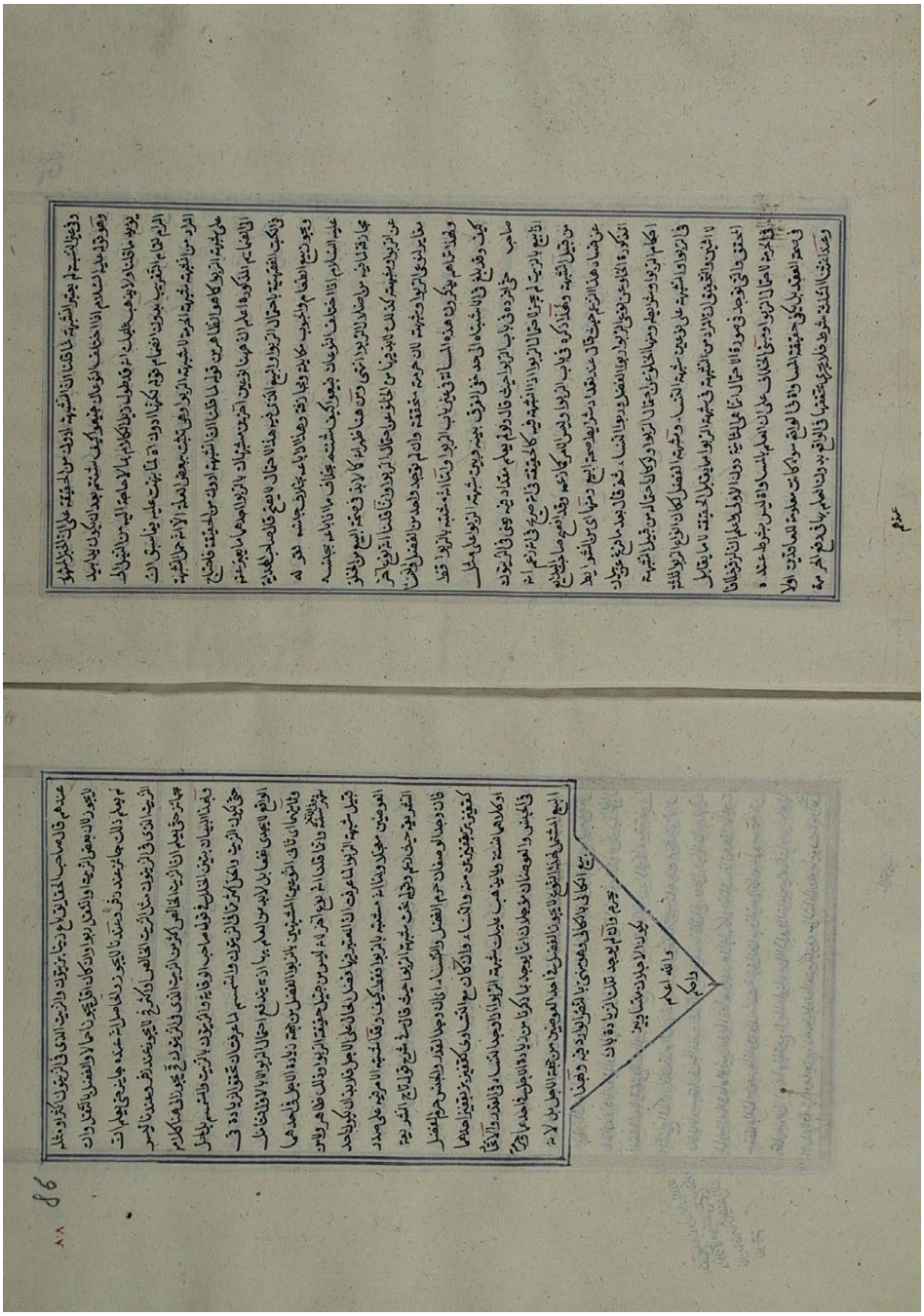
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احلنا مقام الكرامة في دار التكليف واصل لنا البيع وحرم الربوا والصلوة
على سيدنا محمد المبعوث الى الاسود والاحمر ما اصفر الزبرج واخضر الربى وبعد فهذه
رسالة معولة في بيان حقيقة الربوا وما يتعلق بها من المسائل اعلم ان الربوا من اصناف
البيع لان انواعه كالسلم والصرف وقد اضيع عن هذا صاحب الهداية حيث قال عند
تعداد شرائطه صحة البيع ومنها الخلو عن الربوا وان شئت قلت ومنها العلم بتمام
البدلين في الاموال الربوية حتى لو انتفت فالبيع فاسد لانه وقع فيه ربوا فالبيع الذي
فيه ربوا فاسد لان الربوا حرام بنص الكتاب الكريم قال الله تعالى وحرم الربوا الا هنا
كلامهم في ان الربوا ان يذكر مع سائر البيوع الفاسدة في بابها ويهد شعبة منها منفصلة
لما ميتلاها عن سائرها باحكام مخصوصة بها وعلى تقدير افرادها في باب مستقل لا
للفصل بينها وبين البيع الفاسد بما ليس منه وحقيقة الربوا الفضل من احد البدلين
خاليين عن عوض بشرط في هذا المعاوضة والمراد من الفضل ما يتم مربوا البيع على النسيئة
لان الفضل المتعارف ولهذا نكرر ولا بد من هذا التعميم ليتناول التعريف نوعي الربوا
قال في الحقايق اعلم ان الربوا نوعان احدهما ربوا الفضل وهو عبارة عن فضل مال
خال عن العوض مشروط في عقد المعاوضة والآخر ربوا النساء وهي عبارة عن الفضل
من حيث الحال بان يكون احد عوضيه عاجلا والآخر آجلا وانما الفضل بين فساد
احد فضلي احد البدلين على الآخر بالياء الشرعي اي الكيل او الوزن حيث خص الفعل
المذكور في تعريف مطلق الربوا بما لا يوجد في ربوا النساء على ما قلنا في احد البدلين
ولم نقل من احد المتماثلين كما قالم صاحب الهداية ويتبعه صاحب الوقاية لان المعاقد
هنا حقيقة قد يكون وكيلا وقد يكون وليا وقد يكون وصيا وقد يكون نصوليا
والمعتبر في الربوا كون الفضل للبايع او للمشتري وانما اشترط في هذا المعاوضة لانه
اذا لم يشترط فيه لا يكون ربوا الا في المتساويين ثم متى سامح البايع او المشتري بالفضل
في احدهما وكانا ممن يجوز تبرعهما بالتأخير والمراد من الفضل في اول

نوعي

نوعي الربوا الفضل المعهود ولهذا عرف وشرطه ان يكون احد البدلين من جنس
الآخر وان يكون من جنس المكيل او الموزون وان يدخل تحت المساواة بالمعيار الشرعي
والشرط في ربوا النساء اتحاد الجنس او القدر وعلى المكيل والوزن مع الجنس وان لم يقل
وعلى القدر مع الجنس كما قال صاحب الوقاية لان القدر ينتظم الكيل والموزون فعلى
تقدير اعتبار ذلك العام يلزم ان لا يجوز السلم الموزون في المكيل لان احد البدلين
يحرم النساء وهو جائز عندنا ومن عقل لزوم المحذورين كرهين قالا ان وجد القدر
والجنس حرم الفضل وان وجد احدهما دون الآخر حل الفضل لا النساء قال الامام الزاهدي
في قنياته حقيقة الربوا هو الفضل من حيث القدر وشبهته الربوا هو الفضل من حيث الجنس
وحقيقة علة الربوا هي ان الوصفان اي الجنس والقدر وشبههما احدهما اذا عرفت
هذه الجملة فاعلم ان حقيقة الربوا انما تجرم لحقيقة العلة وشبهة الربوا تحرم بشبهة
العلم فعلى هذا يلزك جامكرياس ما نصده بد وجامه كرياس ما نصده نقدا يجوز
لان هذا حقيقة الربوا وحقيقة الربوا لا تحرم الا بحقيقة العلة ولم توجد وانا حسنة
فانا يجوز بشبهة العلة وهي الجانسة فقس على هذا الى هنا كلامه ويزاد ان يقال
ان الثابت في ربوا الفضل حقيقة الحرمة فلا بد في اثبوتها من حقيقة العلة والثابت
في ربوا النساء شبهة الحرمة فيكفي في ثبوتها شبهة العلة والشبهة في باب الحرمة كالحقيقة
بالحقيقة وبهذا البيان ارتفع الاشكال وانتفع السؤال بان يقال ان الفضل في
الصورة الاولى اقوى فحرمة الربوا يعني الحرمة الثابتة بنص الكتاب الكريم الوارد في تحريم
الربوا لان يثبت فيها ضرورة ان التفي اذا هم قليلة وضعيفة تحرم كثيرة وقوية
بطريق الاولى وانتفح وجه الجواب عما تمسك به الامام الشافعي حيث قال الجنس
بافراده لا يحرم النساء لان بانفرادية وعدمها لا يثبت الا شبهة الفضل وحقيقة
الفضل غير مانع فيه حتى يجوز بيع الواحد بالاثنين فالشبهة اولى وانما ما ذكره صاحب
الهداية بقوله ولنا انه مال الربوا من وجه نظرا الى القدر والجنس والنقدية اي حيث
وفضلا في المالية فتحقق شبهة الربوا وهي مانعة كالحقيقة فلا يجدي نفعا لنا في
حل الاشكال ولا في دفع ما ذكره المخالف وسنتم من وقوف في هذا المقام فقال وذلك
لان جزء العلة وان كان لموجب الحكم لكنه يورث الشبهة والشبهة في باب الربوا
ملحقة بالحقيقة لكنها ادون من الحقيقة فلا بد من اعتبار القدرين فوق الشبهة احد
البدلين مقدوم وبيع المقدوم غير جائز فصار هذا المعنى مرجحا لتلك الشبهة فيلزك

İbn-i Kemâl ve "Riba" Adlı Risalesi 169



Esad Efendi Nüshası

في مثل ذلك المقام والدليل على انفراد كل فرد بل كل نوع منه بوجه خاص لا يشاركه فيه غيره والاستقراء القاصر لا يجدي نفعا وقد يطلق الالتفات على معنيين آخرين احد هما ان تذكر معنى فيتوهم ان السامع اختلجه شئ فيلتفت الى ما يزيل اختلاجه ثم ترجع الى مقصودك كقول ابن ميادة فلما صرحه بيدوا وفي اليأس راحة ولا وصله يصفوا لنا فنكارهه فانه لما قال فلما صرحه بيدوا توهم السامع ان يقول السامع وما تصنع به فاجاب بقوله وفي اليأس راحة ثم عاد الى المقصود والثاني تعقيب الكلام بجملة مستقلة متلائمة له في المعنى على طريق المثل او الدعاء او نحوهما كما في قوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم وقوله تعالى ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم وفي كلامهم قصم الفقار فصار الظهر وفي قول جرير متى كان الخيام بذى طلوح سقيت الغيث ايتها الخيام اتتنى توم تصقل عارضيها بغرع بشامة سقى البشام تمت الرسالة

هذه رسالة متعلقة في حقيقة الربوا وما يتعلق بها لابن كمال باشا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احل لنا البيع وحرم الربوا والصلوة على سيدنا محمد المبعوث الى الاسود والاحمر ما اصغر الزرع واخضر الربى وبعد فهذه رسالة معمولة في بيان حقيقة الربوا وما يتعلق بها من المسائل فنقول من الله التوفيق وبيده ازمة التحقيق اعلم

اعلم ان الربوا من اصناف البيع لا من انواعه كالسلم والصرف وقد افصح عن هذا صاحب البدايع حيث قال عند تعداده شرايط صحة البيع ومنها الخلو عن الربوا وان شئت قلت ومنها المماثلة بين البدلين في الاموال الربوية حتى لو انتفت فالبيع فاسد لانه بيع فيه ربوا والبيع الذي فيه ربوا فاسد لان الربوا حرام بنص الكتاب الكريم قال الله تعالى وحرم الربوا الى هنا كلامه فحق الربوا ان يذكر مع سائر البيوع الفاسدة في بابها وبعد شعبه منها منفصلة لامتيازها عن سائرها باحكام مخصوصة بها وعلى تقدير افرادها في باب مستقل لا وجه للفصل بينها وبين البيع الفاسد بما ليس منه وحقيقة الربوا افضل في احد البدلين عن عوض شرط في عقد المعاوضة والمراد من الفضل ما يعم مزية النقد على النسيئة لان الفضل المتعارف ولهذا تكرر لا بد من هذا التعميم ليتناول التعريف نوعي الربوا

قال في الحقايق اعلم ان الربوا نوعان احدهما ربوا الفضل وهو عبارة عن فضل مال خال عن العوض مشروط في عقد المعاوضة والآخر ربوا النساء وهي عبارة عن الفضل من حيث الحال بان يكون احد عوضيه عاجلا والآخر آجلا وبهذا التفصيل تبين فساد ما ذكر فضل احد المتجانسين على الآخر بالمعيار الشرعي اي الكيل والوزن حيث خص الفضل

معجلاً وانما انه شبه بالربوا فظاهر كيف وقد اشتبه الامر
صدر الشريعة. فيه على صدر الشريعة حتى زعم دخوله تحت شبهة الربوا
حيث قال في شرح قول تاج الشريعة فان وجد الوصفان
حرم الفضل والنساء اى ان وجد القدر والجنس حرم
الفضل كقفيز بر بقفزين منه والنساء وان كان مع
التساوى كقفيز بر احدهما او كلاهما نسية ولا يذهب
عليك انه شبهة الربوا اذا وجد التساوى في القدر و
الاتحاد في الجنس والعوضان مؤجلان انما يوجدان
بما ذكرنا من زيادة الاجل في احد هما وحرمة البيع المشتمل
لهذا النوع لا لوجود الفضل في احد العوضين من جهة
الاجل بل لانه بيع الكالى بالكالى وهو منهى بالنص الوارد
فيه ولهذا يحرم وان لم يوجد تلك الزيادة بان يكون
متساويين. تم الكلام.

هذه رسالة مرتبة في مشاركة صاحب المعاني اللغوى لابن كمال باشا

بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمد لوليه. والصلوة على نبيه اعلم ان صاحب علم المعاني
يشارك اللغوى في البحث عن مفردات الالفاظ المستعملة
في كلام العرب الا ان اللغوى يبحث عنها من جهة مادتها
في علم متن اللغة ومن جهة هيئتها في علم الصرف ومن جهة

ومن جهة نسبة بعضها الى بعض في علم الاشتقاق وصاحب
المعاني يبحث عنها من جهة فصاحتها وحسنها وقبحها والفصاحة
لا تستلزم الحسن فان اللفظ الفصيح يختلف حاله حسنا وقبحا
باختلاف المقام اعنى موضعه من كلام فكم من لفظ حسن في
مقام وهو بعينه قبيح في مقام آخر ذكره الشيخ عبد القاهر في
دلائل الاعجاز وقال مما يشهد بذلك انك ترى الكلمة ترد فتك
وتونسك في موضع ثم ترى بعينها تثقل عليك وتوحشك
في موضع آخر ثم اورد له امثلة يطول بذكرها الكلام ثم ان
عند صاحب علم المعاني الاستعمال دون الوضع والاشتهار
دون الصحة وانما قلنا الاستعمال دون الوضع لان الاول قد
ينفك عن الثاني فان الالفاظ المستعملة في كلام العرب قد لا يكون
له وضع لمعنى من المعاني كالذى يذكر اتباعا وذلك كثير منها
لفظ الداج في قولهم. يهولاء الداج. ليسوا بالحاج ذكره صاحب
الكشاف في سورة البقرة وقال الشراح انه اتباع وعند
الجوهري هو معنى الاعوان المكاريين ما هو من قبيل الاتباع
يهو الداجة مخففا يقال ما تركت من حاجة ولا داجة الا اتيت
وانما قلنا الاشتهار دون الصحة لان الاول قد يتحقق بدون
الثانية كما في اللفظ المشهور فيما بين القوم الدائر على السنتهم
قال صاحب الكشف والانعدام وان كان من الالفاظ المحدثة

فائدة في صنعة خاوص باذ. في قبيل الاتباع. خاوص خاوجاق

قد كل رايت اسدًا والبحث ان العموم يتلمون القول
المذكور ومن الشيخ ويرد قوله على التأويلين بعدم النقل في الاستعارة
واما التجوز في نحو ابنت الربيع فخارج عن التقسيم المذكور
لان التجوز فيه في الاسناد لا في اللفظ نفسه ولا في معناه
واعلم ان في المجاز فايدة عامة كافية لحسنه تشمل انواعه و
تتناول افراده وربما يشتمل بعضها على فايدة اخرى فيزداد
حسنه اما الفايدة التي لا تختلف عن مجاز اي مجاز كان فزيادة
تقرير المعنى في ذهن السامع وذلك ان المجاز مطلقًا يحتاج في
الوصول الى المعنى المراد منه الى ملاحظة المعنى الحقيقي والعلاقة
بينه وبين المعنى المجازي والاستعانة بالقرينة الحالية او المقالية
وكلما كانت الحاجة الى التعمل اكثر يكون التأمل اوفر والاهتمام
اقوى واشد وتقرير المعنى المراد في الذهن ازيد ويطلب المتتبع
للغة عن هذا قسم الى المتفنن للغاية والخالي عنها وزعم ان
الموضوع للتقييد المستعمل في المطلق كالمشفر الموضوع للشفة الغليظة
المستعملة في مطلق الشفة من هذا القبيل حيث ادعى ان هذا الاستعمال
كاستعمال احد المترادفين في مقام الآخر في عدم المتضمن لفايدة
زايدة والعجب انهم يجعلون التصرف والافتنان في وجوه
الكلام واظهار القدرة عليه فايدة عامة لانواع المجاز في اوله
وهذه الفايدة توجد في افراد المجاز ايضا فكيف لا يجعلونه من

فوايد

فوايد • ثم ان صاحب المفتاح زعم ان المجاز المتضمن في
التشبيه متضمن لها واراد بالاول ما عدا القسم الخالي عن الفايدة
في زعمه من المجاز المرسل بالثاني الاستعارة ومذاهبه يتضح منه
بان التشبيه بجميع مراتبه خارج عن حد المجاز وقد قال في موضع
آخر من كتابه ان انصباب علم البيان الى التعرض للمجاز والكناية و
هذا القول مع هذا الزعم المذكور اخراج منه مباحث التشبيه عن حد
علم البيان وهذا من قصور البضاعة وقصر الباع فهذه البضاعة
وقصر الباع في هذه الصناعة • والتحقيق على ما اوضحناه في
موضع آخر انه من اقسام المجاز على ما يتمسك عليه فيما تقدم والله اعلم
تركه فيما تقدم من اقسام المجاز على ما يتمسك عليه فيما تقدم والله اعلم

هذه رسالة متعلقة ببيان حقيقة الربوا

الحمد لله الذي باتمام الكرامة في دار التكليف احل لنا البيع وحرم
الربوا • والصلوة على سيدنا محمد المبعوث الى الاسود والاحمر والاصفر
الزرع واحضر الزابية ما ارتفع من الارض وكذا الربوا بضم الراء و
فتحها وكسرها • والربوة ايضا بفتح الراء وبعد فهذه رسالة مسهولة
في بيان حقيقة الربوا وما يتعلق بها من المسايل اعلم ان الربوا
من اصناف البيع لان انواعه كالسلم والصرف وقد اصح عن هذا
صاحب البدايع حيث قال عند تعداد شرايط صحة البيع ومنها الخلو
عن الربوا وان شيئت قلت ومنها المماثلة بين البدلين في الاصل الشرعي

نحو ابنت

فوايد آخر

وجه آخر في تفسير آخر وجه آخر في تفسير آخر وجه آخر في تفسير آخر
تقدم احد المجازين على الآخر بان تضمنها او المجاز المرسل اولى من استلزامها
اولى وذلك لان التابع كان كناية عن المتبوع فهو صار مجازا
كبسط اليد فانه كان كناية عن الجود فهو صار مجازا
مرسلا وهو من تقدم فيه المعنى المذكور
قدر نقله بلدايه مبسوط طنان
مرسلا
٢٢٢

İbn-i Kemâl ve "Riba" Adlı Risalesi 173

في التقدم والاتحاد في الجنس الموضات الموجلان انما يوجد بما
ذكرنا من زيادة الاجل في احد عوضي ما حرم ما يبيع المشتمل لهذا النوع للاربوي
النضل في احد العوضين من جهة الاجل بل لان بيع الحال بالمؤجل
منهي بالنص الوارد فيه ولهذا يحرم وان لم يوجد تلك
الزيادة بان يكون الاجلان متساويين
والله اعلم واحكم

اعلم ايدك الله تعالى برشده
هديته قال الله قال الرسول
صلى الله عليه وسلم فضل

رسالة معمولة في تحقيق مراد القايلين بان الواجب لذاته يجب بالذات

الحمد لله الذي اوجد العالم بالقدرة والاختيار لا بالايجاب والاضطرار
والصلوة على النبي المختار محمد وآله وصحبه الاخيار وبعد فهذه
رسالة في تحقيق مراد القايلين بان الواجب تعالى موجب بالذات فاعلم
ان هذه المسئلة من امهات مطالب الحكمة ومعظم اصول الملة
ومن له انتساب الى الحكمة وانتماء الى الفلسفة لا بد له من القول
بذلك الاصل والا فلا يكون له من الحكمة الا الاسم ومن الفلسفة
الا الرسم فالفلاسفة الاسلاميون كالفارابي وابن سينا لا بد لهم
من الاعتراف بالاصل المذكور والاعتقاد به وظاهر كلام صدر
فيكون الجمع بين كلامهم وبين كلام الفلسفة وايضا من الصوفية
المتشرعين من وافق الفلاسفة في الاصل المذكور على ما اصرح
عنه الفاضل الجامي في رسالته المعمولة في تحقيق مذاهب الحكماء
والمتكلمين والصوفية في ذات الله تعالى وصفاته ولا شبهة

في ان مدار الشريعة على المعجزة وكونها تصديقا فعليا ومنشأ ذلك
على ما ان الله تعالى خالق ومختار لا فاعل بالاضطرار فالجمع بين التشرع
والتعويل بذلك الاصل مشكل وان شيئ الوقوف على وجه الحلال
هذا الاشكال فاستمع ما نتلو عليك من المقال اقول وبالله التوفيق
وبيده ازمة التحقيق الكلام في ان ارباب الحكمة متوافقون
واصحاب الفلسفة متطابقون على ان مبداء العالم موجب بالذات
ولا حاجة في ذلك الى بيان انما الشان في تعيين مرادهم من
هذا القول وتبيين مراد مطلبهم من هذا المقال فنحن نقول لا بد
من ان يكون مرادهم مما ذكر ان مبداء العالم مضطر في ايجاده
بحيث لا يقدر على تركه ولا يصح منه ذلك او يكون مرادهم منه ان
يقال انه تعالى وان كان فاعلا بالمشية والاختيار لا بالكره والاضطرار
وانه قادر على ان يفعل ويصح منه ترك الفعل الا انه لا يتركه البتة مما
ينكشف عن ذاته الفعل الا فضاء ذاته اياه حتى يلزم ان يكون
مضطرا في اضطرار النار والتبريد في القور والاحراق والاضاءة
والاحراق على اصل القايلين بتأثير الطبايع واستناد الآثار اليها
بل لاقتضاء الحكمة ايجاده وعلى هذا المعنى لا نقص في الايجاب
ولا شين ولا يكون القول به كفرا باتفاق اهل الحل والعقد
واطباق ارباب الملل والظاهر ان مرادهم من الايجاب هو هذا
المعنى الاخير وان كان المشهور فيما بين حصمايهم من فرق المتكلمين

هذه رسالة متعلقة في حقيقة الربا وما يتعلق بها لابن كمال باشا

بسم الله الرحمن الرحيم

باسمه سبحانه

[13/ب](الحمد لله)[18] الذي (أحلنا مقام الكرامة في دار التكليف و)[19] أحلّ لنا البيع، وحرم الربا، والصلاة على سيدنا محمد المبعوث إلى (الأسود)[20] والأحمر ما اصْفَرّ الزّرع واخضرّ الربا[21].

وبعد:

فهذه رسالة معمولة في بيان حقيقة الربا وما يتعلق بها من المسائل[22].

[14/أ] اعلم أن الربا من أصناف البيع لا من أنواعه كالسلم والصرف. وقد أفصح عن هذا صاحب البدائع[23] حيث قال عند (تعداده شرائط)[24] صحّة البيع:

ومنها: الخلوّ عن الربا وإن شئت قلت،

ومنها: المماثلة بين البدلين في الأموال الربوية حتى لو انتفت فالبيع فاسد لأنه بيع فيه ربًا، (والبيع الذي فيه ربًا)[25] فاسد، لأن الربا حرام بنص الكتاب الكريم. قال الله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[26] إلى هنا كلامه.

---

18 في س (حمدًا لله).

19 ساقطة من د.

20 في س (الأصفر).

21 زيادة في ل (ما ارتفع من الأرض وكذا الربا بضم الراء وفتحها وكسرها، والرباوة أيضًا بفتح الراء).

22 زيادة في د (فنقول من الله التوفيق، وبيده أزمّة التحقيق).

23 بدائع الصنائع (46/7 وبعدها)

لأبي بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني علاءالدين المتوفى سنة (1191/587) فقيه حنفي،من أهل حلب.له«بدائع الصنائع فيترتيب الشرائع»فقه،و«السلطان المبينفي أصول الدين». توفيفي حلب. تاج التزجم ص 329327؛ وأعلام النبلاء(305/4)؛ الأعلام للزركلي (70/2).

24 في ف (تعداد شرائطه)؛ وفي س (تعداد شرائط).

25 ساقطة من س.

26 سورة البقرة: 275.

فحق الربا أن يذكر مع سائر البيوع الفاسدة في بابها. (ويعدّ)[27] (شعبة)[28] منها منفصلة لامتيازها عن سائرها بأحكام مخصوصة بها، وعلى تقدير أفرادها في باب مستقلّ لا وجه للفصل بينها وبين البيع الفاسد بما ليس منه.

وحقيقة الربا (فضل في)[29] أحد البدلين (خال)[30] عن عوض شرط في عقد المعاوضة، والمراد من الفضل ما يعمّ (مزيّة النقد)[31] على النسيئة لا الفضل المتعارف، ولهذا نكّر. ولا بد من هذا التعميم ليتناول التعريف نوعي الربا.

قال في الحقائق[32]: اعلم أن الربا نوعان:

أحدهما ربا الفضل: وهو عبارة عن فضل مال خالٍ عن العوض (مشروط)[33] في عقد المعاوضة.

والآخر ربا النَّساء: وهي عبارة عن الفضل من حيث الحال بأن يكون أحد عِوَضَيْهِ عاجلاً والآخر آجلاً. وبهذا التفصيل تبيّن فساد (أي)[34] فضل أحد المتجانسين على الآخر بالمعيار الشرعيّ أي الكيل أو الوزن حيث خصّ (الفضلَ)[35] [14/ب] المذكور في تعريف مطلق الربا بما لا يوجد في ربا النَّساء.

---

27 في د، س، ح (بعد).

28 في ح (شقيه).

29 في س، ف، ب (الفصل من).

30 ساقطة من د.

31 في ف (مريد التعمّ).

32 تبيين الحقائق وحاشية الشلبي (85/4)

لعثمان بنعلين محجن،فخرالدين الزيلعي المتوفى سنة (1343/743) فقيه حنفي. قدم القاهرة سنة 705 هـ.فأفتودرس،وتوفيفيها. له«تبيين الحقائق في شرح كنْز الدقائق»فقه،و«تركة الكلام على أحاديث الاحكام»و«شرح الجامع الكبير»فقه. تاج التراجم160161؛ والفوائدالبهية194195؛والدرر الكامنة(446/2)؛ومفتاح السعادة(143/2)؛والأعلام للزركلي (210/4).

33 في ل (شرط).

34 في س، ف (أحد)؛ وفي ب (أي أحد).

35 في ف (الفعل).

وإنما قلنا في أحد البدلين ولم نقل (في أحد)[36] المتعاقدين كما (قال)[37] صاحب الهداية[38]، وتبعه صاحب الوقاية[39]، لأن العاقد هنا حقيقة قد يكون وكيلاً وقد يكون وليًّا وقد يكون وصيًّا وقد يكون فضوليًّا. والمعتبر في الربا كون الفضل للبائع أو المشتري.

وإنما قلنا[40] شرط في (عقد)[41] المعاوضة، لأنه إذا لم يشترط فيه لا يكون ربًا (كما إذا كان البدلان متساويين)[42] ثم سامح البائع أو المشتري بالفضل في أحدهما، (وكما)[43] إذا كانا معجّلين، ثم سامح أحدهما بالتأخير.

والمراد من الفضل في أوّل نوعي الربا الفضل المعهود، ولهذا عرف وشرط فيه أن يكون أحد البدلين من جنس الآخر، وأن يكون من جنس المكيل أو الموزون، وأن يدخل تحت المساواة بالمعيار الشرعي.

وشرط في ربا النساء اتحاد الجنس أو القدر.

وعلته: "الكيل أو الوزن مع الجنس". وإنما لم يقل: "وعلته القدر مع الجنس" كما قاله صاحب الوقاية[44]، لأن القدر ينتظم المكيل والموزون. فعلى تقدير اعتبار ذلك العامّ يلزم (أنه)[45] لا يجوز (إسلام)[46] الموزون في المكيل، لأن أحد الوصفين يحرِّم النَّساء وهو

---

36 في ح؛ س (لأحد)؛ في ب (أحد).

37 في س، ف (قاله).

38 الهداية (48/3).

لعليبنأبيبكربنعبدالجليلالفرغانيالمرغيناني،أبوالحسنبرهانالدين(530-593/1135-1197) هومنأكابرفقهاءالحنفية. نسبتهإلىمرغينان (منىواحيفرغانة) كانحافظًامفسرًامحققًاأديبًا،منالمجتهدين.منتصانيفه«بدايةالمبتدي»،وشرحه«الهدايةفيشرحالبداية»،و«منتقىالفروع»،و«الفرائض»،و«التجنيسوالمزيدفيالفتاوى»،و«مناسكالحج»،و«مختاراتالنوازل». تاجالتراجم ص 207206؛والفوائدالبهيةص 234230؛والجواهرالمضية(383/1)؛ ومفتاح السعادة (264263/2)؛ وسير أعلام النبلاء (232/21)؛والأعلاملزركلي (266/4).

39 شرح الوقاية (54/4 وبعده).

لعبيداللهبنمسعودبنمحمودبنأحمدالمحبوبيالبخاريالحنفي،صدرالشريعةالأصغرابنصدرالشريعةالأكبر المتوفى سنة (1346/747)منعلماءالحكمةوالطبيعياتوأصولالفقهوالدين. لهكتاب«تعديلالعلوم»،و«التنقيح»فيأصولالفقه،وشرحه «التوضيح»،و«شرحالوقاية»لجدهمحمود،فيفقهالحنفية،و«النقاية،مختصرالوقاية»معشرحيالقهستاني،و«الوشاح»فيعلمالمعاني.توفيفيخاري. الفوائدالبهيةص 189185؛ومفتاحالسعادة(2: 60)؛ الأعلاملزركلي (198197/4).

40 وإنما قلنا هنا لأن العاقد في حقيقة النكاح الزوج والزوجة.

41 في ف (هذا).

42 في س (لأن المتساويين).

43 في د، ل (كما).

44 شرح الوقاية (54/4).

45 في ب (أن).

جائز عندنا، ومن غفل عن لزوم المحذور المذكور. (حين)[47] قال: إن وُجِد القدر والجنس حرم الفضل، وإن وجد أحدهما دون الآخر حلّ [15/أ] الفضل لا النَّساء[48].

قال الإمام القاعديّ في فتاواه[49]: حقيقة الربا هو الفضل من حيث القدر، وشبهة الربا هو الفضل من حيث التعجيل، وحقيقة علة الربا هذان الوصفان يعني الجنسَ والقدر، (وشبهتهما أحدُهما)[50].

إذا عرفتَ هذه الجملة فاعلم أن حقيقة الربا إنما تحرم (بحقيقة)[51] العلة، وشبهة الربا تحرّم شبهة العلة (فعلى هذا)[52]:

يك جامه كرباس بانصره *** بدوجمه كرباس بانصره

نقدًا يجوّز، لأن هذا حقيقة الربا (وحقيقة الربا)[53] لا تحرّم إلاّ بحقيقة العلة ولم توجد، وأما نسبةً فلا يجوز لشبهة العلة وهي المجانسة فقس على هذا، إلى هنا كلامه. (ومراده أن يقال إن الثابت في ربا الفضل حقيقة الحرمة فلا بد في ثبوتها من حقيقة العلة؛ والثابتَ في ربا النَّساء شبهة الحرمة فيكفي في ثبوتها شبهة العلة والشبهة في باب الحرمة ملحقة بالحقيقة)[54]. وبهذا البيان ارتفع الإشكال، واندفع السؤال، بأن يقال إن الفضل في الصورة الأُولى أقوى، فحرمة الربا يعني الحرمةَ الثابتة بنص الكتاب[55] الوارد في تحريم الربا لأن

---

46 في ل، ف (السلم).

47 ساقطة من ح، ب.

48 ويرد عليه أنه إن اراد بالربا في قوله وشبهة الربا الفضل فلا وجه له أو شبهته في انتفائها. وإن أراد بها ربا النساء فلا وجه له أيضًا إذ لا شبهة في ثبوتها، ويمكن أن يقال أن المراد شبهة الحرمة بسبب الربا إلاّ أنه تسامح في العبادة فتدبر.

49 الفتاوىالقاعديةللإمامشمسالدينأبيعبدالله: محمدبنعليبنأبيالقاسمبنأبيبرجاالقاعديالخجندي. كشفالظنون (1228/2).

50 في ح، س (وشبهتها أحدُها)؛ وفي ف (وشبههما أحدهما)؛ وفي ب (وشبهتها أحدُهما).

51 في ف (لحقيقة).

52 ساقطة من د؛ وفي ح (بيت).

53 في د، س (وحقيقته).

54 ساقطة من د، ح.

55 زيادة في س، ف (الكريم).

يثبت (فيها أولى)[56] ضرورة أن الشيء إذا حرم قليله (وضعفيه)[57] يحرم كثيره وقويّه بطريق الأَولى.

واتضح وجه الجواب عما تمسك به الإمام الشافعي حيث قال: الجنس بانفراده لا يحرّم النَّساء لأن بالنقدية وعدمها لا يثبت إلاَّ شبهة الفضل، وحقيقة الفضل غير مانع فيه حتى يجوز بيع الواحد بالاثنين فالشبهة أولى.

وأما[58] ذكره صاحب الهداية[59] بقوله، ولنا أنه مال الربا من وجهٍ نظرًا [15/ب] إلى القدر أو الجنس، والنقدية أوجبت فضلاً في المالية فتحقق شبهة الربا وهي مانعة كالحقيقة. فلا يجدي نفعًا لا في حلّ الإشكال المذكور، ولا في دفع ما ذكره المخالف (كما لا يخفى)[60]، (ومراده أن يقال إن الثابت في ربا الفضل حقيقة الحرمة فلا بد في ثبوتها من حقيقة العلة.

والثابت في ربا النَّساء شبهة الحرمة فيكفي في ثبوتها شبهة العلة والشبهة في باب الحرمة ملحقة بالحقيقة)[61].

ومنهم من (دقّق)[62] في هذا المقام (فقال:)[63] وذلك لأن (جزء)[64] العلة وإن كان لا يوجب الحكم، لكنه يورث الشبهة. والشبهة في باب الربا ملحقة بالحقيقة، (لكنها)[65] أدون من الحقيقة، فلا بد من اعتبار الطرفين. ففي النسيئة أحد البدلين معدوم، وبيع المعدوم غير جائز. فصار هذا المعنى مرجّحًا لتلك الشبهة فلا يحل، وفي غير

---

56 ساقطة من ف.

57 في د (وضعيفة)؛ وفي ف (ضعيفة).

58 زيادة في ح، ف، ب (ما).

59 الهداية (50/3).

60 ساقطة من د، س، ف.

61 ساقطة من ل، س، ف، ب.

62 في د، س، ف (وقق).

63 ساقطة من ح.

64 في د، ل (أجزاء).

65 في ح (لكنه).

(النسيئة)[66] (لم يعتبر)[67] الشبهة لما قلنا إن الشبهة أدون من الحقيقة على أن الخبر المشهور وهو قوله عليه السلام «إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يدًا بيد»[68] يؤيد ما قلنا.

لا (يذهب)[69] عليك أنه قد طوّل ذيل الكلام بما لا حاجة (إليه)[70] (في)[71] النيل إلى المرام (في هذا المقام)[72] لتمام التقريب بدون انضمام.

قوله "لكنها أدون" إلى آخره لما نبّهت عليه فيما سبق أن المراد من الشبهة شبهة الحرمة لا شبهة الربا، وهي (تثبت)[73] ببعض العلة إلاّ أنه [16/أ] حمل الشبهة على شبهة الربا (كما هو الظاهر من قوله لما قلنا إن الشبهة أدون من الحقيقة فاحتاج)[74] إلى (الضمائم)[75] المذكورة [بقي ههنا أمر آخر لا بد من التنبّه له، وهي أن الاشتراك في الوزن مطلقًا غير كافٍ في تحقق أحد الوصفين بل لا بد من الاشتراك في صفة أيضًا.

وقد أفصح [(من)[76] هذا][77] صاحب الهداية[78] حيث قال: إذا أسلم النقود في الزعفران ونحوه يجوز وإن جمعهما الوزن، لأنهما لا يتفقان في صفة الوزن. فإن الزعفران

---

66 في د (النية).

67 في د، ل، ح (لم يتغير).

68 غريب بهذا اللفظ كما قال الزيلعي في نصب الراية (4/4).

أخرجه مسلم في كتاب المساقاة، بابالصرفوبيعالذهببالورقنقدا (36)؛ وأبو داود في كتاب البيوع، بابفيالصَّرْف (12)؛ والترمذي في كتاب البيوع،باماجاءأنالحنطةبالحنطةمثلابمثلكراهيةالتفاضلفيه (23)؛ وأحمد في مسنده (320/5)؛ والدارقطني في سننه (24/3)؛ والبيهقي في سننهالكبرى (277/5). وغيرهم من حديث عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «الذَّهَبُبِالذَّهَبِوَالْفِضَّةُبِالْفِضَّةِوَالْبُرُّبِالْبُرِّوَالشَّعِيرُبِالشَّعِيرِوَالتَّمْرُبِالْمِلْحِبِالْمِلْحِمِثْلًابِمِثْلٍسَوَاءًبِسَوَاءٍيَدًابِيَدٍفَإِذَااخْتَلَفَتْهَذِهِالْأَصْنَافُفَبِيعُوا كَيْفَشِئْتُمْإِذَاكَانَيَدًابِيَدٍ».

69 في ل (مذهب).

70 ساقطة من د.

71 في ف (من).

72 ساقطة من د، س، ف.

73 في ل (ثبت).

74 في ح (ما يحتاج).

75 في د (ضمائن)؛ وفي ل، ح (ضمائم).

76 في ل، ب (عن).

77 ساقطة من ح.

78 الهداية (50/3).

يوزن بالأمناء وهو مثمن يتعين بالتعيين، (والنقود يوزن بالسنجات وهو ثمن لا يتعين بالتعيين)[79] [80].

اعلم أن هنا (نوعين آخرين مشبهان)[81] بالربا أحدهما ما يعبّر عنه في الكتب الفقهية باحتمال الربا (أو)[82] البيع الذي فيه هذا الاحتمال لا يصح.

قال صاحب الهداية[83] ويجوز بيع الطعام والحبوب مكايلة ومجازفة، وهذا إذا باعه بخلاف جنسه لقوله عليه السلام «إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم»[84] بخلاف (ما)[85] إذا باعه بجنسه مجازفة لما فيه من احتمال الربا انتهى.

ومن هنا ظهر أنه كما لا بد في صحة البيع من الخلو عن الربا أو شبهته كذلك لا بد فيها من الخلو عن احتمال الربا (أو إنما قلنا إنه نوع آخر مغاير لنوعي الربا[86])[87]. لأن حرمته متحققة وإن لم يوجد واحد من الفضل والنساء، ولهذا تراهم يذكرون هذه المسألة غير باب [16/ب] الربا.

وأما أنه مشبه بالربا فظاهر كيف (وقد يقع)[88] الاشتباه إلى حد خفي الفرق بينه وبين شبهة الربا على مثل صاحب (الهداية)[89] حتى (أورده)[90] في باب الربا حيث قال: ولو لم يعلم مقدار ما فيه يعني ما في الزيتون إذا بيع بالزيت لم يجز لاحتمال الربا (والشبهة)[91] فيه كالحقيقة فإنه صريح في أنه زعم من قبيل الشبهة. ولهذا ذكره في باب

---

79 ساقطة من ل.

80 ساقطة من س، ف.

81 في د، ل، ح، ب (نوعان آخران متشابهان).

82 في ل، ح، س، ف، ب (و).

83 الهداية (546/2).

84 سبق تخريجه.

85 ساقطة من د، ل، ح، ف.

86 زيادة في س، ف (وشبهته).

87 ساقطة من د.

88 في س، ف، ب (وقد بلغ في).

89 ساقطة من ف.

90 في س، ف (أفرده).

91 في ل، ف، ب (إذ الشبهة).

الربا، وليس الأمر كما زعمه. وقد أفصح صاحب البدائع[92] عن فساد هذا الزعم حيث قال عند تعداده شرائط صحة البيع.

ومنها: أي من الشرائط المذكورة الخلوّ عن نوعي الربا ربا الفضل وربا النساء.

ثم قال بعد ما فرغ عن بيان أحكام الربا أو شرائطه، ومنها الخلوّ عن احتمال الربا، ولو كان (احتمال الربا)[93] من قبيل الشبهة في الربا لكان الشبهة في الربا على نوعين، شبهة النساء وشبهة الفضل فكان أنواع الربا ثلاثة لا اثنين.

والتحقيق أن المراد من الشبهة في شبهة الربا ما يقابل الحقيقة لا ما يقابل المحقق. والتي يوجد في صورة الاحتمال إنما هي الثانية دون الأُولى.

واعلم أن لزفر خلافًا في الحرمة لاحتمال الربا، ومبني الخلاف على أن العلم بالمساواة ليس بشرط (عند)[94] صحة العقد بل يكفي (تحقّق)[95] المساواة في الواقع (سواء كانت معلومة للعاقدين أو لا)[96].

[17/أ] وعند أئمتنا الثلاثة (شرحًا)[97] فلا يجري تحققها في المواقع بدون العلم بها في دفع الحرمة عندهم.

قال صاحب الحقائق[98] باع زيتًا بزيتون والزيت الذي في الزيتون أكثر (أو مثل)[99] لا يجوز لأن بعض الزيت أو الثقل رباً، وإن كان أقلّ يجوز إجماعًا، والفضل بالثقل وإن لم يعلم ذلك جاز عند زفر، وعندنا لا يجوز.

---

92 بدائع الصنائع (46/7 وبعدها).

93 في ف (احتماله).

94 في ل، ح، س، ف، ب (عنده في).

95 في ل (تحقيق)؛ وفي س، ف (حقيقة).

96 في ل (بدون العلم بها في دفع الحرمة عندهم).

97 في ب (شرط).

98 تبيين الحقائق وحاشية الشلبي (91/4)

99 في ل، ح، س، ف، ب (ومثله).

فالحاصل (أنه)[100] عنده جائز حتى يعلم أن الزيت الذي في الزيتون مثل الزيت الخالص أو أكثر منه فحينئذ لا يجوز عند زفر، وعندنا ليس بجائز حتى يعلم أن الزيت الخالص أكثر من الزيت الذي في الزيتون فحينئذ يجوز، إلى هنا كلامه.

وبهذا البيان تبين الخلل في قول صاحب الوقاية[101] والزيتون بالزيت والسمسم (باطل)[102] حتى يكون الزيت والخل أكثر مما في الزيتون والسمسم لما عرفت أن (تحقق)[103] الزيادة في الواقع لا يجدي نفعًا بل لا بد من العلم بها إذ به يندفع أحتمال الربا لا بالأول فتأمّل.

وثانيهما أي ثاني النوعين المشبهين بالربا الفضل من جهة زيادة الأجل (في أحد العوضين المؤجلين كما إذا بيع الحنطة بالشعر والأجل)[104] في أحدهما شهر، وفي (الآخر)[105] سنة.

وإنما قلنا إنه نوع آخر لأنه ليس من قبيل حقيقة الربا وذلك ظاهر، ولا من قبيل شبهة الربا لما عرفت أن المعتبر فيها فضل (الحالّ)[106] على الأجل فلا بد أن يكون أحد العوضين [17/ب] معجّلاً.

وأما أنه (مشتبه)[107] بالربا (فظاهر)[108] كيف وقد اشتبه الأمر فيه على صدر الشريعة حتى زعم دخوله تحت شبهة الربا حيث قال في شرح قول تاج الشريعة، فإن وجد الوصفان حرم الفضل والنساء، أي إن وجد القدر والجنس حرم الفضل كقفيز بُرّ بقفيزين منه والنساء وإن كان مع التساوي كقفيز بر أحدهما أو كلاهما نسيئة.

---

100 في ب (أن).

101 شرح الوقاية (59/4).

102 في ل، س، ف، ب (بالحل)؛ وفي ح (الخل).

103 في ل (تحقيق).

104 ساقطة من س، ف.

105 في ح (آخر).

106 في ح (الحالي).

107 في ف (مشبه).

108 في س، ف (فقط).

ولا (يذهب)[109] عليك أن شبهة الربا إذا وجد (التساوي)[110] في القدر والاتحاد في الجنس والعوضان مؤجلان إنما (يوجد)[111] بما ذكرنا من زيادة الأجل في أحدهما.

وحرمة البيع المشتمل لهذا النوع (لا لوجود)[112] الفضل في أحد العوضين من جهة الأجل بل لأنه بيع الكالئ بالكالئ وهو منهي بالنص الوارد فيه.

(ولهذا)[113] يحرم وإن لم يوجد تلك الزيادة بأن يكون (الأجلان)[114] متساويين. (والله أعلم وأحكم)[115] (والحمد لله تعالى على التمام ولرسوله أفضل الصلاة والسلام)[116]

المصادر والمراجع

1. الاختيار لتعليل المختار، للإمام الفقيه المحدث عبد الله بن محمود الموصلي، تحقيق: الشيخ شعيب الأرنوط، أحمد محمد برهوم، عبد الطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، 1430هـ./2009م.
2. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستغربين والمستشرقين لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، 1989م.
3. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكساني الحنفي، تحقيق: الشيخ علي محمد معوّض/ الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان 1997/1418.
4. تاج التراجم لأبي الفداء زين الدين قاسم بن قطلو بوغا السوداني، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق ـ بيروت 19921413.

109 في ل (يرهب).
110 في س (النساء).
111 في د (يوجدان).
112 في س، ف (لا يجوز).
113 في ف (وبهذا).
114 ساقطة من د، ل، ح.
115 ساقطة من د، ل،ح، ب.
116 ساقطة من د، ل، س،ف.

5. تبيين الحقائق شرح كنْز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ لعثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي، ومعه الحاشية لشهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشِّلْبِيُّ، المتوفى (1021 هـ)؛ المطبعة الكبرى الأميرية – بولاق، القاهرة، 1313 هـ.
6. الجامع الصحيح سنن الترمذي لمحمد بن عيسى بن سورة بن موسى السلمي البوغي الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
7. الدرر الكامنة، في أعيان المئة الثامنة: لابن حجر العسقلاني، طبع في حيدر آباد 1945 – 1950.
8. سنن أبي داود، لسليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.
9. سنن البيهقي الكبرى لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز – مكة المكرمة 1994/1414.
10. سنن الدارقطني لعلي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، الناشر: دار المعرفة – بيروت 1966/1386 تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني.
11. سير أعلام النبلاء لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، 1985/1405.
12. شرح الوقاية للإمام الفقيه الأصولي صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي الحنفي، ومعه منتهى النقاية على شرح الوقاية، تحقيق: صلاح محمد الحاج، مؤسسة الوراق، عمان 2006.
13. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي – بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

14. الفوائد البهية في تراجم الحنفية للإمام المحدث الفقيه محمد عبد الحي اللكنوي الهندي المتوفى سنة (**1204** هـ.)، اعتنى به أحمد الزعبي، شركة دار الأرقام بن أبي الأرقام، بيروت . لبنان **1998**1418.

15. كشف الظنون، عن أسامي الكتب والفنون: لمصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة وبكاتب چلبي، استنبول **1941/1360**.

16. مفتاح السعادة، ومصباح السيادة، لطاش كبري زاده، طبع في حيدر آباد **1329** هـ.

17. نصب الراية لأحاديث الهداية للزيلعي لجمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي الحنفي، تحقيق:محمد عوامة، مؤسسة الريان، بيروت . لبنان، **1997/1418**.

18. الهداية شرح بداية المبتدي للإمام برهان الدين أبي الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني، تحقيق: أحمد محمود الشحادة، دار الفارفور، سورية . دمشق **2006/1428**.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.187-196

FAİZ VE TOPLUM İLİŞKİSİ

Prof. Dr. Ali ACAR*

Özet

Faiz, iktisadın en eski meselelerinden biridir. Haksız bir kazanç olan faizin toplumsal barışın sağlanmasında toplum katmanları arasında sosyal mesafenin artmasına yol açtığı görülmektedir. Tarihi gelişim içinde, faizin meşrûluğu, vasıfları ve ekonomi içindeki fonksiyonu hep münâkaşa edilegelmiştir.

Semavi dinler faiz konusunda çeşitli yasaklamalar getirmişlerdir. Dolayısıyla kolay para kazanma vetefecilikle çok ciddî önlemler almışlardır. Ancak bu durum, Batı feodalizmin zayıflaması ve ticârî kapitalizmin gelişmesi karşısında faizi meşrulaştırmak zorunda kalınmıştır. Sanayi devriminden sonra menfaat birlikteliği dini hükümlere tercih edilir olmuştur. Marshall ise faizi beklemenin bedeli olarak değerlendirmektedir. Fert, elindeki tasarrufu bir başkasına vermekte ve belli bir süre beklemektedir. Öyle ise onun bu bekleyişinin bir bedeli olmalıdır. Sonuç olarak faiz kavramının toplumun sosyal kültürel ve ekonomik yapısına göre değişik biçimlerde şekillendiği görülmektedir. Özellikle insanların zihniyet dünyasındaki değerler sistemi faizlere ilişkin yaklaşımı örgütlemektedir.

The Relationship Between Interest and Society

The issue of interest is one of the oldest questions of economics. The illegitimate character of interest leads to widening the gap between social levels among the groups of different social actors. Legitimacy, elements and functions in economics have always been questioned.

Different religions impose various restrains against interest. Therefore, serious precautions have been taken against easy-money making and usury. However, due to the weakened feudalism and industrial capitalism, Western societies have got to legitimise interest. Industrial revolution and common interests of entrepreneurs have had the upper hand in relation to religion. Marshall defines interest as a 'compensation for waiting'. Individual lends his/her money to somebody and waits to get for a while. So there should be a return for his/her waiting. Accordingly, the concept of interest has got certain characteristics in line with social, cultural and economical factors of societies. Value systems in the spiritual environment of human beings affect the attitude of individual vis-à-vis interest.

GİRİŞ

Bir toplumun ve bir ülkenin kalkınması için 3 sosyal yapının sağlam olması gerekir. Bunlar:

1. Ekonomik yapı
2. Siyasi yapı
3. Sosyal yapı

* Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fak. Öğretim Üyesi.

Bu yapıların en az ikisine sahip olan ülkeler uluslar arası alanda söz sahibi olmaktadırlar. Ekonomik yapı ile sosyal yapının çok ilişkisi vardır. Gelir dağılımı, yoksulluk ve sosyal güvenlik konularının toplumun ekonomik yapısı ile beraber gelişme düzeyini göstermektedir.[1] Fiyatların genel düzeyinin artması toplumu yoksullaştırdığı gibi faiz politikalarının da toplumları fakirleştirdiği görüşmektedir.

Aslında toplumu oluşturan unsurlar özellikle sosyal ve kültürel yapı, ekonomik yapı ve siyasal yapı birbirlerini etkilemektedirler. Toplumuniktisadi faaliyetlerin oluşumunda ve yapısındaüretim faktörlerinden birisini oluşturan insanın dini değerler sistemine göre yönlendirilmektedir. Bir toplumda insanların hak ve hukuklarına uygun davranışların varolmasısağlam toplum yapısının yansıması olarak görülmektedir. Allah'ın insanlara sunduğu yaşam tarzı iktisadi yapı unsurlarının bırakılarak yaşamaya çalışılması her alanda bunalımlı ve sıkıntılı bir hayat sürdürülmesine yol açabilmektedir.

Siyasi otoritenin toplum üzerinde etkili olmasının önemli koşullarından birisi de toplumda güvenin oluşmasıdır.Bunun sağlanması için geçmişte söylediklerini tekzip eder tarzda söylemler içinde olması elbette onlara olan güvende sarsılmaya neden olur. Bu başta siyaset olmak üzere her kurum için geçerlidir. Güven hissinin eksilmesinde en önemli etken oluşan belirsizlik ortamlarından ve bu ortamları yönetecek olanların karasızlıklarından kaynaklanmaktadır. Toplumda güven duygusunun azalması bazı durumlarda fertleri uygun olmayan yoldan kazanmaya meyil etmektedirler. Milli gelir dağılımındaki eşitsizlikler, asgari geçinme endeksi yerine asgari ücret uygulamaları, işsizliğin çoğalması yoksulluk çemberinin oluşmasına yardım etmektedir. Toplum yapısında bir taraftan aşırı gösteriş tüketimine dayanan lüks bir hayat diğer taraftan yoksulluk ve yoksunluk içerisinde varolma, geçinme mücadelesi veren toplum katmanları görünümleri toplumlarda dinin etkinliğini zayıflatabilir. Toplumun işleve görevlerinde aşınmalar meydana gelebilir.İşte bu aşınmalar sürecinde insanlar nereden ve nasıl geldiğini bilmedikleri daha doğrusu araştırmadıkları haksızyollardan kazançları elde etmeye başlarlar. Bu aşamada insanlar vicdanlarından daha çok midelerinin ve ceplerinin doldurulmasını isterler. Toplumda biz dengesi yerine fertçi, çıkarcı bencil insanlar çoğalmaya ya da o alanlara yönelimler başlayabilir. Bu zıtlıklar içerisinde insan çözülen toplumda ne yağacağını bilemez. Her türlü bunalımlar ve sıkıntılar baş göstermeye başlar İnsan bu bunalımlar ve sıkıntılardan dolayı yasal olmayan işlere yönelmeye başlarlar. Bunlar da sonraları toplumda ve toplumu oluşturan gruplar olan ailede, okullarda, kurumlarda kargaşalar, geçimsizliklere yol açabilirler. Evlenmeler güçleşir, boşanmalar çoğalır. Çalışanlarda dageçinebilmek için rüşvet almaya başlaması bu süreçte görülmektedir.

Toplumların Faiz Anlayışı

İslam'ın temel kaynaklarından olan Kuran-ı Kerim ve sünnetler toplumlara bir hayat nizamı sunmaktadır Bu nizamda da toplumun iktisadî yapısının temel dayanağı malın kullanma biçim açıkça ifade edilmektedir. Mala sahip olma derecesine bağlı olarak onların kazanılması, tüketilmesi, tasarruf edilmesi konularında çeşitli hükümler belirtilmiştir. Bunlardan sadece birisi de infak ve sadaka prensibidir. Malın kazanılması, verilmesi ve tüketilmesindeki niyetlerin ve amaçların nasıl olması gerektiği açıklanmıştır. Bu hükümler çerçevesinde insanlar sadece Allah rızası için harcama

1 Ali ACAR, Türkiye'nin Toplumsal ve Ekonomik Yapısı, s. 7.

yapmaya teşvik edilmektedir. Bu nizamda sosyal ve iktisadî münasebetler çıkar ve menfaat esasına dayanmamaktadır. Her şey Allah rızası için yapılır, hayırda ve iyilikte yarış edilir.

Faizi yalnızca iki şahıs ya da kurum arasındaki iktisadi bir muamele olarak görmek hatalıdır. Faiz de bir hayat nizamıdır. Faizin psikolojik ve ahlaki boyutları vardır. Faizin yürürlükte bulunduğu toplumlarda bütün ilişkiler maddi menfaat ve çıkar esasına dayalıdır. Dolayısıyla bu tip toplumlarda yardımlaşma, karşılıksız verme, iyilikte bulunma gibi davranışlar zayıflamış yada kaybolmuş durumdadır. İktisadi faaliyetlerde faizli alışverişlerin yoğunlaşan toplumlarda merhamet, şefkat, sevgi yoktur. Dolayısıyla cimrilik, bencillik ve her şeyden çıkarını gözetme, menfaatini en büyük şekilde korunması ahlak prensibi olarak tanıma vardır. Faiz ile yapılan alışverişler insanı daha çok kazanmaya yöneltebileceğinden ahlakı ve insan ruhundaki tüm güzel duyguları öldüren bir mekanizma, bir sistem olarak görmek lazımdır. İslam toplumunda faiz yasak olduğundan bu yasağın başka bir şekle telafisi yoluna gidilmesi; sermayenin kullanılması ve riske girilerek fırsatların değerlendirilmesi servet ve zenginliğin yaygınlaşmasına yol açmıştı.[2]

İnsanların inandıkları dini motifler onların paralarını nereye ve nasıl kullanacakları veya nasıl yatırım yapacaklarını belirleyici olmaktadır[3]. Para ve zenginlik insanların başarılarının bir sonucu oluşmaktadır. Çalışırken iş yaparken başarılı olmanın şartlarından birisi de bağlı olunan dini inanışların etkisinin kaçınılmaz olmasına bağlı olmaktadır. Dini motifler insanın başarılı olmalarını sağlayan ve yol gösteren güzel buyruklar sunmaktadır. Dolayısıyla toplumun ekonomik ve sosyal yaşantısında dini motiflerin olumlu etkilerini bilim adamları araştırmalarında göstermişlerdir.[4] Bu çerçevede İslam iktisat sisteminde Allah Teala'nın vazetmiş olduğu iktisadi kurallara uyulması esasına dayanmaktadır. İktisadi faaliyetlerde iktisat bilimcilerinin ifade ettikleri kavramlar İslam'ın kaynaklarında önemle vurgulanmaktadır.Ferdi ve toplumsal olarak insanın iktisadi refahı için İslaminizama uymasına bağlıdır. Bu nizamın esaslarından birisi de Allah'a inanmış olanlar arasında yardımlaşmanın lüzumudur. Ferdi mülkiyet esasları dahilinde Allah Teâlâ'nın bahşettiği nimetlerden bütün toplum istifade etmelidir. Zenginlik veya fakirlikAllah Teâlâ kendi fazl u kereminden birer ihsanı ifade etmektedir. Zenginlerin fakirlere gücü yettiği kadar yardımda bulunması da İslam iktisadınıngereklerindendir. Varlıklı kişiler maddi bakımdan kendilerinden daha aşağı bulunan kişilerden bir nevi sorumlu tutulmaktadır. Bunun yanı sıra mü'min, malını artırırken başkasına eziyet vermemelidir. Kazanacağım derken insanlar arasında mal tedavülünü engelleyici veya bütün malların tek elde toplanmasına vesile olan hareketlerden de kaçınmalıdır. Böylece"yalnızca zenginlerin ellerinde dönüp dolaşan bir meta'" aracı olmaktançıkarılıp toplumsal fayda biçiminde dolaşım önerilmektedir. İslam'da ekonomik prensipler Kur'an ayetlerinden çıkmaktadır. Para kazanmak ve hayatta başarılı olmaya çalışmak için başkalarına zarar vermek veya fırsatları değerlendirirken hoş olmayan eylemlere girişmek yanlış olan eylemlerdir.Kişi toplumu oluşturan fertlere karşı haksız muamelelerve haksız kazancı içine alan (örneğin faiz,hile, aldatma) kötü hareketlerden sakınmalıdır[5]. Bunlar İslâm

---

2 Durant, W., İslam Medeniyeti, s. 40.

3 Bernerd, S. Phillips, Sociology Social Structure and Change, s. 289.

4 A.g.e. s. 291.

5 Muslihiddin, M., İslam ve Sosyoloji, s. 129.

iktisadının önemli çizgileridir. Fert mal kazanmada da harcamada da son derece hürdür. Ama kazanma ve harcama ölçüleri her toplumun her dinin iktisadi yapısında belirlenmiştir.

İnsanların hayat tarzlarının düzenlenmesinde dini inançlarının etkileri bulunmaktadır. Bazı durumlarda davranış ve eylemlerde yanlış yönlendirmeler de olabilmektedir. Bu yanlışlara karşı gerekli düzeltmelerin de yapılması gerekir. O halde insanlar bir yol ayrımında açık-seçik bir tercih yapmaları gerekir. Toplumda görüldüğü gibi ya inandıkları gibi yaşamalar ya da yaşadıkları gibi inanmaları şeklinde de olabilir. Başka bir ifadeyle "Cemiyet halinde İslami bir hayat tarzı mı yaşayacağız, yoksa bir manevi, bir de maddi hayatımız mı olacaktır? İnandıklarımızla yaptıklarımızın birbirini tutmasını mı istiyoruz; yoksa sağ elimizle dünyaya,sol elimizle Allah'a uzanabileceğimizi mi düşünüyoruz? İkinci yolu tutarsak gündüz tefecilik-faizcilik yapıp gece ibadet etmemiz"[6] bu dengeyi sarsan önemli ikilemlerden birisidir. Toplum hayatının dengesini bozan kötü davranış ve eylemlerden sakınılması ancak; gerekli tedbirlerin alınması ile mümkündür.Hayat tarzının ve iktisadi ilişkilerin bir bütün halinde dini değerler sistemi ve zihniyet yapısı ile bütünlük oluşturması gerekir. Aksi olduğu zaman insan kendisini ve toplumu tanıyamaz, zaman süreci içerisinde hem kendisine hem de topluma yabancılaşır, gider. İnsanın iki hayatı yoktur; bir hayatı vardır ve bu hayatta inandıkları ile işlediklerinin bir bütün teşkil etmesi gerekir.

Faiz,Toplumları Yoksullaştırma Yaklaşımı

Faizin ön planda olduğu toplumlarda insan varlığının en önemli gayesi mal kazanmaktır. Herkes daha çok kazanmak için çırpınır. Hayatın akışı ve olaylar tamamen ekonomik zaviyeden değerlendirilir. Herkes menfaati ve iktisadi istikbali için herşeyi yapabilir. Bu nizam doğrudan doğruya insanlığın helakini hedef almaktadır. İnsanlığı bir uçuruma götürdüğü gibi birçok cemiyette bir avuç faizcinin keyfi için insan hayatını zehir etmektedir. Vermek zenginin kalesidir. İnsanın hayatı boyunca zengin yaşaması için toplumdaki daha aşağı tabakada bulunan insanları gözetmesi, elinden tutması gerekir. İnsanların faiz, hile ve benzeri kötü eylemlerle dolandırılması malın üzerindeki bereketi azaltarak fakirleşmeye doğru gider.[7] Ahlakî, ruhi ve sinir krizleriyle insanoğlunu uçurumlara yuvarlamaktadır. Bu durum hem para piyasasını bozmakta hem de iktisadi hayatı krizden krize itmektedir.

Fert fert insanların ya da hükümetlerin giriştikleri faizli borçlanmalar yüzünden bütün insanlığın alın teri akıtarak elde ettiği kazançlar bir avuç azınlığın eline geçmektedir. [8]Kenttoplumunda iktisadi ilişkilerin daha çok menfaatler şeklinde kümelendiği görülmektedir. Kentleşme ile beraberve dini inançlar arasındaki ilişkilerin toplum yapısı açısından analiz edilmesi önem taşımaktadır.

Borçlu olan ülkeler borç aldıkları ülkelerin mallarını ellerinden almakla iktifa etmezler. Ülke içerisinde ekonominin yönlendirmeleri ve nüfuzları onların elinde bulunur. . Ellerinde bulunan her türlü nüfuzu, kendilerine, muhtaç toplumları daha çok sömürmek ve daha fazla faiz alma imkanını sağlayan nizam ve idareleri yerleştirmek yahut yeniden ortaya çıkarmak için kullanırlar. Bu hedeflerin, bu emellerin

---

6 Güngör, E., İslam Tasavvufunun Meseleleri, s. 219.

7 Maverdi, Edebü'd-din ve'd-dünya, çev: Ö. F. Ergin, s. 115.

8 Allen, F. L.,The Big Change, s. 184.

gerçekleşmesi için o ülke için ekonomik açıdan acı reçetelerde sunmaktan kaçınmazlar.[9]

Bunun yanı sıra faizi en iyi kullanabilen kapitalistler, dünya iktisat piyasasını kendi mahut emellerine ve menfaatlerine uygun şekilde yürütmek için olanca tahakküm yollarına başvurmaktan geri durmamaktadırlar. Bunun neticesi iktisat piyasası krizlerden krizlere sürüklenmekte bütün insanlığa umumî faydalar sağlayan iktisadî ve sınaî üretimler hedefini yitirerek faizci kapitalist zümrenin menfaatine hizmet etmektedir. Bütün dünyanın servet ve gelir kaynakları olan bu sömürgeci kapitalist zümrenin elinde bulunmaktadır.

İslam iktisadının hakim olduğu toplumda iktisadi faaliyetleri kayıtlayan yönlendiren bir çok kurallar yer almaktadır. İslam iktisadında önemli yeri olan aşırı fiyatın ve Faizin beşerin hayatın krizler uğratılmaması için toplumsal fayda esasına göre değer yaratılması faaliyeti devreye sokulmaktadır. Değer kavramı içerisinde aşırı fiyatın önlenmesi ve kar ortaklığının sağlanması önemli olanlarından sadece birisidir.

Tüketim kredileri işletme kredilerine yaklaştı

Türkiye'de banka kredilerinin hızla artması, çeşitlenmesi ve kredi alma koşullarının kolaylaşmasıyla, nüfusun yarısından fazlasının bankalara borçlu hale geldiği istatistiki rakamlarla ifade edilmektedir[10]. Şirketler ve vatandaştan oluşan kredi müşterisi sayısı geçen yıl eylül ayı sonu itibarıyla 40 milyon 980 bine, bankalara olan kredi borcu 475 milyar liraya yükseldi. Eylül 2010 sonu itibarıyla, vatandaşların tüketici kredisi, taşıt kredisi, konut kredisi, kredi kartı borçları ile şirketlerin bankalardan sağladıkları kredilerin toplamını oluşturan nakdi krediler, bir yılda yüzde 48,3 artarak 469,4 milyar liraya çıkmıştır.

Özel ve kamu bankaları olmak üzere tüm bankacılık sektörünün kullandırdığı kredi, yurt dışından sağlanan kredilerle birlikte geçen yıl eylül sonu itibarıyla 475 milyar 659 milyon liraya ulaştı. Bankacılık sektörü kredileri içinde, tüketicilerin kullandığı konut, otomobil ve ihtiyaç kredilerinden oluşan toplam tüketici kredilerinin tutarı, iş kurmak ya da işletmeye sermaye sağlamak amacıyla kullanılan işletme kredilerine yaklaştı. Aynı dönemde kullanılan tüketici kredileri 116 milyar 850 milyon liraya ulaşırken, işletme kredileri tutarı 118 milyar 828 milyon lira oldu. İhracat kredilerinin 31 milyar 534 milyon liraya ulaştığı söz konusu dönemde, diğer yatırım kredileri 23 milyar 973 milyon lira, diğer krediler 141 milyar 569 milyon lirayı buldu. Vatandaşların kredi kartı borçları ise 42 milyar 906 milyon liraya yükseldi. **Kredi Borcu Milli Gelirin %44 'üne Tekabül Etmektedir.**

Geçen yıl eylül ayı sonu itibarıyla bankaların kullandırdığı kredi 2008 yılına göre yüzde 23,8 artış gösterse de Türkiye'de banka kredilerinin milli gelire oranı AB ülkelerine kıyasla düşük seviyede seyrediyor. Aynı dönemde banka kredileri 1 trilyon 60 milyar 499 milyon liralık gayrisafi yurt içi hasılanın (GSYH) yüzde 44'ünü oluşturdu. Bu oran, GSYH'nin 950 milyar 534 milyon lira olduğu 2008 yılında yüzde 38,7 seviyesinde bulunuyordu. Avrupa Merkez Bankasının (ECB) verilerine göre, AB ülkelerinden Slovenya'da toplam kredilerin tutarı milli gelirle aynı seviyede iken, Belçika, Estonya, Letonya, İtalya, Fransa, Almanya, Avusturya, İsveç, Portekiz, İspanya, Hol-

9 Türkiye'de 2001 yılı krizine IMF'nin emirleri ile ekonomi politikaları yönlendirmiştir.

10 TCMB ve BDDK 2010 verileri.

landa, Danimarka, İrlanda, İngiltere, Kıbrıs ve Malta'da bankaların kullandırdığı kredilerin miktarı GSYH'lerinin üzerine çıkmış durumda olduğu görülmektedir.

Nüfusun Yarısından Fazlası Borçlu

Toplumun refah seviyesinin yükselmesi insanların refah seviyelerinin artışının bir yansımasıdır. İnsanların tüketim ve ihtiyaçlarının karşılama oranlarındaki artış alışveriş ticaretini dolayısıyla piyasada para dolaşımını olumlu yönde etkilemektedir. Gelir seviyelerindeki düşmeler ya da insanlar borçlu oldukları zaman tüketim hacminin daralması piyasayı dolayısıyla toplum hayatının da olumsuz yönde etkilemektedir. Bu durumlarda toplumun ekonomik yapısında durgunluklar görülebilmektedir. Ekonomi alanında durgunluğun neden olabileceği birçok olumsuzluklar vardır. Bunların başında piyasada canlanmanın olmaması sonucu iflasların oluşması ve işsizliğin artması gelmektedir. Piyasadaki canlanmanın oluşabilmesi için gelir düzeyinin, tüketim harcamasının artması gerekir. İnsanlarımızın borçlanma oranlarındaki artışlar tüketim harcamalarının kısılmasına dolayısıyla piyasaya para girişini kısmen etkilemektedir[11]. Ekonomik yapıdaki canlanmanın topluma yansıtılması gelir ve tüketim düzeyinin arttırılması bağlamında geçinme seviyesinin yükseltilmesi sosyal yapıyı olumlu yönde etkileyebilecektir.

Eylül 2010 sonu itibarıyla, kişi ve şirketlerden oluşan bankaların kredi müşterisi sayısının 40 milyon 980 bine yükseldiği belirtilmiştir [12].Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi verilerine göre, Türkiye nüfusunun 72 milyon 561 bin kişi olduğu dikkate alındığında ve her bir kredi borçlusu bir kişi sayıldığında nüfusun yüzde 56,5'inin bankalara borçlu olduğunun ortaya çıktığı kaydedildi. AslındaBu oran %78'lere dayanmaktadır.Nüfusun %15'i bağımlı nüfus yani çocuklar ve yaşlıları içine almaktadır. Bankaların kredi müşterisi sayısı 2006 yılı sonunda 29 milyon 177 bin iken, 2007'de 27 milyon 712 kişiye düştüğü ifade edilen açıklamaya göre, küresel krizin etkilerinin görülmeye başlamasıyla birlikte 2008 yılında kredi müşterisi sayısı artarak, 34 milyon 194 bin kişiye, 2009 yılında da 38 milyon 181 bin kişiye yükseldi. Bankaların kredi kartı müşterisi sayısı ise Eylül 2010 sonu itibarıyla 27 milyon 356 bin kişi oldu.

Evi varken 2. evi almak

İnsanın daha çok kazanmak amacıyla meşru olamayan yöntemlere başvurması her toplumda görülebilmektedir. Bu durum insanlarınekonomik yapısına bağlı olarak gelişmesine karşın dini değerlere bağlılık derecesine göre de şekillenmektedir.Aslında modern toplumların sosyo-ekonomik yapılarının bir yansıması olarak ortaya çıkan"kanaatsizlik yani açgözlülük"sosyal bütünleşme ve uzlaşmayı olumsuz yönde etkileyen unsurlardandır.Evi olan birisinin kredi aracılığı ile 2. evi alması konusu toplumumuzdason yıllarda kabul görmektedir.Krediyle aldığı evin kira parası ilekonut kredisinin ödenmesi düşünülerek bu yola başvurulmaktadır. Bu yolla2.ev için 10- 20 yıla kadar borç ödemesi devam edecek ama unutulmaması gereken iki önemli hususun da dikkat alınması gerekir. Birinci husus krediyle yani faizle para çekilmesi ikincisi kredi süresince borçlu olara yaşamak

Fiyatların genel düzeyinin artması toplumu yoksullaştırdığı gibi faiz politikalarının da toplumları fakirleştirdiği görüşmektedir. Bu konuda önpilot uygulaması ola-

11 Acar, A., Türkiye'nin Toplumsal ve Ekonomik Yapısı, s. 5.

12 BDDK verilerine göre.

rak bankadan 2. ev veya taksitle mal alım imkanı varken kredi çekip peşin olarakmal alan 60 kişi ile yapılan mülakat-görüşme sonunda büyük çoğunluğunun borçları hala ödeyemediği ortaya çıkmıştır.

	N	%
Borcu biten	22	37
Borcu bitmeyen	38	63
TOPLAM	60	100

Tablo'da görüldüğü gibi kredi alanların çoğunluğu borçlu olduğu için alım güçlerinde bir azalma meydana gelmiştir. Dolayısıyla gelirin bir kısmı krediye gittiği için piyasaya tüketim olarak dönen parada da azalmaların meydanagelmesi kaçınılmazdır. O halde topumun kaliteli ve sağlıklı olarak yaşamasını sağlayacak olan dengeli beslenmeden tavizler verilmektedir.

Toplumun Banka Yaklaşımı

İktisadi insan anlayışı, İnsanların herhangi bir üretim mahsulünü daha pahalı alıp kullanmalarına aldırış etmez, üretimde diğer araçları kullanan insanların zararına aldırmaz, katılmaz, bunlara karşı duygusallık göstermez. Sadece kendi çıkarını, menfaatini düşünür. O kendi çıkarını düşündükten sonra, diğerlerinin zararı onu ilgilendirmez. Fakirin daha fakirleşmesi, zenginin daha zenginleşmesi, enflasyon ortamının artması onu ilgilendirmez. Sermayeyi ortaklık yoluyla elde etmeyle, faizli kredi yöntemiyle elde etmek arasındaki en önemli fark budur. Katılım Bankası mı bunun adı,neydi açılımı, söyleyin." diyor. "Kâr ve zararda ortaklık" diyorsun, "Zarar mı dedin?" diyor. Bir karınca daha giriyor. Öbür tarafa gidiyor, "Zarar mı, öyle bir şey olmaz." cevabını alıyor. Üçüncüsü birileri diyor ki, "Edebiyatı bırak, bunun hepsi aynı, bunlar da faizcilik yapıyor, onlar da faizcilik yapıyor. Onlar bunun adına kâr zarar ortaklığı diyor, bunlar faiz, aralarında hiçbir fark yok." Adam tabii bilmiyor burada işlemlerin nasıl yapıldığını. O konuda fazla bir bilgisi yok. Bir karınca da oradan giriyor. İşte bu karıncalar, güveler beyni istila ediyor. Genel olarak da zaten İslami iman, ahlak, dünya ahiret dengesi, öncelikler konusunda zaaflarımız olduğu için tercihlerimizi farklılaştırıyoruz. Sonuçta güçlük ve güç başarma, tam kamil manada yapamama, İslam bankacılığını tam olarak oturtma, oturttun diyelim, genişletme konusunda zorluklarla karşılaşıyoruz. Marifet zor olanı başarmaktır. Bizim bankalarımızda çalışan kişiler de diğer bankalardan geldiği için, piyasanın dilini kullanıyorlar. Tabii, müşteri geliyor, kredi istiyorum diyor,o da "Nasıl bir kredi istiyorsunuz?" diyor. Tabii hemen orada "Biz kredi vermiyoruz" demesi lazım.Biz ortaklık yaparız, ticaret yaparız. Bu yukarıda sayılan şeyler de ticarettir. Murabaha dediğimiz olayda biz alım satım yapıyoruz. Alım satımda, para alır satarsan faiz olur, biz para alıp satmıyoruz. Biz mal alıp satıyoruz. Bir de ortaklık yapıyoruz. Bizim şu anda yaptığımız ortaklığın riskleri az. Tabii biz murabahayı azaltmaya çalışıyoruz. Çünkü katılım bankalarının asıl bereketi ortaklığı artırmayla ortaya çıkacaktır.[13]

13 Karaman H., "Faiz Toplumu Fakirleştirir", Paylaşın Dergisi, Sayı: 15, İlkbahar, 2010.

Bir toplumda İslami kurallara uyulmaya çalışıldığı zaman faiz karışan işlere girilmemesi tercih edilmelidir. Toplumdaki kurumlar veya bankalar faizle kredi verebilir. Bu her toplumda olabilir. Önemli olan faize girilmemesi isteniliyorsa alternatif tercihlerinde İslam iktisadı çerçevesinde yeni uygulama alanları ve açılımlarda bulunmaları gerekir. Bu konuda ihtiyaçların oluştuğu görülmektedir. İnsanın menfaat hırsı iktisadi hastalıkların ve zaafların sebebi olarak ifade edilebilir. İslam, ekonomiyi kendi ekonomik kanun ve hükümleriyle kontrol eder.Hz. Peygamberin(SAV) zamanındaki mü'minlerin iktisadi problemleri çözdükleri gibi günümüzde de iktisadi problemler çözülebilir.[14]

"Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, 'Alış veriş de faiz gibidir' demelerinden dolayıdır. Oysa Allah alışverişi helal, faizi haram kılmıştır"

İslam iktisadında toplumu oluşturan fertlerin yerine getirmekle sorumlu oldukları çeşitli yardımlaşma unsurları yer almaktadır. Zengin insanların fakirlere ve yatırım yapmaya gücü yetmeyenlere yardım etmesi gerekir. Bu konuda toplumu oluşturan insanların ölçülü olması gerekir. İnsan servet ve zenginliğe kavuştuğu zaman kendi aşağısında bulunanlara zulmetmeye başlaması, ihtiyaç ve zaruretli duruma düştüğü zaman da sabırdan uzak kalarak hemen feryat etmeye başlaması konularında İslam'ın güzel tavsiyeleri vardır. Zenginlerle fakirler arasında dengenin sağlanması açısından, zenginliğinzamanındayardım eden insan örneğini fakirlik zamanında sabreden insan örneğini tüm insanlara sunmaktadır. Faiz toplumdaki yardımlaşma ve güven hislerini menfaat ilişkisine dönüştüren çalışmadan haksız olan bir kazanç değerlendirmesidir. Toplumun gelişmesi ve bütünleşmenin sağlanması için dayanışma- yardımlaşma unsurlarının daha aktif hale getirilmesi gerekir. Daha çok kazanmak amacıyla başkalarının haklarının gasp edilmemesi, toplumsal uzlaşma ve barışın sağlanmasını engelleyen davranışlardan kaçınılması gerekir.Bunların oluşumunda ve uygulanmasında; insanlarımızın değer hükümleri ve zihniyet yapısı yakından ilişkisi vardır. Güzel bir hadisi burada bahsedilmesiyerinde olacaktır. "Her kim Müslüman kardeşinin yardımında bulunur ve onun ihtiyacını giderirse, Allah' da ona yardım eder"[15]. Bir toplumdabütün insanlar birbirlerini düşünmedikçe gerekli yardımlaşmayı sağlamadıkça o toplum gerçek anlamdasosyal refaha kavuşması mümkün görülmemektedir.

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Faiz, iktisadın en eski meselelerinden biridir. Haksız bir kazanç olan faizin toplumsal barışın sağlanmasında toplum katmanları arasında sosyal mesafenin artmasına yol açtığı görülmektedir. Tarihi gelişimiçinde, faizin meşruluğu, vasıfları ve ekonomi içindeki fonksiyonu hep münakaşa edilegelmiştir.

Ortaçağ döneminde Hıristiyan din adamları bile faiz aleyhinde şiddetli beyanatlar vermiş ve tefecilikle çok ciddî kavgaya tutuşmuştur. Ancak bu durum, feodalizmin zayıflaması ve ticarî kapitalizmin gelişmesi karşısında faizi meşrulaştırmak zorunda kalınmıştır. Sanayi devriminden sonra menfaat birlikteliği dini hükümlere tercih edilir olmuştur. Marshall ise faizi, beklemenin bedeli olarak değerlendirmektedir. Fert, elindeki tasarrufu bir başkasına vermekte ve belli bir süre beklemektedir.

14 Muslihiddin, M., İslam ve Sosyoloji, s. 127.

15 Hadis-i Şerif.

Öyle ise onun bu bekleyişinin bir bedeli olmalıdır. Bu bedel toplumun değer hükümlerine göre uygulanmaktadır. Sonuç olarak faiz kavramının toplumun sosyal kültürel ve ekonomik yapısına göre değişik biçimlerde şekillendiği görülmektedir. Özellikle insanların zihniyet dünyasındaki değerler sistemi faiz sistemine ilişkin yaklaşımı örgütlemektedir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.197-212

PARA DEĞERİNİN DEĞİŞMESİNE İLİŞKİN HÜKÜMLER*

es-Seyyid Muhammed Emin İbn ‘Âbidîn

çev: Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN**

Bir ve tek olan Allah’a hamd ederim. Sened zincirinin seyyidi, Nebisine, fazilet ve yardım sahibi âline ve ashabına, sonsuza kadar güzel bir şekilde onlara tabi olanlara sayısız ve sınırsız salât ü selâm ederim.

Dini ilimlerde otorite, derinlikte ve verimlilikte deniz gibi, söz ve görüşlerinde sağlam, efendim ve her konuda sığınağım es-Seyyid Muhammed Efendi ‘Âbidîn[1] der ki: Bu, *Tenbîhu’r-Rukûd ‘ala Mesâili’n-Nukûd min Rahsin ve Galâ ve Kesâdin ve İnkı-*

---

* Bu tercüme, ‘Alem’ul Kütüb neşri olan *Mecmû’atu Resâili İbni ‘Âbidin* isimli eserin II. cilt, 57-67. sayfaları arasında bulunan “ **تنبيه الرقود علي مسائل النقود =Para Konusunda Uyuyanların Uyandırılması**” isimli risale esas alınarak yapılmıştır.

** Ömer Faruk HABERGETİREN, Şanlıurfa Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmeni, ofhabergetiren@hotmail.com

1 **Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, İbn ‘Âbidîn** (ö. 1252/1836) 1198 (1784) yılında Şam'da doğdu. Hz. Hüseyn’in (ra) soyundan olup babaannesi *Hulâsatu’l-eser* müellifi Muhibbî’nin kızıdır. Zühd ve takvasından dolayı ‘Âbidîn lakabıyla tanınan beşinci dedesi Muhammed Selâhaddin’e nisbetle İbn ‘Âbidîn diye anılmıştır. Küçük yaşta Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledi. Muhammed Saîd el-Hamevî’den kıraat dersi aldı. Daha ergenlik çağına gelmeden *el-Meydâniyye, el-Cezeriyye ve eş-Şâtibiyye* metinlerini ezberledi. Bu hocasından ayrıca sarf, nahiv ve Şâfiî fıkhını okudu; *ez-Zübed* ve diğer bazı metinleri ezberledi. Daha sonra Muhammed Şâkir es-Sâlimî el-Ömerî el-Akkâd'dan aklî ilimleri, hadis ve tefsir dersleri alan İbn Âbidîn, Hanefî mezhebine geçerek bu hocasından *el-Bahrü'r-râik, el-Hidâye* ve diğer bazı eserleri okudu. Haskefî’nin e*d-Dürrü'l-muhtâr*’ını okurjen hocasının vefatı üzerine (1222/1807) eserin kalan kısmını hocasının en büyük talebesi Muhammed Saîd el-Halebî’nin yanında tamamladı. Akkad onu kendi hocalarının dersine de götürmüş, ona icazet almıştır. 17 yaşında iken *el-Kâfî fi’l-‘arûz ve’l-Kavâfî* adlı eseri şerh etti. Hocasının sağlığında *Menâru’l-envâr*’a Haskefî’nin yaptığı şerhe *Nesemâtü’l-eshâr* adlı haşiye, *Lübbü’l-elbâb*’a *Fethu Rabbi'l-erbâb* adlı bir haşiye, *Ref’u'l-iştibâh an 'ibâreti'l-Eşbâh* adlı bir risale ve Akkad’ın isnadlarına dair *el-'Uküdü'l-le'âlî fi'l-esânidi'l-'avâlî* adlı bir fehrese telif etti.
Hocası Akkad vasıtasıyla Kâdiriyye, Hâlid el-Bağdâdî vasıtasıyla Nakşibendiyye tarikatına intisap eden İbn Âbidîn, Sâlih el-Fülânî, Muhammed el-Küzberî, Ahmed el-Attâr, Muhammed el-Emîr el-Mısrî, Necip el-Kalâî, M. Salih ez-Zeccâc, M. Abdurresül el-Hindî, Hibetullah el-Ba'lî, Halid el-Kürdî, Abdülkâdir b. İsmail en-Nablusî ve İbrahim b. İsmail en-Nablûsî’den ders aldı.
Yetiştirdiği talebeler arasında oğlu İbn ‘Âbidînzâde Alâeddin Muhammed, Abdülganî b. Talib el-Meydânî, Muhammed b. Hasan el-Baytâr, Ahmed İslâmbolî, Abdülkâdir el-Halâsî, Ali el-Murâdî, Abdülhalim Molla, Muhammed Câbizâde ve Muhammed el-Halvânî gibi âlimler sayılabilir. Şeyhülislâm Arif Hikmet Bey ve müfessir Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî de kendisinden icâzet almıştır.
İbn Âbidîn 1236 (1820) yılında hacca gitti. Müftü Hasan el-Murâdî zamanında fetva eminliği görevinde bulundu. 21 Rebîülâhir 1252 (5 Ağustos 1836) tarihinde Şam'da vefat etti ve Bâbüssagîr Kabristanı'na defnedildi.
İbn Âbidîn’in onu aşkın eseri ve otuzdan fazla risalesi bulunmaktadır, önemli bir kısmı basılmıştır. (Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006, s. 158-159; Ahmet Özel, *“İbn Âbidin”*, DİA, XIX, 292)

ta‘ (Rahs,[2] Galâ,[3] Kesâd[4] ve Inkıta‘[5] gibi Nakit[6] Konularında Uyuyanların Uyandırılması) diye isimlendirdiğim bir risaledir. Bu risalede, yükseklik ve yücelik sahibi imamlarımızın sözlerinden vakıf olduklarımı, dikkatle kulak veren kimselerin güzel gördüğü, selim tabiatın kabul ettiği, tartışma ve husumeti kesen şeyleri de ilave ederek, tetkik ve bilgi sahibi kimselerden ürkekleri tökezleten şeylerden göz yummalarını umarak topladım. Güvenim ve dayanağım Allah’tır. Benim muvaffak olmam da ancak Allah iledir, ona güvendim ve ona yöneldim.

Velvâliciyye[7] kitabında (yazarı), Büyu’ kitabının beşinci faslında şöyle dedi: “Bir kişi ülkesinin nakit parası olan dirhemlerle[8] bir elbise satın alsa; ödemeyi yapmadan o para değişikliğe uğrarsa, bu meselenin iki yönü vardır: Eğer bu dirhemler bu

---

2 **Rahs veya Ruhs**: Kelime olarak, ucuzlama, değersiz olma, fiyatının düşmesi ve bir şeyin kıymetinin tenezzül etmesi yani eksilmesi mânalarına gelir. (*Lisânu’l-Arap, Mu’cemu’l-Vasît, Ahteri Kebir* “*Rahase*” md.; Ali Haydar Efendi, *Şerhü Mecellet’il-Ahkâm*, Dersaadet Yayınları, İstanbul tsz., cilt: I, s. 340.) Istılahta Rahs: “Paranın değer kaybetmesi, artan mal fiyatları karşısında paranın yetersiz kalması” şeklinde tarif edilmiştir. Özellikle altına nispetle gümüş, gümüşe nispetle diğer madeni paraların değeri düşmüş veya yükselmiş ise buna fıkıh kitaplarımızda “rahs ve galâ” denir. (Hayrettin Karaman, *“Enflasyon”, İslam’ın Işığında Günün Meseleleri*, Nesil Yayınları, İstanbul 1991, cilt: II, s. 239.) Günümüz iktisadi şartlarında paranın değer kaybetmesi hali, enflasyon’un benzeri bir durumdur, ona yakın sonuçların doğmasına neden olur.

3 **Gala veya Gulv**: Luğat kitaplarında, haddi aşma, ileri gitme ve fiyatının yükselmesi manalarına gelir. (*Lisânu’l-Arap, Mu’cemu’l-Vasît, Ahteri Kebir*, “*Guluvv*” Mad.) Istılahta ise Galâ: “Paranın kıymetinin tezayüd etmesi yani artması”dır. (Ali Haydar, I, 340.) diğer bir ifade ile “Piyasada para miktarının azalması ile ortaya çıkan, para değerinin yükselmesi”dir. (Abdulaziz Bayındır, *“Paranın değer kaybetmesi ile ortaya çıkan problemler ve İslam Hukukuna göre çözüm yolları” İslâm âçısından Enflasyon ve Çözüm Yolları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1983, s. 22.) Günümüz iktisadi şartlarında nadir olarak görülen paranın değer kazanması, deflasyon haline benzer bir durumdur.

4 **Kesâd**: Kelime olarak geçmez olma, kıymetsiz olma ve rağbetin azlığından dolayı revaçtan düşme anlamlarına gelir. (*Lisânu’l-Arap, Mu’cemu’l-Vasît, Ahteri Kebir, “Kesâd”* mad.) Talep eksikliği yüzünden harcamaların azlığı nedeniyle çarşı ve pazardaki durgunluğa da kesâd denir. (Nezih Hammad, *İktisadi Fıkıh Terimleri* (Tercüme: Recep Ulusoy), İz yayıncılık, İstanbul 1996, “*Kesâd*” md. s. 202.) Istılahta ise Kesâd: Paranın piyasadaki geçerliliğinin kaybolması, tedavülden kalkması, bir ülkede bulunmaz ve kullanılmaz hale gelmesi şeklinde tarif edilmiştir. (Bayındır, 22; Karaman, II, 239.) Ali Haydar Efendi ise kesâd’ı: “Bir paranın kâffe-i bilâdda revacı sâkıt olması yani alınıp verilmekten düşmesidir” şeklinde tarif etmiştir. (Ali Haydar Efendi, I, 340.) Bu durum, parayı çıkaran merciin onunla mübadeleyi durdurması ve diğer ülkelerin de onunla muameleyi bırakması şeklinde olur, fıkıhçıların “kesâdü’n-nakd” dedikleri şeydir. (Nezih Kemal Hammad, *İslam Hukukunda Paranın Değişmesi ve Bununla İlgili Hükümler* (terc. Doç. Dr. Faruk Beşer), Nun Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 261.) Kesâd halinde akde mevzu olan para piyasada var, fakat para olarak geçerli değildir, yani artık para olarak kullanılmamaktadır. (Ali Bakkal, *“İslam hukukunda para faiz telakkisi zaviyesinden enflasyon farkının ödenmesi problemi”* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: I, Şanlıurfa 1995, s. 60.)

5 **Kat‘** veya **Inkıta‘**: Kelime olarak, kesilme, nihayete erme, vaktinin gitmesi, soğuk ve sıcaklık için sona erme, söz için, konuşan kişinin susup devam etmemesi mânaları verilmektedir. (*Lisânu’l-Arap, Mu’cemu’l-Vasît, Ahteri Kebir, “Kat‘”* Mad.) Istılahta Inkıta‘: “paranın piyasada bulunmaması, tedavülde kullanılmaması ve paraya ulaşılmasının dahi mümkün olmaması” şeklinde tarif edilmiştir. Inkıta’ halinde paranın misli evlerde ve sarraflarda bulunsa bile, çarşı ve pazarda bulunmaz, insanlar tarafından alış verişte kullanılmaz. (Ali Haydar, I, 340.)

6 **Nakit**: Nakd (çoğulu Nukûd) kelimesinin Türkçe söylenmiş halidir. Sözlükte İbn Fâris’in de belirttiği gibi bir şeyin ortaya çıkmasına, aydınlığına ve berraklığına delâlet eden asıl veya temeldir. Dirhemlerin nakdi, onların başka şeylerden ayırt edilmesine, değerli ve muteber bir duruma sahip olduklarının açıklığa kavuşturulmasına delalet etmektedir. (Hammad, *“Nakd”*, 263) Fıkıh ilminde Nakit, altın ve gümüşten ibarettir. Altın ve gümüş, meskuk (basılı) olsun olmasın semeniyyet (bedel) için olduğundan nakittir. Bakır ve diğer madenlerden basılan paralar, rayiç oldukları vakit nakit hükmündedirler. (Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul 1985, cilt: VI, s. 10.)

7 ***Fetâvâ’l-Velvâlicî (el-Fetâvâ’l-Velvâlicîyye)**:* Ebu’l-Feth Abdurreşîd b. Ebî Hanîfe b. Abdürrezzak el-Velvâlicî (467-540/1075-1146) tarafından Ömer b. Abbdülaziz el-Husâmu’ş-Şehîd’in (v. 536/1141) eserinden istifadeyle ve İmam Muhammed’in eserlerinden fetva ehli için gerekli bazı faydalı bilgiler ve mühim vakıalar ilave edilerek telif edilmiştir. (Özel,48.)

8 **Dirhem**: Gümüş para biriminin adıdır. Osmanlıda okkanın 400’de biri, 3,148 gr gümüş. (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri sözlüğü*, Rağbet yayınları, İstanbul 1998, “*Dirhem*” md. s. 80.)

gün çarşı ve pazarda asla geçmiyor ise, alışveriş fâsid[9] olur. Çünkü o elbisenin karşılığı olan semen[10] helak (yok) olmuştur. Eğer bu dirhemler çarşı ve pazarda geçerli, ancak değer kaybetmiş (nakz olmuş) ise, alış veriş fâsit olmaz, çünkü semen yok olmamıştır. Satıcının o paradan başkasını alma hakkı yoktur. Eğer bu dirhemler çarşı ve pazarda inkıta'a uğramış (kullanımdan kalkmış), öyle ki kendilerine ulaşılamıyorsa, satıcıya inkıta'a uğradığı son günkü altın ve gümüşe göre kıymeti ödenir. Tercih edilen görüş budur." Bu meselenin bir benzeri de *Kitâbu's-Sarf*'ta kaydedilmiştir. (Orada şöyle denilmektedir:) "Kişi fulûs[11] ile bir şey satın alsa, aldığı eşyayı kabz etmeden (teslim almadan) bir süre sonra bu paralar kesâda uğrasa alış veriş geçersiz yani fâsit olur. Ama semeni noksanlaşmış (fiyatı düşmüş) ise akit fâsit olmaz."

Cevâhiru'l-Fetâvâ[12] kitabında el-Kâdî el-İmâm ez-Zâhidî Ebû Nasr el-Huseyn bin Ali şöyle dedi: "Bir kişi, malum (belirlenen) nakitler ile bir şey satsa; sonra semen kabz edilmeden önce bu nakitler kesâda uğrasa, alışveriş fâsit olur. Sonra bakılır; satılan eşya müşterinin elinde sağlam olarak duruyorsa, satıcıya geri vermesi gerekir. Eğer onun mülkünden herhangi bir şekilde çıkmış veya müşterinin ameli ile bir ilave yapılmış yahut kumaş iken dikmesi gibi onu kıymetlendirecek bir işlem yapmış veya (kullanılıp) yok olmaya yüz tutmuş veya buğdayı un yapması, susamı sıkıp tahin yapması, kumaşı boyaması, bir şeye mühür (damgasını) vurması gibi (bir işlemle) cinsi değişmiş ise (bu durumlarda eşya) ölçülen, tartılan, ceviz ve yumurta gibi farklılık göstermeyip sayı ile satılan mislî mallardan ise mislini geri vermesi gerekir. Eğer elbise ve hayvan gibi kıyemî mallardan ise, satılan eşyanın kabz günündeki kıymetini, alışveriş vaktinde mevcut olup kesâda uğramayan nakit (para) ile vermesi gerekir. Şayet akdin konusu icâre[13] ise, kiralama batıl[14] olur ve kiracının ecr-i misli (emsal ücreti) vermesi gerekir. Eğer akit bir borç veya mehir ise, mislini geri vermesi gerekir. Bütün bu anlatılanlar Ebî Hanéfe'ye göredir. Ebî Yûsuf, akdin yapıldığı nakdin kıymetini, işlemin yapıldığı gün mevcut olan diğer bir nakit ile verilmesi gerektiğini söyledi. İmam Muhammed ise insanların elinden inkıta'a uğradığı en son günkü kıymetinin verilmesi gerektiğini söyledi." Kâdî Ebû Nasr el-Huseyn, "Mehir ve borç'ta fetva Ebû Yûsuf'un kavline göre, bunların dışındaki konularda ise Ebû Hanîfe'nin kavline göredir" dedi.

---

9 **Fâsid**: Aslen sahih olup vasfen sahih olmayan, yani kendi nefsinde meşru iken gayr-i meşru bir şeyle birlikte bulunma sebebiyle meşruiyyetten çıkan şey; meçhul bir şeyi satmak gibi. (Erdoğan, "*Fâsid*", 105.) Aslında meşru olduğu halde, meşru olmayan bir şeye yakınlığı sebebiyle meşruiyyetten çıkan fiildir. Bu, aslen caiz olduğu halde vasfen caiz olmaz. (Bilmen, I, 35.)

10 **Semen**: Satılan şeyin bahası, bedelidir ki, zimmete taalluku (kalması) sahih olur. Mesela, bir kimse bir kitabı yüz liraya satın alsa bu yüz lira o kitabın semeni olur ve bu, derhal verilmezse zimmete taalluk etmiş bir borç halini alır. (Bilmen, VI, 9.) Semen, para (altın ve gümüş) veya (buğday, arpa, demir, çimento… gibi) zimmette sabit olabilen mislî bir mal olabilir. (Erdoğan, "*Semen*", 402).

11 **Fels**: çoğulu Fulûs: Terim ve Sözlük anlamı olarak, Altın ve gümüş dışında, sikke olarak bozukluk madeni para şeklinde tarif edilir. Fıkıh ilminde, aslı bakımından değil itibari olarak paradır. Çünkü değeri altın ve gümüş paralarda olduğu gibi, asıl madeninden gelmez. Aksine bu kıymet, örfe ve insani ilişkilerde kullanılan itibarî (=nominal) bir değere dayanır. (Hammad, "*Fulus*", 98.)

12 ***Cevâhiru'l-Fetâvâ***: Muhammed b. Abdürreşîd el-Kirmânî, bu eserde hocası Ebü'l-Fadl Rüknüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Emîrveyh el-Kirmânî'nin (v. 1065/1149) fetvalarının yanı sıra Ata b. Hamza es-Sa'dî, Ebû Hafs en-Nesefî, Mecdü'ş-Şerîa Süleyman b. Hasan el-Kirmânî ve diğer bazı müteahhirin Hanefi âlimlerinin fetvalarını bir araya getirmiştir. (Özel, 50.)

13 **İcare**: İslâm borçlar hukukunda menfaatin ücret karşılığında temlik edilmesini konu alan, günümüzde kira, iş ve kısmen de istisna' akdine tekabül eden akid. (Ali Bardakoğlu, "*İcâre*", DİA, XXI, 379.)

14 **Batıl**: Aslen ve vasfen sahih olmayan, hükümsüz olan, başka bir deyişle rükünlerini veya şartlarını tamamen veya kısmen bulundurmayan herhagi bir ibadet ve muameledir. (Erdoğan," *Batıl*", 32; Bilmen, I, 35.)

Et-Tatarhâniye[15] isimli kitabın beşinci faslında şöyle denilmektedir: “Bir kişi beldenin nakdi olan dirhemlerle bir şey satın alsa, bu dirhemler değişinceye kadar da borcunu ödemese, eğer bu dirhemler bu gün (ödeme günü) çarşı ve pazarda geçerli değilse alış veriş fâsit olur. Bu gün bu dirhemler geçerli, fakat kıymeti noksanlaşmışsa alışveriş fâsit olmaz.” *El-Hâniyye*[16] isimli kitapta ise şöyle geçmektedir: “Satıcıya bu dirhemlerden başkası verilmez. Ebû Yusuf’tan gelen bir rivayette, satıcının kıymetin eksildiği durumda da akdi feshetme[17] hakkı vardır. Eğer bu dirhemler, bu gün inkıta’a uğramışsa İmam Muhammed’e göre satıcı için dirhemlerin inkıta’a uğramadan önceki kıymeti vardır. Fetva da bu görüşe göredir.”

‘Uyûnu’l-Mesâil[18] isimli kitapta şöyle kayıtlıdır: “Paranın revaçta olmaması, ancak akdin fesadını gerektirir. Eğer para, bütün beldelerde geçerli değilse, yok olmuş sayılır. Bu durumda satılan eşya semensiz kalır. Ama yalnızca bu beldede geçerli değilse alışveriş fâsit olmaz. Çünkü para yok olmamıştır, ancak onda bir eksiklik, bir **kusur** meydana gelmiştir. Böyle bir durumda bayi için muhayyerlik hakkı vardır. İsterse satışın kendisi ile yapıldığı paranın benzerini ver der, dilerse bu dinarların kıymetini alır.” Bu nakil burada bitti, tamamı o kitaptadır. Bu mesele, *Zahîretü’l-Burhâniyye*[19] isimli kitabın dördüncü faslında da böyle geçmektedir.

Sonuçta ortaya çıkan, bu dirhemler ya o beldede geçerli değildir veya inkıta’a uğramıştır, ya kıymeti artmıştır veya noksanlaşmıştır. Eğer kesâda uğramış ve o beldede geçmiyorsa, satış akdi fâsit olur. Şayet inkıta’a uğramışsa, satıcıya inkıta’a uğramadan önceki kıymeti verilir. Ama paranın değeri artmış ise alışveriş, hali üzere kalır; ileride açıklaması geleceği gibi bu halde müşteri muhayyer değildir. Aynı şekilde kıymeti eksilmiş ise yine satış akdi fasit olmaz, satıcı için bu paralardan başkasını talep hakkı yoktur. İşte kesâd ve inkıta‘ arasında anlatmış olduğumuz bu farklar, naklettiklerimizden anlaşılandır.

Allâme Şeyhülislâm Muhammed bin Abdullah el-Gazzî et-Timurtâşî[20], *Bezlü’l-Mechûd fî Mes’eleti Teğayyuri’n-Nukûd* diye isimlendirdiği risalesinde şunları zikretti:

---

15 ***El-Fetâva’t-Tâtârhâniyye***: *Zâdü’s-sefer* veya *Zâdü’l-müsâfir* diye de anılan bu eser, Ferîduddîn Âlim b. El-Alâ’ (786/1384) tarafından el-Hidaye’nin bablarına göre tertib edilen bu eser, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, *ez-Zâhire*, *Fetâvâ Kâdîhân* ve *ez-Zahiriyye* adlı eserlerin meselelerini toplamıştır. Emîr Tâtârhân için telif edilen bu kitap, onun adıyla şöhret bulmuştur. (Özel, 90.)

16 ***El-Fetâvâ Kâdîhân*** *(El-Fetâvâ’l-Hâniyye)*: Fahruddin Hasan b. Mansur b. Mahmud el-Uzcendî El-Fergânî (592/1196) tarafından klasik fıkıh kitaplarının tertibinde olan bu meşhur eser, vuku bulmuş meseleleri değil de esasen nazarî fıkıh konularını ihtiva etmektedir. Ancak, hayatta sıkça rastlanan konulara ağırlık vermesi bakımından önem ve fetva hususunda kolaylık arz etmektedir. Ebû Hanîfe talebelerinin görüşleri yanında müteahhirîn Hanefî âlimlerinin görüşlerinin de yer verildiği bu eserde, diğer mezheplerin görüşleri ile hükümlerinin delillerine hemen hemen yer verilmemiş gibidir. (Özel, 56.)

17 **Fesh**: Sözlükte yok etme, kaldırma ve bozma gibi anlamlara gelir. İbn Nüceym, “Fesh, akit bağını çözmek” Karafî ise “iki bedelden her birini sahibine geri vermek” şeklinde tarif eder. Bu işlem ikâle, hıyâr-ı ayb ve hıyâr-ı şart’ta olduğu gibi isteğe bağlı olursa buna fesh denir. Eğer akdin yok olması istek dışı ve zorunlu sebeplere bağlı olarak ortaya çıkarsa bu duruma da infisah denilir. (Bkz. Hammad, *“Fesh”*, 95–96.)

18 ***‘Uyûnu’l-Mesâil***: Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî (393/1003) tarafından telif edilmiştir. Bu eser, fıkha (furû’a) dair olup mezhep ashabının görüşlerine de yer verilmektedir. (Özel, 31.)

19 ***Zâhîretu’l-fetâvâ (ez-Zahîretu’l-burhâniyye)***: Burhânuddin (Burhânu’ş-şerîa) Mahmud b. Ahmed b. Abdulaziz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî (616/1219), kendisine ait meşhur eseri *el-Muhitu’l-Burhânî*’den ihtisar etmiştir. Amcası es-Sadru’ş-Şehîd Husâmuddîn Ömer’in fetvalarıyla kendisinin gençliğinde ve Semerkand’da kalışı boyunca “Zahirurrivâye” görüşlerle verdiği fetvaları, nevadir rivayetler ve bunlarla ilgili olarak ulemanın görüşlerini bu eserde toplamıştır. (Özel,62.)

20 **Et-Timurtâşî**: Şemsuddin Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. İbrahim et-Tumurtâşî el-Gazzî (1004/1596). Aslen Harezm’in Tumurtâş köyünden olup Gazze’de doğdu. Tahsilini orada ve Kahire’de yaptı. İbn

"Şunu bil ki, bir kişi yabancı maddesi (asıl madeninden) çok olan dirhemler veya felsler ile bir şey satın alsa, bu paraların her ikisi de o sırada geçerli olduğu için satış, geçerlidir. Çünkü kendilerinde semeniyyet ıstılahı[21] bulunmakta ve semene iltihak oldukları (katıldıkları) için de kendilerine işarete (belirlemeye) ihtiyaç duyulmamaktadır. Ama müşteri bunları satıcıya teslim etmese, sonra da bu paralar kesâda uğrasa, satış akdi bâtıl olur. Paranın insanların ellerinden inkıta'ı, kesâdı gibidir. Dirhemlerin hükmü de bu şekildedir. Bir kişi dirhemlerle bir şey satın alsa, sonra bunlar kesâda veya inkıta'a uğrasa satış akdi bâtıl olur. Müşterinin satın aldığı eşya, sağlam bir şekilde duruyorsa geri vermesi gerekir. Eşya kullanılmış, yok olmuşsa, mislî mallardan ise mislini; kıyemî mallardan ise kıymetini iade etmesi gerekir. Eğer satın alınan eşya, müşteri tarafından kabz edilmemişse, bu satış akdinin asla hükmü yoktur. Zikrettiğimiz bu hüküm İmam Âzam'a göredir. İmam Muhammed ve İmam Ebû Yûsuf, akit bâtıl olmaz dediler. Çünkü müteazzir (zor) olan, ancak kesâddan sonra **paranın teslimi**dir. Bu durum, tekrar revaç ile kesâd'ın ortadan kalkma ihtimalinden dolayı fesadı gerektirmez. Nasıl ki bir kişi, yaş (taze) hurma karşılığında bir şey satın alsa, sonra bu hurmalar inkıta'a uğrasa (piyasadan çekilse), bu durumda akit fâsit olmadığı gibi bu paralar ile yapılan akit de batıl olmaz. Akit bâtıl olmadığı, paranın teslimi zor olduğu zaman, kıymetinin verilmesi gerekir. Lakin İmam Ebû Yûsuf'a göre satış günündeki, İmam Muhammed'e göre ise kesâd'a uğradığı gündeki yani insanların o para ile muamelede bulundukları son günkü kıymetinin verilmesi gerekir. *Ez-Zahîre* isimli kitapta fetva, İmam Ebû Yusuf'un kavline göredir. *El-Muhît*[22], *et-Tetimme*[23] ve *el-Hakâik*[24] isimli kitaplarda ise fetva, insanların lehine olduğu için İmam Muhammed'in kavline göredir. Ebû Hanîfe'ye göre semen oluş, ıstılah iledir. Geçerli olmama halinin ortadan kalkacağı düşüncesi bâtıldır. Sonuçta satış akdi semensiz kalır. Akit, paranın 'aynını (kendisini) semen oluş sıfatıyla içine alır. Paranın geçersiz olmasıyla bu durum (semen oluş), yok olur. Taze hurmaların inkıta'ına benzetme düşüncesi, bu durumdan farklıdır. Çünkü çoğu zaman sonraki yıl taze hurma yine oluşur. Bakır para, taze hurmaya benzemez. Çünkü o, kesada uğrama ile aslına döndü. Bu tür paralarda galip olan da tekrar eski durumuna (semen olarak çarşı-pazarda geçerli olma haline) dönmemesidir. Kesâd kelimesi, *el-Misbâh*[25]

Abdil-âl ve İbn Nüceyn'den ders aldı. İbn Abidin'in haşiye yaptığı şerhin metni bu zata ait olduğundan, İbn Abidin'de karinesiz olarak "el-Musannıf" sözü bu zata ıtlak olunmaktadır. (Özel,133.)

21 **Istılah** (=Terim): Lügatte ittifak manasına gelir. Belirli bir cemaatin, bir meslek erbabının bir lafzı, lügat manasından çıkararak başka bir mânada ittifak halinde kullanmalarıdır. (Bilmen, I, 11.) Mesela, sözlükte takdim etme anlamına gelen "selem" sözcüğünün, "para peşin mal veresiye" şeklinde yapılan bir akit mânasında kullanılması hakkında ittifak edilmesi gibi. Bir lâfzın sözlük mânasıyla ıstılâhî mânası arasında münasebet bulunursa, bu ıstılâhî tabire "menkûl" denir, bulunmazsa "mürtecel" adı verilir. Nakilde bulunan ise ya Şâri' olur, ya da örf olur. (Erdoğan, "*Istılâh*", 168.)

22 ***El-Muhitu'l-Burhânî***: Burhânüddin (Burhânü'ş-şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî (616/1219), bu önemli eseri, İmâm Muhammed'in altı "zâhiru'r-rivâye" eserindeki meselelere "nevâdir" görüşleri ve daha sonra meydana gelen olaylara ulemanın verdiği cevapları ekleyerek telif etti. Kendisine ait *Zâhîretu'l-fetâvâ (ez-Zahîretu'l-burhâniyye)* ismli eserlerinin mufassal şeklidir. (Özel,62.)

23 ***Et-Tetimmetü'l-fetâvâ***: Burhânuddin (Burhânü'ş-şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî (616/1219), bu eseri, *et-Tetimme* ismi ile meşhur olmuştur. (Özel, 62.)

24 *El-Hakâik (Hakâiku'l-Manzûme)*: Ebü'l-Mehâmid Mahmûd b. Muhammed b. Dâvud el-Efsencî el-Buhârî el-Lü'lüî (627-671/1229-1272) tarafından Ebû Hafs en-Nesefî'ye (637/1142) ait *"el-Manzûmetü'n-Nesefiyye"* isimli Hilaf ilmine dair meşhur esere yapılan şerhtir. (Özel, 70.)

25 ***El-Misbâhu'l-Münîr fî garîbi'ş-Şerhi'l-Kebîr***: Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî el-Feyyûmî (770/1368) tarafından telif edilen bu eser, İmam Gazzâli'nin *el-Vecîz* adlı Şafiî fıkhına dair eserine Rafiî tarafından yapılan şerhteki *(eş-Şerhu'l-kebîr)* garîp kelimelerin izah edildiği fıkıh lügatidir. Kendine has bir metotla tertip edilen eserin telifi 734 (1334) yılında tamamlanmıştır. (Özel, 204.)

isimli lügat kitabında olduğu gibi, قتل babından كسد الشيء يكسد fiilinden türemiştir. Kelime olarak kendisine rağbetin azlığından dolayı geçersiz olma anlamına gelir. İsm-i fâili كاسد ve كسيد gelir. Başına hemzenin getirilmesi ile müteaddî (geçişli) olur: اكسده الله denilir. Çarşı pazara rağbet azaldığı zaman كسدت السوق, çarşı için كاسدة tabiri kullanılır. *Es-Sıhah*'ta[26] ه sız, *Et-Tehzib*'de[27] ise ه ile kullanılmıştır. Kesâd'ın aslı fesattır denilir. Fukaha'ya göre kesâd, kendisi ile bütün beldelerde muamelenin terk edilmesidir. Eğer bu para bazı beldelerde geçerli ise akit batıl olmaz. Fakat o para yalnızca bu beldede geçmiyorsa akit kusurlu olur. Bu durumda bayi muhayyerdir, isterse o parayı alır, dilerse kıymetini talep eder. İnkıta'ın tarifine gelince, bir para biriminin evlerde ve sarrafların elinde bulunsa bile çarşı-pazarda bulunmamasıdır. *El-Hidaye*'de[28] de bu şekilde tarif edilmiştir. Fıkıh kitaplarının çoğunda kaydedildiği üzere inkıta', hüküm bakımından kesâd gibidir. Bununla beraber *el-Muzmerat*'ta[29] yazarı şöyle dedi: "Bir para inkıta'a uğrasa satıcının bu para biriminin inkıta'a uğradığı son günkü kıymetini altın veya gümüş (para birimin)den alma hakkı vardır. Tercih edilen görüş de budur." Sonra *ez-Zahîre* yazarı, "İnkıta', bir para biriminin evlerde ve sarrafların elinde bulunsa bile çarşı pazarda bulunmamasıdır. Zayıf olan bir görüşe göre para birimi sarrafların elinde bulunuyorsa İnkıta'a uğramış değildir. Birinci görüş daha doğrudur" dedi. Burada el-Gazzî'nin risalesindeki ibaresi sona erdi.

Ez-Zahîretü'l-Burhâniyye isimli kitapta, konu uzun uzun ele alındıktan sonra şöyle denildi: "Bütün bu zikredilenler, dirhem ve felslerin kabzdan önce kesâda uğraması hakkındadır. Ancak para değer kazansa, kıymeti artsa (ğalâ), alışveriş hali üzere devam eder, müşteri muhayyer değildir. Eğer paranın değeri düşse, kıymeti noksanlaşsa (rahs), yine alışveriş olduğu gibi devam eder, satıcı, satış vaktindeki ayarda olan dirhemleri talep eder."

El-Müntekâ[30] isimli kitapta belirtilmiştir ki; "Kabzdan önce felslerin kıymeti artsa veya düşse, Ebû Yûsuf "bu konuda benim görüşüm ile Ebû Hanîfe'nin görüşü aynıdır, bayi için o dirhemlerden başkasını talep etme hakkı yoktur" dedi. Sonra Ebû Yûsuf bu görüşünden dönerek şöyle dedi: "Bâyiin alışverişin yapıldığı, malın kabz edildiği günkü, dirhem kıymetini isteme hakkı vardır." Bizim kesâd konusunda zik-

---

26 ***Es-Sıhâh (Tâcü'l-Luga ve sıhâhu'l-Arabiyye):*** Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî (393/1003) tarafından telif edilen meşhur lügat kitabıdır. Her babı yirmi sekiz fasıldan oluşan yirmi sekiz babdan meydana gelmiş olup, ebced usulü ile ve kelimelerin son harflerine göre tertip edilmiştir. (Özel, 178.)

27 ***Et-Tehzîb (Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugât):*** Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail en-Nîsâbûrî es-Se'âlibî (350-429/961-1038) tarafından yazılan lügat kitabıdır.

28 ***El-Hidâye***: Ebu'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Ebû Bekr b. Abdülcelîl el-Ferğânî el-Merğinânî er-Riştânî (593/1197) tarafından telif edilmiştir. Özellikle Osmanlılar zamanında çok itibar gören meşhur fıkıh kitabıdır. Şeybânî'nin *el-Câmiu's-sâğîr*'i ve Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ına dayanarak kaleme aldığı *Bidâyetü'l-Mubtedî* adlı eserin şerhidir. On üç yılda yazılan bu eser, müellifinin ilmî kudreti, konuları derli toplu bir bütün halinde ele alışı ve işleyişi, üslûbunun güzelliği sebebiyle çok tutulmuş, üzerine 60 civarında şerh ve haşiye yapılmıştır. (Özel, 57.)

29 ***Câmiu'l-muzmerât ve'l-Müşkilât***: Yusuf b. Ömer b. Yusuf eş-Sûfî el-Kudûrî el-Bezzâr (Nebire-i Ömer) (832/1429) tarafından telif olunan bu eser *Muhtasaru'l-Kudûrî*'nin şerhidir. Eserin baş kısmında müellif fıkıh ilmi ve fazileti, fıkıh âlimleri, fetva vermenin şartları, müftî ve müsteftînin âdabı, ictihad ve taklid, fetva alâmetleri gibi hususları fasıllar halinde ele almıştır. (Özel, 98.)

30 ***Ed-Dürrü'l-Muntekâ:*** Alâuddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Muhammed el-Hısnî el-Eserî el-Haskefî (1088/1677) tarafından telif olunan bu eser, Halebî'nin *Mültekâ* adlı eserinin şerhidir. İbn Âbidîn'in haşiye yaptığı şerh bu zata ait olduğundan, "Şârih" sözü karinesiz olarak kullanıldığında Haskefî kast edilir. (Özel, 144.)

rettiğimiz cevap, inkıta' konusunda da vereceğimiz cevaptır." *El-Müntekâ* sahibinin sözü burada bitti.

En-Nehr[31] kitabında yazarının dikkat çektiği gibi metinde geçen "alışverişin yapıldığı gün"den maksat, hukuka uygun olarak yapılan alışveriş şeklinde, "kabz edildiği gün"den maksat ise hukuka uygun olarak kabz edilme şeklinde anlaşılmalıdır.

Bütün bu anlatılanlardan anlaşılıyor ki, inkıta' konusunda iki görüş vardır. Birincisi kesâd şeklinde olduğu gibi alışverişin fâsit oluşudur. İkincisi ise inkıta'a uğrayan para biriminin tedavülden kalktığı son günkü kıymetinin gerekli oluşudur. *El-Muzmerât*'tan yapılan nakilde geçtiği gibi, fetvada tercih edilen görüş budur. Aynı şekilde para değerinin yükselmesi ve düşmesi konusunda da iki görüş vardır. Birincisi, o para biriminden başkası verilmez. İkincisi, satış günündeki kıymetinin verilmesi; ileride geleceği gibi fetva bu görüşe göredir.

Allame el-Ğazzî, yukarıda kendisinden naklettiklerimizden sonra şöyle dedi:

"Bu durumlar paranın kesâd'a veya inkıta'a uğradığı durumlar içindir. Amma paranın değeri yükselse veya inkıta'a uğrayıp piyasadan çekilse, alışveriş hali üzere devam eder. Müşteri muhayyer değildir. Kendisinden, alışveriş vaktinde mevcut olan, aynı ayarda (başka) nakit para istenir. *Fethu'l-Kadîr*'de[32] de böyledir. *El-Bezzâziye*'de *el-Müntekâ*'ya dayandırılan şu ibare bulunmaktadır: Felslerin değeri yükselse veya düşse İmam Âzam'a göre birinci ve ikinci durumda ilk olarak ona, başka bir para (cinsi) verilmez. İkinci durumda (değer kaybetme halinde) ikinci olarak satış ve kabz günündeki (semenin) dirhem (cinsinden) kıymetini vermek gerekir. Fetva bu görüş üzerinedir. Bu bilgi *ez-Zahîre* ve *el-Hulâsa*'da[33]*el-Münteâ*'ya dayandırılarak aynı şekilde bulunmaktadır. Şeyhimiz *el-Bahr*[34] kitabında bunu nakletti ve doğruluğunu takrir etti. Orada, muteber kitapların çoğunda fetvanın bu görüş üzerine olduğunu açık bir şekilde belirtti. Bundan dolayı dînî fetva ve mahkeme hükmünde ona dayanmak gerekir. Bunu için müftü, kadı ve onlara uyan kimselerin İmamlarının mezhebinden tercih edilen fetvaya yönelmeleri gerekir. Onlara, tercih edilen fetvanın karşısındakini almaları uygun değildir. Çünkü o, diğer görüşe nispeten (daha kuvvetli bir yönden) tercih edilmiştir. *Fetâvâ Kâdîhân*'da "(bu durumda) satıcıya paranın mislini (aynısını) vermek gerekir" denildi. Aynı şekilde el-İsbîcâbî[35] bu meseleyi zikretti ve "kıymete bakılmaz" dedi: *el-Bezzâziye*'de: "İcâre, bey' akdi gibidir. Borç da bu şekil-

---

31 ***En-Nehru'l-Fâik***: Sirâcüdddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed b. Nuceym el-Mısrî (v. 1005/1596) tarafından telif edilmiştir. Hâfizüddin en-Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik* adlı eserinin şerhidir. Kardeşi Zeynüddîn İbn Nüceym'in (970/1562) *el-Bahru'r-râik* adlı şerhiyle ilgili tenkitlere de yer vermiştir. (Özel, 134.)

32 ***Fethu'l-Kadîr***: Kemâlüddin Muhammed b. Abdulvâhid b. Abdülhamîd b. Mesud el-Hümâm es-Sivâsî el-İskenderî (790-861/1388-1457) tarafından telif edilmiştir. *Hidâye*'nin önemli şerhlerinden olan bu eser daha çok hadisleri değerlendirme bakımından temayüz eder. (Özel, 102.)

33 ***Hulâsâtu'l-Fetâvâ***: İftihâruddîn Tâhir b. Ahmed b. Abbdurreşid el-Buhârî (482-542/1090-1147) tarafından telif edilmiştir. Müellif, meşhur ve mutemed olan bir ciltlik bu eserinde *Hizânetu'l vâkıât* ve *en-Nisâb* adlı eserlerini kısaltarak meseleleri özlü bir şekilde ele almıştır. (Özel, 49.)

34 ***El-Bahru'r-Râik***: Zeynüddîn (Zeynelâbidin) b. İbrâhîm b. Muhammed b. Nüceym el-Mısrî (926-970/1519-1563) tarafından telif edilen bu eser, Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik* adlı eserinin önemli şerhlerinden biridir. İbn Nüceym'in "İcâre-i Fâside" bahsine kadar getirdiği eseri Muhammed b. Hüseyin et-Tûrî (v. 1004/1595) tamamlamıştır. (Özel, 125.)

35 **El-İsbîcâbî**: Ali b. Muhammed b. İsmail b. Ali b. Ahmed el-İsbîcâbî es-Semerkandî (454-636/1062-1140). Zamanında Mâverâünnehr'in en büyük Hanefi âlimlerindendir. Taşkent ve Seyrâm arasında bulunan İsbîcâb'lı olup Semerkand'da ikamet etti. Merğinânî ve Sem'anî'nin hocasıdır. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* ve *el-Mebsût* isimli eserleri vardır. (Özel, 43.)

de… (Ama) nikâhta bu dirhemlerin kıymetini vermek gerekir.” *Mecma‘u’l-Fetâvâ*[36] kitabında *el-Muhît*’e dayandırılarak şöyle kaydedildi: ‘Adalı dirhemleri değer kaybetti. Şeyh, İmam, kıymetli üstadımız: “Bu hale itibar edilmez. Satıcı akdin yapıldığı parayı ister. Borç da böyledir. Eğer bir para çarşı-pazarda geçiyor, ama değer kaybetmişse akit fasit olmaz. Satıcıya o paradan başkası verilmez” dedi. İmam bu meselede böyle fetva verirdi. Bu konuda İmam Kâdî Zâhirüddîn’in fetvası da şöyledir: “Satıcı akdin yapıldığı gündeki aynı ayarda dirhemleri ister. Alıcıya fark konusunda dönmez. Borç ta buna göredir. Akitlerde kesâd ve inkıta’ durumu eşittir.” Eğer, *Mecma’u’l-Fetâvâ*’da zikredilen “paranın değeri yükselse veya düşse ittifakla mislini vermek gerekir” sözü ile bir müşkil, sıkıntı ortaya çıkar dersen, ortada bir problem yoktur derim. Çünkü Ebû Yûsuf ilk olarak İmam Âzam’ın görüşünde idi, sonra ondan döndü. İkinci görüş olarak, yukarıda *el-Bezzâziye,*[37]*el-Hulâsa* ve *ez-Zahîre* sahibinden aktardığımız bilgilerde naklettiğimiz gibi “paranın kıymetini vermesi gerekir” dedi. İttifak bulunduğu nakline gelince, bu okuyanlara gizli olmadığı gibi ilk görüşünde İmam Âzam’a muvafakat etmesine dayanır. Doğrusunu Yüce Allah daha iyi bilir. Mezhepte görüşlerine dayanılan hocalarımızın muteber kitaplarından çoğunu araştırdım, fetvayı Ebû Hanîfe’nin (ra) görüşüne dayandıran kimseyi görmedim. Bilakis “Kâdî İmam böyle fetva verirdi” dediler. Amma Ebû Yûsuf’un kavline gelince, muteber kitapların çoğunda temel olsun diye fetvayı ona dayandırdılar.” El-Gazzî’nin (ra) sözü burada bitti.

Bundan sonra bu meselede nasıl fetva ve hüküm verileceği konusunda sözü uzattı. Çünkü ortada İmam Âzam’ın bir kavli var, iki arkadaşı ona ya muhalefet etti veya birisi son zamana kadar ona muvafakat etti. Burada zikrettiği gibi Ebû Yûsuf’un kavli ile ikinci görüşü destekledi. Allâme el-Gazzî, metni *Tenvîru’l-Ebsâr*’da[38] kesâd meselesinde alışveriş ve borç akdi konusunda İmam Âzam’ın kavline uydu. Kitabının Karz akdi faslında şöyle dedi: “Bir kişi ‘Adalı dirhemlerle ve o gün geçerli olan felslerle borçlansa sonra bu paralar kesâda uğrasa, o kimse bu paraları kesâda uğramış hali üzere verir, kıymetini vermez.” Yine kitabının Sarf akdi faslında, o ve şârihi Eş-Şeyh Alâüddîn (el-Haskefî) şöyle dedi: “Bir kimse o gün geçerli, katkı maddesi fazla olan dinar ve dirhemlerle[39] veya felslerle bir şey satın alsa, bu paralar satıcıya teslim edilmeden önce kesâda uğrasa, insanların kullanımından kalkması, inkıta’ı gibi satım akdi bâtıl olur. Çünkü inkıta’ hali kesâd gibidir. Aynı şekilde kesâd veya inkıta’a uğrayan dirhemlerin de hükmü böyledir, akit bâtıl olur. Bu bâtıl akdi, satılan eşyanın kıymetinin verilmesi şartı ile sahih akit olarak düzelttiler. *El-Bahr ve el-Hakâik* kitabının yazarları insanlara zorluk çıkmaması için bu görüş ile fetva verir-

---

36 ***Mecma‘u’l-Fetâvâ***: Yazarı, Ahmed bin Muhammed bin Ebî Bekr el-Hanefî (v. 522/1128). Bu eser, *el-Fetâvâ’l-Kübrâ, el-Fetâvâ’s-Suğrâ, Fetâvâ Ebî Bekr el-Hanefî, Fetâvâ Muhammed bin Velîd es-Semerkandî, Fetâvâ’r-Rusteğfenî, Fetâvâ Atâ bin Hamza, el-Multekât, Tuhfetu’l-Fukahâ* ve diğer bazı eserlerden cemedilmiştir. (Ahmet Özel, Yahya Semiz, *İbn Abidin’in kaynakları, İbn Abidin Tercümesi*, fihrist, Şamil Yayınevi,İstanbul tsz., s. 199.)

37 ***el-Fetâvâ’l-Bezzaziye***: Yazarı, Hâfızuddin Muhammed b. Muhammed b. Şihâb b. Yusuf el-Hârezmî el-Kerderî el-Bezzâzî (ö. 827/1414). Asıl adı *el-Câmiu’l-Vecîz* olup *el-Fetâva’l-Kerderî* diye de bilinir. Ebû Hanîfe talebeleri ile daha sonraki dönemlerde Hanefi ulemanın verdiği fetvaları muteber kaynaklardan muhtasar olarak derleyen müellif, görüşleri verirken değerlendirme ve tercihlerde bulunur. (Özel, 97.)

38 ***Tenvîru’l-Ebsâr ve Câmi‘u’l-Bihâr***: Mutemed kitaplardan derlenerek Şemsüddîn Muhammed b. Abdullâh et-Timurtâşî tarafından telif edilen bu eser 995 (1587) tarihinde tamamlanmıştır. Haskefî bu eseri *ed-Dürrü’l-muhtâr* adıyla şerh etmiş, İbn Âbidîn de bu şerhe *Reddü’l-Muhtâr* adlı haşiyesini yazmıştır. (Özel, 133.)

39 Tedavülde olan dinar ve dirhemlere göre düşük ayarlı ve ağırlıklı altın ve gümüş paralara “**mağşuş paralar**” denir. Ayarlarının düşük olması içindeki katkı maddelerinden kaynaklanır. Altın ve gümüş paraların tağşişi (ayarları ile oynanması), ya içersindeki bakır oranının arttırılması veya kenarlarından kırpılma suretiyle ağırlığını düşürme şeklinde meydana gelir. Katkı maddesi ve kırpma işlemi fazla olanlara “**Gâlibu’l-Gışş**”, az olanlara ise “**Maglûbu’l-Gışş**” denir.

lerdi. Metinde geçen "satılan eşyanın kıymeti" ifadesinin doğrusu, geçen bilgilerden anlaşıldığı ve bazı âlimlerin de dikkat çektiği gibi "kesâd'a uğrayan paranın kıymeti"dir. Musannif, rahs ve ğalâ konusuna temas etmedi.

Sonra bilesin ki, dikkatle bakınca ortaya çıktığı gibi onların sözlerinden açıkça ortaya çıkan şey, geçen bilgilerin hepsinin felsler ve katkı maddesi fazla olan dirhemler hakkında olmasıdır. Bazı konularda yalnızca felsleri, bazı konularda da felsler ile 'Adalı dirhemleri zikretmeleri buna delalet eder. 'Adalı (okunuşu, noktasız ayn harfinin fethası, dal harfinin şeddesiz ve lam harfinin kesresi iledir), *el-Binâye*[40] kitabından naklen *el-Bahr*'da geçtiği gibi, 'Adal'a nisbet edilen dirhemlerdir. Sanırım 'Adal bir melikin adıdır, içinde yabancı madde bulunan dirhemler de ona nispet edilir. Aynı şekilde *Gâyetü'l-Beyân*[41] kitabında bu dirhemlerin, "katkı maddesinin fazlalığı" ile kaydedildiğini gördüm. Bu bilginin benzeri, *Şerhu't-Tenvîr* kitabında da geçti. İmamlar arasındaki ihtilafı beyan etmelerinden sonra Ebû Hanîfe'nin kavlini ta'lilleri (nedenini araştırmaları) da buna delalet eder; şöyle ki: Semeniyyet kesâd ile bâtıl oldu. Çünkü katkı maddesi fazla olan dirhemler, ancak ıstılah ile semen kılındılar. İnsanlar bunlarla muameleyi terk edince, ıstılah bâtıl oldu, ortada semen diye bir şey kalmadı. Sonuçta satım akdi semensiz kalınca, akit de bâtıl oldu. Rahs ve ğalâ tabirleri de buna delalet eder; çünkü açıktır ki bir parada katkı maddesi fazla ise, başkası ile kıymetlendirilir. Aynı şekilde sonra verilmesi gerekenin misl veya kıymet oluşundaki ihtilafları da buna delalet eder; çünkü bu paralar mağşuş olmasaydı, ihtilafın anlamı kalmazdı. Bilakis tartışmasız, asıl olarak verilmesi gereken, misli olurdu.

Bu bilgiler, *el-Hidâye*'de geçen katkı maddesi fazla olan dirhemler hakkında söylediklerimizin açıklaması gibidir. Bir kişi bu dirhemlerle bir eşya satın alsa, sonra bunlar kesâd'a uğrasa ve insanlar bu paralarla muameleyi terk etseler, Ebû Hanîfe'ye göre satım akdi bâtıl olur, Ebû Yûsuf'a göre satış günündeki kıymetini vermek gerekir, İmam Muhammed'e göre insanların bu para ile muameleyi terk ettikleri son günkü kıymetini vermek gerekir. Sonra *el-Hidaye*'de şöyle dedi: "Geçerli felsler ile bir şey satsa, sonra bu paralar kesâd'a uğrasa Ebû Hanîfe'ye göre satım akdi bâtıl olur, iki talebesi bu konuda ona muhalefet etmişlerdir." İşte bu, açıkladığımız ihtilafın benzeridir. Yine fels olarak borçlansa ve bunlar kesâd'a uğrasa, mislini vermesi gerekir. *Gâyetu'l-Beyân*'da şu şekilde dedi: "Rahs ve ğalâ'dan ayrı tutmak için, mesele kesâd ile kaydedildi. Çünkü İmam el-İsbîcâbî, *et-Tahâvî şerhi*nde[42] şöyle dedi: "İmamlarımız, felsler kesâd'a uğramasa ama değeri yükselse veya düşse onları borç olarak alan kimsenin adet olarak mislini vermesi gerektiği konusunda icma ettiler." Bu konuda Ebü'l-Hasen ise şöyle dedi: "Borç olarak alınan Felsler kesâd'a uğrasa, mislinin verilmesi gerektiği konusunda Ebû Hanîfe'den farklı bir rivayet gelmedi. Ebû Yûsuf, sana çeşitlerini zikrettiğim yani el-Buhâriyye, et-Taberiyye ve el-Yezîdiyye cinsinden dirhemlerde borcun verildiği gündeki altına göre kıymetini vermesi gerekir dedi. İmam Muhammed ise bu paraların piyasada geçerli olduğu sürenin sonundaki kıyme-

---

40 ***el-Binâye***: Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin b. Yusuf el-Aynî (762-855/1361-1451) tarafından *Hidâye* şerhi olarak telif edilen bu eser, bilhassa hadisleri inceleyişi bakımından önemli şerhlerden biridir. (Özel, 101.)

41 ***Ğâyetu'l-Beyân ve Nâdiretü'l-akrân fi âhiri'z-zamân***: Ebû Hanîfe Kıvâmüddin Emîr Kâtib b. Emir Ömer b. Emir Gâzî el-İtkânî el-Fârâbî (685-758/1286-1357) tarafından telif edilmiştir. *Hidâye*'nin şerhi olan bu eser, 26 yılda telif edilmiş olup 747'de (1346) tamamlanmıştır. (Özel, 83.)

42 ***Şerhu Muhtasari't-Tahâvî***: Ali b. Muhammed b. İsmâil b. Ali b. Ahmed el-İsbîcâbî es-Semerkandî (454-535/1062-1140) tarafından telif edilmiştir. Taşkend ile Seyram arasında bulunan İsbîcâb'lı olup Semerkand'da ikamet etti. Merğinânî ve Sem'ânî'nin hocasıdır. (Özel, 43.)

tini vermesi gerekir dedi.” El-Kudûrî[43] eserinde şöyle dedi: “Felslerin borç olarak verilmesinde Ebû Hanîfe’nin kavli zikrettiğimiz şekilde sabit olduğu zaman, deriz ki; el-Buhâriyye dirhemleri, özel felslerdir. Aynı şekilde katkı maddeleri fazla olan et-Taberiyye ve el-Yezidiyye dirhemleri de, felsler hükmündedir. Bundan dolayı Ebû Yûsuf bu dirhemleri felslere kıyas etti.” *Gâyetü’l-Beyân* kitabındaki bilgiler özet olarak burada bitti.

“Alış verişin vaki olduğu gün” sözünü açıklarken, *ez-Zahîre*’den naklettiğimiz, yazarın karz’da zikrettikleri, aynı şekilde satım akdi konusunda da geçerlidir. İşte bu anlattıklarımız, “kelam, katkı maddesi fazla olan dirhemler ve felsler hakkındadır” sözümüzde açıktır. Yine yukarıda zikrettiğimiz, *Cevâhiru’l-Fetâvâ* ve *el-Velvâliciyye*’nin mutlak bıraktıkları konular da buna hamlolunur. Naklettiğimiz El-İsbîcâbî’nin icmâ bulunduğu iddiası, anlatmış olduğumuz *ez-Zahîre*’nin *el-Muntekâ*’dan aldığı bilgilere muhaliftir. El-Gazzî’nin sözünden aralarındaki farkı da öğrendin. Diğer bir uzlaştırma da ileride gelecek.

Yukarıda bu anlatılanlarda, saf veya katkı maddesi az olan paraların hükmü açıkça ortaya çıkmadı. Sanki onlar, bu paraların kesâd ve inkıta’ı az olduğu için bu konuya temas etmediler. Fakat zamanımızda bu tür paraların değerinde yükselme ve düşme çok olmaktadır. Şu halde bu konudaki hükmün açıklanması gerekir. Yüce Allah daha iyisini bilir, şârihlerden de bu konuya temas eden bir kimseyi de görmedim.

Evet, yukarıda aktarılan bilgilerdeki takyitten (sınırlamadan) anlaşılır ki, saf veya katkı maddesi az olan paraların hükmü böyle değildir. Eş-Şeyh Hayruddîn er-Remli’nin *el-Bahr* üzerine yazdığı haşiyede[44], “dirhemlerin hükmü böyledir” sözünü gördüm. Diyorum ki, yazar açıkça bu sözü ile katkı maddesi fazla olmayan dirhemleri kast ediyor. Buna göre bu hüküm, sağlam dirhemlerin dışında, kesâd hali kendilerinde fazla olduğu, diğerlerinde pek görülmediği için, yalnızca katkı maddesi fazla olan dirhemlere ve felslere has değildir. Bunu iyi düşün. Sonra bu konuda, İmam Âzam’ın kavlinin ta’lilini *Fethu’l-Kadîr*’den (alarak) anlattığımız gibi nakletti. Ve şöyle dedi: “Ben diyorum ki, belki de bundan, bu paraların hükmünün, katkı maddesi az olan dirhem ve felslerin hükmünden farklı olduğu; yani piyasada para olarak geçerli olmadıkları zaman satım akdinin bâtıl olmadığı anlaşılır. Çünkü bunlar, asıl yaratılışlarında semen, bedeldirler.” Halbuki durum böyle değildir. Bu paralar değer kaybettiğinde hükmün ne olacağı konusu yine de eksik kaldı. Bunları borç olarak alan kimse, aynı şekilde müşteri de, mislini mi iade edecek yoksa kıymetini mi? Şüphesiz Ebû Hanîfe’ye göre mislini iade etmesi gerekir. Amma iki imamın kavline göre, bunlar felsler konusunda zikrettiklerine kıyas edilir ve altına göre kıymetini vermek gerekir. Ebû Yûsuf’a göre kabz günündeki, İmam Muhammed’e göre ise kesâd günündeki kıymetini vermek gerekir. Ancak konu araştırılmaya muhtaçtır.”

---

43 **el-Kudûrî**: Ebü’l-Hüseyin (Hasan) Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca‘fer el-Kudûrî (362-428/972-1037): Kudûrî, kazan, güveç v.s. yapımına veya Bağdat köylerinden el-Kudûra’ya nisbettir. Zamanında Irak Hanefî ulemasının önde gelenidir. Ebû Abdullah Muhammed b. Yahya el-Cürcânî’den fıkıh okudu. Aralarında Hatîb el-Bağdâdî’nin de bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Şafiî âlim Ebû Hâmîd el-İsferâyinî ile aralarında münazaralar oldu. Ashab-ı Tercih’ten sayılır ve bazı âlimlerce Halvânî’den üstün kabul edilir. *el-Muhtasar* isimli eseri Hanefi mezhebinin en önemli kitaplarından biridir. Üzerine 30 civarında şerh, haşiye v.b. çalışmalar yapılmıştır. (Özel, 33.)

44 ***Muzhiru’l-Hakâiki’l-Hafiyye mine’l-Bahri’r-Râik (Hâşiyetü’l-Bahri’r-Râik)***: Hayruddin b. Ahmed b. Ali b. Zeynüddin b. Abdulvehhâb el-Eyyûbî el-Uleymî el-Fârûkî er-Remlî (993-1081/1585-1671) tarafından telif edilmiştir, İbn Nüceym’in eserinin haşiyesidir. (Özel, 143.)

El-Bahr'da geçen "dirhemler" kelimesine, katkı maddesi az olan dirhemler anlamını verme üzerinde açıkça düşünmek gerekir. Çünkü *el-Hidâye* şârihleri ve diğerlerinin açıkça belirttikleri gibi o kelimeden kasıt, ancak katkı maddesi fazla olan dirhemlerdir. Zanna gâlip olan ve kalbin meylettiği (hüküm), saf veya katkı maddesi az olan dirhemlerin değeri yükselse veya düşse satım akdi kesinlikle fâsit olmaz. Bu durumda akdin üzerine kurulduğu, belirlenen cinsten başka bir parayı vermek gerekmez. Çünkü bunlar, yaratılış olarak ve örfen semendirler. Az olan katkı maddesi, hükmen yok gibidir. Bu konuda Ebû Yûsuf'un muhalefeti de geçerli (cari) değildir. Bazı faziletli kimselerin zikrettiği üzere Ebû Yûsuf'un para değerinin düşmesi veya yükselmesi durumundaki muhalefeti, yalnızca felsler konusundadır. Amma katkı maddesi fazla olan dirhemler konusunda, onun farklı bir düşüncesi yoktur.

Böylece, bazen ihtilaf bazen de icmâ bulunduğu şeklinde gelen nakiller arasında uzlaştırma meydana gelir. El-Gazzî'den naklettiklerimizin en güzeli de budur. İbareleri de buna delalet eder. Çünkü katkı maddesi fazla olan dirhemlerde, icmâ ile gereken, kendileriyle akit yapılan paradır. *El-Hulâsa* ve benzeri kitaplarda bulunan daha evlâdır. İşte bu, es-Seyyid Muhammed Ebû Suûd'un[45] Molla Miskin[46] haşiyesinde hocasından[47] naklettiği görüştür. İbaresini kesâd ile kayıtlı olarak getirdi. Çünkü bunların (dirhemlerin) kabzdan önce değeri düşse icmâ ile alışveriş, hali üzeredir (bu dirhemlerle geçerlidir). Bu durumda satıcı muhayyer değildir. Aynı şekilde müşteri, bu paraların değeri artsa muhayyer değildir. *El-Hulâsa* ve *el-Bezzâziye*'de felslerin değeri artsa veya düşse, İmam Âzam ve İmam Muhammed ilk görüşünde bu paralardan başkası verilmez dediler. İmam Muhammed ikinci görüşünde, satış ve kabz günündeki kıymetini vermesi gerekir dedi. Fetva da bu görüş üzeredir. Yani satım akdinde, satışın yapıldığı günkü; borç akdinde ise borcun verildiği günkü kıymeti verilir demektir. Bu mesele *en-Nehr*'de de böyledir.

Şunu bil ki yukarıdaki metinde geçen "Kesâd ile kaydetti, çünkü bunların" ibaresindeki "bunlar" zamiri "katkı maddesi fazla olan" dirhemlere aittir. Bu takdirde, zikretmiş olduğu "icmâ ile, satış akdi yapıldığı hal üzere devam eder, satıcı muhayyer değildir" derken söylemiş olduğu "değer kaybettiği veya kazandığı zaman icmâ ile mislini vermek gerekir" sözü, *el-Hulâsa* ve *el-Bezzâziye*'den nakledilen bu konuda ihtilafın bulunduğu görüşüne, zıt değildir. Bu görüş, felslerin değeri düşse veya yükselse kıymeti mi vermesi gerekir veya başkasını vermesi gerekmez mi? sorusuna cevaben verildi. İşte bu, hocamızın işaret ettiği iki görüşü uyumlu hale getirmenin özetidir. Hocamız bu konuda şöyle dedi: "Katkı maddesi fazla olan semen hakkında, kabzdan önce değerinde bir düşme olduğu zaman uygulanacak hüküm bilindiği zaman, asıl maddesi katkı maddesinden fazla olan semenin kıymeti noksanlaştığında uygulanacak hüküm evleviyetle bilinir. Bu durumda icmâ ile satıcı muhayyer değildir, ona bu paradan başkası da verilmez. Aynı şekilde değeri yükselse, icmâ ile müşteri

---

45 **Ebü's-Suûd** Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî (898-982/1492-1574): Büyük Osmanlı âlimi, Bursa ve İstanbul kadılığı ile Yavuz Sultan Selim ve Kanunî zamanında otuz yıl Şeyhulislâm'lık yapmıştır. (Özel, 128.)

46 Muînüddin Muhammed b. Abdullah el-Ferâhî el-Herevî (v. 954/1547): "**Molla Miskin**" lakabıyla meşhur olmuştur. Herât kadılığı yapmıştır. Hâfızuddîn en-Nesefî'nin *Kenzü'd-Dekâik* isimli eserine yazdığı şerhi meşhurdur. (Özel, 122.)

47 Şemsuddîn Ahmed b. Süleymân b. Süleyman b. Kemâlpâşâ (v. 940/1534). "**İbn Kemal**" lakabı ile meşhur olmuştur. Müderrislik görevlerinden sonra Yavuz Sultan Selim tarafından önce Edirne Kadılığı sonra da Anadolu Kazaskerliğine tayin edildi. Daha sonra bu görevinden ayrıldı tekrar müderrislik hayatına döndü. Zenbilli Ali Efendi'nin vefatından sonra Şeyhülislâm oldu (932/1525). İlimdeki üstünlüğünden dolayı kendisine "Müfti's-Sakaleyn" denilir. Risaleleri dâhil 300'ü aşkın telif sahibi olup eserlerinin pek azı matbudur. (Özel, 119.)

muhayyer değildir.” Hocamız devamla şöyle dedi: “Ebû Yûsuf’un muhalefetinin eş-Şerîfî, el-Budukî, el-Muhammedî, el-Kelb, er-Riyal gibi altın ve gümüş paralarda da cari olduğunu anlamaktan sakın. Çünkü bu tür paralardan birisini vermesi gereken kimse, icmâ ile bunlardan başkasını veremez. Farklı şekilde anlamak açık bir hatadır. Felsler ve nakit paraların arasını ayıramamaktan kaynaklanır.” Hocamızın Hâşiye’deki sözü burada sona erdi. Bu naklettiklerimiz, uyanık, fıkhı bilen bir kimseye gizli olmayan, açık ve güzel sözlerdir.

Bu anlatılanlarla eş-Şeyh Hayreddîn’in zikrettiklerinin tam, kesin olarak düzeltilmiş olmadıkları ortaya çıktı. Bunu iyice düşün. İşte, zamanımızdaki Avrupa riyali ve antika altın paralar; bunlardan birisi ile alışveriş yapılsa, sonra bu paraların değeri yükselse veya düşse uygulanacak hüküm böyledir. Mesela bir elbiseyi yirmi riyala satsa veya (yirmi riyal) borç verse, bu paraların değeri ister düşsün ister yükselsin, aynısını vermek gerekir. Amma kesâd ve inkıta’ haline gelince, bu paralardan bir çeşit belirlenmişse, icmâ ile satışın fasit olmayacağı açıktır. Çünkü hocalarımız, katkı maddesi fazla olan dirhemler hakkında üç görüş zikrettiler. Birincisi: Ebû Hanîfe’nin akdin bâtıl olduğu görüşü; İkincisi, iki arkadaşının akdin bâtıl olmayacağı görüşü ki, İmam Şafii ve Ahmed’in de görüşüdür. Fakat İmam Ebû Yûsuf, satış günündeki kıymetini vermek gerekir dedi. İmam Muhammed ise inkıta’a uğradığı günkü kıymeti vermek gerekir dedi. *Ez-Zahîre* kitabında fetva, İmam Ebû Yûsuf’un kavline göredir. *Et-Tetimme*, *el-Muhtâr*[48]*el-Hakâik*’da ise insanlara kolaylık sağlamak için İmam Muhammed’in kavline göre fetva verilir. *Fethu’l-Kadîr* kitabında da böyledir.

İmam Ebû Hanîfe’nin görüşüşöyle açıklandı: Eşyanın semeni, kesâd ile yok olur. Çünkü felsler ve katkı maddesi fazla olan dirhemler, ıstılah ile semendirler, yaratılış icabı değil. Istılah yok olunca, mal oluş da yok olur. İki arkadaşının (Ebû Yusuf ve Muhammed) görüşü ise şöyle açıklandı: Kesâd, fesadı gerektirmez. Nasıl ki, yaş (taze) hurma karşılığında bir şey satın alsa, yaş hurmalar da vaktinde piyasada bulunmasa (inkıta’ halinde) ittifakla alışveriş bâtıl olmaz; ya kıymetini vermesi gerekir veya gelecek yıl taze hurma zamanını bekler. Buradaki durum da böyledir.

Konumuzda geçen “kesâd, ittifakla fesadı gerektirmez” sözü, ya iki arkadaşının kavli üzeredir ki, açıktır. Amma İmam Âzam’ın kavli üzere olmasına gelince; o, fesadla, onlara verilen ıstılahın yok oluşu ile semeniyyetin bâtıl olduğunu söyledi. Istılahen semen olan, asıl yaratılışına, yani semen olmamaya döndü. Asıl konumuz olan altın, gümüş ve katkı maddesi az olan dirhemlere gelince, burada (onları semeniyetten çıkaracak) bir illet bulunmadı. Çünkü bunlar, yaratılış icabı ve ıstılahen semendirler. İşte bana açık olan budur, bunu kitaplarımızda nakledilmiş olarak bulmadım. Bu konuyu iyice düşün.

Tembih: (Uyarı)

Kişi, satıcı ile aralarında semenlerden belirlenen çeşit ile bir eşya satın alsa, durum açıktır, (başkasını vermez.) Ama para türünü belirlemeseler (mutlak bıraksalar), mesela yüz riyal, yüz altın deseler, piyasada bu cinsten yalnız bir çeşit var ise, (bu söz) ona çevrilir, semen (o çeşitten) belirlenmiş olur. Eğer birçok çeşit var ise,

---

48 ***el-Muhtâr li’l-Fetvâ***: Ebü’l-Fadl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd b.Mahmûd el-Mevsılî el-Bağdadî (599-683/1202-1284) tarafından telif edilmiştir. Gençliğinde kaleme aldığı ve Ebû Hanîfe’nin görüşlerini tercih ettiği bu eserini daha sonra yazdığı *el-İhtiyâr li ta‘lîli’l-Muhtâr* isimli eseriyle şerh etmiş, meselelerin illetlerine yönelmiştir. Hanefi fıkhında müteahhirîn ulemaca *Mütûn-u Erbaa* diye anılan dört muteber kaynaktan biridir. (Özel, 171.)

aralarından bir tanesi diğerlerinden daha revaçta ve kullanımı daha fazla ise, söz ona sarf olunur. Çünkü akit sırasında aralarında bilinen, o para çeşididir. Bu nedenle mutlak bırakılan semen, o para çeşidine çevrilir, aynı şekilde belirlenmiş gibi olur. Eğer bu para çeşitlerinin revacı aynı ama maliyetleri (değerleri) farklı ise, bu durum (tarafların beraber bulundukları bir) mecliste açığa çıkarılıp, diğeri razı oluncaya kadar, akit fasittir.

El-Bahr kitabında yazarı, bu konuda şöyle dedi: "Özet olarak mesele, dört ihtimalden oluşur. Çünkü bu semenler ya revaç ve maliyette beraberce eşit olurlar, ya da her ikisinde farklı olurlar veya birisinde eşit olur, diğerinde farklı olurlar. Akdin fâsit olması yalnızca bir şekildedir, o da, revaçta eşit, maliyette farklı olmalarıdır. Sıhhat ise kalan üç şekildedir. Bunlar, revaç ve maliyette farklı oldukları durumda, para, en revaçta olan çeşide çevrilir. Revaçta farklı, maliyette eşit oldukları durumda, yine en revaçta olan çeşide çevrilir. Amma hem revaç hem de maliyette eşit oldukları durumda, burada farklılık yalnızca el-Mısrî ve ed-Dımeşkî gibi isimdedir, bu durumda müşteri dilediğini vermede muhayyerdir. Şayet satıcı bunlardan bir çeşidini istese de, müşteri diğer çeşitten ödeyebilir. Çünkü satıcının, paralar arasında bir üstünlük olmamasına rağmen müşterinin verdiğini kabul etmemesi ancak kuru bir inattır. Bunun için deriz ki: Bir bedel karşılığında yapılan akitlerde (akdü'l-mu'âvedât) nakit, tayin ile belirlenmez."

Burada üzerine dikkat çekilmesi gereken bir konu kaldı, o da; yazarlarımız, burada örfe itibar ettiler. Çünkü geçerli olan dirhemlerin bir kısmı diğerlerine göre daha revaçta olduğunda, mutlak bırakılan dirhemi, genel olarak bilinene (alışılmış olana) sarf ettiler, alışverişi fâsit kabul etmediler. Bu işlem de, kavlî örf ile tahsistir[49] ve hakikatin terk edildiği yerlerden birisidir. Muhakkik İbnü'l-Hümâm, *Tahrîru'l-Usûl* isimli eserinde şöyle dedi: "Amelî örf, Şafiilerin hilafına, Hanefilere göre tahsis edicidir. "Yemeği kendime haram kıldım" diye yemin eden bir kimsenin durumu gibi; o beldenin âdeti buğday yemek ise, "yemek" kelimesi buğdaya sarf olunur. Bu konuda Hanefilerin görüşü daha açıktır (tercihe şayandır.) Kavlî örf ile tahsise gelince, bu konuda ittifak vardır. "Binek" kelimesinin merkebe, "dirhem" kelimesinin de o beldede çok kullanılan paraya sarf olunması gibi." İbnü'l-Hümâm'ın sözü burada bitti. Bu kitabı şerh eden İbn Emîr Hâc[50] ise bu konuda şöyle dedi: "Kavlî örf, insanların, bir lafzın bir mânaya itlâkına (sevk edilmesine), alışkın olmalarıdır. Öyle ki, işitildiği zaman akla hemen o mâna gelir."

Zamanımızda halk arasında bu örf yayılmıştır. Onlar, kuruş ile alışveriş yaparlar. Kuruşta gümüş madeninden belli parçalardan ibarettir. Onlardan büyük olup her biri iki adet karşılığında olanı, yarım ve dörtte bir karşılığında olanları vardır. Bir kuruş, kırk Mısır parası'ndan ibarettir. Fakat günümüzde bu paralar çoğaldı ve kıymeti arttı. Bir kuruş, elli Mısır parası; büyüğü yüz Mısır parası kıymetinde oldu. Halk arasında, aslında olduğu gibi kuruşun mutlak bırakılarak kırk Mısır parası kast edi-

---

49 **Tahsis**: Âmm olan bir sözü, kapsamına giren fertlerden bazılarına –hakikaten veya hükmen bitişik olan müstakil bir kelam ile- hasretmektir ki, bu, beyan-ı tağyîr kabilindendir. (Bilmen, I, 25.) Meselâ: "Namaz her Müslümana farzdır, ergen olmayan Müslümanlara farz değildir" denilse, bu farziyet yalnız ergen olan Müslümanlara hasredilmiş olur. (Erdoğan, "*Tahsis*", 431.)

50 Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan (825-879/1422-1474), "**İbn Emîri'l-Hâc**" lakabı ile meşhurdur. İbnü'l-Hümâm, İbnü'l-Asfar, İbn Hacer gibi âlimlerden ders aldı. İbnü'l-Muvakkit diye de bilinmektedir. Hocası İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrir* isimli fıkıh usûlü eserini *et-Takrîr ve't-Tahbîr* adı ile şerh etmiştir. (Özel, 106.)

len örf baki kaldı. Fakat Mısır parasının aynısını kast etmiyorlar. Yalnızca akit sırasında bedele, kuruş ismini veriyorlar. Sonra akit sırasında isimlendirdikleri (belirledikleri) bedeli bazen Mısır parası olarak, bazen de bunların dışında altın veya gümüş cinsinden ödüyorlar. Böylece onlara göre kuruş, maliyetleri farklı, revaçta olan para cinsinden semenin miktarını ortaya çıkaran (beyan eden bir isim) oldu. Semenin cinsini ve çeşidini açıklayan (bir isim) değil. Mesela onlardan birisi yüz kuruşa bir elbise satın alıyor; bedeli, bir kuruş karşılığında kırk mısır parası olarak veya sağlam kuruşlarla yahut riyal veya altın paralarla, aralarında belli olan, mısır parası kıymetinde farklı cinsten ödüyor. Bu şekildeki uygulama onların örfünde yayıldı. Hatta onlardan hiç birisi, kuruşla satın aldığında, aynısını vermesi gerektiğini anlamıyor. Bu tür bir işlem onların yanında, kavlî bir örf oldu. *Et-Tahrîr*'den naklettiğimiz gibi, kavlî örf, mutlak'ı tahsis eder.

Yüce Allah'ın fazlı ile bu bilginin benzerini *el-Kunye*[51] kitabında gördüm. Yazarı, "Tüccar arasında örf olan bir şey şart koşulmuş gibi olur" babında, 'Alâuddîn et-Tercümânî'nin[52] görüşüne işaret ederek şöyle dedi: "Kişi on dinara bir şey satın alsa, o beldede de, herkes bir dinar yerine altıda beşini (5/6) verir şeklinde bir adet yerleşmiş olsa, bu da aralarında yaygınlık kazanmışsa; akit, bu ticarette insanlar arasında örf olan şeye sarf olunur." Sonra Ebü'l-Fadl el-Kirmanî'nin *(Cevâhiru'l-)Fetâvâ* kitabına işaret etti. "Harezm ehli arasında, bir dinara bir eşya satın aldıklarında, karşılığı olarak Muhammedî dinarın üçte ikisini (2/3) veya Nişabur dinarının üçte ikisini ve طسوج (?) ödeme şeklinde bir adet yaygın oldu. Bu durumda akit, "muvâd(z)aa[53] olarak geçerlidir. Fazlalık üzerlerine borç olarak kalmaz" dedi. İşte bu, konumuz için fıkhî bir nasstır. Hamd ve minnettarlık Allah'a olsun. Bu takdirde, zamanımızda örf olarak bilinen şey, "Paralar revaç ve maliyette eşit oldukları zaman, müşteri revaçta olan paralardan dilediği ile ödemede bulunabilir. Eğer satıcı kabul etmezse -daha önce geçtiği gibi- ancak inatçılık yapmış olur" konusunun bir benzeridir.

Sonra bil ki: zamanımızda, revaçta olan paraların bir kısmının değerini, noksanlık yönünde değiştirmede, birden fazla padişah emri çıktı. Bu konuda verilen fetvalar da farklı oldu. Şimdi üzeride karar kılınan hal, birinci olarak, eğer para çeşidi belirlenmiş ise akdin yapıldığı çeşit parayı vermektir. Yüz Avrupa riyali veya yüz eski altın ile bir eşya satın aldığı zaman olduğu gibi. İkinci olarak, alışveriş yapanlar para çeşidini belirlemedikleri zaman, akit vaktindeki kıymette olan her hangi bir çeşit para ile ödemek. Bu durumda, akit vaktinde olduğu gibi, ödeme yapan için muhayyerlik vardır. Birinci durum daha açıktır. İster alışveriş olsun isterse borç işlemi, anlattığımız gibi durum eşittir. İkinci duruma gelince, bu tür ödeme sebebiyle satıcılar için açık bir zarar meydana gelmektedir. Çünkü padişah emriyle ile meydana gelen değer

---

51 ***Kunyetü'l-Münye li Tetmîmi'l-Ğunye***: Ebü'r-Recâ Necmü'ddin Muhtar b. Mahmud b. Muhammed ez-Zâhidî el-Ğazmînî (ö. 658/1260) tarafından telif edilmiştir. Hocası Ebû Mansûr Bedîu'ddîn el-Irâkî'nin *Münyetü'l-Fukahâ* adlı eserinden seçmelerle meydana getirdiği bu eser ulema nezdinde rivayet zaafıyla meşhurdur. (Özel, 68.)

52 **et-Tercümânî**: Alâu'ddin Muhammed b. Mahmûd et-Tercümânî el-Mekkî el-Hârezmî (v. 645/1257): *Yetimetü'd-Dehr fî Fetâvâ Ehli'l-Asr* isimli eseri vardır. (Özel, 66.)

53 **Muvâd(z)a'a**: Danışıklı işlem, tarafların gerçek maksatlarını gizleyip aralarındaki muteber olmak üzere zahiren bir başka şekilde yapmış oldukları muamele. Hukukî bir muamele içinde birden fazla kimselerin gerçek iradeye uymayan bir beyanda bulunmayı kararlaştırmaları halidir. Bu: 1. Hukukî işlemlerden yararlanan kimsenin yerine diğer birisini ikame etmek (nisbî muvazaa). 2. Hukukî işlemin ivaza ilişkin şartını gerçeğe aykırı olarak göstermek (ivazda muvazaa). 3. Bir hukukî işlemi başka bir muamele ile gizlemek (akitte muvazaa). 4. Tarafların ortada hiçbir akit olmadığı halde akit yapmış gibi görünmeleri (mutlak muvazaa) şeklinde olabilir. (Erdoğan, "*Muvaza'a*", 356.)

kaybetme farklıdır; (emr-i sultani), bazı çeşitleri diğerlerinden daha değersiz kıldı. Bu şartlarda müşteri, en fazla değer kaybedeni, satıcıya en fazla zararlı olanı tercih eder ve ona öder. Belki de fiyatı en fazla değer kaybeden para cinsinden hesap eder, en az değer kaybeden para cinsinden ödeme yapar. Bazen bir para çeşidinden bir kuruş eksilir, diğer para çeşidinden ise iki kuruş eksilir. Böyle bir durumda müşteri, iki kuruş değer kaybeden para çeşidinden ödeme yapar. Veyahut satıcıya bir kuruş eksilen para çeşidinden öder, diğer kuruşu da iki kuruş değer kaybeden paranın noksanlaşmasına kıyas ederek, bayi aleyhine hesap eder. İşte bu, caiz olmamasında şüphe olmayan işlemlerdendir.

Zamanının en bilgilisi, en fakihi ve en takvalısı olan Hocamla[54] konuştum, buna benzer meselelerde müşterinin muhayyerliğinin olmadığını kesinlikle söyledi. Sen de anlattıklarımızdan bir zarar olduğunu bildin. O, sulh (anlaşma) yapılması şeklinde fetva veriyordu. Çünkü akdi yapanlar tasarrufta (mutlak) serbesttirler. Istılahları, zarar bir kişiye olmayacak şekilde caizdir. Eğer müşteri için akit vaktindeki paralardan dilediğini verme muhayyerliği varsa ve satıcı bunu kabul etmezse, bu durum para çeşitlerinin bir olmaması sonucuna götürür. Satıcı, müşterinin vermek istediğini kabul etmediği zaman ancak inatçılığı ortaya çıkar. Ama yukarıda anlattığımız konuda satıcının kabul etmemesi, inatçılık değildir. Bu durumda satıcı, müşterinin zarar verme kastını kabul etmiyor. Özellikle mal, yetim malı ve vakıf malı olduğu zaman, buna göz yummak; yapmış olduğu işlemlerde kendisine dinen emredilen en faydalıyı seçme konusuna tamamen muhaliftir. Böyle olunca özellikle sulh, en ihtiyatlı yoldur. Mesele, bilhassa bu konu için yazıya dökülmüş değildir. Metnin asıl amacı, anlattıklarımızdan bildiğin gibi katkı maddesi fazla olan dirhem ve felslerdir. Bu durumda, değer kaybeden paralara bakılır, değer kaybı bakımından orta düzeyde olandan öder. Satıcı veya alıcıdan birisine zarar gelmesin diye, ne en az değer kaybeden, ne de en fazla değer kaybeden para verilmez.

Zamanımızda bazı Müftülerin, "Ödeme anında geçerli olan fiyattan ödeme yapılır, akit vaktindeki fiyata asla bakılmaz" şeklinde fetva verdikleri bana ulaştı. Şüphe yok ki bu fetvada zararı müşteriye yükleme vardır. Zikretmiş olduğun "buna benzer durumda evlâ olan sulhtur" sözü, *Hâşiyetü Ebî Suûd*'dan naklettiğin "Akit saf gümüş veya gümüşü galip paralarla yapılırsa, icmâ ile muhayyerlik bulunmadan akit vaktinde (belli) olanın gerekli olmasıdır" sözüne muhaliftir denilmez. Çünkü biz bu sözü, akit, mesela riyal gibi belli bir para çeşidi üzerine vaki olduğu zaman deriz. Bu görüş anlattığımız gibi açıktır. Burada bizim söyleyecek başka bir sözümüz yoktur. Ancak şüphe, insanların örf haline getirdikleri, kuruş ile satın alıp, başka bir para ile kıymetini ödemeleri halindedir. Bu konuda, para ister değer kazansın isterse kaybetsin yapılması gerekli olan, belli bir şey yoktur.

Müftülerden bir kısmının biraz önce aktardığımız gibi fetva vermelerinin nedeni şudur: Zamanımızda "kuruş" kelimesi, satılan malın fiyatını beyan etmek için kullanılır, paranın cinsini ve çeşidini açıklamak için değil. Mesela bir kişi yüz kuruşa bir eşya satsa, müşteri para değer kaybettikten, mesela kıymeti altın veya riyal cinsinden doksan kuruş olduktan sonra ödese, bu meblağ, satıcının razı olduğu ve eşyasına fiyat olarak belirlediği miktara kâfi gelmez. Lakin bazen denilir ki; satıcı, akit vaktinde kuruştan başka hangi çeşit olursa olsun aynı kıymette olan paraları almaya razı olunca, sanki akit bütün bu çeşitler üzerine meydana gelmiş olur. Para değer

54 Muhammed Şâkir es-Sâlimî el-Ömerî el-Akkâd (1222/1807) (Özel, "İbn Âbidin", *DİA*, XIX, 292.)

kaybedince, satıcının akit günü razı olduğu ayardan paraları alması gerekir. Ancak biz, değer kaybetmeleri farklı ve yukarıda dediğimiz gibi bir zarar verme kastı bulunduğu için, bu konuda sulhu tercih ettik. Bir Hadis-i Şerifte, “Zarara sokmak ve uğranılan bir zarar mukabili zarar vermek yoktur”[55] denilmektedir. Şayet değer kayıpları aynı oranda olsa, mesela akit günü Riyala göre yüz kuruş kıymetinde olan para, sonra doksan kuruş olsa, ancak akit vaktindeki aynı ayarda olan paraların verilmesi gerektiğini söyleriz. Diğer para çeşitleri de böyledir. Ama kıymeti yüz kuruş olan para, bir çeşitten doksan kuruş, başka bir çeşitten doksan beş kuruş, diğer bir çeşitten de doksan sekiz kuruş değerinde olsa; satıcıyı (akit günündeki) yüz kuruş karşılığında (ödeme günü) doksan kuruşa eşit olan çeşitten parayı almaya zorlasak, burada zarar yalnızca ona mahsus olur. Müşteriyi (ödeme günü) doksan kuruşa denk gelen çeşitle (akit gününe kıyasen yüz kuruş) ödemeye zorlasak, burada da zarar ona mahsus olur. Bu durumda orta değer üzerine sulh yapılması gerekir. Yüce Allah daha iyisini bilir. Eksik (kâsır) aklıma gelen budur. Allah, açığı da gizliyi de bilir. O’ndan başka Rab yoktur. İyi ve güzel olan ancak ondan beklenir. Açık ve gizli, evvel ve âhir hamd O’nadır. Allah Teâlâ’nın salât ve selamı, efendimiz Muhammed’in, âlinin ve ashabının üzerine olsun. Bu risalenin tamamlanması bin iki yüz otuz senesinin sonunda oldu.

55 İmam Mâlik bin Enes, *el-Muvatta*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 1988, s. 614.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.213-246

İSLÂM TİCARET HUKUKUNA VÜCUT VEREN AHLÂKÎ ESASLAR

Prof. Dr. Sabri ERTURHAN*

Özet

Bu makalede İslâm Ticaret Hukuku özelinden hareketle İslâm'da hukuk-ahlak bütünlüğü ortaya konmaya çalışılmıştır. Hem ahlaka en fazla vurgu yapılan bir alan olması hem de toplum hayatının bekasını sağlayan ana dayanaklardan biri olması hasebiyle bu alan seçilmiştir. Ticarî hayattaki hukuk-ahlak bütünlüğü çok sayıda nasslar ve örneklerle ortaya konmaya çalışılmıştır. Makalenin özünü İslâm ticaret hukukunun ahlakîliği oluşturduğundan, makalenin amacını aşmamak gayesiyle çalışma içerisinde bahse konu edilen akitler etrafında klasik fıkıh mezhepleri arasında cereyan eden ihtilaflara ve farklı yaklaşımlara yer verilmemiştir. Asıl konuya temel teşkil etmesi düşüncesiyle giriş başlığı altında ticaretin toplum hayatı için önemi ile hukuk-ahlak ilişkisi etrafındaki yaklaşımlara da ayrıca ana hatlarıyla yer verilmiştir.

The Moral Principles Whis Forming to the Islamic Trade Law

This paper intends to evaluate the unity of law and ethics in Islam, specifically in the Islamic Trade Law perspective. This area has been selected intentionally as Islam pays special attention to ethics and the mainstream element to focus on the future of society. The relations between law and ethics have been illustrated with various divine laws and examples from religion. Since the spirit of the paper is ethics of Islamic Trade Law, the paper does not want to spread the main topic and therefore, does not examine the disputes and different approaches occurring among different sects of Islam. To establish a basis for the major question of the paper introductory section deals primarily with the importance of trade for social actors and different dimension at law and ethics discussions.

I- GİRİŞ

A- Toplum Hayatında Ticaretin Yeri

Ticaret, bir toplumu ayakta tutan en önemli dayanaklardan biridir. Toplumun adeta eli ayağı veya şah damarı mesabesindedir. Ticaret hayat demektir, kalkınma demektir, refah demektir, güç demektir.

Ticaret ve sanat hayatının bütünüyle ihmal edilmesi halinde hayat durur ve halkın çoğu yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir. Bu itibarla İslâm'da ticaretle iştigal farz-ı kifâye hükmünde görülmüştür. Diğer taraftan sosyal hayatın idamesi toplum bireylerinin veya grupların yardımlaşması ve her bir şahıs veya grubun bir sanatı, ticaret ve iş kolunu temsili ile mümkündür. Toplum fertlerinin bütünüyle tek bir sanat veya ticaret koluna yönelmeleri diğer sanat ve ticaret kollarının atıl kalma-

* C.Ü. İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı Öğr. Üyesi, e-mail: serturhan@cumhuriyet.edu.tr

sını intaç eder. Bu itibarla ticaret ve sanatta çeşitlilik elzemdir. Bu noktadan hareketle kimi düşünürler Hz. Peygamber'in, *"Ümmetimin ihtilafı geniş bir rahmettir."*[1] sözünü ümmetin farklı sanat ve meslek dallarındaki ihtilaf ve çeşitlilikler şeklinde yorumlamışlardır[2].

Konuyu biraz daha açmak gerekirse; insan, gıda için tarıma, ekip-biçmeye, pişirmeye; giyinme için dokuma ve dikmeye; barınma, ev ve benzeri binaların inşası için bir takım sanatlara muhtaçtır. Aksi halde gıdasız, elbisesiz ve meskensiz kalan bir insan ölüme maruz kalmış demektir. Bu sanat türlerinin tamamının sadece tek bir ferdin gücü ile yürütülmesi mümkün değildir. O halde bireyler arasında yardımlaşma ve ortaklık kaçınılmazdır. Çünkü hiçbir fert kendisi için gerekli her şeyi bizzât ve yalınız yapmaya muktedir değildir. Meselâ bir kimse münferit olarak tarlayı nadas etse, buğdayı ekip biçse, temizlese, öğütüp ekmek yapsa tarım için gerekli araç ve gereçleri, giysilerini, evini-meskenini bizzât yapmaya muktedir olamayacağından bunları hukuken satın alma veya kiralama yoluna gidecektir. Satın alma ve kiralama gibi tasarruflara meşruiyet verilmediğinde ise hemcinsine rica, minnet ve yalvarmak yoluyla, bu da olmazsa onunla dövüşerek, çarpışarak almaya mecbur kalacaktır. Oysaki böyle bir yöntemle yani vuruşarak, öldürerek alemin bekâsı mümkün olmaz. Tüm insanlık müzmahil olur. Aynı şekilde ilim tahsili için kitap ve öğretmen şarttır. Kitabın vücut bulması ve öğretmenin yetişmesi için gerekli birçok araç-gerece ve alt yapının bulunması şarttır. Sözgelişi kitabın kitap haline gelebilmesi için kağıda, kağıt için diğer malzeme ve alt yapılara; kitabın basılması için matbaaya, mürekkebe, dizgiye, tashihe, baskı işlemlerine; dağıtımı için bunları yapabilecek sanatkara, uzmanlara ve koordinatörlere ihtiyaç vardır. Bütün bunların tek kişi tarafından deruhte edilmesi mümkün değildir. Sayılan bu ve benzeri hususlar ihtisas, yardımlaşma, dayanışma ve ekip ruhunu gerektirir. Bu itibarla bir Arap atasözünde الونام لهلك الأنام لولا yani insanlar arasında bir uzlaşma, ülfet, anlaşma ve yardımlaşma olmasaydı bütün insanlık helak olurdu[3], denmiştir[4].

Hâsılı, insan yaratılış itibariyle medenî olduğundan akıl sahibi olmayan diğer hayvânât gibi hemcinsleriyle birliktelik, yardımlaşma, ortaklık olmaksızın tek başlarına yaşayamayıp basit basit medeniyet (farklı farklı sanat ve branşlarda uzmanlaşma) ile biri birlerine muhtaçtırlar. Bir başka ifadeyle her bir sanat erbabı diğerinin tamamlayıcısı durumundadır[5]. Şair Basîrî (Musullu Halil)'in dediği gibi

Zen merde, civan pîre, keman tîrine muhtâc

Eczâ-yı cihân cümle birîbirîne muhtâc[6].

---

1 Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir Suyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, Beyrut, ty, I, 48; Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf Münâvî, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmii's-sağîr* (nşr. Ahmed Abdüsselâm), Beyrut, 1415/1994, I, 270-273; İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*,Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1408/1988, I, 64-67.

2 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-ma'rife, I-IV, Beyrut, 1402/1982, II, 83.

3 Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, Beyrut, 1411/1991, VI, 80; Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1410/1990, XII, 628.

4 Ali Haydar Efendi (Küçük) (1334/1915), *Dürerü'l-hukkâm şerhi Mecelleti'l-ahkâm*, Dersaadet, I-IV, İstanbul, 1330, I, 17-18.

5 Ali Haydar Efendi (Küçük) (1334/1915), *Dürerü'l-hukkâm*, I, 19.

6 İ. Hilmi Soykut, *Unutulmaz Mısralar*, İstanbul, 1968, s. 700.

Meselâ tabiatta mevcut olan taş, ağaç ve demir gibi eşyadan yararlanabilmek için bunlar üzerinde bir takım sanatların icra edilmesi gerekir. Bir sanatın icrası ise dayanışma ve iştirake bağlıdır. Bu bağlamda "Sen farkına varmadan yediğin bir lokma yemekte dokuz yüz sanatkara muhtaçsın ki o sanatkarlar bu lokmanın hazırlanması için gerekli sebepleri oluşturmaya çalışmaktadırlar."[7] denmiştir[8]. Bu bir örnek dahi insanların sosyal hayatlarını idamede yardımlaşmanın, dayanışmanın, iş birliği yapmanın, farklı bir sanat ve meslek dalında söz sahibi olmanın ne denli gerekli olduğunu sarahaten ortaya koymaktadır.

Çalışmanın ticaret hukuku bağlamında olması hasebiyle bu noktada dirayetli ilim adamı M. Hamdi Yazır'ın Nisâ, 4/29. ayetinin tefsiri bağlamında ticaret konusundaki önemli tespit ve yorumlarına yer vermenin isabetli olduğunu düşünüyoruz. Yazır, bu konuda şu görüşlere yer vermektedir:

Ayetin mazmununda hukukî ve şer'î bakımdan önemli bir problemin çözüme kavuşturulması söz konusudur. Şöyle: salt aklî kıyasla hareket edildiğinde ticaret, kâr etmek amacıyla mübâdele (trampa-değiştirme/exchange) demektir. Mübâdele kavramı ise tam bir muâdele (denklik) anlamı içerdiğinden, herhangi bir mübâdelede tarafların kâr elde etmesi bahse konu bu mübâdele ve eşitlik esasına aykırıdır. O nedenle böyle bir işlemin ribâ gibi bâtıl bir kazanca benzemesi kıyas-ı celî ile daima söz konusu olur. Hatta malî işlemlerde mübâdele ve muâvaza (karşılıklı denk ıvaz, bedel) çok önemli bir unsur olduğundan, özü itibariyle böyle bir muamele makûl dahi değildir. Çünkü akla göre şayet bir malın diğerine bedel olması, onun karşılığı olması makûl ise o takdirde mübâdele saçma; makûl değil ise bir yalan demektir. Zarurî bir takım ihtiyaçlar nedeniyle *"Allah alışverişi helal kıldı"*[9]ayetiyle mübâdele esasına izin verilmiş ise de bu, zaruret gereği bir müsaade olduğundan bu mübâdeleye ticaret kastının eklenmesi durumunda bu ticaretin bir çeşit haksızlığı ihtiva etmiş olması ve buna binâen takva duygusu ile hareket edecek olanların bunda, böyle bir işlemde bir haksız kazanç şüphesi taşıma ihtimalleri son derece muhtemeldir. Hatta sadece muhtemel değil, hakikatte de böyledir. İşte böyle bir vehmin giderilmesi için kıyasa aykırı görünen ticaret, *"Allah, sizin üzerinizdeki yükü hafifletmek istiyor; çünkü insan zayıf yaratılmıştır."*[10] ayetinin manası gereğince insanlığın ihtiyacına binâen meşru kılınmıştır. Bu noktadan hareketle esasında mübâdele mahiyetinde olan muâdele ve müsâvât konusunu tarafların karşılıklı ihtiyaçları ve onu takdir edecek olan hüsn-i rizalarına göre değerlendirmek lazımdır. Aslında karşılıklı rıza olmadan sadece ticaretin değil mübâdele ve muamele kapsamına giren işlemlerin tamamının yapılamayacağı açıktır. Tabiî ki ihtiyaç olmayınca karşılıklı rıza da olmayacaktır. Bu itibarla karşılıklı rızayı bozan fasit ticaretlerin de meşru olmayacağını anlatmak sadedinde *"karşılıklı rıza olması müstesna"* buyurulmuş, böylece takva sahibi kimselerin ticaretten kaçınmaları şöyle dursun, aksine boşu boşuna mal yememek için ticaretle iştigal etmelerinin en uygun iktisadî yol olduğu ifade edilmiştir[11].

Müellif, ayette geçen *"kendinizi öldürmeyin"* ifadesini ise ticarî açıdan şöyle yorumlamıştır:

---

7 انت فى اكلك على الغفلة لقمة تحتاج الى تسعمئة صانع يسعون فى تحصيل اسبابها

8 Ali Haydar (Küçük), *Dürerü'l-hukkâm,* I, 19.

9 Bakara, 2/275.

10 Bakara, 2/28.

11 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* İstanbul, 1971, II, 1342-1343.

a) Bazı cahillerin yaptığı gibi zühd ve ibadet adına rızaya dayanan ticareti hileli işlemler gibi algılayıp bunu da zühd ve takvaya aykırı bularak ticaretten imtina etmek suretiyle kendinizi fakirlik ve zarurete mahkum kılmayınız.

b) Başkalarının malına hırsızlık, gasp, talan vb. şekillerde musallat olarak cinayetlere sebep olmayınız.

c) Ticaret yapacağım diye ne pahasına olursa olsun kendinizi ölüm tehlikesine atmayınız.

d) İhtikar vb. rızaya dayanmayan haksız kazanç yollarına başvurarak insanların kin ve düşmanlıklarını celbetmek suretiyle neticede infiale, ölümlere ve kitlesel cinayetlere sebep olacak durulara sebebiyet vermeyiniz[12].

B-Hukuk-Ahlâk İlişkisi

Hukuk-ahlâk ilişkisine geçmeden önce birkaç cümle ile ahlâkın kaynağı üzerinde durmanın isabetli olacağını düşünüyoruz.

Ahlâkın kaynağı konusunda dinî[13] ve din dışı[14] olmak üzere farklı teoriler bulunmaktadır[15].

Din dışı ahlâk teorileri şu bakımlardan eleştiriye tâbi tutulmuştur:

a) İnsan gerek ruhî gerekse fizikî şartların etkisiyle değişmektedir. Dolayısıyla insanın vaz' ettiği ahlâkî değerlerin mutlak olması mümkün değildir[16]. Duygu, tutku ve ihtirasları olan böyle bir varlıktan her zaman rasyonel bir hareket beklemek isabetli değildir[17].

b) Din dışı ahlâk teorileri nihaî ahlâk prensiplerinin doğrulanmasında sabit bir ölçütten mahrumdur. Bu, sonuçta ahlâkî relativizmi kabule götürür[18]. Ahlâkî relativizm birbirleriyle çelişen iki temel prensipten meselâ adaletle zulüm, doğru ile yanlış, namusluluk ile namussuzluk gibi davranışların her ikisinin de aynı anlamda doğru olabileceğini savunmak demektir[19].

Oysaki ahlâk prensiplerinin fonksiyonlarını icra etmeleri ancak evrensel olmalarıyla mümkündür. Bu itibarla ahlâkî prensiplerin aşkın (müteâl-transandantal) bir varlıkla irtibatlandırılamaması halinde evrensellikten söz edilmesi mümkün değildir[20]. bir başka ifadeyle "Mutlak varlık olan Allah'ın her şeyi mutlak olduğundan, koyduğu değerler de mutlak olmakta böylece değişmez ve sabit değerlere bağlı olarak

---

12 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1343-1344.

13 Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara, 1992, s. 85-125.

14 Din dışı ahlâk teorileri de akıl ile temellendirilen (Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 17-51), sezgi ile temellendirilen(Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 51-58) ve duygu ile temellendirilen ahlâk felsefesi (Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 59-84) şeklinde üç çeşitte mütalaa edilmiştir.

15 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, , İzmir İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 1999, s. 306-329;Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 15-16. Ayrıca bkz. Sami Selçuk, "Ahlak, Hukuk ve Suç Hukuku", (Star Gazetesi, 19. 01.2010); a. mlf, "Hukuk da, Devlet de Evrensel Ahlak Yasasına Uymak Zorunda", Star Gazetesi, 12 Ocak, 2010).

16 Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 134.

17 Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 158-159.

18 Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 145.

19 Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 143, 162.

20 Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 145.

doğan ahlâk ilkeleri de evrensel olmaktadır."[21] Şöyle de denebilir: "Eğer insan her şeyi yaratan bir Tanrı'nın varlığına inanıyorsa varlık düzeyinde hiçbir şeyin tam otonomluğa sahip olduğunu söyleyemez. Eğer bugün bildiğimiz ve tanıdığımız yapıda bir insan olmasaydı, elbette tanıdığımız ve bildiğimiz anlamda bir ahlâk da olmazdı. Tanrı bu kozmolojik anlamda her şeyin sebebi olduğu gibi ahlâkın da sebebidir."[22] Hukuk da bu genel çerçevenin dışında mütalaa edilemeyeceğine göre[23] hukukla ahlâk arasında tabiî ve zarurî bir ilişkinin varlığı ortaya çıkmaktadır[24].

Biz de ahlâkın kaynağının ilahî olduğu inancındaıyz. Çünkü bütün beşeriyette zamana ve mekana göre değişmeyen herkes tarafından müsellem sabit evrensel ahlâk kuralları vardır. Adalet, sadakat, ahde vefa, doğruluk, hakkaniyet, kadirşinaslık, cömertlik, namusluluk, emanet (güvenme-güvenilme) gibi hasletler kimsenin reddetmediği evrensel ahlâkî ilkelerdir. Buna karşın yalancılık, ihanet, sözünde durmama, ihanet, 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 ahlâk normundan ve ahlâk diye bir disiplinden bahsetmek de abes olurdu.

Ahlâk'ın kaynağı hakkında bu özet yaklaşımlardan sonra hukuk-ahlâk ilişkisi bağlamına gelecek olursak hukukla ahlâk arasında özellikle günümüzde herhangi bir irtibatı kabul etmeyen görüşler ağırlıkta olmakla birlikte[25] hukukun geniş anlamda ahlâkın bir çeşidi[26] olduğu; *hukukun asgarî ahlâk olduğu* veya hukuku, devlet yaptırımına bağlanmış ahlâk kurallarının oluşturduğu[27] şeklinde yaklaşımlar da bulunmaktadır.

İslâm'da hukuk-ahlâk ilişkisine gelince; İslâm hukuku bütün emir ve yasaklarında meselenin ahlâkî cihetini her zaman ve zeminde mutlaka gözetmiş, üstün ahlâkı (ahlâk-ı fâdıla) toplumu ayakta tutan temel dinamiklerin başında görmüş, bu itibarla ahlâkın korunmasına son derece önem atfetmiştir. Bunun somut göstergesi olarak belirtmek gerekirse bu dinin Peygamberi yüce bir ahlâka sahiptir[28]. O aynı zamanda, ahlâkî güzellikleri tamamlamak için gönderilmiştir[29]. O'nun ahlâkı Kur'ân'dır[30]. Kur'ân ise son ilahî kitaptır. Dolayısıyla ahlâkın kaynağı ilahîdir.

---

21 Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 161.

22 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 308.

23 Hukuk normlarının kaynağının ilahî olduğu hakkındaki görüşler için bkz. İzzet Özgenç, S*uça İştirakin Hukukî Esası ve Faillik*, İstanbul, 1996, s. 128-129.

24 Halit Ünal, "İslâm Hukuku Açısından Hukuk-Ahlâk İlişkisi", (Yayınlanmamış Makale), s. 4.

25 Sulhi Dönmezer, "Suç Kavramının Menşei ve Gelişmesi", www.kriminoloji.com/Suc%20kavrami.htm (26. 07. 2010 Pazartesi); Mukbil Özyörük, *Hukuka Giriş*, Ankara, 1959,s. 20-28; Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1999, s. 23-25.

26 Hamide Topçuoğlu, *Hukuk Sosyolojisi*, Ankara, 1977, s. 468.

27 Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1987, s. 20. Ayrıca bkz. Ali Fuat Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku*, Baha Yayınları, İstanbul, 1960,I/41-42; Mustafa Çağrıcı, *İslâm Ahlâkı*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1985, s. 24.

28 Kalem, 68/4.

29 Mâlik, "Hüsnü'l-huluk", 8.

30 فان خلق نبى الله صلعم كان القرآن Müslim, "Müsâfirîn", 139.

Kur'ân, hukukun/fıkhın da kaynağıdır[31]. Bu noktadan hareketle nihâî tahlilde diyebiliriz ki Hz. Peygamber'in örnek şahsiyetinde ahlâkın hukuka yansıması veya hukuk-ahlak bütünlüğü açıkça görülmektedir[32]. Ayrıca insan fiilleri hakkında iyi ve kötü hükmünü veren Allah ve O'nun gönderdiği din (hukuk) olunca[33] ahlâkî fiiller ile hukukî fiiller arasında bir müşterekliğin ve kaynak birliğinin olması kaçınılmazdır[34]. Bu itibarla İslâm hukuku evrensel ahlâk ilkeleriyle tam bir ittifak içerisindedir[35].

Kur'ân'da insan davranışlarıyla ilgili değer yargısı taşıyan her ifade, maddî/hukukî müeyyidesi olsun olmasın normatif bir özellik arz eder. Maddî yaptırımları bakımından bu hükümlerin bir kısmı hukukla/ahkâmla ilgili hükümlerdense de geniş anlamda hepsi ahlâkî hükümlerdir ve bu anlamda hukuk-ahlâk arasında bir kapsam ilişkisi vardır[36].

Şimdi İslâm'da ahlâkla hukukun iç içe olduğunu veya ahlâkî ilkelerin hukuk normuna nasıl temel teşkil ettiğini daha yakından görmeye çalışalım:

Kur'ân'da ahlâkî ve hukukî hükümler ile bunların müeyyidelerinin peş peşe ve iç içe zikredilmesi (meselâ bkz. Âl-i İmrân, 3/130-132; Nisâ, 4/13-14; İsrâ, 17/32 gibi) İslâm'da ahlâk ve hukukun bir bütün olduğunu göstermektedir[37].

Biraz daha somutlaştırmak gerekirse, İslâm'da hukuk-ahlâk ilişkisi şu örneklerde açıkça görülür:

Nûr, 24/30 ve İsrâ, 17/32. ayetlerdeki hükümler zinayı önlemeye yönelik ahlâkî tedbirleri belirten hükümlerdir. Çünkü bu ayetlerde geçen "ezkâ" ve "ve sâe sebîlâ" kavramları ahlâkî kavramlardır. Aynı şekilde İsrâ, 17/35. ayette ölçü ve tartıda adaletli olmaya vurgu yapılmakta, bu yaklaşımın hayırlı ve güzel olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu ayet tamamen hukuka/ticarete ilişkin bir ayet olasına rağmen bu hususlaki ahlâkî erdeme dikkat çekilmektedir. Yine yetimlerin hukukuna ilişkin İsrâ, 17/34. ayette yetimlerin mallarına "en güzel" şekilde yaklaşılması emredilmektedir ki bu da ahlâkî bir terimdir[38]. Aynı şekilde içki ve kumar yasağı[39] Şeytan'ın insanlar arasına "kin" ve "düşmanlık" tohumları ekmesiyle gerekçelendirilmiştir. Kin ve düşmanlık çirkin huyların ön sıralarında yer almaktadır. Zinayı konu edinen ayetlerden birinde[40] zinaya yaklaşılmaması, çünkü onu işlemenin "hayasızlık (fâhişe)" ve "kötü bir yol" olduğu ifade edilmiştir[41]. Yine bazı hükümlerin konuluş gerekçesi olarak "nefisleri ve

---

31 Hukuk normlarının kaynağının ilahî olduğu birçok bilim adamı tarafından da kabul edilmektedir Bkz. Özgenç, S*uça İştirakin Hukukî Esası*, s. 128-129.

32 Ünal, "İslâm Hukuku Açısından Hukuk-Ahlâk İlişkisi", (Yayınlanmamış Makale), s. 30.

33 Bkz. Şems, 91/7-11.

34 Ünal, agm, s. 43.

35 Abdulkadir Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi'l-İslâmî*, Beyrut, 1415/1994, I, 70; Muhammed Ebû Zehra, *el-Cerîme*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire, ty, s. 12 vd; Şamil Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı İşlenen Müessir Fiiller*, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1996,s. 37; Fethî b. Et-Tayyib Hammâsî, *ed-Darûratü'l-merhaliyye fî tatbîki'l-kânûni'l-cinâi'l-İslâmî*, Dâru Kuteybe, Beyrut/Dımaşk, 1421/2001,s. 43-59; Çağrıcı, *İslâm Ahlâkı*, s. 24-26.

36 Ünal, agm, s. 13.

37 Ünal, agm, s. 11.

38 Ünal, agm, s. 50.

39 Mâide, 5/91.

40 İsrâ, 17/32.

41 Muhammed Selîm Avvâ, *Fî usûli'n-nizâmi'l-cinâi'l-İslâmî*, Dâru'l-meârif, Kâhire, 1983, s. 53.

kalpleri daha fazla temizleyici olması"[42] gösterilmektedir. Nefsin ve kalbin temizlenmesi ise ancak sağlam ahlâkî ilkelere bağlanmak ve ahlâkın gereklerini yerine getirmekle mümkündür[43].

O halde diyebiliriz ki, İslâm Hukuku ahlâkî değerleri himayeyi kendisine gaye edinmiş, bu amaçla bahse konu ahlâkî ilkeleri temel alarak hüküm/hukuk normu vaz'etmiştir. Bir başka ifadeyle Kur'ân, emrettiği veya yasakladığı bazı fiilleri bu fiillerin ahlâkî sonuçlarıyla gerekçelendirmiştir[44].

II-İSLÂM TİCÂRET HUKUKUNUN AHLÂKÎ TEMELLERİ

İslâm'da en fazla ahlaka vurgu yapılan alanlardan biri ticaret hayatıdır. Çünkü ticaret toplum hayatının olmazsa olmazlarındandır. Hayatın idamesinin en temel dayanaklarındandır. İnsanlığın en fazla ihtiyaç duyduğu bir alan olmasının yanında ticaret aynı zamanda kişisel çıkarların en fazla gözetildiği dolayısıyla çıkar çatışmasının yaşandığı bir alandır. Bu nedenle en fazla istismara, haksızlığa, zarara ve düşmanlığa sebebiyet verilebilecek alandır. Bu itibarla müslümanlar arasında ticaretle ahlak kelimesi adeta bütünleşmiş, özdeşleşmiş, "ticaret ahlakı" adeta tek bir kavram gibi kullanılagelmiştir. Ana kaynaklarda ticaret ahlakına yapılan vurgunun böyle bir anlayışın egemen olmasında rolü olduğu açıktır. Ticarî bir muamelenin konu yapıldığı hemen her nassda meselenin ahlakî cihetine mutlaka dikkat çekildiği görülmektedir. Bu rivayetlerden birinde Hz. Peygamber, en helal kazancın yalan söylemeyen, emanete hıyanet etmeyen, sözünden dönmeyen, satın aldığı malı kötülemeyen, sattığı malı aşırı derecede methetmeyen, borcunu savsaklamayan, alacaklısını sıkıştırmayan bir ahlaka sahip tüccârın kazancı olduğunu[45] belirterek bir tâcirde bulunması gereken güzel ahlakî hasletlere dikkat çekmiştir.

Şimdi örnek hukukî işlemler üzerinde İslâm ticaret hukukuna vücut veren ahlakî ilkeleri daha yakından görmeye çalışalım:

A-Adalet

Hem hukukî hem ahlâkî bir kavram ve değer olan adalet[46], bir şeyi yerli yerine koymak, her hak sahibine hakkını vermek demektir. Fert ve toplum hayatında en önemli huzur ve güven unsurudur. Adalet, Allah'ın sıfatıdır, mülkün, egemenliğin ve toplum hayatının temelidir. Adaletin tesisi Kur'ân emridir[47], peygamberlerin gönderilme gerekçelerinden biridir[48]. Yer ve göklerin düzeni adaletle kâimdir[49]. Adaletin

---

42 Bakara, 2/232; Nûr, 24/28, 30; Ahzâb, 33/53; Mücâdele, 58/12.

43 Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lîlü'-ahkâm*, Beyrut, 1401/1981, s. 19; Avvâ, *Fî usûli'n-nizâmi'l-cinâi'l-İslâmî*, s. 53-54.

44 Avvâ, *Fî usûli'n-nizâmi'l-cinâi'l-İslâmî*, s. 53.

45 أطيب الكسب كسب التجار الذين إذا حدثوا لم يكذبوا وإذا ائتمنوا لم يخونوا وإذا وعدوا لم يخلفوا وإذا اشتروا لم يذموا، وإذا باعوا لم يطروا، وإذا كان عليهم لم يمطلوا، وإذا كان لهم لم يعسروا Alâuddîn Ali b. Abdilmelik Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, Beyrut, 1413/1993, IV, 30.

46 Hayrettin Karaman, "Adalet", *DİA*, I, 343-344; Muharrem Kılıç, "Hukuk-Ahlâk İlişkisinin Temellendirilmesi ve Ayırım Kriterlerinin Analizi", *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk* (Editör: Recep Kaymakcan-Melüt Uyanık), İstanbul, 2007, s. 590-592, 601.

47 Bkz. Nahl, 16/90; A'râf, 7/29. adalete riayet hakkında ayrıca bkz. Nisâ, 4/135; Mâide, 5/8; Hadîd, 25; Müslim, "İmâre", 18; Tirmizî, "Ahkâm", 4.

48 Hadîd, 57/25.

49 بالعدل قامت السماوات والارض Ebû Dâvûd, "Büyû'", 34; İbn Mâce, "Zekât", 18.

tesisi, hukukun temel gayeleri arasındadır[50]. Adaletin gayesi de toplumu saadete ulaştırmaktır[51]. Adalet, "İnsanın fıtrat bakımından ulaşmak istediği ve benliğinin derinliklerinde taşıdığı yüce bir kavramdır."[52] Adaletin kalmadığı yerde zulmün egemen olması kaçınılmazdır. Hangi din ve ideolojik düşünceyi taşırsa taşısın adaletle hükmeden her toplum veya devletin egemenlik ve devletlerini sürdürdükleri, adaletle hükmetmeyen topluluk veya devletlerin müslüman da olsa çöktükleri ve yıkıldıkları tarihi bir hakikattir. Bu itibarla *"Küfür âbâd olur, ama zulüm âbâd olmaz"* veya *"mülk küfürle devam eder ama zulümle devam etmez."*[53] sözü adeta müsellem bir kaziyye gibi yerleşmiştir[54].

Bir başka açıdan adalet, takvaya ulaşmanın en önemli şartıdır[55]. Takva sahibi kişi mutlaka adaletle hükmeder ve adaletten ayrılmaz. Ama bu takva mertebesini elde edebilmek için mutlaka adaletli olmak gerekmektedir. Adalete en fazla vurgu yapılan alanlardan biri de ticarî ilişkiler olunca ticaret hayatında adalete riayet etmeden takvaya erişmenin mümkün olamayacağı açıktır. Çünkü ticarî muamelelerde adalete aykırı her türlü alışveriş zulüm olarak nitelendirilmiştir. Zulüm ise dinde şiddetle lanetlenmiştir[56]. Zulüm işleyerek takva sahibi olunması ise mümkün değildir. Bu itibarla adalet ilkesinin tesisi bağlamında Kur'an'da bâtıl ve haksız yollardan kazanç elde etme ve bu yerlere yapılan harcamalar yasaklanmıştır[57]. Bâtıl yollardan yeme kapsamına hırsızlık, gasp, kumar, ribâ, fâsit muameleler, sefahet, israf gibi sebep ve gayeleri gayri meşru olmayan kazançlar ve harcama halleri girmektedir[58]. Rüşvet de bu bâtıl kazançlar arasında yer almaktadır[59]. Bu tür kazançlar batıl ve haksız olmaları hasebiyle zulüm olarak nitelenmiştir.

Şimdi adalet ilkesine aykırı olan ticarî işlemlere daha yakından bakalım:

a) Faiz

Adalet ilkesine tezat teşkil ettiği için şiddetle yasaklanan ticarî muamelelerin başında bütün çeşitleriyle ribâ yer almaktadır[60].

---

50 Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, s. 30; Ünal, agm, s. 17.

51 Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku*, I, 35.

52 Ünal, agm, s. 19.

53 Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*, Beyrut, 1411/1990, XVIII, 61; (ان الله يقيم الدولة العادلة وان كانت كافرة؛ولا يقيم الظالمة وان كانت مسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم) İbn Teymiyye, Takiyyüddîn b. Ahmed Abdülhalîm, *Mecmûu fetâvâ*, yy, ty, XXVIII, 146.

54 Adalet konusunda bkz. Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku*, I, 32-34;Vecdi Aral, "Hukuki Değer Olarak Adalet", *Makâsıd ve İctihad* (Haz. Ahmet Yaman), Yediveren, Konya, 2002, s. 29-38;Afif Abdülfettâh Tabbâra, *Rûhu'd-dîni'l-İslâmî*, Beyrut, 1980,s. 300-302; Mustafa Çağrıcı, "Adâlet", *DİA*, I, 341-343; Karaman, "Adalet", *DİA*, I, 343-344.

55 Mâide, 5/8.

56 Bkz. Hûd, 11/18.

57 Bakara, 2/188; Nisâ, 4/29, 161; Tevbe, 9/34.

58 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1341.

59 Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XI, 185; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 1342, III, 1687; Saffet Köse, "İslam Hukukuna Göre Rüşvet Suçu ve Cezası", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sy, 11 (Nisan 2008), s. 146.

60 Yusuf,Karadâvî, *Devru'l-kıyem ve'lahlâk fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, Beyrut, 1417/1996, s. 299-305; Ali Ahmed Cercâvî, *Hikmetü't-teşrîi'l-İslâmî ve felsefetühû*, Dâru'l-fikr, I-II, Beyrut, 2007,II, 91.Faizle ilgili müstakil bazı eserler için bkz. İsmail Özsoy, *Faiz ve Problemleri*, Nil Yayınları, İstanbul, 1994; Yunus Refîk Mısrî, *el-Câmi' fiusûli'r-ribâ*, Dârulkalem, Dımaşk, 1412/1992; Süleyman Uludağ, İslamda *Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış*, İstanbul, 1988.

Fıkıh terminolojisinde faiz; malın mal ile değişimi mahiyetindeki bir akitte karşılığı bulunmayan bir fazlalıktır[61]. Bir başka tanıma göre ribâ/faiz; borç verilen bir parayı veya 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[62].

Faizin konu edildiği ayetlerden birinde faizden geri kalan bakiyenin terk edilmesi emredilmiş, bunun imanın gereği olduğu vurgulanmış, faizli işlemlerden vazgeçmeyenlerin Allah ve Peygamber'ine karşı savaş açmış olacaklarına dikkat çekilmiştir[63]. Bu ayete göre fâizin yasaklanmasının temel gerekçesinin taraflardan her bir aleyhine vaki olacak haksızlığın, zulmün engellenmesidir. Böylece taraflardan her biri ne zulmetsin ne de zulme uğramış olsun. Bu bağlamda Hz. Peygamber de konuyla ilgili hadislerinden birinde ribâ/faizi kişiyi helake götüren yedi büyük günahtan biri olarak saymıştır[64].

Faizin yasaklanma hikmetlerini kısaca sıralamak gerekirse;

a) Faiz karşılığı olmayan haksız mal iktisabıdır.

b) Faiz yoluyla kapitalistlerin sayısı artacak, bunlar büyük bir güç odağı haline gelecek, zamanla ekonomiden idareye her şeyi kendi çıkarları doğrultusunda kontrol altına almış olacaklardır.

c) Kaynakların tam olarak kullanımını engellediğinden fakirliğe ve işsizliğe sebep olacaktır.

d)Faiz, âtıl bir sınıfın oluşmasına zemin hazırlayan bir muameledir. Bu durum ise netice itibariyle temel üretim faktörü olan emeğin piyasadan çekilmesi anlamına gelmektedir.

e) Faizlerin yükselmesi, bunun maliyete yüklenmesine bu da daha fazla pahalılığa yol açacaktır.

f) Faizli muamelelerin yaygınlaştığı toplumlarda kardeşlik ve yardımlaşma duyguları ölmekte, toplumun farklı kesimleri arasında karşılıklı kötü duygular egemen olmakta, bu da zengin fakir arasında sınıf çatışmasına yol açabilmektedir.

g) faiz, ekonominin tabiî akışına engel olmaktadır.

h) Dış borçların faizleri, kalkınmakta olan ülkelerin daha çabuk kalkınmalarını engellemektedir.

i) Esasen borçlanma ihtiyacı yokluktan doğmakta, varlıklı fertler veya toplumlar yoksullara borç vermektedir. Bu itibarla anapara üzerine bir de faizin yüklenmesi dar gelirlinin durumunu daha da çekilmez hale getirmektedir[65].

---

61 Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul, 1991,II, 202.

62 Özsoy, "Faiz", *DİA*, XII, 110; a. mlf, *Faiz ve Problemleri*, s. 59-62.

63 Bakara, 2/278-279.

64 اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات Bkz. Buhârî, Vasâya, 23, Tıb; Hudûd, 44; Müslim, İman, 144; Ebû Dâvûd, Vasâya, 10; Nesâî, Vasâya, 12.

65 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 217-219.

j) Faizli krediyle çalışan iktisadî kuruluşlar, eşit imkan ve şartlara sahip olmamaları nedeniyle diğerleriyle rekabet etmekte zorlanmakta, hatta çoğu kez bu rekabet hiç mümkün olmamaktadır. Bu durumdan özellikle yatırımını kısa sürede kâra geçiremeyen işletmeler zarar görmekte, dolayısıyla bu sistem kısa vadeli yüksek kârlı alanlarda yatırımı hızlandırıp küçük işletmeleri ve esnafı mağdur etmektedir. Günümüzde bu sebeple çok sayıda kapanan işyerleri, satılan fabrika, iflas eden büyük işletme ve şirketler bulunmaktadır.

k) Nihayet faiz, devlet ve toplumları çökerten ve tarih sahnesinden silinmesine neden olabilmektedir[66].

b) Ölçü ve Tartıda Haksızlık

Birçok Kur'ân ayeti ticarî hayatın önemli bir kısmını teşkil eden ölçme ve tartmaya dayanan muamelelerde son derece adil ve hassas davranmayı emretmekte, bu konuda yapılacak haksızlıklara, bu haksızlıkların yol açabileceği bireysel ve toplumsal tehlikelere dikkat çekmektedir[67].

Ölçü-tartıda eksiklik görünüşte insanlara hakkını tam olarak verme, içyüzü ise eksik verme şeklinde ortaya çıkabilir. Bu şekil bir muamele alacaklı için zulümdür. Aynı şekilde bedelin alınması sırasında görünüşte alacaklıdan sadece hak edilen alınmış olmakta olayın esasına bakıldığında ise hak edilenden fazlası alınmış olmaktadır. Bu ise zulüm ve hiledir[68]. Ahlâkî ve dînî ciheti bir yana bu kabil yasak fiilleri irtikâp edenler ayrıca uygun bir ta'zîr cezasıyla da cezalandırılabilirler[69].

Ölçü ve tartıda yapılan hilenin ne denli toplumsal vahim sonuçlara yol açabileceği Kur'ân'da Şuayb Peygamber'in kavminin bu nedenle helak olmasıyla örneklendirilmektedir[70].

c) Kumar

Kumar, haksız kazanç yollarından biridir. Haksız kazanç karşıdakine zulmetmek demektir. Bu nedenle kumar Kur'ân'da yasaklanmıştır[71].

Kumarın neden olduğu kötülüklerden bir kısmını şu şekilde sıralamak mümkündür: Kumar haksız bir kazançtır. Kaybedende kin ve düşmanlık duygularını besler. Kazananda daha fazla kazanma hırsını artırır. Bu duygu onu tam bir kumarbaz haline getirir. İbadete engel olur. Bireylerde kısa yoldan köşeyi dönme düşüncesini egemen kılar. Kumarı bir geçim kaynağı haline getirenlere bir tembellik ve meskenet

---

66 Abdürrezzâk Ahmed Senhûrî, *Masâdiru'l-hakk fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut, 1988, III, 234-236; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukı İslâmiyye ve Istılâhâtı Fıkhıyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, I-VIII, İstanbul, 1967, VI, 109-111; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 217-219;Ali Bardakoğlu, "Ribâ", *İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, III, 589-590; Özsoy, *Faiz ve Problemleri*, s.45-55.

67 وَلاَ تَنقُصُواْ الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ Hûd, 11/84-85; وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ İsra, 17/35. Ayrıca bkz. Şuarâ, 181;و اقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان Rahmân, 9; Mutaffifîn, 1-6.

68 Saffet Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile* (Hile-i Şer'iyye), İstanbul, 1996,s. 308. Ayrıca bkz. Karadâvî, *Devru'l-kıyem ve'l-ahlâk*, s. 305.

69 Abdülazîz Âmir, *et-Ta'zîr fi'ş-ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dârul'fikri'l-Arabî, Kahire, 1954, s. 286.

70 Hûd, 11/84-88.

71 Mâide, 5/90-91.

hakim olur[72]. Bu itibarla kumar hangi ad adında ve ne nedenli çağdaş bir görünümde olursa olsun, zulümdür ve bütün şekilleriyle yasaklanmıştır.

d) Rüşvet

Herhangi bir ücret karşılığında bir vazifeyi üstlenmiş bulunan kamu görevlisinin yetki, vazife ya da nüfuzunu kullanarak sağladığı çıkardır[73]. Rüşvete başvurmakla ya hak edilmeyen bir çıkar sağlanmakta veya başkasının hakkına tecâvüz edilmektedir. Her iki halde de adalet ve hakkaniyetin ihlali yani zulüm söz konusudur. Rüşvet yasağının dayanağı Kur'ân ayetleri[74] ve hadislerdir. Bu hadislerden birinde Hz. Peygamber, rüşvet alana ve verene lanet etmiştir[75]. Zekat memurluğu esnasında topladığı zekatlar dışında kendisine hediye verildiğini söyleyen sahabenin bu davranışını Hz. Peygamber şiddetle reddetmiş, evinde oturduğu halde böyle bir hediyenin kendisine verilip verilmeyeceğini sorarak hediye olduğu iddia edilen malın rüşvetten dolayısıyla haksız kazançtan başka bir şey olmadığına vurgu yapmıştır[76].

Devlet çarkının dahi bozulmasına neden olacak derecede adalet ilkesine aykırı zulüm içeren kötü bir ahlâkî davranış olması[77] ve hukuka aykırı haksız kazanç yollarından biri olması hasebiyle rüşvet sadece vicdanî bir davranış olarak kabul edilmemiş, karşılığında maddî müeyyide de öngörülmüştür[78].

e) Yetim Malı Yemek

Son derece zulüm içeren ve adalet ilkesine aykırılık teşkil eden kazanç yollarından biri yetim malı yemektir. Yetim malı yiyen kimse yetimin hem korumasız, hem sahipsiz, hem de henüz aklî ve bedenî olgunluğa erişmemiş olma gibi zaaflarından yararlanmakta, bunları istismar etmektedir. Dolayısıyla böyle bir yaklaşım tamamen zulüm içermektedir.

Bahse konu ayetler yanında[79] Hz. Peygamber de hadislerinden birinde yetim malı yemeyi kişinin helakine neden olan yedi büyük günahlardan biri olarak saymıştır[80].

f) Borcun Savsaklanması

İmkanı olduğu ve hiçbir geçerli mazereti olmadığı halde salt keyfî olarak borcunu ödemeyen şahsın bu durumu hadislerde zulüm olarak nitelenmiştir[81]. Adalet

---

72 Karaman, *Günlük Hayatımızda Haramlar ve Helaller*, İstanbul, 1982, s. 135;Abdurrahman Hasan Meydânî, *el-Ahlâku'l-İslâmiyye ve üsüsühâ*, Dımaşk, 1413/1992, II, 114-115.

73 Köse, "İslam Hukukuna Göre Rüşvet Suçu ve Cezası", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sy, 11, s. 141.

74 Bakara, 2/188; Mâide, 5/42, 62-63.

75 Tirmizî, "Ahkâm", 9, Ebû Dâvûd, "Akdiye", 4; İbn Mâce, "Ahkâm", 2; Ahmed b. Hanbel, II, 164, 190, 194…

76 Buhârî, "Eymân", 3, "Hıyel", 15; Müslim, "İmâre", 26-30.

77 Meydânî, *el-Ahlâku'l-İslâmiyye*, II, 118-119.

78 Abdülazîz Âmir, *et-Ta'zîr fi'ş-ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, s. 265-266; Köse, "İslam Hukukuna Göre Rüşvet Suçu ve Cezası", s. 151-153.

79 Nisâ, 4/10; En'âm, 6/152.

80 Bkz. Buhârî, Vasâya, 23, Tıb; Hudûd, 44; Müslim, İman, 144; Ebû Dâvûd, Vasâya, 10; Nesâî, Vasâya, 12.

81 مطل الغني ظلم Buhârî, "Havâlât", 1-2, İstikrâz, 12; Müslim, Müsâkât, 33; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 10; Tirmizî, "Büyû'", 68; Nesâî, "Büyû'", 100-101; İbn Mâce, "Sadakât", 8; Mâlik, "Büyû'", 84; Dârimî, "Büyû'", 48; Ahmed b. Hanbel, II, 71, 245, 254, 260. (لَيُّ الْوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ) Buhârî, "İstikrâz", 13; Ebû Dâvûd, "Akdıye", 29; Nesâî, "Büyû'", 100; İbn Mâce, "Sadakât", 18.

anlayışı, borcun zamanında ödenmesini gerektirmektedir. Aksi bir tutum alacaklının hukukunu çiğnemek, onun ihtiyacı olduğunu düşünmemek, onun ticarî ve sosyal hayatını dikkate almamak demektir. Bu itibarla bütünüyle ahlakî olmayan haksız ve keyfî bir davranıştır[82].

Borç, zamanı geldiği, alacaklısının talep etmediği, onu sıkıştırmadığı ve borçlunun da ödeme gücü bulunduğu halde bir takım sâiklerden dolayı savsaklanabilir. Bunlar, borcu unutturma veya eldeki parayı kendisinin başka işlerine yatırma vb. gibi ahlakî olmayan sâikler olabilir. Ama alacaklının borcunu talep ettiği ve borçlunun da imkanı olduğu halde ödememesi bir "temerrüd" halidir.

Terminolojide temerrüd; ifaya muktedir borçlunun, muaccel ve ifası mümkün borcunu, alacaklı talep ettiği ve ifayı kabule hazır olduğu halde zamanında ödememesidir[83].

Temerrüd, bir hacr sebebidir[84]. Ayrıca cumhûr-ı fukahâ imkanı bulunduğu halde borcunu ödemekten imtina eden şahısların hapsedileceklerine de hükmetmişlerdir[85]. Bunun dışında borcun ödemesinin geciktirilmesi süresindeki enflasyon farkının ödeneceği İslâm hukukçularının geniş bir kesimi tarafından kabul edilmektedir. Bununla beraber borcun geciktirilmesi nedeniyle alacaklının zararlarının tazmin edilip edilemeyeceği konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır[86].

Bu noktada Hz. Peygamber'in, borcunu ödemeyen bir şahsın cenaze namazını kılmadığını[87] ayrıca hatırlatmalıyız.

Bu maddî müeyyide yanında varlıklı bir şahsın borcunu ödememesinin ahiret cezası da ağırdır[88]. Bu cümleden olarak Hz. Peygamber, borçlu olarak ölmeyi büyük günahlar arasında saymış, şehidin dahi kul hakkının (borcunun) affedilmeyeceğine[89] dikkat çekmiştir.

g) Hile (hilâbe-tağrîr-tedlîs, ğışş)

Hadislerde her alanda olduğu gibi ticarî hayatta aldatmak da şiddetle yasaklanmıştır. Bu cümleden olarak Hz. Peygamber, *"bizi aldatan bizden değildir"* [90]buyurmuştur. Bir başka hadislerinde ise saflığı istismar edilerek aldatılan kişinin şika-

---

82 Karadâvî, *Devru'l-kıyem ve'l-ahlâk*, s. 307.

83 Rahmi Yaran, "Türk Hukukundaki Temerrüdün İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, Konya, 1997, s. 705.

84 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 122.

85 Subhî Mahmasânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-mûcebât ve'l-ukûd fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1972, II, 512-513; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 535; Abdülazîz Âmir, *et-Ta'zîr fi'ş-ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, s. 419-423.

86 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 432-433; Yaran, "Türk Hukukundaki Temerrüdün İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", s. 708-712.

87 كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين Nesâî, Cenâiz, 67; Ebû Dâvûd, Büyû', 9; Dârimî, Büyû', 53.

88 Karadâvî, *Devru'l-kıyem ve'l-ahlâk*, s. 308-309.

89 يغفرالله للشهيد كل ذنب الا الدين Müslim, "İmâre", 119; İbn Mâce, "Cihâd" 10; Ahmed b. Hanbel, II, 220.

90 مرَّ رسول الله على صُبرة طعام -كومة- فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللاً فقال: ما هذا يا صاحب الطعام؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله، أي المطر. قال: أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس، من غشنا فليس منا Müslim, "İmân", 164; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 50; Tirmizî, "Büyû'", 72; İbn Mâce, "Ticârât", 36; Dârimî, "Büyû'", 10; Ahmed b. Hanbel, II, 50, 222, 417, III, 466, IV, 45.

yeti üzerine *"Aldatma yok! Bana üç gün muhayyerlik ver, de."*[91] şeklinde yol göstermiştir.

Hile, sözle/yalan beyan veya fiille karşı tarafı etkilemek suretiyle vuku bulur. Bazen sükut yoluyla da hile yapılabilir. Sözlü hile; tarafların birbirini etkilemek ve akde razı etmek için, bir takım aldatıcı ve yanıltıcı sözler kullanmalarıdır. Amaç, kusurlu bir malı, müşteriye kusursuz gibi satmak veya normalin üstünde bir fiyatla satışı gerçekleştirmektir. Meselâ, satılan malı mevcut olmayan sıfatlarla övmek veya yalan söyleyerek malın kusurunu gizlemek, üçüncü bir kişi aracılığı ile fiyatın yükselmesini sağlamak bunlar arasındadır. Fiilî hile ise; taraflardan birisinin diğerini etkilemek ve alış verişe razı etmek için birtakım hîleli hareketler yapmasıdır. Meselâ; elbiseyi yeni göstermek amacıyla boyamak, kalitesi düşük bir mala, aynı cins fakat kalitesi yüksek bir malın damgasını vurmak; sattığı otomobili yeni ve sağlam göstermek amacıyla kilometre sayacındaki rakamları değiştirmek, değeri yüksek olan kömüre düşük kalitelisini karıştırmak; suyu az olan bir arkın suyunu çok göstermek amacıyla kanalda suyu biriktirmek, sütsüz ineğin memelerini bağlayarak süt biriktirmek ve alıcıya çok süt varmış gibi göstermek (tasriye)[92] gibi hilelerdir. Sattığı eşyada önceden mevcut gizli bir kusuru söylemeksizin satmak da sükut yoluyla hile çeşidi kapsamındadır. Günlük hayatta hemen her ticarî sektörde rastlanabilecek buna benzer pek çok hile ve aldatma çeşitleri görülebilmektedir[93].

Bu tür ticaret şekilleri gayri ahlâkîdir. Çünkü adalet ilkesine aykırılık teşkil etmekte zulüm ve haksızlık ihtiva etmektedir.

h) Ğabn-ı Fâhiş

Ğabn, bir malı teâmüllerin standartların üzerinde satmak demektir. Ğabn-i fâhiş ise uzmanların değerlendirmesi dışında kalan aşırı aldatma barındıran ğabndir[94]. Mecelle, gabn-i fâhişi ticaret eşyalarında yirmide bir, hayvanlarda onda bir, gayri menkûllerde ise beşte bir üzerine yapılan fazlalık olarak belirlemiştir[95].

i) Düşük Fiyata Almak

Bahs (بخس), hak ve kıymette noksanlıktır[96]. Aldatma çeşitlerinden biridir. Çeşitli hile yollarına başvurmak ve satıcının saflığından yararlanarak bir malı piyasa değerinden noksan fiyatına almaktır. Ayetlerde şiddetle yasaklanmış ve bu kabil bir ticaret Medyen kavminin helak sebepleri arasında gösterilmiştir[97]. Tam bir haksızlık

---

91 اذا بايعت فقل لا خلابة ولى الخيار ثلاثة ايام Buhârî, "Büyû'", 48, "İstikrâz", 19, "Husûmât", 3, "Hiyel", 7; Müslim, "Büyû'", 48; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 66; Tirmizî, "Büyû'", 28; Nesâî, "Büyû'", 51; Mâlik, "Büyû'", 98; Ahmed b. Hanbel, II, 80, 129-130.

92 Buhârî, Büyû', 64; Müslim, "Büyû'", 11; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 46; Nesâî, "Büyû'", 14…

93 Senhûrî, *Masâdiru'l-hakk*, II, 149-154; Mahmasânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme*, II, 428-431;Karadağî, Ali Muhyiddîn, *Mebdeü'r-rıdâ fi'l-ukûd*, Beyrut, 1406/1985, I, 601-637; Abdülkerîm Zeydân, *el-Medhal li dirâseti'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Bağdat, 1969, s. 297-299;Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 142-149; Köse, *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, s. 315-316; Meydânî, *el-Ahlâku'l-İslâmiyye*, II, 111-112.

94 Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Medhalü'l-fıkhıyyü'l-âmm el-Fıkhu'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedîd*, Dımaşk, 1968, I, 378; Karadağî, *Mebdeü'r-rıdâ fi'l-ukûd*, II, 735-754; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 137-138; Zeydân, *el-Medhal*, s. 296.

95 Bkz. Mecelle, md. 165; Ali Haydar (Küçük), *Dürerü'l-hukkâm*, I, 247-248; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul, 1993, s. 270.

96 Muhammed Revvâs Kal'acî- Hâmid Sâdık Kuneybî, *Mu'cemu lüğati'l-fukahâ*, Beyrut, 1408/1988, s. 104.

Medyen kavminin helak sebepleri arasında gösterilmiştir[97]. Tam bir haksızlık örneğidir[98].

Bu başlık altında zikredilebilecek haksızlık ihtiva eden bir akit türü de *beyu'l-muzdarr* akdidir. Bu, taraflardan birinin bilgisizliği, ihtiyacı, akıl zayıflığı vb. zaaflarından yararlanarak yapılan hileli bir alış veriş şeklidir[99]. Beyu'l-muzdarr ya satıcının çok acil nakite ihtiyaç duyması nedeniyle malını değerinin çok altında bir fiyata satmak zorunda kalması alıcının da şahsın bu sıkışıklığını fırsata dönüştürmesi şeklinde gerçekleşebilir. Çocuğunu evlendirebilmek için evini yarı fiyatına satmak durumuna düşen kişinin durumu buna örnek gösterilebilir. Veya satıcının bir gıda maddesine, ilaca veya başka bir eşyaya acil ihtiyaç duyan müşterinin bu çaresizliğini istismar ederek sattığı malı astronomik bir fiyata satması şeklinde gerçekleşebilir. Hastalığı için kullanması elzem olan bir ilacın sadece falan eczanede bulunması nedeniyle o ilacı değerinin çok üzerinde almaya mecbur kalan kimsenin durumu böyledir[100]. Bu tür bir ticaret adaletten uzak, haksız ve şahsın zaafını istismar eden, fırsatçılık kabilinden bir akit şeklidir. Bu tür bir ticaret şeklini Hz. Peygamber yasaklamıştır[101].

j) Tabiî Felaket Nedeniyle Telef Olan Malın Bedelinin Alınması

Tarım ürünleri, insan kaynaklı olmayan dolu, kuraklık, kasırga, çekirge istilası, deprem, heyelân, yıldırım düşmesi, sel, çürüme gibi semavî felaketler nedeniyle elde olmayan nedenlerle kısmen veya tamamen telef olabilirler. Buna terminolojide câiha (جائحة) denir[102]. Bahse konu ürünler üzerinde önceden akit yapılmış ve bedeli ödenmiş olabilir. Tamamen doğal afetlerin sebep olduğu bu yok olan ürünler karşılığında müşteriden ücret talep etmek veya alınan ücretin geri iade edilmemesi ahlakî bir davranış değildir. Hz. Peygamber bu durumdan bahsederken, "Allah, meyveyi vermezse kardeşinin parasını ne karşılığında alacaksın"[103] buyurmuştur. Özellikle Mâlikî ve Hanbelî hukukçular böyle bir kazancın haksız olduğuna hükmetmiştir[104].

k) Çalıştırdığı İşçinin Ücretini Vermemek

İslâm, işçilerin hukukuna riayet edilmesine son derece önem atfetmiştir. Bu cümleden olarak Hz. Peygamber, çalıştırdığı işçinin ücretini vermeyen kimsenin ahirette Allah'ı karşısında göreceğine dikkat çekmiş[105], bir hadislerinde işçinin emeğinin karşılığının alın teri kurumadan verilmesini[106] yani savsaklanmamasını[107] söylemiş, bir başka hadislerinde ise kişinin çalıştırdığı kimselere kardeş nazarıyla bakma-

---

97 Bkz. Hûd, 11/84-85.

98 Karadâvî, *Devru'l-kıyem ve'l-ahlâk*, s. 306.

99 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 137.

100 Ebu't-Tayyib Muhammed Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I-XIV+Fihrist, Beyrut, 1419/1988, V/9, s. 168-169; Karadağî, *Mebdeü'r-rıdâ fi'l-ukûd*, II, 756.

101 وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع المضطر وبيع الغرر وبيع الثمرة قبل أن تدرك Ebû Dâvûd, "Büyû'", 25; Ahmed b. Hanbel, I, 116.

102 Senhûrî, *Masâdiru'l-hakk*, VI, 104;Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 409.

103 أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الثِّمَارِ حَتَّى تُزْهِيَ فَقِيلَ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا تُزْهِيَ فَقَالَ حِينَ تَحْمَرُّ وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرَأَيْتَ إِذَا مَنَعَ اللَّهُ الثَّمَرَةَ فَبِمَ يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيهِ Mâlik, Büyû', 11; Nesâî, Büyû, 29.

104 Senhûrî, *Masâdiru'l-hakk*, VI, 105-110;Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 409-410.

105 Buhârî, "İcâre", 10.

106 واعطوا الاجير اجره قبل ان يجف عرقه İbn Mâce, Rühûn, 4.

107 Bkz. Ali Bardakoğlu, İslâm Hukukunda İşçi ve İşveren Münasebeti, Kayseri, ty, s. 50-53.

sını, onlara yediğinden yedirmesi, içtiğinden içirmesini ve takatlerinin üzerinde bir yük yüklememesini telkin etmiştir[108]. İşçiye haksızlık etmemek için verilen ücretin adil olması[109]; işçinin, işverenin haksız fiili, kastı, ihmal ve kusuru gibi sebeplerle uğradığı zararın işveren tarafından tazmin edilme zorunluluğunun bulunması da yine bu adalet ilkesinin bir gereğidir[110].

l) İkrah

Fıkıh terminolojisinde ikrahın şu şekilde tanımları yapılmıştır: Yaptırım gücü bulunan bir şahsın, diğer bir şahsı korkutmak suretiyle, onun da gerçekten korkarak ve rızası ortadan kalkmış olarak yapmaktan kaçındığı bir fiili mübâşereten yapması için zorlamasıdır[111].

İkrahın diğer bir tanımı da şöyledir: Bir fiili yapması veya yapmaması için korkutma ve tehdit yoluyla bir şahıs üzerinde baskı oluşturmaktır[112].

Mecelle'de ise ikrah şu şekilde tarif edilir: "bir kimseyi ihâfe (korkutma) ile, rızası olmaksızın, bir iş işlemek üzere biğayr-i hakkın (haksız yere) icbar etmektir ki; ol kimseye mükreh ve icbar eden kimseye mücbir ve ol işe mükrehün aleyh ve havfı mûcip (korkuyu gerektiren) şeye mükrehün bih denir."[113] İkrah da failin ya rızası veya ihtiyarı ortadan kalkmaktadır[114].

Şahsın iradesini veya rızasını nefyetmesi ve zulüm içermesi sebebiyle[115] fukahâ, ikrah altında alış veriş kapsamına giren tasarrufların muteber olmadığına hükmetmişlerdir[116].

Adalet ilkesi, haklı bir gerekçe olmaksızın insanların eşyalarını razı olmadıkları fiyata satmaya veya almaya zorlanmamasıdır[117].

B-Cesaret

Hayat mücadelesinde muvaffakiyetin yegâne vasıtası şecaattir. Özellikle iktidar mevkiinde bulunanlar ile komutanlar bakımından cesaret olmazsa olmaz bir meziyettir[118].

---

108 Buhârî, "Itk", 16.

109 Bardakoğlu, *İslâm Hukukunda İşçi ve İşveren Münasebeti*, s. 77-80.

110 Bardakoğlu, *İslâm Hukukunda İşçi ve İşveren Münasebeti*, s. 53-58. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 451-491.

111 Abdülaziz Buharî, *Keşfu'l-esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî* (nşr.Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî), Beyrut, 1417/1997, IV, 632.

112 Abdülaziz Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 631; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 368; Mahmasânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme*, II, 444; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 149.

113 Mecelle, md. 948.

114 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 149-156.

115 Karadâvî, *Devru'l-kıyem ve'l-ahlâk*, s. 288.

116 Bkz. Mecelle, md. 1006. Senhûrî, *Masâdiru'l-hakk*, II, 207-215; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 370-371; Mahmasânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme*, II, 443-453; Zeydân, *el-Medhal*, s. 254, 300-303; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 155-156; Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 116, 125, 564-567.

117 Karadâvî, *Devru'l-kıyem ve'l-ahlâk*, s. 306-307.

118 Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlak Dersleri*, Üç Dal Neşriyat/Fatih Matbaası, İstanbul, 1968, s. 162.

Şecaat/cesaret fıtrî olabildiği gibi sonradan kazanılabilen kısmı da vardır[119]. Hz. Peygamber insanların en cesuru[120] idi[121]. Sahabe, savaşın en şiddetli zamanında Hz. Peygamber'e sığındıkların ve onun arkasını siper edindiklerini ifade etmektedir[122].

İnsan dışarıdan gelecek saldırılar karşısında korkak olmamalı, fakat saldırıya haddinden fazla karşılık vererek mütecaviz, saldırgan veya hemen öfkeye kapılan, kızan bir kimse de olmamalıdır. Bu hususta insana yakışan fazilet, saldırıya misliyle cevap vermek, karşılık vermeye gücü yettiği halde affetmek, suçluyu cezalandırmakta haddi aşmamak ve korkup sinmemek olmalıdır. İnsandaki şecaat duygusu doğru yerlerde kullanılmalı, insanların beğenmesi veya kibir ve kendini beğenme amaçlı olmamalıdır. Diğer taraftan şecaat, dinin emrettiği veya izin verdiği yerlerde olmalı, haram olan şeylerde yapılmamalıdır. Meselâ, başkalarını ezmek, kuvvet göstermek, hak edilmeyen bir şeyi güç kullanarak almak gibi hususlar haramdır[123].

Cesaret ticarî hayatta da oldukça önemli ve gerekli bir haslettir. Ticaret hayatının kendine özgü olabildiğince çok engelleri, sıkıntıları ve riskleri bulunmaktadır. Bu engellerin aşılabilmesi belli irade ve cesareti gerektirmektedir. Ticaret hayatında ayakta durabilmek ve bir yere gelebilmek için bu şarttır. O nedenle risk almadan başarılı olmak da mümkün değildir. Bu itibarla Hz. Peygamber, cesur tâcirin merzûk; korkak tâcirin ise mahrum kalacağına dikkat çekmiştir[124]. Fakat burada da dengeyi çok iyi kurmak gerekmektedir. Aşırı ihtirastan kaçınmak gerektiği gibi ne getirip götüreceğini ticaret kuralları çerçevesinde iyi hesaplamadan bir hamle yapmak da hakiki anlamda bir cesaret örneği değildir.

C-Cömertlik

İslâm ticâret hukukuna hakim olan ahlâkî değerlerden biri de cömertliktir. Cömertlik Hz. Allah'ın sıfatlarındandır[125]. Hz. Peygamber de hadislerde insanların en cömerdi olarak tavsif edilmektedir[126].

İslâm'ın temel kaynaklarında insanlar cömertliğe o denli teşvik edilmişler ve cimrilikten o denli sakındırılmışlardır ki cömertlik adeta bir müslümanın dindeki derecesinin ölçütü olmuştur. Bununla birlikte bir kimsenin Allah nezdinde hakîkî anlamda cömert sayılabilmesi için yaptığı hayır veya yardımı severek ve isteyerek yapması, herhangi bir dünyevî karşılık beklememesi, hayrını veya yardımını gayesine uygun yerlere yapması, bağışladığı veya hayırda bulunduğu malın kaliteli ve değerli olması gibi şartlar aranmıştır[127].

---

119 Meydânî, *el-Ahlâku'l-İslâmiyye*, II, 587.

120 Buhârî, "Cihâd", 82,"Edeb", 39; Müslim, "Fedâil", 48; Tirmizî, "Cihâd", 15; İbn Mâce, "Cihâd", 9; Dârimî, "Mukaddime", 10; Ahmed b. Hanbel, III, 147, 185, 271.

121 Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 380; Meydânî, *el-Ahlâku'l-İslâmiyye*, II, 590.

122 Ahmed b. Hanbel, I, 86;عن علي قال: لقد رأيتنا يوم بدر ونحن نلوذ برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أقربنا إلى العدو، وكان من أشد الناس يومئذ بأسا قال البراء رضي الله عنه: كنا والله إذا احمر البأس نتقي به، وإن الشجاع منا للذي يحاذي به، يعني النبي صلى الله عليه وسلم; Müslim, "Cihâd", 79.

123 Akif Köten, "Şecâat", *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, VII, 278-279.

124 Suyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, I, 521; Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, III, 367;Müttekî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, IV, 20.التاجر الجبان محروم و التاجر الجسور مرزوق

125 Rahmân, 55/27, 76; İnfitâr, 96/3; Tirmizî, "Kıyâme", 48; İbn Mâce, "Zühd", 30; Ahmed b. Hanbel, V, 154, 177.

126 Buhârî, "Menâkıb", 23; Müslim, "Fedâil", 12-13; Dârimî, "Mukaddime", 12.

127 Çağrıcı, "Cömertlik", *DİA*, VIII, 72-73.

Cömertliğin bir müslümanda tezâhür etmesi ve hakim olması gerekli en önemli alan ticârî alandır[128].

Cömertliğin dereceleri vardır. En üst derecesi ise "îsâr"dır[129]. Îsâr, kardeşini kendisine tercih etmek, kendi ihtiyacı olduğu halde kardeşini öncelemek demektir. Diğergamlıktır. İslâm tarihi bu konuda çok çarpıcı örneklerle doludur[130]. Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumun ve devletin bekâsında son derece önemli fonksiyonlar icra eden ahîlik, fütüvvet, lonca vb. teşkilatları hep bu cömertlik ve üstün ahlâkî erdem ruhunun organize şekli olarak görmek gerekir[131]. Şimdi İslâm ticaret hukukunu şekillendiren cömertlik örneklerine bakalım.

a) Ticarî İlişkilerde Müsâmaha

Cömert ve müsâmahakar davranma İslâm ticaretinin âdâbı cümlesindendir. Hz. Peygamber, ticarî muamelelerinde karşısındaki kardeşinin müşkilâtını çözme adına cömertçe tavır sergileyenleri, onlara müsamahakar davrananları övmüş ve onlara dua etmiştir[132].

b) Hüsn-i Edâ

Hüsn-i edâ, borçlunun borcunu ödemesi esnasında daha önce taraflar arasında her hangi bir şart koşulmaksızın alacaklısına fazla bir meblağ ödemesidir. Bu yaklaşım şer'an güzel ve meşru görülmüştür. Bu davranış bir teşekkür, kadirşinaslık ve cömertlik örneğidir[133]. Bu konuda Hz. Peygamber, insanların en hayırlısının borcunu en iyi şekilde ödeyen kimse olduğunu söylemiştir[134]. Dolayısıyla böyle bir hareket müstahsen ve müstehap olan bir davranıştır[135].

c) Borcun Silinmesi/ibrâ

Borcu savsaklamanın gerek ahlâkî gerek hukukî bakımdan ne denli yanlış bir davranış olduğu yukarıda izah edilemeye çalışılmıştı. Çok dürüst ve samimi olduğu halde tüm gayretlerine rağmen borcunu ödemekte zorlanan hatta hiç ödeyebilecek imkana sahip olmayan kimselerin toplumda olduğu ve olacağı da bir hakikattir. İşte bu noktada yine ahlâkî erdemler devreye girmektedir. Nasslar bu ahlâkî erdemlere atıfta bulunarak kişilerin vicdanlarını harekete geçirmektedir. Bu ahlâkî hasletlerin başında cömertlik ve ihsan gelmektedir. Bu bağlamda Cenâb-ı Hak, borcunu ödeyemeyecek durumda olan, bu yüzden hayatı alt üst olan ve adeta bunalıma girme aşa-

---

128 Karadâvî, *Devru'l-kıyem ve'l-ahlâk*, s. 316.

129 Haşr, 59/9.

130 Çağrıcı, "Îsâr", *DİA*, XXII, 490; Meydânî, *el-Ahlâku'l-İslâmiyye*, II,451-455.

131 Geniş bilgi için bkz. Yusuf Ekinci, *Ahilik*, MEB. Yayınları,Ankara, 1993; Cemal Anadol, *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991;Öztürk, "Ahilik Teşkilatı ve Günümüz Ekonomisi, Çalışma Hayatı ve İş Ahlâkı Bakımından Değerlendirilmesi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sy, 7, s. 43-56; Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 477-478.

132 رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى Buhârî, "Büyû'", 16; İbn Mâce, "Ticârât", 28; Mâlik, "Büyû'", 100.

133 Bilmen, *Istılâhât*, VI, 100;Karadâvî, *Devru'l-kıyem ve'l-ahlâk*, s. 317; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühû*, Dımaşk, 1989, IV, 724-727.

134 Buhârî, "İstikrâz", 4-7, "Vekâlet", 6, "Hibe", 23; Müslim, "Müsâkât", 118, 128; Tirmizî, "Büyû'", 73; Nesâi, "Büyû'", 64; İbn Mâce, "Ticaret", 62; Dârimî, "Büyû'", 31; Mâlik, "Büyû'", 89; Ahmed b. Hanbel, VI, 375, 390.

135 Beşir Gözübenli, "Kredi İşlemlerinde Cari Olan Riba", *I. Uluslar arası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, Kombad Yayınları, Konya 1997, s. 615-616; Yunus Apaydın, "Karz", *DİA*, XXIV, 523; Özsoy, *Faiz ve Problemleri*, s. 300.

masına gelen borçlulara alacaklıların bu borçlarını silmelerinin, tasadduk etmelerinin çok hayırlı faziletli bir yaklaşım olacağına vurgu yapmıştır[136]. Hz. Peygamber de müteaddid hadislerinde bu konuya dikkat çekmiş bir hadislerinde borçlusuna kolaylık sağlayan veya hiç ödeme gücü bulunmayanın borcunu silen (ibra) şahsın kıyamet gününde arşın gölgesinde gölgelenenlerin ilki olacağını söylemiş[137], bir başka hadislerinde ise borcunu ödemede zorlanan kimseye kolaylık gösteren kimseye Allah'ın, hem dünya hem de ahirette işlerini kolay kılacağını[138] ifade etmiştir[139].

d) Teberru Akitleri

Teberrû akitleri menfaati taraflardan sadece biri lehine olan akitlerdir. Bunlar hibe, âriye, vasiyet, vakıf, havâle, kefâle, sadaka, borçtan ibrâ gibi akitlerdir[140]. Teberru, bedelsiz yapılan hukukî tasarrufların tamamını kapsar. Bu kapsama giren bir tasarrufun vücut bulması için teberruda bulunan şahsın sağlam bir insanî, ahlâkî ve dinî altyapıya sahip olması gerekmektedir. Fıtrat itibariyle insan zaten bencildir[141]. Bencilliğin ileri aşamalarında kişinin hevâsını putlaştıracağını[142], Karunlaşabileceğini[143] hatta Firavunlaşabileceğini[144] dikkatlerden kaçırmamak gerekir. Özellikle de günümüz insanında son derece egemen olan bencillik, bireysellik, aşırı kazanma hırsı daha da ötesi sekülerleşmenin hakim olduğu dikkate alındığında karşılıksız ticarî ve malî fedakarlıklarda bulunan şahısların ne denli yüksek bir ahlâkî meziyet ve cömertlik hasletine sahip olmaları gerektiği dikkatlerden kaçırılmamalıdır.

Bu akitlerden bir kısmı meselâ vakıf gibi doğrudan ticaret hukuku kapsamına girmemektedir. Ama İslâm hukukunun dînî bir hukuk olduğunu ve yapılan her tasarrufta mutlaka ahiret boyutunun gözetildiğinin veya gözetilmesi gerektiğinin unutulmaması gerekir. Çünkü dînî nokta-i nazardan bakıldığında Allah'la mü'min bir kul arasında ticarî bir işlem cereyan etmektedir. Bu ticârî muamelede cennet karşılığında Allah, mü'min bir kulun canı ve malının müşterisidir[145]. İşte bu karşılıksız, ıvazsız yapılan malî tasarrufların arka planında böyle bir inanç ve ruh yatmaktadır.

D-Doğruluk (Sıdk)

Doğruluk en önemli insanî ve İslâmî hasletlerdendir. Doğruluk[146] ve istikâmet[147] bu dinin en esaslı özelliğidir. Doğruluk-istikamet kişiyi takva derecesine ulaştıran en önemli kilometre taşlarından biridir[148].

---

136 Bakara, 2/280.

137 Bkz. Buharî, "Büyû'", 17; Müslim, "Zühd", 74; Tirmizî, "Büyû'", 67; İbn Mâce, "Sadakât", 14; Dârimî, "Büyû'", 50; Ahmed b. Hanbel, I, 227, II, 259.

138 Müslim, Zikr, 38; Ebû Dâvûd, "Edeb", 60; Tirmizî, "Birr", 19; İbn Mâce, "Mukaddime", 17, "Sadakât", 14; Ahmed b. Hanbel, II, 252.

139 Mahmasânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme*, II, 558; Karadâvî, *Devru'l-kıyem ve'l-ahlâk*, s. 316-317; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 553 vd; Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 583-585.

140 Senhûrî, *Masâdiru'l-hakk*, I, 79; Mahmasânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme*, II, 272; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 512; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 49; Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 528.

141 Bkz. Âdiyât,100/6-8.

142 Furkân, 25/43; Câsiye, 45/23.

143 Kasas, 28/76-82.

144 Nâziât, 79/17-24.

145 Bkz. Tevbe, 9/111.

146 Bakara, 2/177; İsrâ, 17/80; Şuarâ, 26/ 84; Ahzâb, 33/23-24, 70…

Doğruluk ve istikamet İslâm'da ne denli değerli ve memdûh ise yalan ve yalancılık da o derece bayağı ve mezmûm bir özelliktir.

Bu bağlamda Kur'ân'da yalan ve yalancılık şiddetle yasaklanmıştır[149]. Hadislerde de sözünde durmama ve emanete hıyanetle birlikte yalancılık da münafıklığın alametleri arasında sayılmıştır[150].

Bir hadislerinde yalandan son derece sakınılmasını emreden Hz. Peygamber, buna gerekçe olarak yalanın fücûra, fücûrun ateşe sürükleyeceğini göstermiş; kişinin yalan söylemeyi itiyat haline getirmesi halinde Allah nezdinde yalancılar sınıfına yazılacağını ifade etmiştir[151]. Bir hadis-i şerifte kıyamet gününde Allah'ın, elbisesini kibir amacıyla yerde sürüyen, yaptığı iyiliği başa kalkan ve malını satmak için yalan yere yemin eden kimselerle konuşmayacağı beyan edilmiştir[152].

Ezcümle yalanla imanın asla bir arada bulunamayacağına dikkat çekilmiş; sadece savaşta düşmanı yanıltmak, karı-koca arasını düzeltmek ve iki insanın arasını düzeltmek gibi son derece hayatî durumlarda yalan söylenmesine cevaz verilmiştir[153]. Bir başka hadislerinde Hz. Peygamber, bir müslümanın hasbelbeşeriyye bazı yanlış davranışlar sergileyebileceğine ama asla yalancı olamayacağına vurgu yapmıştır[154].

Ticaret hayatında da doğruluk ve dürüstlük son derece mühimdir. Öyle ki bir hadislerinde Hz. Peygamber, doğru ve güvenilir bir tâcirin ahirette peygamber ve şehitlerle beraber olacağını ifade etmiştir[155]. Hz. Peygamber'in bu sözü genelde doğruluğun özelde ticarî hayatta doğru ve dürüstlüğün ne denli önemli olduğunu göstermeye yeter bir delildir. Bir hadislerinde Hz. Peygamber, doğru ve dürüstler dışında bütün tâcirlerin kıyamet günü fâcir olarak haşredileceklerini beyan etmiştir[156] ki bu da ticâretini yalan ve sahtekarlık üzerine temellendirmenin tehlike boyutlarını ortaya koymaktadır.

Ticarî hayatta doğruluk ve dürüstlük aynı zamanda kazancın bereketli olmasının da ön koşuludur. Nitekim Hz. Peygamber, alış verişinde doğru olan, sattığı malın özelliklerini beyan eden kimsenin ticaretinin bereketli; aksine yalan söyleyen ve sat-

---

147 Fâtiha, 1/6; Âl-i İmrân, 3/51; A'râf, 7/16; Tevbe, 9/36; Hûd, 11/112; Rûm, 30/30, 43; Yâsîn, 36/4; Şûrâ, 42/15; Beyyine, 90/5…

148 Bakara, 2/177; Tevbe, 9/7.

149 Bkz. Nahl, 10/105; Hacc, 22/60; Zâriyât, 51/10.

150 Buhârî, "İmân" 24; "Şehâdât", 28, "Vasâyâ", 8, "Mezâlim", 17, "Cizye", 17, "Edeb", 69; Müslim, "İmân", 107-108; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15; Tirmizî, "İmân", 14; Nesâî, "İmân" 20; Ahmed b. Hanbel, II, 189, 198, 200, 257.

151 Müslim, "Birr", 103-105; Ebû Dâvûd, "Edeb", 80; Tirmizî, "Birr", 46; İbn Mâce, "Mukaddime", 4-5, 7; Mâlik, "Kelâm", 16; Ahmed b. Hanbel, I, 3, 5, 7-8, 384, 432.

152 Müslim, "Îmân", 171; Ebû Dâvûd, "Libâs", 25; Tirmizî, "Büyû'", 5; Nesâî, "Zekât", 69, "Büyû'", 5; "Ziynet", 103; İbn Mâce,"Ticârât", 30.

153 Müslim, "Birr", 27; Ebû Dâvûd, "Edeb", 50; Tirmizî, "Birr", 26; Ahmed b. Hanbel, VI, 459, 461.

154 Mâlik, "Kelâm" 19.

155 التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء İbn Mâce, "Ticârât", 1; Tirmizî, "Büyû'", 4; Dârimî, "Büyû'", 8.

156 إن التجار يبعثون يوم القيامة فجاراً إلا من اتقى الله وبرَّ وصدق Tirmizî, "Büyû'", 4; İbn Mâce, "Ticârât", 3; Ahmed b. Hanbel, III, 428, 444.

tığı eşyanın kusurunu gizleyen kimsenin ticaretinin ise bereketsiz olacağına dikkat çekmiştir[157].

Ticarî hayatta doğruluk esas olunca bu ilkeye aykırılık teşkil edecek her türlü yalan beyan ve tasarruf şiddetle yasaklanmıştır[158].

Bir toplum içerisinde yalancılığın intaç edeceği iftira, düşmanlık, fitne, fesat ve bölünmüşlüğün/şikâk o toplumu ne derece elîm akibetlere uğratacağı açıktır. Bu nitelikteki bir toplumda düzenli sosyal bir hayatın ve sağlıklı bir medeniyetin zuhuru mümkün değildir[159].

Gerek fiilî gerekse sözlü olsun doğruluk ilkesiyle bağdaşmadığı için yasaklanan veya mekruh görülen bazı ticarî işlem veya tasarrufları şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Muvâzaalı Akitler

Muvâzaa, akit yapan tarafların üçüncü şahıslara ilan edecekleri durumun aksi bir şekilde bir husus üzerinde gizlice anlaşmalarıdır[160]. Daha geniş anlamıyla muvâzaa; tarafların herhangi bir maksatla meselâ alacaklıdan mal kaçırmak gibi üçüncü kişileri aldatmak, onlara gerçek iradelerine uymayan bir durumu mevcutmuş gibi göstermek amacıyla yaptıkları ve görünürdeki muamelenin kendi aralarında hüküm ifade etmediğini kararlaştırmalarından ibarettir[161]. Muvâzaada öz itibariyle değil de şeklî bir akit söz konusudur.

Burada akdin gizlenmesinin arka planında özel bir amaç bulunmaktadır. Muvâzaanın akdin aslında, bedelde ve şahısta (müsteâr isim şeklinde) olmak üzere başlıca üç şekli bulunmaktadır[162]. Telcie ve hezl de muvâzaa kapsamına giren akit türlerindendir. Malının elinden alınmasından korkan kimse bunu bir başkasına emanet olarak verir. Fakat topluma karşı bu malı sattığını söyler. Bu tür bir satış telcie satışıdır. Bu tür akitler gerçek iradeyi yansıtmadıklarından genelde batıl hükmünde kabul edilmiştir[163].

---

157 البيّعان بالخيار ما لم يتفرقا فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما وإن كذبا وكتما محق بركة بيعهما Buhârî, "Büyû'", 19, 22, 44, 46; Müslim, "Büyû'", 47; Tirmizî, "Büyû'", 6, 26; Nesâî, "Büyû'", 4, 8; Ahmed b. Hanbel, III, 402-403.

158 لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ Ahzâb, 33/24.

159 Akseki, *Ahlâk Dersleri*, s. 174.

160 المواضعة: ان يتفق العاقدان سرا على خلاف ما سيعلم Zerkâ, *el-Medhal*, I, 357. Klasik fıkıh müdevvenâtı dışında muvâzaa hk. geniş bilgi için bkz. Zerkâ, *el-Medhal*, I, 357-362; *Türk Hukuk Lügati* (Haz. Türk Hukuk Kurumu) Ankara, 1991, s. 249-250; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühû*, IV, 193-194; Ali Himmet Berki, *Hukuk Tarihinden İslâm Hukuku*, DİB. Yayınları, No: 37, Ankara, 1965, s. 63; Halil Cin-Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*, Timaş Yayınları, I-II, İstanbul,1990, II, 192; Apaydın, "Hezl", *DİA*, XVII, 306-311;Fahrettin Atar, *İslâm İcrâ ve İflas Hukuku*, İstanbul, 1990, s. 417-418; Köse, *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, s. 125-130.

161 Köse, *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, s. 125.

162 Zerkâ, *el-Medhal*, I, 357-362; Köse, *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, s. 127-128.

163 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Sabri Erturhan, "Muvâzaa ve İstiğlâl", Ali Haydar'dan Sadeleştirme, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya, Nisan 2005, Sayı, 5, s. 267-296; Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 116.

b) Beyu'l-Iyne

Kişinin veresiye sattığı bir malı daha düşük fiyatla peşin olarak geri alması şeklinde tarif edebileceğimiz Iyne satışı[164] bizzat hadislerde yasaklanmıştır[165].

Satıcı ve alıcı bir amaca ulaşmak için böyle bir yönteme başvurmaktadırlar. Beyu'l-ıynede bir kimsenin kredi sağlamak amacıyla vadeli olarak yüksek fiyata aldığı bir malı aynı kişiye peşin paraya daha ucuz fiyata satması söz konusudur. Bazen de veresiye alan bu kimse, malı önce üçüncü bir kişiye satar. Bu kişi de aynı malı önceki satıcıya devreder[166]. Bu tür bir akit muvâzaalıdır, ikrazdan faiz alınması söz konusudur. Şöyle ki; nakit paraya ihtiyacı olan bir şahıs ticarete konu bir malı meselâ on bin TL. ye veresi satın aldıktan sonra aynı malı peşin fiyatına aynı kişiye meselâ dokuz bin TL. ye geri satmaktadır. Müşteri bu iki akit sonucu bin TL. borçlu kalmaktadır. Böyle bir akitte şeklen faiz gerçekleşmemiş olsa bile esasında bir muvâzaa ve yalan beyan söz konusudur[167]. Ebû Hanîfe'ye göre ıyne akdi üçüncü bir şahıs araya girmeksizin gerçekleştirilmiş ise fasittir. Şafiî ve Zâhirîler'e göre ise kerahetle sahihtir. Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise batıldır[168].

c) Neceş

Doğruluk ilkesiyle bağdaşmayan, bir başka ifadeyle yalan beyan üzerine dayanan akitlerden biri de neceş tâbir edilen ticaret şeklidir. Neceşte hakiki anlamda bir alım satım değil müşterinin kızıştırılması söz konusudur. Daha açık ifadeyle neceş; gerçek alıcı olmadığı halde müşteri kızıştırmak amacıyla satıcı ile önceden anlaşmış olan bir şahsın satıma konu malın fiyatını sun'î olarak yükseltmesinden ibarettir. Fiyatın yapay olarak artırılmasının altında ya o mala bu sahte müşterinin de ortak olması veya satıştan bir miktar komisyon alma düşüncesi yatmaktadır[169]. Fukahâ genellikle bu tür bir alış verişin mekruh olduğuna hükmetmişlerdir[170].

Görüldüğü üzere neceşte bir yalan beyan ve aldatma söz konusudur. Bu davranış, bir müslüman ahlâkı ile bağdaşır bir davranış değildir. Bu itibarla Hz. Peygamber, müşteri kızıştırma şeklindeki bir ticaret şeklini yasaklamıştır[171].

---

164 Mecdüddîn Mübârek b. Muhammed İbnü'l- Esîr, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-Hadîs*, Beyrut, ty, III, 333-334; Ahmed b. Muhammed b. Ali Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr*, Beyrut, 1987, 167-168; Yunus Apaydın, "Îne", *DİA*, XXII, 283; Karadağî, *Mebdeü'r-rıdâ fi'l-ukûd*, II, 1225; Köse, *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, s. 313. Beyu'l-Iyne'nin çeşitleri ve fakihlerin görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Köse, *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, s. 378-392; Apaydın, "Îne", *DİA*, XXII, 283-285.

165 Bkz. Ebû Dâvûd, "Büyû'",'54; Ahmed b. Hanbel, II, 84.

166 Apaydın, "Îne", *DİA*, XXII, 283-284; Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 228, 202-206.

167 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 244; Köse, *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, s. 216; Özsoy, *Faiz ve Problemleri*, s. 300-305.

168 Karadağî, *Mebdeü'r-rıdâ fi'l-ukûd*, 1227; Apaydın, "Îne", *DİA*, XXII, 284; Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 228.

169 Senhûrî, *Masâdiru'l-hakk*, II, 71-74; Karadağî, *Mebdeü'r-rıdâ fi'l-ukûd*, I, 633-637; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 101-102; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, IV, 239; Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 231.

170 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 102; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, IV, 239; Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 231.

171 نهى النبى عن النجشBuhârî, "Büyû'"," 60, "Şurût", 11, "Hiyel", 6; Müslim, "Büyû'"," 13; Nesâî, "Büyû'"," 16-17, 21, 45; İbn Mâce, "Ticârât", 14; Mâlik, "Büyû'", 97; Ahmed b. Hanbel, II, 7, 63, 108, 156;Ebû Abdillah Muhammed b. Ali Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'lahbâr*, Kahire 1413/1993, V, 197.

d) Yalan Yere Yemin

İslâm, ticarî muamelelerde doğru dahi olsa Allah adına yemin edilmesini hoş karşılamamıştır. Çünkü bir anlamda Allah'ın adı üzerine çok yemin edilmek suretiyle o ismin azameti, saygınlığı ihlal edilmiş olmakta, gereken ihtiram gösterilmemiş olmaktadır. Ayrıca fazla yemin etmeyi itiyat haline getiren bir şahsın yalana düşme tehlikesi de bulunmaktadır[172].

Ticaretinde bir hukuksuzluk olmadığı halde dahi fazla yemin hoş görülmeyince yalan yere yemin etmenin ne derece günah ve tehlikeli olacağı izahtan varestedir. Hz. Peygamber bir hadislerinde bir müslümanın malını almak için fiyat vb. konuda yalan yere yemin eden kimsenin Allah'ın gazabını celbetmiş olarak O'nun huzuruna çıkacağını ifade etmiştir[173].

e) Abartılı Reklam ve Propagandalar

Abartılı reklam ve propagandalar da günümüzde gereksiz yere aşırı yemin ve hatta yalan yemin yerine kaim olabilecek durumlar arasında yer almaktadır. Aşırı reklam, zor ayakta kalabilen tüccarın iflasını intaç etmek şekliyle haksız rekabete yol açabileceği gibi, tüketicilerin duyguları da istismar edilmiş olacak, sonuçta insanlar aşırı tüketim ve savurganlığa sürüklenmiş olacaklardır[174].

E-Emanet

Emanet, peygamberlerin sıfatlarındandır. Hayatın her alanında olduğu[175] gibi ticarî hayatta emanet sahibi olmak müslümanın en temel özellikleri arasındadır[176]. Emanete hıyanet ise münafıklık alametlerindendir[177]. Hz. Peygamber, emânet sıfatı bulunmayan kimsede iman da olmayacağına[178] vurgu yapmıştır.

Hangi türden olursa olsun emanete riayet etmemek sosyal hayatı altüst edecek derecede fenalıkları doğurur. Bu nedenle emanetlerin ehline tevdi edilmesi gerekli olduğu[179] gibi kendisine emanet edilen hususlarda da kusur etmemek gerekir. Hz. Peygamber'in *"emanet zâyi'* olduğunda kıyameti bekleyiniz"[180] meâlindeki hadisleri, emanetlere riayet etmemenin ne denli ağır sonuçlar doğuracağını ortaya koymaktadır[181].

Şimdi emanet sıfatının ticarî hayata yansımasını yakından görelim:

---

172 Karadâvî, *Devru'l-kıyem ve'l-ahlâk*, s. 287; Mustafa Cevat Akşit, *İslam'da Ticaret Prensipleri*, Birun Yayınları, İstanbul 2007, s. 38-39.

173 Buhârî, "Eymân", 11, 17; Müslim, "Îmân", 220, 222; Ebû Dâvûd, "Eymân", 2…

174 Karadâvî, *Devru'l-kıyem ve'l-ahlâk*, s. 289.

175 Mü'minûn, 23/8; المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده Buhârî, "Îmân", 4-5, Rikâk, 26; Müslim, "Îmân", 64-65; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 2; Tirmizî, "Kıyâme", 52, "îmân", 12; Nesâî, "Îmân", 8-9, 11; Dârimî, "Rikâk", 4, 8; Ahmed b. Hanbel, II, 160, 162, 187…

176 والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون Mü'minûn, 23/8; Meâric, 70/32; İbn Mâce, "Ticârât", 1; Tirmizî, "Büyû'", 4; Dârimî, "Büyû'", 8.

177 Buhârî, "İmân" 24; "Şehâdât", 28, "Vasâyâ", 8, "Mezâlim", 17, "Cizye", 17, "Edeb", 69; Müslim, "İmân", 107-108; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15; Tirmizî, "İmân", 14; Nesâî, "İmân" 20; Ahmed b. Hanbel, II, 189, 198, 200, 257.

178 **لا ايمان لمن لا امانة له** Ahmed b. Hanbel, III, 135, 154, 210, 251.

179 Nisâ, 4/58.

180 **فاذا ضيّع الامانة فانتظر الساعة** Buhârî, "İlm", 2, "Rikâk", 35, Ahmed b. Hanbel, II, 361.

181 Akseki, *Ahlâk Dersleri*, s. 171-172.

a) Güvene Dayalı Alışverişler

Emanete dayanan alış verişlerde (biyaâtü'l-emâne) müşteri, satıcının vicdanını hakem tayin ediyor ve onun eminliği konusunda tereddüt göstermiyor. Kısaca her bakımdan ona güveniyor. Bu tür alış veriş kapsamına murâbaha, tevliye, vadîa tabir elden satım akitleri girmektedir. Satıcının bir malı aldığı fiyatının üzerine bir miktar kâr ekleyerek yaptığı satıma "murâbaha satımı", aldığı fiyata yani kârsız satmasına "tevliye", maliyetinin altında satmasına ise "vadîa" denir[182]. Bu tür akitlerde satıcı, kendisine duyulan bu güven duygusunun sarsılmaması için mal ve fiyatla ilgili her hususu herhangi bir hileye başvurmadan müşteriye açık ve net olarak belirtmesi gerekir[183].

b) Emanet Akitleri

Emanet Akitleri kapsamına âriyet, vedîa, şirket, vekâlet gibi akitler girmektedir. Bu akitlerde karşı tarafa teslim edilen mala emanet hükümleri uygulanır. Yukarıdaki akitlerden biri sebebiyle malı elinde bulunduran kimse "emîn" sayılır. Malın zayi olması halinde kasıt ve kusur bulunmadığı sürece bu kişinin tazmin sorumluluğu yoktur[184]. Bu akit türleri de emanet ilkesine son derece riayet edilmesini gerektirmektedir. Taraflardan biri kendi yararına, ortağının zararına bir tasarrufta bulunursa emanete hıyanet etmiş olur[185]. Bu durum o denli önem arz etmektedir ki Hz. Allah, *şerikler biribirlerine ihanet etmediği sürece ben bu ortakların üçüncüsüyüm*[186] buyurmaktadır.

c) İstirsâl (isti'mân-istislâm)

İstirsâl, malın değerini ve piyasasını bilmeyen bir şahsın, malını tecrübesi ve maharetine güvendiği satıcıya satması için teslim etmesidir. Emanet edilen şahıs kötü niyetli ise bu malı, mal sahibinden habersiz olarak fahiş fiyatla satarak kendine kazanç sağlayabilir.

Bu tür bir akitte güven duyulan şahıs sadece satıcı olmayabilir; müşteri de olabilir. Malını satmak isteyen ama piyasa değerini bilmeyen bir satıcı müşteriye güvenerek onun beyanını esas alabilir. Ticarî ahlaktan yoksun müşteri de şahsın bu güvenini istismar edebilir[187]. Güven duygusunun istismarı ise güvenen kimseye ihanet etmek demektir.

Hülasa, ihanet ve aldatmanın ticarî akitlerde tezâhürüne literatürde "hıyânet" denmektedir. Emanet akitlerinin tamamında alıcı veya satıcının aldatılması ile hilâbe, hıyânet, neceş, tağrîr, tedlîs, ğışş vb. yukarıda mahiyetleri beyan edilen aldatmalarda

---

182 Senhûrî, *Masâdiru'l-hakk,* II, 154-162; Karadağî, *Mebdeü'r-rıdâ fi'l-ukûd*, I, 648-660; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku,* II, 144.

183 Karadâvî, *Devru'l-kıyem ve'l-ahlâk,* s. 290-291.

184 Zerkâ, *el-Medhal,* I, 581-582; Karaman, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, 2003, III, 906; Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 79.

185 Karadâvî, *Devru'l-kıyem ve'l-ahlâk,* s. 290.

186 Ebû Dâvûd, "Büyû'", 26.

187 Senhûrî, *Masâdiru'l-hakk,* II, 162-169; Karadağî, *Mebdeü'r-rıdâ fi'l-ukûd,* I, 652-655; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku,* II, 135, 145.

güven duygusunun ihlali veya istismarı söz konusudur. Dolayısıyla bu kabil işlemlerin tamamı emanete hıyanet kapsamındadır ve yasaktır[188].

F-HAYA-İFFET

İffet ve haya duygusuna sahip olması ve bu duyguyu hayat boyu koruması koruması bir müslümanın en temel nitelikleri arasındadır[189]. İslâm, iffet ve haya gibi üstün ahlâkî erdemlerin yaşatılmasına son derece önem atfetmiş, hayanın imandan olduğunu[190] belirtmiş, haya duygusunun körelmesini ise bir çok suçun işlenmesinin sebebi olarak görmüştür[191]. Bir hadislerinde Hz. Peygamber, her dini diğerlerinden ayıran kendine özgü bir ahlâkının bulunduğunu, İslâm'ın ahlâkının ise haya olduğunu belirtmiştir[192].

Bu cümleden olarak İslâm iffet, haya ve ahlâk kurallarına aykırı ticaret şekillerinin her türlüsünü yasaklamıştır[193]. Bu ticaret şekillerinden genç kızlara (câriyelere) fuhuş yaptırmak suretiyle gelir temin etme, bir başka ifadeyle fuhşun ticaretini yapma demek olan "*biğâ"*[194]gerek Kur'ân[195] gerekse hadis[196] nasslarıyla yasaklanmıştır.

Bilindiği üzere İslâm'da zina şiddetle yasaklandığı gibi[197] zinaya teşebbüs ve zinaya götüren yollar da yasaklanmıştır[198]. Zinayı konu edinen ayetlerden birinde[199] zinaya yaklaşılmaması, çünkü onu işlemenin "hayasızlık (fâhişe)" ve "kötü bir yol" olduğu ifade edilmiştir[200]. Zina, evrensel ahlâk kurallarına aykırıdır. O nedenle İslâm'da şiddetle yasaklanmıştır[201]. Hal böyle olunca gerek bireysel gerekse fuhuş gibi sektörel anlamda zina vb. fiillerin ve bunlara altyapı oluşturabilecek vesilelerin, araçların ticaretinin yapılması İslâm hukukunda şiddetle yasaklanmıştır[202].

---

188 Zerkâ, *el-Medhal*, I, 374-390; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, IV, 218; Karadâvî, *el-Halâlü ve'l-harâmu fi'l-İslâm*, Kâhire, 1411/1991, s. 289-298;Muhammed Uleyvî Nâsır, *Hıyânetü'l-emâne ve eseruhâ fi'l-ukûdi'l-mâliyye fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dârussekâfe, Amman, 2001, s. 80-92, 179 vd.

189 Bkz. Meydânî, *el-Ahlâku'l-İslâmiyye*, II, 507-514.

190 Buhârî, İman, 3, 16, Edeb, 77; Müslim, 57-59; Ebû Dâvûd, Sünnet, 14; Tirmizî, Birr, 56, 80, İman, 7.

191 Bkz. İbn Mâce, Fiten, 27.

192 إن لكل دين خلقا وخلق الاسلام الحياءİbn Mâce, "Zühd", 17; Mâlik, "Hüsnü'l-huluk", 9

193 Senhûrî, *Masâdiru'l-hakk*, III, 100.

194 Bkz. Ayrıca bkz. "Biğâ", *el-Mevsûata'l-fıkhıyye*, VII, 129;Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-fikr, I-III, Beyrut, 1414/1993, III, 475-476; Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (thk.Muhammed Abdulkâdir Atâ, Beyrut, 1408/1998, III, 401-403; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, XXIII, 192;İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, Muhtasaru *Tefsîr İbn Kesîr* (İhtisâr ve thk. Muhammed Alî es-Sâbûnî), Beyrut, 1402/1981, II, 604-605.

195 وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًاNûr, 24/33.

196 ان رسول الله حرم ثمن الدم وثمن الكلب و كسب البغىBuhârî, "Talâk", 51; "İcâre", 20; Dârimî, "Büyû'", 34; Ahmed b. Hanbel, I, 147, 235, 289, 350, 356; Şevkânî, V, 170.

197 Zina yasağı ve müeyyideleri hakkındaki ayet ve hadisler için bkz. Nûr, 24/2. hadisler için bkz. Buhari, Diyât, 6; Müslim, Kasâme, 25, 26, Hudud, 3; Ebû Dâvûd, Hudûd, 1, 23; Tirmizî, Hudûd, 8, 15; İbn Mâce, Hudud, 7; Nesâî, Tahrîm, 5, 11, 14; Dârimî, Siyer, 11, Hudud, 18; Ahmed b. Hanbel, I, 61-62, 65, V/313, 317, 318, 320.

198 En'âm, 6/151; İsrâ, 17/32.

199 İsrâ, 17/32.

200 Avvâ, *Fî usûli'n-nizâmi'l-cinâi'l-İslâmî*, s. 53.

201 Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâî*, I, 70-71, II, 384;Muhammed b. Abdillah Zâhim, *Tatbîku'ş-Şerîati'l-İslâmiyye fî men'i'l-cerîme*, Kâhire, 1412/1991, s. 66, 175.

202 Nebi Bozkurt, "Fuhuş", *DİA*, XIII, 211-214.

Günümüzde "kara para" tâbir edilen kazanç yolları kapsamına giren işlemleri de bu çerçevede mütâlaa etmek gerekir.

G-KANAAT

Erdemli bir mü'minde bulunması gereken önemli ahlâkî hasletlerden biri kanaattir. İslâm ahlâkında kanaat, kişinin sahip olduğu rızık, nimet ve diğer imkanlara rıza göstererek başkasının elindekilere göz dikmekten, hırstan, aç gözlülükten ve haksızlığa yeltenmekten sakınma erdemidir[203].

Kanaat aynı zamanda İslâm ticaret hukukunu şekillendiren esaslı ahlâkî erdemlerden biridir. Kanaat tükenmeyen hazinedir. Kanaatin zıddı olan hırs ise doymak bilmeyen bir açlık ve doyumsuzluğu, taşkın ve ardı arkası gelmeyen arzuyu ifade etmekte olup esasında insan fıtratında mevcut bir olgudur[204]. Şu kadar var ki dengesi kurulamayan hırs, muhteris kimseyi de içerine alan çok büyük bireysel ve toplumsal felaketlerin habercisi olabilir[205] bir başka ifadeyle harîs mahrumdur, yani aşırı hırsın sonu mahrumiyettir. Bu nedenle Hz. Peygamber bu tehlikeye dikkat çekerek her ümmetin bir fitnesinin/imtihanının bulunduğunu, Muhammed ümmetinin fitnesinin ise malda olduğuna[206] dikkat çekmiştir. Bir başka hadislerinde de kişinin iki vadi dolusu altını olsa yine de doymayacağını ve bir üçüncüsünü isteyeceğini söyleyerek insanoğlunun karnını/gözünü topraktan başka bir şey doldurmayacağını[207] belirtmiştir[208].

Bu kanaat ruhu Osmanlı esnafının da adete temel ahlakî karakterleri arasındaydı. Şu örnek bunun açık kanıtıdır:

Fatih Sultan Mehmet bir gün piyasayı denetlemek amacıyla tebdîl-i kıyafet yaparak çarşıya çıkar. Girdiği ilk ticarethane sahibine alacakları maddeleri söyler. Bu esnaf padişahın taleplerinden sadece birini (yağı) verir. Diğerlerini karşı komşusundan almasını talep eder. Gerekçe olarak da hem komşusunun henüz siftah yapmadığını hem de ondaki malların (bal, peynir vs.) kendi mallarından daha kaliteli olduğunu söyler[209]. Bu ne güzel bir kanaat örneği, kardeşlik ve örneğidir.

Yukarıda zikredilen hile, gabn-i fâhiş, tağrîr, neceş vb. ile zikredeceğimiz veya zikredemeyeceğimiz daha birçok akit türleri kanaatten yoksunluğun veya aç gözlülüğün açık örnekleri arasındadır. Bu hırsın belirgin olarak görüldüğü ticarî muamelelerden biri de şüphesiz ihtikârdır.

---

203 Çağrıcı, "Kanaat", *DİA*, XXIV, 289-290.

204 Meâric, 70/19. Ayrıca, Fussilet, 41/49.

205 Akşit, *İslam'da Ticaret Prensipleri*, s. 52-53.

206 إن لكل أمة فتنة وفتنة أمتي المال Tirmîzî, "Zühd", 26; Ahmed b. Hanbel, IV, 160.

207 Yaklaşık ifadelerle bkz. لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب Buhârî, "Rikâk", 10; Müslim, "Zekât", 116-119; Tirmizî, "Zühd", 27, Menâkıb", 64; İbn Mâce, "Zühd", 27; Dârimî, "Rikâk", 62.

208 Çağrıcı, "Hırs", *DİA*, XVII; 383-384.

209 M. Yaşar Kandemir, *Örneklerle İslâm Ahlâkı*, İstanbul, 1979, s. 334-335; Avni Arslan- Ziya Demirel, *Osmanlı Tarhinden İlginç Hikâye ve Anekdotlar*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2007, s. 38-39.

a) İhtikâr (Spekülasyon)

İhtikâr; insanların ihtiyaç duydukları ve eksikliği halinde zarara maruz kalacakları şeylerin, fiyatların yükselmesi amacıyla saklanması fiilidir. İhtiyaç duyulan şey, gıda maddesi olabileceği gibi, ilaçtan giyime her türlü eşya da olabilir[210].

İhtikâr yoluyla insanlar, ihtiyaç hissettikleri gıda, ilaç, giyim vs. maddelere kolaylıkla ulaşamamakta, bir sıkıntı ve zorluğa maruz kalmakta, mala ulaşsalar bile reel fiyatının çok üzerinde fahiş bir bedelle ona sahip olabilmektedirler. Bu nedenle ihtikâr yapma mekruhtur[211]. Daha ağır ve nitelikli olması durumunda haram hükmü kapsamına girer. Muhtekirin elindeki stok ettiği ihtiyaç duyulan malı satmamakta direnmesi halinde şahsı ve ailesinin ihtiyaçlarını karşılayacak miktar dışında kalan malları satmasına hükmedilir. Buna rağmen direnirse uygun bir ta'zîr cezasına çarptırılır ve malları muhtekir adına kamu otoritesi tarafından satılır[212]. Muhtekirin, ihtikârı alışkanlık haline getirmesi zamanla kalbinin bütünüyle katılaşmasına ve gaddarlaşmasına, tamamen duyarsızlaşmasına yol açabilir[213]. Bu nedenle ihtikâr hadislerde şiddetle yasaklanmıştır. Bahse konu hadislerden birinde Hz. Peygamber, ancak hata ve günah girdabı içerisine düşen kimselerin ihtikâr yapacaklarını[214] ifade etmiş, bir başka hadislerinde ise câlibin yani dışarıdan pazara mal getiren tâcirin rızkını temin edeceğini, rızkının bereketli olacağını; muhtekirin ise lanetlenmiş olacağına vurgu yapmıştır[215].

b) Haksız Rekabet

İslâm hukukunda esas itibariyle serbest pazar piyasası anlayışı hakimdir. Bu itibarla Hz. Peygamber normal seyri halinde mallara narh koyma isteğini isabetli görmemiş, fiyatlara şu veya bu şekilde müdahale edilmesini uygun bulmamıştır[216]. Rekabet şartlarının geçerli olduğu bir iktisadî sistemde fiyatların dondurulması (narh) ve piyasaya müdahale gereksizdir. Çünkü böyle bir müdahale bir takım olumsuzluklara yol açabilir. Hatta karaborsaya dahi neden olabilir. Şu kadar var ki tröst veya kartellerin kendi aralarında anlaşmak suretiyle tekel oluşturmaları, piyasayı ele geçirmeleri, fiyatları istedikleri gibi düşürüp yükseltmeleri yasaklanmıştır. Çünkü bu bir haksız rekabettir, güçsüz ve zayıf tüccârın ezilmesi, mağdur edilmesi, ticaret sahnesinden silinmesi demektir. Dolayısıyla eksik rekabet şartları altında özellikle ihtikâr ortamı doğduğunda ve bazı olağanüstü durumlarda fiyatları kontrol altında tutmak

---

210 Senhûrî, *Masâdiru'l-hakk*, II, 78-82; Bilmen, *Istılâhât*, VI, 123-126; Karadâvî, *Devru'l-kıyem ve'l-ahlâk*, s. 311-315; a. mlf, *el-Halâlü ve'l-harâmu fi'l-İslâm*, s. 245-246; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 105; Cengiz Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 560-565;Meydânî, *el-Ahlâku'l-İslâmiyye*, II, 112-114; Apaydın, "İhtikâr", *İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (Ed. İ. Kafi Dönmez), MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1997, II, 370;Akşit, *İslam'da Ticaret Prensipleri* s. 58.

211 Senhûrî, *Masâdiru'l-hakk*, II, 78; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 205.

212 Abdülazîz Âmir, *et-Ta'zîr fi'ş-ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, s. 282-283; Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 560-565; Ahmet Debbağoğlu, *İslâm İktisadına Giriş*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1979, s. 331-332; Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 636.

213 Bilmen, *Istılâhât*, VI, 126; Karadâvî, *Devru'l-kıyem ve'l-ahlâk*, s. 311-312.

214 لا يحتكر الا خاطئ Müslim, "Müsâkât", 130, 139; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 40, 47; İbn Mâce, "Ticârât", 6; Dârimî, "Büyû'", 12; Ahmed b. Hanbel, III, 453-454, VI, 400.

215 الجالب مرزوق والمحتكر ملعون İbn Mâce, "Ticârât", 6; Dârimî, "Büyû'",12.

216 فقال الناس يا رسول الله غلا السعر فسعر لنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله هو الخالق القابض الباسط الرازق المسعر وإني أرجو أن ألقى ربي وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة ظلمتها إياه بدم ولا مال Tirmizî, "Büyû'", 73; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 49; İbn Mâce, "Ticârât", 27; Dârimî, "Büyû'", 13; Ahmed b. Hanbel, II, 337, 372, III, 85, 156, 286.

gerekli olabilir. Çünkü zayıf esnaf ve tüccâr kartelleşen bu gibi organizasyonlarla eşit şartlara sahip değillerdir. Bu itibarla ezici ve yıkıcı bir rekabete müsamaha gösterilmesi söz konusu değildir[217].

H-KARDEŞLİK

İslâm'da bütün müslümanlar kardeştir[218]. Bu din kardeşliği müslümanlar arasında son derece müstesna bir konuma sahiptir[219]. Yerine göre kan kardeşliğine dahi önceliği olabilmektedir. Nasslar hemen her fırsatta kardeşlik hukukuna vurgu yapmakta kardeşler arasında öteden beri devam ede gelen hukukun, erdemin, güzel geçmişin unutulmamasını öğütlemektedir[220].

Din kardeşliği yanında İslâm, bütün insanlığın kardeşliğini de reddetmemektedir. Hz. Peygamber, bir hadislerinde bu hakikati *"İnsanlar bir tarağın dişleri gibi eşittir."*[221] sözüyle deklare etmiştir. Bir başka hadislerinde ise *"Bütün insanlar hepiniz Adem'in oğullarısınız, Adem de topraktan yaratılmıştır. İnsanlar babaları ve dedeleri ile övünmekten vazgeçsinler. Çünkü böyle yapanlar Allah nazarında küçük bir karıncadan daha değersizdirler."*[222] buyurmuş, bir başka hadislerinde ise *"Kendi nefsin için istediğini bütün insanlar için de iste ki kâmil müslüman olasın."*[223] buyurmuştur. Dolayısıyla adalet, hakkaniyet, merhamet, yardım, kolaylaştırma vb. insanî muamelelerde müslim-gayri müslim ayırımı bulunmamaktadır. Şimdi bu kardeşlik prensibinin esas alındığı bazı akitlere bakalım.

a) Karz-ı Hasen

Karz, misliyle geri ödenmek üzere verilen tüketime konu para, buğday, yağ gibi mislî malların birine ödünç veya borç verilmesidir[224]. Başlangıç itibariyle âriyet, sonuç itibariyle sarf akdi olan hukukî bir işlemdir[225].

Dayanağı ayet[226] ve hadislerdir[227].

Bahse konu ayetlerde *Allah'a borç verme* ifadesinin kullanılması, verilenin Allah nezdinde zayi olmayacağına, karşılığının sevap ve mükafat olarak geri döneceğine dair ilahî vaat olarak yorumlanmıştır. Verilen borç veya ödüncün *güzel borç* olarak

---

217 Karadâvî, *Devru'l-kıyem ve'l-ahlâk*, s. 451-457;Sabri F. Ülgener, *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*, Ankara, 1984, s. 119-148; Debbağoğlu, *İslâm İktisadına Giriş*, s. 333; Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 291-293; Akşit, *İslam'da Ticaret Prensipleri* s. 66.

218 Hucurât 49/10.

219 Buharî, "Îmân", 7, "Mezâlim", 3; Tirmizî, "Kıyâme", 22

220 Bakara, 2/237.

221 Müttekî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, IX, 38.

222 Tirmizî Tefsir sûre 49, 5, "Menâkıb", 73; Ebû Dâvûd, "Edeb", 111; Ahmed b. Hanbel, II, 524.

223 Tirmizî, "Zühd", 2; Ahmed b. Hanbel, II, 310, V, 247.

224 Zerkâ, *el-Medhal*, I, 556; Bilmen, *Istılâhât*, VI, 94-104; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühû*, IV, 720;Apaydın, "Karz", *DİA*, XXIV, 520; "Karz", *el-Mevsâtü'l-fıkhiyye*, XXXIII, 111.

225 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 4738.

226 Bakara, 2/245; Mâide, 5/12; Kehf, 18/17; Hadîd, 57, 11, 18; Teğâbün, 64/17; Tüzzemmil, 73/20.

227 من نفس عن مسلم كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب الآخرة يوم القيامة ، ومن ستر مسلما ستره الله في الدنيا والآخرة ، ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة ، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه Ebû Dâvûd, "Edeb", 60; Tirmizî, "Hudûd", 3, "Birr", 19; İbn Mâce, "Mukaddime", 17; Ahmed b. Hanbel, II, 252, 414, 500.

tavsifi ise bu hareketin riya ve dünyevî beklentilerden uzak ihlasla ve salt Allah rızası gözetilerek yapılmış olması nedeniyledir[228].

b) Şuf'a (Önalım Hakkı)

Bir şahsın, müşteriye bedeli ve masraflarını ödeme karşılığı cebren de olsa satılan gayr-i menkûl üzerindeki temellük hakkıdır[229].

Hikmeti, yeni müşteriden diğer şefîlere karşı vâki olabilecek muhtemel zararın önlenmesidir. Bir başka ifadeyle ortakları, biri birine bitişik olan komşuları gerek maddî, gerek ahlâkî cihetlerden yeni komşudan vakî olabilecek muhtemel zararlardan korumaktır. Dolayısıyla ön alım hakkı, önceki mevcut huzur, sevgi ve güven ortamının devamını sağlamaya matuftur. Nitekim "Hapislerin en darı zıt karakterlerin bir arada bulunmasıdır. (اضيق السجون معاشرة الاضداد)" denilmiştir. Kısaca şuf'a akdinde def'i mefâsid celb-i menâfiye öncelenmiştir[230]. Ayrıca müslümanlar arasında cereyanını yanında cumhurun, bir gayri müslimin müslüman üzerinde şuf'a hakkına sahip olduğu konusundaki görüşlerini de belirtmeliyiz[231].

Bu kardeşlik ruhu esasında diğer tüm ticarî muameleler için geçerlidir. Burada örneklendirmek kabilinden bu kadarla yetinmeyi uygun gördük.

İ-MERHAMET

İslâm'ın özü merhamettir[232]. Allah Rahmân ve Rahîm'dir. Rahmeti üzerine vacip kılmıştır[233]. O'nun rahmeti her şeyi kuşatmıştır[234]. Hz. Muhammed (a.s.) âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir[235]. Şefkat ve merhamet bu öğretiye inanan bir mü'minin en temel özelliklerindendir[236].

Bu merhamet ve şefkat anlayışının bütün ticarî ilişkilere yansıması kaçınılmazdır. Şimdi bu konuda birkaç örnek verelim:

a) Borçluya Süre Tanıma

Borca sadık kalmanın ne denli önemli olduğuna yukarıda değinilmişti. Borcu keyfî ve haksız yere ödemeyen; ahlâk ve hukuk kurallarına uymayan kimseler olabileceği gibi son derece hassas olmasına rağmen elde olmayan çeşitli sebepler dolayı-

---

228 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 822, VII, 4738, 5039-5040;Apaydın, "Karz", *DİA*, XXIV, 520; Cercâvî, *Hikmetü't-teşrî'*, II, 122.

229 Mecelle, md. 950; Ali Haydar (Küçük), *Dürerü'l-hukkâm*, III, 20; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 247; Zeydân, *el-Medhal*, s. 222; Bilmen, *Istılâhât*, VI, 131; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühû*, V, 792; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, III, 92;Abdullah b. Abdilazîz Der'ân, *Ahkâmü'ş-şuf'a fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Mektebetü't-tevbe, Riyad, 1415/1994, s. 48-57; Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 591.

230 Bilmen, *Istılâhât*, VI, 153-155; Zeydân, *el-Medhal*, s. 222; Cercâvî, *Hikmetü't-teşrî'*, II, 127-128; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühû*, V, 793-794; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, III, 92; Der'ân, *Ahkâmü'ş-şuf'a*, s. 43-44; Akşit, *İslam'da Ticaret Prensipleri* s. 81.

231 Der'ân, *Ahkâmü'ş-şuf'a*, s. 121-125; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühû*, V, 801-802.

232 التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله Şemsüleimme Muhammed Ahmed b.Ebû Sehl Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut, 1989, X, 209; Ahmed b. Abdülehad b. Zeynelâbidîn es-Serhandî İmam Rabbânî, *el-Mektûbât*, İstanbul, ty, I, 104; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*,II, 11;Akseki, *Ahlâk Dersleri*, s. 264, 268.

233 En'âm, 6/12, 54.

234 A'râf, 7/156.

235 Enbiyâ, 21/107.

236 Kandemir, *Örneklerle İslâm Ahlâkı*, s. 159-176.

sıyla borcunu ödemekte zorlanan kimseler de olabilir. İşte bu konumda olan kimselerin durumlarıyla ilgili olarak nasslar, alacaklının merhamet hislerine hitap etmekte ve onu devreye sokmaktadır. Bu cümleden olarak Kur'ân, borçlunun maddî darlık ve sıkıntı içerisinde olması halinde bu darlıktan genişliğe kavuşuncaya kadar ona mühlet verilmesini, borcunun ötelenmesini emretmektedir[237]. Hz. Peygamber de darda kalan bir borçluya mühlet veren kimsenin kıyamette Allah'ın arşınının gölgesinde gölgeleneceğini[238] söylemiştir. Darda kalan borçluya imkan tanımak, ona merhamet etmek işte bu derece önemli ve faziletli bir davranıştır[239].

b) İkâle

İkâle; bir ticarî akdin satıcı ve alıcının karşılıklı rızalarıyla bozulmasıdır[240].

Akit yapan taraflardan birinin yaptıkları alışverişten pişmanlık duyması ve bu akdi bozmak istemesi halinde diğer tarafın bu isteği kabul etmesi İslâm'ın teşvik ettiği şefkat, merhamet ve kolaylaştırma kapsamında mendub bir işlemdir. Çünkü pişmanlık duyan ve bu ticarî akitten dönmek isteyen kimsenin darda olduğu, sıkıntıda olduğu, bu akdin ona bir yarar sağlamayacağı açıktır. İkâleye başvurulması bu sıkıntıya son verecektir[241]. Bu itibarla ikâleye imkan vererek kardeşini sıkıntıdan kurtaran kişi hadiste övülmüştür[242]. İkâle, üstün ahlâk sahibi bir kişi tarafından gerçekleştirilen bir empati hareketidir.

J-SABIR

Ahlâkî erdemlerin en önemlilerinden olan sabır; beşer tabiatına aykırılık teşkil eden ve def'i mümkün olmayan hallere karşı mukavemet göstermektir[243]. Ahlâkın, ilmin, amelin, hikmetin ve her türlü muvaffakiyetin başı sabırdır[244].

Seksene yakın ayette sabır konu edilmektedir. Kişi, ticarî hayatında beklemediği durumlarla karşılaşabilir. Bunlar, yangın, kıtlık, sel, donma vb. tabî felaketler sonucu ürününü zayi olması, gaspedilmesi, iflas etmesi, piyasada durgunluk, ürettiği veya ticaretini yaptığı emtianın piyasasının olmaması yani sattığı ürüne rağbetin düşmesi (kesâd), ticarî rakiplerinin çeşitli yollarla engelleme çabalarları vb. hususular olabilir. Kişi, her türlü tedbiri aldıktan ve ticaretin gerektirdiği şartlara riayet ettikten sonra bu gibi durumlarla karşılaştığında isyan etmemeli, bunun bir imtihan olduğu şuuruyla hareket ederek sabr-ı cemîl ve metânet göstererek Allah'a tevekkül etmelidir. Nitekim bir ayette korku, açlık, mal, can ve ürünlerden eksiltme şekliyle mü'minlerin imtihana tâbi tutulacakları bildirilerek bu gibi felaketler karşısında sabır ve metanet gösterenler müjdelenmiştir[245].

---

237 وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ Bakara, 280.

238 من أنظر معسراً أو وضع له أظله الله في ظل عرشه Buhâri, "Büyû'", 17; Müslim, "Zühd", 74; Tirmizî, "Büyû'", 67; İbn Mâce, "Sadakât", 14; Dârimî, "Büyû'", 50; Ahmed b. Hanbel, I, 227.

239 Karadâvî, *Devru'l-kıyem ve'l-ahlâk,* s. 317-318.

240 Mecelle, md, 190-196; Ali Haydar (Küçük), *Dürerü'l-hukkâm,* I, 303-318;Senhûrî, *Masâdiru'l-hakk,* VI, 248-253; Zerkâ, *el-Medhal,* I, 561-563; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühû*, IV, 713-718; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku,* II, 447-450; Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali,* s. 346-348.

241 Cercâvî, *Hikmetü't-teşrî',* II, 129; Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali,* s. 348; Bilmen, *Istılâhât,* VI, 28.

242 Ebû Dâvûd, "Büyû'", 52; İbn Mâce, "Ticârât, 26; Ahmed b. Hanbel, II, 252.

243 Akseki, *Ahlâk Dersleri,* s. 167.

244 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* I, 544-545; Meydânî, *el-Ahlâku'l-İslâmiyye,* II, 308-310.

245 Bakara, 2/155-157.

Diğer taraftan ticarî hayatta amaçlanan hedefe bir anda ulaşılamayabilir. Birçok engelle karşılaşılabilir. Ticarî hayatın da kendine özgü kanunları vardır. Ticaret hayata yeni başlayan bir kimse bir anda yükselme beklememeli, ticarî hedeflerine ulaşmada acele etmemeli, zorluklara karşı göğüs gererek kararlılık ve sebatla yoluna devam etmelidir[246].

XVII. asır şairlerinden Hatemî (Edirne'li İbrahim)'in ifadesiyle

Erişir menzili maksûdına âheste giden Tîz-reftâr olanın pâyine dâmen dolaşır[247].

K-SAYGI

Kamu düzeninin idamesi için her kesimden ve her mesleğe mensup insanların diğerlerinin hukukuna saygı gösterme görevleri bulunmaktadır. "Sevgi iradî, saygı zorunludur" şeklinde formüle edilen bir söz vardır. Sevgi gönül işidir. Bu itibarla bir kimse diğerini sevmek zorunda değildir. Ama karşımızdakinin hukukuna bu arada ticarî hukukuna saygı göstermek onu sevmesek de zorunludur. Saygısızca bir davranışın aynı şekilde bir saygısızlıkla karşılık görebileceği unutulmamalıdır. Ticarî hayatta da aynı şeyler geçerlidir. Yapılan bir saygısızlığın karşı saygısızlıkları doğuracağı açıktır. Aşağıda zikredeceğimiz hususlar kişinin ticaret hak ve hürriyetine yönelik saygısızlık içeren ve nasslarla yasaklanan ahlakî olmayan davranışlardır.

a) Satım Üzerine Satım, Pazarlık Üzerine Pazarlık Yapmak

Bu kabil davranışlar başkasının/kardeşinin ticaretine engel olma anlamı taşımaktadır. Hz. Peygamber, *"Bir kimse kardeşinin pazarlığı üzerine pazarlık yapmasın."*[248] buyurarak bu tür bir ticaret şeklini yasaklamıştır.

Bu engelleme, muhayyerlik süresi içerisinde üçüncü bir kişinin müşteriye gelerek, "Bu satımı feshet. Ben bu malın daha kalitelisini sana daha ucuza satayım" demesi şeklinde gerçekleşebileceği gibi satıcıya gelerek, "Sen bu satımı feshet. Ben bu malı daha yüksek fiyata senden alayım" şeklinde de gerçekleşebilir.

Pazarlık üzerine pazarlık ise bir anlamda bitmek üzere olan pazarlığı bozmak demektir. Bu, şöyle olabilir: Mal sahibi ile o malı satın almak arzusunda olan kişinin henüz akdi gerçekleştirmemekle birlikte satım üzerinde görüştükleri sırada üçüncü şahsın mal sahibine, "Ben bu mala daha fazla veririm" demesi ya da o malı almak isteyen kişiye, "Bu maldan daha iyisini sana daha ucuza satarım" demesidir.

Fukahâ, bütün bu şekillerin haram olduğu ve bu gibi yaklaşımlarda bulunanların günah işlemiş oldukları konusunda hemfikirdirler[249]. Çünkü bu tür yaklaşımlar kardeşlik hukukunu ve bağlarını zedeleyici ve hatta yıkıcı nitelik arz etmektedir[250].

b) Satıcıları Pazara Girmeden Karşılamak (Telakki'r-rukbân)

---

246 Akşit, *İslam'da Ticaret Prensipleri* s. 82 vd.

247 Soykut, *Unutulmaz Mısralar*, s. 81.

248 ولا يبع احدكم على بيع اخيه Buhârî, "Büyû'", 58, 64, 70-71, "Şurût", 8, "Nikâh", 45; Müslim, Nikâh", 49, "Büyû'", 7-8, 11, "Birr", 29, 32; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 17, "Büyû'", 43, 46; Tirmizî, "Nikâh", 38, Ebû Dâvûd, "Büyû'", 67; Nesâî, "Nikâh", 20-21, "Büyû'", 17, 20-21; İbn Mâce, "Ticârât", 13; Dârimî, "Nikâh", 7, Nesâî,"Büyû'", 17, 33; Mâlik, Nesâî, "Büyû'", 95-96; Ahmed b. Hanbel, II, 7, 21, 63, 71, 108; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, V, 199.

249 Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 233.

250 Karadâvî, *Devru'l-kıyem ve'l-ahlâk*, s. 319.

Bu, şehirde mal satmak üzere yola çıkan ticaret kafilelerini henüz şehre girmeden karşılayarak onların mallarının satın almak demektir. Fukahânın açıklamalarından anlaşıldığına göre ticaret kafilelerinin yolda karşılanmaları iki maksada matuftur: a) Piyasa fiyatını bilmeyen satıcıdan malı daha ucuza almak, b) Malın, özellikle de gıda ürünlerinin tamamını satın alıp stok ederek dilediği fiyata satmak. Kimi fukahâya göre bu tür alış veriş mekruh kimilerine göre ise fasittir[251]. Hz. Peygamber, ticaret kafilelerinin veya satıcıların henüz şehre ulaşmadan yolda karşılanarak mallarının satın alınmasını yasaklamıştır[252].

Tarımla uğraşan çiftçi ve köylülerin ürünlerinin henüz gerçek fiyatlar oluşmadan özel veya kamu sektörü tarafından ilan edilen fiyatlarla alınması *telakki'r-rukbân*'ın günümüzdeki tezâhür şeklidir[253].

c) Şehirlinin Köylü Adına Satış Yapması

Tarımla uğraşan çiftçi ve köylü piyasa fiyatlarını her zaman izleme imkanı bulamayabilir ve ürünün piyasa fiyatını bilemeyebilir. Esnaf ve tüccârın bu konudaki tecrübeleri karşısında aldanmaya maruz kalabilir. Diğer taraftan dışarıdan mal getirenleri belli grup veya kişilerin karşılayıp mallarını almaları tekelleşmeye de yol açabilir. Bu itibarla Hz. Peygamber, şehirli esnafın köylü adına satım yapmasını yasaklamıştır[254]. Hz. Peygamber'in, bahse konu hadisleri ihtiyaç duyulan maddelerin belli ellerde toplanıp, piyasaya kontrollü olarak arz edilmesini dolayısıyla fiyatların sun'î olarak artışını önlemeye matuftur.

Dışarıdan mal getirenle merkezdeki tüccâr arasında şöyle bir sözleşme cereyan eder: Şehirli tüccâr, satıcı köylüye veya taşradan mal getirene, "Sen bu malı bana bırak, ben onu senin adına tedricen satayım." Bu yöntemin genelleşmesi halinde tekellerin oluşacağı ve toplumun zarar göreceği açıktır. Bu tür bir uygulamadan genellikle şehir halkı zarar görür. Şöyle ki; sebze, meyve ve hubûbât genelde köylerde daha ucuzdur. Şehirli, köylü adına sattığında, bunların fiyatlarını peyderpey artırarak satacak, dolayısıyla şehir halkı daha ucuza alabileceği bir malı daha fazla para ödeyerek almak durumunda kalacaktır. Bu, bir nevi ihtikârdır. Eğer aynı mallar şehirde bulunuyorsa bunda bir sakınca görülmemiştir[255].

Görüldüğü üzere bu kabil ticaretlerin arka planında bir saygısızlık, bencillik, kanaatsizlik gibi ahlâkî olmayan düşünceler yatmaktadır.

---

251 Senhûrî, *Masâdiru'l-hakk*, II, 83-85; Karadağî, *Mebdeü'r-rıdâ fi'l-ukûd*, I, 640-645; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 106; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, IV, 239; Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 229; Akşit, *İslam'da Ticaret Prensipleri* s. 63.

252 لاتلقوا الركبان ولا يبيع حاضر لباد Buhârî, "Büyû'", 68, 71-72, "İcâre", 14; Müslim, "Büyû'", 11, 19; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 46; Nesâî, "Büyû'", 14, 17-18; Mâlik, "Büyû'", 96; Ahmed b. Hanbel, I, 368, II, 42, 156, 364, 465; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, V, 195.

253 Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 230.

254 نهى رسول الله ان يبيع حاضر لباد Buhârî, "Büyû'", 58, 64, 68-71, "İcâre", 14; "Şurût", 8; Müslim, "Nikâh", 51-52, "Büyû'",11-12, 18, 20-22; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 45; Tirmizî, "Büyû'", 13; Nesâî, "Büyû'", 16-19, 21; İbn Mâce, "Ticârât", 15; Mâlik, "Büyû'", 96; Ahmed b. Hanbel, I, 163-164, 368; II, 42, 153, 238.

255 Senhûrî, *Masâdiru'l-hakk*, II, 85-87; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 107; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, IV, 239; Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 228-229.

L-VEFA

Vefa İslâm ahlâkının en önemli prensiplerindendir. Kur'ân ayetleri ahde vefa gösterilmesine önemle vurgu yapmaktadır[256]. Önceden de ifade edildiği üzere hadislerde de ahde vefa göstermemenin, verilen sözü tutmamanın nifak alametlerinden olduğuna dikkat çekilmiştir[257].

Bireylerin ve toplumun bekâ ve mutluluğu için bir takım mukâvele ve muâhedeler zorunluluk arz etmektedir. Bu akit ve sözleşmeler olmadan medenî ve sosyal hayat inkişaf edemez. Özellikle de ticarî hayatın idâmesi için bu sözleşmeler çok önemlidir. Ekonomik, ticarî ve sosyal hayatın sağlıklı bir şekilde aksamadan, tıkanmadan yürüyebilmesi bu sözleşmelere bağlı kalmakla doğru orantılıdır. Dolayısıyla ahde vefâ bir ahlâk kanunudur[258]. Hal böyle olunca ahdini bozan, vadinden dönen bir kimse herkesin nefretini kazanacağı gibi haksızlığa uğrayan tarafların düşmanlığını da celbetmiş olacaktır[259].

Borcun zamanında ödenmesi ahde vefanın bir gereğidir[260]. Borç zamanında ödenmediğinde ahde vefasızlık yapılmış olmakta, böyle bir davranış hem borçlu kişinin güvenilirliğini yitirmesi, hem alacaklıya haksızlık, hem topluma karşı bir aymazlık ve saygısızlık anlamı taşımaktadır. Borcuna sadık kalmayarak ahdine vefa göstermeyen böylece kendi güvenilirliğini kaybeden bir kişi aynı zamanda kendi ticarî hayatının temellerine de bir anlamda dinamit koymuş olmaktadır. Çünkü ahitlerine, sözleşmelerine sadık kalmayan bir kimseyle artık diğer ticaret erbabı ve müşteriler de ticarî ilişkilerini doğal olarak kesecektir. Dolayısıyla ticarî çevrelerde "güvenilmez" olarak damgalanan kişi, kurum ve işletmelerin ticaret sahnesinden silinmeleri mukadderdir. "Borcun Savsaklanması" başlığı altında açıklandığı üzere bu vefasızlığın ayrıca maddî müeyyide ve uhrevî boyutu bulunduğunu da hatırlatalım.

Bütün bu sayılan güzel ahlâkî meziyetler yanında Gazâlî (505/1111), ayrıca bir müslüman tâcirin riayet etmesi gereken mesenlin uhrevî boyutunu da kapsayan bir takım hususlara da dikkat çekmektedir. Bunlar iyi niyet, zikir, şükür, tevekkül, tevazu, takvâ-vera', şüpheli şeylerden kaçınma, nefsini muhasebe etme gibi bir takım adâptan ibarettir[261].

Gerek bu maddeleri gerekse örnekleri daha da artırmak mümkündür. Ama İslâm ticaret hukuku özelinde yaptığımız bu incelemenin İslâm hukuku-ahlak birlikteliğinin ispatı için yeterli olacağını düşünüyoruz.

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Her hukuk sisteminin amacı adaleti gerçekleştirmektir. Bu aynı zamanda hukukun fonksiyonudur[262]. Hukukun gerçekleştirmeyi hedeflediği temel değer olan ada-

---

256 وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا Bakara, 177; يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُود Mâide, 5/1; Mü'minûn, و الذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون 23/8; Meâric, 70/32.

257 Buhârî, "İmân" 24; "Şehâdât", 28, "Vasâyâ", 8, "Mezâlim", 17, "Cizye", 17, "Edeb", 69; Müslim, "İmân", 107-108; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15; Tirmizî, "İmân", 14; Nesâî, "İmân" 20; Ahmed b. Hanbel, II, 189, 198, 200, 257.

258 Akseki, *Ahlâk Dersleri*, s. 255-256.

259 Akseki, *Ahlâk Dersleri*, s. 257.

260 Karadâvî, *Devru'l-kıyem ve'l-ahlâk*, s. 307; Akşit, Akşit, *İslam'da Ticaret Prensipleri* s. 40.

261 Bkz. Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 83-87.

262 Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku*, s. 32-35; Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, s. 30; Ünal, agm, s. 17.

let idesi aynı zamanda ahlâkî bir değerdir. Dolayısıyla adalet idesi hukukla ahlâk disiplinleri arasındaki temel kesişim noktasıdır, ortak paydasıdır. Böylece adalet idesine dayalı hukuk, kökeninde ahlâkî bir temele dayanmaktadır. Bu yönüyle ahlâkî bir çabanın ifadesi olan hukukun, ahlâkî değerlere dayanmaması düşünülemez. Dolayısıyla ahlâkî değerlere dayanmayan, adaleti esas almayan bir hukuk sistemi hiçbir zaman hakkaniyete dayalı bir yükümlülük anlayışı üretemez[263]. Başta adalet olmak üzere İslâm'da ahlakî değerlere en fazla atıf yapılan alanlardan biri ticaret hukuku alanıdır. Ticaret hayatı, toplumu ayakta tutan en önemli dinamiklerden ve bir hadise göre *"rızkın onda dokuzunu"*[264] tekeffül ettiğinden İslâm'da en fazla ahlaka vurgu yapılan alanlardan biri olmuştur.

İslâm'da ahlakî ilkelerin kaynağı mutlak hakikat olan Allah'tır. Dolayısıyla Kur'ân ve hadislerde konu edilen ahlakî hükümler aynı zamanda dinî hükümlerdir[265]. Bunun doğal sonucu olarak bir ahlakî hüküm hukukî bir meseleye taalluk ettiğinde aynı zamanda bir hukuk normu, ticaret hukukuna taalluk ettiğinde ise bir ticaret hukuku normu olma özelliği arz eder.

İslâm her fıkhî/hukukî hükümde meselenin ahlakî boyutunu mutlaka dikkate almış olmakla beraber, her hukukî hükmün mutlaka ahlakî esasının bulunması da şart değildir. Bir takım hükümler salt ibadete ilişkin veya taabbüdî nitelikli olabilirler. Meselâ Cuma vakti ticaretle iştiğal etme yasağı[266] tamamen ibadet içeriklidir. Yine meselâ mescid, satıma konu değildir. Aynı şekilde esasında eti helal olan bir hayvanın, kasten besmele terk edilerek kesilmesi halinde etinin yenmesi (Hanefîlere göre) haramdır[267]. Doğal olarak bunun ticareti de haramdır ki bu tamamen İslâm'ın siyasetine ilişkin dinî-taabbüdî bir hükümdür. Kendiliğinden ölen hayvanın eti ile kanda da aynı hükümler geçerlidir[268]. Yine İslâm'daki domuz yasağı taabbüdî niteliklidir[269]. Dolayısıyla domuz etinin yenilmesi müslümanlara haram olduğu gibi ticaretinin yapılması da yasaktır. Oysaki gayri müslimler arasında bunun ticareti serbesttir. Aynı şekilde gerek gıda, gerek giyme gerekse kullanım amaçlı bazı eşyanın müslümanlar bakımından alım-satımı yasaktır ki bunlar tamamen taabbüdî niteliklidir. Ahlakî ciheti olsun olmasın bir müslüman bu hükümlere uymakla yükümlüdür. Terminolojide domuzun ve içkinin de içerisinde bulunduğu "gayri mütekavvim mal"[270] denen dinen meşrû kabul edilmeyen mal ve eşya bulunmaktadır ki bahse konu malların alım satıma konu olması mümkün değildir. Ama bir meselede ahlakî erdemin söz konusu ise İslâm onu mutlaka emretmiş; ahlakî mefsedet söz konusu ise onu da mutlaka yasaklamıştır.

Sonuç itibariyle şunları söyleyebiliriz:

---

263 Kılıç, "Hukuk-Ahlâk İlişkisinin Temellendirilmesi ve Ayırım Kriterlerinin Analizi", *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk*, s. 590-592, 601.

264 Suyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, I, 506; Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, III, 322.

265 Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 162.

266 Cum'a, 62/9.

267 En'âm, 6/121.

268 Bakara, 2/173.

269 Bakara, 2/173.

270 Bkz. Senhûrî, *Masâdiru'l-hakk*, III, 93-100; Zerkâ, *el-Medhal*, II, 714-716; Mahmasânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme*, I, 9-10, II, 333-334, 351-352; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 182-183; Zeydân, *el-Medhal*, s. 186-187; Döndüren, *Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 66, 174-177.

İslâm'da hukukla ahlak bütünlüğü bulunmaktadır; hukukla ahlak iç içedir. Bu bütünlüğün en fazla tezâhür ettiği alan ticaret alanıdır. Çünkü ticarî ilişkiler, insanların ve toplumların hayatiyetini idame için en fazla ihtiyaç duydukları ilişkilerdir. Bu ilişkilerde ahlakî erdemler egemen olduğu müddetçe toplum, huzur, güven ve istikrar içerisinde olacaktır. Ticarî ilişkilerde, haksızlığın, hilenin, sahtekarlığın, dolandırıcılık ve istismarın egemen olması halinde ise güven, istikrar ve huzurdan yoksun kirli bir toplum ortaya çıkacaktır ki böyle bir toplumun payidar olması mümkün değildir. Onun için ticarî muameleleri konu edinen nasslarda sürekli ahlakî değerlere vurgu yapılmıştır. Nasslarda konu edilen bahse konu bu ahlakî davranışlar bir müslüman açısından sadece vicdanî bir görev değil aynı zamanda dini bir görevdir. Bu itibarla olgun bir müslüman genelde hayatının her alanında özelde ticarî alanında her zaman meselenin dinî ve uhrevî boyutunu da dikkate almak durumundadır. O nedenle bir mü'min bir meseleyi aynı zamanda helal ve haram boyutu ile de ele alır, haram kılınan bir şeyde kendisi için bir deva ve fayda bulunmadığına inandığı gibi[271] ahirette bunun hesabını vereceğinin de sürekli şuurunu taşır. İşte bu (dinî-ahlakî) bütünlük özelde temiz bir ticari hayatın genelde temiz, güvenli ve erdemli toplumun garantisi demektir.

271 إن الله لم يجعل شفاء امتى فيما حرم عليها Buhârî, Eşribe, 15.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.247-260

A SYNOPSIS OF THE OTTOMAN LAND LAW ACCORDING TO THE LAND CODE DATED 23 SHAWWAL 1274 H. (23.05.1858 A.D.) AND OTHER RULES AFTERWARDS*

Prof. Dr. Servet ARMAĞAN**

INTRODUCTION

General Remarks about Ottoman Law

It is not easy to explain and to give a clear picture about Ottoman Law in general because the Ottoman Empire was a state spreading over six centuries during which it had gone through several economic, social, administrative stages of socio-economic change. During this period it had been introducing also introduced a lot of juridical regulations. Legal characteristics of the earlier centuries of the Empire were different compared to the latter periods, since the social and economic conditions were different too. Also scope of the territory were different in different periods. It may not be possible for me to give here a comprehensive presentation on all characteristics of the Ottoman Law. So, I would like to point out only some major characteristics from the point of view of their comparison with Islamic jurisprudence.

The Ottoman Empire was an Islamic nation and consequently the Ottoman Law was "Islamic". It was based on the rules of the Qur'an, and Sunnah. All official acts and activities of the state were based on Islamic principles, and in accordance with Islamic Law.

Interpretations, comments and opinion of muslim scholars available in earlier sources and books on the Islamic jurisprudence, especially of Hanafite school of thought, were a base of the legal life in Ottoman Empire at the public as well as private level. The following, however, should be kept in view in this respect:

The legal relations as well as juridic conflicts, though, were tackled in accordance with the rules of Hanafite school of thought in Islamic jurisprudence. Yet these Hanafite rules, however, were not available in a codified form in a single book. Instead, they were widespread in Islamic jurisprudence books under different titles. The same is valid for rules related to land. For instance, the books on Islamic jurisprudence do not devote any separate chapter explaining Islamic land Law. They are either incorporated in chapters on taxes on occupied land or in the chapters on awkaf.

** Istanbul Uni., School of Law, Head of Islamic Law Department

Simillarly, characteristic of the freehold land ((private land) are explained in the context of contracts, especially relating to leasing. The codification of fiqh rules (taqnin) by muslim officially started only after 19th century in the Ottoman Empire.

The objective was to collect, coordinate and compile all fatwas, imperial edicts, decisions of local and central authorities (like, judges or Kadis, mayors etc.) as well as all the material in Islamic jurisprudence in order to facilitate a better use and practice of the legal system (It is a pity that even the codified rules are not available in any one book. They are lying in the state Archive Istanbul in an unclassified form).

The need for codification was felt when the Ottoman State grew in a unqiue Islamic state of the time spreading over three continents.

It was therefore, deemed necessary to collect the related rules and to classify and streamline them in a code in order to regulate human relations juridicaly and to direct the society to its main target.

Some of the popular general Codes were: (1) Code of Sultan Mohammed II, the Conquerer (15th century); (2) Code of Sultan Selim I; (3) Code of Sultan Sulaiman, the Magnificent (the Lawgiver), and (4) Introduction to Book of Budin written by Ebu Suud and issued in the same decade (in 16th century) and related tenancy of land. (In Ottoman usage the term "code" generally referred to a decree of the Sultan containing legal clauses on a particular topic, regulation etc.[1]

Besides, these original sources and rules, another law system also existed which is now called "conventional law" (orfi hukuk) by modern researchers. This law also met various needs of the people and the rulers.

The features of this Orfi-Hukuk were as below:

The "orfi hukuk" was composed of customs of people, and regulations of the Ottoman rulers (the Sultan and also other high ranking rulers, administrators). These rules and regulations put by the Ottoman rulers reflected pecularities of local and national conditions in the Ottoman Empire, as well as of laws and traditions settled in the new conquered (occupied) territories (lands) etc. In other words, these were the consequences of the expanded Empire, its demographic nature etc.[2]

Elements of the Orfi hukuk were local or national customs (traditions), existing practice among people, fatwas and, of course, the main sources of the Islamic jurisprudence. (In addition to all of them, the land registration books (arazi tahrir

1 For this see: Encyclopedia of Islam, Art. "Kanun" and "Kanunname". Also Barkan, Ömer Lütfi, XI ve XVI asirlarda Osmanli Imparatorlugunda Zirai Ekonominin Hukuku ve Mali Esaslari, C.I. Kanunlar (The Legal and financial principles of agricultural economy in the Ottoman Empire in XV and XVIth centuries, Vol. 1: Laws), 1940, pp. XIX-XX; Barkan, Turkiyede Toprak Meselesi 1 (The Land question in Turkey, Vol. 1) Istanbul 1980, Gözlem Pub. (References to Barkan point to that book), 327; Cin, Halil, Miri Arazi ve Bu Arazinin Mülk Haline Dönüşümü (The state owned land and its transformation into freehold land) Ankara, 1969, Faculty of Law, University of Ankara Press, 14.

2 See: Barkan, The Legal.., pp. XVI and pp. XLIV particularly; pp. 299-300; Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Seriligi Meselesi; IHFM, Vol. CXI, Nr. 3-4, pp. 203-224, CIN, 13.

defterleri) had a great because they consisted specific rules for administration of land.[3]

It may be asked as to what extent **the orfi hukuk** were in accordance with main sources of Islamic jurisprudence.

Before answering this question, I would like to point out some pecularities of Islamic jurisprudence:

Some rules in the Islamic jurisprudence are compulsory to practice. The believers are neither allowed to change nor leave them (not to use). It will be a sin and crime if they do something against it. For example prayer, fasting, zakah etc.

On the other hand, there are some other rules left by the God and his Prophet (s.a.v.) to the discretion of muslim rulers i.e. the rulers are allowed to regulate these (of course, without violating the Islamic values system).

For instance, muslim rulers are allowed to regard some actions as a "crime" and to subject them for "punishment", which were not mentioned in the Holy Qur'an and Sunnah. This right is called in the Islamic jurisprudence as **tazir**. (Muslim rulers, however, may not definitely intervene in rules and regulations for crimes and their punishments put by the Holy Qur'an which are called "**hudud**").

Another example is the heritage law where some details (new rules) were added by independent judgements and rulers in Islamic states.

Regarding the land law in the Islamic jurisprudence, we found different sets of rules put by muslim rulers in different countries and periods. This is so because this is another area where only a few obligatory or compulsory rules exist and the rest has been left to discretional regulations of the muslim rulers. In other words, there is no completely defined and compiled land law system in the Islamic jurisprudence. In different countries, various practices were developed and consequently resulted into different systems. We must also admit that, in the reality, the muslim jurists (scholars) are not unanimous on the issue of Land Law. There are several schools of thoughts [4]. This was despite that for centuries, Ommiads as well as Abbassidens enacted various land laws, just as the ruler of Ottoman did in their period. A common characteristic of all these legal systems, however, was that these were based on or derived from either the main values of Islam or traditions of the Prophet.

I would like to mention here once again that though there were two sets of rules, one based on or derived from the main values of Islam and the earlier practice of Islam and the other based on traditions among the people in different periods, yet the later set of rules were not definitely against Islam in their spirit. In other words, there were no obvious violation of explicit injunctions of Islam in the second set of rules.

---

3 See: Barkan, pp. 299-300. The State Archive in Istanbul has thousands of such books (See: Uzuncarsili, pp. 499-500; Sertoglu, 281).

4 Barkan, pp. 142, 146, 249; CIN, 12.

Part I. The Ottoman Land Code dated 23 Shawwal 1274H (23.5.1858G)

Land Code

General Remarks:

a- The Ottoman land code dated 23 Shawwal 1274H (according to 23.5.1858G) (published in D.I. Vol.I, pp.165) had important place in agricultural economy of the Ottoman Empire and was a milestone in its history particularly in content of its land law.[5] Its main characteristics can be summarized as follows:

b- The Ottoman Land Code dated 1858 had 132 articles and was divided into three chapters with an introduction and appendix. Thus it had modern law techniques and style. This was not observed in other laws issued earlier. His articles according to the subject were classified as follows:

Articles from	1	to	7	were introductory (giving definitions, kinds of lands etc.)
Articles from	8	to	90	were about the crown lands.
Articles from	91	to	102	were about the lands abandoned.
Articles from	103	to	105	were about the dead lands.
Articles from	106	to	132	included miscellaneous articles and the appendix.

c- The code was based on interpretations of the Hanafite schools of thought. It is known that Hanafite school of thought was official confession of the Ottoman turks. According to Ali Hayder Efendi, the commentator of the code was in whole confirmity with the Islamic jurisprudence, and based on the Shayhul-Islam fatawas who was dignitary responsible for all matters connected with the canonic law and came next to the Grand Vizier in precedence, and as well as opinions of religious schools, etc.[6]

d- The code was a comprehensive regulation for the land of the Ottoman Empire, and therefore, replaced all other rules issued and practised before it. All other special rules related to the land law lost their validity after the announcement of this code. The code eliminated the labyrinthe in the scope of land law and ended confusions and chaos in practice. It also faciliated its undersanding and application.[7]

It was not based on or derived from other codes. It was an original code prepared on the basis of the Islamic jurisprudence as well as the agricultural situation and other conditions of the Ottoman Empire.

---

5 On that code several interpretations and remarks were published. The most important sources are two: O.L. Barkan's article (pp. 291-375) and Ali Haydar's commentary [Durar al hukkam Sharh Magalla al Ahkam (Commentary of the Majalla al ahkam al adliyyah) (The civil code of Hanafite school prepared and implemented during last period of Ottoman Empire) (Translated from Turkish into Arabic), vol. 3, Beirut, Al-Nahda publication.]. Among new works, Cin's book is advisable.

6 See for that: p. 20 and Barkan, 334.

7 Barkan, p. 334.

e- Finally, the land Code of 1858 and other related codes, Laws, and emperial edicts must be read in the light of Mejelle which was complied in 1869 by the Ottoman Government from the Common Law and Islamic maxims (of the Hanafi School of Thought) and where the land Laws are silent, the Mejelle applies.

Other objectives of the code were:

1- to grant some facilities to poor farmers.[8]

2- to grant farmers right to use the crown land with some additional rights (close to giving whole property rights).[9] (Majority of the articles on the crown lands basically aimed at utilizing the crown lands while at the same time preventing these lands from becoming the freehold land.[10]The crown land, however, was made very similar in its pecullarities to freehold land through various measures and codes introduced later on.[11] It was prohibited for this land to leave it for there years continuously without ploughing and sowing.

3- to permit transmission of the crown land to inheritors of the actual beneficiary in wider scope.[12]

4- to prohibit farmers to use crown lands to obtain debt obligations.[13]

g- Before the land Code there was the progressive deprivation of the State of very valuable rights. One of the main objects of the Land Code was to put astop to this process. An equally important object was to bring the persons who cultivate State lands into direct relations with their overlord. The Land Code, therfore, contains provisions which are designed to bring the State into direct relations with the cultivators of its lands.

It was generally accepted that this code was a reform code in the framework of land law during the Ottoman Feriod.[14]

It had been altered and amended several times. Finally the Code of 12.5.1926 issued at the begin of Republican Period in Turkey made it invalid.[15]

According to first Article of the Ottoman Land Code, the lands were divided into 5 groups. Majority of the Articles (8-90) were on the crown land (miri aradhi). Abandoned lands and dead lands were second in importances. On the other hand, the code didn't describe the freehold land and their legal stands, except in one Article (Art.2) because the details about their sale, lease, pawn (rahn), unlawful arbitrariness (gasb) and their distribution were already described in books of the Islamic ju-

8 Barkan, p. 340.

9 Barkan, pp. 340, 343, 345.

10 Barkan, p. 343.

11 See: "The usufrucht code" dated 30th March 1329 (1909) Art. 5 particularly.

12 Barkan, p. 363.

13 Barkan, p. 345.

14 See: Barkan, p. 375.

15 Barkan, pp. 366, 371, 374.

risprudence. Therefore, the Code didn't need to put new rules and legal situations for freehold lands. It defined it and divided it into four groups only (see Art.2)[16]

Kinds of Land according to the Code:

h- The Land Code was designed primarly to regulate the status **miri** (state) lands and to provide proper title to holder to such lands.

j- "The right of possession and cultivation was granted to individuals; in other words,the possessor in this legal relatioushiip **(tasarruf)** had, while he was in possession, the usufructus of the land. Altough the possessor of the right could not transfer the properly in the land to other persons, his right of usufructus was transferable under the Land Code."[17]

The Ottoman Code dated 1858 divided land in Otoman Empire into 5 types in the first Article and described each one of them thereafter.

1. Freehold Land (arazi-i memluke):

It had the following characteristics:

The freehold land was a land where entire ownership right belonged to its owner. He enjoys full ownership, i.e. all propriety rights are wasted in him. It had four groups:

a- Lands in area of cities, villages, as well as lands which were close to these regions and did not exceed more than 500 square m. (half donum).

b- The lands which were state owned lands and later on were acquired by private individuals legally through purchase or donation.

c-Tithe lands (arazi-i ushriyye i.e. lands subject to the payment of tithes). In Islamic tradition in period of Khalifa Omar, the lands conquered by combat were distributed among the fighters and other muslims after taking a fifth part of it for the state. Also the lands which were owned by muslims before conquest were left in their lands.

The Muslims to whom the land was distributed fell into three groups: They were either the fighters participating in that war or they were the earliller owners of the conquered land or they were other muslims (Art.2). Income from this kind of land was a source of financial resources for Islamic countries for several years.[18]

It is worth mentioning here, that arazi-i oshriyee in the concept of the Land Code of 1858 was different from its earlier character in the practice.

d- Land subject to payment of the Haraj (arazi-i haradciyye): This was the land conquered by muslims after the war. It wasdivided into three types according to the Land Code of 1858:

---

16 Karaman, Hayreddin, Mukayeseli İslam Hukuku (Islamic Law- A comperative Study), v.3, İstanbul, 1989, 73; Barkan, p.

17 For details of the right of **tasarruf** see, Qureshi, Anwar lobal, Ottoman Land Laws. In : Fiscal System of Islam, Institute of Islamic Culture, pp. 214.

18 Barkan, pp.320; Karaman, p.69; Abadi, Abduh, Al-Milkiyye fi Shariat al-Islamiyaa (Ownership in Islamic Jurisprudence) (Arabic), Part I 1394/1974, Maktaba al-Aqsa, p. 337.

lands conquered by muslims and but left in hands of their non-muslim owners.

lands transferred by the Islamic state to non-muslims who were allowed in the country by the Islamic State.

lands annexed to Islamic country by a peace treaty without war.[19]

The haraj lands had two groups according to taxation: (a) The first was a land on which a tax was put on its products (amount ranging from one tenth to fifty percent). This kind was called as haraj mukassam. (b) The second was land on which a fixed tax was put. This was called as haraj muvassaf.

To groups of the freehold lands described in © and (d) became crown lands if their owner died without legal successor (Art.2).

The raqabah of the freehold laud does not belong to the State and follow the Shariah laws as to their disposition. The Code coufirms the principle of State ownership of the raqabah in respect of the classes of land except of waqlf land.

2. Crown Lands (State Owned Lands) (arazi-i miriyee):

Miri Land is that land which.,at the time of the Ottoman conquest of a country, was assigned to the Bait- Mal (treasury),or land which had been granted by the Sultan for purpses of cultuvation on condition that ownrship be retained by the Teasury. **Miri** Lands are arable and meadows.This was also the land conquered by muslims after a war. Its owner was the State. It had 5 different types:

1-The conquered land which is not given to anyone for cultivation as mentioned under (d) below but the Islamic State owned and kept it for itself.

2-A land which was not known whether it was a land conquered by war or through a peace treaty.

3-Lands which were earlier a freehold land but later there were no claims on it or the lands which were not known to whom they belonged.

4-Lands where control and ownership (rakaba) belonged to the state but was cultivated by someone with the permission of the state.

5-Lands transferred to ownership of the state because their owner died without making a will or leaving any successor.[20] It is worth mentioning here, that haraj lands in concept of the land code of 1858 were different from its earlier characteristics in the practice.

The right of **mir**i in querell,depends on an ekspress grant by the State,and the miri holder(mutasarrıf) is as holding land from the State under a lease of definit duration at a doubled rent(i.e. tapu peyments and periodical(ijare zemin)[21]

---

19 Karaman, p.69. Also see Qureshi, pp. 232; Aghnides, pp. 352.

20 See: Karaman, pp. 69-70 and others quoted there; Abadi, p. 338.

21 See Qureshi, pp.240.

3. Lands of Endowments (arazi-i mevkufe):

It had two different types:

1-The endowments lands which were founded by individuals on their freehold lands. Land code of 1858 was not applied to these lands. Its management depended on the conditions put by the founders themselves. This kind was recognized as a genuine endowment even in the concept of Islamic Law.

2-The endowment land which was founded by Sultans or others with permission of Sultans on state owned lands. On this kind is Land Code of 1858 applied to these lands as well. This kind of land was not recognized as endowment land in Islamic Law. It had further two sub-types (see Art.4).[22]

It is worthmentioning taht the raqaba of land Endowments does not belong to the State like such as the freehol land.

4. Public lands (arazi-i matruke):

These belonged to public. They are those lands which are left for the use of the public. They had two types:

1-Lands devoted to the public needs such as public gardens, squares, mosques, etc.

2-Lands devoted to local public needs such as plants or forests of a village.

This kind of land was a part of state owned land because no one else owned it.[23]

"It is perhaps not strictly accurate to classify matruk land as land differing in class from miri,mülk and mewat.A good case can be made for considering matruk land as belongıng to miri class in the broder sensee"[24]

5. Dead Lands (uncultivated lands) (arazi-i mevat):

Dead lands are the lands which were not included in other types of lands. This type used to be far from the settled centers and remained uncultivated. (Like maontains,rocky plaeces ,stony fields which are not in the possesion of any one by titei deed or assignment to the public use).According to Prof. Barkan, dead lands were a kind of state owned lands, because no one owned them.[25]

Tenancy on the Lands:

Lands can also be classified according to the method of their leasing. According to this classification, lands were of following types:

---

22 See also Qureshi, pp.241 . It is mention wort here that Artical 107 of the Land Code deals with the mineral rights and describes that Mineral rights and describes that minerals found on state land, by whomseever it is possessed, belong to the Treasury.

23 Barkan, p. 335; Abadi, pp. 341-2.

24 See also Qreshi, pp. 242.

25 Barkan, p. 335; Abadi, pp. 342-3.; Qureshi, pp. 243.

1. First, all kinds of **freehold land** were the first group of land with respect to leasing. There was no controversy on the leasing nature of these lands. For example, the lands which were called as haradj lands or oshur lands could be hired by their owners though they were required to pay a certain amount (i.e tax) to the State.

On the other hard, the land code of 1858 didn't say anything about the rules which would be applied to leasing of these kinds of land. It was merely said that all the Islamic jurisprudence rules would apply to on these kinds of land appropriately.[26]

2. **The Crown Land** (state owned land):

The crown lands were another kind of land with respect to leasing contract. The state, being the owner, allowed the use of these lands under its ownership.

The crown lands in the concept of land code of 1858 had some differences from the crown lands which were practiced before the code (see pp.26), as well as some similarities to them with respect to the leasing rules:

The relation between the landsholder (i.e Ottoman Empire) and the actual user (possessor, beneficiary) was legally that of lessor and lessee.

Before the land code of 1858, crown lands were used by people with permission of Sipahis (i.e. owner of timar, zeamet; they were called, sometimes, multesim or muhassil,[27] and were appointed by the central government). They had a lot of authorities which were, unfortunately, misused. According to new rules of the land code, the central government appointed a civil servant to give permission for using those lands to farmers on behalf of the state (Art.3). There were big differences between authorities and benefits in the two systems.

The permission was called as Tapu Senedi, and was granted against a recompense (Tapu) as before the introduction of the code.

The actual user could transfer the land to others with special permission of the civil servant only (with or without recompense) (Art.36).

The land was transferred to male as well as female successors of the actual user after his death. If he died without son or daughter, then it would be transferred to his father and if he is not in life then to his mother (Art.55). In case of his death without son, daughter, father or mother, the land was given to some one else through auction (Art.60).

If the farmer (the actual user) did not sow and plant the land for three years continuously without an acceptable excuse, then it was taken away from him (see Art.pp.71).[28]

3. **The Endowment Land:**

As mentioned above, it had two types:

---

26 Karaman, p. 73; Abadi, p. 338; Qureshi, pp. 233-236.

27 A **timar** was a fief with an annual revenue of less than 10.000 piaster.
A **zeamet** was a fief with a larger annual revenue.
Multesim = revenue farmer.
Muhassil = collector of taxes.

28 See also, Qureshi, pp. 236-241

a- The first was endowment founded by individuals according to special rules of Islamic Law about endowment. The land code of 1858 was not applied to this kind of land. Accordingly, it could be leased by the Endowment board and according to conditions put by the board.

b- The second was founded by Sultans, or others with permission of the Sultan on state owned lands. The land code of 1858 applied to this kind of land as well. The rules relating to Crown lands appliled to this kind of land (see Art. Pp.8).[29]

4. The **public lands** were not for leasing (Art.95). because they were devoted to public use (see also Art.pp.91).

Two exceptions are worth mentioning here:

a- A winter quarter for animals (kishlak) or summer camping ground (yaylak) were devoted for the use of a village(s) only. People of the village(s) were allowed to utilize its water and grass. They, however, had to pay a suitable tax on flocks when utilizing to summer pastures. It was a kind of rent paid for a kishlak and yaylak (Art.101).

b- If someone fulfilled a sea with the permission of public authorities, then it would belong to him (Art.132, and later on in Majalla, Art.1272). This means that the filled lands by individual became freehold lands. Accordingly such land could be subjected to lease contract as it was in the nature of private land and was not public land.[30]

5. **Dead land** was not permitted to be leased because it can not owned or cultivated by any one. The dead land belonged to the state. The Land code of 1858 applied to this kind of land.

The state had right to permit some people who needed these lends to convert them into it farms to cultivate them. But if he left it for three years without planting and sowing after he had been given permission for this purpose, then the land (or permission) will be withdrawn from him and given to someone else.

Secondly, if someone converts a dead land into a farm without having permission, then he was required to give tapu senedi (i.e. permission to use) against a suitable recompense (tapu) (Art.103), like in case of hiring the crown lands.[31]

Part II: Majalla al ahkam al adliyya:

A. General Remarks:

One of the important milestones in legislation of Ottoman Empire is no doubt the majalla al-ahkam al-adliyya. It is also one of the great events of codification in the world. Of course, it was at the same time a basic code for tenancy of land too. I'd like to present the following general information about Al-Majalla.[32]

---

29 See also Qureshi, pp. 241-2

30 See also ibid, pp. 242-3 and 246

31 See for details: Karaman, p. 76.; Qureshi, pp. 243-4.

32 It was officially prepared by a commission called "Majalla Cemiyeti" (The Majall Society). The Society was composed of senior high ranking scholars under Chairmanship of Ahmed Cevdet Pasha. It worked in separated subcommittees, each one was assigned to prepare a part of the Majall. Preparation of the Majallah from the

The Majallah wasthe civil code of the Ottoman. It was valid in the Ottoman Empire until it was abolished by the civil code of 1926.

The Majalla consisted 1851 articles in 16 books (chapters). Majority of the Majalla were devoted to rules regulating the contracts in the light of Islamic Law (from the Article 101 to 1571). The articles 1572nd to 1851st related to justice, trial, judicial proceeding, affirmation, legal arguments, etc.

Rules relating to leasing contract appeared in the Majallah between 404-611 articles. The articles from 404 to 521 were general rules; from 522 to 533 were special rules about leasing of immovable; from 534 to 537 were about leasing of movables; from 538 to 561 were about leasing of animals, from 562 to 581 were about leasing of manpower and finally 582 to 611 were about other legal matters pertaining to leasing contract.

Classification and expression of rules in the Majalla were so good and excellent that a great attention and consideration was paid to it, which is valid today too. This is reflected from the fact that the Academy Francaise awarded the Majalla and the Chairmen of Majalla Society a medal "legion d'honour".

The Majallah is most important milestone in codification of rules of the Islamic jurisprudence in the muslim world. It may not be misplaced to claim that muslim countries couldn't codify of Islamic fiqh rules comprehensively like the Majalla until today in any school of thought in the Islamic jurisprudence as Majallah has done.

B. Brief comparison of the Majalla with the Ottoman Land Code dated 1858 according to the tenancy rules:

1- The Code was a special regulation about Land in the Ottoman Territory, while the Majalla was a general code relating to some juridical transactions, like buying/selling, guarantee, assigment of debt, etc. As well as consisted rules about leasing contract in general and tenancy of land in particular. In other word, the Majalla is a general Code pertaining to the civil Law issues including to lands(partly).Therfore, the Majalla applies where the land Code is silent.[33]

---

beginning till ratification by the Sultan took about 8 years. It was announced and made valid bit by bit from the year 1868 to 1876G (1285-1293H). Its contents were based on rules of Hanafi schools of thought. Only 100 Articles at the beginning were general rules of the Islamic jurisprudence, i.e. accepted by all schools of thought in Islam and valid in all of them.

The Majalla was legally valid in all over the Ottoman Territory. Its native language was turkish, but it was translated into arabic to be applied in arabic speaking regions of the territory. It was even commented in arabic. Some turkish comments were also translated into arabic as well.

Text of the Majalla was translated into English and French. About it several commentaries were published. The most scientific is Ali Haydar's comment.

Besides the very rich turkish literature on it, we would like to quote here especially some french literature also which is as follows:

Revue internationale de droit compare', 1958, No. 2, p. 460, 464.

Young, G: Corps de droit Ottoman, vol. VI, 1966 pp. 169.

Andre Mandelstam: La justice Ottoman dans ses reports avec le puissance etrangeres, 2 ed, Paris, 1911 pp. 99-105.

Onar, Siddik Sami: La codificatiıon dune partie du droit musulman dans 1'Empire Ottoman (le Medjelle'), Annales de la Faculte' de Droit d'Istanbul, 1954, No. 4, pp. 90-128).

33 For details see Qureshi, pp. 220.,230.

2- The Code was concerned about the state owned land as well as on the plands and not about the freehold lands while the Majalla directed itself to private land (including land of Endowments) and partly to the public land (in the context of partnership (shirka) but did not address itself to state owned lands.

3- The Code, specifically in the Art.2, did not consist of any rules about the freehold land because they were described and explained in books on Islamic jurisprudence and consequently they would be applied to the freehold lands in practice.

The Code was modified and amended by several legislative actions but the Majalla remained unchanged and valid till 1926 when it was made invalid by the Turkish civil code adopted from Swiss civil code in the year of 1926.

Both the documents were important stages and milestones in the way to codification of the Islamic jurisprudence which were widespreaded in literature and documents under different titles as already mentioned above.

4- The Majalla didn't classify the kinds of land but only described rules relating to different kinds of leasing contract though the Majalla did describe some rules about cultivation of dead lands (Art. 1270-1280) and public roads (Art.1213-1223) etc. The Code on the other hand, classified the land into five types as has been mentioned earlier.

The Code consisted of some rules about inheritance of state owned lands as well while the Majallah didn't do that.

5- Finally, the code was practiced by Ottoman Empire in legal conflicts related to lands (aradhi) while Majalla was practiced in case of conflicts and disputes on other properties (emlak).[34]

Part III Other Rules:

A. There were other rules related to tenancy of land which were valid in Ottoman Period besides as has been mentioned above. These were not in the form of comprehensive codes on the subject. They were only official rules on some specific aspects of Land Law or, in general, were in the nature of amendments, settlements, modifications of the Ottoman Land Code of 1858. I can cite the following codes and regulations of this kind:

The Land Code was modified by amendments as follows:

Code 17 Muharram 1284H (1869G) as well as its annex of 10 zilhicce 1288H (1872G)

Code of 25 Muharram 1287H (1871G) (D.I.Vol.1, p.182)

Code of 18 1290H (September 1874G) (D.I.Vol.3, p.457)

Code of 22 1291H (May 1875G) (D.I.Vol.3, p.457)

Code of 22 1301H (January 1885G) (D.I.Vol.3)

Provisory Code of 25 1328H (February 1912G)

34 Barkan, p. 337.

Provisory Code of 1329H (March 30, 1913G)

The following regulations were issued in addition to Codes pointed above in Part I(A):

23 Rajab 1276H (1860G)

7 Rabiu'l Awwal 1279H (1863G) (D.I.Vol.1, p.244)

17 Muharram 1284H (1869G) (D.I.Vol.1, p.223)

27 Shaban 1286G (1870G) (D.I.Vol.1, p.238)

23 Ramadhan 1286H (1870H) (D.I.Vol.1, p.242)

B. Also two imperial edicts were issued:

8 Rabiu'l Awwal 1295H (1879G)

22 Shaban 1296H (1880G)[35]

C.Judgments of the Court of Appeals:

There are a number of Regulations and judgments of the Court of appeals which define and interpret the provisions,eseciely articals 78.[36]

35 For other related Laws see Qureshi, pp. 212-3 and 214/ fn. 11.

36 See Qureshi, pp. 219

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.261-274

GENERAL CHARACTERS OF THE LAND LAW IN THE OTTOMAN EMPIRE

Prof. Dr. Servet ARMAĞAN*

ACKNOWLEDGEMENT

I profoundly thank Turkish primiership for the permission to work in State Archive in Istanbul. During data collection in State Archive Assoc. Prof. Dr. Ismet Miroglu, (previous)Acting General Director of State Archives, helped me a lot, I thank him very much.

I also thank Prof. Dr. Yasar Yucel, Director of Turkish History Society, Ankara, and particularly Mrs. Perihan, Chief Librarian of the Society, for their valuable support.

Istanbul, June, 2010 Prof.Dr.Servet ARMAĞAN

ABBREVIATIONS

Art.	: Article of Codes.
D	: Dustur (Codex of Turkish law; it has officially been publishing since more than 150 years).
TTK	: Turk Tarih Kongresi (The Turkish History Congress).
TTKY	:Turk Tarih Kurumu Yayını (Publication of The Turkish Society of History).

INTRODUCTION:

Mua'mala't assumes a wider scope in Islamic life pattern. Islam aims at shaping all aspects of human life including economic transactions according to its own tenets and norms. From an Islamic perspective, human life is regarded as a compact and integrated whole. No section thereof can be allowed with an approach divorced from the main stream of Islamic creed. A harmony, not a conflict can achieve human felicity in both the worlds. Muslims' prosperity and progress consist but in bringing all human affairs into conformity with Islamic values. In the present day world human society is riddled with contradictions with the resultant comprehensive crises at a global level. The world at large feels an urge to have an alternative approach to shield itself against this crisis. Islam is the only creed that has the potential to be the alternative the world scrambles for. Hence the need for research into different aspects of life and present operational models to them so that the world community come closer to Islamic approach to affairs.

With the establishment of Islamic banking and commercial undertakings operating under Islamic rules, global attention is being focussed on the functional aspects of Mua'mala't for a Muslim people. The research in question is, therefore, a humble attempt towards this end.

* Istanbul Uni., School of Law, Head of Islamic Law Department.

Fiqh of Mua'mala't which has a wider coverage, is an important chapter in Islamic Jurisprudence. In the fields of trade and commerce diverse kinds of contracts may be worked in the society. In order to justify a particular contract, Islamic Jurisprudence lays down certain rules and stipulations to conclude a contract. Basing on these stipulations different contracts in the areas of trade and commerce can be modelled and then operationalized.

Islamic law has, therefore, regulated various forms of contract in conformity with Quran and Sunnah under different names or left a sufficient room to evolve new ones which it has not named. These designated contracts cover areas of buying, selling, hiring, partnership etc. The Majalla prepared officially as a civil code by the Ottoman Empire based on Hanafi school of thought embodies most of these contracts except loan (qard) and dealings in money (sarf).

As time goes on, human needs and problems multiply, diversify and take newer dimensions. The wisdom of Islamic law lies in it that it offers a flexibility in the scope of the law and therefore, in response to the emerging socio-economic phenomena at different times new contracts may be evolved and worked out in line with the general rules. Hiring is one of these contracts. Diverse forms of hiring have developed in accordance with these general rules.

I. Historical Background

Before discussing the characteristics of the Land Law in the Ottoman Empire, it may be instructive to note in brief, the following features of historical background in which the law developed:

1. The Ottoman Empire was a state founded by turkish tribes in Anatolia in the year 1300G. It was named after its founder Osman (arabic Uthman), later known as Sultan Osman I. The term Ottoman is a dynastic appellation derived from the Arabic Uthman and turkish Osman. This Empire continued for six centuries and came to an end in 1922 after its disastrous defeat in World War I when the turkish National Assembly under leadership of Mustafa Kemal proclaimed the Empire as abolished on November 1, 1922.

2. The Empire, centred in Anatolia, varied greatly in extent during its history. Its boundaries expanded over three continents, i.e. Asia, Europe and Africa: At its height, it included modern Albania, Greece, Bulgaria, Yogoslavia, Romania, Austria (to Vienna), the islands of the eastern Mediterranean, parts of Hungary and Russia, Iraq, Syria, Palestine, the Cavcasus, and Egypt, North Africa (as far West as Algeria) and parts of Arabia, including the Gulf erea.

3. The Ottoman Empire consisted of several nations and races including arab, persian, durzie, greek, bulgar, alban, serbien, pomak, boshnak. Several languages were used in the Ottoman Empire.

4. From the very beginning, most of its rulers were Turks. However, several non Turks were also appointed by the Sultan (by the central Administration) especially in the non turkish regions, as Governors, Ministers and Prime Ministers.

5. The Empire had several pecularities, from the economical, juridical, political and demographic points of view. An attempt is made here to summarize some of these pecularities from the legal point of view.

II. General Remarks about Ottoman Law

It is not easy to explain and to give a clear picture about Ottoman Law in general because the Ottoman Empire was a state spreading over six centuries during which it had gone through several economic, social, administrative stages of socio-economic change. During this period it had been introducing also introduced a lot of juridical regulations. Legal characteristics of the earlier centuries of the Empire were different compared to the latter periods, since the social and economic conditions were different too. Also scope of the territory were different in different periods. It may not be possible for me to give here a comprehensive presentation on all characteristics of the Ottoman Law. So, I would like to point out only some major characteristics from the point of view of their comparison with Islamic jurisprudence.

1. The Ottoman Empire was an Islamic nation and consequently the Ottoman Law was "Islamic". It was based on the rules of the Qur'an, and Sunnah. All official acts and activities of the state were based on Islamic principles, and in accordance with Islamic Law.

2. Interpretations, comments and opinion of muslim scholars available in earlier sources and books on the Islamic jurisprudence, especially of Hanafite school of thought, were a base of the legal life in Ottoman Empire at the public as well as private level. The following, however, should be kept in view in this respect:

(a) The legal relations as well as juridic conflicts, though, were tackled in accordance with the rules of Hanafite school of thought in Islamic jurisprudence. Yet these Hanafite rules, however, were not available in a codified form in a single book. Instead, they were widespread in Islamic jurisprudence books under different titles. The same is valid for rules related to land. For instance, the books on Islamic jurisprudence do not devote any separate chapter explaining Islamic land Law. They are either incorporated in chapters on taxes on occupied land or in the chapters on awkaf. Simillarly, characteristic of the freehold land ((private land) are explained in the context of contracts, especially relating to leasing. The codification of fiqh rules (taqnin) by muslim officially started only after 19th century in the Ottoman Empire.

The objective was to collect, coordinate and compile all fatwas, imperial edicts, decisions of local and central authorities (like, judges or Kadis, mayors etc.) as well as all the material in Islamic jurisprudence in order to facilitate a better use and practice of the legal system (It is a pity that even the codified rules are not available in any one book. They are lying in the state Archive Istanbul in an unclassified form).

(b) The need for codification was felt when the Ottoman State grew in a unqiue Islamic state of the time spreading over three continents.

It was therefore, deemed necessary to collect the related rules and to classify and streamline them in a code in order to regulate human relations juridicaly and to direct the society to its main target.

(c) Some of the popular general Codes were: (1) Code of Sultan Mohammed II, the Conquerer (15th century); (2) Code of Sultan Selim I; (3) Code of Sultan Sulaiman, the Magnificent (the Lawgiver), and (4) Introduction to book of Budin written by Ebu Sud and issued in the same decade (in 16th century) and related ten-

ancy of land. (In Ottoman usage the term "code" generally referred to a decree of the Sultan containing legal clauses on a particular topic, regulation etc.[1]

3. Besides, these original sources and rules, another law system also existed which is now called "conventional law" (orfi hukuk) by modern researchers. This law also met various needs of the people and the rulers.

The features of this Orfi-Hukuk were as below:

(a) The "orfi hukuk" was composed of customs of people, and regulations of the Ottoman rulers (the Sultan and also other high ranking rulers, administrators). These rules and regulations put by the Ottoman rulers reflected pecularities of local and national conditions in the Ottoman Empire, as well as of laws and traditions settled in the new conquered (occupied) territories (lands) etc. In other words, these were the consequences of the expanded Empire, its demographic nature etc.[2]

(b) Elements of the Orfi hukuk were local or national customs (traditions), existing practice among people, fatwas and, of course, the main sources of the Islamic jurisprudence. (In addition to all of them, the land registration books (arazi tahrir defterleri) had a great because they consisted specific rules for administration of land.[3]

4. It may be asked as to what extent the orfi hukuk were in accordance with main sources of Islamic jurisprudence.

Before answering this question, I would like to point out some pecularities of Islamic jurisprudence:

(a) Some rules in the Islamic jurisprudence are compulsory to practice. The believers are neither allowed to change nor leave them (not to use). It will be a sin and crime if they do something against it. For example prayer, fasting, zakah etc.

(b) On the other hand, there are some other rules left by the God and his Prophet (s.a.v.) to the discretion of muslim rulers i.e. the rulers are allowed to regulate these (of course, without violating the Islamic values system).

(c) For instance, muslim rulers are allowed to regard some actions as a "crime" and to subject them for "punishment", which were not mentioned in the Holy

---

1 For this see: Encyclopedia of Islam, Art. "Kanun" and "Kanunname". Also Barkan, Ömer Lütfi, XI ve XVI asirlarda Osmanli Imparatorlugunda Zirai Ekonominin Hukuku ve Mali Esaslari, C.I. Kanunlar (The Legal and financial principles of agricultural economy in the Ottoman Empire in XV and XVIth centuries, Vol. 1: Laws), 1940, pp. XIX-XX; Barkan, Turkiyede Toprak Meselesi 1 (The Land question in Turkey, Vol. 1) Istanbul 1980, Gözlem Pub. *(References to Barkan point to that book),* 327; Cin, Halil, Miri Arazi ve Bu Arazinin Mülk Haline Dönüşümü (The state owned land and its transformation into freehold land) Ankara, 1969, Faculty of Law, University of Ankara Press, 14.

2 See: Barkan, The Legal.., pp. XVI and pp. XLIV particularly; pp. 299-300; Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Seriligi Meselesi; IHFM, Vol. CXI, Nr. 3-4, pp. 203-224, CIN, 13.

3 See: Barkan, pp. 299-300. The State Archive in Istanbul has thousands of such books (See: Uzuncarsili, Ismail Hakki, Ondört ve on beşinci asırlarda Anadolu beyliklerinde toprak ve halk idaresi (The administration of land and people in anotolien tribes of XVI and XVth centuries), 2.TTK (the second (Turkish history congress), TTKY (Turkish society of history pub.) Istanbul, 1943, pp. 499-500; Sertoglu, Mithat, Osmanlı İmparatorluğu devrinde toprak dirliklerinin çeşitli şekilleri (various kinds (forms) of land units in period of the Ottoman Empire), 6TTK (6th Turkish history congress) TTKY (Turkish society of history pub.) 1967, Ankara, 281).

Qur'an and Sunnah. This right is called in the Islamic jurisprudence as tazir. (Muslim rulers, however, may not definitely intervene in rules and regulations for crimes and their punishments put by the Holy Qur'an which are called "hudud").

Another example is the heritage law where some details (new rules) were added by independent judgements and rulers in Islamic states

(d) Regarding the land law in the Islamic jurisprudence, we found different sets of rules put by muslim rulers in different countries and periods. This is so because this is another area where only a few obligatory or compulsory rules exist and the rest has been left to discretional regulations of the muslim rulers. In other words, there is no completely defined and compiled land law system in the Islamic jurisprudence. In different countries, various practices were developed and consequently resulted into different systems. We must also admit that, in the reality, the muslim jurists (scholars) are not unanimous on the issue of Land Law. There are several schools of thoughts[4]. This was despite that for centuries, Ommiads as well as Abbassidens enacted various land laws, just as the ruler of Ottoman did in their period. A common characteristic of all these legal systems, however, was that these were based on or derived from either the main values of Islam or traditions of the Prophet.

I would like to mention here once again that though there were two sets of rules, one based on or derived from the main values of Islam and the earlier practice of Islam and the other based on traditions among the people in different periods, yet the later set of rules were not definitely against Islam in their spirit. In other words, there were no obvious violation of explicit injunctions of Islam in the second set of rules.

III. Pecularities of the Ottoman Law regarding the Land till 1858

Some of the characteristics of the land law under Ottoman period are explained below:

1. The Ottoman Empire was expanded over three continents and faced different people and tradition, as well as local conditions in new annexed territories. Some of these traditions were not against the Islamic values. The Ottoman rulers, therefore, did not change or annule them because though their origins (roots) were not Islamic, yet they were not violating Islamic injunctions. Status quo was maintained in case of such rules. This was observed in non-muslim countries conquered by the Ottoman Sultans like Bulgaria, Greece, Yogoslavia, Albania, Hungary, Cyprus, etc. That is why the Ottoman land law and practices consisted of elements from non-Islamic (but not un-Islamic) origins.

For instance, the so-called "miri arazi" (the state owned land) system had traces of the pecularities and consequences of conquered territories.[5]

2. The Ottoman Empire had to follow a certain demographic policy in its wide territory, which was expected. For example, the Ottoman rulers settled some

---

4 Barkan, pp. 142, 146, 249; CIN, 12.

5 Barkan, pp. 298-9.

people in some regions by leasing or giving them a land. And consequently this kind of land had implications for the land laws.[6]

3. Some kind of land appeared as consequence of economic conditions.[7]

4. Also the policy regarding the border areas aimed at keeping peace in these areas. That is why the land on the border was handed over by the rulers to some people who could serve their purpose in this area.

5. The official documents related to the Ottoman land law are numerous. All these are in arabic letters and have been kept and available in the State archives. Unfortunately, majority of them are not classified till yet, or are placed in different sections of the archive. Some of them are still undiscovered and unknown.

6. The law of land and its practice in the Ottoman period isa genuine labyrinthe. It has never been easy to give a clear picture about the theory and practice of land law practiced in Ottoman Empire.[8]

On the basis of the data obtained from the State archives in Istanbul and from Turkish historical society in Ankara as well as on the basis of a few monographies already published on the subject, I'd like to present the following information:

1. The most eye catching characteristic regarding the land in Ottoman Empire is State owned land system. It was called as (miri arazi or arazi-i miriye, arazi-i emiriye). (The details will be given later on).

2. The Ottoman Empire had to face some new systems in the occupied territories. For example, the system of state owned land (arazi-i miriyee) had been existing in these areas for long time. Also, the feudal system was a usual phenomenon in Europe during the Ottoman period. This is why Ottoman period reflects glimpses of a similar (though not the same) system.[9] Also a system of tenancy based on continuous inheritence system was also known in that part of the world. The system in the Ottoman Empire reflected these elements too.[10]

3. The practice in this period was based on farmans (orders or edicts of the Ottoman Sultans), fatwas (decisions of religious authorities) and, especially, decrees of Sultans (kanunname). Consequently, a sui generis system was developed in the Ottomman Empire. In other words, some of the legal provisions of the system may not be found in classical fiqh books.[11] That is why we say that this system is different from the system we found in books of fiqh.[12] It, however, does not mean that the system was against the Islamic law.

---

6 Barkan, pp. 142, 145. Sertoglu, pp. 286.

7 Barkan, pp. 142; Sertoglu, pp. 284.

8 See: Barkan, pp. 153, 333. Sertoglu, pp. 283.

9 Barkan, pp. 132, 299-300.

10 Barkan, pp. 132, 294.

11 Barkan, 300.

12 Barkan, 139, 146, 298, 301, 316, 327; Ibid, The Legal., pp. XXXIV, Maverdi, chapters, XII, XIII and XVIII.

4. Decrees of Sultans (kanunname) had a great role in emergence of this system and its development. We can't exactly tell when the first kanunname regulating land law appeared in the Ottoman Empire.

It is, however, accepted by all that the first "comprehensive" kanunname regarding land law appeared in decade of the magnificient Solaiman (Suleyman the lawgiver).[13]

5. The system put by the land code dated 1858 had a large historical background. In other words, the land law system which was accepted in the code of 1858 and practiced by the Ottoman Empire was not developed in a day. It was, in fact, the result of a long evolutionary process and preparation and took several centuries experiences[14] to come into the final shape.

IV. Special Regulations (rules) related Land in preparatory Period – until 1858

Before the compilation of the Land Code of 1858 effective, several rules were issued by the Ottoman Administration and also some regulatory measures were taken in this preparatory period.[15] The practice was based on these rules. A chronology of various rules and regulations is given below:

1. Kanunname-i Mutebere: It is called also "Budin Kanunnamesi".

2. The Code dated 10 Jamad al ahar (thani) 1261H (18.4.1845): It had regulated that the State owned land (miri arazi) should be taken back if the tenant had not used the hired land three years continuously i.e. if he left it unutilized without having any excuse.

3. The official announcement dated 7 Jamad al ula 1263H (25.4.1847)[16] allowing inheritance of Miri Arazi to daughters too.

4. The regulation of title deed dated 5 Jamal ul-ahar (thani) 1263 (11.5.1847).[17]

5. Letter of Ottoman premiership dated 23 Rabiul Evvel 1265H (24.1.1849).[18]

---

13 He was named by historians "kanuni" (the lawgiver) since he issued some kanuns (laws, bills, regulations). It is said, that his name was written on the main door of the U.S. Congress Hall among the famous lawgivers of human kind, like Hamurabi.
Also he is called as "the magnificent" in the West. In period of the Ottoman Empire several decrees were issued in different fields, like family, heritage, crime and punishment, as well as land.
The well known decree about Land law is called "Budin Kanunnamesi". Also Ebu Suud, the Seyhulislam of H.E. put rules substantially in accordance with the Islamic jurisprudence 'see, Sadek Bayraktar transferred it into latin letters and published in Turkey by Tercuman Pub.). There were other decrees also regulating the land law (See: Barkan, pp. 132, 327, 392-3).
And also there are several religious decisions regarding problems of land given by Ebu Suud (See: Barkan, p. 302). For previous decade see: Barkan, p. 299; CIN, pp. 13-14.

14 Barkan, pp. 293.

15 Barkan, pp. 317; Cin, pp. 13.

16 See for the text: Karakoc, pp. 124-126.

17 See for the text: Karakoc, 305.

6. Rules coming into force as a result of Imperial Edict (ahkam-i Meriyee or Kanun-i Sultani) dated 23 Rabiul-Evvel 1265H (24.1.1849).[19]

7. Imperial Edict dated 3 Moharram 1274H (26.8.1857).[20]

8. Imperial Edict dated end of Jamad al ula 1274H (Dezember, 1857).[21]

9. Imperial Edict dated 11 Rajab 1274H (27.2.1858).[22] (This made the imperial edict quoted in No.8 complimenting over properties of Endowments (Awkaf).[23]

10. Regulation dated 9 Ramadhan 1274H (25.4.1858G).[24]

11. Others (Fatwas, decisions of local authorities etc).

Also there were other rules related to the administration, hiring and inheritance of the crown land, the legal ties between the tenant and the supervisor on it as well as between the supervisor and the central government (Istanbul).

A. Some remarks about the special rules:

- The majority (even almost all) of the rules were related to the crown lands (state owned land) (Miri Arazi). The crown land had played a great role in economic, politic and social life of the Ottoman Empire. Crown land mainly included lands occupied through war (anvatan) or through peace treaties (tatavvuan; sulhan). Also the products and taxes on these lands were a main part of the financial resources of the Ottoman empire.

It is this that signifies the importance of the rule relating to crown land separately. The main features of these rules were as below:

- All these rules were preparatory measures to the land code dated 23 Shawwal 1274H (23.5.1858) which was a famous and comprehensive law. In fact, after the Tanzimat (1839)[25] the Ottoman government took several measures in various scopes (legal, education, economics, etc.) and issued some bills (laws) and rules

---

18 See for the text: Kanunu Kalemiyye Defteri, pp. 15-18.

19 See for the text: Karakoc, pp. 130-160.

20 See for the text: Karakoc, 161.

21 See for the text: Karakoc, 163.

22 See for the text: Karakoc, 165.

23 See for the text: Karakoc, 165.

24 See for the text: Karakoc, 166.

25 "Tanzimat" means reorganization in turkish. It is name of Noble Edict (Hatt-i Sharif) issued and promulgated under the reign of the Sultan Abdulaziz (1839). This document called for the establishment of new institutions that would guarantee security of life, property and honour to all subjects of the empire regardless of their religion or race. It also authorized the development of a standarized system of taxation to eliminate abuses and fairer methods of military conscription and training.
Also Tanzimat means series of reforms promulgated in the Ottoman Empire between 1839 and 1876. These reforms, heavily influenced by European ideas, were intended to effectuate a fundamental change of the empire from the old system based on theocratic principles to that of a modern state.

in order to rescue the Ottoman Empire from disorderliness prevailing at that time. All those preparations aimed at compiling a comprehensive law of land.[26]

- All these rules lost their validities when the land code (Kanunname-i-Arazi) dated 25.5.1858 was introduced.

- All these rules reflected characteristics (signs) of the Islamic jurisprudence as well as national traditions (which were partly different from the Islamic jurisprudence, but not totally against it).

B. A brief comparison between Islamic Jurisprudence and the special rules:

- The Islamic land laws are not explained in detailed books on the Islamic jurisprudence. In other words, excepting a small set of general dogmas (verses and Hadiths) there is no comprehensive law of land in Islamic jurisprudence with which we could make the comparison. The Islamic land law can only be seen as reflected in the traditional practice of Muslim people and Muslim rulers such as mentioned above. For example, the land law in decade of Abbassidens is more evaluated than in the Ummaids time.

Also during the Ottoman period which was expanded over three continents and faced by several kinds of people and traditions since 6 centuries, the land law got more different characteristics and dimensions than in other Islamic countries in history. Hence, the land law practiced during the Ottoman period was a law system which compared of some pure Islamic components (constituents) on one side and of several local and national pecularities (characteristics) on the other side.

- The main reason for this amalgamation of Islamic rules and local practice is that the Holy Qur'an and Sunnah do not provide detailed rules on this topic. The rulers, (top and low ranking), therefore, were compelled to design rules which had to be in accordance with the Sharia to administer the new conquered lands and also had to take the marginal advantages from the local traditions as long as they did not violate the main Islamic principles or values.

- I suppose, it may be useful, to point briefly here the classification of lands made in Islamic jurisprudence.

Inspite of some differences among views of the muslim scholars,[27] generally three types of land are accepted according to the ownership:

---

26 See: Barkan, 317. Cin, 17.

27 The Islamic law does not have a set of definitive and comprehensive rules explaining the land kinds. Accordingly classifications of land made by muslim scholars differ from each other. It is, however, clear, that their classifications reflected conditions of the country and century in which they lived. They mostly looked at the kinds of land from the point of view their acquisition and from the point of view of taxation and as well as their administration. In spite of that even Abu Yusuf and Abu Ubeyd, authors of books about public finance of muslim states, are not unanimous in classification of lands. But that does not matter, because differences in views of muslim scholars on this topic, do not pose any problem for the Islamic law as the views of scholars do not consist any definitive set of rules on the classification of lands.
On the other hand it is observed obviously, that muslim scholars mostly wrote about occupied lands (by war or peace treaty) and by taxes put on them (haradj and oshr), but they did not speak about nature of freehold land separately and particularly.

1. State owned land (it has been called differently in different centuries; but the suffix "miri" has been the most used adjective by muslims. It means public or governmental).

2. Public land (it means the land which is under the public utilities like public garden, schools, etc.).

3. Private land (freehold lands).[28]

According to taxation of land, it is, however, divided into five types:

1) The oshur land

2) The haradj land

3) The dead land

4) The public land

5) The freehold land.

V. Concluding Remarks

The land and agriculture had a great role in Islamic history. In the early period Islamic state was located in Al-Madina city and was limited within a small territory. But later on, Muslims increased in number and the Islamic state expanded and widened over three continents, i.e. Asia, Africa and Europe. Expansion of Muslim States continued till about the end of 16th century. Several territories were annexed to Muslim States, like Omaiyyads, Abbasis, etc., and also finally the Ottoman Empire. Several races and nations lived under sovereignties of various Muslim States.

It is well known historically that the Ottoman State was founded by Turkish tribes in Anatolia in the year 1300G. It expanded later on over three continents, i.e. Asia, Europe and Africa. Its territory during its golden period, includling regions from Vienna to the end of the Persia and from Crimean (Russia) to Yemen including all Northern Africa to Morocco. That is why the Mediterranean Sea was called at that time as an "Ottoman lake".

In new annexed territories, Muslims and Muslim rulers had been faced with new legal, social circumstances and conditions, as well as traditions. One consequent of this expansion was that new nationalities brought new rules and conditions, which they had been practicing before. Some rules (code, decrees, edicts, fatwas etc.) had to be issued by the Ottoman Empire regarding administration of those people and lands in their lands.

It is worth mentioning, here, that the most practiced rules of the Islamic law on leasing of land were the haradj rules.

No doubt, one of the most relevant problem of these rules was administration of lands in new annexed territories, and their leasing one side, and on the other side

---

See some classification of well known muslim scholars in different centuries and countries: Safak, pp. 58, Bilmen, pp. 72, Al-Husari, pp. 182.

28 For example see: A.N. Poliak, op.cit.; Ebu Yahya, pp. 15 and pp. 231, Bilmen, p. 78. Compare with Guraf, pp. 138, 198, 209.

getting production and good income from lands (without to letting them split). It was a great objective of land policy of the Ottoman Empire.

This objective could be observed in the rules issued about the state owned land and in the practiced administration of these rules.

Subject of the paper is centralized in the practice of tenancy of land in the Ottoman Empire.

II

(a) At the beginning of the second chapter general pecularities and nature of the Ottoman Law have been presented. The characteristics of the rules issued and applied to lands in the Ottoman Empire have been particularly pointed out. It is composed of following four elements:

i) General rules of the Islamic Law, as well as the rules related to leasing contract and interpretations and comments of hanafite school of thought in particular.

ii) Local and national customs (traditions). It can be traditions of Muslims and also non-Muslims who lived in the territory and under sovereignty of the Ottoman Empire.

iii) Codes, edicts, decrees issued by Ottoman Sultans in several periods and on different occasions.

iv) Fatwas.

The Ottoman Law which was composed of these elements in ii-ıv was called orfi hukuk (common law – conventional law).

All rules put by the Ottoman Sultans and other rulers had juristic, politic, agricultural, demographic etc. Characteristics. On the other hand all these rules were not a duplication of rules in Islamic jurisprudence book. They were rather in the nature of orfi hukuk i.e. sign of local conditions, and traditions as well as discretional regulation power of the Ottoman rulers. Characteristics of all related rules and documents have been presented in the paper according to chronological order briefly.

Unfortunately all these rules or documents are not available easily because neither have any code consisting of traditional documents (like fatwas, fermans etc.), nor we have any codes consisting of regulations issued by Sultans about the state owned land particularly. Though the State archive in Istanbul has approximately 100 million documents, yet bulk of them still remain unclassified. Some of the codes, rules, fatwas etc. are not even available, although there is evidence in the literature that they did exist. Inspite of that we made investigation in the State archive in Istanbul which is a real treasury of the historical documents related the Ottoman Empire and did get some important basic data which has been presented in this paper.

The most striking feature of Ottoman law about land is that part of it which relates to state owned land (aradh-i-miriyee). Several circumstances and conditions in the Ottoman Empire compelled the rulers, to have a stable policy on future of the State owned land, as well as to put some rules, tactics, reforms, control and finally in some cases a reorganization (like the land code of 1858) on them. On the other hand,

all these acts and rules were required to have legitimacy from Islamic Shari'ah point of view as well since the Ottoman Empire was an Islamic State.

(b) Putting rules about administration and various issues historically started in period of the Sultan Muhammad the conqueror in 15th century. It was called "Kanunname". After him, Sultan Selim the first also issued a general Kanunname (code) in 16th century. However, the code issued by Sultan Sulaiman the landgiver (Kanuni) was a special code which related to the land in general, and to the State owned land in particular. It was called later on as Budin Kanunnamesi. It was in fact not a code in its genuine meaning, but it was only a set of rules annexed to the beginning of the registration book of land.

The name of Abu Saud should also be pointed out here who had been Sheikh-Ul'İslam of the Ottoman Empire for about 26 years, and who prepared the rules relating to administrtion of land and leasing the state owned land particularly.

(c) Classification of land by Muslim scholars has not been homogenous. In general, they classified the land either by type of ownership or by type of taxes imposed on them. Three main groups are unanimously accepted by the scholars: (i) the state owned land, (ii) the public land, (iii) and the private land.

The kinds of lands during the Ottoman Empire was a genuine labyrinth. It is worth mentioning here that the most striking kind of land in the Ottoman Law was no doubt the State owned land (Aradi-miriyye) as already pointed out. The State owned lands were the largest kind among all kinds of land and was also main financial source of public revenue of the Ottoman treasury.

The State owned land had an interesting administrative system which was called Timar.

(d) The Timar system was implemented on the State owned land. It is not the invention of the Ottoman administration. Earlier Muslim States, like seljucks, abbasids, memluks etc. Also had experiences about timar system though under a different name 'ikta'. (It is translated into English as fife, feudal system, feudal tenure etc.). The Ottoman version of the Law, however, had some distinct pecularities compared to what other Muslim States had.

On the other hand, there were similarities between timar system and the feudal system implemented in Europe during the same time. We can make an observation here, that during the same ages administration of land was similar in different societies in Europe and in the Ottoman Empire. Still both of them were not exactly the same. One of most important difference was that though the farmer was a tenant (lessee) in front of the Ottoman Empire, yet he was not dependent on the sipahi, the supervisor on behalf of the Ottoman Empire. The feudal system on the other hand was a serfage system. The Ottoman system was based on Islamic tradition which had a long background among Muslim states, and the Ottoman provided a "sui generis" system.[29]

---

29 "The Ottoman Economic mind was closely related to the basic concept of state and society in the Middle East. By developing commercial centres and routes, encouraging peoplel to extend the area of cultivated land in the country and international trade through its dominions, the state performed basic economic functions in the Empire". (Inalcik, Halil, The Ottoman economic mind and aspects of the Ottoman economy in: studies in the

(e) The State owned land was assigned by the central administration to some people for its local administration. He was called sipahi who lent the State-owned land to some people against a recompense called as tapu senedi in addition to a rent money which was called tapu. The latter was related to the production of the leased land, while the former was given once only at the time of the transfer of land. A similar leasing contract was present in Europe as well and was called bail héréditaire in French and Erbpacht in German. In fact this system had its roots even in Roman Law, where it was called emphyteusis. In other words, Timars system was practiced in Europe though with some different pecularities.

(f) The lessee (the farmer) who got the right of the use of land was not merely a tenant. His land could be transmitted to his successor. Also he had the right to transfer (ferag) it to others with or without recompense though with the permission of Sipahi. That transfer (ferag) was a leisure-session of property, but it was never a sale in the sense of terminus techniques. It was a transfer of the right of use of the land only.

(g) The target of this system was to obtain a good agricultural output, optimum utilization of land and better quality of production. Accordingly, in case of not planting or ploughing the land for three years, the land was taken back from the farmer.

(h) The timar system continued in Ottoman territories along centuries successfully. During last periods of the Ottoman Empire, especially in the year before the land code of 1858, Spahis however, misused their power and authority over the farmers. The land code, therefore, had to be annulled and regulations had to be introduced to appoint an officer instead of a Sipahi.

Application of the timar system was not so clear and simple, but it was a genuine labyrinth. I managed to present this humble picture by using some unpublished documents from the State Archive in Istanbul and a few published monographs on the topic. No doubt, mechanism of the timar system had a great role in Ottoman economy, in general, and in agricultural revenue and development, in particular. The Timar system had various dimensions and characteristics, i.e. political demographic, agricultural, social, juridic etc. It had deep sign and mark in the Ottoman history and development of the Ottoman Society. It had worthiness and maturity. It deserves more detailed study and I am of the opinion that some lectures must be arranged on the practice of Timar in the Ottoman Empire.

(i) Tenancy of other kinds of land i.e. the freehold land, as well as the endowment land did not have any striking Islamic law as rules were applied to their leasing in addition to other conditions put by the owner and the Endowment Board in the contract. Al-Majalla, the civil code of the Ottoman Empire issued in the years 1868-1876 was, no doubt, a milestone and important regulating code in the field of leasing of this kind of lands.

---

economic history of the Middle East from the rise of Islam to the present day. Edited by M.A. Cook, Oxford Uni. Press, first published 1970, reprinted 1978, pp.217-8)

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.275-298

ŞEYHÜLİSLAM İBN KEMAL'İN FETVALARI IŞIĞINDA OSMANLI İKTİSÂDÎ HAYATINDAN BİR KESİT

Dr. Ali ÖGE

Özet

İbn Kemal, Osmanlı devletinin en ünlü alimi ve şeyhülislamıdır.Osmanlı devletinin yükselme dönemlerinde yaşamıştır. Dönemine damgasını vuran olaylarda yer almıştır. Hem alim, hem de askeriyeye mensûb bir aileden gelmiştir. Önce askeriyeye, sonrada ilmiye sınıfına geçmiştir.

300'e yakın eser kaleme almıştır. Çok çeşitli ilim dallarında eser yazmıştır. Klasik ulemanın yolundan ayrılmayan İbn Kemal, sentezci bir alim olarak bilinmektedir.

Light Of The Economic Life Of A Cross-Sectional Ottoman Sheikhulislam Ibn Kemal Fatwas

Ibn Kemal is Most famous scholars of the Ottoman state and Sheikhulislam. He lived in times of rising Osmanlı state. Period marked by events that took place in. Both come from a family of scholars and he was a relating to the military.After the military he has passed to the Ulema.

He's written close to 300 works. He's written a wide variety of works in the branches of science. Ibn Kemal does not leave the path of the classical ulema is known as a synthesis scholar.

GİRİŞ

Hiç şüphesiz ki Osmanlı tecrübesi her konuda önemli olduğu gibi iktisat konusunda da bizlere birçok açıdan ışık tutacak bilgilerle doludur. Yaklaşık 600 yıl dünya ölçeğinde en önemli aktör olma vasfını Osmanlı hiç kaybetmemiştir. Bu önem onun İslam diniyle olan bağı gündeme alınınca çok daha kuvvetlice ortaya çıkmaktadır. Pek çok alanda Osmanlı uygulamaları araştırma konusu olmuş ve hâla olmaya da devam etmektedir. Biz bu makalede Osmanlı Devletinde iktisadî uygulamaları Şeyhülislam İbn Kemal'in fetvaları ve görüşleri etrafında incelemeye çalışacağız.Bu açıdan belki Osmanlı'nın yükselme dönemindeki ticari/iktisadî yapılanmanın temel oluşum felsefesini de görebileceğiz. Dönemin problemlerini tahlil edebilecek ipuçlarını İbn Kemal'in fetvalarından çözme imkanına kavuşabileceğiz. Onun fetvalarından ve görüşlerinden hareketle günümüzde uygulanabilir örnekler bulabileceğiz. En azından Osmanlı'da yaşanan değişimi iktisadî çizgide takip edebileceğiz.

Konuyu işlerken önce İbn Kemal'in hayatı ve ilmi kişiliği üzerinde kısaca bilgiler vererek onun yaşadığı dönemin sosyal, iktisadî ve hukûkî yapısına değineceğiz. İbn Kemal'in fetvalarında ve görüşlerinde temel aldığımız eserler hakkında bilgiler verdikten sonra aşağıdaki başlıklarla konuyu ortaya koymaya çalışacağız:

1- İbn Kemal'in para vakıflarıyla ilgili görüşleri

2- Finansman yollarıyla ilgili görüşleri

3- Vergilendirmeyle ilgili görüşleri

4- Arazilerle ilgili görüşleri

5- Kiralamayla ilgili görüşleri

6- Muhtelif ticarî/iktisadî konularla ilgili görüşleri ışığında bir sonuca gitmeye çalışacağız.

A- İbn Kemal'in Hayatı ve İlmi Kişiliği

Ahmed Şemseddin b. Süleyman ya da kısaca İbn Kemal ve yahut da Kemal Paşazâde[1], 873/1468-69 yılında Edirne'de doğdu. Dedesi Kemal Paşa'ya nisbetle 'İbn Kemal veya 'Kemalpaşazâde' diye bilinir.[2] İbn Kemal *'şeyhulislam'*, *'müfti'l-enam'*, *'müfti's-sekaleyn'*, *'İbn-i Sina-yı Rum'* lakaplarıyla da anılır[3]. Doğum yeri hakkında ihtilaflar mevcuttur.[4] Bazı kaynaklara göre doğum yeri Tokat bazılarına göre de Amasya'dır.[5]

Büyük babası Kemal Paşa, Fatih Sultan Mehmet döneminin önde gelen emirlerindendir. Babası Süleyman Bey ise, yine Fatih döneminin büyük kumandanları arasında yer alır. Amasya muhafızlığı ve Tokat Sancakbeyliği yapmıştır. İbn Kemal'in annesi, Fatih döneminin ünlü alimlerinden Küpelizâde Molla Mehmed Muhyiddin'in kızıdır[6].

İbn Kemal ilköğrenimi babasından ve dedesinden almıştır. Babasının Amasya'ya gelmesiyle birlikte, Amasya ulemasından[7] sarf, nahiv, mantık ve lügat ilimlerine dair ilk tahsilini tamamlamıştır.

İbn Kemal XVI. asrın ilk yarısındaki Osmanlı kültürünün en büyük mümessili olarak görülmektedir. Türkçe Arapça ve Farsça çok sayıda ve çok çeşitli konularda eserleri bulunmaktadır. Bu ilmi yeterliliğinden dolayı pek çok müellif onu şark alimlerinden olan Sadüddîn et-Teftazânî (v.793/1390) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî (v.816/1413)'ye tercih edecek şekilde beğenmişlerdir.[8]

Sadece Türklerin değil İslam âleminin iftihar edip saygı duyduğu mümtaz ve muhakkik alimlerden biri olan İbn Kemal şer'i meselelerle hukuk, tarih, ve edebiyat-

---

1 Biz ***'İbn Kemal'*** olarak kullanmayı tercih ettik.

2 Katip Çelebi, ***"Sullemü'l-Vusul ilâ Tabakâti'l-Fuhûl",*** S.K. , Şehit Ali Paşa, 1887, vr. 20b

3 Katip Çelebi, a.g.e. , vr. 20b.

4 Mecdi Efendi, ***"Şekâiku'n –NûmaniyyeTercemesi",*** , İstanbul, 1269, (nşr. Abdulkadir Özcan), İstanbul, Meral yay. 1972, s. 381; M. Tahir Efendi, ***"Osmanlı Müellifleri",*** c. 1, s. 223; İsmet Parmaksızoğlu, ***"Kemalpaşazâde***" md. , İslam Ans. , c. 5, s. 561; Bu hususta ihtilaflar da mevcuttur. Bu tartışmalar için bkz. Katip Çelebi a.g.e. , vr. 20b. , Faik Reşad, ***"Eslâf"***, s. 6; Parmaksızoğlu İsmet, "***Kemal Paşa-zâde"***md.' İA. , c. VI, s, 224.

5 Hüseyin Hüsameddin, "***Amasya Tarihi***", İstanbul, Necm-i İstikbal Matbaası, 1927, c.3, s.224; Uğur, Ahmet, ***İbn Kemal,*** İzmir 1987, s. 1; İbn Kemal, ***Tevârih-i Al-i Osman VII. Defter,*** haz. Turan Şerafettin Ankara, TTK. Basımevi, 1991, s. 9.

6 Hoca Sadedin, ***Tacü't- Tevârih***, (nşr. İsmet Parmaksızoğlu), Eskişehir, 1992, c. 5, s. 163.

7 Hocalarının listesi için bkz. Saraç, A. Yekta, age., s. 19-20; Dalkıran, Sayın, "***İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz",*** Osmanlı Araştırmaları Vakfı yay. No: 17, İstanbul 1997, s 49-51.

8 Parmaksızoğlu İsmet, ***" Kemal Paşa-zâde***" md. İA, c. 4, s. 563.

taki yüksek vukûfiyeti ile tanınmıştır. İlmi ihatâsı, muhakeme ve münazaradaki kuvvet ve kudretinin çok yüksek olması itibariyle kendisine *"Müfti's-Sakaleyn"* ünvanı verilmiştir.[9]

1526 yılında selefi Zenbilli Ali Efendi'nin vefatı üzerine Şeyhu'l-İslam oldu. Sekiz yıl bu görevde kaldıktan sonra 16 Nisan 1534 yılında vefat etti. Cenaze namazı büyük bir kalabalığın iştirakiyle Fatih Camii'nde kılındı ve Edirnekapı dışındaki Mehmed Çelebi Zaviyesi'ne defnedildi.[10]

Vasiyeti '*… ve her camiide salâ virdürmeyeler, Sultan Muhammed Camiinde salâ virdürmek kifâyet ider. Ve dahi yunurken cehr ile zikretmiyeler. Ve bi-ikmalihi şöhret itmeyüb vech-i masnûn üzre olmayanı terk idüb dervişâne götüreler. Kabrim mekâbir-i müslimîinde yol üzerinde bır murtefice yerde ideler; üzerin yüksek yapmayalar, alamet için yonulmadık taş dikeler*'[11] üzere defnedilmiştir. İbn Kemal'in bu ifadeleri bile sünnete bağlılığının en güzel örneklerinden biridir. Zira cenazesinde yapılmasını istediği hususlar defin, tekfin ve teçhiz işlerinde sünnet olan hususlardır.

Kendisi için düşülen ölüm tarihinde, "ilim, İbn Kemal'le birlikte göç etti" *(irtehale 'l-ulûm bi'l-Kemal)* denilmesi, onun ulemâ ve halk nezdindeki ilmi itibarının derecesini göstermektedir.

İbn Kemal çağının problemleriyle de yakından ilgili olmuştur. Onun fetvalarına geçmeden, yaşadığı dönemin toplum yapısı hakkında kısa bilgiler vermek suretiyle problemlerin oluştuğu zemini tesbit ederek verilen fetvaları ve bu fetvaların sonuçlarını görmeye çalışmak daha sağlıklı bilgiler elde etme açısından önem arz etmektedir.

B-Osmanlı Sosyal ve İktisadî Yapısı Üzerine

Osmanlı toplum yapısı ve toplum düzeni altı asırlık tarihi boyunca çeşitli görünümler arz etmiştir. Kuruluş dönemi ile devletleşme aşaması, Fatih Sultan Mehmet devri ile merkezi İslam dünyasının Osmanlı egemenliğine girdiği XVI. yüzyıl, toplum ve devlet düzeninde önemli değişikliklerin yaşandığı XVII. yüzyıl ile modernleşme çabalarının farklı derecelerde etkiler yarattığı XIX. yüzyıl arasında devamlılıklar gibi farklılaşmalarda vardır. Sınırların genişlemesiyle birlikte Osmanlı hakimiyetine giren dini ve etnik grupların çeşitliliği de artmış buna karşılık XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren sınırlardaki gerilemenin neticesi olarak bir yandan bu çeşitlilik azalırken öte yandan kaybedilen ülkelerdeki Müslüman nüfusun çoğunluğu elde kalan topraklara çekilmiştir.[12]

İbn Kemal'in yaşadığı dönemler her ne kadar zirve devri gibi görünse de sıkıntıların olmadığı bir dönem de değildir. Daha sonraki dönemi de kapsayan bir ekonomik daralmanın olduğu bilinmektedir. Vergi kanunlarının yetersizliği de buna eklenince zaten karışık olan halk arasında gayri İslami hareketler baş göstermiş. İçki[13], fuhuş gibi genel ahlaki seviyeyi düşüren fiiller, hırsızlıkla kuvvetlenmiş bu olumsuz-

---

9 Uzunçarşılı İsmail Hakkı, ***"Osmanlı Tarihi"***, Ankara, TTK. yay. , 1972, c. 2, s. 668; Mecdi Efendi, ***"Hadâiku'ş-Şekâik"***, (nşr. Abdülkadir Özcan), İst. Çağrı yay. , 1989, c. 1, s. 382.

10 Uğur, Ahmet, a.g.e. , s. 10

11 Bahçıvan, Seyit, ***'Şeyhu'l İslam Kemalpaşa'nın Vasiyetnâmesi',*** Marife, y. 1, sy. 2, s. 213-214

12 Öz, Mehmet, ***" Osmanlılar - Sosyal Hayat"***, DİA. , c. 33, s. 532.

13 İbn Kemal o dönemin yapısını yansıtan fetvalar vermiştir. Ayrıca tembelliği yeren, içkinin haramlığını açıklayan eserler kâleme almıştır. Bu eserler şüphesiz dönemin ihtiyacı göz önünde bulundurularak yazılmıştır.

luklar *'celali isyanları'* na dönüşmüştür.[14]Hiç şüphesiz bu isyanları sadece bu sebeplere bağlamak da doğru değildir. Kaldı ki o dönemde sadece Celâli isyanları da yoktur.

XVI. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Osmanlı Devleti oldukça geniş sınırlara sahiptir. Buna bağlı olarak toplumsal yapı da çeşitlilik gösterir. Türkler, Kürtler, Araplar, Acemler, Ermeniler, Rumlar… Toprağa bağlı köylüler nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturmakla birlikte hayvan sürüleriyle yaz ve kış yer değiştiren yörükler de bulunmaktadır. Onların büyük hayvan sürüleriyle olan yolculukları ve konaklamaları esnasında yerleşik köylülerin tarım alanlarına zarar vermeleri sebebiyle, haklarında fetva istendiği görülmektedir:

'Bir taifenin meralarına ve mezralarına hariçten yörük taifesinden ya ğayrıdan bir taife gelip konsa, davarlarının mezkûr taifenin mezralarına ve meralarına zarar-ı fâhişleri olsa, şer'an o taifeyi men edebilir mi?

Cevap: Edebilir.[15]

Bu dönemde şehirli nüfus da azımsanamayacak kadar çoktur. Özellikle İstanbul, başta Mısır olmak üzere fethedilen bölgelerden getirilen göçmenlerle bölgenin en büyük başkenti haline gelmiştir. Bunun yanında ticaret ve üretime bağlıolarak Bursa, Selanik, Şam, Kahire gibi şehirler ön plana çıkmıştır. Devletin resmîdili Türkçe olmakla beraber Arapça, eğitim ve hukuk alanında tartışılmaz bir yeresahiptir. Başta İbn Kemal olmak üzere bilginler eserlerinin çoğunu Arapça vermişlerdir.16 Bunun yanında her millet kendi dilini konuşabilmektedir. Osmanlı Devleti müslümanların ana unsuru oluşturduğu, fakat diğer inançların dabelli sınırlar dahilinde özgür olduğu bir devlettir. Hristiyan nüfus Balkanlardaağırlıkta olmakla beraber İstanbul ve Anadolu'nun bazı bölgelerinde de görülmektedir. Tabi bu karışık nüfus dağılımı, birlikte yaşamdan kaynaklanan etkileşmeler ve bazen de çatışmalar şeklinde kendisini göstermiştir.

Osmanlı Devleti Müslümanların ana unsuru olduğu fakat diğer inançların belli sınırlar dahilinde özgür olduğu bir devlettir. Hristiyan nüfus Balkanlarda ağırlıkta olmakla beraber İstanbul ve Anadolu'nun bazı bölgelerinde de vardır. Bu durum İbn Kemal'in verdiği bazı fetvalara da yansımıştır.

"…Bir kasabanın bir miktarı Müslüman bir miktarı da kafir olsa ba'dehû bu kafirlerin külliyesinde (bulundukları yerlerde, meskûn oldukları yerlerde)bir oğlan bulunsa, bu oğlanın islamına mı hükmolunur yoksa küfrüne mi?

Cevap: Bulan kafir ise küfrüne hükmolunur".[17]

Osmanlı Devleti kuruluşundan beri fethettiği yerlerde Gayr-i Müslim teb'a ediniyor ve bunlarla ilişkilerini belli bir düzene koyuyordu.[18] Gayr-i Müslim teb'a ibadet ve özel hukuk alanında serbest bırakılmıştır. Müslümanlarla bir arada yaşamaları

---

14 Akdağ, ***"Türkiye'nin İktisadi ve İctimâi Tarihi"***, İst. 1995, c. II, s. 100.

15 İbn Kemal***, "Fetâvây-ı Kemalpaşazâde"***, SK. , Hacı Mahmud, 1224, vr. 141b; Nuruosmaniye, 1967, vr. 124b.

16 Colin Imber, ***"Şeriattan Kanuna: Ebussuûd ve Osmanlı'da İslâmi Hukuk"***, Çev. Murtaza Bedir, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay. , 2004, s. 9- 10.

17 İbn Kemal, ***"Mecmau'l-Mesâili'ş- Şer'iyye fi'l- Ulûmi'd- Dîniyye"***, İstanbul Ünv. Merkez Ktp. , Nadir Eserler-Türkçe, 6253, vr. 53a.

18 1492'de İspanya'dan kovulan Yahudilerin Osmanlıya sığınmasıyla Yahudi nüfusu azımsanmayacak bir sayıya ulaşmıştır.

çeşitli dini tartışmaların çıkmasına da zemin hazırlamıştır. 1354 yılında Osmanlılara ait Biga, Bursa ve İznik'te kalan Selanik başpiskoposu Grigorios Palamas, Sultan Orhan ile diğer Osmanlı yöneticileri ve ulemâsıyla rahatça hristiyanlık-müslümanlık üzerine tartışmalar yapmıştır.[19] Ancak zamanla bu tartışmaların sadece ilmi tartışmalar olarak kalması da çok zor olmuştur. Önceleri ilmi bir özellik gösterirken daha sonra bu tartışmalar ideolojik bir propaganda aracı, ardından da devlete karşı bir başkaldırı olarak gelişme göstermiş ve devlet içinde düşünce özgürlüğünün sınırlarını aşarak sosyal-siyasal bir problem halini de almıştır. Bu problemin bir yansıması da *"hubmesihîcilik"* olarak kendini göstermiştir. İbn Kemal ve Molla Kabız arasında yapılan tartışmaların bu hubmesihicilik ve Hurûfi bir takım altyapılarının olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Gerçektende Hurûfilikte Hz.İsa'nın güçlü bir yeri olduğu bilinmektedir. Gerek Fazlullah Esterâbâdî'nin eserlerinde ve onun önde gelen halifesi olan İmadüddin Nesîmî'nin divanında bunu tespit etmek mümkündür.[20]

İbn Kemal'in fetvalarında Hz. İsa ve Hz. Muhammed konusunun özel bir yer teşkil ettiği, Osmanlı toplumunda tartışmalara konu olduğu görülmektedir.[21] Molla Kabız, Hz. İsa'nın, Peygamberimizden üstün olduğunu iddia etmiştir. Tabiî bu iddialarının kamuoyu tarafından duyulması halinde, Müslüman halkın öfkeleneceği endişesiyle, Kanûnî ve Veziriazam İbrahim Paşa, bu kişinin yargılanmasıyla bizzat ilgilenmişlerdir. Molla Kâbız 8 Safer 934 (3 Kasım 1527) tarihinde Dîvân-ı Hümâyun'a sevkedilmiştir. Davada Rumeli Kazaskeri Muhyiddin Çelebi'yle, Anadolu Kazaskeri Abdülkadir Hamidî Çelebi (Kâdirî Çelebi) yargılamakla görevlendirilmiştir. Yargılama esnasında Molla Kâbız iddiasını ayet ve hadislerle tekrarlamış ve heyet tatminkâr cevap vermekten aciz kalmıştır. Bunun üzerine yeni bir heyet yargılamaya devam etmiştir. İbn Kemal, bir önceki yargılama heyetini, hukuken Molla Kâbız'ın katline hükmetmekte tereddüt etmesi üzerine yönetimce azledildiğini ifade eder. Kendisi ise onu sonuna kadar dinlemiş ve yumuşak bir üslûpla, ileri sürdüğü delilleri birer birer çürütmüş, hukuken zındık olduğuna hükmetmiş ve öldürülmesi fetvasını vermiştir. Sa'di Efendi de, Molla Kâbız'ı iddiasından vazgeçip tevbe etmek suretiyle Ehl-i sünnet görüşüne dönmeye ısrarla davet etmiş, kabul etmemesi üzerine fetvanın gereği olarak infaz edilmiştir.[22]

Yavuz tahta geçtikten sonra Ali Bin Abdülkerim Halife isimli bir şahıs tarafından kendisine halkın umumi ahvalini yansıtan genişçe bir rapor sunulmuştur. Bu

---

19 Oğuzoğlu, Yusuf, ***"Osmanlı Kuruluş Dönemi Müesseselerindeki Sivil Karakter ve Devletin Gelişmesi Üzerindeki Etkisi (1299- 1402)",*** Osmanlı, Ankara, Yeni Türkiye Yay. 1999, c. 7, s. 25.

20 Ocak, Ahmet Yaşar, *a.g.e.* , s. 230.

21 Bu tartışmaların fetvalara yansıdığıda görülmektedir. Bununla ilgili şu fetvalar örnek teşkil edebilir
(a)Zeyd bir kâfire İncil'de Muhammed var mıdır dese kâfir dahi onun gibi dav… alıp sattığım yok dese kâfire şer'an ne lazım olur ?
Cevap: Tazir-i beliğ gerektir, katle dahi istihkakı vardır bazı âlim katında.
(b) Bir kafir sebb-i nebi eylese Müslüman olmak ile katilden halas olur mu?
Cevap: Olur.
(c)Zeyd, *"Hazreti İsa peygamberlerin hatemidir"* dese şer'an ne lazım olur ?
Cevap:"Ondan sonra nebi gelmedi"deyip bu itikatdan rücû etmezse, katli lazım olur.
(d)Zeyd "el- iyâzü billah" sebb-i nebi eylese ne lazım olur?
Cevap: Katli lazım olur. İbn Kemal, *Fetavayı İbn Kemal*, Nuruosmaniye, 1967, vr.30b; Daru'l-Mesnevi, 118, vr. 33a; Nuruosmaniye, vr. 29b.

22 İbn Kemal, ***"Risâle fî Tahkîk-i Lafzi'z-Zındık",*** SK. , Atıf Ef. Ktp. , 2851, vr. 8b; SK. , Esad Ef., 3634, vr. 74a-b; İbn Kemal, ***"Fetâvây-ı İbn Kemal"***, Nuruosmaniye, 1967, vr. 23a-b; Üzüm İlyas, ***"Molla Kâbız"*** DİA, c. XXX, s. 254; İpşirli Mehmet, ***"Abdülkadir Hamidî Çelebi",***DİA, İstanbul, 1988, c. I, s. 240.

rapor o dönemin gerçeklerini yansıtması bakımından oldukça önemlidir. Genel olarak halk arasında yaygın olan rüşvet konusu, vergi ve miras hususundaki yanlış uygulamaların dile getirildiği ve bu sebeple insanlar arasında meydana gelen olumsuzluklara dikkat çekildiği bu raporda şu bilgilere rastlamaktayız: Ulakların zulmü ve yağmalarının yanında, toplumda çeşitli vazifelerle yükümlü olanların sadece kendi çıkarlarını düşünmeleri daha önce kurulmuş olan nizamın günden güne bozulmasına ve buna paralel olarak da halkın sosyal hayatında kötüye doğru bir gidişin başlamasına ve sonunda keyif verici maddelere fuhşa, zinaya ve tefeciliğe sürüklenmesine sebep olmuştur. Ali Bin Abdülkerim bu durumları şu ifadelerle belirtir: *"Cümle âlem şöyle hamr'a, zinaya, ribaya devam eder oldular ki, bu efâl-i habîseyi günah deyup, günah bilmez oldular"*. Ona göre çirkin sayılması lazım gelen bütün bu haller o gün için kınanmamakta, hatta hoş görülmektedir. Bilhassa bütün kötülüklerin başı olan içki içme, esrar ve afyon kullanma, bütün toplumu sarmıştır. Çünkü bütün bunların kullanılmasına mani olacak şahısların bizzat kendileri bunları içmektedirler. O bu durumu *"kadı içer, subaşı içer, vezir içer, alim içer, cahil içer, bey içer, yoksul içer, büyük içer, küçük içer, oğlan içer, yiğit içer, koca içer, avrat içer… Şaraba duyulan ihtiyaç o kadar çoktur ki memlekette yiyecek üzüm bulunmayıp şaraba sarf edilmektedir"* şeklinde açıklar.[23]

İbn Kemal'in Fetvaları ve görüşleri değerlendirilirken yaşadığı çağın siyasî, ilmî, askerî, iktisadî ve sosyal yapısının bilinmesi daha objektif ve doğru tesbitler yapmamıza yardımcı olacaktır. Bunun için biz de İbn Kemal'in yaşadığı dönemde sosyal hayat konusunda kısa ve öz bir kesit sunduk.

Osmanlı'nın iktisadî ya da mali yönüne gelince şu kısa bilgiler konunun açılımını sağlayacaktır kanaatindeyiz.

Osmanlı tarihini siyâsi askerî ve idarî alandaki değişmelere göre pek çok döneme ayırmak mümkündür. Ancak iktisadî ve ticarî yapı bakımından değişmeler çok daha yavaş ve uzun vadeli olduğu için Osmanlı tarihini kronolojik bakımdan kolay tasnif etmek zordur.[24] Yine de Osmanlı iktisadî yapısının üretilen malların türü, hacmi, kullanılan teknoloji, mübadelelerin muhtevası, ticarî rejim, ulaşım araçları ve örgütlenmesi, tüketim alışkanlıkları, devletin üretimdeki rolü, dış ticaret açısından uluslararası konjonktürün de etkisiyle zamana ve bölgelere göre çeşitlilikler göstermiştir. Bu da kaçınılmazdır. İktisadî ve ticarî yapının temel kurumları, hedefleri ve dayandığı temellerde çok köklü değişiklikler olmamış ve klasik yapı muhafaza edilmiştir.[25] Osmanlı iktisat politikalarının ve ilkelerinin çeşitli görünümleri vardır. Fakat bu bizim makalemizin direk amacı değildir. Biz, İbn Kemal gibi devletin kurumsal-

---

23 Tansel, Selahattin, ***"Yavuz Sultan Selim"*** , s. 20- 30 (Topkapı sarayı arşivi no: 3192 ye istinaden) ayrıca bu raporda Ali Bin Abdülkerim'in üzerinde en çok durduğu husus Kızılbaş tehlikesidir.

24 Genç Mehmet, "Osmanlılar/İktisadî ve Ticarî Yapı" , DİA, c. 33, s. 525.

25 Osmanlılar'da mali yapının geçirdiği safhalar devletin kuruluşundan çöküşüne kadar üç dönem halinde ele alınabilir. Bunlardan ilki maliye teşkilatının kuruluşundan 1790' lara kadar uzanan, devletin yapacağı harcamaların finansmanı için kurulan tek bir hazine etrafında şekillenen mali yapının çeşitli bürokratik değişmeler geçirmekle birlikte sistematik bir dönüşüme uğramadan varlığını sürdürdüğü dönem. İbn Kemal'in de bu dönem içinde yaşadığı hatırlanmalıdır ve fetvaları bu gözle incelenmelidir. 1790' lardan itibaren mali yapıda hazine-i âmirenin yanında askerî harcamaların finansmanı için îrâd-ı cedîd ve mansûre hazinelerinin oluşturulduğu çok hazineli dönem. 1840' lardan itibaren Osmanlı maliyesinde köklü değişmelerin olduğu Tanzimat Devri başlar. Bu dönemde modern mali tecrübeler geleneksel politikaların yerii alır.

laşması ve merkezileşmesinde önemli rolleri olan bir alimin görüşleri26 etrafında tesbitler yapmayı amaçladığımız için bu konuyu fazla detaylandırmadan Osmanlı'nın mezhep algısı ve fetvaların toplumsal yapı üzerindeki etkisine değinmek istiyoruz.

C- Osmanlı'nın Mezhep Algısı ve Fetvaların Toplumsal Yapı Üzerindeki Tesiri

İbn Kemal neredeyse 30 yılı aşkın çeşitli devlet görevlerinde bulunmuştur. Bu süre zarfında medreselerde hocalık, devletin değişik yerlerinde kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislamlık yapmıştır. Pek çok talebe yetiştirmiş ve onlarda devletin önemli mevkilerinde görev yapmışlardır. Son yıllarda yapılan çalışmalarda Osmanlı yükselme dönemi hukuk tarihiyle ilgili çalışmaların artığı gözlenmektedir. Bu çalışmalar daha çok Ebussuûd Efendi üzerinde yoğunlaşmış gözükmektedir[27]. Ancak İbn Kemal'in eserleri ve fetvaları iktisat, sosyal ve siyasi tarih araştırmaları için de zengin malzemeler sunmaktadır.

Fetva ve toplumsal yapıyla olan ilişkisine geçmeden önce Osmanlı'nın mezhep algısı ve Osmanlı hukûkunda fetvanın rolünün ne olduğunu da kısaca açıklamak gerekmekte. İbn Kemal'in mezhep anlayışını kavrayabilmek için, içinde yaşadığı çağın ve devletin hukuk anlayışını da bilmek gerekmektedir. Bu sebeple önce Osmanlı devletinin mezhep anlayışı nasıldı? Sorusuna cevaplar aramamız gerekmektedir. Tabi ki burada Osmanlı devletinin siyasî, idarî, hukûkî, yapısı incelenecek değildir. Sadece meselenin ve İbn Kemal'in verdiği bazı fetvaların daha iyi anlaşılabilmesi için devrin o anki hukuk anlayışının ve meselelere bakışının da bilinmesi kanaatini taşımaktayız.

Mezheplerin meydana gelmesi toplumun sahip olduğu dini anlayış ve kültürdeki gelişmenin ve değişmenin kaçınılmaz bir sonucudur. Yani mezheplerin oluşmasının temelinde aslında bir kültür değişimi de söz konusudur. Bu gelişmede din ile kültürün birbirini karşılıklı etkilemesinin payı büyüktür. Kültür dini etkileyerek din içinde çeşitli yorum ve farklılıkların oluşmasına bununda mezhepler şeklinde sistematik ve organize kurumlar haline dönüşmesine neden olmaktadır. Buna karşılık din içinde mezheplerin oluşmasıyla ve bunların tarihi süreç içindeki gelişimi ile kültür içerisinde değişmelerin ve dönüşmelerin meydana gelmesi şeklindeki bir değişimde kaçınılmazdır. Mahiyeti itibariyle düşünüldüğünde mezhep kitlesel ve düşünsel bir bütünlüğü ifade eder. Makdisî el-Beşâri'ye göre bu bütünlük "*seçkinler (havas), halk tabanı (avam), davetçiler ve cemaat*" şeklinde dört unsurdan müteşekkildir. Bu dört unsur mezhebin var olması için değil varlığını sürdürebilmesi için gereklidir. Osmanlı ya baktığımız zaman onun mezhep anlayışında bu dört unsuruda görmek mümkündür. Fıkıh mezhepleri siyasi, sosyal ve iktisadi etkenler altında hicri ikinci asrın başlarından itibaren yavaş yavaş teşekkül etmeye ve İslam dünyasının değişik bölgelerinde yayılmaya başlamıştır.

Osmanlı devleti kurulduğu topraklar üzerinde daha önce kurulmuş İslam devletlerinin bilim, düşünce ve inanç mirasını da devralmıştı.[28]Selçukluların İslam dün-

---

26 Bu konun geniş açılımı için bkz. Öge Ali, "Şeyhu'l-İslam İbn Kemal'in Sünnilik Anlayışı" Selçuk üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2010, s. 15 vd.

27 Demir Abdullah, ***" Şeyhülislam Ebussuûd Efendi",*** İst., Ötüken yay. 2006; Düzenli Pehlül, ***" Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislam Ebussuûd Efendi ve Fetvaları***", Basılmamış doktora tezi, Konya 2007; Colin Imber, " ***Şeriattan Kanuna: Ebussuûd ve Osmanlı'da İslami Hukuk***" , İst., Tarih Vakfı Yurt yay. , 2004.

28 Esin, Kahya, ***"Osmanlılardaki Bilimsel Çalışmalara Genel Bir Bakış"***, Osmanlı, c. VIII, Yeni Türkiye yay. Ankara, 1999, s. 35.

yasındaki üstünlükleri Ehl-i Sünnet olarak bilinen Sünniliği savunarak dönemlerinde (İbn Kemal'in yaptığı gibi) Batınîliğe ve diğer akımlara karşı direnç göstermeleridir. Özellikle Nizamiye medreseleri ile Ehl-i Sünnetin diğer mezhepler ve akımlar karşısında hakimiyyetini sağlamışlardır. Devletin resmi görüşü doğrultusundaki Ehl-i Sünnet anlayışının güçlenmesinde ve yayılmasında medrese alimlerinin önemli rolü olmuştur. Bu husus, Osmanlılar dönemi yönetim-ulema ilişikisinin hangi gelenekten alındığını ve uygulandığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Selçuklular da Ehl-i Sünnet anlayışı Nizamü'l- Mülk ve Gazzâlî tarafından temsil edilmiştir. Bu durum Osmanlı medreselerindeki ulema tarafından da devam ettirilmiş,[29] İbn Kemal ve Ebussuûd Efendi gibi alimler Sünni İslam inancını tüm alanlarda hakim olması için çaba göstermişlerdir. Osmanlılar'ın kuruluşundan önce Anadolu Selçukluları ile birlikte diğer beyliklerden olan Danişmendliler, Saltuklular, Mengücekliler ve Artuklular da Sünni İslam inancına mensuptu, Anadolunun büyük bir çoğunluğu Hanefî mezhebindendi. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki; Osmanlı devletinin kurulacağı bu sahada Sünni-Hanefî mezhebi yaygındı. Kuruluş dönemi içerisinde Anadolu Selçuklu ve beyliklerden kalan ilim adamları Osmanlı beyliğine gelmiştir. Osmanlı medreselerinde ilk görev yapan müderrisler de bunlardır.[30]

Osmanlı devletinin kuruluş ve gelişmesinde en temel etkenlerden birinin cihad ve gaza geleneği olduğu Osmanlı tarihçilerinin genellikle kabul ettiği bir olgudur. Bu yüzden Osmanlı imparatorluğunun bir cihad ve gaza devleti olduğunu söyleyebiliriz.[31]Bu gaza ruhunu daha çok dervişler ve genelde abdal adıyla tanınmış Türkmen babalar organize ediyordu.[32]Moğol istilasının Anadolu topraklarına Sünni ve ğayri Sünni olmak üzere muhtelif tarikatlare mensup sufilerin göçlerine sebep olduğu bilinmektedir. Bu göçler sonucunda Kübreviye ve Sühreverdiyye gibi Sünni eğilimli tarikat mensupları yanında kalenderi sufiliği ile yakın alakaları bulunan Yeseviyye, Vefaiyye ve özellikle Hayderiyye gibi ğayri Sünni sufilerde Anadolu'ya gelmişlerdi.[33] Osmanlı devleti halk islamına dayalı olarak kurulmuştu. Kuruluş dönemi itibariyle medrese ve onun etkisi olan resmi ideolojiden çok sûfî dervişlere, evliyalara, keramet sahibi babalara dayalı coşkulu bir İslam devletidir. Fakat devlet kurumsallaştıkça halk islamından, medrese-ulema islamına geçilmiş, Sünni devlet anlayışı ve hukuku egemen olmuştur.[34]

İlk Müslüman Türk devleti olan Karahanlılar, Hanefi mezhebini benimsemiş daha sonra Selçuklular da Hanefi mezhebinin görüşleri uygulanmıştır.[35]Aynı gelenekten gelen Osmanlı devleti de diğer Türk devletleri gibi Hanefi mezhebini benimsemiş ve tatbik etmiştir.[36] Kadılar, hükümlerinde ve müftüler de fetvalarında bu mezhebe

---

29 Fazlıoğlu, İhsan**, *"Osmanlılar, İlim ve Kültür",*** DİA. , c. 33, s. 548- 549.

30 Lekesiz, Hulusi, ***"Osmanlılar da Suni-Hanefi Geleneğinin Oluşmasında Ulemanın Rolü"***, Osmanlı, c. VII, Yeni Türkiye Yay. Ankara, 1999, s. 25.

31 Ocak, Ahmet Yaşar, "***Osmanlı Toplumunda Mülhitler ve Zındıklar, (15 -17.Yüzyıl)",***Tarih Vakfı Yurt yay. İst. , 1999, s. 97.

32 İnalcık, Halil, ***"Osmanlı Devletinin Kuruluşu",***Türkler, Y.T.Yay. Ankara, 2002, c. IX, s. 67.

33 Ocak, Ahmet Yaşar, ***"Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler", XVI. Ve XVII. yüzyıllar",*** T.T.K. Yay. Ankara, 1999, s. 61.

34 Akyol, Taha**, *"Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet***" , V. baskı Milliyet yay. İst. , 1999, s. 114.

35 Cin, Halil, Akgündüz, Ahmet, ***"Türk İslam Hukuk Tarihi",***İst. Timaş yay. ,1990, c. 1, s. 129 -132.

36 Cin, Akgündüz, a.g.e. , c. 1, s. 142.

uygun hüküm ve fetva vermekle mükellef tutulmuşlardır.[37] Yavuz Sultan Selim, Mısır'ı fethettikten sonra adalet işlerini düzene koyarken mahkemelerde dört mezhebe mensup (Hanefî, Şafîi, Malikî, Hanbelî) kadıların görev almasını emretmiştir.[38]Bu mahkemelerde dört mezhebe mensup kadılarında bulunduğundan İbn Kemal de fetvalarında bazı meselelerin çözümü için müsteftilerini diğer mezhep kadılarına yönlerdirdiğini görmekteyiz.[39] Osmanlı klasik medreselerinde okutulan derslere ve ders kitaplarına baktığımız zaman devletin resmi ideolojisi olan Sünniliğin yayılması ve korunması görevine hizmet edildiği anlaşılabilir.[40]Devletin benimsediği aynı zamanda kendi meşruiyet temeli olan ideoloji, medreseler vasıtasıyla halka aktarılmıştır. Böylece medrese alimleri nakli ilimleri okutmuş ve bu ilimlerin öğrenimini kolaylaştırmak için şerhler ve haşiyeler yaparak bu dini ideolojinin daha çabuk, kolay ve anlaşılır bir şekilde yayılmasına hizmet etmiştir. İbn Kemal'in şerh ve haşiyeleri de bu bağlamda değerlendirilebilir. Aynı durum O'nun fetvalarında da görülmektedir.

Osmanlı devletinde ulema, devlet ve padişahtan bağımsız ayrı bir güç ve mevkide olmayıp devlete bağlı, devletin hiyerarşik yapısında padişahın emrinde veya yanında bulunan bir grubu temsil etmektedir. Ulema sınıfı devletin bir parçasıydı. Ancak padişahlar, halife-sultanlıklarını onların fetvası doğrultusunda icra ediyor, İslam hukukuna aykırı davranmamaya dikkat ediyorlardı. Osmanlı sosyal ve siyasi hayatın içinde İslam'ın önderleri konumunda yer alan ilmiye sınıfı, Osmanlıların İslam ile olan yakın ilişkisi onları yüksek bir mevkiye getiriyor ve dolayısıyla ulema özerk ve imtiyazlı bir grup olmasa da özerk bir grup olarak hareket edebiliyordu. İlmiyye sınıfı ve şeyhülislamlık, yasama, yürütme ve yargı alanlarında, başka hiçbir sınıf ve kurumla karşılaştırılmayacak yetkilere sahipti. Ulema, padişahı sınırlandıran Padişahı tahttan indirecek, tahta çıkaracak güçte bir sınıftır. Kısaca Osmanlı devletinde sosyal bir grup olarak ilmiye teşkilatı mensuplarının sosyal ve siyasal hayatın bütün alanlarında rol aldıklarını söyleyebiliriz.[41]

Aslında iktisâdî hayat îman ve inançtan bağımsız değildir. Ancak her faaliyetin de tam tamına iman esaslarına uygun olduğunu söyleyemeyiz. Bazen toplumda yanlış uygulamalarda olmuştur. İşte fıkıh hem bu yanlış uygulamalara müdahale etmek hem de ta işin başında doğruya yönlendirme faaliyetlerini icraâ eder. Bu icranın en

---

37 Uzunçarşılılı, ***"Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı",*** 3.bs. Ankara, T.T.K. 1998, s. 83, Aydın M.Akif " ***İslam-Osmanlı Aile Hukuku"***, İst. M.Ü.İ.F.V.Yay. , 1985, s. 71. Bununla beraber 14 ve 15. asırlarda ihtiyaç hasıl oldukça diğer mezheplerden de istifade edildiği belirtilmektedir. Daha sonraki dönemlerde özellikle Ahmet Cevdet Paşa başkanlığında kanunnameler üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Bkz.Cici, Recep, ***"Osmanlı'da Fıkıh çalışmaları"***, basılmamış doktora tezi., İst .M.Ü.Sos.Bil.Enst. 1994, s. 314. Aydın, a.g.e. , s. 72.

38 Yücel, Yaşar-Sevim, Ali, ***"Klasik Dönemin Üç Hükümdarı, Fatih, Yavuz, Kanunî"***, TTK. Ankara 1991, s. 136.

39 İbn Kemal, ***"Fetavâ",*** SK. Darül Mesnevi, 118, vr. 38a; Carullah, 971 vr.7b. Ancak 1537'den itibaren diyâr-ı rûm'da "teşeffû" yasaklanmış Hanefi mezhebine uyulması emredilmiştir. Hicri 991 tarihli (1583) tarihli bir kadı beraatında; davalara Hanefi mezhebi imamlarının iftilaflı olduğu hususları iyice araştırıp ensahih kaville yani muteber kitaplara müracaat ederek hüküm vermesi emredilmiştir. Bkz: Aydın M.Akif, ***"Türk Hukuk Tarihi",*** İstanbul, Hars yay. 2005, s.72;
"Teşeffü hususu, Diyâr-ı Rûm'da câri olmaya deyu men-i sultânî vâki olmuştur". Bkz: Ebussuûd, ***"Ma'rûzât",*** Amasya Sultan Bayezid Ktp.937/2,vr. 154b; Düzdağ M. Ertuğrul, ***"Şeyhülislam Ebussuûd Efendinin Fetvaları Işığında 16.asır Türk Hayatı"***, İstanbul, Şule yay. 1998, s. 67.

40 Medreselerde okutulan dersler ve kitaplarla ilgili bkz: Baltacı Cahit, ***"Osmanlı Devletinde Eğitim ve Öğretim"***, Türkler, , Y.T.Yay. Ankara, 2002, c. 11, s. 449; Akyol Taha, a.g.e. , s. 166 -167.

41 Ejder, Okumuş, ***"Türkiyenin Laikleşme Serüveninde Tanzimat"***, İst. İnsan yay. , 1999, s. 156.

önemli noktasını da belki fetvalar oluşturur. Bu hem fetvanın bir dinî/îmanî temeli olmasından hem de hukûki bir yaptırıma dönüşebilmesinden kaynaklanır.[42]

Sözlükte"yiğit, delikanlı" anlamındaki "fetâ" kelimesinden gelen fetva (fütyâ/fetâvâ) şu şekilde tanımlanabilir: "Bir olayın hükmünü açıklayan veya hükmünü koyan, güçlükleri çözen kuvvetli cevap". Fıkıh terimi olarak "İslam hukukçusunun (fakîh) bir zatın kendisine sorulan fıkhî bir meseleye yazılı veya sözlü[43] bir şekilde verdiği cevap veya ortaya koyduğu hüküm" demektir.[44]

Hz. Peygamber döneminden itibaren tarih boyunca dinî hayatın düzenlenmesi ve yönlendirilmesi kadar fıkıh literatürünün oluşması çalışmaları da olmuştur. Fetvalar dinin açık ve yerleşik bir hükmünün aktarılması veya açıklanması mahiyetinde olduğunda şârinin hükmünü beyan, Kur'an ve Sünnet'te hükmü bulunmayan bir konuda dinî hükmün araştırılması mahiyetinde olduğunda ise fıkhî yorum, re'y ve ictihad olarak değer ve hüküm taşır.

İslam tarihi boyunca önemini korumuş olan, dört halife döneminde olduğu gibi Emevi, Abbasi ve diğer İslam Devletlerinde de hükümdarın icraatlarında ve dolayısıyla devlet idaresinde önemini korumuş olan fetva, Osmanlılar'da gelişmiş ve hatta sistematik bir hal almaya başlamıştır.[45] Osmanlılar' dan önce fetvayı kadılar görevlerine ek olarak verirlerdi.[46]

Osmanlı Devleti'nin kurucusu olan Osman Gazi (v.725/1324), kayınpederi Şeyh Edebâlî'yi fetva işlerine, bacanağı Dursun Fakih'i ise kazâ işlerine bakmakla görevlendirmiştir.[47]

Şeyhülislamlık, doğrudan hükümet işlerinin İslam ahkamına uygunluğunu denetleyen bir makam olarak da görev icra etmiştir. Böylece verilen fetvalar ile İslami hükümleri koruyan şeyhülislamlık, bugünkü Anayasa Mahkemesi vazifesini görüyor-

---

42 Fetva ve kaza ayrımını hatırda tutmak gerekir. Fetva şahsi bir iç meseleyken kaza ise hukûki yaptırımlar içerir. Ancak fetvaların da ileriki boyutta hukûki boyutlara ulaşması mümkündür.

43 Pek çok fetvâ mecmuası vardır. İbn Kemal' inde verdiği fetvaların derlendiği mecmualar vardır. Konya müftülüğü kütüphanesinde iki adet İbn Kemal'e ait fetvâ mecmuası bulunmaktadır.

44 Fıkhî bir meselenin hükmünü fetvaya ehil kimseye soran kişiden sorma işlemine "istiftâ" , fetvayı isteyene "müsteftî"(sail) , böyle bir meseleyi açıklamaya veya meselenin hükmünü yazılı ya da sözlü bir şekilde cevaplandırmaya "iftâ" , verdiği fetvâ ile hükmü açıklayana "mufti" kendisi ile fetva verilen görüşe de " müftâ bih" denilir. İbn Manzûr**, *"Lisânü'l- Arab"*** , c. 15, s. 147; Ömer Nasuhi Bilmen, ***" Hukuk-u İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhıyye Kamûsu"*** c. 1, s. 246; Eraslan Sadık, ***"Meşihat-I İslâmiyye ve Ceride-i İlmiyye",*** DİB. Yay. İlmi eserler 125, Ankara 2009, s. 31; Atar Fahrettin, "***Fetva***", DİA, c.12, s.486- 487.

45 Fetva verme işlemleri ilk zamanlarda bazen kadılık bazen de müderrislik ile birlikte yürütülmüşse de daha evvelki İslam devletlerinde olduğu gibi Osmanlılar'da devam etmemiş bunu asli bir görev haline getirmişlerdir. Osmanlılar'da fetvaya verilen asıl önem de budur . Yani bu görevin devlette daha evvelki Abbasi ,Selçuklu, Eyyübiler'de olduğu gibi kadılık ile değil aksine fetva ile ilgili müstakil bir görevliyle yerine getiriliyor olmasıdır. Bu itibarda Kadı'l -Kudat yerine şeyhü'l- islam bu görevi yerine getirmiştir. Osmanlılarda , şeyhülislamın asıl görevinin fetva olduğunu gösteren ve ilk fetva görevi ile ücretlendirilmeyi kaydeden tarihçi *Hazerfen Hüseyn'in''**Telhis**''* Isimli eserinde yer alan konu ile ilgili ibare şöyledir: '"Sultan Murad Gazi asrında Molla Fahreddin Acemi, yevmiye otuz akçe vazife ile ibtida ile fetvaya tayin olunduğu Şekaik'ta mensur (yazılı)dır" .Mecdi Efendi ,*''Şekaik-I Numaniye Tercümesi''* İstanbul, 1269.

46 Eraslan Sadık "***age.***", s.38- 39.

47 İbn Kemal'in de eserlerine aldığı olay şöyle cereyan etmiştir: "Karacahisar'ın fethinden sonra halk günlerden cuma olduğu için cuma namazı kılmak istemiştir. Osman Gazi halkın bu isteği karşısında Şeyh Edebâlî ile Dursun Fakih'in şu konuşmalarını işitmiştir: " *Siz bilürsiz ol maslahat sizindir, şol nesne ki, hükm-i şeriattır anı ikâmet sizindir"* Bunun üzerine Dursun Fakih*" Hânım ikâmet-i salat-ı cum'aya sultan-ı zamandan icazet gerek"* diyerek izin istemiştir. İbn Kemal, ***"Tevârih-i Âli Osman: I Defter"*** SK. , Milet ktp Ali Emiri 30, vr. 18b-19a; Atar. "***a.g.m***." , s. 488.

du. Çünkü bu mahkeme, meclisin çıkardığı kanunları nasıl anayasaya uygunluk yönünden inceliyorsa şeyhülislamlık da, bütün devlet ilklerinin İslam ahkamına ters düşmemesi için takip ve teftiş görevini yapıyordu. Bunu yaparken de Asr-ı Saadet'ten beri var olan fetva müessesesini kullanıyordu.

Diğer taraftan çok önemli görülen bazı şeyhülislam fetvaları, padişah fermanı ile desteklenerek bağlayıcılığı arttırılıyordu. Mesela Ebussuûd Efendi'nin çeşitli fetvalarından oluşan ''*Maruzat*'' adlı risalesi, Kanunî tarafından incelendikten sonra padişah iradesi ile desteklendiği için, muhtevasında yer alan hükümler bütün Osmanlı halkının uymak mecburiyetinde olduğu bir kanun şekline dönüştü.[48] Osmanlı hukuk yapısı içinde elbette fetvalar da önem arzeder. Bu fetvalar bugünkü anlamda Yargıtay kararları gibi değerlendirilebilir.[49]

Osmanlı Devleti'nde fetva sadece dinî meselelerle de ilgili değildir. Hayatın bütün boyutlarıyla iç içedir. Savaş, barış, iç isyanlar, hatta önemli konuları düzenleyen kanunnâmelerde şeyhülislam fetvaları aranmıştır. İbn Kemal'in fetvalarında da sadece dinî hayatla ilgili hükümler olmayıp çok çeşitli konulara rastlamaktayız. Safevî Devletiyle ilgili olarak[50], Şah İsmail ile ilgili fetvaları, Peygamberimizin anne ve babasıyla ilgili fetvaları, Molla Kabız olayı vs. ibadet dahil hukûkun bütün alanlarını içine alan fetvaları bulunmaktadır.[51]

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz:

1-Türkler İslam Dinini kabul ettikten sonra genel itibariyle Sünni-hanefi çizgide olmuşlardır.[52]

2-Selçuklular da sahip oldukları ehl-i sünnet akidelerini ve özellikle Hanefiliği bütün güçleriyle koruma altına almışlardır ve bunu değişmez bir esas kabul etmişlerdir.[53]

3-Selçukluların bir devamı olarak Osmanlıların mezhep tercihi de Sünni-Hanefilik olmuştur.[54]

4-Osmanlı dönemi medreseleri ve ulemanın benimsemiş olduğu İslam anlayışı Sünni Müslümanlıktır. İtikâdî bakımdan Sünniliği tercih eden Osmanlılar, gerek halk tarafından benimsenen İslam anlayışına ve gerekse tekke ve zaviyeler çerçevesine bağlı olarak yaşanan İslam anlayışına, devletin temel politikasına ters düşmedikçe ve kamu düzenine zarar vermedikçe müsamaha göstermiştir.[55]

---

48 Akgündüz Murat **, *"Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık"***, İstanbul 2002, s. 244- 245.

49 Cin, Halil, Akgündüz, Ahmet, ***"Türk İslam Hukuk Tarihi",*** İst. Timaş yay. , 1990, c. 1, s. 143.

50 İbn Kemal, ***"Fetâvâyı Kemalpaşazâde der Hakkı Kızılbaş"*** SK. Esad Ef. 3548, vr. 45a- 47b.

51 Konuyla igili olarak Ebussuud Efendi'nin Zenbilli Ali Efendi'nin ve diğer ulemanın fetvaları vardır. Düzenli Pehlül, ***" İstanbul Müftülüğü Kütüphanesinde bulunan Meşihat Fetvaları",*** Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Marmara ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü 1995, s. 144- 149; Özer Salim, ***"İbn Kemal'in İslam Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri(Tahkik ve Tahlil),*** Yüksek Lisans Tezi, Kayseri Erciyes ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991, s. 353; Düzdağ M. Ertuğrul, ***" Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı"***, İst. Şule Yay.,1998, s. 173-177.

52 Öztuna, Yılmaz, ***"Osmanlı Devleti Tarihi"***, Kültür Bakanlığı yay. , Ankara, 1998, c.1, s. 140- 141.

53 Kara, Seyfullah, ***"Selçukluların Dini Serüveni"***, İstanbul, Şema yay. , 2006, s. 546.

54 Kara, " ***a.g.e."*** , s. 549 -550.

55 Ocak, Ahmet Yaşar, ***"Din ve Düşünce",*** Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, Feza Gaz A.Ş.(ed.Ekmelettin İhsanoğlu), İst. 1999, c. 1, s. 110.

5-Farklı fıkıh mezheplerinden istifade etme yolunda düzenlemeler yapılmıştır. İbn Kemal de farklı mezheplerin görüşlerinden istifade etmiştir.

6-Mezheplerin belirli bölgelerde yayılma ve gelişmesinde devlet başkanlarının belli mezhepleri tercih etmeleri ve bu mezhepten kadıları tayin etmeleri etkili olmuştur.[56]

Osmanlı devleti kendinden önceki Anadolu Selçuklu devleti ve diğer Türk İslam devletlerinden etkilenerek fıkıhta Hanefi mezhebini ve itikada ise Maturidîliği tercih etmişlerdir.[57]

D-İbn Kemal'in İktisadi Fetvaları:

İbn Kemal'in iktisadi fetvalarına geçmeden önce O'nun hukuk alanında pek çok esere sahip olduğunu söylememiz gerekmektedir. Hatta kendisine, insanlara ve cinlere fetva vermesi sebebiyle, "müfti's- sekaleyn" dendiğini de biliyoruz. Ancak konunun bu bölümünde İbn Kemal'e ait iktisadi görüşlerine daha çok rastladığımız birkaç eserini belirtmemizde fayda görüyoruz.

a-"***Risale fi'l- Bey'***": İslam hukukunda daha çok alış verişlerle ilgili hükümlerinin yer aldığı bölümüdür. Bu risalesini İbn Kemal, Tacü's- Şeria'nın Vikaye adlı bir esrine ta'lik olarak yazmıştır.(SK., Esad Efendi, 669, vr.71a- 86a,)

b-***"Risale fi Beyani'r- Riba"*** : Faize dair meselelerle ilgilidir. Zeytine karşılık zeytin yağının satışını faiz açısından inceler. Merğinanî'nin görüşünü tenkit ederek Kasânî(v.587/1191)'nin görüşünün daha isabetli bulur. (SK. Ayasofya 4794, vr. 91a-93b.)

c-"***Risale fi Hıyâri'r- Ru'ye***" : Alış verişlerde bir takım muhayyerliler vardır. Bunlardan bir tanesi de görme muhayyerliğidir.Bu risalede İbn Kemal, görme muhayyerliği ile ilgili sorunları ele almıştır. (Bağdatlı Vehbi,2041, vr. 343a -348b)

d-"***Risale fi Cevâzi'l- İsti'câr alâ Ta'limi'l- Kur'an***": Kur'an okuma karşılığında herhangi bir ücret alınıp alınamayacağının izah edildiği bir eserdir.

e-"***Risale fi'z-Zekat***" :İslamın beş farzından biri olan zekat konusunda bazı meselelerin ele alındığı bir risaledir.

f- "***Risale fi Vakfi'd- Derâhim ve'd- Denânîr***" : Para vakıflarıyla ilgili eseridir.

---

56 Candan, Abdülcelil, ***"Müslüman ve Mezhep"*** , İst. Elest yay. , 2004, s. 175.

57 Fakat medrese eğitiminde Osmanlılar Maturidî eserlerinden ziyade Eş'arî mezhebi ağırlıklı eserleri okutmayı tercih etmişlerdir. Özellikle kelâm ilmi açısından baktığımız zaman "itikad konularında devletin bağlı olduğunu söylediği Maturîdi' nin *Kitabü't-Tevhid*'i hiçbir zaman medrese programlarında yer almamıştır. Maturîdi'nin en önemli takipçisi ve Maturîdi kelam sisteminin savunucusu Ebu'l Mû'in en-Nesefî'nin *Tabsıretu'l Edille* isimli eseri anılmamış, medreselerde okutulmaya çok müsait, et-Temhîd li-Kavâidi't Tevhid ve Bahrü'l-Kelam adlı eseri" Osmanlı eğitim kurumlarında hiçbir dönem okutulmamıştır. Bunlar dururken Şia inancına mensup Nasıreddin Tusi'nin *Tecridü'l-İtikâd* veya *Tecrid el Kelam* adlı eserin şerhine yapılan haşiye, Haşiyetü't-Tecrid adı altında resmi müfredat osmanlı medreselerinde yıllarca okutulmuştur. Bu uygulamalırın kendine göre makul izahları olabilir. Fakat elimizde bulunan, Maturîdi eserlerin medrese programlarında yer almaması hiçbir şekilde izah edilemez. Demek ki Osmanlı'da mezhep tercihi bakımından söylemle eylem farklı olmuş, Hanefi-Maturîdi düşüncesinin benimsendiği ifade edilmiş ancak iş orada kalmıştır." Yazıcıoğlu, M Sait, ***"Osmanlılar ve Sünnî-Hanefî Anlayış"***,s. 112.

İbn Kemal'in bu ve buna benzer eserlerinde iktisatla ilgili olarak döneminde kamuoyunu meşgul eden ve ilim camiasında tartışılan konulardaki görüşleri kısaca şöyledir:

1- Para Vakıflarıyla İlgili: Para vakıflarıyla ilgili olarak yapılan tartışmalar ve konunun gündeme gelmesi İbn Kemal'le başlamıştır ve devam etmiştir dersek çok da abartı olmaz. Zira para vakıflarının meşruiyetine yönelik kısa bir makale kaleme alarak İbn Kemal para vakfetmenin caiz olduğunu savunmuş ve kadı tarafından verilen hükmün bir başka kadı tarafından bozulamayacağı hükmünü hatırlatarak uygulamalardaki karmaşalığı önlemeye çalışmıştır.[58]

Osmanlı vakıf sistemi içinde önemli bir yeri olan bu para vakıflarıyla ilgili bilinen ilk uygulama örneklerine II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed dönemlerinde rastlanmaktadır. Ancak para vakıflarının henüz sayı ve hacim itibariyle vakıf sistemi içinde önemli bir yer işgal etmemesi sebebiyle hukuki(fıkhî) yönünün o dönemde tartışılmadığı anlaşılmaktadır. XVI. yüzyıl ortalarına gelindiğinde vakıf sistemindeki gelişmeye bağlı olarak para vakıflarının da önemli bir gelişme gösterdiğini görüyoruz. Bu gelişmeyle birlikte para vakıflarının meşruiyeti gündeme gelmiş ve Osmanlı ulması arasında tartışmalara yol açmıştır.[59]

İbn Kemal bu risalesinin girişinde dirhem ve dinar vakfetmenin müctehit imamlar arasında tartışmalı olduğunu buna rağmen uygulamada ise giderek yaygınlaştığını belirtmiştir. Piyasadaki bu durumun karışıklıklara meydan verdiğini ve meselenin vuzûha kavuşturulmasının gerektiğini vurgulayıp, kendisinin de cevaz noktasında görüşü olduğunu belirtmiştir. Eserin devamında bu görüşünü destekleyen nakillerde bulunmuş, müctehitler arasındaki tartışmaların hakiki bir ihtilaf olmayıp zamanın değişiminden kaynaklandığını vurgulamış, şayet tartışmaya konu olan imamların farklı dönemlerde yaşamış olmaları durumunda şartların değişmesiyle beraber para vakfetmenin cevazına dair fetva vereceklerini belirtmiştir. Burada İmam Züfer(v.158/775)'i örnek gösterir[60]. Para vakıflarının cevazı noktasındaki temel dayanak noktalarından bir tanesi gayrimenkul olarak vakfedilen tarla, dükkan, ev vs.'nin yangınlar, doğal afetler ve zaman geçmesiyle eskiyip harabe haline gelme tehlikesine karşı, para vakıflarında böyle bir tehlikenin olmadığıdır. Ayrıca vakıfta aranan "te'bid" şartının dirhem ve dinarda bulunmadığı şeklinde yapılabilecek itirazda reddedilerek dirhemde de cinsinin mevcudiyetinin yeterli olduğu kabul edilmektedir. Hanefi hukukçuklar, menkul malların vakfedilmesi meselesinde ihtilaf halindedir. İmam Ebû Hanife, bu malların vakfedilmesine cevaz vermez. İmam Ebû Yusuf ise, toprağın bir parçası olan taşınır malın vakfedileceği görüşündedir. Örneğin bir toprağın işletilmesinde kullanılan köleler, hayvanlar ve araçlarla birlikte vakfa dönüştürülmesi mümkündür. İmam Muhammed'e göre ise, menkûl mallardan vakfedilmesi

---

58 SK. , Süleymaniye Bölümü 708, vr. 94ab.

59 Özcan Tahsin, ***"İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risalesi"***, İslam Araştırmaları Dergisi, sy: 4, 2000 s. 31.

60 Fakir der ki: İmam Züfer derahimin vakfını bu şekilde tecviz etmiş, insanların ihtiyacı nedeniyle icâre(kira) akdinin cevazına hükmedilmesi ya da İmam Muhammed'in istisna' akdinde halkın teamülünü esas alarak kıyası terk etmesinde olduğu gibi, insanların ihtiyacı olduğu için kıyası terk etmiştir. "*Dediler ki: Bu kıyasa göre ,bu bir kür buğday vakıftır dese* …" sözüne gelince, Fakir der ki: Bu suretle bahsedilen buğday ziraat edilerek buğdaylıktan çıkmış,sonra bundan başka buğday yetiştirilmiştir. Dirhemler ise böyle değildir, dolayısıyla dirhemlerin vakfı bir kür buğdayın vakfına göre evla tarikiyle caiz olur. "Dediler ki , bu kıyasa göre" sözü Hanefi ulemanın İmam Züfer'in kıyasını kabul etmelerini gerektirir ki istihsandır ve delil de insanların ihtiyacıdır, bu da ittifakı ortaya çıkarır.

örf haline gelmiş, balta, kürek, keser, testere, cenaze için gerekli tabut, örtü vs. edevat, tencere, kazan ve mushaf gibi şeylerin vakfedilmesi caizdir.

İbn Kemal fetvalarında da bu görüşlerini yansıtmıştır. "*Zeyd on bin akçe vakfedip teslim ile'l-mütevelli ve tescil-i şer'i ettirdikten sonra vakfiyesi yazıldıkta Zeyd'in tayin eylediği masarıfı katibenakleyleyin bazı masârıfı Zeyd tayin eylediğinin hilafı üzere nakledip vakfiye hilafı üzere nakledip vakfiye hilafı üzere yazılsa mürtezika vakfiye sonra yazılmaya razı olurken Zeyd cümle akçenin vakfiyesinden rücû edip mülkiyet üzere haraçlanmaya şer'an kadir olur mu beyan buyurup müsap oluna?*

Cevap: Tescil-i şer'iden sonra rücû'a kadir olmaz." (Mecmûatü'l- Fetâvâ, Şehid Ali, 2868, vr.105a.)

"Zeyd on bin akçe vakfedip teslim ile'l-mütevelli ve tescil-i şer'i eyleyip mürabahasına masraf tayin edip on yıl miktarı vazifey-i mürtezikayı tevliyet yedinde olmakla verse, lakin vakfiyesinde vakıf tayin ettiği masraftan gayri nesne mukayyed olmakla halen vakıf, mezbur vakıftan rücu 'edip, vazifehurlara vazifelerini vermemeye kadir olur mu beyan buyurub müsab oluna?

Cevap: Olmaz. (ae, vr.102b)

2-Finans Kaynaklarıyla İlgili:

Ticaret için gerekli anapara ve paraya çevrilebilen malların tümünü ifade eden ana mal, ana para, sermaye, kapital yanında bir malın kar ya da fazlalık içermeyen aslını belirtmek için kullanılan fıkhî terim. Ekonomi terimi olarak üretim sürecinde insan emeğinin verimliliğini artıran üretim malları, işletmede kullanılan ve işletmenin teçhizatı olduğu için üretime yönelik mallar olarak tarif edilir. Sermayenin tüketimden ziyade üretime yönelik mallar olarak ortaya çıkması bu tariflerde ön plandadır. Önceleri üretim sadece emek ve doğal kaynaklarla yapılırken zamanla sermayeye ihtiyaç duyulmuş, üretim araçları da sürekli değişmiş, basit aletlerin yerini modern makineler ve teknoloji almıştır. Bütün bu değişimler de üretimde sermayeyi çok önemli hale getirmiştir. Dar anlamda nakdi servet veya beşeri kabiliyeti anlatan sermaye terimi geniş anlamıyla toplumun sahip olduğu kaynakların hepsini kapsayan bir anlam içeriğine ulaşmıştır.[61]

Finansherhangi bir ticaret kuruluşuna, bir işletmeye, çalışması, gelişmesi için gerekli paranın sağlanması. Her türlü işletme için birinci finansman kaynağı kendi öz sermayesidir. Öz sermaye yetersiz kaldığında bu talep için günümüzde bankalardan sağlanan krediler vardır. Kuruluş finansman gereksinmelerini karşılamak için belirli zamanlarda sermayelerini artırma yoluna gidebilirler. Bu artırım mümkün olmayınca da finansman elde etme yolları denenir. Ticari hayatta finansman çok önemlidir. İşletmelerin devamı için sermayeye ve üretimin arttırılması için sermayenin arttırılmasına ihtiyaç vardır. İbn Kemal'in yaşadığı dönem Osmanlı toplumunda en çok yaygın olan finans kaynağı, dinimizin de tavsiye etmiş olduğu hiçbir menfaat beklemeksizin ödünç verme uygulaması olan "Karz-ı Hasen"dir. Ayrıca "Muamele-i Şer'iye", " Murâbaha-i Mer'iye"ve geri alma şartıyla satım (Bey bi'l-vefâ)şeklinde finans elde etme yolları kullanılıyordu. İbn Kemal'in fetvalarında da bu kaynaklar, elde etme yolları ve ortaya çıkan problemlerle ilgili görüşlere rastlamaktayız.

---

61 Topal Şevket, "Re'sülmâl", DİA. , c. 35, s. 7.

"Zeyd Amr'a akçe verse ba'dehû Zeyd akçesini isteyip Amr vermeyip Zeyd istedikten sonra Amr, ol akçeyi hizmetlenmesi şer'an helal olur mu?

"Cevap: Helal olmaz".(SK, Nuruosmaniye 1967, vr. 66a, 173a)[62]

"Zeyd Amr 'dan karz-ı hasen cihetinden bin beş yüz akçe dava edip Amr, inkarından sonra yine beyyinesi adil ile ispat edip hükmü kadıyla alsa, sonra Amr, döne gelse Zeyd'den kadı huzurunda dava eylese, Zeyd: "Ol akçeyi senden eğerçi aldım ama nâhak yere aldım" dedi diye şahitler ikamet etmek dilese, şer'an mesmû' olur mu?

Cevap : Mesmû' olur.(vr. 87a)

"Zeyd Amr'a karz akçe verip geri aldıkta aded ile alıp vezinde ziyadesi olsa şer'an helal olur mu?

"Cevap: Olur, tefavüt fâhiş değil ise".(vr.65b,173a)

Netice olarak, karz-ı hasen olan yardımlaşmanın XV. yüzyıl Osmanlı toplumunda yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bunun geri dönüşümünün tarihinin belirsizliği bu yolda borç alıp iş kurmayı riskli hale getirmektedir. Bu sebeple para işlemlerinde muamele-i şer'iye denilen uygulamanın daha yaygın olduğu görülmektedir. Para vakıflarına ait paraların borç verenin alacağını her an talep etme ihtimaline takılmadan açıkça faiz yasağını ihlal etmemek kaydıyla belli bir oranda fazlalıkla ödünç verilmesine imkan sağlanmaktadır. Bu muamelenin açık tanımlarına İbn Kemal'in fetvalarında rastlamak zordur. Ancak şekil kısmıyla ilgili fetvalara rastlamaktayız.

"Zeyd Amr'a bin akçeye bir kaftan bey eylese kable nakdi's-semen Amr, o kaftanı yine Zeyd'e bin yüz akçeye bey eylese, bu sûretteşer'an bey-i sâni sahih midir?

"Cevap: Câizdir".

"Zeyd, vakfın mütevellisinden vakıf akçe aldıkça muamele etmek için mütevelli Zeyd'e bir nesne bey edip, o mecliste Zeyd yine mütevelliye bey edip ya hibe eylese, mütevelli mebiye alsa bu sûrette muamele sahih olup ribh lazım olur mu?

"Cevap: Lazım olur". (vr.172a)

"Bir kimse akçe vakfeylese ama vâkıf bu akçeyi "Ona bire midir ona ikiye midir tayin eylemese ama mütevelli onu on bire veririz" dese vazifehûrlar ona on iki taleb etseler şer'an mütevelliden alabilirler mi?

Cevap: Alamazlar".(vr.162a-b)

"Zeyd-i vakıfdan muamele ile vakıf akçe alıp vakıf fevt olup nice mütevelliler gelip kırk yıl onun on iki üzerine Zeyd, ol akçenin muamelesini verse, hâlbuki şart-ı vakıf "onun on bir üzerine muamele olunmak" olsa onun on birden ziyade verdiği muameleyi Zeyd, asıl mala tutabilir mi?

Cevap: Tutabilmez." (N,vr.172b)

Bu fetvalar müteebbislerin finansman ihtiyaçlarını karşılamada ciddi sıkıntılarla karşı karşıya olduklarını göstermektedir.%10'la para bulamadıkları için %20 ver-

62 Fetvalarda genellikle farklı hükümler olmadıkça bu mecmua kullanılacaktır.

mekteler bu durumda da vakfedenin koymuş olduğu %10'luk şartı aşmak için çözümler aramaktalar. İbn Kemal'e %10 fazlalığı asıl mala saymanın caiz olup olmadığı sorulmakta o da buna cevaz vermemektedir. İhtiyaç sahipleri için gerekli olan krediyi sağlama yolunun muamele-i şer'iyye yolu olduğu belirtmektedir. Ebusuûd döneminde ise bu oran %15'tir. Muamelelerdeki bu oranlar padişahın emri ve şeyhülislamın fetvasıyla yapılmaktadır. %20 ile muamele etmenin şiddetli cezalarının olduğu bilinmektedir.[63]

Muamele-i şer'iye olmaksızın "ribhimi al" diyerek fazlalık verip bunu helal etmeyi talebin,hükmü değiştirmeyeceğini ve Allah'ın emrini değiştirmeyeceğini belirtmiştir.

"Zeyd Amr'danbir miktar akçe alır oldukta "muamele-i şer'iyye ribhimi al" diye bir miktar akçe verip helal eylese şer'an helal olur mu?

*Cevap: Olmaz hurmet-i riba Zeyd'in helal etmesiyle gitmez."(*vr.66a,172b)

Bazen parayı vakfedenlerle mütevelli arasında % konuşulmadığı zaman ihtilaflar çıkmaktadır. Mütevelli, parayı işletirken müteşebbislere verilen kredinin geri dönmesini sağlayacak tedbirleri almakla sorumludur. Kefil alma uygulaması da bu tedbirler arasındadır. Mütevellinin bilgisinde olmayan harcamaların tazmin edilmesi gerektiği şu fetvada görülmektedir:

"*Zeyd mütevelli olup vakıf olan akçeyi murabahaya verse mütevelli gaib iken bazı eşhas ,"biz ribhi masarıfına sarf eyledik" deseler mütevelli dahi akçeyi verdiği kimselerden taleb eylese mütevelli ol kimselerden ribhi alabilir mi?*

*Cevap:Alabilir." (*vr.162b)

İbn Kemal döneminde muamele-i şer'iyyenin bir hile olup, Allah'ı (c.c) aldatmak olduğunu ve bu yolla elde edilecek kazancın câiz olmayıp haram olduğunu iddia eden hukukçuların da bulunduğu görülmektedir. Ancak İbn Kemal, bunun haram olmadığı hususunda o kadar emindir ki haram olduğunu söyleyen kimselerin şer'an kâfir olup tecdid-i iman etmeleri, şayet bu itikattan dönmezlerse katledilmeleri gerektiğini belirtir:

"Bir kimse "muamele-i şer'iyye hiledir, Hak Teâla'yı aldatmaktır. Bundan hasıl olan ribh haramdır ve câiz değildir" dese şer'an ne lazım olur?

*Cevap:Kâfirdir,ol itikattan dönmez ise katli lazım olur."(*vr.21a,30a)

Aslında bu hüküm zorlamadır. Fakat böyle bir uygulama da iktisadi açıdan bir zorunluluktur. Osmanlı Devletinde o dönemlerde bir takım sıkıntıların olduğunu sosyal hayat başlığında belirtmiştik. Bu fetvaların bu ortam içersinde verildiği unutulmamalıdır. İslamın açıkça yasaklamış olduğu faiz yasağı dikkate alınarak İslam hukûkunun zahirine bağlı kalmak suretiyle hile-i şer'iyye yoluyla finansman ihtiyacının karşılanmaya çalışıldığı görülmektedir. Her ne kadar İbn Kemal bu işin cevazına fetva vermiş olsa da şeyhülislam Çivizade Muhyiddin Mehmed Efendi (v.954/1547) ve Birgivi Mehmed Efendi gibi cevazına karşı çıkan alimlerde olmuştur.[64]

---

63 Ebusuûd , ***"Fetava",*** İsmihan Sultan 223,vr.139b

64 İnanır Ahmet ,age, s. 203- 204.

Finansman elde etme yolarından bir başkası da geri alma şartıyla satımdır. Tarafların usûlüne uygun olarak yaptıkları vaadleri yerine getirmek (vefâ) zorunda bulunmaları sebebiyle *bey' bi'l-vefâ* adı verilen bu alış veriş, *"bey'bi- şarti'l-vefâ, bey'ul- muâmele"* diye de anılır. Bazı Hanefî hukukçuların Müslüman halkın faizsiz borç para temin etmekle karşılaştıkları güçlükleri aşmak, kredi ihtiyacını karşılamak üzere V.(XI) yüzyılda bulup, hükümlerini tespit ettikleri bir satım şeklidir. Hukukçulardan bir kısmı bunu rehin, diğer bir kısmı sahih, üçüncü bir kısım fasit satış akdi sayarken, diğer bir gurup da bunların birleşiminden meydana gelen bir akit olduğunu belirtmişlerdir.

İbn Kemal'e göre bu akdin esası: ***"Bir malı bedelini iade edince geri almak şartıyla satmaktır."***

"Bey bi'l-vefayile bey olan mebiin gallesi (menfaati-kirası) şer'an bâyinin midir müşterinin midir?

*Cevap: Bâyinindir."(*vr.47b)

"Zeyd Amr'a bağını bey bi'l-vefayile bey' eylese ol bağın gallesi Zeyd'inmi olur?

*Cevap: Zeyd'in olur."(*vr.150b)

"Zeyd, Amr'ın yedindeki bağı bey bi'l-vefa ilebey eylediğine beyyine ikamet edip aldıktan sonra Zeyd Amr'ın bağındaneklettiği gâllesidahi Amr'dan almak istese şer'an alabilir mi?

*Cevap: Alamaz."(*vr.151a)

"Zeyd Amr'a evini bey bi'l- vefayile bey eylese ba'dehû Amr 'ı mezkûr evi Bekir'e bey etmek istese Zeyd, Amr'ın evi bey'ine mani olabilir mi?

Cevap: Olabilir." (vr.150b)

İbn Kemal'in bu tür akitleri rehin gibi düşündüğü görülmektedir zira bir başka fetvasında şöyle hüküm vermiştir:

"Zeyd, Amr'dan 2000 akçe alıp bağın ve furuûnu Amr'a bey bi'l- vefâ ile bey edip; " şayet iki aya kadar akçeyi vermezsem bağ ve furuû senin olsun" dese ve iki aya dek Zeyd iki bin akçeyi vermese bağ ve furûu Amr'ın olur mu?

"Cevap: Olmaz" (vr.150b) borçlunun borcunu ödeyememesi durumunda kesin şart koşulmuş olsa da yeni bir akit yapılmadıkça bunun müşterinin mülkiyetine girmeyeceğini belirtmiştir. Belki de bunu akdin ruhuna aykırı bir fırsat kollama olarak algılamaktadır. Bu tür akitlerde vade konuşulmamışsa alan da satan da akdi feshedebilir bu akdin bağlayıcılığının azlığını gösterir. Zorda kalıp evlerini yok pahasına satanların durumuyla ilgili şekli şartlar olsa da bunu alanların hakkaniyet ölçüsünde davranmadıklarını belirtir. Meseleye ahlakî boyut kazandırmak istemektedir.

3- Kiralamayla ilgili: İbn Kemal'in fetvalarında kira konularında da hükümlere rastlıyoruz. Sosyal ve ekonomik ilişkilerde kişiler/kurumlar arasında îcar ile ilgili anlaşmalar/anlaşmazlıklar olabilmektedir. Bunların birtakım sebepleri vardır. Bu sebeplerin neler olduğu ve çözüm yollarının neler olması gerektiği hususlarında görüşlerine rastladığımız İbn Kemal genel olarak şu konulara değinmiştir:

İcâre akdi menfaatleri satışıdır. Bu açıdan kiraya verilen bir şeyin kiracı tarafından yararlanabilecek yani menfaatinden istifade edilebilecek bir halde olması gerekir. İçinde mal sahibinin eşyaları olduğu halde bir dükkanın kiraya verilmesi, menfaatin kullanımına engel olduğu için doğru kabul edilemez. İbn Kemal bir fetvasında tahliye edilmeden(boşaltılmadan) bir evin veya dükkanın rehni, ya da icâresi caiz midir? Sorusuna olumsuz cevap vermiştir.[65]

Arazilerin kiralanması hususunda Hanefi mezhebi içinde bir takım ihtilaflar vardır. Çoğunluğun görüşü araziler belli bir mal karşılığında kiralanabilir. Burada dikkat edilmesi gereken husus tarafları daha sonra anlaşmazlığa götürecek bir şekilde kapalılık ve cehaletin olmamasıdır. Şayet böyle kapalılıklar var ise İbn Kemal bu durumda bağ ve bahçenin kiraya verilmesine cevaz vermez.[66]

Kiralanan yer üzerinde kiracı bir takım işlemlerde bulunsa ve bunun neticesinde bir takım gelirler elde etse bunlar hakkında İbn Kemal'in fetvası şöyledir:

"Bir miktar vakıf yeri icâreye verse Zeyd ol yerden taş çıkarsa, mütevelli vâkfa hisse talep ve hem ol yerde taşı yarıya çıkarmak âdet olsa, şer'an mütevelli taştan hisse alabilir mi? Cevap: Alabilir" (vr.53a)

"Zeyd icâreye bir vakıf hamam tutup suyu vefa edip işlemek şartı ile, ba'dehû suyu vefa etmeyip Zeyd dahi bir kuyudan ırgat tutup su çektirse, sonra bu ırgatların harcını mütevelli kabul etmemek isterse, şer'an elinden gelir mi?

Cevap: Gelir". (vr.165a)

Gasp edilen yerler akit yapılmadığı için Hanefilerce de menfaat akit yapılmadan mal hükmünde olmayacağından dolayı; böyle bir durumda daha sonra işgalciden, mal sahibinin ücret talebi olumlu karşılanmaz.[67]

4- Akidlerle İlgili: Akitlerle ilgili fıkıh kitaplarında pek çok bahis vardır. Tarafların ehliyetleri, rıza, zorlama, akdin konusu ile ilgili, ücretle ilgili muhayyerlikle ilgili vs. konular akitler içerisinde değerlendirilebilir. İbn Kemal'in fetvalarında bu vb. konularda pek çok sorunun cevabını bulmamız mümkündür.

Akitlerde ehliyet taraflar için önemlidir. Velinin izni durumunda mümeyyiz çocuğun yaptığı alım-satımda baliğ olduğunu iddaa eden kişinin siması önemlidir. İbn Kemal küçük çocuğun büluğ çağında ise ikrarının kabul edileceğini hacre itibar olunmayacağı kanaatindedir.[68] Fuzûlinin yapmış olduğu akdin sahih olması mal sahibinin icazetine bağlıdır. Dilerse bu akdi onaylar dilerse de akdi bozabilir.

"Zeyd'e babasından bir değirmen intikal eylese, amcası olan Amr değirmeni Bekir'e bey eylese, Zeyd bey'i bozup değirmeni geri alabilir mi?

Cevap: Alabilir" (vr. 47a)

Bazen yapılan bu akdi tarafı vasî de olabilir. Hakimin hükmü olmadan vasî küçük çocuğun malını satsa, çocuk bülûğ olsa akdi fes edebilir. Vasî yetimin malını

---

65 İbn Kemal, "***Fetâvâ***", Nuriosmaniye, 1967, vr. 145a.

66 İbn Kemal, "***Islah'ul- İzah"*** , vr. 177b, Mecellede de bir kimsenin ne ekeceğini belirlemeden ya da çok genel bir ifadeyle ne ekerse eksin tarzında bir kiralamanın fasit olacağı belirtilmiştir.(Mecelle, md. 524)

67 Vr.146a

68 İbn Kemal, " ***Mühimmâtü'l Miftî***" SK, Çorlulu Ali Paşa, 280, vr.51b

önce bir başkasına satıp daha sonda kendi sattığı malı geri satın alması iyi niyetli bir davranış olarak kabul edilemez. Vasînin yetimin malını onun mefaatine en uygun şekilde tasarruf etmesi gerekir. Yetimin zararına olacak bir şeyi yapması doğru değildir. Doğacak olan zararı tazmin etmekle zorunludur. Mesela yetimin malını işletmek üzere bir müflise vermesi malı koruma ve kollamagörevini tam yapmadığını gösterir.Vasî yetimin malını kendi adına işletebilir.

"*Vasî, mal-ı yetimi kendi nefsi için muamele eylese ribh vasînin mi olur yoksa yetimin mi olur?*

Cevap: Vasînin olur". (vr.139a)

Aldatma durumlarında (gabn) müşterinin tavrı önem arz eder. Müşteri isterse akdî fesh eder dilerse kabul eder.

"*Bir met'anın a'la bahası bin akçe olsa, on yedi bin akçeye bey olunsa gabn-i fâhiş olur mu?*

Cevap: Müşteriye nazar olunur". (vr. 52b)

Alış – verişler de kâr hadleri de önem arz eder. Özellikle taraflar arasında pek çok anlaşmazlık bu sebeple oluşur. İbn Kemal daha önce ucuza alınan bir şeyin aradan zaman geçmesiyle ve üzerinde bir takım çalışmalar yapılması sonucunda yüksek fiyatla satılabileceğini söyler.

"Zeyd Amr'dan yirmi bin akçeye iştira ettiği çiftliği ma'mur ettikten nice zaman sonra geri Amr'a otuz bin akçeye bey edip akçesini talep ettikte, Amr Zeyd'e mukaddemen ben yirmi bin akçeye bey ettimdi ziyadeyi vermezim" demeye kadir olur mu? Beyan buyurub müsab oluna.

Cevap: Olmaz". (Mecmûatü'l –Fetâvâ, vr. 5b)

Akdîn konusu ile ilgili alınıp satılması caiz olan mallar bu mallarla ilgili fetvalardan örnekler:

"*Zeyd îd günlerinde salıncak ve altı karınca dolap düzse, bunlardan kesb kâr etse, kârı helal olur mu?*

Cevap: Olur." (vr.59a) Bayram günlerinde eğlence türünden hizmetler karşılığında ücret almanın ve kâr etmenin caiz olduğunu bu fetvasından anlamalıyız.

"*Bir kimse kopuz ya da sair saz yapıp satsa akçesi haram olur mu?*

Cevap: Olmaz, ama âsim olur".(Fetâvâ,vr.100b)

Akîd konusu olan malın akîd esnasında mevcut olması gerekmektedir. Henüz ortada olmayan malın satışı, henüz çıkmamış meyve ve zirai mahsülün meydana gelmeden satılması Hanefilere göre genel kanaat batıl olduğu şeklindedir. İbn Kemal de fetvalarında mezhep içerisinde yerleşmiş olan bu görüşe göre hükümler vermiştir.

"*Bir bostanın sebzesi tamamen olmadan hasıl-ı bey olunsa şer'an bey caiz midir?*

Cevap: Değildir".(vr.46b)

Ortaklı malların satışında hisse oranının bilinmesi şartı ile bu türlü malların da satışını caiz görmüştür.

"*Zeyd bir müşa yerden hissesini satsa caiz midir?*

Cevap: Caizdir. Hisse oranı biline." (vr.147b) Ancak bu türlü hisseli malların hibesi caiz değildir. Çünkü hibede kabz şarttır. Ortaklık ise bu türlü bir işleme imkan vermez. (vr.48a)

Alım ve satımı caiz olmayan mallar da vardır. Esasen akdîn konusu olan malın mütekavvim olması gerekir. O dönem Osmanlı toplumunda sıkıntılı olan konulardan bir tanesi içki üretimi ve uyuşturucu yetiştiriciliğidir. Bu kimselerin mahkemelerde şahitliği kabul edilmeyerek yaptıkları işin ne kadar kötü olduğu toplumsal bir baskı ile gösterilmeye çalışılmıştır. Fakat Osmanlı toplumunun da karışık olduğu unutulmamalıdır. Gayri Müslimlerin genellikle meyhane işlettikleri şarap ve domuz satın aldıkları bilinmektedir. Bir müslümanın evinin içinde yada civarında içki satılması kesinlikle yasaklanmıştır. Esrar da aynı şekilde üretim ve ticareti yapılan ürünler arasındadır. İbn Kemal'e göre afyon yemek keyif için olmadığı ve sekir sınırına ulaşmadığı müddetçe yasak değildir.

"*Esrar helal midir haram mıdır beyan oluna? Cevap: Hadd-i sekre varmayınca haram olmaz. Hadd-i sekr nedir ne mertebedir beyan oluna? Cevap: Tağyir vaz edip hezeyan söylemek."* (vr.67b)

"*Afyonun yemesi helal midir? Cevap: Helaldir. Ekli. Esrarın kalil ve kesiri keyfiyet için yemek helal midir? Cevap: Haramdır*."(vr.59a)

"*Afyon suyuyla macunlar düzüp dahi ecza katıp, hap düzüp yeseler şer'an helal eda var mı keyfiyet içinde yeseler? Cevap: Keyfiyet için yemek helal değildir*."(vr.59b)

Daha çok keyif için olmayan tedavi amaçlı ilaçların alınabileceği hususlarında fetva verdiği anlaşılmaktadır. Bu fetvaları sebebiyle kendisini zındık ve bid'at ehli sayanlara şöyle cevap vermiştir:

Esrarın Eimme-i Hanefiyye'de Şerh-i Nukaye'de müteahhirin galilinin ve kesirinin (az yada çok) hurmetine fetva vermişlerdir. Hilline fetva veren ebda' ve zınndıkdır. İmdi bu naklin aslı ve tevcihi ne vechilerdir. Ale't-tafsil beyan oluna? Cevap: Müzahraf kelimattır, ehli ilim sözü değildir. İmam Timurtâşî ye iftira etmiş cehlini ve taasubunu izhar etmiş, ibahatine tasrih cemi kütüb-ü usûlde ve fürûda vardır. Eseb b. Âmir, İmam A'zam'ın telâmizindendir. Eimme-i Hanefiyyenin kibârındandır. Esrarın ibâhatine fetva vermişlerdir. Ehl-i İslâm'dan olan ana zındık demez. Meğer avamdan ola, zındık ne idüğünü bilmeye." (vr.68a)

Ayrıca bazı durumlarda insanlar zora düşebilir ya da engelli hale gelebilir. Acaba bu durum kendilerine helal olmayan işler yapma imkanı verir mi?

"*Zeyd'in ayakları kisbe kadir olmayıp (yürümeğe kudreti olmayıp) oturduğu yerde mürekkep ile adam sûreti ve gayr-ı hayvânâtın sûretini yapıp satsa şer'an ne lazım olur?*

*Cevap: Âsim olur".(*vr.14b)

Yeme içme ile ilgili olarak sorulan sorulardan birinde de:

"Denizden çıkan bazı hayvanın ki istiridye ve midye ve istakoz ve yengeç balığı gibi vesair bunlara benzer nesneleri yemek şer'an nicedir?

*Cevap: Yılan balığından gayrısı haramdır."(*vr.63b, vr.60a)

"*Bıçakta kaç dirhem gümüş götürmek haramdır?*

Cevap: Bu hususda dirhem itibarı yoktur".(vr.60b)

Bunların dışında sakal traşı yapan berberlerle ilgili olarak; akdîn konusu meşrû olmadığı için sakalı kesen berbere verilen ücretin haram olduğunu belirtir.(vr.61b)

Pişmanlık akçesi olarak bilinen pey'i verdikten sonra alışverişi bozanların geri alabileceğini ifade eder.

"*Zeyd, Amr'dan bir ev satın alsa; sonra yüz akçe pişmanlık verip pazarı bozsalar, Zeyd verdiği yüz akçeyi şer'an alabilir mi?*

*Cevap: Alabilir".(*vr.148b)

5- Kur'an Okuma Karşılığında Ücret Alma: İbnKemal'in iktisat ile ilgili değişik konularda fetvalarının olduğu bilinilmektedir. Bunlardan bir tanesi de Hatim okuma ücretidir. Aslında bir kişinin dinen yapması gerekli olduğu bir işi yapmasından dolayı ücret hak etmesi söz konusu olamaz. İbadet olarak yaptığımız namaz, oruç, ezan ve kur'an eğitimi gibi ameller insanı Allah'a yaklaştırıcı ibadetler cinsindendir. Dolayısıyla kişinin bu ameller için ücret alması sahih olmaz. Kur'an okumak ve fıkıh bilgisi için ücretle hoca tutmak konusunda cevazlar bulunmaktadır. İbn Kemal'de bunu bir fetvasında açıklamıştır.[69]Konu ile ilgili olarak "*Risâle fî Cevâzi'l-İsti'câr alâ Ta'limi'l-Kur'an*" isimli eserini kaleme almıştır. Genel olarak dini eğitim ve öğretimle uğraşanlarla(medreseliler) imam ve hatiplerin, müezzinlerin geçimlerini sağlayacak işlerde uğraşmadıklarından dolayı ücret almalarının meşrû olduğunu kabul etmiştir.[70] Yine fetvalarda rastladığımız bir başka husus vefat eden kimseler için yakınlarının cüz ya da hatim okutmalarının ve bunun karşılığında ücret almanın doğru olup olmadığı sorusudur. Bu fetvalardan bu işin (cüz okuma) zamanla bir meslek haline geldiğini ve bu işi yapanlara da cüzhân denildiğini öğreniyoruz. İbn Kemal bunların aldıkları ücretin, ücret olarak alınması durumunda haramlık oluştuğu kanatindedir. Cenazenin önünde kabristana giderken okudukları Kur'an karşılığında aldıkları ücreti vazife, bahşiş ya da sadaka olarak almaları[71] gerektiğini aksi halde helal olmayacağını belirtmiştir. Buradan şunu da anlıyoruz ki o dönemde cenazenin tabutunun önünde kabre götürülürken Kur'an okuma adeti oluşmuş.

"Meyyitin önünde okuyan müezzinlere ücret verseler okudukları için ve meyyitin önünde gittikleri için, verdikleri ücret şer'an helal olur mu beyan oluna?

Cevap: Haramdır, ücret diye alırlarsa." (Fetâvâ, Atıf Ef. 2835, vr.10)

Cüzhânlar okudukları cüzleri tamam okumasalar, nısf ya sülüs okusalar mukabelesinde aldıkları vazife, cüzhânlara şer'an helal olur mu?

Cevap: Ücret diye alırlar ise olmaz. (Daru'l- Mesnevî,118, vr.47b)

Eserinde söz konusu ettiği meselelerinden bir tanesi de cer meselesi, ya da cerre çıkma hususudur. Medereselerin tatil olduğu Recep, Şaban, Ramazan aylarında

---

69 "*Risâle fi Mesâili'l-Fetâvâ*", vr.218b-219a.

70 İbn Kemal, "*Risale fi Cevâzi'l-İsti'car alâ Ta'limi-Kur'an,*" SK., Bağdatlı Vehbi, 2042, vr. 330b-331a.

71 Ancak sadaka alacak kişinin fakir hükmünde olması gerekir.

öğrencilerin muhtelif yerlere dağılarak oralarda tatilleri boyunca namaz kıldırma, Kur'an okuma, vaaz ve nasihatlerde bulunma suretiyle halka hizmet etmeleri onların da bu öğrencilerin harçlıklarını vererek ihtiyaçlarını karşılamaları durumunda bu işin zorlama olmadığı zaman caiz olduğunu ifade etmiştir.

"*Hatip ve müezzin ehl-i ilim tayifesi zekata kadir olmayıp mescide kable's-salat ve ba'dessalat Müslümanlardan nesne cer etseler, Müslümanlar verip ve alanlara câiz midir?*

Cevap: Câizdir, İbram olmayacak." (vr.67b)

Yine bu fetvalardan anladığımız kadarıyla bu işin rayici de oluşmuştur. Kur'an okuma ücreti olarak kırk beş dirhem alındığı ve hatta bu fiyattan aşağı bir meblağ karşılığında hatim okumanın câiz olup olmadığı bile sorulmuştur.

"Ücret-i hatmi'l Kur'an ne miktar nesnedir, kırk beş dirhemden eksik ile hatim câiz midir?

*Cevap: Kur'an'a ücret olmaz, mukabelesinde kalil ve kesir ne alınırsa sıla(bahşiş) diye almak gerekir".(*vr.53b)

İbn Kemal'e göre aralarında herhangi bir ücret konuşmaksızın Kur'an hatim etme işi için anlaşıldığında okuyana en az kırk şer'i dirhem verilmelidir.[72]

SONUÇ

Osmanlının yükselme döneminde yaşayan ve dört padişah gören ilim dünyasında hatırı sayılır bir yeri olan İbn Kemal'in fetvaları ve görüşleri oldukça önemlidir. Makalede gördüğümüz kadarıyla Onun fetvalarında alışverişle ilgili fetvalar oldukça çok ve çeşitlidir. Tabii bu makale sınırlarında bütün fetvaları ayrı ayrı belirtilmiş değildir. Onun bazı fetvalarından hareketle Osmanlı toplumunda yaşanan ekonomik sorunlar ve bunların çözümü için ortaya konulan hükümleri görmeye çalıştık. Bu sorunlar sadece o dönemin sorunları da değildir. Önceden gelen problemler olduğu gibi bugün dahi konuşulan meseleler vardır. O dönemin entelektüeli sayılan İbn Kemal acaba bu problemler karşısında nasıl bir duruş sergilemiştir. Bu makale sonucunda şu görüşleri ilim dünyamızla paylaşabiliriz:

1- XV-XVI. yüzyıl Osmanlı toplumu homojen bir toplum değildir. Bunun neticesinde hayatın tüm boyutlarında çeşitli problemler oluşmuştur.

2-İbn Kemal gerek şeyhülislamlığı döneminde gerek daha öncesinde toplumun dertleriyle ilgilenmiştir.

3-Aldığı eğitim sayesinde hem devlet adamlığı hem de ilim adamlığı yönü vardır. Bu durum kendisine pek çok alanda farklı düşünme kabiliyeti kazandırmıştır.

4-Dönemin başlıca iktisadî sorunları olarak şunları sayabiliriz: Para vakıfları, vakıflarda kız çocuklarının durumu, parayla Kur'an okuma ve hatim yapmanın şer'î durumu, afyon, esrar ve içkinin üretimi ve satışı,finansmanla ilgili konular, akidlerle ilgili olarak mümeyyiz çocukların durumu, yetimin malı, muhayyerlikler, meşrû olan ve olmayan satışlar, karz-ı hasen ve muameley-i şer'iyye vs.

---

72 İbn Kemal, "***Mühimmâtü'l-Müftî***" ,vr70b.

5- Finansmanla ilgili olarak para vakıflarının cevazına hükmederek ihtiyaç duyulan sermaye temininin önünü açmıştır.

6- Murâbaha ya da muameley-i şer'iyye şeklinde yapılan anlaşmalara cevaz vermiş, para vakıflarıyla yapılan anlaşmalarda %10'la anlaşma şartını getirmiştir. Bu oranın padişahın emri ve şeyhülislamın fetvasıyla değişebileceğini de vurgulamıştır. Bu hem paranın korunmasını hem de sermaye ihtiyacı olan kişinin fazla zorlanmadan finans elde etmesini sağlamıştır. Toplumda görülebilecek tefecilik ve faiz işlemlerinin de önüne geçmiştir.

7- Parayı işletenle parayı veren arasında ciddi anlaşmalar olması gerektiğini yoksa doğacak problemler ve suistimaller karşısında tazmin gerektiğini belirtmiştir.

8-Ücretle Kur'an okuma işinin caiz olmadığını zira bunun asli bir görev olduğunu baştan belirtmiştir. Ancak imam-hatip ve müezzinlerin bu işleri yaparken geçimlerini sağlayacak başka işlerde çalışmadıklarını ve bu durumda zora düştüklerini şayet geçimlerini sağlamak için başka işlere gitseler bu durumda da din işlerinin aksayacağını belirtmiş ve bir çıkış yolu bulmaya çalışmıştır. Sorunu ücret yerine "vazife", "sıla", "sadaka" şeklinde kavram değişiklikleriyle çözmeye çalışmıştır.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.299-314

ISLAMIC BANKING AND FINANCE TEACHING: A CASE OF THE FACULTY OF ECONOMICS IN INTERNATIONAL ISLAMIC UNIVERSITY MALAYSIA

Ass. Prof. Dr. Saim KAYADİBİ*

İslam Bankacılığı ve Finansmanı Eğitimi:
Malezya İslam Üniversitesi İktisat Fakültesi Örneği

Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinin iktisat bölümünde İslam bankacılığı ve finansman eğitimi geleneksel bankacılık eğitimi ile eşzamanlı olarak verilmektedir. Tecrübelerini dünya ülkelerinin yetişmiş uzman kadrolarıyla paylaşarak bu sahanın daha da delişmesine ciddi katkıları olmaktadır. Üniversite bünyesinde açılan ilk iki fakülteden biri olma özelliği ile iktisat fakültesi kurulduğu günden beri adeta İslam iktisadı ve bankacılığının merkezi durumuna gelmiş ve yetiştirdiği sayısız uluslararası öğrencileri ile ciddi anlamla topluma akademisyenler ve iktisat uzmanları kazandırmaya devam etmektedir.

İslam ekonomisi ve bankacılığı teoride ve pratikte argümanlarını İslami prensiplere göre yapmak zorundadır. Bunun için İslam bankacılığı eğitiminin ciddi anlamda müfredatını tamamlayarak geleneksel bankacılık eğitimine alternatif olarak kendini sunabilmesi gerekir. Bu iki sistemin eş zamanlı olarak eğitiminin verildiği İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi büyük bir eksikliğe cevap vermektedir. Bu çalışma ile İslam ekonomisi ve bankacılığının Malezya'daki yansıması değerlendirilecektir. Bunun için Uluslararası İslam Üniversitesi temel alınarak İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Ekonomi bölümünde bu saha ile ilgili çalışmaların gelişmesi, içeriği, işleyişi ve eğitimi incelenip analiz edilecektir. Bu sayede Türkiye'de yeni yeni açılmakta ve kurulmakta olan İslam ekonomisi ve bankacılık müesseselerinin gelişmesi ve oluşturulmasına müfredat ve yöntem olarak bir katkı sağlanması ümit edilmektedir.

Keywords: Islamic Banking and Finance; Higher Education; Faculty of Economics; International Islamic University Malaysia; Malaysia; Turkey.

Introduction

Islamic banking and finance increasingly became a popular field of interest of economists as well as the educators for more than three decades. Albeit indirectly these fields of interests have been tremendously increased within the economic life, the education newly began to establish its components providing better environment.

Although Islamic banking and finance (IBF) is one of the fastest growing businesses both in the Muslim countries and the other world countries, Turkey has given

* Ass. Prof. Dr. Saim Kayadibi, associated with the Department of Economics, Faculty of Economics and Management Sciences, International Islamic University Malaysia (IIUM), Kuala Lumpur. e-mail: saim@iium.edu.my / skayadibi@yahoo.com.

less attention to this field. In the modern understanding, the Islamic banking and finance started in the 20th century in the mid-forties its intellectual dynamics started to provide sources to build up an interest free banking on the basis of profit sharing. This type of banking system is a new paradigm in economic agenda of the world sharing both profit and loss bringing the traditional system of *Mudarabah* to the modern understanding of Islamic banking and finance[1]. Later on the new banking system attracted more attention because of the needs of new coming generation of Muslim nation. The first practical experience of Islamic banking was launched 1963 when Myt Gamt Savings Bank project began to offer interest free banking in Egypt,[2] however the institutional establishment of it began in 1970s as well as a practical implementation of contemporary thought in Islamic Economic was conceived at the same time[3]. Following the coming of the President Sadat to the power, he established Nassar Social Bank as an interest-free financial institution in 1971.[4] In international level, with the actively encouragement of Muslim intellectual people, many conferences began to be organized. The Conference of the Finance Ministers of the Islamic Countries in Karachi in 1970, the First International Conference on Islamic Economics in Mecca in 1976, the International Economic Conference in London in 1977, were organized respectively. As an institution the idea of establishing Islamic Development Bank (IDB) was born in the 2nd Islamic Foreign Ministers Conference held in Karachi 1970 in order to provide funding to projects for the member countries. Its declaration of intent was issued by the First Conference of Finance Ministers of Islamic Countries, held in Jeddah in 1973 and formally the IDB was launched on 15th*Shawal*, 1395AH equal to 20 October 1975.[5] Following the establishment of the IDB the first private Islamic commercial bank was founded in Dubai in 1975. Most of the Islamic banks were established in Arab countries, Bahrain, the United Arab Emirates, Sudan, Egypt, Saudi Arabia, Jordan, Kuwait and Qatar between 1975 and 1983. Following these years Islamic banking spread more widely and rapidly throughout Muslim and non-Muslim countries.[6] Accordingly many multinational banks began to offer the new banking system and more importantly the International Monetary Fund (IMF) had to accept the impact of Islamic banking methods for financial intermediation.[7]

Pakistan, because of the Islamization process[8], introduced the interest free economic system late 1977; it is also one of the significant countries in the world that has been trying to implement the newly popular Islamic banking system. On the other hand, Malaysia's interest to Islamic banking goes back to the beginning of

---

1 Nicholas Dylan Ray, "*Arab Islamic Banking and the Renewal of Islamic Law*," (London: Graham & Trotman Limited, 1995), 70.

2 Mohsin S. Khan, "Islamic Interest-Free Banking A Theoretical Analysis," in Mohsin S. Khan and Abbas Mirakhor, "*Theoretical Studies in Islamic Banking and Finance*," (Texas: IRIS Books, 1987), 20

3 Mahmoud A. El-Gamal, "*Islamic Finance Law, Economics, and Practice*," (New York: Cambridge University Press, 2009), 137.

4 Volker Nienhaus, "*Islamic Economics, Finance and Banking- Theory and Practice*," in Butterworths Editorial Staff, "Islamic Banking and Finance," (London: Butterworths, 1986), 5.

5 http://www.oicun.org/6/35/#idb accessed 03 October 2010.

6 Rami G. Khouri, "Islamic Banking Knotting a New Network," illustrated by Norman MacDonald, Saudi Aramco World Magazine, May/June 1987, 14-27.

7 Munawar Iqbal and Philip Molyneux, "*Thirty years of Islamic Banking History, Performance and Prospects*," (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 38.

8 Mervyn K. Lewis, "Islamic Banking," (Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing Limited, 2001), 115.

sixties with the establishment of Tabung Haji (Pilgrims Management and Fund Board) in order to invest the savings of the local Muslims who have interest to perform hajj (pilgrim). Officially, in July 1983 with the establishment of Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB), Islamic banking and financial system were introduced in Malaysia. Although it carries out commercial banking system the principles of Islamic laws were applied. In Iran, immediately after the Islamic Revolution in 1979, all banks were nationalized accordingly banking regulations were changed with the approval of the interest free Islamic banking law, in 1983 the banking system were completely transferred to Islamic banking system with a tree-years transition period. The first establishment of Bank Muamalat in Indonesia was in 1994.

Islamic banks now have capability of competing with traditional banks. The institution of Islamic banking is grooving at a rate of 15 % per year and with perception of continuous growth. The Islamic banks have more than 300 institutions all over the world more than 55 countries including the following countries: Albania, Algeria, Australia, Bahamas, Bahrain, Bangladesh, British Virgin Islands, Brunei, Canada, Cayman Islands, Cyprus, Djibouti, Egypt, France, Gambia, Germany, Guinea, India, Indonesia, Iran, Iraq, Italy, Ivory Coast, Jordan, Kazakhstan, Kuwait, Lebanon, Luxembourg, Malaysia, Mauritania, Morocco, The Netherlands, Niger, Nigeria, Oman, Pakistan, Palestine, Philippines, Qatar, Russia, Saudi Arabia, Senegal, South Africa, Sri Lanka, Sudan, Switzerland, Tunisia, Turkey, Trinidad and Tobago, United Arab Emirates, United Kingdom, United States, Yemen.[9] With the growth of 30 % since 2000, the annual rate, assets and the funds managed by these institutions have reached to $ 660 billion by the end of 2007. The largest sharia-compliant assets, the potential market of the $4 trillion[10], are located in Iran, Bahrain, Saudi Arabia, Malaysia and Kuwait.

In Turkey, Islamic banking experience began with the Decree number of 83/7506 which permitting to establish Islamic financial institutions on the 16th of December 1983. With this Decree foreign Islamic banks found a way to build partnerships with Turkish investors. Three companies Al Baraka Turkish Special Finance House (1985), Faisal Finance (1985), and Kuwait Turkish Finance (1989) made joint companies. Immediately after short-ranges, three Turkish investors have formed Anadolu Finance (1991), İhlas Finance (1995) and Asya Finance Companies (1996). In addition to this, Islamic Finance Houses (Özel Finans Kurumları) which were called "Special Finance Houses (ÖFK)" with the Banking law Decree number of 5411 dated 19.10 2005 were changed to Participation Banks "Katılım Bankaları".[11]

Current financial and economical agenda shows that Islamic banking system now is taking shape both Muslim and non-Muslim countries and most likely will continue to grow enormously both in already have it established and newly introduced countries and also potential countries. Turkey's parameters show that the alternative banking and finance system will have great deal of space among the market besides the conventional banking. Therefore, to give more space on this alterna-

---

9 Ayse Yuce, "Islamic financial houses in Turkey," *Journal of the Academy of Business and Economics*, (January 01, 2003)

10 Türkiye Katılım Bankalar Birliği (TKBB), "Dünya'da ve Türkiye'de Faizsiz Bankacılık Der. 2006, 24-27.

11 Hamdi Döndüren, "Osmanlı Tarihinde Bazı Faizsiz Kredi Uygulamaları ve Modern Türkiyede Faizsiz Bankacılık Tecrübesi," *Uludağ üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 no. 1 (2008), 16.

tive banking system, most probably, will strength development of the Turkish economy and give a chance to establish substantial educational institutions in order to produce intellectual and human resources.

In line with this prediction, for the sake of development of Islamic banking and finance high quality human resources and the support of higher education is an inevitable reality. Teaching both conventional and Islamic practices in banking and finance will open the mind of future generation to develop the Islamic banking system within the conventional. To bring the Muslim capital to Turkey to invest about more than US $ 1 trillion by the end of 2013[12] could be a great deal of opportunity for future economic development of Turkey. The inevitable amount of value requires Islamic way of transaction; banking and finance do deal with. Hence, its educational institutions and a suitable environment for them are significantly unavoidable.

Muslim intellectuals and governmental bodies firstly have organized an international educational conference in Makkah in 1977 to emphasise on the significance of establishing Islamic Institutions. The idea of founding Islamic Universities has been materialized with establishing International Islamic University of Pakistan in 1981, and International Islamic University Malaysia in 1983. Turkey, unfortunately has missed the chance of establishing International Islamic University Turkey because the idea was offered first to Turkey but it was neglected due to the current political situation of the country, however, Malaysia had taken it into their priorities as a great opportunity to the country by Dato' Seri Dr. Mahathir Mohamad, the Prime Minister of Malaysia on 12 January 1982, and immediately after almost one year on 20 May 1983 the IIUM was officially established by receiving its Establishment Order from His Majesty the Yang Dipertua Agong, HRH Sultan Haji Ahmad Shah Al-Musta'in Billah ibni Al-Marhum Sultan Abu Bakar Ri'ayatuddin Al-Mu'adzam Shah.[13]

The institution started offering a gradually more continuum of Islamic economics program and training courses undergraduates and postgraduates programs including MBA and MA programs in Islamic banking and finance. Islamic countries should also focus on developing primary and secondary markets within the frame work of Islamic financial institutions' compliance with the *shari'ah*.[14] Besides the rapid development in industry and economy, their supporting components in educational institutions must be developed simultaneously. The market requirements must be fulfilled through producing well equipped students in practical aspects of theories with genuine ideas of Islamic perspective. Since the beginning of the day of the establishment of the Kulliyyah of Economics and Management Science, the human capital has struggled to face problems and challenges in Islamic economics and finance in order to reflect better economic curriculum, practice and teaching. Objectively observing and critically evaluating and analyzing the current practice of Islamic economic education in the faculty of economics could give a shed light to modify already established economic curriculums and further studying and as well as to be a structural

12 Islamic Business and Finance, "Islamic Finance Institutions General Council for Islamic Banks and Financial Institutions," 4 (February, 2006),

13 Commemorative Book, "Kulliyyah of Economics & Management Sciences, International Islamic University Malaysia," (Kuala Lumpur: Mad Studio, 2009), 33

14 Sheikh Saleh Kamel, "Islamic Finance: Future Challenges," in Anthology of Islamic Banking, (London: Institute of Islamic Banking and Insurance, 2000), 640.

basis for establishing, designing, implementing for potential Islamic Economic institutions in Turkey.

Magnitude and the significance of the Paper

Although there has been a considerable rise on Islamic banking and finance in the world market, less emphasis is being given to its teaching in higher education. One of the objectives of Islamic teaching is to create a person who seeks to live peacefully and respectfully in this world and aim at obtaining the eternal benefits of the hereafter which was delineated within the scope of the Qur'an and then along with this objective it is aimed to strength the dynamics of the human society. The purpose of education should not be limited to load knowledge in people's mind but also to prepare them for the life of purity and sincerity. Therefore the highest goal and ethics of Islamic education is consisted of a character-building.[15] In respect to this conception, the basic of all Islamic economic teaching programs should have an objective to educate students in the field of economics with notion of Islamic ethical perspective so that the students could have ability to analyze and accordingly to develop the practical implication of Islamic economics within the modern economic systems. In order to give this notion to future economists, teaching of Islamic economic subjects in an appropriate manner is extensively important.

Along with this research, it is regretfully realized that despite of great deal of researches were conducted on evaluating, explaining, diversifying Islamic banking from conventional banking, and analyzing its development processes, unfortunately there is a few research has been carried out so far on the teaching of Islamic banking and finance (IBF). Mostly the researches have focused on application of Islamic banking instruments such as *murabahah* (passive partnership, profit-sharing), *musharakah* (active-partnership), *ijarah* (leasing), *wakalah* (agent), *ji'alah* (reward, performing a given task against a prescribed fee), *ba'i salam* (payment in advance), *qard* (interest free loan), *rahn* (pledge/security), *dhaman*/ *kafalah* (guarantee), *hawalah* (assignment), *istisna'* (manufacturing), *urboun* (depositing); Islamic banking in Muslim and non-Muslim countries and its principles; human capital development in the Islamic financial services industry; thinking critical account in Islamic banking; Islamic mortgages; banking financial crises; ethical identity of Islamic banking; Interest and Islamic ethics; Islamic banking and political economy; performance of *shari'ah* compliance companies; corporate *sukuk* and bond markets, etc. Teaching Islamic economics banking and finance seems to have less attention among the researchers and academicians, but only few researchers, Mat and Ismail[16], Haneef[17],

---

15 Al-Ibrashi, M. A., 1967, "Studies in Islamic seires" The Supreme Council for Islamic Affairs, Cairo, Egypt, 1387/1967), 11, quoted from Zaki Badawi, M.A., "Traditional Islamic Education-Its Aims and Purposes in the Present Day", in Syed Muhammad al-Naquib al-Attas, S.N. 1979, "Aims and Objectives of Islamic Education", Hodder and Stoughton, London, King Abdulaziz University Jeddah, (1979), 104.

16 Ismail Mat and Yusof Ismail. "Review of *Fiqh al-Mua'malat* Subjects in Economics and Related Programs at International Islamic University Malaysia and University of Brunei Darussalam," Islamic economics research center, King Abdulaziz University, (2008), 327-345.

17 Mohamed Aslam Haneef and Ruzita Mohd. Amin. "Teaching Islamic Economics at the Department of Economics, International Islamic University Malaysia," in *Workshop Papers on Teaching of Islamic Economics, The 6th International Conference on Islamic Economics and Finance*, Jakarta, Indonesia, 21-24 November 2005, 3-20.

Kasri[18], Kayed[19] and some lecturer book of Siddiqi,[20] Hafizullah[21] and a few others have given awareness on the significance of the field so far. Therefore researching on the teaching of Islamic economics banking and finance in International Islamic University Malaysia could be a significant contribution for the researchers, academicians and institutions.

This paper, therefore, intended to analyze Islamic economic teachings in the faculty of economics in International Islamic University Malaysia (IIUM) in terms of subject matter with its contents, curriculum, syllable and internationality of the department. The data, which was collected from the department itself, the library and other academic writings and web-sources, was critically analyzed using the previous research outputs and personal observations will be included.

Human Capacity

The data reveals that there are all together 3316 human capacity within the faculty of economics and management sciences (KENMS), 3167 of them are students, 117 of them are academic staff and the rest 32 are non-academic, administrative staffs. The numbers of students also have their own share according to the departments which currently four departments are being run: department of economics (BECS), accounting (BACC), business (BBA) and management (ENM). The department of management is the first enrolment for students before specializing in their fields. 662 students of the total are hold by the department of Accounting; 552 by the Business; 392 by the Economics and 760 by the Management. Besides the undergraduate students there are also 778 students currently pursuing their postgraduate studies which 125 of them are PhD and the rest 653 are Master students. In addition to the students' number, 117 academic staffs currently are serving to educate the future Muslim economists. The academic staffs are consisted of 20 full professors, 19 associate professors, 34 assistant professors, 40 lecturers, 3 academic fellows and 1 matriculation lecturer.

Rise of the Faculty of Economics

With the policy of Mahathir administration the value of Islam was integrated within the state policy to give a positive impact for the development of the nation. In support of this policy in 1981, Islamic Consultative Body (ICB) was announced emphasizing that every attempt for the development of the country and the nation must have conformity with the values of Islam. In line with this conformity the government announced its official policy in Malaysia's administration as the policy of Assimilation of Islamic Values (Penerapan Nilai-Nilai Islam). Briefly these values are abridged

---

18 Rahmatina A. Kasri, "Evaluating MBA Programs in Islamic Banking and Finance: A Performance – Importance Analysis," Conference paper, 2010 Oxford Business & Economics Conference, Oxford University, Oxford, (38-29 June 2010), 1-31.

19 Rasem N. Kayed, "Creating Bridges Between Research And Education in Islamic Economics," *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance (JIEBF)*, 4 no. 3 (September-December 2008), 25-44.

20 Muhammad Najatullah Siddiqi. "*Teaching of Islamic Economics: Micro-Macro Economics*," (Jaddah: Scientific Publishing Center, 2007); Muhammad Najatullah Siddiqi. "*Teaching of Islamic Economics: Money and Banking*," (Jaddah: Scientific Publishing Center, 2007); Muhammad Najatullah Siddiqi. "*Teaching of Islamic Economics: Public Finance*," (Jaddah: Scientific Publishing Center, 2007).

21 Mohammad Obaidullah Hafizullah. "*Teaching Corporate Finance from an Islamic Perspective*," (Jaddah:Islamic Cconomics Research Center, King Abdulaziz University, 2006).

with the following terms: Responsibility, Sincerity, Punctuality, Dedication, Cleanliness, Trustworthiness, Cooperation, Moderation, Diligence, Discipline, Integrity and Thankfulness.[22] Accordingly, the government fostered establishing Islamic values in its all institutions. Education was one of the priorities of the government; hence International Islamic University Malaysia (IIUM) was established on 20 May 1983. Immediately after the establishment of IIUM, Bank Islam Malaysia Berhad (BIMB) was established in July 1983. In due course, Islamic banking and financial system were introduced to Malaysian economic agenda. The Kulliyyah of Economics and Management Sciences (KENMS) was one of the two first established faculties in IIUM and the department of Economics was the first department within the KENMS offered 16 July 1983.[23]

Theoretical Framework of the Teaching Courses

The Kulliyah of Economics and Management Sciences aimed at offering future economists the exceptional prospect of incorporating conventional banking system with Islamic banking and values. The medium of instruction offered by the Kulliyyah in all programs is in English. Currently all the programs are offered by three different departments namely Department of Economics, Department of Business Administration and Department of Accounting.[24] As the Figure 1 shows that every single student who is studying in the faculty of Economics must fulfil 125 credit hours of course work: 17 credit hours of them is required from the University level (University Required Courses) and these are: The Islamic Worldview, Islam, Knowledge & Civilization, Ethics &*Fiqh* for Everyday life, Methods of *Da'wah* or Studies of Religion I, Language for Academic Purposes, Komunikasi Perniagaan for Malaysian Students; 36 credit hours from the Kulliyyah level (Kulliyyah Required Courses) and these are: Statistical Methods, Business Mathematics, Principles of Microeconomics, Principles of Macroeconomics, Information Technology, Principles & Practice of Management, Financial Accounting I, Financial Accounting II, Foundation of Islamic Economics, Fiqh for Economists I, *Fiqh* for Economists II, Language for Occupational Purposes (ENMS); 36 credit hours from the department level (Department Required Courses); and 36 credit hours from elective courses (Elective Required Courses).[25] According to the final amendment in 1997, students are allowed to choose their credit hours from 4 concentrations namely in Islamic Economics, Finance, International Economics and Development Economics. Also students had more opportunity from this amendment which it allowed them to get double degree by taking extra two semesters of Islamic Revealed Knowledge and Heritage (IRKH).[26] In order to pursue further studying for the second year of the programme in any of the three departments in KENMS, students must pass all common core courses with a minimum grade of 'C'. The students are not permitted to extend completing all common core courses more than two years time.

---

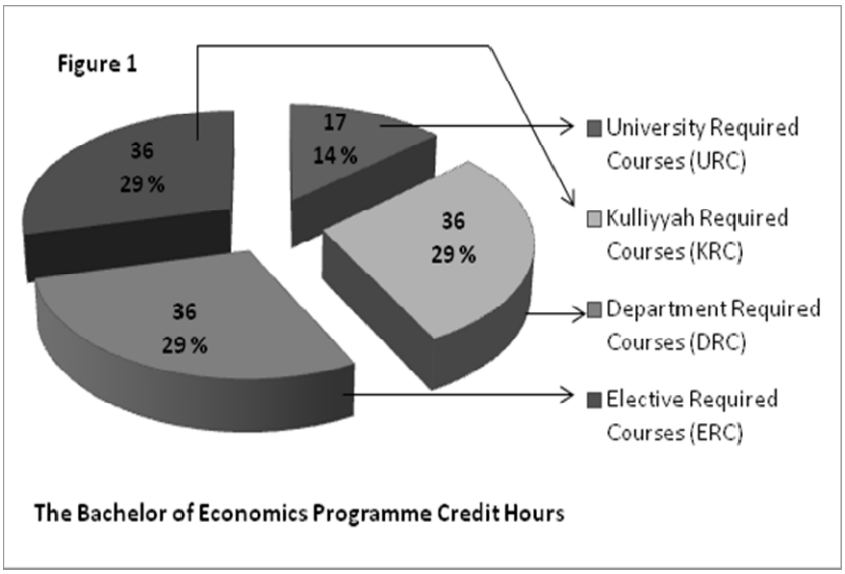
22 Wan Sulaiman Bin Wan Yusoff Alfattani, "Malaysian Experiences on the Development of Islamic Economics, Banking and Finance," *Islamic economics research center*, King Abdulaziz University, (2008), p.406.

23 Commemorative Book, "Kulliyyah of Economics & Management Sciences, International Islamic University Malaysia," (Kuala Lumpur: Mad Studio, 2009), 37-39.

24 Undergraduate Prospectus 2004, International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur, (2004), 121.

25 Ibid., p. 121-122.

26 Mohamed Aslam Haneef and Ruzita Mohd. Amin. Ibid., p. 2.



Source: Undergraduate Prospectus of International Islamic University Malaysia

Department of Economics Course Programme

As the department aimed at offering both conventional and Islamic economic systems simultaneously, the Bachelor of Economics program offers mainly in four areas: Islamic economics, finance, international economics and development economics which provides students a solid foundation in economic theory and empirical analysis by offering them a wide range of applied courses to enhance their comprehension on the concept of economics and its application in an appropriate field. After passing the minimum entry requirements and 36 credit hours department requirements, students can choose to specialize in any one of the mentioned four areas and they must at least take four courses in chosen package while the remaining courses, as electives, can be taken from other package in the department or from other relevant departments. The subject areas of the courses can be outlined as follows: for the area of Islamic Economics: *Fiqh* for Economists III, Contemporary Economic Thought & Policy, Issues in Islamic Economics, Objectives of *Shari'ah*, Economics in the Qur'an and *Sunnah*, Economics of *Zakat*; for the area of Finance: Financial Management I and II, Investment Analysis, Corporate Finance, International Finance, Forecasting for Economics and Business, Principles & Practices of Takaful & Re-Takaful; for the area of International Economics: Globalization and Regional Economics Powers, International Economics, Islamic Countries in the Global Economy, International Monetary Economics, International Trade and Development, International Finance; for the area of Development Economics: Industrial Economics, Economic Development, Human Resource Development, National Economic Accounting, Environmental Economics, International Trade and Development. The other elective courses which the students must take to complete their remaining 24 credit hours of 36 in total from the Elective Courses which is consisted of 56 different types of courses mixed

from the following four areas: Mathhematical Economics, Project Evaluation and Feasibility Studies, Econometrics II, Issues in International Economics, Economics of ASEAN, Research Methodology, Internet Application, Management Information System, Multimedia Technology, Data Mining/Data Modelling, Systems Analysis & Design, Concepts in Networking, Information Resource and Strategy Management, Financial Accounting III/IV/V/VI, Cost Accounting I/II, Management Accounting, Cost & Management Accounting, Taxation I/II, Accounting for Islamic Banks, *Zakat* Accounting, Public Sector Accounting, Company Secretarial Practice, International Taxation, Accounting Information System, Financial Management I/II, Investment Analysis, Principles & Practices of Takaful and Re-Takaful, Corporate Finance, Financial States Analysis, Bank Management, International Finance, Future Options & Risk Management, Decision Science, Organizational Behaviour, Human Resource Management, Industrial Relations, Entrepreneurship, Small Business Management, Strategic Management, International Business, Management from an Islamic Perspective, International Management, Marketing Principles, Marketing Management and Strategy, Retail Management, Marketing Research, International Marketing, Malaysian Business Law (for ENM), Company Law, Commercial Law.[27]

Bird's Eye View on the Contents of the Islamic Banking Courses

In general the courses offered in the department of Economics can be categorized into two types: conventional economics courses and Islamic economics courses. The division of courses is simply decided due to its course outlines offered by the Department of Economics. If the course outlines do not signify any Islamic terms or no reference is given to the documents from the Islamic point of view then the course is considered as conventional unless it is considered as Islamic. The Islamic economic courses are most based on traditional and modern understanding of Islamic values in terms of economics and finance. Islamic economics courses therefore may contain *Fiqh Muamalat* which consists of eight undergraduate courses for the department of economics, finance and business management. These are *Fiqh* for Economists or Transactions in Islamic Economics I, II and III; Principles of Islamic Jurisprudence I and II; Economics in the Qur'an and the *Sunnah*, Objectives of the *Sharia'ah* and finally Economics of *Zakat*. Besides these eight courses of *Fiqh Muamalat*, the KENMS also offers courses and research programs at diploma, master and doctoral level courses for post graduate studies.[28] In addition to that, within the Islamic economics program, Islamic Banking and Finance, History of Islamic Economic Thought, Issues in Islamic Economics, Islamic Countries in the Global Economy, Accounting for Islamic Banks, *Zakat* Accounting, and Management from an Islamic Perspective are irrespectively taught within the faculty.

Fiqh Muamalat, mainly, is called either *fiqh* for economists or transactions in Islamic economics. The Transactions in Islamic Economics I aimed at "providing students the knowledge of various Islamic commercial transactions; issues related to debt and its treatment in *fiqh*; enhancing the students' skills in relation to the application of Islamic commercial and financial transactions." In order to give students critical analytic mind, the subject, must be successfully completed, which is consisted

27 Undergraduate Prospectus 2004, ibid., p. 128-131.

28 Ismail Mat and Yusof Ismail. Ibid., p. 328.

of Islamic legal system including issues of wealth, rights and theory of ownership, while the subject of Transactions in Islamic Economics II is consisted of various forms of contracts mainly the fundamental principles and operation of the financial activities in Islamic banking and finance such as partnership (*murabahah*), resale with loss (*wadi'ah*), resale without reference to original cost price (*musawamah*), contract of delivery with prepayment (*buy' al-salam*), guarantee (*damanah*), partnership in property (*sharikat al-amwal*), partnership (*al-mudarabah*), deposit (*wadi'ah*), a gratuitous contract (*kafalah*) etc. The part III is the continuation of the subject of Transactions in Islamic Economics II. It is a department required course, however the firs and the second parts are Kulliyyah required courses. This subject, was offered to equip the students with knowledge of unilateral contract and its daily practices, focused on teaching the issues of the distribution of wealth in terms of individual and social matters such as gift (*hibah*) and charitable donation (*sadaqah*), financial commitment with respect to incentives (*Ju'alah*), the method of exchanging liabilities (*maqasah)*, release from liability (*Ibra'*) as well as the role of Islamic Financial Institution (*Bait al- Mal*), the collection of zakat and taxes and their distribution to adequate places through Islamic way of understanding.

Principles of Islamic Jurisprudence (*Usul al-Fiqh*) is a department required foundation course consisted of *Usul al-Fiqh* I and II which provide the knowledge of fundamental sources of Islamic law and its rulings which are deducted through textual interpretations. The first part (I) is primarily scheduled to provide the conceptual framework of the principles of Islamic law which consists of its definitions, scope, origin, development and the primary and secondary sources of Islamic Jurisprudence. The second part, in general, is designed to provide knowledge of the methods of interpretation to understand better the legal texts (*ayat alahkam*) of the Qur'an. The topics consisted of textual expressions (*al-alfaz*), textual implications (*aldalalah*), commands and prohibitions (*al-awamir wa al-nawahi*), abrogation (*naskh*), the objectives of *the* Lawgiver(*maqasid al-shari'ah*), conflicts of evidences (*ta'arud al-adillah*) and theoretical guidelines and the economics of the Maxims (*al-qawaid al-fiqhiyyah*). After having successful, students would be able to demonstrate adequate comprehension knowledge of Islamic jurisprudence in general. It enables them to have a modern comprehension on the current economic problems in order to show an alternative method to conventional system.

Economics in the Qur'an and the *Sunnah* (*al-Iqtisad fi al-Qur'an wa al-Sunnah*) is an elective subject which its synopsis is consisted of various aspect of the *Qur'an* and the *Sunnah* that deal with the trust (*amanah*), consultation (*al-shura*), justice (*al-'adl*), wealth and ownership (*al-mal wa al-milkiyyah*), contract (*al-'aqd*), bequest (*wasiyah*), endowment (*waqf*), evidence (*shahadah*), the mortgage (*al-rahn*), oaths (*ayman*), the debt (*al-dayn*) and other related issues in *fiqh mu'amalat*. It enables the students analyze them within current issues of economics.

Objectives of the Sharia'ah is designed to analyze the theory and application of the rules and guidelines of Islamic law in economic and financial transactions based on the objectives of the *Shari'ah* (*maqasid al-Shari'ah*). The subject covers the theory of *maqasid* among the early Muslim scholars such as Abu Mansur al-Maturidi (d. 333 AH), Abu Bakar al-Baqillani (d.403 AH), al-Juwaini (d.478 AH), al-Ghazali (d.505 AH), al-Razi (d.606 AH), al-Amidi (d. 631 AH), Ibn al- Qayyim (d.751 AH) and al-Shatibi (d. 790 AH) with a view to assess contemporary economic problems in the

light of the objectives of the *Shari'ah* which enables students to apply it correctly in socio-economic life.

Economics of *Zakat* subject, is a part of Islamic Economics courses (*Fiqh Muamalat*), is designed to provide the students with a proper understanding of the institution of *Zakat* in order to apply it within the modern economic system as well as to furnish them with the methods and guidelines of *Zakat* accounting based on various opinions of the scholars. The successful students would be able to evaluate the concept of *zakat* institution and its role in society; identify the economic dimension of *zakat* collection and its distribution; to assess the macroeconomic effects of *zakat*.

Islamic Banking and Finance is one of the significant core courses of the KENMS. It is designed to provide students the issues and topics related to contemporary Islamic banking and finance practices and applications. Throughout the semester the philosophy of Islamic banking and finance as prescribed by Islamic principles of *Shari'ah* is taught. Critical evaluation of various products and services offered by Islamic banking institutions with particular reference to Malaysian context is also under the schedule. Philosophy of Islamic Banking and Finance, development of IB in Malaysia and other countries, its regulations and supervisions, the *Shari'ah* advisory council, the concept of money and sources, *takaful* and conventional insurance are taught according to Islamic perspectives. The course facilitates the students, after the completion, to have knowledge in current practices of Islamic banking and finance with a critical mind to discuss issues related to contemporary Islamic banking and finance. They will be able to demonstrate the ideals of Islamic Banking and Finance framework and contribute to its development.

History of Islamic Economic Thought is also a department required course which deals with the major economic thoughts in the ideas of leading Islamic Scholars with its methodology, implications and critical analysis of these thoughts which are evaluated for their special references both economic theory and various contemporary issues. The course intended to equip the students with the knowledge of history of Islamic economic thought especially in refuting the Schumpeterian thesis "The Great Gap" in the history of economic analysis, knowledge of the past great Muslim scholars' contribution to the field of economic thoughts and the students be able to apply it to contemporary economic issues. It covers the fundamental Islamic ethical system; historical and empirical application and analysis; an over view on the Western economic thought; the Scientific Method of Study, concepts and terminology of the Philosophy of Science, Islamization of Economics; some topics related to economics also on the scope of this course such as economic and financial activities of Muslims, such as *al-Kharaj*, *al-Amwal*, *al-Hisbah*, *al-Kasb*, *al-Nuqud*, *al-Tijarah*, and etc. In addition to this, it focuses more on the works and thoughts of the great Muslim scholars such as Abu Yusuf (d. 182/798, Abu 'Ubayd (224/838), Ibn-Hazm (456/1068), Nizam al Mulk Tusi (485/1092), Al-Ghazali (d.505/1111), Al-Turtushi (d. 520/1126), Al-Shayzari (589/1193), Al-Razi (d. 606/1209), Ibn Taimiyyah (d. 728/1328), Abu Ishaq al-Shatibi (d. 790/1388), Ibn Khaldun (d. 808/1406), Al-Maqrizi (d. 846/1442), Shah-Waliullah (d. 1176/1763), and many others. Following the completion of the course, the students would be able to demonstrate the significance of the great scholars for the development of Islamic economic thought and its application to the modern time. Issues in Islamic Economics, is structured to serve under the elective courses, which consisted of two parts: the first covers the nature, scope and

definition of Islamic Economics and thoughts in the 20th Century; methodology of Islamic Economics focusing on the Islamization of knowledge in economics agenda providing analysis of views of selected Islamic economists; comparative and critical analysis of different economic systems and analytical discussion on the strengths and weaknesses of the capitalist and socialist systems with showing Islamic economics as an alternative system. The second covers the policy-related issues on development, fiscal and monetary system and its control[29] from the Islamic perspective through analyzing Islamic monetary policy framework of Malaysia and Iran; the latest development in Islamic banking and finance taking lessons from the financial crisis and the latest reform plans in the Islamic banking and finance system on the basis of objectives of the *shari'ah*. With this elective subject, students are able to identify and comprehend outstanding current issues in Islamic economics.[30]

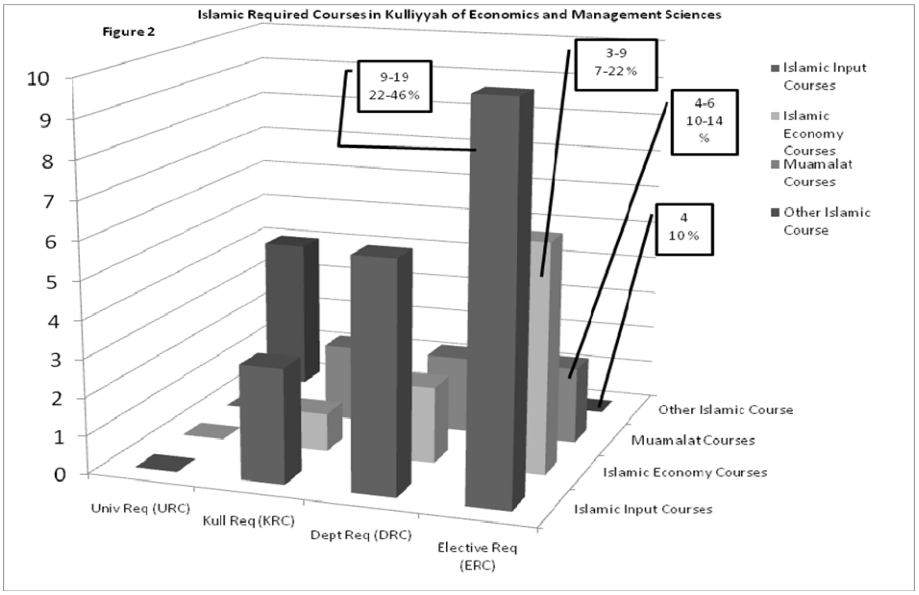
Islamic Economics Courses Simultaneously with Conventional

The university requires from students to take certain courses and credit hours to pursue their further studying in the Kulliyyah of Economics and Management Sciences. The figure 2 shows the Islamic required courses from different levels in respect of the Islamic related courses which consist of Islamic Input Courses, Islamic Economy Courses, *Muamalat* Courses and Other Islamic Courses with their credit hours and percentages. It clearly demonstrates that the Islamic Input Courses takes the biggest portion of the courses with credit hours among the others with 9 to 19 courses of 22 to 46 % in total, while the lowest portion was taken by the other Islamic courses with credit hours with 4 of 10 % in total. The figure one also shows that *muamalat* courses have taken fewer portions with 4 to 6 courses of 12 to 18 credit hours of 10-14 % compared to Islamic economic courses which have taken 3-9 courses of 12 to 27 credit hours of 7-27 %. In addition to that the university required courses were applied to neither Islamic input, nor Islamic economy nor *muamalat* courses while it is only applied on the other Islamic courses with 4 credit hours of 10 %. However, elective courses have taken great amount of the portion from each different type of courses except other Islamic courses. This figure 2 indicates that all types of Islamic courses were required more or less from every different level of requirements during the study at the Kulliyyah of Economics and Management Sciences.

---

29 See more on International Monetary System Dragoslav Avramovic, "The International Monetary System: Murky Waters Ahead," in Change: Threat or Opportunity?," edt. Üner Kırdar, (New York: United Nations Publications, 1992), 95-105; Nurun N. Choudhry and Abbas Mirakhor, "Indirect Instruments of Monetary Control in an Islamic Financial System," in Ausaf Ahmad and Tariqullah Khan (edt.), "Islamic Financial Instruments for Public Sector Resource Mobilization," (Jaddah: Islamic Research and Training Institute, 1997), 169-217.

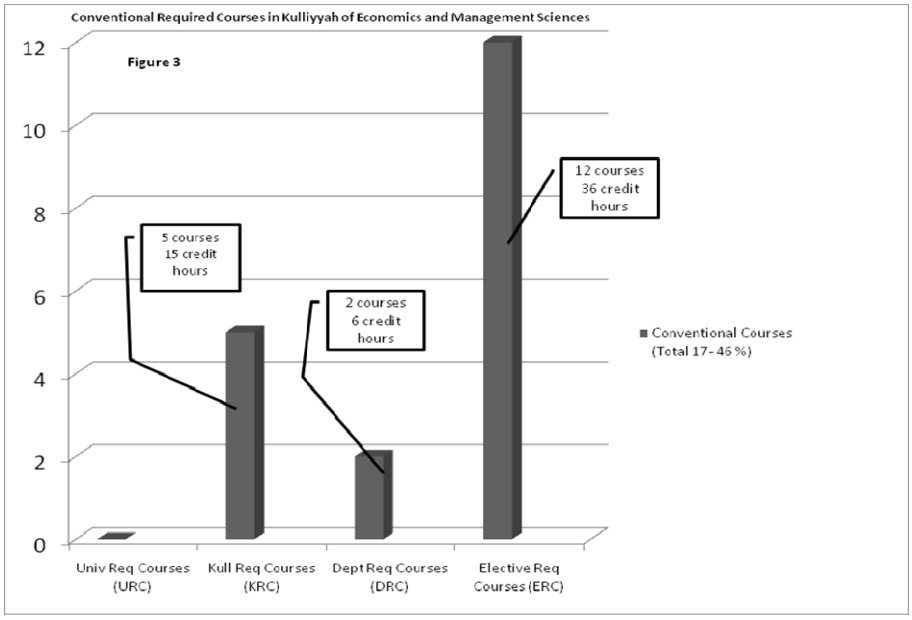
30 Course outlines of the Kulliyyah of Economics and Management Sciences, International Islamic University Malaysia; Ismail Mat and Yusof Ismail. Ibid., p. 328-334.



Source: Undergraduate Prospectus of International Islamic University Malaysia

On the other hand, the figure 3 demonstrates the distribution of Conventional required courses in Kulliyyah of Economics and Management Sciences which represents 17-46 % of total required degree courses within the (KENMS). Out of the 125 credit hours, 57 credit hours must be taken from the conventional courses. The majority were in Elective required courses with 12 courses of 36 credit hours, followed by Kulliyyah required courses with 5 courses of 15 credit hours, respectively, Department required courses with 2 courses of 6 credit hours and university required courses but no courses were allocated for students by the latter. It means that university level does not require courses from the students. According to Haneef, the course program within the KENMS are adequately enough to represent international standards in terms of conventional banking teachings because offering minimum 6-7 courses are theoretically sufficient to compare with many American degree programs, even though the quantity may not be enough to measure the efficiency of these courses.[31]

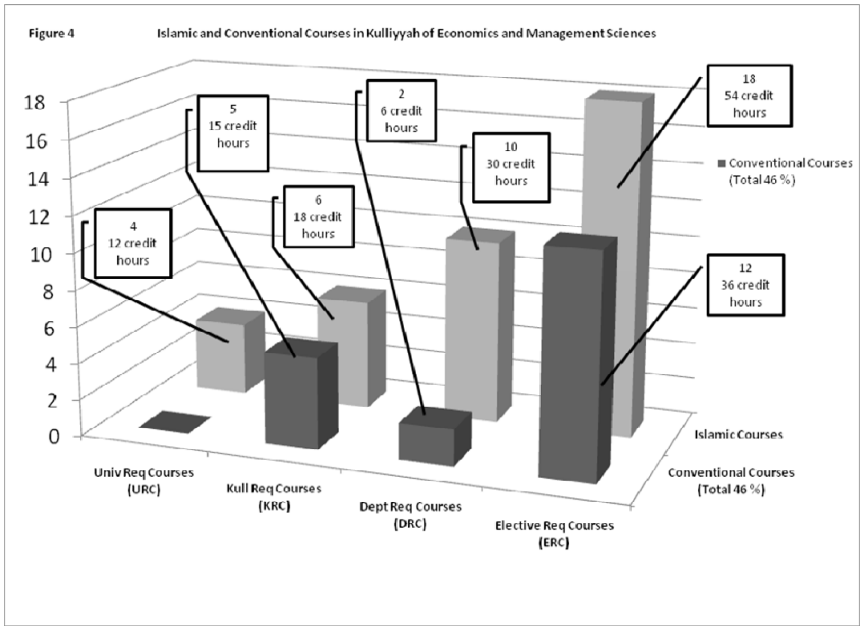
31 Mohamed Aslam Haneef and Ruzita Mohd. Amin. Ibid., p. 2.



Source: Undergraduate Prospectus of International Islamic University Malaysia

The figure 4 demonstrates together with the Islamic and Conventional courses in Kulliyyah of Economics and Management Sciences (KENMS). It clearly shows that the total amount of Conventional courses are 19 subjects while the Islamic courses are 38 subjects included the total number of elective subjects and university required courses with department required courses. If these two requirements were not included the amount of subjects taken would be almost equal between both Islamic and Conventional, respectively 18 and 24 subjects. In another word, the entry requirement subjects both from university level and department level increased the total subject of Islamic courses. The figure indicates to an interesting point that KRC and ERC almost the same amount of subjects with 5 to 6 and the other is 12 to 18. It means that by offering these subjects upon university and kulliyyah levels fulfil the aim and objective of the faculty: "To be a leading faculty of international excellence for teaching, research and consulting services integrating conventional economics, accounting and business-related areas with Islamic values and ethics; to produce well-rounded professionals in economics, accounting and business administration who are imbued with Islamic values and ethics; to spearhead research and consultancy activities in Islamic economics, accounting and business-related areas; to promote publication activities in Islamic economics, accounting and business-related areas." As well as suits to the university's namely "to undertake the special and greatly needed task of reforming the contemporary Muslim mentality and integrating Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences in a positive manner; to produce better quality intellectuals, professionals and scholars by integrating the qualities of faith (*iman*), knowledge (*`ilm*), and good character (*akhlaq*) to serve as agents of comprehensive and balanced progress as well as sustainable development in Malaysia and in the Muslim world; to foster the Islamization of the ethics of Muslim academic and ad-

ministrative staff of IIUM, and certain aspects of human knowledge - particularly in the social sciences and humanities - with the view to making them more useful and more relevant to the Muslim Ummah; to nurture the quality of holistic excellence which is imbued with Islamic moral-spiritual values, in the process of learning, teaching, research, consultancy, publication, administration and student life; to exemplify an international community of dedicated intellectuals, scholars, professionals, officers and workers who are motivated by the Islamic world-view and code of ethics as an integral part of their work culture; to enhance intercultural understanding and foster civilization dialogues in Malaysia as well as across communities and nations; to develop an environment which instils commitment for life-long learning and a deep sense of social responsibility among staff and students. It can briefly be summarized as integration; Islamization; Internationalization; and Comprehensive excellence."[32]



Source: Undergraduate Prospectus of International Islamic University Malaysia

Conclusion

The findings of this paper exposes that the teaching of Islamic economics related subjects are very crucial mater in the contemporary Islamic banking and finance teachings. Since the values of teaching of these subjects are materialized, new establishments in Islamic banking and finance are being expected from many Islamic countries, especially from Turkey and other non-Muslim countries.

It's hoped that the humble research would lead to further studies, researches and developments in teaching of alternative Islamic banking system to conventional,

32 International Islamic University Malaysia's web site http://www.iium.edu.my/

as well as to give an insight to academicians and policy makers the idea of establishing at least a joint department within Faculty of Economics offering Islamic economics subjects simultaneously with the current traditional (conventional) system, because teaching *fiqh* and *muamalat* subjects in divinity faculties may not be sufficient since these area of studies are limited to legal issues. As far as modern economics is concerned the Islamic banking and finance also need to be taught with modern parameters and without understanding conventional banking system, and criticizing it in a reasonable way, it may be difficult to show the world the alternative one as a modern banking system which would be embraced more than conventional system.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.315-330

FIKIHTA KARZ (ÖDÜNÇ) SÖZLEŞMESİNDE VADE ŞARTININ BAĞLAYICILIĞI MESELESİ

Yrd. Doç. Dr. Abdullah DURMUŞ*

Özet

Karz (ödünç) sözleşmesinde vade şartının bağlayıcılığı konusu karzın özellikle ticari amaçla işlerliği noktasında önemlidir. Makalede cumhurun ve Malikilerin görüşü delilleriyle birlikte ortaya konularak bunlardan vade şartının bağlayıcılığı görüşü tercih edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Karz Akdi, Faiz, Vade, Bağlayıcılık.

The Issue of "The bindingness of time condition in the *Kard* agreement" According to Islamic Law

The bindingness of time condition in the *kard* (non-interest debt) agreement is important in its operation particularly with the commercial purposes. In the article we present the views of *Fuqaha* on the issue with their arguments respectively and approve that of Malikid school among them.

Key Words: Contract of qard, Riba (interest), Time, Obliging.

GİRİŞ

Karz, sözlükte "kesip koparmak, karşılık vermek" gibi anlamına gelen Arapça (قرض) bir kelime olup borç verme için (أقرض), borç alma için ise (اقترض) fiilleri kullanılır.[1]

Bir fıkıh terimi olarak karz ise "mislî (standart) olan bir şeyi geri almak üzere vermek"[2] ve "bir kimseye geri ödenmek üzere verilen mal veya ödünç / borç verme sözleşmesi" şeklinde tanımlanmıştır.[3]

Karz, Arapça'da "selef" kelimesi ile de ifade edilmektedir. Ne var ki "selef" hem borç hem de selem akdi için kullanıldığı için karzdan daha geniş bir kapsama sahip-

* İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Şırnak Ün. İlahiyat Fakültesi, e-mail: durmusabdullah@yahoo.com

1 Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Hüseynî,*Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Beyrut 1980, XIX, 43.

2 İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, İstanbul 1984, V, 161. İbn Âbidîn doğal olarak karz akdi için yaptığı tarifte Hanefîlerin mislî mallar dışında diğer şeylerin ödünç olarak verilemeyeceği yönündeki anlayışını dile getirmiştir. Bu sebeple burada Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde ise böyle bir şart bulunmadığını ifade etmekte yarar bulunmaktadır. Bk. Mâverdî, el-Hâvi'l-kebîr, Beyrut 1994, V, 353; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, Beyrut 2006, II, 1029; İbnü'n-Neccâr, Takıyüddin,*Meûnetü üli'n-nühâ şerhu'l-Müntehâ*, Beyrut 1996, IV, 305.

3 Apaydın, Yunus, "Karz", *DİA*, XIV, 520. Karz sözleşmesi modern hukukta, "ödünç verenin, bir miktar para veya diğer mislî (standart) şeyleri karşı tarafa mülkiyetini naklettiği, karşı tarafın da miktar ve vasıf olarak aynı olan şeyi geri vermekle yükümlü olduğu sözleşme" olarak tanımlanmıştır. Bk. Tunçomağ, Kenan, *Türk borçlar hukuku*, İstanbul 1997, II, 769.

tir. Bu açıdan tüketim ödüncünü ifade etmek üzere genellikle karz tabiri tercih edilir.[4] Türkçe karşılığı bağlamına göre "borç" veya "alacak" olan "deyn" sözcüğü de ister karzdan isterse başka bir sebepten doğsun bütün borç ya da alacaklar için kullanılabilmesi yönüyle karzdan daha genel bir terimdir.[5] Bu nedenle dilimizde zaman zaman ödünç için borç tabiri kullanılmakla birlikte Arapça'da dolayısıyla da fıkıh kitaplarında "deyn"in karz anlamında kullanılmadığını görmekteyiz.

Türkçe'de karz için genellikle "ödünç" sözcüğü tercih edilir. Ne var ki bu kelime Arapça'daki "bir malın kullanım hakkını ücretsiz olarak devretmek" anlamındaki "âriyet" işlemini de kapsayacak bir anlam genişliğine sahip olduğundan karz ile âriyeti ayırt etmek üzere karz için "tüketim ödüncü", "âriyet" için ise "kullanım ödüncü" ifadeleri bulunmaktadır.[6]

İslam'ın insanlar arası muameleler konusunda ortaya koyduğu en önemli prensiplerden biri faizin yasak olmasıdır. Konu hakkında nâzil olan bir ayette, faiz yiyenlerin şeytan çarpmış kimseler gibi mezarlarından dirileceği, faizcilik yapanlara karşı Allah ve Resûlü tarafından savaş ilan edilmiş olduğu açıkça belirtilmiştir.[7]

Karz, ayet ve hadislerde hakkında bu ve benzeri birçok yasaklamanın bulunduğu faizin büyük bir kısmının cereyan ettiği bir akit olması sebebiyle son derece önemlidir. Bu durumun yansımalarını fıkıh literatüründe, verilen ödünçten, vade tanıma karşılığında fazla bir miktar alma bir yana, her hangi bir yarar sağlamanın dahi faiz kapsamında olup olmadığı yönündeki tartışmalarda görmek mümkündür.

Fakihler, borç verenin, şart koşmak suretiyle karşı taraftan nitelik veya nicelik olarak herhangi bir yarar elde etmesinin yasak olduğu konusunda görüş birliği içindedir.[8] Menfaatin çift taraflı olması halinde ise bazı fakihler bunun caiz olacağı kanaatindedir. Bu bağlamda "süftece" ile ilgili görüş ayrılıkları hatırlanabilir.[9]

Diğer yandan karzla ilgili yapılan tartışmalar bunlarla sınırlı kalmamıştır. Ödeme tarihi ile geri alma tarihi arasındaki değer değişimleri, borcun alındığı yerden

---

4 Gözübenli, Beşir, *İslam borçlar hukukunda karz akdi ve faiz*, Erzurum 1988, s. 13. Karz ile deyn (borç) arasındaki benzerlik ve farklılıklar için bk. a.e. s. 14-19.

5 Bk. İbn Âbidîn, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr*, V, 169.

6 Apaydın, "Karz", *DİA*, XIV, 521.

7 Bakara, 2/275-279.

8 Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâ'i'u's-sanâ'î' fî tertîbi'ş-şerâ'i'*,Beyrut 1997, X, 598; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, Riyad 2003, VII, 395; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, y.y., t.y., II, 119; Sübkî, *Tekmiletü'l-Mecmû'*, Riyad 2003, XII, 212-213; Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî ala'ş-Şerhi'l-Kebîr*, y.y., t.y., III, 76; İbn Şâs, *Ikdü'l-cevâhiru's-semîne*,y.y. 1995, II, 566.

9 Aslen Farsça bir kelime olan süftece, lugatte "sağlam şey" anlamına gelir. (Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, "s-f-c" md. VI, 29) Terim olarak ise "yol tehlikesinden emin olmak amacıyla, başka bir beldede kabzedilmek üzere verilen borcu temsil eden belge" olarak tanımlanabilir. (Nezîh Hammad, *İktisâdî fıkıh terimleri sözlüğü*, s. 307; İmrânî, Abdullah İbn Muhammed,*el-Menfaatü fi'l-karz*,Demmâm, 1424, s. 142. *İslam hukûkunda kıymetli evrak*, Süftece hakkında bilgi ve bu konuda yapılan tartışmalar için bk. Beki, Abdülaziz,*İslam hukûkunda kıymetli evrak*,Yayımlanmamış Doktora Tezi,Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995, s. 281-302, 331-335.) *Süftece*, Hanefilere göre mekruh olmakla birlikte caiz, Şafiîlere göre ise caiz değildir. Malikilerde ve Hanbelilerde bu işlemin caiz olduğu ve olmadığı yönünde farklı görüşler bulunmaktadır. İmam Ahmed'e göre bu işlemin caiz olduğu ve olmadığı yönünde iki farklı rivayet bulunmaktadır. Bu işlemin Ahmed'e göre caiz olmadığı görüşü mezhepte daha sahih kabul edilmektedir. (Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, X, 599; Serahsî, *Mebsût*, XIV, 37; Sübkî, *Tekmiletü'l-Mecmû'*, XII, 212-213; İbn Cüzey, *el-Kavânînü'l-fıkhiyye*,y.y., 1985, s. 295; İbn Şâs, *Ikdü'l-cevâhiru's-semîne*, II, 566).

başka bir yerde ödenmesi veya alınandan farklı bir şey ile ödeme yapılması (istibdâl) gibi konular fakihlerin üzerinde durduğu diğer önemli başlıklar arasındadır.

Bu noktada en mühim konulardan biri de karzın geri ödenme zamanı hakkındadır. Fıkıh literatüründe karz akdinde borç verenin belirli bir süre alacağını talep etmeyeceği taahhüdünde bulunması veya borç alanın bu yönde bir isteğine borç verenin onay vermesi halinde bunun, borç veren (mukriz) bakımından bağlayıcı sayılıp sayılmaması hususunda aşağıda zikredilen başlıca iki görüş bulunmaktadır.[10]

II. FAKİHLERİN KARZDA VADE ŞARTI HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Fakihlerin, karzın geri ödenmesi için belirli bir süre şart koşulması halinde bunun bağlayıcılığı konusunda iki görüş ortaya koyduğu görülmektedir. Çoğunluğa göre karzda vade bağlayıcı değil, Maliki mezhebine ve diğer bazı fakihlere göre ise bağlayıcıdır.

A. VADE ŞARTININ BAĞLAYICI OLMADIĞI GÖRÜŞÜ

Hanefi, Şâfiî ve Hanbeli mezhebi fakihleri karz akdinde vade şartının bağlayıcı olmadığı görüşünü ileri sürmüşlerdir.[11] Karz akdinde vade şartı ileri sürülmüş ise bunun sözleşmeyi ifsad edip etmeyeceği hususu ise tartışmalıdır:

Hanefi ve Hanbelîler böyle bir durumda akdin sahih, şartın ise geçersiz (gayri sahîh) olduğu görüşünü savunmaktadır.[12] Hanefî fakihlerinden Aynî, mezhep görüşünü şöyle temellendirmiştir. Ona göre söz konusu ödünç sözleşmesinde vade şartının bağlayıcı olmaması akdin başlangıcı itibariyle "âriyet" niteliğinde bulunması; gayr-i sahih olması ise ödünç akdinin sonu itibariyle "muâvaza" mahiyetinde olması ile ilgilidir.[13]

Şâfiîlere göre ise vade şartının ileri sürülmesinde borç veren için menfaat söz konusu değil ise şart "lağv" kabul edilir. Mezhepte sahih kabul edilen görüşe göre böyle bir şart ile akit fasit olmaz. Fakat vade şartında borç veren (mukriz) için bir yarar bulunuyor ise bu durumda akdin de fasit olup olmayacağı hususunda iki görüş bulunmaktadır. Daha sahih olan görüşe göre akit fasit olur.[14]

Fakihler çoğunluğunu karzda vadenin bağlayıcı olmadığı görüşüne sevkeden gerekçeler topluca incelendiğinde arka planda karz akdinin mahiyeti, bu akid ile ulaşılmak istenen gaye, vaadin bağlayıcılığı konusundaki anlayış farkı ve ribalı bir

---

10 Bu tartışmalar dolaylı olarak "karzda vade şartının bağlayıcılığı" meselesine etki ettiği için önem taşımaktadır. Örnek için bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, 356.

11 Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, X, 600. Serahsî, Mebsût, Kâhire 1331, XIV, 33. Şîrâzî, *Mühezzeb*, III, 182-183; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, 353; İbn Kudâme, *Muğnî*, Riyad 1999, VI, 431. Hanefilere göre altı tür borçta vade bağlayıcı olmaz. Bunlar sarf ve selem akdi bedeli, ölen kişinin borcu, ikâle yapıldığında müşterinin ödemesi gereken bedel, şüf'adârın borcu ve karz borcudur. bk. Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, X, 600.

12 Serahsî, Mebsût, XIV, 33; Aynî, Binâye, Beyrut 1981, V, 522; İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, Beyrut 2003, VIII, 250; Heyet, *Fetâvây-ı Hindiyye, (el-Fetâvâ el-Alemgiriyye)*,Beyrut 2000,III, 203; Behûtî, *Şerhu münteha'l- irâdât*,y.y. 2000,3, 327; Behûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*,Beyrut 1997, III, 40,; İbn Müflih, *el-Mübdi' şerhu'l-mükni'*, Beyrut 1997, IV, 198.

13 Aynî, *Binâye*, V, 521.

14 Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, Beyrut 2003, III, 276,; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 157. Mâverdî ise karzda vade şart koşulmuş ise akdin mutlak olarak caiz olmayacağını, vadesiz olma niteliğinin "sıhhat" şartı olduğunu ileri sürmektedir. (Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, 355) Bir sonraki sayfada ise söz konusu şartla akdin bâtıl olup olmayacağı konusunda iki görüş bulunduğunu, sahih olduğu görüşünün Ebû Ali b. Ebû Hureyre'ye ait bulunduğunu beyan eder. Bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, 356.

muameleye girmiş olma gibi bir düşüncenin bulunduğu görülmektedir. Aşağıda söz konusu alimlerin konu hakkında ileri sürdükleri temel argümanları ele almak istiyoruz.

1. Karz Akdinin Mahiyeti: Teberrû ve Âriyet Olma Niteliği

Karzda vadenin bağlayıcı olmadığı görüşünü savunan fakihlerin en sık ileri sürdüğü delillerden biri bu akdin bir teberrû niteliğinde olmasıdır.[15]

Karz akdinin teberrû mahiyetinde bulunması genel hatlarıyla şöyle temellendirilmeye çalışılmıştır:

a. Karzın peşin olarak herhangi bir karşılığı (ıvaz) bulunmamaktadır.[16]

b. Karz akdinin sahih olması için borç veren kimsenin teberrû ehliyetini haiz olması gerekmektedir. Bu sebeple söz konusu ehliyete sahip olmayan kimselerin karz vermesi caiz değildir.[17]

c. Karz akdinde borç verenin, verdiği ödünçten dolayı karşı taraftan menfaat sağlamasının caiz olmayışı da karzın teberrû niteliğinde olduğunu göstermektedir.[18]

d. Karz akdi, "Allah'a yakınlaşma anlamı taşıyan mendup bir davranış" olarak tavsif edilmiştir. Karz vermenin, sevap kazandırıcı ve uhrevî mükafatı bulunan bir amel olması hakkında *"Kim bir müslümanın sıkıntısını giderirse Allah da onun kıyamet günündeki bir sıkıntısını giderir"*[19] anlamındaki hadis ve diğer bazı sahabi sözleri bulunmaktadır.[20]

Bu ve benzeri gerekçelerle karz akdi teberrû mahiyetinde görülmüştür. Dolayısıyla karz akdinde vadenin bağlayıcı sayılması, sözleşmenin esas yapısı olan "teberrû" niteliğine aykırı kabul edilmiş ve onu teberrû olmaktan çıkarmak olarak telakki edilmiştir.[21] Buna göre içinde bulunduğu akdin yapısına aykırı olan şartlar geçerli olmaz. Bu sebeple akitten sonra zikredilse bile karz akdinde vade şartı bağlayıcı olmaz.[22] Bu noktada *"Allah ve resûlüne karşı sâdık ve samimi oldukları takdirde güçsüzlere, hastalara ve (seferde) harcayacakları bir şey bulamayanlara (sefere katılmadıkları için) bir günah yoktur. İyilikte bulunan kimselerin (kınanması) için de bir sebep yoktur. Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edendir"*[23] ayetinin son kısmı da iyilikte bulunanların yaptığı iyilik sebebiyle her hangi bir zorlama ile karşılaşmamaları gerektiğini ispat üzere delil olarak kullanılmıştır.[24]

---

15 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi',* X, 600. Serahsî, Mebsût, XIV, 33. Hacâvî, *el-İknâ',* y.y., 1997, II, 304. Apaydın, *"Karz",* DİA, XXIV, 521. el-Imrânî, *el-Menfaatü fi'l-karz,* s. 183-191.

16 Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi',* X, 596.

17 Serahsî, Mebsût, XIV, 33. Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi',* X, 596.

18 Cündî, *el-Karz ke edâti't-temvîl,* Kahire 1993, s. 40.

19 Buhârî, "Mezâlim", 3; Müslim, "Birr", 58.

20 Şîrâzî, *Mühezzeb,* III, 182-183.

21 Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak,* Beyrut t.y., III, 167; Aynî, *Binâye,* V, 522.

22 Serahsî, *Mebsût,* XIV, 33.

23 Tevbe, 9/91.

24 Aynî, *Binâye,* V, 522.

Karzın mahiyetiyle ilgili bir diğer değerlendirme konusu onun vadenin bağlayıcı olmaması bakımından âriyet ile eş değer kabul edilmesidir.[25] Bu kabulde şöyle bir anlayışın bulunduğu görülmektedir. Karzda başlangıçta bir karşı tarafa ödenen bir de bunun mukabilinde ileride tahsil edilen bir meblağ bulunmaktadır. Bu muamele ya "mübadele" ya da "âriyet" olarak değerlendirilebilir. Para veya mislî (standart) bir şeyin kendi cinsi karşılığında vadeli olarak mübadelesi caiz değildir. Çünkü para ile paranın mübadelesi "sarf" akdi,[26] standart bir şeyin kendi cinsi karşılığında değişimi ise ribevî malların alım satımı olur ki her iki türde de vade hiçbir şekilde caiz kabul edilmez. Bu sebeple karzın "mübadele" olarak kabul edilmesi imkan dahilinde görülmemiştir. Geriye ikinci ihtimal olan "âriyet" kalmaktadır. Buna göre karz veren esasında verdiğini karşı tarafa "âriyet" olarak vermektedir.[27] Fakat burada "Âriyet akdinde malın bizâtihî kendisi değil, menfaati temlik edilmektedir" dolayısıyla bir aynın menfaatinden istifade edildikten sonra aynen geri verilmesi gibi bir özelliğin karz akdinde bulunmadığı yönünde muhtemel bir itiraza şöyle cevap verilmiştir:

"Karz akdinde, borç alanın, karz olarak aldığı şeyden (ayn) bir müddet yararlanarak aynısını geri verdiği takdir edilir. Her ne kadar o gerçekte bedelini vermiş olsa bile, bedeli vermek aynı vermek gibi kabul edilir. Aynı bâki kalacak şekilde kendisinden yararlanılması mümkün olmayan şeylerde ayn, menfaat yerine geçer. Dolayısıyla malın kabzedilmesi menfaatinin kabzedilmesi yerine ikâme olur. Bir mal âriyet olarak verildiğinde (menfaat) kabz ile temellük edilmiş olur. Çünkü (âriyet akdi), menfaatin temlikini sağlayan bir teberrûdur. İşte (âriyete) mülhak olan şeyler de böyle değerlendirilir."[28]

Görüldüğü gibi karzın "mübadele" kapsamından çıkartılıp âriyet ile benzerlik kurulabilmesi için geri ödenen bedel, hüküm bakımından ilk olarak karz verilenin kendisi gibi kabul edilmiştir.[29]

2. Verilen ile Geri Alınanın Aynı Olması Prensibi

Karzda vade şartının bağlayıcı görülmemesinin en önemli gerekçelerinden biri ödünç verildiği zaman verilenin, mislen (aynı miktar ve kalitede) geri alınması yani fazlalığın yasak olması prensibi olmuştur.[30] Bu hüküm faizi yasaklayan ayetler ile sabittir. Örneğin faizin haramlığını ifade eden bir ayette

"…Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve eğer gerçekten iman etmiş kimseler iseniz faizden geriye kalanı bırakın. Eğer böyle yapmazsanız, Allah ve Resûlüyle savaşa girdiğinizi bilin. Eğer tevbe edecek olursanız, ana paralarınız sizin-

---

25 Serahsî, *Mebsût*, XIV, 34; Nesefî, *en-Nehru'l-fâik*, Beyrut 2002, III, 508; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, X, 600; İbn Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, VII, 157. Karzı âriyet ile eşdeğer görme fikrinin bir tezâhürü, 'âriyet' sözcüğü ile karz sözleşmesinin kurulmasının kabul edilmesinde görülmektedir. Bk. İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddi'l-muhtâr*, V, 161.
Ebû Hanîfe karz ile âriyet arasında gördüğü mahiyet birliği sebebiyle ödünç olarak verilen paranın kesâdı halinde kıymetiyle değil, misli ile ödenmesi gerektiğini savunmaktadır. Bk. İbn Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, VII, 157.

26 İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, VII, 133; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, Beyrut 1418, VI, 209; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, X, 601; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, 146; Hacâvî, *el-İknâ'*, II, 258.

27 İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, VIII, 250; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, X, 600.

28 Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, X, 600-601; Benzer değerlendirme için bk. İbn Mâze el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, VIII, 250.

29 Serahsî, Mebsût, XIV, 34.

30 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, Beyrut 1984, III, 35,; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, 353; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, Beyrut 1997, II, 155,.

dir. Böylece ne zulmetmiş ne de zulme uğramış olursunuz. Eğer borçlu darlık içinde ise, ona eli genişleyinceye kadar mühlet verin. Eğer bilirseniz borcu sadaka olarak bağışlamanız sizin için daha hayırlıdır"[31]

buyrulmuştur. Görüldüğü gibi ayette borcun fazlasıyla ödenmesi şiddetle yasaklanan riba kapsamındadır.

Karzda vadenin bağlayıcı olmadığını savunan fakihler aksi durumda, yani vade bağlayıcı sayılırsa "fazlalık vermenin yasak olması" ilkesinin ihlal edileceğini belirtirler. Çünkü onlara göre vade, bedelden bir cüz teşkil eder, vadenin bedelden bir miktar karşılığı vardır. Alınan ödünç geri ödenirken artırma veya eksiltmeye elverişli olmadığı için vade de bağlayıcı olamaz.[32] Burada bahsi geçen, "fazlalık" faizidir. Bunun yanında vadenin bağlayıcı olmasının ödünç akdini "vade" (nesîe) ribasına götüreceği görüşü de bulunmaktadır.[33]

Karzda geçerli kabul edilen bu prensibin bir benzeri de telef edilen malın tazmin edilmesinde görülmektedir. Hanefilerden Züfer'e, Şâfiîler'e, ve Hanbeliler'e göre tıpkı karzda olduğu gibi telef edilen bir malın tazmin edilmesinde de vade belirlenmesi caiz olmaz.[34] Şâfiîler vadenin, vadeli satış dışında hiçbir borçta bağlayıcı olmayacağını ve vadeli satış da dahil olmak üzere borç sabit olduktan sonra alacaklı tarafından tanınan vadenin bağlayıcılığının bulunmadığını,[35] Hanefîler ise vadenin, karz dışındaki bütün borçlarda bağlayıcı olduğunu savunmaktadır.[36] Züfer dışındaki Hanefilere göre ise telef edilen ve gaspedilen mal bedelinin tazmininde alacaklı tarafından tanınan vade bağlayıcı kabul edilmiştir.[37]

İbn Kudâme söz konusu hükmü, karz ve itlaf borcunun artırmaya elverişli olmaması ile açıklamaktadır.[38] Benzer bir açıklamada bulunan Serahsî'ye göre de telef edilen ile tazmin edilen mal bedeli arasında iktisadi değer açısından denklik bulunması gerekmektedir. Halbuki vadeli ile peşin arasında bu denklik yoktur. Çünkü vade, alınandan daha iyisini veya daha düşüğünü / daha kalitesiz olanını verme gibi değerlendirilir. Bu nedenle söz konusu durumlarda vade bağlayıcı değildir.[39]

3. Vaadin Bağlayıcı Sayılmaması

Karz akdinde borç veren kimse, karşı tarafa belirli bir süre tanıdığı zaman esasında alacağını o vakte kadar ondan talep etmeyeceğini vaad etmiş olmaktadır. Oysa Malikiler[40] dışındaki fakihlere göre vaad, -ahlâkî olarak (diyâneten) bağlayıcı olmakla

---

31 Bakara, 2/278-280.

32 Şîrâzî, *Mühezzeb*, III, 184; Nevevî, *el-Mecmû'*, Cidde t.y.,XII, 256; İbn Kudâme, *Muğnî*, VI, 432.

33 Aynî, *Binâye*, V, 522.

34 Serahsî, Mebsût, XIV, 34; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, 359; İbn Kudâme, *Muğnî*, VI, 432;

35 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, 358-359.

36 Aynî, *Binâye*, VI, 521; İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddi'l-muhtâr*, V, 161.

37 Serahsî, Mebsût, XIV, 34.

38 İbn Kudâme, *Muğnî*, VI, 432.

39 Serahsî, Mebsût, XIV, 34.

40 Ilîş, *Fethu'l-aliyyi'l-Mâlik*, Kahire 1378/1958, I, 254-255. Vaadin bağlayıcılığı meselesi hakkında geniş bilgi ve bu konuda yapılan tartışmalar için bk. İbrahim Debû, "el-Vefâü bi'l-va'd" *MMFİ*, sy. 5, II, 807; Abdullah Muhammed, "el-Vefâü bi'l-va'd" *MMFİ*, sy. 5, II, 825; Nezih Hammâd, "el-Vefâü bi'l-va'd"; Kardâvî, "el-Vefâü bi'l-va'd", *MMFİ*, sy. 5, II, 841; Muhammed Ânî, "Kuvvetü'-va'di'l-mülzime", *MMFİ*, sy. 5, II, 755; Abdullah b. Menî', "el-Vefâü bi'l-va'd ve ilzâmü bih", *MMFİ*, sy. 5,

birlikte- kazâen bağlayıcı değildir. Dolayısıyla söz konusu görüşü savunanlara göre ödünç akdindeki vade şartı bu sebeple de bağlayıcı görülemez.[41]

B. VADE ŞARTININ BAĞLAYICI OLDUĞU GÖRÜŞÜ

Karz akdinde vade şartı Malikilere,[42] Zâhirîlere,[43] Leys b. Sa'd'a[44] ve Hanbelilerde bir görüşe göre bağlayıcıdır.[45] Hz. Ali ve İbn Abbâs'ın da bu görüşte olduğu nakledilmektedir.[46] Ahmed b. Hanbel karzda vadenin bağlayıcı olmadığını fakat eğer borç veren, geri isteme tarihi konusunda bir vaatte bulunmuş ise buna uyması gerektiğini ifade etmiştir. İbn Teymiye ise diğer Hanbeli alimlerinin aksine karzda vade şartının haram olmadığı görüşünü dile getirmiş, Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivayete göre onun da bu görüşte olduğunu belirtmiştir.[47] Mâverdî, yanlış olduğu yönünde bir kayıtla birlikte Şâfiî mezhebi içinde de bazı fakihlerin ödünç akdinde vade şartını caiz gördüğünü nakletmiştir.[48]

Malikilere göre vade tanınmış olan bir borç, belirlenen tarihten önce talep edilemez. Bu noktada söz konusu alacağın karzdan veya başka bir sebepten doğmuş olması arasında fark yoktur. Hatta onlar, bir kimse borçlusuna alacağını tehir etmeyi vaad ederse bu vaadin bağlayıcı olduğunu ifade etmişlerdir.[49] Diğer yandan karz veren, verdiği şeyin aynını (hemen) talep ederse onun böyle bir hakkı yoktur. Ödünç veren, alacağını, ancak belirlenen sürenin dolması veya âdeten bu faydalanmayı mümkün kılacak bir sürenin geçmesi ile talep edebilir.[50]

Karzda belirli bir vade üzerinde ittifak edildiği zaman bunun bağlayıcı olduğu konusunda Malikilerle ile aynı görüşte olan İbn Hazm, vade belirlenmemiş bulunan karz akdinin hemen geri istenebileceği görüşüyle onlardan ayrılır. Bu görüşüne delil olarak da Malikilerin ileri sürdüğü görüşte süresi belirsiz olan (mechûl) bir vade söz konusu olduğunu ve böyle bir ödüncün hemen geri istenemeyeceği konusunda bir nas bulunmadığını belirtir.[51]

İbn Hazm vadenin bağlayıcılığı konusundaki görüşünü müdâyene ayetine dayandırmaktadır.[52] Söz konusu ayette, *"Ey iman edenler! Birbirinize belirli bir süre için borçlandığınız zaman onu yazın…"* buyrulmaktadır.[53]

II, 863; Harun Halîf Cîlî, "el-Vefâü bi'l-va'd", *MMFİ*, sy. 5, II, 883; Abdurrahman Bâh; "el-Vefâü bi'l-va'd", *MMFİ*, sy. 5, II, 911; Şît Muhammed Sânî, "el-Vefâü bi'l-va'd", *MMFİ*, sy. 5, II, 919.

41 İbn Kudâme, *Muğnî*, VI, 432; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, 356.

42 İbn Şâs, *Ikdü'l-cevâhiru's-semîne*, 565; Illîş, *Fethu'l-aliyyi'l-Mâlik*, I, 363.

43 İbn Hazm, *Muhallâ bi'l-âsâr*, Mısır 1350, VIII, 77, 84.

44 İbn Hazm, *Muhallâ*, VIII,

45 İbn Kudâme, *Muğnî*, VI, 431-432.

46 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, 355.

47 İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, Beyrut, t.y.,IV, 476; İbn Müflih, *el-Mübdi' şerhu'l-mükni'*, IV, 198.

48 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, 355.

49 Illîş, *Şerh minahi'l-celîl*, III, 51.

50 Hattâb, *Mevâhibü'l-Celîl*, Beyrut 2003, VI, 533,;İbn Şâs, *Ikdü'l-cevâhiru's-semîne*, s. 568.

51 İbn Hazm, *Muhallâ*, VIII, 79.

52 İbn Hazm, *Muhallâ*, VIII, 77.

53 Bakara, 2/282.

Malikiler ise bu konuda aşağıda zikredeceğimiz hadisleri delil olarak kullanmışlardır:

Bu hadislerden biri Hz. Peygamber'in Benî İsrâîl'le ilgili anlattığı bir olay ile ilgi olup söz konusu hâdisede, borç verenin, belirli bir vade ile borç vermesi, borç alanın da vadeye uyma konusunda gösterdiği hassasiyet anlatılır. Borçlu, borcunu taahhüt ettiği zamanda ödeyebilmek için onu bir odun parçasının içine bırakarak denize bırakır ve bu para, alacaklının eline geçer.[54] Bu olay, vadeli olarak borç verilmesi ve vadenin taraflar arasında bağlayıcı olduğu yönünde bir delil olarak kullanılmıştır.[55]

Malikilerin ileri sürdüğü diğer iki delil hibeden dönmenin kötü bir davranış olması hakkındaki şu iki hadis olmuştur[56]: *"Her iyilik sadakadır"*[57] ve *"Hibe edip dönen kustuğunu yalamış gibidir."*[58]

Söz konusu hadislerin Malikilerin görüşüne delil olma ciheti tahlil edildiğinde onların, karz vermeyi bir iyilik olması yönüyle sadaka olarak değerlendirdiği, borçta vade tanımayı da hibeye kıyas ederek ödünç akdinde vade şartına bağlı kalınmaması halinde hibeden dönmeye yönelik kınama ile muhatap olunacağı gibi bir fikre sahip olduğu görülmektedir.

III. FIKHÎ DEĞERLENDİRME

A. Karzın Mahiyeti: Teberrû ve Âriyet Olma Niteliği

Karzda vade şartının bağlayıcı saymayan fakihlerin ilk ileri sürdükleri delillerden biri onun teberrû niteliğinde olmasıdır. Onlara göre borç verenin belirli bir süre ile bağlı olması bu niteliğe aykırı düşer.

Ne var ki konu biraz dikkatle incelendiğinde teberrû olma vasfının vade şartının bağlayıcı olmasına doğrudan engel teşkil etmediği görülür. Zira klasik kaynaklarda karzdaki teberrû niteliğinin ödünç verecek kişinin ehliyeti ile ilişkili olduğu açıkça belirtilmektedir. Bu sebepledir ki örneğin velî, onun hakkında teberrû ehliyeti bulunmadığı için velisi bulunduğu kişinin malını zarûret hali dışında başkasına karz olarak verme hakkına sahip görülmemiştir.[59]

Diğer yandan fıkıh literatüründe karzın teberrû vasfı daha sık ifade edilmiş olmakla birlikte bu özelliğin kimi durumlarda yok sayıldığı da olmuştur. Örneğin karzda îcap yanında kabûlün de bulunması gerekip gerekmediği tartışmasında bazı fakihler kabûlün gerekli olduğunu, teberrû olma şâibesinin buna engel teşkil etmeyeceğini belirtmişlerdir.[60]

Öte yandan birçok durumda karzın muâvaza yönü bulunduğuna atıfta bulunulduğu hatta karzda asıl maksadın bedelli olması (muâvaza) olduğu ifade edilmiş-

---

54 Buhârî, "Kefâle", 1.

55 Ilîş, *Şerh minahi'l-celîl*, III, 51.

56 Kâdî Abdülvehhâb, *el-Meûne alâ mezhebi âlimi'l-Medîne*, Beyrut 1998, II, 36.

57 Buhârî, "Edeb", 33.

58 Ebû Dâvûd, "Büyû', 81.

59 Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Beyrut 1984,IV, 224; Aynî, *Binâye*, V, 521.

60 Şîrâzî, *Mühezzeb*, III, 183; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, IV, 222-223. İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'tan gelen bir rivayete göre karz akdinde rükün icap ve kabul olmakla birlikte Ebû Yusuf'tan gelen bir diğer rivayete göre rükün yalnızca icaptır, kabul rükün değildir. Bk. Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, X, 595.

tir.[61] Hanefîler de karzın, başı itibariyle âriyet olmakla birlikte sonu itibariyle 'muâvaza' mahiyetinde bulunduğunu açıkça belirtmiştir.[62]

Karzın muâvaza yönüyle ilgili olarak dikkat çekilen noktalardan biri yukarıda kısaca temas ettiğimiz ödünç akdinde 'kabul'ün gerekli olduğu görüşüdür.

Bu noktada bir akdin bir yönüyle teberrû olması onun kendisine benzetilenle her bakımdan aynı hükümde olmasını gerektirmeyeceğini ifade etmek isteriz. Nitekim karz birçok fakih tarafından bazı durumlarda bedelli / ıvazlı akit grubuna giren "satım akdi"ne de benzetilmiştir. Örneğin cariyenin karz verilmesi hususunda konu satım akdi ile ilişkilendirilmiş, karz fasit olduğu zaman en yakını durumunda olan fasit satım akdine kıyas edilerek onun esas alınması gerektiği belirtilmiştir.[63] Yine satım akdiyle benzerlik kurularak karzda rehin, kefâlet, şahit tutma gibi alacağı güvence altına alan hususlara cevaz verilmiştir.[64]

Diğer yandan karz akdinde borç alan kimsenin aldığı borca malik olması bu akdin daha çok bedelli (muâvaza) akitleri içinde değerlendirilmesini gerektirmektedir. Esasında teberrû ve muâvaza akdinin mahiyetlerini incelemek bu konuda bir fikir verecektir:

Teberrû akdi, taraflardan birinin diğerine karşılıksız olarak diğerine yardım ve bağışı; ıvazlı akit ise karşılıklı borç doğurma esası üzerine kurulmuş bulunan, taraflardan her birinin bir şey verip karşılığında bir şey aldığı sözleşme mahiyetindedir.[65] Buna göre karzın muâvaza yönünün ağır bastığı dolayısıyla teberrû akdine benzetilerek vadenin bağlayıcı olmadığını savunmanın kesin bir temeli bulunmadığı ortadadır.

Karzın âriyete benzetilmesine gelince yukarıda temas edildiği üzere böyle bir değerlendirmenin asıl gerekçesi karzın "mübadele" olarak kabul edilmesi halinde ortaya çıkacak mahzuru bertaraf etmektir. Zira standart bir malın kendi cinsi karşılığında vadeli mübadelesi vade (nesîe) ribasına yol açacaktır. Oysa karzın âriyete benzetilmesi hayli güçtür. Zira aralarında esaslı sayılabilecek bazı farklar bulunmaktadır:

a. Âriyet, bir malın menfaatinin karşı tarafa bedelsiz olarak temlîki olup söz konusu mal bir süre sonra aynen iade edilir. Kaldı ki karzı âriyete benzeten Hanefîler de bu noktadaki farkı açıkça dile getirmişlerdir.[66]

Karz ise aynen değil, mislen geri alınmak üzere verilmektedir. Kanaatimizce yukarıda bu farkın ortaya çıkardığı durumu açıklamak üzere "karzda, borç olarak verilen şeyin kendisi onun menfaati yerine, geri ödenen bedel de başlangıçta verilenin yerine kâimdir" şeklindeki bir açıklama tatmin edici değildir.

b. Karz yalnızca faydası tüketmekle ortaya çıkan, âriyet ise faydası kullanmakla ortaya çıkan şeylerde söz konusu olabilir.

---

61 Şîrâzî, *Mühezzeb*, III, 183; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, IV, 222-223.

62 Aynî, *Binâye*, V, 522; Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, X, 600; İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddi'l-muhtâr*, V, 161.

63 Haraşî,), *Şerh alâ muhtasar-ı Halîl (Birlikte Adevî, Hâşiye)*, Beyrut t.y.,V, 230; Ilîş, *Şerh minahi'l-celîl*, III, 48.

64 Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, IV, 231.

65 Gözübenli, *İslam borçlar hukukunda karz akdi ve faiz*, s. 31-32.

66 İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddi'l-muhtâr*, V, 161.

c. Âriyeti veren kimse (muîr) rücû ettiği anda âriyet olan mal, âriyet alan kişiye (müsteîr) emsal ücret ile kiraya verilmiş kabul edilir.[67] Pek tabiidir ki karz ödenmediği zaman onun borçluya kiraya verilmiş olması gibi bir şey düşünülemez.

d. Âriyette, alınan şey müsteîrin elinde ihmal, kusur veya teaddî haricinde bir sebeple telef olsa âriyet alanın tazmin sorumluluğu yoktur. Karz akdinde ise her hâlü kârda karzın misliyle tazmin sorumluluğu bulunmaktadır.[68]

B. Verilen ile Alınanın Aynı Olması (Mislen Ödeme) Prensibi / Vadenin Ivazın Bir Parçası Olarak Görülmesi

Karzın en temel ilkelerinden biri, alınanın aynı miktar ve vasıfta (mislen) geri ödenmesi prensibidir.[69] Çünkü karz borç verenin, başlangıçta şart koşmak suretiyle verdiğinden miktar olarak fazla ya da vasıf olarak daha kaliteli bir şeyi geri alması halinde faiz almış olur. Oysa Kur'an'da faiz açıkça haram kılınmış, faiz yiyenlerin Allah'a ve Resûlü'ne karşı savaş açtığı beyan edilmiştir. Ayrıca birçok kaynakta hadis olarak da zikredilen[70] *"menfaat getiren her karz faizdir"* temel prensibi bulunmaktadır. Bu sebeple fukaha şart koşularak elde edilen her türlü yararın, ödünç muamelesini faize dönüştüreceğinde ittifak etmiştir.[71]

Vadenin bağlayıcı olmadığını savunan fakihler işte bu noktada söz konusu bağlayıcı şart ile verilen ödüncün mislen (miktar ve vasıf olarak) ödenmesi, yani alınan ile verilenin eşit olması ilkesinin yerine gelmediğini ileri sürmüşlerdir. Çünkü iktisat biliminin de kabul ettiği üzere peşin ile vadelinin iktisâdi değer olarak eşit olmadığı, aynı miktardaki peşinin vadeliden daha kıymetli olduğu kaidesi bulunmaktadır. Fıkıh ilminde bu durum "vade ıvazdan bir cüz (parça) teşkil eder" diye ifade edilir.[72]

Kanaatimizce karzın mislen ödenmesi prensibini gayeci bir yorum tarzıyla değerlendirmekte yarar vardır. Karzın gayesi borca ihtiyaç duyan kişinin ihtiyacını karşılamak, mislen geri ödenmesi prensibinin gayesi de borç verenin (mukriz), karşı taraftan haksız bir bedel (faiz) almasını önlemektir. Zira borçlu tarafın sömürülmesi vâkıâda en çok görülen durumdur.

Tabiî burada borcun mislen ödenmesi ilkesinin borç verenin hakkını koruduğu düşüncesi de inkar edilemez. Ancak karzdaki irfak (karşılıksız iyilik) fikri ile vadenin bizzat alacaklının rızası ile sabit olması durumu birlikte düşünüldüğünde bu prensibin vadenin bağlayıcı olmasına engel teşkil etmeyeceği görülür. Esasında peşinle

---

67 Âriyet ile karz arasındaki diğer bazı farklar için bk. Hüseyin Rıza, *Ribevâti'l-karz ve ribevâti'l-bey'*, Kahire 1998, I, 230.

68 Gözübenli, *İslam borçlar hukukunda karz akdi ve faiz*, s. 36.

69 Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam hukuku*, İstanbul 1991,II, 547.

70 Bu hadisin sıhhati konusunda münakaşa bulunmaktadır. İlgili tartışmalar ve tahliller için bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ehâdîsi seyyidi'l-ahbâr*,Kâhire 1971, V, 262; İmrânî, *el-Menfaatü fi'l-karz*, s. 113-116.

71 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, X, 598; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 166; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, 353. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 119; Sübkî, *Tekmiletü'l-Mecmû'*, XII, 212-213; Desûkî, *Hâşiye*, III, 76; İbn Şâs, *Ikdü'l-cevâhiru's-semîne*, II, 566; İbn Kudâme, *Muğnî*, VI, 436. Bu yasağın delili sayılan*"Menfaat sağlayan her karz ribadır"* anlamındaki hadisin sıhhati tartışmalıdır. Bu hadis ile ilgili tartışma ve tahliller için bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, V, 262; İmrânî, *el-Menfaatü fi'l-karz*, s. 113-116.

72 İbn Kudâme, *Muğnî*, VI, 432; Şîrâzî, *Mühezzeb*, III, 184; Apaydın, *"Karz"*, DİA, XXIV, 523; el-Imrânî, *el-Menfaatü fi'l-karz*, s. 183-191.

vadeli arasındaki iktisâdi değer farkı bulunduğu düşünüldüğünde alacaklı açısından yüzde yüz mislen geri almanın neredeyse imkansız olduğu âşikârdır. Çünkü şart koşulmasa bile her ödünçte mutlaka bir vade bulunur. Zira alınan şeyle ihtiyacın giderilip sonra onun geri ödenmesi mutlaka az-çok bir miktar süre geçmesini gerektirir. Eğer vadenin bağlayıcı sayılması, peşin ile vadeli arasındaki değer farkı sebebiyle faiz olarak telakkî edilir ve caiz görülmez ise vade şartı olsun ya da olmasın bütün karzlarda faiz vardır gibi bir iddia gündeme gelecektir ki gerek ilgili naslar gerekse fakihlerin ictihadlarında böyle bir hüküm görememekteyiz. Dolayısıyla bu ilke ile amacın borçlunun fazla ödemesini önlemeye olduğu anlaşılmaktadır.[73]

Diğer yandan alacaklının verdiğinden daha az alma ihtimali bulunan kimi durumların vade şartının bağlayıcı olmadığını savunan fakihlerce caiz sayılması da bu hususu teyit eder. Örneğin değerli madenin (cevher) ve ekmeğin karz olarak verilmesi halinde standart olmadığı için (özellikle eski devirlerde) birebir aynı miktar ve kalitede ödenmesi mümkün olmadığı halde bazı fakihler tarafından caiz görülmüştür.[74]

Konu hakkında diğer bir çarpıcı örnek bir hayvanın karz olarak verilip verilemeyeceği hususudur. Buhârî'de yer alan bir hadiste Ebû Hureyre şöyle nakleder:

"Bir adamın Resûlullah'tan alacağı vardı. Adam Resûlullah hakkında ileri geri konuştu. Sahabiler onu paylamak isteyince Allah Resûlü "Hak sahibinin konuşma hakkı vardır, bu adama bir deve satın alıp verin" buyurdu.

Ashap, "Biz onun devesinden daha iyisini bulabiliyoruz" deyince Hz. Peygamber onlara "Öyleyse onu satın alıp ona verin, çünkü sizin en hayırlınız en iyi bir şekilde ödeyeninizdir" buyurdu."[75]

Fakihler zikri geçen hadis çerçevesinde hayvanın karz olarak verilip verilemeyeceğini tartışmışlardır. Netice olarak hayvanın karz verilmesini, Hanefîler caiz saymamakla birlikte[76] diğer üç mezhep nesih iddiasının delilden yoksun olduğu teziyle canlı hayvan da dahil olmak üzere selem akdine konu olabilen bütün malların karz akdine mahal teşkil edebileceği içtihadını dile getirmişlerdir.[77]

Karzın mislen ödenmesi prensibine istisna teşkil edebilecek bir örnek de alınan borç yerine başka bir şey ödenebilmesidir. Fıkıhta "istibdâl" terimiyle ifade edilen bu tür bir ifaya göre örneğin 100 TL borç alan bir kimse alacaklının kabul etmesi halinde bunun yerine başka bir mal ile ödemede bulunabilmektedir.[78]

Yukarıda ifade edildiği gibi vade şartını bağlayıcı görmeyen fakihlerin diğer bir gerekçesi böyle bir durumda "vade" (nesîe) ribasına düşüleceği fikridir. Fakat bize göre böyle bir gerekçenin kendi içinde tutarlı olduğunu iddia etmek güçtür. Zira eğer vade şartının bağlayıcı olduğu bir karzda "vade" ribası var ise aynı durum hemen

---

73 Karzın şartlı olarak fazla ödenmesinin caiz olmayacağı hakkında ittifak bulunmakla birlikte şartlı olarak eksik ödenmesi konusu ihtilaflıdır. Eksik ödeme şartını caiz görenler böyle bir şartın, karzdaki "iyilikte bulunma" (irfâk) düşüncesine uygun düşmesini dikkate almışlardır. Bk. Şîrâzî, *Mühezzeb*, III, 188; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 157; Behûtî, *Şerhu münteha'l-irâdât*, III, 327, Hacâvî, *el-İknâ'*, II, 306.

74 Şîrâzî, *Mühezzeb*, III, 185-186, 190.

75 Buhârî, "İstikrâz", 4.

76 İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddi'l-muhtâr*, XV, 198.

77 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, 356; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, II, 1029; İbnü'n-Neccâr, *Meûnetü üli'n-nühâ*, IV, 305.

78 Karaman, *Mukayeseli İslam hukuku*, II, 549; Gözübenli, *İslam'da para ve fonksiyonları*, s. 111.

hemen bütün ödünç muamelelerinde söz konusudur. Zira (yukarıda kısmen temas edildiği üzere) verilenin hemen geri alındığı istisnaî bazı durumlar haricinde her karz işleminde mutlaka bir miktar vade bulunması zorunludur. Vade ribasının, bağlayıcı süre belirlenmesi halinde yasak, böyle bir durum bulunmaması halinde caiz olduğu yönünde bir ayırım da yapılmamıştır. Nitekim Hanefî fakihlerinden Aynî de, gerek mezhebin gerekse kendisinin görüşü karzda vade şartının bağlayıcı olmadığı yönünde olmakla birlikte, bu hükmün "vade" (nesîe) ribası ile gerekçelendirmesine karşı çıkmaktadır. Zira ona göre böyle bir temellendirme meşrûiyeti hususunda icma bulunan karz akdinin caiz olmamasını gerektirir.[79]

Karzda vadenin bağlayıcı olmadığı hükmü bir yandan da telef edilen mal bedelinin tazmini ile ilişkilendirilmiş ve her iki borç türünün de arttırmaya elverişli olmaması gerekçe olarak ileri sürülmüştür.[80] Ne var ki konu dikkatle incelendiğinde burada borcun artırılarak ödenmesinden ziyade, belirlenmiş bir vade sonunda ödenmesi söz konusudur. Dolayısıyla hem telef edilen malın tazmininde hem de karzın ödenmesinde bir artırımdan bahsetmek temelsiz kalmaktadır. Eğer bu iddia ile vadeli ile peşin arasındaki kıymet farkı yani vadelinin, rakam olarak eşit bile olsa peşinden daha az değerli olduğu kastediliyorsa burada da yine borcu artırarak ödemeden söz edilemez. Zira vadeli ödenen, peşin alınmış borçtan daha az değerlidir. Dolayısıyla aynı miktar ödendiği sürece vadeli ödemede borcu artırarak ödeme gibi bir durum asla düşünülemez. Zaten bu özelliği sebebiyle olmalı ki telef edilen mal bedelinin tazmininde vade şartı kabul edilmiş ise bunun bağlayıcı olacağını kabul eden fakihler de bulunmaktadır. Örneğin Züfer dışındaki Hanefiler bu görüştedir.[81]

C. Vaadin Bağlayıcı Sayılmaması

Ödünç akdinde borç verenin belirli bir süre alacağını talep etmeyeceği sözünün bir vaad olduğu, vaadin ise bağlayıcı olmadığı iddiasının ilgili ayet ve hadisler çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira Allah Teâlâ Kur'an'da, *"Ey iman edenler akitleri yerine getirin"*[82], *"Sözünüzü yerine getirin. Çünkü söz veren bundan sorumludur"*[83],

"Bunun üzerine Musa, öfke dolu ve üzgün bir halde halkına döndü. "Ey kavmim! Rabbiniz, size güzel bir vaadde bulunmadı mı? (Ayrılışımdan sonra) çok zaman mı geçti, yoksa üzerinize Rabbinizden bir gazap inmesini mi istersiniz de bana verdiğiniz söze uymadınız (ve buzağıya taptınız)?"[84] gibi ayetlerde akitleri yerine getirmenin ve verilen sözde durmanın çok önemli bir vecîbe olduğunu açıkça beyan etmiştir.

Diğer yandan vadeli borçlanmalarla ilgili düzenlemelerin bulunduğu ve başka bir ayette,

"Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın. Aranızda bir yazıcı adâletle yazsın. Yazıcı, Allah'ın kendisine öğrettiği şekilde

---

79 Aynî, *Binâye*, V, 522.

80 İbn Kudâme, *Muğnî*, VI, 432.

81 Serahsî, Mebsût, IVX, 51. Serahsî, itlafta tazminin aynı mecliste alınmasının şart olmadığını, söz konusu alacağı ibr2a etmek mümkün olduğu gibi vade tanımanın da mümkün ve bağlayıcı sayılacağını ifade etmiştir. Bk. Serahsî, Mebsût, XIV, 34, 51.

82 Mâide, 5/1.

83 İsrâ, 17/34.

84 Tâhâ, 20/86.

yazmaktan kaçınmasın, (her şeyi olduğu gibi dosdoğru) yazsın. Üzerinde hak olan (borçlu) da yazdırsın ve Rabbi olan Allah'tan korkup sakınsın da borçtan hiçbir şeyi eksik etmesin (hepsini tam yazdırsın). Eğer borçlu aklı ermeyen veya zayıf bir kimse ise ya da yazdıramıyorsa, velisi adâletle yazdırsın. Bu işleme şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir. Şahitler çağırıldıkları zaman (gelmekten) kaçınmasınlar. Az olsun çok olsun, borcu süresine kadar yazmaktan usanmayın. Bu Allah katında adâlete daha uygun, şahitlik için daha sağlam, şüpheye düşmemeniz için daha elverişlidir…"[85] buyurulmaktadır. Bu ayetteki özellikle *"belli bir süre için borçlandığınız zaman"* ifadesi, ifadede borcun türü hakkında bir açıklama bulunmadığı için karz borcunu da kapsamaktadır.

Kaldı ki vaadin bağlayıcı olmadığı görüşü sadece kazâî (mahkeme nezdindeki) hükümle ilgilidir. Vaad, bütün fakihlere göre şer'î bir hüküm olarak diğer bir ifadeyle 'diyâneten' bağlayıcıdır, uymamak da uhrevî sorumluluğu ve beraberinde müeyyideyi gerektirmektedir. Bu sebepledir ki Hz. Peygamber (s.a.v.) vaade aykırı davranmayı münafıklığın üç işaretinden biri olarak göstermiş[86] ve müslümanın kabul ettiği şarta uygun davranacağını[87] beyan etmiştir.

İşte bu ve benzeri naslar sebebiyledir ki Malikîler vaadin kazâen de bağlayıcı olduğu hükmünü savunmuşlardır.[88] Bu noktada süre şartını bağlayıcı saymayan bazı fakihlerin belirli bir süre alacağın talep edilmeyeceği hususunda söz verilmiş ise sözde durmanın güzel (hasen) bir davranış olacağı görüşünde[89] olmaları en azından diyânî bir hüküm olarak süreyi bağlayıcı kabul ettiklerini ifade etmesi bakımından önemlidir.

Bu noktada Hanefîlerin genel kuraldan istisna ederek bağlayıcı saydıkları karz örneklerine temas etmekte yarar görüyoruz. Hanefiler, genel ilkelerinin aksine, şu beş durumda karzda vadenin bağlayıcı olduğunu kabul etmişlerdir.[90]

Bunlardan birincisi belirli bir vade ile karz verilmesinin vasiyet edilmesi halidir.[91] Mirasçı, örneğin bir yıl vade ile başkasına borç verilmesi yönündeki vasiyeti yerine getirmeyip o malı tüketse bile mûrisin malı satılarak bedelinden bir yıl vadeli olarak karz verme vasiyeti mutlaka yerine getirilir.[92]

---

85 Bakara, 2/282.

86 Buhârî, "Îmân", 24.

87 Buhârî, "İcâre", 14.

88 Ilîş, *Fethu'l-aliyyi'l-Mâlik*, I, 254-255; Muhammed Ânî, "Kuvvetü'l-va'di'l-mülzime", 1409-1988, *MMFİ*, sy. 5, II, 760. Vaadin bağlayıcılığı meselesi hakkında geniş bilgi ve bu konuda yapılan tartışmalar için bk. İbrahim Debû, "el-Vefâü bi'l-va'd" *MMFİ*, sy. 5, II, 807; Abdullah Muhammed, "el-Vefâü bi'l-va'd" *MMFİ*, sy. 5, II, 825; Nezih Hammâd, "el-Vefâü bi'l-va'd"; Kardâvî, "el-Vefâü bi'l-va'd", *MMFİ*, sy. 5, II, 841; Muhammed Ânî, "Kuvvetü'-va'di'l-mülzime", *MMFİ*, sy. 5, II, 755; Abdullah b. Menî', "el-Vefâü bi'l-va'd ve ilzâmü bih", *MMFİ*, sy. 5, II, 863; Harun Halîf Cîlî, "el-Vefâü bi'l-va'd", *MMFİ*, sy. 5, II, 883; Abdurrahman Bâh; "el-Vefâü bi'l-va'd", *MMFİ*, sy. 5, II, 911; Şît Muhammed Sânî, "el-Vefâü bi'l-va'd", *MMFİ*, sy. 5, II, 919.

89 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, 359.

90 İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddi'l-muhtâr*, V, 158-159.

91 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, X, 600; Aynî, *Binâye*, V, 523.

92 Serahsî, Mebsût, XXVIII, 100; Heyet, *Fetâvây-ı Hindiyye, (el-Fetâvâ el-Alemgiriyye)*, III, 202, Beyrut 2000.

İkincisi, ödünç alan kişi borcunu başka bir şahsa havale etmiş ve borç veren de yeni borçluya (muhâl aleyh) vade tanımış ise buradaki vade de bağlayıcı sayılmıştır.[93]

Üçüncüsü, borç alıp bunu inkar eden kimse alacaklıya gizlice "Bana vade tanımadıkça borcumu ikrâr etmem" dese ve borç, şahitler önünde vadeli olarak ikrâr edilmiş olsa bu durumda vade bağlayıcı görülmüştür.[94]

Dördüncüsü, bir kimsenin karzı hakkında Malikî mezhebine mensup bir hakim onun vadeli olduğu yönünde hüküm verdiğinde söz konusu borç bağlayıcı olur.[95]

Beşincisi ise bir kimse diğerinin karz borcuna vade tayin ederek kefil olsa kefil hakkında borç vadeli olur, yani vadeden önce ondan borç talep edilemez.[96]

Diğer yandan Hanefî mezhebinde, mukriz (borç veren) öldükten sonra mirasçının borçluya vade tanıması durumu da tartışılmıştır. Mezhep fakihlerinden Kâdıhân böyle bir vadenin bağlayıcı olmadığını savunmakla birlikte bazı fakihlerin söz konusu süre şartının sahih olduğu yönünde görüş beyan ettikleri ifade edilmiştir. Hatta mezhep içinde karz istihlâk edildikten sonra vadenin bağlayıcı sayılması yönünde neredeyse Mâlikîler ile aynı sayılabilecek başka bir görüş de vardır.[97] Tabiî şunu belirtmek gerekir ki mezhebin genel görüşüne bunlar pek tesir etmemiştir.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere Hanefîlerin, karzda vadeyi, vasiyet, havale, şartlı ikrâr ve Maliki mezhebine mensup hakimin hüküm vermesi durumlarında bağlayıcı saydıkları görülmektedir.[98] Kanaatimizce birincide lehine vasiyette bulunulan tarafın, ikincide yeni borçlunun (muhâl aleyh), üçüncüde bizzat alacaklının hakkı dikkate alınarak dördüncüde ise hakimin hükmünün kesin olması gerektiği ilkesi mûcebince borçta vade bağlayıcı görülmüş, normal bir karz muamelesinin bağlayıcı olamayacağı yönünde ileri sürülen gerekçeler buralarda dikkate alınmamıştır. Halbuki bize göre karz akdindeki iyilikte bulunma (irfâk) amacının daha ideal bir şekilde yerine gelmesini sağlamak da en az yukarıda belirtilen gerekçeler kadar vade şartını bağlayıcı addetmenin bir sebebi sayılmalıdır.

Karz-ı hasen, Allah'ın şiddetle yasakladığı faizli borca alternatif olduğu ve onu ortadan kaldıran bir muamele çeşidi olduğu içindir ki naslarda hakkında birçok övgü bulunmaktadır. Bu hadislerden biri şöyledir:

"İsrâ gecesi cennetin kapısı üzerinde, "sadaka on katıyla, karz on sekiz katıyla ödüllendirilecektir" yazısını gördüm. Bunun üzerine, "Ey Cibrîl! Neden karz sadakadan daha üstündür?" diye sordum.

Cibrîl "Çünkü dilenci kendisinde bir şeyler bulunsa da yine de dilenir, halbuki borç alan ancak ihtiyaç duyduğu için bunu talep eder" diye cevap verdi.[99]

---

93 Heyet, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye (el-Fetâvâ el-Alemgiriyye)*, III, 203; Aynî, *Binâye*, V, 522; Hüseyin Rıza, *Ribevâti'l-karz*, I, 232.

94 İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddi'l-muhtâr*, V, 350.

95 İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddi'l-muhtâr*, V, 159.

96 Gözübenli, *İslam borçlar hukukunda karz akdi ve faiz*, s. 28.

97 Aynî, *Binâye*, V, 522.

98 Şâfiî de, karzda vadeyi bağlayıcı görmediği halde ödünç işleminde sürenin hakimin hükmü ile bağlayıcı hale geleceği kanaatindedir. Bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, 353.

99 İbn Mâce, "Sadakât", 19.

Borç alan kişinin, iki tarafın da mutabık kaldığı bir süre boyunca söz konusu bedelin geri istenemeyeceğini bilmesi karz-ı hasen akdinin faydasını artıracak ve onu sadece bireysel ihtiyaçlar için değil ticari olarak da kullanılabilir bir yöntem haline gelmesini sağlayabilecektir. Zira hiçbir tüccar her ân kendisinden geri istenebilir bir borç ile ticari bağlantılar kurma yolunu kolay kolay tercih etmez.

Burada konvansiyonel bankaların verdiği faizli ticârî kredilerin de sözleşme bazında da olsa, her an geri istenebilir olmasına rağmen tüccar ve sanayici tarafından çokça kullanıldığı yönünde bir fikir ileri sürülebilir. Fakat kanaatimizce bu tür krediler ile iyilik amaçlı karz (karz-ı hasen) birbirinden oldukça farklıdır. Zira banka, verdiği kredi karşılığında faiz geliri elde ettiği için ancak ve ancak çok zor durumlarda kaldığı kriz zamanlarında alacağı geri istemektedir.

Karzda vade şartı toplumsal bir ihtiyaç olduğu için buna cevaz vermeyen fakihlerin zaman içinde süreyi bağlayıcı hale getirmeyi sağlayan hile yöntemlerini dile getirmiş olmaları da mânidârdır. Örneğin Hanefîler vadenin bağlayıcı olabilmesi için karz alan kimsenin, borcunu başka bir kimseye havale etmesini, ödünç verenin de yeni borçluya (muhâl aleyh) vade tanımasını bir hile yöntemi olarak göstermişlerdir.[100]

Diğer yandan bir kimsenin mevcut bir alacağını tamamen veya kısmen ibra[101] etmesi mümkün, caiz ve bağlayıcı görüldüğü halde verdiği bir ödünçten doğan karz alacağını belirli bir süre talep etmeyeceğine dair şartı bağlayıcı saymamanın ne kadar doğru bir yaklaşım olduğu düşünülmesi gereken bir husustur. Bu görüşü savunanlar, karzda vade belirlemenin ibradan farklı olduğunu, ibrada kişinin, alacağı üzerindeki mülkiyet hakkını sona erdirdiğini, karzda vade tanıma tasarrufunda ise böyle bir şey bulunmadığını ileri sürülerek iddialarını temellendirilmeye çalışılmışlardır.[102] Halbuki detayda farklı hükümleri bulunsa bile ibra ve karz alacağında vade tanıma, mevcut bir haktan beri kılma anlamında birleşmektedir. Hatta ileriki zamanlardaki talep hakkını da ortadan kaldırdığı için ibradaki haktan vazgeçme daha büyüktür. Dolayısıyla aradaki farklılık karzda vade şartının bağlayıcı sayılmaması bir yana tam tersi bir netice doğurmaya elverişli niteliktedir.

IV. SONUÇ

Faizsiz ödünç olması hasebiyle karz, müslümanların gerek ferdî gerekse ticari muamelelerinde çok önemli bir yeri haizdir. Karz, hem borç verene herhangi bir artırma veya menfaat sağlaması halinde faiz olması hem de vade şartı ileri sürülmesi halinde bunun bağlayıcılığı bakımından hakkında önemli tartışmalar bulunan bir konudur.

Makale konumuz olan vade şartının bağlayıcılığı meselesinde cumhur bunun bağlayıcı olmadığı görüşünü savunmuş ve bu görüşü temelde, metin içinde detayları sunulduğu üzere onun âriyet niteliğinde bulunması ve nesîe ribasına düşülmesi endişesi üzerine bina etmiştir.

---

100 Heyet, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye (el-Fetâvâ el-Alemgiriyye)*, III, 203; Aynî, *Binâye*, V, 522.

101 İbra, bir kimseyi bir haktan berî kılma, onun hakkında davada ve hak talebinde bulunmaktan vazgeçme olarak tanımlanabilir. Bk. Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*, İstanbul 2005, "İbra", s. 221.

102 Serahsî, Mebsût, XIV, 34.

Malikiler ise ilgili nasların umûm ifadeleri yanında karz akdinde gözetilen, borçluya iyilikte bulunma düşüncesini temel alarak vade tanınmış ise bunun bağlayıcı olacağını savunmuşlardır.

Konu hakkında yaptığımız incelemeler neticesinde karz akdinde ileri sürülen vade şartının geçerli ve bağlayıcı olması görüşünün, delilleri ve karz akdi ile güdülen gaye bakımından tercihe daha şâyân olduğu kanaatine ulaşmış bulunuyoruz.

Zira vade şartı bulunmayan ya da bunun bağlayıcı sayılmadığı bir karz sözleşmesi, borç alan kişi, her an borcun geri isteneceği yönünde bir endişe içinde olacağı için yapılan iyilik, tam olarak görevini ifa edemeyecektir.

Vade şartının bağlayıcı sayılmaması, insanlara yardım (irfâk) fikri üzerine bina edilmiş ve bu nedenle de ayet ve hadislerin hakkında birçok övgüde bulunduğu karz-ı hasenin, -teşrî' gayesine bütünüyle engel olmasa dahi- en azından faydasını ciddi oranda azaltan bir durum ortaya çıkarabilecektir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.331-346

FAİZSİZ SİSTEMDE ÖDEMEYİ GECİKTİREN BORÇLUYA UYGULANACAK MADDİ CEZA

Prof. Dr. Abdulaziz BAYINDIR*

Özet

Faizli sistemde borcunu geciktirene temerrüt faizi uygulanır. Faizsiz sistemde uygulanabilecek maddi ceza ile ilgili farklı görüşler vardır. Bunun için ya maddi suça maddi ceza düşüncesinden hareket edilir, ya da yeni bir akit türü önerilir.

Bu makale, maddi suça denk, maddi ceza önermektedir. Önerinin esası şudur:

Ödemeyi geciktiren borçlunun suçu, alacaklının malını bir süre haksız yere kullanmaktır. Suçuna denk maddi ceza ise borcu ile birlikte o miktarda bir parayı alacaklıya vermesi, alacaklının onu, gecikme süresi kadar kullanıp geri vermesi şeklinde olur. 1000 liralık borcu bir ay geciktiren kişi, alacaklıya 2000 lira verir. 1000 lirası borcu için, 1000 lirası da alacaklının onu bir ay kullanması içindir.

Uygulamayı kolaylaştırmak için miktar azaltılıp süre uzatılabilir. 1000 liralık borcu bir ay geciktirenden, fazladan 100 lira alınırsa; bu, borcun onda biri olduğundan alacaklı o parayı gecikme süresinin 10 katı kadar kullanıp geri verir. Bu, faizli sistemde uygulanan gecikme faizine benzer. Tek farkı, alınan fazlalığın belli bir süre kullanıldıktan sonra iade edilmesidir.

Maddi suça, farklı maddi ceza önerileri de vardır. Yazara göre bunlar, gecikme faizinin başka kelimelerle ifadesi dışında bir yenilik getirmemişlerdir.

Vadeli satış için şöyle yeni bir akit türü de önerilmiştir:

"Satıcı, sürelere göre değişen vade farklarını gösterir bir liste üzerinde müşteri ile anlaşarak malı teslim eder. Müşteri mal bedelini hangi vadede öderse akit o zaman kesinlik kazanır."

Yazara göre bu, alım satımın tabiatını bozma yanında, ödenecek gecikme faizinin önceden belirlenmesinden başka bir şey değildir.

Economic Punıshment to The Debtor
Who Delayed The Payment in Interest-Free Financial System

Overdue interest is a punishment to the debtor who delayed the payment, or is applied to overdue receivables, in financial transaction based on interest. There are two different type of approaches related to this topic in interest-free system:. principle of economic punishment to economic crime and proposal of new type of agreement.

This article suggests the economic punishment to economic crime. The essence of this approach can be explained as follow.

Crime of the debtor who delayed the payment is to unjustly benefit from the claim of creditor for a specified period. Punishment to this economic crime should be in the way of giving back the debt and sum of money equivalent to the debt to the creditor, After utilizing for the specified period, creditor should also be returned the sum of money equivalent to the debt to the debtor. For example, debtor, who delayed the payment of TL 1000 for one month, have to deliver to creditor TL 2000, TL 1000 for his/her debt and TL 1000 for benefiting creditor for one month.

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

To make easy the practice of this principle, term or period can be change (to lengthen or to shorten).In our example, If the debtor who delayed the payment pays only TL 100 for punishment as extra, this is 10 % of the debt, the creditor should be
benefit from TL 100 for ten mounts, this is ten times of the delayed period. This looks like overdue interest in financial transaction based on interest. Unique distinction between them is to give back the extra, punishment, after utilizing for the specific period.

There are some different economic punishment proposals to economic crime. According to the author, these are not include new approach except for explaining overdue interest with different words.

On the other hand, the proposal of new type of agreement related to time bargain can be explained like this. Seller delivers the goods to the buyer coming to an agreement on the basis of list showing different prices depending on different terms. The agreement will be valid at the term that buyer/customer pays the payment for the goods. According to the author, this practice disturbs the nature of buying-selling and is nothing except for express pre-determined overdue interest.

ÖDEMEYİ GECİKTİREN BORÇLUYA MADDİ CEZA

İmkanı olmadığı için borcunu geciktirene yapılacak bir şey yoktur. Ama imkanı olduğu halde borcunu geciktiren, cezayı hak eder. Faizli sistemde ceza, gecikme veya temerrüd faizi şeklinde olur. Faizin yasak olduğu sistemde uygulanacak maddi ceza ile ilgili dokuz ayrı görüşü vardır. Buna hapis cezası da eklenirse sayı ona çıkar. Bunlar iki ana başlık altında incelenebilir. Başlıklardan biri, borcu geciktirme sıkıntısına çözüm arayan görüşleri, diğeri de bu sıkıntıya çözüm olamayan görüşleri içerir.

I- SIKINTIYA ÇÖZÜM ARAYAN GÖRÜŞLER

Sıkıntıya çözüm arayan sekiz görüş vardır. Bunlardan biri, işlenen suça uygun cezayı öngörür, biri yeni bir akit türü önerir; diğerleri, imkânı olduğu hâlde ödemeyi geciktiren borçluya gecikme cezası verilmesi konusunda birleşir. Bu tekliflerden biri hariç, hepsi faiz kapsamına girmektedir.

A- SUÇA UYGUN CEZA

Ödeme gücü olduğu hâlde borcunu ödemeyen kişi cezayı hak eder. Ona verilecek ceza, işlediği suça denk olmalıdır. Bu konuda Allah'ın Elçisi, ona salât ve selâm olsun, şöyle demiştir:

ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته

Ödeme gücü olduğu hâlde borcunu geciktiren, ayıplanmayı ve ukubeti hak eder."[1]

Ukubet (العقوبة) sözlükte, yaptığı bir kötülüğe karşılık kişiyi cezalandırma[2] anlamına gelir. Allah Teâlâ, ukubette uygulanacak prensibi şöyle açıklamıştır:

"Eğer ukubet (ceza) vermek isterseniz size ne yapıldıysa onun aynıyla ukubet (ceza) verin. Sabrederseniz bu, sabredenler için elbette daha iyidir." (Nahl 16/126)

---

1 Buhârî, Sahih, İstikrad, 13 (لصاحب الحق مقال); Ebû Davud, Sünen, Akdıye, 29. (حبس في الدين وغيره); Nesâî, Sünen, Büyû', 100 (مطل الغني); İbn Mâce, Sünen, Sadakât, 18, hadis no 2428, (الحبس في الدين); Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. IV, s. 222.

2 İbn Manzûr, Lisanu'l-Arab, Beyrut, 1410-1990, عقبmaddesi, c. 1, s. 619.

"Bu böyledir; kim kendisine verilen kadar ukubet (ceza) verir ve kendisine yine de saldırılırsa, Allah ona, elbette yardım eder. Allah şüphesiz, affeder ve bağışlar." (Hacc 22/60)

Yukarıdaki hadis, imkânı olduğu halde borcunu geciktirenin cezayı hak ettiğini hükme bağlamakta, âyetler ise cezanın suça denk olmasını emretmektedir. Borcunu haksız yere geciktirenin suçu, alacaklının malını bir süre elinde tutmaktır. Suçuna denk ceza ise, borcuna denk bir malını alacaklının, gecikme süresi kadar elinde tutmasına imkân vermek için borcunu iki misli ile ödemesidir. Meselâ bir kişinin 1000 lira borcu olsa, bunu haklı bir sebep olmadan bir ay geciktirse, alacaklıya 2000 lira öder. 1000 lirası borç için, 1000 lirası da alacaklının 1 ay kullanması için olur. Böylece borçlu, işlediği suçun cezasını çekmiş olur.

Fazladan yapılacak ödemenin miktarını azaltıp kullanma süresini uzatmak mümkündür. 1000 lira borcu haksız yere bir ay geciktiren kişiden 1100 lira alınsa, fazladan alınan 100 lira, borcun onda biri olduğundan alacaklı o parayı gecikme süresinin 10 katı kullanıp geri verir. Bunun tersi de olabilir. Bu kişi fazladan 2000 lira verse; 2000 lira, borcun iki katı olduğundan alacaklı onu, gecikme süresinin yarısı kadar kullanıp geri verir.

Sözleşmeye; "Ödeme özürsüz bir ay gecikirse meselâ %10, iki ay için % 20, üç ay için %30 …. ceza alınacak, uygun sürelerle kullanılıp iade edilecektir." şeklinde bir cezaî şart da konabilir. Alınan ceza, borcun %10'u ise sürenin 10 katı, %20'si ise 5 katı, %30'u ise 3,3 katı kullanılıp iade edilir.

Elektrik, su ve gaz gibi şeyleri satan şirketler de gecikme cezası alabilir, uygun bir süreyle kullanır, sonra yeni faturadan düşmek suretiyle geri öderler. Müşteri bu hizmetleri almaktan vazgeçmişse o zaman ödemeyi nakit olarak yaparlar. Meselâ gaz satan bir şirketin sözleşmeye koyduğu cezaî şart, aylık %5 olsa, 1 ay geciken alacağını %5 fazlasıyla tahsil eder. %5, asıl paranın yirmide biri olduğu için şirket o parayı gecikme süresinin 20 katı kullanır, sonra yeni faturadan düşerek parayı geri ödemiş olur. Müşteri artık gaz almıyorsa geri ödemeyi nakit olarak yapar.

Vergi borcunu geciktiren de cezalandırılabilir. Ondan kesilen ceza, uygun sürelerle devlet kasasında kaldıktan sonra yeni vergi borcundan düşülür. Bu süre içinde o kişi vergi mükellefi olmaktan çıkmışsa, devlet parayı uygun süre sonunda geri öder.

Bu cezayı almak için mahkeme masrafı veya zorunlu başka masraflar olursa onlar, ödemeyi haksız yere geciktiren borçluya yüklenir. Çünkü bunlara sebep olan odur.

Kur'ân ve sünnette buna örnek olacak birçok uygulama vardır. Kur'ân ihramlıya[3] kara avını yasaklamış, yasağı çiğneyen olursa, yaptığının dengi bir cezaya çarptırılmasını hükme bağlamıştır. Bu konuda Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:

"Ey İnananlar! Siz ihramlı iken avı öldürmeyin. Sizden kim, bile bile onu öldürürse cezası, öldürdüğüne denk bir ehli hayvanı Kâbe'ye ulaşacak kurban olarak vermesidir. Denk hayvanı içinizden iki adil kimse belirler...

---

3 İhram, yasaklı hale gelmek demektir. Terim olarak hac veya umreye niyet edip telbiye getiren bir Müslüman'ın bazı konularda yasaklı hâle gelmesi anlamını ifade eder. Kara avı avlamak bu yasaklardandır.

...İhramlı olduğunuz sürece kara avı size haram kılınmıştır. Huzuruna toplanacağınız Allah'tan sakının." (Maide 5/95–96)

İhramlıya kara avı yasak olduğu için avladığı hayvandan hem yararlanamayacak hem de onun dengi bir ehli hayvanı Kâbe'ye ulaşacak kurban olarak verecektir. Bu, onun suçuna denk bir cezadır. Aslında onun cezası öldürdüğüne denk bir hayvanı av hayvanları arasına katmak olmalıydı ama bu imkânsız olduğundan verilebilecek en uygun cezaya çarptırılmıştır.

Bunun bir örneği de özel hayatın dokunulmazlığına saldırıdır. Allah Teâlâ şöyle buyurur:

"İffetli kadınlara zina suçu atan, sonra dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun ve şahitliklerini hiçbir zaman kabul etmeyin. Onlar yoldan çıkmışlardır." (Nur 24/4)

Zina cezası 100 değnektir. Bir kadının zina ettiğini iddia eden kişi, iddiasını ispatlayamasa dahi kadın töhmet altında kalır ama suçu gerçekten işlemiş de olabilir. Dolayısıyla namuslu bilinen bir kadına zina suçu atanın cezası zina cezasından az olur. Çünkü dört şahit bulsaydı kendisi ile beş olacaktı. Bulamayınca 100 değneğin beşte biri olan 20 değnek toplam cezadan düşüldü. Böylece bir kadına zina iftirasında bulunanın cezası 80 değnek oldu. Bu, verdiği zararın tazmini gibidir.

İftiracıya verilen asıl ceza, artık şahitlik yapamamasıdır. İftiranın izi, nasıl ölünceye kadar kadının üstünde kalırsa şahitliğin kabul edilmemesinin izi de iftiracının üzerinde kalır.

Bundan sonra insanlar kadını takibe alırlar. Onda iyi hal görürlerse yanında yer alırlar. İyi hali tespit edilen iftiracının, şahitlikle ilgili cezası da kaldırılabilir. Bunu şu âyetten anlıyoruz:

"Bundan sonra, tevbe eden ve kendini düzeltenler başka. Allah'ın bağışlaması çok, ikramı boldur." (Nur 24/5)

Kur'ân'da yer alan cezalar, dikkatle incelenirse hepsinin bu prensibe uygun olduğu görülür.[4]

Ceza prensibinin uygulandığı hadisler de vardır:

سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التمر المعلق فقال: من أصاب بفيه من ذي حاجة غير متخذ خبنة فلا شيء عليه ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة.

Allah'ın Elçisi'ne, ağaçtaki meyve soruldu; dedi ki; "İhtiyacı olan, eteğine koymadan ondan yerse bir şey olmaz. Kim de bir şey alıp çıkarsa ona onun iki katı ve ceza gerekir."[5]

Ağaçtaki meyveyi, eteğine koyup götüren iki suç işlemiş olur. Biri meyveyi sahibinden izinsiz olarak koparıp götürmek; diğeri ona haksız yere el koymaktır. Meyveyi koparıp götürmenin cezasını Peygamberimiz yetkili mahkemeye bırakmış, haksız yere sahiplenmenin cezasını da âyetlere uygun olarak iki katı ile ödeme yeklinde

---

4 Konu ile ilgili diğer örnekleri görmek için bkz. Abdulaziz Bayındır, Doğru Bildiğimiz Yanlışlar, İstanbul 2010, s. 280 vd.

5 Ebû Davud, Sünen, Lukata, Hadis no 1710.

belirlemiştir. Bahçeden iki kilo meyve çalan dört kilo öder. İki kilosu çaldığı meyve, iki kilosu da onun cezası olur.

Konu ile ilgili ikinci hadis şudur:

ضالة الإبل المكتومة غرامتها ومثلها معها.

Ebû Hureyre'den yapılan rivayete göre Peygamber, ona salât ve selâm olsun, şöyle dedi:

"Gizlenip saklanmış kayıp devenin cezası hem onu, hem de onun dengini vermektir."[6]

Kaybolmuş deveyi bulan, onu koruma altına almalıdır; ona sahiplenmesi suçtur. Bu suçun dengi ceza, hem onu hem de onun dengi bir deveyi ödemesi olur.[7] Ayetteki ceza prensibi ancak böyle gerçekleşir.

Yukarıdaki ayet ve hadislerden açıkça anlaşılır ki, ödeme gücü olduğu halde borcunu ödemeyene verilecek ceza, onun, borçla birlikte borca denk bir ödeme yapması ve alacaklının o şeyi, gecikme süresi kadar kullanıp geri vermesi olmalıdır. Alacaklı onu sahiplenmeyeceği için bunun faizle bir ilgisi olmaz.

B- SUÇA UYGUN OLMAYAN CEZA TEKLİFLERİ

Borçlunun, ödemeyi haksız yere geciktirmesini önlemek için alınacak tedbirlerle ilgili son zamanlarda çok sayıda araştırma ve ilmî toplantı yapılmıştır. Ancak bunlar, temerrüt faizinin masum kelimelerle ifadesi dışında bir yenilik getirmemiştir. Bunların faiz sayılmaması için de naslar ve prensipler tahrif edilmiştir.

Burada tahrif kelimesi Kur'ân'daki anlamıyla kullanılmıştır. Tahrîf, harf kökündendir. Harf sözlükte uç, kıyı, sivri ve keskin taraf anlamlarına gelir.[8] Sözü tahrîf, iki tarafa yüklenebilecek anlamlar taşıyan bir sözü yalnız bir tarafa çekmektir.[9] Kur'ân'ın yasakladığı tahrîf ise dine saldırı amacıyla, kelimeyi yerleşik anlamından çıkarıp diğer anlamına kaydırmaktır. Bu konu şu âyette örneklerle açıklanmıştır.

مِنَ الَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ .

"Kimi Yahudiler kelimeleri yerlerinden tahrîf eder (yerleşik anlamlarından kaydırır), "سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا = semi'na ve aseyna", "اسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ = isma' gayre musmain" bir de "رَاعِنَا = râinâ" derler. Bunu dillerini bükerek ve dine ta'n için yaparlar. Eğer onlar, "سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا = semi'nâ ve ata'nâ", "اسْمَع = isma" bir de "انظُرْنَا = unzurnâ" deselerdi elbette daha iyi ve daha doğru olurdu…" (Nisa 4/46)

Âyette geçen üç cümleden her birinin, iki zıt anlamı vardır.

1. "**سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا** = semi'nâ ve aseynâ" cümlesinin bir anlamı "dinledik ve sıkı tuttuk" diğeri ise "dinledik ve isyan ettik" şeklindedir. Çünkü (عصى); hem isyan, hem

---

6 Ebu Davud, Sünen, Lukata, hadis no 1718.

7 Ömer b. el-Hattâb'ın bu hadisi uyguladığı, Ahmed b. Hanbel'in de bu görüşte olduğu bildirilmiştir. Diğer fakihler bu görüşte değillerdir. (el-Hattâbî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim (319-388 h.), Meâlimü's-sünen, (Sünenu Ebî Davûd ile birlikte) İstanbul, 1981. Lukata, c. II, s. 339.

8 Mütercim Asım, Kamus, İstanbul 1305, حرفmad.

9 İsfahânî, Ragıb, (ö. 425 h.), Müfredât (thk: Safvan Adnan Dâvûdî), Dımaşk ve Beyrut, 1412/1992., حرفmad.

de değneğe sarılır gibi sarılma anlamına gelir.[10] Ulaşabildiğimiz tefsir ve meallerde bu inceliğin tespit edilemediği görülmektedir. Eğer "**سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا** = semi'nâ ve ata'nâ" "Dinledik ve boyun eğdik" deselerdi onu tahrîf, yani başka anlama çekme imkanı olmayacağından daha iyi ve daha doğru olurdu.

2. "**وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ** = isma' gayre musmain" cümlesinin bir anlamı, "lütfen dinle, sana söz söylemek haddimize değil ama.." diğeri ise "dinle, söz dinlemez adam"[11] şeklindedir. Eğer sadece "dinle" yani "**اسْمَعْ** = isma' " deselerdi başka anlama çekilemezdi.

3. "**رَاعِنَا** = râinâ"nın anlamlarından biri "bizi güt" diğeri "bizi gözet"tir. "Bizi güt" sözünde bir iğneleme vardır. Yani "Sen bizi hayvan güder gibi gütmek istiyorsun, öyleyse haydi, güt." demiş olurlar. Dillerini biraz eğer, ayn harfini uzatarak raînâ derlerse "bizim çoban" demiş olurlar. Ama eğer "**انظُرْنَا**= unzurnâ" deselerdi "bizi gözet" dışında bir anlama çekilemezdi.

Tahrifin başka şekilde olması Kur'ân için mümkün değildir. Çünkü bu Kitap, milyonlarca insanın hafızasındadır ve sayısız baskısı bulunmaktadır.

Âyette yer alan,"... Bunu dillerini bükerek ve dine ta'n için yaparlar." cümlesi tahrif için kötü niyeti şart koşmaktadır. Yoksa birden fazla anlam içeren bir sözle ilgili yanlış bir tercih tahrif kapsamına girmez.

Ta'n (الطعن) sözlükte, mızrak veya boynuz gibi bir şeyle vurma anlamındadır.[12] Dine ta'n etmeyi, dinde delik açma gayreti diye anlayabiliriz.

1- Borcu Geciktirmeyi Menfaat Gasbı Sayma

Al Baraka Grubu 3. İslâm İktisadı Kongresi'nde, imkânı olduğu halde ödemeyi geciktiren borçlunun, sebep olduğu zararı karşılaması gerektiğine karar verilmiştir. Üç bölümden oluşan karar şöyledir:

1. Meşru bir özrü olmadan ödemeyi geciktiren borçlu, bu gecikmeden dolayı alacaklının uğradığı zararı karşılamakla yükümlü tutulabilir. Çünkü böyle bir borçlu zalim olur. Bu konuda Allah'ın Elçisi, ona salât ve selâm olsun, şöyle demiştir:"Gücü olanın ödemeyi geciktirmesi zulümdür." Onun yaptığı gaspa benzer. Fakihler, gasp fiilini işleyen kişinin gasp ettiği malı geri vermekle birlikte gasp süresince o malın menfaatlerini tazmin etmesini de kararlaştırmışlardır. Bu, toplantıya katılanların çoğunluğunun görüşüdür.[13]

---

10 Cevheri, İsmail b. Hammad (ö. 393 h.), es-Sıhah, (thk: Ahmed Abdulgafûr Atar), Beyrut 1983. Zebidi, Muhammed Murtaza, Tacu'l-arus, Mısır 1306/1889; İbn Manzûr, Lisanu'l-Arab, Beyrut, 1410-1990.

11 Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir, İstanbul 1935, c. II, s. 1363, Nisa 46. ayetin tefsiri.

12 Ragıp el-İsfahani, Müfredât,طعنmad.

13 Bu toplantı, 23-25 Eylül 1985 tarihlerinde İstanbul'da yapıldı. Toplantıya Mustafa ez-Zerkâ, Zekeriyya el-Birrî, Muhammed et-Tayyib en-Neccar, Hasan Abdullah el-Emîn, es-Sıddîk Muhammed el-Emîn ed-Darîr, Abdulvehhab Ebû Süleyman, Abdussettar Ebû Guddeh ve Abdulaziz Bayındır katılmışlardı. Tartışmalar, Mustafâ ez-Zerkâ'nın hazırlayıp sunduğu araştırma üzerinde olmuştu. Onun sunduğu gerekçeyi kabul edip karara katılanlar; Zekeriyya el-Birrî, Muhammed et-Tayyib en-Neccar ve Hasan Abdullah el-Emîn'dir. es-Sıddîk Muhammed el-Emîn ed-Darîr ise bundan sonra açıklanacak mesalih-i mürsele gerekçesi ile karara katılmıştır. Karara muhalif kalanlar ise Abdulvehhab Ebû Süleyman, Abdulaziz Bayındır ve Abdussettar Ebû Guddeh'dir.

Bu görüşe katılanlardan biri[14] mesâlih-i mürseleye[15] dayanarak gecikme bedelinin, meşru hayır işlerine harcanmak üzere borçluya, cezaî şart olarak yüklenebileceğini söylemiştir.

2. Alacaklının uğradığı zarar, alacağını zamanında alıp meşru bir şekilde çalıştırmış olması hâlinde elde edebileceği normal kâr oranı kadar belirlenir.

Mahkeme bunu, meşru kazanç yollarına bağlı olarak bilirkişi marifetiyle tayin eder. Eğer alacaklının bulunduğu şehirde faizsiz finans kurumu varsa, onun bu süre içinde, fon sahipleri hesabına gerçekleştirdiği gelir miktarını dikkate alır.

3. Geçerli faiz oranında faizcilik yapmalarına bahane teşkil etmemesi için alacaklı ile borçlunun, gecikme bedeli üzerinde önceden anlaşmaları caiz değildir."[16]

2- Bu Görüşün Tenkidi

Kararın iki ayrı dayanağı vardır; bunlardan biri gasp edilmiş malların menfaatlerinin tazmini, diğeri de mesâlih-i mürseledir. Her iki dayanak da yanlıştır.

a- Gasp Delili

Yukarıdaki görüşün asıl delili gasp edilen malın menfaatlerinin tazmini ile ilgili Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin görüşüdür. Ayetler konmuş ve hadislerle örneklendirilmiş faiz yasağının bir mezhebin görüşü ile aşılamayacağı ortadadır. Aslında bu mezheplerin böyle bir görüşü yoktur. Çünkü onlar, gasp edilmesi halinde menfaatleri tazmin edilecek bir malın kiraya verilebilir özellikte ve tüketilmemiş olmasını şart koşarlar. Şâfiî mezhebinin muteber kitaplarından Tuhfetu'l-muhtâc'ın konu ile ilgili ifadesi şöyledir:

"Ev ve köle gibi kiraya verilebilen şeyler gasp edilirse menfaatleri tazmin edilir. Tazminat, o malı kullanmaya veya evi kilitlemek gibi kullanılmasına engel olmaya karşılık alınır. Çünkü menfaatler meşru mallardır, gasp edilince diğer mallar gibi tazmin edilmeleri gerekir... Telef olurlarsa telef zamanından itibaren menfaatlerinin tazmini gerekmez."[17] Çünkü telef edilen mal kiraya verilemez.

Hanbelîlerin görüşü Şâfiîlerle aynıdır. Hanbelî fakihlerinden Ahmed el-Kârî'nin konu ile ilgili ifadesi şöyledir:

"Kiraya verilmesi âdet olan bir malı gasp eden, onu iade edinceye veya mal telef oluncaya, eğer iade edilemeyecek durumda ise değerini verinceye kadar kirasını öder... Telef zamanından sonra kira gerekmez."[18]

Gasp edilmiş bir mal telef olursa borca dönüşür. Yani gasp eden kişi onun bedelini mal sahibine borçlanmış olur. Borç ise kiraya verilemez. Çünkü borcun kirası

---

14 Bu, es-Sıddîk Muhammed el-Emîn ed-Darîr'in görüşüdür.

15 Mesalih-i mürsele, kabul veya reddettiğine dair bilgi olmadığı halde hayra vesile olan durumları ifade eder. Bazı fakihler bunun, halk arasında yürütülen bazı işlemlerle ilgili kararlara dayanak olabileceğini kabul etmişlerdir. Borçtan elde edilen gelir, faiz sayıldığı için yukarıdaki kararda mesalih-i mürseleye dayanılması söz konusu olamaz.

16 Abdussettar Ebû Guddeh ve İzzettin Hoca, Fetâvâ Nedevât'il-Bereke, 5. baskı, Cidde, 1417 h./1997 m. s. 55-56.

17 İbn Hacer el-Heysemî, Havâşî eş-Şirvânî ve İbn Kâsım el-Abbâdî alâ tuhfeti'l-muhtâc bi şerhi'l-minhâc, İstanbul tarihsiz., Gasb, c. VI, s. 29-31.

18 El- Kârî, Ahmed b. Abdullah, Mecelletü'l-ahkâm'iş-şer'iyye (Abdülvehhab İbrahim Ebû Süleyman ve Muhammed İbrahim Ahmed Ali'nin tahkikiyle) Cidde, 1401/1981. s. 434.

faizdir. Bu sebeple yukarıdaki karar Şâfiî ve Hanbelîlerin görüşlerine dayandırılamaz. Bu karar, meşru bir dayanaktan yoksundur.[19]

b- Alacaklının Zarara Uğradığı İddiası

Ödemenin gecikmesi, alacaklıyı sıkıntıya sokar ama onu zarara uğrattığı iddiası her zaman geçerli olmaz. Sıkıntı ile zarar farklı şeylerdir. Bir kumarbaza olan borcunu geciktiren, onun o parayı da kumarda kaybetmesini önlemiş olabilir. Zarar, anaparayı azaltan şeydir. Burada anapara alacaktır. Ödemenin gecikmesi ondan bir şeyi eksiltmemiştir. Kâr kaybına zarar denmez. Kâr, ticarî işlemlerden elde edilir. Bunun için biri alım, diğeri de satım olmak üzere en az iki işlem gerekir. 100 liraya aldığı malı daha fazlaya satan kâr etmiş sayılır. Onu satamaz yahut 100 liraya veya daha az bir fiyata satarsa kâr ettiği söylenemez. Borç, bir alım satım işlemi olmadığı için onu geciktirmekten dolayı zarar meydana geldiği iddiası bâtıl olur.

Gecikme süresi içinde meydana gelen enflasyondan dolayı paranın değerindeki düşme ise farklı bir olaydır. Borçlar dengiyle ödenir. Kâğıt parada denklik sadece paranın alım gücüyle belirlenebilir. Alım gücü düşen para aynı rakam üzerinden ödenemez.

Faiz, kâr gibi, biri alım, diğeri de satım olan iki işleme muhtaç değildir. Bunun için alacaklı ile borçlunun anlaşması yeterlidir. Faizli işlemde zarar da olmaz. Bu sebeple borcunu geciktiren kişiden istenen gecikme bedeli sadece faiz olabilir. Kur'ân'da faiz yerine riba kelimesi geçer. Riba'nın terim anlamı borçtan elde edilen gelirdir. Faiz deyince anlaşılan budur. "Allah alım satımı helâl, ribayı haram kılmıştır." (Bakara 2/275)

c- Gecikme Bedeli Üzerinde Anlaşma

Kararın son bölümü şöyledir: "Geçerli faiz oranında faizcilik yapmalarına bahane teşkil etmemesi için alacaklı ile borçlunun, gecikme bedeli üzerinde önceden anlaşmaları caiz değildir."[20] Bu şartın geçerli olabilecek yanı yoktur. Çünkü yukarıdaki karar kabul edilip uygulamaya konursa, faizsiz finans kurumlarından birinin o süre içinde, fon sahipleri hesabına gerçekleştirdiği gelir oranı, tarafların önceden kabul ettikleri gecikme bedelinin ölçüsü olur. Bunu tarafların önceden kabul etmemiş olması düşünülemez.

d- Geçerli Faiz Oranının Reddi

Kararın son bölümünde yer alan "geçerli faiz oranı" ifadesinin bir anlamı yoktur. Bir şey faiz ise, geçerli faiz oranının altında veya üstünde olması onu faiz olmaktan çıkarmaz. Bu ifade, gecikme tazminatına onay verenlerin onu faiz saydıklarını, üstü kapalı bir biçimde göstermektedir.

3- Mesâlih-i Mürseleye Dayanıp Ceza Verme

es-Sıddîk ed-Darîr,[21] mesâlih-i mürseleye dayanarak gecikme bedelinin alınıp meşru hayır işlerine harcanabileceğini söylemiştir.

---

19 Türkiye'deki Şâfiî ulemasından Halil Günenç, Albaraka Türk'te yaptığımız bir toplantıda, Arap ulemasını gerekçe göstererek bu görüşü kabul ettiğini söylemiştir.

20 Fetâvâ Nedevât'il-Bereke, s. 55-56.

21 es-Sıddîk Muhammed el-Emîn ed-Darîr Sudanlıdır. Kasım 2000 tarihinde yaşı 80'i aşmıştı. O tarihte hem İslam Fıkıh Akademisi'nin, hem Al Baraka Fıkıh Kurulu'nun üyesiydi.

Mesâlih, maslahatın çoğuludur. **Maslahat**, hayra ve iyiye vesile olan şey; mürsele ise serbest saha, İslam'ın kabul veya reddettiğine dair bilgi bulunmayan şey anlamına gelir. Mesâlih-i mürsele, İslâm'ın kabul veya reddine dair bilgi olmadığı hâlde hayra ve iyiliğe vesile olan durumları ifade eder. Bu konu, mesâlih-i mürsele sahasında değil, Kur'ân'ın en ağır hükümlerinin olduğu faiz sahasındadır. Çünkü gecikme bedeli borçla ilgilidir, borçtan elde edilen gelir ise faizdir. Faiz, vadeye karşılık alınır. Burada sözü edilen gecikme bedeli de vadeye karşılıktır. Başka bir ad vermek onu faiz olmaktan çıkarmaz.

İslâmî hükümlerin maslahata uygun olduğu doğrudur. Çünkü İslâm insanları hayra ve iyiliğe sevk eder, onları korur ve onlardan zararı uzaklaştırır. Ne var ki, dünya ile ilgili işler arasında yüzde yüz hayır ve iyilik sayılan bir şey yoktur. İyi ve hayırlı olan her şeyin önünde sıkıntı ve güçlükler bulunur. Meselâ yeme, içme, evlenme, eğitim ve öğretim iyi ve hayırlı şeylerdendir. Ama sıkıntı ve güçlüklere girmeden onların iyilik ve hayrından yararlanmak mümkün olmaz. Buna karşılık kötü ve zararlı şeylerin de yararlı yanları olur. Birçok kişi, öndeki sıkıntı ve güçlükleri göze alamadığı için iyi ve hayırlı olan bazı şeylerden uzak kalır; evlenmez, çalışmaz veya okumaz. Niceleri de kötü ve zararlı olan bir işi yaparken onun iyi ve yararlı yönleriyle kendini aldatır. İyi şeylere güçlükle ulaşıldığı hâlde kötü şeylere kolayca ulaşılabilir. İyiliklere, ancak aklını ve iradesini iyi kullananlar ulaşabilirler.

Fahreddin er-Râzî tefsirinde, Allah Teâlâ'nın "...Bu onların, "Alım satım da tıpkı faizli işlem gibidir", demeleri sebebiyledir..." (Bakara 2/275) sözünü açıklarken şöyle demiştir:

"O toplum, faizi helâl sayma konusunda böyle bir şüphe içine girmişti... Madem peşin 10 değerindeki elbiseyi bir ay vadeli 11'e satmak caiz oluyor, öyleyse bugün 10 verip bir ay sonra 11 almak da caiz olmalıdır. Çünkü akla vurulunca bu iki işlem arasında bir fark gözükmez. Satışın caiz sayılması, o konuda tarafların karşılıklı rızasının oluşmasından dolayıdır. Faiz de öyledir. Taraflar razı olurlarsa onun da caiz olması gerekir. Alım satım türlerinin meşru kılınması sadece ihtiyaçları giderme gayesiyledir. Önemli ihtiyaçlar içinde olan bir kişinin bugün bir şeyi olmaz ama ilerisinde eline çok mal geçecek olabilir. Faiz kabul edilmezse kimse ona borç vermez, o da sıkıntı ve ihtiyaç içinde kalır. Faiz kabul edilirse malı olan, faiz almak için ona borç verir. O da, eline mal geçtiğinde borcunu fazlasıyla öder. Eline mal geçince bu fazlalığı vermesi, o ana kadar sıkıntı içinde kalmasından kolaydır. Bu da faizin helâl olmasını gerektirir. Çünkü diğer satışların helâlliğine karar verirken de ihtiyacı giderme gayesini gütmüştük."

Allah Teâlâ'nın cevabı şudur: "Allah alım satımı helâl, faizli işlemi haram kılmıştır."[22]

"Alım satım da tıpkı faizli işlem gibidir" diyenlerin şüphe ve tereddütlerine şu şüpheleri de eklenebilir:

"Bir mala ihtiyacı olup parası olmayan kişi onu daha pahalı fiyatla veresiye alabilir. Size göre vade farkı helâldir. Madem öyle, o zaman kişinin aynı şekilde fark vererek borç alması da helâl olmalıdır. Çünkü bu iki işlem arasında da fark gözük-

22 Fahrü'r-râzi, Fahreddin er-Râzî, Ebu Abdillah M. b. Ömer b. Hüseyn (v. 606/1209) et-Tefsirü'l-Kebîr, VII, Mısır, 1357/1938, s. 91, c. II, s. 534.

mez. Siz farkı satıcıya ödemeyi kabul ediyorsunuz ama borç verene ödemeyi kabul etmiyorsunuz."

Allah Teâlâ bunların yanlış yolda olduklarını bildirmiş ve şöyle demiştir:

"Faiz yiyenler, şeytanın sokulup aklını çeldiği[23] kimsenin davranışından farklı bir davranış göstermezler. Bu, onların "Alım satım da tıpkı faizli işlem gibidir" demeleri sebebiyledir. Allah alım satımı helâl, faizli işlemi haram kılmıştır." (Bakara 2/275)

Alım satım ile faizli işlem arasında açık bir fark vardır. Çünkü faiz borçtan, kâr ise satıştan elde edilir. Borç ile satış arasındaki fark açıktır. Bu, bankalarla faizsiz kurumların temel farkını ortaya koyar. Bankalar gelirlerini borçtan, faizsiz kurumlar ticarî faaliyetlerden elde ederler. Kanunlar, bankaların ticaret yapmasına izin vermez. Faizli borcun bazı faydaları vardır ama bundan doğacak zarar, elde edilecek faydadan fazladır. İmkânı olduğu hâlde ödemeyi geciktiren borçluya, gecikme bedeli ödetmenin de yararları olabilir; ama ondan doğan zarar, beklenen faydadan fazladır. Çünkü borçtan elde edilen gelirin faiz olduğunu dünyada bilmeyen yoktur.

4- Bazı Hadislere Dayanıp Ceza Verme

Abdullah b. Süleyman el-Menî',[24] ödeme gücü olduğu hâlde borcunu geciktirenin gecikme bedeli ödemesi gerektiğini birçok yönden ispata çalışır ve bazı hadislere dayanarak şunları söyler:

"Borçlunun, ödemeyi geciktirmesi sonucu alacaklının uğradığı menfaat kaybını tazmin etmesi, şeriatın köklerine, temellerine, konu ile ilgili açık ve net ifadelerine dayanır... İmkânı olduğu hâlde borcu geciktireni hapsetmek yerine sebep olduğu noksanlık ve zararı ödetmek haksızlığa uğramış alacaklı için daha yararlı olur. Maddî ceza, hem suça engel olur hem de hukuka saygıyı sağlar."[25]

Abdullah el-Menî', maddî cezalarla ilgili gördüğü bütün hadisleri sıralar. Onlar arasında tazminat ödeme ile ilgili sadece iki hadis vardır. Daha önce gördüğümüz hadislerden biri şudur:

Allah'ın Elçisi'ne, ağaçtaki meyve soruldu; dedi ki;

"İhtiyacı olan, eteğine koymadan yerse bir şey olmaz. Kim de bir şey alıp çıkarsa ona onun iki katı ve ceza gerekir."[26]

İkinci hadis şudur:

Ebû Hureyre'den yapılan rivayete göre Peygamber, ona salât ve selâm olsun, şöyle dedi:

"Gizlenip saklanmış kayıp devenin cezası hem onu, hem de onun dengini vermektir."[27]

---

23 Ayette geçen, يتخبطه الشيطان من المس ifadesi, genellikle "şeytanın dokunup çarptığı"şeklinde tercüme edilir. Ayete neden böyle mana verildiği daha önce açıklanmıştı.

24 Bu zat, Al Baraka Grubu Hukuk Komisyonu ve İslam Fıkıh Akademisi üyesidir.

25 Abdullah b. Süleyman el-Meni', Buhûs fî'l-iktisâd el-İslâmî, Beyrut, 1416/1996, s. 292 vd.

26 Ebû Davud, Sünen, Lukata, Hadis no 1710.

27 Ebu Davud, Sünen, Lukata, Hadis no 1718.

Bu hadisler Abdullah el-Meni' için delil olamaz. Aksine onun iddiasının geçersizliğini gösterir. Allah'ın Elçisi, ağaçtaki meyveyi, kendisinin olsun diye eteğine koyup götürene biri maddî ceza, diğeri de tazir[28] olmak üzere iki ceza kesmiştir. Çünkü o, iki suç işlemiştir. Bunlardan biri meyveyi, sahibinden izinsiz olarak koparıp bahçeden çıkarmak, diğeri de haksız yere ona el koymaktır. Haksız yere ona el koyan, yani meyveyi sahiplenen kişinin cezası onu iki katı ile ödemektir. İki kilo meyve götürmüşse dört kilo öder. İki kilosu el koyduğu meyvenin karşılığı, iki kilosu da ona el koymanın cezası olur. Çünkü ayette: Eğer ceza vermek isterseniz size ne yapıldıysa onun aynıyla ceza verin. (Nahl 16/126) buyrulmuştur. Ödemeyi geciktiren borçlu öyle değildir. O borcun ne bir kısmına ne tamamına el koymuştur. Onun suçu, ödemeyi geciktirmekle sınırlıdır.

İkinci hadiste Allah'ın Elçisi sadece tazminata hükmetmiştir. Çünkü kaybolmuş bir deveyi koruma altına almak güzel bir davranıştır ama ona el koymak suçtur. Bu suçun dengi ceza, hem onu hem de onun dengi deveyi ödetmek olur.[29] Ayetteki ceza prensibi ancak böyle gerçekleşir. Ama borçlu, alacaklının malını, el koymak için almamıştır. Dolayısıyla bu hadislerin, borcu geciktirmekle ilgisi yoktur.

Abdullah el-Meni', imkânı olduğu hâlde ödemeyi geciktiren borçlunun noksanlık ve zarara sebep olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiayı kabul etmek mümkün değildir. Borcun miktarı azalmadığı için noksanlık ve zarar iddiası yersizdir. Bu husus yukarıda açıklanmıştır.

Maddî cezanın, suça engel olduğu ve hukuka saygıyı temin ettiği iddiasına gelince, verilen cezanın işlenen suça denk olması şartıyla doğrudur. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Eğer ceza vermek isterseniz size ne yapıldıysa onun aynıyla ceza verin." (Nahl 16/126)

Ödemeyi geciktiren borçlunun suçu, alacaklının malını, haksız yere bir süre kullanmaktır. Suçuna denk ceza ise, borcunu ödemekle birlikte o miktarda bir başka malını alacaklıya vermesi ve alacaklının o malı, gecikme süresi kadar kullanmasıdır. Bunun dışındaki cezalar o suça denk olamaz.

5- Cezaî Şartla Gecikme Cezasını Aynı Sayma

Abdullah b. Süleyman el-Menî'e göre özürsüz olarak ödemeyi geciktiren borçlunun, kaybolan menfaat kadar ödeme yapacağı şartı sözleşmeye konabilir. Bu konuda, kendinin de üyesi bulunduğu, Suudi Arabistan Büyük İlim Adamları Kurulu'nun (هيئة كبار العلماء) şu kararına dayanır:

"Sözleşmelerde uygulanmakta olan cezaî şart doğru ve yerindedir. Yükümlülüğü yerine getirmeye engel meşru bir özür olmadığı takdirde bu şarta uymak gerekir. Böyle bir özür varsa, ortadan kalkıncaya kadar şarta uymak gerekmez. Cezaî şart, örfe göre maddî yönden tehdit oluşturacak derecede fazla ve şer'î prensiplerin gerektirdiği miktardan uzak olursa kaybolan menfaat veya meydana gelen zarar dikkate

---

28 Tazîr (التعزير), Kur'ân ve sünnet ile belirlenmemiş suçlara verilen cezaların genel adı.

29 Ömer b. el-Hattâb'ın bu hadisi aynen uyguladığı, Ahmed b. Hanbel'in de bu görüşte olduğu bildirilmiştir. Diğer fakihler bu görüşte değillerdir. (Ebu Davud'un şarihi el-Hattâbî (319-388 h.) Ebu Davud, İstanbul, c. II, s.339, Lukata.)

alınarak adalet ve insaf prensiplerine göre hareket edilir. Doğacak bir ihtilaf, mahkemeye başvurularak bilirkişi marifetiyle halledilir."[30]

Abdullah el-Meni', bu kararın dayandığı ayet, hadis ve sahabe sözünü gecikme tazminatı için de delil saymıştır.

Ayet şudur: "Müminler, akitleri yerine getirin." (Maide 5/1)

İkinci delil, Allah'ın Elçisi'nin şu sözüdür:
المسلمون على شروطهم إلا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا.

"Müslümanlar koştukları şartlara uyarlar. Haramı helâl, helâlî haram kılan şart olursa başka."[31]

Ömer (r.a) şöyle demiştir: "مقاطع الحقوق عند الشروط" "Hakların kesiştiği yer şartların yanıdır." Şu tercüme daha güzel olabilir: "Şartlar varsa haklar biter." Yani konan şarta aykırı hak talebi olmaz. Bu söz, yukarıdaki hadisi açıklar.

Abdullah el-Meni' daha sonra şöyle diyor:

"Yukarıda anlatılanlardan şu sözün haklılığı ortaya çıkar: İmkânı olduğu hâlde ödemeyi geciktiren borçlu, gecikme sebebiyle alacaklının uğradığı zararı karşılar. Borcu doğuran sözleşmede ödemeyi geciktirenin, kaybolan menfaat kadar bir ödeme yapacağının cezaî şart olarak konması da sahihtir ve o şartın yerine getirilmesi gerekir."[32]

Abdullah el-Meni' burada enflasyon sebebiyle meydana gelen eksilmeyi kastetmiyor, çünkü şöyle diyor: "... Kesin olarak gerçekleşmemiş ama bir kazanç fırsatının yok olması sebebiyle ortaya çıkmış, bu tahminî menfaat kaybını karşılamak için cezaî şart konabilir."[33] Enflasyon sebebiyle borcun değerinde meydana gelen azalma, tahminî değil, gerçek azalmadır.

Cezaî şart konusunun Abdullah el-Meni' lehine delil olması mümkün değildir. Çünkü borçtan elde edilen gelir faizdir ve Kur'ân'ın en ağır yasaklarındandır. Öyleyse borç için konan cezaî şart, haramı helâl kılmak için konmuş bir şart olur.

6- Kaparoya Bakarak Gecikme Cezası Verme

Abdullah b. Süleyman el-Menî'in bir dayanağı da kaparodur.[34] Kaparo, kişinin bir mal için satıcıya bir miktar ödeyip "Malı alırsam mal bedeline mahsup edilsin, vazgeçersem senin olsun," demesi ve malı bu şartla almasıdır. Ahmed b. Hanbel, bunu caiz görür. Çünkü Ömer (r.a.) bunu yapmış oğlu Abdullah da caiz görmüştür. İbn Sîrîn demiştir ki, "Maldan hoşlanmadığında malı ve beraberinde bir şeyi geri ver-

---

30 Karar sayısı 25, tarihi 21.8.1394 h, Kararın tamamı için bk. Abdullah b. Süleyman el-Meni', Buhûs fî'l-iktisâd el-İslâmî, Beyrut, 1416/1996, s. 409-412.

31 Tirmizî, Sünen, Ahkâm, 17.

32 Abdullah el-Meni', Buhûs fî'l-iktisâd, s. 414-415.

33 Abdullah el-Meni', Buhûs fî'l-iktisâd, s. 412.

34 Albaraka Türk'te yaptığımız bir toplantıda Türkiye Finans Katılım Bankası ile Kuveyt Türk Katılım bankasının danışmanlarından Nurettin Can, kaparo gerekçesine dayanarak vadesinde ödenmeyen borçtan dolayı gecikme cezası alınabileceğini söylemiştir.

mesinde sakınca yoktur. Ahmed b. Hanbel'e göre de kaparo budur."[35]

Abdullah el-Meni'e göre "Kaparo, müşterinin kararını kesinleştirmesine kadar malın satılmaması içindir. Müşteri cayınca satıcının kaparoyu hak etmesi ise belki arzu ettiği iyi bir fiyatla malı satma fırsatını kaybetmesine karşılıktır. Çünkü o bu malı, müşteriye cayma hakkı veren bir satışla satmıştır."[36]

Burada da yanlış kıyas (kıyas maa'l-fârik) yapılmıştır. Çünkü kaparo, alım satım sahasında; gecikme bedeli ise faiz sahasındadır. "Allah alım satımı helâl, faizli işlemi haram kılmıştır.[37] Ayrıca kaparo, ne müşterinin belli bir süre malı sattırmamasına, ne de satıcının arzu ettiği iyi bir fiyatla satma fırsatını kaybetmesine karşılıktır. Abdullah el-Meni'in kaynak gösterdiği İbn Kudâme bu konuda şöyle demektedir:

"Kaparonun, satıcının beklemesine ve bu sebeple satışı geciktirmesine karşılık sayılması doğru değildir. Öyle olsa müşterinin malı satın alması hâlinde kaparo mal bedeline katılamazdı. Satışta bekleme süresine karşılık bedel alınması caiz değildir. Eğer caiz olsaydı, elbette kira gibi miktarının belli olması gerekirdi."[38]

7- Gecikme Cezasını Hayıra Harcama

Al Baraka Grubu'nun 6. İslâm İktisadı Kongresi'nde bu konuda şu karar alınmıştır:

"İmkânı olduğu hâlde ödemeyi geciktiren borçluları caydırıcı mahiyette gecikme tazminatı şart koşulabilir. Bu tazminatı hayır yollarına harcamak şarttır."[39]

Bu karar da yanlıştır. İmkânı olan bir kişinin borcunu geciktirmesini engellemek doğru bir davranıştır; bir zulmü önlemektir. Ama bunu yanlış yere oturtmak da zulüm olur. Çünkü zulüm, bir şeyi azaltarak veya artırarak yahut zamanını veya yerini değiştirerek olması gereken durumdan başka duruma sokmaktır.[40] Allah Teâlâ birçok ayette zulmü kesin olarak yasaklamıştır. Konumuzla ilgili bir ayet şöyledir:

"Bir kötülüğün karşılığı, tıpkı onun gibi bir kötülüktür. Ama kim affeder ve barışırsa, onun karşılığı Allah'a aittir. Doğrusu o, zulmedenleri sevmez." (Şûrâ 42/40)

Ayetten açıkça anlaşılır ki, suç ile ceza arasındaki dengesizlik zulüm olur. Burada da dengesizlik vardır. Çünkü ödemeyi geciktirme ile maddî tazminat arasında benzerlik yoktur. Bu şekilde elde edilen tazminatları hayır yollarına harcamak zulmü ortadan kaldırmaz. Bu, hayırlı davranış da değildir. Çünkü Allah'ın Elçisi şöyle demiştir:

"Ey insanlar, Allah temizdir, temizden başkasını kabul etmez. Allah, elçilerine verdiği emri müminlere de vermiş ve şöyle demiştir: Elçiler! Temiz şeylerden yiyin ve

---

35 Ahmed b. Ahmed b. Kudame, el-Muğnî, Beyrut, 1404 h./1984 m. c. IV, s. 302-313, 3128 nolu paragraf, Beyu'l-arbûn,

36 Abdullah b. Süleyman el-Meni', Buhûs fî'l-iktisâd, s. 412.

37 Fahreddin er-Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr, c. II, s. 534.

38 Ahmed b. Kudame, el-Muğnî, 3128 nolu paragraf, Beyu'l-arbûn, c. IV, s. 313.

39 Abdussettar Ebû Gudde ve İzzettin Hoca, Fetâvâ Nedevât'il-Bereke, s. 91.

40 Rağıb el-İsfahânî, Müfredat, s. 527, **ظلم** maddesi:
الظلم عند أهل اللغة وكثير من العلماء وضع الشيء في غير موضعه المختص به إما بنقصان أو بزيادة وإما بعدول عن وقته أو مكانه

iyi iş yapın. Ben ne yaptığınızı bilirim." (Müminûn 23/51)[41]

Burada şu soruya cevap vermek gerekir:

"Alınması öngörülen gecikme tazminatı helâl ise alacaklının malı olur. Öyleyse onun hayır yollarına harcamasını neden şart koşarsınız? Eğer haramsa alınmasını nasıl caiz görebilirsiniz?"

8- Yeni Bir Akit Türü Önerisi

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku emekli profesörü Sayın Hayrettin KARAMAN, vadeli satış için yeni bir akit türü önererek imkânı olduğu hâlde ödemeyi geciktiren borçlunun doğurduğu problemi çözmek istemiştir. Onun görüşü şöyledir:

"Satıcı ile alıcı, sürelere göre değişen fiyatları gösterir bir liste üzerinde anlaştıktan sonra mal teslim edilir. Sonra bakılır; müşteri ödemeyi hangi vadede yaparsa akit o zaman kesinlik kazanır. Fiyatları gösteren bir liste bulunduğu için fiyat belirsiz değildir. Teamül de olursa akit fasit olmaz.

Satıcı ile alıcı, vadelere göre değişen fiyatları gösterir bir liste üzerinde anlaştıktan sonra ilk vade ve fiyata göre senet düzenleyerek satışı gerçekleştirebilirler. Müşteri ödemeyi ilk vadede yaparsa senette yazılı fiyatı, son vadede yaparsa listede yazılı son fiyatı öder. Bu ikisi arasında yaparsa o vadeye uygun fiyatı öder. Burada ne bir aldatma, ne de tarafları nizaya sokacak ölçüde cehalet vardır. Yapılan her ödeme malın bedelidir. Vadeye göre değişen fark da vade farkıdır, yoksa gücü olduğu hâlde ödemeyi geciktiren borçluya yüklenmiş gecikme bedeli değildir.

Fakihler, mal bedelinin ve vadenin belirsiz olması hâlinde satışın fasit olacağını söylemişlerdir. Çünkü belirsizlik nizaya sebep olur. Teklif edilen bu akitte, nizaya sebep olacak ölçüde belirsizlik yoktur."[42]

Hayrettin Karaman bu görüşüyle, borcu ödeme günü kavramını ve fiyat kavramını değiştirmektedir. Bunları değiştirmek, alım satımın tabiatını değiştirmek olur. Bunun olamayacağı açıktır. Çünkü satıcı malı kaça sattığını ve bedelini ne zaman alacağını bilemez. İş böyle yürümeyeceğinden, senet hangi tarih için düzenlenmişse bedelin o tarihte ödeneceği kesinleşmiş sayılır, tarafların anlaştıkları liste ise borcun gecikmesi hâlinde ödenecek faiz miktarını gösterme dışında bir işe yaramaz.

Bize göre burada biri satış diğeri de faiz olmak üzere iki akit önerilmektedir. Listede yazılı birinci bedel üzerinden mal satılmış olur ki, bu birinci akittir. İkinci akitte ise, borcun zamanında ödenememesi halinde ödenecek faiz miktarı bir liste halinde karara bağlanmış olur.

Hayrettin Karaman, Faisal Finans Kurumu'nda yaptığımız bir toplantıda, satıcı ile alıcının, sürelere göre değişen fiyatları gösterir bir liste üzerinde anlaşarak satış yapıp malın teslim edilmesi şartından da vazgeçti ve tamamen hayali bir satışa daya-

---

41 Müslim, Sahih, Zekât, Hadis no 65 (1015).

42 Yukarıya alınan 1. paragraf, Hayrettin Karaman'ın kendi el yazısıyla bana verdiği görüşüdür. İkinci paragraf ise Albaraka Türk'te yaptığı konuşmanın özetidir. Toplantıya, Hayrettin Karaman, Abdulaziz Bayındır, Halil Günenç ve Nurettin Can konuşmacı olarak katılmıştı. Abdulaziz Bayındır'ın dışındakiler farklı gerekçelerle gecikme faizine cevaz vermişler ve bu toplantıdan sonra Türkiye'deki katılım bankaları yön değiştirmişlerdir.

nılarak her bir gecikme için fark konabileceğini söyledi. Kredi kartları ile ilgili olarak söylediği şu sözler bunun delilidir:

"Katılım bankasının kredi kartıyla mesela bir kimse lokantada 10 liralık yemek yese, kart pos makinesinden geçirilirken "Bu yemeği katılım bankası adına aldım ve kendime 10 liraya sattım" diye içinden geçirir. Borcunu zamanında öderse 10 lira öder, ama geciktirirse katılım bankası o satışı vadeliye çevirir ve bu kişiye vade farkı uygular. Borcunu bir ay geciktirirse bir aylık vade farkı, 10 ay geciktirirse 10 aylık vade farkı alır. Bu farkın oranını da banka belirler."

Bu görüş, faizi hayali alım satım şeklinde göstermekten başka bir şey değildir. Buraya kadar anlatılanlardan hiçbirinin doğru bir gerekçeye dayanmadığı ortadadır. Ancak gerek Türkiye'de ve gerekse İslam ülkelerindeki katılım bankaları bu görüşlerden birine dayanarak gecikme faizi almaktadırlar. Fetva veren hocalar gibi yöneticileri de bunun faiz olduğunu bilmektedirler. Kendini şartlandırmış kimseler bir yana, dünyada buna faiz demeyecek bir kimse çıkmaz. Katılım bankaları da geciken alacaklarından dolayı aldıkları fazlalığa faiz deseler de müslümanları gülünç duruma düşürmeseler ne iyi olur.

II- SIKINTIYI GİDEREMEYEN GÖRÜŞLER

Eski fakihlerden bir kısmı, imkânı olduğu hâlde ödemeyi geciktiren borçlunun hapsedilebileceğini söylemişlerdir. Bir de zamanımızda, gecikme cezasını faiz sayan, ama bu probleme başka bir çözüm teklif edemeyenler vardır. Bu iki görüş, bu sıkıntıya çözüm olacak nitelikte değildir.

A- BORÇLUYA HAPİS CEZASI

Allah'ın Elçisi, ona salât ve selâm olsun, şöyle demiştir:
ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته

"Ödeme gücü olduğu hâlde borcunu geciktiren ayıplanmayı ve ukûbeti (cezayı) hak eder."[43]

Eski fakihlerden Süfyan,[44] Veki',[45] Ali et-Tenâfisî[46] ve İbnu'l-Mubârek[47] hadiste geçen cezayı hapis diye anlamışlardır. Bu anlayış doğru değildir. Hapis, borcu geciktirmenin cezası olamaz. Çünkü borçlu burada alacaklının kendini değil, malını alıkoymuştur. Dolayısıyla onun suçu ile hapis cezası arasında benzerlik yoktur. Bu hadisle ilgili değerlendirme bu bölümün başında geçmişti.

Borçlunun hapsedilmesini Ebû Hanîfe de kabul etmiştir. Ancak o bunu, ödemeyi geciktirmenin cezası değil, borçluyu ödemeye zorlamanın ve haksızlığı önlemenin

---

43 Buhârî, Sahih, İstikrad, 13 (لصاحب الحق مقال); Ebû Davud, Sünen, Akdıye, 29; (حبس في الدين وغيره); Nesâî, Sünen, Büyû', 100 (مطل الغني); İbn Mâce, Sünen, Sadakât, 18, no 2428, (الحبس في الدين); Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, s. 222.

44 Buhârî, Sahih, istikrâd, 13, لصاحب الحق مقال. Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî tebe-i tabiînden fakih ve muhaddistir. 97 h./716 m.'de Kûfe'de doğmuş, 161 h./778 m.'de Basra'da vefat etmiştir. (Ö. N. Bilmen, I. Fıkhiyye Kamusu, c. 1, s. 463, İstanbul, 1985..)

45 Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. IV, s. 222. Veki b. el-Cerrâh (127-197 h./745-813 m.), Hanefî mezhebine mensuptur ve Kûfelidir. (Ö. N. Bilmen, Kamus, c. 1, s. 452.)

46 İbn Mâce, Sünen, Sadakât, 18, الحبس في الدين, Hadis no: 2427.

47 Ebû Davud, Sünen, Akdiye, 29, الحبس في الدين, Hadis no: 2628. İbnu'l-Mübârek (118-181 h./736-797 m.) Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerindendir. (Ö. N. Bilmen, Kamus, c. 1, s. 414.)

bir yolu olarak görmüştür. Zira Ebû Hanîfe, borçlunun mallarının haczedilip satılmasını kabul etmez. Ona göre, "Borçlunun malı varsa, hâkim o mal üzerinde tasarrufta bulunamaz. Borçluyu süresiz olarak hapseder ki, malını satsın ve borcunu ödesin. Bunu, alacaklılar haklarını alsınlar ve zulüm önlensin diye yapar."[48]

Borçlu, borcu ödeyince hapisten çıkacağına göre bunun, borcu geç ödemenin cezası olmadığı açıktır. Hapse atılmadan borcunu ödeyen hapse girmez. O zaman alacaklıya verilen sıkıntı cezasız kalmış olur. Hapis cezası sıkıntıyı gidermediği için başka arayışlara girilmiştir.

B- BORÇLUYA MADDÎ CEZAYI FAİZ SAYMA

Suudi Arabistan'da bulunan Rabıtau'l-alemi'l-islâmî adlı kuruluşa bağlı el-Mecmau'l-fıkhî'nin aldığı karara göre ödemeyi geciktiren borçluya verilecek maddî ceza faiz olur. Bu karar, Ürdün İslâm Bankası tarafından sorulan bir soruyu cevaplandırmak için yapılan toplantıda alınmıştır. Soru şöyledir:

-Borçlu borcunu vadesinde ödemeyip geciktirirse bankanın borçluya belli bir oranda maddî ceza yükleme hakkı var mıdır?

Bu soru üzerine toplanan el-Mecmau'l-fıkhî'nin üyeleri, aşağıdaki kararı ittifakla almışlardır:

"Alacaklı taraf, borçlunun borcu vadesinde ödememesi hâlinde belli bir ceza vermesini veya borcun belli bir oranında fazla ödeme yapmasını şart koşar yahut ona böyle bir borç çıkarırsa bu şart veya borç bâtıl olur. Bunun ne yerine getirilmesi gerekir ne de yerine getirmek helâl olur. Bu şartı koşanın banka olmasıyla başka biri olması arasında fark yoktur. Bu, Kur'ân'ın yasakladığı cahiliye faizidir."[49]

Bu karar doğrudur; ama bir çözüm sunmamaktadır.

III- DEĞERLENDİRME

Ödeme gücü olmadığı için borcunu ödeyemeyenlere bir ceza verilemeyeceği konusunda ittifak vardır. Çünkü ilgili ayet çok açıktır. Allah Teâlâ şöyle buyurur:

"Eğer borçlu darlık içinde ise genişliğe çıkıncaya kadar beklemelidir. Borcu bağışlamanız hakkınızda daha hayırlıdır. Bunu bir bilseydiniz." (Bakara 2/280)

İmkânı olduğu hâlde borcunu ödemeyen, cezayı hak eder. Ona verilecek cezanın hem işlediği suça denk olması hem de faiz olmaması için tek yol, başta önerilen yoldur. Yani 100 lira borcu olan kişi, ödemeyi haksız yere 1 ay geciktirirse alacaklıya 200 lira verir. 100 lirası borç için, 100 lirası da 1 ay kullanıp geri vermesi içindir. Sunulan diğer çözümlerin tamamı faizli işlem kapsamına girer. Onların tamamı borçtan gelir elde etme sonucunu doğurmaktadır.

Yukarıdaki görüşlerden birincisi dışında hangisi kabul edilirse edilsin, ondan sonra faiz yasağının bir anlamı kalmaz.

---

48 Ali b. Ebîbekr el-Merğinânî, el-Hidâye şerhu Bidâyet'il-mübtedî, İstanbul, 1985. Kitâbu'l-hacr, Babu'l-hacr bi sebebi'd-deyn, c. III, s. 285.

49 Abdullah el-Meni', Buhûs fî'l-iktisâd, s. 425-426.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.347-374

MODERN İKTİSADÎ İŞLEMLERİN HÜKÜMLERİNİ BELİRLEMEDE UYGULANAN FETVA METODU (FIKHÎ BİR DEĞERLENDİRME)

Abdünnâsır Ebu'l-Besal / Çev. Dr. İsmail CEBECİ**

Özet

Bu çalışma modern iktisadî işlemlerin hükümlerini belirlemede takip edilen fetva yönelimlerini ele almakta ve kullanılan metotların genel özelliklerine değinmektedir. Araştırma sonucuna göre, bu metodun öne çıkan özellikleri şöyle özetlenebilir:

a. Telfikin yaygın olarak kullanılması.
b. Farklı meselelerin birleştirilerek ele alınması,
c. Maslahat deliline öncelik verilmesi,.
d. Araştırmacıların dış faktörlerin etkisi altında kalması.
e. Modern hukukî metotları taklit etme gayreti.
f. İslam iktisadı ve İslam bankacılığı gibi yeni uzmanlık alanlarının ortaya çıkması.

Methodology of Formal Legal Opinion in the Judgment of Modern Ransactions, Critical Study

This research discusses the attitude of formal legal opinion (Fatwa) in the modern problems related to transactions. Moreover, it discusses in details the general features and characteristics of methodology of modern scholars in their discussion to transactions. Following as a brief summary of salient features of modern methodology: Spreading of fabrication, synthesizing the problems together, and confirming the interest as evidence on top. The researchers were influenced by the exterior effects, trial to stimulate the modern legal methodologies, and appearance of new specialization such as Islamic economy and Islamic banks.

GİRİŞ

Bünyesinde farklı türler içeren *fıkhü'l-muâmelât*, toplumsal ilişkilere dair düzenlemelerin omurgası gibidir ve bu açıdan medenî hukuka benzer. Toplumun dinamik, gelişen ve değişen bir yapıda olması sonucu, fertler arasında yeni işlemlerin ortaya çıkması hayatın değişmez bir kuralıdır. Çağımızda toplumsal gelişmeler hızlanmış, farklı sahalarda çok sayıda bilimsel gelişme gerçekleşmiş, şartlar değişmiş, yeni işlemler ortaya çıkmış ve önceden bilinmeyen akit türleri doğmuştur. Bütün bunlar dünyanın pek çok ülkesinde yeni düzenlemeler yapılmasını gerektirmiştir.

Yeni iktisadî işlemler, diğer toplumlarda olduğu gibi, Müslüman toplumların kendi içinde de uygulanır hale gelmiştir.. Bu durum, bahsi geçen işlemlerin hükümle-

** Oxford Center for Islamic Studies (Misafir Araştırmacı).

rinin ve uygulamalarının cevaz boyutunu araştırmayı zorunlu kılmaktadır. Aksi takdirde ictihad faaliyeti, şartların değişimini dikkate almaksızın, geçmiş vâkıalar üzerinde donup kalacak ve *tahkîku'l-menât* ictihadı kesintiye uğramış olacaktır. Oysa -İmam Şâtıbî'nin dediği gibi- bu ictihadın kesintiye uğraması mümkün değildir.[1] Nitekim Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ve bazı Arap ülkelerinde, beşerî kanunların dışarıdan alınmasına zemin hazırlayan sebep işte bu donukluk ve mezhep taassubudur.

Her şeye rağmen yeni ortaya çıkan meselelerin hükümlerini açıklamaya yönelik araştırmalar, özellikle muamelat alanında ferdî ve kurumsal çerçevede varlığını sürdürmüştür. Telif eserler, üniversitelerde yapılan tezler ve modern fıkhî meselelerle ilgilenen uzman ve araştırmacıların katılımıyla gerçekleşen ilmî komisyonlar, toplantılar, kongreler, ayrıca dergilerde ortaya konulan araştırmalar bu çalışmalara örnektir. Genel anlamda fıkhî bir nitelik taşıyan[2] bu çalışmalar temelsiz bir şekilde kaleme alınmadıkları gibi, ilgili hükümler de bir usûl ve metottan yoksun olarak, gelişigüzel verilmiş değildir.

Bu makale, araştırmacıların modern iktisadî işlemlerde takip ettikleri metotların başlıca özelliklerine temas ederek bunları eleştirel bir biçimde ele almayı ve kuvvetli ve zayıf yönlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çabamızın, benzeri meselelerde takip edilmesi gereken köklü bir ilmî metot ortaya koyma yolunda bir adım olması ümit edilmektedir.

Bu çalışma yapılırken bir sonuca varan, belli bir karar ve hüküm ortaya koyan araştırma ve fetvalar malzeme olarak esas alınmış, kendi bakış açısını açıkça ortaya koymayan makalelere, araştırmalara ve tezlere ise değinilmemiştir. Zira bunlar bazı alimlerin ifadesiyle, "gelişigüzel fikir ve düşünceler"den ibarettir.[3]

Bu çalışma iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır:

Birinci Bölüm: Fetva Metodunun Tanımı ve Modern İktisadî İşlemlerdeki Yönelimler

1. Fetva metodunun tanımı ve fıkhî araştırmanın esasları

2. Modern iktisadî işlemlerdeki fetva yönelimleri

İkinci Bölüm: Modern işlemler hakkında fetva verme metodunun genel özellikleri

Sonuç.

Bu incelemenin mükemmel bir çalışma olduğu iddiası taşımamaktayım ve Ebu Hanife'nin ["Bunlar benim ulaştığım, yanlış olma ihtimali bulunan hükümlerdir" sözüyle] ifade ettiği gibi yanlışlık ihtimalini kabul etmekteyim. Hata ve eksikliklerden dolayı mazur görülmeyi diler, kusurlarımı gösteren kişi(ler)e teşekkür ederim.

---

1 eş-Şâtıbî, İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerî'a*, thk.; Meşhur Hasen Selman, Dâru İbn Affân, Huber 1997, 5/11-18.

2 Bazı modern araştırmacılar fetva ile fıkhî araştırma arasında bir ilişki olmadığını düşünmektedirler.

3 Hasen Abdullah Def'ullah et-Türâbî, "Menheciyyetü't-teşrî'", *el-Mü'temerü'r-râbi''l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî* kapsamında yapılan yayın,2/41.

BİRİNCİ BÖLÜM

METOT VE BUNA İLİŞKİN KAVRAMLARIN TANIMI VE MODERN İKTİSADÎ İŞLEMLERDEKİ FETVA YÖNELİMLERİ

I. Metodun Tanımı ve Genel Esasları

Günlük konuşmalarda ve modern araştırmacıların yazılarında "metot" ve "araştırma metodolojisi" terimleri çokça geçmektedir. Hatta metoda atıfta bulunma; takdir, eleştiri veya bir şahsı ya da çalışmalarını değerlendirmenin ölçütü haline gelmiş olup "Falan kişi ya da çalışma metodiktir" veya "Bu kitap metodik değildir" ya da "Metodolojiye ihtiyaç duyuyor" denilmektedir.

Bütün bunlara rağmen bu terim hâlâ tam bir açıklığa kavuşturulamamış, bununla ne kastedildiği konusunda araştırmacı ve düşünürler arasında bir görüş birliği sağlanamamıştır. Bazılarına göre metot, "ilmî bir meselenin derlenmesi, düzenlenmesi ve araştırmaya son şeklini vermek için gereksiz şeylerin atılmasına ilişkin kuralların bütününe uyma" anlamına gelir. Bazıları ise metodu, "konusuna göre bilgi sahibi olmak için izlenen araştırma usûlleri" olarak görmektedir. Tarihsel, deneysel, tasvîrî ve tümdengelime dayalı (*istinbâtî*) metot bunlardan bazılarıdır.[4] Günümüz araştırmacılarından bazıları ise metodu, a) bir meseleyi derleme, tasnif, ayıklama ve tahlile tabi tutarak ele almaya ve b) uygulamaya ilişkin olmak üzere iki bölüme ayırmaktadır.[5]

Genel anlamda ilmî ve özellikle fıkhî "metod"un nitelikleri

1. Metodun, araştırmacının takip edeceği ve doğru neticelere ulaşmak için kullanacağı kaide ve esaslar olduğu bilinmektedir. Bu kaide ve esasların, araştırmadan çıkan hüküm ve neticelerden önce zihinde var olması gerekir. Zira neticelere metot ile bu kaide ve esaslar vasıtasıyla ulaşılır.[6]

2. Metot kaidelerinin, ele alınan konu ve meselenin yapısıyla uyum göstermesi gerekir. Bu ifade, şu anlama gelir: Bazı araştırma türlerinde tümevarıma dayalı, tasvîrî ya da başka bir metot takip etmek uygun ya da gerekli iken diğer bazı araştırma türlerinde bu metotların tamamını ya da bir kısmını uygulamak isabetli olmayabilir.

Fetva metodu (fıkhî araştırma):

3. Fıkıh, usûl-i fıkhın bir neticesi olduğundan, fıkhî metodun usûlî metottan farklı olmadığı kanaatindeyim. İmam Gazâlî'nin ifadesiyle fıkıh, "müctehid"in ictihad metotları ve "usûl kaideleri" vasıtasıyla elde ettiği üründür (*semere*).[7] Dolayısıyla fakihin usûlcü olmadığını ya da usûlcünün fakih olmadığını kabul edebilir miyiz? Uzmanlık alanı usûl olan bir akademisyenin fıkhî bir meseleye, fıkıhta değil de usûlde uzman olduğu gerekçesiyle cevap vermemesi tuhaf bir durum olacaktır. Aynı şekilde fıkıh alanında uzmanlaşmış bir kişinin usûl, hadis ya da akaide dair cevabı

---

4 Abdullah, Abdurrahman Salih, *el-Mürşid fî kitâbeti'l-buhûsi't-terbeviyye*, s. 27.

5 Şakir, 63-64; Ebu Süleyman, Abdülvahhâb İbrahim, *Menhecü'l-bahsi'l-fıkhî*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1996, s. 15-16.

6 Abdülhalim, Tarık, "Hadîs ani'l-menhec", *Mecelletü'l-Beyân*, sy. 41, 1991, s. 45.

7 el-Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ fî ilmi'l-usûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, 1/97.

açık olan sorular karşısında benzer bir tutum sergilemesi de bundan farksızdır. Kanaatimce bu fakih fıkıhtan sadece bazı meseleleri ezberlemiş ve fıkhî bir mevzuda -"araştırma" yapmamış- bir yazı yazmıştır. Bunu yaparken, usûlden istifade ederek anlamlı ve yeterli bir inceleme yapmamıştır. Bilindiği gibi metinleri ya da meseleleri ezberleyen bir kişi şayet bunların istinbat usullerine vâkıf değilse fakih sayılmaz.

Fakihlerin görüşleri arasında -kaynağı usûl kaidelerindeki ihtilafa dayanan- bir farklılık vardır. Bu açıdan bakıldığında ben -Hanefî usulü ve mütekellimîn metodu arasında olduğu gibi- usûl metotları arasında da fark bulunduğunu düşünmekteyim. Dolayısıyla Düreynî'nin de belirttiği gibi,[8] İmam Şâtıbî'nin usûlün kat'iliği konusundaki sözü de eleştiriye açık hale gelmektedir. [9]

4. Fıkhî araştırma metodundan bahsederken -bazı kaidelerde ittifak söz konusu olsa da- farklı ictihadî metotlar karşısında bulunduğumuzun farkında olmalıyız. Araştırma, Hanefî, Şâfiî ya da Mâlikî metotlarından hangisine göre yapılacaktır? Bu noktada, sadece belirli bir metoda tabi olmanın modern işlemlerle ilgili araştırmalarda fazla bir anlam taşımadığı kanaatindeyim. Zira böyle bir yolun tutulması, ulaşılacak sonuçların tutulan yolla sınırlı kalması sakıncasını doğuracaktır.[10]

5. İslam hukuku alanında eser veren bazı yazarlar İslam hukukunda metot üzerine odaklanan birtakım adımlardan söz etmişlerdir ki, bunları şu başlıklar altında özetleyebiliriz:

a. Konuyu ele alan metinlerden tam bir istikrâ yapılması.

b. Metinlerin, delillerin anlam ve yorumları ayırt edilerek, ilmî bir analize tabi tutulması.

c. Hüküm çıkarma (*istinbât*). Nitekim cüz'î hükümlere ya da küllî kaidelere ulaştıran fıkhî faaliyetten amaçlanan başlıca gaye de budur.[11]

Zikredilen bu adımlar çok özet olup açıklanmaya ihtiyaç gösterse de, bunların araştırmacıyı büyük müctehidler kategorisine sokacağı ve fıkhî araştırma metotlarındaki metodik yazım konusunda ileri bir merhale sayıldığı açıktır.

6. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Fetvalarda ve modern fıkhî araştırmalarda takip edilmesi gereken bu ictihadî-fıkhî araştırma metodu, hüküm belirlemeye yönelik olup kapsamlılık (*şümûl*) ve amaçlılık (*gâiyyet*) niteliği taşıyan tek bir bütündür.

---

8 İmam Şâtıbî şöyle demektedir: "Usûl-i fıkıh kat'îdir, zannî değildir. Bunun delili usûl-i fıkhın, şeriatın genel kurallarına ve bu nitelikte olan diğer esaslara dayanmasıdır ki bu esaslar kat'îdir." (*el-Muvâfakât* I/29). Bu mesele ile ilgili olarak Draz ise şöyle demektedir: "Usûl [tabiri], Kitap ya da Sünnet'te geçen küllî esaslar için kullanılır: 'Zarar ve mukâbele bi'z-zarar yoktur' kuralı gibi. Usûl; Kitap, Sünnet ve icma için de kullanılır ki bunların kat'îliği konusunda da bir ihtilaf yoktur. Ayrıca usûl, kendilerinden şer'î hüküm istinbat edilirken cüzî delillerin değerlendirildiği, Kur'an ve Sünnet'ten istinbât edilen kurallar için de kullanılır. Bu kurallar usûl ilminin ta kendisidir. Bunların arasında ittifakla kat'î olan da vardır, zannîliği ve kat'îliği konusunda ihtilaf bulunan da vardır."

9 Bu, üstadımız Düreynî'nin görüşüdür. Ona göre *mefhûmu'l-muhâlefe, âm*mın gereği, sâik, *emir ve nehy*in gereği *ve* diğer istinbat kuralları konusundaki görüş ayrılığı İmam Şâtıbî'nin iddiasına ters düşmektedir. Şâtıbî boş yere iddiasının doğruluğuna delil getirmeye çalışmaktadır. Çünkü zann-ı gâlib, muamelâtla ilgili konularda usûl ve furû yönünden amel etmenin vücubu için yeterlidir. Aksi takdirde, bütün bu kaideler -katîlik derecesine ulaşamadıkları için uygulanabilir olmayacak idi. Bkz. Muhammed Fethi ed-Düreynî, *Buhûs mukârene fi'l-fıkh ve usûlihi*, Beyrut 1998,1/20.

10 Bu, *fıkhî tahrîc* terimine uymaktadır.

11 Ebu Süleyman, 16-17.

Eğer araştırma konusu, fakihlerin ihtilaf ettiği bir mesele ise, [bu durum] araştırmacının farklı hükümler, bu hükümlerin delilleri, istidlal metotları ve ihtilafın kaynağı üzerinde inceleme yapabilmesini, delilleri usûl bakımından tartışıp aralarında bir karşılaştırmada bulunabilmesini ve delili daha kuvvetli olan hükmü seçebilme ya da delille desteklenen yeni bir görüş ortaya koymasını sağlayacak karşılaştırmalı bir metoda yönelmesini gerektirir.[12]

Bu fıkhî ve ictihadî metoda göre araştırmacı, kanun koyucunun iradesi ve hüküm koyma maksatlarının gerçekleşip gerçekleşmediğini belirlemeye yarayan hukuk mantığını göz önünde bulundurur. Zira bu maksatlar adalet ve hakkı temsil eder. Kanun koyucunun her bir meselede tek bir hükmü bulunduğu ve doğru birden fazla olamayacağı için araştırmacı, araştırma konusu meseleyle ilgili iki delilden daha güçlü olanı tercih eder.[13]

Bu mantık dairesinde üstadımız Düreynî *Buhûs Fıkhiyye Mukârene (Mukayeseli Fıkhî Araştırmalar)* adlı eserinde ictihad faaliyetinin ya da hüküm koymaya yönelik ictihadın yapısının şu dört temele sahip olduğunu ifade etmektedir:

1. Hakkında nas bulunsun ya da bulunmasın, kendine özgü şartlar ve karmaşık yönleriyle kuşatılmış olan ve hakkındaki şer'î hüküm bilinmek istenen **olay** ya da **mesele**.

2. Müctehidin, bu olayın hükmünü belirlemede dayandığı **delil**. Bu delil bazen nas olur, bazen da nassın ruhu ya da dindeki adalet anlayışı, maslahat-ı mutebere -ki bu kıyastır- veya maslahat-ı mürsele ile istidlal olabilir. Buradaki maslahat-ı mürsele, birçok cüzî nastan anlaşılan, din tarafından geçerli sayıldığına delil bulunan veya küllî bir temele dayanan bir mana ile yapılan istidlalden ibarettir. Aksi takdirde şeriata aykırı olur.

3. **Kökleşmiş ictihad melekesi** ya da bütün bunları anlamaya yarayan fikrî ve ilmî bir güç. Bu melekede, hüküm koymaya yönelik (*teşrî'î*) ictihadın unsur ve esaslarının tümünün bulunduğu varsayılır. Bu, ictihad edebilmenin temel şartıdır.

4. **Doğru uygulama.** Bu uygulama, sağlıklı sonuçlar elde edilmesini garanti eden en hassas yolun ortaya çıkması için, şartların sonuçlar üzerindeki etkisi gözetilerek yapılmalıdır. Zira İmam Şâtıbî'nin belirttiği gibi, dikkate alınması gereken şey, gerçekleşen sonuçlardır.[14]

Çağımızdaki iktisadî işlemlerin çağdaşlık ve yenilik özelliği, bunları "nevâzil" statüsüne sokar ki bunların çoğu hakkında daha önce özel araştırma yapılmamıştır. Bu özellik, fıkıh metotları ile usûl metotlarını birbirinden ayırma meselesine dönmemizi gerektirmektedir. Bunun için öncelikle bu ayırımı bertaraf etmek ve metotları birleştirebilmek için usûl araştırmalarının derinliklerine dalmaya niyetlenmek kaçınılmazdır. Öncelikle araştırmacının zihninde en azından genel usûl kaidelerinin ve istinbat kurallarınınyerleşmiş olması gerekir. Araştırma konusu olan meseleyle ilgili metinler derlenerek analize tabi tutulur. Bunlar arasındaki çelişki ve tercih, araştırmacının zihnindeki kaideler ışığında ele alınır. Araştırmacı bu kaide ve esaslara bağlı kalırsa sonuçların doğru ya da doğruya yakın olması gerekir. Şayet hata edecek olsa

12 Düreynî, I, 17-20.

13 Düreynî, I, 17-20.

14 I/20-21.

bile bu, bağışlanabilir bir hata olacaktır ve araştırmacı ictihad sevabı kazanacaktır. Bunun aksine, bir metot izlemeden hareket edip doğruyu bulan kimsenin doğruyu bulması tesadüfî olacaktır. Eğer hata ederse günahkâr olur ve bu araştırmacı tıp bilgisi olmadığı halde doktorluk taslayan kimseye benzer.

Sonuç olarak şöyle diyebiliriz: Fıkhî metot, "araştırma konusuyla ilgili şer'î hükümlere ulaşmaya yarayan kural, esas ve yollar bütünüdür". Bu kural ve yolların bir kısmının şekil uygulamalarıyla ve diğer bazılarının delillerden hüküm çıkarma yollarıyla ilgili olduğu ve doğru görüş ya da neticeye ulaşmak için fıkhî ihtilafı ortadan kaldırma usullerini ihtiva ettiği son derece açıktır.

II. Modern İktisadî İşlemlerdeki Fetva Yönelimleri

Modern iktisadîişlemler alanında, hatta genel olarak fıkhî araştırmalarda fetva verme faaliyetine şu yönelimlerin hâkim olduğu söylenebilir:

Birinci Yönelim: Kolaylaştırma (*teysîr*) Temayülü

Yeni iktisadîişlemlerin büyük bir kısmını mubah gören ve kolaylaştırmaya meyilli olan bu eğilim, helallik ve haramlık arasında yer alan meselelerde delil zayıf da olsa helalliği tercih eder. Bu eğilimde olanların yeni bir işlemi yasaklama yoluna gittiklerine çok az rastlanır.

İkinci Yönelim: Tutuculuk (*teşdîd*) Temayülü

Dinî konularda ihtiyatla davranma adına tutuculukla hareket ederek haramlığa meyleden ve naslardan hüküm elde etme konusunda isteksizlik gösteren bu yönelimde hüküm tespit edilirken en ufak bir şüphe karşısında haramlık hükmü tercih edilir. Öyle görünüyor ki bu yönelim sahiplerinden bazıları, meselenin iç yüzünü bilmedikleri için tutucu bir eğilim göstermektedir. Nitekim birinci yönelimi benimseyenlerin bazıları da meselenin iç yüzünü bilmedikleri için *ibâha-i asliyye* kaidesini tercih ederek genelde helallik veya kolaylaştırma tarafına meyletmektedirler.

Üçüncü Yönelim: Egemen Politikalardan Etkilenen Yönelim

Egemen politikalardan etkilenenler arasında, hükümet programına destek olmaları için müftü olarak atananlar da bulunmaktadır. Bu yönelim kimi zaman tutuculuğa, kimi zaman kolaylaştırmaya meyleder. Bu durum hükümet, program ya da partilerin değişmesinde açıkça görülür. Birinci dönemin ya da birinci programın etkisinde yayınlanmış olan fetva sonraki program, dönem ya da partinin gelmesiyle değişir. Bu yönelim, belirli bir döneme özgü değildir. Ancak bazı devlet ve dönemlerde daha çok ortaya çıkan bu yönelim, son dönemlerde daha açık bir şekilde görülmektedir.

Dördüncü Yönelim: Metodolojik İlmî Yönelim

Bu yönelim, delili hakem tayin eden, *tahkîku'l-menât*a başvuran, [fıkhî] kaidelerin tümünü işleten, meseleyi derinlemesine inceleyerek aslını ve mahiyetini tam olarak kavramadan hüküm vermeyen, tutuculuktan uzak bir yönelimdir. Çok şükür ki, bu yönelim gelişmekte ve yaygınlaşmaktadır. Fıkhî araştırmaların gidişatını yönlendirmede bu dört yönelimin etkili olduğu görülmektedir. Birinci gruptakiler mubah sayma ve kolaylaştırmayı destekleyici deliller aramak ve rakiplerine cevap vermek için gayret sarf ederken, ikinci gruptakiler ise aksi yönde deliller üzerinde yoğunlaşırlar. Üçüncü grupta da durum bundan farklı değildir: Onlar da verilmek istenen fetva

ya da hükmü destekleyici delilleri aramak için çabalarlar. Dördüncü gruba gelince, bunların rehberi delil ve metottur. Delil ve metot nasıl hüküm vermelerini gerektiriyorsa öyle hüküm verirler ve diğer yönelimlere tesir eden etkenlere itibar etmezler.

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN İKTİSADÎ İŞLEMLER HAKKINDA FETVA VERME METODUNUN GENEL ÖZELLİKLERİ

Genel olarak fıkhî araştırmalar ve özel olarak modern iktisadîişlemler ve İslam iktisadı alanında fetva verme [işlemi], açık ve gizli pek çok özellik taşımaktadır. Bu özellikler, [çözümüne] ihtiyaç duyulan modern iktisadî ve fıkhî meseleler hakkında verilen bazı fetvaların ve yazılan yazıların incelenmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu metodolojik özelliklerin en belirgin olanları şunlardır:

1. Şer'î Nasların Farkında Olmamak

Bu, araştırmacının, özellikle nas karşısında ictihada yer olmayan meseleler hakkında, Kur'an ve Sünnet naslarını ve sahabe görüşlerini ihtiva eden kaynakları bilmeden ve bu kaynakları bütünüyle ele almadan (*istikrâ* yapmadan), bir mesele hakkında hüküm vermesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Oysa bilindiği gibi nassa aykırı olan herhangi bir hüküm veya fetva geçersizdir.[15]

İncelenmesinin kolaylığından dolayı Kur'an naslarının farkında olmamak nadir bir durumdur. Buna karşın hadisler ve sahabe sözleri böyle değildir. Fetva vermekle ilgilenen pek çok kimse Sünnet'i içeren aslî kaynakları araştırma zahmetine katlanmamaktadır. Bunlar hafızalarındaki, bazı fıkıh eserlerindeki ya da hadis muhtasarlarındaki bilgilerle yetinmektedirler. Mesela Kur'an'ın haram kıldığı faizin kat kat artırılmış faiz olduğunu, "Ey iman edenler! Kat kat artırılmış faiz yemeyin" (Âl-i İmrân, 130) ayetiyle kastedilenin de bu tür faiz olduğunu ileri süren[16] Abdülaziz Şâviş'in[17] bu fetvası, nasların farkında olmadan fetva vermenin en bilinen örneklerindendir. Şâviş'in fetvasına ve onunla aynı şekilde düşünenlere göre kat kat ölçüsüne varmayan, az miktarda faizle borç alıp vermek caizdir.[18] Şer'î ilimlerle meşgul olanların, burada delil olarak kullanılan ayetin, faizin haramlığı konusundaki tek ayet olmadığını bildiklerini hatırlatmaya bile gerek yoktur. Usûl alimlerinin belirttiği gibi ayette geçen "kat kat artırılmış" olma kaydı, hükme esas teşkil eden bir kayıt değildir. Zira bu ayet Cahiliye devrinde uygulanan çok yüksek miktarlardaki faize eleştiri olarak gelmiştir.[19] Tefsir ve Kur'ân ilimleri alimlerine göre faiz ayetleri [teşrîdeki] tedrîciliğin örneklerinden biridir. Buna göre, faiz peyderpey nazil olan ayetlerle haram kılındığından, bu konudaki son ayete ("Ey iman edenler! Faizden kalanı bırakın." [Bakara 281]) bakılması gerekir. Hz. Ömer ve İbn Abbas da faiz konusunda son nâzil olan

---

15 İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddü'l-muhtâr alâ Dürri'l-muhtâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 5/400; İbn Ferhûn, 1/56; el-Kâsımî, s. 75.

16 Hammûd, Sâmi Hasan, *Tatvîru'l-a'mâli'l-masrafiyye bimâ yettefiku ve'ş-şerîate'l-islâmiyye*, Amman 1982, s. 211; Ebû Serî', s. 157.

17 Tanınmış Mısırlı fakih.

18 Bilindiği gibi, pozitif hukukta fâhiş miktardaki faiz yasaklanmış olup izin verilen sınır dahilinde sayılan faiz kanunen serbesttir ve "faiz" olarak isimlendirilmez.

19 Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *Hulûl li-müşkileti'r-ribâ*, Mektebetü's-Sünne, Kahire 1979, s. 31, 33.

ayetin bu ayet olduğu görüşündedirler.[20] Şayet bu fetvayı veren kişi bütün faiz ayetlerinin farkında olsaydı ve konuyla ilgili sahabe ve tâbiûnun görüşleri üzerine düşünse idi "kat kat artırılmış" sınırına varmayan faizin caiz olması hükmünün büyük bir cüretkârlık olduğunu bilirdi. Bu fetvayı veren müftünün izlediği metottaki bazı ayetlere yönelik eksiklik, Sünnet'e baktığımızda daha da büyümektedir.[21] Zira Buharî ve Müslim'in rivayet ettiği, faiz kuralını açıklayan hadiste ayrıntı, açıklık[22] ve kapsam yönünden daha ileri seviyede bilgiler bulunmaktadır.

2. İcmanın Farkında Olmamak

İcmanın farkında olmamaya dair örneklerin çoğunu, çağımızda faizli işleme gerekçeler bulmaya çalışan alim ve araştırmacılar teşkil eder. Bunlar ihtiyaç veya maslahat delilini gerekçe gösterir ya da Hz. Peygamber döneminde bilinen faizin şimdiki faiz sisteminden farklı olduğunu ileri sürerler. Ayrıca modern faizde bir sömürü olmadığını, bunun tüketim alanında değil sadece üretim ve büyük projeler gerçekleştirme alanında kullanıldığını vb. ifade ederler.[23] Bunlar, üretim ve tüketim kredisi arasında hiçbir fark olmaksızın faizin geçmişteki ve günümüzdeki şekliyle haram olduğuna dair icma bulunduğunun farkında değildirler.

3. Telfik ve Ruhsatlara Başvurmak

Araştırmacıların ve fetva verenlerin pek çoğu, fetvayı birçok görüşten veya birçok meseleye ait birden çok hüküm ve parçadan oluşturma yolunu tutmaktadır. Bu meseleler sonuçta belli bir şekil ve hükmün ortaya çıkması için birleştirilmektedir. Bu kişiler bu yola -genelde- daha önce ortaya çıkmamış yeni bir olayda veya daha önce gerçekleşip herhangi bir makama arz edilmemiş bir mesele hakkında başvurmaktadırlar. Araştırmacı telfik ya da terkibe, bu yeni meselenin mubah ya da caiz olduğu hükmüne ulaşmak için başvurur. Bu yolla -genelde- Batı düşüncesinin ürünü veya icadı olan bir meseleye İslamî bir kılıf bulmuş olur. Bununla birlikte, bu yolla verilen her fetvanın aksine hüküm vermemiz gerekmez. Hüküm doğru, fakat gerekçe ve kıyas hatalı olabilir.

Bu konudaki en meşhur ve açık örneklerden birisi İslamî bankaların geniş bir ölçekte uygulamakta olduğu "satın alma talep eden müşteriye murâbaha(*murâbaha li'l-âmir bi'ş-şirâ*)" yoluyla satıştır. Bu işlem ve fetva iki kısımdan oluşmaktadır: 1. Bankadan, bir malı satın almasını talep etme ve banka o malı satın aldığı takdirde talep edenin bu malı bankadan satın alacağı vaadi. 2. Vadeli murabaha satışı. Bilindiği üzere vadeli fiyat peşin fiyattan yüksek olur. Bu mesele bilinen satış kurallarına

---

20 el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Dârul-Kütübi'l-Arabî, 1997, 1967; Ebû Şehbe, s. 35; Feyzullah, Muhammed Fevzî, *el-İctihâd fi'ş-Şerî'ati'l-islâmiyye*, Mektebetü Dâru't-Türâs, Kuveyt 1984, s. 142.

21 Bu konu ile ilgili olarak Muhammed Abdullah Draz'ın faizle ilgili konferansında söylediklerine bakılabilir (s. 26 vd.).

22 Sözkonusu hadis-i şerifte şöyle buyrulmuştur: "Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, hurma hurma ile, tuz tuzla misli misline ve peşin olarak satılır. Cins değişik olursa peşin olmak kaydıyla isteğiniz gibi satın." (Bkz. *Sahîh-i Buhârî*)

23 Bu görüşe cevap olarak bkz. Çapra, Muhammed Umar, "er-Red alâ'd-de'âvâ elletî sâkahâ Dr. Ma'rûf ed-Devâlibî li-tebrîri'l-fâide" (Yayınlanmamış makale), s. 2, 7; Dr. el-Mısrî, Refîk, *el-Câmi' fî usûli'r-ribâ*, Dâru'l-kalem, Dımaşk, 1991, s. 261, 427; Ebû Serî', *er-Ribâ ve'l-karz*, s. 152, 154.

göre bir problem teşkil etmemekle birlikte "kişinin, elinde olmayan şeyi satması" meselesi ile ilgili bir problem söz konusu olmaktadır.[24]

Bu satış türüne ilk olarak dikkat çeken, bu modeli icat eden ve -bankacılık işlemlerinin gelişimi hakkındaki tezinde- bu terkibi yapan Prof. Dr. Sami Hammûd olmuştur.[25] Kendisi İmam Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserinde şu ibareyi bulmuştur:

"Bir adam bir başkasına bir malı gösterse ve 'Bu malı satın al, sana şu kadar kâr vereyim' dese, o adam da bu malı satın alsa bu alım caizdir. 'Sana kâr veririm' diyen ise (satın alma konusunda) muhayyerdir… Yine aynı şekilde 'Bana bir mal satın al' dese ve malın niteliklerini söylese ya da 'İstediğin bir malı satın al' deyip kâr vereceğini söylese de durum değişmez. İlk satış caizdir. Vaad konusunda ise muhayyerlik vardır. [Vaad sahibi, satıcıya] 'Senden peşin ya da vadeli olarak alırım' dese ilk satış caizdir, taraflar ikinci satış konusunda muhayyerdir. Bu satışı yenilerlerse caizdir."[26]

İmam Şâfîi'nin sözünden çıkan sonuç, satın almakla almamak arasında muhayyerlik bulunmasıdır. Bu durumda müşteri malı satın almaktan kaçındığı zaman banka zarara girecektir. Bu sakıncayı bertaraf etmek için Mâlikîlerden bazıları ve İbn Şübrüme'nin görüşü gereğince satın alma talep eden kişinin vaadini bağlayıcı saymak gerekmektedir.[27] Bu durumda mesele; bağlayıcı vaad, murabaha satışı ve peşin bedelden daha yüksek vadeli bedel olmak üzere üç ayrı parçanın birleştirilmesinden oluşmaktadır.

Bilindiği üzere telfik meselesinde yasak olan, araştırmacının, cevaz görüşüne ulaşmak için en kolay veya her mezhep ya da imamın görüşünden kendi arzusuna uygun olan görüşü seçmesidir. Bu yasağın sebebi, seçimin delile dayanmamasıdır. Ancak mezheplerin görüşleri arasından yapılan bu seçim, tercih ve delile dayalı ise bu çalışmanın yasak olmadığı ya da bu işlemin caiz bir seçim ve şer'an caiz ve makbul bir telfik olduğu nakledilmiştir ki bu usulün takip edilmesi gerekir. Nitekim vaad meselesinde tercihe şayan olan görüş bağlayıcılıktır ve yüksek vadeli bir bedelle murabahanın caiz olduğunu söyleyen kişi *murâbaha li'l-âmir bi'ş-şirâ* satışını bu esas üzere caiz görmüştür. İbnü'l-Kayyim şöyle demektedir:

"Müftünün tercih konusunda düşünmeksizin ve bunu önemsemeksizin görüşlerden dilediği ile amel etmesi caiz değildir. Bilakis bunun sadece bir imamın ya da bir grubun görüşü olmasıyla yetinir. Sadece kendi irade ve amacına uygun gördüğü görüşlerle amel etmesi ümmetin ittifakı ile haramdır."[28]

Az önce zikrettiğimiz *murâbaha li'l-âmir bi'ş-şirâ* örneğinde Refik el-Mısrî akdin, her iki taraf için ya da taraflardan sadece biri için bağlayıcı olmasını caiz görmemekte ve vaadleşmenin her iki tarafa da muhayyerlik tanıyacak şekilde bağlayıcı olmaması gerektiğini ifade etmektedir. Bu ise, üstad Hammud'un İmam Şâfiî'den

---

24 Hakîm b. Hizâm, Hz. Peygamber'in şu hadisini nakletmektedir: "Elinde olmayan şeyi satma." Bk. *Sünenü'l-Beyhakî*, 5/267; *Kitâbu'l-buyû', Bâbu men kâle lâ yecûzu bey'u'l-ayni'l-ğâibe.*

25 Dr. Hammûd'un zikrettiğine göre (s. 432) bu, üstad Ferec es-Senhûrî'nin görüşüdür.

26 Bu metni, Dr. Hammûd'un bu akdin ortaya çıkışı ile ilgili müzakere ve münakaşalar hakkındaki yorumuyla beraber görmek için bkz. *Tatvîru'l-a'mâli'l-masrafiyye bimâ yettefiku ve'ş-şerîate'l-İslâmiyye,* s. 432.

27 Kardavî, *Bey'u'l-murâbaha li'l-âmir bi'ş-şirâ*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1984,s. 87-89.

28 İbnü'l-Kayyim, 4/265.

naklettiği görüşle birebir örtüşmektedir.[29] Buna rağmen, murabaha faizsiz finans kurumlarında ve bu akde göre faaliyet gösteren hayır kurumlarında en çok uygulanan önemli bir işlem türüdür.

Telfik ve Uygun Hükmü Seçme Usûlü

Telfik konusundaki nihai kanaatimizi belirtmeden önce telfike sevk eden düşünceye işaret etmek gerekmektedir. Örneğin faiz gibi herhangi bir iktisadî meseleye ya da modern bir bankacılık işlemine çözüm bulmak isteyen araştırmacı bu meselenin gayri meşru benzerine bakarak hareket etmekte, haram veya yasak olan işlemin yerine ona yakın ve benzer bir alternatif aramak için çaba harcamakta ve bu işi gerçekleştirmek için telfike başvurmaktadır.

Araştırmacıların çoğuna göre telfikin karşıtı, mezheplere sıkı sıkıya bağlı kalmaktır (*iltizâm*). Bu bağlılık ise, toplumda ortaya çıkan [iktisadî]işlemlerle ilgili pek çok meseleyi çözememektedir. Son dönemlerinde Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan durum bundan ibarettir.[30] Uygulanması gereken metot, problemleri aşırılığa kaçmadan ve istikrarlı ictihad metoduna göre bütün yönleriyle karşılaştırıp tartıştıktan sonra tercihe şayan olan delile bağlı kalmaktır.[31]

Büyük alim Ahmed Muhammed Şakir, -kanunlaştırmadan bahsederken- [iktisadî]işlemlerin gözden geçirilmesi ve genel anlamda toplumdaki ilişkilerin düzenlenmesi için başka bir metoda dikkat çekmektedir. Bu metot, ruhsatların peşinden gitmeye ya da taklid prensibine değil, mezheplerden en uygun olanı seçme esasına dayanır.

"Bu ictihad, bir veya birkaç kişi tarafından değil hukukçular ve şer'î ilimlerdeki alimlerin oluşturduğu bir heyet tarafından toplu ictihad yoluyla gerçekleştirilecektir. Bu heyet -Kur'an ve Sünnet nasları dışında- hiçbir görüşle sınırlı olmaksızın ve bir mezhebi taklid etmeksizin kurallar koyar. Bu kuralları koyarken müctehid imamların görüşlerini, usûl kurallarını ve fakihlerin görüşlerini inceler ve diğer taraftan hukukçuların görüşlerine bakar. Sonra furûdan Kitap ve Sünnet kaideleri ışığında, insanlara ve onların şartlarına uygun gördüğü görüşü çıkarır. Çıkarılan bu hüküm hiçbir nasla çatışmamalı ve dinde kesin bir şekilde varlığı bilinen bir şeye aykırı olmamalıdır."[32]

Muhammed Şakir'in bu sözünden anlaşıldığına göre toplu ictihad heyeti, muamelat alanını da kapsayan kanunları şu esaslar ışığında çıkaracaktır:

a. İnsanların durum ve şartlarını dikkate alma.

b. Mezheplerle sınırlı kalmama ancak bunlar arasından doğru olanı ve toplum yararını gözeten görüşü seçme.

c. Kitap, Sünnet ya da icma naslarıyla çatışmama.

---

29 el-Mısrî, 1990, s. 32.

30 Bu mesele için dokuzuncu özelliğe bakınız.

31 Modern iktisadî işlemler alanındaki ictihadın: şer'î işlemlerin kökenleri ve kuralları ile teşrî'in maksatları ve ruhu konusunda derinlemesine görüş sahibi olmayı gerektirdiğine işaret etmeliyim. Bunun yanında, toplumun, toplumsal şartların, modern işlemlerin ve bunlardan yeni ortaya çıkanların da bilinmesi lazımdır.

32 Sözünün tamamı için yazarın *el-Kitâb ve's-Sünne yecibu en yekûnâ masdara'l-kavânîn fî Mısr* adlı kitabının s. 31 ve devamına bakınız. Toplu ictihad ve mezheplerden tehayyurda bulunma ile ilgili olarak Kahire'deki İslamî Araştırmalar Komisyonu'nun 1383 (h.) tarihli tavsiyelerine bakınız.

d. Önerilen hükmün Kitap ve Sünnet kapsamına girmesi.

e. Dinde hükmü kesin bir şekilde bilinen bir şeye aykırı olmama.

Mustafa Zerkâ'nın *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmm* adlı eserinde benimsediği görüş de bu metoda yakındır.[33]

4.Çevresel Şartları Dikkate Almamak

Araştırma konusu meseleye -olayı kuşatan çevresel gerçeklere bakmaksızın- soyut ve teorik olarak yaklaşmak.

Bilindiği üzere gerçeği anlamak, doğru ve hassas sonuçlara ulaşmaya yardımcı olur. Başka bir ifadeyle gerçeğe uygun doğru bir fetvaya (*hüküm*) bu şekilde ulaşılır. Zaman, mekan ya da topluma ilişkin şartları bilmek, araştırmacıya konu hakkında açık bir fikir verir. Zira fetva, soyut normu değil, somut olayın hükmünü bildirmektir ve bundan dolayı fetvalar birbirinden farklı olabilir. Müctehid ya da araştırmacının ilk fetvasını unuttuğu ya da ondan vazgeçtiği sanılabilir. Halbuki o her duruma, kendi şartlarına ve gerçekliğine göre hüküm vermiştir.

Örneğin, şartların Batı ülkelerinde yaşamaya zorladığı bir Müslüman bazı meseleler hakkında sorular sorar, sonra ona sanki bir İslam ülkesinde yaşıyormuş gibi cevap verilirse o Müslüman zora düşer. Ya da yeni hidayete ermiş bir Müslümana, zor anlayacağı ve zor uygulayacağı fetvalar bir bütün halinde verilirse bu kişi dinen sakıncalı bir duruma düşebilir veya onun için ters ve zararlı bir sonuç meydana gelebilir.

Bu hususta başka pratik örnekler zikretmeden önce yukarıda söylediklerimin yanlış anlaşılmaması için şunu ifade etmek isterim: İslam tektir. Doğu İslamı ya da Batı İslamı yoktur. Doğu'da helal olan Batı'da da helaldir. Haram ise (her yerde) haramdır, değişmez. Fakat burada hükmün uygulanacağı ortamın şartlarını kastediyorum ki, olayın hükmünü belirlemede dayanılacak esas da budur. Örneğin, parayı faizli bir bankaya koymak -faize destek olduğu için- haramdır. Bu fetva, faizsiz finans kurumlarının bulunduğu ya da -belirli sınırlar dâhilinde- banka ile işlem yapmaya götüren bir ihtiyaç bulunmayan bir İslam ülkesinde verildiği takdirde sahih ve makbul bir fetva sayılır. Fakat bu soru, şu anda pek çok gayrimüslim ülkede olduğu üzere, emniyetin bulunmadığı veya az olduğu, parayı taşımanın ya da evde bulundurmanın yüksek tehlike taşıdığı gayrimüslim bir ülkede yaşayan birinden gelse,[34] bu şahsa "Parayı yanında taşı ve geçici bir süre de olsa bankaya koyma, sana ne olacaksa olsun" mu diyeceğiz? Kanaatimce olayın gerçekleştiği yerle ilgili şartlar fetva verilmesini etkileyebilir ve şer'î terminolojiye göre onu normal durumlardan istisnaî hallere ya da zaruretin geçerli olduğu duruma nakledebilir.[35]

---

33 ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-fıkhiyyü'l-âm*, Matbaatü Câmiati Dımaşk, 1961, c. 1, s. 188, fıkra 84.

34 Üstad Zerkâ'nın konu ile ilgili sözleri için bankalarla ilgili araştırmasına bakınız: *Mecelletü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, İslamabad, Muharrem-Rebiulevvel 1408 h., s. 20.

35 ez-Zuhaylî, Vehbe Mustafa, *Nazariyyetü'd-darûreti'ş-şer'iyye*, Müessesetü'r-risâle,Beyrut 1982, s. 269.

5. Fıkıh Alanındaki Araştırmacının[36] Kendisini Kuşatan Amillerden Etkilenmesi

Amillerin gerçekte önemli olmaması ve hükmün değiştirilmesinde bir etkisinin bulunmamasına rağmen bu amillerin farklı olmasına bağlı olarak, ulaşılan sonuçlar da farklı olur. Araştırmacının, araştırmayı bu etkenlerden uzakta tekrarlaması durumunda sonuçlar farklı olurdu.

Genel olarak araştırmacıları etkileyen önemli amiller şunlardır:

a. Egemen otoritenin yapısını dikkate alma veya otoritenin talebi olsun ya da olmasın ona uygun ve onu destekleyici hüküm ve fetvalar verme.

b. Araştırmacının, müntesibi olduğu parti ya da grubun görüşlerinden etkilenmesi.

c. Bazı parti ya da grupların eleştirilerinden korkma örneğinde görüldüğü gibi, ülkedeki medyatik baskı güçlerinden etkilenme.

d. Özellikle düşünürler, devlet, üniversite ya da basın mensupları karşısında tutucu değil yenilikçi bir görüntüde olmayı arzu etme.

e. Araştırmanın yapıldığı ülkedeki hakim görüş ya da yaygın olan mezhebe aykırı düşmekten korkma ya da buna cesaret edememe. Bazı araştırmacıların bir mesele hakkındaki fetva ya da araştırmayı yaygın olan mezhebe göre yayınlayıp, çalışmayı o ülke dışında yayınladıkları takdirde başka bir mezhebi tercih ettikleri görülmektedir. Eğer fiilî bir baskı, hakikat aleyhine olarak uyum gösterme ve iltifat etme gayreti ya da bazen maddî yöne rağbet varsa bu, fikir ve ictihad hürriyetinin yokluğuna ve fikrî korkunun varlığına delalet eder.

Bu, her araştırmacının, o toplum veya ülkede kabul görmüş anlayışa veya hâkim mezhebe karşı gelmesi gerektiği anlamına gelmez. Ancak araştırmacının, sonuçları ne olursa olsun delillere ve bunların değerlendirilmesine göre üstün bulduğu görüşü tercih etmesi gerekir. Bununla birlikte, araştırma ya da fetvanın dolaptaki yazlık, kışlık ve baharlık elbiseler gibi bir konumda olması, alemlerin Rabbinden haber veren fıkıh araştırmacısı için makbul bir tutum değildir.

f. Ümmetin içinde bulunduğu zor şartların baskısı altında kalmak. Bu mesele fıkıh araştırmacısı ve müftü üzerinde [baskı oluşturan] en önemli amillerinden biridir. Bu meyanda İslamî bir yönetimin yokluğu, yeterli toplumsal dayanışmanın olmaması ve geçimini sağlayamayan kimseleri devletin himaye etmemesi ya da cinayet vb. olaylarda diyet ödeme uygulamasına başvurulmaması, bazı alimleri hayat sigortası sisteminin, hatta bütün sigorta türlerinin caiz olduğu yönünde fetva vermeye sevk etmiştir. Yine bazı alimler faizli işlem yapan bankalarda ve alkol ve domuz eti satan dükkanlarda çalışmaya cevaz vermektedirler. Eğer fakirlik, hastalık vb. hayatın gerçeklerinin baskısı olmasaydı mezkur şahıslar bu şekilde hüküm vermezlerdi.

---

36 Araştırmacı, şartların değişmesiyle araştırma konusu olayın şartlarının değişmesini birbirinden ayırmalıdır. Nitekim usûl alimleri şöyle kararlaştırmışlardır: Hükmün sebebini oluşturan illetin yeniden belirlenmesinde beklenmedik ve değişen şartların ileri derecede etkisi vardır. Şöyle ki; yeni şartları ortaya çıkan bu olayın, aslî illetinden farklı özel bir illeti olur…" (ed-Düreynî, *Buhûs Mukârane*, 1/73).

Örnek:

Meşhur alim Kardavî [faizli işlem yapan] bankalarda çalışmanın cevazıyla ilgili bir soruya verdiği cevapta[37] -faizin haramlığını açıklayıp uyarıda bulunduktan sonra- şöyle demektedir:

"Her şuurlu Müslümanın, iktisadî nizamımızın gelişmesi için, kalbi, dili ve gücüyle meşru yollarda çalışmaya gayret etmesi gerekir ki böylece İslam'ın öğretileriyle bağdaşır bir tutum sergilemiş olsun. Bu, uygulanamaz bir şey değildir. Dünyada -komünist devletler gibi- nüfusu yüz milyonları bulduğu halde faiz düzenini benimsemeyen devletler vardır.

Eğer Müslümanların tamamına [faizli işlem yapan] bankalarda çalışmayı yasaklarsak Yahudiler başta olmak üzere gayrimüslimlerin bankacılık faaliyetlerinde egemen olmasına sebebiyet verilir ki bu durum Müslümanların aleyhine olacaktır.

Banka faaliyetlerinin hepsi faizli olmayıp haram olan bazı muamelelerin dışında kalan komisyon karşılığı mubah işler yapma, mevduat toplama vb. gibi pek çok faaliyeti helal dairesi içerisinde yer alır. Dolayısıyla bir Müslümanın -benimsemese de- dinen ve vicdanen razı olacağı bir hale gelene kadar bu durumu kabul etmesinde bir sakınca yoktur. Ancak bu esnada kendine, Rabbine ve ümmetine yönelik görevini iyi bir şekilde yerine getirmeli ve "Ameller niyetlere göredir" kaidesi uyarınca iyi niyetinin karşılığını beklemelidir.

Fetvamızı nihayete erdirmeden önce yaşama zaruretinin ya da fukahâ indinde zaruret gibi kabul edilen hâcetin unutulmaması gerektiğini belirtmek gerekir. Bu sorunun sahibini yaşama vesilesi ve rızık kazanmak için bu işe zorunlu kılan işte budur. Allah Teala şöyle buyurmaktadır: "Kim zaruretiçinde kalırsa -haddi aşmamak ve haksızlık yapmamak şartıyla- ona günah yoktur. Muhakkak ki Allah çok bağışlayıcı ve çok merhamet edendir".[38]

6. Fakihlerin Metinlerini Mümkün Olmayan Bir Anlamla Yorumlamak

Bu, modern fıkhî araştırmanın olumsuz yönlerinden birisidir. Şöyle ki; bazı araştırmacılar *âmm* bir nassa ya da fıkhî bir kaideye ve bunun mutlak olarak *âmm* olmasına dayanarak yasaklanmış bir meseleyi mubah kılmaya ya da peşinen ulaşmak istedikleri hükümler çıkarmaya çalışırlar.

Buna örnek Maruf ed-Devâlibî'nin faizi mubah kılmak için Şeyhülislam İbn Teymiyye'ye ait kaide şeklindeki bir metne dayanmasıdır. Söz konusu kaide şudur: "Hayatın sürdürülmesi kendisiyle mümkün olan şeyi haram kılmada zorluk vardır ve zorluk da dinen kaldırılmıştır." Ona cevap verme gereği duyan bazı alimler bu örnekte Devâlîbî'nin kaideden, yersiz bir istidlalde bulunduğunu ifade etmişlerdir.[39] Ben de kaideye taşıyabileceğinin ötesinde daha fazla anlam yüklendiğini düşünmekteyim. Çünkü -bey', icâre, selem vb. bilinen hukukî işlemlerin, zorluğun kaldırılması amacıyla, mubah kılınmasında olduğu gibi- kaideler, kaidenin istikrâ yoluyla istinbât edildi-

37 Değerli üstadımızı takdir etmekle birlikte bu fetvayı benimsemediğimi ifade etmeliyim.

38 Kardavî, *Fetâvâ Muâsıra*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1986,1/611.

39 Dr. ed-Devâlîbî'nin düşüncesi ve ona karşı itirazın tamamı için Ömer Çapra'nın daktiloyla hazırladığı makaleye ve yine Sami Hammûd'un bankacılık işlemlerinin gelişmesiyle ilgili tezine bakınız. Dr. Devâlîbî'nin bu düşünceyi zikrettiği konferansının asıl metnine maalesef ulaşamadım.

ği mevcut fiilî hükümlerden bahsederler. Buradan hareketle, uygulanmasından zorluk doğan şer'î bir hüküm bulunmamaktadır. Çünkü teşrî' baştan sıkıntının giderilmesi amacıyla gelmiştir. Bu durumda faizin haram kılınması nasıl zorluk kaynağı olabilir?

7. Tahkîku'l-Menât Konusunda Özensizlik

Fıkhî nasları yerleri dışında kullanma gayreti ve usûle aykırı fıkhî tahric. Bütün bunlar ya ilim ve kavrayış yetersizliğinden ya da cehaletten ve tecrübe eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Beşinci özellikte, müftülerin otorite[40] ya da benzeri bir haricî amilden etkilenerek fetva vermesinden bahsetmiştik. Durumu şu şekilde daha da belirginleştirelim: Fetva vermeye kalkışan kimsenin, fetva verirken dayanacağı birtakım delillerin olması gerekir. Bu amaçla, sunulan meseleye benzer ya da ona yakın meseleleri araştırarak bunlar üzerine tahric yapmak suretiyle hedeflediği sonuca ulaşmaya çalışır. Bu durum -işine yarayanı alması ve fetvaya aykırı olanı bırakması açısından- delili ya da incelenen fetvayı bölümlere ayırmasını gerektirir.

Olay ya da tasarrufu aynı türden olan akit ve tasarruflar konumuna indirgemedeki hata da bu mesele kapsamında ele alınır. [Ele alınan] olaya belirli bir grup içinde yer verilecek ve olay o grubun hükmünü alacaktır. İncelenen işleme belirli bir işlem grubu içinde yer verilmesinin ardından olayın ya da işlemin incelenmesi ve ona uygun fıkhî niteliğin verilmesi gelir. Buna kavramsal olarak "fıkhî değerlendirme (*tekyîf*)"[41] denir ki bunun hukuk düşüncesindeki karşılığı "hukukî değerlendirme"dir.

Bir tasarrufa ya da belirli bir işleme fıkhî niteliğinin verilmesi, işlemin mahiyetini anlamaya, açıklamaya ve aynı tür ve benzer akit ve tasarruflarla karşılaştırmaya dayanır. Mesela bir işlem, ivazlı akit ya da teberru akdi türünden bir işlem olarak nitelenebilir. Sonra bu işleme, ivazlı akitlere veya teberru akitlerine uygun şekilde hüküm verilir.

İşlemin fıkhî bakımdan nitelendirilmesi tasnif açısından nitelendirilmesinden daha hassas olabilir. Bu da, işlemin, tasarrufların özellik ve isimlendirmelerine göre, büyû', icârât, şirketler gibi belirli bir sınıf kapsamına sokulmasıyla olur. Dolayısıyla araştırmacının gerçeğe uygun fıkhî nitelendirme hususundaki hatası, araştırmayı metodolojik yolundan saptırır ve bu sebeple yanlış sonuçlara ulaşılır.

8. Araştırmacının/Müftünün Vehme Kapılması yahut Hataya Düşmesi

Fetva isteyenin (*müsteftî*) bir amaç veya tasarladığı bir işten dolayı araştırmacı veya müftüye olayı olduğundan farklı yansıtması sebebiyle müftünün meseleyi gerçeğe aykırı olarak tasavvur etmesi sonucu, fetva veya varılan sonuç yanlış olabilir. Bazen da araştırmacı acelecilik, gaflet, yanılma, nefse uyma ya da anlama ve kavramadaki ihmal sonucu hataya düşebilir.

---

40 Bunu ifade ederken alimlerimizin affına sığınıyoruz. Allah'tan bize ve onlara selamet diliyoruz. Kendi nefsimizi temize çıkarmıyoruz. Bu meseleleri sadece eleştiri olarak zikretmiyoruz. Bu alimlerimizin görmezden gelinemeyecek ve unutulmayacak iyilik ve davranışları vardır. Mutlu kişi hata ve kötülükleri dile getirilen kişidir. Fakat araştırma metodu; konu ve ciddiyeti ile ilgili her türlü bilgiyi zikretmekten kaçınmamayı gerekli kılmaktadır. Farklı görüşlerde olmak sevgiye bir zarar getirmez.

41 *Tekyif* teriminin uygun bulmuyor ve bunun ve eski fakihlerin kullanımlarında dil açısından bir delaleti olmadığını düşünüyorum. Bu, hukuk literatüründen alınmış modern bir tabirdir. Bence onun yerine "fıkhî nitelendirme" (*el-vasfü'l-fıkhî*) veya "fıkhî tasnif" (*et-tasnîfü'l-fıkhî*) terimini kullanmak daha uygun olur. Belki de bunun sebebi, -Feyyûmî'nin *el-Misbâh*'da zikrettiği gibi (546/2) bu terimin kökünün bir şeyin durumunu ve niteliğini sormak için kullanılan "keyfe=nasıl" kelimesine dayanmasıdır.

Araştırmacı veya müftü, kasten hata etmedikçe ve nefsine uyup bilgisizce davranmadıkça ictihadda düştüğü hatada mazur görülür. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şu hadisinin mana ve delâleti zihinlerden uzak tutulmamalıdır: "Hüküm veren kimse ictihad edip isabet ederse iki ecir alır, eğer ictihad edip hata ederse bir ecir alır."[42] Yine Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "Kadılar üç kısımdır. İkisi ateşte, biri cennettedir. Cennette olan, doğruyu bilen ve onunla hükmedendir. Bilmediği hâlde insanlara hüküm veren kadı ise cehennemdedir."[43]

Bu hadisten, kasten doğruyu terk eden veya bir konu hakkında bilmeden hüküm verenin -doğruyu bulsa da bulmasa da- ateşte olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü doğruyu bulması ictihad ve ilimden ve etraflı bir incelemeden kaynaklanmaz, sadece bir tesadüftür. Bilindiği gibi ifta, kazanın benzeridir. Müftü ve araştırmacıların yanıltılması genel olarak müsteftilerden ve -eğer mesele bir ilimde uzman görüşüne başvurmayı gerektiriyorsa- görüşüne başvurulan uzmanlardan kaynaklanmaktadır.

Şimdi, yukarıdaki nitelikleri yansıtan ve bu meseleyi de kapsayan bir örnek verelim:

Yatırım senetleri ile ilgili bir fetva:[44]

Mısır Millî Bankası (*el-Benkü'l-ehlî el-Mısrî*) üç grup yatırım senedi çıkarmaktadır:

1. A grubu: Bu senetler 10 sene ya da daha fazla süreli olup uzun vadelidir. Anlaşmada belirlenen vadeden önce para bankadan çekilemez. Bunun için senet sahibinin alacağı faiz yüksek olur. Bu itibarla bu grup senetler, *artan yapı* ya da *artan değerli* senetler olarak isimlendirilir.[45]

2. B grubu: Sabit gelirli senetler olarak isimlendirilen bu senetlerin kâr ya da faizleri anlaşmaya göre her 3, 6 ya da 12 ayda bir ödenir.

3. C grubu (ödüllü senetler): Bankaya yatırılan mevduat için senet sahibi (*müşteri*) belirlenmiş ya da belirlenmemiş faiz ya da kâr alamaz. Banka bu parayla yatırım yapar ve kura çeker (çekiliş ya da piyango). Kim kurada çıkar ya da çekilişte kazanırsa ödülünü alır. Ödül, bankanın meşru ya da gayrimeşru yolla yapacağı yatırım sonucu elde ettiği kârın bir bölümünden ibarettir.[46]

Yatırım senetleri özetle bunlardır. Bu senetlere cevaz veren fetvalar ve çalışmalar yayınlanmıştır ki bunların en önemlisi Mısır eski müftüsünün 8/9/1989 tarihinde *Dâru'l-iftâ'*dan yayınladığı şu fetvadır:

Fakihlerin, kendisi ve kârları hakkında ihtilaf ettikleri işlemlerin çoğu yeni işlemlerdir. Örneğin Mısır Millî Bankası'nın çıkardığı yatırım senetlerini ele alalım. Banka bu senetlerin toplamının Nisan 1989'a kadar 4 milyar Cüneyh'e ulaştığını açıklamıştır.

---

42 el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh el-müsned (Sahîh-i Buhârî)*, (*Fethu'l-bârî* ile birlikte basım), Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 13, 318.

43 Sünenü Ebî Dâvûd, 2/268.

44 Mısır'da yatırım senetleri 1965'te yayınlanan 8 numaralı kanuna göre piyasaya sürülmektedir. Bu senetler Ürdün Merkez Bankası'nın arz ettiği kalkınma senetlerine benzemektedir.

45 el-Mütît, ty., s. 45; Zu'aytir, 1992, s. 92.

46 Sâlus, 1990, s. 93, 95.

Dâru'l-iftâ, bu gibi konularda ilmî güvenilirliğinişi bizzat yapanlara ve ilgili işlerde uzman olanlara sorulmadan hüküm verilmemesi gerektirdiği görüşündedir. Zira bir konuda hüküm vermek, önce onu tasavvur etmeyi gerektirir. Ben de Mısır Millî Bankası İdare Kurulu Başkanı beyefendiye bu senetlerle ilgili bazı sorular gönderdim. O da şu şekilde cevap verdi:

Sayın Mısır müftüsü Prof. Dr. Muhammed Seyyid Tantavî.

Zât-ı âlînizin 13.08.1989 tarihli mektubunuzdaki *Daru'l-iftâ'*nın sorularına cevabım aşağıdadır:

Soru: Yatırım senetlerinin yapısı ne şekildedir ve bunları tesis etmeye sevk eden düşünce nedir?

Cevap: Yatırım senetleri, tasarruf türlerinden biridir. Hükümet, tasarruf bilincini desteklemek ve kalkınma projelerinin finansmanına katılmak –yani devlet ve fertler arasında gerçek bir ilişki- için bu senetlerin arzını Mısır Millî Bankası'nın uhdesine vermiştir. Bu senetler 1965 tarihli 8 numaralı kanuna göre çıkarılmıştır.

Soru: Yatırım senetlerinin geliri hangi alanlarda kullanılmaktadır?

Cevap: Gelir, bütçede yer alan kalkınma projelerinin finansmanında kullanılır ve Maliye Bakanlığına verilir.

Soru: Yatırım senetlerinin masraflarını kim karşılar?

Cevap: Yatırım senetlerinin [arzı için gereken]ler dahil tüm masrafları Maliye Bakanlığı üstlenir.

Soru: Yatırım senetleri kredi mi sayılır; yoksa sahibinin, kıymeti miktarınca yatırıma izin verdiği bir mevduat mıdır?

Cevap: Yatırım senetleri, sahibinin, kıymeti kadar yatırım yapmaya izin verdiği mevduat sayılmaktadır.

Ardından Tantavî, Fıkhî Araştırmalar Heyeti'nin 1976'da konu ile ilgili olarak yaptığı araştırma toplantısındaki görüşlerin özetini verip çoğunluğun (9'a karşı 4) yatırım senetlerinin cevazı görüşünde olduklarını zikrederek onların şu sözlerini nakletmektedir:

"Sayın Yasin Süveylim şöyle demiştir:

Bu mevzuda İslami Araştırmalar Komisyonu'nun *(Mecma'u'l-buhûsi'l-İslâmiyye)* fıkhî araştırma planına uygun olarak oluşturduğum görüşün özeti şu şekildedir:

- Yatırım senetleri ile ilgili işlem, önceki fakihler döneminde mevcut olmayan yeni bir işlemdir.

- Yatırım senetleri ile ilgili işlemde fertler parayı ödemekte ve devlet bu parayla yatırım yapmaktadır.

- Bu türden olan her yatırım faaliyetine şu şer'î kural uygulanır: Yararlı şeylerde asıl olan ibâha, zararlı şeylerde asıl olan haramlıktır.

- Sözü geçen şer'î kural yatırım senetlerine şu şekilde uygulanır: Bu işlem parayı ödeyen fertler ve yatırımı yapan devlet açısından faydalıdır. Bu işlemde tarafların birbirlerini zarara uğratması ya da sömürmesi söz konusu değildir.

Dolayısıyla yatırım senetleri ile ilgili işlem her üç çeşidiyle de şer'î açıdan mubahtır.[47]

Sayın Abdülazim Bereket ise şöyle demiştir:

"C grubu" ödüllü senetlerde bankaya ödenen para kredidir. Zira paranın mülkiyeti bankaya geçmiştir ki bu da şer'î açıdan caiz, hatta mendubdur. Kurada kendisine ödül çıkan kimsenin bunu alması ise helaldir. Çünkü bu, sermaye sahibi olan devlet ya da banka tarafından yapılan bir hibedir. Hibenin ise alınması mendub, kabul edilmemesi mekruhtur.

"A ve B grubu" senetlerle işlem yapmak ise sahih mudarabe kabilindendir. Çünkü her ikisinde de kazanılan para, sermaye sahibi ve parayı çalıştıran arasında ortaktır. Bu iki türle işlem yapmak şer'î açıdan helal ve caizdir. Zira bunlarda maslahatın gerçekleşmesi muhakkak ve mefsedetin gerçekleşmesi bir vehimdir. Hükümler ise vehim üzerine bina edilmez. Fukahânın, mudarabenin sıhhati için koyduğu şart kârın, her bir taraf için ½ ve 1/3 gibi bir oranla belirlenmesidir. Çünkü bir tarafın 5, 10 gibi belirli bir miktar pay alması şeklindeki paylaşım, kâr elde edilmediği zaman diğer tarafı kârdan mahrum bırakır.

Burada durum bundan farklıdır. Zira bu projeler, sonucu garantili iktisadi kurallar üzerine bina edilmektedir. Sermaye sahibinin kârdan belirli nisbette aldığı pay, bu paraların yatırım amacıyla kullanıldığı projelerden sağlanan kâr içinde küçük bir miktardır. Ayrıca her iki taraf da bu işten istifade etmektedir ve sömürü ve mahrum kalma söz konusu değildir.[48]

Sayın Muhammed Selam Medkûr ise kısaca şöyle demektedir:

"Yatırım senetlerinin her üç çeşidi de yeni bir işlemler olup isimli akitlerin hiçbir türüne girmez. Bunlar fertler ve toplum için faydalı işlemlerdir. İşlemin taraflarının birbirlerini sömürmeleri söz konusu değildir. Bankanın verdiği bu kârlar -sömürü yönü ve zarar ihtimali bulunmadığı için- faiz kabilinden değildir.[49]

Bütün bunlardan önce Sayın merhum Muhammed Şeltût tasarruf fonlarının kârları hakkındaki görüşünü *Fetâvâ* (*Fetvalar*) başlıklı kitabında şöyle ifade etmiştir:

"Şer'î hükümlere ve doğru fıkhî kurallara göre tasarruf fonu kârlarının helal olduğu ve bir haramlık taşımadığı kanaatindeyim. Zira mevduat olarak verilen para, sahibinin tasarruf fonuna verdiği bir kredi değildir ve tasarruf fonu ondan kredi almamıştır. Sahibi bu parayı Posta İdaresi'ne bilerek, kendi istek ve seçimiyle ve idarenin bu parayı kabul etmesini talep ederek takdim etmiştir. Bu paranın az da olsa zarar etme ihtimali içeren ticari faaliyetlerde kullanıldığını da bilmektedir. Yatırım senetlerinin, Şeltût'un helal dediği tasarruf fonu kârlarıyla her yönüyle örtüştüğü aşikârdır."

---

47 Yasin Süveylim'in görüşü için *Yatırım Senetlerinin Kârları Konusunda İslam'ın Hükmü* başlıklı kitapçığa bakınız. (*Mecelletü'l-Ezher*, Cümâde'l-ûlâ 1417 (h.), s. 25-26.)

48 Bu görüşün metni için az önce zikredilen kitapçığa bakınız (s. 28-29).

49 Age, s 30.

Fetvadan bu kadar iktibasla yetinerek fetvayı metot açısından değerlendirelim:

1. Meselenin banka idaresi tarafından -fetvayı etkileyecek bir biçimde- kararlaştırılması ve hakikate aykırı bir şekilde tasviri söz konusudur. Zira banka idaresi ilişkinin devlet ve fertler arasında olduğunu, senetlerden elde edilen gelirin kalkınma projelerine aktarıldığını, kârı ödeyenin -banka değil- devlet olduğunu ve yatırım senetlerindeki işlemin aslının, sahibinin bankaya kıymeti miktarınca yatırım yapmaya izin verdiği bir mevduattan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Bununla istenen şey, mevduatın yatırım amaçlı mevduat olduğu sonucuna ulaşmak ve müftünün bu tasvirden hareketle mudarabeye kıyasen işlemin helal olduğu sonucunu çıkarmasını beklemektir.

2. Son soruda meseleyi belirli bir şekilde tasvir ederek bankayı yönlendirme söz konusudur. Çünkü banka krediden bahsetmenin meseleyi çıkmaza sokacağını, yatırımına izin verilmiş olan vediadan söz etmenin ise problemi çözeceğini bilmektedir. Nitekim istedikleri olmuştur. Ben soruyu sadece müftünün fetvasında değil, 1976 yılında araştırma komisyonundaki heyetin dilinden de bizzat inceledim. Buradan anlaşıldığına göre meseleyi doğru olmayan bir biçimde tasavvur etmek hatalı bir sonuca götürmüştür.

3. A ve B grubunun sahih mudarabe kabilinden olduğunu söylemek yeni bir akdi mudarabe meselesine indirgemek anlamına gelmektedir. Zira yatırım senetlerinde para garantilidir ve paranın garanti edilmesi, akdi ifsad eder ya da Hanefîlerin dediği gibi garanti şartı mülgâ sayılır. Ayrıca, yatırım senetlerinde yıllık olarak anaparanın %10'u gibi belirlenmiş bir kâr almak düpedüz faizdir. Dolayısıyla şeklî bir benzerlikle yapılan indirgeme haramı helale dönüştürmez.

4. İşlemin yeni olduğunu söylemek, muamelat kurallarının kapsamına girmeyeceği anlamına gelmez.

5. Şeltût'un fetvası üzerine kıyas yapmak şu iki sebepten dolayı doğru değildir: a) Şeltût posta tasarruf fonu kârlarını önce mubah gördüğünü açıklamış sonra bu fetvadan rücû etmiştir.[50] b) Merhum Şeltût yatırım senetlerinin haramlığı yönünde fetva vermiştir. Bu durumda Şeltût'un fetvasının bir bölümünü -kendi fetva ve görüşünü teyid ettiği için- alan ve konuyla doğrudan ilgili olan diğer yönleri ve fetvayı terk eden araştırmacı insaflı biri değildir. Zira delili parçalara ayırmış ve araştırmada tarafsız davranmamıştır.

6. Fetva ile ilgili tartışma ve cevaplardan, müftü ile onun beraberindeki ve öncesindeki araştırmacıların baskı ve dış âmillerin etkisi altında kaldıkları anlaşılmaktadır. İkrahla hüküm verdiklerini söylemiyorum. Ancak bazen psikolojik etki ve bütçe açığının giderilmesi gibi netâmeli konularda devlete yardım etme ve çıkış yolu bulma arzusu, araştırmanın seyrine etki edebilir.[51] Bu da araştırmacı ya da müftünün, faaliyetinde iyi niyetli olduğuna, fakat neticede hataya düştüğüne işaret etmektedir. Nitekim müftü fetvanın başında ve sonunda şu sözlerle insanları devlete yardım etmeye teşvik etmektedir: "Kişinin bu senetleri devlete yardım etme ve toplumun bütün fert-

50 Bu konuyla ilgili olarak bkz. el-Kardavî, *Fevâidü'l-bünûk hiye'r-ribâ el-harâm*, tab'uDâru's-Sahve, Mısır 1990, s. 103; es-Sâlûs, Ali Ahmed, *Hükmü vedâi'i'l-bünûk*, Dâru's-Sekâfe, Katar 1990, s. 113-114; Zu'aytir, *Hükmü'l-İslâm fî şehâdâti'l-istismâr*, Dâru'l-Hasen li'n-Neşr, Amman 1992.

51 Kardâvî, *Fevâidü'l-bünûk*, s. 13, 80.

lerine yararlı projeler geliştirmesi için destek olma amacıyla satın alması hayırlı işlerden biridir."

Benzer Bir Başka Fetva

Müftünün hataya düşüp müsteftinin istediği yönde fetva vermesi için müsteftinin meseleyi belirli bir şekilde tasvir etmesine örnek vermiş olduk. Bunun yanında araştırmacı ya da müftünün meseleyi gerçeğinden farklı bir şekilde tasvir etmesi ve soruyu bu tasavvura göre düzeltmesine dair başka örnekler de bulabiliriz. Bunun örneği, alimlerden birine fetva vermesi için yöneltilmiş şu soruda görülmektedir:

Soru: "Ticarî bankalar mevduat sahiplerinden belirli bir faiz karşılığında para almakta ve bunu daha yüksek bir faizle kredi olarak dağıtmaktadırlar. Hakkında ihtilaf bulunan bu meselede hangi görüş isabetlidir?

Cevap: Bu soruya cevap vermeden önce sorudaki bazı hususları düzeltmek istiyorum. Öncelikle belirtmek gerekir ki "faizler" kelimesi yerine "kârlar" ya da "gelirler" kelimelerini kullanmak daha doğru olur. İkinci olarak; "mûdiler" kelimesi yerine "yatırımcılar" kelimesinin konulması gerekir. Üçüncü olarak; "kredi alanlar" kelimesi yerine "bankayla işlem yapanlar" tabirini kullanmak gerekir. Zira ticarî bankaların görevi para toplamak ve yatırım yapmak suretiyle bu parayı artırmaktır, kredi vermek değildir. Çünkü kredi vermek, sosyal amaçlı bankalar gibi kurumların görevidir. Bundan dolayı, soru şöyle olmalıdır: "Ticarî bankaların, yatırımcılara, bankadaki paraları karşılığında belirlenen kâr ya da gelir ödemeleri hususunda ve aynı şekilde, bankanın, çeşitli projelerde kullanılması için verdiği paradan belirli bir gelir alması hususunda ihtilaf vardır. Hakkında ihtilaf bulunan bu meselede hangi görüş isabetlidir?" Bu düzeltmeden sonra krediler, mevduatlar ve yatırım kelimeleri arasında sözlük ve terim anlamları açısından büyük fark olduğunu ifade etmek isterim."

Bu zat kredi ile ilgili cevabında şöyle demiştir:

"Bir insanın, hayatın zaruretleri sebebiyle bir başkasından borç almak zorunda kaldığını farz ettiğimizde, bu başkasının kendi hakkından fazlasını alması uygun olmaz. Fertlerin kendi arasındaki muamelelerde temel kural budur…Fakat bir şahıs, -*Nâsır Bankası* gibi- sosyal amaçlı bir bankaya başvurup zarurî ihtiyaçlar için bir miktar kredi alsa, bankanın; yazma, belgelendirme gibi idari ya da kurumsal işlemlerin masraflarını müşteriden tahsil etmesinde şer'î açıdan bir sakınca yoktur. *Nâsır Bankası*'nın yaptığı budur. Banka, kredi verdiği kişiden %1.5'i sosyal sigorta olmak üzere %3 fazla pay alır. Şayet kredi alan, borcunu ödemeden ölürse kalan borç düşer ve banka vereseden bunu talep edemez. Kur'ân-ı Kerim zarurete düşen kimsenin sorumluluğunu şu ayetle kaldırmıştır: "Kim zaruretiçinde kalırsa -haddi aşmamak ve haksızlık yapmamak şartıyla- ona günah yoktur. Muhakkak ki Allah çok bağışlayıcı ve çok merhamet edendir."

Bildiğim kadarıyla ticarî bankalar fakir ve muhtaçlarla -zarurî ihtiyaçları konusunda- değil, büyük çoğunlukla zenginlerle ve ticarî, sınaî ve ziraî proje sahipleri gibi insanlarla işlem yapmaktadır. Dolayısıyla ticarî bankaların kredi verdiğini ya da borç aldığını söylemek, sözlük ve terim [anlamı] açısından yanlış bir ifadedir."

Bankalardaki mevduatlarla ilgili olarak ise bunların emanet [hükmünde] olduğu ve bankanın bu parayı koruması karşılığında ücret almasının caiz olduğu söylenmekte, sonra bu zat şöyle demektedir:

"Bütün bunlara binaen, paralarını bankalara -yatırım niyet ve kastıyla değil- koruma niyet ve amacıyla koyanların bankadan sadece anaparalarını almaları caizdir. Bunun da ötesinde banka onlardan parayı korumanın karşılığı ve para, sahibi tarafından geri istendiğinde tam ödemenin garantisi olarak uygun gördüğü bir ücret alabilir.

"Yatırım" kelimesi anlam olarak borçlar ve mevduatlar kelimelerinden farklıdır. Çünkü yatırımın anlamı, para ve işin meşru yollarla artırılmasıdır. Buna binaen, bir kişi herhangi bir bankaya gidip bir miktar para verse, helal bir şekilde yatırım yapması için bankayı vekil kılsa ve paranın sahibi bankanın kendisi için belirleyeceği kâra razı olsa bu işlem ve bu yoldan elde edilen kârlar helaldir.

Mesela bir kişi, şirket ya da kurum, uzmanlaşmış birimleri vasıtasıyla kârını hassas bir şekilde takdir ettiği ticarî bir projeyi gerçekleştirmek için bir bankadan bir miktar para istese, banka da ona -mesela- kârının % 50'si karşılığında bu parayı verse ve her iki taraf, kendi istek ve iradeleriyle bu şekilde anlaşma yapsalar bu işlem ve bankanın söz konusu şirket, kurum ya da kişiden aldığı para helaldir. Çünkü bu para, bu şirket ya da kurumun, kendisi için belirlemiş olduğu kârın bir parçasıdır ve yürüteceği projelerde ortaklık karşılığında bu parayı almıştır. Ayrıca, eğer banka bu parayı vermese idi karşı taraf sıkıntıya düşecekti.

Bana göre bankanın rolü -basit bir şekilde ifade edecek olursak- sermaye sahipleri [ile yatırım yapanlar] arasındaki aracının rolü gibidir. Banka A şahsının parasını, onun vekili olarak –ve meşru olan karşılıklı rızalaşma ile belirlenen bir kâr karşılığında- yatırım yapmak üzere alır. Mesela bu kâr %10 olabilir. Sonra bu parayı -bankanın vekili olarak yatırım yapması için, aracılığı ve yürüteceği çeşitli işler karşılığında- B şahsına verir. Kanaatimce bunun gibi bir işlemde aldatma, hile, sömürü, zulüm ve Allah'ın haram kıldığı bir şey bulunmamakta olup bu işlem ve getirdiği kârlar helaldir. Umarım ki bu açıklama ile karışıklığı gidermiş ve söz konusu işlemlerden hangisinin helal ve hangisinin haram olduğunu kısaca izah etmiş olduk."

Bu Fetvanın Metot Açısından Değerlendirilmesi:

Yukarıdaki fetvada, araştırmacının soruyu yeniden düzenlemesi ve tashihi sonucu sorudakinden nasıl farklı bir durumun ortaya çıktığı açıkça görülmektedir. Faizler kelimesini kârlar ile, mevduat yatırma kelimesini yatırım ile ve kredi alan tabirini işlem yapan ile değiştirmiştir.

Sonra araştırmacı faizli kredinin haram olduğunu söylemiş ve zaruret halini bundan istisna etmiştir. Ortaya koyduğu bütün bu öncüllerden sonra mûdilerin (kârdan) aldığı miktarın helal olduğu sonucuna ulaşmıştır. Aynı şekilde, fert ya da kurumların ticarî bir projenin yürütülmesi için bankadan aldıkları parayı fazla olarak geri ödemesi de helal olarak değerlendirilmiştir.

Bütün bunlardan, araştırmacının, bankanın kendisinin bile söylemediği bir şekilde, bankayı ve işlemlerini değerlendiren[52] bir cevap lütfettiği anlaşılmaktadır. Oysa

52 Bu meselenin ayrıntısı için Zerkâ'nın bankalarla ilgili araştırmasına bakınız (s. 18 vd.).

bankaya mevduat olarak koyulan para, fıkıh ve hukuk açısından bankanın zimmetinde müşteri lehine bulunan borçtan ibarettir. Bu itibarla, banka borçlu, mûdi alacaklı sayılır.[53] Banka faiz vererek kendisine para yatırılmasını teşvik eder. Çünkü o da aldığı parayı faizle borç verir ya da uygun gördüğü bir işe yatırım yapar. Burada önemli olan şudur ki, banka kendisine mevduat olarak verilen paranın ve buna ek olarak mûdînin anaparasının, belirlenmiş olan %8, %9 ya da daha az veya fazlasının ödenmesinden sorumludur.

İşlemin banka ve mevduat sahibi arasında olması ya da bir sermaye sahibinin diğer bir şahsa paradan belirli bir kâr almak üzere borç vermesi durumunda da işlemin mahiyetine ve bu işleme yönelenlerin amacına bakılır. Banka ve bankayla işlem yapan taraf, mudarabe ve müşareke akdini bilmiyor mı? Neden taraflardan her biri mudârabe özellikleri taşıyan bir akit imzalayıp da bu akdin getirdiği yükümlülükleri taşımıyorlar. Eğer banka, araştırmacı/müftünün ifade ettiği şekilde işlemler yapmakta ve akit buna göre şekillenmekte ise araştırma konusu işleme kimsenin haram diyeceğini zannetmem. Ancak araştırmacının, metot açısından, banka ve müşteri (mûdî ve kredi alan) arasındaki işlemin mahiyetini gözden geçirmesi, yapılan akde bakması ve ticaret hukukunda bu işlemi belirleyen kanun maddelerini ve banka işlemlerini düzenleyen kanunları incelemesi gerekirdi. Çünkü akdin taraflarının anlaşmazlığa düşmesi durumunda uygulanması gereken hükümler bunlardır. Bilindiği üzere mudarabe akdi borç akdinden nitelik olarak farklı olup borcun getirdiği yükümlülük ve haklar da mudarabe akdinin getirdiği yükümlülüklerden farklıdır.

9. Fıkhî Hüküm Koymaya Yönelik (teşrî'î) Araştırmanın Hukukî Araştırma Metoduna Göre Yapılması

Muamelat alanının öne çıkan özelliklerinden birisi, fıkıh alanındaki bazı araştırmacıların hukukî alandaki modern toplumsal araştırma metodunu uygulamalarıdır. Şöyle ki, modern hukuktaki temel düşünce hukukun tamamıyla değişken (*takrîrî*) bir ilim olduğudur. Yani hukuk düzeni toplumun gelişmesiyle gelişir ve her alanında toplumun eğilimlerini yansıtır.

Bu metodun Şer'î ilimlere uygulanması, Batı hukuku araştırmalarından beslenmiş ve genel olarak sosyoloji eğitimi almış kişilerde görülmektedir. Ancak İslam şeriatında teşrî (hukuk) değer yüklüdür (*takvîmî*), [hukukta olduğu gibi] tümüyle değişken değildir. Bu hususta üstadımız Fethi ed-Düreynî şöyle demektedir: "İslam fıkhı, hukukta olduğu gibi sadece toplumdaki fertler arasındaki veya yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkileri düzenleyen, çatışan faydaları dengeleyen ve toplumsal, iktisadî ya da siyasî ölçütlere göre bir kısmını diğerlerine üstün tutan soyut düzen kuralları değildir. Bilakis İslam fıkhı bunlara ek olarak ve öncelikle, kurallarında semavî kaynaklara dayanan, teşrî'inde en yüce örnek ve ahlakî olgunluklara birinci önceliği veren değer yüklü bir fıkıhtır."[54]

---

53 Bkz. Mübarek, Abdülmün'im Muhammed, *en-Nukûd ve's-sayrafe*, ed-Dâru'l-Câmiiyye el-İskenderiyye, 1985, s. 121; Nâzım eş-Şemrî, *en-Nukûd ve'l-mesârif*, Dâru'l-Kütüb, Musul-Irak 1987, s. 44-45; el-Cezzâr, *el-Bünûk fi'l-âlem*, s. 132-133; Refik el-Mısrî, *el-Câmi' fi'r-ribâ*, s. 427 vd. Aynı şekilde Sami Hammûd'un *Tatvîru'l-a'mâli'l-masrafiyye bimâ yettefiku ve'ş-şerîate'l-islâmiyye* adlı kitabında (s. 259 vd.) banka faizleri meselesi ile karz ve vedia akitleri hassas bir şekilde ele alınmıştır. Ancak araştırma konumuz –görüşlere cevap vermek değil- muamelat alanındaki araştırma metodunun özellikleri olduğundan sadece metodla ilgili problemli noktalara işaret etmekle yetindim.

54 Düreyni, *el-Hak ve medâ sultâni'd-devle fî takyîdihi*, Beyrut 1984, s. 78; Ferec, Tevfik Hasen, *el-Usûlü'-âmme li'l-kânûn*, Matbaatü Îtânî, Beyrut, t.y., s. 38.

Bu özellikleri taşıyan fetvalara şunlar örnek verilebilir: Hayat sigortasının mubah görülmesi, bazı faiz meseleleri, ahlaka ilişkin bazı muameleler, mirasta kadının erkekle eşit pay alması gibi bazı ahvâl-i şahsiyye kanunları vb.

Değerlendirme

Fıkhın modern gelişmelerin gerisinde kalmaması gerektiğini ve bunun İslam hukukunun kıyamete kadar sürmesini sağlayan özelliklerden biri olduğunu belirtmek istiyorum. Son yüzyıllarda İslam hukukunun uygulanmasını geri plana atan şey, bazı fetva otoritelerinin ve taklitçi alimlerden şeriatı savunmada önde gelenlerin taassup göstererek yeniliklere açık olmamasıdır. Bu durum fıkıh ve toplum gerçekleri arasındaki mesafe sebebiyle insanların zorluk ve sıkıntı çekmeleri sonucunu doğurmuştur. Bunun sonucunda yöneticiler -yasama hususunda ihtiyaçlarını daha kolay karşılayacaklarını düşündükleri pozitif kanunlara sığınmışlardır. Buna en büyük örnek *Osmanlı Hukuk Muhâkemeleri Usûlü Kanunu'*nun46. maddesinde zikredilmektedir ki, özeti şu şekildedir:

Bilindiği üzere Osmanlı Devleti'nin H. 1286 / M. 1869'da yayınladığı *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye,* İslam hukukundan alınmış, muamelata ilişkin ilk kanunlaştırmadır. Bu kanunu yapanlar, Hanefî mezhebinin tercih edilen görüşlerine tabi olmuşlar ve diğer mezheplerden görüş almamışlardır. Bu durum *Mecelle*'nin hükümlerinin çoğunun, ticaret ve muamelatta sigorta, yeni şirketler, sözleşmeler, ticarî ve manevî mülkiyetle ilgili kanunlar ve akitle birlikte ileri sürülen şartlar gibi yeni meseleler karşısında yetersiz kalmasına sebep olmuştur.

Osmanlı Devleti'nde yöneticiler Hanefi mezhebine bağlı ulemânın bu meselelere -başka mezheplerden görüş almak suretiyle- çözüm getirmeleri için gayret gösterdiler ancak mezkûr alimler bunu kesin bir şekilde reddettiler. Bu durumda padişah, yargılama kurallarını düzenleyen *Hukûk-ı Muhâkemât Usûlü Kanunu*'nu [Batı'dan] almak zorunda kaldı. Bu kanunun üç prensibi içeren 64. maddesi *Mecelle* ve Hanefî fıkhındaki akdin fesadının sebeplerinin çoğunu ve butlan hallerinin bir kısmını ortadan kaldırdı. Bu madde, soyut ve ticarî varlıklar ve imtiyaz hakları gibi, insanların örfündeki mal, hak ve mütekavvim menfaatlerin hepsini akit konusu yapmaya elverişli kabul etti. Hatta bu madde kapsamına şarap da girdi ve 64. madde akitleşme şartları ile ilgili hürriyeti –nasla yasak kılınmamak ve kamu düzeni ve genel ahlaka aykırı olmamak koşuluyla kabul etti.[55] Eğer devletin alimleri Hanbelî ya da Malikî mezheplerine veya genel kapsamıyla fıkha müracaat etselerdi, hakkında araştırma yapmaktan imtina ettikleri meselelerin çoğu için çözümler bulurlardı ve devlet, pozitif kanunlara ve Batı'ya ait nazariyelere yönelmezdi.[56]

Konumuza dönecek olursak, şeriat [yeterli hukukî] esnekliğe sahiptir ve -bildiğimiz veya bilmediğimiz- herhangi bir olayı hükümsüz bırakmayacak şekilde her probleme cevap verme özelliği taşır. İctihada başvurmak, gerekli nitelik ve şartları

55 Zerka, *Şerhu'l-kânûni'l-medenî es-Sûrî,* Matbaatü'l-hayât, Dımaşk 1965, 1/13; *el-Medhal,*1961, 1/177.

56 O dönemde devletin alimlerinin içinde bulundukları fıkhî taassubun etkisini kabul etmekle birlikte Osmanlı sultanlarının Batı ve Avrupa kanunlarından iktibas yapmaya başvurmalarının meşru bir çözüm olmadığı açıktır. Avrupa'nın imtiyazlar yoluyla elde ettiği nüfuz, Avrupa'ya duyulan hayranlık, hukukî istişareler için Fransız müsteşarlar görevlendirilmesi ve yöneticilerin zayıflığı, Avrupa ve özellikle Fransız kanunlarından iktibasda bulunmak için var olan baskının şeklini ortaya koymaktadır. Buna rağmen yöneticilerin yapması gereken şey Hanefî fakihlerin muhalefetine rağmen Fransız ve diğer ülkelerin kanunlarına dayanmak yerine diğer mezheplere başvurmak ve onlara dayanmak idi.

taşıyan herkes üzerine vaciptir. Şeriatın esnekliği, gelişimi ve değişikliklere ve toplumun ilerleme ve gelişimine cevap verecek özellikte olması, sabit hükümlerin ve genel kuralların ihlal edilmemesi şartına bağlıdır. Dinin aslını oluşturan şer'î hükümler ve bunlara bağlı meseleler değişime kapalıdır. Mesela, akâid, ahlak, ibâdât vb.ye ek olarak mal, aile ve devlet konusunda teşrî'in temel nazariyeleri değişime konu olmaz.[57] Malî düzen alanında mesela faiz ve aldatma haramdır ve haram olarak kalacaktır. Ancak sistemin aslına ve temellerine zarar vermeyen yeni araç, model ve kalıplar şüphesiz ki değişme ve yenilenmeye açıktır. Özellikle siyaset-i şer'iyye ve maslahat kaidelerinde bunun ileri boyutlarını görmek mümkündür.

Toplumların gelişimini yakalamak ciddî, istikrarlı ve ilmî çalışmalar yaparak uygun şer'î hükümler ortaya koymakla olur.Fetva, olayın şer'î hükmünü vermektir. Bu ise ancak olayın mahiyet, kaynak ve usûlünü araştırmakla olur. Hükme ulaşmak için birtakım kural ve kaideler vardır. Tutuculuğu herkes becerir ancak ruhsata gelince -Seleften bazılarının dediği gibi- bu derinleşmiş bir alimin yapacağı bir şeydir. İmam Hafız Ebû Bekir Hatîb el-Bağdadî şöyle der:

"Müftünün, istinbatı kuvvetli, gözlemi iyi, düşüncesi oturaklı, itibar sahibi, sabırlı, teenni ile hareket edip acele davranmayan, maslahatın nerede bulunduğunun farkında olan, istişare eden, dini [yaşayışı] sağlam, dindaşlarına karşı şefkatli, rızkının helalliği konusunda titiz -ki bu başarının ilk şartıdır- şüpheli işlerden kaçınan, bozuk tevillerden geri duran, hakka sıkı sıkıya bağlı, sürekli olarak fetva kaynakları ve ictihad yollarıyla meşgul olan biri olması gerekir. Her dâim uyanık olmalı, gafletin galebe çaldığı, zabtı ve anlayışı kıt, aklı bozuk ve rastgele cevap veren ve tam bilmediği bir konuda fetva veren birisi olmamalıdır."[58]

10. Mezhep Taassubu Göstermemek

Çağımızdaki alimlerin çoğu Hanefîlik, Malikîlik, Şafiîlik ve Hanbelîlik gibi bilinen mezheplere mensup olmalarına rağmen yeni meseleleri araştırırlarken çoğunlukla kendi mezheplerine bağlı kalma konusunda taassup göstermemektedirler.[59] Mesela üstadımız Zerkâ mezhep ve meşrep olarak Hanefî olmasına rağmen bazı meselelerde Hanbelî, Malikî ve diğer mezheplerin fıkhına göre fetva vermiştir. Örneğin kendisi irade özgürlüğü konusunda Hanbelî mezhebinin özelliklerini şöyle ifade etmektedir:

"Sözleşme özgürlüğü prensibi konusundaki bu Hanbelî ictihadı, konu üzerinde çalışan kimselerin sürekli beğenisini toplayan ve geçerliliğini sürdürmeyi hak eden bir ictihaddır ve akitler ve şartlar hususunda sınırları tabiatın kendisi olan geniş bir ufuk gibidir".[60]

Zerkâ hakkında zikrettiğimiz bu özellik farklı mezheplere mensup alimler için de geçerlidir. Bu, güzel bir özellik ve övgüye layık bir haslettir; çünkü taassup, alanın darlığına ve ilmin ortadan kalkmasına delalet eder.

---

57 Bu meselelerle ilgili daha fazla bilgi için şu kaynaklara bakınız: es-Sibâî, *el-Murûne ve't-tetavvur fi't-teşrî'i'l-islâmî*, Dâru'l-Varrâk, Beyrut, s. 17-30; Âbid es-Süfyânî, *es-Sebât ve'ş-şümûl;* Nizameddin Abdülhamid, *Mefhûmü'l-fıkhi'l-İslâmî*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, s. 21 vd.; ez-Zerkâ, *el-Medhal*, 180-184; Kardavî, "Avâmilü's-si'a ve'l-mürûne fi'ş-şerî'a", *Havliyyetü külliyeti'ş-şerî'a-Câmiatü Katar*, s. 24 vd.

58 el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1980, 2/157-158.

59 Bazı durumlarda alimlerin bir kısmı, bağlı oldukları mezhebin kaidelerine bağlı kalıp cumhura muhalefet etmektedirler. Ancak genel niteliklerin açıklanmasında nadir, yok hükmündedir.

60 Zerkâ, *el-Medhal*, I/487.

11. Fıkhî İhtilafın Devam Etmesi

Bu, sahabe asrından beri ictihâdî fıkhın özelliğidir. Ancak bu asırda bu mesele -hızlı ve geniş olan iletişim ve yayın araçları sebebiyle- farklı bir boyut kazanmıştır. Bu, bazı durumlarda genellikle kararsızlığa düşen avam ve müsteftînin fetvalara ve alimlere olan güvenini sarsmaktadır. Bir alim televizyona ya da radyoya çıkıp bir işlemin haram olduğunu söyledikten sonra bir başkası çıkıp aynı muameleye helal diyebiliyor. Belirli bir başlıkla yayınlanan kitabın yanında ona cevap vermek için yazılan veya birincisinin aksi bir başlık taşıyan bir kitap görebiliyorsunuz. Örneğin ziynetlerin zekatından bahseden pek çok eser var. Birinin başlığı "Ziynette Zekat Yoktur", diğerinin başlığı "Ziynetin Zekatı", bir diğerinin başlığı ise "Kadının Ziynetinin Zekatı" şeklindedir. Bu eserler ve diğerleri vücûb ve cevaz konusunda farklı görüşler ileri sürmekteler. Bu durumun benzeri, bazı işlemlerde de görülmektedir. Bütün bunlar daha önceden mezheplerin yaygın olduğu ve insanların alim ve müftülerine güvendikleri önceki dönemlerin aksine günümüzde modern fetva ve araştırmalara güvensizlik duyulmasına sebep olmaktadır.

12. Ferdî İctihadın Yanı Sıra Toplu İctihadın Öne Çıkması

Modern işlemler ve diğer alanlardaki meselelerin pek çoğu fıkhî komisyonlar, fetva meclisleri, uzmanlık kongreleri ve ilmî toplantılara sunulmakta; bu meselelerle ilgili araştırma metinleri yazılmakta, tartışılmakta ve sonra -ferdî değil- heyet halinde "kararlar ve tavsiyeler" çıkarılarak falan komisyon ya da fetva meclisi "şöyle karar aldı"[61] denilmektedir.

Merhum Ahmed Şakir'in toplu ictihadı faaliyete geçirme çağrısını daha önce zikretmiştim. Bundan sonra bu çağrılar ardarda geldi ve devletler ve heyetler zamanın alimlerinin pek çoğunun önerdiği düşünceyi uygulamaya koymaya başladılar. Buna örnek olarak *İslamî Araştırmalar Komisyonu*'nun[62] H. 1383 yılında Ezher'de düzenlenen birinci kongresinde yeni olaylara uygun hükümler üretmek amacıyla bir mezhebe bağlı toplu ictihad ve bağımsız toplu ictihad yollarıyla hükümlerin istinbatı için bir plan ortaya koyulması tavsiye edilmiştir.[63]

13. Hüküm Bina Etmede Temel Olarak Maslahat ve *Makâsıdü'ş-Şerîa'*ya Dayanan ve *Makâsıd*ı Sıklıkla Gerekçe Göstererek Geniş Bir Biçimde Kullanan Güçlü Bir Akımın Ortaya Çıkması

İbnü'l-Kayyim'in çokça delil gösterilen şu meşhur sözü birçok eserin başlığı ve girişi olmuştur: "Şeriatın hüküm koymadaki temeli kulların dünya ve ahiret maslahatlarıdır. Onun tamamı adalet, merhamet ve hikmettir. Adaletten zulme, merhametten merhametsizliğe, maslahattan mefsedete ve hikmetten faydasız bir şeye dönüşen hiçbir mesele şeriattan değildir".[64]

Pek çok modern mesele için çeşitli delillerin toplandığını, bazı meseleler hakkında olumlu ve olumsuz açıdan şer'an muteber bir maslahatın gerçekleştirilmesi ya

---

61 Sözlüklerde "karrara, karâr" kelimesinin kökü ile burada ne kast edildiğini bulamadım. Zannediyorum ki galat-ı meşhur olarak bu şekilde kullanılıyor. Dilimiz buna alışmış ama doğrusu *hüküm verdi* ve *uygun gördü* olmalı. Allahu a'lem.

62 Bu toplantı, toplu ictihad uygulamalarından biri sayılır.

63 Umerî, Nâdiye Şerîf, *el-İctihâd*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, s. 264.

64 *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, 3/14.

da ortadan kaldırılması gereken bir mefsedetin giderilmesinden bahsedildiğini görmekteyiz. Mesela bazı araştırmacılar organ satışını, sigorta ve faizle işlem yapmayı, maslahatı gerçekleştirme gerekçesiyle caiz kabul etmektedirler.[65]

Maslahatla ta'lil ve istidlâl, zaruret ve hâcete dayanma konusundan bahsetmemizi gerektirmektedir. İnsanların zaruret ve ihtiyacının giderilmesinde maslahatın gerçekleştiği ta'lili, şer'î kurallar çerçevesinde kullanıldığı zaman makbuldür. Ancak pek çok meselenin, naslara muhalefet, haramın mubah ve mubahın vacib kılınması amacıyla zaruret çerçevesi içinde ele alınması kabul edilemez. Bunda şer'î hükümlerin ortadan kaldırılması ve pozitif hükümlerle değiştirilmesine yönelik hileli bir tutum vardır.

Bu meselenin en önemli örneklerinden biri, zaruretin bir maslahatı gerçekleştirmesi ve mefsedeti gidermesinden hareketle, zaruret ve maslahat gerekçesiyle faizin mubah görülmesidir. Bir araştırmacı[66] zarûriyyât ve hâciyyât hakkında ön bilgiler verdikten sonra Malikî mezhebinin, nasıl hâciyyâtın geçerli oluşu ve zarûriyyât kapsamında değerlendirilmesi esası üzerine kurulu olduğunu anlatmaktadır. [Buna göre] zarûriyyât konusunda ruhsat, yasaklamayı gerektiren genel bir kuraldan istisna edilerek dayanılması zor bir mazeret nedeniyle meşru kılınan hükümdür. Hâciyyât konusunda ruhsat ise mazeretin dayanılmaz olup olmamasına bakılmaksızın yasaklamayı gerektiren genel bir kuraldan istisna edilerek meşru kılınan bir hükümdür. Zarurî olanda ruhsat, mazerete dayalı ve ona bağlıdır. Mazeret ortadan kalkarsa ruhsat da ortadan kalkar. Hâcî ile amel ise sürekli surettedir.

Daha sonra bu araştırmacı, yasaklamayı gerektiren kuraldan istisna edilen hâciyyât için, Rasûlullah'ın (s.a.s.) garardan dolayı "kişinin, elinde olmayan şeyi satışı"nı yasaklamasını, bununla birlikte, aynı kapsamda olan selem akdine – insanların hâcetinden dolayı- cevaz vermesini örnek göstermektedir. Ayrıca karz, mudârabe, müsâkât ve doktorun muayene etmesi için avret mahallinin açılması gibi örnekler vermekte ve bundan sonra şöyle demektedir:

"İnsanların paraya ihtiyaç duymalarından dolayı, bugünkü banka faizleriyle işlem yapmanın hükmünü bunlara bakarak vermek (tahric yapmak) mümkündür. Bunun gerekçeleri şunlardır: a) İçinde bulunduğumuz dönem her şeyden çok paraya dayalı ve paranın, devletler arasındaki muamelenin ve halklar arasındaki bağın temeli olduğu madde asrıdır. b) İçinde yaşamak zorunda olduğumuz kapitalist düzende parayı elde etme yolları her şeyden çok bankalara ya da bankacılık sistemine dayanmaktadır. Dolayısıyla banka faizleri ihtikar, sömürü ve haram olmasına rağmen paraya artan bir biçimde ihtiyaç hissetmemiz sebebiyle ve paraya dayanan uluslararası kriterlere göre faizle işlem yapmak -istesek de istemesek de- bizim için bir gereklilik olmuştur. Bundan dolayı, bir Müslümanın bu tür bir işlem yapması ya da kendini dayatan sistemle muamelede bulunmasının ve şartlara uyum sağlamasının caiz olduğunu ifade edebiliriz. Zaruret veya hâcet ya da her ikisinden dolayı daha güzeli bulununcaya kadar bu tür işlemler yapmaya -daha önce belirtildiği gibi- Malikî mezhebinde ruhsat verilmiştir. Günümüzde bazı fertlerde görülen, bu işlemden kaçınma tavrı, gereğinden fazla dinî hassasiyet göstermektir ki bu yasaklanmıştır. Ve bu esas üzere,

65 Maslahat sebebiyle faizin mubah kılınmasını kabul etmeyen alimler arasında Kardavî (*Fevâidü'l-bünûk*, s. 40 vd.), Ebû Zehre (*Buhûs fi'r-ribâ*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1977, s. 45) ve diğer başka alimler bulunmaktadır.

66 Muhammed Hammâdî el-Veryağlî, "Medâ te'sîru'l-hâce fî hükmi'l-fevâidi'l-masrafiyye" adlı çalışmasında (Mecelletü Dâru'l-hadîs el-Hüseyniyye, sy. 5, 1986, Rabat.)

fukâhânın zamana göre veya örf dikkate alınarak değiştiğine karar verdiği hükümlerin hepsi hâcet veya zaruret esası üzerine bina edilir."[67]

Bu araştırmacının banka faizleri ile işlem yapmayı mubah görmek için zaruret ve ihtiyaca da dayanması ilmî metoda aykırıdır. Zira haram olan şeyin mubah kılınması için işletilen zaruret ve hâcetin birtakım kaide ve kuralları vardır. Bunlara riayet edildiği zaman zaruret ve hâcet bulunan durumların hükümden istisna edildiğine hükmetmek mümkündür. Kaldı ki zaruret aslen haram kılınmış olan bir şeyi canın ya da bir organın telefi durumunda mubah kılar ki burada bütün helal kapıları kapanmış da ancak faiz mi kalmıştır? Sonra, zaruret kendi miktarınca takdir olunur, genel bir sistem haline getirilmesine gerek yoktur.

Ümmetten zorluğu (*harac*) kaldıran ihtiyacın şartı ise gerçekleşmesi umulan maslahattan daha büyük bir mefsedete düşürmemesi ve başka bir çözüm yolunun kalmamış olmasıdır. Halbuki bazı alimler hâcetin *muharrem li-zâtihi*yi (aslen haram kılınan) değil *muharrem li-gayrihi*yi (aslen değil haricî bir sebepten dolayı haram kılınan) mubah kıldığını ifade etmektedirler.[68] İnsanların yaptığı faizli işlemlere bakıldığında bunun hâcet ve zaruretten kaynaklanmadığı görülür. Mesela tüccar ticaretini, üretici üretimini artırmak ve bir başkası büyük bir ev yaptırmak için faizli kredi almaktadır.[69] Oysa meşrû alternatifler çoktur ve harama bulaşmadan amaca ulaşmanın pek çok yolu vardır.

Fetva ve araştırmaların çoğu *el-makâsıdü'ş-şer'iyye* ve buna dayanan zorluğun kaldırılması, kolaylık ve hoşgörü gibi prensiplere dayanmaktadır, Ancak araştırmacıların ihtimamının önemli bir kısmının, detaya girmeden ve muamelat ve paraya ilişkin özel *makâsıd*ı dikkate almadan genel *makâsıd* üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Oysa bu özel maksatları dikkate almak, yeni ve modern meseleleri bu maksatlarla çelişmeyecek bir şekilde anlamaya ve hükümlerini elde etmeye yardımcı olacaktır.[70]

14. Bankacılık ve İslam İktisadına Özel Uzmanlık Alanı ve İctihad Yolunun Ortaya Çıkması

Dünya ekonomisindeki gelişmelerin sonucu olarak daha önce var olmayan yeni akitler ortaya çıkmış ve yeni modeller ortaya koyulmuştur. Senetler, sigortacılık faaliyetleri ve bankacılık işlemleri bunlardan bazılarıdır. Bu durum, olan biteni anlayıp kavramadan fetva verilmemesi için, modern iktisadî prensipleri ve bankaların faaliyet ve hesaplamalarındaki usulleri kapsamlı şekilde bilmeyi gerektirir.

Buradan hareketle, önceki fukahâ tarafından bilinmeyen ve fukahâ ıstılahında karşılıkları ortaya koyulmamış olan yeni bazı terimlerin fıkhî araştırma kapsamına girdiği görülmektedir. Şu terimler buna örnektir: sigorta, yatırım mevduatı, sosyal sigorta, çek, kambiyo senedi, resmî rehin, anonim şirket, limited şirket, senetler,

---

67 el-Veryağlî, 1986, s. 269-270.

68 Ebu Zehra, *Buhûs fi'r-ribâ*, s. 31-42.

69 el-Eşkar, Ömer Süleyman, *er-Ribâ*, Dârü'n-nefâis, 3. bs., 1990, s. 73-74.

70 Mekâsıdla ilgili geniş bilgi veren İmam İbn Âşûr malî tasarrufların maksatları (s. 167-183), bedenle yapılan işler üzerine kurulan işlemlerdeki mekâsıdü'ş-şeria (s. 184-188) ve teberrû hükümlerinin maksatlarının beyanı konusunda (s. 188-192) bilgiler vermiştir. Yine Dr. Osman Mürşid'in, büyük alim Ahmed Fehmi Ebu Sünne'nin danışmanlığında Ümmü'l-Kurâ üniversitesinde hazırladığı ve şer'î hükümlerden makâsıdı ve akitlere etkisini ele aldığı doktora tezi, alanında önemli bir çalışmadır.

akreditif; iktisat alanında ise: enflasyon, deflasyon, gayr-i safi milli hâsıla, marjinal fayda vb.

İktisadî meselelerde ya da modern bankacılık işlemlerinde araştırma yapmak şer'î alanda uzman olan araştırmacının, iktisadî prensipleri ve bankacılık işlemlerinin mahiyetini bilmesini gerektirir. Zira bir meselede hüküm vermek, onun tasavvurunun bir neticesidir.[71]

SONUÇ

Günümüz alimlerinin modern iktisadî meselelerle ilgili araştırmalarda ortak bir metot takip etmedikleri ve her birinin bazı durumlarda kendilerine özgü bir metot izlediği görülmektedir. Bu metotlar bazı noktalarda benzerlik ve diğer bazı noktalarda farklılık taşımaktadır. Modern metodun özellikleri şöyle özetlenebilir: Telfikin yaygın olarak kullanılması, meseleleri birbiri üzere terkib etme, öncelikli delil olarak maslahata dayanma, çevreden ve dış amillerden araştırma özgürlüğünü kısıtlayacak şekilde etkilenme, hukukî metodu taklit etme ya da bazı durumlarda İslam teşrî'ini pozitif hukuki metoda mahkum etme gayreti ve bankacılık işlemlerinde ve İslam iktisadı meselelerinde yeni ilmî uzmanlık alanlarının ortaya çıkması.

Pek çok modern fıkhî araştırma ve fetvanın oluşumu üzerinde yapmış olduğumuz bu araştırma şu yöndeki kanaatlerimizi güçlendirmiştir: İlmî araştırma plan ve programlarının doğru metodolojik esaslarla yeniden ele alınması[72] ve modern fıkhî araştırmaların bazılarında ortaya çıkan metodolojik hata ve boşlukların giderilmesi için takip edilmesi gereken fıkhî metotla ilgili kuralların ortaya konulması gerekir.

71 Bu konuyla ilgili olarak bkz. "el-Medhal ilâ fıkhi'n-nevâzil", *Ebhâsü'l-Yermûk,* sy. 1 (a), c. 13, 1997.

72 Zira fıkhî araştırma ve fetva ile ilgilenenlerin çoğunluğu Arap ve İslam ülkelerinde yaygın olan şer'î ilimler alanında eğitim veren üniversite ve enstitülerden mezun olmaktadır.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.375-402

الخدمات التي تقدمها البنوك الإسلامية

الدكتور إسماعيل خالدي*

Özet

Bu çalışma, İslâmî Bankaların yönetimiyle ilgili önemli konulardan biri olan bankacılık hizmetleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Çalışmada bu bankaların sunmuş oldukları bankacılık hizmetleri ele alınmıştır. Çalışma, bankalarda gerçekleştirilen ve neredeyse tüm bankaların yapıyor oldukları zorunlu işlemlerle doğrudan alakası bulunan hizmetleri imkan ölçüsünde kapsamaktadır.

Bu hizmetleri açıklarken, çalışma içerisinde bir yeknesaklık olması açısından neredeyse tamamen aynı yöntem takip edilmiştir. Öncelikle hizmetin kapsamı ele alınmış ve bu aşamada hizmetin tarifine, İslam Hukuku açısından bu hizmetin yerine ve İslâmî Bankalarda uygulama yöntemlerine değinilmiştir. Daha sonra da bu hizmetleri sunma bakımından İslâmî Bankalar ile faizli bankalar arasındaki farklar açıklanmaya çalışılmıştır.

Bu çalışma, kredi işlemleriyle alakalı olmayan hizmetleri ele almaktadır. Çünkü Faizsiz bankalarda kredi işlermleri yatırım işlemleri gibi değerlendirilir. Çalışmada on ayrı bankacılık hizmetine değinilmiştir. Bu hizmetler şunlardır: "Akreditif, teminat mektubu, menkul kıymetler (hisse senetleri, tahvil, hazine bonosu), döviz ticareti, kredili mevduat hesabı, kasa kiralama, kredi kartları, havale – eft, cari hesap ve katılma hesabı."

The Services Presented by Islamic Banks

This article deals with one of the important services that Islamic banks offer. I especially focus in detail on the services related to the necessary financial transactions that are provided by Islamic banks.

I followed a unified approach to explain these services in this article. I started to explain the type of the service in terms of definition; its legal derivation and application method in Islamic banks. After that, I examined the difference between Islamic banks and conventional banks in providing these services.

Since the credit transactions are implemented as investment transactions in Islamic banks, I deal with the services that are not related to credit transactions. I studied tenth transactions as example. They are: documentary credits, letter of guarantee, securities, buy and sell currencies, overdrafts, safe deposit box, credit cards, money orders, current accounts and investment accounts.

* مراقب ومدقق الهيئة الشرعية، البنك الكويتي التركي للمساهمة.

تعتبر الخدمات في البنوك الإسلامية بصفة عامة الواجهة الرئيسية للمتعاملين مع البنك ووسيلة هامة لجذب العملاء الجدد والمحافظة على العملاء الحاليين، فهي بوابة العبور للتعامل مع أنشطة البنك المختلفة. كما ترجع أهمية هذه الخدمات إلى أن الإيرادات الناشئة عنها تعتبر إيرادات منخفضة المخاطر. ويقدم البنك الإسلامي كافة الخدمات التي يقدمها البنك التقليدي فيما عدا الخدمات التي تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية والتي يدخل الربا في تنفيذها.

وتقسم هذه الخدمات المقدمة بالبنوك الإسلامية إلى نوعين هما:

1 – خدمات تتضمن عمليات ائتمانية.

2 – خدمات لا تتضمن عمليات ائتمانية.

فالخدمات التي تتضمن عمليات ائتمانية تخضع لعمليات الدراسات الائتمانية. فيتم تنفيذها بالبنوك الإسلامية كعمليات استثمارية. أما الخدمات التي لا تتضمن عمليات ائتمانية فيتم تنفيذها كخدمة يتم أخذ عمولة أجر مقابل تقديم تلك الخدمة.

وسوف يتم تناول الخدمات التي لا تتضمن عمليات ائتمانية وذلك من حيث تعريف الخدمة وتخريجها الشرعي وأسلوب تنفيذها بالبنوك الإسلامية.

أولاً: الاعتمادات المستندية:

تعريفه: عرفه رجال القانون بأنه: الاعتماد الذي يفتحه البنك بناء على طلب شخص يسمى الآمر، أيا كانت طريق تنفيذه، سواء كان بقبول كمبيالة، أو بالوفاء لصالح عميل لهذا الأمر، ومضمون بحيازة المستندات الممثلة لبضاعة في الطريق، أو معدة للإرسال.[1]

وعرفه بعضهم بأنه: تعهد يلتزم فيه المصرف بالوفاء بالنسبة للسحوبات التي يقدمها المستفيد في الاعتماد المستندي، طبقا للشروط الواردة فيه.[2]

---

[1] عمليات البنوك من الوجهة القانونية لعلي جمال الدين عوض، دار النهضة العربية، القاهرة 1969، ص 389-390، 405.

[2] تطوير الأعمال المصريفية بما يتفق وأحكام الشريعة الإسلامية لسامي حسن أحمد محمود، مطبعة الشرق، عمان د.ت، ص 304 ؛ البنوك الإسلامية المنهج والتطبيق لمصطفى كامل طايل، بنك فيصل الإسلامي المصري، جامعة أم درمان 1988، ص 158.

ومن خلال هذه التعاريف يتضح لنا أن هذه العملية تتضمن علاقة ثلاثية الأطراف، تربط بين المستورد والمصدر والبنك الضامن، أو البنوك الداخلة في هذه العلاقة سواء بشكل مباشر أو غير مباشر.[3]

والذي يعنينا في هذه العلاقات الثلاث هي علاقة فاتح الاعتماد (العميل) بالبنك أو المصرف لأنها تمثل العلاقة المهمة عند مناقشة مسائل الاعتماد المستندي من حيث المقارنة بين البنوك الإسلامية والربوية.

تعد الاعتمادات المستندية من أهم الخدمات التي تقدمها البنوك بصفة عامة، حيث تعد أساس الحركة التجارية (الاستيراد – التصدير) في كافة أنحاء العالم. فهو الوسيلة الحديثة للتعامل التجاري الدولي التي يمكن عن طريقها حفظ مصلحة كل من المستورد والمصدر على حدّ سواء.

ويختلف التعامل في هذه العملية داخل البنوك الإسلامية عن غيرها من البنوك الربوية ووجه هذا الاختلاف يتضح في عملية تمويل الاعتماد. فالمصارف الإسلامية لديها نوعان من الاعتمادات المستندية:

أ– النوع الأول: وهو الاعتمادات المستندية الممولة تمويلا ذاتيا من قبل العميل، ويكون دور البنك الإسرمي في مثل هذا النوع دور الوكيل بأجر.[4] حيث يقوم البنك بالإجراءات المصرفية لفتح الاعتماد لدى المراسل وسداد قيمة الاعتماد بالعملة المطلوبة.

ووجه الاختلاف بين البنوك الإسلامية والبنوك الأخرى في مثل هذا النوع من الاعتماد هو في مسألة الفوائد، حيث أن البنك الإسلامي لا يدفع أية فوائد على التأمينات التي يقبضها عند فتح الاعتماد، كما أنه لا يأخذ أية فوائد عن فرق القيمة المدفوعة من قبله في حالة ما إذا حدث تأخير في السداد من جانب العميل على عكس ما عليه العمل في البنوك الربوية.

---

[3] البنوك الإسلامية المنهج والتطبيق لمصطفى كامل، 158 ؛ الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية لعدد من الباحثين، مطابع الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، المعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي 1982، 497/1.

[4] البنوك الإسلامية المنهج والتطبيق لمصطفى كامل، ص 162 ؛ الموسوعة العلمية، 497/1.

ب– النوع الثاني: وهو الاعتمادات الممولة تمويلا كليا أو جزئيا من قبل البنك الإسلامي، إلا بمقدار ما يخص رأس المال من أرباح، وما يتعرض له كل طرف من خسارة.[5]

ففي حالة ما إذا كان التمويل كليا من البنك على أساس المضاربة فإن الربح يكون بحسب ما هو متفق عليه بينه وبين العميل (فاتح الاعتماد). أما في حالة الخسارة فإن البنك يتحملها جميعها لاعتباره صاحب رأس المال. أما إذا كان التمويل جزئيا من قبل البنك فإنه يتم على أساس المشاركة. ويكون الربح حسب ما هو متفق عليه بين البنك والعميل.

أما في حالة الخسارة فإنها تكون بينهما على حسب نسبة مساهمة كل منهما في رأس المال. وعملية التمويل هذه وإن كانت في شكلها أنها من قبيل المضاربة، لكن الصيغة الغالبة والتي عليها العمل في أغلب البنوك الإسلامية أنها تتم على أساس المرابحة، على أساس الوعد الملزم لكل من العميل والمصرف على ما يقول به بعض فقهاء المالكية.[6] أو على أساس الوعد غير الملزم على ما يقول به جمهور العلماء.[7] حيث يقوم العميل بتحديد مطلبه الاستيرادي، والمصدر الذي سيستورد منه، ثم بعد ذلك يطلب من البنك الإسلامي استيراد البضاعة باسمه – أي باسم البنك – على أن يشتريها العميل منه بعد وصولها بربح محدد ومتفق عليه بينهما.

الفرق بين البنوك الإسلامية والبنكوك الربوية في هذه المعاملة

وأما وجه الفرق بين البنوك الإسلامية وغيرها بالنسبة لهذه العملية فهو فرق في المحتوى والمضمون، وإن كان هناك تشابه بينهما في الشكل والمظهر كملكية البضاعة المراد استيرادها. ويتضح الفرق بينهما من وجهين:

---

[5] نفس المصادر السابقة.

[6] أحكام القرآن لمحمد بن عبد الله المعروف بابن عربي، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت 1988، 1799/4 ؛ والفروق لأحمد بن إدريس بن عبد الرحمان القرافي الصنهاجي، عالم الكتب، بيروت بدون تاريخ، 20/4

[7] بيع المرابحة وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية، لأحمد سالم عبد الله ملحم، مكتبة الرسالة الحديثة، بيروت 1989، ص 77

الوجه الأول: أن البنوك الربوية رغم أنها تشترك في مثل هذه الحالة – تمويل كلي أو جزئي – أن يتم إصدار بوالص الشحن باسمها ولحساب العميل، فإنها مع ذلك تبقى يدها على البضاعة المستوردة يد ارتهان وليست يد ضمان كما هو الحال بالنسبة للبنوك الإسلامية. بمعنى أن البضاعة إذا ما هلكت فإنها تهلك على ملكية العميل فاتح الاعتماد الذي سيكون مسؤولا عن دفع قيمة المستندات، طالما أنها كانت موافقة لشروط الاعتماد.

أما البنوك الإسلامية، فإن يدها على هذه البضاعة يد ضمان وليست يد ارتهان. أي أن البضاعة إذا ما هلكت قبل استلامها من قبل العميل فإنها تهلك على البنك ولا علاقة للعميل بشيء من ذلك.[8]

وهذا فرق جوهري يفصل بين الحلال والحرام، فتمويل البنوك الربوية شبيه بالقرض بفائدة، ما دام ليس بضامن للبضاعة. أما العملية بالنسبة للبنوك الربوية فهي عملية شراء وبيع كاملة، لأنها قبل أن يتسلمها العميل فالبنك ضامن لها.

الوجه الثاني: إنّ البنك الربوي يجعل مسؤوليته محصورة بالوثائق المقدمة له من قبل العميل المستورد والمصدر بواسطة البنك الوسيط، فمسؤوليته تنتهي بمجرد استلام وثاشق الشحن، ولا علاقة له بالبضاعة سواء كانت مطابقة للمواصفات المتفق عليها أو مغايرة لها كأن تكون من النوع الرديء أو تكون ناقصة كما يحصل في كثير من الأحيان مع التجار.

أما البنوك الربوية في بيع المرابحة فإن مسؤوليتها تكون مرتبطة بالبضاعة وليس بالمستندات فإذا ما وصلت البضاعة وهي على خلاف المواصفات فلا يحق لها مطالبة العميل (فاتح الاعتماد) بأي تعويض ما دام أن العميل غير متسبب في ذلك بشيء.

ثانياً: خطاب الضمان:

تعريفه:

[8] البنوك الإسلامية المنهج والتطبيق لمصطفى كامل، ص164 ؛ بيع المرابحة وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية، لأحمد سالم،ص 109.

ويسمى أيضا الكفالة المصرفية: فالكفالة والضمان عند علماء اللغة بمعنى واحد.

فقد جاء في لسان العرب: الضمين: الكفيل، ضمنه لشيء وبه ضمنا وضمانا: كفل به وضمنه إياه.[9]

أما رجال القانون فإنهم يفرقون بين الكفالة والضمان. فيعرفون الكفالة بأنها: عقد بمقتضاه يكفل شخص تنفيذ التزام بأن يتعهد الدائن بأن يفي بهذا الالتزام لأذا لم يفي به المدين نفسه.[10]

أما خطاب الضمان: فهو عقد نهائي يصدر عن البنك بناء على طلب عميله بدفع مبلغ نقدي معين أو قابل للتعين بمجرد أن يطلب المستفيد ذلك من البنك خلال مدة محددة.[11]

أما عند الفقهاء فقد استعمل جمهورهم ما جاء في اللغة، أي لا فرق عندهم بين الضمان والكفالة.[12]

أهمية خطاب الضمان

يعتبر خطاب الضمان من أهم الخدمات التي تقوم بها البنوك، فهو يقوم بدور كبير ومتمييز في الحياة الاقتصادية بشكل عام وفي العمليات التجارية والصناعية بشكل خاص، ولا سيما عمليلت الاستثمار الخاصة بالوزارات أو المصالح الحكومية، حيث يتطلب الأمر عند المناقصات والمزايدات الخاصة بها أن يتقدم الشخص أو الشركة بخطاب ضمان صادر من بنك معتمد. بدلا من إيداع أموال نقدية لدى إحدى هذه المنشآت أو الوزارات أو المصالح الحكومية، ثم استردادها بعد فترة طويلة مما يؤدي إلى حجز جزء كبير من أمواله دون استثمار. وهو بإمكانه أن يقدّم إلى إحدى تلك الجهات المختصة ما يقوم مقام تلك الودائع، وهو خطاب الضمان.

---

9 لسان العرب لأبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي، دار الفكر، بيروت 1954، (كفل).

10 عمليات البنوك من الوجهة القانونية لعلي جمال الدين عوض، دار النهضة العربية، القاهرة 1969، ص 35.

11 عمليات البنوك من الوجهة القانونية لعلي جمال الدين، ص 35.

12 قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية، لمحمد بن أحمد بن جزي، دار العلم للملايين، بيروت 1968، ص278 ؛ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد محمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، دار الفكر، بيروت بدون تاريخ، 221/2.

وتوجد أنواع متعددة لخطابات الضمان، لكن الذي يعنينا منها نوعان:

1. خطاب الضمان الابتدائي.

ويعد هذا النوع من الخطابات بمثابة تعهدات لصالح المستفيد (جهة حكومية أو غيرها) من أجل ضمان دفع نسبة معينة (تأمين نقدي) من قيمة العملية التي يتنافس طالب خطاب الضمان (العميل) عليها، ويستحق الدفع عند عدم وفاء العميل باتخاذ الترتيبات اللازمة عند أخذه للعملية.

2. خطاب الضمان النهائي.

وهو أيضا عبارة عن تعهد لجهة حكومية أو غيرها لضمان مبلغ معين من النقود يعادل قيمة العملية التي رست عليه، ويصبح الدفع واجبا من قبل البنك عند عدم وفاء العميل بالتزاماته المدرجة ضمن العقد النهائي للعملية بين العميل والجهة التي صدّرت خطاب الضمان لصاحبها.[13]

وسير هذه العملية في المصارف الإسلامية لا يختلف عن المصارف الأخرى فيما يأخذه البنك من عمولة أو تأمين إلا في صورة واحدة وهي أنه إذا لم يكن خطاب الضمان مغطى بالمبلغ المودع، فإن البنوك الإسلامية لا تقوم بعملية الإقراض وأخذ الفوائد في مقابل ذلك القرض كما هو الحال في البنوك الربوية. وإنما تقوم في مثل هذه الحالة بتمويل الجزء غير المغطى على أساس التمويل بالمشاركة (المضاربة) إذا كانت العملية مما يمكن تمويله بالمشاركة.[14]

والتكييف الشرعي لدى معظم الباحثين أن خطابات الضمان تتضمن نوعين من العقود الشرعية (الوكالة، الكفالة).[15] وهو الراجح لأن الهدف من خطاب الضمان هو

---

[13] البنوك الإسلامية المنهج والتطبيق لمصطفى كامل، ص 149-150 ، البنك اللاربوي في الإسلام، لمحمد باقر الصدر، جامع التقي، الكويت بدون تاريخ، ص 128 ؛ خطابات الضمان لماذا تصدرها البنوك الإسلامية لمجدي عبد الفتاح سليمان، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد 17/11-18، بنك دبي الإسلامي 1982 ؛ المعاملات المصريفية وموقف الشريعة منها، لسعود بن سعد دريب، مطابع نجد، الرياض 1968، ص64.

[14] خطابات الضمان لماذا تصدرها البنوك الإسلامية، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد 507/12.

[15] البنوك الإسلامية المنهج والتطبيق لمصطفى كامل، ص 152 ؛ المعاملات المالية المعاصرة في ضوء الشريعة، لعلي أحمد السلوسي، مكتبة الفلاح، الكويت 1986، ص7-8.

استيثاق الجهة المعنية وتأكدها من أن ذلك العميل سيقوم بالالتزام بجميع الشروط والالتزامات المترتبة عليه.

أما حكم ما يأخذه البنك من أجرة على خطاب الضمان فقد ذهب أغلب الباحثين لإلى القول بجواز أخذ الأجر على خطاب الضمان معللين ذلك بما يلي:

1. إن استحقاق البنك لذلك الأجر نتيجة قيامه بما وكل به، والوكالة يمكن أن تكون بأجر وبدون أجر، فإن كانت بأجر أخذت أحكام الإجارة، وإن كانت بدون أجر كانت تبرعا.

2. إضافة إلى ذلك فإن استحقاق البنك لهذا الأجر يمكن أن يكون في مقابل ضمانه ما دام يترتب على هذا الضمان استخدام جهد، ولو كان الجهد مجرد مشي أو حركة، فقد أجاز بعض الفقهاء أخذ الأجر على الجاه الذي يتحمل صاحبه بعض الجهد،[16] والضمان شقيق الجاه، فيجوز أخذ الأجرة عليه قياسا على الجاه.[17]

فإن استحقاق المصرف لذلك الأجر إنما يقوم على ما يتمتع به المصرف من الثقة والوجاهة من قبل أصحاب الأعمال والمنشآت، فلو لم يتدخل المصرف بجاهه وضمانه بإصدار خطابات الضمان لحرم الناس قضاء مصالحهم.

ثالثاً:الأوراق المالية

يقصد بالأوراق المالية الأسهم والسندات، وكل صك أو مستند له قيمة مالية.[18]

1. الأسهم

والسهم هو جزء من رأس مال إحدى الشركات المساهمة، يعطي لصاحبه الحق في حصة من الأرباح التي تحققها الشركة، وتوافق الجمعية العمومية للمساهمين على توزيعها.

---

16 قال ابن حجر الهيثمي: إنّ المحبوس ظلما إذا قال لمن يقدر على خلاصه: (إن خلّصتني فلك كذا)، كما أنه روي عن الإمام الشافعي أنه قال: (ليس من الرشوة بذل مال لمن يتكلم مع السلطان مثلا في جائر، فإن هذا جعالة جائزة). انظر: الزواجر عن اقتراف الكبائر، لأحمد بن محمد بن حجر الهيثمي، دار المعرفة، بيروت بدون تاريخ، 234/3-235. وقال الشرواني: أفتى المصنف بأنها جعالة مباحة وأخذ العوض حلال بشرط أن يكون في ذلك كلفة تقابل بأجرة عرفا. انظر: حاشيتان على تحفة المحتاج، لعبد الحميد الشرواني وأحمد بن قاسم العزي، دار صادر، بيروت بدون تاريخ، 365/6.

17 موقف الشريعة من المصارف الإسلامية، لعبد الله عبد الرحيم العبادي، جامعة الأزهر، القاهرة 1981، ص317 ؛ البنوك الإسلامية المنهج والتطبيق لمصطفى كامل، ص153.

18 المعاملات المالية المعاصرة لعلي أحمد السلوسي، ص140.

أو بمعنى آخر هو: جزء من رأس مال شركة مساهمة يمثل حق المساهم مقدرا من النقود لتحديد مسؤوليته ونصيبه في أرباح هذه الشركة أو خسارتها.[19]

أنواع الأسهم

تنقسم الأسهم إلى قسمين رئيسيين هما:

القسم الأول: الأسهم العادية، وهي عبارة عن صكوك تمثل جزءا من رأس مال المؤسسة. وتنطوي على ثلاثة عوامل: عامل الخطر، وعامل الدخل، وعامل السيطرة.[20] ويتمتع أصحاب هذا النوع من الأسهم بالحقوق التالية:

1. الاشتراك في الأرباح
2. الحضور والتصويت في الجمعيات العمومية والرقابة عليها
3. الأولوية في الاكتتاب
4. حق نقل الأسهم إلى الغير والتنازل عنها

القسم الثاني: الأسهم الممتازة، وهي نوع من الأسهم تتضمن بعض الصفات الخاصة، والتي تعطي لأصحابها حقوقا تتميز عن الأسهم العادية.

وتختلف الأسهم الممتازة عن الأسهم العادية بما يلي:

1. أرباح الشركة: يتحدد نصيب المساهم بنسبة معينة، ويجب على الشركة أن تدفع له القدر المحدد من الربح قبل أن تدفع الأرباح للمساهمين العاديين، ولا تعتبر الشركة ملزمة بالدفع إلا عند وجود الربح، فإذا لم يكن هناك ربح فليس له شيء.
2. حق التصويت: فلا يحق لصاحب هذا النوع من الأسهم الحقّ في التصويت.
3. إلغاء الأسهم الممتازة: حيث يحق للشركة أن تقرر استهلاك الأسهم الممتازة، وذلك عن طريق شرائها من السوق ثم إتلافها، أو عن طريق تسديد قيمتها لأصحابها.[21]

---

19 بورصة الأوراق المالية لعلي شلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1962، ص29.

20 عمليات البنوك من الوجهة القانونية (القانون التجاري) لعلي جمال الدين عوض، دار النهضة العربية، القاهرة 1969، ص300 ؛ القروض الاستثمارية وموقف الإسلام منها لمحمد فاروق النبهان، دار البحوث العلمية، الكويت 1989، ص84.

21 انظر: البورصة وأفضل الطرق في نجاح الاستثمارات المالية لمراد كاظم، المطبعة التجارية، بيروت 1967، ص 19 ؛ القروض الاستثمارية وموقف الإسلام منها للنبهان، 84-85.

الحكم الشرعي في إصدار الأسهم وبيعها وشرائها:

ذهب معظم الباحثين في الاقتصاد الإسلامي إلى القول بجواز إصدار الأسهم وبيعها وشرائها بالقيمة السوقية قياسا على المضاربة بأن السهم حصة رأس مال الشركة، وهو جزء من رأس المال المساهم في قيام المشروع، وحامله يعد أحد أصحاب المشروع، فالسهم على هذا الأساس معرض للربح والخسارة. وهذا يتفق مع مفهوم المضاربة.[22] ومن جواز بيع رب المال في المضاربة رأس ماله. يقول الكاساني: (إذا باع رب المال مال المضاربة بمثل قيمته أو أكثر جاز بيعه).[23]

وبناء على ما ذكره الفقهاء من عدم بطلان عقد المضاربة واستمرارها في حالة وفاة رب المال إذا رغب الورثة في ذلك، فإنه يمكن قياس انتقال ملكية السهم في البيع من المساهم إلى أي شخص آخر على انتقاله في حالة الوفاة، كما أنه يمكن قياس رضا المساهمين على انتقال هذا السهم من شخص لآخر على موافقة الورثة على استمرار المضاربة التي أجازها الفقهاء.

وتتضمن الخدمات المصرفية المتعلقة بالأسهم ما يلي:

1- حفظ الأسهم، فيجوز للمصرف القيام بحفظ الأسهم للمتعامل ويتقاضى أجرا فهي كالوديعة.

2- بيع الأسهم، فيجوز للمصرف القيام ببيع وشراء الأسهم لصالح عملائه كوكيل عن العميل ويستحق مقابل ذلك أجرا.

3- الاكتتاب، ويجوز للمصرف أن يقوم بأداء عملية الاكتتاب للشركات الجديدة وكالة، ويستحق المصرف عنها أجرا.

4- صرف أرباح الأسهم، ويجوز أيضا للمصرف صرف أرباح الأسهم نيابة عن الشركات وكالة، ويأخذ المصرف أجرا عنها.

---

22 انظر: الشركات في الفقه الإسلامي لعلي الخفيف، معهد الدراسات العربية العالمية، القاهرة 1962، ص96 ؛ الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية، ص5 ؛ الإسلام ونظريته الاقتصادية لعبد المنعم الخفاجي، دار الفكر، بيروت 1973، ص77.

23 انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين بن أبي بكر بن مسعود الكاساني، المطبعة الجمالية، مصر 1910، 100/6.

2. السندات

السند هو عبارة عن صك يمثل دينا على الهيئة التي أصدرت سواء كانت إحدى الشركات أو هيئة حكومية ويتعلق بقرض طويل الأجل.[24]

أو هو صك يمثل مبلغا من المال بسبب قرض عقدته شركة مساهمة أو هيئة حكومية.[25]

الفرق بين السهم والسند

إن السندات تختلف عن الأسهم اختلافا كليا وذلك لأن أصحاب الأسهم هم شركاء في في المؤسسة التي قامت بإصدر تلك الأسهم، أما أصحاب السندات فهم مقرضون للمؤسسة فالسند جزء من قرض الشركة وهو دين عليها.

فالسهم يحصل صاحبه على عائد سنوي، أما السند فيحصل صاحبه على فائدة ثابتة، ولذلك فإن المصارف الإسلامية لا تتعامل بالسندات.

ويمكن تلخيص الفروق بين السند والسهم فيما يأتي:

1. السهم يمثل جزءا من رأس مال المشروع، فحامله أحد أصحاب المشروع، أما السند فهو جزء من مال مقترض، فالشركة أو المؤسسة مدينة لحامله.

2. صاحب السهم يتعرض للربح والخسارة في حالة تعرض المشروع لأي منهما، أما صاحب السند فإنه يتقاضى فائدة ثابتة ومحددة مقابل ماله من قبل الشركة بغض النظر عن تعرض المشروع للرباح أو الخسارة.

3. عند تصفية الشركة تكون الأولوية لصاحب السند وفوائده باعتبار يمثل جزءا من ديون الشركة.

4. لصاحب السند الحق في المطالبة بإشهار الإفلاس عند توقف الشركة عن الدفع، بينما لا يحق ذلك لصاحب السهم.

---

[24] عبد الحميد قنديل، محاسبة البنوك التجارية، ص52.

[25] سعود دريب، المعاملات المصرفية وموقف الشريعة منها، ص68.

5. يحق لصاحب السهم الاشتراك في الإدارة وفي انتخابات مجلس الإدارة، أما صاحب السند فليس له ذلك.[26]

6. لحامل السند الحق في المطالبة بإشهار الإفلاس عند توقف الشركة عن الدفع بينما لا يحق للمساهم مثل هذا الحق.[27]

عوامل إصدار السندات

تلجأ الشركات والمؤسسات إلى إصدار السندات لعدة عوامل من أهمها:

1. إصدار السند يحقق للشركة ربحا يعادل الفرق بين قيمة الربح ومعدل قيمة الفائدة، ولذلك فإن أصحاب السندات لا يقدمون على شراء الأسهم ما لم يتوقعوا ربحا يزيد عن قيمة الفائدة.

2. لأن فوائد السندات تعتبر من جملة نفاقات الشركة العامة التي تعفى من الضرائب.

3. لأنه لا يحق لأصحاب السندات التصويت في انتخاب مجلس الإدارة، وبذلك يضمن أصحاب الأسهم سيطرتهم الكاملة على مجلس الإدارة.

4. أن بعض شركات الاستثمار لا تستثمر أموالها إلا في شراء السندات لأن ربحها مضمون.[28]

أنواع السندات

السندات المتداولة في السوق المالية ثلاثة أنواع:

1. السندات العادية، وهي التي يستحق حاملها الفائدة المتفق عليها بغض النظر عن ربح الشركة أو خسارتها.

---

[26] انظر في ذلك: الوجيز في القانون التجاري لمصطفى كمال طه، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، الاسكندرية 1971، 271/1 ؛ الاستثمار بالأسهم والسندات، لمحمد صالح جابر، شركة الطبع والنشر الأهلية، بغداد 1985، ص41 ؛ الأعمال المصرفية والإسلام لمصطفى عبد الله الشمري، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، الشركة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة 1972، ص353

[27] انظر في ذلك: القروض الاستثمارية وموقف الإسلام منها للنبهان، ص 87.

[28] انظر في ذلك: القروض الاستثمارية وموقف الإسلام منها للنبهان، ص 87.

2. السندات الإيرادية، وهي السندات التي لا تدفع فائدتها إلا إذا حققت الشركة ربحا، وإذا لم يكن هناك ربح فالشركة ليست ملزمة بدفع الفوائد عليها.

3. النوع الثالث من السندات وهي التي تعطي لحاملها حقه من الفائدة المقررة سواء ربحت الشركة أو خسرت مثل السندات العدية، بالإضافة إلى ذلك فإن حاملها يعطى من الأرباح الزائدة عن مقدار الفائدة وبهذا يكون حامل هذا النوع من السندات قد جمع بين السندات العادية فيستحق الفائدة وبين السهم فيستحق الربح.

حكم بيع وشراء السندات

الرأي الذي ذهب إليه معظم الباحثين في هذا المجال وهو الذي يبدو لي رجحانه القول بعدم جواز التعامل بالسندات بيعا أو شراء، وذلك للأسباب التالية:

1. أن السندات تمثل قرضا بزيادة مشروطة، والمسلم به لدى الفقهاء أن المنفعة المشروطة على القرض هي أصل من الأصول الربوية.

2. أن حامل السندات يستحق فائدة ثابة دون أن يتحمل أي جزء من الخسارة، وهذا يتناقض مع كثير من قواعد التشريع الإسلامي، مثل قاعدة "لا ضرر ولا ضرار"، وقاعدة "الغنم بالغرم".[29]

3. أن من قواعد التشريع الإسلامي "أن كل قرض جرّ منفعا فهو ربا". وهذه السندات قرض جر ربحا ثابتا فهو من الربا الواضح.[30]

من هذا المنطلق يكون بيع أو شراء السندات في بورصة الأوراق المالية من قبل المصارف الإسلامية لا يجوز، ويمكن لهذه المصارف استبدال هذه السندات بالأسهم التي يتم بيعها بعقد ناجز وحال يشارك أصحابها في ربح المشروع وخسارته وفقا لمبدأ المضاربة الشرعية.

خامساً: بيع وشراء العملات

---

[29] انظر: المدخل للفقه الإسلامي لعبد السلام مدكور، دار النهضة العربية، مصر 1938، ص 281.

[30] انظر: الفتاوى لمحمود شلتوت، دار القلم، القاهرة بدون تاريخ، ص 348-349.

تعد عمليات بيع وشراء العملات من الخدمات المصرفية الهامة وخاصة في مجال الاعتمادات المستندية وتسديد الالتزامات المالية بالعملات المختلفة للمصارف الخارجية.

وتعني هذه العملية: (بيع وشراء العملات الأجنبية، والصكوك المقومة بعملات أجنبية سواء كان ذلك بسعر صرف ثابت أو متغير ، وموحد أو متنوع، مقوم مباشرة أو عن طريق وسيط معياري كالذهب أو الدولار ..).[31]

ولا تختلف المصارف الإسلامية في ممارسة هذه العملية عن غيرها من البنوك والمصارف الأخرى إلا في التقيد بالشروط التي وضعها الفقهاء لجوازها ، فلا تبيعها إلا حالة ومناجزة.

طبيعة هذه العملية:

تهتم المصارف بصفة خاصة بعملية بيع وشراء العملات الأجنبية، وذلك من أجل الوفاء بحاجات عملائها وخصوصا التجار الذين تعتمد تجارتهم على الاسترداد من الخارج، حيث أن هذه العملية تؤمن لهم الحماية اللازمة، وتدفع عنهم مخاطر التعرض لتقلبات سعر الصرف، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن اهتمام المصارف بهذه العملية جاء نتيجة لما تدره عليها من أرباح ناتجة عن الفرق الذي يحصل بين سعر الشراء والبيع لهذه العملات؟[32]

هذا وتتم عمليات الصرف وفق إحدى الطريقتين الآتيتين: بيع وشراء العملات الأجنبية مناجزة، وبيعها وشرائها عن طريق المواعدة.

الحالة الأولى: بيع وشراء العملات الأجنبية مناجزة

---

31 انظر: البنوك الإسلامية المنهج والتطبيق لمصطفى كامل، ص 138.

32 انظر: البورصة أفضل الطرق في نجاح الاستثمارات المالية لمراد كاظم، المطبعة التجارية، بيروت 1967، ص 192.

أجمع الفقهاء على فساد الصرف إذا لم يتم فيه التقابض، فقد نقل عن ابن المنذر قوله: (أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن المتصارفين إذا افترقا قبل أن يتقابضا أن الصرف فاسدا).[33]

فإذا تم التعاقد على بيع عملة ما فلا بد من تسليم وقبض جميع المبالغ التي هي موضوع المتاجرة قبل التفرق، ولا يكفي لجواز المتاجرة بالعملات قبض أحد البدلين دون الآخر، ولا قبض جزء من أحد البدلين، فإن قبض بعض البدل صح فيما تم قبضه دون الباقي. ويتحقق القبض بحصوله حقيقة أو حكما.

القبض الحقيقي: يكون بالمناولة بالأيدي.

القبض الحكمي: يكون بالتخلية مع التمكين من التصرف، وله صور كثيرة نذكر منها:

- القيد المصرفي في حساب العميل.
- تسلم الشيك إذا كان له رصيد.
- تسلم البائع قسيمة الدفع من حامل بطاقة الإئتمان في حالة يمكن للمؤسة المصدرة للبطاقة أن تدفع المبلغ إلى قابل البطاقة بدون أجل.

وقد جاء في المعايير الشرعية التي تصدرها هيئة المحاسبة للمؤسسات المالية الإسلامية في المعيار رقم واحد بيع العملات والمواعدة فيها مفصلا فليرجع إليه.[34]

كما أنه لا يجوز بيع شيء من الربويات اختلف جنسها أو اتحد إلا مع التقابض وذلك لحديث عبادة بن الصامت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيفما شئتم إذا كان يدا بيد).[35]

---

[33] المجموع شرح المهذب لأبي زكريا يحي بن شرف النووي، دار الفكر، بيروت بدون تاريخ 69/10 ؛ المغني لموفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، 59/4.

[34] المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسة المالية الإسلامية، 5-12.

[35] أخرجه مسلم، المساقاة، باب 15، 81.

سادساً: السحب على المكشوف

تقوم البنوك التقليدية بالسماح لعملائها بالسحب النقدي من حساباتهم الشخصية مقابل فائدة معينة، وهذه الخدمة لا تقدمها المصارف الإسلامية حيث لا يتم التعامل بالفائدة أخذا أو إعطاء لأنها من الربا المحرم.

ولكن تتفق معظم المصارف الإسلامية على منح قروضا حسنة في ظروف غير عادية تلحق بعملائها من المودعين أو المساهمين، ولكن تقوم بهذه الخدمة مجردة من المنافع وبعيدة عن الربا.ولم يقتصر الأمر في تقديم هذه الخدمة على الأفراد أو على المستوى المحلي فقط بل تجاوزت ذلك لتجعلها شاملة وعامة بجميع الدول الإسلامية التي ترغب في ذلك كما هو الحال في البنك الإسلامي للتنمية فقد قدمت هذه المؤسسة قروضا حسنة خالية من الربا للدول الأعضاء ولدول أخرى ليست عضوة فيه.[36]

ومن الناحية الشرعية فإن قيام هذه المصارف بهذه العملية يجب أن تكون من أموال المصرف أو في حدود ما يسمح به المساهمون والمودعون لأن يد المصرف على هذه الأموال يد أمانة، فقد نص المالكية على أن الوديعة إذا كانت من القيميات فإنه يحرم على المستأمن (الوديع) أن يستلفها بغير إذن صاحبها.[37] فإذا كان يحرم على الوديع الاستلاف لنفسه فتسليفها لغيره يكون من باب أولى.

أخذ الأجرة على القرض

سبقت الإشارة إلى أن المصارف الإسلامية لا تأخذ أي فائدة أو منفعة على القرض الحسن، إلا أن بعض المصارف أو أغلبها يأخذ عمولة على هذه العملية أو ما تسميها ببدل خدمة على هذا القرض.[38]

فقد جاء في المادة (20) من قانون البنك الإسلامي للتنمية: أن من شروط القروض التي يقدمها البنك أنه يتقاضى رسم خدمة مقابل مصروفاته الإدارية، ويحدد

---

36 انظر: التقرير السنوي للبنك الإسلامي للتنمية ، 20.

37 انظر: شرح الخرشي على مختصر خليل لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن علي، دار صادر، بيروت 1978، 110/6.

38 انظر: المصارف وبيوت التمويل لغريب الجمال، دار الشروق للنشر والتوزيع، جدة بدون تاريخ ، ص337-338.

البنك مقدارها وطريقة تحصيلها.[39] كما أجازت الهيئات الشرعية لهذه المصارف أن تأخذ على خدمات القروض ما يعادل مصروفاتها الفعلية، وأن كل زيادة على المصروفات الفعلية محرمة، وقد جاء في المعايير الشرعية الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (أيوفي) معيار خاص بالقرض أجازت فيه أخذ نفقات خدمات القرض.[40]

ويجب التفريق بين الفائدة على القرض الذي تستبعده هذه المصارف وبين رسم الخدمة أو ما يسمى بالعمولة، فتختلف العمولة عن الفائدة بكونها تشبه إلى حد كبير الأجر، وقد قرر الفقهاء أن الأجر (العمولة) إذا كانت في مقابل منفعة محققة، أو جهد يقوم به العامل فإن العامل يستحق ذلك الأجر.[41]

إلا أن هذا الأجر يجب أن يكون محدد المقدار بمبلغ مقطوع وليس على أساس النسبة مثل 2% من قيمة القرض. وذلك لأن الجهد المبذول في إبرام عقد القرض البالغ 100 دينار هو الجهد نفسه المبذول في إعداد عقد قيمته 1000 دينار. فجهد المصرف في العقدين سواء.

كما يشترط في جواز أخذ العمولة أيضا أن تكون هذه العمولة غير متكررة إلا بتكرر المنفعة، فلا يجوز تكرار الأجر لكل شهر مثلا. بل يجب تحصيلها مرة واحدة عند إبرام العقد، ولا يعاد تحصيلها مرة أخرى إلا إذا أبرم عقد جديد. لأن جعلها متكررة حسب الفترة المحددة سيؤدي إلى الوقوع في الربا والخروج عن المصاريف الفعلية التي أجازت الهيئات الشرعية أخذها.

كما يحق للمصارف اتخاذ جميع الاحتياطات اللازمة لضمان استرداد قيمة القرض كأخذ الرهون أو غير ذلك من الضمانات التي تضمن له استيفاء القرض.

سابعا: تأجير الخزائن

---

39 انظر: البنك الإسلامي للتنمية، عقد التأسيس، 14.

40 انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة (أيوفي)، المعايير الشرعية، ص 271.

41 انظر في ذلك: بدائع الصنائع للكاساني، 1/4-2 ؛ المغني لابن قدامى، 547/5.

وهي عبارة عن عقد يلتزم المصرف بمقتضاه أن يضع في العقار الذي يشغله خزانة حديدية تكون تحت تصرف العميل مقابل أجر معلوم يختلف باختلاف حجم الخزانة ومدة الانتفاع بها.[42]

وتعد هذه الخدمة من الخدمات المصرفية التي تقدم بالمصارف للعملاء لحفظ ممتلكاتهم من المجوهرات أو المستندات الهامة أو العقود ويحتفظ المتعامل بمفتاح خاص لهذه الخزينة لا يفتح إلا بمعرفته ومندوب المصرف. ويتقاضى المصرف أجرا مقابل ذلك وتكييفها الشرعي أنها عقد إجارة على الخزنة للانتفاع بها.

والمؤسسة مسئولة عن المحافظة على سلامة الخزنة، ولا تضمن محتوياتها إلا في حال التعدي أو التقصير في حفظ الصندوق.[43]

ثامناً: بطاقات الإئتمان

انتشرت في الآونة الأخيرة استخدام البطاقات الائتمانية (فيزا) بديلا عصريا عن حمل النقود، لما لها من مزايا أمنية للتعامل، إضافة إلى سهولة استخدامها وقبولها دوليا من كافة المؤسسات التجارية والخدمية. ويتقاضى المصرف مقابل تقديم هذه الخدمة رسوم تتمثل في تكاليف إصدار البطاقة ورسوم تدفع للشركة الدولية. وتستخدم هذه البطاقة في سحب العملاء من أرصدتهم نقدا أو الحصول على قرض أو سداد قيمة مشترياتهم أو استخدامهم لخدمات الفنادق أو السفر بالطائرات أو ما شابه ذلك.

وتختلف المصارف الإسلامية عن المصارف التقليدية في نقطة هامة في استخدام بطاقات الفيزا وهي عملية استخدام البطاقة في السحب النقدي، فالمصرف التقليدي يتقاضى مقابل ذلك فائدة عن السحب النقدي، أما المصرف الإسلامي فإنه يشترط على المتعامل عدم استخدامها في عمليات السحب النقدي إلا في أضيق الحدود، وفي حالة السحب النقدي لا يتقاضى المصرف أي فائدة بل يعتبر ذلك من قبيل القرض الحسن.

---

42 انظر: العقود وعمليات البنوك التجارية لعلي البارودي، منشأة المعارف، الإسكندرية (بدون تاريخ)، ص 270-271 ؛ أبوفي، المعايير الشرعية، ص 393.

43 انظر: أبوفي، المعايير الشرعية، ص 393.

بالإضافة إلى بطاقة الائتمان ذات الدين المتجدد الذي يسدده حامل البطاقة على أقساط آجلة بفوائد ربوية، وهذه البطاقة تصدرها البنوك التقليدية بخلاف المصارف الإسلامية فإنها لا تصدر مثل هذه البطاقة.

وقد حدد المعيار الشرعي الخاص ببطاقات الائتمان ثلاثة أنواع لها مع خصائص كل نوع،[44] وهي كالتالي:

- بطاقة الحسم الفوري (Debit Card).
- بطاقة الائتمان والحسم الآجل (Charge Card).
- بطاقة الائتمان المتجدد (Credit Card.

خصائص هذه البطاقات:

1. خصائص بطاقة الحسم الفوري

- تصدر هذه البطاقة لمن له رصيد في حسابه.
- تخول هذه البطاقة لحاملها السحب أو تسديد قيمة المشتريات والخدمات بقدر رصيده المتاح، ويتم الحسم منه فورا، ولا تخوله الحصول على ائتمان.
- لا يتحمل العميل رسوما مقابل استخدامه هذه البطاقة غالبا إلا في حال سحبه نقدا أو شرائه عملة أخرى عن طريق مؤسسة أخرى غير المؤسسة المصدرة للبطاقة.
- تصدر هذه البطاقة برسم أو بدونه.
- تتقاضى بعض المؤسسات من قابل البطاقة نسبة من أثمان المشتريات أو الخدمات.

وهذه البطاقة يجوز للمصارف الإسلامية إصدارها ما دام حاملها يسحب من رصيده ولا يترتب على التعامل بها فائدة ربوية.

2. خصائص بطاقة الائتمان والحسم الآجل:

---

44 انظر: أبوفي، المعايير الشرعية، ص 16-17.

– هذه البطاقة أداة ائتمان في حدود سقف معين لفترة محدودة وهي أداة وفاء أيضا.

– تستعمل هذه البطاقة في تسديد أثمان السلع والخدمات وفي الحصول على النقد.

– لا يتيح نظام هذه البطاقات تسهيلات ائتمانية متجددة لحاملها؛ حيث يتعين عليه المبادرة بسداد ثمن مشترياته خلال الفترة المحددة له.

– إذا تأخر حامل البطاقة في تسديد ما عليه بعد الفترة المسموح بها يترتب عليه فوائد ربوية لدى البنوك التقليدية، أما بالنسبة للمصارف الإسلامية فلا ترتب فوائد ربوية.

– لا تتقاضى المؤسسة المصدرة للبطاقة أية نسبة من حامل البطاقة على المشتريات والخدمات، ولكنها تحصل على نسبة معينة (عمولة) من قابل البطاقة (البائع) على مبيعاته أو الخدمة التي تمت بالبطاقة.

وهذه البطاقة يجوز للمصارف الإسلامية إصدارها بالشروط التالية:

– ألا يشترط على حامل البطاقة فوائد ربوية في حال تأخره عن سداد المبالغ المستحقة عليه.

لكن يجوز على ما أفتت به بعض الهيئات الشرعية أخذ غرامة التأخير من العميل وصرفها في أوجه الخير على أن لا يبنى بها مسجد أو يطبع بها مصحف، وذلك لما رأيناه من حرص العملاء على دفع مستحقات البنوك الربوية لاشتراطها الفوائد الربوية على التأخير، والتأخر في سداد مستحقات المصارف الإسلامية لعدم اشتراطها الفوائد الربوية، فكان الافتاء بجواز أخذ غرامة التأخير منه لردعه وجعله يحرص على السداد في الوقت المحدد له.

– في حال إلزام المؤسسة حامل البطاقة بإيداع مبلغ نقدي ضمانا لا يمكن لحامل البطاقة التصرف فيه يجب وضعه في حساب استثماري تستثمره لصالحه على وجه المضاربة.

– أن تشترط المؤسسة على حامل البطاقة عدم التعامل بها فيما حرمته الشريعة، وأنه يحق لها سحب البطاقة منه في تلك الحالة.

3. خصائص بطاقة الائتمان المتجدد

– هذه البطاقة أداة ائتمان في حدود سقف متجدد على فترات يحددها مصدر البطاقة، وهي أداة وفاء أيضا.

– يستطيع حاملها تسديد أثمان السلع والخدمات والسحب نقدا، في حدود سقف الائتمان الممنوح له.

– في حالة الشراء للسلع أو الحصول على الخدمات يمنح حاملها فترة سماح يسدد خلالها المستحق عليه بدون فوائد، كما تسمح له بتأجيل السداد خلال فترة محددة مع ترتب فوائد عليه، أما في حالة السحب النقدي فلا يمنح حاملها فترة سماح.

– ينطبق على هذه البطاقة أيضا ما جاء في خصائص بطاقة الائتمان والحسم الآجل.

لا يجوز للمصارف الإسلامية إصدار مثل هذه البطاقات لأنها ذات دين متجدد يسدده حامل البطاقة على أقساط آجلة بفوائد ربوية.

تاسعاً:الحوالات

يحتاج الكثير من العملاء بالمصارف اليوم إلى إجراء عملية تحويل أموال داخل البلد الواحد أو إلى بلاد أخرى خارجية، ويتم تغطية هذه الخدمة إما عن طريق التحويلات البرقية أو التلكس أو عن طريق شيكات تحصل في بلد المستفيد.

تعريف الحوالة:

الحوالة شرعا: هي نقل الدين من ذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه.[45]

[45] انظر: انظر: رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار لمحمد أمين بن عمر بن عابدين الشهير بابن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت (بدون تاريخ)، 288/4 ؛ بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبي الوليد محمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، دار الفكر، بيروت (بدون تاريخ) ؛ كتاب الحاوي الكبير لأبي الحسن الماوردي، دار الفكر، بيروت (بدون تاريخ) ؛ المغني لابن قدامة، 54/5.

أما التحويلات المصرفية فيقصد بها عملية نقل النقود أو أرصدة الحسابات من حساب إلى حساب آخر، أو من بنك إلى بنك آخر، أو من بلد إلى بلد، وما يتبع ذلك من تحويل العملة المحلية إلى عملة أجنبية أو تحويل عملة أجنبية إلى عملة أجنبية أخرى.[46]

فالتحويلات المصرفية اجتمع فيها الصرف والحوالة، وقد صدر بشأن الحلول الشرعية لاجتماع الصرف والحوالة قرارا من مجمع الفقه الإسلامي.[47]

وتعرف العملية المصرفية في التطبيق بالحوالة الصادرة والحوالة الواردة.

فأما الحوالة الصادرة فهي التي يصدرها المصرف بطلب من العميل إلى مصرف آخر وقد يكون فرع للمصرف نفسه ليدفع ذلك المصرف المحول عليه مبلغا معينا من النقود إلى شخص مسمى.[48]

وأما الحوالة الواردة فهي الأمر الوارد للمصرف من مصرف آخر أو من فرع آخر للمصرف نفسه لدفع مبلغ معين من النقود إلى شخص مسمى.[49]

وتخريج هذه العملية شرعا أن أقرب العقود الشرعية التي يمكن تخريج هذه العملية المصرفية عليه هو عقد الوكالة. وذلك لأن هذه العملية المصرفية تحتوي على ثلاثة عقود.

العقد الأول: الصرف وذلك في حال اختلاف العملتين.

العقد الثاني: عقد وكالة، يمنحه العميل للمصرف الأول لكي يقوم بهذه العملية في داخل الدولة وخارجها.

العقد الثالث: عقد وكالة يمنحه المصرف الأول للمصرف الثاني، إذا كان مستقلا عنه ليقوم بتسليم المبلغ إلى الشخص المعني بالأمر، أو أمرا بالتسديد إذا كان أحد فروعه. ويتقاضى المصرف مقابل ذلك أجرا.

---

46 انظر: البنوك الإسلامية المنهج والتطبيق لمصطفى كامل، 125-126.

47 انظر: قرار مجمع الفقه الإسلامي، رقم 8 (9/1).

48 انظر: تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق وأحكام الشريعة الإسلامية، لسامي حسن أحمد حمود، مطبعة الشرق، عمان بدون تاريخ، ص 337.

49 انظر: نفس المصدر السابق.

ولذلك يمكننا القول بأن عملية التحويل التي يقوم بها المصرف باعتباره وكيلا عن الأطراف المعنية والوكالة عقد جائز شرعا سواء كان بأجر أو بدون أجر، فما يأخذه المصرف من عمولة على هذه العملية هو بمثابة الأجر وهو جائز شرعا.

عاشراً: الحسابات الجارية

يمكن القول أن الحسابات الجارية وتسمى ودائع تحت الطلب تعد أهم الخدمات المصرفية التي تقدمها المصارف للعملاء.

الحسابات الجارية هي الحسابات التي يقوم أصحابها بفتحها في البنوك لإيداع أموالهم بغرض الحفض والصون، ولأغراض التعامل اليومي والتجاري، دون الاضطرار إلى حمل النقود.[50]

وعرفها أحد الباحثين بأنها: "المبالغ التي يودعها أصحابها في البنوك بقصد أن تكون حاضرة التداول والسحب عليها لحظة الحاجة بحيث ترد بمجرد الطلب، ودون التوقف على إخطار سابق من أي نوع".[51]

ويسمى هذا النوع من الحسابات عند الاقتصاديين بودائع تحت الطلب، لأنها مرهونة بطلب صاحبها لها في أي وقت يشاء دون قيد أو شرط.[52]

التكييف الشرعي لهذه الحسابات

لقد اختلف في التكييف الشرعي للحساب الجاري، هل هو عقد وديعة أو عقد قرض:

القول الأول:

ذهب بعضهم إلى القول بأن الحساب الجاري لا يأخذ حكم الوديعة بالمعنى الشرعي لأن المصرف يخلطها بغيرها ويتصرف فيها، وإنما يأخذ حكم القرض ويجري عليه

---

[50] انظر: تقييم تجربة البنوك الإسلامية لعبد الحليم إبراهيم محيسن، الجامعة الأردنية 1989، ص29.

[51] انظر: الودائع المصرفية النقدية واستثمارها في الإسلام لحسن عبد الله أمين، دار الشروق، جدة 1987، ص 209.

[52] انظر: تقييم تجربة البنوك الإسلامية لعبد الحليم إبراهيم، ص 29.

ما يجري على القرض من الضمان ورد المثل، والقرض جائز شرعا بشرط أن لا يوجد عنصر الربا.[53]

القول الثاني:

وذهب البعض الآخر إلى القول بأنه ينطبق على الحسابات الجارية حكم الوديعة في الشريعة الإسلامية، لأن البنك ضامن لها، ملتزم بردها كاملة إلى أصحابها.[54]

والذي عليه العمل في معظم البنوك الإسلامية أن الحساب الجاري هو عقد قرض. وقد صدر بشأن حقيقة الحسابات الجارية قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي.[55] كما جاء في المعيار الشرعي الخاص بالقرض مستند تكييف الحسابات الجارية بأنها قروض وهي كالتالي:

1. أن المصرف يمتلك المبالغ المودعة في الحسابات الجارية ويكون له الحق في التصرف فيها وله نماؤها، ويلتزم برد مبلغ مماثل عند الطلب، وهذا معنى القرض، وهذا بخلاف الوديعة التي هي المال الذي يوضع عند إنسان لأجل الحفظ بحيث لا يستخدمها ويردها بعينها إلى صاحبها.

2. أن المصرف يلتزم برد مبلغ مماثل عند طلب الوديعة الجارية، ويكون ضامنا لها إذا تلفت سواء فرط أو لم يفرط وهذا مقتضى عقد القرض. بخلاف الوديعة في الاصطلاح الفقهي حيث تكون الوديعة أمانة عند المودع، فإن تلفت بتعد منه أو تفريط ضمن، وإن تلفت من غير تعد منه أو تفريط فإنه لا يضمن.[56]

ويتيح الحساب الجاري للعميل حفظ أمواله في المصرف مع إمكانية سحبها أو سداد أي التزام مالي عليه في أي وقت، سواء عن طريق إصدار شيكات للدائنين، أو السحب من رصيده مباشرة من خلال فروع المصرف أو من خلال ماكينات الصرف الآلي

---

53 انظر: البنوك الإسلامية المنهج والتطبيق لمصطفى كامل، ص114.

54 انظر: الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية لعدد من الباحثين، مطابع الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، المعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي 1982، ص 5.

55 انظر: قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي، رقم 86 (9/3).

56 انظر: المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة، ص 271-277.

(ATM) والتي تعمل طوال اليوم، أو سداد قيمة مشتريات من خلال ماكينات نقاط البيع (P.O.S).

ويتقاضى المصرف أجرا على هذه الخدمات التي يقدمها لأنه يستحق هذا الأجر مقابل هاته الخدمات التي يقدمها للعملاء.

الحادي عشر الحسابات الاستثمارية

وهي الحسابات التي يهدف أصحابها إلى المشاركة في العمليات الاستثمارية التي يقوم يقوم بها البنك الإسلامي، وذلك للحصول على عائد عليها.[57]

وتعتبر هذه الودائع أهم مصدر لموارد المصرف الاسلامي الخارجية والسند الأساسي لعملياته الاستثمارية .

ويشترط في الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية ضرورة توفر عاملين لكي تصبح حسابات استثمارية بالمعنى المتعارف عليه وهما:-

1. **عنصر الزمن:** ويعني أن تبقى الوديعة لفترة زمنية معينة لا تقل عن شهر في البنوك الإسلامية بتركيا كالبنك الكويتي التركي للمساهمة والبركة.

2. **عنصر المبلغ:** وهو اشتراط أن لا يقل حجم الوديعة الاستثمارية عن مبلغ معين لكل عملة من العملات وهذا المبلغ هو **500** ليرة تركية و**1000** دولارا أو يوروا في البنك الكويتي التركي، و**300** ليرة تركية، و**700** دولارا أو يوروا في بنك البركة المساهم، و**250** ليرة تركيا، و**250** دولارا أو يوروا في بنك تركيا فينانس.

وبتوفر هذين الشرطين يتاح للمصرف الإسلامي إمكانية التحكم في السيولة النقدية وكذلك العمل على ثبات حجم الاستثمارات واستقرارها بالنسبة له.[58]

أقسام الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية

---

[57] انظر: تقييم تجربة البنوك الإسلامية، ص 30.

[58] انظر: البنوك الإسلامية المنهج والتطبيق، ص 69.

تنقسم الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية إلى قسمين: حسابات استثمارية مطلقة، وحسابت استثمارية مقيدة. والعلاقة بين أصحاب هذه الحسابات وبين المصرف علاقة المضارب برب المال، وهي حالة وحدة المضارب وتعدد أرباب المال.

أولاً : الحسابات الاستثمارية المطلقة:

وهي المبالغ التي يتلقاها المصرف من المستثمرين ويفوض أصحابها المصرف باستثمارها على أساس المضاربة المطلقة دون الربط بمشروع معين أو برنامج استثماري معين، ويشترك أصحاب هذه الحسابات والمصرف في الأرباح إن وجدت حسب النسب المتفق عليها في عقد المضاربة أو في طلب فتح الحساب، ويتحمل أصحاب الحسابات جميع الخسارة بنسبة حصصهم في رأس المال إلا ما نتج عن التعدي أو التقصير أو مخالفة للشروط فيتحملها المصرف.[59]

فيقوم المصرف كوكيل عن المودعين باستثمارها في الأوجه المناسبة وبالطرق التي يرتضيها دون تحديد أو تدخل من المودعين بعد أن يكون قد أخذ الموافقة المسبقة منهم بذلك عن طريق وضع نص بهذا المعنى في الطلب المقدم منهم لفتح حساب الاستثمار.

ثانياً : الحسابات الاستثمارية المقيدة:

وهي المبالغ التي يتلقاها المصرف من المستثمرين ويفوض أصحابها المصرف باستثمارها على أساس المضاربة المقيدة بمشروع محدد أو برنامج استثماري معين، ويمكن أن تدار هذه الحسابات على أساس الوكالة بالاستثمار، ويشترك المصرف وصاحب الحساب في الأرباح – إن وجدت – حسب النسبة التي التي تحدد لكل منهما في عقد المضاربة أو طلب فتح الحساب، ويتحمل صاحب كل حساب الخسارة بنسبة حصته في رأس المال التي تخص حسابه إلا ما نتج عن التعدي أو التقصير أو مخالفة الشروط فيتحملها المصرف.[60]

---

[59] انظر: المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة أيوفي، ص 548 بتصرف.

[60] انظر: المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة أيوفي، ص 548 بتصرف.

وفي حالة سحب المستثمر لأمواله قبل انتهاء الأجل المحدد فإنه لا يستحق الربح عن الفترة السابقة لإخلاله بالشروط وهو عدم التزامه بالمدة المحددة للاستثمار وتكون الأرباح من حق المصرف. وحتى يوفق المصرف بين استثمار مبالغ الاستثمار وبين مواجهة سحوبات المستثمرين في الوقت الذي يشاءون فإنه يتم اقتطاع نسبة معينة من مبالغ الاستثمار لمواجهة السحوبات ومواجهة المخاطر المتعلقة بالاستثمار، ويقوم البنك الكويتي التركي للمساهمة باستثمار 80% من مبالغ الاستثمار ويخصص الباقي لمواجهة مخاطر الاستثمار. وتختلف نسبة مضاربة المصرف من الأرباح حسب اختلاف نوعية الحساب لدى المصرف فبالنسبة للحسابات الاستثمارية العادية التي يكون الحد الأدنى فيها 500 ليرة تركية أو 1000 دولارا أو يوروا لدى البنك الكويتي التركي للمساهمة تبلغ نسبة ربح البنك 25% وللعميل المستثمر (رب المال) 75% من الأرباح المتحققة.

استحقاق الربح

- يشترط في الربح أن تكون كيفية توزيعه معلومة علما نافيا للجهالة ومانعا من المنازعة، وأن يكون ذلك على أساس نسبة من الربح، ولا يجوز أن يحدد بمبلغ مقطوع أو بنسبة من رأس المال لأحد الطرفين أو بأي طريقة تؤدي إلى عدم اشتراك الطرفين في الربح.

- لا يجوز تأجيل تحديد نسب الربح بين الطرفين عن إبرام العقد، وإذا سكت الطرفان عن نسبة توزيع الربح فإن كان هناك عرف يرجع إليه في التوزيع لزم اعتماده، وإن لم يكن هناك عرف فسدت المضاربة، ويأخذ المضارب أجرة المثل عما قام به من عمل والربح كله لرب المال.

- يجوز للمصرف أن يحدد نسبا مختلفة بينه وبين شرائح مختلفة من أصحاب الحسابات الاستثمارية، كما يجوز أن تكون نسبة الربح موحدة بينه وبين جميع المستثمرين.

وقد خصصت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية معيارا خاصا بالحسابات الاستثمارية وشروط تحقق الأرباح وما الذي يجب مراعاته في ذلك ضمن المعايير الشرعية الصادرة عنها.[61]

الخاتمة:

إن الخدمات المصرفية هي تلك الخدمات التي تقوم بها البنوك التقليدية عادة، بهدف الربح أساسا.

وتقوم المصارف الإسلامية بتوفير هذه الخدمات لعملائها، والتي تعتبر لازمة لتيسير وتسهيل الحياة الاقتصادية المعاصرة، وتعد عاملا أساسيا في كسب العملاء وتوسيع نطاق التعامل للمصرف، وكذا العملاء الذين يودون التعامل مع البنوك دون أن يقتربوا من الربا.

والمصارف الإسلامية لا تختلف في تقديم هذه الخدمات عن غيرها من البنوك الربوية الأخرى، وإنما تخالفها من حيث المنهج الذي يقوم أساسا على استبعاد التعامل بالربا أخذا أو إعطاء، والالتزام التام بمبدأ الحلال والحرام في كل مجال المعاملات.

61 انظر: المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة أيوفي، ص 551 بتصرف.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.403-432

İMAM MUHAMMED EŞ-ŞEYBANÎ'NİN "KİTABU'L-KESB"İ VE KAZANÇ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Doç. Dr. Hasan Ali GÖRGÜLÜ*

Özet

İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'nin *"Kitabu'l-Kesb"*i, alanında telif edilmiş ilk kitap olma niteliğine sahip çok değerli ve yararlı bir eserdir. Kitabınaslına rastlanılamamış, İmam Muhammed'e nispet edilen bazı yazma nüshalara rastlanılmış ve müstakil kitap zannedilerek kimi muhakkikler tarafından tahkikleri yapılmıştır. Fakat bunların Serahsî'nin *Mebsut* adındaki kitabının otuzuncu cüz'ündeki *"Kitabu'l-Kesb"* olduğu anlaşılmıştır. Serahsî'nin şerhinde metin ile şerh karışık olduğu için metin ile şerhi birbirinden ayırt etmek oldukça güçtür.

Kesb kitabında, Serahsî'nin şerhi ile birlikte ilim tahsili ve öğrenilen ilmi insanlara tebliğ görevini eda etmenin farz olduğu, hastalıklardan tedavi olmanın gerekliliği, ipek giymenin ve mescitlerin süslenmesinin hükmü gibi değişik konular üzeride yeterince bilgi verilmekle beraber, daha ziyade zühd ve iktisat (kazanç) üzerinde durulmuştur. Helal yollardançalışıp mal kazanmayı öneren kitap, tembellik ve dilenciliği yermekte; çalışarak mal kazanmanın tevekküle aykırı olduğunu iddia edenlerin görüşlerini şer'î ve aklî delillerle reddetmektedir.

İnsanın, hayatını devam ettirecek miktarda yemesinin azimet, bunun üzerinde nimetlerden yararlanması ve lezzetlere nail olmasının ruhsat, doyuncaya kadar yemesinin mubah, doyduktan sonra yemesinin ise haram olduğu bildirilmektedir.

Kitapta harcamalarda itidal tavsiye edilmiş, israfın haram olduğu belirtilmiş; yükümlünün kendi ihtiyaçlarını ve nafaka borçlusu olduğu kişilerin nafakalarını karşılayacak miktarda kazanmasının farz, muhtaçlara yardım etmek amacıyla kazanmasının mendup, mal biriktirmek için kazanmasının ise caiz ve mubah olduğu bildirilmiştir. Normal ihtiyacı karşılayacak miktarda mal kazanıldıktan sonra, boş kalan vaktin kazanç elde etmek için çalışılarak geçirilmesi yerine nafile ibadet yapılarak geçirilmesinin daha faziletli olduğu görüşü savunulmuştur.

Müellif, ekonomik yapılanmanın Kitap ve Sünnet'in önerdiği *zühd* anlayışı çerçevesinde Hz. Ömer, Osman, Ali, İbn Abbas ve diğer ashabın anlayışına göre olması gerektiği görüşünü kabul etmekte ve önermektedir.

ملخص

إن كتاب "الكسب" الذى ألفه الامام محمد بن الحسن الشيباني أثر فريد ومفيد في بابه. و لم يصل الينا أصل الكتاب الى الآن. لكن وجد له بعض النسخ المخطوطة المستقلة المنسوبة اليه و تم تحقيقها من قبل بعض المحققين. و انما فهم من بعد أن النسخ المنسوبة الي محمد بن الحسن الشيباني للكتاب هونفس الكتاب الذي قد شرحه السرخسي في كتابه "المبسوط" في الجزء الثلاثين. علما بأن التمييز بين متن كتاب الكسب للشيباني و بين شرح السرخسي للكتاب صعب جدا، لأن المتن ممزوج بالشرح.

* Isparta SDÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

وقد استوفى في كتاب الكسب مع شرحه مواضع متنوعة كحكم تزيين المساجد و لبس الحرير، والمداواة من الأمراض، وفرضية تعلم العلم و تبليغ أدائه الى الناس و غيرها من المواضع المختلفة . و مع هذا قد اهتم الكتاب الكسب و الزهد اهتماما بالغا أكثر من مواضع أخر. والكتاب حث الكسب من طرق مباحة و ذم الكسل و المسئلة و رد رأى من ادعى أن الكسب مخالف للتوكل بأدلة شرعية و عقلية. و قد ذكر في الكتاب أن الاقتصار على أدنى ما يكفيه من الأكل عزيمة وما زاد على ذلك من التنعم واللذات رخصة والأكل حتى الشبع مباح و أما الأكل بعدالشبع فهو حرام.

وقد أوصى في الكتاب الاعتدال في المأكل والمشرب واللباس والمسكن و نبّه أن الاسراف في كل منها حرام. و أن الكسب قدر ما يكفيه و لمن وجب عليه نفقته واجب على المكلف ، والكسب للتصدق على المحتاجين مندوب اليه. والكسب لجمع المال جائز و مباح.

وجاء في الكتاب أن التفرغ للنافلة بعد ما اكتسب ما لا بد له من المال أفضل من الاشتغال للكسب.

ورآى الامام محمد رحمه الله أن الكسب او الاقتصاد ينبغي تكونه على اطار الزهد كما جا ء فى الكتاب و السنة و كما فهمه عمر و عثمان و علي و ابن عباس و غيرهم من أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم. (السرخسي، المبسوط ، ج 30 ، ص 286

GİRİŞ

Allah Kur'an'da, insanı maddî ve manevî özelliklere sahip olarak[1] en güzel bir şekilde yarattığını[2] ve onu diğer yaratıklar arasında onurlu kıldığını[3] bildirmiştir.

Maddî ve manevî unsurlarla mücehhez olarak yaratılan insanoğlu, bir taraftan yukarılara yükselmeğe,[4] diğer taraftan ise aşağılara yuvarlanmağa [5] elverişlidir. Lâkin Şâri', onun aşağılara düşmemesi için dünyadaki yaşantısını, yaratılışında mevcut olan maddî ve manevî dengeye orantılı olarak gerçekleştirmesini murat etmiştir.[6] Ancak insan bunu rehbersiz yapamayacağından, kendisine yine kendi cinsinden önder olarak peygamberler göndermiş ve onların talimatlarına uymasını emretmiştir.[7]

Mümin, Rabb'inin yolunda yürürken, kendine örnek olarak Rasûlullah'ı seçmeli ve o, her işinde kendine numune olmalıdır: Ruhunu yüceltmek için ibadetlerinde onu nefsine örnek edindiği gibi, bedenini korumak için de gerekli olan maişetin kazanılmasında, tüketilmesinde ve sağlığını muhafaza etmede yine onu kendine örnek almalı ve bu konuda onun talimatlarını uygulamalıdır.

İslâm'da uyulması gereken ilke bu olduğu halde, müslümanların bir kısmı, maddiyata maneviyattan daha çok önem verip manevî tarafı ihmal etmiş, bazısı ise aksini yapmış; sonuçta bu yanlış anlayış ve uygulama, müslümanlara telafisi mümkün olmayan maddî ve manevî büyük zararlar getirmiştir. Oysa İslâm'ın nass ve ruhuna uygun olan düşünce sistemi ve hareket tarzı, madde ve mananın dengeli olarak götürülmesidir.

---

1 es-Secde 32/7, 8, 9.

2 et-Tîn 95/4.

3 el-İsrâ 17/70.

4 en-Nisâ 4/31; el-Hucurât 49/13; el-Fecr 89/15.

5 el-Bakara 2/108; en-Nisâ 4/116, 136, 167; el-A'râf 7/179; et-Tîn 95/5.

6 ez-Zâriyât 51/56.

7 *"(Rasûlüm!) Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik. De ki: Bana sadece, sizin ilâhınızın ancak bir tek Allah olduğu vahyedildi. Hâlâ müslüman olmayacak mısınız?"* (el-Enbiyâ 21/8107-108).
"Şüphesiz biz seni, şahit, müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Ta ki (ey insanlar!) Allah'a ve Rasûlüne iman edesiniz, Rasûlüne yardım edesiniz, ona saygı gösteresiniz ve sabah akşam Allah'ı tesbih edesiniz." (el-Feth 48/8-9).
"Andolsun ki, Rasûlullah, sizin için, Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir." (el-Ahzâb 33/21).

İslâm, çalışıp kazanmayı, mal-mülk edinmeyi ve kazanılan malın –gerekli nafaka çıkarıldıktan sonra- yoksullara ve kamu yararına harcanmasının önemi ve gerekliliği üzerinde hassasiyetle durmuştur.[8] İlk dönem müslümanlarının bu önemi kavrayıp gereğince amel etmiş olmalarına rağmen, sonraları kimi şahıs ve gruplar tarafından din ve dindarlık adına, çalışıp mal kazanma konusunda topluma yanlış fikirler verilmiş ve bunun İslâm toplumuna çok büyük zararları dokunmuştur.

Yaşadığı dönemde bu durumu gören ve derin sorumluluk bilincine sahip bulunan İmam Muhammed (ö. 189/805), *Kitabu'l-Kesb*'i yazarak Müslümanları uyarmayı dinî bir vecibe kabul etmiştir.

İslâm'ın önem verdiği ve "olmazsa olmaz" kabilinden saydığı "çalışma ve kazanma" konusu, dün olduğu gibi bugün de birey, toplum ve devlet bazında hâlâ önemini korumaktadır. Bu düşünce ile ve okuyucuya yararlı olacağı kanaatiyle İmam Muhammed ve söz konusu kitabının makale konusu yapılması faydalı görülmüştür.

Çalışmamızda, İmam Muhammed'in hayatı, eserleri, fıkhî yönü, sözü edilen *kesb* kitabının içeriğine ve müellifin kazanç elde etme ve züh hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Çalışmamız sırasında ulaştığımız sonuçlar, makaleye "sonuç" olarak eklenmiştir.

I. İMAM MUHAMMED

A. Nesebi ve Yetişmesi

Adı Muhammed, künyesi Ebu Abdillah, babası Dımeşk'in "Haresta" köyünden Benî Şeyban'ın azatlısı (mevlası) Hasan b. Farkad eş-Şeybanî'dir. Basra-Kufe arasındaki Irak'a bağlı Vâsıt'da (132/749) da doğmuş, daha sonra babası onu Kufe'ye götürmüş ve orada yetişmiştir. Sonradan Bağdat'a yerleşmiştir. Benî Şeyban'a nispeti, velâlık (azatlılık) sebebiyledir.[9]

---

8 Kamu yararına harcamakla ilgili âyetler için bkz. el-Bakara 2/177, 262; Âl-i İmrân 3/92; el-En'âm 6/141; el-İsrâ 17/26; Fâtır 35/29.

9 en-Nevevî, Ebu Zekeriya Muhyiddin b. Şeref (ö. 677/1278), *Tehzibu'l-esmâ ve's-sıfât*, I-III, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan-Beyrut, tty. , I, 80-82; ez-Zehebî, Ebu Abdillah Muhammed b. Abdillah b. Osman (ö.748/1347), *Menakıbu'l-İmam Ebî Hanife ve Sahıbeyhi Ebî Yusuf ve Muhammed b. el-Hasan*, Tahk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Ebu'l-Vefâ el-Afganî, Lecnetu İhyai'l-Maarif en-Numaniyye, Haydarabâd Hindistan 1408, s. 81; Ebu Zehra, Muhammed, *el-Milkiyyetu ve Nazariyyetu'l-Akd*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, tab. t. ve yy. , s. 39; Ebu Gudde, Abdulfettâh, *Mukaddimetu "Kitâbu'l-Kesb ve Şarhuhu li'l-İmam Şemsi'l-Eimme es-Serahsî"* İbn Teymiyye'nin *"Risâletu'l-Helâl ve'l-Haram"'ı* ile birlikte, Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut-Lübnan 1997, s. 28-60.
Şeybanî hakkında ayrıca bkz. İbn Nedîm, Muhammed b. İshak Ebu'l-Ferec / Ebu'l-Feth (ö. 378/988), *el-Fihrist*, 2. tab. , Ta'lîk: İbrahim Ramazan, Daru'l-Fetvâ, Beyrut-Lübnan 1417/1997, s. 205-206; el-Bağdadî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib (ö. 463/1070), *Tarihu Bağdâd*, I-XIV, 1. tab. , Nâşir: Muhammed Emin el-Hancı, Kahire 1349/1931, II, 172-182; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr (ö. 681/1282), *Vefiyatu'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*, I-VIII, Tahk. İhsan Abbas, Dar Sadır, Beyrut 1397/1977, IV, 184-185; el-Kuraşî, Ebu Muhammed Abdulkadir b. Muhammed b. Muhammed (ö. 775/1373), *el-Cevahiru'l-Mudıyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, I-V, 2. tab. , Tahk. Abdulfettah Ebu Gudde, Müessetu'r-Risâle, Cize 1413/1993, III, 122-126; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ el-Hafız İbn Kesîr ed-Dımeşkî (ö. 774/1372), *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, I-XIV, 3. tab. , Tahk. , Ahmed Ebu Mulhım-Mehdi Nasuruddin ve başkaları, Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1407/1987, X, 210; Kâtip Çelebi, Hacı Halife (ö. 1017/1068), *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-VI, el-Feysaliyye, Mekke, bty. , I- , I, 107, 561, 567, II, 962-963, 1013-1014, 1384, 1580, 1669, 1979-1980; Sava Paşa (ö. 1317/1899), *İslam Hukuku Nazariyatı*, I-II, Terc. Baha Arıkan, Yeni Matbaa, Ankara 1955, I, 97-98; Kehhâle, Ömer Rıza, Mucemu'l-Müellifîn, Daru't-Turasi'l-Arabî, I-XV, Beyrut-Lübnan, tty. , IX, 207; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDVY, Ankara 1990, s. 22-24; Koca, Ferhat, *İslamî İlimler Dergisi*, *Fıkıh sayısı*, *"Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamları Arasındaki Kişisel İlişkiler"*, cilt 3, yıl 3, sayı 1, Çorum Çağrı Yayınları, Eğitim Vakfı, Ankara 2008, s. 63-97.

Sahabe asrında doğması ve onlardan bir kısmı ile buluşması, tabiîn devrinde yetişmesi, onlarla birlikte fıkıh öğrenmesi ve fetvâ vermesi,[10] onun üzerinde önemli derecede etkili olmuştur.

İlk çocukluk döneminde Kur'an-ı Kerîm'i öğrenmiş ve bir kısmını ezberlemişti. Sonra Arap lügatı ve hadis derslerine devam etmiştir. On dört yaşında iken Ebu Hanife'nin derslerine katıldı ve dört sene ondan fıkıf ve hadis dersleri aldı. Bu arada onun tavsiyesi üzerine Kur'an'ın tamamını hıfzetmiştir. Hocasının (150/767'de) ölümü üzerine, fıkıh ilmini Kâdı Ebu Yusuf'ta tamamladı.[11]

B. İlim Tahsiline Verdiği Önem

İmam Muhammed, ilim öğrenmeye aşırı derecede hevesli olduğu için kendini tamamen ilme vermiş ve gece gündüz ilimle meşgul olmuştur. Bu tespiti, aşağıdaki rivayetler doğrulamaktadır:

Bir gün kızından olma erkek torununun annesine, "Anneciğim, dedemin evinde ne yaptığını bana anlatır mısın?" diye sorması üzerine, annesi ona şu cevabı vermiştir: "Oğlum -vallahi- onun çevresinde kitaplar bulunurdu, ondan bir tek kelime duymazdım; ben onu, ancak ya kaşı ya da parmağıyla işaret ederken görürdüm."[12]

Ailesine şöyle dediği rivayet edilir:

"Benden dünya gereksinimlerinden, kalbimi meşgul edecek bir şey istemeyiniz; ihtiyaçlarınızı vekilimden isteyiniz."[13]

Kaynakların tespitine göre, çok az uyurdu; geceyi üçe böler, bir bölümünde ibadet eder, birinde ilme çalışır, diğerinde uyurdu. Bir kapta su bulundurur, uykusu geldiği zaman üzerindeki giysisini çıkarır ve uykusunu kaçırmak için vücuduna su serperdi.[14]

İlim tahsiline olan aşırı isteğinden dolayı babasından kalan malın tamamını ilim yolunda harcamıştır. Bu bağlamda ondan şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Babam otuz bin dirhem bıraktı; on beş binini nahiv ve lügate, on beş binini ise hadis ve fıkha harcadım." [15]

Allah'ın kendisine vermiş olduğu üstün yetenek ve ilim edinme uğrundaki sonsuz gayretleriyle akranlarına nasip olmayan başarı ona nasip olmuş; Kitap, Sünnet, fıkıh, Arapça, aritmetik ve diğer ilimlerde ona genç yaşta imamlık (reislik, liderlik) derecesi nasip olmuştur.[16]

---

10 es-Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ebi sehl (ö.490/1097), *el-Mebsût,* 3. tab. , I-XXX, Daru'l-Ma'rife, Beyrut-Lübnan1389/1978 , I, 3.

11 Ebu Gudde, age. , s. 29.

12 Ebu Gudde, s. 31. (Nakil Tahavî'ye nispet edilmiştir).

13 el-Bağdadî, II, 177; en-Nevevî, I, 82.

14 Taş Köprü Zâde, Ahmed b. Muhammed, *Miftahu's-saadeh ve Mısbahu's-siyadeh fi mevduati'l-ulûm*, I-III, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyyeh, Beyrut-Lübnan, ty. , I, 23; Ebu Gudde, s. 31-32: (Kerderî, *"Menakıbu Ebi Hanife"*, Beyrut, s. 435-436).

15 el-Bağdadî, II, 177, en-Nevevî, I, 81.

16 Ebu Gudde, s. 32.

C. İlim İçin Seyahatleri, Hocaları ve Öğrencileri

İlme olan aşırı tutkusu, onu çeşitli beldelere sefere çıkmaya ve pek çok üstatlardan ders almaya yöneltmiştir. Bu cümleden olarak Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'tan başka; Kufe, Basra, Medine ve Şam beldelerindeki âlimlerden hadis dersi almıştır. Böylece Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'tan edindiği bilgilere, çağının diğer üstatlarının bilgilerini de eklemiştir. Bu âlimler Sufyan es-Sevrî, Evzâî ve İmam Maliktir. Medine'ye gidip İmam Malik'in derslerine üç yıl süre ile devam etmiştir. Bu süre içinde ayrıca Medine'ye ziyaret ya da başka amaçlarla gelip giden âlimlerin meclislerine katılmış, onlardan da ilim almıştır.[17] İmam Malik'ten başka diğer Medine âlimlerinden ve Mekke âlimlerinden pek çok kişilerden de ders aldığı kaynaklarda bildirilmektedir.[18]

İmam Ebu Yusuf'un ölümünden sonra Irak'ta Fıkıh reisliği ona kaldı[19] ve şöhreti her tarafa yayıldı; çeşitli beldelerden ondan ders almak için gelenlerin sayısı pek çok olmakla beraber,[20] kimilerini zikredelim.

Dört mezhep imamından biri olan Muhammed b. İdris eş-Şafiî, Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellâm, Malikî mezhebini tedvin eden ve *"Müdevvene"*yi derleyen Sahnûn'un da hocası olan Esed b. el-Furât el-Kayrevânî, Ebu Hafs el-Kebîr el-Buharî Ahmed b. Hafs el-Iclî, Ebu Süleyman Musâ b. Süleyman el-Cuzcânî, Bağdat kadısı Allâme Ebu Abdillah Muhammed b. Sema et-Temîmî el-Kufî, Şuyb b. Süleyman el-Keysânî, Ali b. Salih el-Curcanî, Ahmed b. Hanbel eş-Şeybanî.[21]

D. İlmi Kişiliği, Fıkıh Yönü ve Hanefi Mezhebindeki Yeri

Daha önce de belirtildiği gibi Kitap ve Sünnet ilimlerinden başka Arap dili ve edebiyatında, matematikte de maharet sahibi olan İmam Muhammed, Re'y fıkhı ile hadis fıkhını kendisinde birleştiren, Irak fıkhını tedvin eden ve onu gelecek nesillere nakleden bir müçtehittir.[22] O, üstadı Ebu Hanife'nin içtihatlarını tamamen zapt ve kaydetmiştir. Birçok meselelerde hocasına muhalefettebulunmuş olmakla beraber, kendi içtihatlarını onun usul ve kaidelerine tatbikten geri durmamış, dolayısıyla onun mezhebi çerçevesinde içtihatta bulunmuştur.[23]Onun fıkha olan hizmetinden dolayı hakkında şöyle denilmiştir: "Fıkhı Abdullah b. Mes'ud (32/652) ekti, Alkame (62/681) suladı, İbrâhim en-Nehaî (ö. 95/713) biçti, Hammâd (ö. 120/737) sürdü, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) öğütüp un yaptı, Ebû Yusuf (ö. 182/798) hamurunu yoğurdu, İmam Muhammed (189/805) ekmeğini pişirdi; diğer insanlar, onun ekmeğini yemektedirler."[24]

---

17 el-Bağdadî, II, 172; Ebu Gudde, 30.

18 Ebu Gudde, s. 30-31.

19 ez-Zehebî, s. 79.

20 Ebu Gudde, s. 32.

21 el-Bağdadî, II, 172; Ebu Gudde, s. 33.

22 Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, 2. baskı, Tercüme: Osman Keskioğlu, Üç Dal Neşriyat, İstanbul 1966, s. s. 206.

23 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967, I, 393, fıkra 180.

24 el-Haskefî, Alâuddîn Muhammed b. Ali (ö. 1088/1677), *ed-Durru'l-Muhtar*, İbn Abidîn'in *"Haşiyetu Reddi'l-Muhtar"*ı ile beraber, I-VIII, 2. tab. Daru'l-fikr,tyy. ,1399/1979, I, 49-50.

Hanefi mezhebinin üç büyük imamından biri olan Muhammed, eserleriyle Hanefiliğin sistemleşmesinde ve yayılmasında etkili oldu. Ebu Yusuf'la birlikte, kendisine Hanefi mezhebinin iki imamı anlamında "İmâmân/İmâmeyn" denilmektedir. Ancak kaynaklarda "imâm" lafzı mutlak olarak zikredildiğinde Ebu Hanife kastedilmektedir.[25]

İbni Abidîn, Ebu Yusuf ile İmam Muhammed'i, yedi tabaka olarak ayırdığı fakihler tabakasının ikinci tabakasından sayar ve onlara "**mezhepte müçtehit**" tabakasını uygun görür.[26] Ebu Zehra ise, İmameyn'in müstakil görüşlerinin bulunması nedeniyle "müstakil müçtehit" sayılmaları gerektiğini savunur ve İbni Abidîn'in taksimi hakkında: "İmamların bu tabakadan sayılmaları biraz yanlıştır," der. [27]

E. Kadılık Görevi

İlimle iştigal etmeyi ve talebe yetiştirmeyi birinci derecede önemseyen İ. Muhammed, kadılık görevi üstlenmeyi tercih etmemiştir. Hatta Harun Reşid, başlangıçta kadılık görevini kabul etmediği için, onu iki ay hapsetmiş, daha sonra, bu kararından vazgeçerek Rakka kadılığına tayin etmiştir.[28]

Kadılık makamına getirilmesinde hocası Ebu Yusuf'un ilgililere tavsiyesinin etkili olduğu rivayet edilmektedir.[29] Harun Reşid onu, Rakka kadılığından başka, daha sonra Rey kadılığına da tayin etmiştir.[30]

F. Kişiliği, Dindarlığı, Ahlâkı ve Sorumluluk Bilinci

Kıyafeti iyi ve düzgün, duruşu vakarlıydı.[31] İlmin vakarını korumak için, Halife Harun Reşid'in huzuru sırasında toplum içinde ayağa kalkmadığı rivayet edilir.[32] Daha önce de belirtildiği gibi geceleri ilim ve ibadetle meşgul olduğu için çok az uyurdu. Onun hakkında İmam Şafiî şöyle demiştir:

"Muhammed b. Hasan'dan daha akıllı, daha fakîh, daha zâhid, daha vera' sahibi, daha güzel konuşan ve natıkası iyi olanı görmedim."[33]

---

25 Öğüt, Salim, *TDV, İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, 207, "İmâmeyn,"
Hanefi literatüründe ilk üç Hanefî imamları hakkında kullanılan özel terimler bulunmaktadır. **Şeyhân/Şeyheyn:** Ebu Hanife ve Ebu Yusuf. **Sahibân/Sâhibeyn:** Ebu Yusuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî. **Tarafân/Tarafeyn:** Ebu Hanife ve Muhammed. **Eimmetunâ:** Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed. **Züfer:** Her zaman ismi ile zikredilir. (Ebu Zehra, *el-Milkiyyetu ve Nazariyyetu'l-Akd*, s. 39, dipnot: 1).
Hanefî mezhebi, Yalnız Ebu Hanîfe'nin kavillerinden ibaret değildir; onun kavilleriyle ashabının kavilleri, bu mezhebi oluşturmuştur. Buna Kufe'deki Ebu Hanîfe Mektebi'nin/ekolünün kavilleri de denilebilir. Bu fıkıh mektebi, Ebu Hanîfe'nin ölümünden sonra talebeleri Ebu Yusuf ve Muhammed vasıtasıyla Bağdat'a geçmiştir. Dolayısıyla Hanefî mezhebi, Ebu Hanîfe ve ashabının kavillerinin mezcedilmesinden teşekkül etmiştir. (Ayrıntı için bkz. Ebu Zehra, *Ebu Hanîfe*, s. 409-410. "Hanefiyye Mezhebinin Teessüsü ve Gelişmesi."

26 İbn Abidîn, Muhammed Emin (ö.1252/1836), *Reddu'l-Muhtar ale'd-Durri'l-Muhtar (Haşiyetu İbn Âbidin)*, I-VIII, tb. 2, tb. Yy. , 1386/1966, I, 77. (Matlab fî Tabakâti'l-Fukhâ).

27 Ebu Zehra, *Ebu Hanîfe*, s. 414 vd. , "Fasıl: 28, Tahric."

28 Sava Paşa, I, 97-98.

29 el-Bağdadî, II, 172; ez-Zehebî, s. 87.

30 el-Kuraşi, III, 125.

31 Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 205.

32 el-Bağdadî, II, 173; Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 205.

33 el-Bağdadî, II, 124; ez-Zehebî, s. 87.

Kendisine, "Niçin uyumuyorsun?" diye sorulduğunda, sorumluluk bilincini şu sözlerle ifade etmiştir:

"Nasıl uyuyayım! Müslümanlar bize güvenerek uyuyorlar ve şöyle diyorlar: 'Bir problemimiz çıktığı zaman onu, ona iletiriz, o, onu çözer'. Benim uyumamda dinin zayi olma (tehlikesi) var."[34]

G. İlim Ehlinin Övgüsüne Mazhar Olması

İmam Muhammed'in kişiliği düzgün, zekâsı üstün, kavrayışı engin, kültürü zengin, bilgisi derin, dili etkin, kalemi keskin, dindarlığı yalın, sorumluluk bilinci belirgin, ufku genişti.

Onun bu niteliklere sahip bulunduğunu, kendisi hakkında rivayet edilen övgü ifadelerinden anlamak mümkündür. Zira hocalarından, akranlarından ve talebelerinden, onun Kitap ve Sünnet ilimleri hakkındaki bilgi ve anlayışının derinliği ve üstünlüğünden övgüyle söz edenler pek çoktur. Onlardan bir bölümü şunlardır:

Hocası Kadı Ebu Yusuf Şöyle demiştir:

"O, insanların en çok bilenidir." Başka bir zaman: "O, insanların en çok bilenlerindendir."[35]

İmam Şafiî'nin onun hakkındaki sözlerinden bir kaçı:

"Allah'ın Kitabını Muhammed'den daha iyi bileni görmedim, sanki o, ona indi."[36]

"Gözlerim, Muhammed b. Hasan'ın benzerini görmedi, onun zamanında, kadınlar onun benzerini doğurmadı."[37]

"Muhammed, eğer kendi aklına göre bize konuşsa idi ondan bir şey anlayamazdık, lâkin o bize, bizim aklımıza göre konuşur, biz de onu anlardık."[38]

İmam Ahmed'e "Bu kadar dakik meseleleri nereden elde ettin" diye sorulması üzerine, " Muhammed'in kitaplarından" diye cevap vermiştir.[39]

Kisaî ile İmam Muhammed, Rey'de bir günde vefat etmişlerdi. Halife Harun Reşid bu olay üzerine: "Bu gün fıkıh ve lügat defnedildi" diye üzüntüsünü belirtmiştir.[40]

H. Eserleri:

İmam Muhammed'in eserleri, "Zâhiru'r-Rivâye" ve "Nâdiru'r-Rivâye" olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.[41]

---

34 Ebu Gudde, 31-32.

35 Ebu Gudde, 34-35: (Ebu'l-Kasım b. Ebu el-Avvâm, *Min Fadâili Ebî Hanife ve Ashabih*, -Mahtut-).

36 ez-Zehebî, s. 80-81.

37 Ebu Gudde, 36: (el-Beyhakî, *Menakıbu'ş-Şafiî*, I, 161).

38 Ebu Gudde, 37: (İbn Muflıh el-Hanbelî, *el-Adâbu'ş-Şeriyye).*

39 en-Nevevî, I, 82; el-Kuraşî, III, 124; ez-Zehebî, s. 86; Bilmen, I, 392, fıkra: 180.

40 el-Bağdadî, II, 181; ez-Zehebî, s. 95; Ebu Gudde, s. 56; Bilmen, I, 393, fıkra 180.

41 İmam Muhammed'in eserleriyle ilgili bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 107, 561, 567; II, 962, 1014, 1384, 1452, 1581, 1669, 1979, 1980; İbn Abidîn, *Haşiyetu Reddi'l-Muhtâr*, I, 69, Mukaddime, "M*atlab resmi'l-muftî";*

A. Zâhiru'r-rivâye:

Zâhiru'r-rivâye, Hanefi mezhebi müçtehitlerinden Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed'den rivayet edilen fıkıh meseleleridir. Bunlara Züfer, Hasan b. Ziyad ve bunların dışında Ebu Hanife'den ders almış olan başkaları da ilhak edilir. Ancak "zâhiru'r-rivaye" hakkında **yaygın ve galip olan ilk üç müçtehidin kavilleridir**. Zâhiru'r-rivaye'ye "**usul meseleleri**" de denilmektedir.

İmam Muhammed'in kitaplarından bir bölümünün "**zâhiru'r-rivâye**" olarak isimlendirilmesinin sebebi, onların İmam'dan güvenilir (sika) raviler tarafından rivayet edilmiş olmasıdır. Bu da ya tevatür ya da meşhur rivayet yoluyla sabit olmakla mümkündür. Zâhiru'r-rivâye olarak isimlendirilen fıkıh meseleleri, aşağıdaki altı kitapta toplanmıştır:

1. ***el-Mebsût***: Buna *el-Asl* da denilmektedir. İmam Muhammed'in en hacimli kitabıdır ve Irak fıkhının sadık bir suretidir. Sonra gelen âlimlerden şerh edenler olmuştur. Onda Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un görüşlerine göre fıkhın furû'a ait meselelerini zikretmiş, her meselede kendi görüşünü de belirtmiştir.[42]

2. ***el-Camiu's-sağîr:***[43] Kitabın muhteviyatı, İmam EbuYusuf'tan rivayet edilmiştir. Bu nedenle her baba şu ibare ile başlanılmıştır: "Muhammed Yakub'dan, o da Ebu Hanife'den nakleder." [44]

3. ***el-Camiu'l-Kebîr:***[45]Alimler, bu kitabın Ebu Yusuf'tan rivayet edilmediği hakkında görüş birliğindedir. Ancak İmam Muhammed'in ifadesine göre Ebu Yusuf, bu kitapta bulunanları biliyordu.[46] Kitapta fıkhın en önemli meseleleri toplanmıştır. Bu nedenle "İslâm'da onun benzeri telif edilmedi" denilmiştir.[47]

4. ***es-Siyeru's-sağîr*** ve 5. ***es-Siyeru'l-kebîr***[48]***:*** Bu iki kitapta Cihad, cihad sırasında ve sonrasında yapılması ve yapılmaması gereken fiillerin hükümleri (Devletler hukuku) hakkında bilgi verilmiştir. Önce birinci kitabı, sonra ikinciyi yazan müellif, "*Sağîr"* adını verdiği kitaplarındaki meseleleri Ebu Yusuf'tan rivayet etmiş, "*Kebîr*" adını verdiklerindekileri ise ondan rivayet etmemiştir.[49]

6. ***ez-Ziyadât:*** İsimleri geçen kitaplara ilâve edilen bazı meseleleri içerir. Bu nedenle "Ziyadât" adını taşımaktadır. Âlimlerin çoğunluğu "*ez-Ziyadât"*ı zâhiru'r-rivaye kitaplarından kabul etmekle beraber, kimileri "*nevâdir"*den saymışlardır.[50]

Zâhiru'r-rivaye kitapları, Hanefi mezhebinde mutemet hüccet kitaplarıdır.[51]

Ebu Zehra, *Tarihu'l-mezahibi'l-İslâmiyye,* Daru'l-fikri'l-Arabî, tab. Y. Ve t. y. , s. 385-386; *Ebu Hanife,* s. 306 vd., Ebu Zehra, *Ebu Hanîfie,* s. 207-208.

42 el-Muncid, Salahuddin, Serahsî'ni "*Şerhu Kitabi'-s-Siyeri'l-Kebir"* mukaddimesi, I, 11.(*Kitabu'l-Asl*'ın Mehmet Boynukalın tarafından 2011'de yeni bir tahkiki yapılmış olup henüz basılmamıştır).

43 Kâtip Çelebi, I, 561.

44 Ebu Zehra, *Ebu Hanife,* s. 209.

45 Kâtip Çelebi, I, 567.

46 Ebu Zehra, *Ebu Hanife,* s. 210.

47 el-Muncid, I, 11.

48 Kâtip Çelebi, II, 1014.

49 Ebu Zehra, *Ebu Hanife,* s. 211-212.

50 Ebu Zehra, *Ebu Hanife,* s. 213.

51 ez-Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh,* I-VIII, 3. tab. , Dımeşk 1409/1989, I, 30.

Hakim es-Şehît Ebul-Fadl Muhammed el-Mervezî (ö. 334/945), Zâhiru'r-rivâye kitaplarını, kısaltarak "*el-Kâfî*" adı altında bir araya toplamıştır. "*el-Kâfî*", daha sonra, Şemsü'l-Eimme es-Serahsî (ö.490/1097) tarafından "*Kitâbu'l-Mebsût* " ismiyle şerh edilmiş[52] ve eser otuz cüz olarak 15 cilt halinde basılmıştır. (Daru'l-Marife, Beyrut-Lübnan Baskısı).[53]

B. Nâdiru'r-rivâye: Bunlarda da diğer kitaplarda olduğu gibi yine Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed'den rivayet edilen, fakat zâhiru'r-rivâye kitaplarındaki sıhhat derecesinde olmayan fıkıh meseleleri bulunmaktadır. Bu eserlere "nâdiru'r-rivâye" denilmesinin sebebi, İmam Muhammed'den diğer kitaplarda olduğu gibi güvenilir (sika) raviler tarafından rivayet edilmemiş olmalarıdır.[54] Başka bir ifade ile nâdiru'r-rivâye, "Hanefî mezhebi imamlarından nakledilen ikinci derecede kaynak değerine sahip rivayetlere ve bunları içeren metinlere verilen ad"tır.[55]*el-Keysâniyyât, el-Haruniyyât, el-Curcaniyyât, er-Rakkiyyât,*[56]*Kitabu'l-Kesb*[57] ve *Ziyâdetü'z-Ziyâdât*[58] Şeybanî'nin "Nâdiru'r-rivâye" kitaplarıdır.

Nâdiru'r-rivâye kitapları üç dereceye ayrılmaktadır [59]:

1. İmam Muhammed'in "zâhiru'r-rivaye" dışındaki kitapları.

2. Ebu Hanife'nin öğrencilerinden, Şeybanî'den başkasının yazmış olduğu kitaplar. Hasan b. Ziyad'ın *"Muharrer"*i gibi. Ebu Yusuf'tan rivayet edilen "*Emalî*" de bu dereceden sayılmaktadır.

3. İbni Sema'a ve başkalarının muayyen meselelerdeki rivayetleri.[60]

İmam Muhammed'in eş-Şeybanî'nin, bunların dışında şu kitapları da vardır:

1.***el-Hucce / er-Red alâ ehli'l-Medine***: Bu kitabı İmam Şafiî *"Kitâbu'l-Umm"*de rivayet etmiştir.[61]

2.***Kitâbu'l-Âsâr***: Ebû Hanîfe'nin rivayet ettiği hadis ve eserleri içerir. Kitapta rivayet olunanların çoğu, Ebu Yusuf'un *"Kitâbu'l-Âsâr"*ında olanlarla birleşir ve her ikisi de Ebu Hanife'nin müsnedi sayılır.[62]

3. ***er-Rakkıyyât:***Rakka'da kadı iken yazdığı meseleleri içerir.[63]

4. ***el-Keysaniyyât:*** Buna *"Emâlî"* de denilmektedir.[64]

---

52 Kâtip Çelebi,, II, 1378; Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 214.

53 *"el-Kâfi"*ye, *"el-Muhtasar", el-Muhtasaru'l-Kâfi", "Muhtasaru'l-Hakim eş-Şehîd"* de denilmektedir. (Ebu Gudde, s. 64, dipnot: 3.)

54 İbn Abidin, I, 29.

55 Kaya, Eyüp Said, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İSAM, İstanbul 2006, XXXII, 278-280, *"Nâdiru'r-rivâye."*

56 İbn Abidin, I, 29.

57 Kâtip Çelebi, II, 1452; Kaya, ag. madde.

58 el-Muncid, I, 11.

59 Nâdiru'r-rivâye kitaplarının dört derecede olduğunu söyleyenler de vardır. (Kaya, ag. makale.)

60 İbn Abidin, I, 29.

61 Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 213; el-Muncid, I, 11; Özel, s. 24.

62 Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 213-214.

63 el-Muncidî, I, 12; Kâtip Çelebi, II, 1669.

64 İbn Nedîm, s. 254;Kâtip Çelebi, II, 1669.

el-Curcaniyyâtel-Hâruniyyâtda onuneserlerindendir.[65]

I. Ölümü

İmam Muhammed, (189/805) senesinde Harun Reşid ile beraber Horasan taraflarına gittiği bir sefer esnasında Rey şehrinde elli sekiz yaşında vefat etmiş[66] ve oradaki "Taberek" denilen kaleye defnedilmiştir.[67]

Kisaî ile İmam Muhammed, Rey'de bir günde vefat etmişlerdi. O zaman Rey'de bulunan Halife Harun Reşid, bu olay üzerine: "Bu gün lügat ve fıkıh defnedildi" diyerek üzüntüsünü belirtmiştir.[68] el-Kuraşî'nin ifadesine göre Reşid, "Arapça ve fıkhı Rey'de defnettim" demiştir.[69]

I. KİTABU'L-KESB

İmam Muhammed'in *"Kitabu'l-Kesb"*inebaşlamadan önce, kesb konusunda yazılmış eserler hakkında kısaca bilgi vermenin yararlı olacağını düşünüyorum.

A. Kesb Konusunda Yazılmış Eserler

Kesb (kazanç) konusunda İslâm âlimlerinden değerli eserler te'lif edenler olmuştur. Bunlardan bir kısmı aşağıda kaydedilmiştir:[70]

1. İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (ö.189/805); *Kitabu'l-Kesb*. Konumuz olan kitap ki, kesb hakkında bilinen ilk eserdir.

2. Ebu Abdillah Ahmed b. Harb en-Nîsâbûrî (ö. 234/848); *et-Tekessüb.*

3. Ebu Abdillah el-Hâris b. Esed el-Muhasibî el-Basrî el-Bağdadî (ö. 243/857); *Kitâbu'l-Mekâsib.*

4. Şemsu'l-Eimme Ebu Muhammed Abdulaziz b. Ahmed b. Nasr el-Halvânî, el-Hanefî (ö. 449/483), *"Kitabu'l-kesb"* (Hacı Halife, *"Keşfu'z-zunûn"* II, 152).

5. Amr b. Bahr (ö. 252/866); *et-Tabassur bi't-Ticareh.* Hasan Hüsnî Abdulvahhâb et-Tûnisî tahkiki ile Kahire'de Hicrî 1354 tarihinde basılmıştır; sonra da 1966'da Beyrut'da Daru'l-Kütübi'l-Cedid tarafından basılmıştır.

6. Ebu Bekr el-Hallâl el-Hanbelî (ö. 311/923); *el-Hass ale't-Ticareh ve's-Sınaah ve'l-Amel ve'l-İnkâr alâ men yeddeî't-Tevekkül fi Terki'l-Amel.* Hicrî 1415'de Beyrut'da basılmıştır.

7. es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl (ö. 483/1090); *Mebsût'un* 30. cüz'ünde *"Kitabu'l-Kesb"* başlığı altında İmam Muhammed'in *"Kesb"* adındaki te'lifini şerh etmiştir. Serahsî kendisi de bunu ifade eder. (*Mebsût, XXX,* 244-287, 3. tb. , ts. , Daru'l-Marife, Beyrut-Lübnan).

---

65 Kâtip Çelebi, II, 1669.

66 el-Bağdadî, II, 172.

67 Bilmen age. I, 393.

68 el-Bağdadî, II, 181; ez-Zehebî, s. 95.

69 el-Kuraşî, III, 125-126.

70 Bkz. Ebu Gudde, s. 15-19.

8. el-Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111); "*İhyâu ulûmiddin."* Tahkik: Seyyid İbrahim, I-V, *"Kitâbu Âdâbi'l-Kesb ve'l-Maâş"* bölümü, II, 97 ve sonrası. *İhyâu ulûmiddin,* Ali Arslan tarafından on cilt olarak Türkçeye çevrilmiştir. *"Kesb kitabı"*,4. cilt, s. 9-119'dadır. (Arslan Yayınları, İstanbul 1972).

9. Abdullah Mahmûd b. el-Mevsılî (ö. 683/1284); *"el-Muhtâr"* ve şerhi olan *"el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr* adındaki kitaplarının *"Kitâbu'l-Kerahiyye"* kısmında, *"Fasl fi'l-Kesb"* başlığı altında İmam muhammed'in *"Kitâbu'l-Kesb"* ini *"Muhtâr"*'da özetlemiş; "*el-İhtiyâr"*'da da şarh etmiştir. (IV, 179-177).

10. Ebu Abdillah Muhammed b. Abdurrahman el-Hubeyşî el-Yemânî eş-Şâfiî (ö.782 H.); *el-Berakeh fi Fadli's-sa'yi ve'l-Harakeh.* Mısır ve Beyrut'da basılmıştır. (Ebu Gudde, Abdu'l-Fettâh; *Kitâbu'l-Kesb,* , Mukaddime, s. 15 vd.).

11. İbn Haldûn, Abdurrahman b. Haldûn (ö. 808/1406), *Mukaddimetu İbn Haldûn,* Daru'l-fikr, ty. ve ty. , I, 380 vd. (*el-Bâbu'l-Hamis…)*

B. İmam Muhammed'in *"Kitabu'l-Kesb"*i ve Serahsî'nin Şerhi

İmam Muhammed'in *"Kesb"* kitabının aslına rastlanılamamıştır. Mevcut olan, Serahsî'nin *"el-Mebsût"* adındaki kitabının otuzuncu cüz'ündeki Serahsî'nin şerhi ile karışık olan *"Kitâbu'l-Kesb"*tir. (*el-Mebsût,* XXX, 244-287). Bu nedenle metin ile şerhi ayırt etmek güçtür.[71] Nitekim Serahsî, *"Kesb"* konusundaki eserinin, Muhammed b. Semâa'nın, Şeybanî'den rivayet ettiği *"Kitâbu'l-Kesb"*in şerhi olduğunu *Mebsut*'un otuzuncu cüz'ünün 244'ncü sayfasında ifade etmektedir.

Kesb kitabı, kimi nâsihler tarafından müstakil olarak neshedilmiş (el ile yazılmış) olup, nüshalarından bazısı mahtut olarak (el yazması hâlinde) bazı kütüphanelerde bulunmaktadır.[72] Ayrıca kitabın tahkiki ve Türkçeye tercümesiyle ilgili müstakil çalışmalar da bulunmaktadır.

1. Kitabu'l-Kesb, Serahsî'nin şerhi ile Doktor Süheyl Zekkâr tarafından tahkik edilip basılmıştır. (Dımeşk 1400/1980).

2. Kitabın bir nüshası, *"el-İktisâb fi'r-Rızkı'l-Müstetâb"* adını taşımakta olup, Mahmûd Arnûs tarafından tahkik edilip yayımlanmıştır. (Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1406/1986). Bu nüsha, Serahsî'nin şerhinin aynısıdır. Ancak **çeşitli yerlerde bir çok satır düşmüştür. Bazı yerlerde düşen satır sayısı 23 (yirmi üç)ü bulmaktadır.** (Karşılaştır: "*el-İktisâb fi'r-Rızkı'l-Müstetâb,"* s. 29-31, *el-Mebsût,* XXX, 251-252;"*el-İktisâb,* s. 44, *el-Mebsût,* XXX, 261-262). Anlaşıldığına göre, muhakkık bu nüshayı, *Mebsut*'taki *Kitabu'l-Kesb* ile karşılaştırmamıştır.

3. *Kitabu'l-Kesb* ayrıca, Abdulfettâh Ebu Gudde'nin tahkiki ile *"Kitâbu'l-Kesb ve Şarhuhu li'l-İmam Şemsi'l-Eimme es-Serahsî"* adıylaİbn Teymiyye'nin *"Risâletu'l-Helâl ve'l-Haram"*'ıile birlikte 1997'de Beyrut-Lübnan'da Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye tarafından basılmıştır. (*Kitab'ul-Kesb* bölümü, muhakkıkın mukaddimesiyle birlikte 307 sayfadır).

---

71 Serahsî, şerhinde İmam Muhammed'i bazen isim olarak zikretmiş, bazen isim zikretmeden ona atıfta bulunmuştur. Bunların sayısı tespitimize göre yirmi küsurdur.

72 Ayrıntı için bkz. Ebu Gudde, age. , s. 21 vd.

4. Diğer yandan*"Kitâbu'l-Kesb"*, Mustafa Baktır tarafından " *İmam Muhammed ŞeybanîKitabü'l-Kesb / İslâm İktisadında Helal Kazanç / Şerh: Şemsü'l-Eimme es-Serahsî"* adı altında Türkçe'ye çevrilmiş ve yayımlanmıştır. (Seha Neşriyat, İstanbul 1996).

5. Serahsî'nin *Mebsut*'unun Tükçeye tercüme edilmesiyle *"Kitabu'l-Kesb"* de tercüme edilmiş ve basılmıştır. (Tercüme: Osman Güman, Gümüşev, İstanbul 2008, XXX, 244-287).

C. Serahsî'nin Tercüme-i Hâli

Serahsî, *"Kitabu'l-Kesb"*in şârihlerinden olması nedeniyle kendisinden ve eserlerinden kısaca bahsetmeyi uygun bulduk.

Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî, Ebu Bekr (ö. 483, 490, 500/1097), hukukçu, usulcu, kelamcı ve münazaracı müçtehit Hanefî âlimidir.[73]Merv ve Meşhet şehirleri arasında bulunan Serahs'da doğmuş olan Serahsî, Şemsü'l-Eimme el-Halvânî (448/1060) başta olmak üzere birçok âlimlerden ders almıştır. Hâkân'ın, âzatlı cariyesiyle iddeti bitmeden evlenmesinin haram olduğu hakkında fetvâ vermesi üzerine Uzcend (Özkent)'de hapsedilmiş ve hapishanede on beş yıla yakın kalmıştır.[74] Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Hasıyrî, Ebu Amr Osman b. Ali b. Muhammed el-Bikendî ve Ebu Hafs ömer b. Habib öğrencilerindendir.[75]

Eserleri:

1. ***Kitâbü'l-Mebsût:*** Serahsî, aslı İmam Muhammed'in olan, Mervezî'nin (334/945) "*el-Muhtasar*" adlı eserini *"Kitâbü'l-Mebsût"*adiyle hapiste iken şerh etmiş ve öğrencilerine imla ettirmiştir.[76] Eser otuz cüz olarak 15 cilt halinde basılmıştır. (Daru'l-Marife, Beyrut-Lübnan Baskısı).

2. ***el-Usûl/Usûlu's-Serahsî:*** Hapiste iken öğrencilerine yazdırmıştır.[77]Ebu'l-Vefâ el-Afkanî'nin tahkiki ile iki cilt olarak basılmıştır. Daru'l-Ma'rife, Beyrut-Lübnan 1393/1973.

3. ***Şerhu's-Siyeri'l-kebîr:***[78] İmam Muhammed Şeybânî'nin "*es-Siyeru'l-kebîr*" kitabının şerhi olan bu eseri Özkent'te zindanda iken öğrencilerine yazdırmaya başlayan Serahsî, "Şurût" konusuna gelince zindandan kurtulmuş, kalan kısmını daha sonra tamamlamıştır.[79] Kitap, 1-3. ciltler Salahuddin el-Muncid, 4-5. ciltler Abdulaziz Ahmed tahkiki ile beş cilt olarak Kahire'de basılmıştır. (Matbaatu Şeriketi'l-İlanât eş-Şarkıyyeh, 1971).

4. ***Şerhu Ziyâdeti'z-Ziyâdât (en-Nüket):***[80] İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin "*Ziyâdâtü'z-Ziyâdât*" adlı kitabının şerhidir.

---

73 Kehhâle, VIII, 267.

74 el-Muncid, I, 16.

75 Ebu Gudde, s. 59-60. (el-Kuraşî, *el-Cevahiu'l-Mudıyyeh*, III, 81-82).

76 Kâtip Çelebi, II, 1378, 1580; Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 214.

77 Kâtip Çelebi, I, 112.

78 Kâtip Çelebi, II, 1014.

79 el-Muncid, I, 16.

80 Kâtip Çelebi, II, 963.

5. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî:* Hanefî fakihlerinden Ebu Cafer et-Tahâvî'nin (321/933) "*el Muhtasar*" isimli eserinin şerhidir. (Özel, Ahmet, s. 43).

6. *Şehu'l-Câmii's-sağîr:*[81] İmam Muhammed'in "*el-Câmiu's-sağîr*" adlı eserinin şerhidir.

7. *Şerhu'l-Câmii'l-kebîr:*[82]Muhammed eş-Şeybânî'nin "*el-Camiu'l-kebîr*" adlı eserinin şerhidir.

8. *Şerhu Kitâbi'l-Kesb:*[83] İmam Muhammed'in *"Kesb" kitabının şerhidir.* Serahsî'nin, *Kitab'ul-Mebsût'*ununotuzuncu cüzünde bulunmaktadır. (Daru'l-marife, Beyrut-Lübnan baskısı, S. 244-287).

9. *Sıfatu eşrati's-sâah.*[84]

10. *Makâmâtu'l-kıyâmeh*[85]

D. Kesb Kitabının İçerdiği Konular

İmam Muhammed eş-Şeybanî'nin ***Kesb Kitabı*,** çalışarak mal kazanma yani iktisat konuları yanında başka çeşitli konular da içermektedir. Kitabın içerdiği konuları, yazılıştaki sıraya göre tespit edeceğiz. Konuların sonuna da sırasıyla Serahsî'nin *Mebsut*'unun cilt ve sayfasını, Ebu Gudde ve Mahmûd Arnus'un tahkiklerinin sayfa numaralarını vereceğiz.[86]

1. İktisabın (kesb) sözlük manası. (Serahsî, *el-Mebsût,* XXX, 244; eş-Şeybânî, *Kitabu'l-Kesb*, Ebu Gudde Tahkiki, s. 70).

2. Kazanç (kesb) elde etmek için çalışmanın hükmü ve fazileti. Hz. Ömer'in ticareti cihattan üstün görmesi. (S., *M.*, XXX, 245, 259; E. G. T., s. 71, 146; eş-Şeybânî, *el-İktisâb fi'r-rızkı'l-müstetâb,* Mahmûd Arnus Tahkiki, (M. A.T.) s. 17-18.

3. Çalışarak kazanmak peygamberlerin sünnetidir. (S. *M.* , XXX, 245; E. G. T. , s. 74; M. A.T. , s. 19-21).

4. Helâl ve haram kazanç. Helâl kazancın mubahlığı ve bazı ahmak (müellifin kendi ifadesidir) tasavvuf ehli ile mutaassıp cahil zâhitlerin (ehli tekaşşuf) helâl kazanç elde etmek için çalışmanın haram ve tevekküle muhalefet olduğunu iddia etmeleri. (S. *M.* , XXX, 246; E. G. T. , s, 80; M. A. T. , s. 21).

5. Kazanmanın mubah ve mendup olduğu üzerine deliller. (S. *M.* , XXX, 247; E. G. T. , s, 85; M. A. T. , s. 23).

---

81 Kâtip Çelebi, I, 561.

82 Kâtip Çelebi, I, 568; Kehhâle, VIII, 268.

83 Kâtip Çelebi, II, 1452.

84 Kehhâle, VIII, 268. (Serahsî'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıca bkz. Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkık Alimleri*, TDVY, Ankara 1990, s. 42-43; Baktır, Mustafa, İmam Muhammed Şeybanî Kitabü'l-Kesb / İslâm İktisadında Helal Kazanç / Şerh: Şemsü'l-Eimme es-Serahsî", Seha Neşriyat, İstanbul 1996, s. 29-31; Serahsî'nin *"Kitabu'l-Mebsût"* tercümesi, I-XXX, Gümüşev, İstanbul 2008, I, XXIII-XXVI, mukaddime).

85 Özel, s. 43.

86 es-Serahsî, *el-Mebsut* (S. *M.*), Ebu Gudde Tahkiki (E. G. T.), Mahmut Arnus Tahkiki (M. A. T.) rumuzlarıyla verilecektir.

6. Kazanç elde etmek için çalışmanın haram olduğunu iddia eden kimi tasavvuf ehlinin şüphelerinin çürütülmesi. (S. *M.* , XXX, 248; E. G. T. , s, 87; M. A. T. , s. 24).

7. Hz. Ömer'in tevekkül hakkındaki görüşü. (S. *M.* , XXX, 248; E. G. T. , s, 88; M. A. T, s. 24).

8. Bir şey elde etmek için sebeplere sarılmanın tevekküle aykırı olmadığı. (S. *M.* , XXX, 249; E. G. T. , s, 93; M. A. T. , s. 26).

9. Hastalıktan tedavi edilmenin Hz. Peygamber tarafından emredilmiş olduğu. (S. *M.* , XXX, 249; E. G. T. , s, 95; M. A. T. , s. 27).

10. Kazanmaya karşı çıkan bazı sûfiyenin, kazananların kazancını yemekten kaçınmadıkları. (S. *M.*, XXX, 250; E. G. T. , s, 95; M. A. T. , s. 27).

11. Zaruri ihtiyacı karşılayacak kadar kazanmanın farz oluşu ve Kerrâmiyye mezhebinin bunu reddetmesi. (S. *M.*, XXX, 250; E. G. T. , s, 96; M. A. T. , s. 27-28).

12. Zaruri ihtiyacı karşılayacak kadar kazanmanın farz olduğunun delili ve Kerrâmiyye mezhebinin bu konudaki şüphelerinin reddi. (S. *M.*, XXX, 250; E. G. T. , s, 99; M. A. T. , s. 29).

13. Zaruri ihtiyacı karşılayacak kadar kazandıktan sonra, kazancı arttırmak için çalışmanın mı yoksa nafile ibadetle meşgul olmanın mı daha faziletli olduğunun tartışılması. (S. *M.*, XXX, 251; E. G. T. , s, 101; M. A. T. (Mahmud Arnus'un tahkik ettiği **nüshada, *Mebsût* satırlarına göre yirmi üç (23) satır eksiklik vardır**).

14. Zenginliğin mi yoksa fakirliğin mi daha yüce ve faziletli olduğunun tartışılması. (S. *M.*, XXX, 252, 273; E. G. T. , s, 106, 195; M. A. T. , s. 30).

15. Zenginlik nimetine şükretmenin mi yoksa fakirliğin getirdiği sıkıntılara sabretmenin mi daha faziletli olduğunun tartışılması. (S. *M.*, XXX, 254, 255; E. G. T. , s, 116; M. A.T. , s. 33).

16. Kazancın dereceleri ve hükümleri. (S. *M.*, XXX, 256; E. G. T. , s, 121; M. A. T. , s. 35).

17. Yükümlünün kendi zaruri ihtiyaçlarını giderecek, borcunu ödeyecek, nafaka yükümlüsü olduğu kişilerin nafakalarını karşılayacak kadar çalışmasının üzerine farz; fakir olan hısımlarına yardım etmek için çalışmasının mendup olması. (S. *M.*, XXX, 256-257; E. G. T. , s, 121-131; M. A. T. , s. 35 vd.).

18. Mal biriktirmek amacıyla kazanmanın mubah ve caizliği. (S. *M.*, XXX, 257; E. G. T. , s, 131; M. A. T. , s. 37).

19. Çalışarak mal kazanmada ibadet ve Allah'a yakın olma manasının bulunduğu. (S. *M.*, XXX, 258, 265; E. G. T. , s, 136, 164; M. A. T. , s. 38).

20. Mubah olan kazanç yollarından çalışarak mal elde etmenin, dilenmekten daha iyi olduğu. (S. *M.*, XXX, 258; E. G. T. , s, 136; M. A. T. , s. 39).

21. Kazanç getiren mesleklerin çeşitleri. (S. *M.*, XXX, 258; E. G. T. , s, 140; M. A. T. , s. 40).

22. Ziraat ve ziraatçılığın müdafaası. (S. *M.*, XXX, 259; E. G. T. , s, 140; M. A. T. , s. 40-41).

23. Ziraatın mı yoksa ticaret mi daha faziletli olduğu. (S. *M.*, XXX, 259; E. G. T. , s, 146; M. A. T. , s. 41).

24. İlim öğrenmenin farz oluşu ve bunun kapsamı. (S. *M.*, XXX, 260; E. G. T. , s, 148; M. A. T. , s. 42).

25. İlim öğrenmenin farz olduğu gibi kazanç için çalışmanın da farz olması. (S. *M.,* XXX, 260; E. G. T, s, 148; M. A. T. , s. 42).

26. Öğrenilen ilmi insanlara tebliğ etmenin farz oluşu. (S. *M.,* XXX, 260; E. G. T. , s, 151; M. A. T. , s. 43).

27. İlim tahsilinin önemi ve ilme olan ihtiyaç. (S. *M.,* XXX, 261; E. G. T. , s, 154; M. A. T. **(Mahmut Arnus nüshasında, *Mebsût* satırlarına göre yirmi üç (23) satır eksiklik vardır)**.

28. Alimler üzerine açıklanması farz olan ve olmayan ilimler. (S. *M.,* XXX, 262; E. G. T. , s, 155).

29. Farz-ı ayn ve farz-ı kifâye, insanlara bilgi öğretmenin farz-ı kifâye oluşu. (S. *M.,* XXX, 262-263; E. G. T. , s, 158; M. A. T. , s. 45).

30. Hz. Peygamber'in yapılmasını teşvik ettiği iyi amelleri ve faziletleri insanlara tebliğ etmenin farz oluşu. (S. *M.,* XXX, 263; E. G. T. , s, 159; M. A. T. , s. 45).

31. Fakihin duyduğu/bildiği her şeyi anlatmasının üzerine vâcip olmadığı ve bu hususta ki ayrıntı. (S. *M.,* XXX, 263; E. G. T. , s, 161; M. A. T. , s. 46).

32. İnsan hayatını ayakta tutan dört şey: Yeme, içme, giysi, konut. (S. *M.,* XXX, 263; E. G. T. , s, 162; M. A. T. , s. 47).

33. Allah'ın, kullarının maişetlerini, birbirlerinin çalışmalarına bağlamasının hikmeti. (S. *M.,* XXX, 263; E. G. T. , s, 163; M. A. T. , s. 47).

34. Helâl kazanç, ibadet ve Allah'a yakın olma kapsamındadır. (S. *M.,* XXX, 265, bkz. 258; E. G. T. , s, 164, bkz. 136; M. A. T. , s. 48).

35. İnfak meseleleri: Yeme ve içme (beslenme). Beslenmeyi terk etmenin isyan olduğu. (S. *M.,* XXX, 265; E. G. T. , s, 165; M. A. T. , s. 48).

36. Avret yerlerinin örtülmesi. (S. *M.,* XXX, 265; E. G. T. , s, 167; M. A. T. , s. 49).

37. Kadınlara su getirmek için su kapları edinmenin vâcip oluşu. (S. *M.,* XXX, 266; E. G. T. , s, 167; M. A. T. , s. 49).

38. Dindarlık ve züht amacıyla yeme, içmeden ve konut edinmekten kaçınanların, Şâri' tarafından tehdit edilmeleri. (S. *M.,* XXX, 266; E. G. T. , s, 168; M. A. T. , s. 49).

39. Malın israf ve telef edilmesinin haram olduğu. (S. *M.,* XXX, 266; E. G. T. , s, 169; M. A. T. , s. 50).

40. Yiyeceklerde israf çeşitleri: Doyduktan sonra yemenin, mubah yiyeceklerden gereğinden çok ve değişik şeyler yemenin, sofraya, yiyecek kişinin ihtiyacından fazla çeşitli yiyecekler koymanın, ekmeğin ortasından yiyip kenarlarını atmanın, yemeyi bitirdikten sonra elini ve ağzını ekmekle silme ve ekmeği atmanın hükmü. (S. *M.,* XXX, 266-267; E. G. T. , s, 170-176; M. A. T. , s. 50-53).

41. Kendini beğenmenin, büyüklenmenin ve mal çokluğuyla öğünmenin haramlığı. (S. *M.,* XXX, 268; E. G. T. , s, 176; M. A. T. , s. 53-54).

42. Giyimde israf ve itidal. (S. *M.,* XXX, 268; E. G. T. , s, 178; M. A. T. , s. 54).

43. Sürekli olarak doyuncaya kadar yemek yemenin mekruhluğu. (S. *M.,* XXX, 269; E. G. T. , s, 182; M. A. T. , s. 55).

44. Haklı bir neden olmadan karnı acıktırarak mideye zarar vermenin mekruhluğu. (S. *M.,* XXX, 269; E. G. T. , s, 182-183; M. A. T. , s. 56).

45. Yoksulu doyurmanın vâcip olması ve bu hususstaki ayrıntı. (S. *M.,* XXX, 271; E. G. T. , s, 186; M. A. T. , s. 58).

46. Çalışıp kazanmaya gücü yetmeyenin ıztırâr (mecburiyet) hâlinde dilenmesinin vâcip olması. (S. *M.,* XXX, 272; E. G. T. , s, 190; M. A. T. , s. 59).

47. Verenin alandan üstün olduğu. (S. *M.,* XXX, 273; E. G. T. , s, 194; M. A. T. , s. 61).

48. Müminin kendine, aile efradına ve başkalarına kazancından harcamakla sevap kazandığı. (S. *M.,* XXX, 275; E. G. T. , s, 203; M. A. T. , s. 66).

49. Kişinin yararlandığı dünya nimetleriyle ilgili hesaba çekilmeyeceği, azarlanmayacağı, cezalandırılmayacağı ve hesaba çekileceği, azarlanacağı ve cezalandırılacağı durumlar. (S. *M.,* XXX, 276-279; E. G. T. , s, 204-217; M. A. T. , s. 66).

50. Yükümlülerin mesai çeşitleri ve bu konudaki ayrıntı: İbadetler gibi yükümlünün yararına olanlar, günahlar gibi zararına olanlar, mubahlar gibi ne yararına ne de zararına olanlar. (mühmel olanlar). (S. *M.,* XXX, 279-282; E. G. T. , s, 218-229; M. A. T. , s. 72).

51. İpek giymenin erkeklere mekruhluğu ve savaşta caizliği. (S. *M.,* XXX, 282; E. G. T. , s, 229; M. A. T. , s. 78).

52. Mescitlerin kireç, sac, altın suyu gibi maddelerle ve başka şeylerle nakışlanması ve süslenmesinin hükmü. (S. *M.,* XXX, 283; E. G. T. , s, 234; M. A. T. , s. 81).

53. Güzel ve yeni elbise giyinerek güzelleşmenin caizliği. (S. *M.,* XXX, 285; E. G. T. , s, 239; M. A. T. , s. 83).

54. Kişiye yeten en az şey ile yetinmesinin azimet, bunun üzerinde nimetlerden yararlanmasının ve lezzetlere nail olmasının ruhsat olduğu. (S. *M.,* XXX, 286; E. G. T. , s, 245; M. A. T. , s. 85).

E. Kesb Kitabının Yazılma Nedeni ve Önemi

Serahsî'nin ifadesine nazaran İmam Muhammed'in *"Kesb"* kitabını yazmasının sebebi, kendisinden zühd ve vera' konusunda kitap yazmasının istenmesidir. Rivayete göre İmam Muhammed kitap yazmayı bırakınca, kendisine: "zühd" ve "vera' "

konusunda bir şey yazmayacak mısın?" diye soruldu. O da "Buyû' (alım-satım/ticaret) kitabını yazdım (ya)!" diye cevap verdi.[87] Buna rağmen sonra, "*Kesb*" kitabını yazmaya başladı. Ancak hastalandı ve muradını tam gerçekleştiremedi. Bununla beraber kitap, onun zühd ve vera' konusundaki ilk telifidir.[88]

Kitabın zikredilen yazma sebebi ve içeriği göz önünde bulundurularak bu hususta şunların da eklenebileceğini düşünüyoruz:

İslam toplumunda, çalışmayı ve kazanç temin etmeyi zühd, takvâ, vera' ve tevekküle muhalefet kabul eden ve Müslümanların dünya ile ilgilerini tamamen kesmelerini teşvik eden bazı kişi ve grupların bulunduğunu gören İmam Muhammed (ö. 189/805), onların hatalarını düzeltmek için *"Kesb"* kitabını yazmayı ve bu vesile ile hem onları hem de diğer Müslümanları uyarmayı ve İslam'ı doğru anlamalarını sağlamayı uygun görmüş ve bunun kendisi için dinî bir vecibe olduğunu düşünmüş olabilir.

Toplumda o türlü insanların bulunması, insan tabiatına ve sosyolojik kanunlara uygun bir olaydır. Zira Rasulullah zamanında da her türlü dünyalıktan vazgeçip yalnız ibadetle vakit geçirmek isteyenler olmuştur. Hatta onlar arasında geceleri uykuyu terk etme, gündüzleri sürekli oruç tutma (visal orucu), et, helva yememe, yatakta uyumama, sert kıl veya yün elbise giyinme, güzel kokulardan ve evlenmekten yüz çevirme, yeryüzünde dolaşma ve rahipler gibi yaşama temayülünde olanlar bile vardı. Hz. Peygamber (sav), bu gibilere, kendini örnek göstererek düşüncelerinin yanlış olduğunu açıklamış ve onları itidale çağırmıştır. Zira o, hepsinin en muttaki olanı ve Allah'tan en çok haşyet duyanı idi. Buna karşın o, gecenin bir bölümünde ibadet etmekle beraber diğer bölümünde uyuyor, bazı günler nafile oruç tutmakla beraber bazı günler tutmuyor, güzel kokular kullanıyor, kadınlarla da evleniyordu. Ve bu davranış biçimi, onun sünneti idi ve o, şöyle diyordu: *"Sünnetimden sapan benden değildir!"*[89] Nitekim öyleleri hakkında şu ayet indirilmiştir: *"Ey iman edenler! Allah'ın size helâl kıldığı iyi ve temiz şeyleri kendinize haram kılmayın ve sınırı aşmayın. Allah sınırı aşanları sevmez."*[90]

Rasulullah devrinde, belirtilen inanç ve davranışlara sahip kimseler bulunduğuna göre, sonraki devirlerde de bulunması doğal ve normaldir; insan yapısına uygundur. Ancak bu gibilerini Hz. Peygamber'in yaptığı gibi uyarmak gerekir. İmam Muhammed zamanında da öyleleri çıkmıştır. Onları uyarmak ve yanlış fikirlerinden kendilerini ve Müslümanları korumak için birinci derecede görev âlimlere düşmektedir. İşte o, bu görevi üstlenmiş; zühd ve helal kazanç temin etmekle ilgili yanlış fikirler savunan ve bu konuda Kitap ve Sünnet'i yanlış yorumlayanlara karşı çıkmış ve onların delillerini çürüterek İslâm'ın kazanç (iktisat) ve zühd hakkındaki doğru görüşünü *"Kitâbu'l-Kesb"* i yazarak ortaya koymuştur.

Kitap, İslam'da zühdü ve helâl yollardan çalışıp mal kazanmayı doğru anlama yönlerinden önem arz etmektedir. Bu nedenle kitabın iki yönden değerlendirilmesinin

---

87 Bu sözü ile İmam Muhammed, kişinin kazancının iyi ve helâl olması durumunda, amelinin de iyi olacağını, dolayısıyla zühd ve vera'yı da elde etmiş bulunacağını ifade etmek istemiştir. (Ebu Gudde, s. 20).

88 es-Serahsî, *el-Mebsût*, XXX,282-283.

89 Hadis müttefekun aleyh olup, Buhari ve Müslim Kitâbu'n-nikâh'da zikretmiştir.

90 el-Mâide 5/87. Ayetin nüzul sebebi ve bazı sahabîlerin zühd anlayışları hakkında bakz. el-Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensarî (ö.671/1505), *el-Cami' liAhkâmi'l-Kur'an*, I-XX, Tahkik: Ahmed Abdulalîm el-Berdûî, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Kahire 1387/1967, VI, 260 vd.

isabetli olacağını düşünüyoruz. Birincisi, kimi araştırıcıların öne çıkardıkları gibi *"İslâm İktisadı"* yönünden; ikincisi ise, kitap şârihi Serahsî'nin zikrettiği gibi *"zühd"* yönünden.

Ebu Gudde, "*Kesb"* kitabının, çağdaş anlayışa göre "*İslâm iktisadı*"nda ilk eser olduğunu ve iktisat konusunun esasını teşkil ettiğini ifade ederken[91] Mustafa Baktır, İslâm iktisadına giriş mahiyetinde bulunduğundan söz etmektedir.[92] Belirtelim ki, kitapla ilgili çalışma yapan ve iktisadî yönünü öne çıkaran başka yazarlar da bulunmaktadır.[93]

Kanaatimizce, kitabın sadece iktisadî yönünün ele alınması veya öne çıkarılması, kitabın içeriği ve yazılma nedeni ve amacıyla pek uygun görülmemektedir. Zira kitapta iktisatla ilgili bazı ilkeler verilmekle birlikte, yazılmasındaki esas amaç, iktisat bilgisi vermek değil, daha önce de Serahsî'den naklen ifade edildiği gibi zühd ve takvadır. Müellifin iktisat ilmini ilgilendiren hususlardaki (helal yollardan kazanç elde edilmesi ve kazanılan malın israf edilmeden harcanması vs. ilgili) verdiği bilgiler, zühd çerçevesi içindedir ve bunlar, hadis kitaplarının "*zühd"* bölümlerinde ve *"zühd"* konusunda yazılmış zühde özel kitaplarda zikredilen hadis ve eserlerin anlamları kapsamındadır.[94] Nitekim müellif kendisi ve kitap şârihi Serahsî, ihtiyaç miktarı gelire malik olan bir müslümanın, kalan vaktini kazanç elde etmek yolunda meşgul etmek yerine nafile ibadet yapmak için bir köşeye çekilmesinin daha sevap ve hayırlı olduğunu savunmaktadırlar. Yine onlar, zengin olup zenginlik nimetine şükretmek yerine, fakir olup fakirliğin getirdiği acı ve sıkıntılara sabretmenin daha hayırlı olduğunu savunmaktadırlar.[95] Bu nedenle kitabın iktisat bilimini ilgilendiren yönü olmakla beraber zühde teşvik yönünün daha baskın olduğu söylenebilir.

II. İMAM MUHAMMED'İN KAZANÇ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

İmam Muhammed'in kazançla ilgili görüşlerine geçmeden önce, kazancın (kesb/iktisâb) tanımı ve çeşitleri hakkında kısaca bilgi verelim.

A. Kesbin Tanımı ve Çeşitleri

Kesb sözcüğü Arapça olup sözlükte, çalışılarak elde edilen rızk (yenecek, içecek şey, maişet/geçimlik), kazanç demektir.[96] "*Kesb*"ten türetilmiş olan "*iktisâb*" sözcüğü de aynı anlamdadır.[97] Cürcanî (ö. 816/1413)'nin tanımına göre kesb, "Fayda sağlamaya veya zararı gidermeye götüren iştir."[98] Hanefî İslâm hukukçularından Serahsî (ö. 483/1090), kesbi şöyle tanımlar: " Kesb /iktisâb sözlükte, helâl sebeplere yapışa-

---

91 Ebu Gudde, s. 48.

92 Baktır, s. 32.

93 Ebu Gudde, s. 48 vd.

94 Örnek olarak bakz. Vekî' b. el-Cerrâh/el-Cirrâh (ö. 197/812), *Kitabu'z-zühd,* I-III, 1. tab. , Mektebu'd-dâr, Medine 1404/1984; Ahmed b. Hanbel eş-Şeybanî (ö. 241/855), *ez-Zühd,* 1. tab. , Daru'd-deyyân, Kahire 1408/1987. (1-478 sayfa).

95 es-Serahsî, XXX, 251-255.

96 İbn Manzur, Muhammed b. Manzûr Ebu'l-Fadl (ö. 711/1311), *Lisanu'l-Arab,* I-XV, Dar Sadır, tty. , I, 716; İbrahim Mustafa ve diğerleri (heyet), *el-Mu'cemu'l-Vasît,* I-II, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Tahran, tty. , II, 792.

97 el-Feyyûmî, Ahmed b. Mübarek b. Ali el-Mukri (ö. 770/1368), *el-Misbahu'l-Munîr,* Thk. Abdulazîm eş-Şinâvî, Daru'l-Maârif, Kahire, ts. , s. 532.

98 el- Cürcanî, eş-Şerif Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), e*t-Ta'rifât,* 1. tb. , Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1403/1983, s. 184.

rak mal elde etmektir. Hakikatte ise o, güzel kazanç elde etmek, yasak olan şeyi irtikâp etmek, cürüm işlemek gibi her konuda (çeşitli fiilleri işleme anlamlarında) kullanılır." [99]

Serahsî, yapmış olduğu kesb tanımını, ayetlerle destekler:

Kesbin güzel kazanç elde etmek anlamında kullanıldığına örnek:*"Ey iman edenler!* ***Kesbettiklerinizin*** *(**kazandıklarınızın**) iyilerinden ve rızık olarak yerden size çıkardıklarımızdan hayra harcayın"*[100] ayetidir. Yasak olan şeyi irtikâp etmek anlamında kullanıldığı hakkında da: *"Hırsızlık eden erkek ve kadının* ***kesbettiklerine (yaptıklarına, kazandıklarına)*** *karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir"*[101] ayeti misaldir. Cürüm işlemek anlamına geldiğine misal ise, *"Başınıza gelen herhangi bir musîbet, kendi ellerinizin* ***kesbettikleri (kazandıkları)*** *yüzündendir"*[102] ayetidir.

Görüldüğü üzere kesb sözcüğü, hayır ve şer işlemek, helâl ve haram mal kazanmak[103] gibi değişik anlamlarda kullanılmaktadır. Fakat mutlak olarak (delalet ettiği manayı gösteren bir karine bulunmadan) kullanıldığında, **mal kazanmak** anlamını ifade eder[104] ki, bu Türkçede "*kazanç"* demektir. Kazanç ise, "Satılan bir mal, yapılan bir iş veya harcanan bir emek karşılığında elde edilen paradır"[105] şeklinde tanımlanmaktadır.

Müellif kazanç çeşitlerini **tarım, hayvancılık, ticaret, sanatkârlık**[106]olarak özetlemiştir. Aslında kazanç çeşitleri ve yolları pek çoktur. Özellikle bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle kazanç yolları da gün geçtikçe bilim ve teknolojinin ilerlemesine paralel olarak çeşitlenmekte ve çoğalmaktadır. İslâm, mubah olmak şartıyla her türlü kazanç yollarını ve vasıtalarını benimser ve kazanmak için çalışmayı emreder.

Kesb kelimesi, hayatta her türlü rızık yollarını, kaynaklarını, vasıtalarını ve sebeplerini içeren bir sözcüktür. Müellifin bu sözcüğü kullanmayı tercih etmesi, onun anlayışının genişliğini, bakışının derinliğini ve tabirinin inceliğini göstermektedir. Zira bu tabir ile ticaret, zanaat, kira, hibe, alım-satım, odunculuk, avcılık, yerin çıkardığı veya bitirdiği ve başka tüm rızık kaynakları ifade edilmiş olmaktadır.[107]

B. İmam Muhammed'in Kazançla İlgili Görüşleri

Kitabu'l-Kesb'de, kazanç ikiye ayrılarak incelenir. Birincisi helâl kazanç olup, kişinin ihtiyacı olan malı mubah yoldan kazanmasıdır. İkincisi ise, hırsızın çalması gibi, başkasına ait malı almaktır ki, bu haramdır. Kitapta, kazanç elde etmek için çalışmanın hükmü hakkında üç ayrı grubun görüşünden söz edilmektedir. Bunların

---

99 es-Serahsî, *el-Mebsut*, XXX, 224-225.

100 el-Bakara 2/267.

101 el-Mâide 5/38.

102 eş-Şûrâ 42/30.

103 Ebu Gudde, s. 70, dipnot: 6.

104 es-Serahsî, XXX, 244-245.

105 T.D.K. *Türkçe Sözlük*, I-II,Yeni baskı, Ankara 1988, II, 825.

106 es-Şeybânî, Arnus Tahkiki, s. 40-41, es-Serahsî, XXX, 208-209; el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan, Ali b. Muhammed (ö. 450/1058), *Edebu'd-Dünya ve'd-Din*, Daru'l-Fikr, tyy. , ts. , s. 209-212; İbn Haldûn, Abdurrahman b. Haldûn (ö. 808/1405), el-*Mukaddime*, Daru'l-Fikr, tyy. , ts. , s. 382-383.

107 Ebu Gudde, s. 11.

birincisi fakihler, ikincisi bazı ahmak (kitapta geçen ifadedir) tasavvuf ehli ile tekaşşuf ehlinin cahillerinden bir topluluk,[108]üçüncüsü ise Kerrâmiye mezhebidir. Bu grupların görüşleri üzerinde bir nebze duralım.

1. Fakihlerin Görüşü

Fakihler, helâl kazanç elde etmek için çalışmanın genelde mubah, ihtiyaç hâlinde ise farz olduğu görüşündedirler.[109]

2. Tasavvuf Ehlinin Ahmakları İle Tekaşşuf Ehlinin Cahillerinin Görüşü

Bunlar, kazanmak için çalışmanın, zaruret hâlinde mubah, zaruret dışında haram olduğunu savunurlar. Onlara göre kazanç elde etmek için çalışmak, ancak ölü eti yemenin mubah olduğu zaruret durumunda helâl olur, bunun dışında ise haramdır. Gerekçeleri, mal kazanmak için çalışmanın Allah'a olan tevekkülü ortadan kaldıracağı veya eksilteceği hakkındaki inançlarıdır. Bunlar, iddialarını ispat için ayet ve hadislerden, peygamberlerin ve sahabenin söz ve uygulamalarından deliller getirip inançları doğrultusunda yorumlamaktadırlar.[110]

Delillerinin Bir Kısmı[111]

"Eğer müminler iseniz, Allah'a güvenin!"[112]

Ayetin yorumunda şöyle derler: Bu ayette Allah'a tevekkül etmekle emrolunduk, kazanç sağlamak için çalışmak Allah'a tevekkülü ortadan kaldıracağından veya eksilteceğinden dolayı çalışmak haramdır.

"Ailene namazı emret, kendin de ona sabırla devam et. Senden rızık istemiyoruz, seni biz rızıklandırıyoruz."[113]

---

108 Mustafa Baktır ikinci grubu, "Tasavvuf ehlinin kabukta kalmış olanlarının cahillerinden ve ahmaklarından bir topluluk" olarak (adı geçen eseri, s. 45), Osman Güman ise *Mebsut* tercümesinde, "Bazı softalar" diye tercüme etmiştir. (30, s. 324). (*Kitabu'l-Kesb* metninden anlaşıldığına göre, burada iki grup söz konusudur: Birincisi, tasavvuf ehlinin ahmakları (kitapta geçen ifadedir) yani anlayışı kıt olanları/bönleri; ikincisi ise tekaşşuf ehlinin cahilleridir. Her iki grup da zühd, takvâ, vera' ve tevekkül kavramlarını yanlış anlamakta ve mubah nimetleri kendilerine haram kılmaktadırlar. Bu gibileri hakkında daha önce işaret edildiği gibi (Bkz. *Kitabu'l-Kesb*'in Yazılma Nedeni) Mâide suresini 87 inci ayeti nazil olmuş, onların sınırı aştıkları bildirilmiş, sınırı aşanları ise Allah'ın sevmediği vurgulanmıştır. Diğer taraftan Rasûlullah da onların "*kendi yolunda*" olmadıklarını bildirmiştir. *Kitabu'l-Kesb*'te, kendilerine "*tasavvuf ehli/mutasavvıf*" görüntüsü verenler hakkında: "Sufîlere hayret doğrusu! Çalışıp kazanmanın haram olduğunu söyledikleri halde, çalışanların el emeği ve ticaretlerinden elde ettikleri kazançlarından kendilerine ikram edildiği zaman yemekten geri durmazlar; eğer çalışıp kazanmak haram olsa idi, çalışıp kazanların malını yemek de haram olurdu!" denilmektedir. (es-Serahsî, *Mebsut-Kesb*, XXX, 250).
Tekaşşuf: Arapça "ke*şafe*" sözcüğünün "*tefeuul*" babından mastar olup, yıkanma ve temizlenme alışkanlığı bulunmamak, güzel ve iyi yiyecekleri bırakmak, giyim ve beslenmede darlık ve sıkıntıda olmak demektir. Böyle kimseye, "mütekaşşif adam (raculun mutekaşşifun)" denilir ki; temizliği, güzel şeyleri, iyi nimetleri bırakan, görünüşü çirkin, hâli kötü, maişeti kıt, elbisesi yamalıklı adam demektir. (İbn Manzur, IX, 282-283). Bu durumda "Tekaşşuf ehli", tekaşşuf sözcüğünün içerdiği anlamı benimseyen, o anlama göre yaşayan ve onlara mensup olan kimse veya kimseler demektir. Asım Efendi'nin Kamus tercümesinde belirttiğine göre tekaşşuf ehli; bir lokma ve bir hırka ile geçinmeye kanaat eden, beden ve giysisinin temizliğine önem vermeyen ve bundan asla rahatsızlık duymayan "süfli meşreb" mundar/murdar kimselerden oluşan topluluk demektir. (Asım Efendi, *Tercümetu'l-Kamus*, I-IV, Hasan Hilmi Efendi tab'ı, Der Saadet 1305, III, 704-705).

109 es-Serahsî, XXX, 247; eş-Şeybânî, *Kitabu'l-Kesb*, Tahk. Ebu Gudde, s. 81.

110 Bkz. es-Serahsî, XXX, 247; eş-Şeybânî, *Kitabu'l-Kesb*, Tahk. Ebu Gudde, s. 81; eş-Şeybânî, *el-İktisâb fi'r-Rızkı'l-Müstetâb*, Tahk. Mahmud Arnus, s. 21-22;. (**"Ahmak"** ifadesi, kitapta kullanılmış olduğundan, ilmî emanete sadık kalmak için te'vil yapmadan alınması uygun görülmüştür).

111 Bkz. es-Serahsî, XXX, 247.

112 el-Maide 5/23.

Ayetin yorumunda; "Ayette hitap her ne kadar Hz. Peygamber'e ise de ondan murat ümmetidir, onlar sabretmek ve namaz kılmakla emrolunmuşlardır, rızık kazanmak için çalışmakla değil" demektedirler.

"Ben cinleri ve insanları, ancak bana ibadet etsinler diye yarattım."[114]

Bu ayetin yorumunda da şöyle derler: "Ayet, insanların Allah'a ibadet etmeleri için yaratılmış olduklarını bildiriyor; rızık elde etmek amacı ile kazanç peşinde koşmak için değil. Çünkü kazanç için çalışmada, kişinin yaratılmış olduğu amacı ve Rabbine yapmakla mükellef tutulduğu ibadeti terk etmek vardır."

Onlar, iddialarını ispat için bazı hadislere de dayanmışlardır. Bunlardan biri şudur:

"Eğer siz, Allah'a hakkıyla tevekkül etmiş olsaydınız, elbette kuşun rızıklandığı gibi siz de rızıklanırdınız; o, sabah erkenden aç olarak gider, akşam da tok olarak döner."[115]

İddia sahipleri, bu hadise göre, rızk elde etmek için çalışmak tevekkülü ortadan kaldırır, derler.

Ayrıca onlar, sahabenin, Raşit halifelerin ve Suffe ehlinin kazanç için çalışmadıklarını, aksine onların kendilerini ibadete verdiklerini de iddia ederler.[116]

Bu iddialar, doğru değildir. Ayet ve hadisleri, yanlış yorumladıkları gibi, sahabilerin çalışmadıklarını söylemekle de onlara iftira etmektedirler. Yerinde zikredileceği gibi, çalışıp kazanmayı emreden pek çok ayet ve hadisler bulunmaktadır. Ancak burada kuşların tevekkülüyle ilgili olarak şunlar söylenebilir:

Bilindiği gibi kuşlar, rızklarının ayaklarına gelmesi ya da getirilmesi için yuvalarında beklememekte, aksine sabah erkenden gidip yiyecek ve içecek aramakta ve beslenmelerini sağlamaktadırlar. İmam Ahmed'in dediği gibi bu hadis, kazanmak için çalışmayı bırakmaya değil, aksine çalışıp kazanmaya delalet eder.[117]

3. Kerrâmiye Mezhebinin Görüşü[118]

Kazanç için çalışmak, ruhsat yoluyla mubah kılınmıştır. Zira maişet kazanmak temelde (asıl olarak) farz olmayıp ancak ruhsat yoluyla mubah kılınmıştır. Çünkü mal kazanmak, ilim tahsil etmekte olduğu gibi temelde farz olmuş olsaydı, çok kazanmak da ibadet derecesinde mendûb olurdu. Oysa çok kazanmak Kur'an'da kötülenmiştir:

---

113 Tâhâ 20/32.

114 Zariyât 51/56.

115 Tirmizî, hadisin sahih hasen olduğunu söylemiştir. *Sünen*, Zühd. (Bkz. el-Mubârekfûrî, Ebu'l-Alî Muhammedb. Abdurrahîm (ö. 1353/), *Tuhfetu'l-Ahvezî, bi Şarhı Camii't-Tirmizî*, I-X, Dabt ve Tashih: Abdurrahman Osman, Daru'l-Fikr, tayy. , VII, 8-9); İbn Mace, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (ö. 273/887), *es-Sünen*, I-II, Tahkik: Muhammed Fuad Abdulbaki, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, ty. , II, 1394.

116 es-Serahsî, XXX, 247.

117 el-Mubârekfûrî, VII, 9.

118 Bunlar, Ebu Abdillah b. Kerrâm'ın ashabı olup birçok gruplardan oluşmaktadır. Grup sayıları on ikiye ulaşır. İnançlarında temel ilke olarak ma'bûdlarının cisim olduğunu kabul ederler. Ayrıntı için bkz. eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdi'l-Kerîm (ö. 548/1153); *el-Milel ve'n-Nihal,* I-II, Thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Daru'l-Ma'rife, Beyrut-Lübnan 1404/1984, I, 108-113.

"Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun, eğlence, bir süs, aranızda bir övünme ve daha çok mal ve evlat sahibi olma isteğinden ibarettir. Tıpkı bir yağmur gibi ki, bitirdiği ziraatçının hoşuna gider. Sonra kurur da sen onun sapsarı olduğunu görürsün; sonra da çer çöp olur. Ahirette ise çetin bir azâp vardır. Yine orada Allah'ın mağfireti ve rızası vardır. Dünya hayatı aldatıcı bir geçimlikten başka bir şey değildir." (Hadîd 57/20).

Ayetin delâletiyle mal kazanmayı istemekle, ilim öğrenmeyi istemek arasındaki fark ortaya çıkmış olur: İlim öğrenmenin aslı farz olduğu için, fazla ilim öğrenmek de mendûb olmuştur; fakat maîşet istemek ve elde etmek için çalışmak, temelde farz olmadığından fazla istemek de mendûb olmaz.[119]

C. Kazanç Sağlamak İçin Çalışmanın Hükmü

Yukarıda da ifade edildiği gibi fakihler, helâl kazancın mutlak olarak mubah, ihtiyaç hâlinde ise farz olduğu görüşündedirler.[120]

Kesb kitabında, maişet elde etmek için çalışmanın hükmünün vâcip (farz), mendûb, mubâh ve haram olmak üzere dört derecesinin bulunduğu zikredilmiş ve aşağıda arz edildiği şekilde açıklanmıştır.

1. Farz Kazanç

İmam Muhammed, "Müslüman'a ilim tahsil etmek farz olduğu gibi, mal kazanmak da farzdır" demiş[121] ve görüşünü ayet ve hadis delillerine dayandırmıştır.

a. Ayetler

aa. Kazanç elde etmek için çalışmanın farz olduğuna, Bakara (2) suresinin 267. ayeti delâlet eder. Bu ayet meâlen şöyledir:

"Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve rızık olarak size çıkardıklarımızdan hayra harcayın."

Ayetteki ***"hayra harcayın"*** emri vücûb ifade eder. Çünkü bu emri yerine getirebilmek yani harcama yapabilmek ancak malvarlığıyla mümkündür; mal ise genelde çalışıp kazanmakla elde edilir. O halde ***"harcayın"*** emrini yerine getirebilmek **için** çalışıp kazanmak şarttır. Bundan dolayı çalışıp mal kazanmak vâcip (farz) olur. Zira bir farzın edası başka bir şeyin yapılmasını gerektiriyorsa, o da farz olur. Dolayısıyla ***"harcayın"*** emrini yerine getirmek çalışıp kazanmayı gerektirir ki, o da farzdır.[122] Hayra harcamak ise mükellefin kendi ihtiyacından fazla malı olmasını zorunlu kılar. Çünkü o, kendinin muhtaç olduğu malı, başkasına harcamakla yükümlü değildir. O halde fazla kazanç sağlamak niyetiyle çalışmak gerekmektedir ki, bunun hükmü farzdır.

ab. Cuma' (62) suresinin 10. ayeti de kimi bilginlere göre mal kazanmak için çalışmanın farz olduğuna delâlet eder: *"(Cuma) namazı kılınınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın fazlından isteyin."*

---

119 eş-Şeybânî, Arnus Tahkiki, 27-28, es-Serahsî, XXX, 250.

120 es-Serahsî, XXX, 247; eş-Şeybânî, Tahk. Ebu Gudde, s. 81.

121 eş-Şeybânî, Arnus Tahkiki, s. 17; es-Serahsî, XXX, 245.

122 eş-Şeybânî, Arnus Tahkiki, s. 29; es-Serahsî, XXX, 250.

Ayette geçen ***"dağılın, isteyin"*** emirleri, kimi fakihlere göre, yeterince kazancı olmayanlar hakkında vücûb içindir.[123] ***"Fazl"*** kelimesi ise rızık manasınadır. Her ne kadar ayet, Mücâhid ve Makhûl tarafından: *"İlim talebi için yeryüzüne dağılın"* şeklinde yorumlanmış ise de, ***"Yeryüzüne rızık kazanmak için dağılın"*** yorumu, Hz. Peygamber'den rivayet edilmiştir. Çünkü Rasûlullah: *"Farz namazdan sonra kazanç talep etmek, farzdan sonra farzdır"* buyurmuş ve peşinden söz konusu olan: *"Namaz kılınınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın fazlından isteyin"* ayetini okumuştur. Hâl böyle olunca, Rasûlullah'ın beyanı karşısında Mücâhid ve Makhûl'un sözleri kabul edilemez.[124]

ac. Kazanç elde etmenin farz oluşuna başka bir delil de, Allah Teâlâ'nın eş, çocuk ve iddetini bekleyen boşanmış kadınların nafakalarının verilmesini kocalara emretmiş olmasıdır.[125] Zira nafaka alacaklılarına nafakalarının verilmesi, mal sayesinde mümkün olabilir ki, bu da ancak çalışıp kazanmakla elde edilir. Buna göre farz olan nafaka yükümlülüğünü yerine getirebilmek için çalışıp kazanmak gerekir. Bu da farzdır ve bu, aklın da kabul ettiği bir gerçektir.[126]

b. Hadisler

ba. *"Kazanç talep etmek her Müslüman'a farzdır."*[127]

bb. *"Kazanç talep etmek, farzdan (iman ve namazdan veya Allah'ın tüm farzlarından) sonra farzdır."*[128]

bc. *"Helâl (kazanç) istemek, kahramanların savaşması gibidir."*[129] Yani helâl yollardan maişetini kazanmak için çalışan mümin, Allah yolunda savaşan mücahit gibi sevap kazanır.

bd. *"Kim ki, helâl kazanç peşinde iken yorulup gecelerse, (günahları) affedilmiş olarak geceler."*[130]

be. Hz. Peygamber, çoluk-çocuğunun geçimlerini temin etmek için tarlasında çalışırken eli kabarmış olan sahabî Sad b. Muaz'ı takdir etmiş ve elini öpmüş ve şöyle buyurmuştur: ***"Bunlar, Allah'ın seveceği/sevdiği iki eldir.***[131]

---

123 es-Serahsî, XXX, 248; el-Aynî, Bedruddîn Ebu Muhammed, Muhammed b. Ahmed (ö. 855/1451), *Umdetü'l-Kârî Şarhu Sahihi'l-Buhârî*, I-XXV, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut-Lübnan, ty. , XI, 160.

124 eş-Şeybânî, Arnus Tahkiki, s. 29; es-Serahsî, XXX, 250.

125 el-Bakara 2/233; et-Talâk 65/6,7.

126 eş-Şeybânî, Arnus Tahkiki, s. 29; es-Serahsî, XXX, 251.

127 eş-Şeybânî, Arnus Tahkiki, s. 18.

128 eş-Şeybânî, Arnus Tahkiki, s. 18. Bu ve bundan önceki hadis, manaları aynı olmakla beraber, lafızları burada zikredilenden farklı olarak bazı hadis kitaplarında zikredilmiştir. Bkz. el-Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Huseyn (ö. 456/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, İbn el-Türkmânî'nin *el-Cevheru'n-Nakiy*'i ile beraber, Daru'l-Marife, Beyrut-Lübnan, bty. , VI, 127; el-Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr (ö. 807/1405), *Mecmeu'z-Zevâid*, I-X, Daru'r-Reyyan, Kahire, Daru'l-Küttâbi'l-Arabî, Beyrut-Lübnan, bty. , X, 291; es-Suyutî, *el-Camiu's-Sağir*, rakam: 5271.

129 Bu hadis, *el-Camiu's-Sağîr*'de *"Helâl talep etmek cihattır."* şeklinde zikredilmiştir. (es-Suyutî, , rakam: 5273).

130 eş-Şeybânî, Arnus Tahkiki, 18; es-Serahsî, XXX, 245. Bu ve önceki hadis, farklı lafızlarla bazı hadis kitaplarında zikredilmiştir. Bkz. el-Heysemî, IV, 63.

131 es-Serahsî, XXX, 245. (Metinde geçen Sa'd b. Muaz, Hz. Peygamber'in Yemen'e kâdı olarak gönderdiği Sa'd b. Muaz değil, bir başkasıdır. İbn Hacer (ö. 852/1449): *"Bunlar, Allah'ın seveceği iki eldir."* ifadesi yerine: *"**Bu, ateşin dokunmayacağı bir eldir**"* ifadesini kullanmıştır. Bkz. e*l-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, I-IV, İbn Abdi'l-Ber (ö. 463 /1071)'in *"el-İstîâbe" si* ile beraber, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1328, II, 38, rakam: 3205.)

Bu olay, bir kimsenin gerekli olan kazancını elde etmek için çalışması karşılığında kendisine en yüksek derecenin verileceğini gösterir. Böyle bir derece ise, ancak farzın yerine getirilmesiyle verilir. Buradan maişet kazanmanın farz olduğu anlaşılır. Çünkü maişet olmadan, farzları edâ edecek olan beden, yeterli besini alamayacağından gerekli güç ve kuvvette olamaz. Bu nedenle farzı edaya vasıta olan şey de farz olacağından, en azından muhakkak gerekli olan miktarda (temel ihtiyaç maddelerini karşılayacak düzeyde) maişet temin etmek farz olmuş olur. Bu, tıpkı namazın edâ edilebilmesi için aptestin farz olması gibidir. Çünkü farzın edâsına vasıta olan şey de farzdır.[132]

Diğer yandan, Müzzemmil (73) suresinin 20. ayetinde, yeryüzünde maişet için yol tepenler, Allah yolunda savaşan mücahitlerden önce zikredilmiş ve bu, Hz. Ömer tarafından maişet kazanmanın cihat yapmaktan daha hayırlı olduğu şeklinde yorumlanmıştır.[133] Bu da maişet temin etmek içi çalışmanın farz olduğuna delâlet eder.

Buraya kadar İmam Muhammed'in kazanç elde etmenin farz olduğu hakkındaki görüşlerini ve dayandığı delilleri zikrettik; şimdi de farz hükmündeki kazancın dereceleriyle ilgili görüşlerini zikretmek istiyoruz.

Farz Kazancın Dereceleri

Kesb kitabında, farz hükmündeki kazancın üç derecesi olduğu zikredilmiştir. Bunlar, öncelik derecesine göre aşağıdaki sıralamada görüldüğü gibidir:

1.Yükümlünün kendi nafakasını kazanması

Her yükümlünün kendi şahsı için muhakkak gerekli olan temel ihtiyaçlarını karşılayacak miktarda kazanması üzerine farzdır. Çünkü yükümlü bu miktarda kazanca mâlik olmadan farzları edâ edemez. Farzları edâ edebilmek için gerekli olan şey ise farzdır. Farzları edâ etmeye yetecek kadar kazanan mükellef, eğer borçlu ise, ayrıca borcu miktarınca kazanması da üzerine farz olur. Zira borçlunun borcunu ödemesi üzerine farzdır.

2. Yükümlünün eş ve çocuklarının nafakalarını kazanması

Eğer yükümlü, evli ve küçük çocukları olan birisi ise, eşinin ve çocuklarının ihtiyaçlarını karşılayacak miktarda kazanması yine üzerine farzdır.[134] Çünkü onların nafaka giderlerini örfe göre karşılamak, aşağıda sunacağımız ayetlere göre nafaka yükümlüsü üzerine Allah tarafından farz kılınmıştır:

a.*"Onların (annelerin) örfe uygun olarak beslenmesi ve giyimi babaya aittir."*[135]

---

132 eş-Şeybânî, Arnus Tahkiki, s. 18; es-Serahsî, XXX, 245.

133 eş-Şeybânî, Arnus Tahkiki, s. 18; es-Serahsî, XXX, 245.

134 eş-Şeybânî, Arnus Tahkiki, 36; es-Serahsî, XXX, 256; el-Mevsılî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd (ö. 683/1248), *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, 3. tb. , I-V, Daru'l-Ma'rife, Beyrut-Lübnan, 1395/1975, IV, 172; el-Kettânî, Muhammed Abdulhay b. Abdilkebîr b. el-Hasenî el-İdrîsî el-Fâsî (ö. 1962), *et-Terâtîbu'l-İdariyye (Nizamü'l-Hükümeti'n-Nebeviyye)*, I- II, Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut-Lübnan, ty. , II, 3. (*et-Teratib.* , Ahmet Özel tarafından, *"Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar"* adı ile Türkçeye çevrilmiştir. İstanbul 1990-1993).

135 el-Bakara 2/233.

b.*"(Boşamış olduğunuz) o kadınları (iddetleri içinde), gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun. Onları sıkıştırıp (gitmelerini sağlamak için) kendilerine zarar vermeye kalkışmayın."*[136]

c. *"Zengin olan, (boşanmış kadınlara ve sütannelere) zenginliğinden (zenginliği nispetinde) nafaka versin; rızkı dar olan da, Allah'ın ona verdiğinden harcasın. Allah bir kimseyi, ancak ona verdiği şeyle mükellef tutar."*[137]

Ayrıca Hz. Peygamber de: *"Kişiye günah olarak, nafakasını temin etmekle yükümlü bulunduğu kimseyi telef etmesi yeterlidir"*[138]buyurmuştur. Eşi ve çocuklarının nafakalarını yeterince kazanmayan bir yükümlü, onları telef etmiş olacağından günahkâr olur. Günah işlemekten sakınmak ise farzdır. O halde onların nafakalarını kazanmak da farzdır.

Hz. Peygamber, başka bir hadislerinde de: *" Nefsinin senin üzerinde hakkı vardır, ehlinin de senin üzerinde hakkı vardır; her hak sahibinin hakkını ver"*[139]diye buyurmuştur.

Sunduğumuz delillerden mükellefin, eşi ve çocuklarının nafakalarını kazanmasının üzerine farz olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu farz, mükellefin kendi şahsı için kazanmasının farz oluşu yanında ikinci derecede kabul edilmektedir. Çünkü nafaka temininde tertip, az sonra sunacağımız hadisten de aşılacağı gibi önce mükellefin kendisi, sonra eşi, sonra da çocuklarıdır.[140]

Eğer mükellef kendisi, eş ve çocukları için biriktirme amacıyla ihtiyaçtan daha fazla kazanırsa, bu bir genişliktir ve caizdir. Nitekim Rasûlullah'ın imkân elde ettiği zamanlar, âilesinin bir senelik yiyeceğini biriktirdiği (stok ettiği) rivayet edilmiştir.[141]

3. Yükümlünün anne ve babasının nafakasını kazanması

Farz kazancın üçüncü derecesi, anne-babanın nafakalarını kazanmaktır. Eğer yükümlünün yaşlı ve fakir anne-babası bulunuyorsa, kendisi de çalışıp kazanmaya muktedir ise, onların nafakalarını karşılamak için çalışıp kazanması üzerine farz olur. Çünkü anne-babanın nafakaları, aşağıdaki ayetler gereğince nafaka mükellefi üzerine farzdır:

"Rabb'in, sadece kendisine kulluk etmenizi, anne-babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti. Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa, kendilerine 'of' bile deme; onları azarlama, ikisine de güzel söz söyle."[142]

"Onlarla (anne-baba) dünyada iyi geçin."[143]

---

136 et-Talâk 65/6.

137 et-Talâk 65/7.

138 eş-Şeybânî, Arnus Tahkiki, 36; es-Serahsî, XXX,256; es-Suyûtî, hadisi, İbn Amr tariki ile Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ine, Ebu Davud'a, Hâkim'in *Müstedrek*'ine ve Beyhakî'nin *Sünen*'ine atfederek zikretmiş ve ***"sahih"*** olduğuna işaret etmiştir. (Bkz. *el-Camiu's-Sağîr*, hadis no: 6237.)

139 eş-Şeybânî, Arnus Tahkiki, 36; es-Serahsî, XXX, 256. (Buhârî, Savm 51.)

140 eş-Şeybânî, Arnus Tahkiki, 36; es-Serahsî, XXX, 256.

141 eş-Şeybânî, Arnus Tahkiki, 36; es-Serahsî, XXX, 256. (Buhârî, Nafakât 3; Müslim, Cihâd 50).

142 el-İsrâ 17/23.

143 Lokmân 31/15.

Ayetler gereğince, evladın çalışıp kazanmaya gücü yettiği halde anne-babasını kendi hallerine açlığa ve ölüme terk etmesi, onlarla iyi geçinme ve onlara iyi davranma sayılmaz. Ayetlerde, onlara iyilik yapılması emrediliyor; onlara yapılacak olan en önemli iyilik nafakalarının karşılanmasıdır. Anne-baba nafakasını temin etmenin farziyet derecesi, eş ve çocukların nafakalarından sonra gelmektedir. Buna, Ebu Hureyre'nin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği bir hadis delâlet etmektedir.[144] Zira hadiste anne-baba nafakası üçüncü derecede ifade edilmiştir. Diğer yandan, zengin olan evladın, fakir olan anne-babasının nafakasını temin etmesinin üzerine farz olduğu hakkında müslümanların icma'ı vardır.[145]

Anne-babadan başka hısımlara gelince, onların nafakalarını karşılamak veya onlara maddî yardımda bulunmak için çalışıp mal kazanmanın mükellef üzerindeki hükmü, aşağıda geleceği üzere mendûbtur.

2. Mendup Kazanç

Mükellefin kendisi, eşi, üstsoy ve altsoyu dışındaki hısımlara yardım etmek için çalışıp mal kazanmasının hükmü menduptur. Mendup olmanın gerekçesi ise, onlara yardım etmenin "sıla-i rahim" kapsamında olmasıdır. Zira sıla-i rahmin normal şartlarda hükmü menduptur.[146] Hz. Peygamber, sıla-i rahmi tavsiye buyurmuş, teşvik etmiştir. Nitekim bu konudaki hadislerinden birinde: *"İyi adam için iyi mal ne güzeldir, onunla hısımına ulaşır"*[147] buyurmuştur. Hısımlara yardım etmek amacıyla fazla kazanmanın mendup olması gibi, fakirlerin ihtiyaçlarını karşılamak için kazanmak da menduptur. Hatta bu niyetle para kazanmak, bir köşeye çekilip nafile ibadet yapmaktan daha üstündür. Çünkü yapılan nafile ibadetin yararı, sadece kişinin kendisine özeldir; başkalarına yararı yoktur. Kazancın yararı ise, kişinin hem kendisine hem de başkalarınadır.[148] Nitekim Hz. Peygamber (sav), *"İnsanların hayırlısı, insanlara en çok yararlı olanıdır"*[149] buyurmuştur.

3. Mubah Kazanç

Yukarıda anlatılanların dışında kazanç temin etmenin hükmü mubahtır. Mükellef dilerse çalışır, para kazanır ve kazancını biriktirir, dilerse çalışmaz, kazanmaz ve mal da biriktirmez. Çünkü Seleften mal biriktirenler de olmuş, biriktirmeyenler de. Bundan anlaşılıyor ki, her iki grubun da gittiği yol mubahtır. Bununla beraber Hz. Peygamber, mal edinmeyi ve biriktirmeyi tercih etmiştir. Zira o, imkân bulduğu zamanlar, ailesinin bir yıllık yiyeceğini stok etmiş;[150] ömrünün son zamanlarında mal

---

144 eş-Şeybânî, Arnus Tahkiki, 37; es-Serahsî, XXX, 257. (Şevkânî, hadisi kaydetmiş, fakat anne-babaya yer vermemiş, "veled (çocuk)"den sonra "hizmetçi" kelimesini zikretmiştir. *Neylu'l-Evtâr*, VI, 360).

145 eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1250/1832); *Neylu'l-Evtâr*, I-VIII, son tb. , Mısır, ts. , VI, 361.

146 **Sıla-i rahim:** Hısımlarla ilgilenmek, onları ziyaret etmek, hatırlarını sormak, yoksul iseler maddî yardımda bulunmak manasında olup, dereceleri vardır ve her derece ile ilgilenmenin şerî' hükmü bulunmaktadır. (Ayrıntı için bkz. Miras, Kâmil, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, I-XII, 8. bas. , D.İ B.Y. , Ankara, ty. , VI, 364-365 Kâdî İyazdan naklen' ; eş-Şevkânî, VI, 361.

147 eş-Şeybânî, Arnus Tahkiki, 37; es-Serahsî, XXX, 257; el-Kettânî, II, 3.
Sıla-i rahimle ilgili hadisler için bkz. el-Münzirî, Zekiyyuddin Abdulazîm Abdulkaviy (ö. 656/ 1258), *et-Terğîb ve't-Terhîb*, 1. tab. , I-IV, Dabt ve Ta'lîk: Mustafa Muhammed Amâra, Daru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut-Lübnan 1406/1986, III, 333-345.

148 el-Mevsılî, IV, 172.

149 Suyutî, hadisin ***hasen*** olduğunu bildirmiştir. Bkz. *el-Camiu's-Sağîr*, 1. tb. , hadis no: 4044.

150 eş-Şeybânî, 36; es-Serahsî, XXX, 256. (Buhârî, Nafakât 3; Müslim, Cihâd 50).

edinmiştir. Rivayete göre sütlü kırk koyunu, Hayber'de sulak, hurmalı bir köyü ve yine bir hurmalığı daha bulunuyordu.[151] Mal bolluğunda sıkıntısız ve rahat yaşama imkânına kavuşulacağından, ihtiyaçtan fazla kazanmak mubah kabul edilmiştir.[152] Nitekim Hz. Peygamber de daha önce kaydedildiği gibi, *"İyi adam için, iyi mal ne güzeldir"*[153] buyurmuştur.

Yapılan tespitlerden, bir müslümanın kendisinin ve nafaka yükümlüsü olduğu kişilerin örfe göre temel ihtiyaçlarını karşılayacak miktarda kazanç temin etmesi üzerine vaciptir/farzdır. Akraba olsun (üstsoy ve altsoy hısımlar hariç) veya olmasın, yardıma muhtaç olanlara teberru (sadaka) yapmak için kazanması menduptur. Kamu yararına harcamak niyetiyle kazanması da mendup sayılır.

İsraf yapmadan daha rahat ve genişlik içinde yaşamak için kazanmak ve mal biriktirmek mubahtır. Bu durumda Müslümanları, çalışmaya ve kazanmaya yönlendirmek, toplum ve devletin çıkarları bakımından önemli ve gereklidir. Müslümanlar, çalışmaz ve kazanmazsa veya kendi ve ailesini geçindirecek miktarda kazanmakla yetinirse; Müslümanlar, kendilerinden güçlü millet ve devletlere karşı kendilerini nasıl savunacaklar? Eğitim kurumları, hastaneler, yollar nasıl yapılacak? Vatan savunması için gerekli asker ve donanım nasıl karşılanacak?

Bu nedenle Müslümanların dünyaya ve dünyalıklara önem vermemelerini, zenginliği ve zenginleri kötülemelerini, kamuda idareci ve memur olarak çalışmamalarını, iş yerlerinden uzaklaşıp bir köşede yalnızlığa çekilmelerini tavsiye etmek ve onları buna özendirmek doğru değildir. Zira İslam, Müslümanlara aç, hasta, cahil ve güçsüz olmalarını ve düşmanlarına karşı âciz kalmalarını emretmez. Aksine tok, sağlıklı, bilgili ve güçlü olmalarını emreder; hatta her yönden Müslümanların düşmanlarından daha üstün olmalarını emreder. Ancak bu konuda Müslümanlardan istenen, dünyayı ve dünya varlığının sevgisini kalplerine yerleştirmemek; aksine oraya Allah'ın sevgi ve rızasını doldurmak, O'ndan gelecek sevabı ummak ve ahiret yurdunu hazırlamaktır. [154]

4. Haram Kazanç

Gösteriş ve büyüklenmek amacıyla –helal yollardan bile olsa- kazanç sağlamak haram kabul edilmiştir. Dolayısıyla bu niyetle mal kazanan ve biriktiren kimsenin Allah'ın gazabına müstahak olacağı bildirilmiştir.[155] Çünkü Allah, büyüklenme ve övünme amacıyla mal kazanıp çoğaltmayı kötülemiştir. Nitekim Hadîd (57) sûresinin 20. ayetinde bu hususu beyan buyurmuştur:

"Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun, eğlence, bir süs, aranızda bir övünme ve daha çok mal ve evlât sahibi olma isteğinden ibarettir. Tıpkı bir yağmur gibidir ki, bitirdiği ziraatçının hoşuna gider. Sonra kurur da sen onun sapsarı olduğunu görürsün; sonra da çer çöp olur. Ahirette ise çetin bir azap vardır. Yine orada Allah'ın

---

151 eş-Şeybânî, 36, es-Serahsî, XXX, 256.

152 el-Mevsılî, IV, 172.

153 es-Serahsî, XXX, 257; el-Kettânî, II, 3.

154 et-Tantavî, Ali, *Fetâvâ Ali Et-Tantâvî,* 1. tab, cem ve tertip: Mücahid Deyrâniyye, Daru'l-Menâr, Cidde, 1405/1985, s. 296-297.

155 eş-Şeybanî, 36; es-Serahsî, XXX, 256; el-Mevsılî, IV, 172.

mağfireti ve rızası vardır. Dünya hayatı aldatıcı bir geçimlikten başka bir şey değildir."

SONUÇ

İmam Muhammed, *Kesb* konusunda ilk kitap telif eden müellif olarak kabul edilmektedir. Serahsî'nin zikrettiğine göre bu kitap, İmam Muhammed'in zühd ve vera' hakkındaki ilk kitabıdır ve kendisine: "Zühd ve vera' hakkında bir şey yazmayacak mısın?" denilmesi üzerine yazmıştır. (*Mebsut,* XXX, 230).

Kitap, Serahsî'nin şerhi ile birlikte çeşitli konuları açıklamaktadır. İlim talep etmenin ve öğrendiği ilmi insanlara tebliğ görevini eda etmenin ve hayatı devam ettirecek miktarda kazanç elde etmek için çalışmanın her müslümana farz olduğu, bir şeye kavuşmak için sebeplerine sarılmanın tevekküle aykırı olmadığı, kazanç sağlamak için çalışmanın haram olduğunu savunanların görüşlerinin mesnetsizliği, üzerinde durulan konulardandır. Ayrıca kazanç yollarının çeşitleri ve helal kazançta ibadet ve taat manasının bulunduğu, harcama yerleri, israfın sınırları, beslenme, giyinme ve konutta ölçülü olunması, kişinin din kardeşine yardım etmesinin fazileti gibi konular da kitabın açıkladığı konulardandır.

Kesb kitabı, İslam'da zühdü ve helâl yollardan çalışıp mal kazanmayı doğru anlama yönlerinden önemli bir eserdir. Kitap, biri *"İslâm İktisadı"*, diğeri *"zühd"* olmak üzere iki yönden değerlendirilebilir. Kimi araştırıcılar, iktisat yönünü öne çıkarırken, müellif ve şârih, zühd yönünü öne çıkarmaktadır. Çünkü onlara göre, zengin olup zenginlik nimetine şükretmek yerine, fakir olup fakirliğin getirdiği acı ve sıkıntılara sabretmek; ihtiyacı karşılayacak miktarda mal kazandıktan sonra, kalan vakitte kazanç elde etmek için çalışmak yerine bir köşeye çekilerek nafile ibadet yapmak daha üstündür.

İmam Muhammed, ekonomik yapılanmanın Kitap ve Sünnet'in önerdiği *zühd* anlayışı çerçevesinde yapılması gerektiği görüşünü kabul etmekte ve önermektedir. Önemli olan mal ve dünya sevgisinin kişinin kalbini meşgul etmemesi ve kazanılan ihtiyaç dışındaki malların muhtaç kişi veya kamu yararına harcanmasıdır.

İhtiyaç miktarı mal, özellikle beslenme, giyinme, konut, binek, eğitim ve sağlık gereksinimlerini karşılamaya yeterli mal olup, edinilmesi ve nitelikleri zaman, mekân, örf ve âdetlere göre farklılık ve değişkenlik gösterebilir.

Kişiye yeten en az şey ile yetinmesinin azimet, bunun üzerinde nimetlerden yaralanmasının ve lezzetlere nail olmasının ruhsat, doyuncaya kadar yemesinin mubah, doyduktan sonra yemesinin ise haram olduğu kabul edilmiştir.

Kişinin kendisinin ve nafaka yükümlüsü olduğu kimselerin maişetlerini örfe göre yeterince karşılayacak kadar çalışıp kazanması, üzerine vacip/farz olup, yoksul olan yakın hısımları ve diğer yoksul Müslümanlara yardım etmek amacıyla çalışıp kazanması menduptur. Bunların dışında kazanç temin etmenin hükmü mubahtır. Seleften mal biriktirenler de, biriktirmeyenler de bulunduğundan ve Hz. Peygamber, ömrünün son zamanlarında mal edinmiş ve ailesinin bir yıllık yiyeceğini stok etmiş olduğundan mükellef dilerse çalışır, para kazanır ve kazancını biriktirir, dilerse çalışmaz, kazanmaz ve mal biriktirmez.

Gösteriş ve büyüklenmek amacıyla -helal yollardan bile olsa- kazanç sağlamak haram kabul edilmiş ve bu niyetle mal kazanan ve biriktirenlerin Allah'ın gazabına müstahak olacağı bildirilmiştir.

Kitapta, görüşlerin ispatıyla ilgili çok sayıda hadis ve eserler zikredilmiştir. Onlardan çoğu, ya zayıf veya gariptir. Ancak çoğunun, İmam Muhammed'in kitabının aslında değil, Serahsî'nin şerhinde varit olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Serahsî onları, hocası Şemsü'l-Eimme el-Halvânî'nin *"Kesb"* kitabından almıştır. Halvânî o hadis ve eserleri muhaddislerin yöntemi üzerine müsned olarak zikretmiştir. İsnat yönünden kendisinde zayıflık ve gariplik bulunan hadis ve eserler galibiyetle şevahid veya müstehap veya mekruh işlerdedir ki, oralarda zayıf hadisle bilinen şartların bulunması halinde istişhad caizdir. (Ebu Gudde, 20-21).

İslam adına, dünyaya değer vermemek, mal ve zenginliği kötülemek, yönetici ve memur olarak kamu görevlerinden ve iş yerlerinden kaçmak caiz değildir. İslam, müntesiplerinden, onların birey ve toplum olarak sağlıklı ve zengin olmalarını ister. Hatta malın kalplerinde değil, ellerinde olmak şartıyla genel İslamî servetin korunması için Müslümanların, milletlerin en zengini olmalarını ister. Yine İslam, Müslümanlardan, yalnız tefsir, hadis, fıkıh ve dini ilimlerde değil, aksine tıp ilminde, aklî ilimlerde, tabiat bilimlerinde ve insanların ulaştığı diğer bilimlerde milletlerin en iyi bileni olmalarını ister.

İncelememiz esnasında, tekaşşuf ehli (zühdü yanlış anlayan, temizliğe önem vermeyen ve çalışmaya karşı çıkan kişi veya topluluk) ile kimi tasavvuf erbabının ve Kerrâmiye mezhebinin kazanç ve kazanç elde etmek için çalışma konusundaki görüşlerininİslâm'ın nass ve ruhuyla uyuşmadığından isabetsiz olduğu; fakihlerin görüşünün ise dayandıkları delillerin kuvvetli oluşu, Şâri'in hüküm koymada gözettiği amaca ve insanların maslahatlarına uygunluğu, Kitap ve Sünnet'in nass ve ruhuna da muvafık olduğu nedenleriyle doğru ve tercihe lâyık olduğu anlaşılmaktadır.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.433-476

İSLAM HUKUKUNDA İHTİKÂR

M. Zeki UYANIK*

Black Market in Islamic Law

Black market was banned by Islam as some people give destroy to society while meeting their need by entraced by their personal interests and ambition and it narrows the lives of people.

The existence of black market in the economical area dates back to very earlier times as, also, we can understand from the non-Islamic sources. We witness that black market existed in the unliterate period and in the period after Hz. Mohammed.

Black market protected its existence in Abbasis, Endülüs Emevis, Fatimis and in Ottoman after Hz. Prophet. It continues its existence today; Turkish Republic has forbidden it through Turk Punishment Laws.

Most of the Islamic barristers has defined black market by restricting it to food materials. However, some scholars of canon law such as Imam Malik and Ebu Yusuf has included so many kinds of definitions to black market that this extended definition shows parallelism with the understanding of today economist and Turk Punishment Laws.

Almost all of the scholars of canon law have made the condition that it should be used for the one year food stock.

According to most of the Islamic barristers, the authorized can impound on the goods of a person who do not stock his goods and nor present it to market. He can even distribute it to public. However, Ebu Hanife objected to this view and did not see it appropriate that the authorized sell or distribute the goods by force. As according to Ebu Hanife, compulsion resembles restriction. However, an intelligent, independent and matured person is not restricted due to such a reason.

Key Words: Islamic Laws, Black Market, Stocking, Profiteer, Market,

GİRİŞ

Ekonomik düzenin tabiî gidişine engel olan ihtikâr Türkçe adı ile karaborsa, İslam'da olduğu gibi İslam dışında ki sistemlerde de yasaklanmıştır. Mesela: Talmud'da meyve, zeytin, un gibi temel gıda maddelerinin ihtikârı yasaklanırken kimyon, karabiber vb. baharatlarda böyle bir yasaklamaya ihtiyaç duyulmamıştır. Ayrıca normal şartlarda çiftçinin kendi ürününü satmayıp bekletmesi câiz görülürken bu davranış kıtlık zamanları için yasaklanmıştır. Aynı şekilde yokluk dönemlerinde temel gıda maddelerinin Filistin dışına çıkarılmasına da izin verilmemiştir[1].

Toplumun felaketiyle saadet temin etmek isteyen karaborsacılar, insanlığa ve topluma zarar verdikleri için İslam dini de bu ihtiraslı insanlarla mücadele etmiştir.

* e-mail: mzuyanik@hotmail.com

1 Kallek, Cengiz, "İhtikâr", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 560 (The Babylonian Talmud, Baba Bathra, s. 90-91'den alınmıştır.)

Hz. Peygamber bir çok sözünde ihtikâr yapanı kınamış[2] ve onu, "sapkın,"[3] "mel'un"[4], "günahkar"[5], "cüzzam hastalığına duçar olacak olan kimse"[6]... gibi vasıflarla beyan etmiştir. Hz. Peygamber döneminden önce cahiliye toplumunda özellikle hububat karaborsacılığı Arabistan ticaretinin normal bir işi olarak kabul edilmekteydi[7]. Demek ki, ihtikârcılık-karaborsacılık Hz. Peygamberden önce de söz konusuydu.

İslam'ın Arap yarım adasında yayılmaya başladığı ilk yıllarda hububat getiren kervanlar, Mekke ve Medine'ye gelince bazı zengin tacirler, şehrin dışında kervanı karşılar ve malların hepsini satın alıp sonra peyderpey onları halka yüksek fiyatlarla satarlardı[8].

Hz. Peygamber bu ticaret şekline karşı çıkarak, bir takım düzenlemeler getirerek bu uygulamayı yasaklamıştır. Hatta bu işi engellemek için Hz. Peygamber vazifeli adamlar da tayin etti. Peygamberden sonra kurulan hisbe teşkilatı (belediyecilik) da bu işlerden sorumlu olmuştur. Muhtesip, ticaret kervanlarını yolda karşılayanları bu işten sakındırır ve cezalandırırken, Hz. Peygamberin tatbikatına tutunuyordu[9].

Hz. Ömer döneminde yaşanan şu olay da Hz. Ömer'in ve ondan önce cahiliye döneminde karaborsacılığın var olduğunun bir kanıtıdır. İlgili kıssa şöyledir: "Halife Ömer, çarşıyı gezerken yayılmış vaziyette gıda maddelerini gördü ve onların durumlarını sordu. Halk onların dışarıdan getirildiğini söyleyince Hz. Ömer bereket duasında bulundu. Halk ise sahiplerinin (malı dışarıdan getirenlerden satın alan kişiler) onları satmadıklarını ve karaborsacılık yaptıklarını söyleyince Ömer bunların kim oldukların sordu. Dediler ki bunlar: Hz. Osman'ın kölesi Ferruh ile Ömer'in kölesi falandır. Ömer ikisine de adam gönderip çağırttı ve Müslümanların yiyeceklerini neden karaborsa yaptıklarını sordu. Onlar; kendi mallarımız karşılığında alıp satıyoruz dediler. Halife Ömer, Rasulullah'ın: "*Müslümanların yiyeceğini karaborsa yapanların Allah tarafından iflas ettirileceği ve cüzzam hastalığına müptela kılınacağı*"[10] şeklindeki hadisini onlara duyurdu. Bunun üzerine Ferruh bu tutumundan kesin olarak vazgeçti. Hz. Ömer'in kölesi ise malımız karşılığında alıp satıyoruz diyerek itirazda bulundu. Ve sonradan bu adam gerçekten cüzzam hastalığına yakalandı[11].

Hz. Ali de ihtikâr yapanlarla mücadele etmiş, hatta bu mücadeleyi devlet başkanının vazifelerinden biri olarak kabul etmiştir. Hz. Ali'ye göre devlet başkanı tüccar ile ilgilenmelidir. Bir valisine yazdığı mektupta Hz. Ali bu konuda şöyle söylemektedir: "*Tüccar ve sanayicilerin işlerini araştır ve teftiş et. Bu nasihatle beraber belki onların çoğunda aşırı sıklıkla, kötü bir cimrilik, menfaat için mal yığma (karaborsa)*

2 İbn Mâce, "Ticârât", 12.

3 Ebû Dâvûd, "Buyû' ", 40.

4 İbn Mâce, "Ticârât", 12

5 Müslim, "Müsakât", 129

6 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul 1981, V, 27.

7 Yeniçeri, Celal, *İslam İktisadının Esasları*, İstanbul 1980, s. 311.

8 Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 311.

9 Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 310-311.

10 İbn Mâce, "Ticârât", 6.

11 Münziri, *et-Terğîb ve't-terhîb mine'l-ehâdîs, Kahire 1324-26* , II, 583.

ve hapsetme ve alıp sattıkları nesnede tahakkümleri vardır. Bu ise halka zarar ve idare için de ayıp kapısıdır. Bu bakımdan ihtikârı yasaklamak gerekir"[12].

Aynı şekilde Abbasiler devrine ait bir fermanda muhtesipten, gıda maddeleriyle ilgili durumun gözetilmesi ve fakirleri ezici olan ihtikâra meydan verilmemesi istenilmektedir[13].

Endülüs'e ait hisbe kitaplarından öğrendiğimize göre orada alınan tedbirler çok ilginç ve katıdır. Endülüs'te karaborsacı olduğu bilinen bir esnafa bir kafîzden[14] daha fazla buğday satılamazdı. Belediye, karaborsacılıkta tanınmış bir kimsenin alacağı mal miktarına sınırlandırma getiriyordu. Bu gibi kişilerin satışlarına da bir sınır koyulmuştu. Onlar ancak ailelerinin geçimine yetecek kadar satış yapabilirlerdi ve tellalların onlar adına bundan fazla satış yapmaları yasaklanmıştı. Böylece karaborsacının, alım ve satımları sınırlandırılmış ve denetim altına alınmıştı[15].

Mısır'da Fatımiler devrinde de devlet başkanları ihtikâr ve ihtikâr yapanlarla uğraşmışlardır. Nitekim Fatımiler devrinde un ve ekmek karaborsacılığı yapanlar sokaklarda teşhir için dolaştırılır sonra da dövülürlerdi[16].

İktisadi hayatı olumsuz yönde etkileyen İhtikâr her dönemde güncelliğini korumuştur. Tarih boyunca ekonomik sahada devam eden bu olgu günümüz ekonomilerinin de önemli bir problemidir. Yukarıda da gördüğümüz gibi ortaçağda hemen hemen tüm toplumlarda ihtikâr hadisesine rastlayabiliyoruz. Nitekim Sabri Ülgener *Tarihte Darlık Buhranları* adlı eserinde bu hususa dikkat çekmektedir. Ülgener konuyla ilgili eserinde şöyle demektedir: "*İhtikâr ortaçağ boyunca ve bize en yakın tarihlere kadar, zahire ticaretine boydan boya nüfuz etmiş, onunla adeta düşe kalka yol almıştır. O kadar ki birini diğerinden ayırmaya ve tek başına düşünmeye bile imkan kalmamıştır denebilir*"[17].

Karaborsacılık Osmanlı döneminde de devam ettiğinden devlet hem mücadele etmiş hem de fiyatlara narh koyma gereğini görmüştür. Öyle ki Osmanlı döneminde Samur kürklerinin ve lale karaborsacılığının yapıldığı kaynaklarda geçmektedir[18].

Osmanlının meşhur defterdar ve maliyecisi Gelibolulu Âli (1008/1600), Osmanlılar zamanında bazı devlet memurlarının bu işlere adlarının karışmasından yakınmaktadır[19]. Bununla beraber Osmanlılar ihtikâra karşı büyük mücadele verdiler. Onların bu alandaki mücadelesini Sabri Ülgener şöyle anlatmaktadır: "*Bu hususta alınan tedbirlerin çoğu, bir taraftan devlet eliyle ambarlamak, diğer taraftan ihtikâr erbabının dışarıda (taşrada) kendi hesabına kurdukları ambarlarla mücadele etmek noktasında toplanır*"[20].

---

12 Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 311.

13 Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 311.

14 Kafîz: Bir Pers hacim ölçüsü birimidir. Diğer ölçüler gibi yer, zaman ve ölçülen şeyin cins ya da vasfına göre farklı değerler alır. Bir kafîz=1/3 vesk =8mekkûk =20 sâ' =80 müd oranındadır. Kafîz'in ölçüsü şehir ve ülkelere göre de farklılık arz etmektedir. Kallek, Cengiz, "Kafîz", İstanbul 2001, *DİA* , 24, 155.

15 Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 311.

16 Atiyye, Mustafa, *Nuzumü'l-hukm, fi asri'l-Fatimiyyîn*, Kahire, ts. s. 278.

17 Ülgener, Sabri, *Tarihte Darlık Buhranları*, İstanbul 1951, s. 70.

18 Ülgener, *a.g.e.*, s. 73.

19 Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 312.

20 Ülgener, *a.g.e.*, s. 50, dipnot. 13.

Tarih boyunca ekonomik sahada kendine yer bulan ihtikâr günümüzdeki diğer ismi ile karaborsa, tarih boyunca topluma bir sıkıntı verdiğinden hep yasaklanmıştır. Söz konusu bu örnekler de bunu ortaya koymaktadır.

Kısaca ihtikârın tarihini, fertler arasında ekonomik ilişkilerin başladığı ilk döneme kadar götürebiliriz. İktisadi hayat devam ettiği müddetçe de varlığını koruyacak gibi görünmektedir.

İhtikârın tanımına gelince, lügat olarak "h-k-r" kökünden gelen İhtikâr biriktirmek, hapsetmek, bir şeyi fiyatı yükselsin diye bekletmek, tedavülden çekmek, karaborsacılık yapmak, tek başına tasarrufta bulunmak için malı tekeline almak anlamlarına gelmektedir[21].

Bir fıkıh terimi olarak ihtikâr, hukukçular tarafından: "İnsanların ve hayvanların temel gıda maddelerini, satış bedelleri yükselsin diye kıtlık ve pahalılık zamanını beklemek üzere piyasadan toplayıp hapsetmek" şeklinde tarif edilmiştir[22]. Çoğu fıkıhçı ihtikârı böyle tarif edip gıda maddeleri ile kayıtlarken, bazı fıkıhçılar da ihtikârın çerçevesini geniş tutarak: "satılmaması halka zarar veren her türlü mal" şeklinde tarif etmişlerdir[23]. İhtikâr yapana da muhtekir denir[24].

İhtikârın hukuki niteliği ve sonuçları hakkında fakihler ve mezhepler arasında ortaya çıkan görüş ayrılığı, ihtikârın fıkıh terminolojisindeki tanımında bazı farklılıklara yol açmıştır[25].

Hanefi hukukçular başta Ebû Hanife ve talebesi imam Muhammed olmak üzere Hz. Peygamberin: "*Her kim yiyecek bir şeyi kırk gece süre ile alıkoyacak olursa, Allah'tan beri olur. Allah da ondan beri olur. Her hangi bir mahalle halkı arasında birisi geceyi aç geçirecek olursa, Allah'ın himayesi onların üzerinden kalkar*"[26] hadisinden hareketle ihtikârı: "Pahalılaşmalarını bekleyerek gıda maddelerini alıkoymak veya yiyecek vb. şeyleri satın alıp pahalılaşıncaya kadar kırk gece süre ile saklamaktır"[27]şeklinde tarif etmişlerdir.

Hanefi hukukçu Ebû Yûsuf ise ihtikârın çerçevesini daha geniş tutarak onu

"İhtikâr, yokluğu veya kıtlığı halka sıkıntı verecek her türlü ihtiyaç maddesini stoklamak"[28] şeklinde tarif etmiştir.

Şafiîler ise ihtikârı şöyle tarif etmektedirler: "Kişinin satın almış olduğu bir gıda maddesini ona şiddetle ihtiyaç duyulduğu halde, aldığından daha fazlası ile satmak maksadı ile pahalılık vaktine kadar saklamasıdır"[29].

---

21 İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, "h-k-r", Beyrut, ts, IV, 208; Zebîdî, *Tacü'l-Arus*, "h-k-r", Zebîdî, Muhibbüddin Ebü'l-Fadl Muhammed Murteza, Tâcû'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs, Kahire, ts. III, 154.

22 Döndüren, Hamdi, "İhtikâr", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, III, 109; Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, ts, s. 186.

23 Sahnûn, *el-Müdevvene*, Kahire 1324, X, 123; Bâcî,, el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta', Mısır 1332. V, 16; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertbi'ş-şerâ'i, Kahire 1910* , V, 129; İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Kahire 1324, V, 255.

24 *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, III, 213.

25 Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 560.

26 Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 33.

27 *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, Diyarbakır, ts , III, 213.

28 Kâsânî, *a.g.e.*, V, 129; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, III, 214; İbn Âbidin, *a.g.e.*, V, 255.

İmam Mâlik, Ebû Yûsuf gibi ihtikarın çerçevesini geniş tutmuş ve ihtikârı: "Yokluğu veya kıtlığı halka sıkıntı verecek her türlü ihtiyaç maddesini stoklamak"[30] şeklinde tanımlamıştır.

Hanbeliler de ihtikârı şöyle tanımlamaktadırlar: "Bir gıda maddesini darlık zamanında Mekke veya Medine'de satın alıp halkın ihtiyacı olmasına rağmen satmamaktır[31]. Ahmed b. Hanbel diğer hukukçulardan farklı olarak ihtikârın tanımına şehir kaydını koyarak ihtikârın çerçevesini diğer hukukçuların aksine sınırlandırmıştır. Hanbeliler söz konusu bu tanımdan hareketle bir stoklamaya ihtikâr diyebilmek için onda üç unsurun bulunması gerektiğini söylemişlerdir.

1- Bu kişi, malı başka yerden getirir yahut da kendi mahsullerinden bir miktar alıp saklayacak olursa, ihtikâr yapmış olmaz. Çünkü Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Pazara başka yerden mal getirene rızık verilir, ihtikâr yapana ise lanet edilir*"[32].

2- Satın alınan şeyin gıda olması, yani gıda olarak kullanılan hububat ve benzeri mallardan olması. Çünkü çoğunlukla bu gibi mallara ihtiyaç duyulur. Katık, helva, bal, yağ, hayvanların yiyeceklerinde ise ihtikâr söz konusu değildir.

3- Onun bu satın alması sebebi ile insanlara şu iki hususta sıkıntı vermiş olmak lazımdır:

a- İhtikâr sebebi ile Haremeyn ve sınır boylarında olduğu gibi şehirde bu ihtikârın darlığa sebep olması. Geniş ve alt yapıları çok, mal getirilen yerleri fazla olan Bağdad, Şam ve Kahire gibi şehirlerde ise malı depo edip satmamak haram olmaz. Çünkü çoğunlukla bu gibi şehirlerde böyle bir şeyin etkisi görülmez.

b- Bunun darlık döneminde olması. Şöyle ki şehre bir kafile girerken, mal sahipleri onları satın almak için acele eder ve diğer insanların geçimlerinin daralmasına sebep teşkil ederler. Böyle durumda küçük ile büyük şehir arasında bir fark yoktur. Bolluk ve genişlik zamanlarında hiç kimseye sıkıntı vermeyecek şekilde satın almak ise ihtikârı meydana getirmez[33].

Mezheplerin yaptığı tanımlar arasında görülen kısmî farklılıklar ihtikârın unsur ve şartları ile bunların tanıma dahil edilip edilmemesi konusunda fakihlerin farklı görüşlerde olmasından kaynaklanmaktadır.

Mezheplerin bu farklı tarifine yol açan ana hususlar ise; malın cinsi, satın alma, niyet, toplumsal ihtiyaç, mal darlığı, kamu zararı, müddet ve mekan olarak sayabiliriz[34].

Gelişen dünyada ve ihtiyaçların artığı bir iktisadi sahada ihtikârı tanımlarken sadece gıda maddelerini içine alacak bir tanımlama veya sadece iki şehirle sınırlayacak bir tarif günümüzde pek makul görünmemektedir.

---

29 Şirazi, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yûsuf , el-Muhezzeb, Kahire, ts I, 292.

30 Bâcî, *a.g.e.*, V, 15.

31 İbn Kudâme, el-Muğnî, Kahire 1327 , IV, 221.

32 İbn Mâce, "Ticârât", 12.

33 Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l- İslami ve edilletühü*, Dimaşk 1989, III, 585.

34 Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 560.

Fakihlerin ve fıkıh mezheplerinin kısmi farklılıklar içeren bu yaklaşımlarını da göz önünde bulunduran Cengiz Kallek'in "*İhtikâr, darlığı kamuya zarar verecek tüketim mallarının kıtlık meydana getirmek amacı ile ya da fiyat artışı beklentisiyle piyasadan çekmektir*"[35] şeklindeki tanımı diğerlerine göre kapsamı itibariyle en uygun olanı gözükmektedir.

Günümüz iktisatçıları da karaborsayı: "Bir malı gayri meşru olarak yasal fiyatının üzerinde satmaktır"[36] şeklinde tarif etmektedirler.

I- İslam Hukuk Doktrininde İhtikârın Hükmü

İslam hukukçuları, ihtikârın hükmü, hangi malların ihtikâra konu olduğu, stoklamanın ihtikâr sayıldığı süre, bir kimsenin kendi ürettiği malını satıp satmama açısından özgürlüğü meselesi? İthalatçının dışardan getirdiği malların ihtikâr sayılıp sayılmayacağı… gibi konuları tartışmışlardır. Şimdi ihtilafa konu olan bu hususları ve tartışmaları ele alacağız.

A-İhtikarın Haram Olduğu Görüşünü Savunanlar ve Delilleri

İhtikârın dinen haram olduğunu savunanlar, İslam'da zulmün ve başkalarına haksız şekilde zarar vermenin haram oluşundan hareket ederek ihtikârın haramlığına Kur'an'ın, sünnetin, sahabe uygulamasının ve aklın delalet ettiğini ileri sürmektedirler.

İhtikarı haram kabul eden Hanefi ve Şafii mezhebinin fıkıhçılarının meseleye bakışları ve konuyla ilgili vardıkları kanaat şöyledir:

Hanefi hukukçular ihtikârın hükmü konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefi âlimlerin bir kısmı ihtikâr yapmayı mekruh sayarken bir kısmı da haram kabul etmiştir. İmam Muhammed ihtikâr yapmayı dinen haram kabul eden Hanefi hukukçuların başında gelmektedir. İmam Muhammed'e göre ihtikâr yapmak dinen haramdır[37]. Kâsânî de ihtikâr yapmayı haram kabul eden Hanefi hukukçulardan biridir.

Kâsânî'ye (ö. 587/1191) göre, "*ihtikârı ancak günahkar kimse yapar*"[38] hadisi ve ihtikâr yapanı günahkar diye nitelendiren Hz. Peygamberin hadisleri harama delalet etmektedir. Dolayısıyla ona göre ihtikâr yapmak tahrimen mekruh değil haramdır[39].

Şafiî mezhebi bilginleri, ihtikârı dinen haram kabul etmişlerdir[40]. Ama az da olsa mezhep içinde ihtikârı mekruh kabul edenler de olmuştur[41]. Nitekim Nevevî, ihtikârın hükmüne değinirken, "*bazı bilginlerimiz mekruh demiştir, ama bu bir şey ifade etmez*" demektedir[42].

---

35 Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 560.

36 Parasız, İlker, *İktisada Giriş*, Bursa 2000, s. 62.

37 Kâsâni, *a.g e*., V, 194-195.

38 Müslim, "Müsakat", 129.

39 Kâsâni, *a.g.e.*, V, 129.

40 Şirazi, *el-Muhezzeb*, Kahire, ts, I, 292.

41 Şirazi, *a.g.e*., I, 292.

42 Necib el-Mutî'î, *Tekmiletü'l-Mecmû*, Kahire, ts ., XIII, 44.

Tabiî Şafiîlere göre, ihtikârın haram kabul edilebilmesi için halka zarar vermiş olması lazım. Şayet zarar yoksa Gazali'nin (ö. 505/1111), dediği gibi o zaman mekruhluk bile söz konusu değildir[43]. Bu da zaten ihtikâr olmaz. Şafiî bilgin İbn Hacer el-Heytemi (ö. 974/1567), ihtikârı haram kabul ettiği gibi aynı zamanda büyük günahlardan bir günah olarak da saymaktadır. Heytemi, ihtikârın büyük günahlardan olduğu konusunda şunu söylemektedir: "*İhtikârı, kebireden (büyük günahlardan) saymak, bütün bu sahih hadislerin (daha önce ihtikârla ilgili olarak geçen hadisler) zahirinden anlaşılmaktadır. Bunların bazılarında ihtikârı yapan lanet edilmesi, Allah ve Rasulünün kendisinden beri olması, cüzzam hastalığına duçar olması, iflas ile cezalandırılması ve benzeri şiddetli uyarılar vardır. Bunların bir kısmı, ihtikârın kebire olduğuna açık delildir. Bunun için ihtikâr büyük günahlardan sayılmıştır*"[44].

İhtikarın Haram Olduğu Görüşünü Savunanların Delilleri

Bu fikri savunan âlimlere göre zulmü yasaklayıp haram kılan her ayet aynı zamanda ihtikârın haramlığı için bir delildir. Çünkü ihtikâr insanlara yapılan bir zulümdür. Dolayısıyla zulmü yasaklayan her ayet ihtikârı da yasaklamış demektir.

İhtikârın haram oluşu ile ilgili böyle genel bir yorum getirmekle beraber bu âlimler özellikle Hac süresinin "*Nânkörlük edenler, Allâh'ın yolundan ve gerek yerli, gerek dışarıdan gelen bütün insanlar için ibâdet yeri yaptığımız Mescid-i Harâm'dan (insanları) geri çevirenler (bilsinler ki), kim orada (böyle) zulüm ile haktan sapmak isterse ona acı bir azâb taddırırız*"[45] şeklindeki 25. ayetini ihtikârın haramlığı için delil göstermektedirler.

Bu ayette geçen "ilhad" kelimesi bazı müfessirlerce bilhassa Mekke'de yapılan ihtikâr şeklinde tefsir edilmiştir[46].

Ebû Dâvûd'un, Ya'lâ b. Ümeyye'den rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber, bir hadisinde Harem bölgesinde ihtikâr yapmayı ilhad olarak nitelendirmiştir[47]. Hz. Ömer de bu görüştedir[48]. Ayrıca ihtikâr ile ilgili Kur'an'dan bir delil bulmaya çalışan âlimler, Karun'un yaptığı iktisadi zulmü de ihtikâr yasağı için delil göstermişlerdir[49].

İhtikârı dinen haram kabul eden fıkıhçılar, Kur'an-ı Kerim'in bu ayetleri dışında Hz. Peygamberin muhtekiri nefretle anan: "*İhtikârı ancak günahkar olan yapar*"[50], "*Calip rızıklanmıştır, muhtekir ise lanetlenmiştir*"[51], "*Kim yiyecek maddelerini kırk gün stoklarsa Allah'tan beri olur, Allah da ondan beri olur*"[52], "*Her kim Müslümanla-*

---

43 Gazâlî, *İhyâu ulumi'd-dîn* (trc. Mehmet A. Müftüoğlu), İstanbul 1981, II, 211.

44 İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâir*, (trc.Serdaroğlu, Ahmed – Şentürk, Lütfi, *İslam'da Helallar ve Haramlar*), İstanbul 1981, I, 691.

45 Hac, 22/25.

46 İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm* (trc. Karlığa, Bekir – Çetiner, Bedrettin, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*), İstanbul 1988, X, 5441.

47 Ebû Dâvûd, "Menâsik", 12.

48 Kurtubi, *el-Câmiu' li- ahkâmi'l-Kur'ân*, (trc.Beşir Eryarsoy,), İstanbul 1997, XII, 58.

49 Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Açıklamalı Türkçe Tefsir*, İstanbul 1979, V, 3755.

50 Müslim, "Musâkât", 129; Ebû Dâvûd, "Buyû' ", 40, 47; Tirmizi, "Buyû' ", 40; İbn Mâce, "Ticâret", 6.

51 İbn Mâce, "Ticaret", 12.

52 Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 33.

rın bir yiyeceğinde ihtikâr yaparsa Allah onu iflas ve cüzzam hastalığı ile cezalandırır"[53] hadislerini delil getirmişlerdir.

Söz konusu bu hukukçular, bu ve bu vecihte ihtikârla ilgili başka hadisleri de örnek göstererek ihtikârın haram olduğunu savunmuşlardır[54].

Şevkanî (ö. 1250/1834) diyor ki: "*Bütün bu hadisler ihtikârın caiz olmadığına delalet etmektedir. Bu kadar açık ve net hadisler varken, Sahih-i Müslim'deki Ma'mer'in hadisini nasıl değerlendirmek gerekir. Açıktır ki muhtekir hata eden kişidir hadisi, ihtikârın haramlığına zaten işaret etmektedir. Çünkü asi, günahkar, hata eden isimleri bunları yapana verilir*"[55].

İhtikârın haramlığı hususunda Kur'an ve sünnetten delil getiren fukaha, haramlık mevzuunda aynı zamanda sahabenin uygulamasını da örnek göstermektedir.

Bu hukukçulara göre Hz. Peygamberin ashabından ihtikâr konusunda öyle sözler ve fiiller sudur etti ki onlar ancak ihtikârın haramlığı ile yorumlanabilir, aksi bir yorum da mümkün değildir.

Bu fıkıhçılara göre: "Hz. Peygamberin dizi dibinde büyüyen, dinin hedefini, maksadını herkesten iyi bilen ashap, ihtikârı haram kabul etmiştir. Ashap ihtikârı haram kabul ettiğine göre biz de öyle kabul etmeliyiz"[56].

Bu görüşte olan hukukçular, söz konusu görüşlerini şu ve benzeri uygulamalara dayandırmaktadırlar.

- Hz. Ömer' in: "Bizim çarşımızda karaborsacılığa yer yoktur. Ellerinde bol altın parası olanlar, Allah'ın bölgemize indirdiği rızka kastetmesinler ve bize karşı karaborsacılık yapmasınlar. Fakat yaz-kış dışarıdan pazara satmak üzere sırtında dışarıdan mal getirenlere gelince onlar Ömer'in misafirleridir. Allah'ın dilediği şekilde mallarını satsınlar. Allah nasıl dilerse öylece de ellerinde tutsunlar."[57] sözü ve bu yöndeki uygulaması bize ihtikârın haramlığına delil teşkil eder.

- Hz. Osman'dan da ihtikârdan sakındırdığı konusunda uygulamalar nakledilmektedir[58].

- Hz. Ömer ve Hz. Osman'dan ihtikârın yasaklığı ve haramlığı konusunda sözler ve uygulamalar rivayet edildiği gibi, Hz. Ali'nin de ihtikârı yasakladığı rivayet edilmektedir. Hatta Hz. Ali'den muhtekirin malını yaktığına dair bir uygulama da nakledilmektedir[59].

İhtikârın haramlığına hükmeden fukaha bu haramlık için aklı da delil göstermektedir. Bu fukahaya göre, ihtikâr insanların rızıklarını, yiyecek maddelerini, geçim

---

53 İbn Mâce, "Ticârât", 6; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e*., I, 21.

54 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, Kahire 1971, V, 255.

55 Macid Ebû Ruheyye, "el-İhtikâr Dırase Fıkhıyye Mukarene", Mecelletü'ş-Şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, sy. XII, Kuveyt 1988, s. 196; Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 561.

56 Macid Ebû Ruheyye, *a.g.e*., s. 198.

57 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (nşr. M. Fuad Abdulbâkî), Kahire 1951 "Bûyû' ", 24.

58 Bâcî, a.g.e., V, 15.

59 İbn Hazm, *el-Muhall*â, Kahire 1347-52. IV, 65.

kaynaklarını ve ihtiyaç duydukları mallara zahmetsiz ve kolay ulaşmalarını engellediğinden akli olarak da haram olması için fazla düşünmeye gerek yoktur.

Ayrıca ihtikâr, ticareti ve sanat hürriyetini engellediğinden, insanlara iş kapılarını kapattığından ve her çeşit alanda ilerlemeyi sağlayan meşru rekabet ruhunu körelttiğinden, akıl da ihtikârı haram kılmayı gerektirir[60].

B- İhtikarın Mekruh Olduğu Görüşünü Savunanlar ve Delilleri

Hanefilerin çoğu, delilin zanniliği ve kamu zararından hareketle ihtikârı mekruh kabul etmişlerdir[61]. Hanefi âlimlerinin çoğunluğuna göre, insan ve hayvan gıdalarında ihtikâr, eğer şehir halkına zarar verecekse mekruhtur. Şayet şehre ve de halka bir zararı dokunmuyorsa kerahet yoktur[62]. Buradaki kerahet de tahrimen mekruhluktur ki[63] Hanefi âlimlerine göre bunu işleyen harama yakın bir hüküm irtikâp etmiş gibi cezayı hak eder.

Zayıfta olsa Şafiîlerden de ihtikârı mekruh kabul eden fıkıhçılar olmuştur. Ama bu görüş mezhep içinde pek itibar görmemiştir.[64]

İhtikârın içtimai düzende çok ciddi olumsuz etkilerinin olduğu bir gerçektir. İslam âlimleri bu gerçeğin bilincinden hareketle böyle ciddi bir meselenin hükmü üzerinde hassasiyetle durmuşlardır.

Küçük bir grup dışında âlimlerin çoğunluğu ihtikâr yapmanın haram olduğuna kani olmuşlardır. Bizce de yapılması durumunda toplumsal boyutta negatif neticeler doğurması kesin olan ihtikârın, dinin genel emirlerinin esprisi, aklın ve toplum çıkarlarının korunması göz önünde bulundurulduğunda hakkında verilecek hükmün haram olması gerektiği inancındayız.

Aslında Ebû Hanife ve onu takip eden âlimler de bu işin ciddiyetinin farkındalardı. İhtikâra tahrimen mekruh demeleri ihtikâr yapanın cezadan kurtulacağı anlamına asla gelmez. Haram da denilse tahrimen mekruh da denilse ihtikâr İslam tarafından yasaklanmış, yapan kişinin de ahirette zulüm yapan kişinin cezası ile cezalandırılacağı ifade edilmiştir.

II- İhtikârın Süresi

Mal depolamanın ihtikâr sayılması için asgari bir sürenin gerekip gerekmediği, süre gerekiyorsa bunun ne kadar olduğu konusunda fıkıhçılar arasında görüş ayrılığı vardır. Mutlak hadislere dayanıp ihtikâra süre tahdidi getirmeyen hukukçular, halkın zarar görmesi ile neticelenecek her zaman dilimini yasak kapsamına almaktadırlar. İhtikârdan söz edebilmek için süreyi gerekli görenler ise bunun uzunluğu üzerinde ihtilafa düşmüşlerdir.

---

60 Macid Ebû Ruheyye, *a.g.e*., s. 198.

61 Merginânî, *el-Hidâye*, İstanbul 1290. IV, 74; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, III, 219; Halebi, İbrahim, Mülteka'l-Ebhur (Mevkufât) (Mehmed Mevkufâti Şerhi) (sad. Ahmed Davudoğlu), 1991, IV, 99; İbn Âbidin, *a.g.e.*,V, 255; Zuhaylî, *a.g.e*., III, 586; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku,İstanbul 1991*, II, 105; Döndüren, "İhtikâr", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, III, 110; Yeniçeri, *a.g.e*., s. 286; Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, İstanbul, ts , II, 25; Kallek, "İhtikâr" , *DİA*, XXI, 561; Macid Ebû Ruheyye, a.g.e., s. 194.

62 *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, III, 213.

63 Zuhaylî, *a.g.e*., III, 586.

64 Şirazi, *a.g.e*., I, 292.

A- Hanefiler

İhtikârdan söz edebilmek için süreyi gerekli gören Hanefi hukukçular, süre üzerinde ihtilafa düşmüşlerdir. Hanefilerin bir kavline göre ihtikârın süresi "*Her kim yiyecek bir şeyi kırk gece ile alıkoyacak olsa, Allah'tan beri olur. Allah da kendisinden beri olur*"[65] hadisine binaen bu süre kırk gündür. Hanefi fakihlerinin diğer bir kavline göre bu süre bir aydır[66] ve bir aydan aşağı olan bir süre az sayıldığından bu sürede ihtikâr meydana gelmiş olmaz[67].

Çünkü bundan daha kısa bir süre için mal depolamak piyasada darlık meydana getirecek nitelikte değildir[68].

Son dönem âlimlerinden Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) de şunu söylemektedir:

"*İhtikâr satılacak şeyleri uzunca bir müddet hapsedip satmakla tahakkuk eder. Şöyle ki bu müddet bir kavle göre kırk gecedir. Çünkü hadis-i şerifte: "Satılık bir taamı kırk gece saklayıp satmayan kimse, Allah'tan beridir, Allah da ondan beridir" buyurulmuştur. Diğer bir kavle göre de bu müddet en az bir aydır. Bundan aşağısı az sayılır, ihtikâr meydana gelmiş olmaz*"[69].

Karaborsacılık sayılacak müddeti pahalılık ve ucuzluğa göre tayin edenler de vardır. Celal Yeniçeri, İbn Mutahhar'dan şunu nakletmektedir: "*Karaborsacılık sayılacak müddeti pahalılık ve ucuzluğa göre tayin edenler de vardır. Bunlar; pahalılık zamanında üç günü, ucuzluk ve bolluk zamanında kırk günü aşarsa ihtikâr yapılmış olur, diyorlar*"[70].

Molla Hüsrev (ö. 885/1481), *Gurer*'de, ileriye sürülen sürelerin dünyada karaborsacıyı cezalandırmak için yeterli müddetler olduğu, bir kimsenin günahkar olması için gerekli her hangi bir zamanın bulunmadığını söylemektedir[71].

Hanefi fıkhının önemli şahsiyetlerinden biri olan Kâsânî (ö. 587/1191) de, ihtikârın teşekkülü için hiçbir süreye yer vermemektedir. Kâsânî, ihtikâr süresi için şunu söylemektedir: "*Karaborsacılık yapmak haramdır. Çünkü onda zülüm vardır… Şehirde alınıp satılan mallara toplumun hakkı geçer. Halkın çok şiddetli ihtiyacı varken, bir malı satmayıp bekletmek, insanların hakkına engel olmak demektir. Bir hakkı, hak sahibinden esirgemek ise zulümdür ve bu da haramdır. Depolama süresinin az veya çok olması, zulmün gerçekleşmesi bakımından, haramlık konusunda eşittir*"[72].

Hanefi mezhebinde her ne kadar Kâsânî, Molla Hüsrev gibi ihtikâra süre biçmeyen veya üç gün ile sınırlandıran fakihler varsa da; Hanefi mezhebinde hakim kanaat ihtikârın süresi vardır bu süre de en az bir ay ile kırk gün arasındadır. Bir

---

65 Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 33.

66 *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, III, 214; Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 310; Döndüren, *İslam Hukukuna Göre Alım-Satımda Kâr Hadleri*, Balıkesir 1984, s. 199; Çeker, Orhan, İstanbul 1999, s. 140; Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 561; *el-Mevsû'atu'l-Fıkhiyye*, "İhtikâr", Kuveyt 1993, II, 94; Kâhtan ed-Dûrî, *el- İhtikâr ve âsâruhû fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Bağdad 1974, s. 56-57.

67 Bilmen, Ömer Nasuhi , *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhıyye Kamusu*, İstanbul, ts, VI, 124.

68 *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, III, 214.

69 Bilmen, *a.g.e.*,VI, 124.

70 Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 310.

71 Molla Hüsrev, *el-Gurer*, İstanbul 1979, I, 205.

72 Kâsânî, *a.g.e.*, V, 129.

aydan az olan sürede ihtikâr meydana gelmez. Fakat Hanefi kaynaklardan şunu da anlıyoruz ki bu süre, dünyadaki hukuki ceza içindir. Günah ise, süre az olsa dahi söz konusudur[73].

B- Diğer Mezhepler

Mâliki, Şafiî, ve Hanbeli mezhepleri fakihleri ihtikâr ile ilgili her hangi bir standart süre saptamayıp halkın zarar görmesi ile neticelenecek her türlü zaman dilimini yasak kapsamına almışlardır[74].

Söz konusu bu mezhep âlimlerinin hareket noktası süre değil zarardır. Şayet ortada bir zarar varsa bu süreye bakılmaksızın ihtikâr meydana gelir. Zarar söz konusu değilse ihtikârdan bahsedilemez. Gazali, İhya'sında ihtikârın bir süresinin olmadığını, verilen zarara bağlı olduğunu dile getirerek[75], naklettiği konu ile ilgili bir kıssadan sonra şunu söylemektedir: "*Bilmiş ol ki, ihtikâr hususundaki yasaklık, mutlak ve kayıtsızdır. Yasaklık hükmünün bütün vakitlerde cari olması muhtemeldir. Basra'ya gönderilen ve yüksek fiyatla satılmak istenen buğday hikayesi buna delildir. İhtimal ki, bu yasaklık, yiyecek maddelerinin az olduğu ve halkın da onlara ihtiyacı bulunduğu bir vakte tahsis edilmiş idi. Çünkü bu takdirde yiyecek maddelerinin satışı geciktirilmekle zarar bahis mevzuudur*"[76].

Kamil Miras, Hanefi fıkıhçılarının ihtikâr süresi için delil kabul ettikleri hadiste geçen kırk geceyi gerçekte ihtikâr için teyit edilmiş bir süre olmadığı, bundan maksadın bu işi sanat haline getirmek olabileceği ve insanların çoğunlukla bir işte kırk günde meleke kazandıklarından burada da bu kadar bir müddete yer verildiğini söylemektedir[77]. Söz konusu bu hadiste yer alan "*komşusu açken sabaha (tok) çıkan Allah'tan beri olur*" kısmı hadisin baş tarafında geçen "*bir malı kırk gece saklayan Allah'tan beri olur*"[78] müddetiyle bağdaşmamaktadır. Zira bu hadiste Hz. Peygamber komşusu ihtiyaç halindeyken umursamadan bir gece tok geceleyeni kınarken; insanların ihtiyaç içinde kıvrandığı bir dönemde ihtiyaç duydukları bir malı kırk gece stoklayan kimseyi bu zaman zarfında kınanmaması ve hatta daha ağır sözler söylenmemesi düşünülemez. Bu bakımdan ihtikâr olması için saklamaya bir süre tayini pek doğru olmasa gerektir. İhtikâr yapılan malın saklama süresi hadislerde kırk gece olarak zikredilmişse de bu süreyi sıkıntının doğacağı en uzun süre olarak anlamak lazımdır. Çünkü günümüz dünyasında, benzin, mazot, tüp gaz, petrol, ilaç… gibi maddelerin kısa süreliğine yokluğunun dahi toplum içerisinde büyük sıkıntılara,

---

73 İbn Âbidin, *a.g.e.*, V, 255.

74 Bâcî, *a.g.e.*, V, 16; Şîrâzî, *a.g.e.*, I, 292; İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 221; Necib el-Mutî'î, a.g.e., XIII, 44; Kallek, Cengiz, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İstanbul 1997, s. 146; *el-Mevsû'atu'l-Fıkhiyye*, "İhtikâr", II, 94.

75 "Rivayet ediliyor ki; Vasıt şehrinde bulunan seleften bir zat, orada bir gemi dolusu buğdayı Basra'ya doğru yola çıkardı. Ve Basra'daki vekiline şöyle yazdı: Bu buğdayı Basra'ya geldiği günün fiyatı ile sat. Sakın onu tehir etme. Buğdayın Basra'ya geliş günü maddelerin ucuz olduğu bir güne rastladı. Buğdayı satana dediler ki: Bir hafta tehir ettiğin takdirde bugünkü kârın birkaç mislini elde edeceksin. Adam buğdayı bir hafta tehir etti ve buğdayın geldiği güne göre birkaç misli kâr etti. Müvekkiline bu durumu bilahare bildirdi. Müvekkil kendisine şöyle yazdı: "Ey kişi! Biz dinimizin selametiyle beraber az kâra kanaat getirmiştik. Sen ise sözümüze muhalefet etmiş bulunuyorsun. Biz dinimizden her hangi bir şeyin elden gitmesi pahasına birkaç misli kâr etmeyi dahi sevmiyoruz. Sen bizim namımıza bir cinayet işlemiş bulunuyorsun. Binaenaleyh benim bu mektubum eline varır varmaz, bütün malı al! Basra fakirlerine sadaka ver. Keşke o malın bütününü sadaka vermek suretiyle baş başa ne lehte ve ne de aleyhte olmak suretiyle ihtikâr yapmanın günahından yakayı kurtarmış olsaydım". Gazâli, *a.g.e.*, II, 211

76 Gazâli, *İhy*â, II, 211.

77 Miras, Kamil, *Tecrid-i Sarih Tercüme ve Şerhi*, Ankara 1982, VI, 548.

78 Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 33.

kaoslara ve de gerginliklere sebep olacağı aşikardır[79]. Bu maddelerde ihtikârı yasak saymak için otuz veya kırk gece beklemek darlık ve sıkıntılı döneminde toplumun infialine sebep olmaktan öteye gitmez. Serum ve benzeri bazı acil tıbbi müdahale araçlarının bir kaç saatlik ihtikârının bile ölümcül sonuçlar doğurabildiği göz önüne alınırsa veya günümüzde her türlü ulaşımın kendisi ile sağlandığı petrolün kırk gün piyasadan çekilmesi ile doğacak içtimai aksaklıklar ya da yaşamımızın vazgeçilmezi haline gelen temel ihtiyaçlarımızdan olan tüp gazın piyasadan çekilmesi ile toplum hayatında meydana gelecek kaosun boyutunu kestirmek için fazla düşünmeye gerek yoktur. Bütün bu malların ihtikârının toplum içinde ortaya çıkaracağı olumsuzlukları düşündüğümüzde ihtikâr için belli bir süre sınırı getirmeyen mezheplerin görüşünün günümüz için daha elverişli olduğu düşünülebilir. Hanefi mezhebi fıkıhçılarının, hadislerdeki kırk gün kaydını benimsemesi, o dönem için zararının tahakkuk edeceği ortalama süresinin bu kadar olabileceği fikrini bize vermektedir. Bu sürede daha önce değindiğimiz gibi Hz. Peygamber döneminde bir ticaret kervanın gıda maddesi ithalatında ana merkez olan Şama gidiş-dönüş süresinin kırk gün civarında olması ile beraber düşünülmelidir.

III- İhtikâra Konu Olan Mallar ve Görüş Ayrılıkları

Hz. Peygamberin ihtikârı yasaklayan hadislerine baktığımızda ihtikâr ile ilgili gıda malları dışında bir yasak görülmemektedir. Bu hadisleri esas alan fakihler ihtikâra konu olan malları sadece insan ve hayvan yiyeceklerine hasrederken, mutlak ihtikâr yasağıyla ilgili hadislere dayanan bazı fakihler ise halkın, yokluğu ve kıtlığı halinde sıkıntıya düşeceği her türlü ihtiyaç maddesini bu çerçeveye sokarak ihtikârın yasak kapsamına gireceği görüşünü savunmuşlardır[80].

Ama iki tarafın da anlaştığı ortak bir nokta vardır: İhtikâr yasağının sebeb-i hikmetinin "zarar" olması. İhtikâr yasağını yiyeceklerle mukayyed görenler de mutlak olarak ele alanlar da netice itibariyle bu noktadan hareket etmişlerdir[81].

Yasağı yiyeceklerle mukayyed kabul eden fakihler, mâruf ve mutat zararı göz önüne alırken, diğer fakihler muhtemel her türlü zararı da hesaba katarak çerçeveyi geniş tutmuşlardır[82].

A- Hanefiler

Ebû Hanîfeve talebesi İmam Muhammed, ihtikâra konu olan mallar konusunda Hz. Peygamberin bu konuda söylemiş olduğu hadisleri delil alarak ihtikârı sadece gıda mallarıyla sınırlı görmüşlerdir. İhtikârı yasaklayan hadisleri yiyeceklerle sınırlı gören Ebû Hanîfeve talebesi İmam Muhammed ihtikâr yasağını insanların ve hayvanların temel yiyeceklerine hasretmişlerdir. Hanefi mezhebinde bu görüş de fetvaya esas alınmıştır[83].

Bu fetvanın temelinde ihtikârın doğuracağı kamu zararının ancak bu temel tüketim maddeleri ile meydana geleceği görüşü vardır.

---

79 Şahin, Hüseyin, *İktisada Giriş*, Bursa 1997, s. 117.

80 Muhammed Casim es-Saîdî, "Dırase Fıkhiyye Mukarene fi'l-İhtikâr", Risaletü't-Takrib, sy, XXXVI, s. 103.

81 Bâcî, *a.g.e.,V*, 16; Kâsânî, *a.g.e.*, V, 129; İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 221.

82 Bâcî, *a.g.e.*, V, 16; Kâsânî, *a.g.e.*, V, 129; İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 221.

83 Kâsânî, *a.g.e.*, V, 129; İbn Âbidin, *a.g.e.*, V, 255; Bilmen, *a.g.e.*, VI, Çeker, *a.g.e.*, s. 140; Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, s. 150.

Buna göre Ebû Hanîfe (ö.150/767) ve talebesi Muhammed'e (ö.189/805), göre gıda maddelerinin ve hayvan yemlerinin haricindeki diğer madde ve mallarda ihtikâr söz konusu olmaz. Yani bu malların dışındakiler ihtikâr yasağı kapsamına girmez[84].

Hanefi fıkıhçılardan Mergînânî'nin (ö. 593/1197), ifade ettiğine göre Ebû Hanife Hz. Peygamberin bu hadislerini esas almakla birlikte halkın geleneksel olarak zarar gördüğü ve örfen bilinen zararı da göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır[85].

Kâsânî'nin (ö. 587/1191), ifadesinden anlaşıldığına göre İmam Muhammed de aynı sebepten ihtikâr yasağını sadece gıda maddeleriyle sınırlı tutmuştur[86].

İmam Muhammed'e göre halk çoğunlukla gıda maddeleri ve hayvan yemleri karaborsacılığından zarar görmüştür[87]. İmam Muhammed'in bu görüşü bize o devirlerde yalnız bu iki maddenin ihtikârının yapıldığını tacirlerin diğer malların karaborsacılığına önemsenecek kadar yönelmediklerini göstermektedir[88].

Nitekim İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Mukaddime*'sinde bunu şöyle ifade etmektedir: "*İnsanlar, gıda ve yiyecek maddelerinden başkasını mecburi olarak satın almazlar. Zaruri olmayan o madde ve nesneleri ancak nefislerinin arzularını yerine getirmek üzere kendi istekleriyle satın alırlar. Bu paraları kendi istekleriyle verdikleri için nefis ve ruhları o paralara bağlı kalmaz. Vurguncunun yüksek fiyatlarla sattığı gıda maddelerinden aldığı paralarda ise halkın gözü kaldığı için, herkes, vurgunculuğu ile tanınmış kimseyi adeta toplu bir halde arkasından takip eder ve bundan bu kazançları onlar için hayırsız olur*"[89].

Yaşamak için gıda maddeleri birinci derecede ihtiyaçtır. İnsan çeşitli şeylerden ferağat edebilir, fakat gıda madde ve ihtiyaçlarından ferağat edemez. İbn Haldun'un dediği gibi fiyatları ne olursa olsun insan, gıda maddelerini mecburi olarak satın alır. Karaborsa yapan kimse de bu durumdan faydalanır[90]. Fakat gelişen dünyada gıda maddeleri önemini korumakla birlikte birçok alanda insanları sıkıntıya sokacak mallar ve ihtiyaçlar ortaya çıkmıştır; petrol, enerji, ev yakıtı, ilaç, kömür bunlardandır.

Bu mal ve maddeleri piyasadan çekmek günümüzde en az gıda maddeleri kadar insanları sıkıntıya sokar.

Bundan hareketle Hanefi mezhebi imamlarından Ebû Yûsuf ihtikâra konu olan malları daha geniş tutmuştur. O'na göre satılmaması topluma zarar verici her türlü malın satışından kaçınmak ihtikâra girer[91]. Her ne kadar hadislerde "…İnsanların gıda maddelerinde, yiyeceklerinde…" ibareleri geçiyorsa da bunlar sınırlayıcı, tahdidi değil, "insanların ihtiyacı olan her şeyde ihtikârın yasaklığına" birer örnektir. Zira ihtikâr da "*ammenin zarar görmesi*" ve ihtikâr yapanın zarar kasdı önemli olduğuna göre bu kasdın gerçekleştiği her malı stoklamak, piyasadan çekip depolamak ihtikâra

---

84 Mergînânî, *a.g.e.*, II, 373; İbn Âbidin, *a.g.e.*, V, 255; *el-Mevsû'atu'l-fıkhiyye*, "İhtikâr", II, 92.

85 Mergînânî, *a.g.e.*, II, 92.

86 Kâsânî, *a.g.e.*, V, 129.

87 Kâsânî, *a.g.e.*, V, 129.

88 Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 287.

89 İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 1986. II, 361.

90 Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 287-288.

91 Kâsânî, *a.g.e.*, V, 129; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, III, 214; İbn Âbidin, *a.g.e.*, V, 255; Afzal-ur-Rahman, *Ekonomic Doctirines of Islam, Lahor 1975*, II, 77; Macid Ebû Ruheyye, *a.g.e.*, sy. 12, s. 189.

girer. Dolayısıyla onu yiyecekler ve muayyen yemlerle sınırlamak isabetli değildir[92]. O halde Ebû Yûsuf'a göre toplumun normal ve tabiî ihtiyacı olan her hangi bir mal veya maddeyi, sırf darlık meydana getirip, fiyatların yükselmesini beklemek amacı ile depolamak karaborsacılıktır.

Hz. Peygamber devrinde insanların en fazla gıda maddesi sıkıntısı çektikleri ve bazen Müslümanların günlerce yiyecek bulamadıkları bir gerçektir. Böyle bir ortam da en fazla gıda maddeleri karaborsacılığına müsaittir. Bunun için Rasulullah bazen genel olmakla beraber bazen de sırf yiyeceklerle ilgili uyarılarda bulunmuş olabilir. Zararı gerçek sebep olarak kabul edersek; yasağı, çarşı pazardan çekilmesi insanlara zarar verecek olan her türlü eşya ve mala teşmil edebiliriz[93].

Bu sebeple Ebû Yûsuf'un görüşü yüzyılımızın ekonomik anlayışına daha uygun görünmektedir. Çünkü temel ihtiyaçlar birbirine bağlıdır. İnsanın yalnız yiyecek maddelerini temin etmesi, başka temel ihtiyacı kalmadığı anlamına gelmez. Giyim eşyası, mesken, yakıt, ilaç, ulaşım… ve benzeri ihtiyaçlar da kaçınılmaz temel ihtiyaçlardandır.

İslam hukukçularının çoğu, toplum en çok gıda maddelerinin ve hayvan yemlerinin depolanmasından zarar gördüğünden hareketle bu iki malı ihtikâra konu olan mallarda esas almışlardır. Hadislerde de yalnız bu maddelerden söz edilmesi onların dayanağı olmuştur. Ancak bu günkü yaşam koşullarında hayvan gücünün yerine motorlu araçların ve yem yerine uğruna savaşların yapıldığı petrolün geçtiği düşünülürse benzin, mazot ve benzeri mal ve ihtiyaçların stokuna kadar bir çok stokların da yasak kapsamına girmelidir[94].

Bu malların karaborsaya düşmesinden geniş halk kitlesinin büyük zararlar göreceği göz önüne alınırsa, ihtikâr yasağının kapsamını geniş tutan böyle bir genellemenin toplum yararını korumak ve haksız zararı önlemek için daha uygun olduğu inancındayız.

B- Şafiîler

Şafiî mezhebi fıkıhçıları ihtikâra konu olan malları tespit ederken Hz. Peygamberin "*Kim yiyecek maddelerini kırk gece stoklarsa Allah'tan beri olduğu gibi Allah da ondan beri olur*"[95], "*Her kim Müslümanların yiyeceklerinde ihtikâr yaparsa, Allah onu iflas ettirir ve onu cüzzam hastalığına uğratır*"[96] hadislerine dayanarak, ihtikârı, Ebû Hanife ve İmam Muhammed'in de kabul ettiği gibi sadece gıda maddeleriyle sınırlı kabul etmişlerdir.

Şafiîler, ayrıca ihtikâra konu olan gıda maddelerinin hangi dönemde piyasadan çekildiği konusunda da bir ayırıma gitmişler ve pazardan bolluk ve ucuzluk döneminde toplanıp stoklanan mallarda ihtikârı kabul etmemişlerdir. Ama ihtikâra konu olan malların tanımında da gördüğümüz gibi bu mallar pahalılık zamanında veya malların

---

92 Kâsânî, *a.g.e.*, V, 129; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, III, 214; İbn Âbidin, *a.g.e.*, V, 255; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, II, 105; Döndüren, *İslam Hukukuna Göre Alım-Satımda Kâr Hadleri*, s. 198; Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 192; Çeker, *a.g.e.*, s. 140; Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 562.

93 Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 293.

94 Döndüren, *İslam Hukukuna Göre Alım-Satımda Kâr Hadleri*, s. 198.

95 Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 33.

96 İbn Mâce, "Ticârât", 6.

pahalanmaya başladığı bir dönemde piyasadan çekilip stoklanması halinde ihtikâra konu saymışlardır[97].

Buna göre Şafiîler, darlık ve pahalılık döneminde piyasadan toplanıp daha pahalıya satmak için stoklanan gıda maddelerini ihtikâr kabul ederken, ucuzluk döneminde piyasadan satın alıp stoklanan malları ihtikâr olarak görmemektedirler.

Şafiîler de diğer mezhepler gibi, kişinin pahalılık zamanında kendisi ve ailesi için satın aldığı gıda maddelerini yahut aldığı fiyattan satmak maksadıyla satın aldığı gıda maddelerini stoklamasını da ihtikâr olarak kabul etmemektedirler[98].

Şafiî mezhebi fakihleri, ihtikârı gıda maddeleri ile sınırlı tutarken bu gıda maddelerini de sınıflandırmaya tabi tutmaktadırlar. Bunlar:

- Temel gıda maddeleri (kût, azık)

- Yardımcı gıda maddeleri yahut ta katık olanlar şeklinde yapılan bu iki ayırım hakkında Gazâli şunları söylemektedir:

"Yasak, kût (karın doyurucu yiyecek maddesi) cinsinden olan maddeleri kapsar. Kût olmayan ve ilaç, ilaçların temel maddeleri ve za'faran bitkisi ve benzerleri gibi kûta da yardımcı olmayan maddeler yasağın kapsamına girmezler. Et, meyveler ve devamlı yemek mümkün olmasa da bazı durumlarda kûtun yerini alan şeyler konusunda ayrı ayrı görüşler ortaya konulmuştur. Alimlerin bazıları tereyağı, bal, üzüm şırası, peynir, zeytin yağı ve bunların yerini alabilenleri de ihtikâr yasağına dahil etmişlerdir"[99].

Şafiî mezhebi fıkıhçıları, gıda malları dışındaki eşyada ihtikârı kabul etmediklerinden, giyim eşyasında, altın ve gümüş gibi madenlerde ve dayanıklı olmadıkları için meyve ve sebzeleri ihtikâra konu olan malların içine dahil etmemektedirler.

Mezheplerin İhtikâra Konu Olan Mallardaki Görüş Ayrılıklarının Sebepleri

İhtikârın şümulü hakkındaki görüş ayrılıkları iki ana sebepten kaynaklanmış olmalıdır:

Birinci sebep, Hz. Peygamber ihtikâr ile ilgili hadislerinin bazılarında hiçbir maddenin ismini söylemeden genel olarak ihtikârı yererken, bazı hadislerinde de taâm (yiyecek) kelimesine yer vermiştir. Taâm kelimesinden hareket eden müctehidler, yasağı sadece gıda maddeleriyle ilgili görmüşlerdir. Bazı hadislerdeki genelliğe bakan diğer müctehidler ise yasağın her maddeyi kapsadığı içtihadına varmışlardır[100].

Şevkani (ö. 1250/1834), bu konuda şöyle der: "*Konu ile ilgili hadislerden insan ve hayvan yiyecekleri ile diğer şeylerin ihtikârının haram olduğu ve aralarında hiçbir fark bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bazı hadislerde açıkça taâm (yiyecek) kelimesinin geçmesi, mutlak olarak söylenmiş diğer hadisleri kayıtlamaz. Onlar mutlaklığı üzere kalırlar*"[101].

---

97 Şirbînî,, Muğnî'l-muhtâc, Kahire 1985, II, 38; Zuhaylî, *a.g.e.*, III, 584; Karaman, *a.g.e.*, s. 106.

98 Zuhaylî, *a.g.e.*, III, 584.

99 Gazâli, *a.g.e.*, II, 211; Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 298.

100 Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 292.

101 Şevkani, *a.g.e.*, V, 221.

İkinci sebep, bir malın ihtikârının doğuracağı zarardır. Zarar, hükmün illetlerinden biri olmuştur. İhtikar konusunda yasağı sınırlı tutan fıkıhçılar da çerçeveyi geniş tutan fıkıhçılar da zarar illetini ileri sürmüşlerdir.

Merğinânî'ye (ö. 593/1197) göre, Ebû Hanife halkın geleneksel olarak zarar gördüğü ve örfen bilinen zararı göz önünde bulundurmuştur. Halbuki Ebû Hanife yasağı sınırlı olarak kabul edenlerdendir. İhtikâra konu olan malların sınırını geniş tutan Ebû Yûsuf da bu konuda gene Merğinanî'nin ifadesine bakılırsa sadece "zarar" dan hareket etmiştir[102].

Şevkanî bu konuda şunu söylemektedir: "*Hulasa yasağın gerçek sebebi insanlara zarar vermek olunca karaborsacılık da ancak zarar verme yönünden haram olur. Bunda da yiyecek olsun olmasın hepsi eşittir. Çünkü insanlar hepsinden zarar görürler*"[103].

IV- Üreticinin İhtikâr Durumu

İslam hukukçularının genel eğilimi kendi ürününün piyasaya arzını geciktiren üretici ile şehir dışından getirdiği malı ihtiyaç anında pazarlamayıp bekleten tüccarı, kamu yararına bir hizmet ifa etmekte olmaları sebebiyle karaborsacı saymama yönündedir. Bununla birlikte her mezhep içinde karşı görüşte olan ya da ilave şartlar ileri süren fakihler de olmuştur.

Üreticinin ürettiği malı piyasaya sürmeyip bekletmesi ihtikâra girip girmediğini mezhepler açısından irdeleyelim.

Hanefi mezhebi fıkıhçıları, kişinin kendi ürettiği malını satmayıp bekletmesinde bir sakınca görmeyerek böyle bir malı depolamayı, ihtikâra konu olan mallara dahil etmemişlerdir[104].

Ebû Hanife'ye göre bir insanın arazisini ekmek suretiyle kendi malından elde ettiği mahsulünü elinde tutması karaborsacılık olmaz. Çünkü şehir halkının o mala taalluk eden yani ona ilişkin bir hakları doğmamıştır. Ancak çiftçinin böyle yapmaması çok daha iyi bir davranış olur[105]. Ama üretici yine de malını piyasaya çıkarıp çıkarmama hürriyetine sahiptir[106].

Molla Hüsrev (ö. 885/1481) kendi çiftliğinin gallesini (mahsulünü) depolayıp bekletmenin ihtikâr olmadığını"[107] söylemekte son dönem ulemasından İbn Âbidin (ö. 1252/1836) de bu görüşlere şöyle bir boyut eklemektedir: "*Halkın ihtiyacına rağmen ürünün arzını geciktiren çiftçi karaborsacılık suçu işlemiş sayılmasa bile dindaşlarını sıkıntıya sokacak bir darlık ve fiyat artışı beklentisi içinde bulunması bakımından*

---

102 Merginânî, *a.g.e.*, II, 373; Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 292.

103 Şevkânî, a.g.e., V, 222.

104 Kâsânî, *a.g.e.*, V, 129; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, III, 214; Bilmen, *a.g.e.*, VI, 124; Şafak, Ali, *İslam Hukukuna Göre Vade Farkı veKâr Haddi*, s. 105-106; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, II, 105; Döndüren, *İslam Hukukuna Göre Alım-Satımda Kâr Hadleri*, s. 197; Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 294; Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 562; Çeker, *a.g.e.*, s. 140; Uludağ, Süleyman, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Ankara 1997, s. 196; Canan, *a.g.e.*, II, 25.

105 Kâsâni, *a.g.e.*,V, 129; Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 294.

106 Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 562.

107 Molla Hüsrev, *a.g.e.*, I, 205.

günahkar kabul edilir"[108]. Buna göre İbn Âbidin, üreticinin malını piyasaya sürüp sürmeme hürriyetinde mezhebin diğer fakihlerine katılırken, üreticinin bunu piyasaya sürmemesini ise müslüman kardeşlerine zarar verdiğinden hareketle onu günahkar olarak telakki etmektedir.

Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) de, *Kamus*'unda bu konuya değinirken üreticinin ürettiği malı piyasaya sürüp sürmemesi konusunda serbest olduğunu üretici malını piyasaya sürmemesi halinde de onun sorumlu tutulamayacağını ifade etmektedir. Çünkü Bilmen'e göre bu üretilen mal tamamen üreticinin halis hakkıdır. Buna ammenin hakkı taalluk etmez.

Şafiî fıkıhçılar, üreticinin ürettiği malını piyasaya sürmemesi konusunda diğer mezheplerin hukukçuları gibi düşünmektedirler. Şafiî imamlarına göre bir insan mahsulünü şehre getirip orada yığsa ve satışa arz etmese bu, karaborsacılık olmaz[109]. İmam Şafiî, üreticinin malını stoklamasını caiz görmekle beraber buna halkın zarar görmemesi şartıyla cevaz vermektedir[110].

Şafiî mezhebinin fıkıhçılarından Nevevî, mezhebinin bu konudaki görüşü hakkında şunu söylemektedir: "*İmam Şafiî'nin içtihadı hep ötekiler gibidir, şu kadar var ki o, içtihadına bir kayıt koymuştur. Şafiî'ye göre, çiftçinin malını satışa arz etmeyip elinde tutabilmesi için halkın zaruret içinde olmaması gerekir*"[111].

İbn Hacer el-Heytemi de bu konuda şunu söylemektedir: "*Kıtlık zamanında da olsa, kişi saklamak amacı ile kendisi veya çoluk çocuğu için satın aldığı şeyde ihtikâr olmadığı gibi, aldığı fiyata satarsa veya kendi mahsulü olur da onu satmayıp yani pahalansın da öyle satayım derse yine ihtikâr olmaz. Ancak ihtiyaç çoğalınca malını piyasaya sürmesi gerekir. Hatta hakim, kendisini piyasaya sürmesi için icbar da edebilir. Bunda ihtikâr yoktur. Fakat bir yıllık ihtiyacından fazlasını satması evladır. Ancak gelecek yılda kuraklıktan korkup malını saklarsa, bunda da ihtikâr yoktur*"[112].

İbn Hacer de, İmam Şafiî gibi üreticinin malını piyasaya sürmemesini caiz görürken, İmam Şafiî gibi kendisi de bunu halka zarar verememe şartına bağlamaktadır.

Üreticinin malını stoklayıp satmaması hakkında kısaca şunu söyleyebiliriz: Bütün mezhepler üreticinin malını piyasaya sürmeyip bekletmesini caiz görmüşlerdir. Çünkü ihtikârın şartlarından birisi de, depolanan malın satın alınmış olmasıdır. Buna göre, bir üretici kendi ürettiği malı depolayıp piyasaya sürmeyebilir. Köylünün ürettiği ürünü, hasat mevsiminde hemen satmayıp, bozulmadan koruyabileceği depo, antrepo, soğuk hava deposu ve benzeri yerlerde bir süre muhafaza ettikten sonra, arz ve talep dengesine göre, piyasa fiyatını bulunca satışa arz etme hakkı vardır.

İslam hukukçularının üretici hakkında verdiği bu fetva, çiftçilere geniş bir hareket serbestliği getirmiş, çiftçiler için mallarını değerlendirmenin ve ekime yönelmenin bir anlamda teşviki olmuştur. Çiftçi ve üretici için verilen bu serbestlik fetvası kanaatimizce üreticilerin hak ve emekleri açısından yerinde ve doğru olan bir fetvadır. Çünkü bizzat çiftçinin üretip depoladığı bir mal ile ikinci elin piyasadan çekip

---

108 İbn Âbidin, *a.g.e.*, V, 255-256.

109 Nevevî, el-Minhâc fi Şerhi'l- Müslim, Kahire 1349, VII, 45.

110 Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 562.

111 Yençeri, *a.g.e.*, s. 294.

112 İbn Hacer, el-Heytemi, *a.g.e.*, I, 691.

depoladığı bir malın aynı kefeye konulmaması lazım. Mevsılî'nin ifade ettiği gibi, "*Tarlasını ekmekte serbest olan, ondan çıkan mahsulünü de satıp satmamakta serbest olmalıdır*"[113]. Kaldı ki Kâsâni ve diğer alimlerin dediği gibi: "*Üreticinin ürettiği malda şehir halkının bir emekleri yoktur*"[114]. Emekleri olmadığına göre de üreticinin malını zorla sattırmak uygun gözükmemektedir. Bununla birlikte yine de Ebû Hanife'nin dediği gibi halk sıkıntıdayken daha fazla kazanayım diye onların ihtiyaç duydukları malları piyasaya sürmeme yolu ile onlara zulüm yapmak ahlaken uygun bir davranış değildir[115]. Bütün bunlardan şunu da anlıyoruz. İhtikâr yasağı birinci değil ikinci elden başlamaktadır[116].

V- İthalatçının İhtikâr Durumu

Hz. Peygamber devrinden itibaren, dışarıdan veya bir şehre uzak yerlerden mal getirenlere birtakım haklar ve kolaylıklar tanımıştır. Bu haklar ve kolaylıklar ile ticaret cazip hale getirilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber: "*Rızkın onda dokuzu ticarettedir*"[117] hadisi ile de müslümanları ticarete yönlendirip teşvik etmiştir.

Dışardan, uzak yerlerden, ihtiyaç duyulan malları tüketicinin ayağına getiren tacir, aslında önemli bir sosyo-ekonomik hizmet görmekteyken, malını stoklayıp halkın yokluk içinde kıvranmasına hiç aldırış etmeyen karaborsacı ise sosyo-ekonomik bir hezimet hazırlamaktadır. Buna işareten: "*Calip (uzak yerden mal getiren tâcir) rızıklandırılmış, karaborsacı ise lanetlenmiştir*"[118]. "*Bir kimse gıda maddelerini toplayıp günün rayiç fiyatı ile satarsa, sanki onu tasadduk etmiş (yoksullara ve ihtiyaç sahiplerine ücretsiz dağıtmış) gibi olur*"[119] buyuran Hz. Peygamber, bu sözleri ile ithalatçının ve muhtekirin dünyevi ve uhrevi konumlarını da veciz bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bu naslara göre halkın temel ihtiyaç maddelerini tedarik edip halka sunanlar bir kamu hizmeti görmektedirler. Asıl maksat kâr olsa bile, bu muameledeki hizmet unsuru önem ve niteliğinden bir şey kaybetmez[120].

İslam hukukçularının bir kısmı ithalatçıyı, üretici gibi düşünerek onu birinci el olarak kabul etmişlerdir.

Birinci el de, zaruri bir durum olmadıkça malını satıp satmama konusunda serbest bırakılmıştır. İthalatçıyı da böyle serbest bırakmadan maksat ve gaye şüphesiz üretici de olduğu gibi dışarıdan mal getiren kişiyi memnun ederek ona işini sevdirmek ve halkın ihtiyaç duyduğu malları dışarıdan getirip halka sunmasını sağlamaktır. Çünkü tacirlerin bir kısmı sermayelerini bu sahada kullanırlarsa çarşı-pazara bolluk gelecek ve bundan da halk yararlanacaktır. Şayet ithalatçılara birtakım haklar tanınmazsa dışarıdan mal ithali muhakkak ki azalacak veya duracaktır. Böyle bir durum da halkı sıkıntıya düşürür. İthalat cazip hale getirildiğinde bu işe pek çok tüccar

---

113 Mevsılî, *a.g.e.*, IV, 161.

114 Kâsâni, *a.g.e.*, V, 129.

115 Kâsâni, *a.g.e.*, V, 129.

116 Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 295.

117 Suyuti, *el-Câmiu's-sağîr*, Kahire 1954., I, 130.

118 İbn Mâce, "Ticârât", 12.

119 İbn Mâce, "Ruhûn", 16.

120 Döndüren, *İslam Hukukuna Göre Alım-Satımda Kâr Hadleri*, s. 201.

teşebbüs edeceğinden çarşı-pazara bolluk gelecek dolayısıyla fiyatlar da düşecektir[121]. Bir şehre dışarıdan mal getirenlerle ilgili İslam hukukçularının içtihadı, Hz. Peygamberin yukarıdaki hadislerine dayanmaktadır.

Rasulullah bu sözleriyle pazara mal getiren tüccarın hayırlı veya güzel bir iş yaptığını müjdelerken aynı zamanda kârlı bir eylemde bulunduğunu bildirmektedir.

Hz. Ömer de, şehre dışarıdan mal getirip piyasaya arz edenleri takdir ve teşvik ederek kendilerine kolaylık sağlarken ellerindeki malı piyasaya sürmeyip halka zarar verenleri ise uyarmıştır[122].

San'anî (ö. 211/826), Hz. Ömer'in bir konuşmasını şöyle nakleder: "*Yeryüzünde gezip dolaşın, mal getirin ve sonra dilediğiniz şekilde satın*"[123]. Hz. Ömer'in bu sözü bir anlamda ithalatçıya tam bir serbestlik sunmaktadır. Hz. Ömer ikinci elin, daha doğrusu aracı kişinin karaborsacılık yapmasına şiddetle karşı çıkmış, ithalatçının getirdiği malları alıp depolayan ve piyasaya sürmeyip çarşı-pazarda darlık ve buhran meydana getirenleri uyarmış bu işten de men etmiştir. Hz. Ömer ihtikâr yapanları uyarırken, ithalat yapanları ise kendine misafir kabul etmektedir.Bütün bu delillerden hareketle ilk devirlerden itibaren İslam hukukçularının genel eğilimi şehir dışından getirdiği malı ihtiyaç anında pazarlamayıp bekleten ithalatçıyı, karaborsacı saymama yönündedir[124]. Ancak bunun hilafına fetva verenler de olmuştur[125].

İthalatçının ihtikârı konusunda farklı mezhep âlimlerinin görüşlerini irdelerken şunu gördük: Zayıf veya bir şarta bağlanan görüşler bir yana Ebû Yûsuf dışında ithalatçının getirdiği malları piyasaya sürmemesini ihtikâr olarak kabul eden hukukçuya rastlamadık. Bütün bu görüşler arasında bir değerlendirme yapmak gerekirse Ebû Yûsuf'un görüşü gelişen ve globalleşen dünyanın ekonomik yaşamına daha uygun düştüğü inancındayız. Çünkü ihtikârı sadece yiyecek maddeleri ile sınırlamamak lazım. İnsanın ihtiyacı sadece yemek ve içmekle sınırlı değildir. İnsan ekmeğe ihtiyaç duyduğu gibi ısınmaya, tedaviye, barınağa... da ihtiyaç duyar.

Mesela: Çağımızda neredeyse bütün ulaşım araçları petrol ile çalışmaktadır. İthal edilen petrolün piyasaya sürülmemesi ulaşımı, hayatı kısaca yaşamı felç eder.

Yine gelişmekte olup bir çok sektörde dışa bağımlı olan ülkelere baktığımızda bir çok iktisadi sahada yeterli düzeyde imkanlara sahip olamadıklarını ve bu yüzden eksik kaldıkları bu alanlarda halkın ihtiyaçlarını gidermek için ithalat yöntemine başvurduklarını biliyoruz. Bir ilaç sanayisini düşündüğümüzde gelişmekte olan, yarı gelişmiş olan veya geri kalmış olan ülkelerin bu alandaki ihtiyaçlarını ithalat yoluyla kapatmaya çalıştıklarını görürüz. Bu ülkelerin iktisadında ağırlığı olan belli başlı bazı ekonomik güçler bu ithalatı birinci derecede gerçekleştirmektedirler. Bu kurumlar ithalatı yapmasalar yukarıda evsafını saydığımız ülkelerin kendi imkanlarıyla aynı düzeyde ilaç üretmeleri mümkün olmamaktadır.

---

121 Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 295.

122 Mâlik, *Muvatta*, "Buyû' ", 56.

123 Abdurrezzak, *el-Musannef*, Beyrut 1390-92, VIII, 204.

124 Abdurrezzak, *a.g.e.*,VIII, 204; Döndüren, *İslam Hukukuna Göre Alım-Satımda Kâr Hadleri*, s. 201; Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 562; Tabakoğlu, Ahmet, İslam ve Ekonomik Hayat, İstanbul 1987, s. 104; Muhammed Selam Medkur, *el-İhtikâr ve mevkifü't-teşri'l-İslâmî minh*, Mecelletü'l-Kanun ve'l-İktisad, Kahire 1966, sy. XXXVI, s. 476.

125 Muhammed Selam Medkur, *a.g.e.*, s. 476.

Bu firmalar aldıkları ilaçları piyasaya sürmeyip fiyatlar yükselsin diye ihtikâr yoluna gitseler ortaya çıkacak sonuç tabii ki olumsuz olacaktır. Çünkü bu ülkeler bu işi üstlenecek kapasiteye sahip değillerdir. Şunu da belirtmekte fayda vardır: Bazı alanlardaki eksiklik ülkenin veya halkın gayretleriyle de giderilemez. Örneğin ithal edilen petrol ve yan ürünleri olmazsa bu alandaki eksiklik başka bir biçimde telafi edilemez.

Onun için insanların ithal edilen mallara ihtiyaçları varsa ithalatçı, ithal ettiği malı piyasaya sürmeme konusunda serbest bırakılmamalıdır. Zira insanların ihtiyaç içinde kıvranmalarına ileri bir aşamada da sosyal patlamalara sebebiyet verebilecek bir davranışa izin vermek amme maslahatına aykırıdır.

VI- Kıtlık ve Bolluk Dönemlerinde Ticaret Erbabının Piyasadan Malı Çekmesi

Fakihlerin ihtikâr tariflerinden açıkça anlaşıldığına göre, onlar ihtikârın darlık ve zaruret hallerinde olacağı, genişlik zamanlarında olmayacağı ve insanlara zarar verecek şekilde satın alıp tekrar satmamak yolu ile gerçekleşeceği üzerinde ittifak etmişlerdir. Zira hukukçulara göre bu şekilde malın alıkonulmasında insanlara zarar vardır[126].

İslam hukukunda genel kanaat ticaret yapanların kıtlık ve darlık zamanları dışında piyasada darlık meydana getirip fiyatları yükseltmek amacı olmaksızın dilediği kadar mal depolanabilir. Bu durum İslam fıkhında yasaklanmış değildir[127].

Fıkıhçıların bu konudaki görüşleri iki maddede özetlenebilir:

1- Bazılarına göre ihtikâr her zaman için söz konusudur.

2- Diğer bazılarına göre ise ihtikâr, mala ihtiyaç duyulduğu zaman söz konusu olur[128].

Birinci kısımdakiler, malı piyasadan çekmeyi hiçbir zaman meşru görmezken, ikinciler mala ihtiyaç duyulmuyorsa onu caiz görmüşlerdir.

Mal alıp yığmak her zaman ihtikâr olmaz. Bu fiilin ihtikâr sayılabilmesi için depolanan malın zamanı ve yeri de önem arz eder. Genel olarak karaborsacılık kıtlık dönemi ile ilgili görülmüştür.

Hanefi mezhebi alimleri, özellikle Ebû Hanife, ihtikârı "zarar" ile tayin eder. Ona göre bir malın piyasadan çekilmesinden halk zarar görüyorsa bu karaborsacılıktır. Bu bakımdan Hanefi kaynaklarında, malın piyasaya sürülmemesinin hükmü, halka verdiği zarara göre belirlenir[129]. Ebû Hanife'ye göre halk darlık içinde değilken tacirler, halkı darlıkla karşı karşıya getirmek için değil de ticaret için mal toplarsa bu davranış yasak ve haram olmaz[130].

---

126 Zuhaylî, *a.g.e.*, IV, 386; Döndüren, "İhtikâr", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, III, 110.

127 Kâsânî, *a.g.e.*,V, 129; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, III, 213-214.

128 Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 305.

129 Kâsânî, *a.g.e.*, V, 129; Mergînânî, *a.g.e.*, II, 373.

130 Kâsânî, *a.g.e.*,V, 129.

Fakat halk darlık içinde iken kişilerin malları toplamak suretiyle insanları darlıkla karşı karşıya getirmesi halinde ihtikâr olur[131].

Hanefi fıkıhçı Kâsâni, Ebû Hanife'nin bu görüşünü şöyle dile getirmektedir: "*Bir kimse şehirde yiyecek satın alır, biriktirir ve satmaktan da kaçınır da böyle bir durum diğer insanlara zarar verirse bu bir ihtikâr olur. Stoklaması insanlara zarar vermezse o kişi muhtekir sayılmaz. Çünkü ihtikâr müşteriden malı hapsetmekle ammenin hakkının önlemekle zulüm şartı gerçekleşmemiştir*"[132].

İmam Şafiî'ye göre ihtikâr, kıtlık zamanında gıda maddelerini, fiyatlarını artırmak gayesiyle alıp piyasadan çekmektir[133]. İmam Nevevî de ihtikârı, gıda maddelerinin fiyatları yüksek olduğu bir zamanda ticaret gayesiyle satın alıp fiyatlarını yükseltmek için yığıp beklemek"[134] olarak görmektedir.Nevevî, fiyatların yüksek olduğu bir dönemde ibaresi ile kıtlığa işaret ederek böyle bir dönemde piyasadan malı toplayıp satmayan tüccarı karaborsacı olarak kabul etmektedir. Bu fiili de ihtikâr çerçevesine almaktadır.

İmam Gazali de malı alıp yığmayı, her zaman için gayr-i meşru bir iş olarak görmekle beraber; bu yasağın, gıda maddelerinin azlığı ve halkın o maddelere ihtiyacının belirgin bir hal aldığı zaman ile daha fazla ilgili olduğunu söyler."[135].

Darlık döneminde arz daima talebin altındadır. Arzın talebe eşit olduğu zamanlar da bulunabilir. Yani piyasaya sürülen mal, tüketici isteklerini, halkın ihtiyaçlarını tam olarak karşılayabilir. Böyle bir zamanda az da olsa piyasadan bir miktar malın çekilmesi fiyatları olumsuz yönde etkiler ve fiyatların artışlarına sebep olabilir. Tabiî bu durum, tüketicinin vazgeçemeyeceği mallarda daha fazla etkili olur. Çarşı-pazara sürülen mallar tüketici isteklerinden çok fazla ise malların bir kısmı alıcı bulamıyorsa bir miktar malın piyasadan çekilmesi iyi olur.

Bunun faydalarını şöyle sıralayabiliriz:

a- Üretici ve sanayici korunmuş olur.

b- Korunan üretici, üretmeye devam edeceği için bolluğun arkasından kıtlık gelmez.

c- Bedava denecek kadar ucuz olan mallar, israf ve ziyan edilmekten kurtarılmış olur.

d- Daha sonraki yılların muhtemel kıtlık ve felaketleri için bir hazırlık olur[136].

Nitekim Kur'an-ı Kerim bunun en güzel örneğini bize sunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in bildirdiği gibi Hz. Yusuf çok iyi ve bol mahsulün alındığı yıllarda, ihtiyaç fazlası malları, arkadan gelecek olan kuraklık ve kıtlık yılları için ambarlamıştır[137]. Hz. Yusuf bu davranışı ile hem malların israf ve ziyan edilmesini önlemiş oldu, hem

---

131 *el-Fetâvâl-Hindiyye*, III, 213.

132 Kâsâni, *a.g.e.*, V, 129.

133 Şirbînî, *a.g.e.*, II, 38.

134 Nevevî, *a.g.e.*, VII, 45.

135 Gazâli, *a.g.e.*, II, 211.

136 Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 306.

137 Bkz. Yûsuf, 55/47-49.

de gelecek yılları garanti altına aldı. Hz. Yusuf bu davranışı ile gıda maddelerini piyasaya tüketici isteklerini karşılayacak kadar sunduğundan aynı zamanda her hangi bir buhranın doğmasını da önlemiş oldu. Hz.Yusuf'un bu icraatı ihtikâr değil midir diye bir soru akla gelebilir? Cevap olarak değildir deriz. Çünkü bu bir kişisel eylem değildir. Bir tedbir ve devlet politikasıdır.

Fukaha da: "Bir yerde piyasadan mal çekip yığmak halka zarar vermiyorsa bunun bir mahzuru yoktur" demektedir[138].

Bu ifade, bolluk döneminde piyasadan ne kadar malın çekilebileceğini de göstermektedir. Piyasadan çekilecek mal, fiyatları tüketici aleyhine etkileyici miktarda olmamalıdır. Şu halde piyasaya sürülen malın talebe eşit olduğu zamanlarda ihtikâr yapmak dengeyi bozacağından halka zarar verecek ve dolayısıyla yasaklanacaktır. İhtikârı hiçbir zaman için doğru bulmayan Gazali bile, malların çok ucuza gittiği bolluk devresinde ona müsaade eder ve der ki; "*Gıda maddeleri, halkın ihtiyacından çok fazla olur da halk çok az bir kıymet ile o malları olmak istiyorsa; rağbet çok düşük ise mal sahibi bu durumda malını bekletebilir. Ancak bu, kıtlığa yol açmamalıdır*"[139]. Gazali, malların değerini bulması için bunu caiz görmüş fakat taleplerin karşılanmaması ile sun'i bir kıtlığa yol açılmasına da izin verilmemesi gerektiğini söylemiştir.

Hanefi mezhebi alimlerine göre bolluk döneminde tüccarın piyasadan çektiği malın ihtikârı olmaz. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Ebû Hanifeye göre: "*Bir yerde piyasadan mal çekip yığmak halka zarar vermiyorsa bunun bir mahzuru yoktur*"[140].

Kâsâni Hanefi mezhebinin bu konudaki görüşünü şöyle beyan etmektedir: "*Halk darlık içinde değilken tacirler halkı darlıkla karşı karşıya getirmek amacı olmaksızın ticaret için mal depolayabilirler. Böyle bir davranış haram olmaz*"[141].

Şafiî fıkıhçıları da tüccarın bolluk devresinde daha sonra satmak amacı ile piyasadan mal çekmesinde bir sakınca görmemişlerdir[142].

Şafiî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Nevevî tüccarın bolluk devresinde piyasadan mal toplayıp depolamasını ihtikâr saymazken bu konuda şunu söylemektedir: "*Bir esnaf, bol ve ucuz bir zamanda alıp yığıyorsa karaborsacılık yapmış sayılmaz, ihtikâr, ancak fiyatların yükselmeğe yüz tuttuğunu görüp erzak almak ve daha yüksek fiyatlara satmak için beklendiğinde meydana gelir*"[143].

Mal bolluğundan doğan buhran dönemlerinde piyasadan bir miktar mal çekmeyi İslam hukukçuları iktisadi hayat için uygun daha da ötesi yararlı gördükleri açıkça anlaşılmaktadır. Hatta İbn Hazm (ö. 456/1064), bolluk döneminde ihtikâr yapan; mal alıp yığan kimsenin günahkar olması şöyle dursun, o, tam tersine çok güzel bir iş yapmış olur. Çünkü tüccar ne kadar malı çabuk satarsa o kadar çok mal getirir. Alıcı bulamayıp malları ziyan olup giderse bir daha mal getirmezler, bu ise

---

138 Bilmen, *a.g.e.*, VI, 124.

139 Gazâli, *a.g.e.*, II, 211.

140 Bilmen, *a.g.e.*, VI, 124.

141 Kâsâni, *a.g.e.*, V, 129.

142 Şîrâzî, *a.g.e.*, I, 292; Gazâli, *a.g.e.*, II, 211; Nevevî, *a.g.e.*, VII, 45; Zuhaylî, *a.g.e.*, III, 584; Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 308; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, II, 106.

143 Nevevî, *a.g.e.*, VII, 45.

Müslümanlara zarar verir. Böylece gerek tüccarın ve gerekse halkın menfaatini sürüme bağlamış olur. Ticaretin durup halkın zarar görmemesi için de ihtiyaç fazlası malların alınıp ambarlarda tutulması uygun bir davranıştır[144]. Bazı hukukçulara göre tüccarın bu davranışında sakınca ve mekruhluk bir yana müstehaplık vardır[145].

VII- Ev İhtiyaçları İçin Yapılan Tedariklerin İhtikârla İlgisi

Kişinin kendi evinin ihtiyacı için mal tedarik edip ambara erzak yığmasında İslam hukukçuları bir sakınca görmemişlerdir[146].

Abdurrezzak (ö. 211/826), Rasulullah'ın, ailesinin bir yıllık ihtiyacını tedarik ettiğini ve bunu depoladığını artanı ise halkın genel menfaatlerine harcadığını nakletmektedir[147].

Çağımızın fıkıh bilginlerinden Muhammed Ebû Zehra (ö. 1974) da *et-Tekefülü'l-İctîmai fi'l-İslam* adlı eserinde ev ihtiyacı için depolanan mal hakkında şu görüşe yer vermektedir: "*Bir kimsenin karaborsaya sürdüğü malın, bizzat kendisinin ve bakmak zorunda olduğu kimselerin tam bir senelik nafakalarından fazla olması gerekir. Zira, herkes ailesinin bir senelik ihtiyacını saklayabilir, stok edebilir. Hz. Peygamberin de böyle yaptığı vakidir. O, münasip vakitlerde ailesinin bir yıllık yiyecek ihtiyacını saklardı*"[148].

İbn Hacer el-Heytemi(ö. 974/1567), de kıtlık zamanında olsa bile bir kimsenin satmak için değil de kendisi ve ailesi için mal satın alıp elinde tutması haram olmaz demektedir[149].

VIII- Altın-Gümüş ve Paranın İhtikârı

İhtikâra konu olan malların piyasadan çekilip satmak gayesiyle ambarlarda bekletilmesinin ve hangi çeşit malların ihtikâra konu olacağı konusunda İslam hukukçularının, geniş tartışmalara girdiğine daha önce değinmiştik.

Ebû Hanife, Şafiî, Ahmed b. Hanbel gibi hukukçular yiyecekle sınırlı hadisleri esas aldıklarından yasağın kapsamını insan ve hayvan yiyeceklerine hasretmişlerdir. Bunun dışındaki bütün eşyalarda ister altın, ister para, ister petrol olsun… fark etmeksizin, ihtikârın meydana gelmeyeceğini söylemişlerdir[150].

Ebû Hanife, Şafiî, Ahmed b. Hanbel gibi hukukçular ihtikârın doğuracağı kamu zararının ancak bu zorunlu tüketim maddelerinde gözlendiği noktasından hareket ederek gıda malları dışındaki mallarda ihtikârı kabul etmezler.

Mutlak karaborsacılık yasağına ilişkin hadisleri ve muhtemel kamu zararını esas alan İmam Mâlik ve Ebû Yûsuf ise yokluğu veya kıtlığı sıkıntı doğuracak her

---

144 İbn Hazm, *a.g.e.*, IX, 64.

145 Şevkani, *a.g.e.*, V, 222.

146 Şirbînî, *a.g.e*, II, 38; Zuhaylî, *a.g.e.*, III, 584; Ebû Zehra, *et-Tekefülü'l-İctîmai fi'l-İslam*, (trc. Osman, Eskicioğlu, - E. Ruhi, Fığlalı,), İstanbul 1969. s. 114-115;Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 309; Kahtan ed-Dûrî, *a.g.e.*, s. 50.

147 Abdurrezzak, *a.g.e.*, VIII, 202.

148 Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 114-115.

149 İbn Hacer, el-Heytemi, *a.g.e.*, I, 691.

150 Kâsânî, *a.g.e.*, V, 129l; Nevevî, *a.g.e.*, IX, 43; İbn Âbidin, *a.g.e.*, V, 255; Bilmen, *a.g.e.*, VI, 123; Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 561; *el-Mevsû'atu'l-fıkhiyye*, "İhtikâr", II, 92.

türlü ihtiyaç maddesinin stoklanmasını caiz görmediklerinden altın, gümüş ve paranın da ihtikârını caiz görmemişlerdir[151].

İmam Mâlik ve Ebû Yûsuf, mutlak yasağın mukayyed nassla takyit edilemeyeceğini, hadislerdeki "taam" kavramının örnek için zikredildiğini, bundan gıda maddeleri dışındaki maddelerin karaborsacılığının caiz olduğu şeklinde bir anlam çıkarmak gerektiğini söyleyerek, ihtikârı yasak olan malların içine altın-gümüş ve para gibi diğer malları da dahil ederek bütün malların ihtikârını yasaklamışlardır[152].

İmam Mâlik ve Ebû Yûsuf'a göre karaborsacılığın yasaklanmasında toplumun zarar görmesi ve karaborsacının kasdı önemli unsurlardır. Toplumun normal ve tabiî ihtiyacı olan her hangi bir maddeyi, sırf darlık meydana getirip, fiyatların yükselmesini sağlamak amacı ile depolamak karaborsacılık sayılır. Bu da ister gıda, ister giyim, ister altın, gümüş, para olsun fark etmeksizin karaborsadır. Fakat ihtikârı sadece insan ve hayvan yemleri ile sınırlamak doğru değildir[153].

Ekonomi tarihine bakıldığında her dönemde farklı para çeşitlerinin tedavülde olduğunu görürüz. Bir zamanlar alışverişler değiş tokuş usulüyle yapılırken, paranın bulunması ile ekonomik yaşamda para söz konusu oldu.

İslam coğrafyasına baktığımızda uzun bir zaman altın ve gümüşten yapılan paralar kullanıldı. Zamanla madeni paralar yerini kağıt paralara bıraktı. Ayrıca paranın başka bir para birimiyle alınıp satılması da söz konusudur.

Spekülatörler yerli paranın yabancı para karşısında değer kazanmasını sağlayarak önemli ölçüde piyasaya gayr-i resmi bir etkide bulunarak paranın kıymetlenmesini sağlarlar. Yerli para yabancı para karşısında iyice değerlendikten sonra bu defa yine bu aktörler harekete geçerek yerli parayla trilyonları bulan yabancı para satın alırlar. Bu durumda piyasada ciddi bir yabancı para açığı oluşur. Panikleyen piyasa kontrolden çıkar. Yabancı para birimi fiyatı aniden fırlar. Bunun üzerine bu gizli güçler ellerindeki paraları yine piyasaya geri sürerler.

Buna benzer bir örneği Suudi Arabistan için verebiliriz. Hac döneminde farklı ülkelerden milyonlarca insan hacca gider. Bu insanlar mecburen günlük yaşamlarındaki harcamalarda Arabistan'ın yerli para birimini kullanacaklardır.

Yukarıdaki hadiseyi buraya da uygulayabiliriz. Eğer ülkede ciddi bir Riyal açığı oluşturulursa o zaman bu paranın değeri yükselir. Yani nadir olan şeyler değerlenir kaidesinden hareket edersek piyasada bir şeye talep fazla arz az ise ve bunu da birileri yapıyorsa o zaman karaborsacılık olur.

Bunun yanında zamanla piyasa şartları da değişiyor. Ebû Yûsuf'un zamanında dünya piyasasında altın ve gümüşün hakimiyeti vardı. Bununla beraber tüm dünya borsaları Bağdad, Basra İskenderiye piyasasına göre şekilleniyordu. Bu durumda altın ve gümüşün ihtikârı pek ala mümkündür.

---

151 Bâcî, *a.g.e.*, V, 17; Kâsâni, *a.g.e.*, V, 129; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, III, 214; Bilmen, *a.g.e.*, VI, 123; Şafak, *a.g.e.*, s. 106; Karaman, *Mukayeseyeli İslam Hukuku*, II, 105; Döndüren, *İslam Hukukuna Göre Alım-Satımda Kâr Hadleri*, s. 198; Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 292; Kallek, *Hz. Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa*, s. 58.

152 Kallek, *a.g.e.*, s. 58.

153 Mergînânî, *a.g.e.*, II, 373; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, III, 214; Şafak, *a.g.e.*, s. 106.

Ama günümüzde altın genelde süs eşyası olarak kullanılıyor. Bu yüzden o zamana göre daha az bir etkiye sahiptir. Onun yerine geçen kağıt para pek ala ihtikâra konu olabilmektedir. Ayrıca dün altın gümüş piyasayı gerebiliyordu, bugün ise döviz aynı olumsuzluğa sebep olmaktadır. Yarın da bir başka para birimi veya onun görevini gören bir başka birim bu olumsuzluğa neden olabilir.

Bu bilgilerden hareketle İmam Mâlik ve Ebû Yûsuf'un, altın gümüş, para, gıda... çeşidi ayırmaksızın stoklanıp insanlara zararı olan her mal ve maddenin stoklanması ihtikârdır anlayışı ve görüşünün günümüz piyasa şartlarına daha uygun olduğunu mülahaza ediyoruz.

IX-İhtikâr Yasağında Mesafenin Etkisi

İslam hukukçuları, birkaç hukukçunun haricinde uzak yerden mal getirip piyasaya arz etmemeye sıcak bakmışlardır. Şimdi mezheplerin bu konudaki görüşlerine göz atalım:

A- Uzak Mesafede bulunan malların durumu

Hz. Peygamberin "*calip rızıklanmıştır, muhtekir ise lanetlenmiştir*"[154] hadisinde tacir yerine calip kelimesi kullanılmıştır. Calip, bir şehre veya bir yere başka bir beldeden mal, hayvan v.s. getiren kişi demektir.

Fıkıh kitaplarında da uzak yerlerden veya bir şehre o şehrin dışından mal getirenler için hep bu kelime kullanılmaktadır. Ayrıca ifadelerden câlibin sadece bir dış ülkeden yani siyasi hakimiyet sınırları ötesinden mal getiren anlamında kullanılmadığı aynı ülke içindeki uzak bir yerden mal getiren anlamında da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre calibi günümüzdeki anlamıyla sadece dış ülkelerden mal getiren ithalatçı olarak anlamamak lazımdır.

Yine fıkıh kitapların da "şehre mal getiren, bir şehre uzak bir beldeden, bir şehre çok uzaktan getirilmiş olsun, yakından getirilmiş olsun" gibi ifadelerle geçmektedir. Bütün bu ifadelerden anlaşılıyor ki bir ülke içindeki uzak bir bölgeden getirilen mallarla bir dış ülkeden getirilen mallar aynı hükme tabi tutulmuştur[155]. Bir ülke içindeki uzaklık bir şehirden başka bir şehre mal götürme olarak kabul edilmiştir[156]. Bu malları ihtikâr yasağına dahil edenler de vardır, etmeyenler de vardır. Biz de daha önce ithalatçının ihtikâr durumu bölümünde bunu ele aldığımız için fıkıhçıların bu konudaki görüşlerine yeniden yer vermeyeceğiz[157].

B- Şehir ve Civarı

Hz. Peygamber şehre mal getirilmesini övgüyle karşılarken gelen malların halka sunulmadan hemen şehir esnafı tarafından alınıp depolanmasına da karşı çıkmıştır[158]. Bunu önlemek için Hz. Peygamber görevli kişiler de tayin etmiştir[159].

---

154 İbn Mâce, "Ticârât", 12.

155 Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 299.

156 Kâsâni, *a.g.e.*,V, 129; Mergînânî, *a.g.e.*, II, 374.

157 Bkz. s. 55-61 arası.

158 Buhâri, "Bûyû' ", 72.

159 Kettâni, *et-Terâtibü'l- İdâriyye*, Rabat 1346, I, 285.

Bir şehirde alınıp gene aynı şehirde depolanan malın karaborsa malı olduğu hususunda İslam hukukçuları ittifak etmişlerdir. Şehre dışardan mal getirenin de mallarını satışa sunmak zorunda olduğunu iddia edenlerce de bu konuda itiraz edilecek bir husus zaten yoktur.

Dışardan mal getirene serbestlik verenler, ihtikârı şehirde ikinci elden başlattıklarından ithalatçıya serbestliği vermişler, ama şehir içinde çarşı esnafından mal alıp ihtikâr yapmasını caiz görmemişlerdir.

Ebû Hanife, şehir dışından getirilen malı ihtikâra konu saymamış, çünkü ona göre başka şehirden getirilen mallarda kamunun bir hakkı yoktur. Ve tacirin gidip başka şehirden mal getirme zorunluluğu da yoktur. Dolayısıyla başka şehirlerden getirilen mallar ihtikâra konu olamaz. Fakat Ebû Hanife ihtikâr konusunda şehir çevresini şehre dahil ederek şehir civarından getirilen malları ihtikârdan saymıştır[160]. Ona göre şehirden bir malı alıp depolamak yasak olduğu gibi şehre yakın civar yerlerden alıp yığmak da aynı şekilde yasaktır[161]. Ancak bir beldeden veya civarından satın alınan malları orada satmayıp stoklamak o belde ahalisine zararlı değilse Ebû Hanife bunda bir beis görmemektedir[162].

Şafiî mezhebi bilginleri, şehir içinde toplanıp saklanan ve piyasaya sürülmeyen malları ihtikâr olarak kabul ederler. Yani ihtikârda sadece kişinin yaşadığı şehirde alıp depolamayı esas alırlar. Şehir dışından getirilen malları ihtikâra konu kabul etmedikleri gibi, bu malı stoklayıp piyasaya sürmeyen ithalatçıyı da karaborsacı olarak nitelemezler. Fakat Şafiîler şehir civarı ile ilgili bir yorum yapmamışlardır[163].

1- İhtikâr Yasağında Büyük-Küçük Şehir Ayırımı

Yerleşim yerinin büyüklüğüne ve küçüklüğüne bağlı olarak bazı malların fiyatları ve o mallara karşı arz ve talep değişik olur. Bu durum tabiî olarak karaborsacılığı da etkileyecek ve tetikleyecektir. Bunun içindir ki ihtikâr konusunda ihtikâr yapılan şehrin büyük veya küçük olması önem arz etmektedir.

İbni Haldun (ö. 808/1406), bu durumu şöyle izah etmektedir: "*Bir şehir bayındır olup nüfusu çoğalırsa yiyecek maddeleri ve bu kabilden olan hayat için zaruri maddeler ucuzlar. Bir şehrin bayındırlığı azalarak nüfusu eksilirse bunun tersine olarak yaşamak için zaruri olan nesnelerin fiyatları yükselir. İkinci derecedeki ihtiyaçlardan olan ve geniş hayat için gereken nesnelerin fiyatları ucuzlar. Nüfusu az olan küçük şehir ve kasabalara gelince; iş ve kazanç az olduğu için, yiyecek maddeleri o nisbette az olur. Şehirleri küçük ve istihsali az olduğu için bunlar yiyecek maddelerini bulamayacaklarından korkarlar. Bundan dolayı ele geçirdikleri mahsulleri saklar ve gerekeceği zaman için biriktirirler. Bunun bir sonucu olarak bu küçük şehir ve kasabalarda bu maddeleri bulmak zorlaşır ve temin etmek isteyenler ancak yüksek fiyatlarla satın alabilirler. İkinci derecedeki ihtiyaçlardan ve refahlı hayatın ihtiyaçlarından sayılan maddelere gelince, bu küçük şehirlerde kazançlar ve nüfus az olduğu*

160 Mergînânî, *a.g.e.*, II, 374.

161 Kâsânî, *a.g.e.*, V, 129

162 Bilmen, *a.g.e.*, VI, 124.

163 Nevevî, *a.g.e.*, VII, 43.

için ahalisi bu gibi nesneleri aramaz ve satın alan olmadığı içi bu gibi maddeler ucuz olur"[164].

Büyük ve küçük şehirlerdeki fiyat hareketlerini İbni Haldun gibi dikkate alan İslam hukukçuları, büyük ve küçük şehirde yapılan ihtikâra farklı yaklaşmışlardır.

Ebû Hanife'ye göre küçük şehrin yani kasabanın yakınındaki yerlerden o kasabaya getirilecek olan malların alınıp bekletilmesi kasabaya zarar vereceğinden buna engel olunur. Eğer zarar vermeyecek derecede şehir büyükse bu tutum karaborsacılık olmaz ve dolayısıyla kişi bundan men edilemez[165].

İslam iktisadı ile ilgili önemli çalışmaları olan Celal Yeniçeri Ebû Hanife'nin bu görüşüne şöyle bir yorum getirmektedir. "*Ebû Hanife burada şunu düşünmüş olabilir. İstanbul'u ele alalım. Bu büyük şehri onun köyleri besleyemez. Oraya her türlü gıda maddeleri çok uzaklardan getirilir. İstanbul'un köylerindeki mahsulün alınıp bekletilmesi bu şehirde hissedilemez. Küçük bir kasaba mesela Biga'ya gıda maddeleri Türkiye'nin her tarafından gelmez, sadece civarından ve kendi köylerinden gelir. Bu sebeple onun köylerindeki ve civarındaki mahsulün alınıp bekletilmesi ve piyasaya sürülmemesi onu çok etkiler. Kanaatimizce Ebû Hanife bu durumu düşünmüştür. Ona göre küçük şehrin aksine büyük bir şehirde malın alınıp bekletilmesi bir zarar doğurmuyorsa kişi bundan men edilemez. Çünkü başkalarına zarar vermeden mal sahibi netice itibari ile kendi malını bekletmektedir*"[166].

Ebû Hanife'nin aksine Ebû Yûsuf'a göre, büyükçe bir köyden mal satın alıp yine o köyde bekletip satışından kaçınmak ihtikâr olur[167].

Ebû Hanife'nin, ihtikâr konusunda yaptığı büyük ve küçük şehir ayırımını Mâliki ve Hanbeli mezhebi hukukçuları yapmamaktadırlar. Bu mezheplerin hukukçularına göre insanların geçimlerini daraltacak her türlü ihtikâr girişimi büyük-küçük şehir fark etmeksizin yasaktır. Şayet bu ihtikâr girişimi bolluk ve genişlik zamanlarında hiç kimseye sıkıntı vermeyecek şekilde yapılsa büyük-küçük şehir fark etmeksizin bir sakıncası yoktur[168].

2- İhtikâr Konusunda Şehir ve Köy İlişkisi

İslam hukukçuları iktisadi hayatı şehir üzerine kurmaktadırlar. Bilhassa karaborsacılık konusunda şehrin korunduğu hemen göze çarpmaktadır. Bu koruma da bizce iktisadi anlamda doğru olandır. Yeniçeri'nin de dediği gibi önce şehrin hayatı teminat altına alınmalıdır[169]. Çünkü şehir ayakta durdukça köylerini de ayakta tutar. Şehir güçlü olduğu zaman köyler de güçlü olur. Aynı şekilde şehir iktisadi anlamda çökerken köylerini de çökertir veya zayıflatır. Onun için iktisadi yaşamı şehirden başlatmak daha akılcı bir yoldur.

İslam hukukçuları da bunu düşünmüş olacak ki iktisadi yaşamı şehir yaşantısının üzerine kurmuşlardır. Nitekim Mâliki ulemasından Bâcî (ö. 474/1081), eserinde

---

164 İbni Haldûn, *a.g.e.*, II, 275-277.

165 Kâsânî, *a.g.e*, V, 129.

166 Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 301.

167 Tahavi, *İhtilafü'l-Fukah*â, Pakistan 1971, I, 275.

168 İbn Kudâme, *a.g.e.*, IV, 221; Zuhaylî, *a.g.e.*, III, 585; Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 301.

169 Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 302.

İmam Mâlik'in şehir ve köy ilişkilerine dair görüşlerine yer verirken İmam Mâlik'ten naklettiği görüşler bu konuda İslam hukukçularının görüşlerine tercüman olmaktadır. "Eğer şehirde bol mal varsa ve köylünün şehirden mal satın alması şehir halkını sıkıntıya düşürmüyorsa, köylülerin şehirden satın alıp götürmeleri yasaklanamaz. Eğer şehirle civarı arasında eşit bir durum varsa, şehirden köylere mal çıkartılıp götürülmesi yasaklanır. Şehirde mal bol ise ve köy kesiminde o mala ihtiyaç varsa, şehirden köye mal satışına müsaade edilir. Malların şehre getirilip depolanması hem şehir hem de köy kesimi için bir hazırlık ve bir güvencedir. Şehirde yiyecek maddeleri az ise ve köy kesiminin onları satın alıp götürmesi şehirliye zarar verecekse yasaklanır. Ancak şehirde alıp yemeleri yasaklanmaz"[170].

Sosyal bunalımlar, patlamalar hep kalabalık olan yerlerde yani şehirlerde meydana geldiğinden hukukçuların, iktisadi hayatı şehirden başlatmalarının isabetli bir görüş olduğu kanaatindeyiz. Çünkü köy ve benzeri küçük belde ve yerleşim alanlarında çıkacak bir buhran ve sıkıntı genellikle o köy ile sınırlı kalır. Söz konusu o köy ile sınırlı kaldığından fazla olumsuz yan etkisi olmaz. Olsa dahi hissedilmeyecek derecede olur. Ama şehirde başlayacak olan bir buhran ve sıkıntı hem şehre hem de o şehrin bütün bölge ve köylerine de zararı dokunacağı bir gerçektir.

X. İslam Hukukunda İhtikâr Yasağının Delilleri

İslam hukukçuları ihtikarın yasaklığı konusunda tabiî olarak öncelikle Kur'an'dan sonra da Sünnetten deliller getirmişlerdir şimdi bu delillere göz atalım.

Kur'an-ı Kerim'de ihtikâr yasağına direkt atıfta bulunan ayet bulunmamaktadır. Bu yasak ile ilgili ayet olmamakla beraber haksız yoldan kazanç sağlamayı yasaklayan ayetler mevcuttur: "*Artık ölçeği ve tartıyı tam tutun. İnsanların eşyasına haksızlık etmeyin. Yeryüzünü, ıslahından sonra bozmayın…*"[171], "*Kendilerine yasak edilmişken faizi almaları ve haksız yere insanların mallarını yemeleri sebebiyledir ki, evvelce kendilerine helal kılınmış bir çok temiz pak nimetleri onlara haram kıldık…*"[172], "*Aranızda birbirinizin mallarını haksız sebeplerle yemeyin ve insanların mallarından bir kısmını bile bile günahla yemek için, o malları hakimlere (rüşvet) vermeyin*"[173].

Ayrıca Hac Suresinin 25. ayetinde geçen "ilhad" kelimesi bazı müfessirlerce ihtikâr olarak yorumlanmıştır[174].

Fahreddin Razi (ö. 606/1210), bu ayeti tefsir ederken Mücâhid ve Cübeyr'in' rivayetine dayanarak "ilhad" kelimesini ihtikâr olarak tefsir etmiştir[175].

Kurtubi (ö. 671/1273), Ebû Dâvud'da yer alan Hz. Peygamberin: "*Harem bölgesinde gıda maddeleri karaborsacılığı yapmak, orada ilhâd* (zulüm) yapmaktır"[176] hadisinden hareketle bu ayette yer alan ilhâdın bir anlamının da ihtikâr olduğu görü-

---

170 Bâcî, *a.g.e.*, V, 16.

171 A'raf, 7/85.

172 Nisa, 4/161.

173 Bakara, 2/188.

174 Gazâli, *İhyâ*, II, 210; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, X, 5441.

175 Fahreddin er-Razi, *Mefâtihü'l-gayb*, (trc. Suat Yıldırım v. dğr.) Ankara 1995, XVI, 294-295.

176 Ebû Dâvûd, "Menâsik", 91.

şündedir. Kurtubi'ye göre bu aynı zamanda Ömer b. el-Hattab'ın da görüşüdür[177]. Hadiste geçen "ilhâd" kelimesi lügatte "hak" dan sapmak anlamına gelirse de, burada zulüm anlamına kullanılmıştır. Çünkü Mekke arazisi ziraate elverişli olmadığından orada bulunan kimseler rızık te'mininde fevkalade güçlük çekmektedirler. Bu sebeple orada yapılan karaborsacılık böyle bir sıkıntısı olmayan memleketlerde yapılan karaborsacılıktan daha fazla sıkıntıya düşüreceğinden bu durum tam manasıyla zulümdür.[178] Zulüm kelimesinin yerine "ilhâd" tabirinin kullanılması ise bu işin ne kadar büyük bir vebal olduğunu göstermektedir.

İbn Kesir de (ö. 774/1372), İbn Ömer'den gelen bir rivayete dayanarak Hac Suresinin 25. ayetinde geçen "ilhâd" kelimesini ihtikâr olarak değerlendirmiştir[179].

Kur'an-ı Kerim'de haksız kazancı yasaklayan ayetlerle ve bu haksız kazancın bir numunesi kabul edilen ihtikârı yasaklayan Hac Suresi 25. ayetinden başka Hz. Musa'nın kavminden olup ama aynı zamanda da azgın ve zalim bir şahsiyet olan Kârûn'un zenginliğinden söz edilirken onun karaborsacılığı ortaya konmaktadır[180].

Zenginliği dillere destan olan ve Kur'an'ın ifadesi ile hazinelerine ait anahtarlarını, bir grup insanın güçlükle taşıyabildiği Kârûn, servetini zulüm vasıtası yaptı ve bütün uyarılara rağmen onu insanlara, topluma fayda verici şekilde kullanması şöyle dursun tam tersine o, serveti ile kötü yollara saptı ve halkı ezmeye çalıştı. Neticede Kur'an-ı Kerim'in de ifade ettiği gibi Allah onu sarayı ile beraber yerin dibine geçirmiştir[181]. Kârûn, servetini ve ekonomik imkanlarını zulüm aracı yaptığı için Kur'an'da kınanmakta karaborsacılığın, mali ve ekonomik zulmün bir sembolü olarak örnek gösterilmektedir[182].

Evrensel mesaj Kur'an-ı Kerim, Kârun'un bu azgınlığı hakkında bize şöyle bilgi vermektedir:

"*Karun ise: O (servet) bana ancak kendimdeki bilgi sayesinde verildi, demişti. Bilmiyor muydu ki Allah, kendinden önceki nesillerden, ondan daha güçlü, ondan daha çok taraftarı olan kimseleri helâk etmişti. Günahkârlardan günahları sorulmaz (Allah onların hepsini bilir). Derken, Karun, ihtişamı içinde kavminin karşısına çıktı. Dünya hayatını arzulayanlar: Keşke Karun'a verilenin benzeri bizim de olsaydı; doğrusu o çok şanslı! dediler. Kendilerine ilim verilmiş olanlar ise şöyle dediler: Yazıklar olsun size! İman edip iyi işler yapanlara göre Allah'ın mükâfatı daha üstündür. Ona da ancak sabredenler kavuşabilir. Nihayet biz, onu da, sarayını da yerin dibine geçirdik. Artık Allah'a karşı kendisine yardım edecek avenesi olmadığı gibi o, kendini savunup kurtarabilecek kimselerden de değildi. Daha dün onun yerinde olmayı isteyenler: Demek ki, Allah rızkı, kullarından dilediğine bol veriyor, dilediğine de az. Şayet Allah bize lütufta bulunmuş olmasaydı, bizi de yerin dibine geçirirdi. Vay! Demek ki inkârcılar iflâh olmazmış! demeye başladılar*"[183].

---

177 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, XII, 58.

178 Kayapınar, Hüseyin v.dğr., Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi, İstanbul 1989, VII, 503.

179 İbn Kesir, *a.g.e*., X, 5441.

180 Elmalılı, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, V, 3755.

181 Kasas, 28/78-82.

182 Elmalılı, M. Hamdi, *a.g.e*., V, 3755.

183 Kasas, 28/78-82.

Karun'un iktisadi sahada tekel oluşturmasından hareketle müfessirler, bu ayetin tefsirinde onu ihtikarcı, bir şahsiyet olarak tanıtmaktadırlar[184].

Söz konusu ayetler ile dinin genel ahlaki ilkeleri, ihtikâr yasağının dolaylı atıfları olarak kullanılmıştır. Nitekim yukarıda gördüğümüz müfessirler de bu ayetlerin ihtikâr yasağıyla ilgili olduğu görüşündedirler[185].

İslam hukukunun birinci kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de, karaborsacılığa benzeyen, ama tamamen ondan farklı ve yapılması gerekli bir mali durumdan söz edilmektedir. Söz konusu bu hitap Hz. Yûsuf'un Mısır'da yaptıklarına dikkatimizi çekmektedir. Hz. Yûsuf bir rüyadan hareket ederek çok iyi ve bol mahsulün alındığı yedi yıl ihtiyaç fazlası mahsulleri arkadan gelecek olan yedi kurak ve kıtlık yılları için ambarlarda depolar. Böylece Mısır halkını açlık yüzünden helak olmaktan kurtarır[186].

Hz. Peygamber, hadislerinde ihtikârı şiddetli bir şekilde kınayıp yasaklamıştır. "*Uzak yerden mal getiren (calip) rızıklanmıştır, karaborsacı ise lanetlenmiştir*"[187] sözleriyle Hz. Peygamber, halkın ihtiyaç duyduğu maddeleri dışarıdan halkın ayağına getiren tüccarı, kazanma isteği olsa dahi övüp, halka hizmet ettiğini söylerken, malını stoklayıp halkın yokluk içinde kıvranmasına aldırmadan yaşayan muhtekiri de lanetleyerek zemmetmektedir. Hz. Peygamber bu sözü ile iki çeşit tüccarın dünyevi ve uhrevi konumlarını veciz bir şekilde dile getirmektedir. Çünkü dışarıdan mal getiren ithalatçı halkın ihtiyaç duyduğu malları tüketicinin ayağına getirmekle, aslında önemli bir sosyo-ekonomik hizmet görmektedir.

Malı stoklayıp piyasaya sürmeyerek halkın yokluk içinde kıvranmasına, daha ileri bir aşamada sosyal bunalımlara sebebiyet veren karaborsacı ise sosyo-ekonomik bir hezimete neden olmaktadır.

Genelde insanların ihtiyaçlarını sömürerek az emekle kolay kazanç sağlama mantığına dayanan ihtikâr, özellikle temel ihtiyaç maddeleri söz konusu olduğunda toplumun zarar görmesine sebebiyet verdiği gibi uzun bir süre devam etmesi halinde toplumsal kargaşalara ve bunalımlara sebebiyet vereceğinden Hz. Peygamber kırk geceden fazla malı stoklayanın Allah'tan beri olacağını bildirmektedir: "*Kim yiyecek maddelerini kırk gece stoklarsa Allah'tan beri olduğu gibi Allah da ondan beri olur*"[188] hadisi buna işaret etmektedir.

Hz. Peygamber başka bir hadisinde de ihtikâr yapanı Allah Teâlâ'nın iflas ettireceğini ayrıca cüzzam hastalığına duçar kılacağını bildirmiştir"[189].

Rasulullah ihtikâr yapanı: "*Kim ihtikâr yaparsa o, isyancıdır, günahkardır*"[190] hadisi ile günahkar ve âsi olarak nitelerken; "*karaborsacı ne fena bir kuldur; fiyatların düştüğünü öğrenince üzülür, yükseldiğini duyunca da sevinir*"[191] sözü ile de ihti-

184 Elmalılı, M. Hamdi, *a.g.e.*, V, 3755

185 Fahreddin er-Razi, *a.g.e.*, XVI, 294-295; Kurtubî, *a.g.e.*, XII, 58; İbn Kesir, *a.g.e.*, X, 5441.

186 Yûsuf, 12/47-49, 55.

187 İbn Mâce, "Ticârât", 12.

188 Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 33.

189 İbn Mâce, "Ticârât", 6.

190 Müslim, "Müsakât", 129, 130; Ebû Dâvûd, "Bûyû' ", 40, 47; Tirmizi, "Bûyû' " , 40; İbn Mâce, "Ticârât", 6.

191 *Miras, Kamil, Tecrid Tercemesi*, VI, 449.

kâr yapan kişinin ruhi durumunu ve insanlık bakımından düştüğü seviyeyi ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber, pek çok hadiste nefretle andığı karaborsacıyı, bu özelliklerinden başka "mel'ûn"[192], "cehennemlik"[193], "mulhid"[194], "elim bir azaba duçar"[195] sıfatlarıyla da anmaktadır.

Rasulullah'ın karaborsacı hakkında bu kadar ağır sözler sarf etmesi, ihtikârın ne derece çirkin ve zararlı bir muamele olduğu hususunu vurgulamak içindir. Ayrıca böyle bir muameleye Müslümanların tevessül etmemesi için de sert bir uyarıdır.

Hz. Peygamber ihtikâra karşı yukarıda zikrettiğimiz şekilde çok kararlı bir tavır takındığı gibi, ona götüren yolları tıkayıcı bazı önlemler almak suretiyle de, nev-i şahsına münhasır şartları sebebiyle, yeni kurulmaya çalışılan toplumsal nizamı ciddi bir şekilde tehlikeye sokabilecek olan muhtemel bir ihtikâr girişimini daha ortaya çıkmadan önlemiştir[196].

Konumuz açısından önemli bir delil teşkil eden şu olay, bunun en bariz kanıtıdır:

"H. 5. yılda çok sayıda fakir bedevi kurban bayramını kutlamak için Medine'ye akın etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber kurban kesenlerin bayramın üçüncü gününden sonra artakalan etleri fakirlere dağıtmaları emrini verdi. Çünkü halk kestikleri kurbanlardan etlerini kavurup saklayarak uzun müddet ihtiyaç gideriyorlardı. Ertesi yıl bu emri kendisine hatırlatıldığında, önceki bayramda şehre akın eden bedevilerin ihtiyaçlarının karşılanabilmesi için koyduğunu belirttiği yasağı kaldırdı[197].

Hz. Peygamber hiçbir kasıt olmaksızın, kurban etlerini tamamen kendi ihtiyaçlarını karşılamak niyetiyle saklayan bu insanları bile üç günden fazlasından men ederken, ihtikâr amacı ile mal stoklayanları kınayıp haklarında böyle ağır sözler söylemesi ve ihtikârı yasaklaması normal karşılansa gerek.

Zira İslam da "*zarar-ı âmmı def' için zarar-ı hâs ihtiyar olunur* "[198] ilkesi vardır. Bu kaideye göre zarardan etkilenenlerin çoğunluğu oluşturduğu durumlarda bir kişi veya grubun menfaatlerinin engellenmesinden doğacak zarar tercih edilmek suretiyle toplumun menfaatine öncelik verilir[199].

Hz. Peygamber döneminde iktisadi şartlar ve yaşam tarzı ihtikârı ile en fazla sıkıntısı çekilen ve tabiatıyla en temel ihtiyaç olan madde gıda maddeleriydi. Hz. Peygamber döneminde çeşitli sebeplerden dolayı sık sık yokluğu ve kıtlığı ile karşı karşıya kalınması bakımından gıda maddeleri karaborsacılığa en elverişli ihtiyaçların başında geliyordu.

---

192 İbn Mâce, "Ticârât", 6.

193 *Miras, a.g.e.*,VI, 449.

194 Ebû Davûd, "Menâsik", 89.

195 Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, V, 27.

196 Kallek, *Hz. Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa* , s. 62.

197 Buhâri, "Edeb", 16; Müslim, "Edâhi", 24-34, 37; Ebû Dâvûd, "Dahâyâ", 6.

198 *Mecelle*, md. 26.

199 Köse, Saffet, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İstanbul 1997, s. 188.

Bu nedenle, topluma vereceği zararın büyüklüğüne ve ehemmiyetine binaen mutlak bir şekilde belirtildiği ihtikâr yasağı hükmünü, kimi zaman yiyecek maddeleriyle takyit eden Hz. Peygamber kimi zaman da yiyecek maddeleri açısından tamamen dışa bağımlı olması bakımından karaborsacılık girişimlerinden en büyük zararı görmesi kuvvetli muhtemel bulunan Mekke ve Medine ile sınırlamıştır[200].

İhtikâra karşı çıkan Hz. Peygamber tarih boyunca varlığını koruyan ve cahiliye toplumunda da özellikle hububat ve gıda alanında faaliyet gösteren karaborsacılığı önlemek için de tedbirlere başvurmuştur.

Kur'an ve sünnette ısrarla üzerinde durulan *emr bi'l ma'ruf ve nehy ani'l münker* ilkesinin çerçevesinde geliştirilen hisbe teşkilatının bir görevi de ihtikâra önlem almak olmuştur. Koyduğu iktisadi hükümlerin tatbikini yerinde denetlemek için sık sık pazar denetimlerine çıkan ve gayr-i meşru işlerde bulunanlara anında müdahale edip gerekli uyarı ve açıklamalarda bulunan Hz. Peygamber bu hisbe teşkilatının aynı zamanda ilk üyesi ve lideri olarak kabul edilmektedir[201].

Nitekim Hz. Peygamberden nakledilen şu denetimler ve uyarılar bunu göstermektedir: Mûtad denetimlerinden birisinde "*Hz. Peygamber bir buğday satıcısının yanına geldi ve elini buğday yığının içine daldırınca ıslaklık hissetti. Sebebini sorduğunda satıcı, onun yağmurdan ıslandığını söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, insanların görmesi için alt kısmını niçin üste getirmediğini sordu ve bizi aldatan bizden değildir"* buyurdu[202]. Hz. Peygamberin bu fiili denetimi yanında ashabın kendisinden fiyatlara narh koyma isteğinden de anlaşılacağı üzere kendine yapılan şikayet ve müracaatları değerlendirir ve buna çözüm bulurdu. Tabiî bu arada piyasanın mevcut düzenini bozan ihtikâr ve buna zemin hazırlayan, telakkı'r-rükban, telakkı'l-celeb, bey'un-neceş gibi satım çeşitlerine de engel olurdu. Daha sonra İslam devletinin genişlemesi ile sorumluluğu artan Hz. Peygamber, teknik açıdan vasıflı bazı elemanları, muhtelif esnaf ve sanatkarların işlerini teftiş etmek üzere resmi memur olarak görevlendirdi[203]. Mekke'de Sâid b. Sâid b. Âs, Medine'de Abdullah b. Sâid b. Usayha b. Âs, Ömer b. Hattâb ve Semrâ bt. Nuheyki'l-Esediyye ve Rasulullah devrinde mi yoksa Hz. Ömer'in hilafeti döneminde mi görevlendirildiği tartışma konusu olan ama ağırlıklı görüş ile Hz. Peygamber döneminde görevlendirildiğine inanılan Şifâ bt. Abdillah Hz. Peygamber tarafından hisbe teşkilatında resmen görevlendirilmiştir[204]. Hz. Peygamber tarafından hisbe teşkilatında görevlendirilen Hz. Ömer, denetimlerinden birinde tüccarın karaborsacılığa yeltendiğini görünce şu uyarıda bulunmuştur: "*Bizim pazarımızda asla karaborsacılık yapılamaz. Bazıları ellerindeki fazla sermayeyi bizim bölgemize gelmiş rızk-ı ilahiye yatırarak karaborsacılık yapmaya yeltenmesinler*"[205].

XI- İhtikâra Karşı Alınan Tedbirler

Rasulullah karaborsacılığa karşı yukarıda zikredildiği şekilde çok kararlı davrandığı gibi ona götüren yolları tıkayıcı bazı önlemler almak suretiyle de, yeni kurul-

---

200 Kallek, *Hz. Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa*, s. 59.

201 Kallek, *Asr-ı Saâdet'te Yönetim Piyasa İlişkisi*, s. 177.

202 Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 50; Müslim, "Îmân", 164.

203 Kallek, *Asr-ı Saâdet'te Yönetim Piyasa İlişkisi*, s. 178.

204 Kallek, *Asr-ı Saâdet'te Yönetim Piyasa İlişkisi*, s. 182-183.

205 Mâlik, *Muvatta*, "Buyû' ", 24.

maya çalışılan toplumsal düzeni ciddi olarak tehlikeye sokabilecek muhtemel iktisadi buhran girişimini henüz ortaya çıkmadan önlemiştir.

Mesela: Bir defasında Hakim b. Hizâm Medine'ye gelen erzakın tümünü satın almıştı. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona sakın karaborsacılık yapmayasın diye uyarıda bulunmuştur[206].

Yine Rasulullah zamanında Medine piyasasındaki bütün erzak tükenmişti. Müslümanlar Hz. Peygambere müracaat ederek dediler ki: "*Ey Allah'ın elçisi falancanınki hariç tüm yiyecek maddeleri tükendi emretseniz de elindekileri satışa çıkarsa.* Bunun üzerine ilgili şahsa şunları söyledi: *Ey falanca! Müslümanların bildirdiğine göre sendeki hariç tüm yiyecek maddeleri tükenmiş. Şimdi onu piyasaya çıkar ve dilediğin gibi sat; sakın stokçuluk yapma*"[207].

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber tam zamanında harekete geçip ilgili şahsın elindeki erzakı sattırarak halkın ihtiyaç içinde kıvranmasını önlemiştir. Bununla birlikte gayet doğal olarak fiyatı mevcut arz-talep dengesine göre belirlemesine izin vermiştir. Halbuki o şahıs malını bir müddet daha stoklayabilse belki fahiş karaborsa fiyatlarından piyasaya sürme olanağına kavuşabilecekti.

Kezâ Hz. Peygamber, piyasanın daralıp sosyal kaosların meydana gelmemesi için, telakkır-rukbân'ı[208] (malları ucuza kapatmak için köylüyü veya ihracatçıyı şehir dışında karşılayıp malını alma), telâkkı'l celeb(şehirlinin köylü adına satış yapması), şehirlinin köylü adına satışı ve simsarcılığı[209], malı teslim almadan satmayı[210] da yasaklamıştır.

Hz. Ömer şiddetli kıtlık sebebiyle aşırı derecede yükselen fiyatları Suriye, Filistin ve Mısır bölgelerinden Medine'ye mal sevkiyatı yapılmasını sağlayarak düşürmeyi başarmıştır[211]. Hz. Ömer ihtikâr yapanlara kaşı tavır koymuş, onları çarşıdan kovmuş, ama dışarıdan mal getirenleri kendi misafiri olarak kabul etmiştir.

İmam Mâlik'ten rivayet edildiğine göre Hz. Ömer ihtikâr yapanlara karşı şöyle bir tavır takınmıştır: "*Bizim çarşımızda karaborsacılığa yer yoktur. Ellerinde altından bol para olanlar, Allah'ın bölgemize indirdiği rızkına kastetmesinler ve bize karşı karaborsacılık yapmasınlar. Fakat yaz-kış dışarıdan pazara satmak üzere sırtında dışarıdan mal getirenlere gelince onlar Ömer'in misafirleridir. Allah'ın dilediği şekilde mallarını satsınlar. Allah nasıl dilerse öylece de ellerinde tutsunlar*"[212].

Hz. Ömer başka bir sözünde de şöyle demektedir: "*Karaborsacı bizim çarşımızda satış yapamaz*"[213].

Hz. Ali de ihtikâra karşı çetin mücadele eden halifelerden birisi olmuştur. Öyle ki ihtikâr yapanların malını yaktırmıştır[214]. Hz. Ali, ihtikâr yapanın mallarını yaktırdı-

---

206 Kallek, Cengiz, *Asr-ı Saadet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, s. 151.

207 a.y.

208 Buhâri, "Bûyû' ", 72; Nesâi, "Bûyû' ", 57.

209 Buhâri, "Bûyû' ", 58, 64; Müslim, "Bûyû' ", 20; Ebû Dâvûd, "Bûyû' ", 45; Tirmizi, "Bûyû' ", 17, 18.

210 Buhâri, "Bûyû' ", 54, 55; Müslim, "Bûyû' ", 30, 35, 36.

211 Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 563.

212 Mâlik, *Muvattâ*, "Bûyû' ", 24.

213 Abdurrezzak, *a.g.e.*, VIII, 206.

ğı gibi ihtikâr yapanlar ile mücadele etmeyi devlet başkanın görevlerinden biri olarak kabul etmektedir.

Hz. Ali, devlet başkanı olana ihtikâr ve muhtekir ile ilgili şöyle bir tavsiyede bulunmaktadır: "*Tüccar ve sanayicilerin işlerini araştır ve teftiş et. Bu nasihatle beraber belki onların çoğunda aşırı sıklıkla, kötü bir cimrilik, menfaat için mal yığma (karaborsa) ve hapsetme ve alıp sattıkları nesnede tahakkümleri vardır. Bu ise halka zarar ve idare için de ayıp kapısıdır. Bu bakımdan ihtikârı yasakla*"[215].

Hz. Osman da ihtikâr yapanlarla mücadele etmiştir. Hz. Osman diğer halifeler gibi kendi devrinde ihtikârı yasaklamıştır[216]. Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn ihtikâr ile mücadele ettiği gibi ashap da mücadele etmiştir. Halifelerin karaborsacılık yasağını icrada kusur etmeleri halinde sahabe tarafından sert uyarılar aldıkları kaynaklarda yer almaktadır. Mesela: Hz. Osman'ın yasaklamasına rağmen Medine'deki pazarlarda Ümeyyeoğullarının azatlı köleleri tarafından karaborsacılık yapıldığını gören Zübeyr b. Avvâm'ın hem suçluları hem de Halifeyi oldukça sert bir şekilde uyardığı rivayet edilmiştir[217].

A- İhtikârın Cezai Müeyyideleri

Yasaklanan bir eylemden bahsettiğimize göre bununla ilgili müeyyidelerin olması gerektiği tabiîdir. Dolayısıyla ihtikârın bir cezai müeyyidesi olup olmadığını İslam Hukuku ve Türk Ceza Hukuku açısından bir göz atalım.

1- İslam Hukukunda İhtikârın Müeyyideleri

İhtikâr (karaborsa) yapan kimse için nasslarda doğrudan doğruya belli bir ceza belirlenmemiş ve karaborsacıya verilecek ceza devletin takdirine bırakılmıştır[218].

İslam hukukunda, karaborsacılık çok değişik şekillerde ortaya çıkması muhtemel olduğundan duruma göre topluma vereceği zarar değişik sonuçlara sebep olacağından ihtikâr yapana verilecek ceza idarecilere bırakılmıştır. İslam hukukunda naslara dayalı olarak muhtekire verilecek açık bir ceza olmadığından bu cezayı tayin etme yetkisi devlet başkanına bırakılmıştır. Fıkıh kitaplarında devlet başkanın vereceği bu ceza, süresi belli olmayan hapis, miktarı devlet başkanına bırakılmış bir para cezası şeklinde geçmektedir.

Ayrıca devletin halkı korumak ve satışlarda, piyasa fiyatı dışına çıkmalarını önlemek amacıyla alacağı tedbirler arasında ihtikâr yapana ta'zir cezası uygulamakta vardır. Bu ceza, hapis, dayak, para cezası, dükkanı kapatma veya ticaretten men etme gibi cezalar olabilir. Nitekim Hz. Ali, hilafeti döneminde ihtikâr yapan kimselerin malını devlet başkanı sıfatı ile yakmıştır[219].

---

214 Gazâli, *a.g.e.*, II, 210.

215 Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 311.

216 Mâlik, *Muvattâ*, "Bûyû' ", 58; Afzal-ur-Rahman, *a.g.e.*, II, 77.

217 Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, s. 153.

218 Döndüren, "İhtikâr", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, III, 109; Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 563; Yeniçeri, a.g.e., s. 314.

219 Gazâli, *a.g.e.*, II, 209.

Hz. Ali'ye göre ihtikâr yasağından sonra bu suçla itham edilenler, tehdit edilmeli ve aynı zamanda ceza verilmeli fakat bu cezada fazla ileri gidilmemelidir[220].

2- Türk Ceza Kanununda İhtikârın Müeyyideleri

Toplumun temel ihtiyaçlarını stoklayıp, toplum yaşantını zora soktuğundan ihtikâr yapmak Türkiye Cumhuriyeti kanunlarında da suç kabul edilerek yasayla yasaklanmıştır. Karaborsa-ihtikâr 765 sayılı Türk Ceza Kanunun 401. maddesi ile yasaklanmıştır. İlgili madde aynen şöyledir:

Madde 401. Gıda maddeleri veya kamuya gerekli şeylerden:

a- Halkın beslenmesi için gerekli et, ekmek, un, süt, tuz, şeker, yağ, peynir, zeytin veya benzeri gıda maddelerinin;

b- Halkın ısınması, temizliği veya aydınlaması için gerekli madde veya eşyalarla her türlü yakıtın;

c- Sağlığın korunmasında, tedavide ve tıpta kullanılan ilaç, kimseyi madde, alet ve diğer şeylerin;

d- İnşaat, sanayi, ulaşım ve tarımda kullanılıp da fiyatları bakanlar kurulu, ilgili bakanlıklar ve diğer yetkili mercilerce tespit ve ilan edilen eşya veya maddelerin;

e- Kamu için gerekliliği sebebiyle veya devletin genel iktisadi ve mali siyaseti gereği olarak, fiyatları bakanlar kurulu veya ilgili bakanlıklar tarafından tespit ve ilan edilen mal, eşya, araç, gereç ve her türlü maddeleri; imali, satımı, dağıtımı, depolanması veya her ne şekilde olursa olsun ticaretiyle uğraşan veya her hangi bir suretle kazanç amacı güden bir faaliyette bulunan kimse, bu erzak, madde, eşya veya malların satışından kaçınır, bunları saklar, kaçırır, satılmadığı halde satılmış gibi gösterir veya bunlardan satış fiyatları bakanlar kurulu, ilgili bakanlıklar veya yetkili mercilerce tespit edilenleri fazla fiyatla satar veya satışa arz ederse iki yıldan on yıla kadar hapis ve yetmiş beş bin liradan iki yüz bin liraya kadar ağır para cezasıyla cezalandırılır. Ayrıca suç konusu mal veya eşyanın müsaderesine de karar verilir.[221]

İslam hukukunda karaborsacılık yasaklandığı gibi Türk Ceza Hukukunda da Karaborsacılığın men edildiği görülmektedir. Ancak Türk Ceza Hukukundaki bu yasağın kapsamı İmam Mâlik ve Ebû Yûsuf'ungörüşlerini bir yana bırakacak olsak genel anlamda İslam hukukundan farklı olarak ilgili maddede görüldüğü şekli ile tanımı ve içeriği daha geniş tutulmuştur. Genelde İslam hukukçuları ihtikâr yasağını, insanların ve hayvanların yiyecekleri ile sınırlandırırken, Türk Ceza Kanununda karaborsacılık yasağının kapsamında, ısınma, temizlik maddeleri, aydınlanma, ilaç, kimyevi madde, inşaat ve sanayi maddeleri gibi gıda özelliği olmayan mallarında olduğu görülmektedir. Tabiî bu farkı gelişen dünyaya ve insanın artan ihtiyaçlarıyla açıklamak mümkündür. Klasik fıkıh kitaplarının yazıldığı dönemde bugün ihtiyaç duyduğumuz bir çok mal yoktu veya vardı da bizim ona ihtiyacımız yoktu. Dolayısıyla söz konusu bu maddeler ihtikâr mallarının kapsamına alınmamıştır. Ama bugün insanın ihtiyaçları artmış dolayısıyla ihtikâr malları da artmıştır. Binaenaleyh Türk Ceza Kanununda bu ihtiyaç gözetilerek ihtikâr mallarının çerçevesi geniş tutulmuştur.

---

220 Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 315.

221 Gözübüyük, Abdullah Pulat, *Türk Ceza Kanunu Gözübüyük Şerhi*, İstanbul, ts. II, 596.

İhtikâr yapana verilecek ceza konusunda da İslam hukuku ile Türk Ceza Hukuku arasında bariz bir farklılık mevcuttur. İslam hukukunda naslara dayalı olarak karaborsacıya verilecek açık bir ceza olmadığından bu cezayı tayin etme yetkisi devlet başkanına bırakılmıştır. Fıkıh kitaplarında devlet başkanın vereceği ceza, süresi belli olmayan hapis ve miktarı yine kendisine bırakılmış bir para cezası şeklinde geçmektedir. Oysa Türk ceza hukukunda karaborsacıya verilecek hapis cezası şuan yürürlükte olan kanunda 2 ile 10 yıl arasında sınırlandırılmış, para cezası da çok cüz'i olmakla beraber yetmiş beş bin lira ile iki yüz bin lira arasında tutulmuştur.

Aynı şekilde yeni düzenlemesi yapılan ve 01. 06. 2005 tarihinde yürürlüğe giren Türk Ceza Kanununda da ihtikâr suç olarak kabul edilmiştir. Nitekim Türk Ceza Kanunun 5237. sayılı kanunun 240. maddesi ihtikâr yasağıyla ilgili düzenlenmiştir. İlgili madde aynen şöyledir:

Madde 240: Belli bir mal veya hizmeti satmaktan kaçınarak kamu için acil bir ihtiyacın ortaya çıkmasına neden olan kişi, altı aydan iki yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır.

Bu kanunun gerekçesi de şöyledir: Madde metninde, belli bir mal veya hizmeti satmaktan kaçınmak fiili suç olarak tanımlanmıştır. Ancak bu suçtan dolayı failin cezalandırılabilmesi için, belli bir mal veya hizmeti satmaktan kaçınmak suretiyle kamu için acil bir ihtiyacın ortaya çıkması gerekir. Böylece, kamu için acil bir ihtiyacın ortaya çıkması, söz konusu suçun bir objektif cezalandırılabilme şartını oluşturmaktadır. Örneğin, özel hukuk tüzel kişileri eliyle verilen sağlık hizmetlerini aksatarak, belli bir güzergahta toplu taşımacılık hizmetini durdurarak, ekmek gibi temel ihtiyaç maddelerinin üretimini durdurarak, akaryakıt satışını durdurarak kamu için acil bir ihtiyacın ortaya çıkmasına neden olabilir[222].

B-İhtikâr Mallarına Uygulanacak İşlem

İslam hukukçuları muhtekir'in stokladığı ve piyasaya arz etmekten imtina ettiği mallara nasıl bir işlem uygulanacağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Hanefi mezhebi hukukçuları, ihtikârı yapılan mallar, hakimin emrine rağmen sahibi tarafından satışa sunulmadığı takdirde hakimin o malları satıp satamayacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir[223]. Ebû Hanife ihtikâr yapan kişinin stokladığı malları hakim veya bir başka yetkili kişi tarafından cebren sattırılmasını uygun görmez. Çünkü Ebû Hanife'ye göre icbar yani zorlama kişiyi hacretmeye benzer, halbuki hür, akıllı ve baliğ olan kimse hacredilemez[224]. Bununla birlikte Ebu Hanife, ihtikâr yapana malını rıza ile sattırmak için onu çeşitli yollarla taciz etme fikrini öne sürmüştür[225].

Bu duruma Celal Yeniçeri şöyle bir yorum getirmektedir: "*Bu ifadelerden anlaşılan şudur: Hakim onun adına mallarını satmaz ve onu satışa da mecbur etmez, fakat*

---

222 Özmen, Remzi, *Notlu-Gerekçeli-Karşılaştırmalı 5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu,* Ankara 2004, s. 608.

223 Kâsânî, *a.g.e.,* V, 129; Bilmen, *a.g.e.,* VI, 125; Döndüren, *İslam Hukukuna Göre Alım-Satımda Kâr Hadleri,* s. 199; Şafak, *a.g.e.,* s. 107; Kallek, "İhtikâr", *DİA,* XXI, 562; Yeniçeri, *a.g.e.,* s. 563; *Mevsû'atu'l-fıhki'l-islâmî,* "İhtikâr", III, 198; Kahtan ed-Dûrî, a.g.e., 146-147 .

224 Kâsâni, *a.g.e.,* V, 129; Bilmen, *a.g.e.,* VI, 125; Döndüren, *a.g.e.,* s. 199; Yeniçeri, *a.g.e.,* s. 312; Kallek, "İhtikâr", *DİA,* XVI, 563.

225 Kâsâni, *a.g.e.,* V, 129; Bilmen, *a.g.e.,* VI, 125; Yeniçeri, *a.g.e.,* s. 312.

cezalandırır. Bu durum da muhtekir, yakasının bırakılmayacağını ve cezadan kurtulamayacağını anlayacağından ikisinden birine rıza gösterecektir. Burada bütün mesele satışın muteber olabilmesi için satıcının bu işi kendi rızası ile yapmış olmasıdır. Bu rıza da böyle bir yolla temin edilmek istenmiştir"[226].

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed bu konuda hocaları Ebu Hanife'nin görüşüne katılmayarak, gerektiğinde kişinin mali tasarruflarının kısıtlanabileceği yönündeki görüşten hareketle yetkili kişiye ihtikâr yapanın malını sattırmaya cevaz vermişlerdir[227].

El konulan ihtikâr malları konusunda hakimin zor kullanabileceği yönünde fetva veren hukukçular pek çoktur ve kaynaklar genellikle bu hükme yer verirler. Bu fakihler, "*zararı âmmı defi için zararı has tercih edilir*"[228] kaidesinden hareket ederek hakime bu hakkı tanımaktadırlar. Bu kaideye göre umum halkın zarara uğramasını önlemek ve gidermek için münferit kişilerin zarara uğraması tercih edilir. el-Gurer'de, sahibinin cezalandırılmasına rağmen mallarını satışa yanaşmaması durumunda hakimin bu malları satma yetkisi olduğundan bahsedilmektedir"[229].

Mecelle şerhinde ise, karaborsacının elindeki malların bedelleri alınmak üzere halka dağıtılacağı görüşü yer almaktadır[230].

Bu görüşü savunan Hanefi hukukçular, çaresizlik halinde bazı haramların mubah olacağını ifade eden zaruretle ilgili Kur'an'ın bu ayetlerine "*size yalnız şunları haram kıldı: Ölü hayvan, kan, domuz eti, bir de Allah'tan başkası adına kesilen hayvanlar. Sonra kim bunlardan yemeye mecbur kalırsa, başkasının hakkına tecavüz etmemek ve zaruret ölçüsünü geçmemek şartıyla ona da bir günah yükletilmez…*"[231] "*De ki: Bana vahy olunanlar, leş veya akıtılmış kan yahut domuz eti -ki pisliğin kendisidir- ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimseye haram kılınmış birşey bulamıyorum. Başkasına zarar vermemek ve sınırı aşmamak üzere kim (bunlardan) yemek zorunda kalırsa bilsin ki Rabbin bağışlayan ve esirgeyendir*"[232] dayanarak halkın helak olmasından korkulursa devlet başkanın ihtikâr mallarını halka dağıtılabileceğini söylemişlerdir.

İslam hukukçularının ekseriyeti fevkalade ve zor durumlarda devlet başkanın ve hakimlerin bu konuda yetki ve salahiyetlerini bu ayetlere dayanarak artırmaktadırlar[233].

Şafiî mezhebi bilginleri de, karaborsacının el konulan ihtikâr mallarını hakimin zorla sattırıp sattıramayacağı konusunda görüş birliğine varamamıştır.

---

226 Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 312.

227 *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, III, 214; Bilmen, *a.g.e.*, VI, 125; Zuhaylî, *a.g.e.*, III, 587; Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 313; Döndüren, *İslam Hukukuna Göre Alım-Satımda Kâr Hadleri*, s. 199; Karaman, *a.g.e.*, III, 85; Şafak, *a.g.e.*, s. 107; Kallek, "İhtikâr" , *DİA*, XXI, 563; *el-Mevsû'atu'l-Fıkhiyye*, "İhtikâr", II, 95.

228 Mecelle-i Ahkâmı Adliyye, İstanbul 1329, mad. 26; Ali Haydar, Hoca Emin Zâde, Dürerü'l-hükkâm şerh-i Mecelleti'l-ahkâm, İstanbul 1330, I, 84.

229 Molla Hüsrev, *a.g.e.*, I, 205.

230 Ali Haydar, *a.g.e.*, I, 84.

231 Bakara, 2/173.

232 En'am, 6/145.

233 Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 313.

İmam Şafiî bu konuda Ebû Hanife gibi düşünerek karaborsacının mallarını sattırmayı hür bir insanın hacr altına alınması olarak kabul etmekte, hür bir insanın hürriyetini de kısıtlamak için ihtikârı yeterli bir sebep olarak saymadığından karaborsacının mallarını satmayı caiz görmemektedir[234].

İmam Şafiî, ihtikâr yapanın malını hakimin zorla sattıramayacağı konusunda Ebû Hanife gibi düşünüp hükme bağlarken, buna karşılık Şafiî mezhebine mensup diğer alimler, bir yıllık ihtiyacından fazla mala sahip olan kişinin kıtlık durumunda bu fazlayı satmaya hakim tarafından icbar edilebileceğini söylemektedirler[235]. Bu bilginlere göre yokluğun şiddetlenmesi halinde ihtiyaç fazlası şartı da aranmaz.[236]

Günümüz piyasa şartlarında cumhur-ı ulemanın ittifakı daha isabetli olduğu görülmektedir. Zira ihtikâr yapanların çoğu zaten âkil baliğdir. İnsanlar ekonomik kriz içerisinde zorluklarla mücadele ederken devletin sırf bu unsurdan dolayı karaborsacıya müdahale etmemesini düşünmek elbette ki doğru olmaz. Bu tip kriz durumlarında devlet ammenin çıkarlarını özel şahısların çıkarlarından önde tutmalıdır. Amme ihtiyaç duyduğu anda devlet bizzat karaborsacının elindeki mallara el koymalı ve gerekli fiyat karşılığında halka dağıtmalıdır. Nitekim günümüz iktisatçıları da gayr-i meşru tekelci ittifakların önüne geçmek için her türlü düzenlemeyi yapmaktadırlar[237].

C- El Konulan İhtikâr Mallarının Satış Fiyatı

Yukarıda devletin muhtekirin elindeki mallara el koyma yetkisinin olduğunu hatta bazı durumlarda bu yetkisini zaruri olarak kullanması gerektiğini tespit ettik. El konulan bu mallar acaba hangi fiyatla satılmalı? Genelde bu konuya göz attığımızda tartışmanın, malın alındığı günkü fiyata göre mi, yoksa el konulduğu günkü fiyata göre mi, veya malın emsali fiyatı ile mi satılacağı hususunda odaklandığını görmekteyiz.

Zikredilmesi gereken diğer bir husus da şudur: Karaborsacıya malını rayiç bedelle veya normalin biraz üstünde bir fiyatla satması emredilir. Eğer muhtekir direnirse o zaman malları müsadere edilir. Muhtekirin müsadere edilen malları maliyetine veya normal piyasa fiyatından satılarak anaparası kendisine verilir. Ancak bu malların bedelsiz olarak da halka dağıtılabileceği öne sürülmüştür. Bu durumda sıkıntılı günler geçtikten sonra eline para geçenler malın ücretini öderler[238].

Malın fiyatının kim tarafından belirleneceği meselesi İslam hukukçuları arasında uzun uzun tartışılmıştır. Konu ile ilgili olarak İslam iktisat tarihinde iki olaya

---

234 Remli, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*, Beyrut 1984, III, 456; Tahavi**,***a.g.e.*, I, 275; Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 313; Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 563; M*evsû'atu'l-fıhki'l-islâmî*, "İhtikâr", III, 198; *el-Mevsû'atu'l-fıkhiyye*, "İhtikâr", II, 95.

235 Remli, *a.g.e.*, III, 456; Kallek, "İhtikâr" , *DİA*, XXI, 563; *Mevsû'atu'l-fıhki'l-islâmî*, "İhtikâr", III, 198; *el-Mevsuati'l-fıkhıyye*, "İhtikâr", II, 95.

236 Remli, *a.g.e.*, III, 456; Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 563; *Mevsû'atu'l-fıhki'l-islâmî*, "İhtikâr", III, 198.

237 Şahin, *a.g.e.*, s. 117.

238 *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, III, 213; Bilmen, *a.g.e.*, VI, 125; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, II, 106; Köse, *a.g.e.*, s.189; Kallek, "İhtikâr", *DİA*, XXI, 563; Döndüren, "İhtikâr", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, III, 110; Macid Ebû Ruheyye, *a.g.e.*, sy. XII, s. 211.

rastlıyoruz. Bunlardan biri Hz. Peygamber diğeri ise Hz. Ömer zamanında meydana gelmiştir[239].

Narhla ilgili olarak bize bilgi verecek olan hadislerden ilki şöyledir: Hz. Peygamber zamanında fiyatlar haddinden fazla artmıştı. Bunun üzerine sıkıntıya düşen sahabeden bazıları Hz. Peygambere müracaat ederek fiyatlara müdahalede bulunmasını talep etmişlerdir. Hz. Peygamber bunların isteklerine karşı çıkmış, narhı koyanın, bolluk ve darlık verenin, insanları rızıklandıranın Allah olduğunu ifade ederek fiyatlara narh koymamıştır[240]. Hatta hadisin sonunda Hz. Peygamber bunun kişinin malına zulüm olacağını ve böyle bir cürümle Allah'ın huzuruna varmak istemediğini ifade etmektedir.

Konumuzu ilgilendiren diğer hadise ise Hz. Ömer zamanında vuku bulmuştur. Olay şöyledir: "Ömer b. Hattab Medine'de kuru üzüm satmakta olan Hatıb b. Ebi Beltea'yı gördü ve kaça satıyorsun Ey Hatıb? Diye sordu. Hatıb: İki müddü[241] bir dirheme şeklinde cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Ömer Hatıb'a ya sa'yını[242] bir dirheme verirsin ya da bizim pazarımızda satış yapamazsın[243].

Bizim konumuzu ilgilendiren iki hadiseyi de naklettikten sonra aynı sorumuzu tekrarlamakta fayda vardır. Devlet narh koyabilir mi?

İslam alimleri Hz. Peygamberin narh koymamasının sebebini o zamanın piyasasındaki arz talep dengesine bağlamaktadır. Buna göre o sıralar satıcılar pazara malları arz etmelerine rağmen talep fazlalığından dolayı fiyatlar tabiî olarak yükselmiştir.[244] Bu dönemde meydana gelen fiyat artışlarının sebeplerini Hz. Peygamber iyi analiz etmiş ve problemlerin nereden kaynaklandığına vakıf olmuştu.Yoksa Medine tüccarının her hangi bir olumsuz davranışı söz konusu değildi. Çünkü bu devirde karaborsacılık ve tüketicinin istismar edildiği bir hadise mevzu bahis değildir[245]. Gerçekten devlet ne yaparsa yapsın, buna tavan fiyatının konulması da dahil, talepten dolayı ikinci bir piyasanın oluşması zorunludur[246].

Hz. Ömer'in Hatıb'ın fiyatına müdahalesine gelince o dönemin şartlarını iyi bilmek lazım. Çünkü bu olay Hicretin 18. yılında meydana gelmiştir. Bu durumda Hatıb'ın da içinde bulunduğu bazı tacirler fiyatları olabildiğince yükseltmişlerdir. Bu da ammeye ciddi manada zarar veriyordu. Bu sırada Taif'ten bir üzüm kervanı geliyordu. Eğer Hz. Ömer olaya müdahale etmemiş olsaydı gelen Kervan Hatıb'ın tırmandırdığı fiyatı gerçek ve normal zannedip o fiyattan satmaya başlayacaktı ki bu da halka zarar vermekten başka bir işe yaramayacaktı[247]. Tüm bu olumsuzlukların önüne geçmek için Hz. Ömer olaya müdahale etmiştir.

---

239 Kallek, *Asr-ı Saadet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, s. 158.

240 İbn Mâce, "Ticârât", 27.

241 Bkz. Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, ts," müd" maddesi.

242 Bkz. Erdoğan, *a.g.e*.," sa' " maddesi.

243 Kallek, *Asr-ı Saadet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, s. 165.

244 Döndüren, *İslam Hukukuna Göre Alım-Satımda Kâr Hadleri*, s. 174.

245 Kallek, *Asr-ı Saadet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, s. 162.

246 Dinler, Zeynel, *İktisada Giriş*, Bursa 2000, s. 98.

247 Kallek, *Asr-ı Saadet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, s. 166-167.

İslam iktisat düşüncesinde genel kanaat serbest piyasa anlayışıdır. Çünkü bu anlayış ekonomide sıçrama, haklı rekabet, yeteneklerin geliştirilmesine vesile olur. Böylece insanlar ürettiklerinin karşılıklarını alarak zevkle çalışırlar. Ancak krizler, insanların merhametsizliği, fahiş fiyatlarla halkı ezme gibi olumsuzluklar piyasaya müdahaleyi gerektirir[248]. Bu iki hadise kendi dönemlerinin şartları gereği meydana gelmiş ve tutumlar da ona göre serdedilmiştir. Bundan hareketle narh konulamaz hükmüne varılamaz. Nitekim tabiîler döneminde ekonomik ahlakın bozulması neticesinde bazı alimler narha cevaz vermişlerdir[249]. Konuya bu açıdan bakmak gerekir.

Hanefiler fahiş fiyatla yapılan satışlarda devlet başkanın narh koyabileceğini ifade etmişlerdir. Hanbeliler ise böyle bir uygulamaya cevaz vermemişlerdir ve bunun sakıncalı sonuçlar doğuracağını ifade etmişlerdir. İmam Mâlik ise bu uygulamayı savunmuş ve Hz. Ömer'in yaptığı gibi direnen esnafın kovulabileceğini ileri sürmüştür. İmam Şafiî ise kişinin dilediği gibi malını satabileceği görüşündedir[250].

Ebû Hanife, hakimin el konulan malları sattırma yetkisi olmadığını savunduğundan bu satışın hangi fiyatla yapılması gerektiği mevzuunda bir şey söylememiştir. Ama Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise bu satış piyasa fiyatı üzerinden veya gabn-ı yesirle yani insanların normal karşıladıkları bir aldanma ile veya piyasa fiyatından biraz yüksek bir bedel ile olmalıdır[251].

Mâliki mezhebi bilginlerine göre el konulan mallar satılacağı zaman, ihtiyacı olan kimseye, satın alınan fiyattan satılır ve ona bir şey ziyade edilemez. Eğer satılan malın fiyatı bilinmiyorsa, muhtekirin ihtikâr yaptığı günkü fiyatından satılır[252]. Nitekim Mâliki fakihi Bâci (ö. 474/1081), mezhebinin bu konudaki görüşünü şöyle ortaya koymaktadır: "*Bu mallar ihtiyaç sahiplerinin satın alageldikleri fiyattan satılır. Fazla bir fiyata satılamaz. Mal sahibi bu fiyata yanaşmazsa mallar çarşı esnafına havale edilir ve onların verdikleri ortak fiyattan satılır. Fiyatı bilinmediği zaman ihtikâr edildiği gündeki fiyatı ile satılır*"[253].

Hanbelilere göre muhtekir fiyatı artsın diye insanların ihtiyaç duyduğu malları alıp stoklayan kişidir. Bu yüzden o insanların geneline zulüm etmiş sayılır. Bu nedenle yetkili kişi sıkıntı çeken insanların problemlerini çözmek için karaborsacının elindeki mala el koyarak onu misli bir fiyatla satar. Eğer muhtekir stokladığı malın kıymetinden fazla bir fiyat isterse o zaman söylediklerine itibar edilmeksizin piyasadaki gerçek fiyatı ile halka satılır[254].

Bu konu ile ilgili olarak sonuç olarak şunu ifade edelim. Devletin muhtekirin malına zaruret zamanında el koyabileceğini tespit ettik. El konulan bu malın fiyatı devlet fiyatlara müdahale edebilir görüşü esas alınırsa, yetkililer muhtekirin malını istediği fiyatla satabilir. Ancak kişinin hak ve özgürlüğünü dikkate alan görüş esas

---

248 Yeniçeri, *a.g.e.*, 175-176.

249 Bâcî, *a.g.e.*, V,18; Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*, s. 288.

250 Kallek, *Asr-ı Saadet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, s. 173.

251 *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, III, 214; Bilmen, *a.g.e.*, VI, 125; Zuhaylî, *a.g.e.*, III, 588; Döndüren, "İhtikâr", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, III, 110; Kallek, "İhtikâr" , *DİA*, XXI, 563; Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 314.

252 Bâcî, *a.g.e.*, V, 7; Zuhaylî, *a.g.e.*, III, 588; Döndüren, "İhtikâr" *Şamil İslam Ansiklopedisi*, III, 10; Yeniçeri, *a.g.e.*, s. 314.

253 Bâcî, a.g.e., V, 17.

254 İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-Hukmiyye fi siyaseti'ş-şer'iyye*, *Kahire 1317*, I, 222.

alınırsa bırakın fiyat belirlemesi, kişinin malına el bile konulamaz. Burada dikkatli olmak lazım. Devlet ne mal sahibini ciddi manada zarara uğratacak ve ne de halkın mağdur olmasına göz yumacaktır. O halde bu iki kesim arasında orta bir yol bulunmasına çalışılmalıdır.

Kanaatimizce de bu orta yola en yakın görüş de İmam Muhammed'in görüşüdür. Burada muhtekirin malı aldığı fiyatın bir miktar üstünde satılmış oluyor ki böylece muhtekir de bu işten memnun olmuş olur.

SONUÇ

İnsan, dünyada yaşamını devam ettirebilmek için Allah'ın ihsan ettiği rızkı temin etmek için çalışır. Bunu elde etmenin birçok yolu vardır ki ticaret de bu yollardan birisidir. Ancak İslam rızkı, rızkı veren Allah'ın rızasına uygun bir yolla elde edilmesini emretmektedir. İslam, rızkı teminde bu şartı koymakla beraber ihtiras sahibi insan, yaşamın birçok alanında olduğu gibi kazanç temininde de bu şartı ihlal edebilmektedir. İhtikâr da söz konusu bu gayr-i meşru ihlallerden birisidir.

İhtikâr, bir kısım insanın ferdi çıkarlarına ve şahsi hırslarına kapılarak toplума ihtiyaçlarını teminde zarar verdiği ve insanların yaşamını daralttığı için İslam tarafından yasaklanmıştır. İslam'ın yasakladığı bu ihtikârı konu edinen söz konusu bu çalışmada ulaştığımız sonuçları topluca şu şekilde ortaya koyabiliriz.

İhtikârın veya Türkçe adıyla karaborsanın iktisadi sahadaki varlığı İslam dışındaki kaynaklardan da anladığımız kadarıyla çok eskilere kadar dayanmaktadır. İslâmi kaynaklardan da ihtikârın cahiliye döneminde ve Hz. Peygamberden sonraki dönemde de var olduğuna şahit olmaktayız. Günümüzde de hala iktisadi yaşamın bir sıkıntısı olarak yerini korumaktadır. İhtikâr hadisesi, Hz. Peygamberden sonra Abbasiler, Endülüs Emevileri, Fatımiler ve Osmanlılarda da varlığını korumuştur. Günümüzde de hala varlığını sürdürmektedir ki onu Türkiye Cumhuriyeti Türk Ceza Kanunu ile yasaklamıştır.

İslam hukukçularının çoğunluğu ihtikârı, gıda maddeleri ile sınırlandıran bir tanımlamada bulunmuşlardır. İmam Mâlik ve Ebû Yûsuf gibi bazı fakihler ise ihtikârın tanımına her türlü maddeyi almışlardır ki bu kapsamlı tarif günümüz iktisatçılarının ve Türk Ceza Kanunun anlayışıyla paralellik göstermektedir.

İhtikârın yasaklığıyla ilgili Kur'an-ı Kerim'de açık bir nas bulunmamakla beraber Hac süresinin 25. ayetinde geçen "ilhad" kelimesini şirk, yasak olan avı öldürmek, Mescid-i Harâmı imâr etmekten insanları alıkoymak şeklinde tefsir eden müfessirler aynı zamanda ihtikâr olarak da yorumlamışlardır. Müfessirler ayrıca Karun'un iktisadi sahada tekel oluşturmasından hareketle onu karaborsacı bir şahsiyet olarak tanımlamaktadırlar.

Hz. Peygamber bir çok hadisinde ihtikâr yapanı asi, günahkar vasıflarıyla vasıflandırmış ayrıca bu davranışından dolayı lanetleyerek cüzzam hastalığı ile cezalandıracağını söyleyerek ihtikârı yasaklamış ve bunu önlemek için de tedbirler almıştır. Bunun yanında ihtikâra zemin hazırlayan telakkı'r-rukban, telakkı'l-celeb, bey'unneceş, malı teslim almadan satma... gibi satım çeşitlerini de yasaklamıştır. Bütün bu satış çeşitlerini önlemek için de görevliler tayin etmiştir. Hz. Peygamber'den sonra devlet başkanı olan halifeler de ihtikârla mücadele etmişlerdir.

Hz. Peygamberin ihtikârı yasaklayan hadislerinin bazılarının mutlak, bazılarının ise yiyecek maddeleri ile sınırlı olması İslam hukukçuları arasında ihtikârın hükmü, zamanı, süresi, çeşidi gibi meseleler tartışma konusu olmuştur.

Yiyecekle mukayyet hadisleri esas alan Ebû Hanîfe, Şafiî, Muhammed, Ahmed b. Hanbel gibi hukukçular yasağın kapsamını insan ve hayvan yiyecekleri ile sınırlarken; mutlak ihtikâr yasağıyla ilgili hadislere dayanan İmam Mâlik ve Ebû Yûsuf ise halkı yokluğu ve kıtlığı halinde sıkıntıya düşeceği her türlü ihtiyaç maddesini stoklamasını ihtikâr saymıştır. Günümüz dünyasında ihtiyaç maddelerin ve gereksinimlerin arttığını düşünürsek halka zararı dokunacak her türlü maddeyi ihtikâr yasağının içine dahil etmek ihtikâr yasağının amacı için daha uygun olduğu kanısındayız.

İslam hukukçuları, ihtikârın hükmü konusunda da ihtilaf etmişlerdir. Hukukçular kısmen ihtikârın tanımından kısmen de sıhhat ve mahiyeti üzerinde uzlaşmaya varılamayan nasların zahiriyle Şari'in maksadı arasındaki tercih farkından dolayı ihtikârı, Mâliki, Şafiî, Hanbeli ve Hanefi mezhebinin bir kısım fukahası haram; bir kısım Hanefi fakih de mekruh kabul etmişlerdir. İnsanların yaşamını daraltıp zarar veren, sosyal bunalımlara zemin hazırlayan ihtikârın mekruh kabul edilmesi hüküm bakımından hafif kalır. Böyle olumsuz bir fiilin hükmünün haram olması gerektiği inancındayız.

İslam hukukçularının ihtilaf ettiği bir başka konu ise ihtikârın süresidir. Mutlak hadislere dayanıp ihtikâra süre tahdidi getirmeyen Şafiî, Mâliki, Hanbeli hukukçular halkın zarar görmesi ile neticelenecek her zaman dilimini yasak kapsamına almışlardır. İhtikârdan söz edebilmek için süreyi gerekli gören Hanefi fukahası ise bunun uzunluğu üzerinde ihtilafa düşmüşlerdir. Kimi kırk gece süre biçerken, kimisi de otuz gün ile sınırlandırmaktadır. Zayıf da olsa bu süreyi üç gün ile tahdid edenler olmuştur. Hanefiler bu süreyi dünyadaki hukuki ceza için koyarlar. Dini hükmü ise süre az olsun çok olsun fark etmeksizin günahtır. Toplumun acil ihtiyacı olan ekmeği, ilacı, serumu, tüpü... düşündüğümüzde ihtikâra süre biçmenin pek de isabetli olmayacağı kanısındayız.

İslam bilginlerinin çoğunluğu, kişinin ürettiği malda şehir halkının bir hakkı ve emeği olmadığı düşüncesinden yola çıkarak üreticinin, Hz. Peygamberin "*calip rızıklanmıştır, karaborsacı ise lanetlenmiştir*" hadisinden hareketle de ithalatçının, mal stoklamasını caiz görmüşlerdir. Ama halkın sıkıntılı olduğu bir dönemde malı piyasaya sürmemelerini ahlaken iyi görmemişlerdir.

Fukahanın hemen hemen hepsi ihtikârın meydana gelmesi için mal stoklamanın halkın ihtiyaç duyduğu bir darlık zamanında olmasını şart koşmuşlardır. Halkın ihtiyaç duymadığı ve sıkıntıya neden olmayan bir zamanda mal stoklamayı ihtikâr olarak görmemektedirler.

Kişinin ev ihtiyaçları için yaptığı tedarikler de, ihtikâr olarak kabul edilmemiştir. Ama bu stoklama miktarı bir yıllık geçim ile sınırlandırılmıştır.

İmam Mâlik ve Ebû Yûsuf altın ve gümüşü ile parayı ihtikâra konu olan mallardan saymışlardır. Bunlar dışındaki hukukçular bu maddeleri ihtikâra konu olan mallara dahil etmemişlerdir. İmam Mâlik ve Ebû Yûsuf'un görüşü günümüz piyasa şartları düşünüldüğünde toplum için daha uygun olduğu inancını taşımaktayız.

Her ne kadar ihtikârı önlemek için tedbirler alınmışsa da bu yasağı ihlal eden tacirler olmuştur. Günümüzde de hala olmaktadır. Bunun için İslam hukukunda naslara dayanan dünyevi bir ceza olmadığından ihtikâr yapana verilecek ceza devlet başkanına bırakılmıştır. Ki bu ceza da genellikle ta'zir cezası şeklinde olmuştur. Bazen de hapis, dayak, para cezası, dükkanı kapatma veya ticaretten men etme gibi cezalar da söz konusu olmuştur.

Yeni Türk Ceza Kanununda da karaborsacılık suç kabul edilmiş, bu yola tevessül edenlere altı aydan iki yıla kadar ceza ön görülmüştür. Ayrıca karaborsacının malına el konulup müsadere edileceği hükmü de konulmuştur.

İslam hukukçuların çoğunluğuna göre malını stoklayıp piyasaya arz etmeyen kişinin malına yetkili kişi el koyabilir. Hatta halka bile dağıtabilir. Fakat Ebû Hanîfe bu görüşe karşı çıkıp yetkili kişinin bu malı zorla satmasını veya dağıtmasını uygun görmemiştir. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre icbar hacre benzer. Halbuki akıllı, hür ve ergen bir kimse böyle gerekçeyle hacr edilemez. İhtikâr yapanların akıllı olduğunu düşünürsek; insanlar ekonomik kriz içerisinde zorluklarla mücadele ederken devletin sırf bu unsurdan dolayı ihtikâr yapana müdahale etmemesi maslahata uygun olmadığını düşünüyoruz. Dolayısıyla bu tip durumlarda devlet ammenin çıkarlarını şahısların çıkarlarından önde tutarak muhtekire müdahale etmelidir.

İslam hukukçuları, el konulan malların hangi fiyattan satılacağı konusunda da görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Ebû Yûsuf'a göre bu satış piyasa fiyatın üzerinden veya gabn-ı yesirle yani insanların aldanmayı normal karşıladıkları piyasa fiyatından biraz yüksek bir bedelle olmalıdır. İmam Mâlik ise satılacak malın satın alınan fiyattan, eğer fiyatı bilinmiyorsa ihtikar edilen günkü fiyattan satılır görüşündedir. Ahmed b. Hanbel'e göre ise hakim bu malı misli fiyattan satar.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.477-490

İSLAM HUKUKUNA GÖRE SATILAN MALIN KABZI VE HÜKÜMLERİ*

Dr. Mustafa KİSBET**

Özet

İslâm hukukuna göre satım akdi satıcıya malı teslim, alıcıya da kabz borcunu yükler. Teslim ve kabz işlemleri için tarafların hukuken yetkili olmaları, malın da ayrılmış ve hazır bulunması gerekir.

Kabz ve teslimin başlıca şekilleri elden teslim ve nakildir. Tahliye ise hükmen kabzdır. Maldan yararlanma ve bazı hukukî tasarruflar da kabz yerine geçer.

Kural olarak teslim yeri satış sırasında malın bulunduğu yerdir, teslimat akdi müteakiben yapılmalıdır. Teslim ile ilgili masraflar satıcıya, kabz ile ilgili masraflar alıcıya aittir. Taraflar isterlerse bu hususları farklı şekilde kararlaştırabilirler.

Kabz edilmeyen malda yeni tasarruflar yapılamaz. Fakat bu uygulamanın kapsamı hakkında; yiyeceklerde, mislî mallarda, menkûllerde ve bütün mallarda olduğuna dair dört farklı görüş vardır. İslam hukukunda malın hasar sorumluluğunun kabz ile intikal ettiğine dair görüş ağırlık kazanmıştır. Buna göre malın kabzından önceki hasar satıcıya, sonraki hasar ise alıcıya aittir.

Anahtar sözcükler: İfa, kabz, mebî', tazmin, tahliye, teslim, tesellüm.

The Possession And Delivery Of A Subject Matter (Mabe'e) In A Sales Contract According To The Islamic Law

According to the Islamic Law, a sales contract regards the seller as responsible for delivery and the buyer for possession of the subject matter. This process that is named more widely as "qabz"; requires both sides to be legally competent and the goods to be in existence and reserved.

The main types of possession and delivery are delivery by hand and transport. Discharging is a way of possession by judgment. Utilization of the subject matter and some legal transactions also substitute for possession.

As a general rule, the place of delivery is the place of contract and the subject matter must be delivered immediately. Sales expenses belong to the seller and possession expenses to the buyer. If the sides consider it necessary, they can agree during the contract upon the time, place and who is to take charge of the costs.

As a rule, the utilization of the subject matters before possession is prohibited. However, there are four different opinions upon the scope of this prohibition: foods, standard goods, movables and all goods. In the Islamic Law, the opinion is predominant that damage liability of the subject matter passes by the delivery of the goods. Accordingly, losses before the contract are undertaken by the seller and the losses after the possession are assumed by the buyer.

---

* Bu makale, Kisbet, Mustafa, *İslâm Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabz ve Teslimi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, U.Ü. SBE., Bursa, 2010) çalışmamızın kısmî bir özetidir.

** Meslek Dersleri Öğretmeni, Esatpaşa Anadolu İmam Hatip Lisesi, Ataşehir, İSTANBUL.

Key Words: Execution, qabz, mabe'e, indemnify, discharging, delivery, acceptance.

GİRİŞ

"Malı, mal karşılığında değişmek"[1] olan satım akdinde istenilen sonuç, karşılıklı bedellerin tarafların eline geçmesidir. Kabz veya teslim denilen bu süreç aynı zamanda akdi sağlamlaştırmaktadır.

Satın alınan bir malın kabzı, basit alışverişlerde alıp götürmek olduğu gibi, malın fizikî özellikleri ve ticarî teamüllere göre farklı şekillerde de gerçekleşebilmektedir. Uluslararası ticaret, e-ticaret gibi yeni ve gelişmiş uygulamalar, farklı kabz ve teslim şekillerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Bu makalede İslam hukukunda mebî'in kabzı ve hükümlerinin aydınlatılması, günümüz şartları açısından değerlendirilmesi ve bazı uygulamaların tetkiki amaçlanmıştır. Çalışmamızda mebî'in kabzı, kavramların tanımı, kabz ve teslimin şartları, şekilleri, teslimin yer ve zamanı ve kabzın hukuki etkileri olarak beş ana başlıkta ele alınmıştır.

Bu araştırmada kaynak olarak öncelikle klasik fıkıh kitapları incelenmiş, bunun yanı sıra muasır eserler ve konuyla ilgili tespit edilebilen müstakil çalışmalardan da faydalanılmıştır.[2]

I. Kabz ve Teslim kavramları

Bey' (satım) akdi, taraflar, icab-kabul uygunluğu ve akdin konusu (mebî ve semen) olarak üç unsurdan oluşmaktadır. İslam hukukunda semen ve mebî'in mülkiyeti akitleşme ile intikal eder, bunların kabz ve teslimi ise bu akdin doğurduğu borçlardandır.[3] Karşılıklı bedellerden "semen (bedel, fiyat veya ücret)" satın alınan mala karşılık olarak üzerinde anlaşılan şey, "mebî'" ise tarafların tayini ile belirlenmiş maldır.

Mebî'in, semene göre *tayin edilmiş* özellikte olması, teslimden önce helâk olma, kabz öncesi tasarruflar ve ifa masrafları hususunda ayrı hükümlerin ortaya çıkmasına sebep olur. Şöyle ki kabzından önce semenin helâki, akdin sıhhatini etkilemez fakat mebî'in helâki infisaha yol açar. Bedelde kabz öncesi tasarruf yapılabilir fakat mebî'de genellikle kabz öncesi tasarruflar yapılamaz. Malın teslimi ile ilgili

---

1 M*ecelle*, m. 105.

2 Örneğin Nezih Kemal Hammâd'ın *el-Hıyâze fi'l-Ukûd fi'l-Fıkhi'l-İslâmî* isimli eseri, H. Yunus Apaydın'a ait *DİA*., "Kabz" maddesi, İslâm Fıkıh Akademisinin altıncı dönem oturumunda kabz ile ilgili olarak sunulan tebliğ, müzakere ve kararları kabz kavramının genel olarak ele alındığı müstakil çalışmalardır. Bu makalede ise kabz, satım akdi ve mebî' merkezinde ve daha detaylı incelenmiştir.

3 Kâsânî, *Bedâi'*, V, 233; *Mecelle*, m. 103. Günümüz Türk, Alman ve İsviçre hukukunda mülkiyet satım sözleşmesinin yapılması ile değil akdin gereği olan ifânın (teslim) yapılması ile intikal eder. Fransız, Latin ve İskandinav hukuklarında ise İslâm hukukunda olduğu gibi mülkiyet akit ile intikal etmektedir. Yavuz, Cevdet, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler,* I-II, Beta Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1989, 2. bs. s. 37, 38.
Tahliyenin hükmen teslim olması ve bundan sonra mebî'e ait hasar sorumluluğunun müşteriye geçmesinden hareketle, kabzın alacak yanında borç olarak görülmesi de mümkündür. Bkz. Apaydın, H. Yunus, "Kabz", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, ss. 45-49, s. 46.

masraf ve işlemler satıcıya, bedelin teslimi ile ilgili masraf ve işlemler ise alıcıya aittir.[4]

İslâm hukukuna göre, akde konu edilecek malın teslimi imkân dahilinde olmalıdır. Mebî'in mevcut ve tesliminin mümkün olmaması ifa imkansızlığına yol açar. Bu imkansızlık akitten önce veya akitleşme sırasında ortaya çıkarsa butlan, akitten sonra oluşursa fesih sebebi olur.[5]

A. Kabz

Kabz, kelime olarak toplamak, almak, avuçlamak, malı kabul etmek, mülkünde olmak gibi anlamlara gelmektedir.[6] Terim olarak ise "tahliye ve tahalli yani satıcının müşteri ile mebî'in arasındaki tasarruf engelini kaldırması ve serbest bırakmasıdır."[7]Mâlikî hukukçuları kabzı," alınmak istenen şeye el koymak olan havz (veya hıyâze)" ile tanımlar.[8] Bu tanımlara göre kabz," bedel veya mebî'i gerçekten veya hükmen almak" olarak ifade edilebilir.

B. Teslim

Teslim, kelime olarak bir şeyi tam yani herhangi bir eksiklik bırakmadan vermek, razı olmak gibi anlamlara gelip[9] el değiştirme sürecinde borçlunun yapacağı davranışı anlatır. Hukukî olarak kabz ve teslim birbirlerinin kaçınılmaz sonucudur, yani mebî'in teslimi yapılmışsa kabzı, kabzı yapılmışsa teslimi gerçekleşmiştir.

İslâm hukukçuları eserlerinde teslimden çok kabz kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu tutumun gerekçelerini şu şekilde açıklamak mümkündür: Mebî'e ait hasar sorumluluğu intikali ve yeni tasarruflara konu olabilmesi sebebiyle kabz, teslime göre daha uzun bir prosedüre sahiptir. Ayrıca konu ile ilgili hadislerde kabz ifadesi geçmektedir.

Kabza ihtiyaç açısından akitler genel olarak üçe ayrılmaktadır. Birinci gruba giren havale, vasiyet gibi bazı işlemler için kabz çok önemli değildir. İkinci tip akitler için ise kabz hayati konumdadır. Kabz, ribevî malların satımı, sarf, selem ve bazı ortaklık çeşitlerinde (mudârebe, müzaraa ve müsâkât) sıhhat şartı, *aynî akitler* denilen hibe, âriyet, vedîa, karz ve rehin akitlerinde lüzum şartıdır. Üçüncü gruptaki akitlerde ise kabz akdin istikrarının sağlanması için gereklidir. Satım ve kira gibi akitler-

---

4 el-Kâsânî, Alâuddîn, *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, V, 234 vd; İbn Âbidîn,Muhammed, *Reddu'l-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr*, I-VIII, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984, V, 152.

5 Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I-III, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, II, 171; ez-Zerkâ,Mustafa, *el-Ukûdü'l-Müsemmâtü fi'l-Fıkhi'l-İslâmî: Akdü'l-Beyi'*, Dımaşk, Dâru'l-Kalem, 1979, s. 24.

6 İbn Manzûr, Muhammed el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab,* I-XV, Dâr-ı Sâdır, Beyrut, t.y*,* VII, 213; ez-Zebîdî, Muhammed, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs,* I-XL, Dâru'l-Hidâye, Kahire, ty. *IX, 5*; Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed (1205/1790), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, I-XL, Matbaatu Dâru'l-Me'mûn, Mısır 1357/1938,.

7 Kâsânî, *Bedâi'*, V, 244. Kabzın, terim olarak bilinen ve benimsenen tanımı Kâsânî'nin bu ifadesidir. Kanaatimizce İslâm hukukçuları kabzın "almak" olan sözlük anlamını yeterli gördüklerinden terim olarak ayrıca tarife gerek görmemişlerdir. Tahliye ise boşaltmak, terk etmek anlamına gelir *ve* hapsetmenin zıttıdır. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*,XIV, 237, VI, 44; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, XXXVIII, 7.

8 Tesûlî, Ali b. Abdüsselâm, *el-Behce fî Şerhi't-Tuhfe*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998. I, 271, II, s. 380.

9 Kal'acî, Muhammed Revvâs - Kanîbî, Hamîd Sâdık, *Mu'cemu Luğatil'-Fukahâ*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2004, 2. bs., s. 130.

de akit konusunun kabzı gerçekleşmezse bu tasarrufların icrasının anlamı kalmaz. Bu durum akdin infisah veya feshine yol açar.[10]

II. Kabz ve Teslimin Şartları

A. Taraflarda Aranan Şartlar

Mebî'in teslim ve kabzını yapacak kişiler bu işlemleri yapmaya ehil ve müşteri değilseler onu hukuken temsil yetkisine sahip olmalıdır.

1. Ehliyet: Bir akdi yapma yetkisine sahip olan kişiler, aynı zamanda o akdin konu ve bedelini teslim ve kabz yetkisine de sahiptirler. İslâm hukukçularının çoğuna göre tam edâ ehliyetine sahip yani akıllı, ergen ve mahcur olmayan kişiler kabz ve teslime yetkilidir.[11] Hanefîlere göre ise ergenlik her zaman gerekli olmayıp, akit ve sözlü tasarrufları yapma ehliyetine sahip olmak yeterlidir.[12]

2. Kabza Yetkili Olmak: Malı teslim veya kabz borçlu ya da alacaklının kendisi tarafından (asaleten) yapılabildiği gibi bunların adına vekil, veli, vasi, kefil veya ticarî ortak gibi başkası tarafından da yapılabilir. Başkası adına kabz ya vekalette olduğu gibi mal sahibinin isteği veya velayet ve vesayette olduğu gibi kanundan kaynaklanan bir yetki ile gerçekleştirilebilir.[13]

Kabz için vekil tayin edilen kişinin yerine bir başkasını vekil tayin etmesi doktrinde tartışılmıştır. Müvekkilin vekil tayinine açıkça izin vermesi durumunda bu yetki devri ittifakla geçerli görülmüştür. Açık izin yoksa Hanefîlere göre *mutlak vekâlet* ile tayin edilen vekil bir başkasını vekil tayin edebilir. Çoğunluğa göre ise vekil işi yapmaya tek başına gücünün yetmediği ve örf haline gelmiş durumlarda bu yola başvurabilir. Müvekkil ve vekil arasındaki vekâlet ilişkisinin karşılıklı güvene dayandığı ve izinsiz vekil tayininin bu ilişkiyi zedeleyeceği göz önünde tutulduğunda bu görüş daha isabetli görünmektedir.[14]

İslâm Hukukunda kural olarak, akdin her iki tarafını aynı kişinin temsil etmesi caiz görülmediğinden, mebî'in teslimi ve kabzı için de aynı kişi vekil tayin edilemez.[15]

3. İzin: Bir kişinin elindeki malı alıkoyma (hapis) hakkı[16] varsa, bu mal kabzedileceği zaman bu kişinin açık veya dolaylı izni gereklidir. Özellikle Hanefî ve

---

10 Suyûtî, Celâlüddîn, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fî Kavâid ve Furûu Fıkhi'ş-Şâfiiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982, 280 vd.

11 Nevevî, Muhyiddîn, *el-Mecmû' Şerhi'l-Mühezzeb li'ş-Şîrâzî*, I-XXIII, thk. N. Mutiî, Mektebetü'l-İrşad, Cidde, ty., IX, 184; İbn Kudâme, Muvaffakuddîn, *el-Muğnî*, I-XV, thk. A. Türki, A. el-Hulv, Dâru Alemi'l-Kütüb, Riyad 1998, 3. bs, VII, 78-79; el-Buhûtî, Mansur, *Keşşâfu'l-Kınâ' an Metni'l-İknâ'*, I-VI, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1402/1982., II, 403.

12 Kâsânî, *Bedâi'*, VI, 126, VII, 171.

13 Karaman, *M.İ.H.*, II, 539.Kâsânî, *Bedâi'*, VI, 141-142; Hammâd, Nezîh Kemâl, *el-Hıyâze fil Ukûd fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Beyân, Dımaşk, 1978. ss. 312, s. 59 vd.

14 Kâsânî, *Bedâi'*,V, 295 vd; el-Mâverdî, Ali b. Muhammed, *el-Hâvi'l-Kebîr*, I-VIII, thk. M. Matracî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1994, VI, 518, 519; Karâfî, Şehâbuddîn, *ez-Zehîra*, I-XIII, thk. S. Arab, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, VIII, 12; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 207-209.

15 Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukûku İslâmiye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1968, VI, 325; Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 339. Hanbelîlere göre ise, her iki tarafı da aynı vekilin temsili geçerlidir. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 230.

16 Hapis hakkı, satıcının peşin satışta bedeli tahsil edene kadar malı alıkoyma yetkisidir. Hanefî ve Mâlikîler bu hakkı satıcıya her durumda tanırken, Şâfiî ve Hanbelîler bedelin tahsilinin riskli olması halinde kabul ederler. Bkz. Kisbet, *İslam Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabz ve Teslimi*, s. 130 vd.

Mâlikîlere göre, müşteri her ne kadar satım akdi ile mebî'in mülkiyetini elde etmiş olsa da henüz bedelini ödemediği malı satıcının izni olmadan kabzedemez. Hanefîler, izinsiz kabzda, satıcıya müşterinin yaptığı tasarrufların feshi kabil olanlarını iptal hakkı tanırlar. Hapis hakkının bulunmadığı durumlarda ise (örneğin veresiye satışta veya peşin satışta bedel ödendikten sonra) izne gerek yoktur.[17]

B. Kabz ve Teslim Edilecek Malda Aranan Şartlar

Mebî' eğer mislî bir mal ise teslimden önce gereken ölçüm işlemleri yapılmış olmalıdır. Buna ek olarak Hanefî ve Şâfiîler, mebî'in maddî ve hukukî olarak yalın bir durumda olmasını da şart koşarlar.

1. Ölçüm İşlemlerinin Yapılmış Olması: Akit konusu olan mal, piyasada ölçülerek, tartılarak ya da sayılarak satılıyorsa satıcı, teslimden önce gereken bu işlemleri yapmış ve malı akde konu edilmemiş kısımdan ayırmış olmalıdır.

İslam hukukçuları bazı hadislere[18] dayanarak mebî'in alımı sırasında yapılan ölçüm işleminin başkasına satılırken yeterli olmadığını ve tekrarlanması gerektiğini söylerler. Ancak Hanefîler uzunluk ölçüsü ile ölçülenleri (mezrûât) bu kural kapsamına almazlar. Onlara göre hacim ölçüsü ile ölçülen (mekîl), ağırlık ölçüsü ile tartılanlar (mevzûn) ve aralarında çok az fark olup sayılarak (adediyât-ı mütekâribe) satılan bir malı alan, bunu satarken ölçüm işlemini yeniden yapmalıdır. Fakat uzunluk ölçüsü ile ölçülen (mezru) bir şey satın alanın bunu satarken tekrar ölçmesi gerekmez. Bu durumda kabzedilen mal eğer söylenenden fazla ise bu fazlalık müşterinindir, eksik ise bedelden indirim yapılmaz.[19] Ancak satış, bu tür bir malın her birimi için ayrı fiyat belirlenerek yapılmışsa tekrar ölçülüp değerlendirilir.[20]

2. Malın Başka Şeylerden Ayrılmış Olması: Hanefî ve Şâfiîlere göre, satışı yapılmış gayrimenkulde satıcının eşya veya ürünlerin bulunması kabz engelidir ve kabz bu fazlalıklar ayrılana kadar mevkuftur. Ancak taraflar anlaşırlarsa müşterinin içinde satıcının eşyası bulunan binanın kabzı geçerli olup eşyalar müşteride emanet olarak kalır. Öte yandan mebî'in akit dışı unsurlardan kolayca ayrılabildiği durumlar kabza engel görülmez. Mâlikîler mebî'in akde konu edilmemiş fazlalıklarla beraber olması durumunda daha müsamahalı düşünmektedirler. Onlara göre müşterinin tasarrufuna mani olmayan bitişiklikler mebî'in hukuken teslimine engel olmaz.[21]

Konu ile ilgili görüş ayrılıkları, mebî'in bu haliyle tahliyesinin gerçekleşmiş görülüp görülmeyeceği ile bağlantılıdır. Hanefî ve Şâfiîlere göre akit konusu gayrimen-

---

17 Kâsânî, *Bedâi'*, V, 252, VI, 123-125, İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, IV, 561, V, 147; Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 326. el-Haraşî, *Şerh alâ Muhtasarı Halîl*, I-IV, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty., V, 158, 159.

18 *"Bir yiyecek maddesi satın alan onu ölçmeden satmasın*!" Buhârî, Buyû, 51, 55; Müslim, Buyû, 29, 39; Ebû Dâvûd, Buyû, 65; Tirmîzî, Buyû, 56; İbn Mâce, Ticârât, 37. *Hz. Peygamber iki ölçekten yani satıcının ve alıcının ölçeklerinden geçmeden yiyecek maddesinin satışını yasakladı.* İbn Mâce, Ticârât, 37.

19 Kâsânî, *Bedâi'*, V, 244, 245; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, IV, 560; V, 150, İbnu'l-Hümâm, Kemâlüddîn, *Fethu'l-Kadîr*, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, VI, 476, 477; Mâverdî, *el-Hâvi*, V, 226, Haraşî, *Şerh*, V, 157; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, 186 vd.

20 Örneğin 6 m² diye satılan halının 7 m² çıkması sonucu etkilemez. Ancak metrekare başına bir fiyat belirlenip de satış yapılmışsa fiyat 7 m²ye göre hesaplanır. Aybakan, Bilal, *İslâm hukukunda Borçların İfası*, İFAV, İstanbul 1998, s. 70.

21 Heyet, *el-Fetevâ'l-Hindiyye*, I-VI, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, III, 19; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, IV, 562; Nevevî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, thk. A. Abdülmevcûd, A. Muavvaz, I-VIII, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Beyrut 2003. III, 175; ed-Derdîr, Ahmed Adevî *Şerhu'l-Kebîr*, I-V, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty., III, 145.

kulde satıcıya ait eşya bulunması tasarrufa dolayısıyla tahliyesine engeldir. Mâlikî ve Hanbelîlere göre tarafların karşılıklı anlaşması durumunda tahliye gerçekleşmiştir.[22] Kanaatimizce bu gibi durumların kabz engeli kabul edilmesinde, taraflar arasında çekişmeye yol açıp açmayacağı ölçü alınmalıdır.

III. Kabz ve Teslim Şekilleri

İslâm hukukunda akit konusunun teslim ve kabzının menkullerde elden veya yer değiştirme yoluyla yapılması esas olmakla birlikte özellikle Hanefîler tarafından tahliye de müstakil bir teslim şekli olarak kabul edilmiştir. Malda değişikliğe sebep olmak, malın müşterinin belirttiği birinin eline geçmesi ve satıştan önce müşterinin elinde olması gibi durumlar da kabz ifade eder. Ayrıca İslam hukukçuları arasında kabzda ölçü olarak örfün de dikkate alınmasına dair ortak bir kanaat vardır.

A. İslâm Hukukçularının Kabz ve Teslimin Şekilleri İle İlgili Görüşleri

Bütün mezheplerde gayrimenkul kabzının tahliyesi ile gerçekleştiği kabul edilmiştir. Menkul mebî'in yerinin değiştirilmesi ile kabzedilmiş olduğunda da görüş birliği vardır. Fakat menkulün başka bir yol varken sadece tahliye ile kabzı tartışmalıdır. Hanefîlere göre, menkul malın elden teslim ve nakil ile kabz imkânı varken tahliyesi ile kabzı da mümkündür. Şâfiîlere göre, kabz öncelikle elden teslim veya nakil ile yapılır. Bunlar mümkün değilse tahliyeye başvurulur. Mâlikîlere göre kabzda örf ölçü alınır. Hanbelîlere göre menkul mebî' fizikî özelliğine göre elden teslim ya da nakil, mislî ise ölçümü yapıldıktan sonra gibi uygun şekillerde kabzedilir.[23]

İslâm hukukçularının kabz ve örf arasındaki ilişkiyi belirten ifadelerinden,[24] kabzın malın özelliklerine ve içinde bulunulan mekân ve zamana göre değişen bir işlem olduğu sonucu çıkmaktadır. Kanaatimizce kabz ile ilgili en kuşatıcı ölçü, Hanbelîlerin "kabz, malın özelliğine göre nasıl uygun ise o şekilde olur" kuralıdır.[25]

B. Başlıca Kabz ve Teslim Şekilleri

Kabz, temelde hakikî ve hükmî olarak iki yolla gerçekleşir.

1. Hakikî Kabz (Elden Teslim veya Nakil): Taşınır mebî'in tesliminin en sık rastlanan şekli hakikî yani fiilî olarak gerçekleşip elden verilmesi ya da genellikle alıcının istediği bir yere naklidir.

2. Hükmî Kabz, Tahliye (Malın Belirlenip Ayrılması): "Satıcının, müşterinin serbestçe tasarruf edebileceği şekilde mal ile müşteri arasındaki engelleri kaldırması" anlamındaki tahliye hükmî kabz yolunun en yaygın usulüdür.[26] Satılan mal tahliye ile hakikî kabza hazır hale getirilip müşteriye sunulmaktadır. Böylece mebî'e ait hasar sorumluluğu ve tasarruf hakkı müşteriye geçmektedir.

---

22 Hammâd, *el-Hıyâze*, s. 77.

23 Kâsânî, *Bedâi'*, V, 244; *el-Fetevâ'l-Hindiyye*, III, 18; Mâverdî,*el-Hâvi*, V, 226 vd; Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 333, 342; Haraşî, *Şerh.*, V, 158; Buhûtî, *Keşşâf*, III, 247.

24 Bkz. İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, IV, 462; Mâverdî, *el-Hâvi*, V, 192, 226; Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 333; eş-Şirbînî, Şemsüddîn el-Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc*, I-IV, Dâru'l- Marife, Beyrut, 1997, II, 94; Haraşî, *Şerh.*, V, 158; İbn Kudâme,*el-Muğnî*,VI, 182.

25 *Mecelle*'nin "*Mebîin ihtilâfıyla keyfiyet-i teslimi dahi muhtelif olur*" maddesi bu esasa işaret eder (m. 265).Bununla beraber *Mecelle*'de, tahliye mutlak bir kabz şekli olarak da kabul edilmiştir. Bkz. m. 263, 270, 272, 274.

26 Kâsânî, *Bedâi'*, V, 244; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, IV, 562.

İslâm hukukunda menkullerin fiilen kabzının mümkün olmadığı durumlarda tahliyeye başvurulacağı hakkında ortak kabul bulunmaktadır. Fakat Hanefîler böyle bir zorunluluk olmasa da tahliye ile kabzı geçerli kabul ederler.

Kabzı henüz tanım aşamasında tahliye ile özdeşleştiren Hanefîler bu görüşlerine naklî delil olarak Hz. Peygamberin (s.a.s.) satın aldığı bir malı fiilen kabzetmediği halde hibe etmesini[27] gösterirler. Bir başka delilleri de kabzın yani el ile almanın, müşterinin eylemi olmasıdır. Bu durumda satıcıya düşen iş malı kabza hazır hale getirmektir ki bu da tahliyedir.[28]

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîlere göre ise "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) götürü usulle alınan mebî'in başka bir yere taşınmadan satışını yasaklamasına" dair rivayetler[29] elden teslimi yapılabilen ve yeri değiştirilebilen mebî'in kabzı için tahliyenin yeterli olmadığını göstermektedir. Diğer taraftan tahliye ile kabz, haksız kazanç ve faize sebep olabilir. Tahliye yoluna ancak hakikî kabz yapılamıyorsa başvurulabilir.[30]

Çoğunluğun dayandığı hadislerde sıhhat problemleri bulunmaktadır. Üstelik bu hadislerdeki yasak, kabzın şeklinden çok kabz öncesi satışa yöneliktir.[31] Bu mevzuda Hanefîlerin sundukları deliller daha sağlam ve makuldür. Menkullerin teslimi için mutlaka yerlerinin değiştirilmesi gerekmemektedir, satıcı tahliye ile yetinebilir.

Kanaatimizce tahliye ile kabzı tarafların anlaşmasına bağlı bir yol olarak kabul etmek daha doğru olacaktır. Eğer tek taraflı bir hak olarak görülürse karşı taraf bundan zarar görebilir. Örneğin satıcı, teslime kadar geçen sürede malın korunması için gereken önemi göstermeyebilir. Fakat satıcının mebî'i uygun şekilde tahliye ettiği halde müşterinin haklı bir sebep göstermeden kabzdan imtinası durumunda, tahliye ile borcunu ifa etmiş kabul edilerek satıcı korunmalıdır.

Tahliyeye ile kabzın sınırlarını genişleten Hanefîler, ortaya çıkan boşluğu telafi etmek amacıyla diğer mezheplere göre sıkı şartlar belirlemişlerdir. Hanefîlere göre tahliye ile kabzın sahih olabilmesi için müşterinin mebî'de tasarrufuna imkân sağlayacak şekilde (özellikle hukukî) engellerin giderilmesi, mebî'in akit meclisinde hazır ve görünür olması ve satıcının tahliyeye dair beyanı gerekir.[32]

3. Kabz ve Teslim Sayılan Diğer Yollar: Hükmî kabzın diğer şekilleri şunlardır:

a. Müşterinin malda değişikliğe sebep olması: Müşterinin veya onun isteği üzerine satıcının malda yaptıkları izalesi mümkün olmayan değişiklikler, malın değerini önemli ölçüde artıran ya da azaltan ilaveler, mala zarar veren tasarruflar kabz olarak kabul edilir.[33]

---

27 Buhârî, Buyû, 47, Hibe, 25.

28 Hanefilere göre sarf akdinde ve müşterinin mebî'i satıcıya iadesinde tahliye ile kabz yapılamaz. Ayrıca tahliye, hacmi ölçülenler ve tartılanlarda eksik kabzdır. Kâsânî, *Bedâi'*, V, 244; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, IV, 561-563, V, 258.

29 Müslim, Buyû 34; Ebû Dâvûd, Buyû 65; Tirmîzî, Buyû, 57; İbn Mâce, Ticârât, 38.

30 Mâverdî,*el-Hâvi*, V, 226 vd; Nevevî,*el-Mecmû'*, IX, 333, 342; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, 186, 187.

31 Bkz. Karadâğî, Ali Muhiddîn, "el-Kabzu, Suverahû ve bihâsseti'l-Müsteceddetü minha ve Ahkâmühâ", *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî*, VI/1, Cidde 1990, ss. 555-634, s. 411- 415.

32 Bkz. İbnu'l-Hümâm,*Fethu'l-Kadîr*, VI, 274, 275; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, IV, 562.

33 Kâsânî, *Bedâi'*, V, 246; er-Râfiî, Abdülkerim b. Muhammed, *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*, I-XIII, thk. A. Muavvaz – A. Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, IV, 286; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, 185.

b. Satıcının kabza engel olmaması: Satıcı, müşteri veya onun ortak, işçi ve nakliyecisi gibi temsilcilerinin malı alıp götürdüklerini görür ve engel olmazsa yapılan işlem kabz hükmünü alır.[34]

c. Emanet ve ödünç verme işlemleri: Akit konusunun müşteri veya onun istediği üçüncü bir şahsa emanet bırakılması veya ödünç verilmesi kabz sonucunu doğurur.[35]

d. Satım akdinden önceki kabz: Kural olarak bir şeyi elinde tutan kişinin, bunu satın aldığında tekrar kabzetmesine gerek yoktur. Fakat Hanefîlere göre ilk kabzın hasar sorumluğu, müşterinin kabz sorumluluğundan aşağı olmamalıdır. Örneğin bir malı gasp veya fâsit akit sebebiyle elinde tutanın (kabz-ı damân) bunu satın aldığında önceki kabzı yeterlidir. Fakat elinde tuttuğu emaneti satın alanın bu kabzı (kabz-ı emanet) satış için gereken kabzın yerini almaz. Diğer mezheplere göre ise önceki kabz her durumda sonraki kabzın yerine geçmektedir.[36]

e. Müşterinin, malı itlaf edene tazmin yolunu seçmesi: İmam Ebû Yusuf'a göre satıcı ve alıcı dışında üçüncü bir kişi kabzdan önce mebî'e zarar verdiğinde, müşterinin akdi fesih yerine zararın tazmini için bu kişiyi takip yolunu seçmesi, hükmen kabzdır.[37]

f. Sanal teslim: Günümüzde yazılım ürünleri, sözleşmelerinden karşılıklı bedellerin teslimine kadar bütün aşamalarının sanal ortamda gerçekleştiği işlemlere konu olmaktadır. Bu yazılımların fizikî varlık olarak değerlendirilmeleri ve kendilerine özgü teslim ve kabz şekillerinin olduğu kabul edilmelidir.

Yazılımlar genellikle bazı kodlar girildikten sonra kullanıma hazır hale geldiğinden yazılımın kendisinden çok bu kodların teslimi daha önemlidir. İslam hukukunda kabz hususunda örfün belirleyici olduğunu ve bir şeyin kabzının özelliklerine göre yapılacağını belirtmiştik. Buna göre sanal olan bir şeyin kabzı da kendi sanal ortamında olacaktır. Örneğin yazılımın etkinleştirme kodlarının veya tam sürümünün internet üzerinden müşteriye sunulması ile kabzı gerçekleşir. Menkul Kıymetler Borsalarında, hisse senetlerinin devir ve teslimlerinin borsa bilgisayarlarında yapılması sanal teslim ve kabz işlemlerine bir başka örnektir.

Günümüzde gayrimenkullerin satımında resmî teslim, tapu siciline kayıt ile yapılmaktadır. Kanaatimizce tescil, teslim için tamamlayıcı ve gerekli bir işlemdir (aynı gereklilik menkullerde de fatura, irsaliye gibi belgeler için de söylenebilir). Fakat tapu tesciline kayıt, teslim için tek başına yeterli değildir. Bu tescil işlemi ile beraber gayrimenkulün müşterinin faydalanmasını sağlayacak şekilde tahliyesi de yapılmalıdır. Aksi halde taraflar arasında ciddi anlaşmazlıklar çıkabilir.

Miktarı ve cinsi tayin edilen malların ölçülüp tartıldıktan sonra müşterinin belirlediği bir kaba konulması veya yüklenmesi de teslim yerine geçen bir işlemdir.[38]

---

34 *Mecelle*, m. 269, 276.

35 *el-Fetevâ'l-Hindiyye*, III, 22; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, IV, 561.

36 el-Bağdâdî, Gânim b. Muhammed, *Mecma'u'd-Damânât*, I-II, thk. M. A. Serâc, A. C. Muhammed, Dâru's-Selâm, Kahire, 1999, I, 248. Bkz. Kisbet, *Malın Kabz ve Teslimi*, s. 91, 92.

37 Kâsânî, *Bedâi'*, V, 246, 247.

38 Ali Haydar, *Düreru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, I-IV, thk., F. el-Hüseyni, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, I, 220, 221.

Günümüzde uluslararası ticaretin sağlıklı şekilde yürüyebilmesi için çeşitli teslim şekilleri (Incoterms) düzenlenmiştir. Taraflar akit sırasında bunlardan biri üzerinde anlaşırlar. Bu teslim şekillerinin en çok tercih edilenleri olan FOB'da nakliye ve ilgili sorumluluklar alıcıya, CIF'te ise satıcıya aittir. Bu tür şartlar İslam Hukuku açısından geçerli ve tarafları bağlayıcıdır. FOB'da nakliyeyi müşteri üstlendiğinden mebî'in hasar sorumluluğu ona geçmekte ve taşıyıcının kabzı müşteri için hükmî kabz ifade etmektedir.[39]

IV. Teslim Yeri, Zamanı ve masraflarI

Klasik fıkıh kitaplarının telif edildiği devirlerde satış işlemleri daha sade olduğundan mebî'in teslim yeri ve zamanı ile ilgili hükümler (selem akdi hariç) genel mahiyettedir. İslâm hukukunda ifa mekân ve zamanı ile ilgili hükümlerin ayrıntılı olarak düzenlenmesine *Mecelle* ile başlanmıştır.

A. Teslim Yeri

1. Taraflarca Belirlenmişse: Malın teslim yeri ile ilgili genel kural, öncelikle tarafların belirlediği yerde yapılmasıdır. Taraflarakit sırasında teslim yerini açık veya örtülü (dolaylı) olarak tayin etmişlerse ifa bu yerde yapılır.[40] Teslim yeri ile ilgili şartlar mebî'in teslimini teyit ettiğinden akdin muktezasına elverişli ve geçerlidir. Fakat teslimde gecikme, faiz gibi meşru olmayan durumlara sebep olan şartlara uyulmaz. Örneğin nakliye ücreti ayrıca belirlenmemişse malın alıcının bulunduğu yere taşınması şartıyla satışı fâsittir.[41]

2. Taraflarca Belirlenmemişse: Taraflar mebî'in teslim yeri hakkında herhangi bir anlaşma yapmamışlarsa ifa mekânı ya akdin yapıldığı[42] veya *Mecelle*'de kural haline getirildikten sonra yaygınlaşan ve günümüzde tercih edilen görüşe göre mebî'in akit sırasında bulunduğu[43] yerdir.

Teslim yeri, tarafların tayini yanında örf ve adet ya da malın mahiyetinden de tespit edilebilir.

İslâm hukukçuları, teslimi vadeli olduğu için selemde akit konusunun (müslemün fîh) teslim yerini özel olarak incelemişlerdir. Özetle, teslim masraf gerektirmiyor ve akit yapılan yer de teslime uygun ise herhangi bir yer kararlaştırmaya gerek yoktur, teslim yeri akdin yapıldığı yerdir. Fakat teslim için masraf gerekiyor veya akdin yapıldığı yer teslime uygun değilse anlaşmazlıkların önüne geçmek için teslim yeri akit sırasında kararlaştırılmalıdır.[44]

---

39 Bkz. Kisbet, *Malın Kabz ve Teslimi*, s. 105-108.

40 *Bir mahal-i muayyende teslim olunmak şartıyla satılmış olan malın, orada teslimi lâzım gelir.* (*Mecelle*, m. 287).

41 Nevevî, *Ravza*, III, 254;Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul, 1993,s. 256, 257.

42 Bkz. es-Serahsî,Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, I-XXX, thk. H. M. Meys, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2000,IX, 48, XV, 99; Kâsânî,*Bedâi'*, V, 213; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*,IV, 594; eş-Şîrâzî, Cemâlüddîn İbrâhim b. Ali (476/1083), *el-Mühezzeb fî Fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, I-III, thk: Z. Âmirât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995,II, 77; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, 414.

43 *Mutlak akit, akit konusunun akit yapılırken nerede bulunuyorsa orada teslimini gerektirir.* (*Mecelle*, m. 285).

44 İbnu'l-Hümâm,*Fethu'l-Kadîr*, VII, 88, vd; Şirbînî*Muğni'l-Muhtâc*, II, 137; Buhûtî, *Keşşâf*, III, 306; İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesıd*, I-II, Matbaatü Mustafa el-Bâbî, Mısır, 1975, 4. bs., II, 204.

B.Teslim Zamanı

Mebî'in teslim zamanı, satım akdini müteakiben başlar. Teslimin geciktirilmesi her iki taraf için sorunlara yol açabileceğinden, en kısa sürede yapılmalıdır. Mebî'i teslim, ayn borcu olduğundan bunu geciktirecek şartlar akdi ifsat eder.[45]

Selem (ve istısnâ') akdinde, mebî'i teslim deyn borcudur ve vadelidir. İslâm hukukçuları müslemün fîhin (mebî') teslim tarihinin net olarak belirlenmesi gerektiği aksi halde akdin geçerli olmayacağı hakkında görüş birliğindedirler.[46] Çünkü gerek "*Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman onu yazın*" ayetinde, gerekse Hz Peygamber'in, "*Kim selem yapacak olursa ölçüsü belli, tartısı belli, vadesi belli olarak yapsın"* hadisinde, teslim tarihinin belirli olması vurgulanmaktadır.[47]

Prensip olarak, malın ölçme, tartma ve sayma vb. teslime hazır hale getirilmesiyle ilgili işlem ve masraflar satıcıya, bedelin teslimi ile ilgili işlem masraflar ise alıcıya aittir. Yine de tarafların masraflara kimin katlanacağını tayin hakkı vardır. Bazı durumlarda ise yapılacak işlem ve masrafın kime ait olacağını, örf veya yasal düzenlemeler belirler. Örneğin teslimin tamamlayıcısı olan mebî'in tahliyesi, nakliyesi, devri için gerekli resmî işlemler ve fatura vb. evrakların hazırlanması satıcı tarafından yapılmalıdır. Taraflar, malın satışı için aracılık eden kişilerin ücretlerini kimden alacaklarını belirlememişlerse ilgili yerin örfüne bakılır.[48]

Mebî'in tahliyesinden sonra başta nakliye, kurulum gibi işlem ve masraflar kural olarak müşterinindir.Fakat bu işleri satıcının yapacağına dair taahhüdü veya teamül varsa bunları yapmak satıcının borcudur.[49]

V. Kabzın gerçekleşmesinin hukuki etkileri

Satın alınan malın kabzının en önemli iki sonucu, malda başta satış olmak üzere malî tasarruf yapma serbestliği ve mala ait sorumluluğun satıcıdan alıcıya geçmesidir. Bu hak ve mesuliyet birbiriyle bağlantılı olup hasar sorumluluğu üstlenilmeyen malın satışı geçerli görülmemiştir.

A. Kabz Öncesi Satış

Hz. Peygamberin (s.a.s) satın alınan malın kabzedilmeden satışını yasaklamasından hareketle İslâm hukukçuları kabzın yeni tasarruflara etkisini, kabz öncesi satış merkezinde ele almışlardır. Kabz öncesi satış konusundaki görüşleri, kısmen izin verenler (Malikî ve Hanbelîler) ve karşı çıkanlar (Hanefî ve Şâfiîler) olarak iki grupta toplamak mümkündür.

---

45 Kâsânî,*Bedâi'*, V, 156, 174; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 98; Nevevî, *Ravza*, III, 254. Tesûlî, *el-Behce*, II, 14. Türk Borçlar Kanununa göre de mutlak olarak yapılan akdin doğurduğu borcun peşin ödenmesi gerekir (m. 74, 208).

46 Serahsî,*el-Mebsût*,XII, 108; İbn Rüşd,*Bidâyetü'l-Müctehid*, II, 203, 204; İbn Kudâme,*el-Muğnî*, VI, 402, 403; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 76.

47 Bakara, 2/282; Buhârî, Selem, 1, 2, 7; Müslim, Müsâkât, 128.

48 *Mecelle*, m. 289. Ali Haydar,*Dürer*, I, 231, 232.

49 *el-Fetevâ'l-Hindiyye*, III, 30; İbn Âbidîn,*Reddu'l-Muhtâr*, IV, 560. İbn Kudâme,*el-Muğnî*, VI, 188; Ali Haydar, *Dürer*, I, 232.

1. Mebî'de Kabz Öncesi Tasarruflar Hakkındaki Görüşler: Fakihler, ilgili hadislerde açıkça geçtiği için gıda maddelerinin kabzından önce satışının yapılamayacağı mevzuunda ittifak etmişlerdir. Fakat diğer maddelerin yasak kapsamına girmesi tartışmalıdır. Malikîlere göre yalnızca gıda maddeleri, Hanbelîlere göre ölçümü gereken, Hanefîlere göre menkul, Şâfiîlere göre ise her çeşit mebî' kabzedilmeden satılamaz.[50]

Mâlikîler, kabz öncesi satış yasağının illetinin gıda maddesi vasfı olduğunu söylerler. Çünkü ilgili hadislerde açıkça yiyecek kaydı geçmektedir.[51]

Hanbelîlere göre Hz. Peygamber devrinde ölçülerek ve tartılarak satılan şeyler genellikle gıda maddeleri olduğundan, hadislerde geçen yiyecek ifadesi, ölçümü yapılarak satılan diğer maddelere örnektir. Bu sebeple illet ölçüm işlemidir.[52]

Hanefîlere göre bir şeyi kabzetmeden satmak garar içeren yani sonucu belli olmayan bir tasarruftur. Mebî'in ilk müşteriye tesliminden önce helâk ihtimali, ikinci satışın fesâdına sebep olmaktadır. Bu sebeple illet garardır. Fakat helâk ihtimali olmayan gayrimenkullerkabzetmeden satılabilir.[53]

Şâfiîlere göre ise illet, kabz öncesi satışta garar ve faiz şüphesi bulunmasıdır. Müşterinin kabzetmediği mala ait mülkiyeti istikrarsızdır. Bu riskli halde iken satışı, teslimine güç yetirilemeyen malın satışına benzer ve gararlıdır. Öte yandan mebî' kabzedilene kadar müşterinin tazmin sorumluluğuna girmediğinden kabzı öncesi satışı ile elde edilen kazanç faize benzemektedir. Kabz öncesi satışta ortaya çıkabilecek başka bir problem de mebî'in hem birinci hem de ikinci satıcının hasar sorumluğunda görünmesinin yol açacağı karışıklıktır.[54]

2. Değerlendirme: Tarafların kabz öncesi satış ile ilgili hadislere yaklaşımlarına baktığımızda, Mâlikî ve Hanbelîlerin görüşlerini hadisler ile şekillendirdiğini, Hanefî ve Şâfiîlerin ise hadisleri mevcut görüşlerine destek olarak kullandıklarını görmekteyiz.

Mâlikîler ve Hanbelîlerin yalnızca hadislerde geçen ifadeleri esas alıp diğer maddeleri hüküm dışında tutmaları isabetli değildir. Özellikle Hanbelîlerin garar ve faiz şüphesine dair görüşlerini yalnızca mislî mallarla ile sınırlandırmaları çelişkilidir.

Hanefî ve Şâfiîler, içtihatlarında garar içeren akdin geçersiz olması ve kabz öncesi satışta hasar sorumluluğu üstlenilmemiş kazanç bulunmasından hareket etmektedirler. Onlara göre kabzdan önce mebî'in kısmen veya tamamen helâk ihtimali, taşıması bu mebî' üzerinde yapılacak tasarrufları gararlı hale getirmektedir. Yine bu guruptaki fakihler, "kabzedilmeyen malın satışının ve sorumluluğu üstlenilmeyen

---

50 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, 187; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 13; Kâsânî, *Bedâi'*,V, 180, 181.

51 İbn-i Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II, 144; Sehnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, III, 132, 133.

52 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, 191; Buhûtî, *Keşşâf*, III, 241, 246. Hanbelîlere göre mislî bir mal ölçümünden (kabzından) önce satılırsa ilk satış akdin fesholmasına yol açabilecek garar, ikinci satış ise tazmin sorumluluğu üstlenilmemiş bir kazanç içerir ki İslâm hukukunda bu özellikleri taşıyan akitler fasittir. İbn Kudâme, aynı yer.

53 Hanefîler, helak ihtimali olmadığı için gayrimenkullerin kabz öncesi satışına izin verirler. Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 8-10; Kâsânî, *Bedâi'*,V, 180, 181. Ancak gayrimenkulün deniz veya akarsu kenarında olması gibi durumlarda helâk ihtimali yüksek olduğundan bunların kabzından önce satışı yapılamaz. el-Aynî, Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed, *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*, I-XII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1980, VII, 322-323. Günümüzde istimlâk riski de helâk kapsamında değerlendirilebilir.

54 Mâverdî, *el-Hâvi*, V, 220-223; Râfiî, *el-Azîz*, IV, 294, 297, 298; Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 320, 321, 328; Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, II, 90.

kazancın yasaklanması"[55] ile ilgili hadisleri de görüşlerine delil olarak göstermişlerdir.

Yukarıdaki görüşler yanında, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) götürü usulle satılan malların yerlerinin değiştirilmeden satışını yasaklaması ve bu yasağa uymayanların cezalandırılmasından[56], hem riski üstlenilmemiş kazancın hem de suni fiyat artışının önüne geçilmesinin amaçlandığı anlaşılmaktadır.

B. Kabzın Hasar Sorumluluğuna Etkisi

Kabzın gerçekleşmesinin ikinci önemli sonucu, mebî'e ait damân yani hasar sorumluluğunun müşteriye intikalidir. Mebî' üzerinde tasarruf yapılması bu sorumluluğu üstlenmeye bağlıdır. Hasar sorumluluğu, müşteriye Hanefî ve Şâfiîlere göre kabz, Hanbelî ve Mâlikîlere göre ise akit ile intikal etmektedir.

1. Sorumluluğun Kaynağı Hakkındaki Görüşler: İslam hukukçuları arasında yalnızca mukadderattan (ölçülebilen) olan mebî'in hasar sorumluluğunun kabz (ölçüm) ile intikal ettiği hakkında görüş birliği vardır. Diğer mallardaki intikal hakkındaki görüşler, kabz öncesi satıştaki içtihatlar doğrultusundadır.

Mâlikî ve Hanbelîlere göre, ölçümü gerekmeyen mal satım akdinin yapılmasıyla alıcının uhdesine geçer. Çünkü "bir şeyden yararlanmanın onun hasarına katlanmak karşılığında olduğuna" dair genel kural, malı kabzetmemiş olsa bile akit sonrası yarar ve hasarının müşteriye ait olduğunu ortaya koymaktadır. Fakat akit meclisinde bulunmayan (gâip) menkul malın satışında sorumluluk teslime kadar satıcınındır.[57]

Başta Hanefî ve Şâfiîler olmak üzere İslâm hukukçularının çoğu ise mebî'e ait hasar sorumluluğunun kabz ile intikal ettiğini kabul etmişlerdir. Buna delil olarak da "Hz. Peygamber'in, kabzedilmemiş malın satışını ve riski üstlenilmemiş kazanç elde etmeyi yasaklamasını" gösterirler.[58] Mebî'de tam tasarruf imkânının fiilî kabz ile sağlanılacağı düşünüldüğünde bu görüşü daha isabetli bulmaktayız.

2. Mebî'de Kabz Öncesi Değişimler: Mebî'in teslimi yapılana kadar yok olabilir, eksilebilir, veya meyve, yavru gibi artışlar (semere) oluşabilir. Zararlı fiile kimin sebebiyet verdiği, oluşan hasara katlanması gereken tarafı belirleyici olmaktadır.

Genel olarak müşterinin malı kabzetmesinden oluşan hasar ve hükümleri şöyledir:[59] Hasar, etki açısından helâk veya kısmî zarar görme şeklinde, sebep açısından tabiî olay, satıcı, alıcı, üçüncü kişi veya mebî'in kendisi tarafından, yer olarak da mebî'in kendisinde veya semerelerinde gerçekleşmektedir.

Zararın etkisi dikkate alındığında, mebî'in kabzdan önce tamamen helâki akdin infisahına yol açar. Sebep olan kişi açısından satıcının etkisi infisah, alıcının etkisi kabzdır. Üçüncü bir kişinin zarar vermesi, müşteri için fesih veya bu şahsa

---

55 Ebû Dâvûd, Buyû, 68; Tirmîzî, Buyû, 19; İbn Mâce, Ticârât, 20; Nesâî, Buyû, 72.

56 Buhârî, Buyû, 54, 56; Ebû Dâvûd, Buyû, 65.

57 Haraşî, V, 158, 159; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, 181, 185.

58 Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 64, 68; Kâsânî, *Bedâi'*, V, 241, 244 v.d.;Nevevî, *Ravza*, III, 159; Zerkâ, *Akdü'l-Bey'i*, s. 121; Karaman, *M.İ.H.*, II, 560.

59 Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 9 vd.; Kâsânî, *Bedâi'*,V, 238, 240; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, VI, 273; Mâverdî, *el-Hâvi*, V, 136, 209; Râfiî, *el-Azîz*, IV, 288-293; Nevevî, *Ravza*, III, 161-164; Karâfî, *ez-Zehîra*, V, 128, 129; Derdîr, *Şerhu'l-Kebîr*, III, 147, 150; İbn Kudâme, *el-Muğnî.*, VI, 183, 185; Buhûtî, *Keşşâf*, III, 242, 243.

zararı tazmin ettirerek satışı onaylama arasında seçimlik hak doğurur. Zarara, doğal bir olay ve mebî'in kendisinin sebep olmuşsa akit kendiliğinden infisah olur. Semerelerdeki hasarın ise bedelden indirim hakkı doğurduğu söylenebilir. Zarara sebep olan işçi, nakliyeci gibi kişiler hangi tarafın emrinde çalışıyorlarsa sorumluluk o tarafa aittir.

Mebî'in bir kısmının zarar görmesi durumunda ise buna satıcının etkisi müşteri için bedelden iskonto hakkı doğurur. Malın kendisinin sebep olduğu hasarda, müşterinin malı ya bu haliyle ve bedelin tamamı karşılığında kabul veya fesih hakkı vardır. Kısmî hasara alıcının veya üçüncü bir şahsın sebep olması, tamamının helâk olması ile aynı hükümlere tabidir. Doğal bir olay sebebiyle oluşan hasar karşısında müşteri satışı feshedebilir. Eğer zarar görmüş kısım ayrılabiliyorsa isterse sağlam kısmı alır ve zarara denk gelen tutar bedelden düşürülür.[60] Fakat ayrılamıyorsa ve ayıplı malı bu haliyle almak isterse indirim yapılmaz.

Müşteri, denemek için götürdüğü malı (sevm-i şirâ) kabzetmiştir ve tazmin yükümlüsüdür fakat bunu satın almadan önce birine göstermek ve danışmak için götürmüşse (sevm-i nazar) bu mal emanet hükümlerine tabidir.[61]

3. Mebî'de Kabz Sonrası Değişimler: Kabz ile hasar sorumluluğu müşteriye geçtiğinden, teslim alınmış mala gelecek her türlü zarardan artık bunun zilyedi olan müşteri sorumludur. Fakat satıcının hapis hakkı sebebiyle geri aldığı mala verdiği ve malda akit ya da kabzdan önce bulunan imalat hatası gibi gizli bir kusur sebebiyle ortaya çıkan hasardan satıcı veya üretici sorumlu olur.[62]

SONUÇ

Satım akdi, her ne kadar tarafların irade beyanı ile kuruluşunu tamamlamış olsa da mebî'in teslimine kadar sağlam bir zemine oturmamıştır. Satılan malın kabzı ile akit sağlama alınmaktadır.

Malı teslim ve tesellüm edecek kişilerin hukuken salahiyetli olmaları yanında sağlam olarak teslim ve muhafaza edebilmeye elverişli olmaları da gerekir. Kabzedilecek mebî'in satışa konu olmayan şeylerden arındırılması gerekir ve bu satıcının görevidir. Fakat akit dışı unsurlar hakkında taraflar anlaşmışsa veya bunlar alıcının tasarrufuna engel olmuyorsa kabz mümkündür.

Günümüzde ticarî işlemlerin çok daha çeşitlilik kazandığı ve farklılaştığı göz önüne alınırsa teslim ve kabzın şekli konusunda tek bir mezhebin ölçüsünün tercih edilmesi yerine, malın özellikleri ve teamüllerin dikkate alınması daha isabetli olacaktır. Hanefîlerin, menkullerde fiilî kabz mümkün olsa bile tahliyeye başvurulabileceği görüşünün tercihi zorunlu hale gelmiştir. Tahliye ile kabz konusunda çoğunluğun görüşü güvenlik, Hanefîlerin görüşü ise esneklik sağlamaktadır. Örneğin toptan mal alım satımlarında ara satıcılar için tahliye ile kabz bir ihtiyaçtır ve burada Hanefîlerin içtihadı tercih edilmelidir. Öte yandan son alıcı (tüketici) için önemli olan ürünün kendine güvenli bir şekilde ulaşmasıdır. Ürün nakliyesinin külfetli olduğu du-

---

60 Örneğin, on ton buğdayın, iki tonu ıslanarak bozulmuşsa bedelden % 20 indirim yapılır. Satın alınan arazideki ağaç ve binaların yanması veya yıkılması ise indirime sebep olmaz.

61 Bağdâdî, *Mecmau'd-Damânât*, I, 475, 476; Bilmen, *Kâmûs*, VI, 55.

62 Kâsânî, *Bedâi'*,V, 241, 242; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 49; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II, 179, vd.; Buhûtî, *Keşşâf*, III, 218.

rumlarda satıcının tahliye ile yetinip aradan çekilmesi müşteriyi zor durumda bırakabilir. O halde uygun olan tahliye ile kabzın seçiminin tarafların anlaşmasına bırakılmasıdır. Yine de diğer mezheplerin fiilî kabzı esas kabul etmesi, bazı idarî tedbirlerin (tüketicinin korunması gibi) alınmasına dayanak olabilir.

İslâm hukukçularının mebî'de tasarruf yetkisi için kabza neden ihtiyaç duyulduğu hakkında iki yaklaşımı bulunmaktadır. İlkine göre hadislerle yasaklandığı, ikincisine göre ise akitte bulunmaması gereken durumlara sebep olduğu için mebî'in teslim alınmasından önce satışı caiz değildir. Görüldüğü gibi Hanefî ve Şâfiîler garar ve haksız kazanç ihtimali nedeniyle kabz öncesi satışa karşı çıkmaktadırlar.

Günümüzde teknolojik gelişmeler, ürünlerin daha kolay temini, kontrolü, nakliyesi ve depolanması gibi işlemleri daha seri ve güvenli hale getirerek garar riskini azaltmakta fakat kabz öncesi satış ile karaborsacılık ve vurgunculuk yapılmasını da kolaylaştırmaktadır. Bu sebeple (özellikle sanal ticarette çok sık rastlanılan) kabz öncesi satışın, garar içermesi, sorumluluğu üstlenilmemiş kazanç sebebiyle faize benzemesi ve malın fiyatının gereksiz olarak yükselip tüketicilerin zarar görmesine yol açması göz önüne alındığında Hanefî ve Şâfiî hukukçularının görüşünün daha isabetli olduğu söylenebilir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.491-502

İSLAM BORÇLAR HUKUKUNDA SATIM AKDİNİN KONUSUNA DAİR CEHÂLET VE AKDE ETKİSİ

Necmeddin GÜNEY*

Lack Of Knowledge Of The Subject Matter
In Sales Contracts And Its Effect On The Contract In Islamic Law

In a sale contract the buyer is expected to have sufficient knowledge about the subject matter because full knowledge of the subject matter is one of the provisions for consent in contracts. However sometimes there is lack of knowledge (jahalah) about the subject matter on the part of the buyer. Muslim jurists ruled the invalidity of any transaction which involves an unacceptable degree of jahalah. A contract becomes defective and may consequently become void if the lack of knowledge about the subject matter is to the extend that it may lead to unnecessary disputes, oppressions and unethical gain. This article deals with issues concerning ignorance in sale contracts in classical Islamic law literature. It summarizes the classical views of jahalah of the subject matter, particularly the jahalah of kind, quality or quantity.

Keywords: contract of sale, ignorance, lack of knowledge, subject matter, jahalah, gharar

I. GİRİŞ

Gerek klasik akitler, gerekse de günümüzde ortaya çıkan yeni akit türleri aşırı belirsizlik ve bilinmezlik içerebilmektedir. İslam hukukunda akitlerin karşılıklı rıza ve güvene dayalı olarak kurulması ve tarafların yapılan işlem hakkında yeterli bilgiye sahip olması oldukça önem arz etmektedir. Bu sebeple, belli bir oranın üzerindeki bilinmezlik (cehâlet) ve belirsizlik (garar), İslam hukukunda akdi geçersiz kılabilmektedir.

Akit yapılırken karşılıklı rızanın bulunması İslam borçlar hukukunun temel ilkeleri arasında yer almaktadır. Bu sebeple, "irade ayıpları/rızayı bozan sebepler" olarak isimlendirilen hata (galat), hile (tedlîs/tağrîr), ikrah ve gabin gibi durumlar literatürde olarak ele alınmıştır ancak rızayı sakatlayan durumlar bunlardan ibaret değildir.[1]

* Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, necmguney@gmail.com

1 "*Rıdâ*", Mv.F., 22/234-235

Akit konusu[2] hakkında yeterli bilgiye sahip olunması ve akit konusunun yeterince tayin ve tespit edilmiş olması, karşılıklı rızanın bir önşartıdır.[3] İslam hukukçuları, satım akdinin konusunun, tarafları anlaşmazlığa ve aldanmaya sürüklemeyecek ölçüde bilinir (ma'lûm) ve özelliklerinin tespit edilmiş (muayyen) olması hususunda özel bir hassasiyet göstermiştir çünkü yeterince bilinmeyen bir malın satımında karşılıklı rızadan bahsedilemez.[4] Taraflar böyle bir duruma birçok sebeple razı olabilirler, mesela bilgi eksikliği, mecbur kalma (ızdırar), ikrah, yersiz ümit veya kumarvâri bir tutum bu sebeplerdendir. Bütün bunlar da akit hürriyetini ve karşılıklı rızayı ihlal eden hususlardır ve genellikle tarafları anlaşmazlığa götürür. [5]

Akitlerdeki bilinmezlikler, klasik fıkıh literatüründe birbiriyle yakın ilişkisi olan *garar* ve *cehâlet* terimleri çerçevesinde ve satım akdi merkezinde ele alınmıştır. Zira bilindiği üzere satım akdi, borçlar hukukunun genel hükümleri ve diğer akit türleri açısından model akit olarak özel bir öneme sahiptir. Satım akdi klasik fıkıh literatüründe ayrıntılı şekilde ele alınmış ve doktriner tartışmalar ve kavramlar da ağırlıklı olarak bu akit üzerinden örneklendirilmiştir.[6] Biz bu makalemizde konunun genişliğini de göz önüne alarak yalnızca satım akdinin konusu (mebi') alanındaki bilinmezlikleri genel olarak ele almaya çalışacağız.

1. Cehâlet – Garar İlişkisi

Klasik dönem İslam hukukçuları nasslarda, özellikle de Hz. Peygamber'in (sa.) sünnetinde yer alan muamelâtla ilgili genel ilkeleri ve özel düzenlemeleri yorumlayarak çeşitli hükümlere ulaşmışlardır. Bu hükümler, bazen kazuistik bir metod takip edilerek, örnekleri sıralama şeklinde; bazen de konuyla ilgili çeşitli ilke ve prensiplerin tespiti şeklinde daha teorik şekilde olmuştur. Klasik literatürde cehalet ve garar terimlerinin akde etkisi konusu genellikle kazuistik örnekler çerçevesinde ve nisbeten dağınık bir biçimde ele alınmıştır ve bu iki terimin tanımı da fakihten fakihe değişebilmektedir.[7]

Önde gelen Maliki fakihlerden Karâfî'nin (ö. 684/1285) de işaret ettiği üzere[8], Fıkıh eserlerinde *garar* ve *cehalet* terimleri zaman zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır. Ancak ana hatlarıyla ayırmak gerekirse, akdin konusuyla (ma'kûdun aleyhle) ilgili belirsizliklerin *garar*, bilinmezliklerin ise *cehalet* terimiyle ifade edildiği söylenebilir.[9] Dolayısıyla '*garar satışı*' (*bey'u'l-garar*) daha ziyade mevcut olup olma-

---

2 Günümüzde satım akdinde "akdin konusu/mevzuu" kelimesi satılan şeyi (mebî') ve ücreti (semen) ifade etmek üzere kullanılmaktadır. İslam hukuku literatüründe ise mebi (ve semen için) *mahallu'l-akd* veya *el-ma'kûd aleyh* terimleri kullanılmaktadır. Ayrıca klasik fıkıh literatüründe 'akdin mevzuu' (*mevdû'u'l-akd*) ifadesi geçtiğinde, günümüzdeki 'akdin hükmü'nün kastedildiğine de dikkat etmek gerekir. (Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1987, 2/158)

3 Kâsânî,*Bedâ'iu's-sanâ'i fî tertîbi'ş-şerâi'*, Beyrut 1986, 2. baskı, 5/156: الرضا لا يتعلق إلا بالمعلوم

4 Bardakoğlu, Ali, "*Bey'*", DİA, 6/16.

5 Hanefilere göre müşterinin mebi' hakkında yeterli bilgiye sahip olması yeterlidir, satıcının akdin konusu hakkında bilgi sahibi olması aranmaz. (Mecelle, md. 200)

6 Bardakoğlu, Ali, "*Gabn*", DİA, 13/269; Dönmez, İ. Kafi, "*Garar*", DİA, 13/367.

7 Dönmez, İ. Kafi, "*Cehâlet*", DİA, 7/220.

8 Karâfî, *Furûk*, thk. Halil el-Mansur, Beyrut 1998, 3/432.

9 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/167; Dönmez, "*Cehâlet*", DİA, 7/220; Dönmez, "*Garar*", DİA, 13/366;

yacağı bilinmeyen bir şeyin satımını; *'mechûlün satışı'* ise varlığı kesin olarak bilinmekle birlikte niteliği ve niceliği bilinmeyen şeyin satımını ifade etmektedir.[10]

Bu ayrıma göre örnek verecek olursak, alıcının daha önceden niteliklerini bildiği ancak şu anda kaybolmuş bir atın satımı *garar*a; perde arkasında olduğu için veya hava karanlık olduğu için alıcının ancak siluetini görüp vasıflarını bilemediği bir atın satımı *cehalet*e; müşteri tarafından bilinmeyen kayıp bir atın satımı ise her ikisinin birlikte olduğu satıma örnek olarak verilmektedir.[11]

Bu şekilde ana hatlarıyla ayrımlar yapılıyorsa da, borçlar hukuku işlemlerinin çok sayıda iç içelik taşıması ve aynı anda birden çok konuyu ilgilendirmesi sebebiyle her iki kavramın da zaman zaman birbirinin yerine kullanıldığı olmaktadır.[12] Garar ile cehâlet terimlerinin dönüşümlü olarak kullanılabilmesi tahlili zorlaştırmakla birlikte, aralarındaki ilişki farklı şekillerde açıklanmaya çalışılmıştır: Karâfî iki terimin aralarındaki ilişkiyi, "*umum-husûs min vech*" bağıyla açıklamaktadır, yani garar ve cehâletten her biri yalnız başına bir akitte bulunabileceği gibi her ikisi birlikte de aynı akitte bulunabilir.[13]İbn Rüşd'e göre, bu iki terim arasında sebep-sonuç ilişkisi vardır, zira akitlerde garar çeşitli bilinmezlik türleri (varlık, teslim, vade, miktar, sıfat ve tayin konusunda cehâlet…) neticesinde ortaya çıkar.[14] Günümüz İslam Hukukçularından Prof. M. Sıddîk Darîr ise, iki terim arasında "*umum-husûs mutlak*" ilişkisi bulunduğu görüşündedir. Ona göre "Garar cehaletten daha kapsamlıdır; her meçhul garardır, fakat her garar meçhul değildir."[15]

Garar ve cehaletle ilgili düzenlemeler İslam hukukunda "kamu düzeninden" sayılmakta olup, tarafların aksini kararlaştırmalarıyla bunları kaldırmaları mümkün değildir.[16]Ayrıca *garar* terimi hadislerde yer alırken, *cehâlet* terimi bu anlamıyla nasslarda yer almamakta, yalnızca fıkıh literatüründe İslam hukukçularınca kullanılmaktadır.

2. Cehâletle İlgili Yapılan Düzenlemelerde Gözetilen Gayeler

İslam'ın malî işlemler alanında yaptığı düzenlemelerin, genel itibariyle insanların haksız şekilde sömürülmesine ve taraflardan birinin haksız kazanç sağlamasına engel olma gayesi taşıdığı söylenebilir. Ayrıca tarafların ilişkileri güzel bir şekilde devam ettirmelerini sağlamak ve nizaa sebebiyet verecek halleri önlemek de bu alanda gözetilen önemli gayelerdendir.[17] Bu sebeple, oluşma ihtimali yüksek problemler ve aldanmalar mümkün olduğunca baştan önlemi alınarak ve sebepleri ortadan kaldırılarak engellenmeye çalışılır.[18]

---

10 Karâfî, *Furûk*, 3/432; Apaydın, H. Yunus, "*Fesad*", DİA, 12/419.

11 Dönmez, "*Garar*", DİA, 13/366. Cehâletin bir örneği de, kişinin elinde tuttuğu ancak cam mı yakut mu olduğunu bilemediği bir taşı satın almasıdır. (Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/167)

12 Dönmez, "*Garar*", DİA, 13/370-371.

13 Karâfî, *Furûk*, 3/432.

14 İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetu'l-müctehid ve nihâyetu'l-muktesıd*, Beyrut 1982, 6. basım, 2/148

15 Darîr, es-Sıddîk Muhammed el-Emîn, *el-Garar ve eseruh fi'l-ukûd fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, yy. 1995/1416, 3. basım, s. 60

16 Karâfî, *Furûk*, 1/256; Dönmez, "*Cehâlet*", DİA, 7/222; Dönmez, "*Garar*", DİA, 13/370-371

17 Çeker, Orhan, *İslam Hukukunda Akitler*, İstanbul 2006, s. 69

18 Molla Hüsrev, *Dureru'l-hukkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*, Karaçi ty. (Amiriyye baskısından ofset), 2/147; Bardakoğlu, "*Bey'*", DİA, 6/16

Cehâlet durumunda, taraflar akit konusu (*mebi*) hakkında yeterli bilgi sahibi değillerdir. Bu durum ise, haksız kazanca, anlaşmazlık ve tartışmaya (nizâ') yol açabilir.[19] Dolayısıyla, konuyla ilgili getirilen sınırların temel amacı/gerekçesi, taraflar arasında oluşacak muhtemel husumeti ve çekişmeyi önlemektir. Bu amaçla uyumlu olmak üzere, niza ihtimalinin yükseklik derecesine göre cehalet *aşırı, orta* ve *az* (*fâhişe, mutavassıta* ve *yesîre*) olmak üzere üçe ayrılmaktadır.[20]

İslam hukukçuları, *aşırı cehalet*in akdin sıhhatine engel olduğu; *az cehalet*in ise akdin sıhhatine engel olmadığı hususunda görüş birliğine varmışlardır.[21]*Aşırı cehalet*, niza oluşturma ihtimali yüksek olan durumları kapsarken, *az cehalet* bu ihtimalin düşük olduğu durumlardır ve bu iki alana dâhil durumlarda genellikle görüş birliği olmuştur. Orta cehalet ise, aşırıya mı yoksa az olana mı dâhil edileceği konusunda ihtilaf edilen durumlardan oluşur. Orta dereceli cehâlet durumuna örnek teşkil eden satışların bir kısmı nasslarda yasaklandığı için (mesela başakta duran buğdayın başak sararmadan satılmasının yasaklanması gibi) bunlarda da genelde görüş birliği olmuştur. Ancak nassta yasaklanmayan orta cehâlet durumları konusunda farklı görüşler söz konusu olmuştur.[22]

3. Mebi'in Bilinir ve Muayyen Olma Yolları

Satım akdinin konusunun muayyen olmasından kasıt, "akit konusunun tarafları nizaya düşürmeyecek şekilde belirli ve bilinir olması"dır.[23] Fukaha, satım akdinin sıhhati için satım konusunun bilinmesini şart koşmuşlardır. Çünkü amaç anlaşmazlık çıkmasına engel olmaktır; varlığı, sıfatı, miktarı bilinir olan ve teslimi mümkün olan mallardan ise garar ve cehalet unsurları temizlenmiş olur.[24]

Mebi'i muayyen hale getirme ve hakkında yeterli bilgi sahibi olma yolları şunlardır:[25]

a) Görmekle/Göstermekle veya İşaret Etmekle:

Mebi', akit meclisinde bulunuyorsa onu müşteriye göstermek yeterlidir ve görünürün dışında bir kusuru olmadığı sürece ayrıntılı tasvirlere ve bilgi vermeye gerek yoktur. Alıcı bu durumda malı istediği gibi inceler ve mal hakkında yeterli bilgi sahibi olur. Bu seçenek, garar ve cehalete düşmemek açısından İslam hukukçularının tercih ettiği ideal satış metodudur.[26]

---

19 Kâsânî,*Bedâ'iu's-sanâ'i*, 5/163

20 Karâfî, *Furûk*, 3/433-4; İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddu'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh Tenvîri'l-ebsâr*, Beyrut 2000, 7/297; Dönmez, "*Garar*", DİA, 13/370-371; "*Cehalet*", Mv.F., 16/169.

21 Karâfî, *Furûk*, 3/433-4; Dönmez, "*Cehâlet*", DİA, 7/220; "*Cehalet*", Mv.F., 16/169.

22 İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 2/148; İbn Hüseyn el-Mekkî, *Tehzîbu'l-Furûk ve'l-Kavâidu's-Seniyye fi'l-Esrâri'l-Fıkhiyye*, (el-Karâfi'nin el-Furûk'unun hamişinde), Beyrut 1998, 3/433

23 Mecelle, md. 200; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/172.

24 Kâsânî,*Bedâ'iu's-sanâ'i*, 5/156; İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddu'l-muhtâr*, s. 4/529; Behûtî, *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-İkna'*, thk. Muhammed Emin Zinnavi. Beyrut 1997/1417, 2/473; Desûkî, *Hâşiyetü't-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-kebîr*, Mısır ty. (Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), 3/15; "*İltizâm*", Mv.F., 6/153; "'*Ivad*", Mv.F., 31/66.

25 Atikullah b. Haji Abdullah, *A critical study of the concept of Gharar and its elements in Islamic law of business contract*, Yayınlanmamış doktora tezi, The University of Birmingham Faculty of Arts, 1998, s. 228

26 Saleh, Nabil A., *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law: Riba, Gharar and Islamic Banking*, London 1992 (2. basım), s. 80

Satım konusunu görmenin amacı, mal hakkında bilgi sahibi olmak olduğu için, Hanefiler malın niteliğine uygun düşen farklı bilgi elde etme yöntemlerinden hepsini bu kapsamda değerlendirmişlerdir. Mesela araçlar için binmek, gıda ürünleri için tadına bakmak, parfümeri için koklamak, gayrimenkul için gezmek bu kapsamda görülmüştür.[27]

Akit meclisinde bulunmasına rağmen kapalı bir kutuda veya çuval içinde bulunan şeker, buğday gibi mislî malların durumu mezheplere göre değişmektedir. Hanefi ve Hanbeli mezhebine göre bu tür misli mallar mesela "şu çuvaldaki şeker" diye işaret edilerek muayyen hale gelir ve akit meclisinde bulunmuş sayılırlar. Malikilere ve görmeden satışı esasen kabul etmeyen Şafiilere göre, içi görülmeden yalnız kutu veya çuvalı görmekle, eşya muayyen hale gelmez.[28]

b) Tasvir Etmekle ve Anlatmakla:

Bir sonraki başlıkta ele alınacağı üzere, fukahanın çoğunluğuna göre mebi' akit meclisinde bulunmadan da özellikleri tavsif edilerek satım akdi yapmak mümkündür. Bu çerçevede malın cinsi, kalitesi, miktarı gibi temel bilgiler cehaleti kaldıracak ölçüde açıkça belirtilmesi gerekir.[29] Şafiiler ise mebi'in mutlaka görülmesini şart koştuları için bu seçeneği kabul etmezler.

c) Mebi'i Önceden Görmüş Olmakla

Akdin konusunu önceden görmüş olan ve bilen kişiyle yapılan satım akdi, mebi' akit meclisinde görülmese bile, sahih kabul edilmiştir. Ancak görme zamanı ile satım akdi zamanı arasında, akit konusunda değişiklik oluşturacak kadar çok zamanın geçmemiş olması şarttır. Müşteri akit konusunu teslim aldığında, onda ciddi bir değişiklik görürse, görme muhayyerliğine (*hıyâru'r-ru'ye*) sahip olur.[30]

d) Numuneyi Görme Yoluyla

Mislî ve standart mallarda numuneyi göstererek yapılan satış (*el-bey' bi'n-nemûzec / el-bey' ale'l-bernâmec*), ciddi bir bilinmezlik ve aldanma riski taşımadığından, satım konusunu göstererek yapılan satış gibi kabul edilmiştir.[31] Numunenin satılan malla birebir aynı olması şarttır, bu da standart (misli) malların satımında düşünülebilir. Satılan mallar numuneye uygun çıkmaz ise, alıcı için vasıf muhayyerliği söz konusu olur.[32]

4. Görülmeyen Malın Satımı (Bey'u'l-gâib)

Akit konusuyla ilgili cehaletin en çok ortaya çıkacağı durum, mebi'in akit meclisinde hazır bulunmaması sebebiyledir. Fıkıh mezhepleri, görünmeyen malın satımı konusunda farklı yorumlarda bulunmuşlardır:

---

27 Mecelle, md. 323, 331; Çeker, *İslam Hukukunda Akitler*, s. 86.

28 Özdirek, Recep, *İslam Hukukunda Akit Hürriyetini Sınırlayan Durumlar*, İstanbul 2009, s. 204; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/172-173

29 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrut 1405, 4/77 vd.

30 Serahsi, *el-Mebsût*, 13/68; Mecelle, md. 332.

31 Mecelle, md. 324; Bardakoğlu, "*Bey'*", DİA, 6/16.

32 Mecelle, md. 325.

a) Şafiiler, böyle bir satışı cehalet ve garar içermesi ve ma'dûmun satımına benzemesi sebebiyle geçersiz saymışlardır. Şafii Fakihlerin çoğunluğuna göre, selem ve istisna akitleri dışındaki akitlerde akit konusunun mecliste bulunmaması -mebi' tavsif edilse bile- akdi geçersiz kılar.[33]

b) Fıkıh mezheplerinin çoğunluğuna göre, tavsif edilmesi veya önceden görülmüş olması şartıyla bir malın, görülmeden gıyaben satımı geçerlidir. Çoğunluğu teşkil eden bu görüşe göre, önemli olan satım konusunun akit meclisinde *bulunması* değil, akit konusu hakkında tarafların *yeterli bilgi sahibi olması*dır. İmam Şafii'nin önceki (*kadîm*) görüşü de bu yöndedir. Mâlikî fakihler gelişigüzelliği engellemek ve tavsifin gerekliliğini temin açısından bazı şartlar ileri sürmüşlerdir.[34]

Görülmeyen malın tavsif yoluyla satımını caiz görenler açısından gündeme gelen diğer bir husus, **görme muhayyerliği**dir (*hıyâru'r-ru'ye*). Hanefilerdeki genel kanaate göre mal ayrıntılı olarak tavsif edilse bile, müşteri muhayyerlik hakkına sahiptir, malın anlatıldığı gibi çıkmaması halinde akdi kabul edip etmeme seçeneğine sahiptir. Malikilere göre ise, tavsif ile malın özelliklerini öğrenmek malı görmek gibi kabul edilir ve görme muhayyerliği düşer. Görme muhayyerliği ancak vasıflarını bilmeden alınan malda söz konusu olur.[35]

c) Kâsânî (ö. 587/1191), Şürünbülâlî (ö. 1069/1659) ve Haskefi (ö. 1088/1677) gibi bazı Hanefi fakihler ise, cumhurun görüşünü daha da genişleterek hiçbir tasvir/anlatma olmasa bile görülmeyen malın satımının geçerli olacağı kanaatindedirler. Bu görüşteki İslam hukukçularına göre görme muhayyerliği, oluşacak garar ve cehaleti dengeleyecek ve ortadan kaldıracaktır.[36]

Bu görüşlerden cumhurun görüşünün daha dengeli ve isabetli olduğunu düşünüyoruz. Tavsif etme veya önceden görme şartıyla bilinmezlik asgariye indirilmekte, sonra da verilen muhayyerlikle de rızanın teşekkülü teminat altına alınmaktadır. Satım akdi meclisinde malın bulunması akit saydamlığı açısından son derece güzel olmakla beraber bunu şart koşmak insanların işlerini ve ticaretini aksatacaktır. Yine mebi'nin belirlenmesine yönelik hiçbir kayıt koymadan her türlü satışa kapıyı açmak, sonra da muhayyerlikle bunu dengelemeye çalışmak satım akdini amacından uzaklaştıracak, zaman ve emek kaybına sebep olacaktır. Zira İslam borçlar hukukunda akitlerin amacı insanların karşılıklı ihtiyaçlarını hak ve adalet ölçüleri çerçevesinde temin etmelerini sağlamaktır. Anlatmayla da olsa az çok bilinir hale getirilmemiş meçhul bir malın ihtiyaçları karşılıma ihtimali oldukça düşüktür. Ayrıca bu satış, aşırı garar sebebiyle geçersizdir/batıldır. Batıl bir akdin, görme muhayyerliğiyle tamir edilmesi de mümkün değildir. Görme muhayyerliği ancak hafif garar durumunda telafi unsuru olarak fonksiyon icra edebilir.[37] Yine bu tür bir satışta rızadan da bahsetmek mümkün değildir, rıza ancak bilinen bir şeye gösterilebilir. Ayrıca istisnai hükümlere sahip olan Selem akdinde bile malın tavsifi gerektiğine göre, bey akdinde

---

33 İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 2/155; Çeker, *İslam Hukukunda Akitler*, s.87

34 İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 2/155; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, yy. ty. (Dâru'l-fikr) s. 169; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/77; İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddu'l-muhtâr*, 4/593-594

35 Mecelle, md. 320; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 2/174; Bardakoğlu, "*Bey'*", DİA, 6/18; Dönmez, "Garar", DİA, 13/369.

36 Atikullah b. Haji Abdullah, *A critical study of the concept of Gharar*, s. 193

37 İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddu'l-muhtâr*, 4/530

de gerekmesi tabiidir. Dolayısıyla, bu tür bir satışta bulunmanın bir ihtiyacı karşılamadığı ve bu sebeple de doğru olmadığı kanaatindeyiz.

II. AKİT KONUSUNDA CEHÂLETİN ÇEŞİTLERİ

A. Akit Konusunun Ayn'ının Bilinmemesi

el-Cehl bi-zâti'l-mahal veya *Cehâletü'l-'ayn* olarak ifade edilir. Akit konusunun cinsinin bilinmesine rağmen zâtının/aynın bilinmemesidir. Genellikle aynı cins malların birlikte bulunduğu durumlarda söz konusu olur. Meselâ mallardan birini belirlemeden "sürüden herhangi bir koyunu" veya "depodaki herhangi bir elbiseyi" satma şeklindeki bir satım akdi bu durumla malüldür. Buna benzer durumlarda, malın seçimi esnasında her iki tarafın da kendi menfaatine ey uygun olanı seçmek istemesi neticesinde niza çıkması kuvvetle muhtemeldir.[38]

Fıkıh mezhepleri ittifakla bu tür bir satışı geçersiz saymışlardır. Hanefi mezhebinde bu tür satışlara bağlanan geçersizlik müeyyidesi *fesâd*dır.[39]

Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre, böyle bir satışta akdin konusu bizzat belirlenmemekle beraber, karşı tarafa istediğini seçmesi için tayin muhayyerliği (*hıyâru't-ta'yîn*) tanınması durumunda, akit sahih hale dönüşür.[40] Alıcıya tanınacak seçeneklerin sayısı, seçim süresi gibi ayrıntılarda görüş farklılıkları mevcut olmakla beraber, Hanefi ve Mâlikîler, tayin muhayyerliğinin satım akdine ek bir garar ve cehalet getirmemesi için bu muhayyerlikle ilgili bazı şartlar öne sürmüşlerdir: Muhayyerlik en fazla üç eşya hakkında olabilir, bu eşyalar kıyemi mallar arasından olmalıdır, muhayyerliğin müddeti belli olmalıdır. Hanefiler malların fiyatlarının ve azami tayin süresinin önceden belirlenmesini şart görürken, Malikiler, tüm eşyalar için tek fiyat uygulamasını öngörürler. Böyle bir muhayyerlik durumunda ilgili tarafa istediği malı seçme veya akdi feshetme hakkı doğar. Akid, seçim işleminden itibaren bağlayıcılık kazanır. İnsanların bu çeşit bir akde ihtiyaçları vardır ve bu muhayyerlik sayesinde tarafların rızalarını koruma yönünde bir tedbir alınmış olur.[41]

Şafiiler, Hanbeliler, Hanefî mezhebinden Züfer (ö. 158/775) ve Zahirî İbn Hazm'a göre, akdin konusu mechul olduğu için bu tür bir muhayyerlik geçersizdir. Muhtelif mallardan birisini tayin etmeden yapılacak satış, karşı tarafa muhayyerlik tanınsa bile batıldır. Şafiiler, batıl bir akde muhayyerlik eklense bile faydası olmayacağını söylerken, Hanbeliler ise akit tamamlanmadan bir mala karar verilebileceği gerekçesiyle tayin muhayyerliğini gereksiz görür. Züfer ise böyle bir satım akdine bir de tayin muhayyerliği eklenmesinin akde daha fazla garar unsuru ekleyeceğini, muhayyerlik verilen kişinin akdi geçerli kılıp kılmayacağının bile belirsiz hale geleceğini ifade etmektedir. İbn Hazm, bu tür satımdaki kadar büyük bir gararın başka hiçbir satışta bulunmadığını iddia eder.[42]

---

38 Kâsânî,*Bedâ'iu's-sanâ'i*, 5/156-157; Serahsi, *el-Mebsût*, Beyrut 1989, 13/6; "Cehalet", Mv.F., 16/171

39 Kâsânî,*Bedâ'iu's-sanâ'i*, 5/156; "*el-Bey'u'l-fâsid*", Mv.F., 9/100-101.

40 Serahsi, *el-Mebsût*, 13/55; "Garar", Mv.F., 31/156; Çeker, *İslam Hukukunda Akitler*, s. 89. Bu muhayyerlik türüne Mâlikî mezhebinde *bey'u'l-ihtiyâr* denilmektedir.

41 Mecelle, md. 316-319 (Tayin muhayyerliği konusu); Çeker, *İslam Hukukunda Akitler*, s. 90; Atikullah b. Haji Abdullah, *A critical study of the concept of Gharar*, s. 200; Bardakoğlu, "Bey'", DİA, 6/19; Dönmez, "*Garar*", DİA, 13/368; "*Garar*", Mv.F., 31/156.

42 Serahsi, *el-Mebsût*, 13/55; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, yy. ty. (Dâru'l-fikr), 9/286-288; Çeker, *İslam Hukukunda Akitler*, s. 89; Atikullah b. Haji Abdullah, *A critical study of the concept of Gharar*, s. 193.

Hz. Peygamber'in (sa.) yasakladığı cahiliye dönemi satışlarından olan *bey'u'l-hasâ* ("çakıl satışı") çok sayıda uygulamayı içermekle beraber, bu uygulamalardan birisi de çakıl taşlarının mebi'i seçim aracı olarak kullanılmasıdır. Fiyat üzerinde anlaşıldıktan sonra müşteri belirlenen mal grubuna taşı atar ve taş hangi eşyaya gelirse, o eşya mebi olarak taayyün ederdi. Bu uygulama bu yönüyle mebi'nin zatı konusunda aşırı cehalet içermektedir ve zaten hakkında doğrudan yasaklayıcı hadisler olması sebebiyle de ittifakla bu satış türü batıl kabul edilmiştir.[43]

Aynın bilinmemesiyle ilgili diğer bir durum ise, belli olmayan şeylerin mebi'den istisna edilmesidir (*sünyâ* satışı). Mesela herhangi bir koyun hariç sürünün tamamının satılması veya herhangi bir ağaç hariç bahçenin tamamının satılması gibi… Bu durum, istisnadan kalan kısmı da belirsiz kıldığı için genel olarak aynı hükümlere tabidir.[44] Hanefiler, müstakil olarak akde konu olabilecek şeylerin istisna da edilebileceğini ilke olarak belirlemişlerdir.[45]

B. Akit Konusunun Cinsinin Bilinmemesi

Akit konusunun cinsinin bilinmemesi, taraflardan birinin (genellikle müşterinin) akit konusu hakkında hiçbirşey bilmemesi durumudur. *el-Cehl bi-cinsi'l-mahal* olarak ifade edilir. Mesela bir kimsenin avucunda sakladığı ve karşı tarafca mechul bir şeyi satması, farklı ürünler içeren bir depodaki herhangi bir malı satmak, "bir şeyi" satmak, örtü altındaki veya kapalı kutu içindeki bilinmeyen bir şeyi (mesela hayır amaçlı olarak) açık artırma yoluyla satmak vb. uygulamalar bu kapsamdadır.[46]

Cinsin bilinmemesi aynı zamanda akdin bizzat konusunun, nevi' ve sıfatının da bilinmemesi anlamına geldiğinden, cehalet türlerinden en fazla bilinmezlik taşıyan satım türüdür. Bu satımın geçersiz olduğu konusunda İslam hukukçuları arasında görüş birliği mevcuttur.[47]

Hanefilerden bazı fakihler müşteriye görme muhayyerliği tanınması durumunda böyle bir satışın geçerli olabileceği kanaatindedirler. Ancak kişinin ne aldığını bile bilmediği bir satımın, satım akdinin meşru kılınmasında temel alınan "insanların ihtiyaçlarını karşılama" fonksiyonunu yerine getiremeyeceği açıktır.[48]

C. Akit Konusunun Nev'inin Bilinmemesi

Akit konusunun cinsi bilinmekle birlikte türünün bilinmemesi durumudur. Mesela başka bir ek bilgi vermeksizin"bir havyan"ın, "bir araba"nın veya "bir köle"nin satımı gibi…[49]

Şafii kaynaklar dışında bu başlık fıkıh kitaplarında çok fazla işlenmemiştir zira İslam hukukçuları bu konuyu "cins ve sıfatın bilinmesi" içerisinde değerlendirmişler ayrıca zikretme ihtiyacı hissetmemişlerdir.Verilen örneklerden anlaşıldığına göre

---

43 *"Bey'u'l-hasâ"*, Mv.F., 9/88-90

44 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/231; "Ivad", Mv.F., 16/171

45 İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddu'l-muhtâr*, 4/558: **مَا جَازَ إِبرَادُ الْعَقْدِ عَلَيْهِ بِانْفِرَادِهِ صَحَّ اسْتِثْنَاؤُهُ مِنْهُ;** Mecelle, md. 219.

46 İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, s. 169; Behûtî, *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-İkna'*, 2/473; İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddu'l-muhtâr*, 7/297

47 Dönmez, "*Garar*", DİA, 13/368.

48 Atikullah b. Haji Abdullah, *A critical study of the concept of Gharar*, s. 201; Özdirek, *İslam Hukukunda Akit Hürriyetini Sınırlayan Durumlar*, s. 216

49 Karâfî, *Furûk*, 3/432

fukahanın çoğunluğuna göre satılan malın türünün de bilinmesi gereklidir ve bu konudaki bilgisizlik akdi geçersiz kılar.[50]

D. Akit Konusunun Niteliğinin Bilinmemesi

Satım sözleşmesinde satım konusu malın sıfatının bilinmemesidir.

Hadislerde yasaklanan bazı satım türleri, klasik fıkıh literatüründe bu başlığa örnek olarak zikredilmektedir. Bunlar genel olarak çiftleşme öncesi erkek veya dişi hayvanın dölünün satılması, ceninin satılması veya ceninin ileride doğacak yavrusunun satılması gibi işlemlerdir. Bu satışlardaki yasaklama gerekçelerinden birisi de akit konusunun niteliğinin bilinmezliğidir[51]

Fukahanın çoğunluğu mebinin sıfatının bilinmesini sözleşmenin geçerlilik şartı olarak görür dolayısıyla mebi'in özellikleri en azından bilgi verme yoluyla müşteriye bildirilmelidir.[52] Ancak Hanefi mezhebinden Kâsânî, Haskefî ve Şurunbulâlî gibi fakihler akit konusunun sıfatlarının bilinmemesinin akdi geçersiz hale getirmeyeceği kanaatindedir. Yukarıda bu fakihlerin görülmemiş malın satımında tasvir/anlatımı bile şart görmeyen geniş yorumlarını aktarmıştık. Bu fakihlere göre görme muhayyerliği muhtemel anlaşmazlıkları ve rızaya aykırı durumları engelleyecektir.[53]

Yerde gömülü durumdaki soğan, sarımsak, patates, havuç vb. sebzelerin satımı (*bey 'u mâ yekmunu fi'l-ard*) da mebi'in sıfatı konusunda cehalet içermektedir. Şafii ve Hanbeliler bunların topraktan çıkarmadan satımlarının caiz olmadığı görüşünde iken, Hanefi ve Malikiler bazı şartlarla bu satımı caiz görürler. Hanefiler yerden çıkarıldıktan sonra müşteriye muhayyerlik hakkını öngörürken, Malikiler toprak üstünden mümkün olduğunca bakılıp bilgi edinilmesine ve miktarın kabaca tahmin edilmesine yönelik şartlar ileri sürmüşlerdir.[54]

E. Akit Konusunun Miktarının Bilinmemesi

İslam hukukçularının büyük çoğunluğunun görüşüne göre, akdin konusunun miktarının bilinmemesi akdi geçersiz kılar. Hanefilere göre bunun müeyyidesi fesattır. Gerekçesi ise bilinmezliğin nizaa sebep olma ihtimali ve ayrıca ribevi mallarda faize girme tehlikesidir.[55] Şürünbülali sıfattaki bilinmezlikle ilgili esnek görüşüyle paralel olarak bu konudaki bilinmezliğin de akdin sıhhatine engel olmayacağı kanaatindedir.[56]

Akit konusunun miktarıyla ilgili bilinmezlik değişik şekillerde karşımıza çıkmaktadır.

---

50 Karâfî, *Furûk*, 3/432; Serahsi, *el-Mebsût*, 13/68; Atikullah b. Haji Abdullah, *A critical study of the concept of Gharar*, s. 201; Dönmez, "Garar", DİA, 13/368. Cins, nev ve sıfat terimleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddu'l-muhtâr*, 3/128 vd.

51 Bu satışların isimleri şu şekildedir: *Bey'u'l-melâkîh, bey'u'l-medâmîn, habelü'l-habele, bey'u'l-mecr, bey'u'l-haml* ve *asbu'1-fahl*. Dönmez, "Garar", DİA, 13/368.

52 İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, s. 169

53 İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, s. 169; İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddu'l-muhtâr*, 4/593-594; "Cehalet", Mv.F., 16/171

54 İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddu'l-muhtâr*, 5/52; Kâsânî,*Bedâ'iu's-sanâ'i*, 5/297; "Cehâlet", Mv.F., 16/171-172

55 İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, s. 169; Serahsi, *el-Mebsût*, 13/6; İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddu'l-muhtâr*, 4/529

56 Dönmez, "*Garar*", DİA, 13/368.

1. Müzâbene, Muhâkale ve Arâyâ satışları

Müzâbene, dalındaki yaş hurmanın kuru hurmayla tahminen değişimidir. *Muhâkale* ise tarladaki başaktaki taze ekinin kendi cinsinden belli ölçüdeki kuru buğday karşılığında götürü usulle/tahminen değişimidir. Her iki satım da hadislerde yasaklanmıştır ve Hanefilere göre bunların hükmü fasit iken, diğer mezheplere göre batıldır. Bu hükümde miktarın bilinmezliğinin de etkisi olmakla beraber, esas etken ribevi mallarında değişimiyle ilgili fazlalık endişesidir.[57] İmam Malik bu yasağı, miktarı bilinmeyen bir şeyin vezni, keyli veya adedi mallar karşılığında değişimi olarak genişletmiştir.[58]

Müzâbene satışı yasaklanmasına rağmen, onun bir çeşidi olan *arâyâ* satışına Hz. Peygamber bahçe sahiplerinin ihtiyacı sebebiyle zarureten ruhsat vermiştir. Peygamber'e (s.a.) gelen bazı fakir sahabiler paraları olmadığı için taze hurmaları alamadıklarını, ellerinde sadece kuru hurma olduğunu bildirmişler, bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.) belli şartlarla bu satışa ruhsat vermiştir.[59]

2. Götürü Usûlü Satış

Bey'u'l-cüzâf götürü usulüyle yani tahmin yoluyla satımdır. Farsça kökenli olan *cüzâf* ve *mücâzefe* kelimeleri, bir şeyin kesin miktarını belirlemeden (mesela ölçmeden, tartmadan ve saymadan) kabala usulüyle (götürü usulle) almayı veya satmayı ifade eder. Burada tahmin ve göz kararıyla miktarın az çok belirlenmesi söz konusudur ancak miktar kesin tespit edilmiş değildir. İslâm borçlar hukukunda satım konusu malın miktarının belirlenmesi esas olmakla birlikte, cüzâfen satış ihtiyaç sebebiyle ve zorluğu def amacıyla istisnaen meşru kılınmıştır.[60] Cüzafen satışı hukukçuların çoğunluğu geçerli olarak kabul etmektedirler ancak Şâfiîler'de bu satışın mekruh olduğuna dair kuvvetli bir görüş mevcuttur.[61]

Malların bu usulle satılması ciddi bir bilinmezlik ve aldanma riski içermese de, fukaha bu satış türündeki cehalet ve garar unsurlarını kontrol altına almak için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir:

1) Cüzâfen satış anında mebi' mecliste hazır bulunmalıdır. Böylece bilinmezlikten kaynaklanabilecek sakıncalar, malın görülmesi sebebiyle azaltılmaya çalışılmaktadır. Mesela satıcının önündeki duran, sıfatı bilinen ancak miktarı tam bilinmeyen bir çuval patatesin cüzafen satımı caiz görülmüştür.

2) Maliki ve Hanbelilere göre, cüzafen satış yapılabilmesi için mebiin miktarının taraflarca bilinmeyip tahminen belirlenmesi gerekir. Onlara göre, bu satış zarureten caiz kılınmıştır ve miktar biliniyorsa zaruret de ortadan kalkmıştır ve mik-

---

57 Bu iki satım türü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. *"Bey'u'l-muhâkale"*, Mv.F., 9/138 ve *"Bey'u'l-müzâbene"*, Mv.F., 9/139-140.

58 Atikullah b. Haji Abdullah, *A critical study of the concept of Gharar*, s. 204

59 Kuru hurmanın beş veskten az olması, taze hurma almak isteyen tarafın fakir olması ve kuru hurmadan başka parası bulunmaması vb. şartlar için bkz. Ünal, Halit, "Arâyâ", DİA, 3/337; "Bey'u'l-arâyâ", Mv.F., 9/91-93

60 "*Cüzâf*", DİA, 8/; Mecelle, md. 217.

61 İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-müctehid*, 2/158-159; Nevevî, *Ravdadu't-tâlibîn*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvıd, Beyrut ty. (Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye), 3/34; "Bey'u'l-cüzâf", Mv.F., 9/72-73; Desûkî, *Hâşiyetü't-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-kebîr*, 3/20; Behûtî, *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-İkna'*, 2/478; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/245.

tar zikredilmesi gerekir. Hanefilere ve Şafiilerdeki tercih edilen görüşe göre, taraflardan birinin miktarı bilmesi götürü satışı geçersiz kılmaz.[62]

3) Satılan mebiin misli veya kıyemi oluşunun bir önemi yoktur. Ancak Ribevi malların kendi cinsleriyle cüzafen değişimi caiz görülmemiştir. Bu sebeple mezhepler, ribevi malların birbirleriyle götürü usülü değişimini kısıtlayıcı hükümler koymuşlardır.[63] Zira bunlar birbirleriyle değiştirilirken eşit miktarda değişimleri şarttır ancak cüzafen satım durumunda bu kural ihlal edilmiş olur. Mesela altın altınla, gümüş gümüşle götürü usulü değiştirilemez ancak altın ile gümüşün cins farkı sebebiyle götürü usulü değişimi caizdir.

Bu şartların dışında, Malikiler gerçekten cüzafen satışa ihtiyaç olduğunu temin edecek bazı şartlar koymuşlardır.[64]

"Yarı götürü usûlü" olarak ifade edebileceğimiz diğer bir satış türü ise, birim fiyatı belirlenen ancak toplam miktarı bilinmeyen bir kümenin tamamının birim fiyat üzerinden satılmasıdır. Mesela ölçeği/kilosu şu kadardan bir yığının, tanesi şu kadardan bir sürünün satılması gibi… Bu satış İmameyn ve diğer üç mezhebe göre mebi'in tamamında geçerlidir. Ebu Hanife'ye göre, burada mebi'in miktarındaki cehalet sebebiyle bu tür satışların sadece ilk ölçeğinin geçerli olduğu, kümenin tamamını kapsamayacağı kanaatindedir.[65]

3. Miktarı Belirsiz Diğer Satış Örnekleri

Hayvanın memesindeki sütün satımı, fukahanın çoğunluğuna göre caiz değildir zira sıfat ve miktarı bilinmemektedir. Sütün içindeki yağın satımı ve hurmadaki çekirdeğin satımı da aynı hükme tabidir.[66]

Dalgıçın inci çıkarmak için yapacağı dalışın (*darbetu'l-ğâis*) veya balıkçının bir kere ağ atmasının satımı doğrudan nassla yasaklanmış ve fıkıh mezheplerince batıl kabul edilmiştir. Bu yasağın bir gerekçesi de bu satımdan ne çıkacağına ve ne kadar çıkacağına dair cehalet içermesidir.[67]

F. Akit Konusunun Teslim Zamanının Bilinmemesi

Akdin konusunun vadesiyle ilgili cehalettir. Daha ziyade para peşin mal vadeli olan selem akdinde malın teslim zamanının belirsiz olması durumunu kapsar. Ayrıca yukarıda "niteliğin bilinmemesi" bölümünde zikredilen 'ceninin ileride doğacak yavrusunun satılması' (*habelu'l-habele*) ve benzeri satışlar da bir yönleriyle bu bilinmezliği içerirler.

---

62 "Bey'u'l-cüzâf", Mv.F., 9/76

63 Ribevi mallarda eşitliği (mümâseleti) sağlamak için konulan bu düzenlemeler için bkz. "Bey'u'l-cüzâf", Mv.F., 9/76-77

64 Şartlar için bkz. "Bey'u'l-cüzâf", Mv.F., 9/73-74.

65 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/248-249; Behûtî, *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-İkna'*, 2/478; Serahsi, *el-Mebsût*, 13/5-6; Mecelle, md. 220; "Bey'u'l-cüzâf", Mv.F., 9/7.

66 "*Bey' menhiyy anh*", Mv.F., 9/202; "Cehalet", Mv.F., 16/172. İmamı Malik, bir hayvan sürüsünün verdiği ortalama toplam süt belli ise ve toplu olarak da bu sütün kesilmeyeceği biliniyorsa, bir-iki ay gibi bir süreyle bu sütün toplamının satımını caiz görmektedir. (Malik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Beyrut 1415/1994, 3/58-59)

67 İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddu'l-muhtâr*, 5/65; "Bey' menhiyy anh", Mv.F., 9/161

İslam Hukukçuları selemde mal teslim vadesinin belirlenmesi gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir.[68] Şayet malın teslimi belli bir olaya bağlanacaksa ve o olayın gerçekleşme tarihi kesin olarak bilinemiyorsa, o akit geçersizdir.

Hanefiler teslim tarihiyle ilgili bilinmezliği iki ayırmışlardır:[69]

a) Aşırı bilinmezlik (*cehâle mutefâhişe*): Mebiin teslimi, gerçekleşip gerçekleşmeyeceği meçhul şeylere bağlanmasıdır. Mesela birisinin gelişine, yağmurun yağmasına veya rüzgarın esmesine bağlamak gibi…

b) Hafif bilinmezlik (*cehâle yesîra*): Mebiin tesliminin, meydana geleceği kesin olan ancak ne zaman olacağı bilinmeyen bir olaya bağlanmasıdır. Hacıların dönüşü, hasat zamanı gibi…[70]

Ebu Hanife, Şafii'ye ve Ahmed b. Hanbel'in bir görüşüne göre vadenin mutlaka net olarak belirlemesi gereklidir. İmam Malik'e ve İbn Hanbel'den gelen diğer bir görüşe göre ise vade konusunda az cehaletin akde zararı yoktur.[71]

III. SONUÇ

Bu çalışmamızda mebi' ile ilgili bilinmezlikleri ve akde etkilerini özet olarak ortaya koymaya çalıştık. Ele alınan hususların birçoğu aynı zamanda ğarar yasağıyla ve ma'dumun satışıyla da ilgili konulardır ve verilen örneklerin bazıları bu unsurların hepsini birden ihtiva etmektedirler.

Özetle, İslam hukukçuları mebi'in cins, sıfat, miktar, teslim vadesi açısından niza'a sebep olmayacak derecede bilinir olması gerektiği konusunda görüş birliği etmişlerdir. Akdi ifsad eden cehalet, ihtilâf ve çekişmeye yol açan cehalettir.[72] Cumhur açısından fesad ile batıl aynıdır. Hanefiler ise, fesâd-bâtıl ayrımı gözetmeleri sebebiyle, mebi'nin 'bilinir olması'nı in'ikad şartı değil, sıhhat şartı olarak alırlar. Hanefilerde yalnızca mebi'in *var olup olmadığı* ile ilgili aşırı cehalet içeren yani *aslen* problemli satışlar batıl kabul edilmiştir. Bu batıl kabul edilen durumlarda, cehaletle birlikte genelde ek ifsad edici unsurlar (özellikle garar, ma'dumun satışı, teslimin mümkün olmayışı gibi) bulunmaktadır. Dolayısıyla Hanefi mezhebinde sırf cehâlet içeren durumlarda genellikle fesad müeyyidesi öngörülmektedir. Hanefîlerin fasid akit anlayışı, tarafların niza'a sebep olabilecek hususları netleştirip düzeltmelerine, böylece akdi sahih hale dönüştürmelerine imkân tanımaktadır. Ayrıca fasit akit bir takım hukuki işlemler yapılmışsa hukuki sonuçlar da doğurur. Batıl akitlerin telafisi ise mümkün değildir ve hiçbir şekilde hukuki sonuç doğurmaz.

---

68 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/356; "*Ecel*", Mv.F., 2/36-37; "*Ta'yîn*", Mv.F., 13/42

69 İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddu'l-muhtâr*, 4/531-32

70 "*Cehâlet*", Mv.F., 16/170

71 Serahsi, *el-Mebsût*, 5/178; Kâsânî,*Bedâ'iu's-sanâ'i*, 5/156; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/356.
Vadenin bilinmezliği ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. "*Ecel*", Mv.F., 2/37-38. Ayrıca vadeli teslimlerde, teslim yerinin de belirlenmesi gerektiğine dair tartışmalar için bkz. "*Ta'yîn*", Mv.F., 13/43.

72 Kâsânî,*Bedâ'iu's-sanâ'i*, 5/156, 163; İbn Âbidîn, *Hâşiye Reddu'l-muhtâr*, s. 4/505; Mecelle, md. 213.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.503-516

EMPLOYABILITY AND MARKETABILITY OF THE GRADUATES OF ISLAMIC STUDIES IN ISLAMIC BANKING AND FINANCE: MALAYSIAN EXPERIENCE

Ass. Prof. Dr. Saim KAYADİBİ*

İslam Bankacılığı ve İktisadı
Mezunlarının İş Bulma ve İstihdamı: Malezya Deneyimi

İslam bankacılığı ve iktisadına olan ilginin, dünya iktisat piyasasında, gittikçe artmasıyla birlikte bu sektörde çalışabilecek kalifiye elemanların istihdam edilmesine yönelik ihtiyaç da beraberinde artmıştır. Yüksek eğitim kurumlarının öğrenciye bilgi vermenin yanında onlara araştırma, proje yapma ve bu projelerinin sosyal yapı içerisinde entegresi ve nasıl uygulayacakları ile ilgili becerilerinin geliştirilmesine yönelik çalışmaları müfredatlarına almaları mezuniyetten sonra öğrencilerin daha uygun iş olanaklarını elde ederek topluma en yüksek seviyede faydalı olmalarında çok büyük bir rol oynayacağı kesin olmakla birlikte bu noktanın ihmal edildiği görülmektedir. Yüksek eğitim kurumlarının ciddi anlamda rolünü sürdürebilmesi mezuniyet sonrasına yönelik çalışmalarını öncelikleri arasına alması hayati bir zorunluluktur. Aksi takdirde "yüksek lise" olmaktan öteye gidemeyecek olan yüksek eğitim kurumlarımızın işlevi dar kalıplar arasında kısır döngü ile sıkışıp kalmaya devam edecektir.

İslami bilimlere olan ilgi ve isteğin artmasının, hem İslam ülkelerinde hem de gayri-Müslim ülkelerde, İslam iktisadı sektörüne olan ilgi ve alakayla doğru orantılı olarak gelişme göstermiştir. Özellikle Malezya'da İslam iktisadı ve kurumlarına olan ilgi kayda değer bir şekilde gelişme gösterdiği için buralarda istihdam edilebilecek İslami bilimlerde uzman elamanlara ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyacı karşılamak için Malezya Yüksek Eğitim Kurumu eş zamanlı olarak İslam iktisadı ile ilgili üniversitelerde programlar oluşturarak kurslar açmıştır. Bu araştırmamız Malezya'daki Yüksek eğitim kurumlarında İslami bilimlerin İslam iktisadi ve finansmanı konusunda mezun olanların iş olanakları ve istihdamı konusunda oynamış oldukları rol incelenmeye çalışılacaktır.

Keywords: Islamic Banking; Islamic Studies; Globalization; Employability; Marketability; Higher Education.

INTRODUCTION

With the rapid growth of the Islamic Banking and taking quite substantial portion of the economy, local and international sectors willing to invest in this newly developed system.[1] The investments and developments subsequently encouraged establishment of new companies and institutions which brought new business and

* Ass. Prof. Dr. Saim Kayadibi, associated with the Department of Economics, Faculty of Economics and Management Sciences, International Islamic University Malaysia (IIUM), Kuala Lumpur. Email: saim@iium.edu.my / skayadibi@yahoo.com.

1 Ahmed, S., Islamic banking and finance: A review essay.*Journal of Monetary Economics*, 1989. 24 (1): p. 157.

job opportunities. This effort increased the attention of students to this field of studies.

Social bias, which is embodied among the society, affects the mind of students in choosing the field of Islamic studies that there might be very limited job opportunities in this field, however, the recent investigations showed that it is diametrically contradictory to the fact. What could be the key factor in ensuring this advantage?; which factors primarily play active role for students in selecting the Islamic sciences; in recent period, how much the Islamization project has impact on the development of this study; or with increasing the job opportunities in this filed, how much function the government has instilled, if the state policy is not involved in, can there be still a field of interest? This paper attempted to investigate them with given emphasis on such questions and the answers are sprinkled into the research work.

In a constantly changing and developing global world, what kind of support could be given in order to increase the students' proficiency? Before graduation, the students should focus on not only obtaining sole knowledge but also on practice-oriented research and analysis. In this way, what kind of advantages will give for the students if they also master on side hard and soft skills? For example, in transferable skills, key skills, core skills, generic skills, personal skills, employability skills, capability skills, personal skills, how students can develop themselves more adequate in order to meet the requirements of the modern era? How these skills are effective in marketability and employability of the graduates.

Besides Islamic banking and finance, are there any other institutions or faculties offering courses to increase the opportunity of employability and marketability, for example, how much the dual legal system has given extra space for job opportunities for the graduates. Is it necessary also to change the current curriculum of the faculties to increase the rank of the university?

With the positive aspects of these developments, without doubt, possible negative sides are inevitable reality, for example, obtaining knowledge may only be limited to find a job. Because being unemployed is considered in the society as a deficiency which might cause students to jump into any kind of job without realizing their desire and skill on it. Therefore education should not be restricted to employment training, but focus on how to develop and strengthen their behaviour, personality, social relationship, scientific and cultural level; how to be beneficial to the country, the nation and humanity which is a vital phenomena. Thereby, integrity, academic freedom, respect, open-mindedness, accountability, professionalism, meritocracy, teamwork, creativity, social responsibility,[2] quality of excellence in teaching, researching, innovation, and publishing are highly significant without giving any gab for favouritism, nepotism and any kind of discriminations in the organizations.

With undertaking these values, how the impact of globalization on employability and marketability of the graduates of Islamic Studies will have favourable opportunity in the globe, will be investigated through taking into the consideration of role played by the organizations of Islamic banking and finance, Islamic research institutes, policy made by government: Islam Hadhari (Civilizational Islam), wawasan

2 Core values of the University of Malaya see on http://um.edu.my/discover_um/mission_vision.php?intPrefLangID=1&

2020 (vision 2020) and Islamization of Knowledge, The Graduate Employability Management Scheme in Malaysia etc.

Rise of Islamic Banking and Finance

The fundamental structure of Islamic finance is based on firmly the Qur'an and the teachings of the Prophet Muhammad (pbuh) and the interpretations of these sources of revelation by his Companions. For fourteen centuries, a variety of structure of it has been alive in Islamic civilization. However, it has emerged in the last decades as one of the most considerable and successful modern implementations of the Islamic legal system.[3] This new banking system desires to apply the Islamic law (*shari'ah*) to a sector of contemporary trade. Financier or shareholders who are responsive to *Shari'ah* principles require some supervision on this kind of venture.[4] Islamic law of transaction (*mu'amalat*) appear to prohibit the interest based transactions and banking. One of the reason that Western customers and academics were interested in contributing and researching respectively in Islamic banking because the system rejects the interest based banking.[5]

It is openly known that Islamic finance prohibits the charging of interest on loan, however it does not mean that Islamic law reject the notion of the time values of money. In addition to that money is treated in the West as a commodity in contrast to the Islamic finance that is a holder of risk. Islamic finance and banking are uncomplicated in affirming their distinctions with conventional forms. Despite the differences between Islamic finance and conventional finance there are many similarities. [6] In teaching and exploring these phenomena, Islamic law plays a significant role to identify its purposes through established Higher Education Institutions.

According to the figures and initial reports show that the future of Islamic finance and banking looks highly bright in contrast to capitalism, Islamic banking and finance situate highlighting on overall social and economic awareness rather than self greed and egoism.[7] These make it much more welcomed among the economic and social global agenda as well as the global financial crisis offered new opportunities for Islamic finance because of the crisis which caused enormous crash on the globe.[8]

Banknote based transactions and stock markets based on unsubstantial volatility transactions caused the world financial crises. The unrealistic capital among the finance sources could cause dramatic harm to any sectors. The resent world financial crises show that the banknote based transactions and unrealistic stock markets is not suitable for constant transactions. Hence the global finance sectors trended to Islamic Finance which deals with the fundamental principles of Islamic law in transactions such as *mudarabah* (passive partnership, profit-sharing), *musharakah* (active-

---

3 Frank E. Vogel & Samuel L. Hayes, 1998, "*Islamic law and Finance: Religion, Risk and Return*", Kluwer law International, The Haque, London, Boston, (January 2, 1998), 2-4.

4 Daud Bakar, 2008, "*Evolution of the Islamic Capital Market*", Islamic Finance, August/September 2008, published by IFA Media Sdn Bhd, Kuala Lumpur, (2008), 13.

5 Gilliam, M.A.a.L., Principles of Islamic Banking: Debt Versus Equity Financing.*Middle East Policy*, March, 2002. 9(1): p. 125.

6 Frank E. Vogel & Samuel L. Hayes, 1998, ibid., 24-26.

7 Asyraf Wajdi Dusuki, 2008, "*Islamic Finance: An Old Skeleton in a Modern Dress*", International Shari'ah Research academy for Islamic Finance (ISRA), Kuala Lumpur, (2008), IX-X.

8 Annual Report (2008) of Islamic Research and Training Institute (IRTI), p. 12

partnership), *wakalah* (agent), *ju'al* or *ji'alah* (reward, performing a given task against a prescribed fee), *ijarah* (leasing), *salam* (payment in advance), *istisna'* (*salam* applied in manufacturing), *urboun* (depositing), *murabahah* (set profit sale), *qard* (interest free loan), *rahn* (pledge/security), *dhaman*/*kafalah* (guarantee), *hawalah* (assignment), etc. many of these concepts were established and effectively used in the very early time of the Islamic history.[9]

Recently, an alternative way of financial intervenes and venture management occurred and surprisingly grabbed considerable amount of the market of Islamic countries. The developing banking system already operates in more than sixty countries, among these, three of them, Pakistan, Sudan and Iran, have diametrically transformed their banking system into Islamic banking.[10] Still it has been developing and expanding its scope from Gulf States to other states such as Malaysia, Indonesia, Pakistan, India, Singapore, Middle East, some extent, Western countries, France, Germany, USA, UK, Switzerland, etc. In addition to that, the religious authority council of Russia announced that the first Islamic finance and insurance company will be introduced in 2010 in Russia.[11] Increasing the establishment of Islamic banking system is encouraged by the scholars in different countries, advised that "the potential organizers of an Islamic banking institutions in the United States should be encouraged."[12]

Islamic finance market continuously getting increased which has reached a size of approximately $ 700 billion; not only in Islamic countries but also it is increased in other countries. According to the Islamic Financial services Board (IFSB) the last three years, the recorded annual growth is average of around 15 per cent,[13] for example, Bank Islam's growth shows dramatic increase from RM 80 million initially to RM 1.73 billion as at June 2009.[14]

Legacy of Islamic Banking and Finance

Scholars and finance experts combined their efforts to develop Islamic Banking and Finance system which has been applicable since the time of the early revelations. They based its principles on Qur'anic basis which consider wealth as one of the five

---

9 M. Umer Chapra & Tarikullah Khan, 2000, "*Regulations and Supervision of Islamic Banks*", Islamic Development Bank, Islamic Research and Training Institute, Jeddah, Saudi Arabia, (October 2000), 1-6; Frank E. Vogel & Samuel L. Hayes, 1998, ibid., p. 181-232; Nik Norzrul Thani, M. Ridza. M. Abdullah, Megat Hizaini Hassan, 2003, "*Law and Practice of Islamic Banking and Finance*", Sweet & Maxwell Asia a division of Thomson Asia Pte Ltd. (2003), 33-76; Muhammad Taqi Usmani, 2002, "*An Introduction to Islamic Finance*", Kluwer Law International, The Hague, London, New Yor, (2002), 1-101; regarding contract components of Islamic Banking and Finance some certain fatawa have been issued by Institute of Islamic Banking and Insurance London, UK see in: Yusuf Talal DeLorenzo (Ed.), 1997, "*A Compendium of Legal Opinions on the Operations of Islamic Banks: Murabahah, Mudarabah and Musharakah*", Institute of Islamic Banking and Insurance, ICIS House, London, (1997).

10 Aggarwal, R.K. and T. Yousef, Islamic Banks and Investment Financing.*Journal of Money, Credit and Banking*, 2000. 32 (1): p. 93.

11 See in http://www.haberrus.com/ekonomi/1501-Rusya%5C'da-2010-yilinda-ilk-Islami-sigorta-kurulacak.html

12 Taylor, J. M., Islamic Banking-the feasibility of establishing an Islamic bank in the United States.*American Business Law Journal*, 2003. 40(1): p. 413.

13 Gökben Altaş "İslami Finans Sistemi", *Sermaya Piyasasında Gündem*, tspakb, issue: 69, (May 2008), p. 23

14 Annual Report 2009 of Bank Islam Malaysia Berhad, p. 7.

essentials[15] of the *shari'ah* to be protected and used wisely. God says in the Qur'an: "And do not give away your property which God has made for you a (means of) support to the weak of understanding, and maintain them out of (the profits of) it, and clothe them and speak to them words of honest advice."[16]

Charitable endowment confirmed and considered as a trust, "Believe in God and His messenger, and spend (in charity) out of the (substance) whereof He has made you heirs. For, those of you who believe and spend (in charity), for them is a great Reward."[17] God cautions Muslims to fulfil their contracts and to keep their promises, "O you who believe! Fulfil the obligations"[18] and "and fulfil the promise; surely (every) promise shall be questioned about".[19] All transactions and trade should be made willingly by the parties involved, "O you who believe! Do not devour your property among yourselves falsely, except that it be trading by your mutual consent"[20]

In historical context the Islamic banking and its development engaged a number of phases whereby the first phase launched in 1983 lasted 1993 and the second phases began in 1994. As it is considered that Malaysia is now in the middle of liberalizing its policy on the implementation of Islamic banking in order to enable people direct the sector. In support of this developments, a number of legislations were enacted namely Islamic Banking Act 1983, Banking and Financial Institutions Act 1989, Central Bank of Malaysia (Amendment) Act 2003, other related legal legislations, Central Bank of Malaysia and Securities Commission's directives and as well as to the court's structure.[21] Takaful companies (Islamic insurance) is also enacted by the Parliament of Malaysia with a special Act namely the Takaful Act in 1984 to allow the setting up of Takaful companies. The first Takaful Company was established as Syarikat Malaysia Sendirian Berhad, a subsidiary company of Islamic Banking and Finance Institute (BIMB). The second one is Takaful National which registered in November 1993; the third one is Maybank Takaful, started functioning in July 2002,[22] and up to now increasingly many Islamic Takaful banks have been introduced.

In a very short period of time, Malaysia has accomplished a remarkable growth in developing Islamic institutions locally and internationally. The notable developments in Islamic Financial system made Malaysia as a leading centre in the world with its 89 Islamic unit trust funds, 85 percent of Bursa Malaysia's counters are *Shari'ah* approved counters and 46 percent of the corporate bond markets are Islamic bonds or *sukuks* including 12 Islamic banks, three foreign Islamic Financial Institutions, seven are Islamic subsidiaries of banking groups and several Islamic windows

---

15 Five essential goals of the High Objectives of God (Maqasid al-Shari'ah): religion, life, intellect, lineage and wealth.

16 Qur'an: 4/5

17 Qur'an: 57/7

18 Qur'an:5/1

19 Qur'an: 17/34

20 Qur'an: 4/29

21 Zulkifli Hasan, 2007, "The Impact of Globalisation to the Islamic Financial Institutions in Malaysia: Shariah and Legal Frameworks", *Shariah Law Reports*, (2007), 2, April to June, 36.

22 Nik Norzrul Thani, M. Ridza. M. Abdullah, Megat Hizaini Hassan, 2003, ibid., p. 20.

of conventional banking institutions.[23] Beside the governmental support, internal compliance has triggered the remarkable developments. For this, the function of human resource management (HRM) is vitally needed to put into practice their intellectual and physical facilities more effectively. "All of the enthusiasm, satisfaction, quality and the experience of the organization's employees as well as their sense of fair treatment can affect the firm's productivity, customer service, reputation and long-term survival."[24]

The technological advances in the modern time created enormous speed to reach the fruit of the work through making a short cut between sources of knowledge and researchers spending less effort. The advantages of the fast technological apparatus also persuaded researcher and students to obtain complete idea for their research to be more comprehensively interactive with the other part of the world that allowed people to exchange knowledge, ideas, services as well as their concrete results to contribute extra input in their findings.

In terms of effect of globalization in economical life, Malaysia has introduced dual banking system that of the Muslims demand to have banking and financial system which is based on the *shari'ah* values. Establishment of Islamic banking system needed legal and educational basis, thereby teaching Islamic banking in higher education system is spontaneously introduced. Widespread academic and professional attentions fostered universities to offer Islamic Banking system and experts bodies to deal with it in details. A number of University and research institutes began to specialize in Islamic Banking and Finance. Countless of seminars, conferences, research centres and PhD dissertations drew attention to Islamic banking and finance in Islamic Countries, Malaysia, Indonesia, Gulf states: Saudi Arabia, Bahrain, Dhaka, Qatar, Kuwait, Pakistan, Turkey, Sudan, Nigeria, Egypt, Tunis, Geneva, as well as western countries: United States, United Kingdom, France, Canada. In addition to that Chinese, North and South Asian, Japanese bankers and businesses are joining the Islamic Banking and Finance Services Board.[25] There are about four *fiqh* academies of major significance. One of the important one is Islamic *Fiqh* Academy in Jeddah that was formed under the sponsorship of the Organization of the Islamic Conference (OIC).[26] The scholars within the institutions cope with the difficulties occur using the vital tool of *ijtihad*. The institution of *ijtihad* is to play a significant role within the Islamic law as well as in individual Islamic financial institutions.[27] Following the establishment of International Islamic Financial Market (IIFM) through a signed agreement with Malaysia, Indonesia, Sudan and the Saudi-based Islamic Development Bank (IDB), it established the Islamic Research and Training Institute (IRTI) in 1981 in order to discharge its functions in areas of research and

---

23 Zulkifli Hasan, 2007, ibid., 36.

24 Hashim, J., Islamic revival in human resource management practices among selected Islamic organizations in Malaysia.*International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, Emerald, 2009. 2(3): p. 252

25 Abdulkader Thomas, 2008, "*Fueling interest in Islamic Finance*", Islamic Finance, August/September 2008, published by IFA Media Sdn Bhd, Kuala Lumpur, (2008), 10.

26 Frank E. Vogel & Samuel L. Hayes, 1998, ibid., 48.

27 Ibid., 48; for more about ijtihad see Frank E. Vogel 2000, "*Islamic law and Legal System: studies of Saudi Arabia*", Brill, printed in the Netherland, (2000), 34-82.

training, later in 1983, it became an operational institute.[28] After mutual developments in this field, the model required professionals to work with it. *Shari'ah* scholars have to be educated in this field and deepen their thinking to explore effective understanding of the concept.

Ethical Investment

To provide modern requirements of Islamic finance and transactions, the institutions and sectors needed more qualified and educated staff in Islamic studies especially Islamic banking and finance. When Dow Jones Islamic Market Index launched in 1999 many investors required the way to invest in compliance with the Islamic law. For further development of Islamic banking it required apparatus considered to deal with the complicated web of monetary transactions.

Ethical investment received wide recognition in the West, for instance, since the mid 1970's corporate social responsibility (CSR) and ethical investment have been a significant development which is an evident that a research carried out by EIRIS (Ethical Investment Research Services) currently there are more than 50 retail ethical investment funds exist in the UK.[29]

In addition to that, different school of thought (*madhhab*) in Islamic Jurisprudence, the Islamic finance and banking takes stand to adjust its regulations in accord to these schools and teachings in order to correspond for the global demands. It is a well know concept that there are two main branches of schools of thought in Islamic Jurisprudence, mainly the Sunni and the *Shi'ah* branches which the Sunni branch includes four main schools (*madhahib*), the *Hanafi*, the *Maliki*, the *Shafi'i* and the *Hanbali*, besides this, *Shi'ah* contains also many schools. These *madhahib* differ on matters related to the Islamic jurisprudence. One of the main roles of the *Shari'ah* Advisory Council has the authority to decide the best opinion suits the public benefit of the people related to Islamic finance as well as it controls the rulings whether it is compatible with the objectives of the Islamic law. In addition to that the institutions are required to establish the *Shari'ah* Committee in order to advice them any matter pertained to Islamic banking and finance. Introduction of several Acts related to Islamic Banking and Finance[30] encouraged beneficial competition amongst the companies. Therefore, conventional banks inclined to open Islamic counter to offer Islamic banking products in a variety of models and packages because of demands of the people in Interest Free Banking which is known now as Islamic Scheme Banks that offer more profit than normal conventional products.

---

28 Nik Norzrul Thani, M. Ridza. M. Abdullah, Megat Hizaini Hassan, 2003, ibid., pp. 23-31.

29 Asyraf Wajdi Dusuki, 2008, ibid., p. 74.

30 Islamic Banking Act 1983 (7 April), Banking and Financial Institutions act 1989, Islamic Security Commission 1993, Central Bank of Malaysia Act 2003, Islamic Banking Scheme (1 September), besides these, there are other related legislations, which are highly significant in the implementation of Islamic banking, include National Land Code 1965, Hire Purchase Act 1967, the Stamp Act of 1949, National Land Code 1950, Moneylenders Act 1951 etc. see in Zulkifli Hasan, 2007, ibid., 38-41.

Employability of the Graduates

Graduate employability has recently become the most significant concerns of the world in political and social agenda. At the same time, graduates of Islamic studies are also one of the main concerns of the society as well as the government institutions not only in Islamic countries but also in the world at large. Hence, Islamic teachings and ethics are unavoidable phenomenon in the global agenda. Academic institutions, Islamic Banking which is a fast growing market in the globe, governmental organizations, especially parents are attentively ponder on these graduates. Higher education institutions, the global market and governmental institutions for their needs investigate to employ much qualified graduates. Therefore competitiveness is remarkably important for the market.

In terms of Islamic Studies, a wrong hearsays among the society that the most jobless are those who hold a degree of Islamic science, however, the following investigation shows that the least percentage of unemployed graduates are from Islamic studies. The statics of National Economic Action Council (NEAC) shows that the 24,728 unemployed graduates who registered with the Government's training schemes early this year were from five main areas of study—arts (31.1 per cent), economics (11.3 per cent), accounting (9.2 per cent), business administration (8.8 per cent) and Islamic Studies (8.6 per cent).[31]

In order to improve the graduate employability the dual major system should be introduced in Islamic studies as Malaysian Human Resource Minister, Datuk Dr. Fong Chang Onn expressed, "This is the first intake where the students are asked to do another major from the Applied Sciences. So they can take Applied IT or Applied Sciences. We are doing this because we want our students to have added value. If they stick to Islamic Studies, then their job opportunities are quite limited so what we're doing is enabling them to do something they are interested in but at the same time, making sure they can enter another profession''[32]. In respect of this there are integrated programs in the Academy of Islamic Studies (API) such as *Shari'ah* and Law, *Shari'ah* and Economics, Applied Science and Islamic Studies.

In the global era, it is evidenced that there is no longer sufficient for graduates to acquire traditional academic and subject based skills. At the present time, graduates need to develop a variety of interpersonal and manageable skills to be able to acclimatize to fast changing market circumstances and organizational requirements. In general academic programs mostly social sciences, humanities, and natural sciences are not offering particular skills. Hence, university resources are generally programmed towards producing professional and technical courses aimed at importing precise skills to increase the graduates' employability.[33] If graduates trained by

---

31 Hariati Azizan & Karen Chapman, "Islamic Studies Students Urged to do Double Major to Improve Job Prospects",
http://tyo.ca/islambank.community/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=802 accessed 18 April 2009 at 12:15.

32 Ibid.

33 Allen M. 1993, "A Conceptual Model of Transferable Personal Skills", Sheffield, Employment Department: quoted from Zurina Kefeli, Nursilah Ahmad, Mohammad Haji Alias, 2005, "Factors Influencing Graduate Employability: The Case of Islamic Studies Graduates in Selected Public Universities", *International Business Research Conference* (2nd:5-8 December 2005 Sydney, Australia), paper 13 (19p), 2.

supplementary courses or skills, as mentioned earlier, they would definitely have possibility to get a better job.

In higher education only a specific degree programs may not enough to develop work skills. Students before graduating are encouraged to take part in additional curricular programs which may support them in obtaining some soft skills which is more related experience (soft skills) as early as they can.[34] The graduates, then, should be guided to focus on the skills agenda which is related to the following skills such as transferable skills, key skills, core skills, generic skills, personal skills, employability skills, capability skills, personal skills. In general these skills are considered into two main types of soft and hard skills.[35] The following three factors affect the employability results: first; one's assets (knowledge, skills and other attributes), second; one's career planning and management skills and third; presentation/ self selling skills during interview with prospective employer.[36]

Recent instigation in the government policy to develop the quality of graduates and already graduated students will change the number of unemployed graduates. The Graduate Employability Management Scheme's (GEMS) implementation by government-linked companies (GLCs) which will propose training opportunities to 12,000 unemployed graduates for a two-year period is one of the main training program. In relation to this, Deputy Prime Minister Datuk Seri Najib Tun Razak emphasized this scheme saying that it will make more employable graduates that was proven through the Employability Enhancement Program (GREEN).[37]

The competition between universities and institutions became highly distinctive when students and researchers started investigating the best opportunity providers before and after their graduation. If the so called institutions fulfilled their promise to educate students in the standard of international quality, demands to the institutions will be increased. Most importantly achieving the marketability standard of the institutions in the global arena is undeniable objective of the education. Simply accumulating knowledge in Islamic studies as well as in other applied sciences is not considered anymore a science if it is not put into the practice or not benefited from whether worldly or spiritually. Acquisition through the education is inseparable phenomena from the reality of the life. Therefore, researcher and students also demand from the institutions the facilities which accommodate them in the global market. Eventually a question arises here so then where the Islamic-based higher education system especially involving Islamic law would take stand among the compatible global arena? As it was indicated in previous discussions the globalization of Islamic law which has been playing an important role in Islamic Finance and Banking, it is highly necessary to explore also the marketability side of Islamic law.

---

34 Nor Hartini binti Saari, 2007, "Unemployed Graduates: How can We Address this Situation?", http://www.ikim.gov.my/v5/index.php?lg=2&opt=com_article&grp=2&sec=&key=1482&cmd=resetall accessed 18 April 2009, at 14:16.

35 Zurina Kefeli, Nursilah Ahmad, Mohammad Haji Alias, 2005, ibid., 2.

36 Holmes, Len, 1995, "Competence & Capability: From 'Confidence Trick to the Construction of the Graduate Identity'. Paper presented at Conference on Beyond Competence to Capabiltity and the Learning Society, Higher Education for Capability, UMIST, November. http://www.graduate-employability.org.uk/publications/cc_gradid.htm accessed 18 April 2009 at 14:58.

37 PUTRAJAYA, March 13 (Bernama), "GEMS Willing To Train Unemployed Grads," http://www.bernama.com/bernama/v5/newsindex.php?id=396054 , accessed 18 April 2009 at 2:46.

Malaysian Experiences

It is worth mentioning here is that before couple of decades there has been many difficulties that Islamic based universities faced to compete with other international and national level institutions because of financial incapability; less amount of internationally qualified teaching staffs; lacking constantly direct access facilities to the sources; unprofessional management; less activities made interchangeably between intellectuals; insufficient IT technology or less capacity provided , whereas now there are no such difficulties. It is enough for Islamic-based universities to allocate them to focus on first how to advertise them with their enough facilities to compete with other national and international higher education institutions; opening opportunities for graduates to develop their commercial performances, developing quasi market by establishing market friendly gathering and programs and also providing markets with good graduates and researches; organizing successful fundraising; developing new business opportunities for the university; increasing universities income through patenting research findings and joint projects;[38] making successful connections with business organizations, banking and finance are not ignorable developments in Islamic-based institutions.

It is obvious that not all Islamic Studies graduates will be imam (religious leader), shari'ah officers or mufti etc. despite the fact that they need to convey their knowledge through the fast changing communication technologies. The new types of Islamic Studies, everywhere especially in Malaysia, is aimed to create more skilled graduates in ICT, integrated programs with business, management and applied sciences. Most of the Universities, UM, UKM, IIUM, USIM, etc. in here offering such mentioned programs.

Undoubtedly, many Islamic institutions and universities are highly equipped with technological advancements, as mentioned earlier, internet-based information technology systems are unavoidable requirements for higher education such as e-learning facilities, IT usages, online library, online access for student affairs and connection with international high rank online publications, constant supervision through online facilities. In addition to these advancements, human resource, research and innovation, strategic management, decision making professional management, and university authority are all bound to support the marketability side of the graduates that make the universities more achievable in accommodating them in the society as well as in the global market.

Being more conscious the Islamic Universities, institutions, research academies in higher education on scholarships between Muslim countries, knowing the value of inviting visiting lecturers, research fellowships and joint research programs made them more productive and more globally recognized through sharing their experiences in researches and publications. It is a common reality to survive in the global agenda that to be recognized globally besides to have the quality. Therefore Islamic studies and institutions must shape them according to the level of global standards. As the main objectives of Islam is to accommodate what is beneficial and

38 Ghafur, A.Hanief Saha, 2008, "Liberalization in Higher Education: Opportunities and Challenges to the Development of Islamic Based Educational Institutions in Indonesia", a paper presented in IAS-AEI International Conference, New Horizons in Islamic Area Studies: Islamic Scholarship Across Cultures and Continents, 22-24 November 2008 Kuala Lumpur, (2008), 6.

to avoid what is harmful for the human beings for this world and the hereafter, as it is indicated in the Qur'an "Allah does not desire to put on you any difficulty, but He wishes to purify you and that He may complete His favour on you."[39]

In Malaysian experience, the law, which was applied until the coming to Colonial power, was the Islamic law that contains as well as the Malay customary law. After that, Civil law was introduced by English authorities. Having applied the two kind of law let the students and practitioners educate themselves in different field of studies. Despite some difficulties occurred, it opened new opportunities for the graduates of law faculties and *shari'ah* faculties; every field of studies required independent work opportunities. However both graduates are easily accommodated according to their effort and satisfactory. There were also some attempt to combine the curricula followed in the Faculty of laws and the Faculty of *shari'ah* in the university of Islam Malaysia (IIUM). All the essential civil law subjects are taught during the four years study. Eventually the graduates can become members of the Judicial and Legal service and be admitted as advocates and solicitors. They are able to perform the civil law and as well as the basic requirements of Islamic law which was taught and its basic principles and teachings were acquainted, thereby they can discuss the application of Islamic law in suitable matters.[40] Also having the graduates trained in Islamic manner, would most probably provide them good and high standard of professional jobs and status in the society. Establishing *Shari'ah* courts in different levels as *Shari'ah* Subordinate Court, the *Shari'ah* High Court and the *Syari'ah* Court of Appeal, needed for qualified officers to assists in the administration of the Islamic law and also became qualified in LL.B (*Shari'ah*) which has been taught in English, Arabic and Malay enabled them to have work opportunities in both *Shari'ah* and Civil courts. Hence the students graduate from the course in highly qualified standard of skill in English and Arabic which give them priority to others in the global market not only in Muslim countries but also in non-Muslim where Islamic studies are taught.

As the Academy of Islamic Studies offers a bachelor in *Shari'ah* majoring in Law, the graduates would be able to apply for the post as a legal officer in the *Shari'ah* Courts or as a practicing *Shari'ah* Lawyer after one year training in Diploma of *Shari'ah* Law Practices. In relation with that, the students must have 5-6 weeks of experience of legal practicing at any legal firms, courts or religious departments during their long vacation.[41] Furthermore, the department of *Shari'ah* and Law is planning to lunch a new program which enables the graduates to be able to practice as a legal solicitor similar to civil law courses without taking extra one year training in Diploma of *Shari'ah* Law Practices. The curricula that will be taught in the course will be simultaneous with the curricula of civil law courses. Currently the department provides Islamic law and judiciary, with comparable to the law of Malaysian and English law as well as schemes into Islamic transaction and administration of Muslim property law and quality planning management.[42]

---

39 Qur'an: 5/6

40 Ahmad Ibrahim, 1993, "Legal Education: The Present and Future Role of the Kulliyah of laws, International Islamic University", *The Kulliyah of Laws*, IIU, vol. 1, (1993), 1-5.

41 Raihanah Abdullah, 2001, "Islamic Legal Education: Malaysian Experience", International Law Conference, ASEAN Legal Systems and Regional Integration (3-4 September 2001), Kuala Lumpur, 2.

42 See in the web of the department of Academy of Islamic Studies: http://apium.um.edu.my/department/S&L_intro.html dated 03 April 2009 at 12:46.

The core area of the department is on Islamic laws and judiciary, with similar emphasis on Malaysian and English law. Gradually, it also ventures into Islamic transaction and administration of Muslim property law, asset planning management, etc. There is eight academic staff in the Department of *Shari'ah* and Law with various expertises in legal field and continuously active in research groups with other academic and government institutions.

The process of education requires certain quality for a better out come after graduation, hence questions arise here what is the scope of necessary knowledge for Islamic Studies? What does it mean pedagogical and social demands? Which one is most important imposing knowledge with heavy curriculum or giving perspective and vision? Does an institution have to be selective on accepting students? What kind of person does the institution seeks to educate? Is it really important in which society are we going to reside after graduation? Does education mean to prepare students for the requirements of current and future times? Is it true that if you do not educate your current generation for the future's aspirations you are already left behind? What kinds of materials or tools can appear the potentiality of a person?

When the addressee of these questions considers seriously would arrive some extend of developments in educating the generation and most likely found good opportunities for them after graduation. Technological advancements must be obtained and applied as quickly as possible to every aspect of life starting from education to all branches of a government social, administrative, diplomacy and military. Existence of a government depends on economic and military independence which is supported by the power of national and international diplomacy that is almost based on the value of educational outcomes.

Unfortunate result have been occurred in many Middle East countries as well as most Islamic countries, excluded some of the developing Muslim countries such as Malaysia, over the past decades. Despite Malaysia, a Muslim country changed its existing school curriculum to new information technology based curriculum and knowledge-based economy which has resulted in highly quality equipped graduates, some Middle East Countries still inadequate to follow the developed countries in a right way. They may use the production of technologies only for entertainment or making the daily life easier, consuming the technology rather than being a contributor. As the country of Malaysia prepared the nation to join the ranks of the developed countries with the perspective of wawasan 2020 (vision 2020)[43] they united on the aim of creating a "scientific and progressive society that is innovative and forward looking and one that is not only a consumer of technology but also a contributor to the scientific and technological civilization of the future."[44] The delivery system as well as on the learning outcomes in the era of science and technology education was the scope of changing the curricula. These changes effectively adapted by considering new technologies to create an educational environment which "makes learning interesting, motivating, stimulating and meaningful."[45]

---

43 Mahathir Mohamad, 2006, "*Islam, Knowledge and Other Affairs*", MPH Group Publishing Sdn Bhd, Selangor, Malaysia, (2006).

44 Sobhi Tawil, 2003, "Curriculum Change: A Global Perspective Introduction to the Open File", *Prospects*, Springer Netherlands, Volume 33, Number1/March, 2003, p. 6.

45 Ibid., p. 7.

Besides the positive side of the above mentioned purposes there are some negative results from the Higher Education Institutions, for instance, obtaining diplomas for the reason only to get job rather then knowledge. You are what you are earning not learning: Dzulkifli dramatizes the situation in his writing, "Diplomas are reduced to a paper chase for the purpose of seeking jobs as dictated by the market. Otherwise, they are quickly labelled as –unemployable- and –incompetent-."[46]

As the educational vision of Malaysia was articulated in the new acts which seek to reconcile the competing demands of modernity and tradition, freedom and discipline, and educational equality and excellence[47], the Islamic studies have more carrier opportunities than before by the contribution of the following factors. A research carried out by the Ministry of Higher Education (JPT) in 1991 showed that 89.5 percent of the employers are willing to employ Islamic Studies graduates; Financial Market Master Plan 2010 showed that Islamic Financial market will increase to almost 1000 percent (nine times higher) in the year 2010; growing a number of Islamic organizations which have been established in the country as well as in the globe; Islamic organizations are rapidly growing in Islamic and non-Islamic countries; fundamental elements of Islamic law are being involved in Islamic and non-Islamic banking institutions, capital market, corporate governance; research institutions, Middle East Islamic Studies locally and internationally create abundant job opportunities for Islamic Studies graduates. Another factor for enhancing the employability of Islamic studies is the awareness of policy makers; new proposals of JPT to 'double major' specialization in higher education programs; training institutions; skills training centres, etc.[48] In addition to these advantages for Islamic studies graduates, they must acquire both internal and external factors which influence employability. These factors are can be mentioned according to the research done[49] by Mohammad Haji Alias, Zurina Kefeli, Nursilah Ahmad in the Islamic Science University Malaysia (2007): the internal factors which are academic achievement, ICT skills, Need a break, self-confidence, no suitable jobs, work experience, communication skills, too choosy, family responsibility, choose not to work, Arabic proficiency, English proficiency, still looking for a job, small network, personality/appearance; and the external factors are field of study, cost of job search, gender discrimination, technological change, economic slowdown, mobility, access to transport, saturated labour market, administration/clerical skills, information mismatch.

Conclusion

Islamic banking and financial system which is based on the *shari'ah* values have become the most popular and welcomed as an alternative to conventional banking in the world finance sectors. Surprisingly the alternative way of financial system grabbed considerable amount of the market in both Islamic countries and others. The

---

46 Dzulkifli Abdul Razak, "Returning Our Education to Learning", a column article in New Straits Times, (07.02.2009), http://www.nst.com.my/Current_News/NST/Sunday/Columns/2472515/Article/index_html accessed: 11 April 2009, at: 08:45.

47 Fazal Rizvi, 2000, "International Education and the Production of Global Imagination" in Nicholas C. Burbules, Carlos Alberto Torres (edt.), 2000, "*Globalization and education critical perspectives*", Social Theory Education & Cultural Change, published by Routledge, New York, London, (2000), 212.

48 Mohammad Haji Alias, Zurina Kefeli, Nursilah Ahmad, 2007, ibid., pp. 49-50.

49 Ibid., 78-91.

attention of widespread academics and professionals fostered universities and institutions to offer Islamic Banking system, to provide expert bodies to deal with it in details. Hence, teaching Islamic banking in higher education system is spontaneously introduced. A number of university and research institutes began to specialize in Islamic Banking and Finance; to organize countless of seminars and conferences; to launch numerous research centres and conducted a considerable amount of PhD dissertations in respected world ranking universities.

Globalization encouraged higher education systems and institutions to educate much qualified graduates to deal with the requirements of the market in order to compete with others. In terms of Islamic studies, many researches indicated that the least percentage of unemployed graduates are from Islamic studies. Hence, the globalization resulted that the graduates of Islamic studies have much chance to be employed than others.

In a nutshell, to improve the graduate employability in Islamic studies, the following factors must be conducted: graduates need to develop a variety of interpersonal and manageable skills to be able to acclimatize to fast changing market circumstances and organizational requirements; graduates should be supported and trained by supplementary skills both soft and hard besides main curricular program or courses; to acquire traditional subject based skill is no longer sufficient for graduates, so then double degree or major programs alternatively be considered.

Finally, Islamic studies must have financial capability; internationally qualified teaching staffs; easy and constant access facilities to the sources; professional and dynamic management; strong connection net between intellectuals and academics; high quality ICT technology; facilities to develop commercial performances; successful connections with business and non-business organizations; intellectually and socially equipped staff to carry the institution academic ranking of world universities.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.517-520

KİTAP TANITIMLARI VE NOTLAR

M.SALİH GEÇİT, EKONOMİ VE İNANÇ

TÜRKİYE DİYANET VAKFI YAYINLARI, İLMİ ESERLER SERİSİ:78, YAYIN NO: 432, NİSAN 2009, ANKARA, 283 S.

Dr. Ali ÖGE*

Îmânın/inancın hayatın bütün yönlerini kapsayan yönleri vardır. Daha doğrusu kamil mânada bir îmân hayatın tümünü şekillendirir. Bu ondan beklenen de bir şeydir. Aksi halde etkisi olmayan, işlevsiz, sadece kalbe hapsedilmiş bir durumda kalır îmân; ve amel bu îmânın tam tersine görünümler arz edebilir. Bu da hayattan kopuk olmanın tam belirgin durumudur. Bazen inançsızlık, bazen de inandığını yaşayamama durumunda bu durum ortaya çıkar.

Tanıtacağımız bu eserde Kur'an-ı Kerim'de geçen iktisadî hükümler ile iktisad konularını işleyen ayet-i kerimeler temel alınmış, bunlar ilgili hadis-i şerifler desteğiyle anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu yolla hem geçmiş İslâmi ilim ve kültür mirasımızın, hem de çağdaş İslâmi ilim ve kültür kazanımının ışığında Müslüman bireyin ekonomik faaliyetlerine etki eden îmanî kaynak ve temellerini tespiti, kısacası iktisadî faaliyetlerin îmanî kökeninin keşfi hedeflenmiştir.

Bu hedef doğrultusunda yazar eserini dört ana bölümden teşekkül ettirmiştir. Giriş bölümünde din-iktisat ilişkisi üzerinde daha çok durmuş; konuların daha başlangıcında tanımlamalara yer vermiştir.

Bu bağlamda yazarımız iktisadın sözlük anlamlarını: "…bir şeyler üzerine azmetmek, kesin karar vermek ve kararı yerine getirmek üzere harekete geçmek; bir yere yönelmek; israf ile cimrilik arasında dengeli davranmak ve dengeli harcamada bulunmak; her hangi bir iş veya davranışta i'tidalli davranmak, i'tidalli olmak; tavassut (orta yol) ve istikamet; kırmak ve her halükarda öldürmek; bir işi bizzat aynıyla istemek, onun peşine düşmek" olarak belirttikten sonra Kur'an-ı Kerim'deki konuyla ilgili ayetlere geçmiştir. Lokman Suresi 19. ayetteki "*Yürüyüşünde orta bir yol tut, sesini de alçalt…*", Nahl Suresi'nin 9. ayetini, Tevbe Suresi'nin 42. ayetini ve diğer ayetleri söz konusu etmiştir. Hadis-i şeriflerden de örnekler veren yazarımız bu örneklerin kaynakları noktasında hadis metodolojisi açısından eksik kalmıştır.

İktisat tanımlarını günümüz açısından şu şekillerde tarif etmiştir:

* Konya İl Müftülüğü Merkez Vaizi (alican_042@hotmail.com)

1- İktisat; yaşamla ve geçimle ilgili işleri yürütmek, idare etmektir. Bu da ülkede bulunan geçim araçlarını, servet kaynaklarını ve malî gelirleri elde etmek, gereği gibi kullanmak ve bunları idare etmek demektir.

2- İktisat, fertlerinin çeşitli ihtiyaçları ile sınırlı imkanları arasında nasıl âhenk kurduklarını ve malların mübâdelesindeki şartları araştıran bir sosyal bilimdir.

3- İktisat; servetin üretimini, bölüşümünü ve tüketimini konu alan bir toplum bilimidir.

4- İktisat, insanların ve toplumların para kullanarak veya kullanmadan zaman içinde çeşitli mallar üretmek ve bunları bugün ve gelecekte tüketmek üzere, toplumdaki fertler veya gruplar arasında bölüştürmek için, kıt üretim kaynakları kullanmak konusunda tercihlerini inceleyen bilim dalıdır.

5- İktisat, fertlerinin üretimi yükseltmek ve muhtelif ihtiyaçları temin etmek için sarf ettikleri insan gücünü araştırmakla ilgilenen bilim dalıdır. Bir başka açıdan da gelir ile gider arasındaki denklik demektir.

Her dinin inanç ve ibadetlerle ilgili yönünün yanı sıra sosyal hayatın bütün önemli mes'eleleri hakkındaki hükümlerle dünyevî hadiselere karşı takınılan tavırların mecmuundan ibaret bulunan gayet zengin bir fikrî muhtevâsı bulunmaktadır. İlâhî dinlerin sonuncusu ya da gerçeği olan İslâm dini de; hayatın maddî ve manevî alanını kapsayan, insanların karşılaştığı dinî ve dünyevî mes'elelere çözüm bulan ve dünya faaliyetleri ile beraber ahrete yönelik çalışmaları da tanzim eden bir dindir. Bir diğer ifadeyle İslâm, tabiata ve hayata dönük bir dindir. İki dünya dini olan İslâm'ın insanlığa sunduğu Kur'an-ı Kerim de hayatın her iki yönüyle ilgili çözüm önerilerinde bulunan bu iki alanla ilgili konularda ölçü olabilecek prensipler sunan ilâhi bir kitaptır. Bu özelliğe sahip olan vahiy mahsulü bir hidâyet kaynağının ekonomik/ iktisadî konularda birçok hüküm, prensip, emir ve nehiy getirmesi tabiî bir durumdur. İnsanlık tarihi boyunca nazil olan semâvî telkinler, iman temeline dayalı bir dünya ve ahiret görüşünü getirmiştir. Bütün bu öğretilerden güdülen asıl maksat ise her iki dünyada mutlu olma şansı yakalamaktır.

İlâhî dinlerin ve peygamberlerin davetlerine kulak asmayan insanlığın bu mutluluğu yakalama şansı olmamış ve olmayacaktır. Ekonomik faaliyetlerde de durum değişmemiştir. Buhranlar, gelir dağılımındaki adaletsizlikler. Haksız kazanç elde etmeler ve emeği sömürme gayretleri bu uzaklaşmanın tabiî sonucu olmuştur.

Bir toplumun karakterini meydana getiren fikirler, bilgiler, inançlar, teknik ürünleri, davranış ve tavır sisteminden ibaret bulunan kültürü içerisinde daima iki önemli ana yön vardır: birincisi, maddî kültür; ikincisi, manevî kültür. Ekonominin bu iki temel belirleyiciyle de etkileşimi oldukça fazladır.

Dinin toplum hayatının ayrılmaz bir parçası ve realitesi oluşturması gerçeğinden hareketle İslâm ülkelerinde ekonomik hayat, ticarî faaliyetler, kalkınma veya geri kalma problemi daha birçok sosyo-ekonomik konularda dinin etkileri ve katkıları önemli bir araştırma alanı olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Çünkü çağımızda yapılan sosyolojik, psikolojik tarihî ve bilimsel çalışmalar ile toplum hayatında görülen olaylar din ile iktisadî ahlak ve faaliyetler arasında sıkı ve karmaşık ilişkilerin bulunduğunu ortaya koymuştur. İşte bu gerekçeden hareketle "Ekonomik Ahlâk" tabiri

daha sık kullanılmaya başlanmıştır. Bu tabir daha çok dinin/ahlakın iktisat/ekonomi üzerindeki tesirini göstermektedir.

Yeryüzünde yaptıklarından sorumlu olan varlık ya da varlıkların i'tikâdî, ibâdî, sosyal, iktisadî vs. hayatında uygulanabilmesi için ilâhî eğitim sisteminin bir gerçeği olarak Kur'an, tedrîcen parça parça indirilmiştir. Peygamberimiz de bu eğitimi birebir uygulamıştır. Kur'an-ı Kerim'i incelediğimizde iktisadî hayatla ilgili bir çok emir, nehiy, hüküm, kavram ve ilkelerin ele alındığını görürüz. Hatta kendisinden olumlu ya da olumsuz manada bahsedilmiş bir takım iktisadî modellerin bulunduğunu da söyleyebiliriz. Dikkate değer bir şey şudur ki, diğer din ve sistemlerin madde ile manayı birbirinden ayırmasına karşılık, Kur'an madde üzerine yemin eder. Kur'an'ın üzerine and içtiği şeylerin hepsi görünebilir somut ve gerçek şeylerdir.

Kur'an bu muazzam gerçeği dikkatlerimize sunmanın yanı sıra iman ölçüsünü vurgulayarak geçmiş toplumların iktisadî durumlarına da dikkat çekmiştir. Hz. Süleyman ve Hz. Davut gibi peygamberlerin kavimlerinin maddî üstünlüğü ve manevî değeri karşısında Firavun'un despotik iktisadî modeli, Karun'un imandan soyutlanmış azgın ve şımarık ticaret anlayışı, isimleri zikredilen ve zikredilmeyen helak olmuş şımarık, isyankar toplumların iktisat siyasetini ele alması Kur'an'ın bize verdiği önemli bir mesajdır. Zekat İslâm'ın beş temel esasından biri olarak karşımızda bu açıdan hem ibadet, hem de iktisadî boyutlarıyla durmaktadır.

Yazarımız işte bu ve benzeri gerçekler ışığında;

Birinci bölümde Kur'an'da iktisat kavramını ve bunun imanî boyutlarını ele almıştır. Bu konuyu; inanç, ibadet, mal ve servette iktisat, iman ve bunun ameli hayata yansımaları, iman esaslarının (Allah'a, peygamberlere, kitaplara, kadere ve ahrete iman) iktisadî faaliyetlerdeki rolünü, temel İslâmî pratiklerle (temizlik, namaz, oruç, hac, zekat, kurban ve cihad vb.) gösterme yoluna gitmiştir.

İman-iktisat ilişkisinde temel prensipleri incelediği ikinci bölümde; tevhid prensibi (mülk/mülkiyetin sahipliği), tamir prensibi (halifelik), takdir prensibi (rızık), denge prensibi, tahdid ve tahfif prensibi, muhafaza prensibi ve örnek bir toplumun teşkil prensibi olarak ele almıştır.

Üçüncü bölümde ise yazarımız Kur'an'ın iktisadî prensiplerindeki amaçları konu edinmiştir. Daha çok bu bölüm adalet kavramının iktisadî adalet ve sosyal adalet olarak sunumundan oluşturulmuştur. Bu sosyal ve iktisadî adalet fikrinin kelâmî fırkaların doğuşuna nasıl etki ettiklerinin de açıklanmaya çalışıldığı bu bölüm işin sadece ameli/pratik hayatla sınırlı olmayıp, itikâdî/nazarî alanla da ilgisinin de bulunduğunu ortaya koymuştur. Fakirlik problemini de yazar bu bölümde incelemiştir.

Son bölüm ise iktisadî teşekküllerden bahsedilmiştir. Medine İslam pazarı, ahilik ve fütüvvet anlayışı, vakıf müesseseleri, özel finans kurumları, faizsiz bankacılık, İslâm ortak pazarı, MÜSİAD… Bu bölüm de yazarın konuyu genişleterek ulaştığı sonuçlar ve değerlendirmeleriyle sona ermiştir.

"Çağımızdaki iktisadî sistemler, her şeye maddi gözlükle bakmışlar, her konuda olduğu gibi iktisadî konularda da manevî değerleri, ahlâkî erdemleri, dinî ve imânî hakikatleri yok saymışlardır. Halbuki biz iman ile iktisadî hayatın tefrik edilemeyeceğini, aksine maddî-dünyevî hayatın, maddiyattan çok inanç ve imân temeli üzerinde sürdürüldüğünü görmekteyiz. Bizim burada iktisadı/ekonomiyi

Kur'anileştirme/İslâmileştirme gibi yani hidayete erdirme iddiamız yoktur. Var olan iktisat sisteminin, iktisat ve ekonomiyle ilgili olarak Kur'an'da ve bunun en güzel tefsiri olan sünnette bulunan hükümlerinin araştırılıp epistemolojik, sistematik ve metodolojik bir bakış açısıyla günümüz insanlığının dikkatine sunulması gerektiğini vurgulamak istiyoruz" diyerek yazar kanaatlerini ifade etmiştir.

Biz de yazarın bu bakış açısıyla ekonomik faaliyetlerin düzenlenmesi ve sistemlerin geliştirilmesi fikrine katılıyor, kendisini tebrik ediyoruz. Daha mükemmel çalışmalarında başarılar dileriz.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.521-526

CERİDE-İ İLMİYYE FETVALARI

HAZ. İSMAİL CEBECİ, İSTANBUL, KLASİK, 2009, XXXI +325 S.

Mustafa DEMİRAY

Ceride-i İlmiyye Fetvaları, Osmanlı Devleti'nin son yıllarında Şeyhülislamlık (Meşihat)'a sorulan sorulara şeyhülislamlar tarafından verilen ve Meşihat makamının resmi yayın organı durumundaki *Cerîde-i İlmiyye*'de yayınlanan fetvaların bir fetva mecmuası şeklinde düzenlenmesinden müteşekkil olup İsmail Cebeci'nin "Ceride-i İlmiyye'de Yer Alan Fetvalar Üzerine Bir İnceleme" başlıklı yüksek lisans tezinin (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001) geliştirilerek neşre hazırlanmış halidir. *Cerîde-i İlmiyye*'de yayınlanan fetvaların "özellikle fıkıh, hukuk ve tarih araştırmacıları tarafından kolay bir şekilde incelenebilmesi amacıyla" hazırlandığı belirtilen bu çalışma, 3 Receb 1332/28 Mayıs 1914 ile 1 Safer 1341/23 Eylül 1922 arasında çıkarılan 79 sayıda yayınlanmış 2310 fetvanın klasik fıkıh tasnifine göre düzenlenmesi, araştırmacılara yardımcı olmak amacıyla ayrıca altbaşlıklar kullanılması, mükerrer fetvaların ayıklanması, fetvaların numaralandırılması (1769 adet) ve geniş bir dizin eklenmesi suretiyle gayet kullanışlı bir halde sunulmuştur. Eser bu haliyle fıkıh, hukuk ve tarih alanlarında çalışan araştırmacıların olduğu kadar genel okuyucunun da ilgisini çekecek ve hem akademik çalışmalarda kaynak olarak hem de hukuk tarihi, mukayeseli hukuk, vakıf hukuku ve İslam hukukuna dair derslerde eğitim malzemesi olarak kullanılabilecek niteliktedir.

Ceride-i İlmiyye Fetvaları, eseri hazırlayan İsmail Cebeci'nin kaleme aldığı Giriş bölümü, fetvaların fıkıh bablarına göre düzenlendiği metin, hazırlayanın notları, metinde tercüme edilerek verilen Arapça fetvaların orijinalleri ve dizin bölümlerinden oluşmaktadır.

"*Cerîde-i İlmiyye*" ve "*Cerîde-i İlmiyye* Fetvaları Hakkında" başlıklı iki kısımdan oluşan Giriş bölümünün ilk başlığı altında yazar, çalışmaya esas teşkil eden *Cerîde-i İlmiyye*'yi tanıtıyor; derginin önemi, neşir amacı,[1] yayın hayatının yarısında Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye'ye intikali ve bunun muhtevaya yansımalarına işaret ediyor ve dergide yer alan giriş yazıları, "İfâde-i Mahsûsa" başlıklı özel yazılar, hatt-ı hüma-

1 "*Cerîde-i İlmiyye* (...) devlet, cemiyet ve özelde Meşîhat makamı hakkında çok önemli resmî bilgiler içermektedir. Bazı devlet kurumlarının işleyiş tarzı ve hiyerarşisi, makamlar ve kişiler arasındaki münasebetler, eğitim ile ilgili zamanın önemli kararları ve ders programları, özellikle fetvalara yansıyan toplum problemleri, insanları bilgilendirmek için yayınlanan fikrî, fıkhî, kelâmî ve diğer ilmî içerikli yazılar *Cerîde-i İlmiyye*'yi modernleşme dönemi Türk hukuk tarihi araştırmacıları için zengin bir kaynak haline getiren unsurlardır. Ayrıca 1914-1922 yılları gibi, I. Dünya Savaşı ve İstiklal Harbi'nin yaşandığı, toplumun bilgilendirilme, dayanışma ve manevî desteğe daha çok ihtiyaç duyduğu zor zamanlarda yayınlanan *Cerîde-i İlmiyye* bu ihtiyaçları karşılamayı hedeflemiş ve farklı yönleriyle sözkonusu dönemde önemli bir konuma sahip olmuştur" (s. XV-XVI).

yunlar, iradeler, kanun ve nizamnameler, resmî kararlar, fetvalar, Fetvahane kararları, nakz kararları, kurumlardan gelen sorulara verilen "ecvibe-i şer'iye", muhakeme usulüne dair düzenlemeler, atamalar, komisyon çalışmalarına dair haberler, makaleler ve yazarları hakkında bilgi veriyor.

Cebeci "*Cerîde-i İlmiyye* Fetvaları Hakkında" başlıklı ikinci kısma, bu dergide fetvalara niçin yer verildiği sorusunu cevaplayarak başlıyor ve derginin ilk sayısındaki "İfâde-i Mahsûsa" başlıklı yazıdan şu iktibası yapıyor:

"Şu sûretle fetâvâ-yı şerîfenin fevâidini müsteftîlere mahsûr kalmakdan kurtararak nâsın ibâdât ve mu'âmelâtda öğrenmeye muhtâc oldukları mesâil-i müftâbihâyı ta'mîmen tefhîmeve âmme-i müslimînin mesâlih-i dîniyye ve dünyeviyyelerini teshîle hizmet edecek olan *Cerîde-i İlmiyye,* erbâb-ı fazl ü kemâlin makâlât-ı müfîde-i dîniyyeleri ile de tezeyyün ederek seviye-i irfân-ı ümmetin i'lâsına gayretden dahi hâlî kalmayacakdır" (s. XXIII).

Dergide yayınlanan fetvaları nitelik ve nicelik açısından değerlendiren Cebeci'nin tesbitleri şöyle özetlenebilir: Fetva yoğunluğu ilk iki seneden sonra, özellikle derginin Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye'ye intikal etmesinden sonra azalmıştır. Fetvaların çoğunluğu muamelata dair olup ibadat ve ukubat konuları daha az yer tutmaktadır. Muamelat içinde de aile ve miras hukukuna dair fetvalar çoğunluğu teşkil etmektedir. Fetvalar aslen Müslümanların sorularına cevap olarak verilmekteyse de dergide, gayrimüslimlerle Müslümanlar arasındaki meselelere dair fetvaların yanısıra -ekseri miras konularına dair olmak üzere- gayrimüslimler arasındaki meselelere dair 70 adet fetva yayınlanmıştır. Köle ve cariyeler hakkında ise 18 adet fetva bulunmaktadır. Fetvaların dili Türkçe olmakla beraber, dergide vakfa dair 29 Arapça fetva neşredilmiştir. *Cihâd-ı ekber* ve isyancılarla ilgili fetvaların ise Türkçenin yanısıra Arapça, Farsça, Tatarca ve Urduca olarak da yayınlandığını belirten Cebeci kendi neşrinde teknik engellerden ötürü sadece Türkçe ve Arapça fetvalara yer vermiş. Fetvalarda ekseriyetle Hanefî mezhebine göre verilmiş, kocası gaib fakir kadının kadıya başvurarak nikahın feshini talep etmesi meselesinde ise istisnaî olarak fetva Hanbelî mezhebinin görüşüne dayandırılmıştır. Bu noktada Cebeci, *Cerîde-i İlmiyye*'nin 4. sayısında tesbit ettiği, Fetvahane'de fetvalar hazırlanırken Hanefî mezhebi içindeki müftâ-bih olmayan görüşlerin ve ayrıca diğer mezhep kavillerinin de dikkate alınabileceğini ifade eden nizamnameye dikkat çekiyor. Cebeci'nin fetvaların altında imzası ve/veya mührü bulunan şeyhülislamları tesbit ettiğini ve bu kişilerin kısa biyografilerini verdiğini de bu noktada eklemek gerekiyor.

Metin kısmı, Osmanlı fetva mecmualarında genellikle görüldüğü üzere besmeleye dair fetva ile başlıyor ki *Cerîde-i İlmiyye*'de de bu fetva ilk fetva olarak (c. I, sy. 1, s. 24, 3 Receb 1332/15 Mayıs 1330) verilmiş bulunuyor. Dergiden derlediği fetvaları ibadat, muamelat ve ukubat şeklindeki klasik furu-ı fıkıh tasnifine göre düzenlediği bölümlerde, Taharet'ten başlayıp Tazir'le son bulan 49 "bab" başlığı -gerekli yerlerde de "fasl" diyebileceğimiz altbaşlıklar- altına yerleştirerek sunan Cebeci, böylelikle hem kendi çalışmasını önceleyen fetva mecmuaları geleneğini[2] sürdürmüş hem de araştırmacılara fıkıh metinleri, fetva mecmuaları ve *Mecelle, Hukuk-ı Aile Kararnamesi* gibi düzenlemelerle yapacakları mukayeseli çalışmalar için kolaylık sağlamış olmaktadır. Fetvaların temelde fıkıh alanının ürünü olması, eserin takip ettiği fetva

2 Bk. Şükrü Özen, "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Türk Hukuk Tarihi Sayısı*, 2005, c. 3, sy. 5, s. 249-378.

mecmuaları geleneğinin fıkıh tasnifine göre düzenlenmiş olması ve hem babların altına takdir edilen altbaşlıklarla hem de eserin sonuna eklenen dizin vasıtasıyla çapraz araştırmalara imkan sağlanmış olması, eserde malzemenin sunumu hususunda tercih edilen bu yöntemin uygun olduğunu göstermektedir.

Metindeki her fetvanın başında tüm metin boyunca devam eden numaralar bulunuyor. Dergideki 2310 fetvanın %23'e tekabül eden bir kısmını, yıllar içinde tamamen aynı ifadelerle -hatta 490, 491 ve 1007 numaralı fetvalar[3] gibi bazıları onar defa- tekrar yayınlandığı için kitaba almayan Cebeci, bu şekilde 1769 tekil fetvayı numaralandırarak sıralıyor. Numaradan sonra soru metni veriliyor. İtalik yazılmış "*el-Cevâb:*" ibaresiyle başlayan cevap kısmı alt satırda yer alıyor. Cevap kısmının altında ise fetvanın dergide yayınlandığı sırada verilen başlık -eğer "Şettâ" başlığı altında yayınlanmışsa köşeli parantez içinde Cebeci'nin verdiği başlık-, fetvanın yayınlandığı cilt, sayı, sayfa, tarih ve eğer varsa mükerrer fetvaların dergideki yerlerine dair bilgiyi içeren kaynak bölümü bulunuyor.

Fetvaların numaralandırılması hususunun, atıfta kolaylık ve standart sağlayarak esere ayrı bir değer kattığı ve bir "fetva mecmuası" olarak görülmesi gereken bu neşri "kaynak eser" haline getirdiği söylenebilir.

Bazı fetvalarda (mesela Fetva no: 23, 1335, 1136) soru kısmından önce takdim olarak değerlendirilebilecek, "Cenûbî Afrika'da Kab Tavn [Cape Town] sekene-i müslimesi tarafından vukû' bulan istiftâ üzerine tastîr buyrulan fetvâ-yı şerîfe" gibi ifadeler bulunmaktadır.

Siyer "bab"ı altında yer alan *cihâd-ı ekber* fetvasının bulunduğu Cihâd ve Buğât "fasıl"larındaki fetvalar iki açıdan dikkat çekmektedir: Fetvaların soru kısmının sonunda yer verilen "*Beyân buyrula*" ifadesi[4] eserde sadece buradaki fetvalarda (Fetva no: 1330-1338) yer almaktadır. Cevap kısmında "*Allah teâlâ a'lem*" ifadesine de sadece bu babdaki fetvalarda (Fetva no: 1331-1335, 1339-1343) yer verilmişir.

Fetvaların soru kısmında dikkatimizi çeken bir diğer husus ise "Arâzi-i emîriyye ve mevkûfenin tevsî'-i intikaline dair nizamname"den "bin iki yüz seksen dört senesi Muharreminin on yedinci günü tarihli fermân-ı âlî" ifadesiyle (Fetva no: 1395-1408), "Emvâl-i gayr-i menkûle intikalatı hakkında kanun-i muvakkat"tan da "bin üç yüz otuz bir senesi Rebîulevvelinin yirmi yedinci günü tarihli fermân-ı âlî" şeklinde (Fetva no: 1354, 1395-1408) bahsedilmesidir.

---

3 Mezkur fetvalar şu şekildedir:

490. Zeyd mevki'-i harbde a'dâ ile muhârebe ettikden sonra mefkûd olup hayat ve memâtı ma'lûm olmasa Zeyd'in memâtı gâlib-i zan olacak mertebe müddet mürûrundan sonra mevtiyle hükmolunmak sahîh olur mu?

el-Cevâb: Olur.

491. Bu sûrette Zeyd'in mevtine hükmün lühûkundan sonra zevcesi Hind ba'de inkızâi'l-idde nefsini âhara tezvîc ve veresesi dahi terekesini mes'ele-i mirasları vechile taksim etmeye kâdir olurlar mı?

el-Cevâb: Olurlar.

1007. Zevci olmayan Hind-i fakîrenin, li-ebeveyn er karındaşı Zeyd-i mûsirden gayrı kimesnesi olmasa Hind'in nafakası Zeyd üzerine lâzime olur mu?

el-Cevâb: Olur.

Bu fetvaların çokça sorulup cevaplanmasını ve yayınlanmasını, keza "zevci olmayan Hind-i fakîre"nin (40 fetva) ve "mevki'-i harbde a'dâ ile muhârebe ettikden sonra mefkûd" olan temsilî Zeyd'in istiftaya konu olmasını devletin ve milletin içinde bulunduğu savaş şartlarıyla açıklamak mümkündür.

4 Seda Örsten, "Osmanlı Hukuk Tarihi Kaynağı Olarak Fetvâ Mecmuaları", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 2007, sy. 4, s.32.

Fetvaların cevap kısımlarında genelde "Olur" ya da "Olmaz" şeklinde tek kelimelik cevaplar verilirken bazı örneklerde açıklama yapıldığını (Fetva no: 23, 25, 26, 69, 453, 456-460 vd.) tesbit etmekteyiz. Çok az örnekte yer alan nükuller (mesela Fetva no 1509) ve yazışma (*tezkire*) kayıtları (Fetva no: 23, 1336) da kaynak bilgilerinin verildiği satırın altına iktibas şeklinde yerleştirilmiştir.

*Cerîde-i İlmiyye'*de yer alan bazı fetvalar dönemin siyasî, sosyal ve ekonomik şartlarını ve meselelerini anlamaya yardımcı olacak niteliktedir. Bu bağlamda şu konulardaki fetvalar dikkat çekmektedir:

Gayrimüslimlerin yaptığı camide namaz kılmanın cevazı, Ramazan ayında özürsüz, bilerek ve alenen yiyip içen kimsenin katlinin meşrûiyeti, *kâime* tabir edilen kağıt paradan zekat vermenin cevazı ve bu şekilde zekat vecibesinin yerine getirilmiş olacağı, I. Dünya Harbi sırasında *cihâd-ı ekber* ilanı, kocanın gâibliği durumunda fakir kadının nafaka alamaması meselesinde Hanbelî mezhebinin görüşü esas alınarak kadının isteği üzere nikahın feshedilebileceği, arazi ile ilgili bazı meselelerde yayınlanmış olan fermanlar dikkate alınarak hüküm verilmesi, çiçek aşısının cevazı, Müslümanın dârulharbde banka ile iş yapması, zamanaşımı, bir mesele hakkında şeriata davet edilen kişinin "Benim şer'le işim yoktur, ben işimi kanunla görürüm" demesi halinde o kimseye tecdîd-i iman ve nikah gerekeceği, Allah Teâlâ'nın mekânda olduğuna itikad eden kimseye tecdid-i iman ve nikah gerektiğini ifade eden ve dolayısıyla itikadî bir meseleyi ele alan fetva, fitne ve fesada sebep olan kişi ve cemiyetlere karşı yayınlanan fetvalar, 1922'de son sayıda yayınlanan ve gayrimüslimlere mahsus şapkayı başına koyan kimseye tecdid-i iman ve nikah gerektiğini ifade eden fetva (s. XXVII).

Fetvalar Osmanlıcadan Latin alfabesine aktarılırken dile müdahale edilmemiş ve fetvaların dili günümüzde anlaşılmayacak kadar ağdalı bulunmadığı için herhangi bir sadeleştirme yapılmamış. Bu tavrın ilmî açıdan daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Fakat eserden istifadenin artırılması ve yaygınlaştırılması amacıyla genel ya da teknik terimleri içeren bir lugatçe hazırlanmamış olmasını bir eksik olarak değerlendirebiliriz. Çünkü özelde bu fetvalar, genelde Osmanlı fetvaları hukuk, tarih ve fıkıh sahalarının ilgisini çekecek ve bu sahalara kaynaklık edecek zenginlikte olmasına paralel olarak bu sahaların herbirinin tek başına kuşatamayacağı bir zenginlik de içermektedir. Dolayısıyla bu tür neşirlerin hedef kitleye yardımcı olmak amacıyla bir sözlükle zenginleştirilmesi istifadeyi artıracaktır.

Osmanlıca kaleme alınan ve harekesiz neşredilen bu fetvaların başarılı bir şekilde seslendirildiğini ve temiz bir metin aktarımının sağlandığını söyleyebiliriz. Cebeci, metinde, başlıklarda yanlış basılmış kelimeleri düzeltmiş ve bunları notlar kısmında belirtmiş. Dizinin fıkıh ve hukuk sahalarıyla ilgili kavramların yanısıra tarih sahasını da ilgilendiren kavramları da kapsayacak şekilde geniş tutulması da hem eserin neşir amacına uygun düşmekte hem de hazırlayanın yaklaşımını sergilemektedir.

Son olarak, alana yaptığı katkı açısından bakıldığında *Ceride-i İlmiyye Fetvaları*'nın dağınık halde bulunan fetvaları derleyip, tasnif edip, diline müdahale etmeden Latin harflerine aktarıp, tam metin halinde, bir giriş ve dizin eşliğinde araştırmacıların hizmetine sunmasının önemine işaret etmek gerekiyor. Türkçe literatürdeki mevcut fetva neşirlerinin ekserinin seçme fetvalardan oluştuğu ve fetvaların diline müdahale edildiği göz önüne alınırsa bu eserin sınırlı sayıdaki çalışma arasında iyi bir

örnek olduğu söylenebilir. Bu neşrin bir diğer önemli özelliği de fetvaların nitelikli neşri konusunda bir adım daha öne çıkarak günümüzde derlenmiş bir fetva mecmuası olması. Cebeci bu yolu tercih etmekle hem daha fazla emek isteyen bir yola girmiş hem de bir geleneği sürdürmüş ve böylelikle bundan sonra yapılacak konu, şahıs ve kurum eksenli fetva derlemelerine de örnek teşkil etmiş olmaktadır.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.16, 2010, s.527-533

9TH HARVARD UNİVERSİTY FORUM ON ISLAMİC FİNANCE:

BUİLDİNG BRİDGES ACROSS FİNANCİAL COMMUNİTİES

(27–28 MART 2010, HARVARD LAW SCHOOL, CAMBRIDGE / MASSACHUSETTS, ABD.)

Arş. Gör. Necmeddin GÜNEY*

Dokuzuncu Harvard Üniversitesi İslami Finans forumu, 27-28 Mart 2010 tarihlerinde Harvard Üniversitesi bünyesinde gerçekleştirildi.

Ortalama iki yılda bir gerçekleştirilen bu forum, Üniversiteye ait *İslâmi Finans Projesi* (Islamic Finance Project) tarafından organize edilmektedir. İslâmi Finans Projesi ise, *Harvard Üniversitesi Hukuk Fakültesi* (Harvard Law School) bünyesinde faaliyet gösteren *İslam Hukuku Araştırmaları Programı* (Islamic Legal Studies Program) tarafından 1995 yılında başlatılmıştır.[1]

Forumun bu seneki konu başlığı, İslami finansın "dışa açılımı"nı ele almaktadır. Bu çerçeveden olmak üzere, konvensiyonel finansla ve diğer dinlerin müntesipleriyle köprülerin kurulması, karşılıklı bilgi ve tecrübelerden istifade edilmesi istenmektedir. Forum, özellikle şu soruları cevaplamayı hedeflemiştir: *Şirketler toplumsal sorumluluklarını geliştirmek için İslami finanstan nasıl faydalanabilirler? Diğer dinlerin mensupları, ticaret ve finans uygulamalarını geliştirmek için hangi girişimlerde bulunmuşlardır ve hangi yeni girişimler mümkündür? Akademik araştırmalar, kriz sonrası bu önemli geçiş döneminde İslami finansın gidişatı ve geleceği hakkında ne öngörmektedir?*

Körfez ve Batı sermayesinin önde gelen İslami bankaları tarafından finanse edilen Forum, dünyanın birçok ülkesinden akademisyenleri, hukukçuları, iktisat alanındaki profesyonelleri ve iş adamlarını bir araya getirmiştir. Forumda, üçü ortak, dördü paralel olmak üzere toplam 7 oturum düzenlenmiş, bu oturumlarda toplam 26 tebliğ sunulmuş ve müzakere edilmiştir.

---

* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi. necmguney@gmail.com

1 Bu programlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, Eyyüp Said, *"Amerikan Üniversitelerinde İslam Hukukunun Kurumsal Varlığı"*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı: 4, 2004, s.413-436

BİRİNCİ GÜN

Forum, 27 Mart Cumartesi sabahı, katılımcıların kaydedilmesi ve açık kahvaltı ikramı ile başlamış, ilk olarak açılış ve protokol konuşmalarına yer verilmiştir. Açılış konuşmalarının ardından *"Global Krizin Ardından İslami Finansın Durumu"* (Islamic Finance After The Global Financial Crisis) başlıklı ilk ortak oturuma geçilmiştir.

Ortak Oturum I: Global Krizin Ardından İslami Finansın Durumu

Harvard İktisat fakültesi'nin emekli hocalarından Samuel L. Hayes'in başkanlığını yürüttüğü oturumun ilk tebliği, Prof. İbrahim Warde'ın *"Finansal Çöküşün Sonrası: İslâmi Finansa Yeni Bakışlar"* (After the Meltdown: New Perspectives on Islamic Finance) başlıklı tebliğidir. Warde sunumunda, İslami finansın zihni arkaplanının ve felsefesinin yeterince önemsenmediğinden ve bu yüzden de bilinmediğini belirterek, İslami finansın sadece konvansiyonel işlemleri kopyalamadığını, aynı zamanda bazı şeyleri de yasakladığını vurguladı. AIG dev sigorta şirketinin iflasını hatırlatarak, etkili gibi görünen her şeyin olumlu netice vermeyeceğini, İslami finans işlemlerinin bazen daha maliyetli olabileceğini ancak buna katlanılması gerektiğini ifade etti.

İlk oturumun ikinci tebliği, finans alanında hukuki danışmanlık yapan Kilian Bälz'a ait *"İslami Finans Krizde mi? Finansal Kriz ve İslami Ticaret Ahlakı Arayışı"* (Islamic Finance in Crisis? The Financial Crisis and the Quest for Islamic Business Ethics) başlıklı tebliğ oldu. Bälz, tebliğinde, genel kanaatin aksine bugünkü haliyle İslami finansın mevcut finansal krize çözüm sunacak durumda olmadığını, aksine aslında konvansiyonel işlemleri taklit etmekle yetindiğini, özellikle *teverruk* ve *sukuk* gibi ürünlerde hemen hiç riskin bulunmadığını, dolayısıyla bu kriz vesilesiyle kendini gözden geçirip taklide dayalı değil, kendi öz değerlerine dayalı bir reforma ihtiyaç duyduğunu ifade etti. Bälz'a göre, sadece şekli ve zahiri olarak fıkha uygunlukla yetinilmesi yerine, İslami bir ticari ahlak anlayışının hayata geçirilmesine şiddetle ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun için de ilk aşamada, şer'î denetim kurullarının işleyişi tamamen değiştirilmeli, bir finansal ürün içindeki her bir işlemin şer'iliğinin kontrolü yerine, bu finansal ürüne bir bütün olarak, kurumsal sorumluluk ve ticari ahlak perspektifinden bakılmalıdır.

Sunumların ardından tebliğler, dört müzakereci tarafından değerlendirilmiştir. İlk müzakereci, New York Merkez Bankası başkan yardımcısı Thomas C. Baxter, *dürüstlük* ve *sorumluluk bilinci* konusuna vurgu yaptı ve bu konuda iyileşme sağlanmazsa yeni krizlerin kaçınılmaz olacağına dikkat çekti. HSBC Malezya yetkililerinden Mukhtar Hussain, dünyada İslami finansın toplam payının sadece yüzde birlerde olduğunu ancak büyümeye devam ettiğine dikkat çekerek, bu sektörün kendi kurallarını yazması gerektiğini, salt taklide değil orijinal ürün ve hizmetlere ihtiyaç duyulduğunu söyledi.

Son iki müzakereci ise, Dubai'deki bir yatırım şirketi olan Fajr Capital'in yöneticisi Iqbal A. Khan ve birçok İslami finans kurumunun fıkhi denetim kurulunda yer alan Şeyh Nizam Yakûbî idi. Nizam Yakûbî, İslami finansa yönetilen eleştirilere değinen, daha ziyade savunmacı bir konuşma yaptı. Yakûbî, bu işlerin teoride kolay gibi görünse de, pratikte zor işler olduğunu; İslami bankacılık ve finans işlerine 70'li yıllarda başlandığında ilgili ülkelerde ve dünyada mevcut iktisadi ve kanuni bir altyapı olduğunu hatırlatarak, mevcut yapının içinde İslami ilkeler açısından ancak bu kadar başarılı olunabildiğini vurguladı. Yakûbî, İbn Kayyım'a da atıfla, bir işlemin hile mi

yoksa caiz bir işlem mi olduğunun tespitinde niyetin çok önemli olduğunu iddia etti ve *"Faizin daha avantajlı olduğu bir ortamda, insanlar niye hile yapmaya uğraşsın?"* şeklindeki soruyla kendini teyid etmeye çalıştı.

Oturum Başkanı Hayes, oturum sonundaki değerlendirmesinde, fıkhın aslında birçok işlemi yapmaya müsaade ettiğini ancak yapılan işlemin iktisaden verimli olup olmamasının bize ve bizim ürünü geliştirmemize bağlı olduğunu belirterek oturumu kapattı.

Ortak Oturum II: Din ve Finans

"Din/İnanç ve Finans" (Faith And Finance) başlığını taşıyan ikinci ortak oturum, İslam hukuku alanında da çalışmaları olan Harvard Hukuk Fakültesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Noah Feldman'ın başkanlığında açıldı. Bu oturumda da iki tebliğ sunuldu. İlk tebliğ sahibi, Washington DC'de görev yapan Papaz Seamus P. Finn, "*İnanç ve Finans: Katolik Bir Değerlendirme"* (Faith and Finance: A Catholic Consideration) başlıklı tebliğini sundu. Finn, eski ve yeni ahidin ve ayrıca kilise uygulamalarının günümüzde finansal sistemlerimizi oluştururken ve değerlendirirken bize hangi yönlerden yardımcı olabileceğini ortaya koymaya çalıştı. Tebliğde Hristiyanlıktaki en önemli iktisadi mesaj olarak fakir ve güçsüz kesimlerin korunması ve desteklenmesi vurgulanırken, ayrıca kişinin onurunun korunması, tabii kaynakların sorumlu şekilde kullanılması, insanlara fırsat eşitliği tanınması ve tekel oluşumunun önüne geçilmesi konularına değinildi.

İkinci tebliğ, islam iktisadı alanındaki çalışmalarıyla tanınan Hindistan'daki Aligarh Müslüman Üniversitesi Emekli Profesörlerinden M. Nejatullah Siddiqi'ye ait tebliğ, *"Din ve Finans: Değerler Rehberliğinde Kazanç Sağlamak"* (Faith and Finance: Value-Guided Pursuit of Interests) başlığını taşıyordu. Siddiqi, günümüz seküler iktisat biliminin 'aç gözlü kişisel çıkar'ları (greedy self-interest) teşvik ettiğini ve finansal krizin önemli sebeplerinden birinin ahlaki değerlere uyulmaması olduğunu iddia etti. Siddiqi'nin vurguladığı ahlaki değerler: Başkalarının durumunu da düşünmek, başkalarına zarar gelmemesi için kendinden fedakarlık yapabilmek, faiz-kumar-garar gibi sınırlamalara riayet etmek ve demokratik yollarla çıkarılmış kanunlara riayet etmek...

Her iki tebliğin müzakereleri ise, Harvard Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü Doçentlerinden Shahab Ahmed; Dow Jones İslami indekslerin oluşturulmasında büyük emeği olan fıkıh danışmanı Şeyh Yusuf DeLorenzo ile Harvard Yahudi Araştırmaları Profesörü Jay M. Haris tarafından yapıldı.

Verilen namaz ve çay molasının ardından, her biri 5'er tebliğden oluşan paralel iki oturum gerçekleştirildi.

Paralel A Oturumu: Resesyondan Kurtulmak

Paralel A oturumunun konu başlığı *"Resesyondan Kurtulmak"* (Recovering From Recession) olarak belirlenmişti.

A oturumundan dikkatimizi çeken iki tebliğ,[2] Florida State University öğretim üyelerinden Prof. Dr. Necati Aydın'ın *"Serbest Piyasa Cinneti ve İnsan Tabiatı"* (Free-

---

2 Paralel oturumlarda sunulan beşer tebliğden sadece ikişer tanesine değinilecektir. Sunulan tebliğlerin tam listesi için, bkz. http://ifp.law.harvard.edu/login/view_pdf/?file=9th_Forum_POE.pdf&type=Anouncements

Market Madness and Human Nature) başlıklı tebliği ile; İslam iktisadı alanındaki çok sayıda çalışmasıyla tanınan Prof. Dr. Masudul Alam Choudhury'nin bir meslekdaşıyla ortak olarak hazırladığı, *"Parasal Reform Geleceği ve Reel Ekonomi: Bir Ticaret-Faiz Problemi"* (The Future of Monetary Reform and the Real Economy: A Problem of Trade Versus Interest) isimli tebliğiydi.

İlk tebliğci Prof. Aydın, 2008 krizinde politikacılar, bürokratlar ve şirket yöneticilerinin yanlış politikilarının yanı sıra, Alan Greenspan gibi bazı kişilerin de insan tabiatını suçladığını hatırlatarak, aslında bu yaklaşımın yeni olmadığını ve Adama Simith'ten J. M. Keynes'e kadar birçok iktisatçının insan tabiatına dair yorumlarda bulunduğunu ve bu iktisatçılar tarafından özellikle *kişisel menfaati önceleme, aç gözlülük, kaybetme korkusu* gibi hususlara değinildiğini ifade etti. Krizlerde insan tabiatının rolünü kabul eden tebliğci, önceki iktisatçılardan farklı olarak, bu tür krizlerin engellenemez ve önceden bilinemez olmadığını savundu. Aydın, tebliğinde İslami bakış açısından hareketle, irrasyonel ve sorumsuz davranışları önceden tahmin etmeye ve engellemeye yarayacak yeni bir "insan tabiatı teorisi" ortaya koymaya çalıştı.

Prof. Choudhury ise, tebliğinde faiz oranlarını sıfıra indirme şeklindeki hedeflerin adil ve etkin bir İslami finans sistemi ve insanların durumlarını iyileştirmek için yeterli olmayacağını, daha geniş çaplı bir parasal reform için çalışılması gerektiğini vurguladı. Choudhury'ye göre, bu parasal reform bir taraftan sıfır faizi hedeflerken diğer taraftan da para, finans ve reel ekonomi arasında sağlam bağlantılar kurmak zorundadır. Böylece merkez bankalarının kısmi yedek (fractional reserve) gereksinimleri yerine, altın standardına dayanan %100 rezerv sistemine benzer bir durum ortaya çıkacaktır. Teorisini bol miktarda iktisadi sembol ve formülle ispatlamaya çalışan tebliğciyi anlamakta zorlandığımı belirtmeliyim.

Paralel B Oturumu: Akademik Araştırmalar

Paralel olarak gerçekleştirilen B oturumuna, tebliğlerin niteliği sebebiyle, "Akademik Araştırma" (Academic Research) başlığı verilmişti.

B oturumundan seçtiğimiz iki tebliğden ilki, İngilterede avukatlık yapan Hanaan Balala tarafından hazırlanan *"Borcun Tabiatı ve Satımının Hükmü"* (The Nature of Debt and the Legality of its Sale) başlıklı tebliğdi. Balala, tebliğinde borcun satımı konusundaki mevcut fetvaları ve görüşleri ele aldı. İslami finans konusundaki en geniş fetvaları uygulayan Malezya örneğinde bile, borcun ancak gerçek bir mala dayanması şartının arandığını belirterek, borcun satımı konusundaki mevcut yasaklayıcı görüşlerin İslami bir temele dayanmadığını iddia etti, alacak ve borçların da alınıp satılabilen mülkiyet haklarından olduğunu ispatlamaya çalıştı. Bu iddia, konuyla ilgili müzakerelere ve itirazlara sebep oldu. Başta Nizam Yaquby olmak üzere, bazı katılımcılar tebliğcinin iddiasına karşı çıktılar.

Diğer tebliğ ise, Durham Üniversitesi İktisat Profesörlerinden Mehmet Asutay ile doktora öğrencisi Hylmun Izhar'ın ortak hazırladıkları ve Izhar tarafından sunulan *"İslami Bankacılıkta Operasyonel Riskin Hesaplanması"* (Quantifying Operational Risks in Islamic Banking) başlıklı tebliğdi. Konvensiyonel bankalara göre, İslami bankacılıkta operasyonel riskin daha yüksek olmasına rağmen, bu alandaki riskleri ölçmeye yönelik yeterince model üretilmediğine dikkat çeken tebliğ, bu ölçüm için *Delta-Gamma Sensitivity Analysis* isimli modeli önermiştir.

İKİNCİ GÜN

Foruma, 28 Mart 2010 Pazar sabahı, iki paralel oturumla devam edildi.

Paralel C Oturumu: Finans Konusunda Dini Perspektifler

Paralel C oturumu, *"Finans Konusunda Dini Perspektifler"* (Religious Perspectives On Finance) başlığını taşıyordu.

Dikkatimizi çeken iki tebliğden ilki, Malezyalı akademisyen Aznan Hassan ile bir finans şirketi yöneticisi olan Omar Kalair'in ortak kaleme aldıkları, *"İnanç ve Finans: Çokkültürlü Bankalarla İslami Bankaların Mukayesesi"* (Faith and Finance: Multicultural Banks vs Islamic Banks) başlıklı tebliğdi. Tebliğciler, etik finans ilkelerinin İslami ilkelerle benzerliğine dikkat çekerek, özellikle Müslümanların azınlıkta oldukları ülkelerde 'islami banka' yerine etik ilkelere ve faizsiz olma prensibine riayet eden 'Çokkültürlü Banka'ların açılmasını teklif ettiler. Neticede, diğer inançlara mensup olup benzer hassasiyetleri taşıyanları da kapsaması ve ön yargı oluşturmaması gibi gerekçelerle bu bankaların kurulmasının daha isabetli olacağını ifade ettiler.

Diğer tebliğ ise, Harvard İktisat'ta doktorasına devam eden Ayesha Khan'ın *"Din Zenginlere Ait Bir Lüks Mü? Dini İnançların Bireysel Finansal Tercihlere Etkisi"* (Faith a Luxury for the Rich? Examining the Influence of Religious Beliefs on Individual Financial Choices) başlıklı çalışmasıydı. Tebliğci, 1500 civarındaki banka müşterisi üzerinde yaptığı amprik çalışmasına dayanarak, dindarlık ile banka ve hizmet tercihi arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalıştı. Khan, İslami bankalarda hesap açan bireylerin dindar olduğu kadar, aynı zamanda da maddi durumları iyi kişiler olduğuna dikkat çekti.

Paralel D Oturumu: Sosyal ve Kurumsal Bilinç

"Sosyal ve Kurumsal Bilinç"in (Social and Corporate Consciousness) başlık olarak seçildiği Paralel D oturumundan yine iki seçme tebliğe değinmek uygun olacaktır.

Bunlardan ilki, Pakistan ekonomisini İslamileştirmeye yönelik çalışmalarıyla tanınan ve şu anda İngiltere'de fıkhi danışmanlık yapan Aly Khorshid'in "*Şer'î Denetim Kurullarına Toplumsal Sorumluluk Eklemek*" (Adding Social Responsibility and Accountability to the Mandate of Shari'a Advisory Boards) başlıklı ilginç tebliğidir. İslami finans ve bankacılık işlemlerinin 30-40 yıllık bir sürede oldukça mesafe kaydettiğini belirten Khurshid, hem islama uygun hem de ekonomik olarak verimli ve etkin ürünlerin ortaya konabilmesi için Şer'î denetim kurullarının fıkıh ve iktisat alanında iyi yetişmiş kaliteli kişilere yer vermesi gerektiğini vurguladı. Günümüzdeki durumun ise çok iç açıcı olmadığını, şer'î kurulların sadece sembolik işlev gördüğünü belirtti. Bazı isimlerin, şöhretlerinden yararlanma amacıyla, onlarca şer'î kurulda birden istihdam edildiğini, bu sebeple de kaliteli ve etkin işleyen İslami ürünlerin ortaya konamadığını vurgulayan Khursid, Malezya'da bir uzmanın birden fazla kurulda görev almasının yasak olduğunu belirterek, bu uygulamayı takdir etti.

Dikkatimizi çeken diğer tebliğ ise, Malezya İslami Finans Araştırma Akademisinin (ISRA) yönetici üyesi olan M. Akram Laldin'in *"CSR, SRI ve SE'nin*[3] *İslami*

[3] Bu üç kısaltma, sırasıyla, ticaret ahlakı alanında geliştirilmiş ilkeler manzumeleri olan *Corporate Social Responsibility* (Kurumsal Sosyal Sorumluluk), *Socially Responsible Investment* (Sosyal Sorumluluklu Yatırım) ve *Social Entrepreneurship* (Toplumsal Girişimcilik) için kullanılmaktadır.

Finansta Uygulanması" (Empowering CSR, SRI, and SE in Islamic Finance) başlıklı tebliğidir. Laldin, şirketlerin toplumsal sorumluluk bilinciyle hareket etmesi amacıyla Batıda geliştirilen bu teori ve uygulamaların, anlaşılma ve uygulama biçimlerindeki farklılıklar sebebiyle, hedeflerine ulaşamadıklarını belirtti. Benzeri şekilde, İslami finans uygulamalarının da toplumun tüm kesimlerinin değil de, zengin elitin ve kurumsal müşterilerin ihtiyaçlarına göre ürün geliştirdiğine dikkat çeken tebliğci, *makâsıdu'ş-şerîa*'ya vurgu yaparak, Şer'î denetim kurullarının salt şekilsel denetimle yetinmeyip İslam'ın öngördüğü makasıdı da gözetmeleri durumunda, toplumsal sorumluluk için geliştirilen batılı ilkelerin de İslami kuruluşlarda büyük ölçüde kendiliğinden uygulanmış olacağını iddia etti.

Ortak Oturum III: Sosyal Sorumluluk

Forumun *"Sosyal Sorumluluk"* (Social Responsibility) başlığına sahip son oturumu, Harvard Kamu Politikası öğretim üyesi Prof. Dr. Asim Ijaz Khwaja başkanlığında iki tebliğin sunulup müzakere edildiği ortak bir oturum olarak gerçekleştirildi.

Bu son oturumdaki ilk tebliğ, hem akademik hem de uygulamaya yönelik tecrübeye sahip iki ismin, Sayd Farook ve Rafi-uddin Shikoh'un hazırladıkları "*Sosyal Sorumluluğun Finansal Çevrelere Entegrasyonu*" (Integration of Social Responsibility in Financial Communities) başlıklı tebliğdir. Yukarıda bahsedilen Akram Laldin'in tebliğinde yer alan bazı hususlara tekrar değinen Farooq, İslami finans kuruluşlarının "Kurumsal Sosyal Sorumluluk" (CSR) konusundaki durumlarını ortaya koymak üzere yapılan bir araştırmanın sonuçlarını dinleyicilerle paylaştı. Tebliğde, etik ve sosyal yönlere vurgu yapan (fakirliğin azaltılması, küresel ısınma vb.) Batılı teori ve uygulamalardan İslami finans kuruluşlarının mutlaka istifade etmesi gerektiği belirtildi ve karşılıklı olarak bilginin paylaşıldığı bir etkileşimin acilen oluşmasının önemi vurgulandı.

Forumun son tebliği ise, ticaret ahlakı alanında çalışmalar yapan Dr. Marcy Murninghan'a ait "*Para ve Ahlak: Medeni Bir Yöneticilik Ahlakına Doğru*" (Money and Morality: Pathways Toward a Civic Stewardship Ethic) başlıklı çalışmadır. Tebliğci, 2008'dekine benzer krizlerin yeniden yaşanmaması için, İslami finans alanındaki uzmanlarla ticaret ile ahlakı seküler olarak bağdaştırmaya çalışan uzmanların iş birliği yapmasının önemini vurguladı. Tebliğde ayrıntıları üzerinde durulan bu işbirliği sayesinde, yeni fikirler ve bilgi birikimi oluşacak, yanlış anlaşılmalar düzeltilmiş olacak ve dini prensiplerle toplumun faydasını esas alan ilkeler aynı düzlemde buluşacaktır. Tebliğci, uzun soluklu çalışma ve işbirliği neticesinde, *para kazanma* ile *ahlaki değerleri koruma*yı birlikte başarabilen yeni bir kapitalizm türünün ortaya çıkabileceğini iddia etti.

İki tebliği değerlendirmek üzere dört müzakereciye söz verildi. İlk müzakereci, İngilterede fıkhi danışmanlık yapan Abdul Kadir Barkatulla, İslami finans alanındaki şüpheli ve hileli uygulamaların artık tamamen terk edilmesini istedi. Her helal denileni yapmak zorunda olmadığımızı, daha geniş olan ve gönül huzuru sağlayan 'tayyib' alanına geçilmesi gerektiğini vurguladı.

New York'ta faaliyet gösteren *Dinler Arası Şirket Sorumluluğu Merkezi*'nin (Interfaith Center on Corporate Responsibility) yöneticisi olan Laura Berry, finansal kriz neticesinde seküler finansın bir alternatif arayışına girmesi sebebiyle, ticari alanı

ahlakî hale getirme konusunda bu dönemin İslami finans ve SRI grupları için bir fırsat olduğunu ifade etti.

*KLD Research & Analytics'*in kurucusu Steve Lydenberg, Farook'un tebliğinden çıkardığı üç sonucu tekrarladı: Finansal kurumların topluma faydalı olma borçları vardır, diğer kuruluşlar için örnek konumundadırlar ve sosyal adalet konusunu gündemlerine almalıdırlar.

***

Forum'un ikinci günkü oturumları da bu şekilde tamamlandıktan sonra, akşam verilen resmi ziyafet akabinde, Harvard'ın Ortadoğu Araştırmaları Merkezinin eski yöneticilerinden Thomas Mullins ve İslam iktisatçısı M. Nejatullah Siddiqi birer değerlendirme konuşması yaptılar.

Hayli ilerlemiş yaşına rağmen konuşan Mullings, yer yüzünde şu anda *'sosyo-ekonomik adalet'*i '*devredilemez insan hakkı*' kabul eden bir anlayışın bulunmadığına dikkat çekerek, kriz sonrası dönemde İslami finansın bu yönde ciddi bir şans yakaladığını ve toplumların ve özellikle yöneticilerin bu yönde gayret göstermeleri durumunda, maddi ile manevi değerlerin arasında uzun süredir yaşanan kopmanın bu hamleyle telafi edilebileceğini ümit ettiğini söyledi.

Siddiqi ise yaptığı konuşmada şirketlerin ve kurumların yapacakları işlemlerin müşterileri ve toplum üzerindeki olumsuz etkilerini hesaba katmaları gerektiğini söyledi ve hakların korunması kadar onurun korunmasına da ihtiyaç olduğunu vurguladı.

Forum, İslami Finans Projesinin yöneticisi Dr. Nazim Ali'nin, konuşmacılara, katılımcılara ve gönüllü olarak yardım eden Müslüman öğrencilere teşekkür etmesiyle ve gelecek yıllardaki programlarda görüşme temennisiyle kapandı. Daha önceki forumlarda yapıldığı üzere, istifadeyi artırmak üzere, tebliğlerden bir kısmının kitap halinde yayınlanacağı bildirildi.