

İSLAM İKTİSADINI
YENİDEN DÜŞÜNMEK

İĞİAD YAYINLARI: 16
İslam İktisadı Kitaplığı: 1
Dizi Editörü: Taha Eğri

© İĞİAD Ş Türkiye İktisadi Girişim ve İş Ahlakı Derneği

İslam İktisadını Yeniden Düşünmek

Editörler: Taha Eğri, Oğuz Karasu, Necmettin Kızılkaya

İstanbul, 2014 (2. Basım)
ISBN: 978-975-6303-21-4
E- ISBN: 978-975-6303-20-7

Tasarım ve Uygulama: Furkan Selçuk Ertargin

Tashih: Dudu Ekinci Demir

Baskı ve Cilt: Limit Ofset

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi ZA13 Topkapı/İstanbul
Tel: 0212 567 45 35 • www.limitofset.com

İĞİAD Ş Türkiye İktisadi Girişim ve İş Ahlakı Derneği

Maltepe Mh. General Ali Gürcan Cd. Eski Çırpıcı Yolu Sk. No:1

Merter Meridyen İş Merkezi Kat:4 D:419 34010

Zeytinburnu/İSTANBUL

Tel: +90 (212) 544 96 00 Faks: +90 (212) 544 96 76

E-posta: info@igiad.com

Elektronik Ağ: www.igiad.com

İSLAM İKTİSADINI YENİDEN DÜŞÜNMEK

Editörler

Taha Eğri

Oğuz Karasu

Necmettin Kızılkaya

*2-3 Mart 2013'te İstanbul'da düzenlenen Temel Kavramlar ve Fikirler konulu
I. İslam İktisadı Atölyesi'nin bildirileri.*

İçindekiler

Takdim	7
Editörden	9
Necmettin KIZILKAYA	
Giriş: İslam İktisadı Çalışmalarında Yöntem Üzerine Bazı Mûlahazalar	13
1. Bölüm	
İslam İktisadını Yeniden Düşünmek	
M. Fahim KHAN	
İslam İktisadında Temel Kavramların ve Fikirlerin Yeniden Değerlendirilmesi: Kurumsal İçerik Açısından İslam İktisadının Kaynağı Ne Olmalıdır?.....	27
Asad ZAMAN	
İslam Ekonomisini Yeniden Tanımlamak	89
Abul HASSAN	
İslam İktisadı ve Geleceği	113
Şennur ÖZDEMİR	
“İslami Bir Ekonomi” Nasıl Mümkün Olur?	145
2. Bölüm	
İslam İktisadı Çalışmalarında Yeni Kavramlar ve Fikirler	
Masudul Alam CHOUDHURY	
İnsan Potansiyeli, Saadet ve Hayırseverlik: Felsefi-Ekonomik Bir Araştırma.....	181
Abdulazeem ABOZAİD	
Fıkıhın İslami Finanstaki Rolü	223
Muhammad Syukri SALLEH	
İslam İktisadı Kavramlarına Yeniden Bakış: Yoksulluk Örneği.....	243

Zakaria bin BAHARI & Amir WAHBALBARI

İslam İktisadı Varsayımlarına Yeni Bir Bakış:

Kıtlık Kavramını Yeniden Düşünmek 263

Lubna SARWATH

Kurumsallığın Siyasal Ekonomisi: İslami Metinler Üzerine

Metodolojik Bir Süreç Önermesi 279

Sonuç

Taha EĞRİ

İslam İktisadını Yeniden Düşünmek 297

Yazarlar Hakkında 309

Takdim

İktisadi hayat, yüzyıllardır insanların ellerinde şekillendirmeye çalıştıkları birtakım kurallarla sistematize edilmeye ve bununla birlikte gelişen süreç içerisinde bazı kurum ve kuruluşlar tarafından da küresel ticaret aracılığıyla yönlendirilmeye çalışılmaktadır. Günümüzde dahi içerisinde hak ve adaletin eksik kaldığı, çoğunlukla da düzgün işlemeyen bu sistemler, ekonomik ve sosyal hayata hiçbir zaman kuşatıcı çözümler getirememiş; aksine kaos, kriz ve savaşların asli unsurları olmuşlardır.

Sekülerizmin içerisinde bocalayan akademi ile kapitalizmin mekanik dişlileri arasına sıkışmış iş dünyası arasındaki irtibatsızlığın had safhada olduğu günümüz Türkiye'sinde bunun sıkıntılarını ülke ekonomisi ile birlikte tüm işveren-işgören çevresi müşahade etmektedir. Türkiye İktisadi Girişim ve İş Ahlâkı Derneği (İĞİAD) bu kopukluğu aşmayı kendine amaç edinerek yeni bir paradigmanın kuramsal yapısını inşa edecek birtakım faaliyetler içerisinde bulunmaktadır. Bu doğrultuda içinde bulunduğumuz çalışma başından sonuna kadar finansal hegemonyadan uzak ve sarıh alternatif bir İslami iktisat zemini arayışı içerisinde bulunmanın bir neticesidir. Bu özelliği ile de Türkiye'de çok önemli bir konunun vazgeçilmez zeminini teşkil etmektedir.

Sadece dünya çapında değil aynı zamanda ülkemizde de özellikle son kırk yıldan bu yana İslam iktisadı konusunda çok ciddi çalışmalar yapılmakta, üniversitelerde yüksek lisans ve doktora programları açılmakta ve bu süreç yayın, konferans, panel ve seminer gibi çok değerli çalışmalarla desteklenmektedir.

İslam iktisadı çalışmalarının da bu noktada kavramsal olarak bugün arayışı içerisinde bulunduğumuz alternatif bir sistem olma iddiasını hâlen koruduğuna inanıyoruz. Aynı zamanda İĞİAD olarak mevcut zemininin henüz layıkıyla bilinemediği bu mühim meselenin anlaşılması için gerçekleştirilen bu çalışmanın içerisinde yer almanın mutluluğunu yaşıyoruz.

Türkiye İktisadi Girişim ve İş Ahlakı Derneği (İGİAD), İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği ve İlmi Etüdler Derneği'nin (İLEM) iş birliği neticesinde, görülen bu eksikliği bir nebze de olsa tamamlayabilmek niyetiyle tertip edilen İslam İktisadı Atölyesi'nin ilki "Temel Kavramlar ve Fikirler" başlığı altında gerçekleştirilmiştir. Yapılan atölyenin kalıcılığını da gözettiğimiz için bu çalışmanın kitaplaşarak ilgili akademisyenlerimize ve geleceğin İslam iktisadı araştırmacılarına yol gösterici bir niteliğe bürünmesi, bu çalışmaların bittiğini değil esasında bundan sonra gerçek anlamda başladığını bizlere gösteriyor.

İslam iktisadı tartışmalarının hem bilimsel bir atölye ile gündemimizde yer edinmesi hem de bu atölyede sunulmuş olan metinlerin bir kitap olarak basılmasında birçok insanın emeği bulunmaktadır. Öncelikle organizasyonun düzenlenmesi ile ilgili bütün katkılarından dolayı İlmi Etüdler Derneği Başkanı Yrd. Doç. Dr. Lütfi Sunar'a ve İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği Başkanı Alpaslan Durmuş'a; bilimsel çalışmalarındaki tecrübesini ve katkısını esirgemediği için Yrd. Doç. Dr. Necmettin Kızılkaya'ya teşekkürü borç biliriz.

Atölye çalışmasında mesafe tanımaksızın ülkemize kadar gelerek tebliğde bulunmuş ve metinlerini titiz çalışmalar sonucunda birer makaleye dönüştürmüş olan ilim adamlarımıza; atölyenin gerçekleşmesinde büyük katkıları olan Düzenleme Kurulu Başkanı Taha Eğri'ye, kitabın basıma hazırlanmasında katkılarını esirgemeyen Oğuz Karasu'ya ve bu süreçte çekinmeksizin özenle emeğini ortaya koymuş olan herkese teşekkür ederim.

İslam iktisadı alanında ciddi bir emeğin ürünü olarak ortaya çıkan bu kitabın, ilgili konuda ilim dünyası için yol gösterici ve kaynak bir eser olma özelliğini taşımasını ümit ediyorum. Bu vesile ile de hâlihazırda düzenlenen İslam İktisadı Atölyesi-II: "İslam İktisadı ve Piyasa" isimli çalışmada emeği geçenlere de şimdiden teşekkür ederim. Bu gayretlerin semeresinin her toplantıda birikerek iş ve bilim dünyasının ihtiyaçlarına cevap verecek bir bereket taşımasını Allah'tan diliyorum. Yeni çalışmalarımızı takip edecek tüm ilgililere şimdiden teşekkürlerimi sunuyorum.

Şükrü Alkan

Türkiye İktisadi Girişim ve İş Ahlakı Derneği
Yönetim Kurulu Başkanı

Editörden

Günümüzde İslam iktisadı adı altında yapılan çalışmalar, geldiğimiz noktada sadece ülkemizde değil, dünyanın birçok yerinde temelinden uzaklaşmış bir şekilde gerçekleşmektedir. 1970’li yıllardan bugüne kadar uzanan İslam iktisadı çalışmaları gün geçtikçe mevcut iktisadi sisteme eklenmiş ve sadece finansal işlemlerden ibaret kalarak büyük bir ölçüde sınırlandırılmıştır. Oysa “İslam iktisadı” kavramsallaştırması esasında alternatif bir iktisadi sistemi çağrıştıran bir terim olmayı hak etmektedir. Ancak reel ekonomik hayat içerisinde uygulanan finansal ve ticari işlemler nihayetinde layık olduğu konumdan gün geçtikçe uzaklaşmakta ve İslami finans araçlarının yaygınlaşmasıyla birlikte iktisadi teoriye sağlayabilecekleri katkılar da göz ardı edilmektedir.

Tüm bu gelişmelere rağmen, Müslüman iktisatçılar bu konu hakkında değerli çalışmalarını sürdürmektedir. Ferdî düzeyde gerçekleştirilen bu değerli çalışmalar da bir araya getirilmediği müddetçe bugün hissedilen ihtiyaç ile görülüyor ki kalıcı bir zemin oluşturmak pek de mümkün değildir. Özellikle son on yılda dünya çapında, ülkelerin iktisadi ve daha çok finansal sistemleri içerisinde yer vermeye başladıkları İslam iktisadı örnekleri ile bu alanda canlanmaya başlayan çalışmalar olsa da, gün geçtikçe özgün ve sadra şifa olacak çalışmalar daha çok aranmaktadır. Bugün “İslam iktisadı”, “İslami iktisat”, “İslami ekonomi”, “İslami finans” vb. birçok farklı kavramsallaştırma ile sıklıkla karşılaşılmaya rağmen bu kavramların esasında ne maksatla kullanılmak istendiği, neye tekabül ettiği ve nasıl bir gücü olduğuna dair fikirlerimizi netleştirmek zorlaşmıştır. Dahası bu karmaşa içerisinde, üretildiği zemine nispetle bir iddia taşımayan değerlendirmeler, kavramsal dönüşüm sürecinin dikkatle okunması gerekliliğini de göstermektedir. İlim ve fikir dünyamızda bugüne kadar İslami finans çalışmaları dışında İslami iktisat konusundaki sorunları da yeterli derecede ve bütünsel bir düzlemde ele alan çalışmalarla maalesef karşılaşamıyo-

ruz. Zira İslami finans alanında gerçekleştirilen -makale, kitap yahut sempozyum vb.- çalışmalar İslami iktisat alanı içerisinde ve bir bakıma onun ikamesiymişçesine gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla her bir kavram kendi derinliği içinde şekillenmekte ve böylece İslam iktisadı çalışmaları yetersiz kalmaktadır.

2013 Mart'ta İslam iktisadı tartışmalarının tarihsel seyrini ve kavram dünyamızdaki güncel etkilerini bütünsel bir bakış açısıyla ele almak maksadıyla iki günlük "İslam İktisadı Atölyesi-I: Temel Kavramlar ve Fikirler" başlığı altında uluslararası bir çalışma gerçekleştirilmiş, bu atölyede dünyanın farklı coğrafyalarından değerli ilim adamları tebliğler sunmuştur. Elinizdeki kitap, bu atölyede sunulan seçilmiş tebliğlerden oluşmaktadır. Atölye çalışması süresince sunulan tebliğler ülkemizde konu ile ilgili akademisyenlerimizce müzakere edilmiş, ayrıca yine davetliler tarafından dile getirilen eleştiri ve katkılar da dikkate alınarak tebliğ metinleri yazarlar tarafından yeniden gözden geçirilmiş, birer makale hâlinde hazırlanarak okuyucuların istifadesine sunulmuştur. İslam iktisadı kavramının ön plana çıktığı mevcut makaleler, geleneksel düşünce mirasımız ile birlikte günümüz toplumsal-ekonomik meselelerimize sağlam bir temel kurabilmek amacıyla bir araya getirilmiştir.

İki bölüm altında şekillendirilen kitabın birinci bölümünde, kavramsal ve metodolojik tartışmalar; ikinci bölümde ise İslam iktisadına konu olan meseleler ele alınmaktadır. Fahim Khan, İslam iktisadının kavramsal ve bilimsel olarak olması gereken düzeye neden gelemediğini tartıştığı metninde, bugünkü duruma gelinmesinde en önemli sebebin vizyon eksikliği olduğunu vurgulamıştır. Khan makalesinde, İslam iktisadının bağımsız bir bilimsel disiplin olarak kabul edilmesi gerektiğini ve bu yeni disiplinin kendi değerleri üzerinden geliştirilmesi gerekliliğini ifade etmiştir. İslam iktisadının yeniden tanımlanması gerektiği iddiasını dile getiren Asad Zaman ise yazısında ilgili alanı; Allah'ın iktisadi meselelere ilişkin emirlerinin yerine getirildiği bireysel yaşantı (mikro), cemaat yaşantısı (meso-orta-) ve ümmet geneli (makro) olarak üç kısma ayırmaktadır. Diğer taraftan Abul Hassan makalesinde İslam İktisadı alanında bugüne kadar yapılan çalışmaları değerlendirerek metodolojik açıdan neler yapılabileceğini ve disiplinin geleceğinin hangi

yönde şekillenmesi gerektiğini tartışmaktadır. Birinci bölümün son makalesinde ise Şennur Özdemir farklı bir perspektiften konuyu ele alarak, İslami bir ekonominin nasıl mümkün olabileceğini değerlendirmektedir.

İkinci bölümün ilk makalesinde Masudul Alam Choudhury, metodolojik ve felsefi bir çalışma ile insan potansiyeli, saadet ve hayırseverlik üzerine bir analiz gerçekleştirmektedir. Analitik bir çerçevede ele alınan konu, evrimsel iktisat metodolojisi içerisinde tartışılarak alternatif bir kalkınma yaklaşımı önerilmektedir. İslam iktisadının geldiği noktada büyük önem arz eden fıkıh ile ilişkisi bağlamında Abdulazeem Abozaid, finansal gelişmeleri ele almaktadır. Fıkıhın İslami finanstaki rolünün tartışıldığı makalede içtihat alanındaki düzensizlik ve organizasyon eksikliği sonucu, ihtilaflı finansal araçların sistem içerisine sızdığı iddia edilmektedir. Muhammad Syukri Salleh, yapmış olduğu çalışmada İslami bağlamda yeniden tanımlanmış kavramların kullanılması gerekliliğine vurgu yapmakta ve bu bağlamda yoksulluk kavramını ele alarak konuyu bu minvalde tartışmaktadır. Salleh ayrıca yeniden tanımlanan yoksulluk kavramının yoksulluğun giderilmesinde önemli bir rolü olacağını iddia etmektedir. Zakaria bin Bahari ve Amir Wahbalbari birlikte yapmış oldukları çalışmada klasik iktisadın tanımı üzerine inşa edilen kıtlık kavramını İslam iktisadı açısından ele almışlardır. Farklı bir yaklaşım ve model önerisi getirdiği çalışmasında Lubna Sarwath ise İslam iktisadı içerisinde kurumsallaşmanın önemini vurgulamaktadır. Tevhit kaynaklı olarak önerdiği bu kurumsallığın esas zemini ise tercihlerin ve maddi seçimlerin ahlâki bilince dayalı olarak şekillendirilmesine dayandırılmaktadır.

On bir makale ile İslam iktisadı kavramını yeniden hayatımıza layık olduğu şekilde yansıtmayı umudunu beslediğimiz bu kitabın, bundan sonra gerçekleştirilecek olan İslam iktisadı çalışmalarına esaslı bir zemin teşkil edecek bir başvuru kitabı olmasını temenni etmekteyiz.

Taha Eğri – Oğuz Karasu - Necmettin Kızılkaya

Şubat 2014 / İstanbul

İslam İktisadı Çalışmalarında Yöntem Üzerine Bazı Mülahazalar

Günümüzde İslam iktisadı ve finansından bahseden hemen her araştırmacı, daha çok Kur'an'a bazen de sünnete referansta bulunmaktadır. Bu tür bir yaklaşım, içinde yaşadığımız çağa hâkim olan söylem dikkate alınarak değerlendirildiğinde ilk bakışta doğru gözükmeyle beraber, teferruata inildiğinde önemli sorunlar barındırmaktadır. Bu çalışmada ilk olarak kısaca bu sorunlara işaret edildikten sonra İslam iktisadının nasıl ele alınacağına dair bazı hususlar üzerinde durulacaktır. Bunu yaparken, Tahsin Görgün'ün Kur'an'ın ve sünnetin mahiyetine ve anlamına dair yaklaşımı (bkz. Görgün, 2013) çalışmanın teorik çerçevesine zemin teşkil edecek ve İslam iktisadı bu yaklaşım üzerinden değerlendirilecektir.

Bu konuya, Kur'an ve sünnetin Müslümanlar için salt bilgi kaynağı olup olmadığı meselesi üzerinde durmakla başlamak uygun olacaktır. Bu durum, birçok kimse için anlamsız olabilir ama bu satırların yazarı için oldukça anlamlı ve konunun anlaşılması için bir o kadar önemlidir. Genel olarak İslami ilimler, özel olarak İslam iktisadı ve finansı ile ilgili çalışmaların Kur'an ve sünnet vurgusu ve bu vurguların benzer durumları tekrar edegeldikleri dikkate alındığında bunun önemi fark edilecektir. Bu mevzu

bir soru sorarak ele almak uygun olacaktır: Kur'an ve sünnet ile Müslüman bir bireyin ilişkisi süje-obje ilişkisi midir, yoksa farklı bir ilişki midir? Bu soruya doğru cevap vermek günümüzde karşılaşılan birçok problemin ortaya çıkış nedenini sağlıklı bir şekilde tespit etmek anlamına geleceği için hayati önemi haizdir.

Söz konusu edilen mesele İslam iktisadı olduğundan, daha önce uygulanmış ve belirli bir başarı kazanmış bir sistemden bahsedildiği; bu sistemin beslendiği kaynakların eskiden mevcut olduğu ve aynı şekilde günümüzde de mevcudiyetlerini sürdürdükleri açıktır. Bu durum Kur'an ve sünnetin klasik dönemde kaynaklık değeri ile günümüzde bunlara yüklenen anlam hakkında bazı soruların sorulmasını gerektirmektedir. Yani İslam iktisadının üzerinde inşa edildiği kurucu değerler madem bu iki kaynaktır ve bunlar hâlihazırda da mevcuttur, neden günümüzde İslam ekonomisine dair teorik bir çerçeve ortaya konulamamakta veya konmaya çalışıldığında belirli bir başarı elde edilememektedir? Bu ve yukarıdaki soruların cevabı Kur'an'ın ve sünnetin günümüz İslam iktisatçıları için bilgi kaynağı olmanın ötesinde bir anlam ifade etmemesinde aranmalıdır. Daha açık bir ifadeyle, Kur'an ve sünnet, günümüz İslam iktisadı çalışmalarında birer nesne olarak görülmekte ve kurucu rolleri dikkate alınmadan birer kaynak olarak kendilerine müracaat edilmektedir. Bu durumda İslam toplumunun kurucu unsurları olan bu iki kaynak İslam iktisadına dair araştırmalarda nesneleştirildiklerinden, söz konusu çalışmalarda isabetli sonuçlar elde etme olasılığı da bu oranda azalmaktadır.

Günümüzde İslam iktisadı ile ilgili çalışmalarda verili olan ekonomik modeller veya kavramlar asıl kabul edilmekte ve bunlardan hareketle Kur'an'da ve sünnette var olan malumat değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Hâlbuki İslam iktisadının başarılı bir sistem olarak uygulandığı dönemlerde bunun tam tersi bir durum söz konusuydu: Kur'an'da ve sünnette var olan bilgi asıl kabul edilmekte ve mevcut olan durum buna uydurul-

maya çalışılmaktaydı. Bu yaklaşım, klasik dönemde mevcut olan görmezden gelindiği anlamına gelmemekte, aksine mevcut olan her zaman dikkate alınmaktaydı. Bunu bir misal üzerinden açıklamak daha faydalı olacaktır: İslam iktisadı araştırmalarında ihtiyaç kavramı incelenirken günümüz iktisadına hâkim olan teoriler dikkate alınmakta ve bunlardan elde edilen sonuçlar esas kabul edilerek bunların Kur'an'dan ve sünnetten örnekleri veya karşılıkları aranmaktadır. Bu çerçevede insan ihtiyaçlarının sınırsız, kaynakların ise sınırlılığı esas kabul edilmekte ve buna göre bir teori geliştirilmektedir. Bu tür bir yaklaşım, insanın biyolojik gereksinimlerinin sınırsızlığı varsayımına dayandığı ve insanın sahip olduğu temel psikolojik ve ahlâki özellikleri göz ardı ettiği için insanın bizzat kendisini yok sayan bir özelliğe sahiptir. Bunun da ötesinde günümüz iktisat ilmi her ne kadar insanın ihtiyaçlarını bu şekilde tasvir etse de iktisat ilminin ve iktisadi faaliyetlerin büyük oranda sermayenin kârlılık, büyüme ve rekabet gibi ihtiyaçlarını sağlamak için yapılandırıldığı bilinmektedir. Dolayısıyla temelde Kur'an'ın ve sünnetin inşa etmek istediği insan ve toplum modeline yabancı olan varsayımlardan hareketle bazı kavramların Kur'an ve sünnette aranması, konunun üzerinde incelendiği zeminin bu iki kaynağa oldukça yabancı olması sebebiyle ne bu kaynaklar ile örtüşme ihtimali ne de başarılı olma şansı bulunmaktadır.

Aynı durum mal, fayda, tüketim, kazanç, emek gibi kavramlar için de söz konusudur. Hâlbuki bu kavramların Kur'an'dan ve sünnetten anlamlarını tespit etmek her şeyden önce bunların içerisinde gerçekleştikleri sosyal gerçekliği belirlemeye bağlıdır. Bu da ancak Kur'an'a ve sünnete yüklenen anlamın bunların bilgi kaynağı olmalarının ötesinde farklı bir mahiyete sahip olduklarını tespit etmeye bağlıdır.

Burada İslam toplumu içerisinde ortaya çıkmış olan klasik teorilerin (mezheplerin) görmezden gelinerek hatta bunlardan hiç haberdar olunmadan bu gibi konuların ele alınmasının ne

kadar mahzurlu olduğunu söylemeye gerek olmadığı açıktır. Zira sözü edilen mal, kazanç, fayda gibi kavramların manalarının, bunların sadece sözlük anlamlarından hareketle tespit edilmesi hâlinde bunun önemli yanlışlıklara yol açacağı bariz bir şekilde ortadayken, bu tür kavramların içinde varlık buldukları sosyal realitenin dikkate alınmaması bu problemi bir kat daha artırmaktadır. Klasik usulden hareketle ifade etmek gerekirse Kur'an'da ve sünnette bulunan kelimelerin lugavi, şer'i ve örfi olmak üzere üç anlam düzeyinin olduğu; modern İslam iktisadına dair çalışmalarda yapılan en önemli hatanın bu üç anlamın dışında yeni bir anlama şekli ile -modern iktisadın bu kavramlara yüklediği anlam- konuya yaklaşmak olduğu söylenebilir. Durum böyle olunca, lafız olarak Kur'an'da ve sünnette mevcut olan kavramlar (sesteş kavramlar) ile aynı, ancak anlam ve mahiyet itibarıyla tamamen farklı olan bazı kavramlardan hareketle oluşturulan bir ekonomik model ortaya çıkmaktadır ki bu, günümüz İslam iktisadı araştırmalarının temel metodolojik problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun temel nedeni, Kur'an'da ve sünnette yer alan kavramların sadece lugavi anlamlarının göz önünde bulundurulması (bunun da doğru bir şekilde yapıldığını söylemek her zaman mümkün değildir) şer'i ve örfi manalarının dikkate alınmamasıdır. Bu durum, kavramlara ruh kazandıran/varlık veren sosyal yapının görmezden gelinmesini doğurmaktadır ki böyle bir yaklaşım sonucunda elde edilen verilerin İslam iktisadı olarak isimlendirilmesi oldukça zor olacaktır.

Bu aynı zamanda günümüz İslam iktisadı ile ilgili çalışmalara zemin teşkil eden kavramların tamamı için söz konusu edilecek bir problemdir. Her ne kadar bazı araştırmalarda günümüz ekonomilerinde mevcut olan kavramların benzerlerinin Kur'an ve sünnette de bulunması sebebiyle bunların lugavi anlamlarına dair bazı tespitler yapılsa da şer'i ve örfi hakikatlerinin ortaya konduğunu söylemek oldukça güçtür. Çünkü bunların belirlenmesi, öncelikli olarak bu tür kavramların içinde doğduğu

sosyal gerçekliğin bulunması ile yakından alakalıdır. Çok nadir olmakla birlikte günümüz İslam iktisadına dair çalışmaların bir kısmının şer'i hakikati tespit etmeye çalıştığını söylemek mümkün olmakla beraber örfi hakikatten oldukça uzak olunması sebebiyle İslam iktisadına dair temel kavramların anlamlarının yerli yerince ortaya konulamadığı görülür. Sonuç olarak günümüzde yapılan, Kur'an'dan ve sünnetten hareketle mevcut iktisadi sistemin sunduğu kavramları ve meseleleri incelemekten ziyade, var olan iktisadi sistemin dayattığı kavramların ve sorunların Kur'an'da aranarak bulunması şeklindedir.

Bu tür bir yaklaşımın temel sebeplerinin başında, yukarıda da ifade edildiği üzere Kur'an'ın ve sünnetin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi gelmektedir. Bu durum, modern dönemde geçmişten tamamen farklı bir bakış açısının olduğunu göstermektedir. Zira İslam ekonomisinin bir sistem olarak uygulandığı klasik dönemde amel merkeze alınarak Kur'an'a ve sünnete yaklaşılmaktaydı ve bu yaklaşım, dönüştürücü bir fonksiyon icra ediyordu. Nitekim günümüz ile klasik dönem mukayese edildiğinde, bu bakış açısının, iki dönem arasındaki en temel farkı teşkil ettiği görülür. Bu nedenle Müslümanlara yönelen şer'i hitap amele dönüşmeyip bir bilgi kaynağı olarak kaldığı sürece günümüzde ileri sürülen teorilerin İslam ekonomisi olduğunu söylemek oldukça zorlaşacaktır. Bu durumun aşılabilmesi için, Kur'an'ın ve sünnetin salt bir bilgi kaynağından ziyade bir varlık kaynağı olarak görülmesi gerekir.

Buradan hareketle, Kur'an'ın diğer alanlarda olduğu gibi ekonomi alanında da etkisinin görülebilmesi için her şeyden önce nesneleştirmenin ötesinde bir yaklaşımla ele alınması ve Müslüman toplumun varlık nedeni olarak görülmesinin icap ettiğini söylemek gerekir. Bunun toplumsal hayatta uygulanabilirliğinin sağlanması için de sünnetin yani Hz. Peygamber (s.a.v)'in kurucu rolünün göz ardı edilmemesi gerekir. Bu da ancak Hz. Peygamber (s.a.v)'e tabi olmakla mümkün olacaktır

ki bu, İslam toplumunun inşa edici ilkesidir. Dolayısıyla Kur'an ve sünnet birbirinden ayrılmadıkları gibi biri olmadan ötekinin fonksiyonunu icra edemeyeceği de açıkça görülmüş olmaktadır (Görgün, 2013: 209-235). Bu nedenle günümüzde İslam iktisadı ve finansı ile ilgili teoriler üzerinde çalışanlar özellikle Kur'an üzerinde durduklarından ve Kur'an'da geçen bazı prensiplerden hareketle çeşitli varsayımlar ileri sürdüklerinden, dolayısıyla sünnetin inşa edici karakterini göz önünde bulundurmadıklarından başarılı olma şansları yoktur. Buna ilave olarak, Kur'an İslam toplumunun varlık nedeni, Hz. Peygamber (s.a.v)'e ittiba da bu toplumun inşa edici ilkesi olarak görülmedikçe bu iki kaynaktan beslenme iddiasında olan ve bunlar üzerine kurulmaya çalışılan iktisadi bir sistemin İslam iktisadı olarak isimlendirilmesi mümkün değildir.

Kur'an'ın ve sünnetin İslam toplumu ve ilimleri açısından konumunu bu şekilde tespit ettikten sonra bir ilim olarak iktisat için nasıl bir yöntem takip edileceği meselesine gelmiş bulunuyoruz. Burada öncelikli olarak İslam toplumunda ilimlerin ne tür bir anlama sahip olduğu; iktisat ilminin diğer ilimlerle ilişkisi ve kendi başına ne anlam ifade ettiği üzerinde durmak uygun olacaktır. Dil ilimlerinden hadise, tarihten tefsire, fıkıhtan akaidetarih içerisinde ortaya çıkmış değişik ilim dallarının, İslam toplumunun varlığını sürdürmekte müracaat ettikleri yöntemler olduğunu söylemek mümkündür (Görgün, 2013: 228). İktisat da İslam toplumunun karşılaştığı ekonomik meseleleri halletmek için müracaat edilen ve yukarıda çerçevesi çizilen yöntem dâhilinde sorunları çözmeye çalışan bir ilimdir. Bu nedenle diğer ilimler gibi bir hüviyete sahiptir. Böyle olunca, iktisat ilmi de diğerlerinde olduğu gibi belirli öncülleri olan (bu öncüller İslam toplumunun sünnete tabi olmasıyla ortaya çıkan ilkelerdir) bir ilim olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle, İslam medeniyetine özgün yönleri olan bir iktisat düşüncesinden bahsetmek mümkündür. Ancak bu, her şeyi ile farklı olan bir ilim anlamına gelmediği

gibi özgünlüğü sünnete ittiba ve başka sistemlerden farklı olan özelliklerinde yatan bir disiplini ifade etmektedir.

İslam iktisadının, bütün kurumları ve kavramlarıyla farklı bir iktisadi sistem anlamına gelmeyeceği açıktır. Eğer insanlar değişik türlerden ticari ilişkiler sürdürüyorlarsa bunların doğası gereği bu tür faaliyetler bütün coğrafyalarda ve dönemlerde büyük oranda benzer şekillerde yapıldığı için icra ettikleri fonksiyonlar itibarıyla bir farklılıktan söz etmek doğru değildir. İktisadi sistemleri birbirinden ayıran özellikler de bu konulardan ziyade sahip oldukları farklılıklardır. Bu nedenle, İslam iktisadını diğer sistemlerden ayıran temel özellikler aynı zamanda İslam iktisadının özgün yönlerini teşkil etmektedir. Başka bir ifade ile İslam iktisadını özgün kılan, başka iktisadi sistemlerden ayrıştığı noktalar. Mesela faizin olmadığı bir ekonomik sistem önermesi bu hususların başında gelir. Aynı şekilde akitlerde belirsizliğin akdin oluşumuna olan olumsuz etkisi yine bu çerçevede zikredilebilir. Dolayısıyla başka iktisadi sistemler ile benzeşen yönlerine rağmen ilham aldığı kaynaklar dikkate alındığında, sahip olduğu farklılıklar özgün bir İslam iktisadından söz etmeyi mümkün kılmaktadır. Bu durum bizi günümüz İslam iktisadi çalışmalarına hâkim olan bazı angajmanlar sorunuyla karşı karşıya getirmektedir.

Günümüzde İslam iktisadi ve finansı ile ilgili çalışmalarda üzerinde en çok durulan veya sıklıkla dile getirilen kavramların başında makâsıd ve maslahat gibi fıkhîtan ödünç alınmış kavramlar gelmektedir. Söz konusu çalışmaların kahir ekseriyetinde bu kavramların yerli yerinde kullanıldığını söylemek mümkün olmadığı gibi bunlara yüklenen anlamlar sonucunda varılan neticelerin de isabetsiz olduğunu ifade etmek gerekir. Klasik dönem ile mukayese edildiğinde, günümüzde bu kavramların daha fazla kullanılmasının temelinde, İslam medeniyetinin ortaya koyduğu teorik ve ameli bir sistemin parçası olan İslam iktisadının zorunlu olarak bağlı olması gereken kökleri ile alakasının

rahat bir şekilde koparılmasına zemin hazırlamalarıdır. Başka bir ifadeyle modern dönemde üzerinde çokça durulan bu tür kavramlar, iktisat ilmiyle ilgilenen uzmanların klasik dönemde ortaya konmuş metotlara bağlı kalmadan serbest bir şekilde fikir yürütmelerine olanak sağlamaktadır. Özellikle bu kavramların fıkıh usûlü ilminde sahip oldukları anlamın mahiyetiyle ilgili bir fikri olmayan ve daha çok ikincil kaynaklardan edinilen bilgilerden hareketle bunları kullanan araştırmacıların neredeyse tamamının düştüğü bir hatadır bu.

Burada kavramın günümüzde uğradığı anlam kaymasına örnek teşkil etmesi bakımından klasik düşünürlerin maslahat kavramına -makâsıdı da içine alacak şekilde- nasıl bir anlam yüklediklerine kısaca değinip, bu konudaki geniş tartışmayı başka bir yere bırakmakla iktifa edeceğiz. Gazzâlî (v. 505/1111) maslahatı tanımlarken önce onun sözlük anlamına değinmiş ve maslahatı bir menfaatin elde edilmesi ve bir zararın engellenmesi olarak tanımlamıştır. Ancak hemen akabinde bu tür bir maslahatın fıkıh alanındaki maslahatı ifade etmediğini, çünkü bunun kulların maksatları açısından yapılmış bir tanım olduğunu belirtmiştir. Daha sonra maslahatın, şeriatın maksatlarını muhafaza anlamına geldiğini belirtmiştir. Şeriatın maksatları ise insanların din, can, akıl, nesil ve mallarının muhafaza edilmesidir (el-Gazzâlî, 1413: 481-482). Bu örnekte görüldüğü üzere maslahat ve buna bağlı olarak makâsıd kavramlarının İslam iktisadının canlı bir şekilde uygulama alanı bulduğu klasik dönemdeki anlamları ile günümüzde ifade ettikleri manalar birbirinden oldukça farklıdır: Birinde maslahat şeriatın maksatları, diğerinde insanların maslahatları olarak algılanmaktadır.

Gazzâlî'nin de işaret ettiği üzere, maslahatın insanlardan bir kötülüğü kaldırıp bir menfaat elde etmelerini sağlayacak bir kavram olarak kullanılması, olsa olsa sözlük anlamı olup, dinî ilimler söz konusu olduğunda referans alınacak bir çerçeve sunmamaktadır. Bu nedenle, fıkıh ilminde maslahattan bahsedilirken bu

anlam kastedilmez. Aşağıda açıklanacağı üzere, fıkhnın bir alt dalı olan iktisat ilminde maslahattan bahsedilecekse sözlük anlamından hareketle bir maslahat tanımı yapılmamalı, klasik teorinin çizmiş olduğu çerçeveye bağlı kalınmalıdır. Aksi takdirde yanlış bir öncülden hareket edileceği için ulaşılabilecek netice de yanlış olacaktır. Yukarıda da ifade edildiği üzere kavramların sahip olduğu şer‘i ve orfi anlamlar esas alınmadan sadece lugavi anlamlardan hareketle bazı meselelerin ele alınması, İslam düşüncesinde ve buna bağlı olarak değişik disiplinlerde önemli problemlerin doğmasına yol açmaktadır. Bu durum, günümüz İslam iktisadı ve finans çalışmalarının büyük bir kısmının karşı karşıya bulunduğu önemli sorunlardan biridir.

Kavramlara yüklenen yanlış anlama ilave olarak yapılan metodolojik hatalar konuyu oldukça girift bir hâle getirmektedir. Şöyle ki, iktisadi uygulamalar ve bankacılık ile ilgili akademik ve profesyonel çalışmalarda görmezden gelinen önemli hususlardan biri bu konuda bir yöntemin takip edilmesinin gerekliliğinin üzerinde durulmamasıdır. Nasıl ki günümüzde gerek sosyal bilimler, gerekse fen bilimlerinde akademik bir çalışma yapılırken konu ile ilgili teorik bir çerçeve sunan yaklaşımlar takip ediliyorsa, İslami ilimler söz konusu olduğunda da benzer bir durumun olduğu gözden kaçırılmaktadır. Günümüz İslam çalışmalarında olduğu gibi İslam iktisadı ile ilgili mevzularda da yöntemsiz yaklaşımlar ve bunlar üzerine geliştirilen teoriler bir müddet sonra yerleşik kural hâlini alarak asıl mevzunun görülmesinin veya doğru yaklaşımın ortaya konmasının önündeki en büyük engel hâline gelmektedir. Dolayısıyla İslam iktisadından söz edilecekse, bu disiplinin bağlı olduğu temel sabitelerden ve bir metodolojinin takip edilmesi gereken bir ilimden söz ediyoruz demektir. Bu nedenle, İslam iktisadına dair çalışmalar belirli bir metodoloji takip etmediği ve meseleler belirli bir sistem dâhilinde ele alınmadığı sürece ne kayda değer bir mesafe katedilebilir, ne de İslam iktisadı önemli bir potansiyel taşımasına rağmen günümüzde kendi başına varlığı olan bir iktisadi sistem olabilir.

Peki, bu nasıl mümkün olacaktır? Bu sorunun cevaplanması, İslam iktisadının İslam dünyasının sömürgeleştirildiği döneme kadar oynadığı rolün tespit edilmesine bağlıdır. Başka bir ifadeyle, İslam dünyası Batı'nın hegemonik istilasına uğrayıncaya kadar kendi iktisadi sistemini kurmuş ve bu iktisadi sistem dünyanın en önemli iktisadi faaliyetlerinin olduğu bir bölgede başarı ile uygulanmıştır. Bu durum bize İslam iktisadının uygulanabilmesinin veya ileri sürdüğü iktisadi ilkelerin uygulanmasının muhal olmadığını, aksine mümkün olduğunu ve bu mümkün olanın tarihte önemli bir başarı kaydettiğini göstermektedir. Dolayısıyla, günümüzde İslam iktisadından ve finansından bahsedenlerin, maslahat ve makâsıd gibi kavramlardan ziyade, ekonomik bir sistem olarak tarihte uygulanmış ve önemli başarılar elde etmiş olan İslam iktisadının sahip olduğu dinamikleri/ilkeleri tespit etmeleri ve bunlardan hareketle teoriler geliştirmeleri gerekmektedir. Bunun dışındaki yaklaşımların başarılı olma ihtimali yoktur.

Bazı iktisat tarihçilerinin yapmış oldukları araştırmalar, İslam iktisadının bir sistem olarak başarı ile uygulandığını ortaya koymaktadır.¹ Bu tür çalışmaların da ötesinde uzun asırlar boyunca ve değişik coğrafyalarda varlıklarını sürdüren Müslümanların ticari faaliyetler sürdürmediğini düşünmek herhalde mümkün değildir. Arşivlerin bize sunduğu imkânlar dikkate alındığında, Müslümanların ekonomik faaliyetlerinin kıtalar arası olduğu ve bunları başarı ile yürüttükleri görülmektedir. Dolayısıyla günümüzde İslam ekonomisine dair çalışmalarda ilk olarak yapılması gereken, geçmişte uygulanan sistemin öncelikle ortaya konması ve Müslümanların uygulamış olduğu ekonomik sistemin başarısını sağlayan faktörlerin tespit edilmesidir. Bu konu oldukça uzun olmasına rağmen burada kısaca bu başarıyı sağlayan daha doğrusu bu başarının sağlanmasına zemin hazırlayan bazı hususlara işaret ederek konuyu bitirmek uygun olacaktır.

1 Abraham Udovitch'in *Partnership and Profit in Medieval Islam* isimli çalışması bunlardan sadece biridir.

Bilindiği üzere Osmanlı İmparatorluğu birkaç yüzyıl uygulamış olduğu iktisadi politikalarla ayakta kalmayı başarmış ve bu durum 19. yüzyıla kadar sürmüştür. Bu yüzyılda Osmanlı'nın bağlı olduğu klasik yaklaşım değişmeye başlamış ve bu değişim zamanla çözülmeyi de beraberinde getirmiştir. Ünlü Osmanlı iktisat tarihçisi Mehmet Genç'in üçlü koordinat olarak ifade ettiği *provizyonizm*, *fiskalizm* ve *tradisyonalizm*, geniş kıtalara yayılmış olan Osmanlı'nın iktisadi dünya görüşünün ilkelerini oluşturmaktaydı (Genç, 2000: 43-52). Osmanlı iktisadının ana ilkelerinin beslendiği en temel kaynak da hiç şüphesiz İslam dinidir. Bu bağlamda özellikle yukarıda teorik çerçevesi verilen dinin temel kaynaklarına bağlılık Osmanlı'da *tradisyonalizm* olarak açığa çıkmaktadır. Osmanlı iktisadi yapısı uzun bir müddet buna bağlı kalmış ve bununla önemli başarılar elde etmiştir. Ancak bu durum 19. yüzyılda değişmeye başlamıştır. Bu değişimi kadim kavramı üzerinden izlemek mümkündür. Bu yüzyıla kadar kadim, evvelini kimsenin hatırlamadığı bir kavramken, bu yüzyıldan itibaren kimsenin bilmediği, eskimiş, modası geçmiş şey anlamında kullanılmaya başlanmıştır (Genç, 2000: 92). Bu durum kavramın lugavi hakikat düzeyine indirgenerek algılanmaya başlandığını göstermektedir. Ancak buraya kadar ciddi bir problem yok gibi gözükse de bu bakış açısı zihniyet değişikliğinin önemli bir göstergesidir.

Burada kadim olanın örf ile ilişkisi, bir yandan hukuki bir hüviyet ifade etmekte, öte yandan ittiba ile uygulanagelen gelenek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ticari ahlâk ve refleksleri belirleyen kadim değerler İslam toplumunun kurucu ilkelerine teka-bül etmektedir. Buna karşılık 19. yüzyılda kadim olanın olumsuz bir anlam ifade etmesi sebebi ile cedid olanın öne çıkarılması, bu kurucu ilkelerin toplumsal yapıya yön verme fonksiyonunun değiştiğine işaret etmektedir. Böyle olunca evvelini kimsenin hatırlamadığı kadimden sözlük anlamı itibarıyla eskimiş kadime geçildi. Başka bir ifade ile, kadim olan önceden tayin edici bir yere sahipken, bu yüzyıldan itibaren sözlük anlamına bakılan bir

kelime hâline gelmiştir. Bu durum, günümüz İslam ekonomisi çalışmalarının büyük bir kısmında bazı kavramların sözlük anlamına bakılarak bunlardan çeşitli sonuçlar çıkarılmasıyla büyük benzerlikler taşımaktadır.

İslam ilim geleneğinde maliye, vergi ve iktisat ile ilgili müstakil çalışmalar kaleme alınmakla beraber, özellikle iktisadın ilgilendiği mevzular büyük oranda fıkıh ilmi içerisinde ele alınmaktaydı. Fıkıh ilmi, sahip olduğu özellikler itibarıyla Müslümanlara ait bir ilimdir ve iktisadın İslam toplumunda başarılı bir şekilde uygulanmasının önemli saiklerindendir. Dolayısıyla günümüzde her ne kadar İslam iktisadı çalışan bazı araştırmacılar fıkhi bakış açısını eleştirseler de İslam iktisadının bir disiplin olarak ele alınacağı teorik çerçeve fıkıh olmaksızın mümkün değildir. Başka bir ifadeyle, günümüzde tarihte başarılı bir şekilde uygulanmış olan İslam iktisadının yeniden ele alınması ve bir sistem olarak uygulanması ancak fıkıh ilminin sunmuş olduğu teorik çerçevenin imkânlarından yararlanılmasına bağlıdır. Ancak bu tek başına yeterli değildir: Bu teorik çerçeveyi müşahhas hâle getirecek tarihsel uygulamalar da İslam iktisadı çalışmalarına büyük oranda yol gösterecektir. Neticе olarak İslam iktisadının bir disiplin olarak içinde geliştiği ve referans çerçevesini bulduğu fıkıh kaynaklarındaki yaklaşımın öncelikli olarak doğru tespit edilmesi, ardından tarihsel tecrübenin dikkate alınması gerekir. Özellikle günümüzde yapılan İslam iktisadı çalışmalarında ihmal edilen tarihî tecrübe, bize bugün başarılı olmak için önemli ipuçları verecektir.

Kaynakça

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. (1413). *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* (C. II, nşr. Hamza b. Zühayr Hâfız). Medine: Şeriketü Medineti'l-Münevvere.

Genç, M. (2000). *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Görgün, T. (2013). *İlâhî Sözü'n Gücü, Varlık ve Bilgi Kaynağı olarak Kur'an*. İstanbul: Külliyyat Yayınları.

**İSLAM İKTİSADINI
YENİDEN DÜŞÜNMEK**

İslam İktisadında Temel Kavramların ve Fikirlerin Yeniden Değerlendirilmesi: Kurumsal İçerik Açısından İslam İktisadının Kaynağı Ne Olmalıdır?*

Giriş: Olmak ya da Olmamak

Bu makale, İslam iktisadının bağımsız bir bilimsel disiplin olarak kabul edilmesi gerektiğine dair yeterli bir altyapının söz konusu olduğu ve bu yeni öğretinin kendi değerleri üzerinden geliştirilmesi gerektiği düşüncesi temel alınarak yazılmıştır.

Ve bu makale, *onların* iktisadının (ana akım iktisat), bizim İslam iktisadını anlamamız için yeterli olduğu görüşünü kabul etmemektedir.

Bu görüş Kur'anî bir ifadeye dayandırılmaktadır:

De ki: “Göklerden ve yerden geçiminizi sağlayan kimdir?” De ki: “Allah’tır! O hâlde, ya biz (Allah’a inananlar)dan yahut siz (O’nun birliğini inkar edenler)den biri doğru yolda, (diğeri ise) açık bir sapıklık içindedir!” (Sebe’ Sûresi, 34/24).

* İngilizce’den çeviren Gülnihal Kafa.

Bizim İktisadımızda Görmek İstedığımız Şeyler

İslam iktisadında görmek istediğimiz şey, bize verilen bilgiyi kullanarak insanın ekonomik davranışlarını anlamamıza yardımcı olacak ve böylece yüksek işsizlik oranı, paranın ve servetin dağılımındaki ciddi eşitsizlikler, gezegenin hızla tahrip edilmesi gibi ekonomik problemlerin altında yatan sebepleri anlamamızı sağlayacak bilimsel bir disiplindir. Bizim amacımız budur ve bunu onların hedefine giden yolu takip ederek başaramayız.

Olmak İsteddiğimiz Noktaya Neden Ulaşamayız?

Geçmişte pek çok sebep öne sürülmüştür. Ama ben kendi yaklaşımımı anlatabilmek için şu sebepleri vurgulamak istiyorum:

Bir Hedef Vizyonundan Mahrum Olmak

Günümüz iktisadının (ana akım iktisat), insanlığın iktisadi problemlerini çözme noktasında pek çok eksiği olduğunun hepimiz farkındayız. İnsan davranışlarının belli bir yönünü inceleyen bir sosyal bilim olarak iktisattan beklediğimiz şey; iktisadi problemlerin doğasını, bu problemlerin neden ortaya çıktığını ve iktisadi etmenlerin onları nasıl çözdüğünü, bu problemleri önlemek için iktisadi etmenlerin davranışlarındaki çarpıklıkları düzeltmek adına toplumun/iktisadın nasıl bir rol oynayabileceğini anlamamıza yardım etmesidir. Bu bizim (Müslüman insanlar) için de böyledir, onlar (laik ya da Müslüman olmayan insanlar) için de öyledir. İslam iktisadı disiplinini geliştirmek için başlangıç noktamız, insanların (bizim ve onların) karşılaştıkları iktisadi problemleri nasıl gerçekçi bir şekilde ele alacağımız olmalıdır. Bize bahşedilen ilahî rehberlik sayesinde, insanlığın iktisadi problemlerine ve bu problemlerin çözümüne dair bizim kendimize has bir yaklaşımımız vardır. Bu yaklaşım *bizim* için olduğu kadar *onlar* için de doğru olmalıdır. Bu da disiplin dediğimiz şeyin doğasına ve kapsamına dair yaklaşımımızı açıklamak demektir. Eğer iktisadi problemler ve iktisadi faaliyete

dair yaklaşımımızı bizim iktisadımız olarak adlandıracaksak, o zaman bizim iktisadımızın insanın iktisadi davranışlarını daha iyi anlamamızı sağlayacağına dair ikna edici kanıtlar göstermemiz gerekir.

Bir Metodoloji Vizyonundan Mahrum Olmak

Kendi iktisadımızı geliştirirken fıkıhın rolünün ne olacağına dair gereksiz bir takıntı söz konusudur. İktisat, insan davranışının belli bir yönü üzerine bir çalışmadır. Fıkıh bize yalnızca İslami bir iktisadi etmenin nasıl olması gerektiğine dair kurumsal bir çerçeve çizerek yol gösterebilir. Ama bize insan davranışlarını incelememiz ve analiz etmemiz için bilimsel bir temel sağlayamaz.

İktisadi Faaliyetler Alanında Teori ve Pratikte İlgili Ortaya Çıkan Gelişmelerin Farkında Olmak

Bu durum hem ana akım iktisat alanında çalışan uzmanların hem de güya İslam iktisadı disiplinininden faydalanyor olması gereken Müslümanların, İslam iktisadının teorisi ve pratiği için gösterdikleri çabayı anlamsız ve alakasız kılmaktadır.

Araştırma İçin Gerekli Desteğin Olmaması

İslam iktisadının gelişimiyle ilgilenen iktisatçıların çoğu, gelişmekte olan ülkelerde yaşamakta ve maddi kısıtlamalardan ve araştırma yapmaya müsait bir ortamdan mahrum olmalarından dolayı araştırmaları için yeterli zaman ve enerji bulamamaktadırlar. Azınlıkta olan bazı Müslüman iktisatçılar hariç, özellikle de Orta Doğu'da gelişmekte olan ülkelerde yaşayan iktisatçılar, akademik çalışmalarında İslam iktisadı araştırmalarını öncelikli bir noktaya koymanın çok zor olduğunu düşünmektedirler. Batı dünyasında yaşayan İslam iktisatçıları ise İslam iktisadı alanında araştırma yapmak için gerekli ortamdan mahrum olmasalar da, araştırma öncelikleri çalışma şartlarıyla uyuşmamaktadır.

İslam İktisadı Alanında Orijinal Bir Bilimsel Çalışma Ortaya Koyabilmek İçin Gerekli Olan Adanmışlıktan Mahrum Olmak

Aslında bu madde, bir önceki madde ile ilgilidir. Uzmanların önce kendi ya da ailelerinin geçimleri, çocukları, yaşlılık dönemleri için önlem almak vs. ile ilgilenmeleri, sonra da çocuklarına iyi bir eğitim sağlayabilmekle ve acil durumlarda ve hastalık zamanlarında gerekli olacak maddi garantiyi sağlamakla uğraşmaları gerekiyor. Tüm kaynaklarını bu tür şeyler için kullanırken, hayatlarında araştırmalarına adayacakları pek bir şey kalmıyor. Modern Batı dünyası bu tür ihtiyaçları karşılıyor ki uzmanlar hayatlarını görevlerine adayabilsin. İslam'ın ilk dönemlerinde de Müslüman toplumlarda âlimlere çalışmalarına destek olacak bir ortam sunabilmek için bir tür kurumsal bir çerçeve oluşturulmuştur.

Bütüncül Bir Yaklaşımın Eksikliği

“İslam iktisatçıları”, iktisat alanında genel olarak fikirlerden, kurumlardan ve faaliyetlerden oluşan tüm sistemi incelemek yerine İslami iktisadın spesifik bir yönü üzerinde durmayı tercih etmektedirler. Bu yaklaşımla İslam iktisadı diyebileceğimiz eksiksiz bir disiplin ortaya koymak mümkün değildir. Bu noktada şunu da eklemeliyim; yapmamız gereken şey İslami bir iktisadi teori geliştirmek değil İslami iktisat teorisi geliştirmektir. Bu sadece semantik bir fark değildir. Son derece önemli ve temel bir farklılıktır. Bu konu makalenin ilerleyen bölümlerinde ayrıntısıyla incelenmiştir.

İslam İktisadının İnceleme Konusu

Herhangi bir şeyi İslam iktisadı ile bağdaştırmak için henüz çok erken. İktisat alanında yaptığımız bir çalışmayı hemen İslam iktisadı olarak duyurmak yerine bizim iktisadımız olarak adlandırmak daha makbul olacaktır. Bırakın isterlerse diğerleri İslam iktisadı desin. Şimdilik biz ona bizim iktisadımız diyelim.

Ayrıca, bu geçici dönemde iktisadın ana konusu olarak ana akım iktisat tarafından kabul edilen ve ataları (Adam Smith, Alfred Marshall, John Stuart Mill vd.) tarafından tanımlanan “konu”yu olduğu gibi kabul etmemek için de geçerli bir sebebimiz yoktur. Ataları iktisadı “servet bilimi” (Smith, 1776) ya da “servetin üretimi ve dağılımı üzerine uygulamalı bilim” (Mill, 1848) olarak adlandırmışlardır. Bu iktisat tanımlarında geçen servet kavramı, kullanılabilir şeyler stoku ya da bir değere sahip olan şeyler ya da tıpkı fıkıh al maal¹ da tanımlanan mal gibi “iktisadi varlıklar” olarak bilinen şeylerdir. Bizim iktisadımızın inceleme konusu da servettir. Bu yüzden, bizim iktisadımız ile (ana akım) iktisat arasında tanım düzeyinde bir uyumsuzluktan söz edemeyiz. En nihayetinde ulaşmak istediğimiz noktayı bulduğumuzda, bizim iktisadımızın mahiyeti ve kimliği gözle görülebilir olacaktır.

Bizim iktisadımız aynı zamanda insan davranışlarının, maddi refah için ihtiyaç duyulan şeyleri ne kadar verimli bir şekilde kullandığımıza ilişkin kısmı üzerine yapılan bir çalışma olarak da tanımlanabilir. Bu da alternatif şekillerde kullanılabilecek kısıtlı imkânlarımızla bağlantılı olarak refah seviyesini ne kadar yükseltebildiğimiz üzerine bir çalışma olarak da anlaşılabilir. Dolayısıyla, *bizim* iktisadımızın konusunu baştan tanımlamak zorunda değiliz.

İktisatta, yapılan ilk “servet” tanımları hayli eleştiriye maruz kalmıştır, çünkü “servet” sözcüğünün sebep olduğu sosyal çağrışımlar “zengin” olmakla ilgili şeylerdir. Bu eleştiri daha sonraki iktisatçıları servet kelimesini kullanmayı bırakmak ve onun yerine iktisadı “insanın olağan iş hayatındaki davranışlarının incelenmesidir; refahın maddi gereksinmelerine ulaşmak ve onları kullanmakla sıkı sıkıya ilgili bazı bireysel ve toplumsal hareketleri inceler” (Marshall, 1920) ya da “sonlu ve kıt kaynakların al-

1 Fıkıh al-maal, mal kavramıyla ilgili İslami yasaların ve düzenlemelerin bir parçasıdır ve mal, insan ihtiyaçlarını karşılama kapasitesine sahip, bir değeri olan ve sahip olunabilen şeyler olarak tanımlanmaktadır. Malın tanımı üzerine bir inceleme için bkz. al-Abbadi (1974).

ternatif kullanımında insan davranışlarını inceleyen bilim dalı” (Robbins, 1984) şeklinde tanımlamak durumunda bırakmıştır. *Bizim* iktisadımız, insanların iktisadi davranışlarının bilimsel bir bakış açısıyla incelenmesi olan iktisadın gerçek konusunu “refahın maddi gereksinimlerinin verimli kullanımı” ya da “sonlu ve kıt kaynakların alternatif kullanımında insan davranışlarını inceleyen bilim dalı” gibi tanımlar altına saklamak zorunda değildir. *Bize* ait olan çerçevede iktisat hâlâ servetin üretimi, dağılımı ve kullanımı üzerine uygulamalı bir bilim olarak tanımlanabilir.

Gerçek farklılık ayrıntılarda gizlidir. *Bizim* iktisadımızın temelini oluşturan kurumsal çerçeve, ana akım iktisat tanımlarında içsel bulunan kurumsal çerçeveden son derece farklıdır. Bu unsur *bizim* iktisadi analizlerimizde de kökten bir farklılık yaratmaktadır. Var olan kurumlar arasındaki farklardan kaynaklanan davranış farklılıkları (Wright, 1974), çerçeve analizlerinde de farklılıklar olmasını gerekli kılacaktır. İktisadi analizlerimizde kurumların da ihtiva ediliyor oluşu, ileride İslam iktisadı ve bu tür İslam iktisadı analizlerini ele alışımızda bize yardımcı olacaktır.

Ana akım iktisadın ve *bizim* iktisadımızın detaylarda yatan farklılıklarından biri de, refah kavramında ortaya çıkmaktadır. Ana akım iktisat refahın maddi gereksinimlerinin verimli kullanımı ile ilgili insan davranışlarını inceler. Ve biz de bu amaç üzerinde bir ihtilafa düşmemek noktasında hem fikir olsak da, iki yaklaşım arasında yine de refahın anlamı üzerinden bir farklılık olacaktır. Ana akım iktisat, refahı içgüdüsel arzularımızdan kaynaklanan isteklerimizin tatmin edilmesi üzerinden ifade eder. Diğer yandan *bizim* iktisadımız, refahı ihtiyaçlarımızın karşılanması üzerinden ifade eder. “İstekler/arzular” ile “ihtiyaçlar” arasındaki fark, bir bireyin içerisinde hareket ettiği ve iktisadi kararlarını aldığı² kurumsal (yasal ve ahlâki) çerçeveden kaynak-

2 İncelememizi bizim iktisadımızda İslami iktisada döndürdüğümüzde, bu iki yaklaşımda ele alınan refah kavramları arasındaki farkı göstermek için şu iki ayete atıfta bulunacağız:

“Ve eğer senin bu çağrına da karşılık veremiyorlarsa, artık bil ki, onlar sadece geçici

lanmaktadır. İktisadi davranışların analizinde kanunun (şeriat) ve ahlâki değerlerin rolü bu bağlamda ortaya konulacaktır.

Kurumların rolü ve refah kavramındaki farklılıklar üzerine yazdığımız bu incelemenin arka planında, iktisadın ve *bizim* iktisadımızın doğaları ve kapsamaları üzerine karşılaştırmalı bir bakış açısı geliştirebilmek için, öncelikle *bizim* iktisadımıza dair bir tanım yapalım. Bizim iktisadımız, toplumda bireysel refah ve sosyoekonomik adalete ilişkin belli bir kurumsal çerçeve içerisinde servetin oluşturulmasına, dağılımına ve kullanımına dair insan davranışları ile ilgilenir. Servet kelimesinin kullanımından hoşlanmayanlar için bu tanımın aşağıdaki gibi farklı şekillerde formülasyonu da yapılabilir: “İnsanın, refahın maddi gereksinmelerine ulaşmak ve onları kullanmakla sıkı sıkıya ilgili bazı bireysel ve toplumsal hareketlerde bulunduğu ve aynı zamanda toplumun kurumsal çerçevesine de uyumlu hareket ettiği olağan iş hayatlarındaki davranışlarının incelenmesidir.” ya da “Toplunun hukuki ve ahlâki çerçevesiyle uyumlu bir bireysel refah bağlamında, sonlu ve kıt kaynakların kullanımına dair insan davranışlarını inceleyen bilim dalıdır.”

Burada *bizim* iktisadımız ile kast edilen şeyin İslam iktisadı olmadığını tekrar vurgulamak yararlı olacaktır. Bizim iktisadımız sadece insanın iktisadi davranışlarını analiz ederken daha iyi ve daha gerçekçi bir bakış açısı geliştirebilmek için ilahi kaynaklı bilgilerimizi kullandığımız alternatif seküler bir yaklaşımdır. Yine de, bu yaklaşım daha sonra İslami hayat sisteminde (tamamen kanuni ve ahlâki bir çerçeve içinde) iktisat üzerine yapacağımız çalışmada kullanılacaktır. Bu noktada İslam iktisadı olarak da adlandırılabilir.

doymalara tutsak, bencil ve çıkarıcı isteklerinin peşindedirler. Allah'tan bir doğru yol bilgisi olmaksızın, geçici aldatıcı doymalar, bencil ve çıkarıcı istekler peşinde kendine yol arayan kişiden daha sapık kim olabilir ki? Gerçek şu ki, Allah zulmü kendine yol edinen toplumu doğru yola erdirmez!”(Kasas Sûresi, 28/50)
 “Öyleyse, Allah'ın rızasını kazanmak isteyen kişi, Allah'ın lânetine uğramış ve varış yeri cehennem olan kişi ile bir midir? Ne kötü bir duraktır o!” (Âl-i İmran Sûresi, 3/162)

İster şu an kullandığımız hâliyle *bizim* iktisadımız olsun, ister daha sonra kullanacağımız şekliyle İslam iktisadı olsun, bu yaklaşım bilimsel bir yaklaşım olmalıdır. Ana akım iktisat gibi bizim de öncelikle bütün bir pozitif iktisadi analiz yapmamız ve daha sonrasında normatif iktisada geçiş yapmamız gerekir. *Bizim* iktisat teorimizin kapsayıcı bir doğasının olması ve dünyadaki tüm toplumlara uygulanabilir olması gerekir. Bu makalenin ilerleyen kısımlarında bu analiz bütünlüğü hedefine ulaşmak için iktisadi analizlere alternatif bir yaklaşım önerisi sunulacaktır.

Bize Ait Bir İktisat Geliştirmenin Amacı

Öncelikle, İslam iktisadından bahsetmemeyi tercih ettim, çünkü aksi takdirde bizim iktisadımızı keşfederken ortaya çıkabilecek hatalar ve yapabileceğimiz yanlış yorumlar İslam iktisadına atfedilebilir. Dolayısıyla, şu anki uğraşımızı bizim iktisadımız üzerine bir araştırma olarak adlandırmayı tercih ediyorum. İnsan davranışlarının belli bir yönünü inceleyen bir sosyal bilim olarak iktisattan beklenen şey; yoksulluk, işsizlik, açlık, aşırı ekonomik eşitsizlikler, cehalet, felaketler vb. iktisadi problemlerin doğasının anlaşılmasını sağlamasıdır. Neden ortaya çıktıklarını ve hem toplumsal hem de bireysel düzeyde nasıl çözümler üretilebileceğini anlamamıza yardımcı olmasıdır. Dolayısıyla kendi iktisadımızı geliştirirken başlangıç noktamız insanların karşı karşıya olduğu iktisadi problemi nasıl algıladığımız olacaktır. Bu da *bizim* iktisadımız olarak adlandırmayı istediğimiz disiplinin doğası ve kapsamına dair algılarımız anlamına gelmektedir.

İnsanın iktisadi davranışlarını anlamamızı sağlayacak kendimize ait iktisadi bir analiz çerçevemiz olmadığı sürece *kendi* iktisadımız da olamaz.

Kendi Analitik Çerçevemizde Olmasını İsteyeceğimiz Özellikler

Şimdi ekonomik analiz çerçevemizde görmek isteyeceğimiz

özelliklerin ne olduğunu inceleyelim. Burada bizim analitik çerçevemizin göze çarpan özelliklerini kısaca veriyorum.

1. Dengeleyici olma (maksimize edici olmak yerine): İnsanın tüm faaliyetlerinde aldığı kararlar için kilit bir unsurdur.

2. İhtiyaçları karşılama (istekleri tatmin etmek yerine): İktisadi faaliyetlerin temel odak noktası budur. Bu iki unsur, dünya üzerindeki tüm insan davranışlarının iki pozitif unsurudur (Kısım 2’de ayrıntılı bir şekilde incelendi.).

3. Rüşt (ana akım çerçevedeki rasyonalitenin karşılığı): Bizim ekonomik analiz çerçevemiz de insanın iktisadi faaliyetleri ve ekonomik kararları da dâhil tüm faaliyetlerinin parçası olarak rasyonaliteyi kabul etmektedir. Ancak bizim rasyonalite kavramımız ana akım iktisatta kullanılan rasyonalite kavramından farklıdır. Bizim iktisadımız bağlamında rasyonalite, insanın aldığı kararlarda aklı başındalık anlamına gelir.³ Aklı başında bir zihniyete dayanan insan davranışlarının bir özelliği de hayatın farklı yönleriyle ilgili dengeli bir tutum gösterebilmek ve bu konularda aldığı kararlarda dengeyi koruyabilmektir. Evrenin her yerinde bir denge görüyoruz ve insan davranışları da bu evrensel gerçeklikte bir istisna olmayacaktır. Bu gerçeklik kavramının matematiksel denklemler ve eşitsizlikler üzerinden ifadesi, eğer gerekli görülürse, şu an için ertelenebilecek bir şeydir. İnsan davranışlarının temelinde yatan aklı başında bir zihniyetin başka bir göstergesi de isteklerin ve arzuların tatmininden ziyade ihtiyaçların karşılanmasıdır. Ve aklı başında olmanın bir diğer özelliği de toplumun kurumsal düzeninde doğrudan ya da dolaylı olarak eklenmiş olan yasal ve ahlâki yükümlülükleri uygulamakla ilgilidir.

4. Bizim çerçevemiz *belirsizliği* doğrudan kabul etmez.

3 İslam iktisadı bağlamında bu kavram, mantığını kullanabilmek anlamına gelir ve Kur’an bu kavram için *rüşt* kelimesini, mantıklı insan olarak da *raşit* kelimesini kullanır.

Bu Özelliklere Sahip Bir Çerçeve Geliştirilebilir mi?

Daha gerçekçi ve kapsam açısından daha geniş bir çerçeve arayışında bizler yalnız değiliz. Bunun için daha önce yapılan araştırmalar incelememize konu olabilecek başarılı ve kullanışlı bir alternatif çerçeve ortaya koyamamıştır. Hiçbiri bağımsız bir paradigma olarak kabul görebilecek kadar geliştirilebilmiş değildir.

Ana akım iktisadi analiz çerçevesi fizik biliminden yararlanır ve ciddi oranda matematikten ödünç alınan araçlara bağımlıdır. İktisadi analizlerini geliştirmek için neden fizik bilimine bel bağladıkları sorusu ilgi çekicidir. Doğa bilimlerinin bilimsel yöntemlerinden ilham alan iktisatçılar, muhtemelen iktisadı da fizik kadar kesin cümleler kurabilen bir bilim yapabilmek için onunkine benzer yöntemler kullanma fikrinin çekiciliğine kapılmışlardır. İktisadın insan davranışlarıyla ilgilendiğini unutan iktisatçılar, insanın iktisadi faaliyetlerini açıklamak için fiziğinkine benzer bilimsel yöntemlerin sofistike uygulamaları karşısında büyülenmişlerdir. Ancak bu süreçte iktisat biliminin ilgileniyor olması gereken birçok iktisadi problemin izini kaybetmişlerdir. Birçok iktisatçı, iktisadi analizler için bir çerçeve oluştururken fizik ve matematiğe dayanma konusunda eleştirel bir tutum sergilemektedir.⁴

İktisatçıların, daha uzun bir geçmişe dayanan ve dolayısıyla insan davranışlarını incelerken bir metodoloji geliştirmek için daha fazla vakitleri olan diğer sosyal bilimlere (sosyoloji, psikoloji, antropoloji gibi) göz atmaları gerekirdi. Doğa bilimleri içinde olan ve inceleme konusu yaşam olan biyoloji bile (cansız maddelerle ilgilenen fiziğin aksine), insan hayatının belli bir yönü olan ve iktisadi davranış⁵ denilen konuyla daha alakalı görünmekte-

4 Bu iktisatçıların iktisadi görüşleri "Heterojen İktisat" başlığı altında toplanmıştır. Eleştirilerden bazıları bu bölümde daha önce incelenmiştir.

5 Biyoloji de hayvanların sosyal davranışlarını incelemektedir. İktisadın iktisadi analiz için bir çerçeve geliştirebilmesi için sadece bir adım öteye geçmesi -karar alma ve seçim yapmayı da işin içine katmak için- gerekmektedir.

dir. Biyoloji biliminin iktisat ile ilgisi, biyolojinin organizmaların özellikleri, sınıflandırılması ve davranışlarıyla ilgilendiği gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Birbirileri ile etkileşimlerini ve doğal çevrelerindeki değişimlere verdikleri tepkileri konu almaktadır.⁶

Biyoloji, insan vücudunun sağlığıyla ilgilenen tıbbi bilimlere de bir temel oluşturmaktadır. Hastalıkları ve bozuklukları teşhis edebilmek amacıyla canlı vücutları analiz edebilmek için bir çerçeve oluşturur. İktisadi bağlamda genelde ülkenin/toplumun/mahallenin sağlığı terimini kullanırız. Eğer iktisadi analizlerin çerçevesi de biyolojinin şablonu örnek alınarak tasarlanırsa, bir toplumdaki ekonomik problemleri teşhis ve sonrasında tedavi etmek için daha uygun olacaktır. İktisat da dâhil sosyal bilimler insan davranışlarını anlamaya çalışırken, doğrudan ya da dolaylı olarak sosyal problemleri tanımlamayı, nasıl ortaya çık-tıklarını ve nasıl tedavi edilebileceklerini anlamayı amaçlar. İkti-sadi bağlamda problemler makro düzeyde tanımlanırlar. Makro düzeydeki bu problemlerin çoğunun ortaya çıkış sebebi mikro düzeydeki problemlerdir. Fizik biliminden ödünç alınan çerçeve ise makro iktisat problemlerin tanımlanmasına olanak vermez. Dolayısıyla; yoksulluk, yavaş büyüme ve gelişme, nesiller arası ve nesiller içi eşitliğin gözardı edilmesi gibi makro iktisat problemlerin bireysel ekonomik etmenler düzeyindeki iktisadi davranış-larla aralarındaki bağlara değinmeden incelenmek zorundadır. Makro düzeydeki bozuklukların mikro düzeydeki problemlerden bağımsız olması mümkün değildir. İktisadi etmenlerin bazı den-gesizliklerden mustarip olması ve bu durumun makro düzeyde ekonomi sağlığına hastalık olarak yansması gerekmektedir.

Bu açıdan bakıldığında, iktisat bilimi metodoloji açısından fizik biliminden alabileceğinin çok daha fazlasını biyoloji bili-minden ödünç alabilir. Biyolojide, anatomi ve fizyonomi (A&F)

6 Bu aynı zamanda organizmaların nesilden nesile geçirdikleri değişimleri de içermektedir.

dediğimiz analitik bir çerçeve söz konusudur. Bu çerçeve, insan vücudunu farklı organlar hâlinde ayırır. Bu organlar, doğaları ve sistemleri analiz edilmesi amacıyla parçalara ayrılmıştır. Buna makro anatomi denmiştir ve makro iktisada tekabül eder. Bir organ içerisindeki çok küçük yapıların (hücreler ve dokular) mikroskobik düzeyde incelenmesine mikroskobik anatomi denir ve bu da mikro iktisada tekabül eder.

İnsan anatomisi, analiz teknikleri ve bileşenleri açısından kendisinden çok şey öğrenebileceğimiz bir şeydir. Belli bir organ sistemini (mesela sindirim sistemi) toplumdaki insan davranışlarının oluşturduğu bütün içerisinde diğer sistemlerle (mesela ahlâki sistem, ailevi ve toplumsal ilişkiler, yasal yükümlülükler sistemi vb.) bütünleşmiş bir iktisadi davranış sistemi olarak düşünebiliriz. Makro iktisat, bir organın makro anatomisine benzer bir şekilde ve mikro iktisat da, bir organın içerisindeki mikroskobik anatomi modeline benzer bir şekilde geliştirilebilir.

Fizyoloji, canlı bir organizmanın ya da bu organizmanın parçalarının (bir organizmadaki hücreler ve dokular gibi) işleyişinin incelenmesidir. Sadece organizmaları ve onu oluşturan hücreleri ve dokuları tanımlayan anatomiden farklıdır. Fizyolojik süreçler dinamik süreçlerdir. Hücreler, kendi mahalli ortamlarındaki değişimlere tepki olarak kendi işleyişlerini de değiştirirler. Fizyolojik tepkilerin çoğunun amacı sabit bir fiziksel ya da kimyasal iç çevreyi koruyabilmektir. Buna *homeostazi* denir. Homeostazi, bir organizmanın ya da hücrenin, fizyolojik süreçlerini duruma göre ayarlayarak bir iç dengeyi koruma yetisine ya da eğilimine denir. Canlı bir organizmanın dengeli bir iç çevre oluşturması ya da bir aile sisteminin dışsal değişiklikler karşısında iç istikrarını sağlayabilmek için gösterdiği otomatik eğilimdir. En yaygın olarak bilinen homeostazi örnekleri vücudun kan basıncı ve sıcaklığıdır. Kan basıncı ve sıcaklık, organizmanın faaliyet seviyesinde ya da etraftaki koşulları veya çevreyi belirleyen diğer organizmalardaki değişimlere rağmen neredeyse sabit kalır veya kalma eğilimi

gösterir. Canlı organizmalarda homeostaziye korumak için kendiliğinden gelişen süreçler söz konusudur. Canlı bedenlerin, dışsal değişikliklerle karşılaştığı zaman bile bir denge durumunu arayan ve sağlamaya çalışan yapısal eğilimleri ve otomatik süreçleri vardır, (birçok ekolojik, biyolojik ve sosyal sistemin kendi homeostazi sistemleri olduğu bulunmuştur.)⁷

İktisat, biyoloji biliminin başka bir özelliğinden de çok şey öğrenebilir. Biyoloji canlı varlıkların yapılarını atomlar, hücreler, dokular ve organlar gibi farklı düzeylerde inceler. Organ düzeyinde çeşitli fonksiyonlar icra edilir ve bazen bu fonksiyonların bazıları çok karmaşık olabilir. Bir grup organ bir araya gelerek ortak bir amacı yerine getirmek için iş birliği yapmaktadır. Her organın fonksiyonuna uygun farklı bir yapısı vardır. Örneğin, sindirim sistemi yutak, mide, ince bağırsak, kalın bağırsak vb. organlardan meydana gelmektedir. Bu organların her birinin de kendine has bir görevi vardır. Aldığımız gıdayı sindirim sistemi boyunca hareket ettirmek, kana dâhil olmasını sağlamak için gittikçe daha küçük parçalara ayırmak ve vücuttaki tüm hücrelerin gıda ihtiyacını karşılamak için hepsi birlikte çalışmaktadırlar. Farklı organ sistemleri de bir araya gelerek bir organizmayı oluşturmaktadır. Canlı bir organizmanın içindeki farklı organ sistemleri birbirinden bağımsız bir şekilde çalışmamaktadır. Aksine, vücudun tamamının refah düzeyini arttırmak için birlikte çalışmaktadırlar (Marieb, 2006). İktisatçılar iktisadi sistemi ve onu oluşturan parçalarını eğer fiziğin ya da matematiğin yaklaşımı yerine A&F'nin ve biyoloji biliminin yaklaşımına benzer bir yaklaşım geliştirerek incelerlerse, ortaya daha iyi bir çalışma konulabilir. A&F ve biyoloji biliminin terminolojisi, mikro iktisat, makro iktisat ve iktisadın terminolojisine kolaylıkla tercüme edilebilir. Temel ihtiyaçlar, homeostazi, homeostazik kontrol

7 Sosyolojide ve psikolojide de stres homeostazisi söz konusudur; birey ya da toplum bir bütün olarak belli bir stres seviyesinde kalmaya çalışır ve eğer stres seviyesi yeterli değilse genellikle suni bir stres üretir.

mekanizmaları, homeostazik dengesizlikler vb. terimler konuyla ilgili bazı örneklerdir.

Bu kısımdan çıkarılacak sonuç şudur; iktisat metodolojisini yeniden düşünmek mümkündür ve dahası, bunu yapmak iktisat biliminin bilimsel bir temel üzerinde geliştirilerek gerçeğe daha uygun ve herhangi bir topluma uygulanabilecek bir seviyeye çıkarılmasını sağlayabilir.

Ana Akım Yaklaşımdan Ayrılmak

Kendi çizdiğimiz (ve özellikleri bu makalede daha önce ele alınmış olan) çerçeve içinde iktisadi analiz konusunu incelemeye başlamadan önce, ana akım yaklaşımdan ne kadar farklı olduğunu ve insanın iktisadi davranışlarını anlama noktasında ne kadar köklü değişiklikler yapabileceğini kısaca açıklamalıyız.

Bizim iktisadi analizimizin ana unsurları şunları da içerecektir:

1. İnsanın iktisadi problemi nedir (iktisadın doğası ve kapsamı)?
2. Servet nasıl oluşturulur (üretim ve ticari örgütlenme)?⁸
3. Servet nasıl dağılır (üretim faktörleri ve faktör piyasası)?
4. Bir kişinin serveti kendi tüketimi için nasıl kullanılır (türetim ve tüketici davranışları)?
5. Bir kişinin serveti başkalarının o servetteki hakkını tahliye etmek için nasıl kullanılır?
6. Servet nasıl takas edilir (piyasa mekanizması)?
7. İktisatta denge (piyasa dengesi ve toplumda sosyoekonomik adalet).

8 Bu mesele yeni kurumsal iktisat olarak bilinen disiplinin inceleme konusudur ve bizim iktisadımız da bu konudan faydalanabilir.

8. Dünyadaki tüm insanların ekonomik refahı nasıl ölçülebilir ve arttırılabilir?⁹

Burada *bizim* iktisadımızın İslami iktisat anlamına gelmediğini tekrar vurgulamak faydalı olacaktır. Bizim iktisadımız sadece ana akım iktisada alternatif seküler bir yaklaşımdır. Yine de bu yaklaşım; insanın doğası, davranışları ve faaliyetleri hakkında sahip olduğumuz ilahî kaynaklı bilgilerimizin ışığında ve İslami kurumsal çerçevede iktisat bilimini incelerken kullanılacaktır. Bu kısım bizim iktisadımızın yukarıda tanımlanan sekiz bileşeninden ilki ile ilgilidir ve bizim iktisadımızın incelemeyi hedeflediği iktisadi problemi tanımlamaktadır. Dolayısıyla yalnızca bizim iktisadımızın doğasını ve kapsamını ayrıntılı bir şekilde incelemektedir.

İktisadi Problemin Doğası

Bireysel düzeyde iktisadi problemler, alternatif kullanım olanaklarına sahip kısıtlı kaynakların kişinin refahı için ne şekillerde kullanılabileceğidir. Refah kavramı, içinde kullanıldığı dünya görüşüne ve ait olduğu toplumun kanunlarından ve düzenlemelerinden, norm ve ahlâki ilkelerinden, kültüründen ve tarihinden meydana gelen düzenine bağlı olarak değişir. Bu özelliklerin tamamı toplumun, üyelerinin gidermelerine izin verdiği ihtiyaçlara dönüşecektir. İhtiyaçların sadece arzuları ve istekleri teminde bireylerin kendisi tarafından tanımlanacağını varsaymak pragmatik bir yaklaşım olmayacaktır. İhtiyaçlar, bireyin sosyal

9 Seküler bağlamda bu mesele iyilikseverliğe tekabül eder. Ancak İslami bağlamda farklı bir anlamı vardır ve zekât ve öşür (gelir ve servet üzerindeki zorunlu vergi), evkaf (toplumsal gelişimi desteklemek üzere kurulmuş gönüllü kurumlar), infak (maddi durumu kötü olanların ihtiyaçlarını karşılamak için yapılan gönüllü harcaması), zorunlu nafaka (bazı akrabaların ihtiyaçlarının karşılanması için zorunlu yükümlülük) gibi kurumlarla ortaya çıkmaktadır. Bazı diğer toplumların da bireyleri ihtiyaç sahibi kimselerin ihtiyaçlarını karşılamak yükümlülüğünde bıraktığı kendilerine has kurumları vardır. Dolayısıyla bu konu, bizim iktisadımızda bağımsız bir başlık altında inceleneyecektir; çünkü toplumun bu kurumların bireysel ekonomik faaliyetlerde sahip olmasını talep ettiği yere bağlı olarak, bireysel iktisadi davranışlar üzerinde çok temel bir etkiye sahiptirler.

hayatı bağlamında tanımlanacaktır. Refah dinamik bir olgudur; tıpkı kişinin tasarrufunda olan kıt kaynaklardan yararlanarak karşılamak için can attığı ihtiyaçlar listesi gibi.

İhtiyaçlar listesinde, listenin elemanlarının refaha katkısına bağlı olarak oluşturulmuş bir hiyerarşi vardır. Bu hiyerarşi de, bireyin içerisinde refah düzeyini arttırmak için çabaladığı toplumun yapısından ve dünya görüşünden kaynaklanmaktadır ve amaç ihtiyaçlarımızı karşılamak için çabalarken dengeyi sağlamaktır. Olanakların kısıtlılığı, bireylerin refah merdiveni ya da piramidinde ulaşmayı hedefleyebilecekleri seviyeleri belirler. Orta Çağ Müslüman düşünürleri bu konuyu zaten ayrıntılarıyla incelemişlerdir.¹⁰

Bu kısımda ortaya koyduğumuz çalışmayla belirtmek istenen, bireysel seviyede iktisadi problemin kişinin ihtiyaçlarının karşılanması olduğudur. İnsanlar hayatlarının her yönüyle ilgili ihtiyaçlarını aralarından bir denge kurarak karşılayabilmek için ellerindeki kısıtlı imkânları kullanırlar. Vücutlarının ihtiyaçlarını, ruhlarının ihtiyaçlarını (dinî ihtiyaçlar da dâhil), artan servetlerinin getirdiği ihtiyaçları (farklı amaçlar için), üreme ihtiyaçlarını karşılamaya; bilgilerini ve idraklerini (iyiyi kötüden ayırmak) geliştirmeye çalışırlar.¹¹ Bunlar arasındaki dengeyi, öncelikle hayatlarının tüm yönleriyle ilgili ihtiyaçlarını temel düzeyde karşılayarak ve bu şekilde hiçbirinin göz ardı edilmediğinden ya da bireysel ihtiyaçlar listesinden çıkarılmadığından emin olarak sağlarlar. Bir kez tüm ihtiyaçları en azından minimum düzeyde giderildikten sonra, onları tahrip olmaktan korumaya çalışmanın ötesine geçerek her birini daha iyi bir düzeye çıkarmak için çaba göstermeye başlarlar. İnsanlardaki içgüdüsel estetik duygular, bu duyguları tatmin edecek şeyleri de gerek-

10 Bu düşünürlerin iktisadi seçimler bağlamındaki düşünceleri için (bkz, Khan, 2002).

11 Şatibi'ye göre, nefsi (vücut), malı (mülk), dini, aklı ve nesli (üreme) geliştirecek her şey insanın ihtiyacıdır.

li kılabilmektedir.¹² Bu noktadan sonra ekonomik problem, bu ihtiyaçların her birinin hayatın farklı yönlerini dengeli bir şekilde iyileştirecek şekilde karşılanması problemine dönüşmektedir. Aklı başında bir insan hayatının farklı yönlerinde ihtiyaç duyduğu şeylerin seviyelerini belirleyecek ve bazı ihtiyaçları ilk seviyede bile karşılanmamışken diğer ihtiyaçlarının ikinci ya da üçüncü seviyelerine odaklanmaktan neden sakınması gerektiğini bilecektir. Burada ona yol gösterecek ilke “hissedilen tatminin maksimize edilmesi” değil “ihtiyaçların dengelenmesi” olacaktır. Farklı boyutlardaki ihtiyaçları karşılamak söz konusu olduğunda, kullanılması gereken kavram denge¹³ olmalıdır. Bu denge ise tamamıyla öznel bir kanı olmak zorunda değildir.

İnsan tatminini maksimize etmek yerine neden ihtiyaçlarını karşılar? Bu bizi ekonomik karar alma mekanizmasında kurumların rolüne getirmektedir ve bu konu da bir sonraki kısmın konusu olacaktır. Günün başında elinde istediği şeylerin bir listesi olan ama günün sonunda kendini istekleri yerine ihtiyaçlarını karşılariken bulan bir insanı düşünelim. Gün boyunca ihtiyaçlarını karşılamayı öncelleyerek isteklerini bir kenara koymuş ya da ertelemiş ya da görmezden gelmiş olabilir. Elbette isteklerinin tamamı ihtiyaç duyduğu şeyler de olabilir, ama tersi doğru değildir. Kişinin ihtiyaç listesinin parçası olan istekleri ne kadar az olursa, dengeli bir iktisadi tutum gösterme şansı o kadar yüksek olacaktır. Aslında ihtiyaç olmayan isteklerin listesinin uzaması iktisadi davranışlarda bir dengesizlik göstergesidir ve bu durum makro düzeyde yoksulluk, işsizlik, ekonomik iktidarsızlık gibi iktisadi hastalıklara yol açacaktır. Bu da mikro düzeydeki iktisadi kararların mantıklı bir yaklaşımla alınmadığını gösterecektir. Toplumun kurumsal çerçevesi bu dengesizliği düzeltmek için bir

12 Şatibi ihtiyaçları gidermenin üç seviyesi olduğunu söyler: kritik seviye (zaruret), orta seviye (hayat) ve güzelleştirme seviyesi (tahsinîyet).

13 Tatminin maksimizasyonu, yalnızca tek boyutlu bir fayda konsepti bağlamında anlam kazanmaktadır.

kuvvet uygulayacaktır. Eğer bu olmuyorsa kurumsal çerçevenin yeniden biçimlendirilmesi gerektiği anlamına gelir.

İnsan davranışlarını anlamak için geliştirilen ihtiyaç temelli yaklaşımlarla çağdaş felsefede de karşılaşmak mümkündür. Örneğin, Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisine dair teorisinde (Maslow, 1954) şu kategoriler altında beş ihtiyaç listelenmektedir:

1. Fiziksel ihtiyaçlar
2. Güvenlik ihtiyaçları
3. Sosyal ihtiyaçlar
4. Saygı ihtiyaçları
5. Kendini gerçekleştirme ihtiyaçları

Bu teoriye göre, insan ihtiyaçları yukarıda verilen sıralamaya göre karşılanmaktadır. Eğer psikolojik ihtiyaçlar temel düzeyde karşılanırsa, güvenlik ihtiyaçlarına odaklanılır. Güvenlik ihtiyaçlarını sosyal ihtiyaçlar izler ve sonrasında saygı ihtiyaçları ve kendini geliştirme ihtiyaçları gelir.

Maslow, psikolojik ihtiyaçları ve güvenlik ihtiyaçlarını düşük seviyeli ve diğer üçünü de yüksek seviyeli ihtiyaçlar olarak değerlendirir. Bu sınıflandırma, yüksek seviyeli ihtiyaçların içsel olarak (psikolojik, ruhsal, zihinsel ya da dinî inançlara veya diğer inançlara bağlı olarak) karşılandığı, ancak düşük seviye ihtiyaçlarının haricen karşılandığı varsayımına dayanarak yapılmıştır.

Maslow'un teorisine değinmemizin tek sebebi, son dönem sosyoekonomik düşüncenin ihtiyaçların karşılanması olgusunu normatif değil pozitif bir tutum olarak değerlendiriyor oluşunu vurgulamaktır.

Eğer biz de ihtiyaçları, iktisadi ihtiyaçlar ve iktisadi olmayan ihtiyaçlar şeklinde sınıflandırırsak ekonomik problemlerin iç yüzünü daha iyi anlayabiliriz.

İktisadi ihtiyaçlar şunları kapsar:

1. Hayatın tüm yönlerini korumak, sürekliliklerini sağlamak ve yaşam standartlarını geliştirmek için gerekli psikolojik ihtiyaçlar.
2. Bugünün, geleceğin ve gelecek nesillerin ihtiyaçları için ekonomik güvence ihtiyaçları.

Psikolojik ihtiyaçlar analiz edilirken tüketim, ekonomik güvence ihtiyaçları da servet üretimi olarak adlandırılacaktır. İktisadi karar mercileri (fertler ve hane halkı gibi) tüketim hakkında kararlar alırken tüketiciler olarak, servet üretimi üzerine kararlar alırken de üreticiler olarak isimlendirileceklerdir.

Üreticiler iki şekilde servet üretebilirler:

1. Kendilerine ait olan varlıkları (insan ya da maddi varlık), servet üretimi yapan ve onlara da kendilerine ait varlıklardan yararlanmasına izin verdikleri için ödül olarak belli bir kira/maaş veren başka bir kimseye kiralayarak.
2. Servet üretmek için kendilerine ya da başkalarına ait olan varlıklardan kendileri yararlanarak.

Kendilerine ait varlıklardan bir kira/maaş alanlar mal sahibi olarak, servet üretmek için kendine ya da başkasına ait varlıkları kullananlar ise girişimciler olarak adlandırılacaktır.

Yukarıdaki tanımlar bize çeşitli iktisadi faaliyetlere dâhil olan üç iktisadi etmen tipi vermektedir. Bunlar; tüketici, mal sahibi ve girişimcidir.

Bizim iktisadımız, maddi varlıklarını veya “iş gücü” denen şeyi kiralayan insanlar arasında bir ayrıma gitmemektedir. İktisadi analizimizin başında insanları sermaye sahibi ve iş gücü olarak ayırmak insan haysiyetinin ihlalidir ve buna hiçbir kültür izin vermez.

İktisadi Kararlar

İktisadi etmenlerin refahı açısından bakıldığında, elde olan kısıtlı kaynaklarla var olan ihtiyaçları dengeli bir şekilde karşılamak en uygun strateji olacaktır. Bu yaklaşımın izinden giderek, eğer yapılan tercihlerin değiştirilmesi için dışarıdan ya da içeriden bir baskı söz konusu değilse tercihlerin dengeli olduğu söylenebilir. Bu baskıların doğası, etki dereceleri ve verimlilikleri de tüketici tercihleri, mal sahibi tercihleri ve üretici tercihleri ele alındığı zaman incelenecektir. Burada yalnızca bu baskıların toplumun sosyal ve kurumsal düzenlerinin bir parçası olduğunu söylemek yeterli olacaktır. Bu baskılar, ekonominin sağlığını garanti altına alacaktır. Eğer mikro seviyede yapılan tercihler bir toplumun sosyal ve kurumsal düzenlerine uyumlu olursa bir sorun çıkmayacaktır. İktisadi sağlık, göreceli bir kavramdır. Dünyanın pek çok yerindeki çeşitli toplumlar, gelişmiş dünya tarafından az gelişmiş ekonomiler olarak etiketlenmiştir. Bu az gelişmiş ülkelerdeki iktisadi etmenler değişim için iç ya da dış kaynaklı bir baskı hissetmemektedir. Bu toplumların sosyal ve kurumsal düzenleri, iktisadi etmenler üzerinde ekonomik tercihlerini değiştirmeleri yönünde bir baskı uygulamamaktadır. Eğer bu toplumların iktisadi durumları değiştirilirse o zaman, sosyal ve kurumsal düzenlerinin de bu değişimle uyumlu bir şekilde yeniden biçimlenmesi gerekir.

Yukarıda bahsedilen toplumun içindeki üç iktisadi etmen kategorilerinin hepsi, karşı karşıya oldukları kaynak kısıtlamaları karşısında birçok seçeneğe sahiptirler:

1. İktisadi veya maddi ihtiyaçlar (ya da Maslow'un tanımladığı hâliyle düşük seviyeli ihtiyaçlar) ile iktisadi olmayan (ya da yüksek seviyeli) ihtiyaçlar arasında bir tercih. Bu tercih üç tür iktisadi etmenin hepsi tarafından; yani tüketiciler, mal sahipleri ve girişimciler tarafından yapılır.

2. İktisadi ihtiyaçlar arasında tercih (tüm ihtiyaç kategorileri ve bu ihtiyaçların farklı seviyeleri arasında yapılacak tercihler).

3. Bugünün ihtiyaçları ile gelecekteki ihtiyaçlar arasında yapılan tercih.

4. Kuşaklar arası ihtiyaçlar arasında tercih.

Bu tercihler bizim iktisadımızın inceleme konusudur. Bu seçimlerin iktisadi etmenler için oluşturdukları iktisadi problemler, ana akım iktisadın bakış açısından farklı bir yaklaşım sunmaktadır. Her ne kadar bu seçimlerin ayrı bir makalede ayrıntılarıyla incelenmesi gerekirse de, bizim iktisadımızın açısından bakılarak yapılan kısa bir açıklama aşağıda verilmiştir.

Tüketici Tarafından Karşılaşılan İktisadi Problemler

Tüketicinin problemi, elindeki kısıtlı kaynakları hayatının farklı yönlerinde ortaya çıkan ihtiyaçlarını dengeli bir şekilde karşılamak için nasıl kullanacağıdır. Dengeyi sağlamamak kaynakları boşa harcamak demektir ve aklı başında bir tüketici bundan kaçınmak ister. İsrاف her toplumda tiksinti ile karşılanmıştır.

1. Kişinin hayatının herhangi bir yönünde refahını yükseltmek adına ortaya çıkan bir ihtiyacı karşılamadığı için ihtiyaçlar listesinde olmayan bir isteği söz konusu olabilir. Bu tür istekleri tatmin etmeye çalışmak bir israf olacaktır, çünkü ihtiyaçlar sonsuzdur ve eldeki kaynakları, arzuları tatmin etmek için harcamak ihtiyaçların karşılanmasından feragat etmek demektir. Bu da eldeki kaynaklarla ulaşılabilecek noktadan daha düşük bir refah seviyesinde kalmak demektir. Tüketici ihtiyaçlarını isteklerinden ayırır ve isteklerinin değil ihtiyaçlarının peşinden koşmaya karar verir. Yine de bazı istekler ihtiyaçlardan daha baskın çıkabilir, tüketici ihtiyaçlarını görmezden gelme pahasına da olsa bu içgüdüsel baskıya boyun eğebilir. Bu davranışı düzeltmek için homeostazik bir mekanizma söz konusu mudur? Varsa nasıl çalışır? Eğer yoksa bu homeostazik dengesizlik ne tür bir sonuca

sebebinde olacaktır? Bu konu bir sonraki kısımda tüketici davranışı teorisi bağlamında ele alınacak konulardan biridir.

2. Tüketici, hayatının tüm yönlerinde kritik, orta ve ortanın üstünde seviyelerdeki ihtiyaçlarını belirler ve bu ihtiyaçlar arasındaki hiyerarşiyi koruyarak; öncelikle kritik ihtiyaçlarını, sonra orta seviyeli ihtiyaçlarını ve en sonunda da orta seviyenin üstündeki ihtiyaçlarını karşılayarak elindeki kaynakların, hayatın tüm yönleri arasında dengeli bir şekilde dağılımını sağlar. Hayatın belli bir yönüyle ilgili orta seviyenin üstünde bulunan ihtiyaçlardan bazıları, tüketiciye hayatının başka bir yönüyle ilgili orta ya da kritik seviyedeki ihtiyaçlarının bazılarından daha çekici gelebilir. Örneğin, hayatının eğlence kısmında at sürmeyi tercih etmektedir. Güzel atlara sahip olabilmek için kaynaklarını fazla zorlayabilir ve bu süreçte çocuklarının eğitimini ya da dinî görevlerini görmezden gelebilir. Homeostazik mekanizma onun uzun süre bu durumu devam ettirmesine izin vermeyebilir. Bu homeostazik mekanizma tarafından uygulanan iç ve dış kaynaklı baskılar onu kaynaklarının dağılımındaki dengesizliği düzeltmesi için zorlayabilir. Bir toplumda tüketicilerin homeostazi seviyesinde kalmalarını sağlayan homeostazik kontrol mekanizmasının ve bu mekanizma tüketicilerin harcamalarında dengeyi kurmasını sağlayamadığı zaman ortaya çıkan göstergelerin ne olduğu, tüketici davranışlarına dair İslami teorinin inceleme konusunu oluşturmaktadır.

3. İhtiyaçların karşılanması sürecinde tüketicinin tercihleri, piyasada bazı belli ürünler için talep oluşmasını sağlar. Belli bir ihtiyacı karşılayan birden fazla ürün olabilir. Bazı ürünler belli bir ihtiyacı üç seviyede de (kritik, orta ve ortanın üstü) karşılayabilir. Bütçe kısıtlamaları dâhilinde maksimum ihtiyacı karşılayacak ürünlerin nasıl seçileceği de İslami tüketici davranışları teorisinin inceleme konusudur. Bu analiz, tüketici davranışlarının analizi, ana akım iktisatta fayda kavramı üzerinden yapılır. Ancak ihtiyaç temelli yaklaşım, “Eğer tüketici aşırı harcama yapma

eğilimi gösterirse ne olur?” sorusunu sorarak ekonomik analizde bir adım daha ileri gidilmesini gerekli kılar. Aşırı yemek bunun bir örneğidir. Eldeki bütçe bir ihtiyacın yalnızca kritik düzeyde karşılanmasına el verirken, o ihtiyacı kritik, gerekli ve iyileştirilmiş seviyelerde karşılayacak bir ürünün seçilmesi de başka bir örnektir. Toplumun varlıklı kesiminin yaşam standartlarının ve tüketim alışkanlıklarının zayıf kaynaklara sahip tüketiciler üzerindeki etkisi (sözde özendirici etki), ürün tercihlerini etkileyerek refah bağlamı içerisinde kaynakların boşa tüketilmesi anlamına gelecek aşırı harcamalara sebep olan başka bir örnektir. Bu davranışın tam tersini göstererek belli bir ihtiyacı karşılamak için gerekli olandan daha az harcama yapan tüketiciler de söz konusu olabilir. Böyle bir durumda homeostazi mekanizmasının başarısız oluşu da bir iktisadi problemdir ve dolayısıyla bizim iktisadımızın çalışma alanına girmektedir.

Dolayısıyla, tüketici davranışlarının analizi bağlamında *bizim* iktisadımız, kaynakların tüketim malları üzerinde harcanmasında homeostazinin var ya da yok olduğu durumları incelemeyi hedeflemektedir. Aynı zamanda, homeostazik dengesizliklere sebep olan, bazı hastalıkların ortaya çıkmasına sebep olabilen ve uzun süre devam etmesi hâlinde ana akım jargonunda kendisine makro iktisadi problemler denilen geniş çaplı hastalıklara sebep olabilen faktörleri de incelemeyi hedeflemektedir. Son olarak da bu davranışın piyasada bazı ürünlere talep oluşması durumuyla ilişkisini inceler. Pazar talebini etkileyen faktörler bu bağlamda ortaya konulacaktır.

İktisadi Problem: Servetin Üretimi

Servet neden üretilir? Ana akım iktisat bu soruya uzun zaman önce cevap vermiştir ve bizim iktisadımız açısından da servetin üretim sebebi olarak refahın gösterilmesinin bir mahsuru yoktur. Bizim ana akım yaklaşımdan ayrıldığıımız nokta şudur: Refah insanın “ihtiyaçlarının” karşılanmasına bağlıdır, ancak

ihtiyaçlar içinde bulunulan topluma, zamana ya da konuma göre değişebilir ve toplumun kurumsal düzeninden ve sosyal ortamından ciddi şekilde etkilenebilir. Yine de ortak nokta; ihtiyaçların arttığı, giderildikçe daha fazla hızlanarak arttığı¹⁴ ve dolayısıyla servet üretimi için daha fazla sebep ürettiğidir. Kritik ihtiyaçların sınırlı olması gibi bir olasılık söz konusudur, ancak bu ihtiyaçlar karşılandıkça bireyler, kritik ihtiyaçlarından daha uzun bir liste olan orta seviye –gerekli- “ihtiyaçlarını” karşılamaya çalışır ve bu gerekli ihtiyaçlar karşılandıkça orta seviyenin üzerinde ihtiyaçlardan oluşan çok daha uzun bir liste ile karşılaşılır. Örneğin; mahremiyeti sağlayacak, aileyi hava koşulları, vahşi hayvan saldırısı vb. durumlardan koruyacak basit bir yapı, kritik seviyede barınak ihtiyacını karşılayacaktır. Bu ihtiyaç kritik seviyede karşılandıktan sonra; çocukların her birine ayrı bir oda vermek; iyi bir mutfak, ortalama bir banyoya sahip olmak; uyumak, yemek yemek ya da çalışmak için ortalama kalitede mobilyalar almak vb. amaçlarla bu yapıyı ortalama seviyesinin üstüne çıkarma ihtiyacı doğacaktır. Bu koşullar sağlanarak barınak ihtiyacı ortalama seviyede karşılandıktan sonra, evi ortalamanın üstünde bir seviyeye çıkarmak için sınırsız bir ihtiyaçlar listesi karşımıza çıkacaktır; bir bahçe sahibi olmak, daha kaliteli mobilyalar almak; ayrı bir oturma odası, yemek odası, çocuk oyun odası, eğlence odası vb. için evi genişletmek, evin iç ve dış dekorasyonunu yenilemek... Barınma ihtiyacını ortalama seviyenin üzerine çıkarmak için sınırsız ihtiyaçlar arasından seçim yapılması gerekecektir. Bu yüzden servet üretimi için duyulan ihtiyaç sınırsızdır.

Bir birey sürekli daha fazla servet üretmek için mi çabalayacaktır? Durum böyle olmak zorunda değildir. Dünyadaki pek çok toplumun nüfusunun ciddi bir çoğunluğu, ihtiyaçlarını kritik se-

14 Maslow (1954)'ün insan motivasyonları üzerine yaptığı çalışma, sürekli büyüyen insan ihtiyaçlarına dair ayrıntılı bir bakış sunmaktadır.

viyede karşılamanın ötesine geçmek için bir dürtü hissetmemektedir. Diğer bir deyişle, refah seviyelerini arttırmanın derdinde değildirler. Sermaye (beşeri sermaye ve/veya maddi sermaye) sahibi olan insanlar, ellerindeki sermayeyi servet üretmek için kullanmayacaklarına dair basit bir tercih yapmak durumundadırlar ve eğer kullanmaya karar verirlerse ne derecede kullanacaklarına dair bir karar vermeleri gerekmektedir. Bu, insanın servet üretimi amaçlı iktisadi faaliyetlerini vurgulayan temel bir ekonomik problemdir. Bu ekonomik problemin ele alınması *bizim* iktisadımızın kapsamına da girmektedir. Bu bağlamda sorulması gereken sorulardan bazıları şunlardır:

1. Servet üretimiyle ilgili insan davranışlarında bir homeostazi söz konusu olup olmadığı.

2. Servet üretimiyle homeostazisinin tüketim, iktisadi büyüme ve gelişme gibi diğer iktisadi faaliyetlerle ilgili insan davranışlarının homeostazisine dair bireysel ya da geniş iktisadi seviyelerde bir şeyler ifade edip etmediği.

3. Servet üretiminde homeostazik dengesizliklerin nasıl ortaya çıktığı, bunun şahısların refahı ve ekonominin durumu ile ilgili ne ifade edeceği, eğer dengesizlikler bireyin ya da ekonominin durumunu olumsuz etkiliyorsa bu durumun nasıl tedavi edilebileceği.

Servet Üretimi Nasıl Yapılır?

Ana akım iktisat, servet üretiminde rol oynayan üretim etmenlerini şu şekilde belirlemiştir:

1. Arazi
2. İş gücü
3. Sermaye
4. Girişimcilik

İlk üç üretim faktörü, bir girişimci servet üretmek amacıyla kullanmadığı ya da kiralamadığı sürece servet üretimi sağlayamaz.

Bizim iktisadımız farklı bir bakış açısına sahiptir. İnsanlar, refahları için ihtiyaçlarını karşılayabilmek için uğraşırken, kendilerine ait sermayeyi kullanarak servet üretmeye çalışırlar. Bu sermaye, aşağıdaki şekillerde olabilir:

1. İnsani sermaye (vücut kuvveti, beceriler, bilgi vs.)
2. Fizikî sermaye (arazi, inek, aletler, makine, ekipman, bina vs.)

İnsanlar servet üretebilmek için bu iki sermaye türünü iki farklı şekilde kullanabilirler. Birincisi, bir başkasının kendilerine ait sermayeyi kullanmasına izin verebilirler ve bunun karşılığında bir kira alabilirler. İkincisi, kendi sermayelerini ve/veya başkalarına ait varlıkları servet üretmek için kullanabilirler. Dolayısıyla, üretim faktörlerinden söz ederken sadece iki geniş kategori oluşturmak mümkündür:

1. Kiralanabilir üretim faktörleri
2. Girişimci üretim faktörleri

İnsanlar sermayelerini kiraladıkları zaman kiralanan üretim faktörünün mal sahibi olurlar ve sermayelerinin kullanımı karşısında belli bir kira ödenmesini talep ederler. Bu kira normal şartlar altında birim zaman açısından sabittir.¹⁵ Hem beşerî sermaye, hem de maddi sermaye, kiralanabilir üretim faktörleri olabilir. Tüm insanlar, ister beşerî sermayeye sahip olsun ister fizikî, isterse ikisine de sahip olsun, potansiyel birer girişimci üretim faktörüdürler.

15 Ana akım iktisat, maaş ile kira arasında bir ayrım yapmaktadır, çünkü insanları sözde iş gücü olarak çalışan insanlar ve sermaye sahibi insanlar olarak ikiye ayırmaktadır. Bizim iktisadımızın amacı gözetildiğinde, ikisi de kiradır. Başlangıçta böyle bir ayrıma gitmenin bir anlamı yoktur. Kiralanan insanî üretim faktörleri ile kiralanan fizikî üretim faktörlerinin karışmış hallerini saptamak söz konusu olduğu zaman, bu meselede uygun bir ayrıma gidilecektir.

Servet üretilip üretilmeyeceğine dair bir karar verildikten sonra, alınacak ikinci karar bu üretimin nasıl yapılacağıdır. Kişi kendine ait varlıkları bir başkasına kiralayarak kiralanan varlıklar üzerinde önceden belirlenmiş sabit bir yararlanma hakkı karşılığında sabit bir kira alarak mal sahibi olmayı mı tercih edecektir; yoksa bir girişimci olmayı tercih edecek ve kiralanan üretim faktörlerine ek olarak üretilen servetten de mi yararlanacaktır? Bir kişinin kiralanan bir üretim faktörü olarak mı yoksa girişimci bir üretim faktörü olarak mı çalışacağını belirleyen şey nedir? İnsanlar neden başkaları için çalışmayı tercih ederler de servet üretmek için kendi faaliyetlerini oluşturmazlar? Girişimci faktörler neden başkalarına kendi faaliyetlerine katılmalarını önerip bu şekilde hem zararda hem kârda ortak etmek yerine onlara kira ödemeyi tercih ederler? Bunlar, bizim iktisadımızın servet üretimi konusunda örgütlenme şekli üzerinde durmadan ve kiralanan üretim faktörlerine verilecek ücreti belirlemeden önce cevap vermesi gereken sorulardır.

Servet Üretimi İçin Örgütsel Yapılar

Toplumun kurumsal düzeni, servet üretiminin nasıl yapılacağına dair alınacak kararları etkilemektedir. Örneğin bazı dinler, paranın ve parasal sermayenin kiralınmasını yasaklar. Para yalnızca girişimci üretim faktörü olarak kullanılabilir, kiralanan üretim faktörü olarak değil. Bazı toplumlar da insanların fiziksel sermayelerini/insan bedenini kiralamalarını önleyebilir. Sadece beşerî sermayelerini kiralamalarına izin vardır. Dolayısıyla, servetin nasıl üretilmeyeceğine dair verilen kararlar incelenirken, bunun toplumun belli bir kurumsal ve sosyal düzeni bağlamında ele alınması gerekir. *Bizim* iktisadımız, bir toplumun kurumsal düzenini ve bu düzenin servet üretimiyle ilgili insan davranışları üzerindeki etkisini incelememiz için bir çerçeve sağlayacaktır. Bu inceleme, mülkiyet hakları teorisi, işlem maliyeti teorisi, temsil maliyeti teorisi, bilgi maliyeti teorisi ve kurumsal iktisat alanında yaşanan son gelişmeler bağlamında yapılacaktır. Aynı zaman-

da iktisadi davranışlarla ilgili kurumsal düzendeki değişikliklerin politik göstergelerinin nasıl ölçüleceği ve bu değişimlerin refah üzerindeki etkisi de bizim iktisadımızın inceleme konusudur.

Mal Sahibinin Karşılaştığı İktisadi Problemler

Sermaye (fiziksel ya da beşerî sermaye) sahibi, girişimci bir kaynak olarak çalışmak yerine bu sermayeyi kiraya vermeye karar verdikten sonra, mal sahibinin karşılaşacağı diğer seçenekler aşağıdaki gibidir:

1. Sahip olunan sermayenin ne kadarı bir kira karşılığında başkasının kullanımına verilecektir? Kişi sahip olduğu varlıkları çok farklı şekillerde kullanabilir ve tüm kullanım şekilleri düzenli bir kira getirmeyebilir, çünkü bu varlıkların bazıları sahibinin bazı ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde de kullanılabilir.

2. Sermaye ne tür bir kullanım için kiralanacaktır? İnsanların bir haysiyeti vardır ve aynı zamanda kiraladıkları varlıkların kullanım amacıyla ilgili toplumsal, ahlâki ve/veya yasal sorumlulukları vardır.

3. Kira bedeli ne olacaktır?

İnsanların beşerî sermayelerini kiraya verdikleri durumları ele aldığımızda mesele daha net bir şekilde anlaşılabilir. Burada mesele sadece boşa geçirilen vakit yüzünden israf edilen faydanın telafisi değildir. Burada mesele, kişinin sahip olduğu varlıkları kullanarak karşılayabileceği alternatif ihtiyaçlarını feda ederek bahsi geçen refahtan vazgeçmesidir. Eğer durum böyle olmasaydı, “gelişmekte ve iş gücü bol ülke” olarak etiketlenen ülkelerde, çalışma çağındaki nüfusun çoğu sözde “iş gücünün” dışında kalmazdı. Eğer insanlar, ihtiyaçlarının bir kısmı karşılanmamış olduğu hâlde vakitlerini boşa geçirirlerse, bunun etkisi homeostazik bir dengesizlik olarak ortaya çıkacaktır ve bu da bireysel düzeyde ekonomik hastalıklar şeklinde kendini gösterecektir.

Kurumsal düzen, beşerî kaynakların ve fizikî varlıkların sahipleri olan kişilerin, ihtiyaçlarını karşılamak ve refah seviyelerini yükseltmek için var olan kaynaklarını nasıl kullanabileceklerine dair seçenekleri belirler. Üretim faktörlerinin arzı, bu başlık altında incelenmektedir. Sahip olduğumuz çerçeve, vasıfsız iş gücü, kalifiye iş gücü, profesyonel işçi, arazi, sermaye malları vb. şeklinde tanımlanan herhangi bir kaynağın arz eğrisini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Girişimcinin Karşılaştığı İktisadi Problemler

Bir girişimcinin karşı karşıya olduğu iktisadi problem, diğer iktisadi etmenlerden daha karmaşıktır. Girişimci, kendisi için servet üreteceğini düşündüğü bir proje üzerine kendi elinde olan kaynakların yanı sıra başkalarından kiralanmış ya da ödünç alınmış olan kaynakları da yatırır. (Girişimcilik, beşeri kaynakların, sahip olunan varlık ve imkanları bir başkasına kiralanmaktansa kendisine ait iktisadi bir faaliyet yapma kararından doğmaktadır.) Girişimci olmaya karar verildikten sonra, aşağıdaki iktisadi kararların verilmesi gerekir:

1. Çok sayıda potansiyel proje arasından hangisinin seçileceği.
2. Gerekli sermayenin ne kadarının kendi varlıklarından, ne kadarının başkalarına ait sermayeden karşılanacağı.
3. Başka kişilere ait varlıkların (insanî ya da fizikî sermaye) kullanılması durumunda hangi yöntemin tercih edileceği ve bu kullanım karşısında kişinin nasıl ödüllendirileceği ya da kişiye ne kadar ücret ödeneceği.

Girişimci, çok karmaşık ve belirsiz bir durumda bir denge sağlamak zorunluluğu ile karşı karşıyadır. Girişimcinin vereceği kararlar çeşitli üretim faktörleri için oluşan piyasa taleplerini belirlemektedir. Belirli bir üretim faktörünün piyasası da bu başlık altında incelenecektir.

Denklik ve Denge

Faktör piyasasındaki dengenin, *bizim* iktisadi analiz çerçevesinde özel olarak incelenmesi gerekir ve bu yüzden ürün piyasalarındaki dengelerle birlikte ele alınması gerekir. *Bizim* iktisat çerçevemiz, sadece üretim ve tüketim faktör piyasalarında ve ürün piyasasında denkliğin nasıl sağlanacağını belirlemekle kalmaz, bir adım daha öteye giderek bu dengenin piyasadaki dengeyi yansıtıp yansıtmadığını da belirler. Arz ve talep arasında bir denklik noktasına ulaşılmış olabilir, ancak genellikle dengeli değildir. Modern iktisada göre tüketimde denklik her zaman sağlanır. Onlar sadece denklik koşullarıyla ilgilenir.¹⁶

Monopol koşullarında ya da diğer problemli koşullar altında sağlanan bir denkliğin dengeli bir denklik durumunu yansıtmadığı açıktır, çünkü bu tür koşullarda hem insanların sömürülmesi hem de kaynakların boşa harcanması söz konusudur ve bu iki durum da refah anlayışıyla çelişir, ki refah, bir toplumdaki iktisadi faaliyetlerin düzenlenmesinin tek sebebidir. İnsan davranışlarındaki homeostazik kontrol mekanizması ile düzeltilemeyecek kadar ciddi bir dengesizlik durumu, sağlıklı bir iktisadi davranışın ve/veya sağlıklı bir ekonominin göstergesi değildir.

İktisadi Hastalıklar

İktisadi seçimler, bireylerin ve ekonomilerin karşı karşıya kalmak ve dengeli bir çözüm bulmak durumunda olduğu iktisadi problemleri oluştururlar. İnsanlar çok yönlü bir problem için dengeli bir çözüm bulmaya çalışırlar. İktisadi seçimler yapmak da dengeli bir karar alma sürecinin parçasıdır. Toplamlar iktisadi kararların dengeli bir şekilde alınmasını isterler ve uygun

16 Pek çok Pareto optimalitesi denklik durumunun söz konusu olduğunu biliyoruz, ancak hangisinin dengeli olduğu sorusu değer yargılarına bırakılmıştır. *Bizim* çerçevemizde, dengeli denklik içsel bir özelliktir.

kurumsal, eğitimsel, yasal ve düzenleyici kurumlar geliştirerek bireylere bu yönde yardımcı olurlar. Ancak toplumda dengeyi bozacak yönde çalışan çeşitli etmenler ve güçler de her zaman var olacaktır. Her ne kadar bireyler hayatının tüm yönlerini kapsayan davranışlarıyla ilgili bir homeostaziye sahip olsa da, toplumlar da kurumsal çerçeveleri dâhilinde, bozulduğu zaman denge- nin tekrar kurulmasını sağlayacak şekilde bireyleri yönlendiren homeostazik kontrol mekanizmalarına sahiptir.

Eğer bireysel davranışlarda ve toplumun kurumsal düzeni içinde işleyen homeostazik mekanizma zayıfsa ve dengenin yeniden kurulmasını sağlayamazsa, bu davranışlarda kalıcı bir dengesizliğe yol açar ve bu dengesizlik bireyin kendisi ya da toplum tarafından tedavi edilemez ve iyileştirilemezse, engel olunamayacak bir noktaya gelene kadar büyüyüp nihayetinde bir hastalığa dönüşebilir. Bu dengesizliğin doğası, hastalığında da doğasını belirleyecektir. Bizim iktisadımız, bireysel düzeyde olduğu kadar toplumsal düzeydeki çeşitli iktisadi hastalıkları anlamayı, bu durumdan sorumlu olan etmenleri belirlemeyi ve bu hastalıklar için kurumsal reformlar ya da eğitimsel reformlar gibi araçlar aracılığıyla tedavi önerileri getirmeyi amaçlar. Aşağıda iktisadi hastalıklar arasından seçilen bazı örnekler gözden geçirilmiştir. Bu hastalıklar, çeşitli iktisadi etmenlerin ve ekonominin davranışları incelenirken daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Bireysel (Mikro) Düzeyde İktisadi Hastalıklar

Bizim iktisadımız, öncelikle yukarıda bahsedilen kararların alınmasında görev alan homeostazi türlerini belirlemekle ve bu homeostazilerin sağlanmasından sorumlu homeostazik kontrol mekanizmalarını anlamakla ilgilenir. İkinci olarak da homeostazik dengesizliklerle, yani ortam değiştiği zaman homeostaziyi tekrar sağlaması gereken homeostazik kontrol mekanizmalarının başarısız olduğu durumlarla ilgilenir. Bunlar, kronik hastalıklar hâline gelip önemli iktisadi ihtiyaçların düzenli olarak

görmezden gelinmesine, ekonomi çapında yayılarak makro seviyede hastalıklara ve bu şekilde toplum genelinde iktisadi düzenin mahvolmasına sebep olmadan önce tedavi edilmesi gereken mikro iktisadi problemlerdir.

Biz, iktisadi hastalıkları insan hayatının iktisadi bir yönünde dengeyi sağlaması gereken kontrol mekanizmasının başarısızlığı olarak tanımlıyoruz. Homeostazik mekanizmanın yetersizliği, her zaman insanlardan başlamaktadır. Ancak bu başarısızlık mikro seviyenin yanı sıra makro seviyede de iktisadi hastalıklara yol açmaktadır.

İktisadi düzenin yıkımı, yaratacağı sonuçları hayatın diğer yönlerinin de üzerine boca edecek ve toplumsal düzensizlik, ahlâki bozukluklar, yasal problemler vb. ortaya çıkacaktır. Homeostazik dengelerin, dengesizliklerin ve bu dengesizlikler sonucunda ortaya çıkan hastalıkların yapısı, başka bir düzlemde ayrıntılarıyla ele alınabilir ancak yine de burada birkaç örnek verilecek:

Tüketimde İsrâf

Ana akım iktisadi jargonda da, iktisadi analiz üzerine yapılan konvansiyonel incelemelerde de, “tüketimde israf” gibi bir terime çok nadir tesadüf ediyoruz. “Tüketim atığı” kavramı kullanılmaktadır, ama bu kavram tüketimde israf kavramından çok farklıdır. Tüketim atıkları toplumsal bir problemdir (çevreyi etkiler) ama burada yapılan incelemenin konusu değildir. Bizim burada yaptığımız iktisadi analizin ilgilendiği konu, bir ihtiyacın karşılanması için gerekli olandan daha fazla kaynağın, zamanın, enerjinin vb. harcanması durumuyla ilgili olan israftır. Bu, üretim ve tüketimde israf üzerine alan dışı bir bakış açısidir ve tüm toplumlarda yaygın bir görüş olmasına rağmen, insan davranışı üzerine ana akım iktisadi analizin değerlendirmeye almadığı bir meseledir. “Tüketim atığı ile üretim atığı” kavramları (çevreyle ilgili incelemede ele alınmıştır), (talep edilen) öncelikli ürünler

arasında olmayan materyallere ya da tüketici (işçi ya da girişimci) açısından bir kullanım alanı olmayan materyallere verilen addır. Bizim iktisadımız bu tür israfı da kapsamı arasına alır; bu konu bu bölümde “Toplumun İktisadi Problemleri” başlığı altında ele alınacaktır. Burada belirtmek istenen şey, tüketimde israfın bizim iktisadımızın inceleme konularından olduğudur.

Tüketirken sürekli israf ederek şımartılan tüketici, homeostaziden uzaklaşacaktır. Bu şekilde devam etmesi mümkün değildir. İç kuvvetler harekete geçecek ve onu kaynaklarını boşa tüketmekten vazgeçirip henüz giderilmemiş ihtiyaçlarını karşılaması için yönlendirecektir. İsraf tüm toplumlarda kınanmıştır. Tüm bireyler, içgüdüsel bir şekilde israftan kaçınmaya çalışır. Örneğin, eğer bir kişi çöpe çok fazla yarı yarıya yenmiş ekmek atıyorsa kendisinden yahut ailesinden ya da yaşadığı çevreden kaynaklanan iç ya da dış baskılar onu bundan vazgeçirmek üzere harekete geçecektir. Aynı şekilde, evdeki bir çocuk çok fazla yemeği çöpe atarak israf ediyorsa hem ailenin diğer bireyleri hem yaşadığı çevredeki insanlar, onun böyle yapmasını önlemek için benzer tepkiler geliştirecektir. Belli bir çevrede bir israf çeşidinin yaygınlaşması sonucu, o hareketin bir israf olarak algılanmaması da mümkündür. Böyle bir durumda homeostazinin sağlanmasını sağlayan güçler zayıflayabilir ve iktisadi problemler, toplumsal problemlere sebep olarak toplum içinde yayılabilir. Örneğin, kendi kritik ihtiyaçlarını karşılama konusunda güçlük çeken insanlar yapılan israflar karşısında sinirlenebilir ve bu da sınıflar arası çatışmalara yol açabilir. Bu tür bir israfın büyüme ve gelişme üzerinde de etkileri olacaktır.

Tüketimde İsraf Nasıl Tespit Edilebilir?

1. Teorik olarak, insanlardaki içgüdüsel homeostazi mekanizması neyin israf olduğunu, neyin olmadığını belirleyecektir. Bu mekanizmanın gelişmesi için rüşt gereklidir (buradaki rüşt, dinî görevlerden bağımsız olarak kullanılmaktadır).

2. Eğer kişi, hayatının bir yönüyle ilgili ihtiyaçlarını kritik düzeyde dahi karşılayamamışken diğer bir yönüyle ilgili ihtiyaçlarını ortalama bir seviyenin üstünde karşılıyorsa, israf söz konusudur.

3. Eğer içgüdüsel homeostazi mekanizmaları israfları algılamıyorsa, bu durumu engellemek için kurumsal düzenlemelerin yapılması gerekir.

Üretimde İsraf

Ana akım iktisadi jargonda “üretimde israf” kavramı da ele alınmaz. Onların ilgilendikleri mesele kârın ve maliyetin optimizasyonudur. Kârın maksime edilmesi hedef olarak belirlendiği için, aynı zamanda maliyetin minimize edilmesi de otomatik olarak hedef hâline gelir ki bu da mümkün olduğunca israftan kaçınmak olarak da görülebilir. Ancak, kârın maksimize edilmesi, sadece mükemmel rekabetçi piyasa koşullarında maliyetin minimize edilmesi anlamına gelir. Diğer piyasa koşullarında ise kârın maksimizasyonu, maliyetin minimize edilmesi anlamına gelmeyebilir ve kaynaklar “gerçekten” yeterli olandan daha iyi bir şekilde kullanılabilir. Bu üretime piyasada “gerçekten” ihtiyaç var mıydı, yoksa reklam kampanyaları üzerinden kendi talebini yaratmak amacıyla mı üretildi gibi sorular bu başlık altında değerlendirilecektir.

Üretici, bizim iktisadımızda girişimcidir (yönetici değil). Ana akım iktisat teorisi girişimcilere yer verir, ama üretim kararlarındaki rolünü gerektiği kadar ele almaz. Bizim iktisadımızda girişimcinin sahip olduğu kilit rol şu şekilde açıklanmıştır:

1. Toplum tarafından ihtiyaç duyulan üretim faaliyetinin farkına varmak.

2. Risk almak, toplumun çabalarını ve sahip olduğu varlıkları (servet) riske atmak.

Ayrıca girişimcinin amacı, hayatının tüm yönleriyle ilgili tüm ihtiyaçlarını karşılamak için daha fazla servet üretmektir. Bu ih-

tiyaçlar sosyal ihtiyaçlar, kendine güven ihtiyacı ya da daha önce ele aldığımız ihtiyaçlardan biri olabilir.

1. Ekonomi güvenliği
2. Gelecekteki ihtiyaçları
3. Gelecekteki neslin ihtiyaçları

Aynı zamanda toplumun gelişmesine katkıda bulunmak, kendisiyle aynı toplumda yaşayan daha az ayrıcalıklı vatandaşların ihtiyaçlarını karşılamak, ülke ya da dünya çapında bazı hizmetler sunmak için de servet üretmek isteyebilir.

Üretimde israfın ilk sebebi, girişimcinin ne kendisinin ne de toplumun, ne şimdiki nüfusun ne de gelecek nesillerin ihtiyaç duymayacağı bir ürünü ya da servisi üretmeye karar vermesinden kaynaklanır. “Bu durum nasıl yaşanır ya da nasıl yaşanmaz?” sorusu başka bir düzlemde ele alınabilir. Ancak yaşandığı zaman, bir iktisadi problemi yansıtıyor demektir. Bizim iktisadımız, iktisadi sistem içerisinde, girişimcinin aldığı kararlarda bir dengesizlik ortaya çıkarsa, gerçekten ihtiyaç duyulmayan ya da duyulsa bile daha acil olan diğer ihtiyaçlara kıyasla öncelik sıralaması düşük olan ürünleri ve servisleri üretmeye karar verirse, tetiklenecek bir homeostazik kontrol mekanizmasının var olduğu önermesinden yola çıkacaktır.

Bu durumda girişimci karar sürecinde girişimcinin yatırım yapabilme kapasitesine sahip olduğu tüm projeleri listelemesi ve tüm bu projeleri servet üretimine katkılarını temel alarak sıralaması gerekir. İlk aşamada listeleme toplumun ihtiyaçlarına hitap etme dereceleri açısından yapılacaktır, çünkü girişimci her zaman toplumun ihtiyaç duymadığı bir şeyi üretmemesi için hem resmî (legal) hem de resmî olmayan baskılar hissedecektir. Bu şekilde oluşan ilk listeden kendi servetine en çok katkıyı yapacak projeleri seçecektir. Sonraki aşamalarda yapılan elemelerde, daha önce bahsettiğimiz ihtiyaçlarını göz önüne alacaktır:

1. Mevcut (ekonomik) güvenlik ihtiyaçları
2. Gelecekteki tüketim ihtiyaçları
3. Gelecekteki neslin ihtiyaçları
4. İktisadi olmayan ihtiyaçlar (sosyal, dinî, idealler vb.)

Tüm bu ihtiyaçları için listesindeki projeler hakkında yapacağı tercihlerini etkileyecek farklı faktörler olacaktır. Bu faktörler, girişimci davranışları üzerine farklı bir bağlamda ele alınabilir.

Kumar

Kumar genel olarak kınanmaktadır. Genelde toplumlar, kumarın bireylerin ekonomik hayatı ve refahı üzerindeki etkilerinden dolayı kumarı toptan yasaklayan ya da ciddi derecede sınırlandıran kurumlar oluşturmuşlardır. Kumar, risk almaktan hoşlanmak ve riske girmek demektir ve bunun da insan ihtiyaçlarını karşılama ve refahı arttırma konusunda bir faydası olduğu söylenemez. Kumar eğilimi mikro iktisadi bir problemidir. Gerçek bir ekonomik faaliyet içerisine girmeden para kazanma arzusundan kaynaklanmaktadır. Tüm toplumlar bu arzuyu sınırlandırarak kaynakların ihtiyaçlar arasında dengeli bir şekilde dağıtılmasını sağlamak ister. Risk almaktan hoşlanan kişiler kumar oynayabilmek için var olan belirsizliklerden yararlanabilir ya da belirsizlik oluşturabilir. Bir futbol takımının kazanıp kaybetmesi üzerinden; yağmurun yağıp yağmayacağına dair ya da rastgele numaralara dayanan piyango gibi oyunlar oynayarak kumar oynama eğilimi, eğer zamanında önü kesilmezse resmî ya da gayriresmî kurumların kumar oyunları ya da yapay bir şekilde geliştirilmiş riskler üzerinden para kazanmalarına yol açabilir.

Kumar tutkusu, hiçbir toplumda insanî bir ihtiyaç olarak gerekçelendirilemez. İlk başta sadece risk almayı seven kişilerde görülen kumar tutkusu zaman içerisinde toplum içerisinde yayılarak bu konuda tarafsız olan ve hatta riskten hoşlanmayan iktisadi etmenlerin dahi kumar tuzağına düşmesine neden olabilir.

İşte tüm toplumlarda kumarı kısıtlayıcı eğilimler gösterilmesinin ve toplumun genellikle çok fazla kumar oynayan kişileri hor görmesinin sebebi de budur. Kumar, toplumların ve toplulukların her zaman tedavi edilmesini istediği iktisadi bir hastalıktır.

Bütün bunlara rağmen, kumar toplumsal bir hastalık olarak kabul edilir. İktisat onu ne bireysel düzlemde ne de toplum düzeyinde bir hastalık yahut iktisadi problem olarak görmez. Daha önce de ifade edildiği gibi, belirsizlikler bu dünyanın işleyişinin bir parçasıdır ve iktisadi kazanımların hayata geçirilmesi için iktisadi faaliyetlerin hepsinde risk alınması gerekir. Ekonomik faaliyetlerde ya da ihtiyaçların karşılanmasında aşırı derecede risk alınması kaynakların dağılımını saptırabilir ve bireyin iktisadi faaliyetlerinde dengesizlikler yaratabilir. Bütün toplumlar bu tür belirsizliklerin ve bu belirsizliklerin iktisadi tercihlerde sebep olduğu çarpıklıkların farkındadırlar. Bu yüzden var olan riski, iktisadi faaliyetlerinde risk alamayacak durumda olanlardan, ekonomik durumu bu riski kaldırabilecek olanlara aktaracak kurumlar geliştirirler. Böylece üretimin ve ticaretin iyileştirilmesi amaçlanır. Örneğin, fiyatları çok hızlı değişebilen tarım ürünleri için yapılan vadeli sözleşmeler, riski üreticiden tüccara aktarmanın bir örneğidir. Risk ekonomik faaliyetlerin maliyetinin bir parçası olduğu için, toplumlar iktisadi faaliyetlerde içkin olan bu riski paylaşmak ve dağıtmak için kurumlar oluşturma eğilimi gösterirler. Ama bu riskler, risk almayı seven ve kumara karşı hissettikleri “isteğe” kendini kaptıranlar tarafından kötüye kullanılmaya da müsaittir. Örneğin, vadeli ticaret temeli üzerinden geliştirilen vadeli işlem piyasaları, aslında riski iktisadi etmenler arasında dağıtmak için oluşturulmuş bir müessesedir. Ancak, borsa oyuncularını bu kurumdan yararlanmış ve kendi kumar tutkularını tatmin etmek için son derece elverişli bulmuşlardır. Şimdi durum şudur; “ ‘vadeli işlem piyasalarında’ işlem yapanlar genellikle ticaret zekâlarını kullanarak kâr etmeye çalışan spekü-

latörlerdir” (bkz. Kolbe, 1988).¹⁷ Benzer bir şekilde, Menkul Kıymetler Borsası da orijinal amacından sapmış ve hisse senetlerinin dakika dakika değerlerinin alınması bu piyasanın, kumarbazların amacına hizmet etmesine zemin hazırlamıştır. İktisatçılar kumar olgusuyla ilgilenmedikleri için (toplumsal bir hastalık olarak görürler) bu tür kurumlar kumarbazlar için birer araca dönüşür. Bazı bireylerin kumar tutkusu, normalde iktisadi faaliyetlerdeki riskin azaltılması ve dağıtılması için geliştirilmiş olan bu kurumların kumar oynama amacıyla kötüye kullanılmasına sebep olur. Aslında iktisadi faaliyetlerde belli bir kesinlik oluşturabilmek için geliştirilmiş olan çeşitli kurumlar, kumar arzularını tatmin etmek için bir fırsat olarak görülme potansiyeline sahiptir.

Bizim iktisadımız, kumarı kaynakların dengeli dağılımını saptırarak ekonomik hastalıklara yol açan bir iktisadi davranış olarak görmektedir. Bizim iktisadımızın bu parçası, iktisadi kurumların, onların kumar gibi iktisadi olmayan faaliyetlere alet edilmesine sebep olan iktisadi davranışlardan korunmasıyla ilgilenmektedir.

İnsanî ve Fizikî Sermayelerin İsrafı

Bireyler kendilerine ait insanî ya da fizikî sermayelerini israf edemezler; çünkü içgüdüsel olarak ihtiyaçlarını karşılamaya odaklanmışlardır. Ancak kişinin hayatının bir yönüyle ilgili ihtiyaçları henüz kritik seviyede dahi karşılanmamışken kendi insanî ve/veya fizikî varlıklarını başka bir ihtiyacını daha yüksek seviyelerde karşılamak için kullanıyorsa bu, kaynakların israf edilmesi demektir. İnsan davranışlarındaki homeostazi, kendi kaynaklarını israf etmesine izin vermeyecektir. Eğer israf ediyorsa, homeostazik kontrol mekanizması olması gerektiği gibi çalışmıyor demektir. Özellikle de kırsal alanlarda yaşayanlar olmak üzere geleneksel toplumlarda, çalışma çağındaki beşerî kay-

17 Kolbe’a göre, “Aslında vadeli sözleşmelerin %99’undan fazlası gönderim sürecini tamamlamak yerine işlemi tersine çevirerek kapatılmaktadır.”.

nakların ciddi bir kısmının gereğinden az çalıştığı, gizli işsiz ya da gönüllü işsiz olduğu belirtilmiştir. Bu tür bir kaynak israfına yol açacak bireysel davranışlar, insan davranışlarındaki homeostazik bir dengesizliğin, öncelik verilmesi gereken ihtiyaçların bilerek atlanmasının bir göstergesidir. Bu tür davranışların iktisadi hastalıklar olarak değerlendirilmesi ve tedavi edilmesi gerekmektedir.

İnsani sermayenin israfıyla ilgili olarak, bizim iktisadımızda aşağıdaki ihtimaller göz önünde bulundurulur:

1. Bireylerin ellerinde imkânları yoktur. İhtiyaçlarını karşılamak için onlara yardım edecek her türlü fırsatı değerlendirmek isterler. Bu fırsatlardan mahrum oldukları için sahip oldukları beşeri sermayeyi ihtiyaç listelerinin üst sıralarda olmayan (hatta ihtiyaçları bile olmayan) başka bir şey için harcarlar. Bu durumlara gönülsüz işsizlik denir. İnsanların sahip oldukları kaynakların istenmeden israf edilmesidir.

2. Aslında elinde fırsat vardır ancak diğer ihtiyaçları yüzünden bu fırsatları değerlendirmesi mümkün değildir. Çalışabileceği işler kendisine güvenini zedeleyebilir ya da ailesinin sosyal konumunu olumsuz etkileyebilir ya da diğer ihtiyaçlarını karşılamasına engel olabilir. Eğer bu işe girmemesinin sebebi kendince öncelediği ihtiyaçları ise bu hiçbir tür işsizlik kategorisine girmez (gönüllü, gönülsüz ya da gizli). Eğer elindeki beşerî kaynakları ihtiyaç sıralamasını gözeterek harcamıyorsa ve bazı ihtiyaçlar atlanıyorsa bu durum, homeostazik kontrol mekanizması tarafından düzeltilebilir. Ancak, kişi tarafından özen gösterilen ihtiyaçlar toplumun bir bireyin ihtiyaçlarına dair algısı ile uyumsuz olabilir, bu durumda bizim iktisadımıza göre kaynakların israfı söz konusudur (ana akım iktisat bu durumu işsizlik, yoksulluk problemi vb. olarak görmektedir.) Bu durumda bireylerin davranışlarını toplumların öncelikleriyle uyumlu hâle getirebilmek için uygun kurumsal önlemler gerekmektedir.

3. Bireyler fazla uyuyordur ya da halsizdir. Bu durum da, tüketimde israf konusunda işlenen bazı ihtiyaçlar üzerine fazla harcama yapma durumuna benzerdir. Fazla harcama, kaynakların israf edilmesi demektir ve kişinin ihtiyaçlarını karşılama kapasitesi olmasına rağmen bazı ihtiyaçlarının giderilememesine sebep olur. Bu tür davranışlar, kaynakların farklı ihtiyaçlar arasında dengesiz bir şekilde dağıtılmasından kaynaklanabilir. Bu durum dünyanın çeşitli yerlerinde görülmektedir. Bunun yaşanmasının sebebi de kişiyi denge kurmaya zorlayacak homeostazik kontrol mekanizmalarının eksikliği olabilir. Kişinin zamanını dengeli bir şekilde kullanmasından sorumlu olan homeostazik kontrol mekanizması yeterince güçlü olmayabilir. Homeostazinin kurulmasını sağlayacak iç ve dış kaynakların eksikliğinin sebebi, toplumdaki bireylerin çoğunun aynı şeyi yapması ya da bunu bir hastalık olarak görmemesi olabilir.

Bu incelemeleri insanların sahip oldukları tüm kaynaklar hakkında yapabiliriz. Bizim iktisadımızda; işsizlik, yetersiz çalışma, gizli işsizlik, varlıkların yetersiz kullanımı gibi kavramların hepsi bir isim altında toplanır: “insanların sahip olduğu kaynakların israf edilmesi”. Eğer bu durum uzun süredir devam ediyorsa bir iktisadi hastalığa dönüşmüş demektir ve tedavi edilmesi gerekir. Eğer tedavi edilmezse toplumsal yoksulluk, iktisadi gerileme, suç oranlarında yükselme vb. birçok soruna yol açabilir.

Toplumların İktisadi Hastalıkları (Makro İktisadi Problemler)

İktisatta bir düzen sağlamak ve refah seviyesini arttırmak için şunlar gereklidir:

1. Toplumun tüm üyeleri refahlarını arttıracak iktisadi kararlarını verirken dengeli olmalıdır.

2. Toplumun, bireylerin iktisadi kararlarının toplumdaki düzene zarar vermediğinden emin olmak için homeostazik kontrol mekanizmasını oluşturacak kurumlar geliştirmesi gerekir.

Homeostazik kontrol mekanizması, toplumun dar bir çevrede yaşanacak değişiklikler açısından daima dinamik bir uyum sağlama süreci içerisinde kalmasını sağlayabilir. Toplumlar ortamda oluşacak radikal değişikliklerden daima kaçınır. İç ya da dış etmenlerin iktisadi davranışlar üzerinde sebep olduğu geniş çaplı ve hızlı değişiklikler, homeostazinin korunmasını engelleyebilir ve toplumlar iktisadi planlamacı ve karar verici merciler tarafından tedavi edilmesi gereken iktisadi hastalıklarla karşı karşıya kalabilir.

Makro düzeydeki iktisadi hastalıklar pek çok şekilde kendini gösterebilir. Bazıları ana akım iktisat tarafından makro iktisadi analizin bir parçası olarak kabul edilmektedir ama çoğunluğu görmezden gelinmektedir. Bu hastalıklar ekonominin sorunları oldukları hâlde iktisadın dışında bırakılmışlardır. Yoksulluk, iktisadi gelişim, sürdürülebilir kalkınma, kırsal kalkınma gibi vakalar bu durumlara örneklerdir. Bu tür ekonomik hastalıkların iktisadın kapsamının dışında görülmesinin sebebi, iktisadi davranışların diğer insan davranışlarıyla olan ilişkisinin ana akım iktisat tarafından tanınmıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bizim iktisadımızda, ekonomideki bu tür hastalıkların iktisadi davranışların bir parçası olduğu ve insanın iktisadi ihtiyaçlarını karşılarken var olması gereken homeostazinin sağlanamamasına yol açtığı kabul edilir. Bu hastalıkların bizim iktisadımızın analitik çerçevesi dâhilinde kabul edilmesinin sebepleri ve bu hastalıkların tedavisi için öngörülen yöntemler de bu çerçeve içerisinde bulunur.

İşsizlik

Bizim çerçevemizde, insan gücü kavramı ve iş gücü kavramı farklı şeyler ifade etmektedir. İş gücü, çalışma çağına olup da iktisadi olarak aktif olmaya gönüllü olan tüm nüfusu göstermektedir. Diğer bir deyişle kendilerini ya çalışıyor olarak ya da iş arıyor olarak tanımlamaktadırlar. İş gücü kavramı, çalışma ihtiya-

cına değil, sadece boş vaktin değerlendirilmesine ve bu vakitten vazgeçmenin olumsuz yanlarına vurgu yapmaktadır. Bir kişinin, çalıştığı zaman boş vaktinden feragat ettiği kabul edilir. Dolayısıyla iş gücü arzıyla ilgili temel kavram, boş zamanın değerlendirilmesidir.

Bizim çerçevemiz, insan gücünü üç kategoriye ayırır:

1. Çalışanlar
2. İş arayanlar
3. İhtiyaç duyulduğu zaman çalışma potansiyeline sahip olanlar

Son kategorinin de dâhil edilmesi, ana akım iktisadın elindeki bilmecenin çözmek için uğraştığı bir parçasını yerine oturtmaktadır. Bilmece ise şudur: birçok gelişmekte olan ve yoksul ülkede gerçekleştirilen iş gücü anketlerinden çıkarılan işsizlik oranlarının gelişmiş ülkelerdeki oranlardan düşük çıkmasının sebebi nedir?

Aşağıdaki tabloyu inceleyelim:

Tablo. Bazı Az Gelişmiş ve Gelişmiş Ülkelerdeki İşsizlik Oranları		
Ülke	İşsizlik oranı (2005)	Önceki yıllardaki oranlar
Avrupa Birliği	9,4 %	
Fransa	9,9 %	(1995) 11,6 %
Hollanda	6,6 %	(1995) 7,1 %
ABD	5,1 %	(1995) 5,6 %
Büyük Britanya	4,7 %	(1996) 8,6 %
Avustralya	5,1 %	(1995) 8,5 %
Japonya	4,4 %	(1995) 3,25 %
Azerbaycan	1,1 %	
Burma	5,0 %	
Nijerya	2,9 %	
Tayland	1,8 %	(1993) 1,5 %

Özbekistan	0,7 %	(1995) 0,4 %
Çin	9,0 %	(1994) 2,8 %
Hindistan	8,9 %	
Pakistan	6,6 %	(1994) 4,8 %

Kaynak: Central Intelligence Agency [CIA], World Factbook.

Bu durumun sebebi olarak genelde gelişmekte olan ülkelerde-ki resmî istatistiklerin güvenilmezliği ya da ciddi miktarda gizli işsizliğin olduğu gösterilmiştir. Ancak, elimizdeki verinin tarih içerisindeki değişimini göz önünde bulundurduğumuz zaman, bu iki faktörün etkisinin de sabit kalması gerekir. Çin'e baktığımız zaman, işsizlik oranının 1994'te % 2,8 iken 2005'te % 9'a çıktığını görüyoruz. Çin'in hızlı bir gelişme gösterdiği süreç içerisinde işsizlik oranında bir artış söz konusu olmuştur. Pakistan için de durum aynıdır. Tarih içerisinde hatırı sayılır bir kalkınma yaşıyor gibi görüldüğü hâlde işsizlik oranlarında da ciddi bir artış gösteren başka birçok ülke söz konusudur. Bu durumun açıklaması başka bir yerde yatmaktadır; gizli işsizlikte ya da resmî istatistiklerin güvenilmezliğinde değil. Eğer iş gücü arzı kararlarına temel olarak ihtiyaç kavramını alırsak bu durum daha kolay açıklanabilir. İhtiyaç arttıkça, daha önce bir işe ihtiyacı olmayan birçok insan iş arıyor olacaktır.

İşsizliğin mikro boyutları olduğu gibi makro boyutları da vardır ve ikisinin de kökleri tüketicilerin seçimlerinde yatar. Ana akım iktisat çerçevesinde, bir üretim faktörü olan iş gücü, uygun işlerin yetersizliği durumunda yeterince değerlendirilemediği zaman ortaya çıkar. Çalışmak isteyen ve bunun için gerekli kapasiteye sahip olan insanların kendilerine bir iş bulamadığı durum olarak tanımlanır.

Bizim çerçevemizde, iş gücü yerine iktisadi insan gücü tanımlanacaktır. İstihdam, bizim çerçevemizde, tüketicinin ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli kaynakları edinebilmek ve bu-

nun için edindiği işi yapabilmek amacıyla ekonomik olarak aktif olduğu zamanı ifade etmektedir. İstihdam ile ilgili olarak düşünüldüğünde homeostazik denge şu anlama gelecektir: Dış kaynaklı etmenler ihtiyaçların karşılanması için zaman kısıtlaması da göz önüne alınarak ekonomik olarak aktif geçirilmesi gereken süreyi azaltacak ya da arttıracak etkiler yapabilir, ama bu durum ihtiyaçlar arasındaki dengeyi bozacağı için, homeostazik mekanizmanın kuvvetleri harekete geçecek ve kişiye tekrar dengeyi kurması için yardım edeceklerdir. Bir bireyin kapsamlı bir şekilde refahını sağlayabilmesi için gerekli tüm ihtiyaçlarını dengeli bir şekilde karşılamasını sağlayacak haftalık “w\$” kadar maaş için bir haftada “t” süre ekonomik olarak aktif olduğunu varsayalım.

Bu durumda işsizlik, kişinin istediği kaynakları elde edebilmek için ayırdığı saatler süresince çalışacağı bir iş bulamaması durumudur. Ana akım iktisadi jargonda bu duruma gönülsüz işsizlik denmektedir. Ama bizim iktisadımızda, bu durum bir seviyede insan davranışlarındaki bir dengesizliğin yansıması olduğu için homeostazik düzenlemeyi gerektirecek bir durumdur. Bizim çerçevemizde homeostazik dengesizlik bu seçimdeki akliselim eksikliğini yansıtmaktadır.

Bir birey ihtiyacı olan kaynakları elde edebilmesi için gereken işi bulamadığı durumlarda, var olan kapasitesine rağmen kendisine ihtiyaç duyduğu gerekli kaynakları sağlayamayacaktır. Çünkü ekonomik olarak aktif olmayı planladığı saatlerden ve gösterebileceği çabadan daha azını gerektiren bir işte çalışmayı kabul etmek durumunda kalması mümkündür. Muhtemelen bunu kabul etmesinin sebebi, bu iş sayesinde elde edeceği kaynaklarla temel ve ertelenemeyen ya da görmezden gelinemeyen ihtiyaçlarını karşılayacak olmasıdır. Ana akım iktisatta buna gizli işsizlik denir, ancak bu durumda bizim çerçevemizde kökleri kişinin aldığı iktisadi kararlarda değil makro düzey ekonomide yatan homeostazik dengesizliklerden biridir.

Girişimci Kaynakların İsrafı

Girişimci kaynakların israfı, gizli işsizlik ve gönüllü istihdam ile ilgili bir kaynak israfıdır. Kalkınmanın ilk aşamalarında olan toplumlar, işçi olarak çalışmaya hazır geniş insan kaynaklarını kullanmak için yeterli istihdam olanağına sahip değildir. İşlerin kısıtlı oluşu, eğer çalışanlar kendi isteklerine göre bir iş bulmaya çalışırlarsa vahim bir hâl alır. İşler kısıtlı olduğu hâlde insan kaynakları kendi servetlerini oluşturmak için kendi faaliyetlerine girişmek yerine neden maaşlı bir iş aramayı tercih ederler? Diğer bir deyişle, eğer maaşlı iş bulamıyorlarsa neden kendileri bir girişimde bulunmazlar? Bunun cevabı servet oluşturabilmek için bir girişimde bulunmak isteyen kişilerin kafalarında canlandığı faaliyetler için riske atacak kaynaklardan mahrum olmaları mıdır? Bu soru, kaynakların birkaç elde toplandığı ve onların da açılım yapmak için bu kaynakları girişimsel aktivitelere destek olarak kullanmak yerine kira bazlı ekonomik aktiviteler arayışına girdiği durumlarda daha da ilgi çekici olmaktadır. Finansal sermaye de bu durumun bir örneğidir; servet oluşturmak için var olan fırsatları değerlendirip risk almak yerine faiz bazında bir ilerlemenin tercih edilmesidir.

Eğer sermaye kaynaklarını girişimci faaliyetler üzerinden yayılım yapmaya zorlayacak ve fazla insan kaynaklarını da bu sermaye kaynaklarını çekecek uygulanabilir projeler üretmeye teşvik edecek bir kurumsal düzenleme biçiminde uygun bir homeostazik kontrol mekanizması söz konusu olsaydı, bu denge-sizlik uzun süre devam edemezdi.

İnsan kaynakları maaşlı bir iş için bekleyerek boşa harcanırken, insanların doğaları gereği sahip oldukları girişimci kaynaklar da boşa harcanmaktadır. İnsanların ellerindeki girişimsel kaynakların sürekli israf edilmesi, toplumda yoksulluk, aşırı yoksulluk ve ekonomik gelişmemişlik gibi sonuçlar üretebilecek bir iktisadi hastalıktır.

Dağılımda İsraf

Dünya çapında üretilen gıda malzemelerinin tümünün yarısına yakınının, yetersiz depolama ve nakliye yöntemlerinin yanı sıra sorumsuz satıcı ve tüketici davranışlarından dolayı israf edildiği bildirilmiştir. Londra merkezli Mekanik Mühendisler Kurumu tarafından yapılan çalışmaya dayanan raporda, dünyada bir yılda yaklaşık 4 milyar ton gıda üretilmekte, ancak 1.2–2 milyar ton arası gıda yenilmemektedir.

İngiltere gibi gelişmiş ülkelerde etkili tarım, depolama ve nakliye yöntemlerinin kullanılması, bu israfın çoğunun satıcı ve tüketici davranışlarından kaynaklandığını göstermektedir. Satıcılar, boyutları ve görüntüleri tam olarak gerekli kriterleri sağlamadığı için yenebilir meyve ve sebze ürünlerini reddetmekte ve 1.6 milyonluk bir gıda israfına sebep olmaktadır. Çalışmaya göre, “tarladan hasat edilen ürünlerin %30’u; kesilerek düzenlenme, kalite seçimleri ve tamamen estetik kriterleri karşılayamama gibi sebeplerden dolayı piyasaya (öncelikle marketlere) hiçbir zaman ulaşmamaktadır”. Market raflarına ulaşmayı başarabilen gıdaların %30–50 arası bir kısmı, tüketicilerin ihtiyaçlarından daha fazlasını almaları ve çeşitli sebeplerle atmaları yüzünden ziyan olmaktadır. Aynı rapor, İngiltere’de her sene yaklaşık 10.2 milyar pound değerindeki gıdanın evlerde çöpe atıldığını ve bunun bir milyar değerindeki kısmının rapor tarafından tamamen yenebilecek durumda olarak tanımlanan gıdalardan oluştuğunu söylemektedir.

Buna karşın, daha az gelişmiş olan ülkelerdeki israf çoğunlukla verimsiz hasatlardan, yanlış paketlenme ve depolamadan, bunların yanı sıra toplumun varlıklı kesimleri tarafından yemek hazırlama esnasında çöpe atılan gıdalardan kaynaklanmaktadır. Rapora göre, üretilen tüm pirinçlerin %37–80 arası bir kısmı, bir yılda toplam yaklaşık 180 milyonluk pirinç, kaybedilmektedir. “Bu düzeyde bir israf tam bir trajedidir ve eğer gelecekteki gıda

taleplerini istikrarlı bir şekilde karşılayabilmek istiyorsak, bu şekilde devam edemeyiz.” (TVNZ, 2013).

Ama son derece ilginçtir ki ana akım iktisadın, analizlerini yönlendiren görüşleri bu meseleyi kapsamamaktadır.

Aşırı Yoksulluk

Bizim iktisadımızda yoksulluk, hayatın tüm yönlerindeki ihtiyaçların kritik ve gerekli seviyelerde karşılanamaması durumunun adıdır. Kritik ihtiyaçların karşılanamaması ise aşırı yoksulluktur. Eğer bir toplumda bazı bireylerin kritik düzeydeki ihtiyaçları karşılanamıyorsa ve bu durum uzun süre devam ederse bu iktisadi bir hastalık demektir; çünkü bu homeostazik kontrol mekanizmasının eksikliği anlamına gelmektedir. Sistem, bireylerin kritik ihtiyaçları karşılanmadan yaşamalarına izin vermektedir. Toplumun bu hastalığı tedavi etmesi ve insanları sadece aşırı yoksulluktan kurtarmakla kalmayıp aynı zamanda kritik ihtiyaçlar düzeyinde homeostazinin kurulmasını sağlayacak kurumlar geliştirmesi gerekir.

Yoksulluk

Bizim iktisadımızda, yoksulluk insanların hayatlarının farklı yönleriyle ilgili kritik seviyedeki ihtiyaçlarını zar zor karşıladığı ve orta seviyede karşılamak için gerekli kaynaklara sahip olmadığı bir durumdur. Yoksulluğu aşağıdaki üç kategoride sınıflandırabiliriz:

1. Gönülsüz Yoksulluk: İnsanların kritik seviyedeki ihtiyaçlarını kısıtlı karşılayabildikleri ve orta seviyede karşılayamadıkları durumlarda gönülsüz bir biçimde yoksulluk söz konusudur.

2. Gönüllü Yoksulluk: Tüketiciler, bazı ihtiyaçlarını daha yüksek seviyelerde karşılama kapasitesine sahip oldukları hâlde öncelik sıralamasında alt seviyelerde bırakabilirler. Bu durumun sebebi de insanların istekleriyle ihtiyaçlarını birbirinden ayıramamasından kaynaklanabilir. Bu durumda bir kişi eko-

nomik durumundan memnuniyet duyabilir ve kaynaklarının çoğunu düşük seviyedeki ihtiyaçları için harcarken isteklerini elde etmenin keyfini çıkarabilir. Çoğu gelişmekte olan ülke, toplumlarında hâkim bu tür bir yoksulluğa şahit olmaktadır. Bu tür yoksulluğu azaltmak için bu kişilere fiziksel ya da beşerî sermaye sağlamaktan ziyade onların davranışlarının ve iktisadi kararlarının değiştirilmesi gerekir. Toplumdaki kurumsal düzen onların ihtiyaçlarını nasıl bir öncelik sıralamasına koyacaklarını ve kaynaklarını nasıl aralarında pay edeceklerini anlamaları için yeterli değildir.

3. Potansiyel Yoksulluk: Bireyler yeterli kaynaklara sahip ve hatta ihtiyaçlarını ortalama bir düzeyin üstünde karşılıyor olabilirler, ancak kendilerini geliştirme ihtiyaçlarını görmezden geliyor olabilirler. Diğer herkesin kendini geliştirmek için çaba gösterdiği dinamik bir toplumda, bu tür kişiler geride kalabilir ve ihtiyaçlarının önceliklerini tekrardan düzenleyemeyebilirler. Örneğin, israftan kaçınıp ihtiyaçları üzerine gereğinden fazla harcama yapmayı ve ihtiyaçları olmayan şeyler için kaynak ayırmayı bırakmazlar ve eğer kendilerini geliştirmelerini sağlayacak maddeleri öncelikler listesinde doğru bir sıraya koymayı başaramazlarsa, yoksulluğa sürüklenebilirler. Dengesiz davranışlarının göstergeleri, çevrelerindeki bireylerin önceliklerini de saptırabilir ve bir çığ etkisiyle geniş çaplı bir kaynak israfına ve zaman içerisinde yoksulluk vakalarına sebep olabilirler. Bu durum ancak homeostaziye sağlayacak gerekli kurumların olmaması ya da zayıf olması durumunda yaşanacaktır.

Kalkınma

Bazı toplumlar gelişirken diğerleri neden az gelişmiş kalırlar? Bizim iktisadımız, temel bir açıklamanın insanların davranışlarında yattığını öne sürmektedir. İnsan davranışları, mikro düzeyde şahsi gelişiminin yanı sıra, makro düzeyde toplumun da gelişimini gerektirmektedir.

Bir toplumdaki insan davranışlarını etkileyen, özellikle de ihtiyaçların karşılanması ve ihtiyaçlarla istekler arasında ayırım yapılması ile ilgili davranışları düzenleyen kurumların, insanların ve gelecek neslin refahının bir parçası olarak kalkınmaya ihtiyaç duyduklarını anlamalarına yardımcı olamaması mümkündür. Bu yüzden kalkınmayla ilgili ihtiyaçlarını karşılamak için kaynak ayıramayabilirler. Kalkınmak ve daha yüksek bir refah seviyesine ulaşmak içgüdüsel bir arzudur. İnsanlar içgüdüsel olarak o anki refahlarını arttırmayacak ancak gelecekteki refahlarına katkıda bulunacak ihtiyaçları için kaynaklarının bir kısmını ayırmak isterler. Ancak bu ihtiyaç içinde yaşadıkları kültürel ve kurumsal düzenin bazı özellikleri yüzünden görmezden gelinebilir.

Dahası, bir birey refah seviyesini arttırmak için çalışmak istiyor olsa bile, kurumsal düzenin bazı özellikleri bunu yapmasını sağlayacak olanakları sunmuyor olabilir. Örneğin, geleneksel bir eğirme ve dokuma makinesiyle çalışan bir dokuma işçisini düşünelim. Daha komplike bir makine ile çalışıp daha fazla gelir elde etme kabiliyeti olduğunu bilmektedir. Kaynaklarının dağılım şekli para biriktirip daha iyi bir makine almasına imkân vermektedir. Ancak bu para yeterli değildir. Yahut makine piyasada olmayabilir (yurt dışından ithal edilmesi gerekebilir) ya da bu makineyi kullanması için gerekli eğitimi alamıyor veya bu eğitimi verecek bir yer bulamıyor olabilir. Bu durumda bireylerin kendilerini geliştirebilmeleri için kapasitelerini arttıracak ve bu şekilde toplumun kalkınmasına da katkıda bulunmalarını sağlayacak kurumların geliştirilmesi için ortak bir eyleme girişilmesi gerekir. Eğer toplumun üyeleri toplumun iktisadi ihtiyaçlarını müşterek bir şekilde göz önünde bulundurmuyorsa bu durum, toplum düzeyinde iktisadi bir hastalığa sebep olacaktır.

Sosyoekonomik Adaletsizlik

İnsanlar, beşerî sermayeleri ve servet üretme kapasiteleri açısından birbirinden farklılık gösterir. Bu yüzden bazı insanlar ken-

dilerinin ve ailelerinin ihtiyaçlarını karşılamak konusunda diğerlerinden daha az ayrıcalıklıdır. Hatta bazıları hayatlarının fiziksel olarak hayatta kalma, anlama ve mantık yürütme kapasitesine sahip olma, üreme gibi yönleriyle ilgili ihtiyaçlarını kritik düzeyde bile karşılayamayabilirler. Bu insanlar ihtiyaç sahibi insanlardır ve ihtiyaçlarını iyi bir düzeyde olmasa bile kritik düzeyde karşılayabilmek için diğer insanların yardımına muhtaçtırlar. Toplumdaki yoksul insanların oranı düşük olduğu sürece, doğal olarak bakımları toplumun daha varlıklı kesimleri tarafından karşılanır. İnsanlar doğaları gereği birbirilerine karşı nazik davranırlar ve ihtiyaç duyulduğunda birbirilerine yardım etmekten hoşlanırlar. Bu insanî bir içgüdüdür. İnsanlar hemcinslerinin sıkıntı içinde olduğunu görmekten ya da onların ihtiyaçlarını kritik seviyede ya da orta seviyede karşılayamayıp acı çekmelerinden hoşlanmaz. Tüm toplumlar ve tüm dinler insanlara toplumdaki daha az ayrıcalıklı üyelerin ihtiyaçlarını karşılamayı öğütler. Toplumda uyumu sağlayıp korumak, o toplumun homeostazik kontrol mekanizmasının sorumluluğudur. Ama yoksulluk ilerlediği ve gitgide daha fazla insan yoksul kalıp toplumdaki oranları arttığı zaman, varlıklı kesimin yardım gayretleri yetersiz kalır ve yoksulluk artık açlık ve hastalığa dönüşmeye başlar. Bu aşamada bir toplum yalnızca açlık ve hastalıklar gibi problemlerle karşı karşıya kalmaz, aynı zamanda sınıfsal çatışma, toplumsal huzursuzluk, suç, şiddet ve kurumların tahribatı gibi anarşiye ve toplumun parçalanmasına neden olacak sorunlara da yol açılmış olur.

Yoksulluk insanların servet oluşturma kapasiteleri arasındaki farklılıklardan kaynaklanıyor olabilir, ama sınıf çatışmaları, suçlar, şiddet, toplumsal huzursuzluk vb. sorunlar toplumdaki genel sosyoekonomik adalete yansıyan insan kaynaklı etmenlerden kaynaklanmaktadır ve toplum bunları düzeltemeyebilir.

Toplumun bazı üyelerine servet oluşturmak ve ekonomik durumlarını iyileştirmek için fırsat tanınmaması, ekonomik sis-

temin bir sonucudur. Toplum, kurumların bazı kesimlerin girişimsel potansiyellerini ortaya koymalarını engelleyecek yollar geliştirmesine ya da servet oluşturma kapasitesine sahip olmayanların diğerlerin oluşturduğu serveti paylaşması gerekliliğini yadsımasına ortam sağlayabilir. Servet oluşumu, beşerî sermaye ile var olan ve fiziksel sermayeyi de (ve beşerî sermayeyi de) kapsayan servetin bir bileşiminden meydana gelir. Eğer toplum var olan servetin sadece toplumun zaten varlıklı olan kesiminde dolaşmasını sağlarsa, beşerî sermayenin ciddi bir kısmı kendileri için servet oluşturmak ve ekonomik konumlarını iyileştirmek için fiziksel sermayeye ulaşamayacaktır. Tek seçenekleri (zengin kesimlerden) birinin kendilerine ait beşerî ve fiziksel sermayeyi kiralaması ve bu şekilde kendi ihtiyaçlarının karşılanmasını sağlaması için beklemek olacaktır. Eğer nüfusun, servetin çoğunun kontrolünü ellerinde tutan varlıklı kesimleri bir azınlık oluşturuyorsa, insan kaynağı olan kitleler kiralanmak için daha fazla beklecekler ve yoksulluğa daha fazla gömüleceklerdir. Bir önceki kısımda girişimsel israf üzerine yapılan incelemede bu durumun neden yaşandığı zaten anlatılmıştır.

Toplumun belli kesimlerin mahrumiyet hissetmelerine katkıda bulunan diğer bir etmen de durumları iyi olan insanların muhtaç olanlara ihtiyaçlarını ortalama bir düzeyde olmasa bile en azından kritik düzeyde karşılamaları için yardım etme çabalarının zayıflamasıdır. Dolayısıyla, ellerinde var olan kaynakları kullanarak servet oluşturma çabaları kritik ihtiyaçlarının karşılanması gerekliliği karşısında tükenecektir ve kendi durumlarını ya da gelecek nesillerinin ekonomik konumlarını iyileştirebilmek için ellerinde hiçbir şey kalmayacaktır.

Bu etmenlerin ikisinin de; hem servet oluşturma vasıtalarına ulaşamıyor olmanın hem de toplumun varlıklı kesimlerinin fakir insanların ihtiyaçlarını en azından kritik düzeyde karşılamak için yardım etme çabalarının az oluşunun kökleri; insanların iktisadi davranışlarında ve bu insan davranışlarını toplumdaki

sosyoekonomik adaleti iyileştirecek şekilde düzenleyecek gerekli kurumların ve homeostazik kontrol mekanizmasının olmayışında yatmaktadır.

Sürdürülebilir Kalkınma ve Çevre Kirliliği

Eğer bir tüketici ihtiyaçlarını ve kaynakları üzerinde yaptığı harcamaları, refahını ve şahsi gelişimini göz önünde bulundurarak dengeliyorsa davranışı, belli bir sürdürülebilir gelişim algısı üzerine kurulmuş demektir. İnsanlar ihtiyaçlarını karşılamakta uzaklaşıp arzularını tatmin etmeye yöneldikçe (kurumsal değişiklikler, artan zenginlik ya da diğer sebeplerden dolayı), tüketicilerin rüştu bozulmakta ve çevre, gelecek nesiller için kalkınmanın sürdürülmesi vb. konular ikinci planda kalmaktadır. Sürdürülebilir bir kalkınma herkesin refahı için gerekli olduğundan dolayı, kurumsal çerçevenin görevi sürdürülebilir kalkınmaya karşı çalışan etmenlere yönelik bir güvenlik bekçisi rolü üslenmek ve alınan kararların sürdürülebilir kalkınmanın gereklilikleri ile uyum içerisinde olmasını sağlamak için gerekli kurumsal hükümlerin devreye sokulmasını ve homeostazik kontrol mekanizmasının geliştirilmesini sağlamak olacaktır. Toplumun varlıklı üyeleri ihtiyaçları olmayan çeşitli isteklerini tatmin edebilmek için çevre için olumsuz sonuçlarla karşı karşıya kalmadan öncelikli ihtiyaçlarının peşine düşmek zorunluluğundan kolayca kaçınabilir. Toplumdaki varlıklı kesimlerin yarattığı özendirme etkisi, toplumun geri kalanının aldığı iktisadi kararlar üzerinde kuvvetli bir etkiye sahiptir. Sürdürülebilir kalkınma riski, orantısız gelir dağılımının olduğu toplumlarda daha da yüksek olacaktır. Tıpkı yoksulluk gibi, orantısız gelir dağıtımı da tedavi edilmesi gereken bir iktisadi hastalıktır ve çözümü, kurumsal yapılanmada yatmaktadır.

Ekonomide Piyasalar

Bir ekonomide piyasalar sistemi, ister serbest olsun ister kontrol ediliyor ya da düzenlenmiş olsun, bir insan vücudundaki dolaşım sistemine benzer bir işleve sahiptir. Eğer bu sistem işlev bo-

zukluğu gösterirse tüm vücut da işlev bozukluğu gösterecektir ve eğer düzgün çalışırsa vücut da düzgün çalışacaktır. Aynı şey tüm toplumdaki piyasalar arasındaki ilişkiler için de geçerlidir. Dola-
yısıyla, piyasa sistemini anlamak ekonominin ötesine geçmeyi
gerektirir. Lindblom'un (2001) söylediği gibi, "Ekonomi diye bir
şey varsayıp sonra bu varsayımın bir kapsam tanımlamasına izin
vermekle piyasa sistemi hakkında bir fikir edinmek mümkün de-
ğildir. Toplum hakkında düşünün, ekonomi hakkında değil."

Ana akım iktisadın da ifade ettiği gibi, rekabetçi serbest pi-
yasalar verimliliği sağlamak için uygun mekanizmalardır, ancak
tüm tüketicileri, girişimcilerin ve işçilerin ihtiyaçlarını karşıla-
yabilmeleri için piyasaların ürünlerin ve hizmetlerin üretim ve
dağıtımında bir akım çizgisine ihtiyacı vardır. Bu açıdan bakıldı-
ğında gerekli olan; ürünlerin ve hizmetlerin giriş ve çıkışlarını,
toplumun tüm üyelerinin ihtiyaçlarının karşılanması bağlamın-
da iktisadi etmenlerin piyasaya erişim ve çıkışlarını, toplumun
ürün ve servislerin piyasaya girişlerini ve piyasadan çıkışlarını
yönetmesini sağlayan özgürlüklerini ve yasal ve ahlâki çerçeve-
lerde düzenlemelerini anlamaktır. Bizim iktisadımız, bir toplu-
mun piyasalar sistemini, toplumun ihtiyaç duyduğu ürünleri ve
hizmetleri ihtiyaç duyan herkes için üretim ve dağıtım koşulları
açısından ele alacaktır; aynı şekilde A&F'nin vücudun tüm par-
çalarına kan ve oksijen taşıyan dolaşım sistemini incelediği gibi,
bizim iktisadımız da piyasaların nasıl işlediğini incelerken ben-
zer bir yaklaşımı benimseyebilir. Bu inceleme ana akım denge
koşulları analizinin ötesine geçecektir. Piyasalardaki dengeyi ve
bu dengenin fertler ile toplumun kaynaklarını dengeli bir şekilde
paylaştırıp dağıtımları üzerindeki etkisini inceleyecektir.

Bizim analitik çerçevemiz de piyasaların reklam kampan-
yaları ve pazarlama stratejileri üzerinden tüketicilerin, kaynak
sahiplerinin ve girişimcilerin iktisadi seçimleri üzerinde oluştu-
rabilecek olumsuz (ya da olumlu) etkileri analiz etmemize yar-
dımcı olacaktır. Piyasalar (bazen piyasada üretken olmayan spe-

külasyon olarak isimlendirilen) kumar gibi hastalıklar üzerinden de büyüebilmektedir. Piyasalar, bazı ürünlerin ve hizmetlerin arz, talep yahut fiyatlarında doğaları gereği var olan belirsizlikler üzerinden girişimciler ve kaynak sahipleri için farklı blokajlar ve engeller geliştirebilir.

Piyasalar homeostazik kontrol mekanizmasının önemli ve etkili bir parçası olarak düşünülebilir ve iktisadi davranışlardaki ekonomik hastalıklara yol açma potansiyeli olan dengesizlikleri düzeltmek için kullanılabilir.

A&F tarzı bir çerçeve kullanarak, çarşı ve pazarları ekonominin kalbi olarak, piyasalara erişim ve piyasalardan çıkış kanallarını da ekonomideki kan damarları olarak düşünebiliriz. Bu bizim ekonomide ürünlerin ve hizmetlerin dengeli bir şekilde dağılımının doğasını tanımlamamıza ve denklik koşullarında piyasalarındaki dengeyi bozacak kısa süreli bir değişim olması durumunda dengenin tekrar kurulmasını sağlayacak bir tür homeostazi olup olmadığını görmemize yardım edecektir. Ürünlerin ve servislerin (tıpkı kanın taşıyıcı sıvı olması gibi) insan ihtiyaçlarını karşılayan özelliklerin taşıyıcısı olmasıyla, piyasa sistemi insan ihtiyaçlarını iktisadi etmenlere iletir ve kardiyovasküler sistemin besin, oksijen, hormon vb. taşıdığı maddeler ile yaptığı değişiklikleri yapar. Piyasa sistemi ile dolaşım sistemi arasında kurulan analogi şu aşamada fazla yüzeysel gelebilir, ancak piyasalar üzerine daha ayrıntılı bir inceleme yapacağımız bölüme gelindiğinde bu tür bir çerçevenin piyasa sistemlerinin ekonomideki rolünün yanı sıra tüketicileri, işçilerin ve girişimcilerin iktisadi davranışlarının anlaşılması konusunda da son derece yararlı olduğu anlaşılabilecektir. Diğer yandan, sistem içerisinde kaynak sahipleri ve girişimciler tarafından ürünler ve servisler aracılığıyla piyasaya salınabilecek olan hastalıkların işgaline karşı bir kalkan vazifesi gören öğeler de tanımlanabilir. A&F tarzı bir yaklaşım edinmek, aynı zamanda piyasaların ya da piyasalar sisteminin ekonomiyi arındırma ve iktisadi etmenlerin ekonomik davranışlarını iyileş-

tirme hususunda görevlerini yerine getirmesini sağlayacak ya da engelleyecek koşulların anlaşılmasına da yardımcı olacaktır.

“Kardiyovasküler sistemin temel organları, kalp ve kan damarlarıdır. Kanı taşıyıcı sıvı olarak kullanan kardiyovasküler sistem; oksijenin, besinlerin, hormonların ve maddelerin hücrelere iletilmesini ve onlardan alınmasını üstlenerek alış verişini sağlar. Kan hücreleri ve kandaki kimyasallar vücudu bakteriler, toksinler ve tümör hücreleri gibi “yabancı işgalcilerden” korurlar. Kalp ise kanı pompalar ve kanın tüm vücut hücrelerine iletilmesi için kan damarları boyunca hareket etmesini sağlar.

Lenf sisteminin görevi de kardiyovasküler sistemin görevini tamamlayıcıdır. Organları lenf damarları, lenf düğümleri, dalak ve bademcikler gibi diğer lenf organlarıdır. Lenf damarları kandan çıkan sıvının tekrar kan damarlarına dönmesini sağlar ve böylece kan sürekli olarak vücut içerisinde dolaşım halinde tutulur. Lenf düğümleri ve diğer lenf organları vücudun temizlenmesini, böylece hücrelerin bağışıklıklarını korumasını sağlar.” (Marieb, 2006: 44).

Makro iktisat: Toplumda İktisadi Denge

Kamu Politikası ve Refah İktisadı

Bireylerin iktisadi davranışları yanlışlık, aksaklık göstermeye başladığı zaman, toplum tedavi edilmesi gereken hastalıklara maruz kalır ve fertler ile toplumun refahı düşer. Eğer toplum kendisi bu hastalığın çaresine bakıp tedavi edemezse, devletin olaya dâhil olması ve hem bireysel düzeyde refahın hem de toplum düzeyinde sosyal refahın arttırılabilmesi için bireylerin iktisadi davranışlarını düzenletecek kurumlar geliştirecek halk politikaları kisvesinde bir müdahalede bulunması gerekebilir. Bu çeşitli politika alternatiflerinin toplumsal olarak çekici olmasını aynı zamanda da fertlerin refahlarındaki değişimin kıyaslanma-

sını gerektirmektedir. Bu da karar alıcı mekanizmalar tarafında bir değer yargısını gerekli kılmaktadır. Ana akım iktisadın değer yargıları için bir temel sağlamadığı bugün genel olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla kişiler arası bir kıyaslama yapmak mümkün değildir.

İktisadi analiz için A&F tarzı bir çerçeve kullanmak bu sorunun üstesinden gelmemize yardımcı olabilir. A&F analizi için, her bir organın tüm vücudun hayatta kalması bağlamında sahip olduğu işlevlerin amaçları zaten bilinmektedir. Sağlıklı olmak, işlev bozukluğu, dengesizlik vb. kelimelerden oluşan bir terminolojinin kullanılıyor olmasına rağmen, analizin herhangi bir aşamasında herhangi bir yargı normatif olarak değerlendirilmektedir. Hâlbuki bu kelimeler başka bir bağlamda kullanıldığı zaman değer yüklü bir terminoloji olarak görülebilir.

Bizim analiz çerçevemiz de benzer bir yaklaşımı benimsediği için, kişiler arası bir karşılaştırma tasarlanabilir. Her toplumun belli bir dünya görüşü vardır. Herhangi bir dünya görüşü altında, insan faaliyetlerine dair ihtiyaca dayalı hedefler tarafsız bir şekilde tanımlanabilir. Aynı şey kişiler arası kıyaslamalar, toplumsal refahtaki değişimler ve politika opsiyonları arasında bir seçim için kriterler için de bir temel görevi görebilir. Çok geniş kategorilere sahip “ihtiyaçlar” arasında, aynı dünya görüşünü paylaşan ve hayatlarında benzer hedefler güden insanlar için ortak bir hiyerarşi kurulabilir. Ancak bu hiyerarşi, toplumun tercihlerine göre parlamento, din vb. dış kaynaklardan bir yetki alabilir.

Aynı analogiden devam edersek; eğer mevcut ekonomi servetin birkaç elde toplanması ya da işsizlik gibi toplumun refahı üzerinde olumsuz etkilere sebep olan iktisadi hastalıklara sebep olan bir parasal sisteme sahipse karar verici merciler, bu parasal sistemi daha fazla güçlendirmek için iktisatçılardan tavsiye isterler. Bu da bir israftır çünkü iyi bir şey değildir.

Bizim iktisadımız, iktisatçıların (tıpkı bir hekim gibi) toplumun dünya görüşü ve kurumsal düzeniyle uyumlu iktisadi hedef-

ler doğrultusunda ekonomiyi ve iktisadi davranışları ele alırken tarafsız değerlendirmeler yapmasını sağlayacak A&F tarzı bir çerçeve sağlayabilir. İnsanların refahını arttırabilmek için ihtiyaçların dengeli bir şekilde giderilmesi anlayışına odaklı olan bu yaklaşımın önemli bir katkısı da, kişiler arasında ihtiyaçların kıyaslanmasına olanak sağlaması ve bu şekilde refah analizini uygulanabilir ve anlaşılabilir kılmasıdır.

Bizim İktisadımızdan İslami İktisada: Bizim Çerçevemizin İslami İktisatla İlgisi

Yukarıda yürütülen tartışmalar, İslam'a ya da İslami iktisada bir gönderme yapmadan alternatif bir iktisadi analiz çerçevesi sunmuştur. Bu çerçeve, iki amaçla oluşturulmuştur:

1. Ana akım iktisadi analiz çerçevesi kapsam olarak son derece dardır ve iktisadi davranışların daha kapsamlı ve gerçekçi bir şekilde incelenmesine olanak vermemektedir. Herhangi bir dünya görüşüne sahip olan bir toplumun iktisadi davranışlarının analizi için uygulanabilir değildir. Yukarıda özetlediğimiz bizim çerçevemiz ise farklı dünya görüşlerine sahip olan toplumlar için müstakil iktisadi analizler yapmaya uygundur.

2. Yukarıda özetlediğimiz bizim çerçevemiz, İslami hayat sisteminin iktisat ile ilgili yönlerinin bilimsel analizinin yapılmasına olanak sağlayabilir; sadece İslami yaşam sisteminde iktisadın bilimsel bir şekilde analiz edilmesini sağlamak için değil, aynı zamanda İslam iktisadı ilkeleri üzerine inşa edilen bir ekonominin nasıl idare edilebileceğine dair çıkarımlar yapmak için de yarar sağlayacaktır.

Teoriyi Öngörü Amacıyla Kullanmak

Eğer yukarıdaki teoriyi benimsersek herhangi bir şeyi atmış olur muyuz? (Ana akım) iktisadın insan davranışlarının iktisadi yönlerinin tahmin edilmesinde faydalı olduğu iddia edilir. Bizim teorimiz de öngöründe bulunmak için kullanılabilir olacaktır. İh-

tiyaçların, ürünlerin taleplerine ve arzlarına dönüştürülmesinin yukarıda özetlenen analitik çerçevenin bir parçası olduğu daha önce açıklanmıştı. Bu çerçeve sadece ana akım iktisadın yaptığını iddia ettiği gibi öngöründe bulunmayı mümkün kılmakla kalmayacaktır, aynı zamanda kendine özgü iki özelliği söz konusudur:

1. Bu öngörüler insan davranışlarına dair daha gerçekçi varsayımlara dayandırılacaktır ve aynı zamanda insan davranışlarında fitri olarak var olan denge kurma mekanizmasını da göz önünde bulundurmuş olacaktır.

2. Arz ve talep edilen ürünlerin, ihtiyaçların karşılanma düzeyi ile doğrudan bir ilgisi olması dolayısıyla, tüm karar alıcı mercilerin amaçladığı ama iktisatçılardan bir destek alamadığı bir olgu olarak, toplumdaki insanların refahındaki değişiklikler de öngörülebilir olacaktır.

Ana Akım İktisat Teorisi Tamamen Kullanışsız mıdır?

Ben, bizim inançlarımızla çatışmadığı sürece onların iktisadından her şeyi ithal edebileceğimizi söyleyen İslam iktisatçılarına katılmıyorum. Bu bizim, onların iktisat felsefesine inandığımız ve farklılıkların sadece detaylarda olduğu anlamına gelir. Bizim yapmaya çalıştığımız şey ayrıntılarda gizli olan şeytanı bulmaya çalışmak değildir.

Her ne kadar tüketici davranışlarını yöneten kuvvet, ihtiyaçlar olsa da, birçok durumda içgüdüsel arzular da tüketici davranışlarını belirleyen bir faktör olmaktadır. Ana akım iktisadi tüketici davranışları analizi, yönlendirici dürtünün “ihtiyaçlar” değil içgüdüsel arzular olduğu durumlarda geçerli olabilir. Ana akım teori tüketici davranışlarındaki olağandışı, istenmeyen, sağlıksız durumlarda hâlâ geçerli olabilir. İnsan doğasının karanlık yönü incelenirken hâlâ uygulanabilir olacaktır.

Alkol ve uyuşturucu tüketimi, pornografi piyasası, gayrimeşru ve anormal cinsel aktiviteler için harcanan paralar, suç faa-

liyetleri için harcanan kaynaklar, (profesyonel) dilenci iktisadı, fuhuş iktisadı, toplum tarafından kınanan ya da kanunlarla yasaklanmış olan ürünlerin tüketimi, eğlence, oyunlar ve kumar için harcanan paralar, göz kamaştırıcı sporlar için aşırı kaynak tüketimi, güreşmek ve diğer göz boyayıcı eğlenceler ve benzeri davranışlar, yukarıda anlatılan ihtiyaç temelli çerçevede analiz edilemez. Ana akım fayda temelli yaklaşım bu tür davranışların analizi için daha uygun ve elverişli bir çerçeve sunacaktır.

Fayda temelli çerçeve, insan davranışlarının ihtiyaçların ve faydanın çakıştığı durumlardaki analizinde anlamsız olmayabilir. Daha önce de söylendiği gibi, bazı ihtiyaçlar içgüdüsel arzular için de çekici olabilir (belli bir seviyede gıda tüketimi, belli bir seviyede giysi alımı, belli bir seviyeye kadar barınma vb.). İnsan davranışının bu tür yönleri için fayda temelli yaklaşımın mı yoksa ihtiyaç temelli yaklaşımın mı kullanıldığı önemli olmayabilir. Ancak bazı ihtiyaçlar vardır ki, içgüdüsel arzular için çekici olmayabilir, yine de karşılanmaları gerekir (eğitim, dinî yükümlülükler, genel olarak toplumun ihtiyaç duyduğu şeyler vb.) ve içgüdüsel arzular bu ihtiyaçların karşılanmasına karşı koyabilir ama kontrol altında tutulmaları gerekir. Bu tür durumlarda sadece ihtiyaç temelli yaklaşım uygulanabilir olacaktır ve fayda temelli yaklaşım pek bir anlam ifade etmeyecektir. Ancak bu iki durum birbirinden ayrılabilir olmadığı için, fayda temelli yaklaşımın uyumlu olduğu alanlara uygulanması bile tüketici davranışlarının genel bir tablosunu çıkarmamıza yardımcı olmayacaktır.

Bizim Teorimizi Test Etmek

En son mesele, yukarıda anlatılan teorinin test edilebilir olup olmadığıdır. Gerekli veriyi elde edebilecek miyiz ve nerden edeceğiz? Bu tür detaylara girmek, bu makaleyi bu tür bir çalışma için kabul edilebilir boyutların çok üstüne çıkaracaktır. Burada, teorinin nasıl test edilebileceğine dair çok kısa bir tarif yapacağım. Ampirik verilerimizin temel kaynağı, evlerde yapılacak anketler olacaktır.

Tüm ülkeler evlerde yapılan anketler üzerinden istatistik toplama ve takip etmek gibi kullanışlı bir sisteme sahiptir. Aynı zamanda standardize de edilmişlerdir. Bu da teorimizi uygulamak ve ihtiyaçların karşılanması, davranışların dengelenmesi ve refah açısından öngörülerde bulunmak için yeterli bir araçtır.

Birçok İslam ülkesi de dâhil çoğu ülkenin, toplumun değişik yönleriyle ilgili istatistik derlemek ve toplamak için özenle hazırlanmış iletişim ağları vardır. Bu ağlar, bizim analiz çerçevemizde İslami iktisadını analiz amacıyla ihtiyaç duyulan veriyi toplamak için kolaylıkla kullanılabilir. Örneğin, hane gelir-gider anketleri çoğu ülkelerde düzenli aralıklarla yapılır. Bu tür anketler, bizim çerçevemizde ihtiyaç duyduğumuz analiz türü için en kuvvetli vasitalardan biri olabilir; bu anketler için hazırlanan soru çizelgelerinin uygun bir biçimde şekillendirilmesi gerekebilir. Ne gariptir ki, şu an kullanılmakta olan anketler, ana akım iktisat teorisi temel alınarak hazırlanmamıştır. Çoğunlukla toplumun şu anda var olan ve gelecekte ortaya çıkacak ihtiyaçlarının ne kadar karşılayabildiğini belirlemektedir ve bu ihtiyaçlar toplumun isteklerine göre değil, karar alıcı ve planlayıcı merciler tarafından tanımlanmış olan bazı hedef kriterlere göre belirlenmiştir. Bu anketler, bu makalede de açıklandığı gibi eğer bir teoriye bağlı olarak uygulanırlarsa, daha iyi sonuçlar vereceklerdir. Bu tür anketler bizim analizimiz için bol miktarda bilgi sağlayabilir, özellikle de bizim iktisadımızın parametrelerini ölçmek için gerekli olan veri bu şekilde elde edilebilir. Normal dağılım, enine keside uygulanacak ekonometrik teknikler ve bu tür anketlerden alınacak zaman serisi verileri gibi istatistiksel araçlar, sapmaların hesaplanması için gayet ciddi ölçütler sağlayabilir. Bu tür araçları geliştirmek ve uygulamak bir araştırma konusu olacaktır.

Davranış normlarıyla gösterilen uyumun olduğunu yahut farklılıkların çeşitli yönlerini ölçmek ve tanımlamak için yardımcı olabilecek başka bir veri kaynağı da, “fikir araştırması” olarak bilinen anketlerdir. İnsanların olgular hakkındaki, doğaları ge-

reği niteliksel oldukları, değer temelli oldukları ya da insanlar kesin bilgiler vermekten hoşlanmadığı için normalde ölçülemez olan algılarını ölçmek için kullanışlı araçlardır. Örneğin, eğer evlerde ne kadar elektrik, su, gıda vb. israf edildiğini öğrenmek istiyorsak, bunu kullanılan ya da israf edilen miktarlar üzerinden belirlemek zor olabilir. Ama insanlar, evlerinde israf yapıyor olsun olmasın, komşuları israf konusunda şımarıkça davranıyor olsun olmasın ya da içinde yaşadıkları topluluk bir bütün olarak kaynaklarını israf ediyor olsun olmasın, insanların paylaşmaya gönüllü oldukları bir algıları vardır.

Kaynakça

Ahmed H. (2002). *Theoretical foundations for Islamic economics*. Jeddah: Islamic Research and Training Institute.

al-Abbadi, A. D. (1974). *al-Milkiyyat fı al-shari'at al-Islamiyyah-tabee'atuha wa wazeefatuha wa qayyuuduha: Dirasat muqaranah bil qawaneen wan Nazm al-Wadiyyah (in Arabic)* [Ownership in Islamic law; its nature functions and limitation: A comparative study with the conventional law]. Amman: Makataba al Aqsa.

al-Shatibi, Abu I. *al-Muwafiqat: The book of maqasid shari'ah (Objectives of Islamic law)*.

Central Intelligence Agency. *World fact book*.

Khan, M. F. (1995). *Islamic futures and their markets*. Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.

Kolbe, R. (1988). *Understanding futures markets* (2nd ed.). London: Scott Forman and Company.

Lindblom, C. E. (2001). *The market system: What it is, how it works? And what to make of it*. New Haven, CT & London: Yale University Press.

Marieb, E. N. (2006). *Essentials of human anatomy & physiology*. San Francisco: Pearson/Benjamin Cummings.

Marshall, A. (1920). *Principles of economics* (8th ed.). London: Macmillan and Co., Ltd.

Maslow, A. (1954). *Motivation and personality*. New York: Harper and Row.

Mill, J. S. (1848). *Principles of political economy with some of their applications to social philosophy*. Boston, MA: C.C. Little & J. Brown.

Robbins, L. (1984). *An essay on the nature and significance of economic science* (3rd ed.). London: New York University Press.

Rothbard, M. N. (1956). Towards a reconstruction of utility and welfare economics. In M. Sennholz (Ed.), *On freedom and free enterprise: The economics of free enterprise*. Princeton, N.J: D. Van Nostrand.

Rothbard, M. N. (1997). *The logic of action one: Method, money and the Austrian school*. London: Edward Elgar.

Smith, A. (1776). *Wealth of nations* (The Harvard Classics, Vol. X, Ed. C. J. Bullock). New York: P.F. Collier & Son, 1909–14.

TVNZ. (2013). *Up to half of world's food goes to waste, Report says*. ONE-NEWS. Retrieved January 11, 2012 from <http://tvnz.co.nz/world-news/up-half-s-food-goes-waste-report-says-5316465>.

Wright, N. (1974). *Understanding human behavior*. New York: BPC Publishing Limited.

İslam Ekonomisini Yeniden Tanımlamak*

“Üzerinde hiçbir şüpheye yer olmayan bu ilahi kelâm Allah’a karşı sorumluluklarının bilincinde olanlara bir rehber (olarak indirilmiş)tir.”

Önsöz

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Mesnevî’sinden; “Karanlık-taki Fil”:

Hindular, halka göstermek için bir fili karanlık bir ahıra getirirler. İnsanlar karanlıkta göremedikleri için elleriyle dokunarak fili tanımaya çalıştılar ve neresine dokunurlarsa ona göre hayvanın bir oluğa (burun), bir yelpazeye (kulak), bir sütuna (bacak) ve bir tahta (sırt) benzediğini düşündüler

Duygu gözü ancak avuca, ancak köpüğe benzer.

Avuç bütün fili birden elleyemez ki!

Denizi gören göz başka, köpüğü gören göz başkadır.

Köpüğü bırak da denizin gözüyle bak sen.

Köpükler, gece gündüz denizden meydana gelir, onları deniz harekete getirir.

* İngilizce’den çeviren Gülnihal Kafa.

Fakat sen ne şaşılacak şey, köpüğü görüyorsun da denizi görmüyorsun.

Biz, gemilere benziyoruz.

Aydın denizin içindeyiz de gözlerimiz görmüyor, birbirimize çarpıp duruyoruz.

Gerçeği algılamanın farklı yolları görünüşte çelişkilere yol açabilir. Bu çelişkileri çözmeyi öğrenmek ve görünüşte çelişiyor gibi görünen tasvirleri bir araya getirerek gerçeğin kapsamlı bir tablosunu çizmek, İslam öğretisinin temel yönlerinden biridir.

Giriş

Literatürümüzde, İslam iktisadına dair kimi birbiriyle çelişen ondan fazla tanım vardır. Örneğin, Sıddıkî'nin (2011) tanımını gibi. Bu çalışmanın amacı İslam iktisadının ne olduğuna dair yeni bir tanım önerisi getirmek ve bu tanımdan kaynaklanan çıkarımları açıklamaktır. Bu tanım diğerlerinden daha geniştir ve onları da kapsamına almayı hedefler, tıpkı bir filin farklı yorumlarından yola çıkarak büyük bir resim çizmek gibi. Bu tanımın en önemli yönü, doğrudan İslami kavramlar üzerine inşa edilmiş olması ve diğer bildiğim tüm tanımlar gibi İslami ve Batılı fikirleri birbirine karıştırmamasıdır.

Tanım: İslam iktisadı, Allah'ın iktisadi meselelere ilişkin emirlerini bireysel yaşantımızda (mikro), cemaatlerimizde meso (orta) ve ümmet genelinde (makro) yerine getirme çabası/mücadelesidir.

Bu tanımın anlaşılabilmesi için içeriğinin açıklanması gerekir. Bu tanımın birçok bileşeni, genelde sosyal bilimlerde ve özelde iktisat temeline oturtulmuş metodolojik varsayımlara doğrudan karşıttır.

İslam iktisadının, Allah'ın (c.c.) takdir ettiği şekilde, ekonomi ile ilgili meselelerde dini hâkim kılmak için mücadele etmek ol-

duğunu anlamak büyük önem arz etmektedir. Dini hâkim kılmak için çabalamak ya da mücadele etmek ibadettir ve bir Müslümanın tüm hareketleri ibadet olmalıdır, çünkü bizler sadece ibadet etmek için yaratıldık. Bu, hareket merkezli bir tanımdır ve sosyal bilimlerle ilgili ortaya konan Batılı görüşlere son derece zıttır.

Zıtlık 1: Farklı Bilgi Teorileri

Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerim'de, "Bizim yolumuzda çaba harcayanları Biz elbette yollarımıza iletiriz." diye söz vermektedir. Bu demektir ki, ihtiyaç duyduğumuz bilgi, biz dini hâkim kılmak için çaba sarf ederken bize verilecektir. Bu, son derece dinamik ve deneyimsel bir bilgi görüşüdür. Aşağıda kısaca anlatılan ve dünyevi yaklaşımlardan elde edilen Batılı bilgi teorileriyle taban tabana zıttır.

Batılı bilgi teorileri, seküler düşünürlerin Hristiyanlığı itibarsızlaştırma ve akli bilgi için başlıca kaynak hâline getirme çabalarının bir sonucu olarak doğmuştur. Aydınlanma filozoflarının teorileri şu anki düşünce hayatına hâkimdir ve ona yön vermektedir. Şu an egemen olan bilgi felsefesi, bilgiyi doğru, gerekçelendirilmiş inanç olarak tanımlamaktadır. Oysa iman, bilinmeyene inanmaktır. Ama seküler bilgi anlayışı, inançlarımız için akla ve gözlemlenebilir kanıtlara dayandırılmış gerekçeler göstermemiz gerektiğini söyler. Mantıksal pozitivizm bunu daha ayrıntılı bir şekilde açıklar. Gerekçelendirme, gözlemlenebilir gerçeklere ve mantığa dayandırılmalıdır; kişisel deneyimlere müsaade edilemez.

Doğrusu, insanların sahip olduğu bilginin büyük çoğunluğu deneyime dayalıdır ki bu da eşsiz ve kişisel oldukları anlamına gelmektedir. Sahip olduğum, araba kullanmak ve bir dili konuşmak gibi bilgiler benim kişisel deneyimlerim üzerine inşa edilmiştir. Bu inanca indirgenemez ve aynı zamanda gerçeklere ve mantığa da dayandırılmamaktadır. İnsani bilgiye getirilen gerçeklere ve mantığa dayanma gibi pozitivist sınırlamalar fazlasıyla

la dardır. Benzer bir şekilde; bilgi, doğru ve gerekçelendirilmiş inanıştır, kısıtlaması da çok dardır. Batılı görüşler, seküler güçlerin Hristiyanlığa karşı verdiği savaş sırasında oluşmuştur ve dinî fikirlere karşı dünyevi olanları desteklemek için ortaya atılmıştır. Bu durum neden yanlış olduklarını yeterince açıklamaktadır.

İnsani bilgi genel olarak deneyim temellidir ve eşsizdir, çünkü her birey kendine özgün deneyimlere sahiptir. Adaletsizliğe karşı verdiğimiz mücadele süreci, bizde bazı manevi kabiliyetler geliştirir ve bu kabiliyetler, metinler ya da teoriler üzerinden anlatılamaz. Ayrıca hayati öneme sahip olan bilgi türü de budur. Bu bilgi, Peygamberimiz Hz Muhammed'in (s.a.v) arkadaşlarının kalplerine verilmiştir ve dünyada bir devrim yapılmasını sağlamıştır. İslami bilgi üç bilgi türünü de kapsar –hakikat bilgisi, teknik bilgi ve hikmet (tatbiki bilgelik)– ve kendisi de bu üç bilginin ayrılmaz bir karışımıdır. Normatif ve pozitif bilgilerin birbirinden ayrılabilmesi ve bu şekilde incelenebileceği fikrinin aksine, biz tüm bilgi türlerinin birbirini desteklediğine ve birbirinden ayrı bir şekilde tam olarak anlaşılamayacağına inanıyoruz.

Bilgi teorilerimiz Batılı teorilerden böyle taban tabana farklıyken, öğrenme ve öğretme yöntemlerimiz de aynı olamaz. Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v) bir öğretmen olarak gönderilmişti ve öğretmenlerin en iyisiydi. Buradan çıkarılması gereken sonuç, bizim de eğitimsel yöntemlerimizi ve teorilerimizi onun yöntemlerinden yola çıkarak biçimlendirmemiz gerektiğidir.

Zıtlık 2: İslam'da Tarafsızlığa ve Mesafeli Durmaya İzin Verilmez

Batılı görüşlere göre, sosyal bilimler insanları ve toplumları gözlemlene ilkesine dayanmalıdır ve bu toplumlarda ekonomik süreçleri yöneten hareket yasalarını keşfetmelidir. Bilimin amacı gözlemlenmek ve tasvir etmek, tahmin etmeye ve açıklamaya olanak sağlayacak modeller geliştirmektir. Bilim adamı tarafsız

ve kendisini olaylardan soyutlamış bir gözlemcidir; incelediği sürece müdahale etmemelidir.

Bu görüş, İslami bakış açısına çarpıcı bir şekilde zıttır. Hepimizin açık bir şekilde görebileceği gibi, bu gezegen üzerinde insanların ekonomik ilişkilerinde ciddi haksızlıklar dönmektedir. İslam, haksızlığı tarafsız ve mesafeli bir gözlemci olarak gözlemlememize izin vermez. Eğer yanlış giden bir şeyler görürsek, onu değiştirmek için mücadele etmemiz gerekir. Eğer bu mümkün değilse, sözlerimizle ona karşı çıkmamız gerekir. Eğer bu bile mümkün değilse, kalplerimizle karşı çıkmamız gerekir ki bu imanın en düşük derecesidir. Bu demektir ki, eğer bir kimse bir adaletsizlik karşısında ya da Allah'ın kanunlarının ihlal edildiğine şahit olduğunda tarafsız kalıyor ve kendini olayların dışında tutuyorsa, az miktarda bile iman taşımıyor demektir. Dolayısıyla, tarafsız ve mesafeli bir gözlemi öngören Batılı bilimsel metodoloji, Müslümanlar tarafından kullanılamaz.

Bu durum, İslam iktisadının ekonomik adaleti tesis etme mücadelesi olarak tanımlanması gerektiği fikrini destekler. Dünyayı belli bir mesafeden gözlemlemeyi gerektiren pasif bir aktivite olarak tanımlanamaz, çünkü biz Müslümanlara mesafeli durma izni verilmemiştir.

Zıtlık 3: Dönüşümsele Karşı Normatif/Pozitif

İslam iktisadının dünyayı değiştirmek uğruna aktif bir mücadele olduğunu anlamamak, normatif – pozitif ayrımına dair bir yanlış anlaşılmayı da beraberinde getirmiştir. İslam iktisatçıları, haklı olarak, *homo economicus*'a (iktisadi insana) karşı çıkmış ve yerine *homo Islamicus* (İslami insan) önerisini getirmişlerdir. Dünyaya betimleyici bir bakış açısıyla baktığımız zaman, insanlar *homo Islamicus*'tan ziyade *homo economicus*'a daha yakın gibi görünmektedir. Buradan yapılan çıkarım, İslam iktisadının dünyayı tanımlamak için kullanışlı olmadığıdır. Benzer bir şekil-

de, insanlar İslam iktisadının İslami toplumlara uygulanacak bir ekonomik teori olarak tanımlanmasının bir anlamı olmadığını, çünkü dünyada hiçbir yerde böyle bir toplum olmadığını iddia ettiler.

Mantıksal pozitivizm felsefesine göre, normatif önermeler anlamsızdır. Eğer bunu ciddiye alacak olursak, Kur'an'ın çoğu anlamsız demektir, çünkü İslam çoğunlukla normatif açıklamalardan oluşur. Aslında, İslam dönüşümseldir. Dünyayı daha ideal bir yere getirme mücadelesinden oluşur. Bu mücadelenin iki ögesi vardır:

1. İlk olarak ideal olanı tanımlıyoruz; ideal bir form tanımlamak gereklidir çünkü ulaşmak için çaba göstereceğimiz hedefi bizim için belirleyecek olan budur.

2. İkinci olarak, ona ulaşmak için çalışırız. İslam iktisadının önemli ve merkezi bir bileşeni, “Gerekli değişiklikleri nasıl yapmalıyız?” sorusunun cevabıdır.

Örneğin, Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v) bizim için ideal bir örnektir. Onun karakteri, bizim çabalarımız için bir örnek ve hedef konumundadır. Biz hiçbir zaman onun gibi olmayacağımızı biliriz, ama bu onu örneğimiz olmaktan çıkarmaz. Tıpkı bunun gibi, *homo Islamicus* mükemmel olsa da, bu onu kulanışsız kılmaz. Tanımsal doğruluk, idealleri belirlerken gerekli *değildir*. Aksine, ideallerimiz çabalarımıza yol göstermesi için önemlidir. Tıpkı Kuzey Yıldızı'nı izleyerek yıldıza hiçbir zaman ulaşamayacak olsak da doğru yönü bulmak gibi...

Hata 4: Konvansiyonel Ekonomi de Dönüşümseldir

Genel geçer neoklasik iktisat, *pozitif bir bilim olma* iddiasındadır. Bu da demektir ki, tanımlayıcılığı üzerinden doğrudur. Bu fikir Müslüman iktisatçılarca genel olarak kabul edilmektedir. Bazıları İslam'ın normatif teorilerinin bilimsel olmaması özelli-

gine ek olarak, İslam iktisadının tanımsal doğruluğunun olmasından dolayı utanç duyar. Diğerleri ise Kur'an'ın insanları bencil, açgözlü ve daima daha fazla lüks tüketmeye meyilli olarak tanımladığını göstererek İslam'ın da tanımsal doğruluğa sahip olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Yani Kur'ani teorilerin de neoklasik teorilere benzediğini iddia etmiştir. Bu hem neoklasik ekonominin hem de Kur'an'ın ciddi olarak yanlış anlaşılmasıdır.

İktisadi teorinin pozitif olduğu iddiası yanlıştır. Neoklasik teori tanımsal olarak doğru *değildir*. Aslına bakarsanız, neoklasik teori bir ideal varsayımında bulunmaktadır: “mükemmel” rekabet dünyası. Böyle bir dünyanın var olmadığını herkes bilir; bu dünya idealize edilmiştir. Teori, sıfır işlem maliyeti, herkes için bilgiye tam ulaşım, sıfır dışsalılık ve daha fazlasını içeren ve içerdiklerinin hiçbirisi gerçek dünyaya uymayan uzun bir varsayımlar listesine dayanmaktadır. Böyle bir dünyanın mükemmel olacağı ve mümkün olan en verimli şekilde maksimum bolluğu sağlayacağı iddia edilmektedir. Bu yüzden ekonomi, piyasa aksaklıklarını, bozucu vergileri ve gümrük tarifelerini, tekelleri, dışsalılıkları vs kaldırmak için üretilen stratejilerle doludur. Yani, her ne kadar aksi iddia edilse de, ekonomik teorilerin hedefleri de dönüşümseldir.

Aslında, sosyal bilimlerin çoğunluğu bu tür teorilerden oluşmaktadır: İdeal durum tarifleri ve bu idealize edilmiş duruma ulaşabilmek için neyi nasıl değiştirmemiz gerektiğine dair reçeteler. Ama doğa bilimleri böyle değildir ve sosyal bilimler de doğa bilimlerinin çizgisine uyacak şekilde biçimlendirildiği için yanlış bir metodoloji seçmiştir.

Hata 5: Kur'an'ı Yanlış Anlamak

Müslüman yazarlar arasında İslami öğretilerin bencil ve kendi çıkarlarını maksimize etmeyen çalışan tüketici davranışları ile açgözlü ve kârını maksimize etmeye odaklı üreticilerden oluşan neoklasik iktisat teorisiyle uyuşup uyuşamayacağına dair tartış-

malar yapılmıştır. Bazıları, aşağıdakine benzeyen Kur'an ayetlerini öne sürerek İslami öğretilerin de insanları faydayı maksimize etmeye çalışır olarak tanımladığını ileri sürmüştür:

Kadınlara, çocuklara, altın ve gümüş (cinsin)den birikmiş hazinelere, soylu atlara, sığırlara ve arazilere yönelik dünyevi zevkler insanoğlu için çekici kılınmıştır. Bütün bu zevkler bu dünya hayatında tadılabilir, ama hedeflerin en güzeli Allah katında olanıdır. (Âl-i İmran Sûresi, 3/14).

Doğrusu, bu ayetin amacı tasvir değildir. Aksine, insanların içindeki bir zayıflığı, dünya nimetlerine düşkünlük eğilimini tanımlamaktadır. Aynı zamanda, Kur'an bizi bu düşkünlükler karşısında koyuvermememiz için uyarır. Bu normatif bir konumdur. Ancak, bizim normatif algımız Batılı normatif algısı gibi değildir. Normatif, kişisel dönüşümümüz için bir yöntemdir. Kur'an bize, eğer Allah'a itaat ederek bu eğilimlerimize karşı direnirsek, Allah'ın yakınlığını kazanacağımızı ve bunun da hedeflerin en güzeli olduğunu söyler.

Ve ona (kötülüğün ve iyiliğin) iki yolunu da göstermedik mi? (Beled Sûresi, 90/10).

Bu ayet, insanın iyi ile kötü arasında istediğini seçebileceğini göstermektedir –kötü eğilimlere boyun eğmek zorunda değildir. Cehennem ehli şeytanın kendilerini baştan çıkarmak için nasıl uğraştığından şikâyet ettiğinde, o sadece onlara bir öneri sunduğunu ve onların da kabul ettiğini söyleyecektir.

Yani bu ayet, İslami mikro iktisadın bir parçası olarak düşünülebilir. Bize nefsimizin baştan çıkmaya meyilli olduğunu öğretir ve bize daha yüce bir hedefe sarılarak bu eğilimlerle nasıl başa çıkabileceğimizi gösterir. Bu tavsiye üzerine hareket ederek, Allah'ın emirlerini yerine getirebiliriz ve İslam'ın emirlerinden biri olan içsel dönüşümümüzü gerçekleştirebiliriz.

Genel olarak Kur'an; kendimizi, toplumlarımızı ve dünyayı dönüştürmek için bir araçtır. Bu dönüşüm için en önemli sila-

hımız emr-i bil maruf ve nehy-i ani'l münker'dir ve bu, İslam ümmetinin ayırt edici bir özelliğidir. Kur'an, bu dönüşüm için vermemiz gereken çabayı nasıl devam ettireceğimize dair tamamlanmış ve mükemmel bir rehberlik yapar. Bu rehberliğin bazı yönleri aşağıda anlatılmıştır.

Zıtlık 6: İslami Mikro İktisat: Tüketici Teorisi

Batılı mikro iktisat, insanların istekleri ve arzuları karşılاندıkça refahın artacağını savunurken, İslam tam tersini doğru olarak kabul eder. İslam bizi meşru ihtiyaçlarımızı karşılamamız, yararsız arzularımızı ise bastırmamız için teşvik eder. Bu öğreti, ihtiyaçlarımızı karşılamamızı ama israftan kaçınmamızı teşvik eden şu ayette mükemmel bir şekilde özetlenmiştir:

Ey Ademoğulları! (Allah'a) kulluk olsun diye yapıp-ettiğiniz her işte kendinize çekidüzen verin; (serbestçe) yiyeğin için, fakat saçıp savurmayın: (çünkü) kuşku yok ki, O savurganları sevmez! (Araf Sûresi, 7/31).

İktisat teorisinin tanımlayıcı olduğu ama kural koyucu olmadığı söylenir. Aslında, birçok çalışma mikro iktisadi teorisinin insan davranışlarını etkilediğini göstermektedir. Yani insanlara, mantıklı insanların kendi bencil tüketimlerini maksimize etmeye çalıştığı ve bu bencil harcamaların ve açgözlülüğün toplum için görünmeyen bir el sayesinde en iyi sonuçları üreteceği öğretilirse, insanlar bu şekilde davranmaya başlarlar (bkz. Kirchgässner, 2005). Böylece objektif olması gereken bir tanım, insanların ulaşmak için çabaladıkları akılcı normatif bir ideal hâline gelir. İnsanların sempatik ve nazik olmaya eğilim gösterdikleri ama kendilerine bunun mantıklı bir davranış olmadığı öğretildiği için iyilik ve cömertlik yapma içgüdülerini bastırdıkları birçok durumdan bahsedilebilir.

İslami mikro iktisat, tüketiciler için ideal davranışın tanımlamaya ve sonra da bu ideali hem kişisel hayatlarımızda yaşamaya

hem de toplum genelinde yaygınlaştırmaya çalışır. Tüketicilerin uygulaması gereken birçok davranış söz konusudur. Daha önce de anlatıldığı gibi, bu davranışların en temel olanı ihtiyaçlarımızı karşılamak, ama israf etmekten ve aşırıya kaçmaktan kaçınmaktır. Sade bir yaşam şekli geliştirmek teşvik edilmektedir. Bu da kapitalist ekonomi tarafından desteklenen sürekli daha fazla lüks için harcama yapmakla tamamen zıttır. Bu karşıtlığın ikinci yönü de cömert olmanın İslam tarafından teşvik edilmesidir: Allah rızasını gözeterek başkaları için sahip olduklarımızdan harcamak Kur'an-ı Kerim'de yüzden fazla ayette tavsiye edilmektedir. Bu durum da biriktirmeyi, yatırım yapmayı ve kişisel servet yığmayı teşvik eden, servetin el değiştirmesine ve diğer insanlar arasında dağıtılmasına karşı duran kapitalizmle bir tezat oluşturmaktadır.

İslam bizlere aynı zamanda bu dönüşümleri ve değişiklikleri gerçekleştirmenin araçlarını da öğretmektedir. Örneğin Kur'an'da şöyle buyrulmuştur:

(Size gelince ey müminler,) kendiniz için özenle ayırdığınız şeylerden başkaları için harcamadıkça gerçek erdeme ulaşmış olamazsınız ve her ne harcarsanız kuşkusuz, Allah ondan tamamıyla haberdardır. (Âl-i İmran Sûresi, 3/92).

Bu, erdemli olmanın araçlarından biridir: Eğer sevdiğimiz şeylerden harcarsak, bu bizim takvamızı arttıracaktır. Bu bizim maddi varlıklara duyduğumuz sevgiyi azaltmanın yöntemidir ve aynı zamanda cömertliği açgözlülüğe tercih etmemizi de sağlar. Bunun da Batılı ekonomi teorisiyle taban tabana zıt olduğu dikkate şayandır. Sevdiğimiz şeyleri tüketmek yerine (bu kesinlikle faydayı maksimize etmek olacaktır), onu başkalarına vermemiz teşvik ediliyor. Bu, dönüşümsel ifadelerin bir örneğidir: Ulaşmak istenilen bir hedefe nasıl varılacağını göstermektedir. Bu ifade pozitif bir ifade değildir – yani tanımsal olarak doğru değildir; insanların çoğu bu şekilde davranmaz. Bir ideali tarif etmek açısından normatif de değildir. Daha çok harekete yöneliktir: Bize,

arzu edilen belli bir özelliğe sahip olmak için ne yapmamız gerektiğini söyler.

Bu kısa çalışmada İslami tüketici teorisini tüm yönleriyle açıklamak mümkün değildir, bunun için bir ya da birkaç kitap yazmak gerekir. Buradaki amaç, İslami tüketici teorisi ile Batılı mikro iktisat arasındaki keskin ve çarpıcı farklılıkları resmetmek için bir başlangıç taslağı çizmektir.

Zıtlık 7: İslami Mikro İktisat: Üretici Teorisi

Konvansiyonel ekonomi teorisi, iş dünyasının sadece sonuçlarla ilgilendiğini iddia eder. Hedef kârı maksimize etmek ve olabildiğince çok para biriktirmektir. Ampirik olarak bu doğru değildir. Birçok çalışma iş sahiplerinin çok farklı hedeflere sahip olduklarını göstermektedir. Birçoğu hizmet odaklıdır ve diğerleri de teknik yeterlilikten tatmin olmaktadır. Diğer bir deyişle, Kur'an'ın (Leyl Süresi, 92/4) da ifade ettiği gibi: Gerçekte, (ey insanlar,) siz çok çeşitli hedefler peşindesiniz!

Batı'da yürütülen çok güçlü bir kampanyanın bu iddiayı gerçek kılmak için uğraştığı da doğrudur. Dünyanın dört bir yanındaki MBA programları, sadece kâr etme derdinde olan yöneticiler yetiştirdiler. Friedman, şirketler başka insanların paraları ile döndüğü için (hissedarlar ve yatırımcılar), insanların kâr etmekten başka amaçlarla hareket etmesinin etik olmadığını iddia etti. Sosyal hizmet sunmak ve diğer insanları umursamak etkin bir şekilde gözden düşürüldü. İnsanlara nasıl soğuk ve hissiz olacakları ve diğer insanların hayatlarını kâr etmek için kenara atacakları öğretildi. Büyük kuruluşların insafsız hareketleri birçok araştırmacı tarafından belgelenmiştir; Muhtemelen en büyük tanıklığı Harvard profesörü Zuboff (2009) yapmıştır:

Harvard Ticaret Okulunda bir çeyrek yüzyıl geçirdim, 15 yılını da MBA programlarına verdim. Şuna inanmaya başladım ki, benim ve meslektaşlarımdan öğrettiği şeyler gerçekten acılara, baskılanmış servet oluşumuna, istikrar-

sızlaşmış bir dünya ekonomisine sebep oldu ve ABD'nin başrolü oynadığı 20. yüzyıl kapitalizminin çöküşünü hızlandırdı.

Weber, kapitalizm ruhunun, artık mantıksız bir hâle gelene dek servet adına servet peşinde koşmak olduğunu söyler. İslam, üretim saikleri noktasında yine çarpıcı bir şekilde farklı bir bakış açısı sunar. İlk olarak, sırf para için para kazanmaya izin vermez:

Fakat bütün o altın ve gümüşü toplayıp Allah yolunda harcamayanlar var ya, (işte) onlara (sonraki hayat için) çok çetin azabı müjdele. (Tevbe Sûresi, 9/34).

Yani, servetin *sadece* Allah yolunda harcanmak için biriktirilmesine izin vardır. İkinci olarak, üretimin başlıca amacı hizmet etmektir, kâr etmek değil. Hizmet etmek için para biriktirmeye izin verilmiştir ve bu Allah'ı hoşnut eder:

Ticari malı getirip piyasaya (az bir kâr ile) süren (Allah c.c. tarafından) rızıklandırılır; ihtikâr yapan ise (Allah c.c. tarafından) lanetlenir. (İbn-i Mâce, 2238)

Bu hadis, insanlara ihtiyaçlarını karşılayarak hizmet etmek amacıyla ticaret yapanların Allah tarafından kutsandığı, daha yüksek fiyata satarak daha yüksek kâr elde etmek için temel ihtiyaç malzemelerini biriktirenlerin ise lanetlendiği anlamına gelmektedir. İslami olan, *halka hizmet etmek için* para kazanmaktır. Bu ise kâr elde edebilmek için hizmet etme anlayışının tam tersidir. Doğrusu, Adam Smith'in görünmez el anlayışı bu kavram yanlışlığına—kişisel çıkarlarımız için uğraşmamız gerektiği ve biz bunu yaptıkça toplumun da otomatik olarak bundan fayda sağlayacağı, çünkü kar etmek için hizmet sağlamak zorunda kalacağımız yanlışlığı—yol açmaktadır. Hareketlerimizin yaratacakları etki hareketlerimize sebep olan niyetlerimizden etkileneceği için, İslami bir bakış açısından bakıldığında bu kabul edilebilir bir görüş değildir ve bu durum, Adam Smith'in görünmez el teorisinin pratikte tutmadığını göstermektedir (bkz. Zaman, 2012b).

Allah yolunda harcamak amacıyla para kazandığımız zaman, Allah'ın mazharına nail oluruz ve rızımız bereketlenir. Dürüst iş adamları, yargı günü geldiği zaman razı olunmuşlarla beraber olacaklardır, kâr amacı güdenler ise lanetlenmiş olacaklardır. İslam'da üretim ahlâkı üzerine iddialarımız için tüm ayrıntılarımızı ve belgelerimizi sunmak için kalın bir kitap yazmamız gerekir. Müslüman okuyucularımız arasında bazen kafa karışıklığına sebep olan bir noktayı açıklamak için biraz ara veriyoruz. Bazı okuyucular, halka hizmet etmeyi hedef olarak bellemenin kişi kendisi için para kazanamayacağı anlamına geldiğini düşünüyor. Bu ne İslami açıdan doğruluğu ne de insanî açıdan uygulanabilirliği vardır. Aslında, kısaca üzerinden geçeceğimiz üzere, İslam toplumu, bir kardeşlik ağıyla birbirine bağlanır. Benim ilk görevim şahsımın ve benim elime bakanların ihtiyaçlarını karşılamaktır. Bu amaçla para kazanmak ve kazandığım parayı ailemi ve bana bağlı olanları beslemek, giydirmek, barındırmak, sağlıkları ve eğitimleri için harcamak, Allah rızası için harcamak ve ibadet etmek olarak kabul edilir. Aslında bu da topluma hizmet etmektir, çünkü toplum üzerinde içinde bulunan herkese sahip çıkmak sorumluluğu vardır. Eğer kendim için kazanmazsam, toplumun sırtına yük olurum, bu yüzden kendi ihtiyaçlarımı karşılamak topluma da hizmet etmek anlamına gelir. Kendi ihtiyaçlarımı karşıladıktan sonra elimde kalanı ise toplumda ihtiyacı olan kişiler için harcamam ve kapitalist toplumlarda olduğu gibi biriktirmemem ya da saklamamam gerekir.

Zıtlık 8: İslami Meso (Orta) İktisat: Yardımlaşma

Kapitalizm ruhu, acımasız bir rekabeti teşvik eder. Hayat dediğimiz ormanda en güçlü olanın hayatta kalacağını öngörür ve üretim verimliliğini arttırmanın anahtarı budur. Bu iddiaların yanlış olduğuna dair sağlam tecrübî kanıtlar vardır. Bugün büyük şirketler küçük rakiplerini piyasanın dışına atabilmek için

düzenli olarak çirkin oyunlar oynuyor ve bunu, acımasız rekabetin güçlü olanı hayatta bırakarak topluma faydalı olacağını söyleyerek meşrulaştırıyorlar. Benzer bir şekilde işçileri sömürüyor ve onlara asgari ücretin altında maaşlar ödüyorlar ve bunun toplumun yararına olacak şekilde refah sağladığını iddia ediyorlar. Ancak, Zuboff'un (2009) yukarıda alıntılanan ifadesinin de gösterdiği gibi, bu iddialar uygulama ile kanıtlanmış değildir. Bu orman kanunu taktikleri ciddi eşitsizlikler yaratmıştır. Güçlü olanlar daha da güçlü ve zengin hâle gelirken, servet elit bir tabakanın ellerinde toplanmaktadır. Stiglitz, "The Price of Inequality"de (Eşitsizliğin Bedeli) eşitsizliğin nasıl sürekli arttığını ve beraberinde nasıl bir şekilde ciddi sosyal sorunlara yol açtığını belgelemektedir. Eşitsizlik ve adaletsizliğin bir sonucu olarak tavan yapan suç oranı sadece bir örnektir. Yığınlarla parası olanların paralarını olmayanlardan korumak ciddi miktarlarda paralar harcanmaktadır ve ABD'de mahkûmların vatandaşlara oranı tarihinin en yüksek değerine ulaşmış durumdadır. Bir çocuğun eğitimine harcanan miktardan daha fazlası mahkûm başına harcanmaktadır.

Bunların tamamı İslami öğretilere tamamen zıttır. İslam bize ormandan çıkış yolunu ve insan olarak yaşamayı öğretir. İslam bize inşaların aşağılık ve kötücül özelliklerini iyi olanlara nasıl dönüştüreceğimizi öğretir. Birbirimizle yarışmak yerine nasıl yardımlaşacağımızı öğretir. Açgözlü ve bencil insanlara nasıl nazik ve cömert olacaklarını öğretir. Birbirine düşman olanlara nasıl dost olacaklarını öğretir.

"Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı tutunun ve birbirinizden kopmayın. Ve Allah'ın size verdiği nimetleri hatırlayın: Siz birbirinize düşman iken kalplerinizi nasıl uzlaştırdı da O'nun lütfu ile kardeş oldunuz ve ateşli bir uçurumun kenarında (iken) sizi ondan (nasıl) korudu. Bu şekilde Allah mesajlarını size açıklar ki hidayet bulasınız." (Âl-i İmran Sûresi, 3/103).

Bu ayet İslam öğretilerinin dönüşümsel etkisini göstermektedir. Eğer uygun yollarla çaba gösterirsek toplumun temelini değiştirip rekabetten yardımlaşmaya nasıl çevirebileceğimizi gösterir. Bunu yapmanın muazzam faydaları barızdır.

Bu makalenin vermeyi amaçladığı temel mesaj, İslam'ın dönüşümsel olduğudur: Peygamber efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v) geldi ve onun öğretileri dünyayı sonsuza kadar değiştirdi. Tarihçi Hart (1992) onu tüm insanlık tarihindeki en etkin insan olarak göstermiştir. Düşmanların ve rakiplerin kalplerini değiştirerek sevgi ile bir araya getirecek yöntem nedir? Tekrar ediyorum; Bu yazıda İslami öğretilerin tamamını incelemek mümkün değildir. Sadece İslam'ın temel öğretilerinden biri olan ve klasik iktisatta izi okunmayan önemli bir bileşenin taslağını çizmeye çalıştık.

Toplumlari İnşa Etmek

Konvansiyonel ekonomik teori, metodolojik bireysellik ilkesine katılır. Yani, toplumun davranışlarını incelemek için bireysel davranışları incelemenin yeterli olduğunu düşünür. Toplumlar bireylerden bir araya gelmesiyle oluştuğu için, bireylerin davranışlarını bir araya getirmek toplumsal davranışları anlamamızı sağlayacaktır. Bu yüzden konvansiyonel ekonomik teorisinde toplum mefhumu yoktur, sadece bireysel davranışlarla ilgilenilir. Gruplaşmanın sadece ülke düzeyinde var olduğu kabul edilir, bu düzeyde kanunlar konabilir, para arzı kontrol edilebilir ve ülkedeki tüm bireylerin toplamını ilgilendiren diğer şeyler de gerçekleştirilebilir. Mahalle ya da camia gibi orta seviye bir gruplaşma algısı söz konusu değildir.

Metodolojik bireysellik yanlıştır. Grup davranışlarının bireysel davranışlara indirgenemeyeceği ya da bireysel davranışlardan yola çıkarak önceden tahmin edilemeyeceği pek çok durum söz konusudur. Kimyada bileşiklerin özellikleri kendilerini oluşturan atomların özellikleri incelenerek anlaşılamaz. Kurumsal

ekonomi okullarının en temel görüşlerinden birisi, kurumların –ki kendileri birçok bireyin bir araya gelmesinden ya da gruplaşmasından oluşur– bireylerden çok daha önemli ve öncelikli olduğudur. Bu da aynı bireylerin farklı kurumsal çatılar altında farklı bir ekonomik sisteme sahip olacakları anlamına gelmektedir.

İslam'ın en önemli mesajlarından biri de, iş birliği yapabilmemiz ve kardeşler gibi birlikte hareket edebilmemiz gerektiğidir. Ümmet tek bir vücut gibidir; herhangi bir parçası zarar gördüğü zaman diğer parçaları da acı hisseder. Bir ümmet inşa etmek için öncelikle cemaatler inşa etmek gerekir. En temel cemaatlerden birisi de mahalledir. Aslına bakarsanız, mahalleler İslami öğretilerde fazlasıyla vurgulanan doğal cemaatlerdir. Buhari ve Müslim'den rivayet edilen sahih bir hadiste Hz. Pergamberimiz (s.a.v), Cebrail aleyhisselamın komşu haklarını sürekli vurgulayıp durduğunu, en sonunda komşulara da mirastan bir pay verileceğini zannettiğini söylemektedir. Camiler, mahallelilerin günde beş kez bir araya gelebilecekleri merkezi toplanma noktaları olarak işlev görür. Bu toplanma noktalarından bir tür cemaat bilinci gelişmesini beklemek son derece doğaldır. Ancak, bugün görüntü varlığını sürdürse bile o ruh kaybolmuştur - tıpkı şair İkbâl tarafından söylendiği gibi:

Namaz çağrısı (ezan) yankılanıyor, ama Bilal'in (r.a) ruhu gitti.

Hayati öncem taşıyan mahalleler, tıpkı bir insan vücudunu oluşturan hücreler gibi, ümmet birliğini oluşturacak yapı taşlarıdır. Ekonomideki kıtlık problemini çözmek için mahallelerin ne kadar çok katkısı olabileceği, “Kıtlığın Normatif Temelleri” isimli makalemden incelenmiştir. Kısacası ekonomi, bireysel düzeyde kıtlıkla ilgilenir. Ancak, bir toplumda herkes birbirine karşı sorumluluklarının farkında olursa, o toplumun elinde yeterli kaynaklar olduğu sürece, tüm bireylerin ihtiyaçları karşılanacaktır. İslami öğretiler, komşusu açken yiyebileceğinden daha fazlasını elinde tutan bir kimsenin dualarının makbul olmayaca-

ğını söylemektedir. İslami toplumlar üzerine yapılan çalışmalar, cemaatlerin her türlü sosyal servisleri sağlamak konusunda ne kadar hayati bir öneme sahip olduğunu göstermektedir. Tüm ümmetin sağlık, eğitim, yiyecek ve diğer alandaki ihtiyaçları, herhangi bir devlet müdahalesi olmadan, toplum düzeyinde karşılanmıştır.

Dolayısıyla, cemaatlerin modernite tarafından zayıflatıldığı ya da yok edildiği bu zamanlarda cemaatleri korumaya, güçlendirmeye ve yeniden inşa etmeye çalışmak, İslam iktisadının önemli bir işlevi olacaktır.

Rekabete Karşı İşbirliği: Loncalar

Batılı iktisatçılar verimliliği arttırmak için şirketlerin arasında acımasız rekabeti idealize ederken, İslam birlikte hareket etme ruhunu aşılar. Müslüman tüccarlar, İslamiyet’i Müslüman imparatorluğunun sınırlarının çok daha ötesine yaymayı bu İslami ruha olan bağlılıkları sayesinde başarmışlardır. Onların dürüstlükleri, aralarında yardımlaşmaları ve hizmet aşkları, “Bırak müşteri dikkat etsin.” mottosuyla temsil edilen hâkim ticaret ahlâkıyla müthiş bir tezat oluşturmaktaydı.

Şirketlerin müşterilerini sömürmeye odaklandığı bir atmosferde, rekabet ancak iyi bir şey olabilir. Eğer şirketler müşterilerini sömürmek üzerine iş birliği yaparlarsa, çok daha güçlü olurlar ve çok daha büyük bir zarar verebilirler. Ancak, üreticilerin hizmet ruhuyla hareket ettiği ve şeriatın hükümlerine bağlı kaldığı bir toplumda durum çok daha farklıdır. Bu tür ortamlarda birlikte başkalarına daha iyi hizmet verebilmek için bir araya gelen üreticilerden oluşan cemaatlerin ortaya çıkması doğaldır. İslam tarihi boyunca üreticilerin oluşturduğu mesleki dayanışma birlikleri, çok önemli bir rol oynamıştır. Loncalar, topluma hizmet edilmemesinden sorumluydular ve bu hizmetin herkese ulaşmaması durumunda sorumlu tutulabilirlerdi. Kalite kontrolünden, mahalli zabıta hizmetlerinden, hizmet kalitesinin sürdürülmesinden ve

diğer mesleki tedbirlerin alınmasından onlar sorumluydu. Endülüs loncaları, ürünlerin kalitesinden, sahadaki gelişmelerden ve üretim verimliliğinden sorumluydu (bkz. Vadillo, t.y.).

Zıtlık 9: İslami Makro İktisat: Uluca Karşı Ümmet

Batılı makro iktisat, temel ekonomik birim olarak ulus devleti sorgusuz sualsiz kabul etmektedir. Ama İslami öğretiler, insanlığı ırksal gruplaşmaya dayalı bağılıklar ve düşmanlıklar yaratarak bölme fikrine şiddetle karşı çıkar. Kur'an açıkça şöyle buyurur:

Ey insanlar! Bakın, Biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve sizi kavimler ve kabileler haline getirdik ki birbirinizi tanıyabilesiniz. Şüphesiz, Allah katında en üstün olanınız, O'na karşı derin bir sorumluluk bilincine sahip olanınızdır. Allah her şeyi bilendir, her şeyden haberdar olandır. (Hucurât Sûresi, 49/13).

Ulus devletin Batı tarafından yakın zamanda üretilmiş bir icat olduğunu, tarih boyunca insanların kendiliğinden oluşturdukları bir gruplaşma şekli olmadığını anlamak son derece önemlidir. Peki bu icat insan ırkı için iyi bir şey olmuş mudur? İnsanlığa aşırı derece zarar verdiğine dair çok güçlü kanıtlar mevcuttur. İnsanların bu şekilde ırklarına göre gruplaşmaları sonucu ortaya çıkan düşmanlıklar yüzünden birçok savaş yaşanmıştır. Kendi ulusuna sadakat ve başka milletlerden olanlara duyulan düşmanlık ve aşağılama, maalesef fazlasıyla yaygınlaşmış ve insanların düşüncelerinde çok derinlere kadar işlemiştir. Tüm insanlığı, tek bir atadan geliyor olmanın sağladığı bir kardeşlik bağıyla bağlanmış tek bir varlık olarak görememenin korkunç sonuçları, çok kolay belgelenebilir:

1. Dünyadaki tüm devletlerin silahlanmaya ayırdıkları bütçelerin toplamı, 2010 yılında 1.62 trilyon dolara ulaştı. Bu parayla tüm gezegen üzerindeki herkesin yiyecek, giyinme, barınma, eğitim ve temel sağlık ihtiyaçlarının giderlerini karşılamak mümkündür.

2. 20. yüzyıl, insanlık tarihindeki en kanlı yüzyıl olmuş ve savaşlar yüzünden yaşanan ölümlerin sayısı 100 milyonun çok üzerindedir.

Bu etkilerin çoğu, Avrupa kaynaklı bir fikir olan insanları ırklarına göre bölmek ve ırkların kendi ülkelerine besledikleri sevgiyi ve bağlılığı teşvik etmek çabasına atfedilebilir. 2. Dünya Savaşı sonrasında Toynbee (1951), şunları yazmıştır: “Müslümanların arasındaki ırk bilincini ortadan kaldırmış olmak, İslam’ın en önde gelen ahlâki başarılarından biridir. Günümüz dünyasında hoşgörü ve barış gibi... İslami değerlerin yayılmasına çok büyük bir ihtiyaç vardır.”

Geçmişte, Müslümanlar ümmet seviyesinde bir birlik oluşturma noktasında son derece başarılıydılar. Müslüman dünyada seyahat eden yolcular, sıklıkla kendilerine gösterilen ve İslami hükümler tarafından himaye altına alınmış olan misafirperverlik ve nezaketten bahsederler. Mesela Malcolm X (1965), bu yolculuk deneyimini “Amerika’daki deneyimlerim sonucunda beyazlarla siyahlar arasında asla gerçekleşebileceğine inanmadığım bir birlik ve kardeşlik ruhu...” şeklinde anlatıyordu.

“Barışa Son Veren Barış” isimli belgeselde, İngilizler tarafından başarılı bir şekilde uygulanan böl ve işgal et politikasıyla, Müslümanların nasıl yapay sınırlarla uluslara bölündüğü belgelenmektedir. Benzer bir şekilde, Osmanlı İmparatorluğu’ndan kopan topraklar Rusya tarafından asimile edilirken Müslümanlar; Özbekler, Kazaklar, Azeriler vs. olarak bölünmüşlerdir. Bu sözde ulusların hepsine kendilerine ait bir tarih, kültür, geleneksel kıyafetler ve dil sunulmuştur. Bunların hepsi bilinçli bir şekilde ve özellikle de birincil kimlikleri olan İslamiyet sayesinde aralarında oluşan birliği yıkmak için yapılmıştır. Ruslar, eğer İslam çatısı altında birbirilerine bağlı kalırlarsa Müslümanların başkaldırmasından korktular. Aynı şekilde, Türklere kendi iradelerine karşı zorla milliyetçi olmaları ve Müslüman’dan önce Türk’ün

önemli olduğu öğretilmiştir. Kur'an bizi bir arada kalmamız gerektğini, yoksa yenileceğimizi söyleyerek uyarır:

Ve Allah'a O'nun Elçisi'ne duyarlık ve bağlılık gösterin; ve sakın birbirinizle çekişmeye girmeyin, yoksa yılgınlığa düşersiniz; cesaretiniz sönüverir. Ve zor durumlarda sabır gösterin: çünkü Allah, gerçekten, zorluğa göğüs gerenlerle beraberdir. (Enfal Sûresi, 8/46).

İslam iktisadı pasif bir konumdan dünyayı gözlemlemeyi değil, aktif bir şekilde onu daha iyi olsun diye değiştirmeyi öngörür. İslamiyet'e göre ulus devlet kavramı mide bulandırıcı bir anlayıştır ve İslami öğretiler bize ümmet çatısı altında birlik olmak gibi çok daha yüksek bir ideal vermektedir. Günümüzde Müslümanlar arasındaki bu bağ çok zayıflamıştır. Bu durumu değiştirip daha iyisine ulaşmak için neler yapılabilir? İslami makro iktisat, Müslümanlar arasındaki ekonomik birliği güçlendirmek için yöntemler geliştirmekle ilgilenir. İslam ülkeleri arasında serbest ticaret bölgeleri oluşturmak ya da bu ülkeler arasında kolaylaştırılmış, kısıtlanmamış geçişlere izin vermek gibi üzerinde düşünülmeye değer birçok seçenek söz konusudur. Doğrusu İslam, birlik olabilmemiz için bizlere kurumsal bir dayanak sağlamaktadır. İçinde günde beş kez topluca namaz kılınan cami, mahalleler içerisinde bir birlik havası oluşturmak için tasarlanmıştır. Cuma namazları, haftalık olarak bu toplulukları daha büyük kalabalıklar hâlinde bir araya getirmeyi amaçlar. Ramazan bayramı daha da üst bir derecede bir birlik duygusu oluşturmayı amaçlar. Hac mevsimi ise dünyanın dört bir yanındaki ümmetin temsilcilerinin aynı mekânda toplanmasını sağlar. Bizlerin de İslami öğretiler tarafından garanti altına alınmış olan bu işlevsel kurumları dünya Müslümanları arasında bir birlik oluşturabilmek amacıyla yaratıcı bir şekilde kullanmamız gerekir.

Şiddet uygulamak için gerekli gücü damarlarımıza veren ulus devlet fikrini, Batı ortaya atmış ve uygulamıştır. Bu şiddet kapasitesi ve beraberinde getirdiği zayıflık, İslam dünyasını zayıf-

latmış ve içinde kök salmış, böylece Batı'nın tüm dünyayı ele geçirmesine izin vermiştir. Tüm dünyada yaşanmakta olan İslami diriliş, dayanışma, birlik ve sevginin nefret, düşmanlık ve savaşma arzusundan daha kuvvetli olduğunu göstermelidir. Atalarımız geçmişte bunun başarılı bir örneği olarak yaşamışlardır. Her ne kadar Avrupa tarihinde görmezden gelinseler ve kendi torunları tarafından unutulmuş olsalar da, atalarımızın geçmişte küresel bir medeniyet inşa etmelerindeki başarıları, hak ettikleri ilgiyi yavaş yavaş görmeye başlamıştır (bkz. Goody, 2013 ve Morgan, 2008). Bizim de ayağa kalkıp bizi bekleyen imtihanlarla yüzleşmemiz ve tüm dünyaya şu an içinde bulunduğu bataklık-tan çıkmanın yolunu göstermemiz gerekmektedir.

Zıtlık 10: Sonuçlara Değil Sürece Odaklanmak

İslam iktisadı ilkelerinin Batılı ekonomi ilkeleriyle çarpıcı bir şekilde çeliştiği birçok alan söz konusudur. Şu anki amaçlarımız doğrultusunda sadece on ana farklılığı vurgulamakla yetineceğiz. Bu farklılıkların onuncusu da, İslam'ın tüm gücüyle ve net bir şekilde sonuçlara değil sürecin kendisine odaklanmasıdır. Her ne kadar bu mevzu Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde birçok farklı bağlamda açık bir şekilde anlatılmış olsa da, kendi deneyimlerim sonucunda birçok Müslüman'ın bu noktayı anlamakta güçlük çektiğini fark ettim.

İktisadi teori “sonuç odaklıdır”; iktisat bir ekonomik program ya da politikayı değerlendirmek için, o politikanın sonuçlarına bakar. O programın ya da politikanın uygulamaya konduğu sürecin kendisiyle ilgilenmez. İslam'ın yaklaşımı buna zıttır; şiddetle süreç üzerinde durur, sonuçlar üzerinde değil. “Kimin kazandığı ya da kaybettiği önemli değil, önemli olan oyunu oynamaktır.” mottosu, İslami bakış açısını özetleyen bir yaklaşımdır.

İleri sürdüğümüz idealler yüksek ve ulaşmak için çaba gerektiren ideallerdir. Pratik insanlar genellikle bu idealleri sorgular ve bunların asla başarılamayacağını iddia eder. Bu, süreç odak-

lı düşünmekten ziyade sonuç odaklı düşünmenin getirisi olan bir hata ve yanlış anlaşılmalıdır. Mesele bu ideallere ulaşmanın mümkün olup olmaması değildir. Mesele, onlara ulaşmak için çaba göstermektir. Bizden bu çabanın kendisi beklenmektedir ve çabalarımızın sonuçları tamamen Allah'ın elindedir. Kendi içimizde ve toplumlarımızda İslami ideallere göre belirlenmiş mükemmellik seviyesine ulaşabilmek için mücadele etme sorumluluğunu yüklediğimiz anda, bizden beklenen görevi tamamlamış oluruz. Bu çabalarımızın sonucunda hedefimize varmak bizden beklenen şey değildir. Konvansiyonel ekonomi metolojisine tamamen ters olan bu prensibi anlatmak için birkaç örnek vereceğiz. Bizi ilgilendiren şey en nihayetinde ne kadar tüketim yapıldığı değil; bu tüketimin nasıl yapıldığıdır (helal ve haramlara riayet). İslamiyet'in sonuca değil sürece odaklanma prensibini, bazı örnekler üzerinden açıklıyoruz:

Tüm peygamberler gibi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v) de, İslami öğretileri etrafına anlatmakla görevlendirilmişti. Ama aynı zamanda kendisine hidayetin tamamen Allah'ın elinde olduğu da anlatılmıştı. Dolayısıyla ondan beklenen şey dini yaymaya çalışmasıydı, ama çabalarının sonucunda istenen hedefe ulaşmak ondan beklenmiyordu. Bazı peygamberlerin çok sayıda takipçisi varken bazılarının sadece birkaç tane olmuş ya da hiç olmamıştı. Yine de hepsi görevini yerine getirmiş olarak kabul edilmiştir; çünkü kendilerine düşeni yapıp dinin hâkim olması için uğraşmışlardır. Bu ilke bir kez anlaşıldıktan sonra, idealist ve uygulanamaz olmaya ilişkin eleştiriler de önemini yitirecektir. Biz, ideallerimizin tam anlamıyla ulaşılabilir olmadığını bilir ve yine de onlara ulaşmak için çabalarız. Mükemmel ve ideal örnek olan peygamberimize benzeyebilmek için çaba gösterir, ama önceden o mükemmelliğe asla ulaşamayacağımızı biliriz. Bizden beklenen işte bu çabadır, çabalarımızın sonuçları değil.

Müslüman iktisatçılar olarak bizim uyum, kardeşlik, dayanışma, zayıf ve mazlumları kollama, herkes için eşitlik ve adalet sağlama gibi prensipler üzerinde inşa edilmiş bir ekonomik

sistem oluşturmak için çaba göstermemiz gerekir. Başarılı olup olamayacağımızı biz bilemeyiz. Bize karşı olan birçok güç olduğunun farkındayız. Kapitalizm dünyanın her yanında adaletsizliği yayma, birkaç milyonerin yanında milyonlarca insanın aç ve yoksul kalmasına sebep olma gibi konularda son derece başarılı olmuştur. Adaletsizlik, zulüm, uluslararası şirketleri kâr ettirmek için çıkarılan savaşlar, dünyadaki yaşamı tehlikeye atacaktır derecede bir çevre kirlenmesi ve kapitalist bir iktisadi sistemin sebep olduğu birçok felaket, birçok kitapta ve makalede zikredilmiştir. Bizim bu mücadeledeki amacımız da, başarılı olsak da olmasak da adaleti sağlamak için uğraşan insanlar arasında sayılmaktır. Hz. Peygamberimizin (s.a.v) arkadaşlarından birçoğu hayatlarını mücadele esnasında teslim etmek için dua etmişlerdir ve şehadet arzusu iman alametlerinden biridir. Aynı şekilde bizler de ekonomik adaleti sağlamak için uğraşmalıyız ki ayetin şartlarını yerine getirmiş olalım:

De ki: “Bakın, benim namazım, (bütün) ibadetlerim, hayatım ve ölümüm (yalnızca) bütün âlemlerin Rabbi olan Allah içindir.”

Kaynakça

- Goody, J. (2012). *The theft of history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karacuka, M., & Zaman, A. (2012). The empirical evidence against utility theory. *International Journal for Pluralism in Economics Education*, 3(4), 366-414.
- Kirchgässner, G. (2005). (Why) are economists different? *European Journal of Political Economy*, 21(3), 543-562.
- Malcolm X (with Haley, A.). (1965). *The autobiography of Malcolm X*. New York City: Grove Press.
- Morgan, M. H. (2008). *Lost history: The enduring legacy of Muslim scientists, thinkers, and artists*. Washington, D.C.: National Geographic.
- Saglam, I., & Zaman, A. (2012). *The conflict between general equilibrium and the Marshallian cross*. Koc University ERF Working Paper 1219. Retrieved from <http://eaf.ku.edu.tr/en/workingpapers>.

Siddiqui, S. (2011). Defining economics and Islamic economics. *Review of Islamic economics: Journal of the International Association for Islamic Economics*, 15(2), 113-142.

Toynbee, A. (1951). *Civilization on trial*. Oxford: Oxford University Press.

Wolfe, M. (1998). *One thousand roads to Mecca: Ten centuries of travelers writing about the Muslim pilgrimage*. Tennessee: Grove Press.

Zaman, A. (2009). Islamic economics: A survey of the literature. *Islamic Studies*, 48(3), 395-424.

Zaman, A. (2012a). Crisis in Islamic economics: Diagnosis and prescriptions. *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, 25(1), 193-204.

Zaman, A. (2012b). Death of a metaphor: The invisible hand. *International Journal of Pluralism and Economic Education*, 4(1) Retrieved from http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2094930.

Zaman, A. (2012c, April.). An Islamic critique of neoclassical economics. *Pakistan Business Review*. Retrieved from <https://sites.google.com/site/azcurrent-research/home/islamiccon/crit>.

Zaman, A. (2012d, September 26). The normative foundations of scarcity. *Real-World Economics Review*, 61, 22-39. Retrieved from <http://www.paecon.net/PAEReview/>.

Zaman, A. (2012e). *Principles of an Islamic education*. Lecture 1 of a textbook on Islamic Economics under preparation. Retrieved from <https://sites.google.com/site/zamanislamiccon/lectures>.

Zaman, A. (2013a). *Deification of science & its disastrous consequences*. Paper presented at IIIIE, IIUI May 2012. Retrieved from http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2260052

Zaman, A. (2013b). Islamic approaches to fundamental economic problems. In K. Hassan, & M. Lewis (Eds.), *Handbook on Islam and the economy*. (Cheltenham: Edward Elgar Publishing. Retrieved from <https://sites.google.com/site/azcurrentresearch/home/islamiccon/islam>.

Zaman, A. (2013c , January). *Logical positivist methodology and Islamic economics*. Paper presented at 2nd International Conference on Islamic Economics and Economies of Muslim Countries, Kuala Lumpur. Retrieved from <https://sites.google.com/site/azamanpublications/ie/methodology/logical-positivism>,

Zuboff, S. (2009, July 2). The old solutions have become the new problems. *Bloomberg Business Week*. Retrieved from http://www.businessweek.com/managing/content/jul2009/ca2009072_489734.htm.

İslam İktisadı ve Geleceği*

Giriş

Ne var ki iktisat, hiçbir zaman ayrı bir olgu olarak tasavvur edilmemiş ve İslam iktisadı 20. yüzyılın başlangıcına kadar külli bir İslam sosyal ve ahlâk felsefesinin başlıca unsurlarından biri olmuştur. Müslüman âlimler bir yandan sekülerizm ve doğal bir sonucu olarak bilginin parçalanmışlığının Batı dünyasındaki sosyal bilimlere yaptığı etkinin farkındaydılar. Bu âlimler, seküler ve dinî ilimler arasında kurulacak bu şekilde herhangi bir dikotominin, İslami metod içerisinde müdafaa edilemez olduğu konusunda ikna olmuşlardı. Bu bağlamda, 20. yüzyıl İslami reformasyon hareketlerinin öncü isimleri, genellikle *Bediüzzaman* adıyla bilinen (Mardin, 1989) Nursi (1878-1960), Türkiye halkını “manevi cihat” (hem sözde hem pozitif eylemde cihat) kavramı ile etkilemiş, ayrıca Pakistanlı Seyyid Mevdudi (1903-1979), Mısırlı Seyyid Kutub (1906–1966) ve Iraklı Bekir el Sadr (1931–1980), İslami öğretileri toplumun sosyoekonomik gelişimi ile ilintili fikir ve kavramlar ile uzlaştırma çabası içinde olmuşlardır. İktisat üzerine muayyen birtakım görüşler ileri sürülmesinin önemli bir

* İngilizce'den çeviren R. Firdevs Bulut.

nedeni, İslam'ın insanlar tarafından ciddiye alınmadığı ve modern ilmi fikirlerle uzlaşamaz olduğu yönündeki kanaatti. Bir zamanlar İslam dünyası birkaç yüzyıl boyunca hüküm süren küresel bir iktisadi güç idi. Şimdilerde ise tarih sahnesinde hayati öneme haiz bir dönemden geçmektedir. İslam ümmeti (topluluğu) bilim ve teknolojideki öncü vasfını kaybetti, ekonomisi bir kaosa sürüklendi ve siyasi gücü yok oldu. Bunun en son noktası, sembolik hilafetten (Osmanlı İslami yönetimi) geriye kalan her şeyin 1924 yılında kaldırılmasıydı. Bu bağlamda, dünyanın farklı bölgelerinden birçok İslam âlimi/İslam iktisatçısı, küresel İslam ümmeti ve onun iktisadi ve siyasi gücü hususlarında yapılan hatanın ne olduğu yönünde kritik soruyu sormaktadırlar.

Böyle bir alt yapıya rağmen, Nursî, Mevdudî, Kutub ve el-Sadr İslam aleminin içine düştüğü bataklıktan çıkarabilmek için olumlu bazı fikirler ve cevaplar üretmişlerdir. Bu âlimler insanların ahlâklık bireyler olduğunu ve bu nedenle iktisatla ilgili en temel soruların ahlâki sorular olduğunu öne sürmüşlerdir. Kur'an ve sünnetin iktisadi öğretilerini uzun uzadıya anlatmanın yanı sıra, insanın medeniyet zarfındaki varlığı süresince karşı karşıya kaldığı genel iktisadi problemleri de tanımlamaya çalışmışlardır. Ayrıca bu problemlerin, iktisadi hayatın ahlâki ve maddesel boyutlarını aynı anda ele alan bütüncül bir bakış açısı ile nasıl çözülebileceğini oldukça mantıklı detaylar ile ifade etmişlerdir. Başlıca katkıları, İslam iktisadı felsefesini açık ve anlaşılır kavramlarla izah etmeleri ve yorumlamaları olmuştur. Bu âlimler profesyonel anlamda iktisatçı olmamalarına rağmen iktisadi meseleler hakkında yazdıkları ile "İslam iktisadı" olarak tanımlanmaya başlayan iktisat sistemine yol açmıştır.

İslam âlimlerinin modern insanın ve toplumun dünya görüşü ile vizyonu üzerinden İslami yaşam tarzı ve iktisat sistemini yeniden yazmaya yönelik yaklaşımlarının açıkça anlaşılması gerekir. İslam iktisadının birçok açıklama ve şerhi, Kur'an ve sünnet kaynaklı emirlerden ve yasaklardan alınan iktisatla ilintili öğre-

tilerin detaylı bir biçimde sıralanması ile başlar. İslam iktisadı çalışmaları daha sonra, sosyal ve iktisadi organizasyonun başat hükmündeki iki felsefesinden ayrı tutulabilecek bağımsız bir İslam iktisadı varlığı tesis etmek amacıyla, dinî hükümler ve iktisadi öğretiler bütününe kapitalizm ve sosyalizmin başlıca öğretileri ile kıyaslayıp zıtlastırır (Chapra, 1979; Mannan, 1982a). Bu yöntemle, İslam iktisadı kavramı en basit ifadeyle “*homo Islami-cus*”un doğası ve vasıflarının yanı sıra dünyevi eylemlerini karakterize eden kısıtlama ve sorumluluklar ile başlar (Asutay, 2007a; Farooq, 2011; Zaim, 1978; A. Zaman, 2005). İktisadi anlamda *homo Islamicus*un teomorfik (insan, Allah’ın yer yüzündeki vekilidir) özelliği, dünyadaki maddi mutluluk ve sosyal uyumun bir habercisi gibi görülebilen denge kavramının, insanın manevi isteklerine yol gösteren İslami akidelerden tevhit ve adalet anlayışlarıyla kaçınılmaz bir şekilde iç içe olduğudur. Böylece İslami bir bağlamda iktisadi faaliyetler İslam toplumunun ve sırayla her bir bireyinin manevi gelişmesine bağlı olarak teşvik edilmiştir.

Aynı zamanda İslam iktisadı, eskiden beri devam eden ve İslam âlimleri/iktisatçıları tarafından ortaya konulan sorunlara yeni ve taze çözümler getirme amacı ile, bütüncül iktisadi problemle iktisadın metodolojisini de içinde barındıran yeni bir bakış getirmek amaçlı sistematik bir çabayı simgeler. Bu yaklaşım hâlâ ilk olgunlaşma aşamalarında. İslam iktisatçılarının önlerinde daha çok yolun olduğu doğrudur, ancak hiç şüphe yoktur ki 20. yüzyılın ortasından itibaren bu yönde bir hareket sadır olmuştur. Bu hareketin yanında bulunmuş isimlerden bazıları: Ahmad Al-Najjar, Mahmoud Abu Saud, Abdur Rahman Yousri Ahmed (Mısır); Ismail Raji Al-Faruqi (ABD), Khurshid Ahmad, Nawab Hadiar Naqvi, Ziauddin Ahmad, Muhammad Uzair ve Asad Zaman (Pakistan); Umar Chapra, Mohammad Zubair, Ahmad Muhammad Ali (Suudi Arabistan); Sabahattin Zaim, Nevzat Yalçın-taş, Murat Çizakça (Türkiye); Anas Zarka (Suriye), Muhammad Nejatullah Siddiqi ve Fazlur Rahman Faridi (Hindistan); Masudul

Alam Choudhury (Kanada); Muhammad Arif ve Zubair Hasan (Malezya), Mohammad Abdul Mannan (Bangladeş) ve diğerleridir. O zamandan beri, birçok dilde binlerce kitap, dergi makaleleri ve kitapçıklar bu disiplinin kendine has kimliğini oluşturabilmek amacıyla basılmıştır. Adı geçen İslam iktisatçılarının/âlimlerinin en büyük katkıları İslam iktisadının felsefesi, metodolojisi ve İslami hayat tarzının bir parçası olarak İslami iktisat sisteminin genel tasviri sınırlarını ve kurumlarını detaylı bir şekilde şerh etmeleri olmuştur (A. Y. Ahmed, 2002; Alatas, 1997; K. Ahmad, 2011; Naqvi, 2003; Mohamedy, 2011). Bunlar, İslam iktisatçılarının, İslam iktisadi disiplininin önemli bir ögesini oluşturan bir vizyon olarak yaptıkları en çığır açıcı katkılardır.

İslam iktisadı çalışmalarında, İslam iktisatçıları ahlâki boyutu, iktisadi kurum ve uygulamalarla teorik anlamda ilişkilendirebilmek için müşterek birtakım çabalara girişmiştir. İslam iktisadının düşünce sistemi, İslami hayat felsefesine dayanan bir büyüme ideali önerirken ve İslam iktisadı şu ana kadar öne çıkıp kendisini alternatif bir büyüme teorisi olarak sunamamış olmasına rağmen; ampirik teori söz konusu olduğunda birtakım sorunlarla karşı karşıya kalmaktadır. Ahlâki bir gelişme teorisi olarak İslam, modernleşme ve sömürgeye birer alternatif öne sürmekte ve İslam iktisadı teorisinin felsefi temelini kurmaktadır. Ancak, ampirik bir teori olarak sözde “İslam iktisadı teorisi” kuramsal problemleri ve yöntemi açısından neoklasik diskurun sınırları içerisinde kalmıştır. Bu makalenin en temel amacı İslam iktisadı çalışmalarının güncel durumunu incelemek ve gelecekteki durumunun ne olacağı hususuna yeni bir bakış getirmektir.

Makalenin taslağı aşağıdaki gibidir. İslam iktisadının felsefi temelleri ve amprik kuramları ilmi düzeydeki İslam iktisadı çalışmalarını eleştirel bir şekilde incelemek amacıyla uzun uzadıya tartışılmıştır ve bu çalışmaların aktif sosyal kurumlardaki rolleri bir sonraki bölümde yer almaktadır. Bundan sonraki iki bölüm toplumda insanın yeri, serbest piyasa işleyişinde İslam siyasi ik-

tisadı, güncel iktisadi problemlerin başlıca nedenleri ve İslam iktisatçılarının hangi muhtemel cevaplar verebileceği ve İslam iktisadının gelecekteki olası durumu hususlarıyla ilgilenmektedir.

İslam İktisadı ve Ampirik Teorinin Felsefi Temelleri

İslam iktisadının bir disiplin olarak gelişmesi, 1970’li yıllarda iktisat teorilerinin “bilginin İslamileştirilmesi” hareketi altında gelişmesi ile başlamıştır. İktisadın İslamileştirilmesi bu ilmi hareketin bir uzantısıdır ve aslında en önemli unsurlarından biri olduğu kabul edilmektedir (Haneef, 2007). Bununla beraber İslam iktisadı, İslami bir hayat tarzına dayanan bir gelişme ideali sunmaktadır. Alternatif bir gelişme vizyonu olarak öne çıkarılmaktadır ve İslami bankacılık ile zekât gibi birçok yeni seçenek önerilmiştir. İslam iktisadı olarak sunulan şey aslında ahlâklı üretim, dağıtım, fiyat vesair unsurlardır (Rahman, 1980). Burada istisnai sayılabilecek çalışmalar, İslami bankacılık ve zekât hakkındaki çalışmalardır. Genellikle İslam iktisatçıları iktisadın gelir, tüketim, hükûmet harcamaları, yatırım ve tasarruf gibi geleneksel kavramlarını tartıştıkları zaman bunu analiz ve ampirik bilgi çerçevesinde değil, ahlâki ifade ve öngörüler çizgisi dâhilinde yapmaktadırlar (Rahman, 1980). Dolayısıyla burada başlıca söz konusu olan, ilahî hukuk yani şeriat kaynaklı ahlâki ilkelerin uygulanmasıdır. Ne de olsa şeriat bir ödevler sistemidir. Bu ödevler bazı temel ilkeler üzerine kuruludur: tevhit, kardeşlik, adil hizmet karşılığı ve özel mülkiyetin yeniden pay edilmesi vs. (Chapra, 2000; Choudhury, 1986; Naqvi, 2003; N. Zaman ve Asutay, 2009). İslam iktisadı bu ilkeleri şu şekilde detaylandırmıştır:

Tevhit ve Kardeşlik

Tevhit Allah’ın birliği anlamına gelir. Tüm insanların “eşitliğini” vurgulayıcı bir biçimde Allah’ın ve yarattıklarının birliği şeklinde de ifade edilmektedir (Valeri, 1997). *Tevhit* ve kardeşlik insanların Allah ile kurdukları ilişki ışığında birbirlerine davra-

nış biçimleri, diğer bir ifadeyle sosyal ahlâk kavramı üzerinde birleşmektedir. Allah'ın yeryüzündeki elçisi olarak insan, O'nun kaynaklarını doğru bir biçimde kullanmakla yükümlüdür.

Adil Hizmet Karşılığı

Hizmet karşılığı yapılan işin tabiatı ve miktarı ile orantılı olmalıdır. Var olan kaynakların tamamı Allah'a aittir ve çok yüksek bir miktarda bir malı istimlak eden kimseler, bu ilke doğrultusunda israf günahını işlemiş olacaktır (Mawdudi, 1999).

Özel Refahın Yeniden Dağıtılması

Toplumun özel refahın yeniden dağıtılması hakkı bu sistemin en önemli parçalarından biridir. Bu bağlamda hayat kalitesini yükseltme çabasının içerisinde iş imkânı yaratma, zekâtın kurumsallaştırılması, gelirin ve malın vergi politikaları ile eşit dağılımı, sadaka, miras hukuku, faizin ve borsanın yasaklanması gibi ilkeler bulunmaktadır (Rahman, 1980).

Şimdi sırada İslam iktisadı alanında İslam hukuku âlimleri ve İslam iktisatçıları tarafından literatüre aktarılan başlıca unsurlar üzerine kısa bir inceleme vardır.

Zekât

Yukarıdakilerden ilk ikisi genel ilkedir, ancak zekât muayyen bir yükümlülüktür. Birçok Müslüman ülkede zekât gönüllü bir eylemdir; ancak Pakistan (1979'dan beri), Sudan (1983'ten beri), Suudi Arabistan, Yemen ve Malezya gibi bazı ülkelerde zorunlu vergi hükmündedir. Pakistan ve Suudi Arabistan'da sadece bireylerin değil, kurumların da zekât verme yükümlülüğü vardır (Kuran, 2006; Sadeq, 2002). Endonezya'da 1991'de yürürlüğe giren kanunlar hükûmete zekâtı düzenleme yetkisi vermiştir. Böylece, Müslümanlar arasında hususi bir eylem olmaktan çıkmıştır (Lubis, 2004). Fas ve Umman'da zekât dağılımı tamamıyla ülkelerin kendi halkları hakkındaki bireysel bilince bırakılmıştır; ancak Ürdün, ikisi arasında bir yerde durmaktadır. Diyanet İşleri

Bakanlığı altında bulunan bir zekât koordinasyon birimi vardır, ancak yerel zekât komitelerinin de zekât toplama ve dağıtma yetkileri vardır (Benthall, 1999). Kuveyt ve Bangladeş'te zekât fonlarını devlet yönetmektedir; ancak yapılan katkı gönüllülük esasına dayanır. Sadeq'a (2002) göre zekât malın külli bir biçimde tüketilmesidir. Bununla birlikte zekât, yoksulluk hususunda küçük de olsa bir rol oynayabilir. Naqvi'ye (2003) göre günümüzün sosyal harcamalarını finanse edebilmek için, bugün zekâtın sağlayabileceğinden daha kapsamlı bir vergi temeli olan ve çok daha yüksek oranlarda bir icra faaliyeti gerçekleştirilmelidir.

Faiz ya da Riba

Tüm bunların yanı sıra, eğer İslam iktisadının bir ayırt edici özelliği varsa o da faizin tümüyle yasaklanmasıdır. Bu, elbette yeni bir şey değildir. Faiz yasağı Orta Çağ İslam dünyasında da tartışılmaktaydı (Udovitch, 1979) ve en önemlisi Kur'an temelli bir kanundu, o nedenle İslami bir iktisat sisteminde şart koşulan faiz yasağını idame ettirmek (uygulamada tutmak) İslam âlimlerinin ortak görüşü olagelmıştır (Ghazanfar ve Islahi, 1990). Aslında riba haksız kazanılmış gelirin bir nevi israfına karşılık gelir ve bu nedenle tevhit, kardeşlik ve gelir dağılımı ile ilgili İslami fikirler ile ters düşmektedir (Choudhury, 1986). Ancak riba yasağını modern dünyada da uygulanabilir gören âlimler genellikle iki ana kategoriye ayrılmaktadırlar: *riba al-nasia* ve *riba al-fadl*. *Riba al-fadl*'ın temel yasak mantığı bireyleri dolandırıcı tüccarlara karşı korumak üzeredir (Chapra, 1985). Bazı fakihlerin günümüzde bulunan *riba al-fadl* tartışmaları, *riba al-fadl* yasağının uygulamaya konmasının her bir Müslümanın kendi sorumluluğunda olduğu şeklinde devam etmektedir (Usmani, 2000).

İslam'da ticari faaliyetler mübahtır ancak faiz üzerindeki yasağa tabi olmak durumundadırlar. Ayrıca bu faaliyetler *gharar* (dalgalanma) ve *maysir* (kumar ve borsa) yasaklarına da tabidirler. Şarihler, faizde olduğu gibi *gharar* ve *maysir* yasağı hakkında

da seküler ve mantıklı bir açıklama ortaya koymaya çalışmışlardır. Müslüman fıkıhçılar *gharar* üzerindeki yasağın insanların taraflardan sistemin zayıflıkları ve basitlikleri üzerinden kendi çıkarlarına avantaj sağlamalarını, iktisadi terimlerle ifade edilecek olursa asimetrik bilgiyi önlemenin bir yolu olarak görmüşlerdir (Hassan, 2002; Saleh, 1986). Riba hususunda ise el-Gamal *gharar* yasağını, odak noktasını zayıfların korunmasından uzaklaştırarak modern ekonomik kavramlar bağlamında mantık çerçevesine oturtmaya çalışmıştır (el-Gamal, 2001). Ona göre *gharar* yasağı, en iyi şekilde ticarete riskin önlenmesi yaklaşımıyla açıklanabilir. *Maysir* yasağına gelince, burada da karşımıza onu haklı gösterebilmek adına değiştirilebilen bir adalet anlayışı çıkmaktadır. Kumar, Müslüman fakihler tarafından sıfır-sonuç bir oyun olarak görülmektedir. Eğer bir taraf kazanırsa diğer tarafın kaybına olur. Yani refah seviyesine herhangi bir katkısı yoktur (T. el-Din, S. el-Din ve Hassan, 2007).

Paranın Zamansal Değeri

Eğer şariat mahkemeleri bir sözleşmede ribanın izlerine rastlarsa kuralı ihlal eden kişi bu miktarı fakirlere bağışlamak zorundadır (Rahman, 1980). Bu, *riba al-nasia* için de geçerlidir. Daha teorik bir planda formülize edecek olursak, soru İslam'ın faize karşı olan reddiyesi paranın zamansal değerinin geçerliliğini önler mi, sorusudur. Mevdudi'yi (1999) takip eden (ve aralarında Sıddıkî'nin Koran'dan 2006'da alıntılıdığı) içlerinde Uzeyr'in de bulunduğu (Uzair, 1978) birçok Müslüman âlim, paranın zamansal değeri ve zaman tercihi konularının mantıktan yoksun olduğu fikrinde mutabık olmuşlardır. Ancak bu konuda bazı karşıt görüşler de vardır. El-Gamal (2002) tüm faiz formlarının haram olan ribaya denk olmadığını, hatta ribanın herhangi bir şekilde faiz olmadığını ileri sürmektedir. Birçok farklı mezhep okulundan geleneksel fakihler, ödemenin caiz çerçevede ertelenmesi durumunda fiyatların yükseldiği satışların gerçekleştiğine şahit olmuşlardır, ancak daha sonra tahsil

edilecek borç miktarındaki artış riba olarak görülmektedir ve caiz değildir. O hâlde kredi satışları iktisadın bir formu olarak kullanılabilir, ancak faiz getiren yatırımlar kullanılamaz. Böylece El-Gamal'e göre paranın zamansal değeri kavramı bu şekilde tamamıyla kabul edilmiştir. Diğer bir meşhur âlim Fazlurrahman, ribayı kınayan farklı hadisler arasındaki uyumsuzlukları görmüş, bu da kendisini bu hadislerin sahih olmadığı yönünde ikna olmaya sevk etmiştir (Pal, 1999). Bu durum, riba yasağının tam olarak Kur'an'da tarif edildiği şekline atıfta bulunduğu dair inancını kuvvetlendirmiştir.

İslami Bankacılık

İslami makro iktisat ve İslami mikro iktisadı da içinde barındıran bir teorik İslam iktisadı sistemi geliştirme yönünde bazı girişim ve çağrılar olmuştur (Chapra, 2000); ancak bunlar İslami mikro iktisatın birkaç unsuru dışında pek az bir başarı sağlamıştır. Araştırmalarında Choudhury (2007), Asutay (2007b) ve diğerleri, belirli bir İslami epistemolojiye dayanan, *tevhit* yani Allah'ın birliği inancı üstüne kurulan İslami bir iktisat sistemini tüm detaylarıyla tartışmışlardır. İslam âlimlerinin/iktisatçıları'nın nihai dua ve hedefi günün sonunda, şariat kanunlarını bütüncül bir biçimde iktisat öğeleriyle birleştirmek yoluyla İslami bankaların sosyoekonomik düzenin, sosyopolitik düzenin ve toplum değerlerinin korunması ve iyileştirilmesine yönelik kurumların idâmesi için vasıtalar oluşturması ve yine İslami bankaların yatırım odaklı iktisadi birer arabulucu vasfı üstlenmeleri olmuştur. Bu minvalde faizin problemlerini ve ilgasının muhtemel faydalarını analiz etmek ve farklı ülkelerde İslami bankacılığı tanıtmak Drummond (2000), Billah (2007), Chapra (2007), A. Zaman (2008), Asutay (2007b) ve diğer isimler tarafından detaylı bir biçimde ele alınmış ve uygulanmıştır. Böylece faizsiz İslam iktisadının en temel konuları etrafında az da olsa ilmî bir fikir birliği oluşmuştur.

Burada, İslam iktisadı ve finansı alanlarında yapılan araştırma faaliyetlerinin birçoğunun, ürün gelişimi ya da finansal unsurlar odağını, İslami finansal kurumların bu tür araştırmaların temel alanı olması ile birlikte ele aldığı not edilmelidir. Ancak, İslami finansal sektörü için en büyük çekince İslam iktisadı araştırmacıları tarafından gösterildiği üzere, finansal unsurlarla uyum içinde yenilikçi bir şeriatın nasıl oluşturulacağı, geliştirileceği ve reklamının yapılacağı problemidir (Kayed, 2008). Şüphesiz ki başlıca İslam iktisatçıları tarafından yürütülen öncü araştırma girişimlerinin sayısız katkısı olmuştur, ancak İslam iktisadı alanında ileriki zamanlarda gerçekleştirilecek araştırmalar hem metodolojik yaklaşımı hem de hedef kitlesi bakımından daha kapsayıcı olmalıdır.

İslam, Kapitalizm ve Sosyalizm

Kapitalist-sosyalist iktisadi görüşler ile İslam iktisadı görüşleri arasındaki farkın bir tanımını Mahmud Ahmad (1999) tarafından Mevdudi (1999) çizgisinde verilmiştir. Kapitalizmin hem kâr hem faizi kabul ettiğini, sosyalizmin ikisini de tamamen reddettiğini ve İslamın kâr teşvikini kabul edip, faizi kesinkes reddettiğini ifade etmiştir. Daha sonra Müslüman âlimleri Ahmad'ın görüşünü paylaşmışlardır. Herhangi bir spekülatif faaliyete doğru evrilmediği müddetçe girişimciliği olumlu bir etken olarak görmüş ve tasdik etmişlerdir (Valeri, 1997). İslam iktisadının en önemli figürlerinden biri olan Anwar Iqbal Qureshi daha önceleri kapitalizm taraftarıydı; ancak daha sonra Haque (1995) Kur'ani referanslar göstererek kapitalizm teorisine karşı bir yazı yazmıştır. Anwar Iqbal Qureshi için kâr, kira geliri elde eden toprak sahiplerinin durumunda olduğu gibi, kazanılması için kapitalist bir bağlama ihtiyaç duyulsa bile pozitif bir olguydu. Haque (1995) ise kapitalizmi ciddi şekilde eleştirmiş ve ekonomide devletin daha güçlü bir rolü olması gerektiğini savunmuştur. Ona göre kâr şüphelidir ve Kur'an'ın riba karşıtı emirleri normalde düşünülen durumun aksine haksız kazanç ve sermaye birikiminin söz konusu olduğu çok daha geniş bir eylemler bütünü kapsaması amacını taşımaktadır.

Dahası, İslam âlimlerinin İslam, kapitalizm ve sosyalizm arasındaki intersistematik kıyaslarında (Mawdudi, 1999; Naqvi, Beg, R. Ahmed ve Nazeer, 1992; al-Sadr, 1984), daha ileriki derecede bir eleştiri getirmenin lüzumu yoktur. Bu alan, ideal İslam iktisadını kapitalizmin ve sosyalizmin realiteleriyle kıyaslamak gibi mantıksal bir hataya düşülebilecek olan riskli bir alandır. Bu tür bir kıyas İslami sistemin diğer iktisadi sistemlerden daha üstün olduğunu kanıtlama amacındadır. Hâlbuki şu tartışmasız bir gerçektir ki, işlevsel bir İslami iktisat sisteminin yokluğunda, bu tür bir kanıt çabası oldukça gerçek dışı kalacaktır.

İslam İktisadının Ampirik Boyutu

Eğer İslam iktisadı ile kastedilen şey de ampirik teori ise o hâlde burada soyutlama ve kavramsallaştırma üzerine kurulu gözlemlenebilir bir iktisadi gerçek hakkında yapılan bir genelleme söz konusudur. Aslında İslami ülkelerdeki iktisadi sistemlerin bilimsel çalışıyor olmasına ve İslami iktisat kurumları ve kullandıkları ticari teknikler elimizde hazır bulunmasına rağmen İslam iktisadından bir bilim olarak söz etmek zordur. (A. Y. Ahmed, 2002; Naqvi, 2003). İslami bir iktisadi sistemin üstünlüğü, tek başına İslami ülkelerde elde edilecek daha iyi bir ekonomik performans temeli üzerine dahi oldukça ikna edici bir biçimde kurulabilir. Ancak son elli yılda gözlemlenen birkaç çözüm arayışına rağmen İslami ülkeler bu hususta önemli ve somut birtakım ampirik kanıtlara haizdir; ancak bunlar oldukça az sayıdadır. İran, Endonezya, Malezya, Pakistan, Sudan ve Türkiye örnekleri henüz anlamlı bir intersistematik kıyaslamalar bütününe uygun bir zemin sağlayamamıştır, diğer İslami ülkeler ise meselenin oldukça uzağında kalmışlardır. Birkaç değerli istisna haricinde, insanca bir gelişmenin yollarını açmada birçok İslami ülkenin İslami olmayan ülkelere büyük oranda daha kötü bir iş çıkardığı gerçeğiyle yüzleşmek durumundayız. Bununla birlikte genelde İslami ülkelerin ve özelde İslami toplumların iktisadi başarısızlığının faturasının İslam iktisadı

sistemine kesilemeyeceği de bariz bir gerçektir. Dahası, şu an mevcut bulunan ampirik kanıtlar da bizlere, geleneksel İslam iktisadı çözümlerinin olası (a priori) üstünlüğü hakkında genel yargılara varma yetkisi vermemektedir.

İslam iktisatçılarının ampirik teoriyi şekillendirme sürecinde, İslam iktisadı olarak sunulan kavram -ampirik teori söz konusu olduğu müddetçe- alternatif bir ekonomik sistem hâline dönüşmektedir. İslam iktisatçılarının iktisadi analiz için seçtiği odak noktası ve metot temelde neoklasik veya Keynesyen düşünceden kaynaklanmaktadır, (A. Zaman, 2005). Fiyat, üretim, dağıtım, ticaret döngüsü, büyüme ve İslami temalarla birlikte refah ekonomisi teorileri çerçevesinde meydana gelen geleneksel sorular ampirik anlamda test edilemez; ancak zekât, İslami bankacılık ve kâr payı gibi konular tamamıyla olmasa da gündeme ve uygulamaya girmiştir. Bu disiplini kuramsallaştırmada karşılaşılan en az üç problem bulunmaktadır:

1. İslam iktisadı sistemini inşa etmek için seçilen analiz teknikleri İslam iktisatçıları tarafından ampirik bir iş olarak hayata geçirilmemiştir (A. Y. Ahmed, 2002). Örneğin, faiz hakkındaki çalışmalar faizsiz bir ekonominin nasıl işleyeceğine dair modeller oluşturma eğilimindedir. Mahdi (1988) çalışmasında alternatif iktisadi modellerin faizi başarıyla bertaraf ettiğini gözlemlemiştir ve buradan hareketle Keynesyen iktisat çerçevesi içerisinde IS-LM modelinin ya da portföy yönetim teorisi kullanımının, İslam iktisadının sadece Müslüman ülkeler değil, tüm ülkeler için uygulanabilir ve istenilebilir olduğunu göstermektedir. Bununla beraber, bazı İslam iktisatçılarının (Choudhury, 1992; Rashid, 1991 v.b) çalışmalarından hareketle, İslam iktisatçılarının neoklasik iktisadın belirgin bir özelliği olan çıkarımsal metodolojik yaklaşıma oldukça bağlı kaldıkları ortaya çıkmaktadır.

2. Şu ana kadar elde edilmiş kanıtlar, İslam iktisatçılarının İslam iktisadı alanında ortaya koyduğu çabaların, Batı'daki iktisat

bilimine çok benzer bir biçimde refah ve dağıtım teorisi içerisinde şekillenen bir tezi temellendirmeye çalıştığını göstermektedir. Örneğin, bazı çalışmalara göz atacak olursak (Kahf, 1984; Khan, 1984; Mannan, 1982b; Siddiqi ve A. Zaman, 1989a, 1989b) bu gerçek kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Ampirik teoriyi kurmak olarak anlaşılabilir bir biçimde bir tez söz konusu olduğunda, teorinin İslam iktisadının felsefi temelleri çerçevesi içerisinde geliştirilmediği kolayca anlaşılabilir. Birçok temel İslami kavramı sık sık atıfta bulunmalarına rağmen bu durum, İslami iktisadın zekât ve faizin yasaklanması gibi İslami emir ve yasakları Batılı bir ekonomi modeline yerleştirme yönündeki külli bir çabadan yalnızca bir adım ötede durduğunu gösterir niteliktedir (Sardar, 1985). Öyle görünüyor ki bu iktisatçılar, İslam iktisadı teorisini temelde neoklasik iktisadın gölgesi altında bırakmakla birlikte onu İslami terminoloji ile de süslenip bu çerçeveye oturtulmuş bir biçimde türetmeye çalışmışlardır. İslam iktisadı üzerine yapılan bu çalışmalar büyüme, faiz, vergi ve kâr gibi teknik faktörleri dışarıda bırakan tavrı sebebiyle neoklasik iktisat geleneği ile oldukça iç içe geçmiş durumdadır (Mahdi, 1988; Sardar, 1985).

3. Zekâtın toplanması ve dağıtılması hakkındaki çalışmalarda olduğu gibi, ampirik bilgi kullanma imkânı bulunsa bile bu tür ekonomileri İslami yapan ana fikrin İslam'ı ve Müslümanları ilgilendirmesi dışında başka ne gibi bir sebebi olduğunu görmek zordur (Salama, 1982; Salleh ve Ngah, 1981). İslam iktisadının normatif mi yoksa pozitif bir bilim mi olduğunu kavramak da, İslam iktisadı alanında bu gibi teorik fakat ampirik olmayan çalışmalardan bir sonuç çıkarmada karşılaşıldığı gibi zor bir süreç olacaktır.

İktisadi Tavrı

Ne var ki, İslam iktisadını kuramsallaştırmada ciddi bir şekilde ele alınmamış bir kavramsal meseleler bütünü vardır. Örneğin, şehit İslam iktisatçısı Sıddıkî (Siddiqi, 1997) Müslüman

davranışlarının analizinde iktisadi rasyonellik kavramının uygulanamaz oluşu hakkında ilginç bir tez öne sürmüştür. Ona göre iktisadi rasyonalite, gerçekçi olmaması nedeniyle analize uygun değildir. Bu, sadece Müslüman tavrıyla değil genel anlamdaki tavırla ilgili çalışmalar için de geçerli sayılabilecek bir eleştiridir. Dahası, İslam iktisatçıları iktisadi rasyonalite kavramı yerine İslami rasyonalite kavramını önermişlerdir. Ancak bu, İslami kaidelere uygunluğa işaret etmesi hasebiyle normatif bir kavramdır. Bu nedenle, ampirik teoriler çerçevesine değil, ahlâk çerçevesine dair bir kavramdır. İslam iktisatçıları şimdiye kadar, ampirik bir iktisadi teorinin köşe taşı görevi görebilecek alternatif bir kavram üretememişlerdir. Sonuç itibarıyla iktisadi etmenlerin özelliklerini olması gerektikleri gibi değil oldukları gibi belirten kavram da bir rasyonalite kavramıdır.

Özetle, İslam iktisatçıları tarafından anlaşıp aktarıldığı şekliyle İslami iktisadın ahlâki kaideleri anlaşılır ve belirsizliğe yer bırakmaz niteliktedir; ancak iktisadi adaletin sağlanması henüz idrak edilmeyi ve uygulamaya konulmayı beklemektedir. İslam iktisadi ampirik bir sınavdan geçirilmek durumundadır. Daha geniş bir bilgi, kuramsal bağlamda iktisat analizlerine İslami ahlâk değerlerini tanıtmak ve uygulamaya koymak, ilmi araştırma ruhu ve gücünün önünde hiçbir şekilde engel teşkil edici değildir. Ahlâki yükümlülükleri bulunan bir iktisadi sistemin birçok amacına tek bir çatı altında ulaşabileceği artık aşikârdır: Kişilerin maddi bolluğu bireysel mutluluğa çevirebilme imkânı, sosyal bağlılık oluşturma amacıyla özgürlüğü garanti altına alma ve toplumsal istikrar hususları çerçevesinde herkes için sosyal ve ekonomik şartları güvence altına almak için yüksek oranda bir iktisadi gelişmeyi teşvik eder. Ayrıca bu sistem fakir ve düşkünlerin, zengin ve güçlülerin zorbalığına karşı korunmasını da garanti altına alacaktır.

İnsan, Toplum ve İslam Politik İktisadı

İnsanın Allah ile ilişkisi tartışmasında, öncelikle anlaşılması gereken birtakım terminolojiler vardır. Bu terimler *tevhit*, *rububiyet*, *hilafet*, *tezkiye* ve *felah* gibi kavramlardır. *Tevhit* ya da Allah'ın birliği inancı Allah ile insan arasındaki ilişkiyi belirlediği gibi insanlar arasındaki ilişkiyi de belirler. *Rububiyet* (hâkimiyet) insanların hayatlarını ikame ettiren ve insanları başarıya nail kılanın Allah olduğu inancıdır. Bu kavram insanın çalışmasının ardından tezahür eden başarılı sonucun yanı sıra ilahî düzenin işleyişine de gönderme yapmaktadır. *Hilafet* (vekâlet) insanın Allah'ın yeryüzündeki elçisi oluşunu ifade eden kavramdır. Bu durum insanı Allah'ın kaynaklarına hakkıyla muamele edecek güvenilirlikte kılmaktadır. *Tezkiye* (arınma) kavramı insanın Allah ile, diğer insanlarla ve doğal çevresiyle olan ilişkilerindeki tavrına, gelişimine ve arınmasına işaret eder. Bu ilkeleri uygulamaya koymak hem bu dünya hem de diğer dünyada zenginlik anlamına gelen *felah* (refah) kavramının hayata geçmesiyle sonuçlanır (K. Ahmad, 1980). O hâlde İslam'ın kalkınma kavramı tezkiye ya da arınmanın büyüme ile birleşmiş hâlidir (K. Ahmad, 1980). Bu kavram kalkınmanın manevi, ahlâki ve maddi yönlerini bir arada barındırmaktadır ve nihai hedefi insanın hem bu dünyada hem diğer dünyada refahını artırmaktır.

Toplum ve İslam Ahlâkı

İslam toplumunda, ahlâk iktisada egemen hâldedir, iktisat ise ahlâka egemen değildir (Naqvi, 1981). İslam'ın amaçları öncelikle materyalist değildir. Bu amaçlar İslami bir biçimde insanın iyi hâli ve kardeşlik mefhumuna, sosyoekonomik adalete vurgu yapan ve insanın hem maddi hem manevi ihtiyaçlarında dengeli bir tatmin gerektiren hayırlı (iyi) bir yaşam sürmesidir (A. Y. Ahmed, 2002; Chapra, 1992; N. Zaman ve Asutay, 2009). Ancak gerçekte, birçok toplumda üzerlerinde görelî bir biçimde sınırsız talep bulunan sınırlı kaynaklar problemi vardır. Serbest piyasa şartlarında kapitalist bir iktisadi sistem, pazar tarafından belirlenen

fiyatları kaynakların dağıtımında filtre görevi gören bir mekanizma olarak kullanır. Ancak tek başına fiyat sisteminin kullanılması sosyoekonomik hedeflerin gerçekleşmesine engel teşkil edebilir. Devlet kontrolü altındaki bir sistemde kaynakların bölüştürülmesi bürokrasinin elindedir ki bu, daha külfetli ve yetersizdir.

Chapra'ya göre, İslami dünya görüşü pazar sisteminin sürdürülmesi gerektiğini, ancak fiyat mekanizmasının kaynaklar üzerindeki gereksiz talepleri azaltacak bir aygıt tarafından yönetilmesini ön görmektedir. Bu aygıt, "ahlâki filtre"dir. Bu insanların kaynaklar üzerindeki potansiyel taleplerini "İslami değerler filtresinden" geçireceği ve piyasaya sürülmeden evvel birçok talebin bu sayede eleneceği anlamına gelmektedir. Böylelikle gerekliliklerin yeterli miktarda üretimi sağlanana kadar, kaynakların lüks üretimde kullanılmak üzere ayrılmasına izin verilmeyecektir (Siddiqi, 1981). Lüks ve israfın buradaki tanımı bir toplumdaki ortalama tüketim standartları ile ilişkilidir ve temel fikir ortalama standartlardan aşırı bir sapmaya cevaz verilemez olduğudur.

Benzer şekilde bireysel kâr dürtüsü İslam'da öncelikli hareket ettirici güç değildir (Siddiqi, 1981). Kârın yanında, toplumsal iyi fikri de girişimcilerin kararında yol gösterici olmalıdır. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu husustaki bir hadisi şu şekildedir: "Hiç ölmeyecekmiş gibi bu dünya için, yarın ölecekmiş gibi ahiret için çalışınız." (h.ş.) İslam haklardan daha ziyade sorumluluklara vurgu yapmaktadır. Bunun arkasındaki hikmet ise eğer ki herkes (örneğin adalet ve güvenilirlik ile ilgili) sorumluluklarını yerine getirirse, bireysel kârın otomatikman uygun sınırları içinde kalması ve tüm hakların kesin bir biçimde koruma altına alınması olacaktır. Bu tartışmanın ışığında, İslam'da öncelikli kurumun devlet değil, toplum olduğu ifade edilebilir (Cantori ve Lowrie, 1992). Chapra'ya (1992) göre sınırlı kaynaklar ve onlar üzerindeki talep arasında dengeyi hem etkili hem de adil bir biçimde kurabilmek için, piyasa ya da devlete odaklanmak yerine tek tek insanlara odaklanmak gerekir.

İslami Hükümetin Kısıtlı Gücü ve Homo Islamicus

Cantori ve Lowrie (1992) tarafından ifade edildiği gibi İslam hukuku (şariat) hükümetin güçlerine birtakım kısıtlamalar getirir. Şariat o denli kapsayıcıdır ki ahlâk, sosyal sorumluluk ve insan ilişkileri hususlarında yaptırım uygulamaya çok daha az bir gereksinim duyulmaktadır. İslam'da önemli olan devlet gücünden ziyade fertlerdir. Toplumların asıl zenginliği, insanlarıdır. Maddi zenginliği artırmanın aşırı bir takıntı hâline gelmesi insan hayatlarını zenginleştirme amacını gölgede bırakacaktır. İnsanlar bireysel kâr etme çabalarını iktisadi iyyinin sınırları içerisinde gerçekleştirmezlerse (yani “ahlâki filtre”yi uygulamazlarsa) ne piyasanın “görünmez eli” ne de merkezî planlamanın “görünür eli” sosyoekonomik amaçların gerçekleştirilmesinde aktif ve olumlu bir rol oynayamaz (Chapra, 1992).

Yukarıda İslam iktisadı tarafından benimsenen çıkarım sürecinin sonuçları, görünüşte vahiy kaynaklı ve İslam tarafından da kabul edilen bir değerler bütünü etrafında formüle edilmiş olsalar da, hem düşünce hem de uygulama açısından zorluklardan ve çatışmalardan beri değildir (Asutay, 2007a; Nasr, 1987). İslam iktisatçıları, *homo Islamicus*'un *homo economicus*la kıyaslandığında müreffeh bir toplum inşası için daha sorumlu ve daha yardımcı bir tutumda davranacağını anlatma yönünde zorlu bir çaba içerisindeyler. Birçok İslam iktisatçısının çabası, insanın bazı davranışlarının ahlâki filtrelerden geçmesi gerekliliği var iken, resmî devletin kanunlarla işlemesi ve istenilen davranış düzeyine bu şekilde getirmeyi hedeflemesi durumunu ifadeye yöneliktir (Farooq, 2011). Ancak klişe bir biçimde bu dünyanın faniliğinden bahsetmek ve öteki dünyadaki ödül-ceza teşviki yapmanın dışında, bu kuralların gerçekte nasıl uygulamaya koyulabileceği yönünde literatürde çok az ürün bulunmaktadır. İslam iktisatçılarının bu kısımdaki başarısızlığı özellikle Kuran (1992), Nasr (1986) ve Mahomedy (2011) tarafından detaylı bir biçimde ifade edilmiştir.

İslam Politik İktisadı Hakkında

İslam iktisadı, alanında olumlu gelişmeler olmasına rağmen, İslam politik iktisadının normatif yönergeleri söz konusu olduğunda birtakım problemlerle karşı karşıya kalmaktadır. Bu gidişatın başlıca problemi, İslam iktisadı gölgesi altında, sanayileşmiş kapitalist toplumlarda üretilen politikaların İslam ülkelerine uyarlanması ve yasallaşmasıdır. Hiç şüphesiz bu süreç, İslam iktisadının adanmış olduğu yegâne amacı göz ardı etmektedir. Politik iktisat kavramıyla ilişkili, dengesiz kalkınma, adaletsiz takas, bürokratik kapitalizm, rüşvetçilik ve sosyalist, kapitalist ve yeni kurumsal iktisat teorilerinin hitap ettiği devletin rolü gibi bazı kavramlar İslam iktisatçıları tarafından teorik ve ampirik düzlemde etkili bir biçimde tartışılmamaktadır.

İslam iktisadının teorik perspektifi, metodolojisi ve pratik sonuçları hususlarında sorun teşkil eden olgular, İslam toplumlarının siyasi bağlamından kopuk değildir. Görünen o ki İslam iktisadı Neomarksizmin, bağımlılığın ve dünya sistem-teorilerinin belirgin birer özelliği olan bu alanları şu ana kadar ihmal etmiştir. O nedenle İslam iktisadı politik iktisat içinde oldukça masum sayılabilir ancak bu durum, devletin İslam dünyasında oynadığı meşum rol göz önünde bulundurulacak olursa oldukça ironik kalmaktadır. Ancak bu ihmalkârlık, İslam iktisadı ideolojik çerçevede anlaşılırsa ironik olmaktan çıkar. Aksine, neoklasik tavrıyla İslam iktisadı birçok İslami ülkede yaygın durumda olan devlet eliyle idare edilen kapitalist ilerlemeler şeklinde akademik bir argüman olarak tasavvur edilebilir. Aslında birçok İslami ülkenin politik ekonomisinde devlet üretime, artık değer oluşturulmasına ve sermaye birikimine direkt müdahale eder. Bunlar başlıca siyasi meselelerdir. Piyasa ya da sosyal sınıflardan ziyade, bu ülkelerin politik ekonomilerinde başlıca itici güç devlettir. Bunun nedeni devletin baskın sınıflardan bağımsızlığıdır. Ancak burada önemli olan bu bağımsızlığın ifade şeklidir. Devletin baskın sınıfların çıkarlarından bağımsızlığı kavramı, devletin kendi çıkarları olduğu anlamına gelir (Alatas, 1987).

Dahası, devlet ve iktisat ilişkilerinin araştırılma alanı olan siyasi iktisadın esas itibarıyla İslam iktisadında yeri yoktur (Alatas, 1997; Asutay, 2007a). Ne zaman devlet meselesi tartışılsa, bu tartışma analiz ve ampirik bilgi üzerinden değil, ahlâki ifadeler çerçevesinden yapılır. İslam'ın siyasi ideallerini anlamak önemliyse de gerçekler üzerinden incelemelerde bulunmak da aynı derecede önemlidir (Choudhury, 1997; Asutay, 2007a). İslam devletinin şariat temelli bir aygıt ve ilahî kudretin yeryüzündeki bir sembolü olduğu şeklindeki ifadeler genellikle doğru ve Müslümanlar için kabul edilebilir niteliktedir (Nyang, 1976). Ancak görünen o ki problem başka bir yerde, İslam devletleri ile çağdaş devletin doğasında ve işleyişindedir.

Özetle, İslami ülkelerde iktisadı geliştirme çalışmaları politik ekonomi alanıyla uyum içerisinde olmalıdır. Klasik, değişmez iktisadi fikirler üzerine kurulu politik iktisat perspektifleri geliştirmeye odaklanmaktansa, İslam iktisatçıları İslam iktisadını normatif bir bilim olarak geliştirme fikrine yönelmelidirler. Bu, iktisat ve politik iktisat alanlarında var olan modern perspektifleri de ihmal etmeden yapılmalıdır. Diğer bir ifadeyle İslam iktisatçılarının başlıca kaygısı çağdaş dünyanın iktisadi problemlerine çözüm olabileceğini göstermek olmalıdır. İslam iktisatçıları, İslam iktisadı için sağlam bir zemin hazırlamalıdır.

İslam İktisadının Geleceği Nedir?

Eğer bugün iktisadi kriz, sosyal bilimlerin bir parçası ise ve kendisine meydan okuyan zorluklarla karşılaşmadaki sürekli başarısızlığı ile müsemma hâle geldiyse, iktisadın derin kriz teorilerine boğulmuş olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Küresel ekonominin eski problemlerinin çözümsüz kalmasının yanı sıra, bazı yeni problemler oldukça tehditkâr bir biçimde ortaya çıkmıştır. Kitlesel yoksulluk, terörizm, ilerleme sürecinde sürekli bir engeller bütünü, bölgesel, ulusal ve uluslararası düzlemde gitgi-

de arası açılan farklılıklar; küresel ısınma ve çevresel bozulmalar, açlık ve zenginliğin bir arada var olması, yenilenemez kaynakların orantısız ve düşüncesizce kullanımı, teknoloji ve ilerleme için hasıl olan ihtiyaçlar arasındaki uyumsuzluk, üretim ve tüketim süreçleri arasındaki uygunsuzluk; gelişmiş ve gelişen ülkeler arasındaki ilişkilerde yapısal bozukluk; tüm bunlar ve daha fazlası neoklasik iktisadi sistemler tarafından da çözümlenememiştir. Artık bu durum, daha öncelerde gelişmiş iktisadi modellerin tüm problemlere çözüm olabileceğine inanan iktisatçılar tarafından bile fark edilmektedir (Ahmad, 1980). Bunlar, birçok ilerlemeci iktisatçının bir bütün olarak ekonomiye çıkış noktası olabilecek bir alternatif çözüm aramalarının nedenidir.

Diğer yandan İslam iktisadı çalışmaları İslam iktisatçılarının, çağdaş iktisadi sorunlara yeni çözümler getirebilme iddiasındaki iktisadi metodolojileri de içerecek şekilde ekonomi problemine bir bütün olarak yeni bir bakış getirme çabasını temsil etmektedir (A. Y. Ahmed, 2002). Örneğin, 2007'deki dünya ekonomik krizinden sonra İslam iktisadı öncüleri bu tür bir krizin İslam iktisadi sistemi içerisindeki çözümünü, en azından teorik düzlemde bulmuşlardır. Bu makaledeki İslam iktisadının teorilerinin ve pratiklerinin güncel durumuna yönelik eleştirel bakışımız, İslam iktisadı hususundaki araştırmaları engellemeye çalıştığımız anlamına gelmemektedir. Aksine İslam iktisadı alanında, hem çağdaş iktisatta hem de iktisada uygulanabilir İslami ahlâk konusunda yetkin âlimlerin teşvik edilmesi ve bu yolla akademik düzeydeki ihtiyaç odaklı araştırmaları artırarak sürdürmek büyük öneme haizdir.

İslam fıkhında iktisat, iktisadi gücün belirli bir zümrede ya da kimselerde toplanmasına engel teşkil eden bir biçimde yönetilmelidir. İnsanların doğuştan gelen eşitsizlik ve imkânsızlıklarını da göz önünde bulundurmakta ve günümüzde iktisadi güç kazanmanın en büyük kaynaklarından birine, yasa dışı gelir kazanımına müsaade etmemektedir. Dahası, miras ve zekât kanunları

gibi hükümlerle iktisadi gücün etkisini azaltmaktadır ve daha ziyade eğitimde fırsat eşitliği, sağlık hizmetleri ve bilgiye eşit ulaşım imkânı gibi hususlara ehemmiyet vermektedir. İslam ahlâkı ve insan huzurunu sağlama arasındaki sağlıklı etkileşimin merkezietisi hususuna yeniden vurgu yapılmalıdır. Gelecekteki iktisadi problemlere yönelik endişe, insanları bir alternatif aramaya itecektir. İşte bu noktada insan toplumu İslam'ın bu sorunlara çözüm olarak önerdiği yöntemlere daha yakından ve objektif bir biçimde bakmaya mecbur kalacaktır (Khan, 1991).

İslam iktisadı, temelde evrensel bir rol oynama potansiyeline sahiptir; çünkü İslam iktisadı öğretileri evrensel ve ahlâkidir, hiçbir biçimde araştırmayı engellememektedir. Sıradaki hususlar da İslam iktisadının karşısında duran diğer problemlerdir:

Kamu Politikası

Oldukça iyimser bir bakış açısıyla denilebilir ki, tüm toplumsal ve iktisadi kusurlarıyla birlikte İslam toplumlarında hâlâ, eğer ki ahlâki ideallerini tam anlamıyla seferber eder ve bu idealleri adil ve dinamik bir kamu yararı politikasına dönüştürebilirlerse daha iyiye doğru gitme potansiyeli bulunmaktadır. Bu durum özellikle İslam öğretilerinin dağıtımda adaletin ve yoksulluğun azaltılmasını güvence altına aldığını gördüğümüz vakit daha doğru bir hâl alır. İslam bu değerleri seküler Batı düşüncesinden daha açık bir biçimde ve empati kurarak ifade etmiştir. İnsanların Allah katından öncelikli bir hakka sahip olması İslam tarihinde yaşanan tüm değişmelere rağmen günümüze kadar yaşatılmış en önemli iki İslam iktisadı ilkesidir. Oysa Batı'daki önüne geçilemez bireyselleşmeye aşırı vurgu yapma ve bireysel sorumluluğu toplumsal sorumluluğa tercih etme eğilimleri, kişisel çıkar arayışı ve toplumsal (kollektif) iyi için çalışmaya adanma arasındaki çatışmayı tamamiyle çözmekten uzak kalmıştır. Onların ikilemi, kollektif hedeflerin evrensel düzlemde kabul görse bile kişiyi aciz bırakan

bir tecrite doğru gitme eğilimindeki bir saf bireyselci tavrıla bağlanamayacak olmasıdır (Naqvi, 2003).

O hâlde, bireye, mekanik ve sosyal topluma devlet bazında iktisadi politika düzenlenmesi meselesini yeniden formülize etme ihtiyacı bulunmaktadır. Düzenlenecek bu hareket tarzı adil bir toplumsal düzen kurulmasına yönelik çabaları artırma odaklı olmalıdır.

İhtiyaç Toplumunun Dönüşümü

Dünyadaki güncel finansal ve iktisadi kriz, dünyada ihtiyaca dayalı bir iktisadi sisteme yönelik yeni insanî tepkiler doğmasına, bu alanda diyalog ve diskur oluşumuna, araştırmaya, deneye, dönüşüme ve yeniden yapılanmaya yönelik yeni imkânlar oluşturmuştur. Daha parlak bir gelecek için insanların hizmetine sunulmuş tüm kaynakları gözden geçirmenin zamanı gelmiştir (Ahmad, 2011). Bugün dünyada 1.6 milyar Müslüman vardır ve bu rakam insan ırkının beşte birini oluşturmaktadır. 57 İslam ülkesi dünya topraklarının % 23'ünde varlık göstermektedir. Stratejik kara, hava ve deniz rotaları İslam dünyasından geçmektedir ve İslam dünyası ile dünyanın geri kalanı arasında güçlü bir bağlılık söz konusudur. Dahası, İslami ülkeler kaynaklar bakımından çok zengindir, ancak günümüzde ekonomik ve endüstriyel imkânlarda geri kalmışlardır. Bu ülkelerin çok ciddi finansal kaynakları vardır; ancak teknoloji, işletme ve üretim gelişim yöntemleri konularında zayıftır. İslam ülkelerindeki ticaretin % 13'üne yakını birbirleri arasında, % 87'si ise diğer ülkeler arasında gerçekleşmektedir. Bu da küresel ekonomideki güçlü bağlarını gösterir niteliktedir (K. Ahmad, 2011).

İslami ülkelerin yukarıda sıralanan avantajlarından yola çıkarak İslam iktisadının artık toplum dönüşümüne odaklanması gerekmektedir. Bu nedenle İslam iktisatçılarının, İslam iktisadının birbirinden ayıramayacak bir bütünü teşkil eden üç veçhesini özenle incelemeleri gerekir. Bu üç alan; normatif boyut, analitik

ve ampirik boyut, ekonomi ve toplumu yeniden inşa etmedeki dönüştürücü rolüdür. İslami bir iktisat sistemini pratikte uygulamaya geçirebilmek için toplumsal ve devlet bazında iktisadi hayatın yeniden yapılandırılmasına ihtiyaç vardır. İslami yatırımlar, İslami bankacılık ve finansa yönelik evrensel hareketlerin ortaya çıkması da akılda tutulması gereken önemli faktörlerdendir. Diğer gelişmeler zekât, sadaka ve infak ile ilişkili kanunları yürürlüğe koyacak kurumları yapılandırmaya yöneliktir (K. Ahmad, 2011). Bu gelişmeler çağdaş İslami dirilişin iktisadi yönlerini temsil etmektedir. Ayrıca bunlar bütün bir sosyoekonomik ve siyasi alanın yeniden inşasına doğru daha büyük değişimlerin ancak başlangıç noktasını oluşturmaktadır.

Normatif Bilim Olarak İslam İktisadı ve Politik İktisat

Buraya kadar sözü geçen eleştirilerin birçoğu ışığında farkına varılan şey, İslam iktisadının aslında normatif bir bilim olarak iktisada katkı yapma potansiyelinin var olduğu inancıdır. Bunu yapabilmek için, sadece faizsiz bir iktisat sistemi şeklinde dar kavramsallaştırılmanın dışına çıkılmalıdır; sürekli özür dileyici bir tavrı artık aşmalı ve kendi karakterini oluşturmalıdır. Bu anlamda bu disiplinin öğretilerinin daha ileri taşınmasına rehberlik etmekle kalmayıp aynı zamanda problemlerin sosyal ve entelektüel taraflarını izah edecek üç eylem planı, İslam iktisadının öncelikli ilkeleri olarak önerilmiştir.

İlk olarak, İslam iktisadı kendi felsefesi ve kaynağını buradan alan dünya görüşünün iktisatla nasıl iç içe olduğunu ve bağdaştığını açıklamak durumundadır. Bir yandan sistemin temel unsurları görevi gören anahtar kurumlara vurgu yaparken, diğer yandan zaman talebine hitap edebilecek geniş bir esneklik alanı bulunan kesin evrensel değerleri vurgulamalıdır.

İkincil olarak, İslam iktisadı politik iktisattan beridir. Genellikle ampirik teorizasyon söz konusu olduğunda devletin rolünü göz önünde bulundurmaya ihmal etmektedir. Sonuç olarak bo-

zulmuş liderlik, zayıf bir sivil toplum ve adaletli kanunlar yapma noktasındaki isteksizlikler ile ilgili problemler ve yönetsel, kanun koyucu ve legal kurumlar kurma meselesi iktisadi problemlerin temelinde yatmaktadır. İslam iktisatçıları da araştırma gündemleri ve süreçlerinde İslami ülkelerin bu sorunlarına öncelik tanımalılardır.

Üçüncü olarak, İslam iktisatçıları arasında üretilecek olan daha eleştirel bir yaklaşım, ne Batı'nın gelişme model ve teorilerinin terminolojik birtakım süslemelerle doğrudan benimsenmesi ne de iktisadi düşünceye Batı'nın yaptığı katkıların total bir reddiyesi şeklinde olmalıdır; bu yaklaşım, Müslüman ülkelerdeki iktisadi hayatın gerçeklerinin bilincinde ve siyasi ekonomiden uzak olmayan bir şekilde olmalıdır.

Geçerli tahminlerle, uygun metodolojiyle ve insanî bir toplumda kendini gösterebilecek olan bir iktisadi teoriyle büyüye-bilen bir iktisat modeli, geleceğin iktisadı olacaktır. İslam iktisadı bu itirazı karşılayacak güce haizdir. İslam iktisatçılarının ihtiyaç duydukları tek şey daha ikna edici bir tavırla kuşanmalarıdır. Şu ana kadar âlimler tarafından yürütülen çalışmalar İslam iktisadı için parlak bir gelecek öngörmektedir. Eğer ki İslam iktisadı ilmi İslam ahlâkına dayalı bir özgürlüğe saygı duyulduğu bir çevrede büyümesine izin verilirse daha çok gelişebilecektir. Burada kilit noktası farklı zamanlar ve yerlerde de olsa var olan iktisadi gerçeklik ve toplumda hüküm süren ahlâki değerler ile bu çatışmaya karşın gerçekçi ve ahlâklı bir iktisadi ve İslami cevap üretebilme imkânlarını görmekten geçer. Bu zor bir iştir, ancak zorlu süreçlere girmeden somut bir sonuç alabilmek mümkün değildir.

Araştırma - Bilgi Eğitimi

Bu araştırmacının anketine göre dünyada İslam iktisadı ve finans bölümlerini lisans veya yüksek lisans düzeyinde yürürlüğe koyan en az 154 üniversite bulunmaktadır. Bu üniversitelerden birkaçı İslam iktisadı, bankacılık ve finansı bölümünü hem lisans

hem yüksek lisans düzeyinde açmıştır. Bununla birlikte bu üniversitelerden birçoğu İslam iktisadı ve finans alanında doktora programı açmışlardır. Cidde'deki Kral Abdülaziz Üniversitesi İslam İktisadı Enstitüsünden Belouafi ve Belabes (2011) tarafından yapılan bir başka ankette 123 İslam iktisadı programı bulunmakta, İslam iktisadı mezunları beş kıtaya yayılmakta ve 26'dan fazla ülkeye dağıtılmaktadır. İslam iktisadı alanının, İslam iktisadı ve finans alanlarındaki öğretim görevlisi sayısının ciddi yetersizliği tarafından da engellendiği söylenebilir, bu durum da üniversitelerde İslam iktisadı ve finansı eğitimine başlanmasına ya da idamesine önayak olmayı engelleyici niteliktedir. Böylece İslam iktisadı eğitimi alanında yüksek eğitim ve uzmanlaşmayı desteklemede araştırmacıların ne gibi bir rol oynadıkları soruları sorulabilir. İslam iktisadında güvenilir araştırma bulgularına dayanan bir öğrenme ve öğretme yöntemi geliştirmenin birçok etken tarafından engellendiği söylenebilir. Bu tür bir müfredat geliştirmenin en önemli gerekliliklerinden biri hem klasik iktisat alanında hem de İslam fıkıh ilminde uzmanlık ve bilgisi olan yüksek mertebe araştırmacılara sahip olmaktır. İslam iktisadı hususunda eksikliği duyulan esas şey budur (Kayed, 2008).

Ancak son günlerde İslam iktisadını tartışmak ve desteklemek amaçlı kaliteli seminerler, uluslararası konferanslar ve forumlar düzenlenmektedir. Şüphe yoktur ki bu etkinlikler, yapılan araştırma sonuçlarını akademik dünya ile paylaşma hususunda oldukça etkili olmuştur, ancak bu hususta yapılması gereken daha çok çalışma vardır.

Sonuç

İslam iktisatçılarının, İslam iktisadı teorisinde ve uygulamadaki etkileri en az üç şekilde görülmektedir. İlk olarak onlar sadece Kur'an öğretilerinin ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hadislerinin iktisadi referanslarını detaylı bir biçimde açıklamakla kal-

mamış, İslam iktisadının akademik bir disiplin olarak kurulması sürecini de başlatmışlardır. İktisadın farklı yönlerine İslami bir perspektiften bakış akabindeki araştırmalar son elli yılda oldukça gelişmiştir. Dünyanın farklı bölgelerinde bu amaca yönelik birçok İslam iktisadı araştırma kurumu kurulmuştur. Onlarca uluslararası konferans organize edilmiş ve sayısız seminer ve atölye çalışmaları bu yeni, ancak gelişmekte olan disiplini geliştirme amacıyla düzenlenmiştir (K. Ahmad, 2011). Dünyada yüzden fazla üniversitede İslam iktisadı bir akademik bölüm olarak açılmıştır. Birinci ve ikinci jenerasyon islam iktisatçılarının katkılarının şu anki etkisi öncü nitelikteki tüm çabalarda ve çalışmalarda aşikâr biçimde görülmektedir. Dahası, iktisadi büyüme, adil mülk dağılımı ve yoksulluğun azaltılmasına ilişkin temel saikler üzerine oldukça mantıklı bir İslam ahlâki vizyonu sunmak başlıca ehemmiyete haiz hususlardandır. Daha kolay anlaşılır bir hâle bürünbilmesi için, İslami ahlâk vizyonu İslam iktisadı sistemine dönüştürülmelidir ki ancak o zaman tevhit, adalet ve hilafet kavramları ile bir bütün oluşturacaktır. Bu kavramların etkili bir biçimde kullanılması, tüm insan eylemlerinin ahlâki, sosyal ve iktisadi uyum içinde olmada ve adaleti sağlamada dikey bir entegrasyon ve yatay bir denge içerisinde olduğunu kanıtlayacaktır.

Bu bağlamda elde edilebilecek en ideal gelişmeyi yakalayabilmek için, İslam toplumlarının ilişkilerini kurlmaları gereken çevre gibi ahlâki prensipler öncelikle gündeme alınmalıdır. İslam iktisatçılarının ideal Müslüman davranışı kuralları (homo Islamicus tarafından temsil edildiği gibi) ve var olan gerçekliğin arasındaki boşluğu iyi değerlendirmeleri gerekir. Ayrıca bu boşluğun ortadan kaldırılması için de bir eylem planı sunmaları gerekir (A. Zaman, 2008). Gerçek şudur ki entelektüel anlamda zamanı geçmiş olan bir olgu sessiz sedasız terk edilmektedir. Klasik aklın kendine yeterliği şeklinde bir tez ve fazlaca iddialı bir üslupla yola çıkmaktansa takınılması gereken tavır alçakgönüllülük olmalıdır; çünkü her yerde olduğu gibi bu alanda da, şu

an bildiğimiz her şey, henüz bilmediklerimizin sadece küçük bir bölümünden ibarettir.

İslam iktisatçıları, çağdaş İslam toplumunun taleplerini ve isteklerini İslam ahlâkı ışığında değerlendirmelidirler. Böylece ahlâk ve iktisat alanlarında birleşen tüm değerler İslam iktisadına da ampirik bir biçimde yansıtılmalıdır. Daha kapsamlı bir temel İslam inancının esasları ve İslami sistem hakkında edinilen yeni bilgiler üzerine, bilgi niteliğindeki bir düzlemde kurulmalı, bu yolla İslam iktisadı ile ilgili emirler değerlendirilmeli ve çağdaş İslam toplumlarının sosyal ve iktisadi sorunlarına çözümler getirilmelidir. Bu durumun devam eden dirlik ve verimliliği yeni bir fikir akışına açıktır. Bunları talep ederse İslam iktisadı yakın zamanda daha gerçekçi bir görünüm kazanacaktır.

Kaynakça

Ahmad, K. (1980). Economic development in an Islamic framework. In K. Ahmad (Ed.), *Studies in Islamic development*. Jeddah: International Centre for Research in Islamic Economics, King Abdul Aziz University.

Ahmad, K. (2011). Forward. In S. Abul A. Mawdudi (Ed.), *First principles of Islamic economics*. Markfield: The Islamic Foundation.

Ahmad, M. (1999). *Towards interest-free banking*. Delhi: Adam Publisher.

Ahmed, A. Y. (2002). Methodological approach to Islamic economics: its philosophy, theoretical construction and applicability. In H. Ahmad (Ed.), *Theoretical foundations of Islamic economics*. Jeddah: IRTI-IDB.

Alatas, S. F. (1987). An Islamic common market and economic development. *Islamic Quarterly*, 6(1), 28-38.

Alatas, S. F. (1997). Islam and counter modernism: Towards alternative development paradigms. In M. A. Choudhury, M. Z. Abdad, & M. S. Salleh (Eds.), *Islamic political economy in capitalist-küreselization: An agenda for change*. Kuala Lumpur: Utusan.

Al-Sadr, S. M. B. (1984). *Towards an Islamic economy*. Tehran: Bonyad Be'that.

Asutay, M. (2007a). A political economy approach to Islamic economics: Systemic understanding for an alternative economic system. *Kyoto Journal of Islamic Area Studies*, 1(2), 3-18.

Asutay, M. (2007b). Conceptualization of the second best solution in overcoming the social failure of Islamic finance: Examining the overpowering of homo-Islamicus by homo-economics. *IIUM Journal of Economics and Management*, 15(2), 167-195.

Belouafi, A., & Belabes, A. (2011, June-July). Islamic finance programme in higher education institutions: Overview and prospects. Paper presented at International Seminar on Reforms of Islamic Higher Education in Meeting Contemporary Challenges, Graduate School of Education and Human Development, Nagoya University and Japan Society for the Promotion of Science (JSPS).

Benthal, J. (1999). Financial worship: The Quranic injunctions to almsgiving. *Journal of Royal Anthropological Institute*, 5(1), 27-42.

Billah, M. M. (2007). Islamic banking and the growth of takaful. In M. K. Hassan, & M. K. Lewis (Eds.), *Handbook of Islamic banking* (pp. 401-18). Cheltenham: Edward Elgar.

Cantori, L. J., & Lowrie, A. (1992). Islam, democracy, the state and The West. *Middle East Policy*, 1, 49-61.

Chapra, M. U. (1985). *Towards a just monetary system*. Leicester: The Islamic Foundation.

Chapra, M. U. (1979). *Objectives of Islamic economics order*. Leicester: The Islamic Foundation.

Chapra, M. U. (1992). *Islam and the economic challenge*. Herndon: International Institute of Islamic Thought.

Chapra, M. U. (2000a). Is it necessary to have Islamic economics? *Journal of Socio-Economics*, 29(1), 21-37.

Chapra, M. U. (2000b). *The future of economics, an Islamic perspective*. Leicester: The Islamic Foundation.

Chapra, M. U. (2007). Challenges facing the Islamic financial industry. In M. K. Hassan, & M. K. Lewis (Eds.), *Handbook of Islamic banking* (pp. 325-61). Cheltenham: Edward Elgar.

Choudhury, M. A. (1986). *Contributions to Islamic economic theory*. Basingstoke and London: MacMillan.

Choudhury, M. A. (1992). *The principles of Islamic political economy*. New York: St. Martin's Press.

Choudhury, M. A. (1997). *Money in Islam: A study in Islamic political economy*. London: Routledge.

Choudhury, M. A. (2007). Development of Islamic economics and social thought. In M. K. Hassan, & M. K. Lewis (Eds.), *Handbook of Islamic banking* (pp. 21-37). Cheltenham: Edward Elgar.

- Drummond, J. (2000, October). Survey-Islamic banking. *Financial Times*, 26.
- el-Din, T., el-Din, S., & Hassan, M. K. (2007). Islam and speculation in the stock exchange. In M. K. Hassan, & M. K. Lewis (Eds.), *Handbook of Islamic banking*. Cheltenham: Edward Elgar.
- el-Gamal, M. A. (2001). An economics explanation of prohibition of gharar in classical Islamic jurisprudence. Paper presented at 4th International Conference on Islamic Economics, Loughborough University, UK.
- el-Gamal, M. A. (2002). *Islamic jurisprudence and finance: Trends of the pas, and promises of the future*. Retrieved January, 2009, from www.ruf.rice.edu/~elgamal.
- Farooq, M. O. (2011). *Self-interest, homo Islamicus and some behavioural assumptions in Islamic economics and finance*. SSRN working paper. Retrieved January, 2 from <http://ssrn.com/abstract=1740729>.
- Ghazanfar, S. M., & Islahi, A. A. (1990). Economics thought of an Arab scholastic: Abu Hamid al-Ghazali (A.H. 450-505/A.D. 1058-111). *History of Political Economy*, 22(2), 381-403.
- Haneef, M. A. (2007). *Islamization of economics: Where have we gone wrong?* Unpublished paper, International Institute of Islamic Thought Malaysia, Kuala Lumpur.
- Haque, Z. (1995). *Riba, the moral economy of usury, interest and profit*. Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed for Ikraq.
- Hassan, H. H. (2002). Contracts in Islamic law: The principles of commutative justice and liberty. *Journal of Islamic Studies*, 13(3), 257-297.
- Kahf, M. (1982). Savings and investment functions in a two- sector Islamic economy. in M. Ariff (Ed.), *Monetary and fiscal economics of Islam*. Jeddah: ICRIE.
- Kayed, R. N. (2008). Creating bridges between research and education in Islamic economics. *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance*, 4(3), 25-44.
- Khan, M. A. (1991). Future of Islamic Economics. *Futures*, 23(3), 248-261. [http://dx.doi.org/10.1016/0016-3287\(91\)90139-S](http://dx.doi.org/10.1016/0016-3287(91)90139-S)
- Khan, M. F. (1984). A macro consumption function in an Islamic framework. *Journal of Research in Islamic Economics*, 1(2), 1-24.
- Kuran, T. (1992). The economic system in contemporary Islamic thought. In K. S. Jomo (Ed.), *Islamic economic alternatives*. Basingstoke: Macmillan.
- Kuran, T. (2006). *Islam and mammon: The economic predicaments of Islamism* (3rd ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Mahdi, S. I. (1988, November). Methodological issues in Islamic economics. Paper presented at the 2nd Seminar on Islamic Economics, International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia, VA, USA.

Mannan, M. A. (1982a). Allocative efficiency, decision and welfare criteria in an interest-free Islamic economy: A comparative policy approach. In M. Ariff (Ed.), *Monetary and fiscal economics of Islam*. Jeddah: Icrie.

Mannan, M. A. (1982b). *Islamic economics: Theory and practices: A comparative approach*. Lahore: M. Ashraf.

Mardin, S. (1989). *Religion and social change in modern Turkey: The case of Bediüzzaman Said Nursi*. New York: SUNY Press.

Mawdudi, S. Abul A. (1999). *Economics system of Islam* (4th ed., Ed. K. Ahmad, trans. R. Husain). Lahore: Islamic Publications.

Mohomedy, Abdul K. C. (2011). Islamic economics: Still in search of an identity. Paper presented at the 8th International Conference on Islamic Economics and Finance, Doha, Qatar.

Naqvi, S. N. H. (1981). *Ethics and economics: An Islamic synthesis*. Leicester: The Islamic Foundation.

Naqvi, S. N. H. (2003). *Perspectives on morality and human wellbeing*. Leicester: The Islamic Foundation.

Naqvi, S. N. H., Beg, H. U., Ahmed R., & Nazeer, M. M. (1992). Principles of Islamic economic reform. In K. S. Jomo (Ed.), *Islamic economic alternatives: Critical perspectives and new directions*. Basingstoke: Macmillan.

Nasr, S. V. R. (1986). Whiter Islamic economics. *Islamic Quarterly* 30(4), 211-220.

Nasr, S. V. R. (1987). Choudhury, M.A. contributions to Islamic economic theory: A study in social economics (Book review). *Journal Economic Literature*, XXXV, 1323-1324.

Pal, I. (1999). *Pakistan, Islam and economics: Failure of modernity*. Karachi: Oxford University Press.

Rahman, A. (1980). *Economic doctrines of Islam* (Vols. 1-2). Lahore: Islamic Publications.

Rashid, S. (1991). An agenda for Muslim economists: A historical-inductive approach. *JKAU: Islamic Economics*, 3, 45-55.

Sadeq, Abul H. (2002). *A survey of the institution of zakah: Issues, theories and administration* (Discussion paper no. 11). Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.

Salama, A. A. (1982). Fiscal analysis of zakah with special reference to Saudi Arabia's experience in zakah. In M. Ariff (Ed.), *Monetary and fiscal economics of Islam*. Jeddah: International Centre for Research in Islamic Economics.

Saleh, N. A. (1986). *Unlawful gain and legitimate profit in Islamic law*. Cambridge: Cambridge Univesity Press.

Salleh, I. M., & Ngah, R. (1981). Distribution of the zakat burden on padi producers in Malaysia. In M. R. Zaman (Ed.), *Some aspects of the economics of zakah*. Gary, Indiana: Association of Muslim Social Scientists.

Sardar, Z. (1985). Islamic economics: Breaking free from the dominant paradigm. *Afkar Inquiry*, 2(4), 42-3.

Siddiqi, M. N. (1981). Muslim economic thinking: A survey of contemporary literature. In K. Ahmad (Ed.), *Studies in Islamic economics*. Leicester: The Islamic Foundation.

Siddiqi, M. N. (1997). Teaching of economics at the university level in Muslim countries. In M. Taher (Ed.), *Studies in Islamic economics (Encyclopaedic survey of Islamic culture)* (Vol. 8). New Delhi: Anmol Publications.

Siddiqi, S. A., & Zaman, A. (1989a). Investment and income distribution pattern under musharka Finance: A certainty case. *Pakistan Journal of Applied Economics*, 8(1), 1-30.

Siddiqi, S. A., & Zaman, A. (1989b). Investment and income distribution pattern under musharka finance: The uncertainty case. *Pakistan Journal of Applied Economics*, 8(1), 31-71.

Udovitch, A. L. (1979). Bankers without banks: Commerce, banking, and society in the Islamic world of the Middle East ages. *The dawn of modern banking* (Proceedings of the conference held at the University of California at Los Angeles, 23-25 September 1977). New Haven, CT: Yale University Press.

Usmani, M. T. (2000). *The text of the historic judgment on interest given by the supreme court of Pakistan*. Retrieved July 23, 2012 from <http://www.failaka.com>

Uzair, M. (1978). *Interest-free banking*. Karachi: Royal Bank Company.

Valeri, M. (1997). Religion, discipline and the economy in Calvin's Geneva. *The Sixteenth Century Journal*, 28(1), 123-142.

Zaim, S. (1978). The attitude of Muslim man in economic life: Muslim-man instead of homo-economicus. *İslam Tetkikleri Enst.*, 7, 243-258.

Zaman, A. (2005). Towards a new of paradigm of economics. *JKAU: Islamic Economics*, 18(2), 49-59.

Zaman, A. (2008). *Islamic economics: Survey and literature review* (Religion and development paper 13). Retrieved January 16, 2012 from <http://groups.yahoo.com/group/islamic econ>.

Zaman, N., & Asutay, M. (2009). Divergence between aspirations and realities of Islamic economics: A political economy approach to bridging the divide. *IIUM Journal of Economics and Management*, 17(1), 73-96.

“İslami Bir Ekonomi” Nasıl Mümkün Olur?

Giriş

Bu çalışmanın ilk kısmında, İslam iktisadı için bir çerçeve oluşturabilmek adına İslam dininin tanımlayıcı özellikleri ele alınıyor. Önce, yorum geleneğinin önemi ve tarihsel süreç içinde bunun terk edilmiş olmasının yarattığı sorunlar; sonra, ideal ve gerçeklik ilişkisinin İslam’a özgü dinamizmi, İslam toplumu ve ekonomisinin özellikleri açısından belirleyici olanın ideal toplumun oluşturulması için “orta ve vasat olan” a ulaşma amacıyla sürdürülen sürekli bir mücadele (cihat) olduğu konusu tartışılıyor.

Hristiyanlığın aksine, İslam’ın kapsayıcı ve bütüncül bir din olması dolayısıyla, “İslam iktisadı” iddiasının içinin, “ideal İslam toplumu”ndan ve ideal “İslam insanı”ndan bağımsız olarak doldurulması mümkün değildir. Belirtilen kavramları içeriklendirme ihtiyacı adına olduğu kadar, İslam’ın kapsayıcılık ve bütüncüllük kapasitesinin yanlış/aşırı kullanımlarından kaynaklanan otoriterlik eğilimini dengelemek adına da, katılımcı da olması gereken bir yenileniş ve yorum (tecdid) faaliyetinin parçası olmak önemlidir. Bu çalışmada, “İslam iktisadı” için bir çerçeve denemesi, aşağıda belirtilen şu kaygılar etrafında olgunlaştırılmaya çalışılacaktır:

Bilindiği gibi, İslam dininin, üzerinde hemfikir olunan prensiplerinin başında, itidal, aşırılıklardan sakınma ve “orta yol” ile “denge yönelimi” gelir: Uhrevi-dünyevi; maddi-manevi; bireysel-toplumsal; geleneksel-yeni/modern vb. ikilikler/zıtlıklar, gerilimler açısından kurulması arzulanan denge durumu, İslam inanında ve kültüründe hayata geçirilmesi umulan, istenendir. Ancak, “hakikate şahitlik etme” gereği temelinde, İslam dininin doktriner olmayışının bir yansıması olan bu prensip, düşünsel bir çabanın eşliğinde algılanması gereken prensipler alanı da dâhil olmak üzere, dinamizm ve sürekli yenilenmeyi içermek durumundadır. İslam’ın doktrin değil de cihat dini olması, onun bir çabalama dini olması anlamına gelir; bunun anlamı, onun değişmez doktriner prensiplerin değil süreçlere bağlı dinamik etkileşimlerin konusu olmasıdır. Bu bağlamda denge durumu “yeknesaklık ve monotonluk olarak değil,” “kendini devamlı yenilemeyi ve geliştirmeyi gerektiren ahlâki bir çaba” olarak betimleniyor (Rahman, 1999: 22). Ki bu, İslami prensipler ve değerler kadar, dış dünyada meydana gelen olayları ve gelişmeleri de dikkate almak suretiyle başarılabilir. Çünkü maksat, İslami değerlerin ve prensiplerin, içinde yaşadığı tarihin, toplumun ve hatta kültürün gereksinim ve taleplerine cevap vermesidir. Bunların somut toplumsal düzenlemelere yansıması, önceki çağların koşullarından hareketle oluşturulan sabiteleri mutlaklaştırmakla değil, dinin özüne ait prensipleri, tarihsel/toplumsal koşullar uyarınca, sürekli, dinamik ve etkili yorumlarla yeni dengelere ulaştırmakla sağlanır. Diğer bir deyişle, Kur’an mesajının özüne tekabül eden iyilik, paylaşım/dayanışma, eşitlik, hakikat ve adalet gibi değerlerin ve ideallerin tesisinde “İslam insanı”na yön vermesi beklenen, bu idealler adına sabitleştirilmiş kimi durum ve inanışlar değil, insan eylemliliğinin bu hedeflere yönelik olarak harekete geçirilmesi anlamına gelen gerilimli ve zorlu mücadele (cihat) hâlidir. Yani, idealleştirilen “denge” durumları, yaratılış yasa-sı gereği bozulmaya mahkûmdur ve aslolan, dengeye yönelmiş

arayış ve mücadele hâllerinin sürekliliğidir. Doktrin karşıtı bir din olan İslam adına, sabit kurallara ulaşıldığının düşünülmesi ve bir sabit formun sürekli kılınmaya ve korunmaya çalışılması, bu nedenle yanlıştır. Çünkü bu durumda, “Allah’ın yeryüzündeki halifesi” olması murat edilen “İslam insanı”nın asli sorumlulukları, bazı kişi, kurum ve kurallara yüklenmek suretiyle, İslam’ın itici gücünü oluşturan cihat ve mücadeleye (ve onun konusu olan dünya hayatının bir “sınav”dan ibaret olduğu kabulüne) yer ve gerek bırakmaz. Nitekim, Müslümanların İslam’ı anlamak ve hayata geçirmek adına sorumluluk üstlenmek yerine, otoriteye itaatle geçirdikleri asırlar içinde, İslami dinamizmin yitirilerek, mücadele ve “sürekli değişim prensibi”nin, tecdidin ihmal edildiğini algılamak için derinlikli araştırmalar gerekmiyor. Sonuç olarak, bir “İslam iktisadı” için mümkün ve gerekli olan, ulaşılabilecek sabit bir ideal düzen (yeryüzü cenneti) olduğu yanılığısına düşmeksizin ve başarı garantisi aramaksızın, öncelikle geçmişin sabitelerinin ötesine geçilmesi gerektiği bilincinin yükseltip yaygınlaştırılmasıdır. Bunun sağlanması, İslam iktisadı söz konusu olduğunda başta özgür ve kendine yeten müstakil insan, eşitlik ve adalet olmak üzere, İslami idealler yolunda bir arayış ve mücadelenin olduğu yerde “İslam toplumu ve iktisadı”nın zaten mevcut olduğu anlamına gelir.

Bu çerçevede, çalışmanın devamında, Türkiye’de yoğunlaşan İslami yorum faaliyeti açısından genel bir çerçeve çizilip konu güncelliğiyle ele alınıyor. Bu bölümünün ardından İslam iktisadından kastın ortaya konulduğu açıklamalar izliyor: İslam iktisadı, denge, eşitlik, adalet ve sınıfsız/vasati toplum için müstakil insanın mücadelesi/cihadi olmak üzere genel bileşenlerine ayrıştırılmak suretiyle ele alınıyor. İnsani boyut söz konusu olduğunda konu şu başlıklar altında ayrıca derinleştiriliyor: İslam iktisadında emek/insanî çabanın önceliği çerçevesinde mücadelenin (cihat) ve müstakil insanın (homo Islamicus) yeri ve önemi ele alınıyor.

Çalışmanın sonuç kısmında ise kapitalizme eklemlenen İslam toplumlarının günümüz şartlarında karşı karşıya kaldığı sorunlar, eşitlik ve adaleti zedelemek suretiyle ortaya çıkan sınıflı düzenin yarattığı bölünmüşlük problematize ediliyor.

İslam ve İslam'ın Özünü Olarak İslam Toplumu'nun Mücadeleci/Dinamik Niteliği ve Türkiye Örneği

Cihat Olarak Yorum: İslami Mesajın Özünü ve İslam'da Yorum Gereği Üzerine

Sosyolojik olarak bakıldığında, dinin bir özünü, mesajı –ki Kur'an'da bu özünü bütün farklı din ve inanışlar için ortak olduğu belirtilir, bu anlamda bütün inanışlar aynı öze sahiptir-, bir de onu çevreleyen tarihsel değişimlere konu maddi şartları olup, bu şartlar sürekli bir değişimin konusudurlar. Buna göre, İslam dâhil bütün dinler Allah'ın insanlara yönelik mesajını içerirler. Bu aynılık, kimilerince bir rölativite teziyle farklılaştırılırken kimilerince de son din İslam'a kadar bu mesajın değişip gelişerek varlığını sürdürmesi olarak ifade edilir. Sosyal bilimciler, doktriner olarak dinin mesajının ne olduğundansa, gerçekte olup bitenin “ne”liğine ve “nasıl”lığına bakmak durumundadırlar. Başlarken, sosyoloji biliminin bu genel prensibinin, Kur'an'da kesin hükümlü ayetler ile mesajın özünü ve mesajı çevreleyen koşullarla etkileşiminden kaynaklanan müteşabih ayetler ayrımı bağlamında yapıldığını tespit etmek gerekir. Bu husus aşağıda ayrıca ele alınacaktır.

Bu çerçevede, çağdaş sosyal bilim disiplinleri için olduğu kadar İslam inancı paralelinde de “ideal”ın “ne”liği de -hatta ondan daha fazla- insanların ondan ne anladığı ve bu anladıklarıyla ortaya nasıl bir gerçeklik koydukları, insanın dinsel ve dünyevi deneyimlerini tayin bakımından önemli olduğu ileri sürülebilir. İslam dini, Hristiyanlık için geçerli olan doktrinerlik ve bir ruhban sınıfı tarafından tayin edilen kurallara dayalı bir din olma

özelliklerinin tam karşısında yer aldığından İslam’ı ideallerin tayininden çok onların somut gerçeklikle ilişkisi içinde nasıl şekillendiği üzerine odaklanmasını getirir. Rahman da Kur’an’ın Müslümanlara ilkeler vermediğini; bunun yerine somut tarihsel olaylara, bunların arkasında yatan sebepleri yansıtmak suretiyle, çözümler getirdiğini, dolayısıyla bu çözümler getirme ve bizi bunların ardında yatan ilkelere götürecek sebepleri ortaya koyma çabasının (cihat) her olayda tekrarlanmasının önemini vurgular (Rahman, 1999: 73). Bu açıdan İslam dininin dinsel kurallara yaklaşımının sosyal bilimlerinin gerektirdiği kurallara yakın olduğunu tespit etmek ilginç ama yerinde olacaktır. Öyle ki İslam dini dinsel olanla dünyevi olan arasına kapatılamaz bir fark/açıklık yaratarak kendisini metafizik bir düzleme yerleştirmez -metafizik kapsamına giren gayba ait konuların Kur’an’da peşine düşülmemesi gereken hususlar olarak anıldığı da dikkate alındığında dünyevi gerçekten yola çıkarak hareket etmenin İslam’daki önceliği daha bir belirginleşir-.

Din sosyolojisi alanının bu bakımlardan ortaya koyduğu bir bulgu, Yahudilikle İslam’ın dünyevi-uhrevi ayrımını bünyesinde barındırmamasına karşın sekülerizmin Hristiyanlıktaki bu dünya-ahiret ayrımına ve Sezar’ın hakkının ta en baştan teslim edilmek zorunda kalınmasıyla bağlantısının kurulabileceğidir. Çünkü daha ortaya çıktıkları andan itibaren dinî gerçekler ve dinî kimlikler -hatta ortaya çıkarken- içine doğdukları ortamın sosyoekonomik ve kültürel, hatta politik iklimiyle etkileşim içinde sonsuz biçimlenişlerini sürdürerek yeniden ve yeniden şekillenerek varlıklarını sürdürmeye devam ederler.

Hristiyanlık din ve dünya işlerini kesin olarak ayıran, İsa’nın hakkı yanında Sezar’ın hakkını da tanıyan bir din idiye bu, hiç kuşkusuz, onun ortaya çıktığı koşulların siyasal ortamının özellikleri ve kısıtlarıyla ilgili bir durumdur. Hristiyanlıkta kendini dine adayan insanların bu dünya hayatından bütünüyle çekilmesi ve her türlü dünyevi etkinliği kirli addetmesinin nedeni-

ni, bu tarihsel gerçeklikte aramak mümkündür. Bu nedenle de, Hristiyanlık kültürü ve ahlâkı, fizikî/dünyevi ve uhrevî alanların süregiden etkileşimi içinde kurulma imkânı bulamaz ve ahlâkı insanüstü vasıflarla ilintilendirirken, İslam dininde insanın ahlâkı özellikleri insan doğasıyla ilintili fıtrî özelliklerle bağlantılı olarak ele alınmıştır. Aynı nedenlerledir ki bir İslam iktisadından söz edilebilse de bir Hristiyan iktisadından söz etmek hâlihazırda mümkün olamamaktadır. İktisadın din dışı ya da dünyevi alanda yer alması, ekonomik işlerdeki başıbozukluğu açıklarken; İslam için de çağları aşan kimi katı düzenlemelerin değiştirilemez gibi algılanarak kalıplaşmaya yol açması bir sorundur. Hristiyanlıkta sorunu çözecek olan alanlar arası (din ve dünya) etkileşimin mümkün hâle getirilmesiyle, İslam için de çözümün cihat prensibinin dinamik bir içtihat şeklinde hayata geçirilmeye başlanmasından geçeceği ileri sürülebilir.

Yahudi dünyasını da kapsayacak biçimde İslam'ı içine alan gerçeklik, Kur'an mealinden yararlandığımız Muhammed Esed'in yaklaşımının da desteklediği biçimde, vahiy yoluyla iletilen mesajın özünden kaynaklanan mutlak nitelikteki yasalarla, tarihsel değişimin konusu olması gereken türden yasaların ayrıştırılması ve laik yasalarda olduğu üzere sürekli yenilenmesi gereğini ilgilendirmektedir. Böyle bir ayrıştırmaya gidilmesinin, kesin-müteşabih ayet ayrımı koymak suretiyle Kur'an'ın Müslümanlara verdiği bir ödev niteliğinde olduğunu, bunun değişen tarihsel koşullar nispetinde gerçekleştirilmesinin, İslami mesajın özünün hayata geçirilmesi anlamına geldiğini ileri sürmek mümkündür. Bu gereklilik, aşağıdaki ayette sarîh olarak betimlenmektedir:

İlahî kelâmın özü olan açık ve kesin hükümlü mesajlar ile müteşabihleri kapsayan bu ilahî kelâmı sana bahşeden O'dur. Kalpleri hakikatten sapmaya meyilli olanlar, sırf kâfaları karıştıracak şeyler bulmak için ve ona keyfî anlamlar yüklemek amacıyla ilahî kelâmın müteşabih olarak ifade edilen kısmına uyarlar. (Esed, 2002, Âl-i İmran Sûresi, 3/7).

Bu ayetten maksadın, genel çerçevesi itibarıyla, Kur'an'ın bütününün sahip olduğu bir mesaja ait öz, bir de onu çevreleyen değişken olay ve durumlarla ilintili sürekli yeni yorum ve düzenlemelere konu olması gereken mesajların varlığı olduğu ileri sürülebilir. Yapılması gereken, mesajın özüne sadakat göstermekken, değişen koşullar karşısında atılması gereken adımları, Allah'ın yeryüzündeki halifesi konumundaki insanın cihadi bir dikkat ve özenle atmak sorumluluğunda olduğu adımlar olarak belirlemektir. Mesajın özüyle, yaşamın değişen durumları arasındaki ilişkinin sonuçlarının sürekli olarak gözetilmesi ve dinamik bir biçimde yaşamın akışına yansıtılması, bir cihat dini olan İslam'ın bünyesinde barındırdığı dinamik mücadele alanlarının başında sayılsa yeridir. Zira, dinamik yaşamsal süreçlerin hiçbir zaman mesajın özüyle örtüşmesi ve değişen şartlar karşısında sabit kalması mümkün olmayacağından, mesajın özünü oluşturan ama yine de yoruma tabi ideallerle yaşamın pratik sorunlarının ve gereklerinin yarattığı gerilimin sonucu, yorum faaliyeti olarak “İslami cihat” olacaktır. Nitekim tam da bu nedenle, aşağıda konu ele alınırken, İslam tarihinde tecdit ve içtihat geleneğinin bütün bir İslam tarihinin bir parçası olduğundan da söz açılacak olmakla beraber, İslam tarihinin ilk yıllarında oldukça canlı durumda olan toplum geneline yayılmış içtihadın İslam birliğini tehdit ettiğinin düşünülmesi nedeniyle yöneticilerin isteği üzerine sürecin hızlandırılması yoluna gidilmiş ve icma prensibi geliştirilmiştir (Rahman, 1999: 35-37). Yani, makul nedenlerle de olsa, üzerinde anlaşmaya varılmış belli bir prensibin tartışılmaya açılmak istenmesi durumunda insanlar dolaylı olarak düşünüp yorum yapmaktan men edilmiş oldular.

Çağımızın hızlı değişim koşullarında din ve dünya işleri arasındaki bütünlük ve etkileşimi öngörmesinden kaynaklanan özel bir zorluk belirtilmeden geçilmemelidir: Din adına geliştirilen kimi kurallar, geçicilik özelliği geri plana atılıp kutsallık atfedilerek dondurulurken (dinî kaynakların aksi uyarılarına

karşın doktrine edilmekte), bu durumun toplumsal dinamizmi ve bireylere tanınan aktif düşünsel rolü ortadan kaldırdığı görülmektedir. Aslında, tarihsel süreç incelendiğinde, maddi hayat-taki değişimlerin, çoğu zaman hayatın zorunluluklarından kaynaklanan bir itkiyle mesajın özünün dahi gerçeklikle etkileşimi içinde yeniden yorumlanmasını içeren uygulamaları beraberinde getirmiş olduğu tespit edilebilir. Örneğin, farklı kültürler, diller ve geleneklerle buluşan İslam yorumlarının çok derin farklılıklar ortaya koyabilmiş olması bu çerçevede izah edilebilir. Bir başka örnek olarak, günümüzün liberal Müslümanlarının yeni İslam yorumlarının, mesajın özünde yer alan eşitlik ve adalet hükümlerini çağın koşulları gereği arka plana atarak, “düşmanın silahıyla silahlanmak” olarak sundukları yatırımlarını “iktisadi cihad” olarak nitelemelerinin de bununla bağlantısı kurulabilir. Bir başka örnek ise faizle ilgili yasağın yumuşatılmasını beraberinde getiren yorumların yaygınlaşmasıyla ilgilidir. Hiç kuşkusuz bunların tümü, dünyanın İslam toplumlarının dışında kalan ve verili ortamın hegemonik gücünü temsil eden kısmıyla (yeniden) bağlantıya geçmek ve İslam toplumlarının yeni bir dengeye ulaşması adına girilen bir cihat eylemi olarak meşrulaştırılmaktadır.

Değişim ve yenilenme paralelinde gerçekleştirilen yeni yorumlara karşılık gelen tecdit kurumu İslam’ın kendisi kadar eskidir. Tecdit gerçeği, mezhepler örneğinde görüldüğü gibi, İslam tarihinde çok sayıda yorumun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Hatta bu yorum farklılığı kimi zaman kendisini daha çok etnik ve millî hatlar üzerindeki farklılıklarla göstererek (Sayyid, 2004: 937) “farklı İslam”lardan bahsetmeye yol açacak kadar derin rölativitelere yol açmıştır. Bu durum, İslam’ın farklılıklarla kolayca eklenenebilen ve özü aynı olsa da beden olarak farklı kutsala ulaşma yollarının varlığına inanan hoşgörüye dayalı damarın İslami özü tanımlayıcı doğasını ve tarihsel dayanıklılığını ortaya koyuyor. Yine de örnek olarak, matbaanın, İslam dünyasına 300 yıllık bir gecikmeyle ve direnişlerle karşı-

laşmak suretiyle girmiş olmasının, çağdaş dünyanın düşünsel zenginliğine kıyasla İslami bilginin yaygınlaşmasını ve bu süreçte zenginleşerek artmasını ve muhtemel yorum çeşitliliğini engellediği de ileri sürülebilir (Diner, 2011: 79 vd.). İlave bir etken olarak ve özellikle Arap topraklarında geçerli olmak üzere, kullanılan yüksek dilin de, dinî bilginin halk tabanına yaygınlaşarak demokratik yorumların konusu hâline gelmesinde engel oluşturduğu literatürde belirtilmektedir (Diner, 2011: 7, 79). Bu çerçevede Diner (2011: 22), özellikle Cumhuriyet sonrası Türkiye’inde seçilen resmî dilin, halk arasında yaygın konuşulan Türkçe olmasının bu açıdan avantajlar sağladığını da vurgulamadan geçmemektedir.

Bir ruhban sınıfının oluşumuna apaçık şekilde karşı mesajlarla yüklü İslam dini için, her ne kadar son sözü söyleme erk ve yetkisine sahip değilse de, Türkiye’de dahi ulemayı bünyesinde barındıran bir Diyanet İşleri Başkanlığının mevcut oluşunun ve bununla bağlantılı olarak bir ilahiyatçı sınıfının bulunuşunun da yorum zenginliğini sekteye uğratan etkenler arasında sayılması beklenebilir. İslami mesajın “öz”üyle tarihsel gerçekliğin çelişik görüldüğü bir alanda, İslam tarihinin bir noktasından itibaren, muhtemelen en yüksek hedefe ulaşmışlık düşüncesinin bir sonucu olarak, içtihat kapısının kapatıldığının ileri sürülmüş olmasıdır. Oysa kul ile Allah arasına kimseyi koymayan, açıkça ruhban karşıtı bir tutum ve tavır alan, her Müslümanı Allah’ın yeryüzündeki bir halifesi sayan İslam dini açısından, yorum tekelinden söz etmek şöyle dursun, gerçekliğe İslami öze en uygun davranışla yönelmeyi sağlayacağından bütün Müslümanların sorumlu kılındığı bu yolun kapatılmasını olanaksız addetmek gerekir. Ancak yine de, tarihsel gelişim süreci içinde, giderek tüm bilgiyi eskilerin ürettiklerinden ibaret sayanların, “düşünmeye, akletmeye, araştırmaya, sorgulamaya, tartışmaya, eleştirmeye gerek” olmadığı düşüncesinde buluşup, mantık, felsefe ve kelamın yasaklanma yoluna gidildiğinin altı çiziliyor.

Bu kalemler, özellikle de, sünnetin büyük âlimleri dışında kalan sıradan insanlar için çok sakıncalı bulunmuştur (Efekan, 2011: 77). Nitekim her ne kadar tarih boyunca içtihat kapısının kapalı olduğunu ileri sürenlerin sesleri güçlü çıktıysa da uygulamaya bakıldığında, çağdaş ihtiyaçlara cevap vermeye dönük yorumların ve uygulamaların hiç de eksik olmadığı görülüyor. “İçtihat kapısını açmak” konusunda gösterilen çekingenliğin nedeni olarak literatürde, ulemanın dinsel külliyat üzerindeki te-kellerinin kırılacak olması belirtilmektedir (Subaşı, 2003: 132).

Bunun da ötesinde, din-dünya dengesine riayet edilmediği gibi, zamanla dünyevi ve akli olanı ikincilleştiren bir dinsel bilgi üretim çabası içine girilmiş olması (Rahman, 1999: 88), çarpık ve giderek tarihsel dinamizmi kalıplaştıran bir din ve ahlâk anlayışını ortaya koyduğundan, bu durumun sonuçlarını bertaraf etmek üzere belki dünyasallığa daha fazla yer veren bir yorum çabası dengeleyici olacaktır. İslam’ın gerçeğine aykırı olarak siyasi elitlerce gündeme sokulan bu uygulamaların kemikleşmesi nedeniyle yer yer çağıyla ilişkiselliği baltalanan İslam toplumları, hâlihazırda dinamik ve çoğul bir yorum faaliyetini gereksinmektedir. Gerçekte, İslam’da gerçeklikten bağımsız ve düşünsel cihada yer verilmeyen durağan bir doktrin vurgusu olmadığından çoğul yorumların varlığını İslam’ın bir gereği olarak bile yorumlayabiliriz. Neyse ki Sünni yorumların neden olduğu engellemelere karşın sürekli tecdidin gerekliliğini vurgulayan ilahiyatçılar hiçbir zaman eksik olmamıştır. Herkesten önce ismi zikredilmesi gereken şahıs, kendisi de bizzat günümüz “ruhbanının” en tepesindeki isimlerden biri de olsa, mevcut Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez, Suudi Arabistanlı muadili Evkaf ve Davet Bakanı’na şu sözleri söyleyebilecek kadar yorumda çoğulluğa ve tecdit gerçeğine yakın ve geleneksel İslam’ın mirasına ise eleştirel durabiliyor: “Ortada bir gerçek var ki topyekûn İslam dünyasının ürettiği İslami bilgiler bütün Müslümanların yolunu aydınlatmaktan uzaklaşıyor. Bütün Müslümanların ve insanlığın önünü aydınlatacak bir ilim seferberliğine ihtiyaç var.” (Görmez, 2012).

İlhami Güler de, yaygın görüşü temsil etmese de, hiçbir yorumun, çağının ve yorumlayan kişilerin niteliklerinden soyutlanamayacağını; bu durumda yapılması gerekenin her neslin kendi yorumunu, kendi gerçeğini dikkate alarak kendisinin yapması olduğunu belirtmekten geri durmuyor (Güler, 1992: 58). Yine, Garaudy’nin feodal Avrupa’nın katılaşmış donmuş doktriner anlayışına karşı Hanefi hukuk âlimlerine atfettiği evrimci ve değişimci özellik, bizim burada tarif etmeye çalıştığımız sürekli yeniden ve yeniden dengeye kavuşan dinamik İslami ideal ve gerçeklik-tecdit yoluyla- durumunu yansıtır:

“Batının feodal ortaçağını karakterize eden, dogmatik ve ebediyen değişmez dünya görüşünü terk ederek, değişme ve evrim ilkesini ortaya atmışlardı. Onlar, ‘Kanun, değişmez değildir. Kanun, mantık ve gramer kuralları gibi olamaz. O, genellikle olanı ortaya koyar ve onu yaratan şartlarla birlikte değişir’ diyorlardı.” (Garaudy, 1965: 44-45).

“Çileci Ahlâk” (Hristiyanlık) Karşısında “Vasat Ahlâk” (İslam): İdeal ve Gerçek Diyalektiği

Protestanlığın çileci etiğinin (ve genel olarak reformasyonun) ortaya çıkış dinamiklerini anlatırken Weber, din ve dünya arasındaki keskin ayrıma dayanan Hristiyan inancının neden olduğu “etik gerilim”in önemini vurgular. Dünyevi ve kutsal alanların arasına konulan mesafe, kutsalın metafizik alana hapsedilmesi ve dünyevi alandan yalıtılmadan (bekârlık yemini, manastır yaşamı vb.) ona ulaşılmasını zorunlu kılar. Bu genel olarak Hristiyanlık ahlâkına nüfusun çoğunluğunu dışarıda bırakan püriten ve çileci bir özellik kazandırır. Ayrıca doktriner yapıda bir din olması, Hristiyanlıkta, benimsenen kurallarda olması gereken esneklik açısından bir eksikliği; bütün bunlar da etik değişimin, Weber’in *Protestan Etik* tezinde ortaya koyduğu üzere, bu eksikliğin seyrek ama keskin, aynı zamanda da bariz ve gözle görülür olmasını beraberinde getirmiştir.

Buna karşılık, İslam dini siyasal olarak kendisini kısıtlayan koşullarda ortaya çıkmadığı için dünya ve ahiret, madde ve mana, beden ve ruh arasında kurulacak bir dengenin ve bunlardan oluşan bir bütünleşmenin peşine düşme şansına sahip olabilmıştır. Bu durumda, dünyevi ve kutsal alanlar birbirini dışlayacak şekilde tanımlanmadığı gibi, iç içe geçmeleri de söz konusudur.

Weber, İslam ahlâkını, dışsallığı ve insanın fitri özelliklerine dayalı pek çok dünyevi hazzı içermesi noktasında, “ortalama ahlâk” (Turner, 1997: 239-241, 293) olarak nitelendirmiştir. Batı’nın püriten ve çileci ahlâkına kıyasla, haz ve lüks olarak nitelendirilebilecek birçok hususu içerir zira; ancak Batılı ahlâk büyük çoğunluğu kapsam dışı bırakırken, İslam ahlâkı herkesi kapsayabilir. Bu, İslam’ın denge ve *ortalama* prensipleri gereği böyledir ve bunlar İslami iklimde, muhtemelen hazcılığa teslim olmuş Batı dünyası genelinde de yaygınlaşarak, Doğulu/İslami bağlamın temel ölçüsü olmaya devam edecektir. Zira, aksi takdirde eşitlik ve adaletin hayata geçirilmesi mümkün görünmemektedir. Erdem ve mutlulukta itidal ve orta yolu öğütleyen Aristo’nun Antik Yunan’ından da baz alınan bu ölçüye göre, toplum da insan da *ortalama*, yani *vasat* olmalıdır. Bu ölçüye göre, ne çok zengin ne de çok fakir olmalı kişi; zira bir kişinin sivrilmemesinin bir başkasının alçalmasından bağımsız düşünülmediği bir ölçüdür bu. Her konuda olduğu gibi ideal ile gerçeklik etkileşiminde de “denge”, “itidal” ve “orta yol” öğütlenir. Bu denge arayışının bir gereği olarak bir bakıma somut maddi gerçeklik din dışı bir unsur olarak görülmezken, din de “dünyevi” olana içkinleştirilir. Kurumsal kontrolün olmayışı bütün bunları kolaylaştırır; İslam’ı içerici ve dengeleyici-eşitlikçi kılar; bu nedenlerle de gerilim düşük olup değişim gözle görülmesi güç, belirsiz, ama en küçük bileşenlere kadar sızmış durumda olup yaygın, kademe ve belirsizdir. Değişimi fark etmek ve adını koymak zor ya da gereksiz olur.

Peki ama, bu durumlarda değişim nasıl gerçekleşir? Weber-yen analizde, yaşanan gerilim ve değişim ihtiyacı, benimsenen inanç ve değerlerle mevcut gerçeklik arasındaki mesafe açıldıkça şiddetlenir. Tabii, tahmin edilebileceği gibi, bu mesafe, İslam dini için din-dünya işleri ayrımının belirsizliğinden dolayı nadiren söz konusu edilebilir. Değişim, çoğu zaman, tedrici ve dozajının düşüklüğü ve zamana yaygınlığı nedeniyle hissettirmeden gerçekleşir. Protestanlığın ortaya çıkışında olduğu gibi keskin ve radikal bir değişim bu nedenle İslam için beklenemeyecek olmakla birlikte, Türkiye özelinde, küresel ölçekte yaşanan değişimlerin de bir sonucu olarak Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren, ama yaygın nüfus söz konusu olduğunda da hâlihazırda derinleşerek deneyimlenen değişimlerin gözle görülür gerilimler ve bunların sonucu olan radikal değişimler yarattığını gözlemleyebiliyoruz. Weber'in Doğu'ya atfettiği değişmezlik tezini çürütecek çapta derin bir dönüşüm yaşandığına şahitlik ediyoruz. İçinden geçtiğimiz dönem, İslam toplumları için fazlasıyla birikmiş çağcıl değişimlere uyum ihtiyacını gerektirdiğinden, minik değil kocaman sıçramalar ve derin ideal-gerçek uçurumları hissedilerek radikal dönüşümler yaşanmasına neden oluyor. Bu sürecin, hem Batı dünyasıyla hem de İslam'ın orijinal kaynaklarıyla sert, yoğun bir karşılaşmanın sonucu olarak moral bir yenilenmeye yol açtığı görülmektedir. Bunun hayatiyet kazanmasında, bütün toplumu içine alan, dahası bireyci olmayan özelliğiyle gelenekçi; alışkanlığa dayalı eylemi destekleyen; dıştan kontrol-lü ve yönlendirmeli oluşuyla da oldukça kalıplaşmış durumdaki Doğulu etikte meydana gelen değişime işaret etmek gerekir. Yaşanan somut değişimlerin neden olduğu sancılar ve dinsel ve toplumsal kaynaklara dönüp onları yeniden yorumlama ihtiyacı sonucunda ideal olanı yeniden özümseme ve içselleştirme kapasitesinin artması vaki olmuştur. Yeni bir dengeye ulaşılması ancak ideal ve gerçekliğin eş zamanlı ele alınıp dönüştürümüyle mümkün olabilirdi ve şimdi gerçekleşen de tam olarak budur (Özdemir, 2006: 41, 94).

Yukarıda da ele alındığı gibi, İslam dini dünyevi ve uhrevi alanların sürekli bir etkileşimi temelinde yaşam alanı bulduğundan sürekli olarak ve sızıntı hâlinde bir değişime konu olması zaten söz konusudur; irili ufaklı yenilikler, bu çerçevede, çok da fark ettirmeden insanların yaşamına girer. Tecdit ve içtihat İslam toplumlarının ilerleyen aşamalarında, iktidarların din adına kurumsal bir gölge yaratmalarıyla, görece kısıtlanmışsa da, İslami hayatın bir parçası olmuştur. İslam dininde reform yaşanmamıştır, sanısının önemli bir nedeni budur. Gerçekte, İslam’a uygunluk açısından, şayet bir değişim yaşanmadığı ile ri sürülebilecekse, İslam’da reform olsun mu, sorusunun değil, uzun yıllar reformsuzluk nasıl mümkün olabilmiş, sorusunun ardına düşmek gerekir. Zira, bir denge ve orta yol dini olan İslam için dinsel ve dünyevi alanların harmanlanmasıyla, toplumun bütününe hitap eden bir optimum denge noktasının sürekliliğinin sağlanması gibi bir şey söz konusu olamaz. Zira bunun adı, doktrinleştirme ve gerçekliğin dondurulmaya çabalanması olurdu. İslam’ın gerekleriyle bağdaşık olan, sürekli bir arayış, mücadele, tecdit ve reform hâlidir. Fazlur Rahman, içtihadı İslam hukukunun temeline yerleştirerek, ikisi arasında “ıctihad varsa İslam hukuku vardır, aksi halde bir İslam hukukundan söz edemeyiz” diyecek kadar güçlü bir koşulluk kurmaktadır (Rahman, 1999: 33). Nitekim, Bakara sûresi 106. ayetteki vaat, “yorum cihadı” bağlamına İslami ideallerin dahi girdiği şeklindeki bu saptamayı desteklemektedir: “Biz yürürlükten kaldırdığımız veya unutturduğumuz herhangi bir mesajı mutlaka daha iyisi veya benzeri ile değiştiririz. Allah’ın her yere kadir olduğunu bilmez misin?” (Esed, 2002, Bakara Sûresi, 2/106). Oysa uzun yıllar insanlar hâllerinden memnun olmuş; değişim ve yeniden uyarlanma/denge bulma için çabalamak şöyle dursun, mevcudu sürdürmek için özel bir çaba harcamışlardır.

Âdeta İslam’ın mesajlarına karşı olarak, geleneğin korunması adına bir cihat yürütülen bu yılların muhasebesini yaparken

hatırlanması gereken bir husus da, bu süreçte madde-mana dengesinin mana lehine bozulmuş olmasıdır. Bu çerçevede Ülgener (1981: 25, 38-39, 107, 112-114) Türk örneğinde İslam’ın modern ekonomik süreçlerle eklemlenmesindeki gecikmeyi denge arayışından ve İslam’ın rasyonel saiklerinden uzaklaşarak “dünyadan el etek çekme”yle özdeşleşen tasavvuf geleneğine ve “halk İslam”ına bağlar.

Türkiye’de Değişme ve İslam’ın Yeniden Yorumlanması

Türkiye’de hâlihazırda devam eden dinsel ve etik değişimi açıklamak için yararlandığım kavramlardan biri, Weber’in yuvarıda açmaya çalıştığım *etik gerilim* kavramıdır. İslam’ın denge hâli, bütüncüllüğü, dünyevi-uhrevi ayrımının belirsizliği gibi nedenlerle Weberyen analizde değişimin sorumlusu kabul edilen *etik gerilime* maruz kalmadığı ileri sürülmüştür. Gerilimin zamana ve mekâna yayılmışlığı nispetinde düşük olacağı açıktır; ama içinde bulunulan şartlar, değişimin sadece düşük yoğunluklu ve belirsiz değil, hem zaman hem de mekânda kırılmalar yaratan ve insanların tarihten ve gelenekten getirdikleri ideal algılarını radikal bir biçimde değiştirip dönüştürerek ortaya koyuyor. Türkiye’de değişimin maddi şartlarını, yaygınlaşan ve derinleşen modernleşme bağlamında, kentleşme ve küreselleşme (iletişimde, ulaşım ve teknolojiye artan imkânlar eşliğinde) gerçekleri oluşturmaktadır. İslam’ın *vasat ahlâkı* nedeniyle kapitalizm benzeri bir değişime kapalı olduğunu ileri süren Weber’i utandırırca-sına, vasatlığıyla ve halk tabanına yayılmış kültürel ve inanç değerlerinden süzülen gerilimin konusu olan hüznüyle günümüz koşullarında bu ahlâk (Bunun için şiirine, türküsüne, müziğine ve Alevi Sünni’iyle yaygın uygulama alanı bulan dinsel ritüellerine bakmak yeterlidir.), hedonizme ve tüketim kültürüne teslim olmuş Batılı ahlâkın durumuyla kıyaslandığında oldukça püriten ve hatta çileci kalmaktadır.

Weber'in değişim sürecini anlamlandırmak için başvurduğu bir diğer ölçüt de değişimi yaratabilmek için "kaynağa/kaynak metinlere dönmek" ile ilgilidir: İdealleri kapsayan ana kaynak olarak orijinal metne/anlama (kiliseye, özgün metne ya da olaya) dönüş. Bu eğilimin bir benzerini İslami bağlamda da görebiliyoruz. Bu çerçevede yönelinen kaynaklar, başta Kur'an ve Peygamber'e ait kaynaklar olmak üzere, diğer tarihî şahsiyetler ve metinler olmaktadır. Ruhban sınıfına dayanmayan İslami bir bağlamda bu yorumu yapanların, bu ihtiyacı idrak etmiş herkes olduğu söylenebilir. Zira çağın ihtiyaçlarına, özgün cevap oluşturma yönelimi içinde gerçekleştirilen yorum faaliyetini yapacak kimi seçkin/öncü şahsiyetlerin (örneğin Fethullah Gülen gibi) yanı sıra, Müslüman insanı Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak tanımlayan İslam inancınca her Müslümanın vazifesi addedildiği üzere, herkesin yaşamının yenilenen ihtiyaçlarını karşılamak üzere yorum işine soyunduğu gözlenebilmektedir.

Bu çerçevede, güncel ihtiyaçlara cevap veren türden yorumlar geliştirilirken, geleneksel İslam'ın (otoritenin ve itaatın) yerini içselleştirilmiş ve bireysel tercihlerle bezenmiş olarak diriltiren, çağı da kucaklamaya kadir bir İslam almaktadır. Tarih boyunca, mezhepsel, inanışsal ve düşünsel eklektizmi ve çeşitliliğiyle İslam'ın zaten böyle bir evrilmeye meyyal olduğu ileri sürülebilir. İslam'ın mezhep farklılıklarının Hristiyanlıktaki gibi bir "hakikat savaşı"na dönüştürülmemiş olmasının nedeni, farklı hakikat dünyalarının rölativite içeren farklı içtihatlar olarak kabul edilmiş olması ve "İslam'dan olanın kâfir sayılamayacağı" ortak noktasında buluşmuş olması biçiminde dile getirilir. Ayrıca, Peygamber'e atfedilen bir sözde de "ümmetin 73 fırkaya ayrılacağından, bunlardan ise sadece bir tanesinin kurtuluşa ereceğinden" söz açılmasının yaygın bilgisinin tahammül ve hoşgörüyü yükselttiği ileri sürülmektedir (Subaşı, 2012: 51-53). Bu hadis de tahammül ve hoşgörüyü kolaylaştırarak farklı inanış ve yorumlar arasındaki Kur'ani "hayırda yarışma" ilkesinin öne çıkarılmasında rol oynamış olmalıdır.

Konumuzu oluşturan İslam *iktisad*ı özelindeki güncel yorumlara dayalı gelişmelere bakıldığında, yönümüzü siyaset ve ekonomi yaşamının aktörleri olan Ak Parti ve Anadolu sermayesini temsil eden Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği (MÜSİAD)’a çevirmeliyiz. Bu sürecin oluşturucuları ve taşıyıcıları, kurucu kadrosu, Türkiye’nin yeni seçkinleri durumundaki MÜSİAD’ca temsil edilen Anadolu’nun “Müslüman burjuvazi”sidir. Her ne kadar “konjonktür ve sosyal şartların gereklerine göre, bir muhafazakarın serbest piyasa yanlısı da, refah devleti yanlısı da olabileceği” belirtiliyorsa da günümüz şartlarında yaşanan İslam’ın liberalizmin gerekleriyle uyumlu bir versiyonunun yaratıldığı görülüyor. Ak Parti’nin sosyoekonomik gövdesini oluşturan ve kurucusu durumundaki Anadolu sermayesi bu sürecin anlaşılmasında anahtar konumdadır. Osmanlı geleneği ile erken Cumhuriyet dönemlerinde devlet eliyle ve tepeden aşağıya gerçekleştirilen toplum mühendisliğine karşın onlar Batılı muadillerinin gerçekleştirdikleri ve Türkiye’de her alanda cereyan eden bir aşağıdan yukarıya yenilenmeyi hayata geçiriyor ve yaşanan moral yenilenmenin öncülüğünü üstleniyorlar. Maddi planda yaşanan değişimler İslam’ın yeniden yorumunu içeren ahlâki yenilenmeyle eş zamanlı olarak deneyimlenmektedir. İktisadi planda geleneksel “bir lokma bir hırka” felsefesinin terk edildiği veya dönüştürüldüğü bu toptekûn moral yenilenme süreci, terim Türkiye’de pek kabul görmese de, uluslararası platformlarda “ılımlı İslam” kavramıyla karşılanmaktadır. 10 yıl boyunca “çoğul modernleşme” kuramı çerçevesinde ifade edecek olursak, İslam’ı da içeren ve Türkiye’ye has bir modernleşme sürecine imza atmış olan Ak Parti’nin, hâlihazırdaki oy oranlarının da gösterdiği gibi, eğitilmiş yeni (Müslüman) elitlerin yaşam ve etkinlikleri üzerinden gerçekleşen toplumun modernleşmesi/kapitalistleşmesi yönündeki dönüşüm, toplumun yoksul ve çaresiz kesimlerini de içine almış olarak yoluna devam ediyor.

Yol gösterici, ahlâk tayin edici bir konumda bulunan bu cep-
henin İslam yorumu açısından sahip olduğu perspektif, MÜSİ-
AD'ın kurucu başkanı Erol Yazar'ın yaklaşımında belirgin olduğu
üzere, insanların bu dünyada sahip olduğu özgür seçim hakkının
altını çizen liberal bir yorumdur. İhlal edici dinsel davranışlara
dönük cezanın öteki dünyada “kesileceği” vurgulanarak, sadece
geleneksel ahlâkın özgürlükleri kısıtlayıcı keskinlikleri törpü-
lenmeyip, Müslüman insanın dinsel kimliğinden kaynaklanan
dünyevi sorumlulukları da asgariye indirilir. Buna karşın, ikti-
darın istikrar yaratma adına liberallere de destek sağlayarak, üç
dönemlik bir iktidar deneyiminin ardından otoriterleştiği ve ilk
yıllarda çokça hayata geçirilen reformlarla özgürlükçü çabaları
geriletildiği eleştirilerine sıklıkla maruz kaldığı belirtilmelidir. Ak
Parti'nin başlangıçtaki reformcu ve özgürlükçü misyonuna sadık
kalmayı istemesi hâlinde, sadece Ak Parti dışı dinamiklerle de-
ğil, parti içinde de çok sesli ve renkli bir atmosfer oluşturmaya
özen göstermesi gerektiği açıktır. Eleştirel ve farklı/özgürlükçü
yaklaşımların engellenmesi ise, Sünni geleneğin gelenekçi, oto-
riter ve itaatkâr niteliğinin dönüştürülmesi gereği de dikkate
alındığında, bireysel ve toplumsal gelişmenin, dinamizmin, mo-
dernleşmenin ve yaratıcılığın önündeki önemli bir engeli oluşturu-
racaktır. Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ün 2012 Meclis açılışında
-ve bunu sonralayan çeşitli vesilelerle- takındığı eleştirel tutum,
Sünni gelenek içinde oluşacak farklılaşmaların olağan karşılan-
ması gereğine bir örnek oluşturması bakımından öğreticidir.
Gül, sadece Ak Parti dışına verdiği dengeleyici mesajlarla değil,
Ak Parti tabanına verdiği “görüş farklılıklarının aynı düşünceye
mensup insanlar arasında da olabileceği” ve “muhalif görüşlerin
aynı dünya görüşünü paylaşanlar arasında da bulunabileceği”ni
bizzat göstermek suretiyle de Sünni geleneğin alışıksız olmadığı
türden bir fikir çeşitliliğinin önünün açılmasında inisiyatif kul-
lanmış oluyor. Böylesi çıkışların, devlet büyüğüne itaat edilmesi

gerektiği yönündeki gelenekselleşmiş itaatkâr Sünni algının kırılmasında süregiden süreçte destek sağlaması mümkündür.

Bundan da önemlisi, henüz çok küçük bir azınlığın sesi olarak, marjinal de olsa, şimdi alternatif bir değişme (ve dolayısıyla yorum) hattının daha varlığı gözlenebiliyor: Ülkedeki kapitalleşmeye paralel olarak gittikçe sayıları artan, kelimenin her anlamıyla (sosyoekonomik, sosyokültürel ve manevi alanların tamamında) mülksüzleşen yoksullar, çalışanlarla, emek ve mülkiyet eksenli İslam yorumları (Halkın Sesi Parti’si (HAS Parti) ve bu kesimin en medyatik ideoloğu konumundaki İhsan Eliaçık) olarak. Ne yazık ki etkili bir yorum faaliyetine giremeden varlığına Ak Parti lehine son veren HAS Partinin muhalif konumuna paralel olarak İhsan Eliaçık’ın İran devriminin önder ideoloğu Şeriatî’yi andıran söyleminde, İslam’ın bir öte dünya dini olmayıp yeryüzünde uygulamaya konulmak üzere kurallar getirdiği ve bunların hayata geçirilmesi için mücadele verilmesi gerektiği vurgulanır. Bu görüşe göre, İslami mesajın özü özgürlük, eşitlik ve adalet olarak belirtilir ve bunlar adına toplumsal düzene müdahale kaçınılmazdır. Çaba, insanların eşitlenmesi yönünde olmalıdır. Kur’an’dan destekle pozisyonlarını güçlendirdikleri bu hususta başvuru ayetler şunlardır:

Rızık konusunda, kiminize kiminizden fazla veren Allah’tır: hal böyleyken, kendisine fazla verilmiş olanlar, rızıklarını –bu bakımdan aralarında eşitlik olsun diye- sağ ellerinin malik olduğu kimselerle paylaşmakta isteksiz davranıyorlar. (Esed, 2002, Nahl, 16/71).

(Ey Karun) Allah’ın sana verdiği mal yüzünden dünyaya saplanma/ahreti unutma, fakat dünya çalışmasından da kopma. Allah sana nasıl mal verdiyse, sen de malını öylece ihtiyaç sahiplerine ver. Yeryüzünde mal biriktirerek bozgunculuk yapma. Allah bozgunculuk yapanları sevmez. (Esed, 2002, Kasas Sûresi, 28/77).

Hâlihazırda egemen durumdaki liberal yorum, zekât gibi belirgin dinsel vazifelerin yerine getirilmesi dışında, insan özgürlüğünün İslam için esas olduğunu savunma eğilimi içindeyken; bu yorum karşısında yeni yeni filiz vermeye başlayan sol/sosyal yorum, İslam'ın gereklerinin hayata geçirilebilmesinin devlet/toplum karışmasını zorunlu kıldığını ileri sürmektedir. Bu görüşlerden ilkinin taşıyıcılığı, Ak Parti ve yaygın dinsel cemaat (Fethullahçılar) tarafından yapılırken, ikinci yorum, halen marjinal kalan cılız bir sese sahip HAS Partiden geriye kalan kimi uzantılar ve başını İhsan Eliaçık'ın çektiği bir grup Müslüman insan (antikapitalist Müslümanlar) tarafından yapılmaktadır.

Liberalizmin, Ak Parti ve MÜSİAD gibi kuruluşlarca temsil edilen “bırakınız yapsınlar” görüşü, İslami burjuvazinin temsilcileri tarafından dinde zorlama olmaması vb. gerekçelerle benimsenirken, İslam'ın solu olarak nitelendirebileceğimiz muhalif kanat, İslami kuralların bu dünyada bir düzen yaratma amacıyla getirilmiş olduğunu ve bunlara riayet etmek gerektiğini vurgulayabiliyor. Bu iki yaklaşımı çalışmamızın temel bazı dayanakları açısından değerlendirecek olursak, bir yandan, İslam'ın “tam/müstakil insanı”nın hayata geçirilmesi, insanların en temel ihtiyaçlarının karşılanabilmesine bağlı olduğundan, ikincilerin gerekli gördüğü türden devlet karışımını da içerecek bazı müdahaleler kaçınılmaz görünmekte; ama öte yandan, liberal görüşü doğrular biçimde, toplumun bu imkânı sağlayacak zenginliği ortaya koyamadığı hâllerde, yokluğun bölüşümünün neden olacağı yoksulluğu arttırıcı risklerin de dikkate alınması kaçınılmazdır. Sadece bölüşüme odaklanmış bir İslam dünyası küresel çağın temel gereksinimleri arasına giren telefon, televizyon, internet, havayolu ulaşımı gibi imkânlardan uzak kalmasına yol açacak bir iktisadi düzene “evet” diyebilecek midir, örneğin? Dahası bu, İslam dünyasının hayrına sonuçlar yaratacak bir karar olarak görülebilir mi? Sonuç olarak öyle görünüyor ki liberal görüşün de, sosyal adaletçi görüşün de fikirlerinin dikkate alınmasını kaçınılmaz kılan nedenler mevcuttur.

İslam Ekonomisi: Denge, Eşitlik, Adalet ve Sınıfsız/Vasatı Toplum İçin Müstakil İnsanın Mücadelesi/Cihat

Bu çalışmanın bakış açısına göre, her ne kadar dünya ekonomilerinin genel görünümü İslami değerlere ters bir görünüm içindeyse de, “her şey ancak bütünselliği içinde ve zıddıyla bilinebileceğinden” ve yeryüzüne gönderilen bütün dinsel mesajların İslam’ı da içeren Tanrı mesajları olarak görülmesi gerektiğinden İslam’la eklemlenme süreci içine giren kapitalist sistemin de İslam paradigmasının dışında düşünülmesi mümkün değildir. İslam paradigmasına göre, hiçbir ekonomik ilişki iktisadi alanda verilecek mücadeleler yoluyla oluşturulmaya çalışılan İslam düzeninin dışında kalmaz. Buna göre maksat, bu farklı inanışlar ve onlardan neşet eden uygulamalar çerçevesinde “hayırdan yararlanmak” olmak durumundadır. Bunun iktisadi plandaki ifadesi eşitlik ve adaletin sağlanmasıdır. İslam ve kapitalizm ilişkisi de sahip olduğu bu iktisadi düzlemdeki çerçeve içerisinde anlaşılacak durumundadır.

Kapitalizmle eklemlendiği günümüz şartlarında, İslam’ın kapitalizmin ihtiyaçlarına cevap veren bir yorumuyla buna muhalefet eden, eşitlikçi ve adaletçi yorumlarının karşılaşması, çağdaş bir İslam iktisadi anlayışının oluşumu hakkında bazı ipuçları sağlamaktadır. Bunun için, tarihsel İslam deneyiminden gelen özellikler yanında, güncelliği içinde İslam toplumlarının pratik gereksinim ve özellikleri de, eş zamanlı olarak dikkate alınmalıdır. Zira kesin olan şudur ki, İslam’ın din-dünya dengesine dayalı olması gereği kadar, dünya kapsamında yer alan iktisadi işlerin de, insanların (dinsel) niyet ve çabalarından bağımsız kılınarak din dışı olarak nitelenmemesi gereği vardır. Her durumda İslam dini, üzerinde fikir birliği olan doğası gereği sabitesi olmayan bir “kural” durumundaki, dünyevi olan kadar uhrevi boyutları da bünyesinde barındıran “denge prensibi”yle özdeşleşmiştir. Bu *denge prensibi* üzerinden, İslam, her an yeniden bulunup ula-

şılması gereken dinamik bir *ortalamanın*, iktisadi terimlerle de vasatlığın ve sınıfsızlığın dinidir. Bir yanda servetin, diğer yanda yoksunluğun biriktirilmesine müsaade etmez. Bu anlamda, zayıftan yana olmanın ötesinde İslam'ın, zayıfın/yoksulun olmadığ, vasat kişi ve pozisyonlardan oluşan bir toplum düzeni amaçladığ, açıktır. Yoksul ve zayıf konumlarının mevcudiyetleri hâlinde ise İslam'ın alacağı pozisyon şöyle özetlenebilir: Hodgson tarafından da vurgulandığ üzere, İslam henüz ortaya çıktığı tarihten başlayarak onu diğer inanışlardan ayıran temel bir husus, “zayıfın güçlüye karşı güvenliği”nin emniyet altına alınması, yani “sınıflı bir düzen yaratmaktan kaçınılması”, olmuştur (1995: 121). Bu çerçevede İslam'ın herhangi bir aristokratik sınıf düzenine izin vermeyip eşitliği vurguladığını ve uygulamada da bunu hayata geçirmek için çaba sarf etmiş olduğunu da Batı'nın aristokratik ve sınıflı düzeniyle kıyaslamalı biçimde dile getirilmektedir (Hodgson, 1995: 274).

Günümüz şartlarını değerlendirmek üzere, belirtilmeli ki kapitalizmle eklemlenmek, İslam'ın bu eşitlikçi -sosyal adalet ve dayanışma temelinde yükselen- damarını zayıflatıyor, ama eklemlenmemek de aynı ölçüde İslam ülkelerinin dünya ölçeğinde geri ülkeler arasında yer almasıyla sonuçlanıyor. İşte, günümüzde İslam dünyasının karşı karşıya olduğu, böyle bir paradokstur.

Bu paradoksun farkındalığıyla fikirlerini yazıya döken Mustafa Özel, bu noktada, Türkiye'de her alanda iktidara yerleşmiş olan Müslümanları şöyle uyarıyor:

Mesele, bizim burjuvaların onların burjuvalarının yerini alması değil, bu gayri insanî sisteme karşı ne tür alternatifler geliştirebileceğimizdir. (Özel, 2009).

Kapitalizme alternatif oluşturma noktasında İslam dünyasının henüz fazla bir varlık gösteremediğ açık olmakla birlikte, diyalektik yasasının işleyişi gereğ, kapitalizmle eklemlenme gerçekleşmeksizin ona bir İslami başkaldırı imkânının yakalanama-

yacak olduğu aşikâr görünüyor. Denge için zıt yönlerde hareketliğin gerçekleştirilmesi gerektiğini ifade etmek belki çelişkili ama tam da denge prensibinin gerektirdiği bir pozisyon alıştı. Tam da bu nedenle, İslam dünyasının geçici olarak eşitlikçi olmayan çözümlerden medet ummasının mümkünlüğünden söz açılabilir. Bu noktada yanıtı netleştirilmesi gereken bir başka soru, İslam ve İslam iktisadı adına İslami mesajın özünden kaynaklanan ve ideal kabul edilip “korunması gereken” prensiplerin neler olduğudur. Aşağıda bu prensipler ortaya konulacak ve işleyiş kurallarına dair bir tartışma yürütülecektir.

İslam İktisadı

İdeal/Doktriner Çerçeve ve Uygulama: Eşitlik, Adalet ve Denge Diyalektiği Olarak İslam İktisadı

İlk olarak, dünyevi alanı dinsel tahayyülden tamamen dışlayan Hristiyanlığın tersine, İslam dini için bir İslam iktisadından söz etmek, anlamlı olmanın ötesinde, bir gerekliliktir de: İslam’da bir İslam iktisadı olup olmadığını sorgulamak bir yana, çağdaş yorumcuların birçoğu, Kur’an’ın asıl mesajının sosyo-ekonomik adaleti ve insanlar arası eşitliği sağlamak olduğunu savunurlar (bkz. Rahman, 1999: 72). Başlarken, çalışmanın ilk kısmında vurgulandığı gibi, İslam’ın (Hristiyanlığa kıyasla) doktriner bir din olmadığının altını çizmek önemlidir. Bunun anlamı, Hristiyanlığın doktrin merkezli kurumlaşmış bir din olmasına karşın, İslam’ın ideal düzen arayışı etrafında kutsalın kemikleştirilip dondurulmasına izin olmayan dinamik ve bu anlamda her yönüyle cihada dayalı bir inanç çerçevesi sağlamasıdır. İslami uygulamada idealler dünyasını yansıtan doktrin, somut gerçeklikten kaynaklanan yeniliklerle biteviye etkileşim içinde olmak ve düşünsel cihada konu edilmek durumundadır. Bu durumda, gerçeklik kadar “ideal” olan da doktriner bir oluşuma, bir donmaya fırsat vermeyecek denli dinamik bir etkileşim ve yeniden oluşum ortamı olarak tezahür eder. Zaten İslam’da, Hristiyanlığın aksi-

ne, idealin niteliğine ve *neliğine* dair kararları verecek herhangi bir kurum ya da otorite de yoktur; ya da olmaması öğütlenir/gerekir. Böylece doktrin/ideal ile uygulama arasında belli belirsiz bir ayırmadan söz edilebilecektir; daha doğrusu ideal durum, bu ikisinin eş zamanlı içerildiği bir denge durumuna dayanır. Buna göre, uygulama ideal olanı da içerir ve tıpkı uygulamanın kendisi için geçerli olduğu üzere her an yeniden üretir.

İkinci olarak, dinamik özelliğine karşın ya da tam da bu nedenle İslam dini, elbette her konuda olduğu gibi, iktisadi konularda da birtakım prensiplerle çevrelenmiştir. Dünya hayatının bir imtihan olduğu temel kabulünden hareketle, bu sınavın mümkün olması ve eşit koşullarda gerçekleşmesi için insanın sahip olduklarını aktive edecek türden bir özgürlük, eşitlik ve adaletin sağlanması yönündeki çabalar temel önemdedir. Bu, insanların eşit bir “sınav” imkânına sahip olması değilse de, inananların bu yönde irade kullanmaları açısından bir zorunluluktur. Bunun için zayıftan yana tavır koymak, dahası zayıfın ve yoksulun mevcut olmadığı eşitlikçi ve vasati bir sınıfsız toplum düzenine dayalı bir şekilde, sınıfsız toplumun olmazsa olmazları olan eşitlik ve adalet yönelimi, İslam paradigmasının temel prensiplerini oluşturur.

Bu perspektif ışığında, “ideal İslam iktisadı”nın, kendine yeten insanlardan oluşan bir toplumun yaratılması adına servetin ve mülkiyetin toplumun bütününe dengeli olarak yayılması için çabalanmasını gerektiren bir düzen olarak tanımlanması mümkündür.

Bunun hayata geçirilmesi bağlamında pek çok tedbire konu olan klasik Osmanlı düzeni dikkate alındığında, bir yoruma göre, İslam’ın mülkiyetle ilgili genelgeçer ve öncelikli prensibinin “Mülk Allah’ındır.” kabulünü aldığından, İslam *iktisadının* mülkiyetin tabana yayılmasının ötesinde toplumun bütününe kullanımına açık hale getirilmesi şeklinde anlaşılması da söz ko-

nusu olabilir. Tevhidi görüşte, her şeyin gerçek sahibi, Allah’tır. Bu nedenle Roma hukukundan Osmanlı’ya geçen özel mülkiyetin aslında İslam hukukunda bir anlamı ve yeri olmayacağını ileri sürenler de mevcuttur (Cesur, 2002: 85-86). Allah’ın temsilcisi genel olarak halk kabul edildiğinden, mülkün sahibi de halk olmak durumundadır. Nitekim Anderson, özel mülkiyetin yokluğunun bütün bir Doğu meselesinin anlaşılmasında anahtar olduğu fikrindedir (Anderson, 1974: 474).

İslam’ın sol yorumunun öncü ismi olan Şeriatî’nin İslam yorumunda da özel mülkiyetin ancak kişinin emeği doğrultusunda mümkün olabileceği vurgulanır: “... yalnızca çalışan insanlar mülkiyete hak kazanırlar... Mülkiyet bu şekilde, insanın kendi kazandığı üzerindeki hakkı anlamına gelmektedir. Şu halde mülkiyetin sahibi işçidir.” Şeriatî, Kur’an’daki Necm 32’de belirtilen “İnsana çabasıyla başkası yoktur.” ifadesine dayanarak, Hz. Ömer’in hükmü uyarınca kimsenin elindeki toprağı 3 yıldan fazla işlemeyen tutamayacağına hükmetmiş olmasını ve bu uygulamaya Osmanlı’da rastlanıyor olmasını da bu prensibin uygulamadaki karşılıkları olarak yer verir (Cesur, 2002: 85).

Yukarıda belirtilen koşulları destekleyici olmak üzere, faiz yasağının da işaret ettiği gibi, İslam iktisadı bir öz sermaye (kendine yeten müstakil/özgür insan) iktisadıdır. İslam’ın meşru (helal) gördüğü kazanç emeğe dayalıdır (Denek, 2010: 60-62). Kişinin ihtiyaçlarını çalışarak gidermesi esas olmanın da ötesinde farz olup, çalışıp çabalamak İslam tarihi boyunca cihat ile özdeş sayılmıştır (Tabakoğlu, 1997: 80). Sınıfların oluşmasını engelleyerek bireysel özgürlükleri destekleyen bu sistem, kendine yeter durumdaki bağımsız/müstakil insanların üzerinde yükselir. Ancak, içinde bulunulan kapitalizmle eklemlenme sürecinin, bu “İslam insanı”nı aşındırarak “homo economicus”a dönüştüren yönleri yanında, faiz yasağını dahi aşınmaya zorlayan yönleri -enflasyon oranında faizin helal olduğu yönündeki uygulamaları yoruma ve izaha muhtaçtır.

Bir izah denemesi yapacak olursak uzun vadede İslami denge prensibinin dayandığı diyalektik zıtlıklar gerçeği, mevcut durumu açıklayabilir diyebiliriz. İslam, zıtlıkların, çelişkilerin varlığını veri kabul etmektedir ki dengeyi öğütüyor olsun! Faiz örneğinde görüldüğü üzere, ideallerle güncel gerçeklik arasındaki etkileşim, idealin yeniden yorumunu kapsayacak denli esneyebilmektedir. Dünyanın koşullarının küreselleşerek bütünselleşmesi süreci devam ederken, İslam'ın denge prensibinin hayata geçirilmesinde İslam dünyasının özelliklerinin dikkate alınmasıyla yetinilemeyeceği açıktır. Bu nedenle küresel bazda denge- den sapma, zayıfın lehine bir durum da olsa, vasati toplumun dinamizmini yitirerek sistemin besleneceği zıtlık ve çelişkileri ortadan kaldırmak suretiyle donup kalıplaşmasını beraberinde getirebilir, getirmiştir de. Dolayısıyla bu durum, mevcut gelişmeler ışığında denge arayışlarının faiz gibi, eşitlik ve adalet gibi kesin prensiplerde dahi güncel ihtiyaçların karşılanmasını hedefleyen türden yeni yorumlara gidilmesinin gerekçelerini oluşturabilir. Günümüzün Müslüman iş adamlarının “iktisadi cihat”çı tezlerinin, “Müslüman insanın geçici olarak ve bazılarınca düşmanın silahıyla silahlanmak kabilinden zenginliğe, yani sınıfların olduğu bir toplumsal düzene meyletmek” suretiyle çağın ihtiyaçlarına cevap veren bir yeni dengeye yöneldikleri iddiasında bu noktayla açıklanabilecek bir haklılık görülebilir.

Geçiş Dönemi ve İdeal İslam İktisadı: Ahmet Tabakoğlu'nun Yaklaşımı

Konuyla ilgili çalışmalarıyla tanınan Ahmet Tabakoğlu, meseleyi, İslam *iktisadı* adına oluşturduğu “geçiş dönemi İslam iktisadı” ve “ideal İslam iktisadı” ayrımlarıyla kıyaslamalı bir değerlendirmeye tabi tutar. Tabakoğlu'nun bu ayrıma gidişinin nedenlerini anlamaya çalışmak gerekmektedir: Tabakoğlu, İslam'ın ilkeleri doğrultusunda ortaya konan iktisadı, *ideal İslam iktisadı*; modern ekonomik sistem ve gerçeklerle etkileşimli olarak ortaya konan İslam iktisadını ise *geçiş dönemi İslam iktisadı* olarak tanımlıyor. Bizim burada oluşturmaya çalıştığımız

çerçeveye göre ise ne iktisadın gerçeklerinin İslam’ın kural ve prensiplerinden bağımsız olması düşünülebilir ne de bu prensip ve ideallerin hayata geçirilişlerinin herhangi bir çağ ve dönemde verili gerçeklikten bağımsız kılınması mümkün olabilir. Her alanda olduğu gibi bu alanlar arasında da etkileşimsel bir ilişki söz konusudur ve daha da önemlisi, İslam dininde keskin bir din-dünya ayrımı olmadığından hiçbir şey ne bütünüyle dinsel ne de bütünüyle dünyevidir. Dünyevi olan dinsel olandan, dinsel olan da dünyevi olandan bağımsız olarak bir şey ifade etmeyip bu ikisi iç içe geçmiştir. Böylece, “Bir İslam *iktisadı* nasıl mümkün olur?” sorusunun yanıtını, bunun her durumda mümkün veya her durumda (değişmez bir ideale yol açmasının beklenmesi noktasında) mümkün olmayacak bir gerçeklik olduğu biçiminde yanıtlanması mümkündür. Zira, belirlenecek idealler çerçevesinde sürekli yeniden inşa edilmeye çalışılacak bir toplum ve ekonomi ideali, gerçeklik söz konusu olduğunda da idealler söz konusu olduğunda da dinamik süreçlere tekabül edecektir.

Bu nedenlerle, Tabakoğlu’nun önce “ideal sistemin özelliklerini ortaya koymak” adına “bu sisteme geçişin teorik çalışmalarının” yapılmasının sağlıklı olacağı yönündeki uyarısının eleştirel bir biçimde gözden geçirilmesi gerekir (Tabakoğlu, 1997: 77). Nitekim kendisi de ideal İslam iktisadını tanımlarken bunun varsayımsal niteliğine işaret etmeyi, dahası kapitalizmle etkileşimi noktasında da tartışmaya açık niteliğini vurgulamayı ihmal etmiyor: “İdeal İslam iktisadı, İslam’ın bütün kurumlarıyla, insanı ve toplumuyla gerçekleştirdiğinin *varsayıldığı* bir modeldir. Bu model bile Batılı birçok unsurdan etkilenmiş olacağından İslam iktisadı tabiri de tartışmaya açık olacaktır.” (Tabakoğlu, 1997: 74). Zira, “ideal İslam düzeninde varlığı tartışılabilir bir çok konu, geçiş dönemi İslam iktisadında yer bulur.” Böylece, Tabakoğlu’nun da sakıncalarına işaret ettiği ayrımı olanaksız kılan bir başka gelişme de ileri teknolojinin sağladığı imkânların İslam toplumlarına dünyanın geri kalanından bütünüyle soyutlanma imkânı bırakmamış olmasıdır.

İslam İktisadında İnsani Prensipler: “Homo Islamicus”

Homo Islamicus: Müstakil İnsan

İnsanı biyolojisine indirgeyerek sosyokültürel ve manevi boyutları dışta bıraktığı için, *homo economicus*un İslam ekonomisi arayışlarıyla bağdaşmayacağı kesindir. İslam toplumunun öznesi, insan için iyiyi arayan etik bir özne durumundaki *homo Islamicus*tur. Gerçekte bu insan, İslam’ın sadece kapitalizmle bağdaşmadığı değil, materyalist niteliği nedeniyle sosyalizmle de bağdaşmadığı ve arasına mesafe koyduğu unsurdur. Kapitalizm gibi sosyalizmin insanı da “maddi/ekonomik bir insan”dır. Sosyalistliğiyle ilgili en ufak bir kuşku duyulmayan Şeriatî’nin bile materyalist niteliği nedeniyle sosyalizmle çatışma içinde olduğu görülüyor (bkz. Aktay, 2002: 66): İnsan yerine, üretim araçlarına tanınan merkezî yer noktasında Şeriatî, materyalizme karşı çıkar. Şeriatî’ye göre bu uğurda, sosyalizm, merkezine insanı almalıdır; üretim araç ve süreçlerini değil (Cesur, 2002: 79-82). Çağdaş sistemler karşısındaki konumlanışı açısından da İslam’ın en temel belirleyeni bu kendine yeten/tam “müstakil İslam insanı”dır. Bu insan, hayatını, hayatta kalma kaygısı ve karın tokluğu peşinde geçiren Batı’nın *homo economicus*’undan farklı olarak, temel ihtiyaç seviyesinin üstünde ibadet ve toplumsal sorumlulukları yerine getirme kaygısıyla geçiren, ekonomik ihtiyaçlarına indirgenemeyecek sosyokültürel ve manevi sermayelerle donatılmış bir insandır. Müslümanları bazı sosyoekonomik düzenlemeleri hayata geçirmeye davet eden, kendi yeten, kendi ayakları üzerinde duran bu İslam’ın *müstakil insan*ının oluşturulmasına ve/veya desteklenmesine bir örnek, Osmanlı’daki “iaşecilik” (Genç, 1990) uygulamasıdır: Devlet ve toplumu oluşturan vakıflar ve Ahilik benzeri organizasyonlarla her bir bireyin temel ihtiyaçlarının karşılanmasına gayret gösterilmiştir. Zira, insanın bağımsız/özgür bir varlık olabilmesi için desteklenmesi, İslam iktisadının dayanağı olan öz sermaye (müstakil insan) rejiminin olmazsa olmaz bir gereği olarak görülmüştür.

Homo Islamicus: Emek Temelli İnsani/İktisadi Faaliyet

Ekonomik yaşamı düzenleyen faiz yasağı ve zekât zorunluluğu gibi “değişmez” prensiplerce de desteklendiği üzere, insanî etkinlik -emek- İslam inanisından etkilenen ekonomik faaliyetlerin temeline yerleştirilir. Faiz, servetin belli ellerde toplanmasının ana sorumlusuyken, paylaşmayı engelleyen bir husus olarak dışlanır: Zekât ve sadaka ise gerçekleştirilmesi emredilen paylaşımcı düzenin ve her insanın hayatının belli bir noktasında yardıma muhtaç duruma düşebileceğinin, ama olağan olarak görülen durumun, o kişinin toplumca yeniden kendine yeter duruma getirilmesi olarak görüldüğünün bir işaretidir. Bütün prensiplere yön veren asli prensip, İslam ekonomisinin, herkesin kendine yettiği ve kendi emeğiyle hayata tutunduğu bir öz sermaye rejimi olması için çaba sarfedilen bir mücadele (cihat) ortamına ihtiyaç duyacağıdır. İnsanın mücadele içinde kendini gerçekleştirmeye çalışan biri olması ihtiyaçlarını bizzat üstlenerek dinamik bir yaşam sürmesine bağlı olacaktır.

Homo Islamicus: Mücadeleci (Mücahit) İnsan

İslam’ın meşru (helal) gördüğü kazanç emeğe dayalıdır ve kişinin ihtiyaçlarını çalışarak gidermesi esas olmanın da ötesinde farz olup, iyilik ve geçim uğrunda çalışıp çabalamak İslam tarihi boyunca cihadın farklı veçheleri olarak görülmüştür. İnsanın gelişimi için zıtlıklar içinde hareket etmek -diyalektiğin zıtların birliği olarak özetlenebilecek prensibi uyarınca- bir gereksinimdir: İslami “imtihan” inancı kadar, insanın tekâmülünü tamamlaması da ancak bu yolla mümkün olabilir. İçinde bulunulan şartlar uyarınca refah, eşitlik ve adalet doğrultusunda dengelenme, yani eşitlik ve adalete dönük adımların atılması için dışsal şartların ortaya koyduğu olumsuz şartlarla etkin bir mücadele bu çerçevede bir gerekliliktir. Bu mücadele, denge uğruna, geçici olarak -ve kötülük hâli amaçlanmadan- iyiden sapmayı bile gerektirebilecektir. Her türden aşırılığı men ederken İslam’ın manevi boyutta dahi aşırılıktan sakınılmasını isteyen özelliği bu çerçevede

anlamlandırılabilir. Aksi takdirde sınav hâlinin gerektirdiği zıtlar arası etkileşimlerin ortadan kalkması ve donmuş, kalıplaşmış bir duruma hizmet eden dengesizlik yaratıcı doktrinizasyon devreye girecektir. Özetle mücadele (cihat) hâli, düşünsel faaliyetin eşliğindeki idealler/prensipier alanı dâhil olmak üzere, denge arayışının doktrinizasyon ve kalıplaşmayla sonuçlanmamasında bir panzehir rolü oynayarak *imtihan* durumunu mümkün ve sürekli kılabilecek tek araçtır.

Sonuç: Sınıfsız Eşitlik ve Adalet Toplumundan Geriye Kalan

Türkiye 1980 sonrası dönemde sosyoekonomik planda radikal bir dönüşüme sahne olmaktadır: Modern anlamda bir kent toplumuna dönüşen, kırsal alanın da bütünüyle kapitalizmle bütünleştiği bir ortamda, Osmanlı’dan tevarüs eden klasik sosyoekonomik sistemin temel kodu olan sosyokültürel, manevi bağ ve imkânlarla donatılmış durumdaki bağımsız köylülük (öznesi kendine yeten müstakil insan olan) mülksüzleşerek yoksullukla temsil edilir hâle geliyor. Bu gelişme, Türkiye’nin dünya kapitalizmiyle eklemlenmesindeki gelişmelerle, servetin küçük bir grubun elinde birikme eğiliminin artmasının bir sonucudur. Nüfusun göz ardı edilemeyecek bir çoğunluğunu “açlık-tokluk savaşı”na mahkum ederek, bütüncül “İslam insan”dan (*müstakil insan*) uzaklaştıran ve Batılı anlamda “madde insanı”na (*homo economicus*) dönüştüren bu sürecin sonunda, Osmanlı’dan devralınan ve Cumhuriyet yılları boyunca da güçlü devlet geleneği uyarınca sürdürülen *vasati/sınıfsız toplum özelliği* paradoksal bir biçimde geniş toplum desteği eşliğinde terk edilmiş oluyor. Çıplak gözle dahi görülebildiği üzere, geçmişte geçimlik üretim biçimlerine; köylünün, esnaf ve zanaatkârın kendine yeten tüketim alışkanlığına sahip olan İslam camiası, 10 yıllık Ak Parti iktidarı boyunca “profesyonel” tüketicilere değilse bile mülksüzleşerek yoksullara dönüşüyor.

Bu sürecin taşıyıcılığını ve mimarlığını yapan kesimin İslami niteliği nedeniyle, hâlihazırda uygulanan politikaların bir “abdestli kapitalizm”den ibaret olup olmadığı, sorgulanması gereken hususlardan biridir. İslam’dan uzaklaşma tezinin geçerli olup olmadığı bir yana, henüz sesleri cılız da çıksa, mülksüzleşen yoksullar adına konuşanların İslam bağlamında dile getirdikleri itirazların neler olduğuna bakmak önemlidir: İlk itiraz, kendilerini antikapitalist Müslümanlar olarak takdim eden ve başlarını İhsan Eliaçık’ın çektiği bir gruptan kaynaklanmaktadır: Bu grup, İslam’ın tek kişinin elinde büyük miktarlarda servet toplanmasına izin vermeyen bir özelliğe sahip olduğu gerçeğini yüksek sesle dile getirmektedir. Buna göre, İslam’da ancak kişinin ihtiyaçlarını gidermesini ya da işini yürütmesini sağlayacak ölçüde bir küçük mülkiyete izin verilir:

Mal edinirken de harcarken de uyulması zorunlu kurallar vardır. Eşitsizliğin derinleşmemesi için İslam’ın izin verdiği küçük mülkiyettir; bunun için ihtiyaç fazlasının hemen dağıtılması gerekir. Sermaye birikimi de ancak ortaklıklar yoluyla olabilir, tek kişinin elinde biriktirilemez. Oysa, bugün yardım yapanlar da bunu firavunca yapıyor, eşitlemek üzere değil; bu böyle sürsün niyetiyle veriyor veren; bu makbul değildir.

Müslüman girişimciler adına söz aldığı varsayılabilir MÜ-SİAD kurucu başkanı Erol Yazar’ın bu itiraza getirdiği “savunmacı” yanıt ise şöyledir:

Servet biriktirmenin yerilmesinde muhtemelen biraz da kaynağın işletilmeden atıl tutulması vardır. Modern kapitalistler ise servetlerini sürekli yatırıma yöneltmek ve bunu yaptıkları yardımlarla da desteklemek suretiyle bu hataya düşmemiş oluyorlar (Bunu ihtiyaç fazlası saymadığını kabul ediyor konuşmanın bir yerinde Eliaçık da; yani yaptığı itirazın lüks harcamalar noktasında olduğu ifade ediliyor.).

Ama değişen tüketim alışkanlıkları söz konusu olduğunda, Yarar da iş adamı cephesinin çoklukla lükse kaçan tüketim alışkanlıklarını çağın değişen yaşam standartlarından ve gereklerinden dem vurarak savunuyor. Bu savunuyu, cep telefonunun 100 yıl önce kimsede yokken şimdi herkes için bir ihtiyaç sayılması gibi örnekler verilmek suretiyle yapıyor.

Ayrıca, Yarar'ın tarihe başvurarak iş adamlarının büyük miktarda sermayeyi ellerinde toplama eğilimlerini savunduğu bir örnek de şudur: İslam tarihinde malının hepsini veren örnek de vardır (Hz. Ebubekir gibi) yarısını veren de vardır (Hz. Ömer gibi); dolayısıyla, tek bir biçim dayatılamaz. İslam'a uygun olanı bu konuları kişinin tasarrufuna bırakmaktır; tamamını dağıtmazsa haram olur denilemez. Üstelik iş adamları, kazançlarının tamamını, Eliaçık'ın dediği gibi dağıtacak olurlarsa, yatırım yapmaya devam etmeleri mümkün olmayacaktır. Nitekim, Eliaçık da serveti yatırıma yöneltmenin "dolaylı infak/verme" olduğunu kabul ettiğini belirtmiştir.

Sonuç olarak, "ihtilafında rahmet bulan" (İ. Güler, 2000: 99) diyalektiğe ve cihada dayalı İslam yorumu paralelinde, Türkiye'yi de içine alacak şekilde günümüz İslam dünyasındaki gelişmelerin İslam'ın günümüzle sağlıklı bir irtibatının sağlanmasında dirlitici sonuçlara gebe olacağı ileri sürülebilir.

Kaynakça

- Aktay, Y. (2002). Soğuk savaş dönemi Arap İslamcılığında sol ve sosyalist bağlam: Seyyid Kutub Örneği. *İslamiyat*, 2, 43-68.
- Aktay, Y. (2008). Reform, ictihad ve tecdid bağlamında İslam ve hayat. *Milel ve Nihal*, 5(2), 43-73.
- Anderson, P. (1974). *Lineages of the absolutist state*. London: Verso.
- Bakırzezer, G. ve Demire, Y. (2009). Ak Parti'nin Sınıf Siyaseti. *Mülkiye*, (30)252, 19-32.
- Cesur, E. (2002). Ali Şeriatî (1933-77): Allahperest-sosyalist. *İslamiyat*, 2, 90-1.
- Denek, M. N. (2010). *İslam, eşitlik ve sosyal adalet*. İstanbul: Phoenix.

Diner, D. (2011). *Mühürlenmiş zaman: İslam dünyasında durgunluk üzerine*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Efekan, H. (2011). Muhafazakarlığın hermenötiği. *Doğu Batı*, 14(58), 73-87.

Eliaçık, İ. (2011). *Sosyal İslam: Dinin direği paylaşımıdır*. İstanbul: Destek.

Esed, M. (2002). *Kur'an mesajı, meal-tefsir*. İstanbul: İşaret.

Garaudy, R. (1965). *Sosyalizm ve İslamiyet*. İstanbul: Yön Yayınları.

Genç, M. (1990). Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet ve ekonomi. 5. *Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarih Kongresi-tebliğler* içinde (s. 13-25). Ankara: TTK yayınları.

Görmez, M. (2012, 26 Eylül). İslam'a saldırıya karşı ilim seferberliği. *Yeni Şafak*, Retrieved from <http://yenisafak.com.tr/gundem-haber/islama-saldiriya-karsi-ilim-seferberligi>--26.09.2012-411486.

Güler, İ. (1992). İslam anlayışımıza dair. *Tezkire*, 3, 45-59.

Güler, İ. (2000). Sağcılık olarak Sünnilik. *Tezkire*, 9(17), 90-100.

Güler, Z. (2012). *40 hadiste iş ve ticaret ahlâkı* (7. basım). İstanbul: İGİAD Yayınları.

Hodgson, G. S. M. (1995). İslam'ın serüveni: Bir dünya medeniyeti'nde bilinç ve tarih (Cilt I-II). İstanbul: İz.

Özdemir, Ş. (2006). *Anadolu sermayesinin dönüşümü ve Türk modernleşmesinin derinleşmesi: MÜSİAD*. Ankara: Vadi.

Özdemir, Ş. (2010). İslami sermaye ve sınıf: Türkiye/Konya MÜSİAD örneği. *Çalışma İlişkileri Dergisi*, 1(1), 37-57.

Özel, M. (2009). Zengin adam olur mu? *Anlayış Dergisi*. <http://www.anlayis.net/makaleGoster.aspx?dergiid=79&makaleid=2205>. adresinden edinilmiştir.

Rahman, F. (1999). İslam ve çağdaşlık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Rahman, F. (2002). İslam'ın iktisat ilkeleri (çev. A. R. Gül). *İslamiyat*, 2, 139-146.

Sayyid, S. B. (2004). İslamcılık ve postkolonyal durum: Ulusal, siyasal ve sömürge-sonrası İslamcılık örneği. Yasin Aktay (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: İslamcılık* içinde (s. 936-961). İstanbul: İletişim.

Subaşı, N. (2003). 'İhya', 'tecdit' ve 'İslah'ın modern kullanımları. *Tezkire*, 33, 130-153.

Subaşı, N. (2012). Necdet Subaşı ile mezhep kavramı ve bunun İslam'daki uzantıları üzerine söyleşi. *EskiYeni*, 25, 50-55. Retrieved from [http://necdetsubasi.com/index.php/pdf?download=42:Mezhep%20Kavrami%20\(EskiYeni-Soylesi\)&start=10](http://necdetsubasi.com/index.php/pdf?download=42:Mezhep%20Kavrami%20(EskiYeni-Soylesi)&start=10)

Tabakoğlu, A. (1997). İslam iktisadında işçi-işveren münasebetleri. *MÜSİAD, Çerçeve*, 5(20), 74-84.

Tabakoğlu, A. (2008). İslam iktisadına giriş. İstanbul: Dergah.

Turner, B. (1997). *Weber ve İslam: Eleştirel bir yaklaşım* (çev. Y. Aktay, 2. basım). Ankara: Vadi.

Ülgener, S. (1981). *Zihniyet ve din İslam, tasavvuf ve çözülme devri iktisat ahlâkı*. İstanbul: Der.

**İSLAM İKTİSADI ÇALIŞMALARINDA
YENİ KAVRAMLAR ve FİKİRLER**

İnsan Potansiyeli, Saadet ve Hayırseverlik: Felsefi-Ekonomik Bir Araştırma*

Giriş

Başlıkta belirtilen tema bu makalede, içsel olarak birbirleriyle ilişkili değişkenler ve amaçlar kavramı ile incelenecektir. Bu bağlamda kalkınma alanının altı çizilecektir. Başlıkta belirtildiği üzere kalkınma konularındaki içsellik, hayata dair iyi şeyler olarak adlandırdığımız şeyleri temsil eden seçilmiş değişkenler arasında tekrarlanan ve böylece evrimsel hâle gelen bütünülcilikler aracılığıyla sağlanacaktır. Bu tarz değişkenler ve onların ilişkileri arasındaki birlik bizi inceleme altındaki konuya ve muayyen probleme dair bilginin birliği epistemesinin anlamına yöneltecektir. Söz konusu muayyen problem, başlıkta geçen birbiriyle ilişkili üç konu arasındaki organik ilişkiye hâkim şekilcililiğin, uygulamanın ve metodolojinin etrafında dönmektedir.

Bu makale, adı geçen üç konu arasındaki karşılıklı ilişki problemini biçimlendirecektir. Bunu gerçekleştirirken takip edilecek yol, saadete işaret eden seçilmiş değişkenler arası bütünülcilikler olarak tabir edilen bilginin birliği epistemesine referansla bu tarz organik ilişkilerin ne manaya geleceğine odaklanan, birbi-

* İngilizce'den çeviren Z. Hafsa Orhan Åström.

rine bağlı bir yoldur. Dolayısıyla saadet kavramı, hayırseverliği yeniden üretmeye ve kullanmaya dair muayyen problem üzerinde bilginin birliği düşüncüsü içerisinde şekillendirilecektir. Hayırseverliğin yeniden üretimi ve kullanımı, üretken bir girdi-çıktı sistemi ile bağışçı ve alıcı arasındaki kaynak dağılımından ve gelişiminden beslenmektedir.

Yukarıda tanımlanan bütünleşmiş yaklaşım, tevhit (*Tawhid*) olarak adlandırılan ilahî birliğin bilgi kuramından hareketle herhangi bir sosyo-bilimsel temayı İslami açıdan inşa etmektedir. Tévhit, Kur'ani bir terimdir. Biz bu makalede bu terimi, bütün sisteme tesir eden bir kural olarak Tanrı'nın ilahî birliğini ifade etmek üzere kullanacağız. Bu tarz ilahî, bütün sisteme tesir eden bir birliğin bilgi kuramı, ana akım İslami meselelerin ötesindeki "herşey" in sosyobilimsel çalışması için kullanılabilir (Barrow, 1991). Örneğin, Kanada yerlilerinin insan kaynakları gelişimine dair maneviyat sorusunun ışığı altında saadet meselesinin incelenmesi gibi.

Bu makale, sözü edilen içsel organik ilişkiyi şekillendirip bunun, önem derecesi düşürülmüş toplulukların gelişimini canlandırma problemine uygulanmasını inceleyecektir. Bu bağlamda sıkı bir şekilciliğe yer verilecektir. İlâveten, makalede kullandığımız evrimsel öğrenme ve onunla çekişen metodolojileri karşılaştırma amacı ile evrimsel iktisat alanında hayli geniş çapta bir kaynak taraması yapılacaktır.

Uygulama cephesinde ise Kanada yerlilerinin saadeti incelenecektir. Bunu gerçekleştirirken ilkin, insan potansiyeli arasındaki içsel ilişki şekilciliği yaratıcılık olarak kullanılacaktır. İkinci olarak, sürdürülebilirlik amacını gerçekleştirmek üzere insan potansiyeli, saadet ve kaynak gelişimi arasındaki döngüsel nedensellik ilişkisi içinde var edilen kaynak geri bildirimi (yani üretken anlamdaki hayırseverlik) kullanılacaktır.

Önemli hedefler arasındaki içsel geri beslenme yollu bu tarz bir organik ilişki şekilciliği bu makalede, birbirini etkileyen, bü-

tünleyici ve evrimsel öğrenmenin anlamını belirtmektedir. Ampirik perspektif ise seçilmiş değişkenler arasındaki döngüsel nedensellik yöntemi ile aktarılmaktadır.

İnsan Potansiyeli

İnsan Potansiyeli Kavramı

Bu makaledeki insan potansiyeli kavramı, birbiriyle ilişkili zihin ve madde dinamikleri aracılığıyla insanoğlunun iştirak ettiği ve gerçekleşmesini sağladığı dünya sisteminin incelikleri içerisinde ve dünya sistemi boyunca olan insanın öğrenmesine atıflardır. Bu sebeple insan potansiyeli, öteki ile kendi arasında anlamlı bir ayrımı içeren bilinçliliğin, gerçekliğin ve sürdürülebilirliğin etkileşim alanları içerisinde insanın olmaya/gerçekleşmeye dair daimi kapasitesini tazammun etmektedir. Bu özel kaide, tevhit yani birlik kanunundan türetilen “çeşitlilik içinde birlik” çerçevesinde sistemik bir ortak yaşamı aksettirme yönünde Kur’an’da merkezî bir yere sahiptir. Bu genişletilmiş anlam içerisinde, dünya sisteminin küçük evrenleri ile öğrenmeye dair sınırsız bir alan yatar. Dünya sisteminin içerisinde ise insanlar birey ve topluluk hâlinde birbirini etkiler, kaynaşır ve dolayısıyla zihin-madde dinamikleri tarafından sağlanan evrimsel öğrenme süreçlerine yükselir.

Bu makalede “zihin”den kastımız, içsel ben yani kalp ile düşünceli zihin arasında iyi tanımlanmış bir ilişki tarafından müracaat edilen bilinçlilik sahasıdır. Öte yandan, “madde” ile kastettiğimiz ise katılım yolu ile üretilen dünyevi ilişkilerin genel ve özel sahasıdır. Bunun içerisinde nesnellik ve sosyal eylemler ile bunlara verilen karşılıklar yer almaktadır. Bu sebeple madde âlemi, bilişsellik alanını duyuşsal ve soyut idrak kavramının üzerinde hâkim kılmaktadır. Bunlar, organik bir birlik gibi bağlılık içerisinde var olmaktadır, yani biri olmadan ötekisinin olmadığı bir bağlılık...

Son olarak, zihin ve madde âlemleri arasında evrimsel öğrenmeye dâhil olan hassas ilişkiler mevcuttur. Bu âlemlerin bünyesinde ise genişletilmiş karşılıklı sosyal ve bilimsel yani sosyobilimsel ilişkiler olarak anlaşılan bilinçlilik, gerçeklik ve insanın sürekliliği arasında anlamlı, döngüsel nedensellik ilişkileri bulunmaktadır. Nesnellik makamı olarak “içsel ben”, zihin ve madde arası döngüsel yenilenmeyi temsil eden teleolojik/erek bilimi ile ilgili bir ilişki kurar.

O hâlde, evrimsel öğrenmeye dair dünya görüşüne göre insan potansiyeli neyi içermektedir? Buna göre insan potansiyeli, bilinçlilikten doğan zihin ve madde arası karşılıklı ilişkiye dair birleşik bir dünya görüşü üzerinde odaklanmaktadır. Zihne gelince o, başlangıçtan beri var olacak şekilde kalp tarafından etkilenmektedir. O, ruhtur. Fakat ruhun içindeki bilinçlilik, madde ve bilişsel düzen ile bağlantılı olarak, dünya sistemi ve onun inceliklerinin birleşimine dair bilginin birliği epistemesinden doğmaktadır. İnceleme altındaki konuların genelliği ve özelliğine bağlı olarak bilginin birliği hakkındaki bu hâkim kapsayıcı dünya görüşü içerisinde insan potansiyeli, bilinçlilik makamlarının bütünleşmesini ihtiva eder. Bütünleşmiş bir dünya sitemine dair bilişsel çerçeve ile bağlantılı olarak bilinçliliğin organizasyonu, bilginin birliği epistemesine dayanır. Mevcudiyet ve oluş ile ilgili madde-zihin birliğinin uygulaması, gelişen sosyal ve ahlâki yenden yapılanmanın bilinçli organizasyonuna dair evrimsel öğrenme süreci modelinden doğmaktadır.

İnsan Potansiyeli için Katılımcı İşletme Örneği

İnsan potansiyeline dair bir örnek, Kim ve Mauborgne (2005) tarafından tavsiye edilen mavi okyanus stratejisinde (*blue ocean strategy*) bulunabilir. İsmi geçen araştırmacılar, işletme dâhilinde katılımcı ve iş birliği yapan, kapsayıcı bir mavi okyanus modelini öngörmektedirler. Mavi okyanus stratejisi, bir ana akım iktisat teorisi ve uygulaması, davranışı ve organizasyonu, pedagojik uy-

gulaması ve anlayışı olan kırmızı okyanus stratejisine karşıttır. Bu nedenle bilişsel ve gerçek hayat yapılanmalarına yansıyan girişimci ruh ve insanî gelişim, kümelenmiş yani makro varlıkları oluşturan mikro yapılar arasındaki birliğin organik ilişkileri yolu ile katılımın ve bütünleyiciliklerin durmadan ilerleyen öğrenme süreçlerini dikkate alır.

Katılımcı bir piyasa mübadelesi ortamına firmaların serbest girişi ile bekanın ve büyümenin sürdürülebilirliği devam edebilir. İyinin epistemik bilinçliliği tarafından belirlendiği şekliyle beka, hayata dair iyi tercihler arasındaki bütünleyici ilişkileri öğrenim yolu boyunca kendini ortaya koymaktadır (Moore, 1962). Bu sebeple insan potansiyeli, ne tam ne de eksik bir rekabet teorisidir. Çünkü bunlar, marjinalist dünya sisteminin optimalite ve durgundurum (*steady-state*) koşulları üzeredirler. Aslına bakarsak tüm iktisat teorisi yani hem mikro hem makro iktisat teorileri, marjinalist hipotezin varsayımına dayanmaktadır (Dasgupta, 1987).

Shackle (1972: 97), optimalitenin ve durgundurum denge-sinin ana akım iktisattaki marjinalist varsayımdan doğuşunun itibari doğasına dair şu görüşü belirtmektedir: “Denge hâli bir çözümdür. Fakat, düşüncenin en genel çerçevesi içinde, tarafımızca seçilmemiş ama altı imzalanmış bir şekilde kendini takdim eden bir problemin herhangi bir çözümü olduğu ya da sonsuz sayıda çözümü olmadığı garantisi yoktur. Her iki durumda da bir davranış reçetesi söz konusu değildir.”

İnsan potansiyeli ve onun insanî gelişim içinde özüksenmesi ve sürdürülebilirlik tasarımı, mevcudiyet ve oluşun birliği çerçevesinde devamlı öğrenme hâlinde iken tamamlanmamış kalmak adına bilgi tutmak zorundadır (Prigogine, 1980). Bunun yanı sıra, evrimsel öğrenme evreninde bilgi tamam olamayacağı için ve evrimsel öğrenmenin ortasında insan potansiyeli zihin ve maddeyi içeren gerçeğin tümünü kuşatacağından, bir şeye dair

bilgi tamam olamaz. Bu, insan idrakindeki öğrenme evrenine dair ahlâki yasanın tevhidi bir özelliğidir.

Sadece anlık bilgi oluşumu mümkündür; fakat o da hayali bir şekilde. Fakat bu tarz anlık bilgi akımı, tıpkı ekonominin özündeki denge hâli gibi, bilinçli evrende hayali bir kavramdır. İktisadın özü, Debreu (1959) tarafından kavramsallaştırılan bu tarz bir düşüncedir. Bilgi kaynaklı bu karşılıklı sebep ve sonuca dair Shackle (1972: 26) şunları dile getirmektedir:

Yeniliği kabullendiğimiz müddetçe bilgiyi iddia edemeyiz. Yenilik, var olan bilginin dönüştürülmesi, yorumlanmasıdır; bir dereceye kadar da ister istemez onun reddi ve çürütülmesidir.

İnsan Potansiyelini Evrimsel Öğrenme Şekilciliğine Yerleştirme

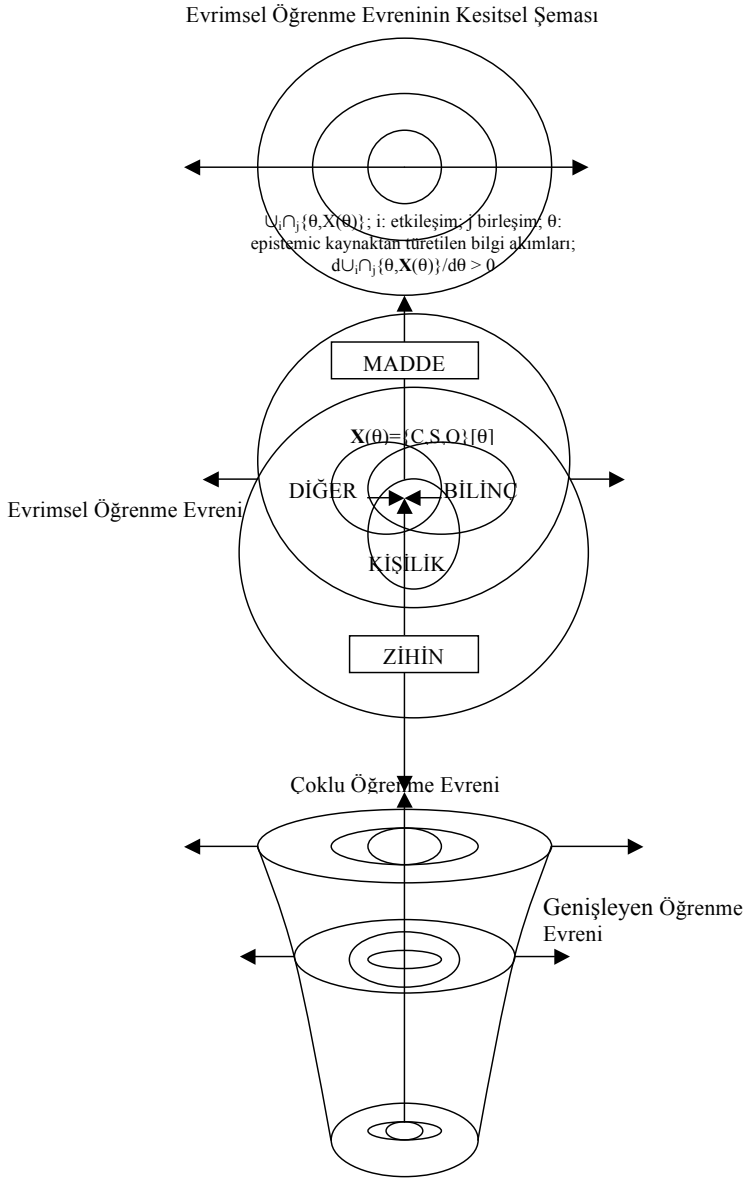
Şekil 1, evrimsel öğrenme kavramını açıklayan, yukarıda bahsedildiği türden yenileyici ilişkileri göstermekte ve dolayısıyla da sürdürülebilirlik kavramının genişletilmiş bir çeşidini saptamaktadır. Bu şekilde ortaya çıkan yenileyici ilişki, döngüsel nedensellik olarak adlandırdığımız şey vasıtası ile incelenmektedir. Ortak yaşamın ve devamlılığın birleşik dünya sistemini temsil eden bir yöntemdir bu. Bu temsili gerçekleştirirken, bilginin birliği olarak tevhide ve onun mevcudiyetin birliği şeklinde oluşturulmuş dünya sistemine karşılık gelen ilişkileri organik olarak bir bütün hâline getirir (eşleme=bütünleyicilikler). Bu ampirik yöntem, benzer olmakla beraber Myrdal'ın birikimsel (*cumulative*) nedensellik düşüncesinin oldukça genişletilmiş hâlidir. Bu makalede, bilginin birliği tanımının ışığı altında döngüsel nedensellik kavramına hem kavramsal ve ampirik, hem de uygulamalı hâli eklenecektir.

Şekil 1, bu makaledeki Evrimsel Öğrenme Modeli'nin döngüsel nedenselliğinin tasviridir. İçsel ilişkilerin modeli olarak döngüsel nedensellik işaret etmektedir ki insan potansiyeli, verili bir epistemik uygulamadan doğan ve onu sür-

dürmeye devam eden evrimsel bir öğrenme ilkesine tabidir (Resnick ve Wolff, 1987; Sztompka, 1991). Karşılıklı ilişkilerin gelişen dinamikleri, zihnin alanını kapsar. Bunlar, evrimsel öğrenme dünya görüşündeki döngüsel nedensellik açısından madde ile organik bir şekilde birbirlerine bağlıdır. Zihin-maddenin etkileşim ve birleşiminin barındığı ilişkilerde merkezlenmiş tekrarlanan evrimin gelişen doğası, mekân-uzay yapısında bozulmamış bir şekilde kalan Möbius şeridi gibidir (Boslough, 1985). İnsan potansiyelinin dünya sistemi bu yüzden sürekli olarak yeniden yaratıcıdır. Optimal ve durgun hâldeki kaynak dağılımı koşulları türünden herhangi bir nihai nokta yoktur.

Optimal kontrol teorisinde (*optimum control theory*) olduğu gibi nihai noktaların şartlarını tanımlama açısından önem arzeden zaman, öğrenmenin esas unsuru değildir. Zaman, öğrenmenin, değişimin, yeniden yapılanmanın ve devamlılığın asli unsuru olan bilgi akımları tarafından yerinden edilir. Zaman kısaca bu tarz koordinatları kaydeder. Bilgi ise onların oluşmasına yol açar. Vakalar, bilgi akımının değişkenler grubu ve onun “t” zamanında gerçekleşen sosyal eylemler ile karşılıkları üzerindeki nedenselliği tarafından tanımlanan koordinatlar bâbında olaylardır. Öğrenme gidişatındaki bir x vakasını $(\theta, x(\theta); t)$ ile tanımlıyoruz.

Zaman faktörünün yokluğundaki vakaların optimal hâllerinin ve durgundurum dengesinin yokluğunda insan potansiyeli kavramı, asıl anlamını kazanmaktadır. Daha önce bahsedildiği üzere zaman, sürekli olarak meydana gelen bilgi akımları tarafından yerinden edilmiştir. İnsan potansiyeli, neoklasik bir dayanak olan insan sermayesinden farklı bir kavramdır. Sonuç olarak, insan potansiyeli, iktisadi büyüme ve kalkınmaya dair iktisadi analizler ile sosyal ve toplumsal algıların birçoğu değişmektedir. Bütün bunlar, tümüyle yeni kavramlar tarafından yerinden edilmektedir. Kavramlardaki ve uygulamadaki bu tarz önemli değişiklikleri not edeceğiz.



Şekil 1. Zihin-Madde Evreninde Evrimsel Öğrenme

Bilginin Birliği Epistemesi ile Yönetilen Evrimsel Öğrenme Evreninde İnsan Potansiyelini Şekillendirme

Bilincin (zihin) Epistemik Karakterizasyonu

$\theta \in \Omega$ olsun ve S ile gösterilen eşleme, Ω 'yi $\{\theta\}$ ile gösterilen bilgi akımına eşlesin. Böylece, $S(\theta) \in \Omega$, çünkü $\forall \theta \in \Omega$. Dolayısıyla, farklı θ -değerleri için, $\{\theta_1\} \cup \{\theta_2\} \in \Omega$; $\{\theta_1\} \cap \{\theta_2\} \in \Omega$; $\{\theta_1\} \cup \{\theta_2\} \in \Omega$; $\{\emptyset\} \in \Omega$; çok büyük ölçekli Ω evreninin kapanması açısından $\Omega = \Omega$ (ilâhî tekliğin ahlâkî kanun bakımından asıl değeri olarak tevhit). Bu sebeple, $\{\emptyset\} \cup \Omega' = \Omega$, şu durumun geçerli olduğu yerde: $\Omega' \subset \Omega$; $\{\emptyset\} \cap \Omega' = \{\emptyset\}$, burada bahsedilen topolojik özelliklere sahiptir. Son olarak, burada gösterildiği üzere değerlerin herhangi bir monoton fonksiyonu aynı topolojik, sırasal devamlılığı koruma özelliklerine sahiptir.

$$\{\emptyset\} \cup \Omega' \subset \Omega, \text{ şu durumda ki } \Omega' \subset \Omega; \{\emptyset\} \cap \Omega' = \{\emptyset\}, \quad (1)$$

Yukarıdaki ifade özel bir öneme haizdir. Denklem (1) şu anlama gelmektedir: $\{\emptyset\}$ ile gösterilen yanlış önermeler kümesi, ayrışık ya da farklılaşmış ilişkileri temsil eder. Bu, bilginin birliği epistemisinin normatif hâlinde Ω' ile gösterilen doğru önermeler kümesi olarak adlandırılıp organik şekilde birleşenlerin aksinedir. Ω' dâhilindeki ilişkiler, her tarafa yayılan bütünleyiciler tarafından ya da gelişim modelinde elemanlar arasındaki katılım tarafından oluşturulurlar.

Özetle, süpertopolojik ilişkiler bağlamındaki bilginin birliğinin esaslı epistemolojik karakterizasyonu şu şekildedir:

$$(\Omega, S) \equiv \Omega \xrightarrow{S} [\{\emptyset\} \subseteq \Omega' \cup \{\emptyset\}] \dots \xrightarrow{S} [\Omega] \quad (2)$$

Denklem (2), aşağıdaki iki bağımsız serinin ayrışık kompozisyonu olarak yazılabilir:

$$(\Omega, S) \equiv \Omega \xrightarrow{S} [\{\emptyset\} \subseteq \Omega'] \dots \xrightarrow{S} [\Omega] \quad (3)$$

$$(\Omega, S) \equiv \Omega \xrightarrow{S} \{\emptyset\} = \{\emptyset\} \dots \xrightarrow{S} \{\emptyset\} \subset [\Omega] \quad (4)$$

Bunların yazımı, $\{\theta\}$ ve $\{\phi\}$ hakkındaki topolojik özelliklere binaendir.

Şimdi, eğer $\mu(\cdot)$ olarak adlandırdığımız ölçek teorili (*measure-theoretic*) bir fonksiyon, (3) ve (4) denklemlerindeki fonksiyonlara uygulanacak olursa aşağıdaki sonuç geçerli olur:

$$\mu(\{\phi\}) = 0; \text{ böylece, } \mu(\{\theta\} \subseteq \Omega') = 1 \quad (5)$$

O halde:

$$\Omega \longrightarrow_s \{\theta\} \longrightarrow_s \Omega, \text{ as } \mu(\Omega') = 1, \text{ ile } \mu(\{\phi\}) = 0 \text{ olduğu müddetçe (6)}$$

Bu özet ilişki, kapalı ve hudutsuz Ω süperuzayı ile kapsanan açık ve hudutsuz alt uzaylardaki evrimsel öğrenme dengelerinin varoluşu hakkında önemli çıkarımlara sahiptir (Choudhury, 2011). $\{\theta\}$ ifadesine ait sürekli ve türevlenebilir eşlemeler durumundaki matematik sonuçlar, yerel olarak sınırlı ve kapalı, dolaşısıyla da yerel olarak yoğun olmayan evrimsel özelliktekilere bir sabit nokta teoremi (*fixed point theorem*) açılımı kazandırır (Nikaido, 1987). Fakat $\Omega \rightarrow_s \Omega$ ifadesine ait büyük ölçekte, evrimsel öğrenme fonksiyonları ilk ve son olarak yoğun hâle gelir.

Maddeselliğin (Madde) Epistemik Karakterizasyonu

$\{\theta\}$ ve onun Ω üzerindeki bütünleyicisi olan $\{\theta^c\}$ yönündeki eşlemelerin yeni bir uzantısı ile, öyle ki $\{\theta^c\} = \{\phi\}$, $\{x(\theta)\}$ benzeri monoton pozitif dönüşümler ortaya çıkar. Özdeşinin vektör, matris, tensör ve ilave bağlantısal uzamları olarak $\{x(\theta)\}$ ifadesi ($x^c(\theta^c)$ ile benzer şekilde), zihin ve maddenin kendisi ile bağlantı kurduğu çeşitli sistemik elemanların bilgi-indüklenmiş ($\{\theta^c\}$, bilgi-indüklenmemiş olan) değişkenlerine ait maddi alanı temsil eder.

Sonuç olarak, $\{\theta\}$ ve $\{\theta^c\}$ uzaylarının bütün topolojik özellikleri $\{x(\theta)\}$ ile $\{x^c(\theta^c)\}$ 'a uygulanır. Belirtmek gerekir ki x -türü ve x^c -türü fonksiyonlar (Ω, S) 'a uygulanamaz. Buna sebep, bu süper-topolojinin süperkardinalite özelliği ile bu sınırlayıcı süperuzay-

daki herhangi bir dönüşümün süperkardinal ya da sonsuz boyuta ait olmasıdır. Bunu varsaymak, herhangi bir bilişsel yapı için absürd olacaktır.

İnsan Potansiyelinin Epistemik Karakterizasyonu

$h(.)$ fonksiyonu tarafından gösterilen insan potansiyeli, $\{h(x(\theta))\}$ türünden monoton pozitif dönüşümlerin toplamıdır. Bu bağlamda $h(.)$, θ -değerlerine ilişkin olarak sürekli ve pozitif bir şekilde türevlenebilir fonksiyonları gösterir. Bu tarz fonksiyonlar, evrimsel öğrenme süreçlerinin rotası boyunca ortaya çıkarlar.¹

$h(.)$ fonksiyonu, mikrokümelenmelerin farklı düzeylerinden oluşabilir. Örneğin, $h(.)$ fonksiyonunu hedef gruplar, sektörler, bölgeler, projeler vb. vasıtasıyla düzenleyebiliriz. İlâveten $h(.)$, önem derecesi düşürülmüş hedef gruplar için kalkınma bağlamında insan potansiyeli endeksi gibi endeksler şeklinde yapılandırılabilir. Bu tarz bir birikim ile, insan sermayesinden ziyade insan potansiyeline odaklı bir yatırım planı tasarlanabilir. İnsan sermayesi, neoklasik bir kavramdır ki bizim evrimsel öğrenme modelimizin fenomenolojisine uymamaktadır.

1 Taylor'un θ^* olarak adlandırabileceğimiz bir nokta etrafında sürekli türevlenebilir olanın genişlemesine dair teoremi ile, $x^*(\theta^*)$ cihetinden şunu elde ederiz:

$$h(x(\theta)) = h^*(x^*(\theta^*)) + \sum_{i=1}^n \{(x_i - x_i^*) 1!\} [(dh/x(\theta)) \cdot (dx_i(\theta)/d\theta)]_{\theta=\theta^*} + \sum_{i=1}^n \{(x_i - x_i^*)^2 / 2!\} [(d^2/d\theta^2) (dh/x_i(\theta)) \cdot (dx_i(\theta)/d\theta)]_{\theta=\theta^*} + \text{üst terimler.}$$

Burada $x = \{x_1, x_2, \dots, x_n\}$.

Bir önceki ifadeyi aşağıdaki formda yazmak ile değişimin gelişim anlamı elde edilir:

$$[h(.) - h^*(.)]$$

ki bu ifade, insan potansiyelindeki tekamül temsil eder. Söz konusu tekamül, bir süreç olarak gelişimin dayandığı çok yönlü faktörler ve kaynaklardaki artış faktörleri ile gerçekleşmektedir (Taylor serisinin sağ tarafında). Bu gerçekleşirken, hayata dair iyi şeyler arasındaki mevcudiyet ve oluşun birliğini yansıtan evrimsel bilgi değeri tarafından insan potansiyeli pozitif bir şekilde ilerlemeye bırakılır. Mikro düzeyden sosyal birikimin karmaşık doğasına değin bir araya getirilen *dinamik* temel ihtiyaçlar ya da hayatın devamlılığını sağlayan tercihler hâline gelen, kalkınmadaki hayata dair iyi tercihin temel karakteristiklerini ise başka bir yerde açıklamıştım (Choudhury, baskıda).

Kalkınma modelinde insan potansiyelinin karakterizasyonu şu şekildedir: Kalkınma, $(D(..))$, döngüsel nedensellik ilişkileri içerisinde birbiri ile bütünleyici olarak kalan, birbirini etkileyen, birbiri ile bütünleşen ve gitgide gelişen birçok eleman ile birlikte evrimsel öğrenme rotası boyunca, aşağıda açıklanacak, kapsamlı bir şekilde katılımcı olan bir süreç olarak tanımlanabilir. Böylece bir tecrübe, ahlâki-sosyal yeniden yapılanmanın normatif perspektifi içerisinde sürekli ve her tarafa yayılmış bir şekilde kalacaktır. Bu sürekli öğrenme tecrübesi, katılımcı kalkınmanın ve sürdürülebilirliğin anlamını bir süreç olarak aksettirecektir. Nitekim, Güney Komisyonu (*South Commission*, 1990: 13) geniş anlamı ile ekonomik, sosyal ve insanî faktörleri kuşatan sosyoekonomik kalkınmayı şöyle tarif ediyor:

Özetlersek kalkınma, kendi gördükleri şekliyle ve kontrolleri altında olmak üzere kendi çıkarları için hareket eden insanların katılımı ile elde edilen bağımsız bir büyüme sürecidir.

O hâlde şimdi kalkınmayı, insan potansiyeli ile bileşik fonksiyon ilişkisi (*compounded functional relationship*) olarak ilgilenen ilişkiler açısından bir süreç olarak, $D(..)$, tanımlayabiliriz. Bileşik fonksiyon ilişkisi, $\{\theta, \mathbf{x}(\theta)\}$ ile gösterilen kritik değerler arasındaki bütünleyicilikleri işaret etmektedir. $\{\theta\} \subset (\Omega, S)$ olmak üzere epistemolojik bir şekilde indüklenen evrimsel öğrenme rotası, sürdürülebilirliğe delalet etmektedir:

$$D(f(h(\mathbf{x}(\theta)))) = \{\theta\} \circ \{\mathbf{x}(\theta)\} \circ \{h_1(\mathbf{x}(\theta))\} \circ \{f_1(h_1(\mathbf{x}(\theta)))\} \quad (7)$$

Denklem (7)'deki bileşik eşleme, epistemik bilginin kalkınma parametrelerini kalkınma değişkenlerinin tümevarımı yolu ile tanımladığı anlamına gelir. Örneğin, finansal ve reel kaynaklar, GSYİH (Gayrisafi Yurtiçi Hâsıla), HDI (İnsani Gelişme Endeksi), HPI (İnsani Yoksulluk Endeksi), GEM, istihdam, fiyat düzeyi, ticaret, sermaye/iş gücü oranı, gelir dağılımı eşitliğini ölçen GINI katsayısı vb. şimdi, değişkenler arasındaki döngüsel nedenselliğin normatif koşulu tarafından indüklenmektedir. Bu tarz bir

θ -indüklemesi, kalkınma değişkenleri arasındaki içsel ilişkileri üretmektedir. Ardından bu değişkenler, belirli insan potansiyeli endekslerinin ve onların ilave monoton dönüşümlerinin içine beslenmektedir.

İkinci türden bir eşleme, bileşik endeksin bütünleyici çıkarımı içinde $f(.)$ ile gösterilmektedir. İnsan potansiyeli fonksiyonlarının belirli kategorilerinin (i) bütünleyici endeksine bir örnek, $h(.) = \prod_i h_i \alpha_i^i (.)$. Burada α_i , toplam $h(.)$ endeksinin h_i -esneklik katsayılarına işaret etmektedir.

$i=1,2,...,n$ verili olduğu takdirde ilave bir ayrıştırma daha mümkündür. İnsan potansiyeli endeksinin bu tarz ayrılmış ter kibine dair bir çıkarım, insanî gelişim endeksinin yeni bir formudur. Bu yeni form, insanî yoksulluk endeksi, insanî güçlendirme endeksi, yolsuzluk endeksi, eşitlik endeksi ve benzerlerinden oluşabilir (Demarting, 1999; "Millenium Development," 2012; United Nations [UN] , 1997, 1998, 1999, 2000).

Saadet

İşlevsel Ontoloji Babında Bilginin Birliği Kavramı ve Ölçülmesi

İnsan potansiyeli kavramı, insan kaynaklarının karmaşık bir evrimsel öğrenme süreci içerisinde dinamik bir şekilde üretimi ve harekete geçirilmesi anlamına geldiği için, devamlı yaratıcı bir mahiyete sahiptir. Bu sebeple, insan potansiyeli kavramı ile hayırseverlik ve saadet konularını bu amaçlar arasındaki döngüsel bağlantı yolu ile birbirine bağladığımızda hayırseverlik kavramı, üretken kaynaklar olarak anlaşılmalıdır. Bu kaynaklar, katılımcılar arasındaki ve onlar nazarında öz güveni ve sürdürülebilirliği sağlar.

Böylece, insan potansiyeli, hayırseverlik ve saadet arasındaki karşılıklı içsel döngüsel nedensellik ilişkisi yararsız bir hayırda

sonlanamaz. Bu, Kur’ani zekât kavramının ta kendisidir. Zekât, tabanlardaki insan kaynağı yükselimi için likit servetin yüzde iki buçuğu oranındaki zorunlu bir haktır. Bu yüzden, söz konusu üç unsur arasındaki karşılıklı içsel ilişkiler hem dinamik hem de sürdürülebilir bir insanî kaynak gelişimi perspektifini destekler.

Bunun içindir ki hayırseverlik, ahlâki bir üretken kaynak olarak insan potansiyelinin içinde beslenir ve onu yeniden üretir. Böylesi bir tekrarlanan ilişki ve onun evrimsel öğrenim süreçleri boyunca sürdürülebilirliği, saadetin nesnel kriteri tarafından biçimlendirilir ve ölçülür. Biz bu sebeple saadeti, hayırseverlik ve insan potansiyeli arasındaki bütünleyici ve yeniden üretilen karşılıklı ilişkinin fonksiyonu olarak tanımlıyoruz. Bunun gibi organik ilişkiler, bilginin birliği epistemesinin ışığı altında değişkenler arasındaki birleşme derecelerini değerlendirir ve belirler. Seçilmiş değişkenler ile onların fonksiyonları arasındaki birleştirici ilişkilerin normatif bir şekilde yeniden yapılandırılması, hayırseverlik ve insan potansiyelini hedefler olarak kullanan ahlâki yeniden yapılandırıcı imkânları temsil eder. Bu tarz organik ilişkiler Şekil 1’de açıklanmıştı.

Organik bir biçimde birleştirici ilişkiler kavramı ve onların ampirik yapısı, normatif dünya görüşünü oluşturur. Değerlendirme, pozitif bir yaklaşımla onların ne olduklarından ne olmaları gerektiğine değin olan yolu izler. Böylece pozitif ve normatif durumlar, uygulamalı ve ampirik anlamda ahlâki-sosyal yeniden yapılandırma imkânlarını oluşturur. Hayırseverlik ve insan potansiyelini temsil eden değişkenler arasındaki ilişkilerin pozitif değerlendirmesini vurgulayan ampirik çıkarım, silmülasyona yönelmek içindir. Bunun amacı ise insan saadetine farklılaşmış bir hâlini bütünleyici ilişkiler sistemine dönüştürmek için gerekli olan değişimleri gerçekleştirmektir. Bütünleyicilikler ve katılım, bilginin birliğinin kesin işaretlerini ve belirli konuları gözden geçirirken onun ahlâki-sosyal yeniden yapılandırmasını temsil eder. Bu, Kur’ani çiftler olarak pratik tecrübedeki bilginin birliğinin eylemi sonucudur.

Farklılaşmanın pozitif hâlinin normatif bir simülasyonu ya da hayırseverlik ve insan potansiyeli arasındaki bütünleyici ilişkinin zayıf bir formunun yeniden yapılandırılması açısından sadete dair nesnel kriter, hem bir bilginin birliği kavramını hem de onun ölçülmesini varsayar. Bununla ilgili metodoloji sonra açıklanacaktır.

Nesnel kriter açısından bir kavram olarak saadet, bilginin birliğinin *işlevsel* ontolojik seviyede bir episteme olarak anlaşılmasının bilişsel aşamasını açıklar. Burada, ontolojinin herhangi bir metafizik anlamı söz konusu değildir. *İşlevsel* ontoloji, bilginin birliği epistemesinden türetilen işlemsel şekilciliği ortaya koyar. Bilginin birliğinin işlemsel sonuçları, inceleme altındaki belirli problemlere ait seçilmiş değişkenler arasındaki bütünleyici (katılımcı) ilişkilerin dünya sistemini yeniden yapılandırılmasında ele geçer.

Saadet Endeksinin Değer Bıçme Aşaması: “Tahmin”den “Simülasyon”a

Saadetin değer bıçme aşaması, kavramsallaştırma, ölçme ve sosyal yeniden yapılanmanın politika-teorik ve çıkarımsal imalarını içerir. Epistemeyi yansıtan bilginin birliğinin işlevsel ontolojisine ait bu versiyon, olayların iki aşamalı değerlendirilmesini ifade eder. Burada episteme, hâlihazırdaki belirli problemlerin ve konuların birliği çerçevesinde kendiliğinden çözüme ulaşır.

İlk olarak, “tahmin” aşaması gelir. Bu aşamada, $\{\theta, \mathbf{x}(\theta)\}$ örnek değişkenleri arasındaki döngüsel nedensellik ilişkileri, $h(\theta, \mathbf{x}(\theta))$ insan potansiyeli endeksi şeklinde olaylar tarafından “tahmin edilir”.

İkinci olarak, sonuçların “tahmin edilmiş” değerlendirmesi, değişkenler arasındaki ilişkilerin birliğine yönelik olarak incelenir. Bu, değerlendirilen değişkenler arasındaki bütünleyicilik derecesidir. Eldeki problemin seçilmiş değişkenleri arasındaki bütünleyiciliklerin eksikliği, farklılaşma ve marjinalizm emarelerini sergiler.

Böylesi bir eksiklik durumu, *tahmin edilmiş* sonuçları simülasyona tabi tutma yöntemi tarafından iyileştirilir. Bu “simülasyon” süreci, hâlihazırdaki problemin ve konunun normatif bir şekilde karakterize edilmesi durumunda bilginin birliği derecesini iyileştirme aşamasını işaretler.

Tahmin ve *simülasyon* arasındaki böylesi bir ampirik değerlendirme, $h_i(\cdot)$ insan potansiyeli endeksi bileşenine daha fazla dağıtılabılır ve bu dağıtım sırasında çeşitli sistemik değişkenler yer alır. Denklem (7)’de bu tür bir dağıtım, iktisadi kalkınmada bütünleşik kalan doğrusal olmayan süreçler tarafından açıklanmaktadır. İlâveten, pozitif monoton dönüşüm, $f(h(\theta, \mathbf{x}(\theta)))$, dağıtım derecelerini sistemik-arası çeşitli mikro ilişkilere doğru genişletir.

Tahmin aşamasından *simülasyon* aşamasına dönüşüm yolu ile kalkınma sürecinde bir bütün hâlinde oturtulan katılımcı değişimlerin ampirik ve politika-teorik, kurumsal, yapısal ve düzensiz doğası, bilginin birliğindeki evrimsel öğrenme aşamalarının mevcudiyeti ve oluşunu işaret eder. Ampirik olarak, kalkınma sürecinde teşvik edilmesi gereken katılımcı değişim, *simülasyon* aşaması tarafından yürütülür.

Bu makaledeki temel konu, dağıtılmış insan potansiyeli endekslerinin değişkenleri arasındaki bütünleyicilikleri teşvik etme yolu ile insan potansiyeli endeksine dair daha yüksek derecelere ulaşmaktır. *Tahmin* aşamasını *simülasyon* aşamasına yönelten ampirik tatbik, döngüsel ampirik ilişkiler sistemi tarafından uygulanmaktadır. Aşağıda böylesi bir modeli daha bir açıklıkla anlatacağız.

İnsan Potansiyeli Endeksi Açısından Saadetin Fenomenolojik Modeli

Aşama 1: Saadetin Kavramsal Biçimlendirimi

Saadet fonksiyonu olarak seçimimiz, Denklem (7)’de sembolize edilen kalkınma sürecinin oluşumu açısından insan potansiyeli endeksidir. Saadetin değerlendirilmesi problemini yeniden

şöyle yazıyoruz: *Tahmin edilmiş* sonuçların politika-teorik *simülasyonu* tarafından takip edilen ampirik *tahminine* tabi tutarak... *Tahmin* ve *simülasyonu* süreçleri arasındaki aşamaları hep birlik-te *değerlendirme* olarak tanımlıyoruz.

$$h(x(\theta)) = \prod_i [h_i(x(\theta))]^{\alpha_i}, i=1,2,...,N \quad (8)$$

Bunu aşağıdaki döngüsel nedensellik ilişkilerine tabi olacak şekilde değerlendiriyoruz:

$$x_j(\theta) = f_j(x'(\theta)), \quad (9)$$

Ki burada $x_j(\theta)$, $x(\theta)$ vektörünün bir elemanıdır. $x'(\theta)$ ise $x_j(\theta)$ olmaksızın $x(\theta)$ vektörüdür. İlâveten, $j=1,2,3,...,n$.

Denklem (9) tarafından ifade edilen ilişkiler sistemindeki $x_j(\theta)$ -değişkenlerinin *tahmin edilen* değerleri, saadet endeksi olarak insan potansiyeli endeksinin ölçümünü elde etmek adına Denklem (8)'in içine teorik olarak beslenmektedir. Fakat teorik tatbikin bu kısmı ampirik olarak mümkün değildir. Çünkü, katsayıların değerleri Denklem (9)'daki denklem sistemlerinde tahmin edilebilir iken Denklem (8)'de tahmin edilemezlerdir: $h(\mathbf{x}(\theta))$ hakkındaki veri, doğaçlama olarak mevcut değildir. Bu sebeple 1. aşama basitçe, *tahmin* ve *simülasyona* dair değerlendirme aşamaları ile birlikte saadet fonksiyonunun teorik bir kurusu olarak kalmaktadır.

Şimdi sıra, *simülasyon* aşamasına yol açan *tahminin* 2. aşamasında. Bu, saadet ve insan potansiyeli endeksi ile ilgili temel ampirik uygulamadır.

Aşama 2: Saadetin Ampirik Biçimlendirimi

Denklem (8) kısaca, aşağıdaki ilişkinin monoton bir formudur:²

$$\theta = F(\mathbf{x}(\theta)) \quad (10)$$

2 θ ifadesi, Denklem (7) ve (8)'deki $h^* = h(\theta, x(\theta))$ eşitliğinden türetilmiş kapalı fonksiyondur. Bilgi, zaman ve uzay boyutlarının bütünü üzerinde sürekli türevlenebilir olma koşulu ile inversiyonun Jacobi determinantı oluşacaktır. Bu sebeple, $\theta = F(\mathbf{x}(\theta))$. Bu denklem, (10, 12) denklemlerini içermektedir.

Denklem (10) saadet ya da insan potansiyeli endeksini temsil edici unsur olarak ele alınabilir. Buradaki insan potansiyeli endeksi, bilginin birliğine ilişkin bilgi-değerin *simülasyonu* tarafından takip edilen *tahminin* epistemik anlamındadır (yani bütüncüleyiciler ve organik katılım).

Çeşitli denklemleri ve değişkenleri ile birlikte (9) ve (10) denklemlerinin ampirik sistemi şimdi, *tahmin* ve *simülasyonun işlevsel* ontolojik doğasını döngüsel nedenselliğin resmî modeli olarak gösterir. Bu eksiksiz döngüsel nedensellik sistemini biz şöyle yazıyoruz:

Tahmin aşaması: Değişkenler arasındaki bütüncüleyici ilişkilerin pozitivist açıdan incelenmesi, ya da başka türlü,

$$x_j(\theta) = f_j(x'(\theta)), \quad (11)$$

ki bu durumda $x_j(\theta)$, $x(\theta)$ vektörünün bir elemanıdır; $x'(\theta)$ ise $x_j(\theta)$ olmaksızın $x(\theta)$ vektörüdür. İlaveten, $j=1,2,3,...n$.

$$\theta = F(x(\theta)) \quad (12)$$

Bu denklemlerin katsayılarının tahmini, birinci olarak, $x(\theta)$ vektörü üzerindeki veri ile yapılmaktadır. İkinci olarak ise, seçilmiş $x(\theta)$ -değişkenleri arasındaki gözlemlenmiş bütüncüleyicilik derecelerini işaretleme yolu ile θ -değerleri için oluşturulmuş kademeler tarafından yapılmaktadır. Bu tarz kademe atayıcı bir tatbik, $x(\theta)$ -değişkenlerinin bütüncüleyicilik derecelerini inceleyerek ve onlara denk gelen ikili özellikli θ -kademeleri, seçilen değişkenler ile belirleyerek gerçekleştirilir. Ardından bu ikili özellikli θ -kademeleri, ortaya çıktıkları şekli ile ikili değişkenlere karşı ortalınır. Böylesi bir kademe tesisi, kademe seçimindeki kurumsal diskur ve grup diskuru tarafından da gerçekleştirilebilir. θ -değerleri ise algoritmik olarak da seçilebilir.

Tahmin edilmiş katsayılar, bütüncüleyiciliklerin pozitivist hâlini ve dolayısıyla da, insan potansiyeli, hayırseverlik ve saadete bütüncüleyici amaçlar hâlinde odaklanarak kalkınmanın katılım-cı doğasını temsil eder. Fakat değişkenler arasındaki neokla-

sık marjinal ikame durumunda olduğu gibi -ki bu durum, kaynak üretimi ve taşınmasının öğrenime ait olmayan hâlini ifade eder- katsayıların negatif işaretleri ya da onların tahmin edilmiş döngüsel nedensellik değişkenlerindeki zayıf pozitif işaretleri, bütünleyicilikler ve katılıma zıt düşecektir. Bu tür sonuçlar, sürdürülebilirlik ile birlikte insan potansiyeli bağlamındaki gelişim sürecini etkisiz duruma getirecektir. Söz konusu sürdürülebilirlik, zihin-madde ilişkisinin bilginin birliğine ait evrimsel öğrenme rotası boyunca kazanılmaktadır.

“Benzeşim” Aşaması: Bütünleyici İlişkilerin Normatif Açıdan İncelenmesi

Tahmin edilmiş pozitivist sonuçların *simülasyona* uğratılmış normatif düzeltmelerine değineceğiz burada. Simülasyona tabi tutulmuş katsayılar, değerlerini artıya ya da artıya yakın olanlara dönüştürerek belirlenir. Bu süreçte, simülasyona tabi tutulmuş böylesi katsayı değerlerini elde etmek adına imkân derecesine dair kurumsal ve politika diskuru söz konusudur. Bu tarz bir simülasyon tatbiki, Denklem (7)’deki kalkınma ve sürdürülebilirliğin gerçekleştirilmesi için gerekli ahlâki-sosyal dönüşüm adına potansiyeli gösterir.

Tahmin edilmiş katsayı değerlerindeki simülasyona tabi tutulmuş değişimlerin sonuçları, yeni “öngörücü” $x(\theta)$ -değerlerinde ve dolayısıyla da Denklem (12)’deki simülasyona tabi tutulmuş $x(\theta)$ -değerinde ortaya çıkarlar. Bu yüzden simülasyona tabi tutulmuş ilişkiler, hem *simülasyona tabi tutulmuş* hem de *tahmin edilmiş* θ -değerini insan potansiyelinin temsilcisi olarak içerir şekilde elde edilirler. Bu sayede, sürekli bir katılımcı kalkınma senaryosu içindeki düzensiz öğrenme tarafından kazanılan bilgi akımları üzerinde insan potansiyeli endeksi öncülленir. Bu tarz bir kalkınma senaryosu, hayata dair iyi şeylerdeki sürdürülebilirliğe işaret eder (örneğin, kalkınmanın *dinamik* temel ihtiyaçlar sistemi).³

3 Kur’an’ı Kerim (İbrahim Süresi, 14/24-27).

Bilginin Birliği Metodolojisine Uygulanan Döngüsel Nedensellik Yönteminin Özeti

Bilginin birliğinin fenomenolojik modeli, onun kavramsallaştırılması ve insan potansiyeli konusuna uygulanması, (8)-(12) denklemlerinin bütünüdür. Bu denklemler ise şunlar ile birliktedir; *tahmin aşaması*, *simülasyon aşaması* ve öngörücü aşama ki hepsi saadet amacının *değerlendirilmesi* terimi ile açıklanmış ve özetlenmiştir.

Pozitif ve normatif sonuçlar, kalkınma tartışmasındaki tümevarımsal ve tümdengelsel akıl yürütme arasında ve kendi aralarında olmayan sınır kuralını koymak için birleştirilmiş yöntem vasıtasıyla birleştirilirler. Adı geçen her bir akıl yürütme yolu, evrimsel öğrenme çevrimlerindeki diğerinin tekrarlanan ürünüdür. Bu yüzden, sürekli ve her tarafa nüfuz eden etkileşim, birleşim ve değişkenler ile amaçlar arasında evrimsel öğrenme vardır. Bu tarz bir metodolojik sonuç, fenomenolojik modeldeki bilginin birliğini temsil eder. O, kalkınma sürdürülebilirliğini gösteren saadet şeklinde tanımlanan insan potansiyeli endeksindeki döngüsel nedensellik yöntemi tarafından uygulanır, ölçülür ve açıklanır.

Araştırma verisini ölçeklendirme ve yorumlamaya yönelik bu tarz bir yöntem yakın dönemde Bloom ve Reenen (2010) tarafından uygulandı. Onlar, firma ve ülke arası ekonomik performans farklılıklarını ölçüp bunu yönetim uygulamalarındaki farklılıklar ile ilişkilendirdiler. Onların ampirik tekniği, bu gerçeği kanıtlayacak araştırma sonuçlarının ölçeklendirmesine dayanmaktadır. Nüfus ve iktisadi büyüme arasındaki ilişkinin kademe tayini için döngüsel nedensellik yöntemi ile ölçeklendirme ise Choudhury, M. Z. Hossain ve M. S. Hossain (2011) tarafından gerçekleştirildi. Maurer (1999: 21), organik sistemin yoğun stokastik doğasındaki nedenselliğin kaçınılmazlığına ve karmaşıklığın dışında düzen organize etmeye dair benzeri bir hususta şunları yazmak-

tadır: “... biyolojik sistemlerdeki düzenlilikler, nedenselliğin istatistiksel süreci boyunca ortaya çıkarlar.”

Saadet kriterinin ahlâki-sosyal yerleştirimi Sen (1990) tarafından ahlâk bilimi ile ilgili bir çerçevede şekillendirilmiştir. Sen, rasyonel tercihin geçişli aksiyomuna karşıdır ve bunun yerine ahlâki yargıya başvurur. Ahlâki seçimdeki etik değerlendirme, saadet kriterinin Sen (1990: 78) tarafından tartışılması sürecinde faydacı araçsal akılcılığa tercih edilmektedir: “İktisadın etikten uzaklaştırılmasının refah ekonomisinin ve ayrıca betimleyici, öngörücü iktisadın epey bir temelini zayıflatmış olduğunu iddia etmeye çalışageldim.”

İktisadi rasyonalitenin faydacı önermesinin ve onun optimal sosyal tercih üzerindeki dahlinin genişletilmesi, hem mallar/servisler kümesi hem de faydalar üzerinde yer almaktadır. Çünkü eğer refah fonksiyonu, her biri araçlar ve genelde ise toplum tarafından optimal şekilde kullanılan bireysel fayda fonksiyonlarının eşlemelerini içeriyorsa o hâlde faydacılık teorisinde refah, bireysel fayda fonksiyonları üzerinde bağımsız olarak oluşturulmaktadır. Bu, mantıklı bir sonuçtur. Fakat müşterek seçimde ve toplumu kuran etkileşimdeki herhangi bir esas anlamdan yoksun kalmaktadır.

Bu makale, saadeti epistemolojik bir kavram olarak kurma yönündeki etkileyici çalışmaların iddialarını genişletmektedir. Bahsi geçen epistemolojik kavramsallaştırma, tümevarımsal ve tümdengelimsel akıl yürütmeyi, normatif ve pozitif akıl yürütmeyi, *a priori* (olası) ve *a posteriori* (sonsal) olanı, Kantçı fenomenolojinin zıddını içermektedir (Seidel, 1986). Aynısı, Popper’in tümevarımsaldan tümdengelimsel olanı ayırma girişimindeki sınır koyma fikrinin metodolojik bir delili için de geçerlidir (Blaug, 1993; Popper, 2004;). Kavramsal ilke, tümdengelimsel tümevarımsal ile, normatifi pozitif ile bir araya getiren birleştirici akıl yürütmenin sınır içermeyen doğası üzerindeki sonuçta yeralan

ampirik kısım ile birleştirilmektedir. Akıl yürütmenin bu tarz bir birleştirimi, (8)-(12) arasındaki ilişkiler sistemi tarafından aktarılmaktadır.

Netice itibarıyla, insan potansiyeli odaklı kalkınma paradigmasındaki böylesi bir metodolojik birleşimin bir sonucu olarak, Denklem (7) yani doğuştan gelen evrimsel öğrenme süreçleri, durum değişkenleri ve etik, politika ile ilgili ve kurumsal değişkenler arasında fasılasız içsel ilişkiler kurar. Sözü geçen öğrenme süreçleri, hedef değişkenler ve onların ilişkileri (yani $(\theta, x(\theta)), f(h(\theta, x(\theta)))$) arasındaki etkileşim ve birleşimin özelliklerinden doğmaktadır ve kalkınma aşamaları uz zamanı boyunca sürekli olarak her tarafa yayılır hâldedir. Bu sebeple, Denklem (7)'deki tüm değişkenler, arta kalan ifadeler tarafından daha da detaylandırılmış bir şekilde, tabiatı gereği iç kaynaklıdır. Tüm döngüsel nedensellik ilişkileri sistemindeki tek harici öncül, ana yönetim öncülü (Ω, S) tarafından ifade edilen resmi ontolojik boyuttaki bilginin birliği epistemesisidir.

Hayırseverlik

Hayırseverlik, insan potansiyeli bağlamında açıklamış olduğumuz kalkınmada öz güven ve üretkenlik elde etmek için insan kaynağının organize edilmiş ilişkisi içinde telakki edilen hayırsever bir kaynaktır. Hayırseverlik bu sebeple, bireysel ya da grup bağışçısı seviyesinde başvurulabilecek toplanmış finansal ve üretken bir kaynak demeti hâline gelmektedir. Fakat onun insan potansiyelinin yükselmesindeki sosyal imaları ve etkinliği, böylesi bir kaynağın müşterek sosyal seviyedeki organizasyonu ile kazanılır. Organize eden yapı, millî hükûmet (kalkınma harcaması gibi), entegre olmuş toplum (toplanmış hayır ağı gibi), uluslararası organizasyonlar (hayırseverlik için uluslararası kalkınma finansı gibi) seviyesinde ve hükûmet dışı (hükûmet dışı organizasyonlar gibi) seviyede olabilir.

Bağış şimdi, üretken olanı ve insan kaynaklarını geliştirme perspektifini varsayar. Hedef gruplardaki insan potansiyelinin gelişimine göre üretken ve etik kalkınma istikametindeki hayırseverlik, evrimsel öğrenme süreci ile ilişkisi bağlamında sürdürülebilir kalkınma planının bir hedefi hâline gelir. Bu özellikle bütünüleyici etkileri dinamik birleşik bir yol içinde sosyal bütün için bir araya toplayan küçük işletmecilik için geçerlidir.

Hayırseverlik, kalkınmadaki insan potansiyeline ait katalizör rolünü oynayan organize edilmiş hayır anlamında bir dâhili değişken olarak yer aldığı (Denklem (7)), $x(\theta)$ vektöründe bir değişken hâline gelir. Bu sebeple hayırseverliği temsil eden değişken, (8)-(12) ilişkiler sisteminde döngüsel nedenselliğe tabidir. Dolayısıyla, hayırseverlik ile döngüsel nedensellik ilişkilerinin *simülasyon* aşaması tarafından takip edilen *tahmin* aşamalarında çıkarsama yapmaktayız ki bağış, sosyal birikim ile temsil edilmektedir. Sosyal birikim ise iş gücünün bilinçli ve üretken dönüşümü yolu ile insan potansiyeli gelişimindeki topluma, kuruuma ait araçlar ve politika etkileri vasıtasıyla gerçekleştirilir.

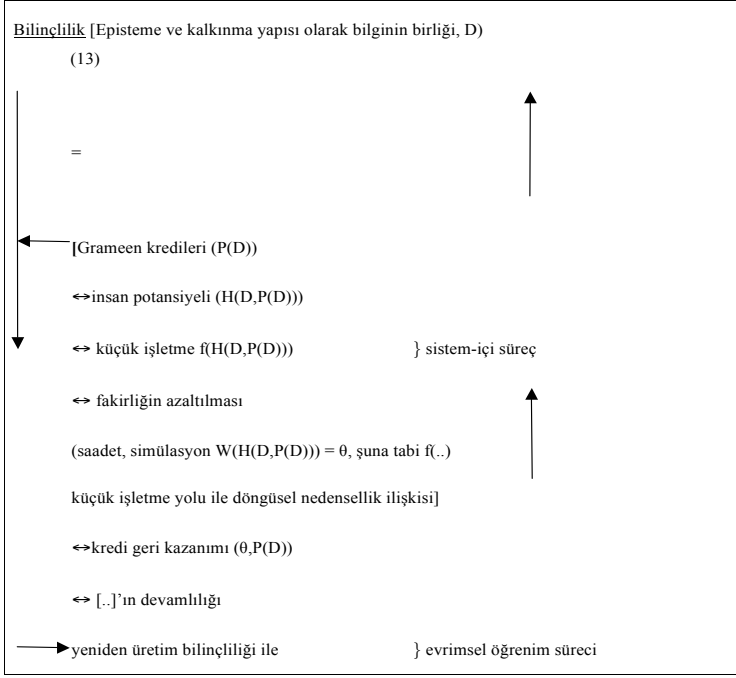
Burada kullanılan bilinçlilik kavramı, birleşimi sağlayandır. Bu ise sosyal yükümlülükler olarak hayırseverlik ve onun birleşim hızını üretmek için kullanılan üretkenliği arasındaki bütünüleyicilikler ve katılımdır. Sürdürülebilirlik ile birleşim, kalkınmanın temel ihtiyaçlar rejimi tarafından sergilenir. Bu ise hayata dair iyi şeylerin yolu boyunca kalkınmayı işaret eder.

Karşılıklı ilişkileri sürdürmek için gerekli sosyal sistem (hayırseverlik-insan potansiyeli-saadet) tarafından hayırseverliğin üretken kullanımı ve onun yeniden üretimine örnek, büyük kuruluş ile stratejik etkileşim yollu küçük işletme (Garmeen Bank gibi) ve küçük işletmeci kalkınmadır (Choudhury ve Harahap, 2009). Hükûmet dışı kalkınma odaklı bir banka olan Grameen, yoksulluğu azaltma amacı ile müşterek küçük işletmeler kurmak için köyün muhtaçlarına ufak krediler kullandırır. Bu amaç doğ-

rultusunda Grameen, ufak kredilerin fakir köy bazlı alıcılarında üretkenliği sağlama amacı ile birlikte sosyal bir banka hâline gelmiştir. Buna binaen müşterek teşebbüslere dayanan küçük işletmeler, ufak krediler ve yüksek kredi geri kazanım oranı ile teşvik edilmektedir. Bizim burada hayırseverlik olarak isimlendirdiğimiz türün insan kaynaklarının döngüsel yeniden üretken akımı tarafından bir güven kurulumu:

Bilginin birliği epistemmesine bağlı döngüsel ilişkiler sistemi ((7)-(12) sistemi), Şekil 2’de tamamıyla özetlenmektedir. Kredi geri kazanımı (borçlu tarafından yapılan gönüllü kredi ödemeleri ile) Grameen türü, (hayırseverlik-insan potansiyeli-saadet) döngüsel nedensellik ilişkilerinin sürdürülebilir olması için gerekli evrimsel öğrenmenin bilinçli sürecini yeniden üreten yinelemeli ilişkilerin başlangıcıdır. Bilginin birliği epistemmesi tarafından hareket ettirilen bilgi-indüklenmiş sürecin başlangıcı ve yeniden üretimi olarak bilinç, (insan potansiyeli-hayırseverlik-saadet) arası organik ilişkilerin birliğinin dâhili evrimsel öğrenme süreci tarafından devam ettirilir. Bu tarz birleşik dâhili ilişkiyi kurmak ve sürdürmek, *işlevsel* ontolojiyi gerektirir. Böylece, ilişkiler şekillendirilmiş ve ardından ampirik çıkarım tarafından döngüsel nedenselliğin ampirik sonuçları *tahmin* edilip *simülasyona* tabi tutulmuş olur. Burada bahsedilen ampirik çıkarım, birleşik ilişkileri sürdürme yönünde işlevsel ontoloji ile şekillendirilir. Bu ise hayata dair iyi şeyleri geliştirme [$f(H(P(D(\theta))))$] ile gösterilen küçük işletmeciler kalkınma] babında temel ihtiyaçlar rejimindeki bütünleyicilikler, katılım ve süreklilik tarafından belirtilir (Streten, 1981).

Grameen Bank'taki Hayırseverlik Dinamikleri ($P(D)$) Denklem (7)'ye ilişkin



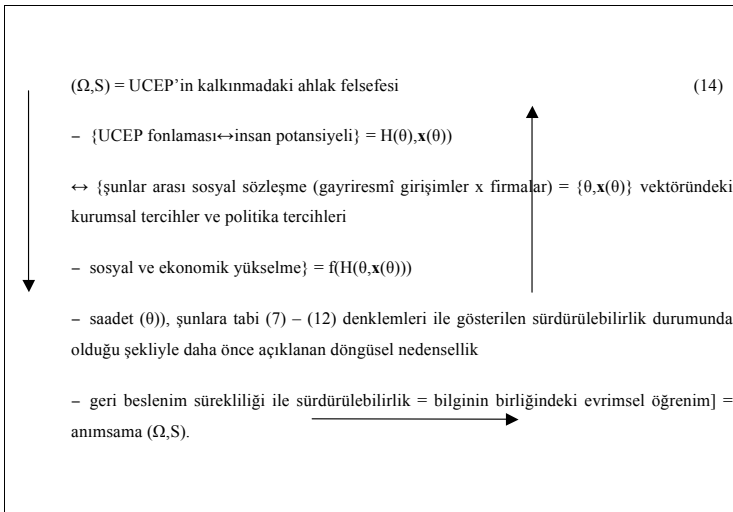
Şekil 2. Grameen Türü Saadet Modelindeki Yeniden Üretken Bilinç ile Döngüsel Nedensellik

Küçük İşletme ve Firma Arasındaki Müşterek Düzenlemeye Ait Hayırseverlik Dinamikleri

Yeni gelişen İslami bankalar birçok Müslüman ülkede firmalar ile ufak işlemlerin ortak girişim finansmanı yolu ile küçük işletmeleri desteklemektedir. Bu tarz bir proje, Bangladeş'teki İmkânları Az Olan Çocukların Eğitimi Programı (*Underprivileged Children Educational Program*, UCEP)'dir. UCEP, yabancı bağışçılar tarafından kurulmuştur ve dilenen çocukların sokaktan alınıp temel eğitim ile bir araya getirilmiş mesleki eğitim programlarına konulmasını sağlar. UCEP tarafından eğitilen öğrenciler daha sonra işe alınır ve devamında ise Bangladeş'teki firmalar tarafından iş başında eğitilirler. Firmalardaki pratik yaptırıcı iş-

ler için mesleki olarak eğitilebilir bu tarz marjinal iş gücü tercih edilegelmiştir. Bahsi geçen marjinal iş gücü sendikalaşmış değildir. Bu, firmaların üretken faaliyeti rahatsız edilmeden ve üretimin düşük maliyette gerçekleştirmesini sağlar.

Şekil 3, insan potansiyeli ve sürdürülebilir kalkınma dahlindeki Grameen hayırseverliğinde olduğu gibi UCEP'in yabancı bağışçılarının aksi takdirde göz ardı edilmiş, muhtaç kalacak nüfusun insan potansiyeli gelişimi için bir hayırseverlik örneği olarak değerlendirilebileceğini anlatır. Eğitilmiş iş gücünün firmalarda aşamalar boyunca gelişimi ve işe yerleştirme firmalarında derece derece eğitilen bu tarz marjinal iş gücüne güven, gayriresmî girişim ve firmalar arasındaki insan potansiyelinin kademeli gelişim seviyeleri ile taban örgütlenmesi arasındaki işlevsel döngüsel ilişkiyi oluşturur. Bir insanî değer olarak ortaya çıkan iş yerindeki güven, üretkenlik kazanımları, çalışanların motive edilmesi, yetki verme, gelir üretimi ve insan potansiyeli hep birlikte bilinçli sürdürülebilirliği yeniden üretmek için gerekli yinelemeli güçleri oluşturur.



Şekil 3. UCEP'in Tahmin ve Simülasyonu Arasındaki Döngüsel Nedensellik

Saadet için İnsani Gelişim Endeksinde Hayırseverliği İnsan Potansiyeli ile Birleştirme

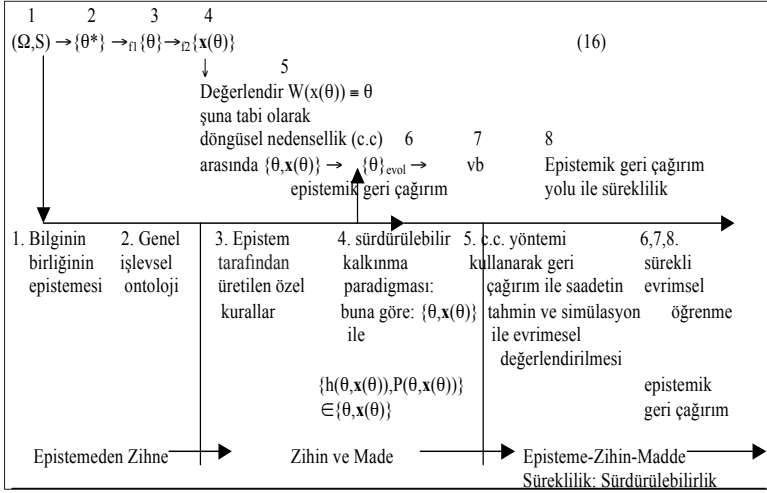
Denklem (7) tarafından gösterilen sürdürülebilir kalkınma tanımındaki yeniden üretilebilir döngüsel nedenselliğin birbirini etkileyen, birleştiren ve evrimsel ilişkisi şunlar arasında tanımlanmaktadır: (i) işlevsel olarak θ (Ω, S) ile gösterilen bilginin birliğinin epistemik kaynağı, (ii) ilkinin inceleme altındaki dünya sistemi üzerinde birleştirici etkisi. Bu, devlet, politika, kurumsal ve davranışsal değişkenler $\{x(\theta)\}$ ile olan bütüncü ilişkileri çerçevesindeki insan potansiyeli $h(\cdot)$ 'dir. Bu aynı zamanda içerisinde diğer belirtilmiş değişkenler açısından hayırseverliği içerir. $f\{\theta, x(\theta)\}$ ve $h(\theta, x(\theta))$ ile gösterilen döngüsel nedenselliğin sonucu, evrimsel öğrenme rotası boyunca $\{\theta\}_{evol}$ -değerleri ile temsil edilen saadetin evrimsel (evol) değerlerinin gösterdiği evrimsel öğrenim üzerindeki neticesidir. Öncekilerden doğan yeni gelişen yollardaki bu tarz evrimsel değerler, epistemik özün, $\{\theta\}_{evol}$ (Ω, S) vb. geri çağırılması tarafından belirlenir.

$h^*=h(\theta, x(\theta))$ ($\cdot$) ifadesine uygulanan örtük işlev teoremi ile saadet endeksi için şunu yazabiliriz:

$$\{\theta\}_{evol} (\Omega, S) = H\{x(\theta)\}_{evol} \quad (15)$$

Bu, $\{x(\theta)\}$ -değerleri arasındaki döngüsel nedenselliğe tabidir. İlâveten, daha önce açıklandığı gibi, öngörücü değerler vasıtasıyla *tahmin* ve *simülasyona* tabidir.

İnsan potansiyelini sürdürülebilir kalkınma bağlamındaki hayırseverlik ve saadet ile iyice yerleştirerek etkileyen, birleştiren ve evrimsel öğrenimi bir araya getiriyoruz. Sonuç, bilginin epistemik birliğinin aşağıdaki genel sistem modelinin ve işlevsel ontolojiye atıfla zihin-madde ilişkisi bağlamındaki evrimsel öğrenmenin türetilmesidir (epistemolojik olarak verilen şekilcilik) (Gruber, 1993).



Şekil 4. İnsan Potansiyeli, Hayırseverlik ve Saadet Arası İlişkilerdeki Döngüsel Nedensellik Tarafından Ortaya Çıkan Sürdürülebilir Kalkınma

Bu bölümün neticesi olarak şunu belirtiyoruz ki hayırseverlik, kalkınma tartışmasında bağış *dağıtımı* olarak muamele görmemektedir. Aksine hayırseverliğin kalkınmacı etkileri için, tıpkı insan potansiyelini ve saadeti artırıcı durumda olduğu gibi, üretken ve sosyal bir faktör olmalıdır. Burada hayırseverlik, bilginin birliği ve öğrenmenin katılımcı kavramına işaret eder. Organik ilişki sinerjisi, ki bu hayırseverlik-insan potansiyeli-saadet arasındadır, özel durumuna uygulanan bilginin birliğinin genel sistem modeli şimdi sürdürülebilir kalkınmada bir uygulama hâline gelmektedir.

Evrimsel İktisat Dinamiklerine Dair Literatür Taraması

Karşılaştırmalı ve Çelişen Görüşlerin Tanıtımı

Bu makalede kullanılan evrimsel öğrenme metodolojisi, analiz açısından olmasa da açıklama yönünden Myrdal'ın (1958) fikirlerine ve Cantner, Gaffard ve Nesta (2009) tarafından sunulan Schumpeteryan iktisadi büyüme ve kalkınmaya benze-

mehtedir. Bilginin sosyolojisi bakımından ise Sztompka (1991) tarafından sunulan diyalektik teze ve Resnick ile Wolff (1987) tarafından yeniden üretilen Marksist metodolojiye yakındır. Bu çalışmaları, makalemizde sunulan evrimsel metodolojinin ışığı altında inceleyeceğiz.

Bu makale ile diğerlerinin metodolojisi arasındaki temel fark, bilginin birliğinin büyük epistemik uçurumudur. Bilimsel dünya görüşünün birliği meselesine dair Hawking'ten (1988) alın- tılamak gerekirse, herşeydeki birleştirici epistemenin esas doğası (Borrow, 1991), yeni bilimsel epistemenin özü olarak kalmak- tadır. Bilginin birliğine ve onun birleştirici bilgi-indüklenmiş dünya sistemini yapılandırışına odaklı bu tarz bir iddia, bilimsel devrimin epistemolojik doğasını yansıtmaktadır. Bu bakış açısı- nı takdir etmeliyiz çünkü her ne kadar doğa bilimlerinden doğ- sa da geçerliliğini sosyal bilimlere de taşımaktadır. Yine de Şekil 4'te resmedilen genel sistemde mümkün hâle getirilen sistem içi ve sistem arası birliği göz önünde bulundurmalıyız.

Hawking (1988: 10-11), birleştirici bilimsel proje hakkında şunları yazmaktadır:

Bilimin nihai amacı, bütün evreni tanımlayan tek bir teori sunmaktır. Fakat çoğunluk bilim adamlarının takip ettiği yaklaşım, problemi iki kısma ayırmaktır. Birincisi, bize evrenin zamanla nasıl değiştiğini bildiren kurallar... İkincisi, evrenin ilk hâline dair olan soru. Bazı kişiler şu kanaatte- dir ki bilim sadece ilk kısım ile ilgilenmelidir; bunlar ikinci kısmı metafizik ya da din konusu olarak almaktadır. Onlar şöyle diyeceklerdir: her şeye gücü yeten Tanrı, evreni iste- diği şekilde başlatabilirdi. Bu böyle olabilir, fakat bu du- rumda onu tamamen keyfi bir yol üzere gelişecek şekilde yapabilirdi. Yine de öyle görünüyor ki Tanrı evreni, belirli kurallar çerçevesinde oldukça düzenli bir yol üzere evrile- cek şekilde seçmiştir. Bu yüzden, ilk durumu yöneten ku- ralların da mevcut olduğu eşit makullükte varsayılabilir.

Barrow (1991: 15-16) “herşeyin” birleştirici kuralı hakkında şöyle yazmaktadır (bir parça düzenlenmiş olarak):

‘Herşeyin Teorisi’ başlığının günümüzdeki adayları, doğanın bütün kanunlarının basit ve tek bir sunum içinde özetlenmesini sağlama umudundadır. Bu tarz bir birleşimin amaçlanıyor dahi olmasına dair gerçek, evrene yönelik beklentilerimiz hakkında önemli şeyler söylemektedir. Bunlar, önceki dünya tecrübelerimizin ve evrenin nihai doğası ile önemine dair miras kalan dinî inançlarımızın karışımından türetilmiş olsa gerek. Monoton geleneklerimiz, evrenin kökeninde bir birlik olduğu varsayımını pekiştirir. Bahsi geçen birlik, farklı mekânlardaki farklı yasalar tarafından yönetilmediği gibi, ne şeylerin doğası üzerinde kendi keyfi isteklerini empoze etmek için güreşen titanların çekişmesinin bakiyesi tarafından yönetilmektedir ne de bazı kozmik komitelerin anlaşması ile...

Gunnar Myrdal ve Evrimsel İktisadi Dünya Görüşü

Myrdal’ın (1968) kalkınma teorisindeki “kıymet takdirinin daha geniş bir alanı” görüşü ile saadet kriterimizin formülasyonu arasında hayli benzerlik bulunmaktadır. Kalkınma dünya görüşündeki kıymet takdirinin ahlâki ve sosyal spektrumu Myrdal’ı neoklasik ekonomik teori ile tamamen memnuniyetsiz olduğu bir hâle sürükledi. Refah ekonomisinin faydacı temelini ele aldı ve bu bağlamda akademik değişiklikler önerdi. Myrdal (1987: 274) bu hususta şunları yazmaktadır:

Her yıl ‘refah ekonomisi’ hakkında yüzlerce kitap ve makale üretilmektedir. Bunlar, kişisel ya da sosyal ‘fayda’ ya da ikame bir terim hakkında akıl yürütmektedirler. Bu yaklaşım tamamen anlamsız olmasa bile sadece perişan bir hazcı psikoloji çerçevesinde anlamlıdır, ki faydacı ahlâk felsefesi bu psikoloji üzerine bina edilmiştir. Psikologların ve felsefecilerin iktisatçıları neden kendi nafile tatbiklerinde bir başına ve rahatsız edilmeksizin bırakmış olduklarını hep merak etmişimdir.

Buna benzer şekilde, döngüsel nedensellik kavramındaki metodumuz ve Myrdal'ınki arasında derin bir benzerlik mevcuttur. Myrdal'ın yöntemi daha sonra Streeten (1981), Kaldor (1975), Toner (1999) ve diğerlerince nakledilmiştir. Toner (1999: 124) ana akım iktisat teorisi, çoğunlukla neoklasik iktisat ve döngüsel nedensellik teorisi arasındaki farkı ortaya çıkaran önemli yazılar yazmaktadır. Döngüsel nedensellik, toplam saadeti incelemek için gerekli iktisat teorisinin iktisadi ve iktisadi olmayan elemanlarının kapsamlı kavrayışlarını içsel olarak bütünleştirmektedir: "Üretim ve tüketimde bütünleyicilik kavramı, CC (biriken nedensellik sürecindeki döngüsel nedensellik) teorisi için merkezi öneme haizdir. Kaldor için, sabit kaynakların dağıtımının aksine büyüme ve dinamiklerle ilgisi dikkate alınırsa, üretim ve tüketimdeki bütünleyicilik neoklasik ikame prensibinden çok daha nüfuz edici ve önemlidir." İktisadi ve iktisadi olmayan bütünleyicilikler arasındaki kuvvetli döngüsel nedenselliğin benzeri Kaldor (1975) tarafından doğrulanmaktadır.

Avusturya İktisadi Miras Tarzında Evrimsel İktisat ve Joseph Schumpeter

Myrdal ve Boulding (1981) gibi Schumpeter, evrimsel iktisat literatürü içerisinde, yaratıcı imha dâhilinde bir diyalektik süreç olarak kalkınma paradigmasını modelledi. Çünkü iktisadi değişim hâlleri denge hâlinde bulunamamaktaydı. Bunun yerine, dengesizlik hâli ve onun biriken derinleşmesi değişimin devamlı tasarısı olarak görüldü. Bu, Schumpeter'in kalkınmadaki teknoloji argümanında da görülebilir. En önemli teknoloji benzeri faktör insan potansiyelidir. Bu görüşü, Schumpeter'in bir araya getirilmiş beklenen etkileri ve Myrdal'ın kalkınmaya dair evrimsel ekonomi dinamikleri teorisi içinde nasıl değerlendirebiliriz?

Gafford (2009) böylesi bir durumda teknoloji benzeri etkiler-ki biz bunu insan potansiyeli olarak alıyoruz- ile Schumpeter'in dengesizlik hâli yaklaşımına atıfta bulunuyor: "Sayısal simülas-

yonlar vasıtasıyla kullanılan model ile gösterildiği gibi, yeni teknolojinin takdimi ilk dalgalanmayı üretir ki bu da üretkenlikte geçici bir düşüş ile birlikte geçici işsizlik meydana getirir. Fakat bu dalgalanma kısa bir zaman içinde zayıflar ve ekonomi, daha üstün teknolojiye denk gelen yeni bir durağan hâle yakınsar. Daha üstün teknoloji ile beraber daha yüksek üretkenlik derecesi -fiyatların düşmesi ve reel maaşların yükselmesine olanak verir bu- ve tam istihdam oluşur.” Fakat bu geçici dengesizlik hâli etkileri, insan potansiyelinde olduğu gibi, yeni fikirler kazandırmayı ertelerse Myrdal’ın döngüsel nedenselliği geçici karışıklıkların daha büyük karışıklıkları türetmesine yol açacaktır. Buna dair bir örnek, enflasyonun alevlenmesidir ki bu durum, Winston Churchill’in dikkat çektiği üzere hamilelik gibidir; yani kendi yolunda gider. Myrdal’ın biriken nedenselliği ayrıca Schumpeter tarzı ufak ve geçici kargaşayı daha büyük sonuçlara eriştirecek bu tarz “kelebek etkileri”ne sahiptir.

Bir yandan diyalektik olan evrimsel öğrenme yaklaşımı, Schumpeter ve Myrdal’ın kalkınma yaklaşımlarındaki dinamik süreç ile hemfikiridir. Yine de bu bir normatif dengesizlik hâli modeli değildir. Aksine genelden bakılacak olursa bilginin birliğindeki evrimsel öğrenmenin epistemik modeli, geçmiş sürekli bir biçimde ve sistemler boyunca daimi yeni geleceğe taşıyan yaratıcı gelişimin evrimsel bir denge hâli modelidir. O hâlde, sürdürülebilir kalkınmanın bütün bu çekişen genel sistem modellerine dair yaklaşımlardaki yöntemsel benzerliklere rağmen burada önemli bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Biz bu farklılığı, insan potansiyeli, hayırseverlik ve saadet arasındaki sürekli sinerji doğrultusunda tanımladık.

Bilginin Birliğine Dair Diyalektik ve Evrimsel Öğrenme Modeli

Sztompka (1991) ile Resnick ve Wolff (1987), evrimsel öğrenme modelimiz ile yöntem bakımından hemfikir olan döngüsel nedenselliğin benzer diyalektik modellerini şekillendirdiler. Yine de bu iki grup model metodolojik olarak birbirinden farklıdır.

Farklılık sadece, kalkınma problemine atıfla zihin-madde karşılıklı ilişkisini etkileyen epistemik kaynağın doğasında yatmaktadır. Akılcı yazarların zihin-madde hakkındaki diyalektik akıl yürütmesi, akılcı bir önermeden başlayıp yine onda son bulmaktadır.⁴ Netice itibarıyla, bu epistemolojik önerme ekonomik teorinin gelişmesine taşındığında, geçişlilik sorunları ve ekonomik akılcılık devreye girmektedir. Amartya Sen (1977) tarafından “akılcı ahmak”lığın alanı olarak söz edilen bu tarz bir eski ana akım varsayımın neticesinde insan potansiyeli insan sermayesi hâline gelmektedir. Dolayısıyla, neoklasik teoriye ait optimalite, durgun durum dengesi, öngörülebilirlik ve iktisadi rasyonalitenin devamlılığı varsayımları bireysel, sosyal ve piyasa davranışlarını tanımlamaktadır.

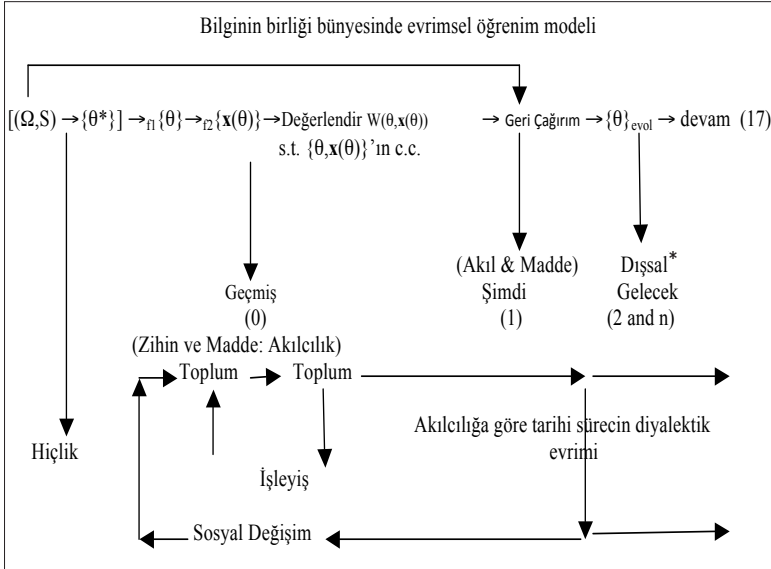
Bu tarz durumlarda insan potansiyeli, epistemik evrimsel öğrenme modelimizin dayandığı bilgi, zaman ve uzay boyutları üzerindeki sürekli ve her tarafa yayılan bir evrimsel öğrenmeye devam etmemektedir. Eğer bu imkâna izin verilseydi iki sonuç ortaya çıkacaktı. Birincisi; faydanın, refahın ve üretim fonksiyonlarının reddi. Böylece, rekabet eden failler arasındaki kaynak dağılımının iyi tanımlanmış yüzeyleri ya da orijine göre tümseklik var olabilirdi. İkincisi; mümkün olan kaynak dağılımlarının imgelerinin ortasındaki öngörülebilirlik kaybedilirdi. Kaynak taksiminin olasılık dağılımı, bol miktarda kalmaya devam eden ölçülmemiş belirsizlikten bir çıkış olarak kabul edilemez. Bu konuda Keynes’in epistemolojisine dair bkz. (O’Donnell, 1989).

Denklem (7) ve Şekil 4’e atfen kalkınmanın evrimsel öğrenme diyalektik modeli, kalkınma dinamiklerinin ana akım belirlenmezliklerinin hakkından gelmektedir. Bu, daha iyi biriktirilmiş bilgi akımları stoğu ile verili rastlantısal durumların meydana

4 Sztompka (1991: 115) şöyle yazmaktadır: “Bu sebeple, kişisel hasletleri ve özellikleri -yani kısaca insan doğasında- içerisinde toplumun nihai, birincil hareket ettiricilerini amaçlamaktan başka bir şey yapamayız.” Bu makalede biz, insan doğası ile diyalektik bir felsefe olarak akılcılığı birbirine eş kabul ettik.

gelme olasılıklarını okuyarak belirsiz olaylara “yakın” nokta değerlendirmesi tahsis ederek gerçekleştirilir. Bu tarz *yakın* nokta değerlendirmesi noktaları, evrimsel öğrenmenin sürdürülebilir yolu boyunca zamanlar arası saadet amacını elde etmek için gerekli dağıtım kaynaklarını benzeştiren, üst üste binmiş yeniden üretim modelinin düğümleridir. Böylesi bir modelin öngörülmesi, evrimsel öğrenme süreci altındaki yakınsama ile sağlanır. Bu hem bilinçliliğin içsel bir sürecidir hem de Katılımcı Kalkınma Modeli’nde doğası gereği katılımcıdır. Bu, bilginin birliğinin epistemik neticesidir. İnsan potansiyeli burada zorunlu olarak baskın kalır.

Şekil 5, akılcı doktrin ile bilginin birliği epistemisi arasındaki zihin-madde diyalektik ilişkisinin alanına dâhil uyumu göstermektedir (Choudhury, 2009).



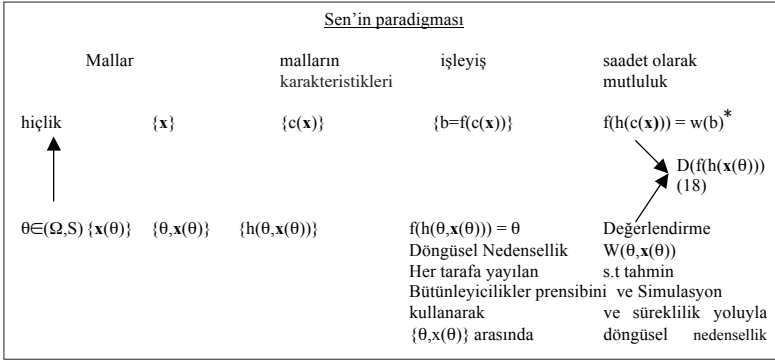
Şekil 5. Everimsel Öğrenme Sisteminin Diyalektiklerini Akılcılık ile Kıyas Etme

* Resnick ve Wolff, sürekli dışsal süreci, öncekilerden gelip yeni gelişen diyalektik süreçler ya da oluşumlar arası rekabete bakarak bu süreçlerin bir bolluğu olarak değerlendirdiler.

Amartya Sen (2010): Mallar, Kabiliyetler ve Saadet Paradigmasının Epistemik Birliğin Döngüsel Nedensellik Organik İlişkilerine Uyarlanması

Burada Amartya Sen'in paradigmasının Denklem (7) ile açıklanmış bilginin birliğinin evrimsel öğrenme dünya görüşüne açık bir şekilde uyarlanışını göstereceğiz.

Sen paradigmasını şöyle açıklıyor (biz onun mevcut formülasyonundaki birey 'i' tanımlamasını sosyal tercih eşdeğeri ile değiştirdik):



* Sen (a.g.e, s. 8) saadet'i şöyle tanımlıyor: " 'Saadet', o halde, kişinin kazandığı türden var oluşu belirten bi'nin bir değerlendirilmesi olarak makul bir biçimde betimlenebilir". Bunun yanısıra, bu tarz bir betimleme çerçevesinde saadet, kabiliyetlerin değerlendirilmesini de temsil eder.

Şekil 6. Amartya Sen'in Paradigması ile Sürdürebilir Kalkınmanın Epistemik Evrimsel Dünya Görüşünün Karşılaştırılması

Denklem (18)'deki spektrumun her iki yanından $D(\cdot)$ 'ye ulaşan yol nedir? Epistemik varsayımın yokluğunda mal -değerleri ve onlara ait çeşitli fonksiyonel dönüşümler arasında var olması gereken karşılıklı ilişki için bağlayıcı zemin mevcut değildir. Sonuç olarak, Amartya Sen'in paradigması aynı ölçüde mutluluğun faydacı yani Benthamcı bir biçimde kümelenmesini hatırlatabilir,

ya da Sen'in faydacılık karşıtı görüşleri ile kümelenme karmaşık olabilir fakat hayata dair iyi şeyler arasında bilginin birliği yolu -ki bu, kalkınmaya dair yaşamsal paradigmada yer alır- açısından ahlâki değildir. Netice itibarıyla, kabul edilebilir tercihler olarak ihtiyaçlar ve istekler, sürdürülebilir kalkınma rejiminde onaylanmıştır. Yine de, bu tarz sosyal kümelenmeler içindeki bireysellik ve tercihlerin bağımsızlığı tanınmış değildir.

Kısaca, Amartya Sen'in kalkınma paradigmasındaki iddia edilen bireysel tercihlerin ahlâki sosyal kümelenmesi epistemolojik olarak uygulanabilir değildir. Bu basitçe katıksız bir analitik yapının dışsal olarak zorunlu kılınmış tercihleri durumudur. Sürdürülebilir kalkınma, bu tür bir öğrenmenin sonuna ait içsel başarı olamaz. Diğer taraftan öğrenme, bilginin birliği epistemesi ile kalkınma dünya görüşünün birliğine doğru olan ahlâki yendenen yapılanma tarafından elde edilir.⁵

İç Kaynaklı Kalkınmanın Evrimsel Öğrenme Paradigmasının Uygulanması: Kanadalı Yerliler

Saadet fonksiyonunda kalkınma harcamasının bir hayırseverlik durumu olması ile insan potansiyeli merkezli kalkınma paradigması, Kanadalı yerliler için taze bir politika perspektifi sunmaktadır. Bu zamana değin Kanada yerlileri tarihinde iktisadi kalkınma çerçevesi, Aborijinlerin eğitim ve çalışma seviyelerinin Aborijin olmayan insanların seviyesini yakalamaya, işsizlik

5 Sen'in (1986) açlık kümesindeki isim verme başarısızlığını dikkate alınız. Sen, optimal isimlendirmeyi sağaltmak adına şunu iddia etmektedir ki dâhili nokta içsel (bilinçlilik) ve dışsal (politika olarak devletin kalkınma harcaması) vasıtalarla refah yüzeyinde hareket ettirilebilir. Fakat bu uyumsuz karışım yüzünden iki etki ortaya çıkabilir. Birincisi, içsel ve dışsal tercihler parçalara ayrılabilir. Bu durumda dışsal tercihler, faydacı türden bir refah fonksiyonu üretir. İçsel tercihler ise refah yüzeyinin sürekli karışıklıklarını üretir. Bu durumda Sen, kontrol ve öngörülebilirlik açısından söyleyecek bir şey sahibi değildir. İkinci etki, içsel ve dışsal tercihler arasında yol açılan karışıklıklar yüzünden içteki bir noktanın refah yüzeyi boyunca hareket ettirilememesidir. Bu sebeple, herhangi bir optimal refah yüzeyi var olmayacaktır. Bu konu hakkında Sen'in yoksulluk ve isimlendirme başarısızlığı metodolojisi hiçbir zaman için en optimal ve öngörücü duruma erişmeyecektir.

seviyesini Aborijin olmayanların seviyesine düşürmeye ve hızla büyüyen Kanada yerlilerinden edinilen vergi gelirinin artırılmasına dayalı modele odaklanmıştır. Yani odak noktası etkinlik ve üretkenlik kazançlarıdır. Bu, ekonomik büyümede optimal insan sermayesi yatırımını hedef olarak kullanan neoklasik bir kalkınma çerçevesini yansıtmaktadır.

Buna rağmen, Kanada yerlileri iş gücü ve nüfus değişiminin yakın tarihi herhangi bir önemli kazancı açığa vurmamaktadır. Konu hakkında Mendelson (2004) şunu yazmaktadır: Tüm Kanadalıların üçte birden az bir kısmı (% 31,3) lise eğitimden daha aşağı bir eğitime sahipken Aborijin kökenli insanların neredeyse yarısı (% 48,8) liseden mezun olmamıştır. Aborijinlerin sadece % 9,9'u liseden mezun olmuştur ki bu oran genel nüfus için % 14,1'dir. Aborijinlerin yaklaşık % 12,1'i ticaret sertifikasına ya da diplomasına sahipken diğer % 12'lik oran bir kolejden/yüksekokuldan mezun olmuştur. Aborijinlerin sadece % 4'ü bir üniversite diplomasına sahiptir. Bu oran bütün Kanadalılar nezdinde % 15,4'tür. Aborijinler toplam nüfus içinde sadece ticaret sertifikası ve diploması elde etmekte diğerlerinden daha iyidir.

2006 yılında, rezervleri üzere yaşayan birinci milletlere dâhil kişilerin iş gücü oranı % 51,9 idi. Rezervler olmadan yaşayanlar için aynı oran ise % 66,3 olarak kaydedildi. Rezerv olmadan yaşayan fakat yerli statüsünde kaydedilen kişilerde bu oran % 71,4 idi. 2006'da, rezerv üzere yaşayan yerlilerdeki iş gücü oranı % 51,9 iken bu oran 2001 yılında % 50,0 olarak gerçekleşmişti. Birinci milletler dahil kişilerden rezerv olmaksızın yaşayanlar fakat statülerini kaydettirmeyenlere ait iş gücü oranı % 64,0'tü. Bu oran 2001 yılı için ise % 58,2 idi.

Rezerv üzere yaşayan 25-54 yaş arası birinci milletlere dâhil kişiler arasındaki işsizlik oranı % 23,1 idi. Karşılaştırma yolu ile, rezervsiz yaşayan birinci milletlere dâhil kişilerin % 12,3'ü ve Aborijin olmayan kişilerin % 5,2'si işsizdi. Birinci milletlere dâhil

kişilerden rezervsiz yaşayanlar ve yerli statüsünde kaydolanlar arasında işsizlik oranı 2006 itibarıyla % 13,7 iken yerli statüsünde kaydolmayanlar arasındaki işsizlik oranı % 9,4'tü.

Aborijinlerin Aborijin olmayanların eğitim seviyelerini 2006'da yakalayacağı varsayımından hareketle 2006-2026 arası projeksiyonlar şu trendleri göstermektedir: Sırası ile en iyi ve en kötü projeksiyon senaryolarına göre Aborijinlerin iş gücü oranı % 9,50 ile % -7,02 arasında değişecektir. Bu, aynı dönem için Aborijin olmayanlara dair % -9,59 değişme ile karşılaştırılmaktadır. 2006-2026 arasında Aborijinlerin istihdamındaki değişimin Aborijin olmayan kişilerdeki istihdam değişimine oranı sırası ile en iyi ve en kötü senaryolara göre $347.206/1.225.071 = \% 28,34$ ya da $155.857/1.225.071 = \% 12,73$ olacaktır. 2026 itibarıyla en iyi senaryoya göre üretkenliğe katkı % 0,007 ve % 0,014 arasında olacaktır. Çıktıya ek büyüme katkısı ise gayrisafi millî hâsılanın % 0,015'i olarak beklenmektedir. Ek istihdam büyümesi, 2026 itibarıyla % 0,008 ile % 0,016 arasında olacaktır. Ayrıntılar için bkz. Gionet (2009).

Kanada Yerlilerine Dair İstatistiklerden Çıkarım

Yukarıdaki projeksiyonlar işaret etmektedir ki eğitim, istihdam, iş gücüne katılım ile gelir elde etme arasında beklenen pozitif ilişkiye bağlı olan İnsan Sermayesi Gelişimi Modeli, çalışmaya motive etmeyi ve kültürel duyarlılığı adapte etme yolu ile iş gücü piyasası düzenlemesine nazır bir etkinlik yaklaşımıdır. Kanada yerlileri, hayırseverlik olarak Kanada hükûmeti tarafından yapılan muazzam harcamalarla bile nadiren kazanç sağlamaktadırlar. Öte yandan, milli kalkınma harcaması ile insan potansiyeli, içten kaynaklı gitgide artan iş gücü adaptasyonunu üretmek için Kanada millî perspektifi içinde fakat kendi kalkınma kültürleri ile Kanada yerlilerinin dahlini gerektirmektedir (Battiste, 2002).

Doğrusunu söylemek gerekirse her ne kadar Kanada yerlilerinin işsizlik oranları yüksek olsa da artan nüfus ve dolayısıyla artan iş gücü katılımı yine de bir iş gücü piyasası adaptasyonunu gerekli kılmaktadır. Bu, Kanadalı yerlilerin Aborijin olana ait kalkınma paradigmasının millî perspektifindeki kültürel duyarlılığı ile sağlanabilir. Söz konusu kalkınma paradigması bu makalede sunulmuştur. Amaç, insan potansiyeli, hayırseverlik ve saadet hedeflerini bütünleştirmektir.

Sonuç

Bu makale, evrimsel öğrenmenin bir genel sistem modeli bağlamında katılımcı kalkınma paradigmasını önermiştir. Kalkınmaya dair bu dünya görüşü, bilginin epistemik birliğinin özel bir fenomenolojik modelini içermektedir. Biz bu modeli genelleştirilmiş durum için oluşturduk ve onu bir katılımcı kalkınma hedefi olarak insan potansiyeli durumuna özelleştirdik. Fenomenolojik modelde hayırseverlik, üretken bir kaynak olarak ele alındı. Saadet ise nihai değerlendirme kriteri oldu. Saadet, insan potansiyeli, hayırseverlik ve diğer değişkenlerin hesaplı hareketi -ki bu ya onlar arasındaki farklılığı göstermektedir ya da onları tamamlamaktadır- arasındaki organik birliğin epistemik kriterini kavramsallaştırmakta ve ölçmektedir. İkinci türden bir ilişki, simülasyondaki normatif perspektif olarak ahlâki yeniden yapılandırmayı gerektirmektedir.

Ortaya çıkan evrimsel öğrenme modeli bağlamındaki genel sürdürülebilirlik teorisinin şekilciliğini takip ederek, böylesi bir modeldeki Kanada yerlilerinin saadetine uygulamalı vakasına işaret edildi. Daha geniş bir veri aralığı, ampirik tatbiki, bu makalede işlediğimiz döngüsel nedensellik modelini kullanarak Kanada yerlilerinin saadetine dair politika-teorik bir çalışmaya genişletebilir.

Kaynakça

- Barrow, J. D. (1991). *Theories of everything, the quest for ultimate explanation*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Battiste, M. (2002). *Indigenous knowledge and pedagogy in first nations education, a literature review with recommendations (report)*. Ottawa, On: Indian and Northern Affairs Canada.
- Blaug, M. (1993). *The methodology of economics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloom, N., & Reenen, J. V. (2010). Why do management practices differ across firms and countries? *Journal of Economic Perspectives*, 24(1), 203-224.
- Boslough, J. (1985). *Stephen Hawking's universe*. New York: Avon Books.
- Boulding, K. E. (1981). *Evolutionary economics*. New York: Russell Sage.
- Cantner, U., Gaffard, J. L. & Nesta, L. (Eds.). (2009). *Schumpeterian perspectives on innovation, competition, and growth*. New York, NY: Springer.
- Choudhury, M. A. (2009). Dialectics in socio-scientific inquiry: Islam contra Occident. *International Journal of Sociology and Social Policy*, 29(9/10), 498-511.
- Choudhury, M. A. (2011). On the existence of evolutionary learning equilibriums. *Journal for Science*, 16, 68-81.
- Choudhury, M. A. *Socio-cybernetic study of god and the world-system*. PA: IGI-Küresel Publishers.
- Choudhury, M. A., & Harahap, S. S. (2009). Complementing community, business and microenterprise by the Islamic epistemological methodology: A case of Indonesia. *Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 2(2), 139-159.
- Choudhury, M. A., Hossain, M. Z., & Hossain, M. S. (2011). Estimating an ethical index of human wellbeing. *The Journal of Developing Areas*, 45, 375-409.
- Dasgupta, A. K. (1987). *Epochs of economic theory*. Oxford, UK: Basil Blackwell.
- Debreu, G. (1959). *Theory of value, an axiomatic analysis of economic equilibrium*. New York: John Wiley.
- Demarting, G. (1999). Human development index. In P. A. O'Hara (Ed.), *Encyclopedia of political economy*. London, UK: Routledge.
- Gaffard, J. (2009). Innovation, competition, and growth: Schumpeterian ideas within a hicksian framework. In U. Cantner, J. L. Gaffard, & L. Nesta, (Eds.), *Schumpeterian perspectives on innovation, competition, and growth* (pp. 7-24). New York: Springer.
- Gionet, L. (2009). *First nations people: Selected findings of the 2006 census*. Ottawa, On: Statistics Canada.
- Gruber, T. R. (1993). A translation approach to portable ontologies. *Knowledge Acquisition*, 5(2), 199-200.

- Hawking, S. W. (1988). *A brief history of time*. New York: Bantam Books.
- Kaldor, N. (1975). What is wrong with economic theory? *Quarterly Journal of Economics*, LXXXIX(3), 347-357
- O'Donnell, R. M. (1989). *Keynes: Philosophy, economics & politics*. Basingstoke: Macmillan Press Ltd.
- Kim, W. C., & Mauborgne, R. (2005). *Blue ocean strategy*. Boston, MA: Harvard Business Press.
- Maurer, B. A. (1999). *Untangling ecological complexity*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Mendelson, M. (2004). *Aboriginal people in Canada's labor market: Work and employment today and tomorrow*. Ottawa, Ont: The Caledon Institute of Social Policy.
- Millennium Development Goals. (2012). Wikipedia. Retrieved May 25, 2012, from http://en.wikipedia.org/wiki/Millennium_Development_Goals.
- Moore, G. E. (1962). *Principia ethica* (chapter II, IV). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Myrdal, G. (1958). The principle of cumulation. In P. Streeten (Ed.), *Value in social theory, a selection of essays on methodology by Gunnar Myrdal* (pp. 198-205). New York, NY: Harper & Brothers Publishers.
- Myrdal, G. (1968). *Asian drama, an inquiry into the poverty of nations*. New York: Pentheon.
- Myrdal, G. (1987). Utilitarianism and modern economics. In G. R. Feiwel (Ed.), *Arrow and the foundations of the theory of economic policy* (pp. 273-278). London, UK: Macmillan.
- Nikaido, H. (1987). Fixed point theorems. In J. Eatwell, M. Milgate, & P. Newman (Eds.), *The new palgrave: General equilibrium* (pp. 139-44). New York, NY: W.W. Norton.
- Popper, K. (2004). *The logic of scientific discovery* (reprint). London, UK: Routledge.
- Prigogine, I. (1980). *From being to becoming*. San Francisco, CA: W.H. Freeman.
- Resnick, S. A., & Wolff, R. D. (1987). *Knowledge and class: A Marxian Critique of Political Economy*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Rucker, R. (1983). *Infinity and the mind, the science and philosophy of the infinite*. New York, NY: Bantam Books.
- Seidel, V. J. (1986). *Kant, respect and injustice, the limits of liberal moral theory*. London, UK: Routledge & Kegan Paul.
- Sen, A. (1977). Rational fools: A critique of the behavioural foundations of economic theory. *Philosophy and Public Affairs*, 6, p. 317-344.

Sen, A. (1986). *Poverty and famines, an essay on entitlement and deprivation*. Oxford, UK: Clarendon Press.

Sen, A. (1990). *On ethics & economics*. Oxford, UK: Basil Blackwell.

Sen, A. (2010). *Commodities and capabilities*. New Delhi, India: Oxford University Press.

Shackle, G. L. S. (1972). *Epistemics and economics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

South Commission. (1990). *The challenge to the South*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Streeten, P. A. (1981). *Development perspectives*. London, UK: Macmillan.

Sztompka, P. (1991). *Society in action, the theory of social*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.

Toner, P. (1999). *Main currents in cumulative causation, the dynamics of growth and development*. Houndmills, Hampshire: Macmillan Press Ltd.

United Nations. (1997). *United Nations Development Program 1997 - Human Development Report*. New York, NY: Oxford University Press.

United Nations. (1998). *United Nations Development Program 1998 - Human Development Report*. New York, NY: Oxford University Press.

United Nations. (1999). *United Nations Development Program 1999 - Human Development Report*. New York, NY: Oxford University Press.

United Nations. (2000). *United Nations Development Program 2000 - Human Development Report*. New York, NY: Oxford University Press.

Fıkhın İslami Finanstaki Rolü*

Giriş

Kur'an'da belirtildiğine göre, diğer vahyedilen hukukların asılları ile karşılaştırıldığında İslam hukuku vahyedilmiş en esnek ilahî hukuktur. İslam hukuku ya da fıkıh, bu esneklik sayesinde birçok piyasa ihtiyacına cevap verebilir. İslami finans hukukunun esneklik unsurları şunları içerir: ibahanın İslam hukukunda asıl kural olması, İslam hukuku kurallarının değişebilir olanı içermesi sebebiyle tamamen sabit ve değişmez olmaması ve yasakların İslam hukukunda aynı derecede olmayışı. Kanuni açıdan esnek bir temele sahip olan fakih, sahih ve kabul edilebilir hükümlere erişmek için kendisine yardımcı olan genel prensiplere haizdir. Bu prensipler, bir işlemi değerlendirirken ya da geliştirirken fakihe şunları gözlemlemeyi öğretir: işlemin yapısı, işlemin özü, İslam hukukunun işleme dair genel ve özel amaçları ve işlemi yürürlüğe koymanın olası sonuçları. İslam hukuku fakihe ayrıca bazısından ödün vermenin gerektiği durumlarda bu gereksinimleri önem sırasına göre sıralamayı öğretir. Bununla birlikte, Şer'î siyaset, maslahat ve zaruret gibi iyi yapılandırılmış İslam hukuku kavramları modern fıkıh ve özellikle İslami finasta gereksinimleri tekrar önem sırasına göre sıralamak ve

* İngilizce'den çeviren Z. Hafsa Orhan Åström.

bazılarından vazgeçmek için kullanılagelmıştır. Her ne kadar bu kavramlar İslam hukuku kavramları da olsa ve bazıısı içtihat fıkhında aslen geçerli enstrümanlar da olsa bunları İslami finans bağlamında kullanmak ciddi kaygılara yol açmıştır. Gelecek bölümde, İslami finans için uygun olan fıkıh enstrümanlarından bazılarına değinilecek, etkin bir şekilde kullanımda olan enstrümanların ve bunlara dair İslam hukuku kaynaklı kaygıların ayrıntılarına girilecektir.

İslami Finansa Uygun Fıkhi Enstrümanlar

İslam hukuku, içtihat yapan âlimleri, ürün yaratma ve onaylamada kendilerine yardımcı olan çeşitli fıkhi enstrümanlar ile donatmaktadır. Aşağıda, müctehidin¹ elindeki en önemli fıkhi enstrümanlar listelenmiştir.

Şer'î Metinler ve Bunların Yorumları

Şer'î metinlerden kasıt Kur'an ve sünnettir. Finansal işlemler hususunda Şer'î metinler, genel kuralları ve nadiren de detayları sunar. Bunun nedeni, finansal işlemlerin zamanla değişen yapısı ve çağın ilerlemesi ile daha komplike hâle gelmeleridir. Bundan dolayı, doğası gereği değişken olan bir şeye dair detayları ortaya koymak uygun düşmeyecektir. Çünkü bu detaylar, sözleşmelerin modern uygulamalarına uygun olmayacaktır. Şer'î metinler tarafından temin edilen genel kurallar ise modern işlemlere dair hukuki kuralları çıkarsamak için Müslüman hukukçulara kâfidir. Çünkü bu genel kurallar, yeni finansal işlemlere dair isabetli İslam hukuku kurallarının kendisinden türetilebileceği prensipleri açıklar. Yine de içtihat yapma girişiminde bulunurken Müslüman hukukçular şunu bilirler ki bir finansal işlemle ilgili aynı şer'î metin birden çok sahih yoruma konu olabilir. Gerçekten de bu, birçok şer'î metin için geçerlidir ve İslam hukuku sınırla-

1 Müctehit, fıkhi içtihat yapan kişidir.

rı içerisinde farklı fıkıh ekollerinin neden var olduğunu açıklar. Günümüz İslam hukuku âlimleri fetvalarını tek bir sahih yorum ile ya da klasik fıkıh ekollerinin yaptığı yorumlarla sınırlı tutmak zorunda değildirler. Bir şartla; tercih ettikleri ya da kendi geliştirdikleri yorum temelde sahih olmalıdır, yani yerleşmiş İslam hukuk kuralları ve prensipleri ile çatışma hâlinde olmamalıdır. Arap dili, bu yorumu metnin bağlamına yerleştirebilir.

İbahanın İslam Hukukunda Asıl Kural Olması

Sarih ve güvenilir bir metnin olmaması hâlinde İslam hukukuna eşya helal kabul edilmiştir. Öte yandan bir şeyin haram kabul edilebilmesi için, bunun Müslümanlara kati bir biçimde iletilmesi gerekir. Aslına bakılırsa bu, yeni İslami bankacılık ve finans ürünlerini ve işlemlerini kabul etmek için İslam hukuku âlimlerine önemli bir fırsat sunar. Yeni yapılandırılmış herhangi bir ürün ya da işlem, faiz, belirsizlik (*garar*) ya da aldatma (*gahn*) gibi yasaklanmış unsurlardan arınmış olduğu müddetçe İslam hukuku kurullarınca tasdik edilebilir.

Yasaklamanın Farklı Derecelerinin Olması

İslam hukukunda yasaklar aynı derecede değildirler, özellikle de finansal işlemler alanında. Çünkü özü itibarıyla haram (*haram lizatihi*) ve başka bir şeyden dolayı haram (*haram ligayrihi*) olmak üzere iki tür haram vardır. İlk yasaklama türü, kötülüğün bizatihi kendinde bulunduğu durumlar için geçerlidir. Tıpkı faiz uygulamasının kendinden kötü olduğu *ribada* ya da başkalarının mülklerine haksız yere el koymayı içeren kumarda olduğu gibi. İkinci tür yasaklama ise aslında meşru olmakla beraber bazı koşulların mevcudiyeti sebebiyle haram hâle gelen durumlar için söz konusudur, cuma namazı vakti gerçekleştirilen alışveriş gibi (Kamali, 1989: 330). Her ne kadar alım satım akdi bazı metinsel delillere binaen aslında helal olsa da cuma namazı vaktinde gerçekleştirildiği takdirde haram addedilmiştir, çünkü alım satımla

ya da başka bir işlemle meşgul olmak cuma namazının kaçırılması gibi bir günaha sebep olabilir. Başka bir deyişle, bu ikinci tür haram, sonuçları ve çıkarımları göz önüne alındığı takdirde haramdır.² Dolayısıyla, bu kategoride yer alan fiiller, zikredilen mahzurlara yol açmadığı takdirde haram addedilmeme imkânı bulunmaktadır. Bu demektir ki fiilin korkulan kötülöklere yol açmaması için özen gösterilmesi hâlinde o fiil meşru olarak addedilebilir. Bu gerçekten de İslam hukuku ve işlevlerinin esnekliğini artıran rahatlatıcı bir olanak sunacaktır, özellikle de İslami finans sözleşmeleri alanında.

Bununla birlikte, bu ikinci yasaklama kategorisine giren haram fiilleri tanımlama görevi İslam hukuk âlimlerine düşmektedir ki böylece bu tarz fiilleri, kötölük üreten doğalarından sıyırmak için uygun koşulları öne sürerek nötrleştirme imkânını tahkik edebilsinler. Bu bağlamda denebilir ki, birçok finansal işlemin haram addedilmesinin temel sebeplerinden biri olan belirsizlik yasağının kendisi, bazı saygın İslam hukuk âlimleri tarafından “kendisinden kaynaklı değil fakat muhtemel kötü sonuçları ile birlikte yasak” olarak ilan edildi. Tıpkı sözleşmenin tarafları arasında anlaşmazlığa yol açacak durumlar gibi.³ Bu şu anlama gelmektedir; belirsizlik yalnızca kötölük beklentisi varsa yasaklanır. Diğer yandan, İslam hukuku tarafından belirlenen kötölük ya da zararın hiçbirisi söz konusu değilse belirsizlik içeren sözleşme geçerli kılınabilir. Bu bakış açısı, İslam hukukunun belirsizlik yasağına dair yaptığı istisnalar tarafından desteklenebilir. Belirsizlik içeren sözleşmelerden *selem* ve *ıstıсна*⁴ akitlerinin kabulü

2 Bununla ilgili detaylı bilgi için bkz. Abozaid (2007).

3 İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim bu görüşü benimsemişlerdi. Ayrıntı ve tartışmalar için bkz. ed-Darîr (2009).

4 Diğer örnekler şunlardır: şart muhayyerliği (*hıyaru's-şart*) ve hamile hayvanların satımı. İlkinde, muhayyerliği tanıyan taraf açısından sözleşme belirsizdir. İkincisinde, sonuç kesin olmasa dahi hayvana ödenen fiyatın bir kısmı dolaylı olarak hamile olunan şeye gitmektedir.

ve önemsiz, küçük olması kaydıyla sözleşmelerde belirsizlik bulunmasına müsamaha edilmesi gibi.

Kıyas

Kıyas, fıkhi içtihatla oldukça etkindir. Sonradan olanın önceden olan ile aynı illeti paylaşması hâlinde eski yerleşik duruma dair şer'î hükmün yeni duruma aktarılması anlamına gelir. İslam hukuk metinleri birçok finansal işlem hakkında hüküm belirtmiş oldukları için fakih, aynı illete sahiplerse benzerini yeni işlemler için genişleterek bu belirtilmiş hükümleri kullanabilir. Örneğin, riski önleme amacıyla kullanıldığında, günümüz finansal türevlerinin, özünde kumar ve şans oyunları ile benzeştigi-ne hükmedilmiştir. Bu yüzden de günümüz âlimleri tarafından haram addedilmiştir; çünkü kumar İslam hukuk metinlerinde haram olarak belirtilmiştir. Görüldüğü üzere, kıyas çok hayati ve elzem bir araçtır, İslam hukuku ile akıl arasında tutarlılık sağlar. Fakat zorluk, belli bir dereceye kadar illeti belirlemede; daha geniş çapta ise eski ile yeni durum arasındaki benzerliği değerlendirme hususundadır -ki bu süreci hukukçular *tahkiku'l-menat* olarak isimlendirir- .

Kamu Yararı (Maslahat-ı Mürsele)

Tanım olarak *maslahat-ı mürsele*, topluma yararlı kabul edilen ve hükmüne dair ya da başka bakımlardan herhangi bir metinsel delil bulunmayan her tür menfaate tekabül eder. Salahiyeti, bütün İslam hukuk kurallarının kamu yararını gerçekleştirmek için olduğu gerçeğine dayalı olan hukuki bir araçtır. Müslüman hukukçular *maslahat* kavramını şunun üzerine bina etmişlerdir; kamu menfaatini gerçekleştiren her şey mübah, bu menfaate zarar ve kötülük getiren her şey ise geçersiz veya yasak kabul edilir. Bununla birlikte, bu hukuki enstrümanın kullanımına dair temel şartlardan biri, algılanan *maslahat*ın herhangi bir İslam hukuk metni ya da kurulu prensipleri ile çatışma içinde olmamasıdır.

Zira, *maslahata* dair insan algısı yanılabilir ve İslam hukuku metinleri ile prensipleri insanoğlunun gerçekleştirdiği herhangi bir hukuki yoruma üstün gelmelidir.⁵

Başlıca fıkıh ekolleri arasında yer alan Malikî mezhebi, içtihat enstrümanlarından ve İslam hukuk kaynaklarından biri olarak kabul ettikleri *maslahatın* önde gelen savunucularındandır. Öte yandan diğer fıkıh ekolleri, *maslahatın* hükmünü teorik olarak kabul etmeksizin muhtemelen başka isimler altında⁶ uygulamalar da onu İslam hukukunun müstakil kaynaklarından biri olarak kabul etmezler (Abozaid ve Dasouki, 2009: 7).

Maslahat ile Makâsıd-ı Şeria (İslam Hukukunun Amaçları) Arasındaki İlişki

Maslahat direk olarak *makâsıd-ı şeria* ile ilgilidir çünkü *maslahatın* gerçekleştirilmesi tam da İslam hukukunun birincil amacıdır. Dinin, canın, neslin, aklın ve malın korunması İslam hukukunun beş temel değeridir ve bütün İslam hukuk kuralları bu değerlere bağlanmalıdır. Örneğin, ibadet ve cihat kuralları dinin korunması ile ilgili iken finansal işlemlere dair İslami kurallar malın korunması ile ilgilidir. Bütün bu temel değerlerin korunması, insanoğlu için nihai *maslahattır* ve bu yüzden de İslam hukukunun birincil amacıdır.

Kötülüğe Giden Yolları Kapatmak

İslam hukukuna dair bir mesele üzerine içtihat yapma girişi-

5 “Maslahatı mürsele” temeline dayanan bir kuralın formülasyonu kamu menfaatini gözönünde bulundurmali ve İslam hukukunun amaçları ile uyumlu olmalıdır. Bu aracın kullanımı için şu üç koşul yerine getirilmelidir: Birinci olarak, akli meleke vasıtasıyla gerçekleştirilen akıl yürütmenin geçerli olduğu işlemler (*muamelât*) ile ilgili olmalıdır. İkincisi, menfaatler İslam hukukunun ruhuyla uyum içerisinde olmalıdır. Diğer bir deyişle, onun temel kaynakları ile çatışmamalıdır. Üçüncüsü, menfaatler tahsini değil de asli ve zaruri türden olmalıdır. Detaylar için bkz. Abozaid (2006) ve Mahmassani (2000: 87-89).

6 Örneğin, Hanefi ekolü tarafından benimsenen *istihsan*, bazı uygulamalarında *maslahat* ile aynı sonucu verir; yapılarında bulunan menfaatlere dayanarak İslam hukuk kurallarını teyit eder.

minde bulunurken müçtehidin muhafaza etmesi gereken muteber hukuk araçları arasında yer alanlardan biri, *sedd-i zera'i*'dir ki gerçekleşmeden önce kötülüğe giden yolları kapatmak anlamına gelir. Belirli bir işlem kendi içinde meşru olabilir; fakat amacı ya da sonucu itibarıyla kötülüğe yol açabilir ve bu yüzden gayrimeşru olduğu hükmüne varılmalıdır. Örneğin, bir gayrimenkulü, onu kumarhane olarak kullanacak olan bir şirkete kiralamak gayrimeşrudur, her ne kadar kira sözleşmesi özünde meşru olsa da. Bu tarz bir hüküm, burada bahsi geçen kira sözleşmesinde saklı olan anlama binaendir ki bu saklı anlam, kira akdinin kumar günahına aracılık etmesidir. Diğer bir uygulama, faizli borç hâline gelecek şekilde düzenlenen satış sözleşmesidir. Bir varlığı taksitle satıp hemen ardından alıcı ile yapılan gizli anlaşma üzere aynı varlığı peşin almak bir faiz sözleşmesidir. Burada ilk satıcı alıcıya nakit para sağlamıştır, sonra aynı mal için ondan daha fazlasını istemiştir. Satışa söz konusu olan varlık ise nakit para değiş tokuşunu (*'ine* satışını) meşrulaştırma aracı olarak kullanılmıştır.

Aslına bakılırsa *sedd-i zera'i* İslami finans için özel bir öneme haizdir; çünkü onu, geçerli bir yapısı olan ancak özü itibarıyla gayrimeşru ürünlerin istilasından korur. Diğer bir deyişle *sedd-i zera'i*, klasik finanstan gerçekten farklılaşmış bir İslami finans kimliği sağlanmasına yardımcı olur.

Bu cihetle *sedd-i zera'i*, ürünleri teyit etmek yerine dışlayan bir hukuki araçtır. Fakat yine de, İslam hukukuna gerçekten uygun, klasik bankacılık ve finans ürünlerinin kötülüklerine yol açmayan ürünlerin kalitesini garantiye alan oldukça önemli bir araçtır.

Sahih Olmayan Fıkıh Enstrümanları ve Uygulamaları

Sözleşmelerin ve işlemlerin İslam hukuku açısından geçerliliğini belirlerken müçtehidî yukarıda anlatıldığı üzere donatan geçerli enstrümanlara rağmen günümüz İslami finans içtihadı,

fıkhi içtihadın münasip araçlarından ve metodolojisinden uzaklaşmıştır. Bunu yaparken münasip olmayan enstrümanlar benimsenmekte, bazı var olan enstrümanlar ise eğilip bükülmekte ya da kötüye kullanılmakta ve bir sonraki bölümde detaylandırılan enstrümanlara göz yumulmaktadır.

Uygun Olmayan Enstrümanların Kullanılması

Siyaset-i Şer'iyye

“Siyaset-i şer'iyye” terimi, İslami bankacılık ve finans ile ilgili fetva jargonuna son dönemlerde girmiştir. Bazı ürünlerin ve işlemlerin fetva gerekçeleri arasında *siyaset-i şer'iyye* terimi yer almaktadır. O hâlde, bu terim ne anlama gelmektedir ve ürünleri, işlemleri tasdik etmek için fetva kurullarınca dayanak olarak kullanılabilecek geçerli bir enstrüman mıdır?

Siyaset-i Şer'iyyenin Anlamı

Geniş anlamı ile siyaset-i şer'iyye, İslam fıkhi alanında İslam hukukunun ruhu ile uyumlu millî politikalar hazırlamak ve düzenlemek için kullanılan yaklaşımlar ve politikalar ile ilgili resmî hükümleri açıklar. Ekonomi, yargı düzeni, politika ve uluslararası ilişkiler gibi alanlara dâhil olan geniş kapsamlı konuları içine alır (Abozaid ve Dasouki, 2009: 7). Müslüman bir devletteki kamusal ve genel meselelerin kamu menfaatleri ve Müslüman devletin menfaati ile uyumlu bir şekilde düzenlenmesidir.

Siyaset-i şer'iyye, şartlar tarafından belirlenen şeyler ile yerleşik İslam hukuk kuralları arasında dengeyi bulmak da dâhil olmak üzere çeşitli prensipleri içerir. Bir başka deyişle Müslüman yöneticiye, eğer kamu menfaatine ya da devlete daha iyi bir şekilde hizmet ediyorsa İslam hukukuna dayanan yeni bir kural lehine, yerleşik bir İslam hukuku kuralını geçici bir süre için bir tarafa koyma esnekliğini verir. Mübah alan ile ilgili bazı İslam hukuku hükümlerinin geçici olarak askıya alınmasını da

kapsayabilir. Diğer bir ifadeyle, siyaset-i şer'îye makro uygulamalar açısından *maslahat* ile ilgili iken bazı uygulamalarında ise yasaklanan şeylerin caiz duruma veya zorunlu şeylerin mecburi olmayan duruma getirilişine kapı aralayan genel zaruret hâlinin takdiri ile ilgilidir. Siyaset-i şer'îye örnekleri olarak şunlar verilebilir; savaşa çıkmak, anlaşmalar imzalamak, belirli bir yaşın altındaki evlilikleri engellemek, zorunlu eğitim politikasını tatbik etmek ve yeni kanunlar çıkarmak.

Siyaset-i Şer'îyeye Kim Karar Vermeli?

Siyaset-i şer'îye yalnızca Müslüman yönetim tarafından karara bağlanabilir ve İslam hukuk âlimleri de dâhil olmak üzere kişiler tarafından tayin edilemez. Çünkü bu, insanların ve devletin genel işlerini idare etmek ile ilgilidir ki böylesi bir sorumluluk Müslüman yönetime aittir. Müslüman yönetimin sorumluluğunu başka kişilere iltizam etmek, sınırsız bir kötülük kapısını açar. Kişiler, genel politikalar düzenleme ehliyetine sahip değildir ve eğer bu tarz politikaları işleme sokma konumuna gelirlerse korkulan odur ki terazinin kefesini kendi çıkarları doğrultusunda yatırabilir ve bu prensibi kendi özel menfaatlerine hizmet etmek için kullanabilirler.

Siyaset-i Şer'îyenin İslami Finans Alanında Kötü Kullanımı

İslam hukuk âlimlerinin, İslami yönetimin İslami finans alanında-ki şer'î siyasetlerini tayin etme görevlerini üstlenişi: Şeriata bağlı İslam yönetimlerinin ve onların İslami finans endüstrisinin karşılaştığı zorluklarla yüzleşme amacını güden gerekli şer'î siyasetlerini düzenleme rollerinin yokluğunda Müslüman yönetimin bu rolünü ferdi İslam hukuku kurulları ve âlimleri ruhsat olmaksızın almakta ve siyaset-i şer'îyeyi uygulamaktadırlar. Tehlike şu durumdan kaynaklanmaktadır ki siyaset-i şer'îyenin özü olan kamu menfaatinin gerçekleştirilmesi ve İslam hukuku amaçlarının muhafazası riske atılmış olmaktadır. Çünkü siyaset-i şer'îye oldukça hassas bir prensiptir. İslam hukuku âlimleri siyaset-i

şer'iyeyi icra ettikleri takdirde bu âlimlerin farzedilen şeffaflıkları sorgulanır hâle gelebilir ve onlar, siyaset-i şer'iyyenin ifasına binaen tayin ettikleri kurallardan elde edecekleri maddi kazançlardan etkilenebilirler. Açıkça görülmektedir ki İslam hukuk bilginleri bu konuda nötr ya da bağımsız olmaktan ziyade siyaset-i şer'iyeyi baz alarak meşrulaştırabilecekleri kurallardan istifade edebilirler. Bir başka deyişle, siyaset-i şer'iyye olarak adlandırılan bu oldukça hassas aracın, söz konusu işlemlerin kamu menfaatine ya da Müslüman ülkelerin ekonomilerine hizmet ettiği bahanesi ve iddiası altında İslami banka patronlarını memnun edecek olan fakat meşru olmayan işlemlere müsamaha gösteren İslam hukuku kurullarınca kötüye kullanılabilceği haklı endişesi mevcuttur. Bunun yanı sıra, bankalar arası rekabet ve fetva kurulları arası koordinasyon eksikliği büyük bir olasılıkla siyaset-i şer'iyyeye dair çelişen yargılara sebebiyet verecektir. Bu ise hâliyle çelişen kurallara, ürünlere ve kamu menfaatinin üzerine inşa edildiği çelişen dayanaklara yol açacaktır. Neticede bu uygulamadan zarar görecektir olan ümmettir. Bu demektir ki siyaset-i şer'iyye tam da tasarlanmış olduğu şeye zıt bir amaca öncülük edecektir.

Bu iki sebebe bağlı olarak İslam hukuku, siyaset-i şer'iyeyi tayin etme hakkını ferdi yapılara ya da teşekküllere değil Müslüman yönetime verir. Aslında o, isminden de anlaşılacağı üzere, başkalarının değil de resmî politikacıların elinde bir araçtır ve İslam hukukunu gözetten Müslüman bir yönetimin yokluğu kişilere kendilerine ait olmayan sorumlulukları varsayma hakkını vermez.

Buna ek olarak, bir konuya dair siyaset-i şer'iyeyi baz almak kolay bir iş değildir. İvedilik derecesi, beklenen kazançlar karşısında zararların ve her bir kademedeki olası sonucun tartılması gibi farklı mülahazaları dikkate almayı içeren bir süreçtir. Ayrıca gözlemlenmesi ve sonuçlar, çıkarımlar ve değişen şartların ışığı

altında muhtemelen düzeltilmesi gereken zaman dilimini ayarlamayı içerir. Dolayısıyla, basit bir süreç değil, aksine üst yönetim düzeyinde bir kuruluşu gerektiren bir süreçtir. Bu sebeple, siyaset-i şer'iyyeyi tayin etmek müşterek bir idari iştir. Müslüman yönetici, şura, yani danışma konseyi ile yaptığı müzakerenin ardından siyaset-i şer'iyyeyi belirginleştirir. Şura konseyi, farklı uzmanlık alanlarına ve arka plana sahip güvenilir ve bağımsız danışmanları barındıran bir kurumdur.

Siyaset-i şer'iyyeye dair diğer bir önemli unsur, politikanın yaptırımına yöneliktir; çünkü yaptırım kuvvetinden yoksunluk aksi sonuçlar verebilir. İslami bankacılık ve finans bağlamında konuşacak olursak, eğer bütün finansal kurumlar siyaset-i şer'iyyeyi baz alarak düzenlenen kararlara göre hareket etmezlerse düzensizlik ve kaos hâli galebe çalar ve bu kurumlar, toplumda algılanan ekonomik rollerini oynamakta başarısız olurlar. Bu yüzden, siyaset-i şer'iyye kişilerce doğru icra edilse bile yaptırım eksikliği onun başarısını engeller ve belki de onu etkisiz hâle getirir.

Bununla birlikte, siyaset-i şer'iyye ferdi İslam hukuku âlimleri ya da fetva kurulları tarafından belirlendiğinde yukarıda bahsi geçen durumlardan hiçbiri gözlemlenmiyor. Aksine, tecrübe bize göstermiştir ki şeffaflık herhangi bir kimsede verili kabul edilemeyecek bir şeydir ve İslam hukuk âlimleri, insan olmak ve yanılabilir olmak hasebiyle hiçbir zaman bundan istisna değildir. Aslına bakılırsa İslam hukuku, kamu işlerine ve ihtiyaçlarına dâhil herhangi bir görevi olan herkeste şeffaflık ve güvenilirliğin aranmasını şart koşar. Fakat pratik ve gerçekçi bir din üzere olan İslam hukuku burada durmaz. Söz konusu kişinin tutumuna ve davranışına dair kurallar ve kısıtlamalar koyar. Örneğin, Müslüman bir yargıç, bulunduğu pozisyona hak kazanmak için en güvenilir insanlardan biri olmalıdır; fakat onun ispatlanmış güvenilirliği bahşiş alma ya da davalı taraflardan hediye kabul etme hakkını ona vermez. Burada bahşiş ya da hediye almanın

uygunsuz görülmesinin sebebi, bunların içgüdüsel olarak günah-kâr olan insan doğasını yargıçta harekete geçirmesi ve onun kararını etkileyip adaletten sapması ihtimaline binaendir.⁷

Zaruret Prensibi

İslam hukukunun köklü bir prensibi olan zaruret, yasaklanmış şeyleri mübah kılar. Bu, bütün İslam hukuk ekollerinin ittifaken üzerinde karar kıldığı bir prensiptir ve “Zaruretlar, memnu olan şeyleri mübah kılar.” şeklinde geçen fıkhi kaideyi teşkil eder. Bu şu anlama gelmektedir; yasaklanan şey gerekli olduğu zaman mübah hâle gelebilir. Ancak fıkıh âlimleri bu kaidenin uygulamalarını tartışıp bunları açıklarken, bu kaidenin uygulanabilirliği için Arapçada dâbit olarak ifade edilen ve şartlar ve ilkeler anlamına gelen şeyleri de zikretmişlerdir. Bu ana esaslar elbette ki fıkıh metinlerine dayanarak türetilmiş ya da direk onlardan alınmıştır. Bu ana esaslardan biri, zaruret hâlini tayin eden şeyler ile ilgilidir. İslam hukuk âlimlerinin fıkhi zaruret kavramına dair görüşleri şöyle özetlenebilir; zaruret, beş temel değer olan dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması için zorunlu olanıdır (Şâtıbî, t.y.:10). Bu demektir ki zaruret hâlinde olmak mükellefe yani İslam hukuku kuralları ile yükümlü olan Müslüman kişiye, maddi ya da manevi olarak hayatının devamı için zorunlu hâle geldiğinde yasaklanmış olanı yapmak için meşru bir özür sunar (İbn Nüceym, t.y.: 105-107; el-Kürdî, 1986: 48; Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye: 22; es-Suyûtî: 84-92).

Bu sebeple, zaruret prensibinin geçerli olması için vurgulanan eylem insanoğlunun hayatta kalması için zorunlu olmalıdır. Fakat bazı fıkıh ekolleri, toplum söz konusu olduğunda İslam hukukunda ihtiyaç olarak geçen terimi esas almışlardır. Bu terim, insanoğlunun hayatta kalması için elzem olana değil de

7 Bütün fıkıh ekolleri şu görüştedir: Yargıçlar, davalı taraflardan ödeme ya da hediye kabul edemez. Bazı fıkıh ekolleri ise halktan dahi hediye kabul edilemeyeceği görüşündedir (bkz. İbn Kudâme, 1985; Al-Mughni, c.10: 118).

refahı için önemli olana atıfta bulunur. Bir diğer deyişle *hacet*, yokluğunda insanın hayatta kalabileceği fakat bu süreçte güçlük ve zorluklarla karşılaşacağı şeydir. Örneğin, İslam hukuku pen- ceresinden bakılınca araba bir zaruret değildir; fakat bazı yerler- de bir kamu ihtiyacı olabilir.

Zaruret İlkesinin Yanlış Kullanımı

Zaruret ilkesi İslami bankacılık ve finans alanında şer'î elek- ten geçemeyecek ve dolayısıyla temel İslam hukuku kurallarını çiğneyecek olan ürünleri meşrulaştırmak için gevşek bir şekilde kullanılagelmıştır. Meşrulaştırıcı argüman şu görüş üzere beyan edilmektedir: Kimi kontrol edilemeyen mülahazalar dolayısıy- la İslami bankaların hayatta kalması ve kalıcılığı bazı ürünleri gerekli kılar. Bu argüman açık bir şekilde İslami bankacılığın kendisinin bir zaruret olduğunu kabul ediyor. Hâlbuki gerçekte, İslam hukuku perspektifine göre bankacılık, mükellefin hayatta kalması için zaruri değildir; bir kamu ihtiyacı da değildir. Eğer bu tarz bir zaruret farazi olarak mevcutsa bu, aksine, direk olarak klasik bankalar ile iştigal etmeyi meşrulaştıracaktır.

Açıktır ki İslam hukuku bir şeyi yasaklarsa mutlaka alterna- tifler sunar. Örneğin, İslam hukuku zinayı yasaklarken evliliğe izin verir, şarap ve domuz eti tüketimini yasaklarken diğer her türlü yiyecek ve içeceği izin verir. Benzer şekilde, İslam hukuku faiz ve belirsizlik içeren sözleşmeler gibi kimi sözleşmeleri ya- sakladığında satış, kira, *selem*, *istisna'*, *mudârabe* ve *müşârake* gibi birçok alternatif sözleşmeye izin verir. İktisatçılara göre bu tarz sözleşmeler, faiz ve belirsizlik içerenlerden daha iyidir ve nihai olarak müreffeh ve sağlıklı bir ekonomi oluşturmaya yardımcı olabilirler. Faize ve belirsizliğe dayanan bir ekonomi ise zengin ve fakir arasındaki uçurumu derinleştirir; o toplumda haksız ve adaletsiz servet dağılımına yol açar. Bu sebeple, İslami bankaları zararlı ve yıkıcı sözleşmeler lehine yukarıda bahsi geçen alterna- tif sözleşmelerden uzaklaştıran hiçbir zaruret mevcut değildir.

Dahası, zaruret prensibine binaen yasak bir fiile müsamaha göstermek o fiilin aslında yatan mübahlık iddiasını asla meşruleştirmez. İslami bankalar zaruret prensibine binaen kimi ürünlere müsamaha göstermişler ve sonra bunları halka İslam hukukuna uyumlu ürünler olarak sunmuşlardır. Açıktır ki bu, İslam hukuku kurallarına ve müşterilerin güvenine ihanettir. Böyle bir hareket tarzının genelde İslam üzerinde olmasa da İslam hukuku imajı üzerindeki olumsuz etkilerinden bahsetmiyorum bile. Bir şeyi İslam hukukuna uygun diye lanse etmek, dinin makullüğü açısından soru işaretleri uyandırmakta ve Müslüman ve Müslüman olmayanlar arasında fark gözetmediği için İslam'a karşı bir hoşnutsuzluğa da yol açabilir.

Sahih Enstrümanların Kötüye Kullanımı

Maslahatın Kötüye Kullanımı

İslami bankacılık ve finans alanındaki günümüz içtihadı tarafından üzerinde çok durulan bir fıkıh enstrümanı *maslahattır*. Bazı durumlarda İslam hukuk metinleri ve İslam hukukunca oluşturulmuş kuralların üzerinde bir öncelikle ele alınmıştır. Dinî bir metin ya da yerleşik bir kural ile bir müçtehidin *maslahat* algısı arasında çatışma söz konusu olduğunda bazen ikincisine öncelik verilmiştir, tıpkı yasaklığı açıkça belirlenmiş olmasına rağmen *maslahata* dayanarak faiz yasağından kaçınmak gibi. Böylesi bir çaba, fıkhi *maslahat* tanımından, yani İslam hukukunda fıkhi bir konuma sahip *maslahattan*, çeşitli sebeplerle ayrılmaktadır:

Birincisi, şer'î metin ve *maslahat* arasında olası bir çatışmadan bahseden iddia, hatalı bir iddiadır. Eğer şer'î metin kati ise gerçek bir *maslahat* ile çatışma içinde olamaz, çünkü bütün İslam hukuku kuralları *maslahatın* gerçekleştirilmesini amaçlar. Dolayısıyla, bu durumda müçtehidin *maslahat* değerlendirmesi hatalı addedilecektir. Diğer bir deyişle, eğer *maslahatı* İslam hukuku penceresinden görüyorsak kati bir şer'î metin ile *maslahat*

arasında olası bir çatışmanın var olması makul değildir. Eğer *maslahatı* insanî perspektiften görüyorsak çatışma akla yatkındır. Fakat neyin yararlı ve neyin zararlı olduğuna dair hüküm sadece insan muhakemesine bırakılamaz⁸. İnsanın sahip olduğu muhakeme yalnızca İslam hukuku tarafından yönlendirilen bir çerçevede rol oynar. Buna sebep, insanoğlunun fitrı sınırlarının neyin doğru ve neyin yanlış olduğuna dair ilahî rehberliği gerektirmesidir (Abozaid ve Dasouki, 2009: 7).

İkincisi, sözü geçen çatışma farazi olarak mevcut olsa bile *maslahat* yerine öncelik tanınması gereken, şer'î metinlerdir. Bu kısmen doğrudur; çünkü *maslahat* otoritesini şer'î metinlerden almaktadır, tersi ise doğru değildir. Bir parçaya, onun ana kısmından ve otorite kaynağından daha fazla öncelik vermek mantıklı değildir (ez-Zuhaylî, 1993: 361).

Üçüncüsü, *maslahata* öncelik tanınması kati ve zanni metni ayırt etmeyi başarısız kılar. Eğer bir metin güvenilirlik (*subût*) ve anlam (*delâlet*) açısından kat'î ise onun ürettiği kural nihai ve bağlayıcıdır, yani kişinin *maslahat* algısı ile metnin yorumuna ilave yapmasına yer yoktur (el-Butî, 1982: 119; el-Gazzâlî, 1413: 176). Eğer metin sübût ya da delâlet bakımından zanni ise işte o zaman *maslahat* algısı için bir yol var demektir. Böylesi bir algı, metnin idrakini engellemeyecek bir şekilde ona ileri bir yorum ve anlam kazandırmak içindir. *Maslahat* ancak şu şartları yerine getirdiği müddetçe; onun özel değil kamusal oluşu, yanlış değil sahih oluşu, muhtemel değil kat'î oluşu (el-Butî, 1982: 119) kabul edilebilir.

Özetle, şer'î metin ve *maslahat* arasında hakiki bir çatışmanın ortaya çıkması hâlinde öncelik -metnin güvenilirlik ve anlam bakımından kati olması kaydıyla- şer'î metne verilmelidir. Eğer metnin güvenilirliği ya da anlamı hakkında meşru bir şüphe varsa metinle uzlaşa sağlamak adına *maslahat* algısı için bir yol açılır.

8 Bu argüman birkaç Kur'an ayeti tarafından desteklenmektedir. Bunlardan bir tanesi Müminün Süresi, 23/71'dir (bkz. Abdisselâm, 1999: 161).

Şer‘î Metinlerin ve Fıkhi İfadelerin Çarpıtılmış Yorumları

Bazı fıkıh ekolleri tarafından ortaya konulan fıkhi ifadeler formundaki şer‘î metinlerin bazı yorumları, kimi problemlili İslami bankacılık ve finans ürünlerini meşrulaştırmaya yardımcı olmak üzere çarpıtılagelmıştır. Örneğin, gelecekteki borcun üçüncü bir kişiye satımı bazı fıkhi metinler esas alınarak bütün fıkıh ekollerince gayrimeşru kabul edilse de bunun geçerliliği yanlış ve hatalı bir şekilde bazı fıkıh ekollerine (Şafii ekolü gibi) atfedilmektedir. Buna ilaveten, kredi sözleşmesinden doğan borç ile diğer finansal sözleşmelerden doğan borç arasında asılsız bir ayırım yapılmakta ve ikincisinin satımına izin verilirken ilkinin satımına izin verilmemektedir. Gerçekte ne borcun satımı ne de bu tarz bir ayırım herhangi bir şer‘î dayanağa sahiptir. Bu tarz bir iddia, şer‘î metinler ve bazı fıkhi ifadelerin çarpıtılmış yorumlarına dayanmaktadır.⁹

Bir diğer örnek, *‘İne* satışıdır. Her ne kadar bütün fıkıh ekolleri sözleşmenin geçerliliğini onun şekil ve yapısından -ki sözleşmenin geçerliliği için esastır- ziyade özüne ve amacına dayandırsalar da İslami finans alanındaki günümüz fetvaları bunun tersini yapmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, bir sözleşmeyi sadece şekil ve yapısı sahih ise İslam hukukuna uygun kabul etmektedirler. Bu fetvalar sözleşmeleri özü ve amacı itibarıyla değil de şekil ve yapısı bakımından geçerli sayarak yalnızca şer‘î metinlere ve prensiplerine karşı gelmemekte, aynı zamanda bazıları Şafii ekolünün *‘İne* satışının geçerliliğine¹⁰ hükmettiğini iddia ederek benzeri bir hatalı duruşu bu ekole karşı da sergilemektedir (Abozaid, 2008b).

9 Ayrıntılı bilgi için bkz. Abozaid (2008c).

10 Ayrıntılar için bkz. Abozaid (2004, 2008a).

Önemli Enstrümanların Gözardı Edilmesi

Konu ile İlgili Şer'î Metinler

Bazı şer'î metinler, her ne kadar söz konusu fetvalar ile ya-
kından ilişkili iseler de İslami bankacılık ve finans ürünlerine
dair fetvalarda gözardı edilmişlerdir. Örneğin, şer'î metinler çok
açık bir şekilde belirtmektedir ki satış ve borç akitlerini bir işlem
içerisinde birleştirmek gayrimeşrudur: “لا يَحِلُّ سَلْفٌ وَبَيْعٌ”¹¹ (satış
ve borç akdini birleştirmek yasaklanmıştır) ve bu bağlamdaki sa-
tış akdi, fıkıh âlimleri tarafından mübadeleye dair herhangi bir
akit olarak detaylandırılır (ed-Dasukî, t.y.: 76). Buna sebep, satış
akdinin ya da mübadeleye dair akdin genelde kredi akdindeki fa-
izi temin etmek için kullanılabilmesidir. Örneğin, satış akdinde
faiz, piyasa fiyatından yüksek ya da alçak bir fiyat talep edilerek
temin edilebilir. Tıpkı, borç alan ile gizlice anlaşılan borç vere-
nin ona faizsiz bir borç verirken kendisinden piyasa değerinden
daha yüksek fiyatlı bir şeyi satın almayı ya da kendisine piyasa
değerinden düşük fiyatlı bir şeyi satmasını şart koşması gibi.

Buna rağmen, bu şer'î metin çeşitli ürünler için tamamıyla
gözardı edilmiştir. Söz konusu ürünlerden biri “İslami rehin”-
dir. Burada banka sözüm ona faizsiz kredi sunmakta fakat öde-
melere karşı banka tarafından “korunak” sağlanmak üzere borç
veren değerli şeylerini teminat göstermesini şart koşmakta-
dır. Böylece banka, değerli şeylerin sözüm ona muhafazasından
alınan ücret yolu ile dolaylı olarak borçtan kâr elde edebilmek-
tedir. Bir diğer ürün, hizmet esaslı İslami kredi kartlarıdır. Kar-
tı tanzim eden banka, kredi kartını faizsiz borca dayalı olarak
sunar; fakat kart sahibini karta dâhil hizmetler için olduğu gibi
kart ile bitişik ek hizmetler için de ücretlendirir. Bu ek hizmetle-
re örnek, kart sahibinin kartı imzalaması ile hak kazanabileceği
ücretsiz şeylerdir. Bu uygulama aslında geçerlidir, bir şartla ki

11 Bu hadis birçok saygın hadis kitabında yer almaktadır: Sünen-i Ebî Dâvud (t.y., 3504) ve Sünen-i Tirmizî (t.y., 1234).

o şart da ücretlerin borç değil de hizmetler için istenmesidir. Bu şartın sağlanması için karta dâhil hizmetlerin piyasa değerinin, kartın ücretlerinden düşük olmamalıdır. Fakat uygulama düşüktür. Bu da demektir ki ücretler borçtan faiz temini için kullanılmaktadır.

Kötülüğe Giden Yolları Kapamak

Her ne kadar bu enstrüman, İslam hukukuna uyumlu ürünlerin tanımlanması ve sözleşmelerin daha önce bahsedildiği gibi kötüye kullanımının, manüpile edilmesinin önlenmesi için çok önemli olsa da İslami bankalar için çalışan İslam hukuku âlimleri tarafından yeterince ilgi görmemiştir. Bu, klasik ürünlerden asıl olarak farklılık göstermediği için eleştirilen ürünlerin varlığı ve bazı İslami finans ürünlerinin tahrif derecesinde yanlış kullanımı ile delillendirilebilir. Eğer bu enstrüman incelenmiş ve uygulanmış olsa idi bu tarz uygulamalar İslami bankaların raflarından uzaklaştırılmış ve finans işlemleri bir süzgeçten geçirilmiş olurdu.

Sonuç

Yukarıdaki tartışmadan hareketle şöyle bir sonuca varılabilir; İslam hukuku, Müslüman hukukçuları ve âlimleri kullanışlı ve pratik fıkıh enstrümanları ile donatmıştır. Eğer bunlar munasip bir şekilde kullanılırsa sıhhatli ve ihtilaftan uzak işlemler ve ürünler elde edilecektir. Fakat bu enstrümanların uygunsuz kullanımına binaen bazı ihtilaflı ürünler İslami finansın içine sızmış ve endüstrinin imajını bozmuştur. Bu talihsiz olgunun temel sebebi, içtihat alanındaki düzensizlik ve organizasyon eksikliğidir. Oysa ki bu alan muazzam derecede önemi haizdir. İslami bankacılık ve finans alanındaki içtihadın mevcut durumunu düzeltmek için aşağıdaki ivedi adımların atılması gerekmektedir:

- İslami finansa dair içtihat, kişilerce değil içtihat enstitülerince yapılmalıdır, en azından ürün seviyesinde. Bu sayede gerçekten bağımsız merkezî bir fetva kurulu, ürünleri tasdik etme ya da reddetme otoritesine sahip olacaktır.
- Bağımsız fetva kurulu, yüksek vasıfı İslam hukuku âlimlerinin yanı sıra iktisatçıları, hukukçuları ve finans uzmanlarını barındırmalı ve müstakil fetva kurulları üzerinde bağlayıcı bir otoriteye sahip olmalıdır.
- Şer'î bir yönetimin yokluğunda, uygun branşlardan yüksek vasıfı entelektüellerin oluşturduğu İslam hukuku konsülü benzeri bir yapı kurulabilir ve böylece siyaset-i şer'îye ile ilgili meseleler idare edilir. Bu yapı, İslami finans ile ilgili siyaset-i şer'îyeyi belirlemek için merkezî fetva kurulu ile iş birliğinde bulunabilir.
- Müstakil fetva kurulları ya da âlimleri tarafından verilen fetvaların hepsi merkezî fetva kurulu tarafından tetkike tabi olmalıdır. Yönetimsel anlamda bu komite, şer'î teftiş ziyaretlerini yürütme otoritesine sahip olmalıdır.
- Fetva kurullarında yer alan âlimler, küresel seviyede kabul edilebilir bir kritere bağlı olarak özel bir kurum tarafından atanmalıdır. Böylece, içtihat ya da fetva hususunda yeterliliği olmayan kurul üyeleri hariçte tutulmuş olacaktır.

İçtihat enstitüsü ve politik sistem arasındaki ayrım, müstakil İslam hukuku âlimlerince yapılan içtihatlarla ve fetvalara dair kaotik yaklaşımlara yol açmıştır. Bu düzensizlik daha önce çok fazla zarar verici değildi, fakat İslami bankaların gelişmesi ile ciddi zararlar üretti. Aynı düzensizlik ve karmaşa, kurumsal seviyede uygulanma imkânına eriştiklerinde Müslümanların işleri ile ilgili başka alanlarda da kaçınılmaz olarak yerini alacaktır. Çünkü problemlerin kökü aynıdır, bu da politik sistem ile içtihat enstitüsü arasında mevcut olan çatlaktan kaynaklanmaktadır.

Kaynakça

- Abdulsalam, A. I. A. el-İzz bin. (1999). *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm* (C. 2). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Abozaid, A., & Dasouki, A.W. (2009). A critical appraisal of the challenges of realizing maqasid al-shariah in Islamic banking and finance. *IIUM Journal of Economics and Management*, 15(2), pp. 143-165.
- Abozaid, A. (2004). *Contemporary inah: Is it a sale of usury?* Aleppo: Dar al-Mutlaqah.
- Abozaid, A. (2006). The devotional dimension in interest-oriented shariah rulings. *Journal of Islam in Asia*, 3(1).
- Abozaid, A. (2007, August). *Examining the Malaysian shariah guidelines for Islamic REITs*. Paper presented at the International Conference on Islamic Capital Market, Muamalat Institute & Islamic Research and Training Institute in Jakarta, Indonesia.
- Abozaid, A. (2008a, April). *Contemporary Islamic financing modes between contracts technicalities and shariah objectives*. Paper presented at Eighth Harvard University Forum on Islamic Finance, Harvard Law School – Austin Hall, USA.
- Abozaid, A. (2008b). Examining bay al-inah and its new applications in the Islamic financial institutions. *Journal of Al-Tamaddun*, 4.
- Abozaid, A. (2008c). Examining the new applications of sale of debt in the Islamic financial institutions. *Journal of Islam in Asia*, 5(2). Retrieved from www.abdulazeem-abozaid.com.
- Ebû Davud. (t.y.). *Sünen-i Ebi Dâvud*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- el-Butî, M. S. R. (1982). *Davâbitu'l-maslaha fi's-şeri'ati'l-İslamiyye* (4. baskı). Beyrut: er-Risâle.
- ed-Darîr. (2009). *el-Garar ve eseruhu fi'l-'ukûd* (2. Baskı). Beyrut: Dâru'l-Cil.
- ed-Dasukî. (t.y.). *Hâsiye* (C. 3). Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye.
- el-Gazzâlî. (1413). *el-Mustasfa*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- el-Kürdî, A. (1986). *el-Medhalu'l-fikhî*. Dimaşk: Dimaşk Üniversitesi Yayınları.
- es-Suyûtî, C. *el-Eşâh ve'n-nezâir*.
- eş-Şâtîbî. (t.y.). *el-Muvâfakât* (C. 2). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- et-Tirmizî. (t.y.). *Sünen-i Tirmizî*. Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- ez-Zuhaylî, V. (1993). *el-Vasîl fî usûli'l-fikh*. Dimaşk: Dimaşk Üniversitesi Yayınları.
- İbn Cevzî. (t.y.). *el-Kavânînu'l-fikhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Nüceym. (t.y.). *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (C. 1). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İbn Kudâme. (1985). *el-Muğnî* (C. 10). Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî.
- Kamali, M. H. (1989). *Principles of Islamic jurisprudence*. Kuala Lumpur: Pelan-duk Publications.
- Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye.
- Mahmassani, S. R. (2000). *The philosophy of jurisprudence in Islam*. Kuala Lumpur: Open Press.

İslam İktisadı Kavramlarına Yeniden Bakış: Yoksulluk Örneği*

Giriş

Daha önceki bir araştırmada, çağdaş İslam iktisadının karşı karşıya olduğu en az altı zorlu mesele bulunduğunu vurgulamıştım (M. S. Salleh, 2013a). Bunlar öncelikle İslam iktisadı çerçevesi (dünya görüşü), ikinci olarak İslam iktisadında yeniden tanımlanmadan kullanılan Batı'ya ait etno-santrik kavramlar, üçüncü olarak İslam iktisadı araştırmalarında kullanılan metodoloji, dördüncü olarak İslam iktisadı politikalarının uygulanmasıyla elde edilen İslami sistemin ölçüsü, beşinci olarak İslam iktisadı programlarını uygulayarak gerçek bir İslami toplum oluşturma kabiliyeti ve altıncı olarak bizzat İslam iktisadı araştırmacılarının bilgi-uygulama dikotomisidir. Bundan daha önce, birinci meseleyi, İslam iktisadının çerçevesiyle (dünya görüşü) ilişkisi bağlamında, Batılı etno-santrik iktisat varsayımlarının (kaynakların kıtlığı ve isteklerin sınırsızlığı) benimsenmesine vurgu yaparak, ayrıca değerlendirmiştım (M. S. Salleh, 2011).

Yukarıdaki tartışmanın bir devamı olarak, bu makale, çağdaş İslam iktisadının karşı karşıya bulunduğu İslam iktisadında kullanılan kavramlarla ilgili ikinci meseleyi, yoksulluk kavramına

* İngilizce'den çeviren Şükrü Kaya.

özel atıfla irdelemeyi hedeflemektedir. Bu tartışma, İslam iktisadında gerçek başarının –mevcut örnekte yoksulluğun azaltılması– İslam öğretisine göre doğru tanımlanmış kavramlardan neşet etmesi gerektiği inancını temel almaktadır. Bunun için, makale üç bölüme ayrıldı. İlk bölüm, İslami bağlamda yeniden tanımlanmış kavramları kullanma gerekliliğine değinirken, ikinci bölüm yoksulluk kavramının İslami açıdan yeniden tanımlanmasına ve üçüncü bölüm İslami bağlamda yeniden tanımlanmış yoksulluk kavramının yoksulluğun azaltılması yönündeki girişimler üzerindeki etkilerine ayrılmıştır.

İslam İktisadında Kavramları Yeniden Tanımlama İhtiyacı

İslam iktisadı çerçevesinde ve İslami kalkınma, bankacılık ve finans gibi bağlantılı alanlarda, Batılı etno-santrik kavramların yaygın şekilde kullanıldığı görülmektedir. Büyüme, kalkınma, tüketici davranışları, sivil toplum, yaşam kalitesi, servet yönetimi, varlık yönetimi, kurumsal sosyal sorumluluk vb. kavramlar, İslami öğretiye göre yeniden tanımlamaya tabi tutulmadan rastgele kullanılagelmıştır.

Örneğin, bir araştırmacı İslami pratiğin Müslüman girişimcilerin başarısı üzerindeki etkilerini çalışmaktadır, fakat girişimci kavramı ve kullanılan başarı göstergeleri hâlâ yeniden tanımlanmamış klasik kavram ve göstergelerdir (örnek olarak bkz. Abdul Hamid, 2011). Benzer şekilde, bir başka araştırmacı zekâtın, zekât verilenlerin (*esnaf*) yaşam kalitesi üzerindeki etkilerini çalışmaktadır; ancak, yaşam kalitesi kavramı İslami öğretiler parâlelinde tanımlanmamıştır (bkz. Wahid, Ahmad ve Noor, 2004). Bunun yerine, kullanılan yaşam kalitesi göstergeleri, Birleşmiş Milletler, Dünya Bankası ve Birleşik Devletlerin Ekonomik Planlama Kurumu¹ tarafından ortaya konan klasik göstergelerdir. Bu

1 Göstergeler arasında taşımacılık, iletişim, sağlık, eğitim, konut edindirme ve sos-

meyanda Wahid, Ahmad ve Noor (2004) tarafından yapılan araştırmada, Burnel ve Galster (1992) tarafından geliştirilen klasik göstergelerin, araştırılan zekât verilenlerin yaşam kalitesini ölçebileceği kabul edilmektedir.²Zekâtla ilgili çalışmalarda da aynı sorunlar görülebiliyor. Örneğin, zekâtın adil gelir paylaşımındaki rolü irdelenirken, genel denge modeli, Pareto verimliliği, Diamond kriterleri, Ponzi oyunu ve Walras Yasası gibi Batılı araçlar kullanılmaktadır (bkz. Al-Zoubi, Hassan, Al-Zu'bi ve Maghyreh, 2008). Benzer şekilde, zekât kurumlarının performansı üzerine bir araştırmada Mac Kinsey 7S modeli ölçüm aracı olarak kullanılmış ve zekât kurumlarının performans ölçümü Batılı araçların ihtiyarına bırakılmıştır (bkz. S. Hj. M. Salleh ve Aziz, 2011).

Bu sorun yoksulluk örneğinde de yaygın şekilde görülüyor. Zekât ve vakıf gibi İslami kurumlar yoksulluğu azaltıcı araçlar olarak değerlendirilmesine rağmen, yoksulluk kavramı, sorgulanmaksızın konvansiyonel biçimiyle kabul edilip benimsendi. Örneğin bir araştırmacı yoksulluk sorununu vakıflar yoluyla aşmayı öngörüyor, ancak yoksulluk kavramı İslam'a göre yeniden tanımlanmıyor (bkz. Nijerya'da yoksulluğu azaltmak için İslami bir mikro yatırım modeli geliştiren Muhammad, 2012). Yoksulluğu zekât yoluyla azaltmayı öneren yazarlar da bulunuyor, fakat gerekçelerini ortaya koyarken klasik iktisat mantığından hareket ediyorlar (örnek olarak bkz. Ahmad, Hassan ve Shahed 2006: 19). Bunlara göre fakirlerin zekât yoluyla maddi açıdan desteklenmesi, klasik iktisat teorisinde öngörüldüğü şekliyle ekonomik bir döngüyü harekete geçirecektir. Yoksulların finanse edilmesinin tüketimi, toplam talebi, istihdamı, üretimi, yaşam standardını

yal katılımın yanısıra su ve elektrik temini, kendini yükseltme, sağlıklı yaşam biçimi, bilginin erişilebilirliği ve erişim özgürlüğü, temel ihtiyaçların üzerinde yaşam standardına sahip olma ve sosyal mutluluğa ulaşmada rol oynayan bireysel psikoloji yer almaktadır.

2 Burnel ve Galster (1992) tarafından geliştirilen göstergeler arasında gıda, eğitim, sağlık, konut edinme, içsel haz vb. süreçlerin yaşanmasındaki mutluluk ve rahatlık seviyesi bulunmaktadır.

artırabileceği ve sonuçta ortaya yüksek üretimli bir ekonomi çıkarılabileceği söylenmektedir. Tüketim, toplam talep, istihdam, üretim ve yaşam standardı kavramları İslami açıdan tanımlanmamıştır. Klasik iktisadın tüketimin ve üretimin maksimize edilmesini öngören temel varsayımı korunmaktadır. Zekât, doğrudan veya dolaylı yoldan İslam iktisadi sistemini değil klasik iktisadı destekleyebileceğinin ve İslam'a yabancı bir dış kültüre sahip bir toplum geliştirebileceğinin farkına varılmadan kullanılmaktadır. Yoksulluğun sadece maddi varlıklar ve hizmetler açısından değerlendirilemeyeceği, aynı zamanda manevi varlık ve yoksulluktan da söz edilebileceğinin farkında olursa da, yoksulluk kavramını bu farkındalık üzerine bina etmekten özellikle kaçınılmaktadır (örnek olarak bkz. H. Ahmed, 2004: 20). Bunun yerine, zekâtın yoksulluğun azaltılmasına katkısı hâlâ iki klasik ölçütle değerlendirilmektedir. Bunlardan ilki, Gayri Safi Yurtiçi Hâsıla (GSYİH), diğeri ise ekonomideki yoksulların sayısıdır. GSYİH'in düşük ve yoksul sayısının yüksek olduğu bir ortamda, zekâtın yoksulluğu azaltma potansiyelinin düşük olduğu belirtilmektedir (H. Ahmed, 2004: 16). GSYİH ve yoksul kavramları ise İslami açıdan tanımlanmamıştır. Yukarıdaki eğilimin sonucu olarak, İslami olduğu söylenen girişimlerin çıktısı veya nihai ürünü İslami tanıma göre değil klasik tanıma göre değerlendirilmektedir.³

Yukarıdaki yaklaşımın savunucuları, genelde İslami akideye veya şeriata aykırı olmadığı müddetçe bunu yapmakta sorun olmadığı argümanına sarılıyorlar (örnek olarak bkz. A. R. Y. Ahmed, 2002; Chapra, 2001: 39).⁴ Dahası, bazıları Hz. Peygamber

3 İslam iktisadında yeniden tanımlanmamış klasik kavramların kullanımına ilişkin olarak buna çok benzer bir başka örnek için bkz. M. S. Salleh (2011b).

4 A. R. Y. Ahmed (2002), İslam iktisadının şariat ilkeleriyle klasik iktisadın özel bir bileşimi olduğunu iddia etmekte ve klasik iktisat kavramlarının İslam ilkeleriyle çelişmedikleri müddetçe İslam iktisadında benimsenebileceği şeklinde bir duruşu savunmaktadır. Chapra (2001: 39) da aynı fikirdedir. İslam iktisadının, genel aklın bir parçası hâline gelmiş klasik iktisat teorilerini, İslami dünya görüşünün mantıklı altyapısıyla çatışma içinde olmadıkları takdirde, benimseyebileceğini ifade etmektedir.

(s.a.v)'in kendisinin cahiliye devri uygulamalarını eklektik olarak sünnetine dâhil ettiğini, bunun da Müslümanları Müslüman olmayanlardan öğrenmeye teşvik eden bir faktör olduğunu iddia ediyorlar. İntibakçılığı ve metodolojik eklektizmi şekillendiren ve böylelikle bir tür fıkıh temelli neoklasik iktisadı ortaya çıkaran iki temel argüman bunlardır.⁵

Ancak, bu argümanlar üzerine düşünmek, bizi böyle bir inancın en az iki yanıltıcı kusur ile malul olduğunu gösteriyor. Birincisi, İslam iktisadına sokulan Batılı etno-santrik kavramların İslam *akidesi* ve şeriat ile gerçekte çelişmediğine inanmak doğru değil. Pek çok destekçisinin yaptığı gibi, sadece operasyonel düzeyde (*fıkıh*) bakıldığında bu doğru olabilir. Fakat, epistemolojik ve felsefi düzlem (*tevhid*) dikkate alınırsa cevap farklılaşır. Batı'ya ait etno-santrik kavramlar Batılı epistemolojik ve felsefi köklere (*tasavvur*) sahipken, İslami kavramlar öncekiyle sadece farklılaşmakla kalmayıp aynı zamanda çelişen İslami epistemolojik ve felsefi köklere (*tasavvur*) sahiptir. Bu gerçek, kavramlar için de aynen geçerlidir. Kısmen bu nedenle Batılı etno-santrik kavramların İslami epistemolojik ve felsefi kökler baz alınarak yeniden tanımlanması gerekmektedir. Bu yapılırsa kavramların tüm anlamı değişecek ve bu bağlamda artık çelişki içermeyen kavramların benimsenmesi de bir sorun teşkil etmeyecektir. Benzer kalan sadece terim olurken, anlam tamamıyla farklı olacaktır. Aslında, bu düşünce okulunun bazı üyeleri *tasavvur* gibi bazı kavramların başka bir terimle değiştirilemeyeceği veya başka bir dile tercüme edilemeyeceği görüşündedir.

5 Böyle bir olgu bir ölçüde, doğrudan veya dolaylı olarak, Muhammad Abdul Mannan (1984), Muhammad Nejatullah Siddiqi (1988) ve Monzer Kahf (1987) gibi önceki İslam iktisatçılarının tutumuna atfedilebilir. Muhammad Abdul Mannan Batılı ekonomistlerin düşüncesini ödünç alarak eklektik bir yaklaşım benimserken, Muhammad Nejatullah Siddiqi ve Monzer Kahf neoklasik kavramları fıkıhla bütünleştirmekte ve fıkıh temelli neoklasik iktisat olarak bilinen yaklaşımı ortaya koymaktadır -bu yaklaşım ana akım İslam iktisadının da temelini oluşturmaktadır-.

İkinci olarak, Hz. Peygamber (s.a.v) devam ettirdiği bir kısım cahiliye uygulamaları, bazı terimler değişmeden kalmış olsa bile epistemolojik ve felsefi köklerindeki değişiklikler sonrasında kabul edilmiştir. Bu durum örneğin tavaf, evlilik, *zihar*, *kısas*, miras, alışveriş, soyluluk kavramı (*kerem*), savaş, sosyal ilişkiler, kölelik ve *akile* kavramları için geçerlidir. Tablo 1’de gösterildiği üzere, Mohd Shukri Hanapi (2012) kavramların yalnızca isimlerinin ve terimlerinin aynı kaldığını, yapılarının ve kökenlerinin ise Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından İslami *akide*, *ibadet* ve *ahlâk* prensiplerine göre yeniden şekillendirildiğini tespit etmiştir. Bu nedenle, Hz. Peygamber (s.a.v)’in cahiliye döneminde uygulanan bazı kavramları benimsediği argümanı temelinde Batılı etno-santrik kavramları kabullenmenin doğru olduğunu iddia etmek hatalıdır. Tablo 1, bu kavramların ancak epistemolojik ve felsefi kökleri değiştirilerek benimsendiğini ve bunun uygulanan kavramların tümüyle değişmesi anlamına geldiğini açıkça göstermektedir.

Tablo 1.

İslam’da Benimsenen Cahiliye Uygulamalarının Yeniden Şekillendirilmesi

No.	Uygulama Türü	Cahiliyedeki Uygulama Kavramı	İslam’daki Uygulama Kavramı
1.	<i>Tavaf</i>	Vücuda çiviler geçirilerek çıplak şekilde yapılırdı. Onlara göre günah hâlinde giyilen kıyafetlerle tavaf yapılamazdı (İsmail, 2011).	Tüm fizikî avret yerleri örtülü olarak tavaf yapmak zorunludur (Araf, 7/31).
2.	<i>Evlilik</i>	Bir erkek istediği kadar kadınla evlenebilirdi. Bir kısmının yüzlerce karısı vardır (Musa, 2009).	Bir erkek belli bir anda dörde kadar kadınla evli olabilir. Ancak, erkeğin heves ve fantazilerini memnun etmek için kadınlara zulmeder şekilde olamaz (Nisa, 4/3).

3.	<i>Zihar</i> (erkeğin karısını annesi veya kız kardeşleri gibi kendine mahrem olan kişilerle bir tutması)	Zihar eşini boşamanın bir yöntemiymiş. Eşyle artık daha fazla birlikte olmak istemeyen bir erkek için sorunu çözenin bir yolu, eşini annesi ile bir tutan zihar ifadelerini kullanmasıydı (Nasir, 2010).	Zihar boşanmak için bir yol değildi, ancak kefaret (ceza) uygulanır (Mücadele, 58/1-4).
4.	Kıyas	Bir kabile üyesi öldürüldüğünde, o kabilenin üyeleri katilin kabile-sinden öldürebildiği kadar kişiyi öldürerek öç alabilirdi (Nuralhadi, t.y.).	Sadece suçu işlediği sabit olan kişi ölüm cezasına çarptırılır, çünkü İslam gerekçe-siz öldürmeyi yasaklar (Enam, 6/51).
5.	Mal dağılımı	Kadınlara zulmedilirdi. Kocasından veya aile-sinden miras alamazdı. Bunun nedeni kadınla-rın zayıf ve kabilesine faydasız addedilmesiydi (Smith, 1990: 117).	Kadınların eşleri ve ailelerinin mirasında hakkı vardır (Nisa, 4/11, 12, 176).
6.	Alışveriş	Tefecilik ve özellikle ağırlık ölçümünde al-datma yoğundu (Sobri, 2009).	Alışveriş caiz, tefeci-lilik yasaktır. Ayrıca, İslam ölçülerin tam ve eksiksiz olması gibi alışveriş etiği de sunmaktadır (Bakara, 2/275).
7.	Kerem (Soyluluk)	Soyluluk zenginlik, ma-kam ve çocuk sayısı-la kazanılırdı (Izutsu, 1964: 36-38).	Soyluluk Allah indin-deki takva (dindar-lık) ileldir (Hucurat, 49/13).



8.	Savaş	Savaşlar gurur ve “asabiye” ruhu için yapıldı. Ayrıca, soylu bir meslek olarak görüldü.	Dinin kutsallarını, ırk ve toplumu saldırılara karşı korur. İzlenmesi zorunlu bazı emirler de bulunmaktadır (Bakara, 2/190, 193, 224).
9.	Sosyal ilişkiler	Her bir kabile içinde ayrılmış yaşam vardı. Her bir birey kendi kabilesi ile çok gurur duyardı ve diğerlerine karşı önyargılı idi. Bu da haklı veya haksız bir kabileye karşı taraflı olma sonucunu getiriyordu. Bu durum kabileler arasında düşmanlık sebebiydi.	Medine’deki Müslümanlar ırk ve kabilelerden bağımsız bir İslam toplumu inşa etmeyi başarmıştı. Kabilelere sadakat, yerini kardeşlik bağına bırakmıştı (Hucurat, 49/10). Örneğin Hz. Peygamber (s.a.v) <i>Ensar ve muhacirler</i> arasında başarılı bir kardeşlik bağı oluşturmuştu.
10.	Kölelik	Sahip-köle ilişkisi zulme, horlamaya ve sömürüye dayalıydı. Örnek olarak, biri borçlarını ödeyemediğinde veya iflas ettiğinde köleleştirilebilirdi. Kölelik bir suç karşılığı ceza da olabilirdi. Ayrıca, bir kabile üyesi daha güçlü bir kabile tarafından ele geçirildiğinde, o kişi ve kabilesi köleleştirilebilirdi.	İslam köleliği kaldırmadı, ancak köleler de iç dünyası özgür insanlarla aynı insanlar olduklarından köleliğe ilişkin yasalar ve kuralları vardır. Allah (c.c.) kölelerin sahipleri tarafından sömürülmesini yasaklar (Nur, 24/33).
11.	Akile (Cinayet tazminatı veya Kan Parası)	Bir cinayet gerçekleştiğinde, katilin maktulün ailesine diyet ödemesi gerekirdi. Bu diyet katilin kabilesinin üyelerinden toplanırdı.	Tazminat sadece baba tarafından (asabeneş) aklı başında kimselerden toplanabilir (Hanafi ve Abdul Latif, 2003: 14-15).

Yoksulluk Kavramının Yeniden Tanımlanması

Yukarıdaki tartışma, İslam iktisadındaki tüm kavramların İslam öğretilerine göre yeniden tanımlanması gerektiğini desteklemektedir. Yoksulluk söz konusu olduğunda; İslam iktisatçıları'nın yoksulluğu tanımlamak için çeşitli teşebbüslerde bulunduğu yadsınamaz. Yine de, anlamları yeniden tanımlanmamış klasik kavramlarla karıştırdıkları görülmektedir. Örneğin, Ataul Huq (1996: 225) yoksulluğu “geçim seviyesinin altındaki yaşam düzeyi” olarak tanımlamaktadır. Zainul Abedin Patel (1983: 4) ise “dayanılabilir ve anlamlı bir varoluşu sürdürmek için gereken materyallerin yetersizliği veya eksikliği” tanımını getirmektedir. Monzer Kahf (2002: 22) yoksulluğu, bir kişinin “ihtiyaçlarını kendi imkânlarıyla karşılayamaması” olarak görmektedir. Tanımlarındaki kullandıkları “yaşam düzeyi, geçim seviyesi, dayanılabilir ve anlamlı varoluş, ihtiyaçlar ve imkân” gibi kavramlar, bırakın İslami açıdan yeniden tanımlamaya tabi tutulmayı, klasik kavramların anlaşıldığı biçimde anlamlandırılmaktadır.

Yoksulluk kavramının üzerine düşünmek, normal olarak yoksul (*miskin*) ve ihtiyaç sahibi (*fakir*) gibi kavramları gündeme getirmektedir. Örneğin Monzer Kahf (2002: 22), bir kısım düşünürün *miskini* servet ve gelir anlamında ihtiyaç duyduğundan daha azına sahip kimse olarak, *fakiri* ise hiçbir şeyi olmayan kimse olarak tanımladıklarını söylemektedir. Bir başka grup âlim ise *miskini*, *fakirden* daha kötü bir durumda olarak tasvir etmektedir. Bakıldığında, *miskin* ve *fakir* terimlerini kavramlaştırma çabalarının al-Rafi'i (t.y.), Gazzâlî (İmam al-Ghazali, 1988) ve İbn Manzur (1996) gibi ilk dönem âlimlerinin yaptığına çok benzediği görülmektedir. *Miskin* ve *fakirin* etimolojik perspektiften tanımlanması yanında, her iki grubun yoksulluk düzeyi üzerinde de fikir yürütmektedirler.⁶ Ancak, çağdaş âlimlerden farklı olarak, ilk dö-

6 Örneğin, İbn Manzur (1996) yoksul (*miskin*) ve ihtiyaç sahibi (*fakir*) kimselerin yoksulluk düzeylerine ilişkin üç görüş olduğuna inanmaktadır. Birincisi, Yunus, İbn al-Sakit, Ebu Hanife ve İmam Malik tarafından savunulduğu şekliyle *fakirin* *miskinden* daha iyi durumda olduğu; ikincisi El-Asma'i, Ahmed bin Ubeyd, Ebu

nem âlimlerinin değerlendirmeleri Kur'ani ve ilahî argümanlara görece daha fazla yer vermektedir. Örneğin, Gazzâlî (1988) miskin ve fakir kavramlarını tanımlarken fakirliğin sadece insanlara atfedilebileceğini, servetin ise sadece Allah'a (c.c.) ait olduğunu dile getirmektedir. Ona göre, gerçek mutlak fakir, Allah'a (c.c.) ihtiyaç hissetmeyen kimsedir. Bu görüş, tüm yaratılmışların yaratıcısına ihtiyaç duyduğu gerçeğine dayanan İslami dünya görüşüyle uyumludur; bu nedenle her bir inanan kendini *el-fakir ilallah* veya *el-fakir ila rabbihi* (Allah'a ihtiyaç duyan, Rabbine ihtiyaç duyan) olarak görebilir (Adam Sabra, 2000: 9-10).

Yukarıda bahsettiğimiz şekliyle Kur'ani ve ilahî argümanlara dayanış, yoksulluk kavramının maddi varlıkların ötesine geçerek manevi boyutları da kapsayacak şekilde tanımlanması gereğini göstermektedir. Yoksulluğun manevi boyutunun farkında olan çağdaş âlimlerin de olduğu reddedilemez. Bunlar arasında, İslam'ın yoksulluğu insanın yaratıcısına olan sadakatının test edilmesi olarak gördüğünü söyleyen Siddig Abdelmageed Salih (1999: 91) ve Munawar Iqbal (2002: 12) sayılabilir. Chapra'nın (1980) İslam'ın manevi ve dünyevi işlere eşit vurgu yaptığı şeklindeki beyanını alıntılamanı Habib Ahmed de (2004) aynı fikirdedir ve İslam'daki zenginlik/yoksulluk kavramının sadece mal ve hizmetlerden yoksun olmayı değil manevi zenginlik eksikliği/yoksulluk olgusunu da içerdiğinin farkındadır. M.A. Mannan (1988) ise Ebu Hureyre'den rivayet edilen şöyle bir hadis aktarmaktadır: "Zenginlik dünyevi malların çokluğunda değil, kalbin zenginliğindedir."

Bekir, al-Farra, İmam Şafii ve İmam Ahmed bin Hanbel'in savunduğu üzere miskin fakirden daha iyi durumda olduğu; üçüncüsü de İbn Arabî'nin savunduğu şekliyle miskin ve fakirin aynı durumda olduğu yönündedir. Adam Sabra (2000: 9-10) İmam Şafii ve Ebu Hanife'nin benzer pozisyonları savunduğunu ifade etmiştir. Fakir ve miskin kavramlarının tanımına ilişkin daha fazla tartışma için genelde miskin ve fakir kavramları arasında fazla bir fark bulunmadığını savunan Muhammad A. Shahbudin (1997), M.K. Muhsin (2004) ve Yusuf el-Kardavi (Yusuf Qardhawi, 1980) gibi isimlerin eserlerine bakılabilir. Her iki grup da ekonomik açıdan kötü durumdadır, yoksulluk ve yoksunluk içindedir.

Buna rağmen, İslam iktisatçılarının neredeyse hiçbiri farkında oldukları manevi boyutların üzerine derinlikli olarak eğilmemekte, dünyevi ve uhrevi işler arasındaki ilişkiyi yoksulluk bağlamı içinde ciddi bir biçimde ele almamaktadır. Örneğin, Habib Ahmed (2004: 20) yoksulluğun İslam'daki manevi boyutu da içeren geniş anlamının tamamen farkındadır. Ancak, bu farkındalığı sadece aklında tutmakta ve yoksunluk olgusunu sadece ekonomik manada ele alarak değerlendirmektedir. Afzalur Rahman'ın (1974) bireylerin maddi yaşamlarını iyileştirerek manevi yaşamlarını da iyileştirebileceği şeklindeki beyanına dayanmaktadır. M. A. Mannan da (1988: 305-306) İslam'da insanın yoksulluğunun hem maddi hem de kültürel ve manevi yoksullukla ilgili olduğunu ve mal çokluğunun zenginliği sağlamaya yetmediğini kabul etse de, değerlendirmesine kültürel ve manevi yoksulluğu dâhil etmekten kaçınarak sadece maddi yoksulluğa ve buna yönelik İslami yanıtlara odaklanmaktadır.

Özetlemek gerekirse İslam iktisatçıları arasında yoksulluk kavramına ilişkin tartışmaların devam ettiği yadsınamaz. Yine de, manevi boyutlarına ilişkin derinlikli bir açılım yapılmadığından, yoksulluğun İslami açıdan kapsamlı bir tanımının yapılması çok arzu edilecek bir girişimdir. Bu eksikliğin, yoksulluk kavramının hem maddi hem de manevi boyutları içerecek şekilde yeniden tanımlanması yoluyla düzeltilmesi gerekmektedir. Bunun yollarından biri Hz. Peygamber (s.a.v)'in yoksulluğa ilişkin yaklaşımını araştırarak başlamaktır. Bu yeniden tanımlama işlemi için dört vaka herhâlde yeterli bir temel oluşturabilir. Birinci olayda bir adam Hz. Peygamber (s.a.v)'e gelerek ihtiyaçlarını karşılamak için yardım ister, fakat Hz. Peygamber (s.a.v) adamın sahip olduğu az bir eşya için bizzat açık artırma yaparak elde edilen gelirle bir balta almak suretiyle çalışmasını ister. İkinci vaka, Hz. Peygamber (s.a.v)'in *suffe ehli* denilen bir grup fakir sahabenin maddi kazanç için çalışmak zorunda kalmadan yaşamasına izin vermesidir. Üçüncü vaka, Hz. Peygamber (s.a.v)'in Salebe adındaki bir sahabenin zengin olması için kendisine dua etmesi tale-

bini karşılamada tereddüt etmesidir. Dördüncü olay ise Hz. Peygamber (s.a.v)'in zengin sahabelerden Abdurrahman bin Avf'ın yoksul olma niyetini yasaklamasıdır.

Bu dört olayda Hz. Peygamber (s.a.v) farklı kişilere karşı yoksullukla ilgili olarak farklı tavırlar aldığı açıktır. Allah'ın elçisi neden ilk vakadaki kişinin çalışmasında ısrar ederken, suffe ehlinde aynı şeyi yapmadı? Allah'ın elçisi Salebe'yi zengin olmaktan caydırmaya çalışırken, neden Abdurrahman bin Avf'ın fakirleşmesine izin vermedi?

Bu farklı muamelelerin araştırılması, bizi tavır farklılıklarının manevi sebeplerle gerçekleştiği yorumuna götürmektedir -yani Hz. Peygamber (s.a.v)'in muhatap olduğu kişilerin iman ve takva derecelerine-. İlk olaydaki adamın çalışması istendi, çünkü yoksulluk kendisine sorun oluyordu ve sonunda içinde bulunduğu topluma dert açması, imanını ve takvasını zedelemesi mümkündü. Suffe ehlinin ise "işsiz" kalmasına izin verilmişti (İslam'ın yayılmasında değer biçilemez hizmetleri olmasına rağmen, klasik iktisatta bilgileri, davaları ve cihatlarından para kazanmadıkları için bu şekilde tanımlanırlar.), çünkü bu kişiler imanları ve takvaları zayıflamaksızın ve başkalarına dert açmaksızın kanaatkârdı. Salebe'nin zengin olmasına izin verilmedi, çünkü tarihin gösterdiği üzere zenginlik imanını ve takvasını yok etti. Namazlarını ihmal etti ve zekât ödemeyi reddetti. Son olarak, Abdurrahman bin Avf'ın yoksullaşmasına izin verilmedi, çünkü servet onun dünyevi işlere dalmasına neden olmuyor ve imanına ve takvasına zarar vermiyordu. Bunun yerine, servetini İslam ve ümmet yararına *Beytülmale* cömert bir şekilde bağlıyordu.

Yukarıdaki yorum iki sonuca götürmektedir. Birincisi, yoksulluk ve zenginlik seçici bir meseledir. Bu, aşağıdaki hadis-i kutisi ile paraleldir:

Bazı kullarıma sadece yoksulluk iyi gelir, onlara zenginlik veririmsem bozulurlar. Bazı kullarıma da sadece zenginlik iyi gelir, onlara yoksulluk veririmsem bozulurlar. (Sabra, 2000: 17)

İkinci olarak, yoksulluğun İslam’a göre yeniden tanımlanması için manevi boyutun (özellikle iman ve takva boyutlarının) dikkate alınması elzemdir. Bu dikkate alınarak, İslam toplumu dört kategoriye ayrılabilir. Tablo 2’de gösterildiği üzere, ilk kategoride hem manevi hem de maddi açıdan zengin olan Abdurrahman bin Avf gibi insanlar vardır. Bu, sayılarının mümkün olduğunca artması gereken en övgüye layık gruptur. İkinci kategoride manen zengin ama madden yoksul olan suffice ehli gibi kimseler vardır. Bunlar bir sorun teşkil etmeyeceği için yalnız bırakılabilecek gruptur. Manevi zenginlikleri, maddi yoksulluklarını kontrol edebilir. Üçüncü grupta ise Hz. Peygamber (s.a.v)’e gelen kimse gibi hem manen hem madden yoksul kimseler vardır. En çok dikkat isteyen kişiler bu grupta bulunanlardır. Bunlar yardıma en çok ihtiyaç duyanlardır. Yardım almazlarsa maddi ve manevi ıstırapları, sorunların ve kaotik durumların ortaya çıkmasına neden olabilir. Dördüncü ve son grupta ise manen yoksul, madden zengin olan Salebe gibi kişiler bulunmaktadır. Bu en problemli ikinci gruptur. İyi bir maneviyatı olmaksızın, servetlerinin başkasına yararı olmaz; fakat aynı zamanda sömürü, zulüm ve kargaşalı durumlara neden olabilir.

Bu sınıflandırmadan yola çıkarak, yoksul ve yoksulluk kavramları tam olarak tanımlanabilir. Gerçek yoksullar, madden ve manen yoksul olan üçüncü gruptakilerdir. Bunları, maddi serveti olsa da manen yoksul olan dördüncü gruptakiler izler. Diğer bir deyişle, yoksulluğu azaltmaya bu zenginler de dâhil edilmelidir. Yoksullarla hem olumlu hem de olumsuz biçimlerde yakın ilişkileri vardır. Sadece madden değil manen de zenginlerse ilişki olumlu olabilir. Fakat, madden zengin oldukları hâlde manen yoksul iseler ilişki olumsuz nitelik kazanabilir. Manen zengin fakat madden yoksul olan ikinci grup ve elbette hem manen hem de madden zengin olan birinci grup yoksul olarak sınıflandırılmaz, çünkü manevi zenginlikleri bunları gerçek anlamıyla zengin kılmaktadır.⁷

7 Bununla ilgili ayrıntılı bir tartışma için bkz. M. S. Salleh (1999, 2000, 2004).

Bu nedenle yoksulluk ölçütleri sadece maddi (temel ihtiyaçlar ve imkânlar) değil manevi (iman ve takva) boyutları da içermektedir. Maddi varlıkları İslami epistemoloji ve felsefi kökler esas alınarak yeniden tanımlamak mümkünken, manevi boyut ise (en alçaktan en yükseğe) taklidi iman, iman-ı ilmi, iman-ı ayan, iman-ı hak ve iman-ı hakikat gibi inanç düzeyleri ile (yine en alçaktan en yükseğe) emmare, levvame, mülheme, mutmaine, razıye, merdiyye, kâmile gibi nefis düzeyleri ile ölçülür. Hem iman hem nefis düzeylerinin gözlenebilir ve bilimsel oldukları tartışmasızdır ve kendi ayırıcı vasıflarına sahiptir.

Tablo 2.*Yoksulluk ve Zenginlik Kategorileri*

KATEGORİLER	RUH	SERVET	NOTLAR
1	Zengin	Zengin	Övgüye en çok lâyık olan kategori. Bu sınıftaki insanlar mümkün olduğunca çok olmalıdır.
2	Zengin	Yoksul	Kendi istekleriyle bu şekilde yaşamalarına izin verilebilir, çünkü devlete veya topluma yük olmadan yaşayabilirler.
3	Yoksul	Yoksul	En olumsuz ve yardıma en muhtaç kategoridir. Devletin yardımları büyük ölçüde bunlara tahsis edilmelidir.
4	Yoksul	Zengin	En olumsuz ikinci kategoridir. Devletin tahsisatının önemli bir kısmı da, manevi zenginliklerinin artmasını sağlamak için madden zengin olduklarına bakılmaksızın bunlara gitmelidir; ki böylece zenginliklerinden bir bütün olarak devlet ve toplum yararlanabilsin.

Yukarıdaki yoksulluk tanımının kurgusu ilahî dünya görüşüne dayalı olup, dünya görüşünün dogmatik, bütünsel birleştirici, geçici ve araçsal doğası ile desteklenmektedir. Burada “ilahî” ifadesinden kasıt, yaratıcının, Allah’ın, bir olanın ve mutlak olanın kişinin işlerine dâhil edilmesi ve kabullenilmesidir. Dogmatik ifadesinden kasıt, kişinin bir inanç sistemindeki, özellikle dindeki, dogmaları kabullenmesini ifade etmektedir. Diğer şeyler yanında yoksulluğun manevi boyutunun temellendiği yer burasıdır. İslam örneğinde, dogmalar daha önce belirtildiği üzere imanın altı şartını ve İslam’ın beş şartını içermektedir. Bütünsel birleştirme ifadesi, Allah-insan arasındaki dikey ilişki (hablümminallah), insanın iç dünyasıyla kurduğu içe dönük ilişki ve yatay düzlemdeki insan-insan-doğa (hablümminannas) ilişkisi olmak üzere kişinin ilişkilerinin kapsayıcı üç boyutunun birleştirilmesine atıfta bulunmaktadır. Bu üç ilişki insan yaşamının tüm yönlerini kapsamakta, böylece ruhsal fakirlikten, servet fakirliğine kadar yoksulluğun tüm yönlerini kapsamlı bir şekilde içermektedir. Geçici ifadesinden kasıt, hayat yolculuğu ve ebedi âleme geçmeden önce bu dünyada geçici olarak durmaktır. Yoksulluk meselesi bu nedenle geçici bir sorun olarak görülür. Allah’tan bir sınav ve yoksulluk sorununu ilahî dünya görüşü çerçevesinde yönetmeyi başarabilirse insanın Allah katındaki değerini artırması için verilmiş bir fırsat olarak değerlendirilebilir. Araçsal ifadesi birinin tüm eylemlerinin bir ibadet aracı olarak görülmesine ve insanın işlevlerinin kul ve Allah’ın halifesi olarak değerlendirilmesine atıfta bulunur. Buna fakirliğin azaltılması amaçlı eylemler de dâhildir. Yoksulluğun tanımına ilişkin kurgunun bu beş temeli, yeni bir yoksulluk yönetimini gerektirecektir.⁸ Yoksulluk sorunu bu epistemolojik ve felsefi kökler baz alınarak yönetilmeye başlarsa çıplak gözle görülemese de Allah’ın lütfu zaten kazanılmış olacaktır.

8 Yoksulluğun bu yeni İslami yönetim biçimine ilişkin daha fazla tartışma için bkz. M. S.Salleh (2012, 2013b).

Yoksulluk Kavramının Yeniden Tanımlanmasının Politik Etkileri

Yoksulluğun yukarıdaki gibi yeniden tanımlanması en az üç politika etkisine sahiptir. Birincisi, gerçek yoksul grubu belirler ve böylece yoksulluk azaltma için hedef grup doğru bir şekilde seçilebilir. İkinci olarak, doğru hedef grubunun seçilmesiyle, kaynaklar gerçekten yoksullara gidecek şekilde hatasız şekilde tahsis edilmiş olur. Sonuç olarak, kaynak dağıtımındaki israf önlenir ve verimli kaynak tahsisi sağlanabilir. Üçüncü olarak, yoksulluk azaltmada teşhis, reçete ve uygulama aşamaları maddi ve manevi boyutları birleştiren bütüncül bir perspektiften doğru bir şekilde yerine getirilebilir.

Sonuç

Yukarıdaki tartışmalar İslam iktisadındaki tüm kavramların yeniden tanımlanmasının sadece makul değil daha önemlisi zorunlu olduğunu göstermektedir. İslam iktisadındaki araçların önemi ve etkinliğini vurgularken argümanları Batılı etno-santirik tanımlara sahip kavramlara dayandırmak elbette haksızlıktır. Bu makalede, İslam iktisadındaki tüm kavramların yeniden tanımlanmasını desteklemek üzere yoksulluk kavramına özel vurgu yaparak bu mesele incelenmiştir. Bu konu nadiren ele alınmaktadır. Varsa bile, Rasul Shams (2004) ve Dayangku Aslinah Abd. Rahim (2007) gibi sadece İslam iktisadı kavramının kendisi için veya Abdul Azim Islahi (1998) gibi İbn Teymiyye benzeri ilk dönem âlimlerinin iktisadi kavramlarına yönelik veya Jamal Khwaja (t.y.) tarafından yazıldığı üzere İslami iktisat sistemi kavramına yönelik olup, İslam iktisadında kullanılan kavramları kapsamamaktadır. Genel olarak bugüne değin yapılan çalışmaların paradigma (tevhit) yerine daha çok teknik konulara (fıkıh) eğildiği söylenebilir. Artık içinde bulunduğumuz vakit ikisini dengelemenin tam zamanı.

Kaynakça

- Abd.Rahim, D. A. (2007). *An analysis on selected fundamental concepts in Islamic economics*. Paper presented at 2nd Islamic Conference 2007 (iECONS2007). Faculty of Economics and Muamalat, Islamic Science University of Malaysia.
- Abdul Hamid, S. bin. (2011). *Penghayatan agama sebagaimotivasikeinginan Pencapaian: Kajianusahawanmelayumarakedah*. Doctoral dissertationsubmitted to Department of Aqidah and Islamic Thought, Academy of Islamic Studies, Universiti Malaya.
- Ahmad, A. U. F., Hassan, M. K., & Shahed, A. K. M. (2006). Zakah and re-distributive justice in Islam. *The Journal of Muamalat and Islamic Finance Research*, 3(1), 1-22.
- Ahmed, A. R.Y. (2002). A methodological approach to Islamic economics: Its philosophy, theoretical, construction, and applicability. In H. Ahmed (Ed.), *Theoretical foundations of Islamic economics* (pp. 19-59). Jeddah, Saudi Arabia: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.
- Ahmed, H. (2004). *Role of zakah and awqaf in poverty alleviation*. Jeddah, Saudi Arabia: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.
- Al-Rafi'i. (n.d.). *Al-mishbahul munir*. Mesir: Darul Ma'arif.
- Al-Zoubi, H. A., Hassan, M. K., Al-Zu'bi, B., & Maghyreh, A. (2008). Debt, zakat and optimal taxation in Islamic economy. *Thoughts on Economics*, 18(3), 69-82.
- Burnel, J. D., & Galster, G. (1992). Quality of life and urban size: An empirical note. *Urban Studies*, 29, 727-735.
- Chapra, M. U. (1980). Islamic welfare state and its role in the economy. In K. Ahmad (Ed.), *Studies in Islamic economics* (pp. 195-222). Leicester, UK: The Islamic Foundation.
- Chapra, M. U. (2001). *What is Islamic economics?* Jeddah, Saudi Arabia: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.
- Hanapi, M. S., & Abdul Latib, M. T. S. (2003). *Kamus istilah undang-undang jena-yahsyari'ah (hudud, qisas dan takzir)*. Kuala Lumpur: Zebra Editions Sdn. Bhd.
- Hanapi, M. S. (2012, November). *From jahiliyyah to Islamic worldview: In search of an Islamic educational philosophy*. Paper presented at 2nd International Conference of Sultan Omar 'Ali Saifuddin Centre for Islamic Studies (SOASCIS), Universiti Brunei Darussalam (UBD), Brunei.
- Huq, A. (1996). Poverty, inequality and role of some of the Islamic economic institutions. In M. A. Mannan, & M. Ahmad (Eds.), *Economic development in an Islamic framework* (pp. 224-244). Islamabad, Pakistan: International Institute of Islamic Economics, International Islamic University.
- Ibn Manzur. (1996). *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Imam al-Ghazali. (1988). *Ihya' ulum ad-din* (Vol. 7). Indonesia: Penerbit Asli.

Iqbal, M.(2002).Introduction. In M. Iqbal (Ed.), *Islamic economic institutions and the elimination of poverty*. Leicester, UK: The Islamic Foundation.

Islahi, A.A. (1998). Economic concepts of Ibn Taimiyah .*Journal of Islamic Economics*,10, 67-72.

Ismail, J. (2011). Amalanbid'ahkeagamaan zaman jahiliyah.Retrieved October 4, 2012,from <http://tafaqquhilmu.blogspot.com/2011/10/amalan-bidah-keagamaan-zaman-jahiliyah.html>

Izutsu, T. (1964).*God and man in the Koran: Semantics of the Koranic weltanschauung*. Tokyo: Keio Institute of Cultural Studies.

Kahf, M.(1987, July).*Islamic economics: Notes on definition and methodology*. Paper presented at the International Workshop on the Methodology of Islamic Economics, Bayero University, Kano, Nigeria.

Kahf, M.(2002).*Economics of zakah – A book of readings* (2nd ed.). Jeddah, Kingdom of Saudi Arabia: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.

Khwaja, J. (n.d.). *The concept of the Islamic economic system*.Retrieved February 4, 2013, from http://www.jamalkhwaja.com/jamalbooksite/Free_Downloads_files/TheConceptOfTheIslamicEconomicSystem.pdf. on.

Mannan, M. A. (1988).The economics of poverty in Islam with special reference to Muslim countries.In M. Iqbal (Ed.), *Distributive justice and need fulfilment in an Islamic economy*.Islamabad, Pakistan: International Institute of Islamic Economics and Leicester. Revised Edition, UK: The Islamic Foundation.

Mannan, M. A.(1984).*The making of an Islamic economic society*. Cairo, Egypt: International Association of Islamic Banks.

Muhammad, A. D.(2012). *Challenges of microfinance and the prospects of developing and introducing an Islamic micro-investment model in Nigeria*.Doctoral dissertationsubmitted to Kuliyyah of Economics and Management Science, International Islamic University Malaysia.

Muhsin, M. K. (2004). *Menyayangi dhuafa*.Jakarta: Gema Insani.

Musa, I. (2009). *Poligamimenuruthukumadatdanemosi*. Retrieved October 9, 2012, from <http://jalanakhirat.wordpress.com/2010/03/08/poligami-menu-rut-hukum-adat-dan-emosi/>

Nasir, Z. M.(2010). *Zihar: Amalanmasyarakatjahiliyah*. Retrieved October 14, 2012, from <http://zulhazmimohdnasir.blogspot.com/2010/03/zihar-amalan-masyarakat-jahiliyah.html>

Nuralhadin.d.*Undang-undangjenayah Islam mengenaijenayahqisasbunuh*.RetrievedOctober 2, 2012, from <http://ustazabdulwahab.wordpress.com/jenayah/hukuman-qisas/>

Patel, Z. A. (1983). *Small kindnesses – Poverty and Muslim charity*. Nuneaton, UK: Muslim Venture Publications.

Qardhawi, Y.(1980). *Problema kemiskinan: Apa konsep Islam* (trans.U. Fanany). Johor Baharu: Pena Mas Malaysia.

Rahman, A. (1974). *Economic doctrines of Islam* (Vol. 1). Lahore, Pakistan: Islamic Publications.

Sabra, A. (2000). *Poverty and charity in medieval Islam – Mamluk Egypt, 1250-1517*. Cambridge UK: Cambridge University Press.

Salih, S. A.(1999). *The challenges of poverty alleviation in IDB member countries*. Jeddah, Kingdom of Saudi Arabia: Economic Policy and Strategic Planning Department, Islamic Development Bank.

Salleh, M. S., &Yusoff, O. Md. (1997).The poor people's perception of poverty and its implications on the realization of Islamic development in Kelantan, Malaysia.*Humanomics*,13(3/4), 215-244.

Salleh, M. S. (1999). *Islam dankemiskinan*(Islam and poverty).*Pemikir*,18, 153-174.

Salleh, M. S.(2000). *Pembangunan zaman Rasulullahs .a.w: Antara kemiskinan-dankekayaan*(Development during the time of Prophet Muhammad p.b.u.h: Between poverty and wealth). Penang: Islamic Development Management Project (IDMP) of UniversitiSains Malaysia and The Mufti Office of Penang State Government.

Salleh, M. S. (2004). Menanganikemiskinansecara Islam (The Islamic way of handling poverty).In M. K. Mohamad, & A. S.Sarani (Eds.),*Pembasmiankemiskinan-bandardanluarbandar* (Eradication of rural and urban poverty). (pp. 51-105). Selangor DarulEhsan: InstitutPerkembanganMinda (INMIND).

Salleh, M. S.(2011a, December). Islamic economics revisited: Recontemplating unresolved structure and assumptions. Paper presented at the Eighth International Conference on Islamic Economics and Finance: Sustainable Growth and Inclusive Economic Development From an Islamic Perspective, Qatar Foundation, Islamic Research and Training Institute of the Islamic Development Bank, and International Association of Islamic Economics, Qatar.

Salleh, M. S.(2011b). Terastransformasi zakat. In M. S.Salleh, M. S. Abdullah, &dan Z.Hamat (Eds.),*Transformasi zakat: Daripada zakat saradirikepada zakat produktif*. Pulau Pinang: PusatUrus Zakat Pulau Pinang (PUZPP) &PusatKajianPengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), UniversitiSains Malaysia.

Salleh, M. S.(2012). Religiosity in development: A theoretical construct of an Islamic-based development. *International Journal of Humanities and Social Science*, 2(14), 266-274.

Salleh, M. S.(2013a,January). *Six challenges for future research in Islamic economics*. Paper presented at2nd International Conference on Islamic Economics and Economies of the OIC Countries, Kuala Lumpur, Malaysia.

Salleh, M. S.(2013b). Spirituality and the new form of poverty management. *The International Journal of Religion and Spirituality in Society*,2(2).

Salleh, S.Hj. M., & Aziz, M. G. C. Ab.(2011).Manual pengurusanagihan zakat jawhardancabaranPelaksanaannya.In M. S.Salleh, M. S. Abdullah, &Z.Hamat (Eds.),*Transformasi zakat: Daripada zakat saradiri kepada zakat produktif*. Pulau Pinang: PusatUrus Zakat Pulau Pinang (PUZPP) &PusatKajianPengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), UniversitiSains Malaysia.

Shahbudin, M. A. (1997). *Peringatandanperkhabaranuntuksimiskindansi kaya*. Johor Bahru: PerniagaanJahabersa.

Shams, R.(2004).*A critical assessment of Islamic economics* (HWWA Discussion Paper 281).Hamburg, Germany: Hamburg Institute of International Economics (HWWA).

Siddiqi, M. N.(1988). From contemporary economics to Islamic economics. In A. O. Naseef (Ed.),*Today's problems, tomorrow's solutions*. London, UK: Mansell Publishing Ltd.

Smith, W. R. (1990). *Kinship & marriage in early Arabia*. London: Williams and Norgate Ltd.

Sobri, M. A.(2009). Mengenalriba.Retrieved October 11, 2012, from <http://mashoori.wordpress.com/tag/riba/>.

Wahid, H., Ahmad, S., & Noor, M. A. M. (2004). Kesanbantuan zakat terhadapkualitihidup: Kajiankesasnaf fakir danmiskin. *The Journal of Muamalat and Islamic Finance Research*,1(1), 151-166.

İslam İktisadı Varsayımlarına Yeni Bir Bakış: Kıtlık Kavramını Yeniden Düşünmek*

Giriş

Klasik iktisat, kıtlık kavramını iktisadi problemlerin dayandığı en önemli esas olarak ele almaktadır. İktisadi problem ne üretileceği, nasıl üretileceği ve kimin için üretileceği sorularının çerçevesinden meydana gelmektedir. Bu durum, sınırsız insan talepleri ihtimalinden en iyi faydayı sağlayabilmek amacıyla, kaynakların mal ve hizmet üretmede nasıl etkili bir şekilde yönetilip işlenebileceğini gösterir niteliktedir. Kıtlık kavramı yüzyılın ikinci yarısından sonra iktisat tartışmalarında oldukça baskın hâle gelmiştir (Fischer, Dornbusch ve Schmalense, 1988). Son olarak Asad Zaman (2009) da neredeyse tüm iktisat kitaplarının kıtlık kavramını, iktisadi problemin tanımlayıcı temel ögesi olarak ele aldıklarını eklemiştir.¹

İslami dünya görüşünün İslam iktisadı hakkındaki temel mevzu ve görüşüne rağmen, birçok İslam iktisatçısı, iktisadı kıtlık çerçevesinden tanımlama eğilimindedir (Wahbalbari, Ba-

* İngilizce'den çeviren R. Firdevs Bulut.

1 Bunların arasında; kıtlık yoksa ve alternatif ulaşılabilir kaynaklar kullanılıyorsa ekonomik problem yoktur, iktisat bazı belirli kıt kaynakları tercih çalışmasıdır, iktisat bir toplumun kıt kaynaklarını nasıl idare ettiğinin çalışmasıdır, mal ve hizmet sınırlıdır ve istek sınırsızdır gibi önermeler vardır.

hari ve Mohd-Zaharim, 2013). Salleh'in (2011) ifade ettiği gibi, kıtlık önermesini kabul eden isimler arasında Monzer Kahf (1987), Muhammad Nejatullah Siddiqi (1989), Muhammad Abdul Manan (1989), Khurshid Ahmad (1992), Rafiq al-Masri (1998), Mohammad Umer Chapra (2001), Abdel Rahman Yousri Ahmad (2002) ve Habib Ahmed (2002) bulunmaktadır. Bir sonraki bölüm kıtlığın çeşitlerini tartışmaktadır. Bu bölüm konuyu tanıtmakta, sonraki yedi bölüm ise kıtlığın çeşitlerini, Kur'an'ın ve kurumsal iktisat perspektiflerinden kıtlığın açıklanmasını sunmaktadır. Beşinci ve altıncı bölümler insan taleplerini ve Kur'an'da iktisadın anlamını açıklamakta, yedinci bölüm de makaleyi sonlandırmaktadır.

Kıtlık Çeşitleri

Dünya görüşü, insanların düşüncelerini, algılarını ve ideolojilerini belirleyen en önemli etkenlerden biridir. Ve görünen o ki kıtlık, kaynaklar ve insan taleplerine ilişkin ontolojik bir soru sorma eğilimindedir. İnsan da doğası itibarıyla gözlemlemeye ve doğaya bakmaya teşnedir. İnsanların doğa algısı, gördüklerinden ve gözlemlediklerinden müteşekkildir. Bununla ilişkili olarak Wennerlind (1999) birçok farklı iktisatçının gözünden derlediği kıtlık sınıflandırmasını bizlere sunmuştur. Alıntısında, *metafizik kıtlık* zaman sınırlamasından dolayı, *gerçek kıtlık* birinin ihtiyaç ve temel gereksinimlerini karşılamak amaçlı zayıf bir satın alma gücü formunda ortaya çıkar. *Kasıtlı kıtlık* büyük firmaların fiyat ve kâr artırabilmek için kasti bir biçimde arzı (kaynak tedariklerini) azaltmaları sonucu, *tesadüfî kıtlık* verimsiz hasat, savaş ya da diğer arızı şoklar sonrası yetersizlik şeklinde ortaya çıkar. *Sartre'ci kıtlık*, kıtlığa zaman, fikir, yiyecek ve tüm insanları harekete geçmeye (var olan uygulamalarda) teşvik eden bir yetersizlik olarak bakan Fransız varoluşçu Jean Paul Sartre'in teorisidir. *Kapitalist kıtlık* birtakım kapitalist kuruluşların ortaya çıkmasıy-

la ilişkilidir, *doğal kıtlık* doğanın cimriliği ve ekolojik sistemine ilişkin bir kıtlığı ifade eder, *yapay kıtlık* kişilerin ihtiyaçlarını karşılayabildiği hâlde taleplerini tatmin edememeleri durumudur ve gerçek kıtlığın ötesine geçer. Bu kıtlık durumunda, ihtiyaç ve istekler birbirinden ayrılmıştır. *Öznel kıtlık* ise doyurulamayan insan isteklerini kıtlığın nedeni olarak belirler. Bu tür bir kıtlık Lionel Robbins, Gerard Debreu, Kenneth Arrow ve Douglas North gibi modern neoklasik dönem iktisatçıları tarafından kabul edilmiş ve tartışılmıştır. İstisnasız her durumda, kıtlığı ortaya çıkaran etken daha çok olanı az olana tercih eden insanî içgüdüsel seçim dürtüsü olmuştur.

Bununla birlikte, Carl Menger ve Leon Walras kıtlığın doğal bir fenomen olduğunu ifade eden marjinal kıtlık yorumunu temsil etmektedir. Buna göre Walras az olan kaynakların el koyulma, idare ve kontrol edilme, aynı zamanda da değiştirilmeye elverişli olması nedeniyle istimlâk edilebileceğini ifade eder. Yani “Doğa şeyleri istimlâke açık hâle getirirken, insanoğlu istimlâke karar verir ve hayata geçirir.” Benzer şekilde Carl Menger kıtlığı iki zaviyeden ele almıştır; birincisi bir kaynağın özellikleri, diğeri ise bu kaynağı kıtlaştıran şartlardır. Ona göre, “ihtiyaçlar dürtülerimizden ortaya çıkar, dürtülerimiz ise zaten doğamızda bulunmaktadır”. Görünen o ki kıtlığın doğal olguların bir sonucu olduğunu ve insanların acil ihtiyaçlarını giderebilmek için gereken miktarın çok daha ötesini arzu ettiğini ve bunun uzun vadeli belirsizliğe yol açacağını düşünmektedir. Bu hâlde insanlar isteklerini mümkün olan en aşırı şekilde karşılamak için ekonomize olmaya ve seçimlerini bu yönde yapmaya zorlanmaktadır. Karl Polanyi ve Nicholas Xenos aşırı tüketim ve taklitçi arzuların, istek ve ihtiyaç arasındaki farkı ortadan kaldırdığı ve akabinde lüks tüketimin ciddi bir kıtlığa yol açtığı on sekizinci yüzyıldaki ticari devrime dönüm noktası olarak işaret etmektedir. Bununla birlikte Alfred Marshall, Thorstein Veblen ve John Maynard Keynes maddiyata yönelik taleplerin modern insanın

giyim, ev, taşıtlar gibi muayyen tüketim araçlarında sosyal farklılık yaratma arzusundan dolayı sürekli arttırıldığını savunmuşlardır (Wennerlind, 1999).

Yukarıdaki sınıflandırmadan yola çıkarak kıtlık iki kategoriye ayrılabilir. Birinci kategori kıtlığı kendisinden kaçılmaz doğal olgulara (kesin kıtlık) atfederken, ikinci kategori kıtlığı insan ihtiyaç ve isteklerine atfetmektedir (rölatif/görelî kıtlık).

Klasik İktisat Perspektifinden Kıtlık

Peach ve Dugger (2006) kıtlıktan ziyade servet ile ilgili aktarımlarda bulunan erken klasik iktisatçıların birtakım yazılarını ortaya çıkardılar. Servet kavramı Adam Smith, Veblen ve Mill gibi iktisatçıların eserlerinde açıkça ifade edilmektedir. Klasik iktisat ise kıtlığa referans göstermeyen alternatif bir iktisat tanımı sunmuştur. Onlar Allan Gruchy'nin (1987: 21) "sosyal şartların sağlanma sürecinin ilmi" şeklindeki iktisat tanımını benimsemişlerdir. Adam Smith, Karl Marx, Thorstein Veblen ve Kohn Maynard Keynes'den "bolluk iktisatçıları" olarak bahsetmektedirler. Umumiyetle klasik iktisatçılar sanayi devrimi çağını servet yaratma çağı olarak kabul etmektedirler. John Stuart Mill (1848) klasik iktisatçılar tarafından bu hususta söz edilen veçhelerin birçoğunu özetlemiştir. Ona göre bolluk insanların doğa üstündeki gücünün artması, mülkün daha fazla korunması, artan iş imkânları ve iş birliğinin artması yollarıyla sağlanabilir. Dahası, zenginlik ya daha çok üreterek ya da daha az isteyerek elde edilebilir ve böylece kaynaklar ile sonuçların arasındaki boşluk endüstriyel üretimle daraltılabilir (Sahlins, 1972). Daoud (2010) sosyokültürel araçların önemli rolüne yaptığı vurguda Malthus ve Robbins'in, kıtlığın doğal ve evrensel olduğunu savunduklarına işaret eder, ancak bu ifadelerle hem bolluk hem de yeterlilik durumu ihtimallerini görmezden gelmişlerdir. Bununla birlikte Matthaei (1984) kıtlığı sosyal, iktisadi ve değişim süreçleriyle

ortadan kaldırılabilir olan sosyal bir sonuç olarak ele almaktadır. Kasser'e (2002) göre materyalizm, insanlar toplum ve aile değerlerini tüketim kültürüyle uzlaştırmaya başladığından bu yana, günümüzde de hüküm sürmektedir. Bununla ilintili olarak neomalthusçular yaygın materyalizmi ve tüketimin özendirilmesini eleştirmektedirler. Daha ulvi bir varlık seviyesinin bir parçası olarak iş birliği, sorumlulukların yerine getirilmesi ve manevi gelişime vurgu yapan basit yaşamı savunurlar. Günümüzde tüketim, özgür iradesiyle seçen insanların açgözlülüğüne dayandırılmaktadır ve onu yenmenin tek yolu bilinci daha ulvi, maddi olmayan bir düzeye yükseltmektir (Matthaei, 1984). Ancak iş birliği ruhu, zengin ve fakir arasındaki uçurumu artırmaya doğru gittiği için yok olma eğilimindedir. Bugünkü araştırmalar, insan toplumunun yaklaşık % 66'sının zenginle fakir arasındaki uçurumun azalmayıp, bilakis daha da çok arttığı ülkelerde yaşamakta olduğunu gösterir (Porritt, 2007). Fakat aksine, din zengin ve fakir arasındaki farkı azaltmada yardım ve bağış sistemlerinin yeniden düzenlenmesi ve toplumsal tedarik süreçlerine önayak olunması yollarıyla oldukça önemli bir rol oynar.

Kur'an Perspektifinden Kıtık

Kur'an ayetleri önce Mekke'de ve Hicret'ten sonra Medine'de nazil olmuştur. Mekke'de inen ayetler daha ziyade Allah'ın nimetleri ve o nimetlerden kullarına nasip ettiğini azaltma veya artırmadaki mutlak gücüne ve ilmine ilişkindir (Wahbalbari, 2010).

Allah, gökleri ve yeri yaratan ve gökten su indirip onunla size rızık olarak türlü ürünler çıkarandır. Ve O'nun emriyle gemileri, denizde yüzmeleri için size, emre amade kılandır. İrmakları da sizin için emre amade kılandır. Güneş'i ve Ay'ı hareketlerinde sürekli emrinize amade kılan, geceyi ve gündüzü de emrinize amade kılandır. Size her istediğiniz şeyi verdi. Eğer Allah'ın nimetini saymaya kalkışırsanız, onu sa-

yıp-bitirmeye güç yetiremezsiniz. Gerçek şu ki, insan pek zalimdir, pek nankördür. (İbrahim Sûresi, 14/32-34)

Ancak Allah kaynakları insanlar tarafından bulunabilir kıl-mıştır, çünkü onları imtihan etmektedir. “Hazinesi bizim ya-nımızda olmayan hiçbir şey yoktur. Malûm (bilinen) bir kaderi (takdir edilmiş miktarı) olmaksızın onu indirmeyiz.” (Hicr Sûre-si, 15/21) Bu kaynakları bilinen oranlarda gönderirken de Allah onları ya bollukla ya da kısıtlayarak gönderir. “Ve onlar, Allah’ın dilediğine rızkı genişlettiğini ve (dilediğine) takdir ettiğini (da-ralttığını) görmediler mi? Muhakkak ki bunda, mü’min bir ka-vim için âyetler (ibretler) vardır.” (Rûm Sûresi, 30/37).

Medine ayetleri ise iktisadi ilişkiler ve davranışları kapsayan zekât vermek, harcamalarda itidalli olmak, riba’nın (faiz) yasak-lanması vesâir hususlarla ilgilidir. Örneğin, bu ayet zekâtın zo-runluluğunu ifade eder:

Muhakkak ki; sadaka, Allah’tan bir farz olarak fakirler ve miskinler (yoksullar) ve memurlar (zekât toplayıcılar) içindir. Ve kalpleri (İslâm’a) ısındırılacak olanlara ve köle-lere (harcamaya) ve borçlulara ve Allah yolunda (olanlara) ve yolculara aittir. Ve Allah, bilendir, hüküm sahibidir. (Tevbe Sûresi, 9/60)

Bu ayette ise riba’nın (faiz) yasaklanması ifade edilir:

Ey âmenû olanlar! Allah’a karşı takva sahibi olun. Eğer (gerçek) mü’minlerseniz, ribadan (faizden) arta kalan şeyi (faizin bakiyesini) bırakın (bakiyeyi almayın). Bundan sonra eğer (bunu) yapmazsanız, o zaman Allah ve O’nun Resûl’ü tarafından savaşa maruz kalacağınızı bilin (savaşa hazır olun). Ve şâyet tövbe ederseniz o takdirde ana malı-nız (sermayeniz) sizindir. Ve zulmetmezsiniz ve zulmedil-mezsiniz. (Bakara Sûresi, 2/275-279)

Sıradaki iki ayet de harcamalarda ölçülü olunması gerektiğini ifade etmektedir:

Ve onlar, infak ettikleri zaman israf etmezler ve kısmazlar (cimrilik etmezler). Ve bu ikisi arasında orta bir yol tutarlar. (Furkan Sûresi, 25/67)

Ve boynuna elini bağlama (cimrilik yapma) ve hepsini açıp saçma (israf etme)! Aksi halde kınanmış ve malı tükenmiş olarak kalırsın. Muhakkak ki Rabbin, dilediğine rızkı genişletir ve (ölçüsünü) takdir eder (daraltır). O, mutlaka kullarını gören ve (onlardan) haberdar olandır. (İsrâ Sûresi, 17/29-30)

Görüldüğü gibi, itidal prensibi iktisadi eylemlerle ilişkin bu iki ayetin de merkezinde bulunmaktadır. Sonuç olarak itidal ve iktisat arasında güçlü bir bağ olduğu söylenebilir. Aslında iktisat bir anlamda itidalli olmak, ne müsrif ne de cimri olmaktır. Bu bağlamda Mekki Kur'an'da Allah'ın kaynakları yaratma ve onları insanoğlu tarafından ulaşılabilir kılma gücünü kayıtsız şartsız bir biçimde ortaya koymaktadır. Medeni Kur'an ise insanlara belirli bir biçimde davranmalarını emreden ilahî kurallar bütünü olarak karşımıza çıkmaktadır (Wahbalbari, 2010).

İnsani Talepler

İstek, arzu edilen şeydir. Bilindiği üzere herkesin sınırsız istekleri, ancak sınırlı kaynakları vardır. Böylece insanlar istedikleri her şeye muktedir olamazlar ve bu sebeple en elde edilebilir seçeneklere yönelmelidirler (Amerikan Psikoloji Derneği). İnsan istekleri sıklıkla kaynakların sınırlı ancak insan isteklerinin sınırsız olduğunu kabul eden kıtlık kavramı ile ilişkilendirilir. İnsan istekleri tüketim şeklinde kendisini gösterir. Neoklasik iktisat tatmin ve faydanın en üst düzeye çıkarılmasına atıfta bulunmasına rağmen, insan isteklerine ilişkin somut bir tanım vermemektedir. Raiklin ve Uyar'a (1996) göre, tatmin sağlamak için mal ve hizmet elde etmede acelecilik şeklini alan istekler ihtiyaç olarak adlandırılmakta, istekler ise ihtiyaçları içinde barındırmakla birlikte sosyal ve kültürel düzeyi ifade etme amacıyla bu-

nun ötesine de geçmektedir. Hem “ihtiyaçlar” hem de “istekler” kapitalist olan ya da olmayan tüm iktisadi sistemlerin üretim ve dağıtım çabalarının nihai hedefi olan kişisel tüketim alanına haizdir. Hem ihtiyaçlar hem de istekler tüketim yoluyla mal ve servisleri edinmek ve bu anlamda tatmini yakalamak çerçevesinde şekillenmektedir. Witt’in (2001: 26) ifadesiyle:

Temel istekler insanın genetik oluşumun birer parçasıdır. Uygun maddelerin makul oranlarda tüketimi yoluyla geçici olarak, anlık ya da daha karmaşık süreçler içerisinde tatmin edilebilirler ve istekleri tatmin etme arzusu yapılacak olan davranışı belirleyici niteliktedir.

Neoklasik iktisat bireysel tüketici ve istekleri teorisini, siyasi iktisadın merkezî teorilerinden biri olarak kabul eder. Siyasi iktisadın merkezinde bulunan sosyal ilişkiler, doyurulamaz tüketim arzuları tarafından yönlendirilen ekonomik insan kavramı ile yer değiştirmiştir (Gagnier, 2000). Pindyck ve Rubinfeld’a (2001) göre tüketici davranışı teorisi, tüketicilerin hayat şartlarını iyileştirmek amacıyla geliri, farklı mal ve hizmetler arasında nasıl paylaştıklarını tanımlamaktadır. Tüketici davranışı teorisini en iyi bir şekilde anlayabilmek için, tüketici tercihleri, bütçe sınırlamaları ve tüketici seçimleri şeklindeki üç hususa değinmekte fayda vardır.

Kur’an’da İktisadın Anlamı

Rothbard’a (1995) göre, ekonomi kelimesi ev idaresi anlamına gelen *oikonomia* kelimesinden türetilmiştir. Ancak kelimenin Arapça karşılığı iktisattır. İktisat kelimesi iki şekilde zuhur eder: *muktasid* ve *aksid*. Burada iktisat kelimesi isim hâlinde. Muktasid ve aksid kelimelerini vurgulu bir biçimde göstermek amacıyla burada iki ayet alıntılacağız (Wortabet, Wortabet ve Porter, t.y.).

Öncelikle, *muktesid* (مقتصد) Fatır Sûresi'nde üç grup kimsenin davranışlarını tanımlayan bir ayette kullanılan bir sıfattır, *muktesid* bu üç davranıştan birini teşkil etmektedir.

Sonra kullarımızdan seçtiklerimizi kitaba varis kıldık. Böylece onlardan bir kısmı nefesine zulmedicidir, onlardan bir kısmı muktesittir. Onlardan bir kısmı da Allah'ın izniyle hayırlarda yarışanlardır. İşte o ki o, büyük fazldır. (Fatır Sûresi, 35/32)

“Biz (Allah) bu Kur'an'ı en hayırlı ümmet için indirdik ve o ümmet birçok ümmet arasından seçtiğimiz Muhammed peygamberin ümmetidir.” Tefsircilerin birçoğu üç gruba ayrılan insanların Kur'an'ı okuma ve hayata geçirme hususunda ayrıldıklarını ifade etmektedir: günahkâr, dindar ve bu ikisinin arasında bir yerde bulunan *muktesid* (al-Sabouni, 1981).

Yukarıdaki tercümede *muktesid* kelimesi manevi dünyasında yanlışlıklar olan ile amellerinde hayırlı işler bulunan kimseler arasında bir orta yol olarak çevirilmiştir. İktisat kelimesinin isim hâlimden türeyen diğer bir kelime de *aqsid* (أقصد) kelimesidir ve düzen olgusuna vurgu yapan bir fiildir.

“Ve yürüyüşünde mütevâzi (alçakgönüllü) ol ve sesini alçalt (alçak sesle konuş). Muhakkak ki seslerin en çirkini, elbette hamirin (merkebin) sesidir.” (Lokman Sûresi, 31/19). Yürüyüşünde hızlı ve yavaşın arası, itidalli ol²” (al-Sabouni, 1981). Wahbalbari'ye (2010) göre klasik iktisat ekonomiyi etkililiğin ilmi olarak tanımlama eğilimindeyken, Kur'ani bakış açısından iktisat itidal anlamına gelmektedir. Kaynakların bol ya da sınırlı olmasına bakılmaksızın, Kur'an harcamalarda ve davranışlarda itidali emreder. Yani Kur'an sınırlı kaynakların daha etkili idaresine vurgu yapan klasik iktisat hükümlerinin aksine, talepleri azaltarak ölçülü hâle getirmeye vurgu yapmaktadır. Kur'ani bakış açısından

2 Bu ayet paganlar ve sapkın inançlarına bir reddiye hükmünde ve bu hususta Lokman'a öğüt vermek amacıyla indirilmiştir.

talepleri azaltmak, kişinin temel ihtiyaçlarını ve caiz isteklerini karşılamak için var olan kaynakları iyi kullanma yönünde en iyi tercihleri yapmaya iteceğinden en yüksek verimin alınmasını sağlar. Dahası, istekleri azaltmak Allah'ın Kur'an'da ifade ettiği gibi israftan kaçınmayı garanti altına alacaktır: Yiyiniz ve içiniz ve israf etmeyiniz. Muhakkak ki O, müsrifleri sevmez (Araf Sûresi, 7/31).

Görüldüğü gibi İslam iktisadı, mutlak bereketi yaratan ve kaynakları insanlar tarafından ulaşılabilir oranlarda gönderen; bu yolla insan davranışlarını farz, öğütlenen, caiz, kaçınılan ve caiz gibi kategoriler dâhilinde ilahî hükümlere uymaya sevkeden Allah'ın gücü perspektifinden değerlendirilmelidir ve bu yapılırken itidalin kural ve faziletleri baz alınmalıdır (Wahbalbari, 2010).

Harcamalarda ve taleplerde ilahî itidal kuralını uygulayabilmek için, İslam iktisadının merkezî ideali olarak *tevhid* üzerinde güçlü bir vurgu olmak durumundadır. Bu tevhidi ideal kavramı her Müslüman için ciddi öneme haizdir, çünkü bu kavram onları, özellikle malları ve servisleri nasıl tükettikleri, ürettikleri ve dağıttıklarına yönelik eylemlerini ve davranışlarını Allah'ın her an izlediğinin bilincinde kılacaktır. Böylece Allah'ın birliği inancı ile Müslümanlar, Allah'ın ölçülü harcama, israftan kaçınma ve gereksiz şekilde harcama yapmama yönündeki emirlerine uymaya çalışacaklardır.

Diğer yandan Salleh (2011) çeşitli manevi eğitim ve uygulama süreçlerinden geçerek aşırı taleplerin kontrol edilip azaltılabileceğini ifade etmiştir. Bu yolla tüketim şekli taleplere değil, ihtiyaçlara dayalı hale gelecektir. Kaynaklar da, eğer ki taleplere değil de ihtiyaçlara dayalıysa yeterli hale gelecektir. Bununla birlikte Salleh (2011) kaynakların sömürülmesi ve malların ve hizmetlerin tüketimi temelinde *nefis* kavramına ve kategorilerine yoğunlaşmıştır. “Ve ben, nefsimi ibra edemem (temize çıkı-

ramam). Muhakkak ki nefis, mutlaka sui olanı (şerri, kötülüğü) emreder. Rabbimin Rahîm esmasıyla tecelli ettiği (nefsler) harîç. Muhakkak ki Rabbim, mağfiret edendir (günahları sevaba çevirendir). Rahîm'dir (rahmet nurunu gönderen ve merhamet edendir)." (Yûsuf Sûresi, 12/53). Ancak ruh, arındırılabilir: "Nefse ve onu (7 kademedede ahsene dönüşecek şekilde) sevva edene (dizayn edene) (andolsun). Sonra ona (nefse) fücürunu ve takvasını ilham etti. Kim onu (nefsini) tezkiye etmişse felâha (kurtuluşa) ermiştir." (Şems Sûresi, 91/7-9). Ve eğer bir kimse ruhunu arındırabilirse, Allah'ın rızasını kazanacaktır. "Ey mutmain olan nefis! Rabbine dön (Allah'tan) razı olarak ve Allah'ın rızasını kazanmış olarak! (Ey fizik vücut!) O zaman, (nefsini tezkiye ettiğin ve ruhunu Allah'a ulaştırdığın zaman Bana kul olursun) kullarımın arasına gir. Ve cennetime gir." (Fecr Sûresi, 89/27-30).

Daoud'a (2011) göre insan taleplerinin azaltılmasıyla kıtlığın üstesinden gelinebilir ve bu durum aslında var olan bolluğun farkına varılmasını sağlar. Analizinde Manevi Basitlik Çözüm Modeli (VMS) olarak adlandırılan ahlâki uygulamaya değinmektedir.³ Budistlere has bir ahlâki uygulama olan VMS insanların isteklerini bastırmasını ve maddi kaynaklarını istekleriyle paralel bir biçimde ölçülendirebilmesi demektir (Daoud, 2011). Bu ilke doğrultusunda elde edilen sermaye fazlası sosyal dağıtım süreci içerisinde topluma kanalize edilebilecektir. Kur'an'da bu anlamda bir iş birliğini tavsiye eden birkaç ayet vardır. "Birr ve takva üzerine yardımlaşın." (Maide Sûresi, 5/2). Yardımlaşmayı ve fakirler ile ihtiyaç sahiplerine sadaka vermeyi emreden birkaç ayette de bu açıkça görülmektedir.

Allah'ın rızasını talep ederek (isteyerek) ve kendi nefslerinde (bunu) sabit kılarak (sebat ederek) mallarını infâk edenlerin (verenlerin) durumu, münbit bir tepe üzerinde bulunan bahçeye benzer ki, ona kuvvetli bir yağmur isabet

3 Modus (model) ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Daoud (2011).

edince, böylece ürününü iki kat verir. Hatta kuvvetli bir yağmur ona isabet etmese, çiselese bile. Ve Allah, yaptıklarınızı en iyi görendir. (Bakara Sûresi, 2/265)

Bununla birlikte, Hz. Peygamber (s.a.v.)' in bir hadisinde geçen olay bu sermaye fazlasının nasıl kullanılabileceğini göstermektedir. (Câbir'den rivayetle) Hz. Peygamber (s.a.v) 'e bir adam geldi ve "Bir dinarım var." dedi, O da, "Onu kendin için harca." dedi. Adam, "Bir dinarım daha var." dedi, O da, "Çocukların için harca." dedi. Adam, "Bir dinarım daha var." dedi, O da "Ailen için harca." dedi. Adam, "Bir dinarım daha var." dedi, O "Hizmetkârın için harca." dedi. Adam, "bir dinarım daha var." dedi, O da, "Onu nasıl harcayacağını sen iyi bilirsin." diye cevap verdi.

Yukarıdaki hadisle ilişkili olarak Asad Zaman (2009) iktisadi problemin talepleri sınırlandırma yoluyla çözülebileceğini ifade etmiştir. Ona göre, hasedin yasaklanması ve *tebzîr*den⁴ kaçınmak taleplerin azalmasında yardımcı olacaktır. İnsanlar aşırı isteklerine göre harcarsa, lüks ürünlere harcama yapmaya yönelirler ve bu da aralarındaki hasedin artmasına vesile olur. Kapitalist ekonomik sistemin özelliklerinden bir tanesi, harcamayı teşvik etmesidir. Harcamayı teşvik eden en önemli mekanizma da reklamdır. Bu bağlamda reklamlar, insan istek ve arzuları üzerinde tatmin duygusu yaratır. Sonuç olarak aşırı harcama kişiler arasında belli bir sosyal statüyü kazanabilme yarışı ortaya çıkacaktır, bu durum da onları gereksiz mal ve hizmetler satın almaya itecektir. Günün sonunda fazla sermaye, doğası gereği sınırlama kabul etmeyen insan istekleri için heba edilmiş olacaktır. Kıtlık kavramı, kaynakların aşırı insan taleplerini maksimum düzeyde tatmin edebilmeyi amaçlar şekilde kullanılmasına işaret eder. Bu aşırı insanî taleplerin karşılanması yönündeki amaç, fazla sermayeyi ortadan kaldırır ve sözde izafi kıtlık kavramını ortaya çıkartır. Buradan anlaşılacağı üzere, klasik iktisat tarafından şart

4 Tebzîr tamamıyla gereksiz, yasa dışı ya da haram üzere harcama yapmak demektir.

koşulduğu biçimiyle izafi kıtlık evrensel değildir, ayrıca doğa ve insan arasındaki ilişkiyi belirleyici temel şart da değildir. Aksine, insanî taleplerde ve harcamalarda itidale gidilmesi yoluyla ortadan kaldırılacak bir olgu gibi görünen sosyal bir sonuçtur (üründür).

Sonuç

Sonuç olarak klasik iktisat tartışma çerçevesini, sınırsız insanî talepleri maksimum düzeyde karşılayabilmek için sınırlı kaynakların etkili kullanımı ilkesiyle temellendirmektedir. Bunun sonucu olarak birçok İslam iktisatçısı iktisadı aşırı taleplerin ölçülendirilmesinden ziyade kaynakları en etkili bir biçimde yönetebilme şeklindeki bakış açısıyla tanımlamaya çalışma eğilimindedir. Kur'an ayetleri incelendiğinde görülmüştür ki Mekki Kur'an, Allah'ın insanlar için sürekli olarak yaratma ve kaynaklar sağlama gücüne vurgu yapmaktadır. Aynı zamanda Medeni Kur'an harcamalarda itidalli olunmasını emreder, bu da taleplerin sınırlandırılması gerektiği anlamına gelir. Kur'an'daki iktisat kelimesi itidali, ve itidal yoluyla kaynak israfından kaçınılması ile verimliliğin artırılmasını ifade eder. Bu hâlde İslam iktisadı verimin değil itidalin ilmi olmalıdır; çünkü itidal, verim almanın ön şartıdır. Klasik iktisat görüşü tarafından öne sürülen izafi kıtlık kavramı evrensel değildir, bununla birlikte doğa ve insanoğlu arasındaki ilişkiyi yöneten bir temel şart da değildir. Aksine o, insanî taleplerde ve harcamalarda itidale gidilmesi yoluyla ortadan kaldırılacak bir olgu gibi görünen sosyal bir sonuçtur (üründür).

Kaynakça

Ahmad, K. (1992). *Nature and significance of Islamic economics in ausaf Ahmad and Kazim Raza Awam (1992). Lectures on Islamic Economics*. Working paper and proceeding International Seminar on Teaching Islamic Economics for University Teachers, Jeddah Arab Saudi, Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.

Ahmad, A. Y. (2002). A methodological approach to Islamic economics: Its philosophy, theoretical, construction, and applicability. In H. Ahmed (Ed.), *Theoretical foundations of Islamic economics*. Jeddah, Arab Saudi: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.

Ahmed, H. (Ed.). (2002). *Theoretical foundations of Islamic economics*. Jeddah, Arab Saudi: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.

al-Masri, R. (1998). *Ishamat al-fuqaha fil furud al-asasyiat li-ilm al-iqtasad*. Jeddah Arab Saudi: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.

Al-Sabouni, M. A. (1981). *Safwat Al-tafasir: Tafsir al-Quran al-Karim*. Bairut: Dar Al-Quran Al-Karim.

Chapra, M. U. (2001). *What is Islamic economics?* Jeddah Arab Saudi: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.

Daoud, A. (2010). Robbins and malthus on scarcity, abundance, and sufficiency: The missing sociocultural element. *American Journal of Economics and Sociology*, 69(4), 1206-1226.

Daoud, A. (2011). The modus vivendi of material simplicity: Counteracting scarcity via the deflation of wants. *Review of Social Economy*, 69(3), 275-305.

Fischer, S., Dornbusch, R., & Schmalense, R., (1988). *Economics*. New York: McGraw Hill, Inc.

Gagnier, R. (2000). *The insatiability of human wants: Economics and aesthetics in market society*. Chicago: University of Chicago Press.

Gruchy, A. (1987). *The reconstruction of economics*. New York: Greenwood Press.

Kahf, M. (1987, July). *Islamic economic system: Notes and on definition and methodology*. Working paper presented at International Workshop on the Methodology of Islamic Economics, Bayero University, Kano, Negeria.

Kasser, T. (2002). *The high price of materialism*. Cambridge: The MIT Press.

Manan, M. Abdul. (1989). *Islamic economics: Theory and pratice* (trans. R. Abdul Kader). Kuala Lumpur: A.S. Nordin.

Matthaei, J. (1984). Rethinking scarcity: Neoclassicism, Neomalthusianism, and Neomarxism. *Review of Radical Political Economics*, 16(2-3), 81-94.

Mill, J. S. (1848). *The principles of political economy with some of their applications to social philosophy*. London: Longmans.

Peach, J., & Dugger, W. M. (2006). An intellectual history of abundance. *Journal of economic issues*, 40(3), 693-706.

Pindyck, R. S., & Rubinfeld, D. L. (2001). *Econometría: Modelos y pronósticos* (Vol. 4). New York: McGraw-Hill.

Porritt, J. (1848). *Capitalism as if the world matters*. London: Earthscan.

Raiklin, E., & Uyar, B. (1996). On the relativity of the concepts of needs, wants, scarcity and opportunity cost. *International Journal of Social Economics*, 23(7), 49-56.

Rothbard, M. N. (1995). *Economic thought before Adam Smith*. Aldershot, England: Edward Elgar.

Sahlins, M. D. (1972). *Stone Age Economics*. New York: Walter de Gruyter & Co.

Salleh, M. S. (2011, December). *Islamic economics revisited: Re-contemplating unresolved structure and assumptions*. Paper presented at 8th International Conference on Islamic Economics and Finance, Center for Islamic Economics and Finance, Qatar Faculty of Islamic Studies, Qatar Foundation, Doha, Qatar.

Siddiqi, M. N. (1989). *Muslim economic thinking: A survey of contemporary literature* (trans. Mohd. A. Abdullah). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Wahbalbari, A. A. (2010). The concept of scarcity and its implication on human behavior: Searching the Qur'anic perspective. *Review of Islamic Economics*, 14(1), 147-171.

Wahbalbari, A., Bahari, Z., & Mohd-Zaharim, N. (2013). *The concept of scarcity and its influences on the definitions of Islamic economics: Integrating critical realism*. Paper presented at the Islamic Economics and Economies of the OIC Countries (ICIE 2013) Kuala Lumpur, Malaysia.

Wennerlind, C. C. (1999). *The historical specificity of scarcity: Historical and political investigations*. Unpublished doctoral dissertation, The University of Texas, Austin.

Witt, U. (2001). Learning to consume—A theory of wants and the growth of demand. *Journal of Evolutionary Economics*, 11(1), 23-36.

Wortabet, W.L. Wortabet, J. & Porter, H. (n.d) *Wortabet's Pocket Dictionary: English-Arabic, Arabic-English*. Beriut: Librairie du Liban.

Zaman, A. (2009). Scarcity: East And West. *Journal of Islamic Economics, Banking And Finance*, 6(1), 87-104.

Kurumsallığın Siyasal Ekonomisi: İslami Metinler Üzerine Metodolojik Bir Süreç Önermesi*

Giriş

Bilginin bütünlüğü, İslami dünya görüşünün temel uygulamalarını biçimlendirmekte ve onları, kompleks ancak organik bağlarla birbirine bağlanmış dünya sistemlerinin uyumlu bir birlikliği hâlinde yapılandırmaktadır. Bu makale; eşsiz, evrensel ve bilginin bütünlüğü üzerine kurulmuş, sosyobilimsel metodolojik bir süreç önermektedir. Ana akım iktisadın dünya görüşü, varsayımlar üzerine geliştirilen taktiklerle açık uçlu arayışlara girmekten ibarettir. Dolayısıyla, çeşitli şekillerde bütünleşmiş bir karmaşanın ortasında birbiriyle sürekli bir etkileşim içerisinde olan çeşitli dünya sistemleri gibi kompleks bir olguyu açıklayabilecek kadar kapsamlı değildir.

Şûra, katılımcı bir istişari müessese olarak her noktaya nüfus eden bütünleyiciliğini, katılımcı gelişimini ve kendi içlerinde ve birbirleriyle bütünleşik EBE (Etkileşim – Bütünleşme – Evrimleşme) bilgi inşa süreci üzerinden bağlantılı olan sirküler nedensellik mekanizmalarının varlığını sürekli kılmak işlevine sahip bir platform olarak sunulmuştur. Her türlü sosyobilimsel

* İngilizce'den çeviren Gülnihal Kafa.

mesele, şûrada analitik bir öğrenme süreci olan EBE üzerinden değerlendirilmektedir.

EBE metodolojik süreci, tüm diğer değişkenler arasında etkileşim oluşmasını ve tüm etmenlerin içselleştirilmesini sağlamaktadır –her zaman dış kaynaklı kalmaya devam eden ve epistemik bir faktör olan bilginin bütünlüğü hariç-. Dolayısıyla, bilginin bütünlüğü indirgenemeyen ve anlaşılamayan bir dışsal etmen olarak kalmıştır. Epistemik bir kavram olan bilginin bütünlüğü, şûrada dinamik etkileşimlerin; yani toplumsal, siyasal, ekonomik, çevresel, ahlâki, teknolojik ve çeşitli şekillerde birleşmiş kurumsal olan ve olmayan değişkenlerin katılımını gerekli kılmaktadır.

Şûrada sağlanan yaygın temsiliyet ve geniş katılım ve EBE sürecinde müzakereyi etkileyen etmenlerin artan sayısı, ahlâkın içselleştirilmesini sağlamaktadır. Etmenler, bilginin bütünlüğünün derecesi ve sosyoekonomik yeniden yapılandırma sürecinde kazanılan değişkenlerin arasındaki tamamlayıcılığın derecesi için bir ölçüttür. Dolayısıyla, refah faktörü, EBE sürecinde prova edilmiş ve değişkenler arasındaki sirküler nedensellik temel alınarak ölçülmüş olur.

EBE sürecinde üzerinden yinelemeli öğrenme sonucunda edinilen bilgiye ve episteme başvurulması, sürekli episteme bağlı kalınmasını garanti altına almaktadır. Yani, iştişari katılımcı müessesenin neticesi, her noktaya nüfus eden bütünleyiciler, katılımcı gelişim, nedensellik bağları ve epistemin bilincinde müşterek söylevlerin birliği içinde yürütülen değişkenler arasındaki evrimsel öğrenme tarafından ortaya konan birleşik dünya görüşünün yönlendirdiği bilgidir.

Şeffaflık, güvenilirlik, adalet sorumluluğu ve geniş tabanlı adil sosyoekonomik gelişim gibi konulara hitap eden değişimin iştişari katılımcı gelişim müessesesi ve beraberinde gelen öğrenme süreci aracılığıyla belirlenen muhtemel yönelimi, bu müessesenin tevhidî dünya görüşünden kaynaklı evrensel uygulamalarını saptamak için arz edilmiş ve örnek niteliğindeki tüm

sosyoekonomik sorunlara uygulanabileceği gösterilmiştir. Bu kurumsal sürecin uygulanabilirliği evrenseldir. İnsanlığın refahı ile ilgili meselelerde zamanımızın ihtiyaç duyduğu şey de budur.

Arka Plan

Zamanımızda dünyanın, özellikle de kurumsallaşmış demokrasi kültürü ile baskın durumda olan birkaç ülkeye ve kuruma göre şekillenmekte olduğunu gözlemlemekteyiz. Bunun sonucu da azınlık bir grubun dikey büyümesi ve barışın yıpratılması, ah-lâki ve çevresel konular da dâhil olmak üzere çoğunluğun alçal-tılmasıdır. Diğer yandan, bilimsel kademelerin tümünde ve bilgi oluşumunda sürdürülebilir bir kriter çerçevesi için bir arayış söz konusudur. Şu durumda, kurumsallığın uygulanmış gerçekleri üzerinden teoride ve pratikte analitik literatüre katkı sağlama mesuliyeti, Allah'ın birliğinin ve tevhidî epistemin savunucula-rının omuzlarındadır. Bu makale de bu doğrultuda yazılmıştır.

Bu makale, bilginin birliği bağlamı üzerinden önerilmiş oluşu, dolayısıyla ortaya çıkan kurumsallığın kendine özgü özelliklerini incelemektedir. Bilginin birliği yasası, metafizik bir kavram olan Allah'ın birliği (tevhit) kavramından çıkarılan bir dünya görüşü-dür. Kurumsallığın unsurları; kurumsallığın epistemi, analitik müessese, yöntemsel metodoloji, uygulama ve refah kavramı üzerinden ortaya konmaktadır.

Müesseselerin, metodolojik bir iştisari katılımcı müessese inşası ve bir öğrenme/bilgi-inşası süreci ile güçlendirilmesi hi-yerarşinin tüm kademelerinde, fazlasıyla ihtiyaç duyulan iştisari katılımcı söylevlere, geniş tabanlı teşkilatlara, şeffaflığa ve adil kalkınmaya doğru uzun bir ilk adım görevi görebilir.

Tanımlar – Kurumlar ve Kurumsallık

Bu makalenin konusu doğrultusunda kurumlar; örgütsel davranış, tutarlı teorik ilkeler ve prensiplerin uygulanması ko-

nularında epistemik olarak önerilen algılarımızın güçlendirilmesini ve sürekli kılınmasını sağlayan canlı bir vasıta olarak tanımlanmaktadır.

Kurumsallık ise stratejik seviyelerden prensipler aracılığıyla bireylere iletilen konsepttir (bkz. kurumlar). Kurumsallık, verilen bir epistemi insan deneyimlerine aktaran bir bilinç vasıtası olarak anlaşılmış ve uygulanmıştır. Kurumsallığın doğasında var olan metodolojinin şematik tahlili şu şekilde ifade edilebilir:

Kurumsallık = Öz (Epistem) + Yapı (Biçim) + Sürdürülebilirlik (Devamlılık) + Uygulama + Netice

Çeşitli sorunları olan dünya sistemlerindeki bir varlık olarak, kurumun fonksiyonu yukarıdaki şemadan elde edilmiştir:

Kurum = Öz (Epistem) + Yapı (Biçim) + Teşkilat (Bilinç) + Uygulama + Sürdürülebilirlik (Devamlılık)

Batılı ve Tevhidî Epistemik Dünya Görüşleri Üzerinden Kurumsallığın Eleştirel Bir Değerlendirmesi

Kurumsallık ve kurumlar üzerine yazılmış olan metinler üzerinden yapılacak hızlı bir değerlendirme, Batılı ve İslami ekoller arasında çok ciddi farklılıklar olduğunu ortaya koymaktadır. Genel olarak Batılı teoriler, yol gösterici ve normatif olma açısından birleşik ve bütünleşik bir dünya sistemi yaklaşımına sahip olmamasından dolayı eksik bulunmuştur. Diğer yandan İslami literatür, rasyonalist Yunan felsefecilerden etkilenmiş Müslüman âlimlerden tutun, mantıklarını *tevhit*, yani Allah'ın birliği üzerine kurmuş olan âlimlere kadar çeşitlilik gösterir.

Batılı Dünya Görüşü

Mantık, gözlem, saf düşünce, deneyim, önsezi ve tarihî materyalizm, Batılı ekolün iktisadi ve sosyal teorilerini dayandırdıkları epistemin karakteristikleridir. Bu teoriler rasyonel ve ampiriktir. Dünya görüşlerinden türetilir ve yine dünya görüş-

lerini anlamak için; indirgemeci olduğu itiraf edilmiş, dolayısıyla gerçekçi ve yol gösterici de olmayan teorinin işlevsel kapsamı dâhilinde kullanılırlar.

Batılı literatürün tarihi üzerine yapılacak bir inceleme, teorisyenler, iktisatçılar ve uzmanlar tarafından benimsenmiş olan genel bir yaklaşım üzerine ışık tutacaktır. Teorisyenler, var olan koşulları inceler, ortaya bir hipotez atarlar ve fertler ile toplumun hâlihazırdaki maddi şartlarını iyileştirmek amacıyla teorilerini belli bir çerçeveye sokarlar. Ortaya konan teorilerden deneyselcilik ve yanlışlanabilirlik testleri karşısında ayakta kalabilenler (Abu Ubayd, 2007: 11), muteber kuramlar olarak bilimsel bilgi kaynakları arasına kabul edilirler. Popper'a (Boland, 1989: 129) göre, teori ancak deneylerle test edilebiliyorsa bilimseldir. Yani görünen odur ki bilgi inşasının akışı, kendi içerisinde genelden özele ve yine özelden genele doğrudur.

Teoriler, orijinal ve indirgenemez olmayan bir epistem üzerinden önerilirler. Ontolojik düzeyde kurumlar, çerçeve açısından sınırlandırılmış ve kapsam açısından da kapsayıcı olmayan epistemlerin aktarıcılarıdır. Dolayısıyla ontolojik düzeyde sonuç, birleşik ve etkileşim içerisinde olan kurumsal bir düzenden çok uzaktır.

İslami Dünya Görüşü

İslami ekol, dünya sistemlerini anlama ve işlevsel kılmak için *tevhidî* epistemin taşıyıcısı olarak genel anlamıyla şeriatla sahiptir. Kur'an ve sünnet, çeşitli prensiplerin çıkarılacağı kaynak yapı görevini görmektedir. Bu prensipler, değişik ancak birleşik dünya sistemlerindeki şûra, hisbe ve diğerleri gibi kurumsal yapılar için bir temel oluşturmaktadır.

Ahlâkın içselleştirilmesi, bu dünyadaki ve ahiretteki güvenirlilik etmenini güçlendirmektedir. Burada birkaç kısa örnek vermek uygun olacaktır.

Tevhidî epistemik rejimlerde, para ile gerçek ekonomi arasındaki dinamik etkileşim, bankaların birikim maskesi altında fonları alıkoymasını engellemektedir. Pazarlar, ahlâkın içselleştirilmesi sayesinde kendi kendini yönetmektedir. Sistemlerin, etik-politik-piyasa-sosyal sistemler üzerinden kurumsal olarak eşsiz bir şekilde birleşmesini sağlayan bilginin birliği, kurumsallığın inceleme alanı dâhilinde olan bir meseledir.

Tevhidî epistemik bir prensip olan adalet adına, ister akışkan olsun ister sabit, servet olarak kişinin elinde bulunan her türlü varlık vergiye bağlanmıştır. Yatırım aracı olarak kullanılmadan elde tutulan paranın, zekât kurumu aracılığıyla bir tür vergi olarak tükenmesi sağlanmaktadır. Dolayısıyla, ekonominin çok çeşitli alt kollara bölünmesi sayesinde, gerçek ekonomide aktif yatırım teşvik edilmektedir.

Ahlâki müesseseler olan *zekât* (zenginlik vergisi) ve *israf* (savurganlık), düşüncesiz bir şekilde harcama ve sorumsuzca tüketme alışkanlıklarının önünü kesmektedir. Bireysel ve kurumsal ortaklar arasında yinelenen *şûra* öğrenme süreci üzerinden ahlâkın içselleştirilmesi, toplum tarafından oluşturulan “iktisadi fazlalığın” boşa harcanmasından kaçınılmasını sağlamaktadır. *Tevhidî* epistemik prensibin harcama-yatırım-dönüş müessesesi, zaman içerisinde bankada birikim müessesesinin ve bunun doğal sonucu olan finansal faizin yerini almaktadır. Yani, kriz önleyici tedbirler, İslami kurumsallık teorisinin içinde zaten her an oluşturulmaktadır, kendi içinden doğmaktadır. Yani, borsa oyunları ya da değerlerin açığa satışından kaçınıyor olmak gibi yönlendirici ilkeler; hedge fonlarının, türev araçlarının ve vadeli işlemlerin varlığını yersiz kılmaktadır. Makasıduşşeri’a (şeriatın gayeleri) doğrultusunda hayattaki iyi şeyler için harcama yapıyor olmak, paranın ve gerçek ekonominin otomatik olarak iktisadi denge ve istikrar kurmasını sağlamaktadır.

Tevhidî epistemik EBE öğrenme süreci metodolojisinde lineer olmayan birikimler, birbiriyle etkileşim hâlinde olan devlet-pi-yasa değişkenleri ve tevhidî epistemin kapsayıcı kurumsallığı tarafından yönlendirilen kurumsal araçlar arasındaki, her noktaya nüfus eden bütünleyici karşılıklı ilişkiler tarafından oluşturulmaktadır. Şimdi, seçeneklerin çok çeşitli olması dolayısıyla öğrenme süreçleri, evrimsel denge ile birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu tür dengeler kurumsal yönlendirmenin etkisi altında karşılıklı mutabakat ile yapılan tercihler ve kurumların ve dünya sistemlerinin organizasyonunda rol alan kutsal hükümlerin (şeriat) kanunlaştırılması ile sağlanan istikrar ile karakterize edilen araçlar tarafından belirlenmektedir.

Toplumsal güven, birleşik dünya sistemlerinin kurumsal inşasında tabi olarak var olan ahlâki ilkelerin bir parçasıdır. Burada güveni sağlayan şey kurum-birey etkileşiminde yapılan tercihlerde ve seçimlerde içsel olarak var olan inanç tarafından sağlanmaktadır. Çünkü bu tercihler ve seçimler fazlasıyla ve geniş bir tabanda temsil edilmekte ve karşılıklı güven ve işbirliğinin içinde var olmaktadır (dinamik mutabakat). Bu güven İslami kurumlarda, mesela İslami bankalarda (Harahap ve Basri, 2005) itimat duygusunu oluşturan şeffaflığın ve güvenilirliğin berabesinde getirdiği özellikler tarafından desteklenmektedir. Dolayısıyla güven ahlâkı, bugünlerdeki demokratik kurumsal gelişmelerde sosyal kolaylaştırıcı etkisi yapabilir.

Ahlâki ve ilkesel içselleştirme; dünya sistemlerinin işlevselliğine dair birleşik ama kompleks bir yaklaşım; tüm kurumsal seviyelerde şeffaflığı ve geniş tabanlı kalkınmayı teşvik edecek geniş tabanlı mutabakat için bir platform görevi gören şûra; sona ermeyen tüm öğrenme süreçlerinde episteme baş vurularak sürekli devam eden evrimsel öğrenme süreci ve bu şekilde epistemik ahlâki ilkelerden kaynaklı değişkenler; her şeyi kapsayan bir güvenilirlik bunların hepsi birlikte dünya sistemlerinin işlevsel kalmasını sağlayan eşsiz özellikleri meydana getirmektedir.

İslami Bakış Açısından Bilginin Birliği Üzerine Bilimsel Araştırma Programı

İlimlerin birliği teorileri ve her şeyin teorileri (Barrow, 1991: 200-210), aynı zamanda hem nihai, hem indirgenemez, hem her şeyin kaynağı, hem kendi kendine yeten, hem mutlak hem de ebedi olarak nitelendirilebilecek “bir şey” hakkında yapılan rasyonalist ampirik bir araştırmadır. Dâhili olarak aklın sınırlı kapasitesi içerisinde ve harici olarak gözlemsel deneysel bilgi ile arasındaki bilgi akışı, rasyonalizm/ontik varlığın rasyonalist yönü üzerinden önerilmiştir.

Ahlâk faktörünün bu tür düşünme süreçleri ve kurumlar tarafından soyutlanması, ahlâk prensiplerinin sosyobilimsel ve politik ekonomik yapıların politika belirleme ve karar alma süreçleri üzerindeki kapsamlı ve pekiştirici etkisini yıpratmıştır. Asılları itibarıyla ahlâki ve ilkesel olan meseleler bu şekilde sosyal ve ekonomik politik ortamların sınırları dışına itilmiş ve bu şekilde yıkıcı etkilere sebep olmuştur.

Tevhit, teklik öğretisi ya da Allah’ın tekliği demektir. Bu makede, mutlak, indirgenemez ve kendi kendine yeten sıfatlarına sahip olan Allah’ın ekliği öğretisi bilginin birliği için temel dayanaktır.

Tevhidî epistemik bilgi birliği, evrenselliği bilinçaltı bilimlerinden kozmik-evrensel bilimlere kadar vardırmaktadır. Tevhidî epistem üzerine kurulu tevhidî epistemik metodoloji, varlıksal sistemde işlevsel gereç olarak etkileşim-bütünleşme-evrimleşme öğrenim sürecini kullanmaktadır. EBE öğrenim süreci tevhidî metodolojinin birleştirici yanlarına nüfuz etmektedir.

Bilgi akışı için tevhidî epistemik öğrenim sistemi öncelikle bilginin kapsayıcı birliğini ve dünya sistemlerinin birliğini bir tasdik ve ikrardır. İkinci olarak, epistemik vasıfları birleştirici sosyobilimsel teoriler doğrultusunda işlevselleştirmektedir.

Tevhidî Bakış Açısından Kurumsallaşma

Tevhidî dünya görüşü altında yeni paradigmanın ve bilimsel devrimin tesisini belirleyen şey kurumsal yapının canlılığı ve dinamizmidir. Kurumsal yapıya bakıldığında görülecektir ki kurumsallaşma evrensel bir boyutta yeni bir konseptte öncülük etmektedir. Choudhury'nin *Evrensel Paradigma*'da (2007: 23) belirttiği gibi, mevcut asılsız teorilerden kurtulup evrensel olarak uygulanabilir tevhidî epistemik bilgi birliğine geçişin yolu öğrenme süreçleri ve kurumsal kaynaklardır.

“*Emr-i bil maruf ve nehy-i ani'lmünker*”-iyi olanı tembihlemek ve kötü olanı yasaklamak-, “hisbe”-yönetim-, “şûra”-bilinçli ortak müzakere-tevhidî epistemik kurumsal yapılardan birkaçıdır. Kurumsallaşmada epistomoloji dünyevi sistemlerin çeşitli eserlerinin dinamik bilincini oluşturmaktadır. Benzersiz epistemik özellikler tevhidî epistemik varoluşu oluşturmakta ve kurumsal prensiplere bakıldığında yön ve hız vermektedir. Birleşmenin derecesini belirten temel kompleks etkileşimlerin bilinci, eşsiz genel kurumsallaşma teorisinin kendine has epistemik özelliğidir. Kurumsallaşma burada gayri resmî “öğrenme baskısı”na bel bağlamaz (Sztompka, 1999: 134). Bilgi oluşturma ve bilgi akışı için esas işlevsel parçası olarak tevhidî epistemik metodolojiye dayalı resmîleştirilmiş bir EBE öğrenim süreci metodolojisi vardır. Epistem temelli kaynaklardan ontik sisteme bilgi oluşumu ve bilgi akışı “öğrenme” süreciyle sağlama alınmaktadır. Kurumsallaşma teorisinde “öğrenme” bilgi akışı değerlendirmeleri ve yeni çıkarılmış tevhidî epistemik bilgi akışı üzerine şûra platformunda hararetli tefrikalara işaret etmektedir. Bu öğrenim süreci yinelemelidir ve dolayısıyla bilgi akışı dinamik, özgün ve deneysel niteliktedir; bilimsel metodun da talep ettiği gibi kendisini sınanabilirliğe tabi tutmaktadır. Böyle bir öğrenim süreci kademeli epistemik kopmaya izin vermemekte ve bilginin klasik kurumsallık teorilerinde bolca bulunan durağan doğasını reddetmektedir.

Tevhidî epistemik kurumsallaşmaya göre bütün birleşmiş sistemler, ayrılmış (rekabetçi ve farklılaşmış), öğrenimsiz ve dolaşısıyla bilgisizleştiren sistemlerin aksine “öğrenim sistemleri”dir. Yeni süreçlerdeki özgünlük öğrenme deneyiminden kaynaklanmaktadır; fakat aynı benzersiz tevhidî episteme dayalı kalmaktadır. Tevhidî epistemik prensiplerle birlikte gelişen sistemler, etkileşim sonrası ve bütünleşme sonrası dönüşüme sebep olmaktadır. Böyle etkileyici bir öğrenim sürecinin kuvveti, kurumsallaşmanın derecesine göre değişen bilgi akışıyla doğru orantılıdır.

Kurumsallaşmada Epistem

Kurumsallaşmaya Egzojen Olarak Epistem

Kurumsallaşmanın epistemi “birlik”tir (Allah’ın tekliği ve kutsal bilginin eşit bir şekilde birliği). Burası ayrıca eşsizliğin ilk kaidesi, daha da ileri bir çıkarımla bilginin birliği ve dünya sistemlerinin birliği olarak ifade edilmiştir.

Kurumsallaşma epistemi dünya sistemlerine dıştan bağlı olarak görmektedir. Tevhit bir epistem olarak azaltılamazdır ve bu onun yanılmazlığını oluşturur. Düşülebilirlik ve değiştirilemezlik onun sabit egzojen statüsünü pekiştirken, tevhit bilgi birliği ve dünya sistemlerinin birliğine bir epistem olarak kurumsallaşma teorisi için temeldir. Böylece benzersizlik, birleştirme vasıfları ve birleşik dünya sistemleri kurumsal yapılara nüfuz etmektedir.

Kurumsallaşmadaki Ahlâk Kurallarının İçselliği

Bilgi birliğine dayalı kurumsallık şirketleri ve organizasyonları sistemler arasında organik bir birlik yaratabilen organizmalar olarak düşünmektedir. Şûra yatay ve dikey olarak, organizasyonlar ve sistemler boyunca kendisini karar verme sürecinin her bir nodal noktasında kurumsallaştırmaktadır. Dolayısıyla şûra şekellenmiş kurumlara mikrokurumsal seviyeden makroküresel seviyede etkileşimle girmektedir.

Kurumsallaşmada ve kurumlardaki ana değişim etkenleri olan politika değişkenleri yerleşik uluslararası ilişkileri ve devamlı etkileşimleri yansıtmaktadır. Acentalar, kurumlar ve sosyoekonomik çevre arasında etkileşimler sürekli yenilenen tercihlerin kaynaklarıdır. Dolayısıyla bu yeni düzende etik ve erdem bilimsel bir metotta içsel değişkenlerdir. Böyle bir içsellik tercih değişimlerini bünyesine almaktadır. Etkileşimli temsilci – birey tercihleri ahlâk kurallarını ve değerleri fiyatlar, miktarlar, gelirler, zenginlik, büyüme, verim, ücret dağılımı ve kâr kazanımları, politika değişkenleri ve kurumsal programlar gibi gerçek iktisadi değişkenlere çevirmektedir. Ahlâk kurallarının ve değerlerin içselleştirilmesi kesin olarak hem tüketicilerin hem de sağlayıcıların davranışlarını ve zevklerini değiştirmekte ve böylece hepsi geniş bir içselleşmiş aktif güçler alanında iç içe geçmiş bir şekilde fiyat-miktar ilişkilerinin öğrenim alanları boyunca arz-talep ilişkilerinin doğasını da değiştirmektedir.

Şûranın Muhavere Kurumu

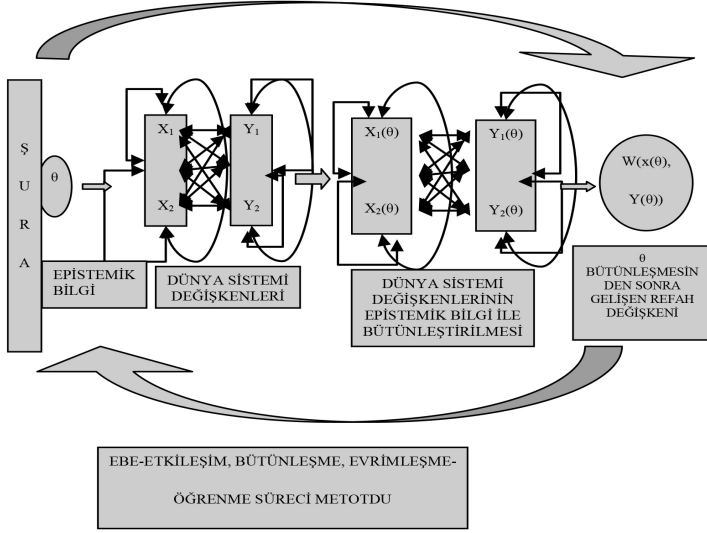
Kur'an-ı Kerim'in Şûra isimli 42. sûresinin ayetleri bu makede izah edilen şûra kurumu için dayanak oluşturmaktadır. Ayetler şûranın istisnai bir politik düzen ya da problem durumunda uygulanabilirliğini ya da işlevselliğini belirtmemekte ya da kısıtlamamaktadır. Şûra her bir sosyobilimsel araştırmada tevhidî epistemik metinsel rehberliğin zihinsel bir örneğidir. Şûra birimler arası ve içi etkileşimlerle, eldeki mesele ve problemlere bakılmaksızın bu etkileşimleri sağlayan platform olarak görülmektedir. Dolayısıyla, bu değişim ve dönüşüm ortamında kurumsal teorinin pozitif özelliği evrimsel bilgi jenerasyonundan kaynaklanan evrimsel eşitliklerin ve süreçlerin mümkünatıdır. Böylece dönüşüm ve yeniden yapılanma, çözülmüş düşünce süreçlerinin ve sistemlerinin ya da yanlıştın yerini birleşmiş sistemler ya da gerçek aracılığıyla almaktadır.

Muhavere Yapısının Çeşitli Temsillerle Tevhidi Kurumlardaki Varlığı

Bilgi ve işlevsel arka plan açısından geniş tabanlı düzensiz bir yapı herhangi bir sistemik problemi çözmede birleşimsel yaklaşım için hayatidir. Düzensiz bir yapı olarak şûra bilgi birliği epistemiyle ontik dünya sistemlerinin birliği arasında bir ara yüz oluşturmaktadır. Muhavere bilgi oluşumunu ve bilgi akışını sağlamaktadır. Deneyleri oluşturan dairesel nedensellik şeklinde tekrarlanan bilgi akışlarıdır (süreklilik bildiren epistem-ontoloji-ontik-epistem); bilgide ve uygulanabilirliğinde özgünlük ve yeniliği mümkün kılmaktadırlar. Şûra mantıkî bir yapı olarak bu işlevin platformluğunu yapmaktadır. Şûranın üyeleri şer'ilerdir.

Şûra epistemik bir yapıdır. Dolayısıyla birleşmiş karakteristikleri onun her anlamda ve çeşitli şekillerde temsil edilmesini gerektirmektedir, yani işlevsel, demografik ve şeriat bilgisine sahip olarak. Şûra kaynaklı bilgi episteme yakınlığı dolayısıyla bir geçerliliğe sahiptir, demografik temsilin rakamsal gücüne dayalı değildir. Refah gayesi değerlendirilirken, değerlendirilen refah statüsü devamlı olarak şûraya geri bildirim olarak dönmektedir. Bu tekrarlama polîçe prensiplerine dönüştürülen bilginin duranlaşmamasını sağlamaktadır. Geri bildirim yeni bilgi ve ahirete kadar süregidecek olan yeni bilgi kaynaklı sosyobilimsel kavrayışlar üretmek için tekrardan episteme maruz bırakılmaktadır. Aşağıdaki şekil, şûra kurumunda dünya sistemlerini birbirine organik bağlı ve dolayısıyla iyi şeylerde ve yaşamın sosyal aktivitelerinde birleşmiş sistemlere çevirmek için gerçekleşen etkileşim sürecini konu almaktadır.

Tevhidî epistemik bilgi inşası için EBE öğrenim sürecini betimleyen grafik:



Şekil 1. Refah Arayışında Tevhidi Epistemik Bilgi İçin EBE Öğrenim Süreci

Bu şekil tevhidî epistemik bilginin şûra kurumundan çeşitli oluşumlara/değişkenlere akışını betimlemektedir. Amaç etkileşimde ve kurumsallaşmada benimsenen refah ölçütü olan birlik olma derecesini artırmaktır.

Tevhidî bilinç tefrikaları şer'iler (şûranın üyeleri) tarafından yürütülür. Şer'iler tarafından varılan epistemik bilgi (θ). (θ)-değişkeni şimdi dünya sistemlerinin değişkenleriyle yani birimler arası ve içi sistemik etkileşim ihtimallerine tabi olan X_1 , X_2 , X_3 , Y_1 , Y_2 , Y_3 ile etkileşime girmektedir. Bu, hayattaki iyi şeyleri temsil eden değişkenler arasındaki kompleks ilişkiler şebekesinde neden-sonuç bağları kurmaktadır. Dahası, (θ)-değişkeninin, yeni tümleşik tevhidî epistemik değişkenler yani $X_1(\theta)$, $X_2(\theta)$, $X_3(\theta)$, $Y_1(\theta)$, $Y_2(\theta)$, $Y_3(\theta)$ oluşturmak için dünya sistemleri değişkenleriyle etkileştiğini ve bütünleştiğini görürüz. Şûra kurumundan refah gelişimi aşaması $W(\theta)$ 'a EBE öğrenim süreçleriyle bilgi akışı mütemadi bir süreçtir. Şûra öğrenim deneyimi boyunca öğrenme süreci her zaman epistemik seviyede hatırlanmayla başlamaktadır.

Bu kuralcı ve katılımcı prosedür prensiplerin her zaman bilgi birliği ve dünya sistemleri birliği epistemik konseptine bağlı kalmasını ve bundan uzaklaşmamasını sağlamaktadır. Saydamlığı, denetimlenebilirliği, adaletli sorumluluğu ve geniş tabanlı gelişimi organik olarak meydana getiren kapsamlı temsil ve geniş katılımıdır.

Şûra Kurumundaki Yinelenen EBE Öğrenim Süreci

Şûrada Bilgi İnşası ya da Öğrenim Süreci

Bilgi oluşturma süreci devamlı olarak her öğrenim sürecinin sonunda episteme bir geri dönüş yaşamaktadır. Bu tür yinelenmeli süreçler EBE-etkileşimli, bütüncül ve evrimsel- süreçler olarak isimlendirilmektedir. Münazarayla meydana gelen bilgi yapısı epistem üzerine kuruludur.

EBE öğrenim sürecinde bilgiye tevhit-epistemden varılmaktadır ve ilaveten şûra kurumunda bulunan istişari tefrikalar aracılığıyla çeşitli dinamik kompleks etkileşimlere tabi tutulmaktadır. Varlığın temsili refahı şûrada değerlendirilir. Bu bilgi oluşumu yoluyla öğrenme sürecinin benzersiz özelliği sistemler arası ve içi etkileşimlerin, bütünleşmelerin ve yaratıcı evrimleşmenin dozunun artırılmasıyla mümkün olan birlik kuralının epistemik değerinin içselleştirilmesi yolunda her bir öğrenim süreci sonunda başlatılan yinelenme sürecidir, yani epistem-şûra-EBE-süreç-epistem.

Birleşmiş Sistemler İçerisinde Etkileşimler:

Tevhidî bilgi birliğinin dünya görüşü ve tüm gerçekliği açıklamadaki EBE tipi olguculuğu bütün problemlerde ve meselelerde özgün kalmaktadır. Kurumsallık teorisi dünya sistemlerini birleşmiş kabul etmektedir ve evrenselliğini garanti etmektedir. Değişkenler arasındaki bütünleyici ilişkiler hem bilginin birliği üzerine kuruludur hem de bunu yansıtmaktadır. Buradan çık-

rılan dünya sistemlerinin çeşitli ancak temelde bağlantılı ve etkileşimde olduğudur. Bu yüzden sistemik meselelere tek başına yaklaşamamaktadır.

Bilgi akışı sürecinin devamlılığının ve hızının birleşme, adalet, etik içselleştirme, dengelilik bilgileri üzerinde pozitif kompleks bir etkisi vardır. Yaygın negatif bilginin ya da bencilliğin artması, materyalizm, tüketicilik, çıkarın azamileştirilmesi, hazcılıkla gelen bilgisizleştirme sistemden atılmaktadır. Şu zamanlarda ikinci kategorinin yerini pozitif bilgiyle birinci kategoriye bırakması azami önemdedir. Bu dönüşüm hayatta tatmin edici bir gelişim düzenine erişmek, adaleti ve üretimde, tüketimde, mülkiyette ve dağıtımda dengeyi sağlamak ve ahlâk kurallarının, sosyal fedakârlığın, denetlenebilirliğin, şeffaflığın, ruhiyatçılığın pozitif esnek katkısını tekrar canlandırmak için gerçekleştirilmektedir.

Şûra öğrenim sürecinin amacı pazarda, toplumda ve bütün ilintili temel alt sistemlerde bütünleyici ve katılımcı gelişmeleri ilerleten politika formülleri üretmektir. Ekonomik aktörlerin politika aktörleri ve değişenleriyle ortak etkileşimleri en nihayetinde epistemik değerlerin bütünleşmesine sebep olmaktadır. Bu şûra kurumundan politik-kanun yapıcı-ekonomik kurumlar aracılığıyla yürütülmektedir. Huzur öncelikli olarak adalet kurumunun ve şûraların kademelerinde yürütülen katılımcı interaktif süreç tarafından sağlanan dengelilik, adillik, şeffaflık, denetlenebilirlik gibi adalet kurumlarıyla ilişkili değerlerin bir sonucudur.

Uygulama

Şûranın öğrenim süreci yapıcı bir hayli merkezsizleştirilmiş karar yapım süreçlerini temsil ederken, esasında tevhidî epistemik odağına kıyasla oldukça merkezî süreçleri temsil etmektedir. Bu, tevhidî sistemin ahlâk kuralları ve değerleri aracılığıyla dünya sistemlerine denge, adalet, eşitlik ve sosyal refahı nüfuz ettirmesini sağlayan bilgi birliği üzerine kurulu sistemler birli-

ğiyle nitelenen tipik bir senaryodur. Esasında, faktörler ve değişkenler baskıdan ziyade iç kaynaklı iktisadın çıkarımsal tecrübeyle karşılaşmaktadırlar.

Kurumsallaşmadaki Refah Kriteri

Kurumsallaşmada sistem gelişimi için bilgi oluşumu yörüngesinin yanında bilgi akışında “en iyi”de son bir derece olmayacaktır. Her zaman yenilikler ve refah için yeni simülasyonlar olacaktır. Bu yolu arşınlamak için gerekli kriter, bütünüleyici ve katılımcı yapıların ve onların temsili sosyobilimsel değişkenlerinin arasındaki etkileşimi öğrenmektir.

Refah kriteri çeşitli sistem değişkenlerinin/yapılarının bütünüleyiciliğiyle değerlendirilmektedir. Bütünüleyici etkileşimlerin en yüksek rakamı refah ölçütüne ayrılan sırasal değerdir. Temsil edilen refahın tekrar değerlendirilmesinin yolu bilgi oluşumunun yinelenen öğrenim sürecidir. Sistemik birliği değerlendirmek için bütünüleyici etkileşimlerdeki artışın sonucunu yansıtmaktadır. Temsili refah birliğin derecesine ya da önde gelen etkileşimlerin yoğunluğuna bakarak değerlendirilmektedir. Sistemlerin birleşimini sağlamak için ayrıca politikalar geliştirilmektedir.

Hâlihazırda bir ülkenin refahı için sektörleşmiş gayrisafi yurtiçi hâsıla (GSYİH) bir ölçüt olarak alınmaktadır. Refah toplumsal faktörleri kapsarken GSYİH daha çok piyasa ekonomisinin istatistikleriyle ilgilidir. Refahı bir ülkenin insanların mutluluğuna bakarak ölçebilecek çevre, iş ve yaşam standartları mevcut GSYİH’te bulunmamaktadır. Baş döndürücü istatistikler yanıltıcıdır. Refahı ölçen büyüme rakamları değil, bir milletin interaktif bir biçimde birleşik ve dengeli gelişim yolunda neyi temsil ettiğidir. Büyüme rakamları ulusun finansal olarak yükselen ve böylece arkada büyük bir sosyal kesit bırakan parçasıyla ilgilidir. GSYİH rakamları büyümeyi toplumsal çalkantılar yüzünden geride bırakılan kesime atfeden bir kılıftır. Bu büyüme her kesime nüfuz edecek menfaatleri tayin eden politikalarla desteklenmemektedir.

Hindistan, Chennai’da Hindistan Teknoloji Kurumuna konuşurken GSYİH’i eleştiren Nobel ödüllü Amartya Sen (1986) cehalet, yoksulluk ve yetersiz beslenmeye değinilirken teknik uzmanlığın kullanılması gerektiğini vurgulamıştır. İnsanların temel haklarına erişimlerinin ve büyüme kârlarının direkt olarak fakirlere ulaştığı bir ulus yaratılmasına odaklanılmalıdır. Ayrıca refahı, değişkenlerin organik birliklerini -yapıların kendi içlerindeki ve temsili değişkenleri arasındaki bütünleyicilik ve katılımcı davranışları- kazanma derecelerine bir ölçüt olarak gören daha birçok faktör üzerine odaklanılmalıdır.

Sonuç Yerine

Politik iktisatçılar ve sosyologlar arasında kurumsallığın ve kurumların alanına ve gücüne dair, bunları refah düzeyindeki sosyo-ekonomik ve politik modelleri hedef kriter olarak tanımlamaya yarayacak yapılar olarak gören yeni bir trend oluşuyor gibi görünmektedir. Bireyi halk tabanı seviyesinde güçlendirme üzerine çok söz var, çünkü bireyin faaliyet alanı küreseldir. Fakat bu potansiyel bencillikle körüklenen kurumsal holdinglerin kâr maksimizasyonuna yönlendirilmektedir. Dolayısıyla birey tüketicilikle, borç finansmanıyla, maddi zenginlik bilinciyle ve benzerleriyle şımartılmaktadır. Tevhit kaynaklı kurumsallığın esas zemini ise tercihlerin ve maddi seçimlerin ahlâki bilince dayalı olarak şekillendirilmesidir.

Kaynakça

- Abu Ubayd, (2007). *Kitab-ul-amwal- Thebook of finance*(trans. N.M. Ghiffari). New Delhi, India: Adam Publishers.
- Barrow, J. D. (1991). *Theories of everything – The quest for ultimate explanation*. Oxford: ClarendonPress.
- Boland, L. A. (1989). *The methodology of economic model building-Methodology after Samuelson*. London, New York: Routledge.

Choudhury, M. A. (2007). *The universal paradigm and the Islamic world-system: Economy, society, ethics and science*. Singapore: World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd.

Harahap, S. S., & Basri, Y. Z. (2005). Socio economic disclosure of Islamic and conventional banks: Bank Syariah Mandiri and Bank Lippo Indonesia. In M. A. Choudhury (Ed.), *Money and real economy* (pp. 219-236). Leeds, UK: Wisdom House Publications Ltd.

Sen, A. (1986). *Poverty & famines – An essay on entitlement and deprivation*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Sztompka, P. (1999). *Trust-A sociological theory*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

İslam İktisadını Yeniden Düşünmek

Yarım yüzyıldan daha uzun bir süredir devam eden “İslam iktisadı” çalışmaları son dönemde hızını artırarak devam etmektedir. Bu alanda yapılan konferans, seminer ve atölye gibi bilimsel faaliyetlerin sayısı çoğalmakta; akademik dergi, telif eser şeklinde yayın faaliyetleri çeşitlenmekte, İslam iktisadı ve finansı alanında dünyanın farklı üniversitelerinde yüksek lisans ve doktora programları açılmaktadır. Elinizde tuttuğunuz bu kitap da bu çalışmalardan bir tanesinin ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

İslam iktisadı düşüncesinin temelleri, 1970’lerde bu alanda yoğun, özverili ve idealist bir şekilde çalışan Müslüman âlimler tarafından atılmış ve sömürge sonrası Müslümanların kendi inanç sistemine uygun yeni bir sistem oluşturma gayretiyle çalışmalar yapılmıştır. Bu dönemde ortaya konan ilmi çaba, İslam iktisadı alanının kurucu, teorik ve ideolojik tarafları ile ön plana çıkmaktadır. İslam iktisadı alanının kavramsal tanımını ve içeriğini oluşturan bu çalışmalar, alanın çerçevesini ve alt başlıklarını belirlemesi açısından temel ve öncül araştırmalar olmuştur. Ancak ilk dönemdeki teorik ve ideolojik gayretlerin aksine, 1990’lı yıllara gelindiğinde, akademik alanda yapılan çalışmaların İslam iktisadı düşüncesinin kavramsal ve sistematik tartış-

malarından daha çok bankacılık alanında yapıldığı görülmektedir. Bu yıllarda ilmi çalışmalar ile paralel olarak faizsiz bankacılık da yükselişe geçmektedir. Müslüman nüfusun yoğun olduğu ülkelerdeki hızlı büyüme ve petrol üreticisi İslam devletlerinin ellerinde biriken dolar rezervleri, ister istemez finansal konuların incelenmesine yönelik ihtiyacı giderek artmıştır. Bu devletlerin, ellerinde bulundurdıkları sermaye birikimini hangi şekilde kullanabilecekleri sorusu ve altyapı gibi yüksek sabit maliyetli yatırımların finansmanı için gerekli fon arayışları, temelleri 1970'li yıllarda atılan faizsiz bankacılığa olan ilginin artmasına yol açmıştır. Kuşkusuz bu durum, alanda çalışan araştırmacılar için açık ve anlaşılır şekilde görülmektedir.

Hızla gelişen ekonomiler ile birlikte hem bireyler hem de devletler bazında ortaya çıkan yeni arayışlar faizsiz bankacılık veya İslami finans çalışmalarına ilgiyi artırmıştır. Özellikle, ikinci nesil İslam iktisatçıları ve yeni yetişen araştırmacıların temel gündemini bu artan talebin karşılanması oluşturmaktadır. İslam iktisadı, hâkim iktisadi anlayışa alternatif olma düşüncesi ile ortaya çıkmış, ancak geline nokta faizsiz bankacılık ve “İslami finans” çalışmaları ile alan mevcut finansal talebin karşılanması için alternatif çözüm arayışı şeklinde sınırlandırılmıştır. Kuşkusuz, makro düzeyde gelişmekte olan ülkelerin büyüme ve kalkınma beklentileri ve mikro düzeyde küçük girişimcilerin faaliyet gösterebilmek için gerekli olan sermaye ihtiyaçları, kuşkusuz finansal sistemin sağlıklı bir şekilde yürütülmesi ile ilgilidir. Faizsiz bankacılık faaliyetleri de Müslümanların bu tür ekonomik ihtiyaçları için sektörde yerini almıştır. Fakat diğer taraftan külli bir sistem arayışı içerisinde olması gereken İslam iktisadı çalışmalarının bankacılığa hapsedilmesi uzun dönemde İslam dünyasının yararına olmayacaktır.

İslam İktisadının Finansallaşması¹

Faizsiz bankacılık faaliyetlerinin artması, sektörde ortaya çıkan ürün çeşitliliği ve sektördeki genişleyen payı artan talep ile ilgilidir. Ancak, yeni yetişen araştırmacıların veya üniversitelerde açılan programların “İslami finans” alanına yoğunlaşmasının asli sebepleri üzerine düşünülmesi gerekmektedir. Ana akım iktisat sistemi içerisinde finans sektörü önemli bir kariyer alanı olarak görülmektedir. Hem akademisyenlerde hem de sektörde çalışan profesyoneller arasında finans çalışmaları taltif görmektedir. Reel sektörün ve tüketicilerin cari ihtiyaçlarını karşılaması bakımından finansal faaliyetler sürekli ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda, Müslümanların gündelik ihtiyaçlarının karşılanmasına imkân veren faizsiz bankacılık kurumları ve bu alandaki gelişmelerde İslam iktisadının uygulamalı ve kariyer vaat eden bir alt başlığı olarak önem kazanmaktadır. Öyle ki, Müslümanların sahip olduğu sermaye birikimi ve finansal talepleri Batılı bankaların dahi faizsiz bankacılık faaliyetlerine başlamasına neden olmuştur.

Yapılan araştırmaların uygulamadaki karşılığının bulunması ve kısa dönemde etki gücüne sahip olması bu alanda çalışmaların artmasında bir diğer sebeptir. Toplumda ortaya çıkan bir ihtiyacın karşılanması için araştırmalarda bulunmak kuşkusuz önemlidir; ancak yapılan çalışmaların tamamen bu alana doğru kayması ise İslam iktisadı açısından sorun teşkil etmektedir. İktisadın birçok konusunun özel olarak ele alınması ve yeni tartışmaların yapılması gerekirken çalışmaların finansallaşması bir kimlik kaybına yol açmaktadır (İslahi, 2013). Finansal sistemin derinleşmesi ve konvansiyonel araçların neredeyse aynısı olan finansal araçların İslami bankacılık sistemi içerisinde üretilmesi, İslam iktisadı çalışmalarını finansallaştırarak “İslami” finans hâline sokmaktadır.

1 Bu kavram aynı zamanda İslahi (2013) tarafından Askari, H., Iqbal, Z., Krichene, N. ve Mirakhor, A.(2012) atıf verilerek kullanılmıştır.

Kapitalist sistemin sürekliliğini sağlayan ve Müslümanları bu sisteme entegre eden bu tür araçlar ilerleyen dönemler için tehlikeler barındırmaktadır. Finansın İslam iktisadı ile özdeşleştirilmesi ve sadece faizsiz işlem talebine indirgenmesi Müslüman fertlerin zihninde ana akım iktisadın diğer temel postulalarının yerleşmesine neden olmaktadır. Tüketim alışkanlığı, rasyonalite veya kâr güdüsü gibi modern mikro iktisadın temel varsayımları zihinlerde normalleşmektedir. Modern finansal mühendislik çalışmalarının İslam iktisadı araştırmalarında yer edinmesi bankacılık sektörünün hızlı bir şekilde büyümesine yol açmıştır. Unutulmalıdır ki bankacılık faaliyetleri sosyal amaçlı değil kâr amaçlıdır (İslahi, 2013). Bu amaç da İslami bankacılık faaliyetleri içerisinde kendisini göstermektedir. İslami bankacılığın ilk öncülü sayılabilecek İslam Kalkınma Bankası İslam devletlerinin kalkınması amacı ile kurulmuş olsa da gelinen noktada istenilen sonuç elde edilememiştir. İslami bankaların faaliyetlerinin ticari amaçlara yönelmesi, ahlâki bir iktisadi sistemin gerekliliklerini yerine getirmemeleri ve kalkınma amacından sapması konularında eleştiriler de çoğalmıştır (Asutay, 2007). Ancak, ontolojik olarak en başta bankalara bu misyonun yüklenmesi tartışılmalıdır. Kapitalist sistemin amiral gemisi olan bankalar kârı maksimize etme açısından en verimli çalışan kurumlardır. Kâr güdüsü ile kurulan ve bu minvalde hareket eden bankaların İslami bir iktisadi sistemde farklı amaç taşıması doğalarına aykırıdır. Konvansiyonel bankaların yapısal özelliklerini taşıyan İslami finans kuruluşları da son noktada benzer bir faaliyet yoluna girmişlerdir. Çalışma alanının “sermaye” olduğu bir oluşumdan da aslında fazlasını beklemek yanlış olacaktır. Asıl olan külli bir İslam iktisadı sistemi oluşturulması ve tüm alanları kapsayacak farklı yapıda kurumların kurulması ve her kurumun kendi misyonunu yürüterek birbirini tamamlamasıdır.

İslam iktisadı alanının finansallaşması esasında bu alanda çalışan genç araştırmacıların yönelimleri ile de ilgilidir. İslam

iktisadî çalışmaları ilk paragrafta da bahsedildiği üzere özellikle son on yılda artış göstermiş ve genç İslam iktisatçıları yetişmeye başlamıştır. Ancak, yapılan çalışmalar bu araştırmacıların özellikle finans alanına yöneldiklerini göstermektedir. İslam iktisadî alanında yazılan makale, telif eser veya sunulan tebliğ konuları bankacılık ve finans konusunda yoğunlaşmaktadır. Yapılan çalışmalarda İslam iktisadının metodolojisi, temel kavramları ve finansal kuruluşlar dışındaki kurumları pek ilgi görmemektedir. Bu durum kuşkusuz daha önce de bahsedildiği üzere bankacılık hizmetlerine olan talebin artması ile paraleldir. Sektörün ihtiyaçları ve imkânları araştırmacıların önünde bir kapı açmaktadır. Bu noktada, İslam iktisadî alanında çalışma yapacak genç akademisyenlerin özellikle finans alanı dışındaki alanlara yönlendirilmesi, motive edilmesi ve desteklenmesi gerekmektedir. Yapılacak olan çalışmalar için kuşkusuz takdir ve destek önem taşımaktadır. Oluşturulacak olan uluslararası platformlarda yeni çalışmalara sunum imkânı sağlanmalı ve genç araştırmacılara öncelik sağlanmalıdır. Aksi takdirde, piyasa ekonomisine eleştirel yaklaşan bir ilmî saha olan İslam iktisadının içeriği piyasa tarafından esir alınmış olacaktır. Finansal piyasalarda hızlı gelişmeler yaşansa da kurucu ahlâki temelleri ve çerçevesi olmayan bir İslam iktisadî sisteminden bahsetmek mümkün olmayacaktır (Asutay, 2007: 3).

İslam İktisadî ve Metodolojik Arayışlar

Klasik iktisat teorisi 16. yüzyıldan günümüze beş yüzyıldan beri üretilen bilgi ve ilmî çalışmaların bir ürünüdür. Felsefi zeminde ortaya çıkan tartışmalara paralel sosyal ve ticari hayatta ortaya çıkan gelişmeler, günümüz ana akım iktisat sisteminin şekillenmesini sağlamıştır. Farklı tercihler arasında sıralama yapıp rasyonel tercihlerde bulunan insan modeli bu süreçte gelişerek ortaya çıkmıştır. İnsanın mutluluk peşinde koşan bir varlık

olduğu kabulü ile başlayan tartışmada, mutluluk arayışı fayda ile bağdaştırılmıştır. Daha çok fayda elde eden insanın daha mutlu olduğu iddia edilmiştir. Daha sonra faydayı tartışan Batılı bilim adamları/felsefeciler bunu ihtiyaçların giderilmesi ile eşleştirmişlerdir. İhtiyaçları gideren ve haz veren tüketim, tüketicilerin faydasını artıracaktır. Doğal olarak bu da insana mutluluk verecektir. Uzayıp giden bu gelişim çizgisinde ortaya çıkan rasyonel insan algısı faydasını optimize eden ve farklı seçenekler arasında sıralama yaparak tercihte bulunan bir hâl almıştır. İnsana dair böyle bir algıya sahip olan ana akım iktisat ona uygun mekanizmalar ve kurumlar geliştirmiştir. Bireysel özgürlük, rekabetçi piyasalar gibi yapılar ile ekonomileri düzenlemiştir. Bir tarafta faydayı artıracak tüketiciyi oluşturan ana akım iktisadı, diğer tarafta da kârını maksimize edecek girişimciyi oluşturmıştır. Aynı insan algısı ile ortaya çıkan girişimciler piyasa sistemi içerisinde kâr peşinde koşarak sermaye biriktirecek, yatırım yapacak, üretecek ve sistemin devam etmesini sağlayacaktır. Ana akım iktisadi sistem, insan anlayışı, toplum anlayışı ve siyasal sistem anlayışı üzerine yapılan derinlikli tartışmalar üzerine kurulmuştur. Bu noktadan yola çıkarak, İslam iktisadı dediğimiz sistemin de tüm yönleriyle ele alınması gerekmektedir. “İnsan” anlayışının ve bu insanın iktisadi davranışının öncelikle iyi tanımlanması gerekmektedir. Fayda ve mutluluk arasında ilişki kuran klasik iktisada karşın bireyin iktisadi davranışının amaçları ortaya konmalıdır. Bu yapılırken dikkat edilmesi gereken bir nokta da, insan anlayışının sadece Müslüman bir birey olarak değil, tüm insanlığı kapsayacak şekilde olması gereğidir. İslam’ın öğretileri ışığında ortaya konacak olan bir iktisadi sistem, tüm insanlığa hizmet edecek yapıda olmalıdır. İnsan anlayışından başlayarak tüm meseleleri ele alması gereken İslam iktisadı çalışmaları, bankacılık ve finans gibi tek bir sektörü ilgilendiren çalışmalar ile sınırlandırılırsa kuşkusuz eksik kalacaktır. Birçok sacayağı olan iktisadi sistemin bunlardan sadece birinin üzerinde yükselmesi mümkün değildir.

İslam iktisadı araştırmalarında geçen kırk yıla rağmen halen daha metodoloji ve kavramlar üzerinde belirli bir birliktelik sağlanamamıştır. Öyle ki, uygulamanın gerçekleştirildiği bankacılık ve finans sektöründe dahi iyi tanımlanmış ve tekil bir şer'i metot yer almamaktadır (al-Jarhi, 2012). Farklı fıkhi yaklaşımların kullanılması farklı uygulamaların olmasına veya zaman içerisinde finansal araçların değişmesine yol açmaktadır. Bu bağlamda, bu kitapta yer alan Abdulazeem Abozaid'in makalesindeki tartışmalar önem taşımaktadır. Makalede finansal ürün geliştirmede kullanılabilecek veya kullanılamayacak fıkhi araçlar anlatıldıktan sonra son dönemde, İslami finans sektöründe fetva verirken kullanılan "İslam hukuku politikası"ndan (al-siyasahal-shar'iiyyah) bahsedilmektedir. Yazar bu usulün her şartta ve herkes tarafından kullanılmayacağını belirterek eleştiriler getirmektedir. Farklı ilim adamları tarafından farklı araçların kullanılıyor olması finans sektöründeki birlikteliği bozmaktadır. Bankacılık sektörü dışına çıktığımızda da iktisat alanına dair yönetsel tartışmaların azlığını ve eksikliğini görmekteyiz. Yine elinizde tuttuğunuz kitapta yer alan Asad Zaman'ın makalesinde ve Syruki Salleh'in makalesinde böyle bir tartışma bulunmaktadır. Asad Zaman iktisadın en temel bölümlenmesi olan mikro-makro ayrımına ayrıca meso (orta) iktisat olarak yeni bir sınıf ekleyerek kapsamlarını yeniden tanımlamıştır. Diğer taraftan Salleh ise yoksulluk kavramının yeniden tanımlanmasının gerekliliğini iddia ederek, bugüne kadar İslam iktisadı perspektifinden bu alanda yazılan makalelere eleştiriler getirmiştir. Yoksulluk yaklaşımına dair İslami bir bakış açısı üretilmediğinden dolayı ortaya atılan teorilerin de eksik kaldığını ifade etmiştir. İki örnekle açıklamaya çalıştığımız husus, henüz bir metot birliğinin olmadığıdır. Temelleri atılmış bir iktisadi sistem içerisinde farklı yaklaşımların oluşması doğaldır. Ancak, henüz iskeleti oluşmamış teorik bir yaklaşımda ayrışmaların olması, şümüllü bir sistem ideali açısından sorunludur. İslam iktisadı metodo-

lojisinin olması, iktisat formasyonuna sahip akademisyenler ile İslami ilimler temelinde yetişen ilim adamları arasında ortak bir dilin oluşmasını sağlayacaktır. Aksi takdirde, farklı disiplinlere ait bakış açıları ile İslam iktisadına ait meseleleri ele alan bu araştırmacılar çok ayrı noktalarda teorilerin üretilmesine neden olacaklardır. Bu ise kuşkusuz İslam iktisadının sağlıklı bir şekilde vücut bulmasını engelleyecektir. (Haneef ve Furqani, 2011).

İslam İktisadının Kapitalleşmesi

Kapitalleşme kavramının finansta ve muhasebede kullanılan anlamlarının dışında, burada İslam iktisadı başlığı altında din-değer merkezli tüketici taleplerinin bir ticari meta hâline getirilmesi ve piyasa elemanı hâline dönüştürülmesinden bahsedilmektedir. Aynı zamanda, İslam iktisadının kapitalizm sistemi içerisine angajmanı ifade edilmektedir. “İslam iktisadı” Asad Zaman tarafından “*Allah’ın iktisadi meselelere ilişkin emirlerini bireysel yaşantımızda (mikro), cemaatlerimizde meso (orta) ve ümmet genelinde (makro) yerine getirme çabası/mücadelesi*” şeklinde tanımlanmaktadır (Zaman, 2014). İktisadi davranışların ve ilişkilerin Allah’ın emirlerine uygun olarak gerçekleştirilmesi burada temel alınmıştır. Diğer taraftan Muhammad Arif (1985) İslam iktisadının tanımını “saadet”e ulaşmak için kaynakları kullanan/düzenleyen Müslüman davranışlarının incelenmesi olarak yapmaktadır. Bu tanımda da Müslüman davranışları ve bu davranışların iktisadi yönü ön plana çıkmaktadır. İslam iktisadının tanımları bu şekilde çoğaltılabilir (bkz. Khaf, n.d.). İslam iktisadı tanımlarında temelde ele alınan husus, Allah’ın emirlerine ve Hz. Peygamber (s.a.v)’in sünnetine uygun iktisadi eylemlerdir.

Ancak, yukarıda da ifade edildiği gibi İslami finans piyasalarındaki gelişmeler “kapitalist” piyasa şartlarına uygun ve onunla bütünleşmeye doğru yol almaktadır (Asutay, 2007: 3). Piyasaların gelişmesi ve derinleşmesi, HSBC gibi konvansiyonel banka-

ların dahi kendi alt birimleri olarak İslami bankacılık faaliyeti yapması bunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Finans sektöründe ortaya çıkan gelişmelere paralel bir durum tüketim malları için de geçerlidir. Küreselleşme ve gelir düzeyinin artması ile birlikte Müslümanlar arasında İslam inancına uygun tüketim mallarının talebi artmıştır. Buna paralel olarak da yeni girişimci bir sınıf bu talebi karşılayacak ürünleri üretmeye ve satmaya başlamıştır. Ancak, Müslüman iş adamlarının İslam inancına uygun ürünler geliştirme ve pazarlama yaklaşımı bir iktisadi sistem veya alternatif düzen anlayışından çok ticari maddada Batı'ya meydan okumaya dönüşmüştür. Küresel veya yerel ölçekte muadili firmalarla rekabet hâline giren Müslüman tüccar grubu, ortaya çıkan talebe yönelik ürünler geliştirmiş; ancak bir taraftan da tüketimi teşvik edici, kendi talebini oluşturucu üretim faaliyetlerine başlamıştır. Mevcut iktisadi sistemin rekabetçi üretim-tüketim sarmalına girilmesi ile birlikte farkında olarak veya olmayarak bu iktisadi faaliyetler piyasanın bir parçası hâline dönüşmüştür. Bu bağlamda, İslam iktisadı olarak isimlendirdiğimiz epistemolojik alanda devam eden tartışmalara rağmen “İslami ekonomi” ismiyle paralel bir “pazar” çağdaş piyasa içerisinde yükselmeye başlamıştır. 2013 yılında “Dubai The Capital of Islamic Economy” ismi altında emirlik tarafından başlatılan girişim ve “*Helal Piyasalar*” üzerinde çalışan “Dinnar Standart” firmasının desteğiyle Thomson Reuters tarafından bir rapor hazırlanmıştır (Reuters, 2013). Bu rapor, küresel olarak “İslami ekonomi” potansiyelini ve yeni yatırım imkânlarını değerlendirmektedir. Rapor yönetici özetinde, İslami ekonomi potansiyelinin ve küresel ekonomi ile geçirgenliğinin önemine vurgu yaparak Müslümanların 2012 yılında gıda ve yaşam tarzı (lifestyle) harcamalarına 1.62 trilyon dolar ödeme yaptıklarını belirtmektedir. Bundan dolayı helal gıda ve yaşam tarzı piyasalarının önemli bir potansiyeli olduğunu söylemektedir. Yazının sınırlı kapasitesi nedeniyle raporun detayları üzerinde daha faz-

la durmak gerekmemektedir. Raporun genel çerçevesini ele aldığımızda rakamlar, figürler ve tablolarla “İslami ekonominin” potansiyeli, yatırım açısından geleceğinden bahsedilmektedir. Gıda, seyahat, giyim ve hatta medya ve kozmetik harcamaları açısından “İslami” ürünlerin değerinin gelecekte artacağı iddia edilmektedir. Ayrıca İslam iktisadının temel itici gücünün de “demografi, iktisadi büyüme, *İslami değerler/öğretiler* ve OIC arasında artan ticaret” olduğu belirtilmektedir. Genç ve büyüyen bir nüfusa ve gelişen ekonomilere sahip İslam devletleri kapitalist iktisadi sistem içerisinde yaşlı ve durgun Batılı devletlere karşı potansiyel pazarlar olarak görülmektedir. Nestle, Carrefour, Tesco gibi küresel/çok uluslu şirketler ortaya çıkan inanç merkezli tüketim talebine karşılık vermektedir. Yeni oluşturdukları ürün ve hizmetlerle “helal” tüketim ihtiyacını karşılamaktadırlar. Tüketicilerin faydasını, üreticilerin ise kârını maksimize etmek için rasyonel tercihlerde bulunduğu varsayımı ile hareket eden piyasa, yeni ortaya çıkan durumda da inancı gereği “helal” tüketimi maksimize eden ve kârını bu ürünler ile artıran üreticilerin yer aldığı piyasaya dönüşmüştür. Kurucu düşünürlerin alternatif bir sistem arayışı ve samimi duygularla İslami bir iktisat alanı oluşturma çabası, gelineen noktada hâlihazırdaki ekonomik ilişkilerin sadece form olarak “İslamileşmesi” hâlini almıştır. İslam iktisadı alanında gerçekleştirilen ilmi tartışma ve ortaya çıkan literatüre rağmen reel ekonomi farklı bir yönde ilerlemektedir. Piyasa ekonomisi içerisinde bulunan farklı çıkışları kendi potasında eritip sistemin sürekliliğini sağlamaktadır. Pazarda oluşan inanç merkezli iktisadi sistem talebini inanç merkezli tüketim talebine dönüştüren piyasa ekonomisi alternatif “İslam iktisadı” arayışını “İslami ekonomi” şeklinde piyasanın bir parçası hâline getirmiştir. Böylelikle, kapitalist iktisadi sistemin sürekliliği kendisine muhalif olan güçler eliyle sağlanmaktadır.

Sonuç olarak, İslam iktisadı çalışmaları hem İslam inancına sahip olanlar hem de tüm insanlık için önem arz etmektedir.

Önereceği alternatif sistem ve uygulamalarla daha adil bir iktisadi hayat ve bölüşüm sağlama potansiyeline sahiptir. Ancak, iyi niyetli ve saygılı hak eden geçmiş çalışmalarla birlikte bu alanda yapılacak yeni araştırmalar bir vebali üzerlerinde taşıdıklarını bilmelidirler. “İslam” iktisadı çabası ve iddiası inançtan kaynaklanmaktadır ve bu öğreti Müslümanlara yaptıkları ve söyledikleri karşısında sorumluluklar yüklemektedir. Müslümanların iktisadi hayatını şekillendirecek tartışmalar, doğurduğu sonuçların sorumluluğunu taşıyacaktır. Bundan dolayı, iktisadi sistemin içeriği hakkında duyulan İslami endişe, teorinin oluşturulması sırasında da hissedilmeli ve dikkatli olunmalıdır. Bu bağlamda, geline nokta yeterli olmasa da geçmiş birikimler gelecek çalışmalar için yol gösterici olacaktır ve kuşkusuz yeni çalışmalarda dinamik ve yetkin araştırmacıların bu alana yönelmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Umarız ki İslam iktisadı araştırmaları, finans ve bankacılık çalışmalarının gölgesinden kurtularak hakettiği ilgiyi ve hayatımızdaki yerini alır.

Kaynakça

Islahi, A. A. (2013) “First vs. second generation Islamic economists: Deviations and differences in thoughts”, 9th International Conference on Islamic Economics and Finance, Retrieved 10 December 2014 from <http://9icief.sesric.org/presentations/Day1/Session1/2-52-%20%20Abdul%20Azim%20%C4%B0Islahi%20-%201st%20vs%202nd%20Generation%20Islamic%20Economists.doc>

Askari, H., Iqbal, Z., Krichene, N. and Mirakhor, A. (2012), Risk Sharing in Finance: The Islamic Finance Alternative, Singapore: John Wiley and Sons (Asia), Pte. Ltd.

al-Jarhi, Mabid Ali (2012), “Gaps in the Theory and Practice of Islamic Economics”, in *Workshop On the future of Islamic Economics*, Jeddah: Islamic Economics Institute, King Abdulaziz University, 12-13 November, 2012.

Haneef, M. A. and Furqani, H. (2011). Methodology Of Islamic Economics: Overview Of Present State And Future Direction. *International Journal Of Economics, Management & Accounting* 19(1), 1-26.

Arif, M. (1985). Toward a Definition of Islamic Economics: Some Scientific Considerations. *Journal of Research in Islamic Economics*, 2(2), 79-93.

Asutay, M. (2007). A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System. *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 1(2): 3-18.

Kahf, M. (n.d.). Islamic Economics: Notes On Definition and Methodology, Retrieved 14 December 2014 from http://monzer.kahf.com/papers/english/paper_of_methodology.pdf.

Thomson Reuters (2013). State of The Küresel Islamic Economy 2013 Report, Retrieved 14 December 2014 from <http://www.zawya.com/files/islamic-reports/tr-state-of-islamic-economy-2013.pdf>

Yazarlar Hakkında

Abdulazeem Abozaid

1972 yılında Suriye’de doğan Abdulazeem Abozaid, 2001 yılında Şam Üniversitesi’nde İslam Hukuku ve İlkeleri (İslam Hukukunda Mali İşlemler) konusunda doktorasını tamamlamıştır. Temel araştırma konuları; İslam iktisadı, İslam bankası ve finansı, İslam hukukudur. Şu anda ise Şam Üniversitesi’nde 1995’ten beri doçent olarak akademik hayatını sürdürmektedir.

Zakaria bin Bahari

Malezya Ulusal Üniversitesinde ekonomi üzerine yüksek lisansını ve doktorasını tamamlayan Bahari, şu anda Universiti Sains Malaysia’da İslam Kalkınma Yönetimi Ekonomi Bölümü ve Merkezinde öğretim görevlisidir. İslam ekonomisi, finansal ekonomi, İslami varlık yönetimi ve kalkınma ekonomisi üzerine lisans ve yüksek lisans dersleri vermektedir. Hâlen Universiti Sains Malaysia’da İslam Kalkınma Yönetimi Merkezinde müdür yardımcılığı görevini sürdürmektedir.

Masudul Alam Choudhury

1977 yılında Toronto Üniversitesi’nde doktorasını tamamlayan Masudul Alam Choudhury Umman’da bulunan Sultan Qaboos Üniversitesi’nde iktisat ve finans profesörlüğü yapmaktadır. Prof. Choudhury’nin pek çok metni de yayımlanmıştır. En son yayımlanan kitapları; *Kur’an’da Bilim ve Epistemoloji*, *Evrensel Paradigma ve İslami Dünya Sistemi ve Epistemolojik Bir Sorgulama: İslam İktisadı ve Finans*’tır.

Taha Eğri

Lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesi İktisat Bölümünde bitirdi. Yüksek lisansını İstanbul Üniversitesinde İktisat Politikası alanında “2000 Sonrası Türk Tarım Politikalarının Değişimi ve Bir Alan Çalışması: Kırklareli Örneği” başlıklı tezi ile tamamladı. Hâlen İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesinde araştırma görevlisi olarak çalışan Eğri, “Devrimlerin Ekonomi Politikası: Mısır Örneği” başlıklı tez çalışması ile iktisat alanında doktora çalışmalarına devam etmektedir.

Abul Hassan

Doç. Dr.Abul Hasan; İngiltere’de Gloucestershire Üniversitesi Markfield Yükseköğretim Enstitüsü, Ekonomi ve Finans bölümlerinde hocalık yapmaktadır. Daha önce de 2005-2006 yıllarında Brunei Darussalam Üniversitesinde Finans Bölümü öğretim üyesi olarak görev yaptı. Yazar, 2005-2013 yılları arasında, Trishakti Üniversitesi, Jakarta, Endonezya İslami Bankacılık ve Finans yüksek lisans ve doktora programlarında misafir araştırmacı olarak görev almıştır. Halihazırda Suudi Arabistan’da King Fahad University of Petroleum and Minerals’de İslami Bankacılık ve Finansın Seçkin Araştırma Merkezinde Finans Doçenti olarak çalışmalarını yürütmektedir.

Fahm Khan

M. Fahim Khan Boston Üniversitesi İktisat alanında yüksek lisansını ve doktorasını tamamladıktan sonra 1988’den itibaren İslam Araştırma ve Eğitim Enstitüsünde (IRTI) İslam Ekonomisi, Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Bölümü gibi çeşitli konularla ilgili araştırma bölümlerinde görev almıştır. Ekonomi ve Uluslararası İslam Üniversitesi İktisat Bölümü profesörü olduktan sonra da Planlama Bakanlığında başkan yardımcılığı görevini üstlendi. Ayrıca finansal sistemin (şeriata uygun olarak) dönüştürülmesi hakkında danışman olarak Pakistan Devlet Bankası heyetinde bir yıl danışmanlık yaptı.

Necmettin Kızılkaya

1978’de Ağrı’da doğdu. 1996’da girdiği Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 2001’de mezun oldu. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Anabilim Dalında “*Kasânî’nin Bedâyi’ İsimli Eserinde Kavâid’in Yeri*” başlıklı teziyle 2005 yılında yüksek lisansını tamamladı. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Anabilim Dalında “*Hanefî Mezhebinde Kavâid İlmi ve Gelişimi*” başlığıyla hazırladığı doktora tezini 2011’de tamamladı. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yardımcı doçent olarak çalışan Kızılkaya’nın İslam Hukuku alanında yayımlanmış birçok çalışması bulunmaktadır.

Şennur Özdemir

1967 yılında Sinop'un Ayancık ilçesinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini bu ilçede, üniversite eğitimini ise Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümünde tamamladı. Yüksek lisans ve doktorasını Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde tamamlayan Özdemir, akademik çalışmalarını Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümünde sürdürdü. Hâlihazırda "Sınıf ve İslam" konusunda çalışmalarını sürdüren Şennur Özdemir bu konuları kapsayan bir kitap hazırlığı içindedir.

Muhammad Syukri Salleh

1954 Malezya doğumlu olan Muhammed Syukri Salleh, 1980'de East Anglia Üniversitesinde İktisat lisansını tamamladıktan sonra yine aynı üniversitede "Kırsal Kalkınma" alanında yüksek lisansını tamamlamıştır. University of D. Phil'de İslam Tabanlı Kalkınma üzerine doktora çalışmalarını gerçekleştirmiştir. Hâlihazırda Universiti Saint Malaysia'da profesörlüğünü ve Kalkınma Planlama ve İslam Kalkınma Yönetimi Araştırmaları Merkezi'nin (ISDEV) yönetim ve direktörlüğünü yürütmektedir.

Lubna Sarwath

"Kurumsal Politik Ekonomi - İslam ve Batı: Umman Sultanlığı Üzerine Bir Vaka Çalışması ile Metodolojisi" konusu üzerine doktorasını tamamlayan Lubna Sarwath, Endonezya'da bulunan Trisakti Üniversitesinde ziyaretçi öğretim üyeliğini yürütmektedir. Ayrıca Humanomics Dergisi'nde eleştirmen ve editör yardımcılığı yapmakta ve "Doğu ve İslamın İktisadi Öğrenimi Platformu"nun (POINTE) da direktörlüğünü yürütmektedir.

Amir Wahbalbari

İslami Kalkınma Yönetimi Merkezinde doktora çalışmalarına devam etmektedir.

Asad Zaman

1978 yılında İktisat doktorasını tamamlayan Prof. Dr. Asad Zaman, ABD'de Pennsylvania Devlet Üniversitesi, California Teknoloji Enstitüsü, Columbia Üniversitesi ve Johns Hopkins Üniversitesi gibi saygın üniversitelerde ders vermiş olup, 2003-2009 yılları arasında Bilkent Üniversitesinde akademik hayatına devam etmiştir. Hâlihazırda Uluslararası İslam Üniversitesinde (İslamabad) Uluslararası İslam Ekonomisi Enstitüsünün başkanıdır.

