

# İslam iktisadı teorisi eleştirisi

Ulaş Töre Sivrioğlu

“Müslüman iş adamları işe Bismillah’la başlar ve işlerini Allah’a hamd’la bitirirler. Aradaki her şey Adam Smith’e aittir.”

Raja Ray Jureidini<sup>1</sup>

## Giriş

Tarihsel serüveni boyunca İslam, inananlarına yalnızca öteki dünyada sonsuz saadet veya ruhsal arınma değil; aynı zamanda yeryüzünde mükemmel bir toplumsal düzen de vadeden bir inanç sistemi oldu. Bu “mükemmel toplumsal düzen” vaadinin önemli bir bileşkesini de İslam’ın ekonomik ilişkileri belirleyen kuralları oluşturmaktaydı. Öyle ki Müslümanlar, İslam tarihi boyunca, Asya’da maddi yaşamı düzenlemekten ziyade ondan kaçınma ilkeleri üzerine inşa edilmiş Budist veya Hint inanç sistemlerinin aksine, ticareti, alım-satımı, miras haklarını, kâr paylarını, iş sözleşmelerini vb düzenleyen klasikleşmiş bir iktisadi tavır inşa etmeye çalıştılar. Kuran ayetleriyle ve Medine kent devleti zamanında günlük hayatı düzenleyen pratiklerle başlayan bu iktisadi söylem, hadis ve sünnet geleneği ile dört halifenin buyrukları ve fıkıh imamlarının da eklemeleriyle tarihsel süreç içerisinde büyük bir külliyata dönüştü. Erken modern çağlara kadar kendi içinde az-çok tutarlı bir bütünlük teşkil eden klasik İslam iktisadı tavrı, Batıdan gelen etkilerle ciddi bir kriz

---

<sup>1</sup> Ray Jureidini, “Katar’da İslam Etiği ve Göçmen İşçiler”, *İslam iktisadı ve Emek* içinde, hazırlayan Y. Enes Sezgin, çev. Gülnihal Kalfa, İstanbul: İktisat Yayınları, 2017, s. 280.

yaşayarak 18-19. yüzyıllarda etkisizleşmişse de Müslüman iktisatçıların 20. yüzyılın ikinci yarısında otantik İslam iktisadı tavrını liberal-kapitalizm geleneği içinde yeniden üretmenin yollarını aramaya başlamalarıyla bir canlanma evresine girdi. Bu yeni düşünce biçimi, otantik İslam iktisadı kuramlarından feyiz almakla birlikte çoğu durumda geçmişin değil bugünün ihtiyaçlarından beslenen post-modern bir iktisat teorisi gibi durmaktadır. Öte yandan, Körfez ülkeleri ve Malezya gibi zengin ülkelerce desteklenmekte olan ve İslam İktisadı Teorisi adı verilen bu yeni akım, yoksulluğun giderileceği, sosyal adaletin sağlanacağı, toplumun hem “ahlaki hem de maddi ihtiyaçlarının birlikte karşılanacağı”, liberal-kapitalizme ve sosyalizme alternatif üçüncü bir ekonomik model olarak sunulmaktadır. Bu çalışmada İslam İktisadı Teorisi’nin, içeriği ve gelişiminin yanı sıra, emekçi sınıflar için ne vadettiği, emekçi sınıfların toplumsal kurtuluşu yolunda sosyalizme alternatif olup olamayacağı sorularına bir cevap aranmaktadır.

### İslam İktisadı Teorisi nedir?

Müslüman ülkelerdeki akademik dünya tarafından yarım yüzyıldır tartışılmasına rağmen “İslam iktisadı”ndan ne anlaşıldığı üzerine gerçek bir uzlaşma bulunmamaktadır.<sup>2</sup> 1976’da Cidde’de toplanan ilk Uluslararası İslam İktisadı Konferansı’nda dinleyicilere “İslamî bir ekonomiden söz edilebilir mi?” sorusunu yönelten A. Zarqa, ekonominin pozitif bir bilim olarak görüldüğünü ve “bir İslam atom fiziği olmayacağı” gibi İslam iktisadının da bir bilim olarak kabullenilmesinde zorluklar yaşanacağını öngörmüştü.<sup>3</sup> Gelişmeler tam olarak Zarqa’nın beklediği gibi olmuştur. 1976 Cidde toplantısının üzerinden yaklaşık yarım asır geçmesine rağmen İslam iktisadı teorisyenleri, ayakları sağlam şekilde yere basan bir iktisat teorisi kurmak bir yana “dünyadaki kaynakların kıt mı yoksa herkese yeterli mi olduğu konusu” gibi iktisadın temel tartışma başlıklarında dahi uzlaşabilmiş değillerdir.<sup>4</sup> Kimi İslam iktisatçıları (tıpkı klasik burjuva iktisatçıları gibi) kaynakların kıt olduğunu savunurken; kimileri ise kaynakların sınırlı olduğunu iddia etmenin “Tanrı’nın şefaatine karşı bir şüpheli bir yaklaşım olduğunu” söylemektedirler.<sup>5</sup>

M.A. Khan’ın altını çizdiği üzere İslam iktisadı teorisyenleri, halen İslam iktisadını teolojiden koparıp bir sosyal bilim disiplini haline getirip getirmemenin kararsızlığı içindedir. Khan’a göre İslam iktisadı bir tür sosyal bilim disiplini olarak kabul edilecekse yeryüzündeki her inançtan insan tarafından alt bilimsel bir disiplin olarak kabul görebilir; yok eğer bu terimle öncelikle teolojik bir ekonomik

2 Muhammad Akram Khan, *İslam İktisadınının Meseleleri, Güncel Durum ve Geleceğin Analizi*, çev. Sercan Karadoğan, İstanbul: İktisat Yayınları, 2018, s. 44. M. A. Khan’ın oldukça objektif bir tutumla kaleme aldığı bu çalışma İslam iktisadına “içeriden” yapılan önemli bir eleştiridir. Kitabın orijinal adı *What is Wrong with Islamic Economics?* olmasına rağmen Türkçe çeviride ne hikmetse başlık değiştirilerek daha nötr hale getirilmiştir.

3 Anas Zarqa, “İslam İktisadı: İnsan Refahına Yönelik Bir Yaklaşım”, *İslam İktisadı Çalışmaları* içinde, der. Khurshid Ahmad, çev. Fazıl Yozgat, İstanbul: İktisat Yayınları, 2019, s.18.

4 Khan, a.g.y., s. 46.

5 Muhammad Akram Khan, “İslam İktisadı’nın İkilemleri”, *İslam İktisadı Metodolojisi Sorunlar ve Çözüm Önerileri* içinde, der. Necmettin Kızılkaya, Ankara: İktisat Yayınları, 2019, s. 277.

modelden söz ediliyorsa o halde evrensel anlamda bilimsel bir disiplinden söz edilemez. Bu durumda İslam İktisadı Teorisi, sadece şeriatı kabullenen Müslümanların ilgileneceği, inancı önceleyen dinsel bir tavrı betimlemiş ve doğal olarak etki alanı tamamıyla kısıtlanmış olacaktır.<sup>6</sup>

Başlangıç aşamasında İslam iktisadı kuramcılarının kurdukları bu yeni disiplinle ilgili olarak cesaret veren öncü çalışma Max Weber'in meşhur eseri Protestan Ahlakı ve Kapitalizm olmuştur.<sup>7</sup> Weber'in klasik iktisat teorilerine karşı geliştirdiği eleştiri, iktisadi ilişkilerin din, kültür, ahlak gibi üst yapısal unsurlardan bağımsız anlaşılamayacağı üzerineydi. Bu yaklaşım İslam iktisatçılarına Weber'in Protestan ahlakı ile kapitalizm arasında kurduğu bağı İslam ekonomisi teorisine uyarlamak için bir kapı aralamıştır. Teorinin öncülerinden M. Kahf'a göre hem liberal hem de Marksist iktisat, rasyonel insanı temel alma hatasına düşmüş, oysa Weber'in açtığı yol iktisadın faydanın maksimize edilmesinden ibaret olmadığını göstermişti.<sup>8</sup> Böylece İslam iktisatçıları kapitalizm ile sosyalizm arasında üçüncü bir yol olarak gördükleri ve insani refah toplumu olarak tasavvur ettikleri bu yeni teoriyi geliştirmeye odaklanmışlardır. Kuramın öncülerinden Pakistan kökenli Suudi iktisat bilimcisi ve Cidde'deki İslam Kalkınma Bankası danışmanı Ömer Çapra 1976'da "İslami refah devleti ne kapitalisttir ne sosyalisttir. O, kendi değerlerine dayanır ve kendi hedefleri doğrultusunda sevk olunur. Kendi kimliğine sahiptir ve herhangi bir devlet biçimine benzemez"<sup>9</sup> diyerek "üçüncü yol" kavramını ortaya atmıştır. Çapra bir başka yazısında İslam İktisadını "bireysel özgürlükler teminat altına alınırken, makroekonomik ve ekolojik dengesizliklerin giderilmesi, İslami öğretiler doğrultusunda toplumsal refahın sağlanması" olarak tarif etmiştir.<sup>10</sup> İslam iktisadının elbette başka tanımları da vardır: Hasanuz-Zaman'a göre İslam İktisadı "İnsan ihtiyaçlarının tatmin edilirken, insanların Tanrı'ya ve topluma karşı yükümlülüklerinin de yerine getirilmesi, adaletsizliğin engellenmesi ve şeriatın tatbik edilmesidir". Sabahattin Zaim'e göre "İnsan ihtiyaçlarını tatmin ederken insanın hayatta daha yüksek ideallere hizmet edebilmesini sağlayacak üretim, dağıtım ve tüketim süreçlerine uygun politikalar tasarlama çabasıdır". A.R.Y. Ahmad'a göre ise "toplumun ihtiyaç duyduğu helal ürünlerin, mümkün olduğu en üst düzeyde üretimi ve şeriatın emirlerine uygun olarak adil dağıtımını için Allah'ın sağladığı tüm ekonomik kaynaklardan mümkün olduğu kadar istifade edilmesidir".<sup>11</sup>

Bu tanımlamalar düşünsel bir zenginliği yansıttığı kadar kendi içinde çelişkileri de barındırmaktadır. Örneğin Khan'a göre İslam İktisadını bilimsel bir disiplin olarak geliştirmeye çalışan Sabahattin Zaim dışındaki kuramcılarının tanımlarının pek bir kıymetiharbiyesi yoktur. Zira sonuçta bu tanımlamalar klasik burjuva iktisadı

6 Khan, a.g.y., s. 47.

7 Monzer Kahf, "İslam Toplumunda Tüketici Davranışları Teorisine Bir Katkı", *İslam İktisadı Çalışmaları* içinde, s. 43.

8 Kahf, a.g.y., s. 46-47.

9 Umer Chapra, "İslamî Refah Devleti ve Ekonomideki Rolü", *İslam İktisadı Çalışmaları* içinde, s. 18.

10 Khan, *İslam İktisadının Meseleleri*, s. 46-48.

11 A.g.y., s. 46-48.

tanımlarına “Allah”, “helal” gibi dinsel lafızların eklenmesinden ibarettir. Khan’a göre A.R.Y. Ahmad’ın “Allah’ın bahsettiği kaynaklardan mümkün olduğunca istifade etmek” önermesi dünya kaynaklarını gelecek kuşaklara bir şey bırakılmayacak derecede tüketilmesi çağrısını da içeren muğlâk bir tanımdır. Burada kaynakların adil dağıtımından ne kastedildiği de belli değildir.<sup>12</sup>

İslam ekonomisinin riba (faiz) yasağı, müdarebe (işçi-işveren kâr ortaklığı), zekât gibi kendine has başlıkları olan bir ekonomik sisteme sahip olduğu düşünül-mekteyse de bu kavramların ayrıntılarına girildiğinde tartışmalar azalacağına derinleşmektedir ve daha da ötesi zamanın akışına göre tanımlamalar da evrimleşmektedir. Örneğin İslam iktisadı teorisinin doğuş aşamasında İslam’ın kapitalizm veya sosyalizmle uyumlu olduğuna dair farklı görüşler öne sürülebilmisti. Günümüzde ise İslam iktisadının başlangıçta etkin sayılabilecek olan “sol” yorumları özellikle sosyalist bloğun dağılmasının ardından görünmez olmuş, merkez yorumlar da giderek sağa kaymıştır. Günümüzde İslam iktisadı teorisyenleri arasında en güçlü damarı devletçiliği reddeden, serbest piyasadan yana, ancak faiz, bankacılık, borsa gibi alanlarda belirli çekincesi olan, bir tür “ahlaklı kapitalizmi” savunanlar temsil etmektedir. Nitekim M.A. Khan İslam iktisadı denilen teorinin “özünde ahlaki, manevi bir kapitalizm” olduğunu vurgulamıştır. Khan şöyle demektedir:

Müslüman ilim adamları tarafından savunulan İslami ekonomi sistemi kapitalizmin bütün özelliklerine sahiptir. Özel mülkiyet, kâr güdüsü, faydanın maksimize edilmesi zıtlığı... İslam, özel mülkiyeti kabul eder ve kârın maksimize edilmesine izin verir. Kâra dair belirlenmiş bir üst sınır İslam’da yoktur. İslami zekât yasası kapitalizmin sosyal güvenlik sistemiyle oldukça benzerdir. Yoksulların sömürülmemesini içeren riba yasağı kapitalizmin tefecilik karşıtı kanunlarında da görülür.<sup>13</sup>

Khan’a göre İslam iktisadı sürekli iddia edildiğinin aksine konvansiyonel ekonomiye (küresel kapitalizme) meydan okuyabilecek veya onun yerini alabilecek bir potansiyele de sahip değildir. Ancak ona bazı katkılar sunabilir ve onda “yanlış giden kimi unsurları” düzeltebilir.<sup>14</sup> Öte yandan Khan’a göre “burjuva kapitalizmi” özünde maddeci bir görüştür ve insanın “manevi anlamda yücelmesini” gaye edinmez. “İslami (manevi) kapitalizm” ise, inanç, ağır şartlar karşısında sabır, pişmanlık, fedakârlık, minnettarlık, Tanrı’ya hesap verme gibi erdemlerle donatılmıştır.<sup>15</sup> Bu nitelikleriyle de “maddeci” kapitalizmden üstündür. Her ne kadar İslam iktisadı savunucuları sosyalizm kadar kapitalizme de mesafeli olduklarını savunmaktaysalar da sosyalizme olan mesafelerinin daha fazla olduğunu saklamamaktadırlar. Ömer Çapra’nın deyimiyle, “Kapitalizm kötüdür; ama sosyalizm daha kötüdür”.<sup>16</sup> Gerçekten de İslam iktisadı çalışmaları günümüzde Khan’ın açık biçimde altını çizdiği üzere sosyalist etkilerden arınmış bir nevi “ahlaki kapitalizm” anlayışı ile

12 A.g.y., s. 46-47.

13 A.g.y., s. 108.

14 A.g.y., s. 52.

15 A.g.y., s. 110-115.

16 Umer Chapra, *İktisadi Tehditler ve İslam*, çev. Gülnihal Kafa, İstanbul: İktisat Yayınları, s. 234.

eşitlenmiş gibidir.

Günümüzde İslam iktisadıyla ilgili araştırmalara öncülük eden kurumlar, teori- nin pratiğe yansımaları olarak görülen finans kuruluşları, bankalar, vakıflar, sivil toplum örgütleri dünya kapitalizminin önemli merkezlerinden desteklenmektedirler. Burada üç ana bölge öne çıkmaktadır: Malezya/Güneydoğu Asya bölgesi, Körfez emirlikleri bölgesi ve başta İngiltere olmak üzere Anglo-Sakson ülkeleri. İslami Bankacılığın en önemli merkezleri Malezya, Körfez Emirlikleri ve Londra'dır. İslam iktisadının teorisinin geliştirilmesinde ise ön plana çıkan üç ana merkez, Malezya, Pakistan ve ABD başta olmak üzere Anglo-Sakson ülkeleridir.<sup>17</sup> Kapitalizmin sürdürülebilirliği konusunda en uyumlu ikili olarak Anglo/Sakson ülkeler ile Müslüman dünya<sup>18</sup> arasındaki iş birliği dikkat çekicidir.

İslam İktisadının teorisini şekillendiren uluslararası kuruluşlar arasında ilk akla gelenler, İslam iktisadı çalışmalarını destekleyen kurumların öncüsü olan İslam Kalkınma Bankası (IsDB), İslami Mikro Finans Kurumları (IMFIs), İslami Bankalar ve Finansal Kurumlar Genel Konseyi (CIBAFI), Malezya İslami Bankalararası Para Piyasası (IIMM), İslami Ticareti Geliştirme Merkezi (ICDT), Uluslararası İslam Ekonomisi Enstitüsü (IIE), Bahreyn Uluslararası İslami Finansal Market (IIFM), Cidde İslam Ekonomisi Enstitüsü (IEI) (eski adı İslam Ekonomisi Araştırma Merkezi), Malezya Citibank Uluslararası İslami Finans Şeriat Araştırma Akademisi (ISRA) vb.dir. Bu kurum ve kuruluşların yanı sıra besin, kozmetik vb. ürünleri denetleyen World Halal Authority, İslami Bankacılık kıstaslarını belirleyen Katılım Sertifikaları (PTC) gibi denetleme kuruluşları haricinde birçok Müslüman ülkenin merkez ve kamu bankalarında da “Şeriat İstişare Kurulu” (Malezya), “Şeriat Yönetişimi İslami Finansal Hizmet Kurulu” (Katar) gibi daha alt birimler de vardır. Bu kuruluşlar her yıl İslam İktisadının Nobelleri olarak görülen ödüller ve teşvik fonları dağıtmaktadırlar.

## İslam İktisadı Teorisi otantik midir?

İslam iktisadı kuramcılarının tarihsel İslam mirasına bağlı oldukları iddialarına rağmen İslam İktisadı teorisi aslında otantik değil modern bir disiplindir. Klasik İslami ilimler içinde iktisat veya “İslam iktisadı” adında bir başlık yoktur. Bu yüzden İslam iktisadının İslami ilimlere sonradan girmiş bir disiplin olduğu söylenebilir.<sup>19</sup>

17 Teorik yayınlar kabaca incelendiğinde bu eğilimler açıkça görülmektedir. Editörlüğü M. Kabir Hassan ve M. K. Lewis tarafından yapılan *İslam ve İktisadi Hayat Ana Konular ve Metinler* (İktisat Yayınları, Ankara, 2019) adlı uluslararası çalışmaya bakıldığında katkıda bulunan 40 kadar akademisyenden 9'unun Amerikalı (Amerikalı Müslüman veya gayrimüslim), 9'unun Malezyalı, 5'nin ise Pakistanlı olduğu görülmektedir. Katılımcıların doktora yaptıkları ve yüksek eğitim aldıkları ülkelere bakıldığında ise 19'nun ABD'de, 6'sının Malezya'da, 3'nün İngiltere'de, 2'sinin Avustralya'da, birer katılımcının da Kanada ve Pakistan'da eğitim aldığı görülmektedir. Suudi Arabistan, BAE, Katar, Tunus gibi ülkeler tek temsilciyle diğerlerinden geride kalmaktadırlar.

18 Bu çalışmada “Müslüman ülkeler”, “İslam dünyası” veya “Müslüman dünya” gibi terimlerle inançlı müminlerin yaşadığı homojen bir coğrafya değil; İslam dini ve kültürünün tarihsel olarak etkin olduğu coğrafya kastedilmektedir.

19 Ahmet Tabakoğlu, *İslam İktisadına Giriş*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018 (ilk baskı 1979), s.

İslam iktisadı teorisinin temelleri 1920’lerde Müslüman ülkelerin kolonyalist idareler altında olduğu senelerde özellikle de Anglo-Sakson etkisi altındaki Hindistan ve Mısır’da, Hasan el-Benna, Muhammed Hamidullah gibi tanınmış düşünürler tarafından atılmış; ancak teorik olarak olgunlaşması 1970’lerin ortalarını bulmuştur.<sup>20</sup> Öte yandan elbette İslam iktisat teorisinin yandaşları İslam iktisadının “modern” (hatta aslında post-modern) bir teori olduğunu kabul etmemekte ve bu disiplinin 1400 senelik bir geçmişe dayandığını iddia etmektedirler. Bu iddiaya rağmen İslam iktisadının “otantik olduğu” savı bu alandaki en temelsiz söylemlerden biridir. Günümüzdeki İslam iktisadı teorilerinin ve pratiklerinin tarihsel İslam ekonomisi ile çok az bağı vardır. Bu gerçek “Müslüman ülkeler için şeriat sınırları dâhilinde yeni politikalar geliştirilirken bu politikaların hepsinin erken dönem İslam tarihinde örneklerini bulmak ne mümkündür ne de gereklidir”<sup>21</sup> demek olan Ömer Çapra tarafından da kabul edilmektedir. M. N. Siddiqi de benzer şekilde iktisadi hayatın düzenlenmesinde “Tüm zamanlar ve mekânlar için geçerli bir formül yoktur”<sup>22</sup> diyerek aslında İslam iktisadı teorilerinin diğer dünyevi ekonomi teorilerinden bir farkı olmadığını da kabullenmiş olmaktadır.

İslam uygarlığının klasik çağlarında bilindiği üzere dünya Müslümanların ege- men olduğu darü’l İslam (teorik olarak barış içindeki topraklar) ve “kâfirlerin” ege- menliğindeki darü’l harb (teorik olarak savaş halinde olunan topraklar) olarak ikiye ayrılmaktaydı. Elbette klasik çağın Müslümanları da “kâfirlerle” sürekli savaş ha- linde değildiler ve sınırlı olsa da onlarla ticaret de yapmaktaydılar. Öte yandan kla- sik çağlarda bir Müslüman’ın darü’l harb ülkeleriyle günümüzdeki gibi iş ortaklığı kurması, uluslararası şirketlerin şemsiyesi altında bir araya gelmesi de mümkün de- ğildi. Müslümanların gayr-i Müslim ülkelere ihracat yapmaları, gayr-i Müslimlerle ortaklık kurmaları, gayr-i Müslim işverenin yanında Müslüman işçilerin çalışması vb. fıkhıta derin bir tartışma konusu ve hoş görülme- yen pratikler olarak görülmek- teydi.<sup>23</sup> Günümüzde ise bu başlıklar artık bir tartışma konusu olmaktan çıkmıştır. İslam iktisadı teorisyenlerimden M. N. Siddiqi “insanlığın tamamının aynı gemide yer aldığı ve temel sorunların ortak olduğunu”<sup>24</sup> söyleyebilmektedir. Böylesi bir “global” tavrın klasik İslam uygarlığı açısından oldukça marjinal bir görüş olduğunu söyleyebiliriz.

Elbette iktisadi tavrılardaki “esneme” başka dinlerden insanlarla kurulan ticari ilişkilerin ötesine uzanmaktadır. Örneğin İslam iktisatçıları, tarihsel (klasik) İslam ekonomisinde oldukça önemli bir yer teşkil eden esir ticareti konusunda “günümüz-

---

26.

20 Tabakoğlu 1979’da ilk baskısı yapılan çalışmasında “hâlen İslam İktisadı diye bir disiplinin olup olmadığı tartışmalıdır” diyerek bu durumu özetler. Tabakoğlu, a.g.y., s. 25.

21 Chapra, *İktisadi Tehditler ve İslam*, s. 260.

22 Muhammad Nejatullah Siddiqi, “İslam İktisadının Metodolojisi”, *İslam ve İktisadi Hayat Ana konular ve Metinler* içinde, ed. M. Kabir Hassan-M. K. Lewis, çev. İsmail Eriş, Ankara: İktisat Yayınları, 2019, s. 72.

23 İbn Teymiyye, *Müslümanların Kâfirlerle İlişkileri*, çev. İsa Canpolat, İstanbul: Dergah Yayınları, s. 44-62.

24 A.g.y., s. 72

de artık kölelik kalmadığı için bu bahsi işlemeye gerek olmadığını” söylemekte ve kölelik mevzusunun “tarihi hukuk” olarak ele alınabileceğini belirtmektedirler.<sup>25</sup> Benzer şekilde klasik İslam ekonomisinin temel gelir kaynakları olarak gördüğü gayrimüslimlerden alınan cizye, haraç ve fey vergileri, düşman ülkelerden sağlanan ganimetler hakkında da İslam iktisadı kuramcıları genellikle sessizdir. İslam hukuku gereği Müslüman olmayan tebaadan cizye ve haraç vergisi alınması gerektiği halde günümüzde -şer’î anayasayla yönetilenler de dâhil- hiçbir Müslüman ülkede gayrimüslim vatandaşlardan bu vergiler tahsil edilmemektedir. Yine İslam hukukuna göre bir gayrimüslim ancak bir Müslüman’ın kefil olması (aman vermesi) ile Müslüman bir ülkede çalışabilir/seyahat edebilir. Oysa günümüzde “eman uygulaması” rafa kalkmış gibidir. Yasalarını bir şekilde şeriatla uydurmaya çalışan Suudi Arabistan’da bugün de her yabancı işçi için bir Müslüman vatandaşın kefil olmasının istenmesiyle yaşatılmak istenen bu gelenek Körfez Arap ülkelerinde yabancı işçi sayısının milyonlara ulaşmasıyla<sup>26</sup> artık sürdürülemez hale gelmiştir. Milyonlarca gayrimüslim işçinin her biri için eman belgesi çıkarılıp durması ve kefil aranması hem büyük bir zaman kaybına hem de ekonomik açıdan büyük bir “külfete” dönüşmüş durumdadır. Emancı şahıslar da zaten bu işi kendi çıkarları için kullanan komisyonculara dönüşmüşlerdir. Nitekim S. Arabistan 2021 yılı içinde bu kefalet yasasını artık kaldırmayı planlamaktadır. Öte yandan bu kadar sayıda yabancı işçinin Arap yarımadasında olmasının bile klasiğin reddi anlamına geldiğini de söylemeliyiz. Klasik çağlarda “Arap yarımadasında iki din bir arada olamaz” hadisine dayanılarak Necran Hristiyanları, Yemen Yahudileri gibi Müslüman olmayan topluluklar Müslümanlar tarafından çeşitli tarihlerde Arabistan’dan sürülmüştü. Bugün ise Arap yarımadası bazıları yerel nüfusu aşan ölçüde Batılı mühendis, Uzak Asyalı işçiyile –ki biz bu yazıda onların işçi değil helot olduklarını savunacağız- dolmuş durumdadır.

Klasik İslam iktisadı ile modern İslam iktisadı arasındaki farklar elbette bunlardan ibaret değildir. Klasik İslam iktisadında karşımıza çıkan, katı üretim kurallarına bağlı olarak çalışan loncalar da artık hiçbir İslam iktisatçısı tarafından savunulmamaktadır. Klasik çağlarda çarşı-pazarı kontrol eden hisbe kurumu, tüccarların ve zanaatkarların mesleki dürüstlükleri kadar “kişisel ahlâklarını” ve “faziletlerini” denetleyen eli sopalı muhtesibler de “demode” olmuş konular arasındadır. Klasik dönemde fiyatlara devletçe yapılan müdahaleler (narh) ve müsadereler yoluyla servete, gayrimenkule el koyma uygulamaları, bazı sosyalist-İslamcılar tarafından ara sıra hatırlatılsa da modern iktisatçıların büyük bölümü liberal görüşleri benimsemiş olduklarından bu tarihi uygulamaları “ürkütücü bir geçmişi hatırlatan kötü hatıralar” olarak görmektedirler. Yine kişilerin işlediği suçlar sebebiyle bütün ak-

25 Tabakoğlu, a.g.y., s. 310-311. Öte yandan sonuçta İslam köleliği yasaklamadığı için bu fiili (de facto) bir durumdur. Başka bir zaman diliminde kölelik tekrar ortaya çıkarsa -ki zaman zaman Ortadoğu’da ve Müslüman Afrika’da köleliği canlandırma çabalarına denk gelinmektedir- elbette İslam iktisatçıları yeniden bu konu üzerinde düşünmek zorunda kalacaklardır.

26 Bugün 33 milyon nüfusa ulaşmış olan Suudi Arabistan’da 10 milyonun üzerinde yabancı işçi çalışmaktadır. Bu işçilerin yaklaşık yarısı (3 milyon kadar Hindu, 1 milyon Filipinli, 600.000 Sri Lankalı, 100 bin Avrupalı vb.) gayrimüslimdir.

rabalarının ekonomik yükümlülük altına girmesi gibi toplu mali cezalandırmalar günümüzün liberal İslam iktisatçıları tarafından ya geçersiz ilan edilmekte ya da tartışma konusu yapılmamaktadır. Klasik hukukta cinayet gibi suçların hapis veya ölüm yerine “kan parası” yoluyla cezalandırılması gibi uygulamalar modern iktisatçıların ilgi alanında değildir. Eski hukukta cinayet suçu işleyen kişi eğer karşı taraf kısastan vazgeçerse yüklü bir kan parası ödeyerek suçunu affettirebiliyordu. Oldukça yüksek miktarlara ulaşan kan parası ise suçlu kişinin tüm akrabalarına (aşiretine, kabilesine) pay edilerek ödeniyor böylece mali yük dağıtılarak hafifletilmiş oluyordu. Bu tür fikirler az sayıda “gelenekçi” tarafından savunulmaya devam edilse de<sup>27</sup> modern İslam iktisatçılarının iki önemli nedenle “kan bedeli” gibi konu başlıklarını artık gündeme taşımadıklarını söyleyebiliriz. İlk neden modern İslami iktisatta suçun şahsiliği ilkesinin giderek kabullenilir oluşudur. Modern dünyada iktisadi bir sorumluluğa (iflas, tazminat borcu vb) bağlı olmadıkça kişinin cinayet, hırsızlık, tecavüz vb suçlarından dolayı yakın akrabalarının da ekonomik külfet altına girmesi gerektiği görüşü büyük ölçüde terk edilmiştir. Bu geleneğin terk edilmesinin ikinci nedeni de her ne kadar Ortadoğu’nun kimi bölgelerinde binlerce kişiden oluşan aşiretler halen varlıklarını sürdürmekteyse de günümüzde Müslüman ailelerin giderek küçülmesi ve çekirdek aileye dönüşmesidir. Ailelerin giderek küçülmesi sonucunda, şeriata göre 4-5 kilo altına denk gelebilen kan bedeli uygulamasının yeni küçük aile tipinde artık ödenemeyecek bir miktara ulaşması bu geleneğin terkine yol açmıştır.

Klasik İslam iktisadında anonim şirket, tüzel kişilik, banka, borsa, gibi kurum ve kavramların hiçbirinin olmadığını, modern İslam iktisadının ise bütün bu konu başlıklarına kendince bir karşılık bulmaya çalıştığını da belirtelim. Timur Kuran’ın kapsamlı çalışmasında belirttiği üzere klasik İslam uygarlığında kurulan tüm ortaklıklar gerçek kişilerden oluşmaktaydı ve bunların da büyük çoğunluğu en fazla iki veya üç ortaklıydı. Mesela 17. yüzyıl İstanbul’undaki “şirketlerin %77’si sadece iki ortaklıydı. İslam hukuku yalnızca gerçek kişileri tanıdığı için tüzel şirketleşme mümkün değildi ve ortaklardan biri öldüğünde, ya da ortaklıktan çekildiğinde sözleşme otomatik olarak son buluyordu”.<sup>28</sup> Günümüzde ise İslam dünyası sayısız

27 İslam iktisadı uzmanlarından biri olan Fahri Demir, cinayet suçunun karşılığında yüksek miktarlarda kan bedeli istenmesini ve bu bedelin katilin tüm akrabaları tarafından ödenmesine dair uygulamayı “kişileri cinayet işlemekten vazgeçiren mükemmel bir önlem” olarak öven az sayıdaki isimden biridir. Demir’e göre, cinayetlerde yüksek miktarlarda kan bedeli alınması ve bunun suçlunun tüm akrabalarına dağıtılması, kişileri suç işlemekten alıkoyan yerinde bir uygulamadır. Demir’e göre “eğer günümüzde İslam yasaları tatbik edilseydi, trafik kazalarında ölen her insan için suçlu şoförler 4-5 kilo altın değerinde bedel ödemek zorunda kalacaklar ve bu sayede de günümüzde mezbahaya dönen yollarımız emniyetli güzergâhlara dönüşecekti”. Fahri Demir, *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2012, s.215. (ilk baskı 1984). F. Demir, bu hayranlık verici (!) çözüm yolunun büyük servetlere sahip kişilerin cinayet işlemlerini kolaylaştıracağını hiç düşünmüyor gibidir (belki de düşünüyor ve haklı buluyordur). Nitekim tarih boyunca varlıklı aileler suçlu üyelerini “kan parası” ile temize çıkarmayı gelenek haline getirmişlerdi.

28 Timur Kuran, *Yollar Ayrılırken, Ortadoğu’da Geri Kalma Sürecinde İslam Hukukunun Rolü*, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: YKY, İstanbul, s. 85-96.



anonim şirket, tüzel kuruluş, banka vb ile donanmış durumdadır ve İslam iktisatçıları da bu durumdan rahatsız olmadıkları gibi tam aksine tüzel kişiliğe sahip kuruluşların artışını teşvik edici bir tutum takınmaktadırlar.

Bilindiği ve kamuoyunca çokça tartışıldığı üzere İslami bankacılık da modern ve klasik İslam iktisadı pratiğinin arasındaki en büyük farklılıklardan biridir. İslami bankacılık girişimcileri “paradan para kazandırmak (riba) amacı taşımadıkları ve asla faiz uygulamadıkları” gibi söylemlerle kendilerini savunmaya çalışmakta ve birikimlerini, İslami görünümde de olsa, bir bankaya yatırmaktan çekinen dindar kitlelere güvence vermek için uğraşmaktadırlar.<sup>29</sup> Bu söyleme karşın İslami iktisadı uzmanları arasında dahi İslami bankacılığın bilindik kapitalist bankacılık sisteminin bir tür revizyonu olduğu ve bu bankaların “İslami kapitalizmi” temsil ettiklerini savunanlar vardır.<sup>30</sup> Konumuz bu bankaların İslami kaidelere uygunluğunu tartışmak olmadığından, bizi şu anda ilgilendiren konu, eğer İslami bankacılık iddia edildiği gibi klasik İslam hukukunda asırlardır uygulanagelen pratiklerle bir uyum arz ediyorsa<sup>31</sup> “Müslümanların bu tür bankalar kurmak için neden 1970’lere kadar bekledikleri sorusunu” sormaktır. Ayrıca faizsiz bankacılık uygulamasının neden İngiltere’de ve İngiliz etkisindeki Müslüman ülkelerde başladığı da ayrıca bir inceleme alanıdır.<sup>32</sup> Bazı iktisatçılar İslami bankacılığı Osmanlı’daki para vakıflarına benzeterek –ki Osmanlı’da ulema bunlara da karşıydı- İslami bankaları klasik geleneğe bağlamak istemişlerse de A. Tabakoğlu Osmanlı’daki para vakıfları sosyal amaçlı kurumlarken, katılım bankalarının ise sonuç olarak ticari müesseseler olduğunu belirtmekte<sup>33</sup> ve İslami bankacılığa vakıflar üzerinden tarihsel zemin arayan görüşlere karşı çıkmaktadır.

Bu konuyu okuyucuyu sıkma pahasına uzatabiliriz. Örneğin klasik çağlarda ka-

29 Tüm çabalarına karşın İslami bankacılık sektörü müşterilerinin güvenini kazanmada somut bir başarı elde etmiş değildir. Örneğin Türkiye’de bu konudaki bütün kamu desteği ve teşvikine rağmen “katılım” bankalarının sermaye oranı hiçbir dönemde banka mevduatları toplamının %5’ini aşmamıştır. Hatta 2016 Temmuz darbesinden sonra yaşanan gelişmeler sonucu bu pay daha da küçülmüştür. İslami bankaların ilkesel olarak kazanç garantisi vermemeleri ve bankanın iflası durumunda müşterilerin yatırdıkları paranın da yanması toplumun bu bankalara olan güvensizliğinin sebepleri arasında yer almaktadır.

30 Tabakoğlu, a.g.y., s. 433. Tabakoğlu’nun İslami bankacılığın “tek üstün yanının çalışan kadınlara başörtüsü yasağı uygulamamaları” olduğunu belirtmesi İslami bankacılık denilen olgunun kapitalist bankacılıkla arasında hiçbir önemli farklılık olmadığını itirafıdır.

31 Mustafa Yurttadur ve Hayati Demirbaş, “Türkiye’de Bulunan Katılım Bankaları ve Özel Sermayeli Mevduat Bankalarının Finansal Performanslarının Karşılaştırılması”, *İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal. Bilimler. Dergisi.*, 4 (2), 2017, s. 89-117.

32 Bu yazıda zaman zaman Anglo-Sakson burjuvazisi ile Müslüman dünya burjuvazisinin dünyada birbirlerini en iyi anlayan iki grup olduklarını savunmaktayız. Bu tespit “faizsiz”, katılım bankacılığı için de geçerlidir. İngiltere faizsiz bankacılığın İslam ülkelerinde belli bir karşılığı olduğunu fark eden ilk ülkelerden biridir. Dünyanın ilk “faizsiz bankası” Londra’da 1982’de faaliyete geçen *Al Baraka International*’dır. Finansın her türlüünü ve her dinden olanını kendi bünyesinde toplamak isteyen İngiltere dünyada faizsiz bankacılık konusunda bugün de lider ülke olma yolunda ilerlemektedir.

33 Tabakoğlu, a.g.y., s. 433.

dınların makyaj yapması, saçlarını boyaması, koku sürmesi vb hoş görülüyordu. Şimdi ise Halal Cosmetic sektörü büyük bir piyasaya sahiptir. Özetlersek Spartalıların antik komünizmi ile Marksizm ne kadar özdeşse, tarihsel İslami ekonomik miras ile modern İslam iktisat teorilerinin de o kadar özdeş olduğunu söyleyerek bu bahsi kapatabiliriz.

### Ayrım bir: İslam İktisadının “Sağ” yorumu

Modern bir teori de olsa İslam iktisadının kendisini bir şekilde geleneksel İslam hukuku ve teamüllerine dayandırmaya gayret ettiğini ve geçmiş pratiklerden beslenmeye çalıştığını gördük. Geçmişe dönük referanslar teorinin hem “sol” hem de “sağ” yorumları için geçerlidir. “Sol” yorumlarda İslam ekonomisinin “yoksulları gözetin”, “sosyal adaletçi” söylemleri, “sağ” yorumlarda ise İslam’ın özel mülkiyeti kutsayan, “kalkıncı” söylemleri ön plana çıkarılmıştır. Zaten tarihsel İslam’ın kültürel ve tarihi mirası öylesine zengin, kompleks ve çoğu durumda öylesine zıtlıklarla doludur ki dileyen herkes tarihsel İslam’dan istediği referansları çekip alabilir. Böylece Peygamberin, Halife Ömer’in ve İmam Ali’nin mütevazı yaşam biçiminden yola çıkarak İslam’ın “sosyal adaletçi” bir sistemi benimsediğini iddia edebiliriz. Tam aksine Halife Ebubekir, Halife Osman ve meslekten tüccar olan diğer birçok saygın sahabenin inanılmaz boyutlara ulaşan servetlerine<sup>34</sup> bakarak da İslam’ın zenginleşmeyle ve zenginlerle teorik olarak bir sorunu olmadığı sonucuna da varabiliriz. Bu tutum Halife Ömer’in “malı olan malını arttırsın” sözüyle de desteklenebilir.<sup>35</sup> Burada her metin seçici kendi istediği İslam imajını yaratma şansına sahiptir ve genelde de böyle yapılmaktadır.

İslam iktisadının “sağ” yorumlarına baktığımızda şunları görürüz: İslam, özel mülkiyeti zenginleşmeyi, ticareti kutsayan, sınıf ayrımlarını doğal ve gerekli kabul eden bir iktisat teorisine sahiptir. Tanınmış İslam iktisatçılarından S.M. Hasanuz-Zaman’ın belirttiği üzere “Kuran üretim araçlarının ve tüketim mallarının özel mülkiyetiyle ilgili atıflarla doludur ve bireysel mülkiyete de bir üst sınır koymamıştır.”<sup>36</sup> Bazı Şîi alimler günlük kazancın 15-27 dinar ile sınırlandırılmasını bundan ötesinin “servet” sayılarak yasaklanması gerektiğini savunmuşlarsa da<sup>37</sup> bu tavır marjinal bir tepki olarak kalmış, Şîi dünyada bile destek görmemiştir. Hasanuz-Zaman’a göre

34 Erken İslam toplumunda askeri fetihler sayesinde Müslümanlar elinde inanılmaz ölçülerde servet birikmişti. Halife Osman öldürüldüğünde (655) 150 bin dinarlık (yaklaşık 600 kilo altın) ve 1 milyon dirhemlik (yaklaşık 3 ton gümüş) nakit serveti ile çok sayıda deve ve atı vardı. En ileri gelen Müslümanlardan Zübeyr’in serveti 400 bin dinar (1,6 ton altın) ile bin kadın köleydi. Talha’nın ise günlük geliri 1000 dinardı. Abdurrahman b. Avf’in 1000 atı, bin devesi, on bin koyunu, toplam 84.000 dinarlık bir serveti vardı. Peygamberin evlatlığı Zeyd’in serveti 100 bin dinardı. Bıraktığı (külçe) altınlar mirasçılara dağıtılırken keserle kırılmak zorunda kalmıştı. (Tabakoğlu, a.g.y., s. 130) Bu örnekler genellikle İslam’ın servet biriktirmeye karşı olmadığını kanıtlamak için verilmektedir.

35 Chapra, a.g.y., s. 325.

36 Syed Muhammad Hasanuz-Zaman, *Kuran-ı Kerim’de İktisadî İlkeler*, çev. Zeynep Özbek, İstanbul: Mahya-İgiad, Yayıncılık, 2018, s. 207.

37 Ali Şeriati, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, çev. Doğan Özlük, Ankara 2019, s. 47.

Kur'an genel anlamda servet sahibi olmaya değil serveti elde etme, sergileme ve kullanma biçimlerine sınırlılık getirir. Bazı kazanç tipleri (kumar, faiz/riba, fuhuş vb) ve bazı harcama biçimleri, örneğin erkeklerin ipekli elbise giymesi, altınla süslenmesi vb “şımarıkça” para harcanması, haram kılınmıştır.<sup>38</sup> Kur'an servet sahibi olunmasından ziyade bu sahiplikten duyulan mağrurluk duygusuna ve bireye servet nedeniyle saygı gösterilmesine karşıdır. Yoksa servetler arası uçurum olması Kur'an'a göre doğal bir durumdur zira “Allah dilediğine hesapsız rızk verir”, “Şüphesiz Rabbin dilediğine rızkı bol bol verir ve dilediğine kısar”.<sup>39</sup> Hadis geleneği de sağ tandanslı iktisatçılar için zengin bir malzeme alanıdır ve bu alanda servet sahiplerini yücelten çok sayıda hadis bulunabilir. “Veren (üstteki) el alttakinden üstündür”<sup>40</sup> hadisi en bilinenlerdendir. Yine “dürüst” tüccarları öven “Dürüst güvenilir tacir kıyamette şehitlerle birlikte olacaktır”<sup>41</sup> benzeri çok sayıda hadis vardır.

Sınıfları onaylayan ve derecelendiren başka bir hadise göre de insanlar dört sınıfa ayrılmaktadır: “servet ve ilim sahibi olan ve Allah korkusu taşıyan zenginler” en iyi insanlardır. İkinci sırada “ilim sahibi olan ama malı mülkü olmayanlar” gelir. “Allah'ın mal verip de ilim vermediği zenginler” kötü insanlardır. Ama “insanların en kötüsü Allah'ın ne mal ne de ilim verdiği alt tabakadır”. Bunlar kötü niyetlidirler, diğerlerinin mallarını kıskanırlar ve daima fitne yayarlar.<sup>42</sup> Bu hadis bize makbul ve ideal Müslüman'ın iman ve servet sahibi bir insan olduğunu gösterir. Serveti olmayan ama buna sabır gösterenler de olumlanmıştır. Servetini paylaşmak istemeyen zenginler kötülenmiştir. Ancak en kötü insanlar uygun deyişle zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi olmayanlar ve bundan da rahatsız olan kişilerdir. Böyle sabırsız yoksullara nasihat eden bir hadiste “sizden üstünlere değil kendinizden kötü durumdakilere bakın” denilmektedir.<sup>43</sup> Hadis geleneği özel mülkiyet haklarını koruyan ve kutsayan göndermelerle de doludur. “Mülkünü korumak için savaşırken ölen kimse şehit olur, bir mülke saldırırken ölen ise cehennemliktir” gibi.<sup>44</sup> Devletin piyasalara ve fiyatlara müdahalesine kesinlikle karşı olan sağ yorumcular İslam tarihinde tartışmalı ama büyük bir isim olan İbn Teymiyye'nin “Fiyatlar malların bolluğuna ve kıtlığına bağlı olarak azalıp artıyorsa o zaman bu Allah'tandır”<sup>45</sup> sözünü alıntılarlar. Bu söz ilginç biçimde A. Smith kuşağının “piyasanın gizli elini” anımsatmaktadır. Yine klasik kaynaklara dayanarak insanın yaşamadaki amacının zenginleşmek olduğunu savunurlar ve Gazzali'nin “kâr şeriatın emridir” sözünü alıntılamaı severler.<sup>46</sup>

Sağ tandanslı iktisatçıların verdiği örnekler arasında en ilginç erken İslam toplumunda sikke dolaşımına olan teşviktir. Bu anlatıya göre Peygamber o güne kadar

38 Hasanuz-Zaman, a.g.y., s. 207-245. Ayetler için bkz: Kuran XXVIII:76; II:275-278.

39 A.g.y., s. 237; Kuran II:212; Kuran XVII:30.

40 Khan, a.g.y., s. 137.

41 A.g.y., s. 297.

42 A.g.y., s. 148.

43 A.g.y., s. 301.

44 A.g.y., s. 27.

45 Tosef Azid, “İslamî Bir Düzende İş Gücü Piyasası”, *İslam iktisadı ve Emek* içinde, s. 43.

46 Azid, a.g.y., s. 56.

takas usulüyle yapılan ticareti veya ürün üzerinden aynî olarak yapılan bölüşümleri (müzâraa) yasaklamış ve İslam toplumunu sikke kullanmaya özendirmişti. Mesela İslam'dan önce bir toprak sahibi bahçesinde çalışan yarıcılara ürünün yarısını vermeyi vaat edebilmekteydi. Bu uygulama İslam'la birlikte yasaklanmıştır ve bugün de İslam iktisatçıları ve hukukçuları kişinin toprağını bir bedel karşılığında başkasına işletip işletemeyeceğini tartışmaktadırlar. Kimileri “arazilerin hiçbir şekilde kiralanamayacağı ve her Müslüman'ın toprağını kendisi ekmesi gerektiği, eğer ekmeyecekse bir Müslüman kardeşinin ekmesine izin vermesi gerektiği”ne dair hadisleri kanıt olarak gösteriler.<sup>47</sup> Buna karşın arazi kiralamalarında sadece ürünün bölüşülmesinin yasaklandığını söyleyen; ama arazinin dirhem/dinar yani nakit para karşılığı kiraya verilebileceğini belirten hadisler de vardır.<sup>48</sup> Birinci tip hadisler “sol” yorumcuların; ikinciler ise “sağ” yorumcuların referans kaynakları arasındadır. “Sol” yorumlamalarda Halife Ömer'in arazilerini ekmeden, kimseye de ektirmeden bekletenlerin topraklarını kamulaştırmasına dikkat çekilmektedir. Öte yandan genel kabul gören eğilim arazilerin nakit karşılığında kiraya verilebileceğidir. Erken İslam toplumunda halkın nakit para kullanmaya özendirilmesini ticari hakların da güvence altına alınması çabasının bir sonucu olarak görebiliriz. Zira arazi sahibi ile yarıcıların aynî ürün üzerinden yaptıkları anlaşmalar daima hileye açıktı; öte yandan nakit para üzerinden yapılan anlaşmalar her koşulda daha objektifti. Erken İslam toplumunun sikke dolaşımına verdiği önem bu şekilde açıklanabilir. O dönemde Arapların kendi bastırdıkları sikkeler yoktu, bu nedenle Roma dinarları ile İran dirhemlerini kullanmaktaydılar. Tasvirilere genellikle karşı olmalarına rağmen Peygamber ve halifeleri sikkeler üzerindeki tanrı, imparator, haç, ateş tapınağı vb simgelerden rahatsız olmamışlardı.<sup>49</sup> Tam aksine bazı tutucu Müslümanların bu simgelerden şikâyetçi olmalarına rağmen tedavülde olan sikkelere zarar vermeyi yasaklayan hadisler vardır.<sup>50</sup> Tüm bunlar bize İslam'ın takas ekonomisinden sikke ekonomisine geçişi teşvik için attığı adımları yansıtmaktadır.

Netice olarak İslam iktisadının sağ yorumları bize günümüz serbest piyasa sistemiyle büyük ölçüde uyumlu bir İslam geleneği imajı çizer. İslam'ın ticarete verdiği öneme dikkat çeken M.N. Siddiqi'nin deyişiyle “İslam'ın pratikte tüccar dostu olması teoride ve felsefede fakir dostu olmasından daha az mühim değildir.”<sup>51</sup>

### Ayrım iki: İslam İktisadının “Sol” yorumu

İslam iktisadı teorileri başlangıçta sağ” ve “sol” yorumlarla birlikte doğmuştu. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın başında Fransız sosyalizminin etkisi altında kalmış Müslüman aydınlar sosyalizm ile İslam arasında ortak noktalar olduğuna dair yazılar kaleme almaya başlamışlardır. Ekim Devrimi sonrası Rusya Müslümanları ara-

47 Khan, a.g.y., s. 71.

48 A.g.y., s. 76-77.

49 Ulaş Töre Sivrioğlu, “Ortaçağ İslam Sikkelerinde Hellen, Roma-Bizans Etkisi”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 2014, Cilt:1, Sayı:2, s. 1-21.

50 Khan, a.g.y., s. 269.

51 M.N. Siddiqi, a.g.e., s. 78.

sında da bir dönem benzer fikirler savunulmuşsa da bunlar uzun soluklu olmamıştı. İslam iktisadının sol yorumları özellikle sömürgeciliğin baskısı altında kalmış Kuzey Afrika ve Hindistan Müslümanları arasında bir ilgi odağı olmuşlardı. Mısır'da Müslüman Kardeşler'in simge isimlerinden ve bir dönem Mısır komünistleri ile politik ittifakı savunan Seyyid Kutub (1906-1966) İslam'ın gerçek mesajının "ırkçılığı ve sosyal eşitsizliği ortadan kaldırmak olduğunu" savunmaktaydı.<sup>52</sup> Nasır A. Şeyh Muhammed Bâkır es-Sadr ve Pakistan Cemaat-i İslami ideologlarından Kureyşi gibi düşünürler de İslam'ın temel önceliğinin sosyal adalet ve fırsat eşitliği olduğunu ileri sürmüşlerdi.<sup>53</sup> Cemaat-i İslami önderlerinden Hurşid Ahmad ve Naim Siddiqi Cemaat-i İslami'nin 1967-1970 yılları arasındaki çeşitli yayınlarında serbest piyasa ekonomisini eleştirmişler, devletin fiyatlara müdahil olması gerektiğini, ekonominin planlanmasını, sosyal adaletin sağlanması için gerekirse kamulaştırma, zenginlerin vergilendirilmesi gibi tedbirlere başvurulması gerektiğini savunmuşlardı.<sup>54</sup> Hurşid Ahmad ayrıca 1967 yılında sosyalizmin planlamacılığından olumlu bir dille bahseden ilk İslam iktisatçılarından biri olmuştu.<sup>55</sup> Çapra dahi erken dönem yazılarında İslam ekonomisinin planlamaya dayalı olması gerektiğini savunmaktaydı.<sup>56</sup> 1960'larda Fransa'da Katolik-Marksist diyalogunun etkisinde kalan<sup>57</sup> Ceza-yirli, İranlı öğrenciler de İslami sosyalizm olarak adlandırılan görüşlerin etkisinde kalmışlardı. Her ikisi de Fransa'da eğitim alan ve Fransız soluyla iyi ilişkiler içinde olan Beni Sadr ve Ali Şeriatî gibi İranlı düşünürler bu kuramın en önemli savunucuları arasında yer almışlardır. Kamuoyu daha ziyade Ali Şeriatî'yi tanısa da iktisadi kuramlarıyla asıl dikkat çeken isim, şahlık polisince "İslami Marksist" olmakla suçlanan ve fabrika kârlarının işçiler arasında dağıtılması gerektiğini savunan Beni Sadr'dı.<sup>58</sup> İran devriminden sonra bir dönem Cumhurbaşkanlığı da yapan Beni Sadr bu görevden alınana kadar İran İslam Cumhuriyeti Partisi'nin "sol kanadının" en önemli temsilcilerinde de biriydi.

İslam iktisadının "sol" yorumu yukarıda da zaman zaman değinildiği üzere "İslam'ın insanlar arasında eşitliği ve kardeşliği vaat ettiğini, sosyal adaleti savunduğunu, servet biriktirmeye karşı olduğunu, yoksulluğu, köleliği ortadan kaldırmak için önlemler aldığını" vb savunmaktaydı. "Sol" yorumculara göre tarihte ilk sosyalizm denemesi erken İslam toplumunda yaşanılmıştı. Günümüzde de İslam'ın zenginlerin servetinin kırkta birini yoksullara dağıtmalarını emretmesi, servet ve mal biriktirmenin hadislerde lanetlenmesi, "komşusu açken tok yatan bizden değil-

52 Seyyid Kutub, *İslam'da Sosyal Adalet*, çev. Beşir Eryasor, İstanbul: Arslan Yayınları, 1982.

53 Siddiqi, a.g.y., s. 305.

54 A.g.y., s. 318.

55 A.g.y., s. 369.

56 Umer Chapra, "İslam Refah Devleti ve Ekonomideki Rolü", *İslam İktisadı Çalışmaları* içinde, s. 232.

57 Bu dönemde Fransız Komünist Partisi teorisyenlerinden, Katolik-Marksist uzlaşması için çaba sarf eden Roger Garaudy'nin İslam ile sosyalizmin hedef birliği içinde olduğuna dair iddiaları Müslüman aydınlar arasında etki uyandırmıştı.

58 E.H. Beni Sadr, *Devrim Muhafızlarına Konferanslar* içinde, çev. Atilla Özdür, İstanbul Piyan Yayıncılık, 1981, s. 7.

dir” gibi hadislerin varlığı, Halife Ömer’e, İmam Ali’ye veya Ebu Zer Giffari’ye dayandırılan bazı tarihsel anlatılarla da bu düşünce kendisini besleyebilmektedir. Özellikle Ortaçağ İslam tarihçileri ve fıkıhçılarının özel olarak dikkatini çekmemiş bir karakter olarak Ebu Zer İslami-eşitlikçi düşüncenin bir simgesi haline gelmişti.

Öte yandan Müslüman dünyada bu düşünce hiçbir zaman hâkim bir unsur olmamıştır.<sup>59</sup> Batı sermayesini çekmekte istekli körfez Arap-İslam dünyasında veya Türkiye’de, gelişmiş ekonomileri olan Malezya, Endonezya gibi ülkelerde İslam dininin sosyalist fikirleri de içerdiği düşüncesi asla ciddi bir taraftar kitlesi toplayamamıştır. Bu düşünceler daha ziyade İslam dünyasının periferisinde yer alan, ekonomik olarak geri, sömürgecilere karşı kurtuluş savaşı veren, burjuva sınıfının gelişmediği, yabancı sermaye çekme ümidi ve isteği olmayan, kalkınmada devlete özel bir rol atfeden ülkelerde ve Şiîliğin muhalif İslam olarak yorumlandığı İran’da ilgi görmüşlerdir. İslami sosyalizm olarak da bilinen bu akım Cezayir Kurtuluş Hareketinde, Nâsır’ın Mısır’ında (1955-1970) veya Kaddafi’nin “Sosyalist Halk Cemahiriyesi’nde” resmi olarak sahiplenilmiş, 1979-1983 arasında İran’da kendine oldukça güçlü bir yandaş kitle bulmuştur. Öte yandan sosyalist bloğun çözülüşüne paralel olarak İslam sosyalizmi adı verilen modellerin de zayıfladığı ve İslam iktisadının “sol” yorumlarının giderek gündemden düştüğü görülmektedir.

“İslam sosyalizmi” denilen bu sistemin pratik karşılığı Kuzey Afrika ülkelerinde görüldüğü üzere piyasaya devlet müdahalesinin “sosyalizm” olarak kabullenildiği bir tür kalkınma modeliydi. “İslam sosyalizminin, Marksizm’le hiçbir bağının olmadığı, özel mülkiyet ve Tanrı inancına, aile değerlerine saygı duyan, kaynaklarını Batıdan değil İslam’dan alan bir sosyalizm olduğu” bizzat kuramın öncüleri tarafından vurgulanmaktaydı.<sup>60</sup> Öte yandan “liberal İslamcılar” gözünde bu düşünce “İslam kılıfı altına gizlenmiş bir tür Marksizm’di”.<sup>61</sup> M. Axworthy’ye göre de İran İslam devrimi aslında bir Müslüman-sol devrim olarak doğmuş, Marksist solun söylem ve programını benimsemiş, başlangıçta emekçi kitleler de, devrimin dinsellikten ziyade eşitlikçi söylemlerine, yoksulluğun ortadan kaldırılacağı, servet farklılıklarının giderileceği vaatlerine kapılarak İslamcılarını desteklemişlerdir.<sup>62</sup> E. Abrahamian da İran devrimi üzerine incelemelerinde İran’da İslamcılarının devrimin başında Marksist sloganları, programları, afişleri, marşları vb. açık biçimde kopyaladığını, politik başarısının da bundan kaynaklandığını belirtmektedir.<sup>63</sup> Öte yandan devrimden birkaç yıl sonra –özellikle de 1981-83 arasında Marksist muhalefetin

59 Siddiqi, a.g.y., s. 296.

60 Muammer Kaddafi, *Görüşlerim*, çev. Mehmet Keskin, İstanbul: Hareket Yayınları, 1974, s. 166-186

61 Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç, Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haydun Bayrı, İstanbul: Metis, 2018, s. 110,134.

62 Michael Axworthy, *Devrimci İran, İslam Cumhuriyeti’nin Tarihi*, çev. Ali Karatay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s. 181-191.

63 Ervand Abrahamian, *Humeynizm, İslam Cumhuriyeti Üzerine Denemeler*, çev. Mehmet Toprak, Metis, İstanbul, 2002, s. 21-88. Gerçekten de devrimin ilk yıllarında İslam Cumhuriyetinin bastırdığı yumrukları sıkılmış işçileri tasvir eden 1 Mayıs afişlerini İranlı Marksist örgütlerin afişlerinden ilk bakışta ayırmak mümkün değildir.

bütünüyle ezilmesiyle- İslam Cumhuriyeti Partisinin “sol” kanadı, rejimin yoksullar lehine hiçbir ciddi adım atmadığını, kapitalist ekonomik gelişimin kaldığı yerden devam ettiğini görerek hayal kırıklığına uğramıştır. Axworthy’ye göre özellikle Humeyni sonrası iktidarı el geçiren Rafsancani-Hamanev kliği devrimin arda kalan son sosyal kırıntılarını da tırpanlayarak İran’ın rotasını körfez emirliklerinde olduğu gibi liberal ekonomiye doğru kırmışlar ve İslamcı-sol kanadın İran’da barınma, ısınma, elektrik, su gibi temel ihtiyaçların devletçe karşılanmasına dönük talepleri görmezlikten gelinmiştir.<sup>64</sup> Sonuç olarak İslam dünyasında İslami sosyalizm pratikleri büyük ölçüde terk edilmiştir.

İslam iktisadının sol yorumlarının da en az sağ yorumlar kadar seçmeci metinlere dayanan, anakronik ve sübjektif görüşlere dayandığını söyleyebiliriz. Sonuçta her iki akım da tarihsel bir mirası bugünün şartlarına uyarlamak gibi bir yükümlülük altına girmeleri nedeniyle “yeniden yorumlamacı” (reinterpretation) görüşler olarak kabul edilebilirler. İslam iktisadının sağ yorumcularının tarihsel İslam toplumundaki dayanışmacı, eşitlikçi tavırları, halifelerin piyasaya müdahaleci ve kamulaştırmacı bazı uygulamalarını görmezden geldikleri gibi; sol yorumcular da aynı tarihsel miras içinde yer alan özel mülkiyeti, ticareti, serbest rekabeti, fiyatların piyasa tarafından belirlenmesi, kölelik vb. uygulamaları görmezden gelmişlerdir. Bu bağlamda İslam’ın sol yorumcuları, 1400 yıllık pratikte eşitlik<sup>65</sup> ve adaletin neden bir türlü sağlanamadığı konusuna kapsamlı bir açıklama getirememişlerdir. Her iki kesimin de “gerçek İslami geleneği kendilerinin temsil ettiği” iddiası sonu gelmez kısır bir tartışmaya dönüşmektedir. Elbette her ülkenin kendine has bir İslam algısı ve mirası olduğundan –daha doğrusu gerçek yaşamda homojen bir İslam dünyası olmadığından- bu ayrımlar kendilerine farklı coğrafyalarda istedikleri gelişim ortamını da bulabilmektedirler. Örneğin binlerce yıllık bir devlet deneyimi olan, İslam öncesinde de tarımsal arazilerin büyük bölümünün kamusal mülkiyette olduğu, siyasetin adaletle eşitlendiği, Şiilik ile eşitlikçi görüşler arasında paralelliklerin kurulduğu İran’da İslam’ın kolektif mülkiyeti gözetken bir inanç olarak görülebilmesi olağandır. Tersinden de devlet geleneğinin zayıf olduğu, tarih boyunca ticaretle geçinmiş Arabistan yarımadasında veya İslam’ın deniz aşırı tüccarlarca yayıldığı ve her dönemde bir “ticaret dini” olarak algılandığı Malezya, Singapur gibi ülkelerde de İslam’ın liberal yorumlarının baskın olmasının doğal olması gibi. İki akım arasında merkezi bir yerde durmaya gayret gösteren Ö. Çapra’nın deyişiyle “Müslüman bir işverenin işçisini sömürmesi haramdır ve kesinlikle kıyamete bunun hesabı sorulacaktır. (Öte yandan) İslam işçilere de sorumluluk yükler. Saygı ve itaatle çalışan işçilere Allah katında çift mükâfat vardır.”<sup>66</sup>

Öte yandan İslam iktisadının sol yorumcularının söylemlerinin sağ yorumculara

64 Axworthy, a.g.e., s. 383-385. Öte yandan İran yine de bütünüyle liberal iktisada uyum sağlamış bir ülke olarak tasvir edilemez. Bizim konumuz açısından İslam iktisadının “sol” yorumuna pratik örnekler verilebilecek bir ülke olma özelliğini kısmen korumaktadır.

65 Eşitlik (müsavat) kelimesi dahi Müslüman ülkelerin lügatine Fransız Devriminden sonra girmiştir.

66 Umer Chapra, “İslam Refah Devleti ve Ekonomideki Rolü”, *İslam İktisadı Çalışmaları* içinde, s. 239-240.

nazaran daha romantik ve ampirik bulgulardan daha uzak olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. İslam fıkhi-Şiîlerinki de dahil olmak üzere- tarihinin hiçbir döneminde eşitlikçi bir toplum inşa etmek gibi bir amaç taşımadığı gibi Müslüman toplumlar da –ne ölçüde Müslüman oldukları tartışılan heterodoks isyancı gruplar hariç tutulduğunda- her çağda bir dizi yatay ve dikey eşitsizlik üzerine bina edilmişti. Klasik hukukta hür ile köle, kadın ile erkek, mümin ile kafir bu eşitsizlik piramidinin doğal bazı basamaklarını temsil ediyordu. Bu piramidin en altında kâfir (gayr-i Müslim) kadın ve erkek köleler yer alıyordu. Bilindiği üzere onlar zaten eşya hukukunun parçasıydılar. “Kâfir” kölelerin bir basamak üstünde durumları ehven-i şer olan Müslüman kadın ve erkek köleler yer almaktaydı. Ama Müslüman bir köle, yerine göre hür bir gayr-i Müslimden bir basamak önde de olabilirdi. Mesela köle de olsa bir Müslüman’ın şahitliğinin iki hür gayr-i Müslime denk olması gibi... Piramidin tepesine doğru Müslüman hür kadın, Arap olmayan Müslüman erkek (Mevali) ve en tepede ise hür Müslüman-Arap erkek yer alıyordu.



Şekil 1: Erken İslam toplumunda sosyal tabakalaşma. Aşağı ve yukarı oklar farklı durumlarda basamağın yer değiştirebildiğini ifade etmektedir.

Şeriatî ve İslam sosyalistlerinin çalışmalarında üstüne basılarak vurgulanan eşitlik meselesi erken İslam toplumunda sadece en üst tabaka (Arap Müslüman erkek savaşçılar kliği) arasındaki geçerli bir olguydu. Tıpkı eski Sparta komünizminde eşitliğin sadece kentin asıl yurttaşları olan Spartaite'ler için geçerli olması, helotlar, yabancılar ve kölelerin Spartan eşitlikten yararlanamaması gibi. Örneğin önceden söylendiği üzere Halife Ömer'in Mezopotamya topraklarını özel mülkleri yapmak isteyen sahabeye karşı çıkararak bu toprakları kamulaştırması ve gelirlerini Müslümanlar arasında pay etmesi İslam sosyalistlerinin sürekli hatırlattıkları uygulamalardan biridir.<sup>67</sup> Hâlbuki tarihçi Belâzûrî bize bu kamulaştırmanın arka planında yaşananları ve kamulaştırılan topraklarda 550.000 "Arap olmayan Mezopotamyalı kafirin boyunlarını damgaladıklarını" anlatır.<sup>68</sup> Bu anlatımdan gayr-i Müslim serfle-

67 Demir, a.g.y., s. 233-234.

68 Ahmed b. Yahya El-Belazuri, *Fütuhu'l Buldan/Ülkelerin Fethi*, çev. Mustafa Fayda, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, fragman 683.



rin Amerika'daki siyahî köleler gibi dağıldıkları mı kastediliyor bilemiyoruz. Her hâlükârda Belâzurî'ninki erken İslam toplumunda nasıl bir "eşitlik-adalet" sistemi kurulduğuna dair aydınlatıcı bir anlatımdır. Bu eşitlik söylemlerinin ancak toplumun en yüksek mertebesindeki "eşitler" arasında cereyan eden bir akım olduğunu gösteren çok sayıdaki örnekten sadece biridir. Şeriatı ve muadilleri, Müslüman Arap erkeklerin ganimet gelirlerini eşit olarak dağıtmasından yola çıkarak<sup>69</sup> İmam Ali'den eşitlikçi bir lider yaratırken, bu yeniden dağıtımın arka planındaki sömürü toplumunu ve ganimetin asıl kaynaklarını görmek istememişlerdir. Hâlbuki bu durum özünde savaşçı bir kliğin fetih yoluyla elde ettiği artı-değeri Spartan eşitlik anlayışıyla bölüşümünden ibarettir ve bu sistem, zenginliği yaratan toprak kölesi konumuna indirgenmiş milyonlarca Arap olmayan köylünün sömürsü üzerine bina edilmiştir. İslam'la sosyalizm arasında bağın simgelerinden biri olarak yorumlanan Ebu Zer'in üzerinde çokça durulan şikâyetleri de Spartaite arasında eşitliğin korunmasını talep etmekten ibarettir. Gerçi ganimet dağıtımını dışında erken İslam toplumunun en üst basamağındaki savaşçılar arasında Spartaite tipi eşitliğin bile olmadığını söyleyebiliriz. İmam Ali'nin sözlerinden derlenen Şiî klasığı Nehcü'l Belâğa'da şöyle denilmektedir: "Allah'ın buyruğuyla rızık her nefis için kendisine ayrılan kadarıyla eksik ya da fazla olarak gökyüzünden yeryüzüne yağmur damlaları gibi iner. Sizlerden biri ailede malda ya da nefiste kardeşinin bir fazlalığını görürse bu kendisi için fitne olmasın".<sup>70</sup>

## İslam İktisadının Yoksullar ve Emekçiler için Çözüm Önerileri

Buraya kadar İslam iktisadının genel tanıtımını yaptık. Şimdi teorisinin merkez ve sağ yorumlarının emekçiler ve yoksulların mevcut problemlerine dönük çözüm önerilerine geçelim. Teorinin "maddî" ve "manevî" yönleri bulunduğundan İslam iktisadının kurtuluş önerileri de hem dünyevi hem de ruhanidir. Öneriler arasında yoksulluğun giderilmesine dönük pratik önlemler kadar yoksulların "yoksulluklarını doğal karşılımları gerektiğine" dair vurgulara da rastlamak mümkündür. Örneğin yoksulluğun giderilmesi üzerine çeşitli çözüm önerileri sunulduktan sonra, "yoksulluğun aslında göreceli bir durum olduğu" iddia edilerek yoksullulara sabır, sebat, olanla yetinme, daha kötüsünden sakınıp şükretme gibi tavsiyelerde bulunabilmektedir. Ardından da "Sizden daha şanslı olanları gözlemlemeyin daha şanssız olanları gözlemleyin" hadisini örnek vermektedir.<sup>71</sup> Hasanuz-Zaman'a göre "yoksulluk bazı hallerde insan eylemlerinin ve haksız davranışlarının doğal sonu-

69 Eş-Şerifi el-Radî, *Nhecü'l Belâğa Hz. Ali'nin Konuşmaları, Mektupları ve Hikmetli Sözleri*, çev. Adnan Demircan, İstanbul: Beyan Yayınları, 2019, s. 137-138.

70 A.g.y., s. 62-63.

71 Zarqa, a.g.y., s. 22. Din görevlileri ile birlikte yer aldığım bir sertifika programında bu yaklaşıma kendim de şahit olmuştum. Bir din görevlisi, insanların -o dönemde 850 lira olan- asgari ücretle de pekâlâ yaşamını sürdürebileceğini ileri sürmüştü, diğerleri de ona katıldıklarını belirtmişlerdi. Elbette amaç sadece insanların "hayatta kalmalarıysa" Amerikalı *homeless*'ların yaptığı gibi bu, çöplerden beslenerek de başarılabilir. Bu açıdan yaşamak için asgari ücretin de gereksiz olduğu ileri sürülebilir.

cu olarak gerçekleşir ve yoksulluk sabır ve tahammül açısından bir imtihan olarak görülmelidir.”<sup>72</sup> Kur’an’da bu durumla ilgili olarak “Andolsun ki sizi biraz korku ve açlık; mallardan canlılardan ve ürünlerden biraz azaltmak (fakirlik) ile deneriz” denilmektedir.<sup>73</sup> Elbette İslam, yoksullara yardımı (zekât, sadaka vb) teşvik eder ve önemser. Ancak yoksulluğun ortadan kaldırılması gibi bir hedefe sahip değildir.

Öte yandan modern İslam iktisatçıları yoksullara sadece sabır ve sebat tavsiye etmezler. 1976 Konferansından bu yana yoksulluğun ortadan kaldırılması için dünyevi çözüm yolları geliştirilmesi üzerine hayli çaba harcanmıştır. Burada ilk aklı gelen çözümün klasik İslam hukukundan ödünç alınan zekât uygulaması olduğunu görmekteyiz. Bilindiği gibi klasik kaynaklar varlıklı Müslümanların gelirlerinin 40’ta birini (%2,5) yoksullara vermeleri gerektiğini belirtir. Ancak gerçek yaşamda bu kuralın uygulanmasında kompleks sorunlar yaşanmaktadır. Zekât vermesi gereken “varlıklı Müslüman” kimdir? Zekât kimlere verilebilir? Müslümanların zekât vermesi gönüllülük esasına dayalı bir ibadet midir; yoksa kamunun takip etmesi gereken, yasal tatbikata açık bir zorunluluk mudur? Buna bağlı olarak zekât şahıslar isterse verilen bir sevap kaynağı mıdır yoksa devlet (kamu) yoksullar adına zekâtı toplamakla yetkili midir? İslam iktisatçıları için bu sorular önemli tartışma başlıkları arasındadır.

50 senelik tartışmalar sonucunda İslam iktisatçıları zekâtın kimlerden, nasıl ve hangi yolla toplanacağı ve kimlere hangi araçlarla nasıl dağıtılacağı konusunda hiçbir nihai karar ve somut pratik ortaya koyamamışlardır. Bazı fakihler 5 gram altına denk varlığı olan kişiyi zekâtla sorumlu tutmuşlardır. Bu durumda Khan haklı olarak toplumda zekât verilecek kimse bulunamayacağını belirtmektedir.<sup>74</sup> Bazı Müslüman ülkeler (İran gibi) “gelir vergisi” uygulaması adı altında zekât toplamaktadır ama “zekâtın gönüllü olması gerektiğini, zorla toplanması durumunda bunun sevap kazandırıcı bir ibadet olmaktan çıktığını” düşünenler de vardır.<sup>75</sup> Burada İslam iktisadı açısından bir ikilem yaşanmaktadır. Zekât eğer zorla toplanırsa bu bir gönüllü iyilik olmaktan çıkacak ve zekât veren kişi için amaçlanan nefsin terbiyesi fiili ortadan kalkacaktır. Öte yandan zekât gönüllülük esasıyla toplandığında ise servet sahipleri 1400 yıldır olduğu gibi yine bu görevi yerine getirmekten kaçınacaklardır.

İslam iktisatçıları “insan doğasının kötülüğünü” ön koşul olarak kabul ettiklerinden zekât vazifesinden kaçınmanın ancak gerçek bir iman ile Tanrı ve mahşer korkusuyla dengelenebileceğine inanmaktadırlar.<sup>76</sup> Khan’a göre “Tanrı ve mahşer korkusu, yolsuzluk, dolandırıcılık ve vergi kaçakçılığının en büyük engelidir. Tanrı ve mahşer inancının olmadığı yerde ‘materyalizmin ayartıcılığına’ karşı koymanın imkânı yoktur. “Bu nedenle yoksulluğun azaltılmasını, aç olanların doyurulmasını, herkesin eğitim almasını”<sup>77</sup> adaletin ve yardımseverliğin teşvik edilmesi ancak

72 A.g.y., s. 248. Kuran II:158; Kuran LXXVI :8-9.

73 A.g.y., s. 248. Kuran II:158; Kuran LXXVI :8-9.

74 Khan, “İslam İktisadı’nın İkilemleri”, s. 301.

75 A.g.y., s. 319.

76 A.g.y., s. 249.

77 Herkesin eğitim alma hakkının savunulması İslam geleneğinde yeri olmayan yeni bir hedeftir. Klasik çağlar boyunca herkesin eğitim hakkı olduğu gibi bir düşünce fakihlerce hiç savunulmamıştı.

inanç temelinde gerçekleşebilecek adımlardır”.<sup>78</sup> Zafar Iqbal de benzer görüşleri tekrar eder. Ona göre de “Allah korkusu yolsuzluğu engellemektedir”.<sup>79</sup>

Burada bir kez daha ideolojik kalıpların gerçek yaşamdaki ampirik deneyimleri kabullenmeyi nasıl engellediğini görmekteyiz. Khan’ın iddia ettiğinin aksine günümüzde “yolsuzluk, yoksulluk, dolandırıcılık” gibi “materyalist ayartmalara” en yüksek oranda kapılan ülkelerin “Tanrı ve mahşer korkusunun” en yüksek olduğu ülkeler olduğu açık biçimde görülmektedir. Her yıl çeşitli kriterlere göre düzenlenen Dünya Yoksulluk Endeksine göre Müslüman ülkeler ile Latin Amerika ülkeleri yolsuzluk şampiyonluğunda yarışmaktadırlar. Tersinden de dünyada yolsuzluğun en düşük olduğu 10 ülkenin tamamına yakınının “Tanrı ve mahşer korkusu” ile bağını büyük ölçüde koparmış Protestan İskandinav ve Anglo-Sakson ülkeleri olduğu görülmektedir.<sup>80</sup> Bu somut verilere rağmen ideolojik önyargıları nedeniyle İslam iktisatçıları, ateistlerin ve dinsizlerin de erdemli, hukuka ve diğer insanların haklarına saygılı insanlar olabileceğini kabule bir türlü yanaşamadıkları gibi sosyo-ekonomik çöküntü içinde olan toplumlarda erdeme dönük nutukların da bir fayda sağlayamayacağını görmek istememektedirler. Oysa bugün dünya üzerinde yoksulluk ve suç arasında gözlemlenebilir bir korelasyon vardır. Aynı korelasyon yoksulluk ve dindarlık göstergeleri ile de kurulabilmektedir. Böylece suç eylemleri ve dinsel göstergeler yoksulluk ön koşuluna bağlı bir örnekleme benzer yükseliş eğilimi sergilemektedir.<sup>81</sup>

Peki, reel durum buysa İslam iktisatçıları Müslüman ülkelerdeki mevcut sorunları nasıl açıklamaktadırlar? Bu konudaki çözümlerde bir zamanlar sosyalist ülkelerdeki sorunları açıklamaktakine benzer tanıdık bir yöntem izlenmektedir. Yolsuzluk, rüşvet, kayırmacılık gibi yozlaşmalarda Müslüman ülkelerin ön sıralarda yer almasının sebebi bu ülkelerin “gerçek İslam” ülkeleri olmamasıdır.<sup>82</sup> Aslında günümüz İslam iktisatçılarının büyük çoğunluğu, tarihsel İslam hukuku gibi modern İslami ekonomi teorilerinin de Müslüman ülkelerde yoksulluğun ve sınıflar arası uçurumların engellenmesi adına hiçbir başarı kaydedemediklerini kabullenmektedirler.<sup>83</sup> Suudi Arabistan, İran Malezya, Pakistan ve Yemen gibi ülkelerde zekât kanunu yürürlüğe konmuş olmasına rağmen adı geçen ülkelerde zekât için toplanan paralar GSYİH’nin ancak %4

---

Kadınlar eğitim almadıkları gibi, erkeklerin de oldukça küçük bir kısmı eğitim alabilmekteydi. Daha doğrusu eğitim devletin görevi olarak görülmemekte, vakıfların ve ailelerin inisiyatifine bırakılmaktaydı.

78 Khan, “İslam İktisadı’nın İkilemleri”, s. 249.

79 Zafar Iqbal ve M. K. Lewis, “İslam’ın Yolsuzluğa Dair Duruşu”, *İslam ve İktisadi Hayat Ana Konular ve Metinler* içinde, s. 272.

80 Yolsuzluğun en düşük seviyede olduğu ülkeler arasında yer alan Norveç’te halkın sadece %22’si Tanrıya inandığını söylemiştir. Bu oran İsveç’te %18’dir.

81 En yoksul Müslüman ülkeler Somali, Moritanya, Afganistan vb. ile en yoksul Katolik ülkeler Kolombiya, Meksika vb. İslam iktisatçılarının düşündüğünün aksine “dindarlık” ölçütlerinde de “suç” ölçütlerinde de (korsanlık, uyuşturucu ticareti, insan kaçakçılığı vb) ön sıralardadırlar. Bu ampirik durum yoksulluk ve ekonomik çöküntü içinde olan insanların “dindar iklim sayesinde suçtan uzak duracakları/durdukları” varsayımını geçersiz kılmaktadır.

82 Iqbal ve Lewis, a.g.y., s. 280.

83 Siddiqi, a.g.y., s. 68-69.

ila %6'sını teşkil etmektedir.<sup>84</sup> Daha da ilginç olarak Müslüman ülkelerde zekât olarak toplanan paraların oranının sürekli olarak gerilemesidir (Tablo 1). Birbirinden çok uzak coğrafyalarda yaşanan bu ortak eğilim Müslüman ülkeler arasında en azından zekât toplama faaliyetleri konusunda benzer görüşlerin olduğunu kanıtlamaktadır. Nitekim uluslararası çapta yapılan bir ankete katılanların %57'si zekât toplama kurumlarına güvenmediklerini belirtmişlerdir.<sup>85</sup> Khan'a göre güvensizliğin sebebi zekât toplama organizasyonlarında yaşanan yolsuzluklar ve yozlaşmış görevliler yüzünden insanların zekât toplamakla mükellef olan kamu veya özel kuruluşlara güven duymamalarıdır. Bu konu bir kez daha bize dindarlık göstergelerinin tek başına yozlaşmanın önüne geçecek olanaklar sağlayamayacağını göstermektedir. Öte yandan Khan geleneksel zekât toplama yöntemleriyle yoksulluğun asla engellenemeyeceğini de belirtmektedir. Ona göre Müslümanlar salt hayırseverliğe dayalı yönetmelerle yoksulluğu engelleyemezler, çağın ihtiyaçlarına göre yepyeni bir zekât sistemi tesis edilmek zorundadırlar.<sup>86</sup>

Ülke	2008	2009	2010	2011	2012	2013
Azerbaycan	7,5	5,9	6,1	5,8	5,4	5,8
Bangladeş	3,4	3,0	3,0	2,9	2,8	2,7
Endonezya	4,6	4,0	3,8	3,9	3,5	3,5
Fas	5,6	4,9	5,0	5,1	5,1	5,0
Kazakistan	3,6	3,0	2,9	2,9	2,7	2,6
Kırgızistan	2,9	3,0	3,2	3,1	3,2	3,1
Malezya	6,5	5,9	5,2	4,8	4,6	4,5
Mısır	5,3	4,0	3,8	3,9	3,7	3,6
Pakistan	3,0	2,6	2,6	2,6	2,5	2,5
S.Arabistan	10,5	8,8	8,5	8,8	8,4	8,4
Tunus	4,2	3,5	3,6	3,7	3,7	3,7
Türkiye	3,4	3,8	3,5	3,5	3,4	3,4
Ürdün	5,8	5,0	4,7	4,6	4,5	4,3

Tablo 1: Bazı Müslüman ülkelerde zekâtın GSYİH'ye oranı. Kaynak: Shaikh ve Ahmad, 2017, s. 242.

Zekât sisteminde olduğu gibi, Müslüman ülkelerde halk, “yoksul ve orta tabakaları destekleyeceği, tekellere karşı küçük/orta esnafı koruyarak gelir dağılımında adaletin sağlanmasına destek olacağı ve spekülasyonlar yerine gerçek yatırımları

84 Khan, “İslam İktisadı'nın İkilemleri”, s. 309

85 Salman Ahmed Shaikh ve Qazi Masood Ahmad, “Yoksulluk Açığını Finanse Etmek İçin İİT Ülkelerinde Toplanan Zekât Potansiyelinin Tahmini”, *İslam İktisadında Sosyal Adalet* içinde, ed. Lütfi Sunar, İstanbul: İktisat yayınları, 2017, s. 242.

86 Khan, “İslam İktisadı'nın İkilemleri”, s. 318-320.

teşvik ederek iş alanları açacağı” varsayılan İslami bankacılığa da güven duymamaktadır. Müslüman ülkelerde bütün kamu teşviklerine ve zorlamalarına rağmen “faizsiz”, “İslami” veya “katılım” adıyla tanınan bankalara yönelen müşteri oranı %5-6 arasında kalmıştır ve halkın %90’ından fazlası bir seçeneği olduğu durumda konvansiyonel (faizli) bankaları tercih etmektedir. Nitekim “İslami” kabul edilen bankalardaki işlemlerin de ancak %6-7’sinin İslami açıdan tamamen sorunsuz kabul edilen mudarebe/müşareke kurallarına uyum gösterdiği; geri kalan işlemlerin ise gizli faiz içeren hilelerle dolu olduğu bizzat İslam iktisatçılarınca da kabul edilmektedir.<sup>87</sup> Böylece kuruluş aşamalarında toplumsal adalet adına büyük faydalar sağlayacağı düşünülen İslami bankacılık pratiği de bu yönde pozitif bir sonuç vermemiştir. Aynı başarısızlık İslami bankacılık adı verilen organizasyonlar gibi küçük üreticileri destekleyeceği var sayılan “Mikro Finans Kuruluşları” için de söylenebilir. Örneğin Endonezya’da 600.000 mikro finans kuruluşunun sadece 5500’ü “İslami”dir.<sup>88</sup> Irak’ta müşterilerin sadece %0,5’i destek için İslami mikro finans kuruluşları tercih etmektedir.<sup>89</sup> Bu oranlar Müslüman halkların kendi ülkelerindeki “İslami” kabul edilen finans kuruluşlarına güvenmediğini göstermektedir.

İslam ümmetinin bir bütün ve kardeş olduğu, Müslüman ülkeler arasındaki dayanışmanın gelir uçurumlarını azaltılacağı söylemlerine rağmen Müslüman ülkeler arasında da derin uçurumlar eskisi gibi devam etmektedir. Muhammed Arif ve Meysam Safari dünya üzerindeki 57 Müslüman ülkeden 42’sinin (%70) yoksul ülke kategorisinde yer aldıklarını belirtmektedirler. 8 Müslüman ülke orta gelirli, yedisi de zengin ülke olarak görülmektedir. Ancak bu sayılara dayalı oranlamalar yanıltıcıdır, zira zengin ülkelerde yaşayan insan sayısı oldukça azdır. “Yoksul” kategoride yer alan Müslüman ülkelerde 1,344 milyon insan yaşarken; 128 milyon insan orta gelirli Müslüman ülkelerde yaşamakta yalnızca 42 milyon insan zengin kategoride yaşamaktadır.<sup>90</sup> İstatistiksel olarak konuşursak dünya Müslüman nüfusunun %90’u “yoksul”, %7’si “orta”, %3’ü “zengin” ülkelerin vatandaşıdır. “Ümmet” olarak bu farklıların yanı sıra aynı ülkenin vatandaşları arasında gelir adaletsizliği konusunda da Müslüman ülkeler diğer dünya ülkeleri ile karşılaştırıldığında en kötü durumdaki örnekleri temsil ederler. İslam iktisadı alanında yaptığı çalışmalarıyla IDB ödülünü almış olan Hindistanlı bilim insanı Zübeyir Hasan, “İslam iktisadının en başarısız olduğu alanın sosyal adalet olduğunu” belirtmektedir. Hasan’a göre İslam iktisatçılarının eşitlik, adalet söylemlerinin aksine gerçek dünyada İslam iktisadı uygulamaları eşitlik ve adalet yönünde hiçbir olumlu adım atılmasına yol açmamıştır.<sup>91</sup> Bu alanda Müslüman ülkelerin performansı “materyalist sömürü düzeni” olarak görülen kapitalist ülkelerden de kötüdür. Bu konuda en adaletli ülkeler Avrupa’da

87 A.g.y., s. 309

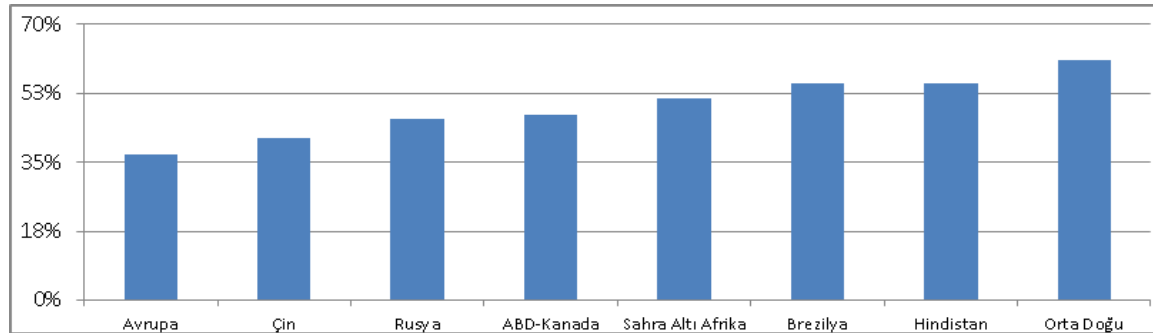
88 Adewale Abideen Adeyemi ve M. Kabir Hassan, “İslami Mikrofinansman”, *İslam ve İktisadi Hayat Ana Konular ve Metinler* içinde, s. 382.

89 A.g.y., s. 386.

90 M. Ariff ve M. Safari, “Müslüman Ülkelerin Sosyo Ekonomik Profili”, *İslam ve İktisadi Hayat Ana Konular ve Metinler* içinde, s. 182.

91 Zubair Hasan, “İslam İktisadı Metodolojisi Tartışmaya Değer Bir Konu mu?”, *İslam İktisadını Yeniden Düşünmek* içinde Editör: Necmettin Kızılkaya, Ankara: İktisat Yayınları, 2019, s. 178.

ülkeleridir. 2018 yılı verileri itibariyle nüfusun en zengin %10'u Avrupa'da ulusal servetin %37'sine sahiptir. Avrupa'yı "adil toplum" sıralamasında sırasıyla Çin, Rusya, ABD-Kanada, Sahra altı Afrika'sı, Brezilya, Hindistan takip etmektedir (Tablo 2). İslam dünyası ise dünyadaki en adaletsiz toplumları içermesiyle bu listenin sonunda yer almaktadır. Bu ülkelerde en zengin %10 ulusal servetin % 61'ini elinde tutmaktadır.<sup>92</sup> Müslüman ülkelerde en zengin %20 en fakir %20'den sekiz kat daha varlıklıyken bu oran kapitalist, "materyalist" Japonya'da sadece üç kat kadardır.<sup>93</sup>



Tablo 2: Nüfusun en zengin %10'unun ulusal gelirdeki toplam payı (2018),  
Kaynak: Zubair Hasan, 2019, s. 178.

### İslam İktisadi Teorisi yoksulluğu engelleyebilir mi?

Bu soruyu cevaplayabilmek için öncelikle İslam iktisatçılarının yoksulluğu gerçekten ortadan kaldırmak gibi bir hedeflerinin olup olmadığını da sormak gereklidir. İslam iktisatçılarının ekseriyeti yukarıda da değinildiği üzere yoksulluğu yok edilmesi gereken bir sapma değil, ilahi düzenin parçası ve imtihan olarak görmektedir.<sup>94</sup> Siddiği, "yoksulluk insanoğlunun var olduğundan bu yana mevcut olan karmaşık bir sosyo-ekonomik sorun olarak nitelemekte ve yakın zamanda çözümleninin de pek olası olmadığını söylemektedir".<sup>95</sup> Yoksulluğun insanoğlunun var olduğundan beri mevcut olduğunu iddia etmek elbette tarihsel ve antropolojik açıdan kabul edilemeyecek sübjektif bir iddiadır. Yoksulluk-zenginlik gibi ayrımlar milyon yıllık insan türü macerasında çok yakın zamanlarda oluşmuş ayrımlar olmakla birlikte şimdi bu mesele üzerinde durmak bizi konumuzdan uzaklaştırır. Öte yandan bu görüşün "yoksulluk hep vardı ve her zaman da var olacaktır" anlayışının kabulüne yardımcı olduğunu da söylemeliyiz. Nitekim İslam iktisatçılarının bazılarına göre yoksulluğun insanın kötülüğünün ve inançsızlığının sonucu olarak görülebildiğini yukarıda gördük. Tanrı bazı kullarını çeşitli sebeplerle yoksullukla da sınayabilir. İslam iktisatçılarına göre yoksulluk, cehaletten, zenginlerin cimriliğinden, bürokrasinin suistimalinden, tekellilikten -yani sömürü dışındaki her şey-

92 A.g.y., s. 178-179.

93 Ariff ve Safari, a.g.y., s. 188-189.

94 Azid, a.g.y., s. 48.

95 Abdul Ghafar İsmail ve B. Taufiq Possumah, "İslam'da Yoksulluk ve Sosyal Güvenlik", *İslam ve İktisadi Hayat Ana Konular ve Metinler* içinde, s. 401.

den- kaynaklanmış olabilir.<sup>96</sup> Aslında bir Müslüman'ın yoksulluğu kendisine dert etmemesi de salık verilebilmektedir. İslam iktisatçılarına göre “müminler ihtiyaçları konusunda endişelenmemelidir; zira Allah iradesine teslim olanları gözetecektir”. Bu emin oluş inananları “özgür kılmakta” ve gelecekte nasıl yaşayacaklarına dair endişelerle zihinlerinin dağılmasını engellemektedir. Dahası bu yolla kendileri için endişelenmek yerine “başkalarına hizmet etmeye odaklanabilirler.”<sup>97</sup>

İslam iktisadı kuramına göre adalet ve eşitlik insanların eşit fırsatlara sahip olmaları gerektiği anlamına gelmekle birlikte bununla insanların yoksullukta ya da zenginlikte eşit olmaları gerektiği kastedilmez. Öte yandan İslam devleti vatandaşlarına asgari düzeyde yiyecek, giyecek, barınma sağlık ve eğitim ihtiyaçlarını temin etmekle mükelleftir.<sup>98</sup> İslam iktisatçıları çeşitli uluslararası toplantılarda “kapitalist iktisadi sistemin doğurduğu problemlerle başa çıkmada yeni bir İslam iktisadı anlayışı ortaya konması” meselesini tartışmaktadırlar. 2015'te yapılan bir toplantıda “emeğin karşılığının zamanında verilmesi, işçilerin hukuki haklarının güvence altına alınması ve iş güvenliği tedbirleri gibi konular üzerine teorik tartışmalar yapılmıştır.”<sup>99</sup> Ancak bu tartışmalarda dahi objektif haklar yerine manevi önlemlere dayalı çözüm yollarının ön plana çıktığı görülmektedir. Hatta işçilerin hakları ile ilgili hukuki düzenlemeler bu çalışmalarda küçümsenmekte “hukukun dışarıdan; ahlakın ise içeriden bir müdahale olduğu, ahlak yükseldikçe hukuka olan ihtiyacın azalacağından” söz edilmektedir.<sup>100</sup> Başka bir deyişle işçilerin yaşam standartlarının düzeltilmesi için “içi boş kanunlar yerine” toplumsal ahlakın yükseltilmesi gereklidir. Bu şekilde işçilerin haklarını gözeten “vicdan ve ahlak sahibi işverenler” ortaya çıkacaktır. Bu vicdanlı/dindar işverenler “Tanrı'nın yasalarına karşı gelmekten çekinecekleri için işçilerin haklarını teslim edeceklerdir”. İslam iktisatçılarından S. Köse'nin deyişiyle “işveren işçinin hakkını vermelidir; vermezse ona ilk davayı Allahü Teâlâ açacaktır.”<sup>101</sup> Nitekim S. Köse “kötü işverenleri” ve cimri zenginleri cezalandıran ilahi durumlar yaşandığını iddia eder. Mesela Yemen'de ürün fazlasını fakirlere dağıtmayan bir adamın tarlasındaki tüm ürünler bir fırtınada helak edilmiş, başka bir “kötü” işveren de toprak kayması sonucu bir mağarada mahsur kalmış, işçilerin hakkını ödeyeceğine söz verince kayalar aralanmış adam da böylece kurtulmuştur.<sup>102</sup> Bu ibretlik olayların farkında olan işverenler, işçilerinin haklarını gözetmekte daha dikkatli davranacaklardır. Bu örneklerle işçilerin haklarını alabilmek için çeşitli mucizeleri beklemek zorunda kalacakları sonucunu da çıkarabiliriz.

## İslam İktisadı Teorisine göre işçi hakları

Zekâtın sosyal adaletin sağlanması açısından bir çözüm yolu olmadığı ve Ro-

96 A.g.y., s. 404.

97 Rodney Wilson, “İslami Perspektiften Ekonomi Bilimi ve Ahlak”, *İslam ve İktisadi Hayat Ana Konular ve Metinler* içinde, s. 251.

98 Iqbal ve Lewis, a.g.y., s. 416.

99 Lütfi Sunar, “Sunuş”, *İslam iktisadı ve Emek* içinde, s. XIII.

100 Saffet Köse, “İslam Hukuku Açısından Emek”, *İslam iktisadı ve Emek* içinde, s. 2-3.

101 A.g.y., s. 14.

102 A.g.y., s. 9

bin Hoodvari yöntemlerle yoksulluğun ortadan kaldırılamayacağını farkında olan bazı teorisyenler kendilerini emek unsuruna daha fazla önem verilmesini savunan bir çizgide konumlandırmaktadırlar. Bu eğilim özellikle tarihsel olarak üç ülkede (1971'e kadar birleşik olan) Pakistan-Bangladeş ile Mısır'da belirgindir. Her üçü de petrol veya doğal kaynaklar zengini olmayan, bu nedenle yoksulları desteklemekte zorluk çeken, ekonomisi temelde tarıma dayalı, iklim değişiklikleri, kuraklık, sel baskınlarından yoğun biçimde etkilenen, kalabalık nüfuslu, kolonyalizmin olumsuzluklarını bugün de taşımakta olan, kırılğan ekonomilere sahip ülkelerdir. Bu sebeple üç ülkede de, İslam iktisadının sol yorumlarını incelerken de değindiğimiz, sosyal dayanışmaya oldukça önem veren kitlesel politik İslami hareketler doğmuştur. Mısır'da Müslüman Kardeşler (İhvan-ı Müslimin), Pakistan/Bangladeş'te Cemaat-i İslami gibi... Bu sosyal-İslamcı hareketler zekât yerine aşevleri, ücretsiz hastaneler, yardımlaşma vakıfları, öğrenci bursları, iş-meslek kazandırma kursları gibi önlemler ile yoksulluğu yenme konusunda daha farklı alternatiflere yönelmişlerdir. Bu şekilde Körfez devletlerinin kurmaya hevesli olmadıkları bir dayanışma ve paylaşım ağı yaratmışlardır. "Sosyal-İslamcılar" sömürü meselesi ile ciddi biçimde ilgilenerken yoksulluğun kaynağının işgücü sömürsünden kaynaklandığını ve ancak işgücü sömürsünün ortadan kaldırılmasıyla yoksulluğun da ortadan kaldırılabileceğini savunmuşlardır. Örneğin Cemaat-i İslami ideologlarından Abdulmecid Kureyşi, 1959-1960'ta kaleme aldığı yazılarda bir fabrikanın kârının en az yarı yarıya işçiler ile patron arasında paylaşılmasını ve işçilerin çalıştıkları iş yerlerinin hisse senetlerinin %60'ına sahip olması gerektiğini savunmuştur.<sup>103</sup> Ancak bu görüşleri sebebiyle Kureyşi kendi yoldaşları tarafından dahi "Marksizmin etkisi altında kalan kafası karışık biri" olmakla itham edilmiştir.<sup>104</sup> Buna rağmen Cemaat-i İslami Pakistan Ekonomi Komitesi 1970'te Kureyşi'nin bazı düşüncelerini destekleyen bir bildiri yayınlamıştır. Burada ilk olarak hareket işçilerin sağlık, eğitim, eğlence gibi ihtiyaçlarının karşılanmasını ve emekçilerin çalıştıkları yerlerde hisse sahibi olmasını savunmuştur. Bu talep, hareket içinde merkez çizgiyi temsil eden Mevdudi tarafından da desteklenmiş ve 1970'te Cemiyet-i İslami'nin seçim vaatleri arasında da yer almıştı.<sup>105</sup> Cemaat-i İslami ayrıca kırsal ve kentsel mülkiyet üzerinde bir üst sınırlama getirilmesi gerektiğini (1972) de programına almıştı.<sup>106</sup> Bu bakımdan Cemiyet-i İslami'nin kamulaştırıcı siyaset açısından Pakistan Komünist Partisi'ni dahi geride bıraktığı söylenebilirdi.

Öte yandan "Sosyal İslamcılar" da Marksistler gibi 1980'lerin liberal dalgaları altında kaldıklarını ve marjinalleşme sürecine girdiklerini belirtmiştik. Nitekim geçmişte emekten yana siyaset güden bu gruplar da artık İslami giyim-kuşam, yaşam tarzı, alkole-fuhuşa karşı mücadele gibi meselelerle ilgilenmektedirler. Bu eğilimlerin doğal sonucu olarak Müslüman ülkelerde emekçi sınıfların problemleri hemen hemen gündemden çıkmıştır.

103 Muhammad Nejatullah Siddiqi, "Müslüman Ekonomi Düşüncesi Çağdaş Literatür Üzerine Bir İnceleme", *İslam İktisadi Çalışmaları* içinde, s. 348.

104 A.g.y., s. 348.

105 A.g.y., s. 348.

106 A.g.y., s. 300.



Aslında İslam hukuku (geleneksel veya modern) “işçinin hakkının” ne olduğu; hatta ücretinin dahi nasıl belirleneceği konusunda net bir şey söylemez. Bu husus işçi ve işveren arasındaki sözleşme şartlarına bırakılmış ve bu şartların da “makul” olması gerektiği vurgulanmıştır.<sup>107</sup> Ancak “makul şartlar” derken hangi ölçütlerin kastedildiği de net değildir. Burada iki tarafın da “hoşnutluğu” ve rızaları yeterli ölçüt kabul edilmektedir. L. Reda sözleşme müzakeresi sırasında “ tarafların tam bir özgürlüğe sahip olması gerektiğini” söylemektedir.<sup>108</sup> Buradaki yaklaşım, sözleşmelerde tarafların “gönüllülüğü”, “özgürlüğü” gibi konu başlıklarını tartışırken sanki işveren ile işçi arasındaki objektif şartlar eşitmiş gibi davranılmaktadır. Bu bize tıpkı Ortaçağ Avrupa’sında süzeren ile derebeyi arasındaki sözleşme koşullarını anımsatır. Sonuçta onlar da bir tür sözleşmede uzlaşmaktaydılar. Bu yaklaşım, çaresiz durumda kalan bir işçinin kendisi için kötü şartlar ve düşük ücret karşılığında bir sözleşmeye taraf olması durumunda da sözleşmenin meşru ve “adil” olduğu iddiasına dayalıdır. Aslında teorideki bu zaafın sebebi klasik İslam hukukundaki işçi-işveren görüşmelerinin sadeliği ile günümüzdeki koşullar arasındaki muazzam uçurumdur. İslam iktisatçılarının kendilerine kaynak olarak aldıkları yukarıdaki ilişki biçimleri orta çağlarda ağaçlarını budatmak, bahçesine bir duvar çekmek gibi basit işler için üç-beş işçi tutan veya atölyesinde en fazla beş on işçi çalıştıran “işverenlerin” dünyasına ait olgulardır. O dönemde –ve elbette bu dönemde de- bir duvar ustası ile ev sahibi arasında az çok dengeli bir iş pazarlığı şartları olabilirdi. Ancak on binlerce işçi çalıştıran fabrikalar veya çok uluslu şirketler karşısında işçinin, bireysel olarak sözleşme özgürlüğü olduğundan söz etmek anlamsızdır. Bilindiği üzere modern iş yasaları tek tek işçiler karşısında patronların olağanüstü gücünü toplu iş sözleşmeleri ve sendikalarla dengelemeye çalışmaktadır. Ancak bu türden kurum ve uygulamaların ne geleneksel ne de modern İslam hukukunda karşılıkları yoktur.

Öte yandan İslam iktisatçıların ekseriyeti işçi ve işvereni “iki eşit taraf” gibi algılama konusunda kararlıdır. İslam iktisatçısı “adil olma adına” işçiler kadar işverenin de hakkını koruma güdüsüyle hareket etmektedir. Reel dünyada eşit olmayanları kâğıt üzerinde eşit kabul eden bu yaklaşım pratikte işçilerin aleyhine bir durum yaratmaktadır. Örneğin T. Azid bu konu hakkında “sözleşme şartlarının adil olması” gerektiğini vurgularken işçinin de “hak ettiğinden fazlasını talep etmesi de engellenmelidir”<sup>109</sup> demektedir. İşçinin hakkını yiyen işverenden ahirette hesap sorulacağı gibi, bilinçli şekilde düşük performansla çalışan işçiden de bu dünyada fark edilmese bile öbür dünyada hesap sorulacaktır.<sup>110</sup>

İslam iktisadı kuramında işçinin ücret olarak hakkının nasıl hesaplanacağı, ürünün fabrika çıkış fiyatı üzerinden mi yoksa pazarda yaşanan dalgalanmalar sonucu mu belirleneceği gibi konularda da bir netlik yoktur. Burada genellikle başlangıçta yapılan sözleşme şartlarına göre bir ölçüt belirleme eğilimi baskın gelmekte-

107 Köse, a.g.y., s. 15.

108 Latife Reda, “İslam’da İşçi Hakları ve Göç Mefhumları”, *İslam iktisadı ve Emek* içinde, s. 107-108.

109 Azid, a.g.y., s. 39-40.

110 Salman Ahmed Shaikh, “Marksçı Ana Akım ve İslami İktisatta Emeğin Rolü ve Emeğe Yaklaşımına Dair Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, *İslam iktisadı ve Emek* içinde, s. 171.

dir. Ürünün piyasa içindeki dalgalanmalar sonucu aşırı değer kazanması genellikle üretim sürecinden bağımsız bir aşama olarak görülmekte ve buradan elde edilecek kârın yatırımcı tarafın hakkı olduğu kabul görmektedir. İslam hukuku (geleneksel veya modern) sömürü kavramına sahip olmadığından, ürünler pazarda hangi fiyata satılırsa satılsın işçinin hakkı ürünün son satış fiyatı üzerinden değil başlangıçtaki sözleşme şartına bağlı olarak hesaplanır. Bu durumda örneğin Bangladeşli bir işçinin ürettiği giysi Avrupa’da kaç avroya satılırsa satılsın bu işçiye ödenen aylık 27 avroluk ücret sözleşme şartları gereği “adil” kabul edilir. Pazar fiyatlarına dayanılarak işçi-işveren arasında kârın yarı yarıya paylaşılması gerektiğini savunan Kureyşi ve Beni Sadr gibi İslam iktisatçılarının itirazları ise İslam iktisadının “ana akımlarınca” kabul görmemiştir.

İslam hukuku sözleşme şartlarından ziyade sözleşme şartlarının zamanında ve tam olarak yerine getirilip getirilmemesiyle ilgilenmektedir. “İşçinin ücretinin zamanında ödenmesi gerektiğine” olan vurgular, bu konuyla ilgili hadisler olduğu için özellikle tekrar edilmektedir.<sup>111</sup> Bu tekrar vurgulara rağmen bütün kapitalist ülkeler içinde maaş ödeme tarihlerindeki belirsizlikler açısından Müslüman ülkeler dünya üzerindeki en kötü sicile sahip olanlar arasındadır. Maaşların aylarca gecikmesi veya belirli bir maaş ödeme gününün olmaması “standart” bir kapitalist ülkede ancak kriz dönemlerinde yaşanan bir anomaliyken Müslüman dünyada bu sıradan ve alışılga geldik bir durumdur. Üstelik emekçilerin aylar boyunca maaşlarını alamadıkları ülkeler yoksul değil, Suudi Arabistan, Bahreyn, Katar gibi en zengin Müslüman ülkelerdir. Hiçbir mali sıkıntı yaşanmadığı halde Körfez emirliklerindeki ülkelere işçiler veya yukarıda da söz ettiğimiz üzere modern helotlar kendilerine kâğıt üzerinde vad edilen ücreti, ne zamanında ne de tam olarak alabilirler. Müslüman ülkelerin 1990 İslam Hakları Kahire Beyannamesi’nde “Her insan şeriat çerçevesinde özgür hareket etme ve ülke içinde ve dışında serbestçe hareket etme hürriyetine sahiptir” maddesini imzalamalarına rağmen Körfez ülkelerindeki yabancı işçilerin istedikleri zaman iş bırakma ve ülkelere dönme hakları yoktur. Bu durumda işlerini kaybederler. Helotlar sendika kuramazlar zira Katar ve benzer ülkeler yasalarına göre yabancı işçilerin sendika kurma hakları yoktur. Bu durumda işçi sınıfının %94’ünün yabancı kökenli olduğu Katar gibi bir ülkede sendika kurma hakkına sahip olanlar işçi sınıfının %6’sından ibarettir. Zaten sendika kurulsun bile grev ve iş yavaşlatma eylemlerine başvurmak imkânsızdır. Zira “hayati sektörlerde” grev yasaktır. Hayati sektörler içinde petrol, doğalgaz, elektrik, su, havalimanı ve ulaşım da sayıldığından<sup>112</sup> Katar ve benzer ülkelerde grev yapmak mümkün değildir. 2002’de Katar’da verilen bir fetva -bu konuda bir hadis olduğundan- işçilerin sadece gecikmiş maaşlarını almak için greve gidebileceklerine hükmetmiştir.<sup>113</sup>

Geleneksel hukukta toplu iş sözleşmesi veya asgari ücret, işsizlik yardımı<sup>114</sup> gibi

111 Reda, a.g.y., s. 108.

112 Raja Ray Jureidini, “Katar’da İslam Etiği ve Göçmen İşçiler”, *İslam İktisadı ve Emek* içinde, hazırlayan Y. Enes Sezgin, çev. Gülnihal Kalfa, İstanbul: İktisat Yayınları, 2017, s. 283, 287.

113 Jureidini, a.g.y., s. 288.

114 İşsizlik yardımı konusunda da net bir görüş birliği yoktur. Bazıları işsizlik yardımını dine uygun kabul ederken Şah Veliyullah gibi tanınmış fakihler bu uygulamaya muhalif olmuşlardır.

başlıklar olmadığından bu alanlar genellikle Batılılardan alınan kanunlarla tamamlanamaya çalışılmaktadır. Öte yandan İslam iktisatçıları genellikle toplu iş sözleşmesi veya grev gibi pratiklere hoş gözle bakmazlar. S. Köse'ye göre "İslam'ın prensibi hak verilmez alınır değil, hak sahibine teslim edilir" olarak formüle edilmiştir.<sup>115</sup> "Emekçiler örgütlenerek emeklerini toplumun aleyhine kullanamazlar işçi işveren ilişkilerinde ticari hayatta olduğu gibi esas ölçüt gönül hoşnutluğuna dayanmalıdır".<sup>116</sup> İşçi ile işveren "kardeş" sayıldığından mahkemeler tarafları yatıştırma için devreye girerler ancak pratikte bu durum genellikle işçilerin aleyhine kararlarla sonuçlanır.<sup>117</sup> İslam iktisatçılarına göre işçinin artı ürününe (artı değer demek isteniyor) toplum adına el konulabilir; hatta iman, işçiyi buna ikna etmede en etkili yoldur. Siddiqi'nin deyişiyle "Emekçileri artı üründen toplum yararına vazgeçmeye sadece İslam ikna edebilir".<sup>118</sup>

İslam iktisatçıları çocuk işçi çalıştırılmasına da karşı değillerdir. Aile yoksulluk içindeyse çocuklarını çalıştırabilir.<sup>119</sup> Ancak çocuk işçilerin hangi koşullarda çalıştırılabileceği konusu net değildir. Zaten klasik hukuk 11-12 yaşındaki bireyleri yetişkin kabul ettiğinden İslam hukuku açısından çocuk ile modern hukuk biçimlerindeki çocuk kavramı birbirinden çok farklıdır. Kadınların da işgücüne katılmalarının önünde teolojik bir engel olmadığı savunulmakla birlikte 1400 senelik tarih boyunca kadınların işgücüne sınırlı katılımlarına dair doyurucu bir açıklama getirilmemektedir.<sup>120</sup> Benzer şekilde çağdaş Müslüman ülkelerde de kadın emekçilerin yaşadığı sorunların neden diğer ülkelere göre daha belirgin olduğu sorusu da cevapsız kalmaktadır. Müslüman ülkeler dünya üzerinde kadınların işgücü katılımı oranında en alt sıralardadır. İslam iktisatçıları bu durumu açıklama adına zayıf tezler üretmektedirler. Örneğin İsmail H. Genç, George Naufal ve Bassam Abu Al-Foul'a göre Afganistan ve Irak gibi ülkelerde kadınların yalnızca %14'ünün istihdama katılması bu ülkelerin savaş koşullarında olmasıyla açıklamaktadırlar. Hâlbuki dünya tarihinde savaşlar daima kadın emeğinin önünü açmıştır. I. ve II. Dünya savaşları sırasında Avrupa ülkelerinde tüm sanayi sektörlerinin yükü kadın emekçilerce taşınmıştır. Nitekim aynı yazarlar Müslüman ülkelerde kadın emeğinin istihdama katılması açısından "olumlu" gelişmeler de olduğunu belirtip –büyük bir bilimsel hokkabazlık örneği sergileyerek- kadınların %75'inin çalıştığı Kazakistan, Kırgızistan gibi sosyalist mirasın temsilcisi ülkeleri örnek olarak vermektedirler.<sup>121</sup>

---

Azid, a.g.y., s. 37.

115 Köse, a.g.y., s. 17.

116 A.g.y., s. 18.

117 Jureidini, a.g.y., s. 292.

118 Siddiqi, a.g.y., s. 354.

119 Azid, a.g.y., s. 36.

120 Azid, a.g.y., s. 35. Bundan bir asır kadar önce Osmanlı Şeyhülislam'ı Musa Kazım (1858-1920) "Kadının görevi evde erkeğinki dışarıdadır. Bu rolleri değiştirmek tabiata isyan, kadını erkek erkeği kadın yapmaktır" demektedir. En büyük tepkiler ise Hristiyan işletmelerde çalışan Müslüman kadınlara dönüktü. Günümüzde bu "otantik" fikirler İslam iktisatçılarınca kabul edilmemekte; ancak neden bunca asır kabul gördükleri de sorgulanmamaktadır. S. Kadir Yıldırım, "Osmanlı'nın Son Dönemlerinde Devlet ve Kadın İşçiler", *İslam iktisadı ve Emek* içinde, s. 233.

121 İsmail H. Genç, George Naufal ve Bassam Abu Al-Foul, "İslam Ülkelerinde kadınların İş Gü-

Öte yandan İslam iktisatçıları kadın-erkek eşitliği açısından yeni bir bakış açısına sahiptirler; miras, şahitlik, evlilik gibi medeni alanlarda kadını “yarım erkek” kabul eden geleneğin aksine modern tartışmalarda kadınlarla erkeklerin “eşit işe eşit ücret” alması gerektiği savunulmaktadır. Buna delil olarak da Kuran’ın “Erkeklerle kazandıklarından bir pay vardır, kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır” (Nisa 4: 32) ayetini göstermektedirler.<sup>122</sup> L. Reda, “eşit işe eşit ücret” iddialarının yanı sıra yine hadislerle dayanarak İslam’ın işçi-işveren kardeşliğini savunduğunu da belirtmektedir. Ancak Reda basit sayılamayacak bir metin tahrifatı yaparak “Köleleriniz sizin kardeşlerinizdir” hadisini “Hizmetçileriniz sizin kardeşlerinizdir” şeklinde yorumlayarak işçi-işveren eşitliği ilkesine kanıt olarak göstermektedir.<sup>123</sup> Tarihsel metinlerin keyfi yeniden yorumlanmasına dayalı bu formülasyonlara rağmen pratikte Müslüman ülkelerde kadın-erkek ücretlerinin yanı sıra yabancı işçilerle yerli işçiler arasında büyük ücret farklılıkları bulunmaya devam etmektedir. Hatta yabancı işçiler geldikleri ülkelere göre birbirlerinden çok farklı ücret anlaşmalarına imza atmak zorunda kalmaktadırlar. Örneğin Katar’da en yüksek maaş alan yabancı işçiler Türklere aittir. Onları Filipinliler izler. En düşük maaşları ise Nepalliler ve Bangladeşliler alır.<sup>124</sup> Görüldüğü üzere maaşlar “din kardeşliğine göre” değil yabancı işçilerin getirildikleri ülkelerin sosyo-ekonomik koşullarına göre belirlenmektedir.

## Sonuç

İslam iktisadı teorileri servet farklılıklarını ortadan kaldırmadan, sosyal adaleti ve fırsat eşitliğini tesis etmek, bir yandan serbest piyasayı savunurken aynı zaman-

---

cüne Katılımları”, *İslam ve İktisadi Hayat Ana Konular ve Metinler* içinde, s. 196-199.

122 Çok sayıda çalışmada tarihteki ilk “eşit işe eşit ücret çağrısı” olarak yorumlanan bu ayette aslında ne kastedildiği tam bir muammadır. Geçmişte aynı ayet tam aksi anlamda, kadınların payının erkeklerin yarısı olmasına delil olarak gösterilirdi. Nitekim ayetin tam metni ve eski tercümelerinden biri şöyledir: “Allah’ın sizi birbirinizden üstün kıldığı şeyleri iç çekerek arzu etmeyin. Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri var, kadınların da kazandıklarından nasipleri var. Allah’ın lütfundan isteyin; şüphesiz Allah her şeyi bilmektedir.” Ayette geçen nasipleri (بئيصرن) sözcüğü İslam iktisatçıları tarafından keyfi biçimde sayı sıfatı olarak yorumlanmakta böylece erkekler ve kadınlar –ayette ne iş ne de ücretlerden söz edilmediği halde- ücretlerde eşit pay sahibiymiş gibi bir anlam çıkarılmaktadır. Hâlbuki geleneksel tefsircilerden Tirmizi (öl. 892) bu ayetin öyküsünü şu şekilde anlatmaktadır: Bir gün Peygamberin etrafına toplanan kadınlar erkekler gibi savaşa katılmadıkları, ganimetlerden pay alamadıkları, mirastaki paylarının erkeklerin yarısı olduğu için şikâyetçi olurlar. Bunun üzerine Allah erkeklerin kadınlardan üstün yaratıldıklarını vurgulanması ve başkalarının elde ettiği fazlalıklara özenilmemesi için bu ayeti gönderir. Nitekim Diyanet’in bu ayete yaptığı yorumda Allah’ın insanları eşit yaratmadığı herkesin hayatta kendine göre bir payı olduğu ve bu paya rıza gösterilmesi gerektiği, komünizm ve feminizm gibi insanları zorla eşitlemeye çalışan ideolojilerin de insan doğasındaki farklılıkları kabul etmedikleri için iflas ettiği vurgulanmaktadır. (<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Nis%C3%A2-suresi/525/32-ayet-tefsiri>). Sonuç olarak asırlar boyunca eşitsizlikleri meşrulaştırma maksatlı yorumlanan bu ayet 21. yüzyılda Latife Reda gibi iktisatçıların Kuran’da “eşit işe eşit ücret” ilkesinin varlığını keşfetmeleriyle bir anda bambaşka bir anlam kazanmıştır.

123 Reda, a.g.y., s. 110.

124 Jureidini, a.g.y., s. 296.

da tekelleşme ve kolektivizme karşı küçük/orta ölçekli sermayeyi korumak, işçi ve işverenin haklarını aynı anda ve adil olarak gözetmek gibi bir dizi birbiriyle çelişik hedefe odaklanmış kuramlardır. Teorinin özgün ve yeni bir yanı olduğu iddia edilemez, zira tarih boyunca -İtalyan korporatizmi örneğinde olduğu gibi- sosyalizm ya da kapitalizmden seçilmiş unsurların çoğu zaman uyumsuz şekilde bir araya getirilmeye çalışıldığı hibrit modellere daha önce de rastlanılmıştır. İslam iktisadı teorisinin evrimine yakından bakıldığında Batıda yaşanan temel düşünsel ve ekonomik değişimlerin bire bir tekrar edildiği de görülmektedir. M.P. Philipp'in altını çizdiği üzere bunun nedeni Müslüman aydınların son iki asırdır Batıyı takip eden reaktif; ancak aynı zamanda da ona hayranlık duyan tavırları bir gelenek haline getirmeleridir.<sup>125</sup> Örneğin 19. yüzyılda yani liberalizmin altın çağında, Avrupa'da parlamentoların açıldığı, anayasaların ilan edilip, meşrutiyete geçişlerin yaşandığı bir zamanda 1300 senenin ardından Müslüman aydınlar bir anda ilk dört halifenin "seçimle işbaşına geldiğini" hatırlamışlar ve meşrutiyetin ve halk iradesinin İslam'ın özünde olduğunu savunmuşlardır. Sosyalist düşüncenin ve işçi hareketlerinin yükselişe geçmesiyle birlikte de Müslüman aydınlar benzer şekilde İslam'ın "eşitlikçi özünü" keşfetmişlerdir. 1960'lar ve 1970'ler boyunca İslami hareket sosyal adalet söylemini ön plana çıkarmışken, sosyalizmin 1990'larda bir seçenek olarak prestijini yitirmesi ile Müslüman aydınlar arasında neo-liberal iktisat teorileri yeniden ilgi görmeye başlamış, bu dönemde İslam'ın bir ticaret dini olduğu ve ekonomik liberalizmle uyumu "yeniden keşfedilmiştir". Aslında Batıyı takip eden bu reaktif tavır iktisadi-düşünsel hayatın her alanında devam etmektedir. Batıda kadınların işgücüne katılımlarının ve çalışma alanında eşit haklar edinmeye başlamalarının ardından Müslüman aydınlar, aynı hakların aslında İslam'da da olduğunu "keşfetmişlerdir". Günümüz ekonomik sisteminin çevreye verdiği zararların ayyuka çıkması ve çevrecilik hareketinin yükselişini takiben İslam ve çevre hakları konusu da gündeme gelmiştir. Son yıllarda buna bir de İslam ve Hayvan Hakları başlıklı çalışmalar da eklenmiştir.<sup>126</sup> Bu çalışmalarda İslam'ın çalışan insanlar kadar, doğal kaynakları da koruyan, türlerin devamlılığını gözetken bir toplumsal-ekonomik sistemi amaçladığı, daha doğrusu yeryüzünde böylesi bir sistemi inşa edebilecek çaptaki tek tutarlı öğretisi olduğu ileri sürülmektedir. Ancak söz konusu potansiyelin neden 1400 yıldır istenildiği biçimde ortaya çıkarılmadığı sorusuna bir cevap verilme gereği duyulmamaktadır.

İslam iktisadı teorisinin incelenmeye değer asıl yanı ise, tarihsel İslam'la çok az ortak bağı olmasına karşın kendisini tarihsel mirasın taşıyıcısı gibi gösterme yönündeki çabasıdır. Bu çaba İslami bankalar ve mikro finans kuruluşları örneğinde belirttiğimiz üzere Müslüman halklardan düşünüldüğü kadar ilgi görmemektedir. Ancak yine de çeşitli İslami örgüt, vakıf ve partilerin sosyal yardımlaşmacı, dayanışmacı tavırları maddi alanda hissedilir oranda değişimlere yol açmasa da politik

125 Mangol Bayat Philipp, "Çağdaş İran Politikasında Şia: Dr. Ali Şeriatî'nin Rolü", *Dünyada Ali Şeriatî: İslami Uyanışta Dr. Ali Şeriatî'nin Rolü* içinde, der. Hamid Ahmedi, çev. Yasin Demirkıran, Ankara: Fecr Yayınları, 2019, s. 288.

126 Örneğin: Adnan Koşum, *İslam Hukukunda Hayvan Hakları*, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018; Adil Bor, *İslam'da Hayvan Hakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

## Devrimci Marksizm 49

etkinlik açısından yoksul kitleler nazarında bir çekim merkezi ve umut ışığı olabilmektedir. Zaten İslam iktisadi teorisinin en büyük özelliği de pratik alandaki bütün yetersizliklerine karşın geleceğe dönük bir umut yaratmadaki başarısında gizlidir. Bu açıdan İslam dünyası denilen coğrafya Hindu/Budist alandan farklı ve kendine özgü bir evrim içinde gelişim sürdürmektedir. Yukarıda da değindiğimiz üzere hiçbir Asya dininde İslam geleneğinde olduğu ölçüde iktisadi teoriler geliştirme yönünde bir çaba ve emekçi sınıfların sorunlarını çözmeye dönük dünyevi programlar bulunmamaktadır. Bu orijinal durum bir yandan orta sınıfları Marksist kolektivizme karşı örgütlemekte; öte yandan da İslam iktisadının, emekçilerin kurtuluş çabalarında Marksizme alternatif olarak görülebilmesine yol açmaktadır.