

FAİZ

Ödünç işlemlerinde ve alışverişte karşılığı bulunmayan hakiki veya hükmi fazlalık.

- I. FAİZİN TARİHÇESİ ve FAİZ TEORİLERİ
- II. KUR'AN ve SÜNNETTE FAİZ
- III. İSLÂM HUKUKÇULARININ FAİZLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ
- IV. FAİZİN YASAKLANMA SEBEPLERİ
- V. FAİZLE İLGİLİ BAZI TARTIŞMALAR

Türkçe'deki yaygın karşılığı "faiz" olan Arapça ribâ kelimesi sözlükte "fazlalık, nemâ, artma, çoğalma; yükseğe çıkma; (beden) serpilip gelişme" gibi anlamlara gelir. Arapça'da tepelere, düz araziye nisbetle daha yüksek oluşları sebebiyle râbiye, canlıları besleyip büyötmeye de terbiye denir. Bu sözlük anlamıyla ribâ, hem bir şeyin kendi içinde bulunan hem de iki şey arasında mukayeseden doğan fazlalığı ifade eder. Kur'an'da ribâ kelimesi her iki anlamda da kullanılmıştır. Birinci durumla ilgili olarak, üzerine yağmur yağan toprağın kabarması "rebet" kelimesiyle (el-Hac 22/5; Fussilet 41/39), ikinci anlamla ilgili olarak da iki topluluktan birinin diğerine göre mal bakımından veya sayıca yahut değerce daha üstün olması hali "erbâ" kelimesiyle (en-Nahl 16/92) ifade edilmiştir. Fıkıh literatüründe ise ribâ, borç verilen bir parayı veya malı belli bir süre sonunda belirli bir fazlalıkla, yahut borç ilişkisinden doğan ve süresinde ödenmeyen bir alacağı ek vade tanıyıp bu süreye karşılık onu fazlalıkla geri almanın veya bu şekilde alınan fazlalığın adıdır. Türkçe'de kullanılan "faiz" kelimesi de Arapça kökenli olup genelde ribâ ile eş anlamlı kabul edilir.

Câhiliye dönemi Arapları ribâ kelimesini ve ondan türeyen diğer kelimeleri sözlük mânâsından ziyade terim anlamında, yani vadeye veya vadenin uzatılmasına karşı borcun da artması anlamında kullanıyorlardı. Nitekim kaynakların bildirdiğine göre Câhiliye devrinde borçlu alacaklısına giderek, "Borcun er-telersen sana şu kadar fazla veririm" derdi, alacaklı da borcu ertelerdi (Taberî, VI, 8). Bu dönemde Araplar, faizi belirli aralıklarla ödenmek şartıyla borç para verirler, ara dönem sonlarında faizi, vade dolduğunda da ana parayı isterlerdi. Eğer borçlu ödeme yapamıyacak durumda ise vadenin uzatılması karşılığında faiz miktarı da arttırılırdı (Fahreddin er-Râzî, VII, 91).

İbn Hişâm, Kâbe'nin yeniden inşa edilmesi sırasında Hz. Peygamber'le de ak-rabalığı bulunan Ebû Vehb'in şöyle konuştuğunu yazar: "Ey Kureys topluluğu! Kâbe'nin inşasına ancak temiz kazancınızla iştirak edin. Buraya ne zina parası ne ribâ kazancı ne de insanlardan zorla alınmış mal girsin" (es-Sîre, I, 205-206). Bunun üzerine Mekkeliler bu yollarla elde ettikleri kazançlarını kullanmaktan çekinmişler, fakat diğer gelirleri de inşaat için yeterli olmamış ve Kâbe'nin Hicr denilen kısmı binanın dışında kalmıştır. Bu tüccar kavim içinde diğer iki kazanç türünün fazla bir yekün tutmayacağı göz önünde bulundurulursa faizin bu toplumda ne derece yaygın olduğu anlaşılır (Sâlih b. Abdurrahman el-Husayn, XXXV [1412], s. 104-105). Bu rivayetler, ribâ kelimesinin İslâm öncesi dönemde de bugünkü faiz anlamında örfî bir kullanımının bulunduğu, ayrıca ribânın Câhiliye Arapları'nın nazarında da çirkin bir kazanç olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

Kur'an'da sekiz yerde geçen ribâ kelimesi bu örfî anlamında kullanılmış, hadislerde de ribâ kavramına yeni bir boyut getirilerek literatürdeki vade faizi-fazlalık faizi (ribe'n-nesîe - ribe'l-fadl) veya borç faizi - alışveriş faizi (ribe'd-deyn - ribe'l-bey') şeklindeki ayırım ve adlandırmalara zemin hazırlanmıştır.

I. FAİZİN TARİHÇESİ ve FAİZ TEORİLERİ

Faiz ortaya çıktığı andan itibaren başta din adamları olmak üzere filozof ve iktisatçıların inceleme konularından birini teşkil etmiştir. Faizi din ve ahlâk açısından tahlil eden ilk çağ filozofları Eflâtun ile Aristo onu mahkûm etmişlerdir. Çirkin bir kazanç yolu olarak gördükleri faiz onlara göre zenginlerle fakirleri karşı karşıya getirerek devletin selâmetini tehlikeye atabilir. Aristo, kısır bir metal olan paradan kazanç elde etmeyi gayri tabii ve adaletle aykırı bulur (Divine, XXVII, 824). Anon bu görüşü, ödünç alınan para ile bir kazanç sağlanacağı, dolayısıyla bu kazançtan para sahibine de faiz ödenmesi gerektiği şeklinde bir itirazla karşılaşırsa bile (Samuelson, s. 261, 563) faizde aklîselim ve vicdanın kabul edemeyeceği özelliklerin bulunduğunu göstermesi bakımından önem taşır. Faizi kınayan benzer ifadeler Cicero, Cato ve Seneca gibi ilk dönem Romalı düşünürlerde de rastlanır. Beşerî zaafıların kontrol altına alınamadığı toplumlarda ahlâkî, içtimâî ve iktisadî bir hastalık olarak baş gösteren faiz Mısır,

Sumer, Bâbil, Asur, eski Yunan, Roma gibi toplumlarda hüküm sürmüş ve diğer sosyal hastalıklar gibi bununla da mücadele edilmiştir.

Hammurabi kanunları ödünç işlemlerini her yönüyle düzenlemiş, Firavunlar devrinde Mısır'da faizin ana parayı aşması yasaklanmış, borcunu ödeyemeyen kişinin alacaklısının kölesi haline geldiği eski Yunan ve Roma'da borçlunun sorumluluğu malı ve zimmetiyle, faiz had-di de % 12 ile sınırlandırılmış, daha sonra Romalı Jüstinyen ticarette bu oranı devam ettirirken asillere % 4 sınırını getirmiştir. Eski Hint'te de yüksek kastlar için faiz tamamen yasak iken aşağı kastlar için âdil bir faizden bahsedilir. Bu toplumda sosyal statü ve asâlet seviyesi yükseldikçe faizin kınanması ve yasaklanması temayülü artmaktadır. Bütün bu rivayetler, ilk dönemlerden itibaren tarih boyunca bazı kayıt ve sınırlamalar getirilerek kontrol altına alınmaya çalışılan faizin esasen ahlâka ve insan tabiatına aykırı bir âdet olduğu konusunda hemen hemen ortak bir fikir ve tavır birliği oluştuğunu göstermektedir.

Dinî olmayan hukuk sistemlerinde genellikle borçlu lehine getirilen bazı kolaylıklar, özellikle de faiz haddini sınırlama şeklinde kendini gösteren faize karşı bu mücadele, Müsevîlik ve Hristiyanlık gibi semavî dinlerde daha netleşerek faizin kökten yasaklanması şeklinde ortaya çıkmıştır. Ancak yahudiler faiz yasağını sadece kendi aralarında uygulamış, yabancılardan faiz almakta bir sakınca görmemişlerdir (Tesniye, 23/19-20). Onların bu davranışı, faizin dünyada bugüne kadar devam edip yaygınlaşmasının ve onu hafife alıp meşrûlaştırmaya gayret etmenin önemli bir sebebini teşkil etmiştir. Başta Luther olmak üzere faiz konusunda büyük duyarlılık gösteren hristiyan din adamları ise faizi haram saymakta asırlarca direnmişlerdir.

Ortaçağ kilisesindeki faiz yasağı en başta tüketim kredilerini hedef alıyordu. Ancak Avrupa'da sanayi ve ticaret hacminin genişlemesi ödünç sermaye ihtiyacını ortaya çıkardı. Hatta bizzat kilise erbabı iş kurmak ve Haçlı seferlerini finanse etmek için büyük miktarlarda ödünç paraya gerek duydu. Daha sonra kilise geniş servet sahibi olarak kendisi de ödünç para vermeye başladı. Bu durum kilise mensuplarını, İncil âyetlerini bu tür faaliyetlerine imkân tanıya-

cak şekilde yorumlamaya sevketti. Bunlar, ticaretin bile hırs ve tamah duygularına dayanan kötü bir şey olduğu yolundaki eski görüşlerini terketmekle kalmayıp faiz konusunda çok yumuşak bir çizgi takip ederek kapitalizmin tohumlarını da atmış oldular. Hristiyanlığın faiz yasağının yerini dolduracak müesseseler getirememesinin yanı sıra ortaya çıkan ekonomik gelişmeler Ortaçağ'da faiz yasağının tedrici olarak gevşemesine, hatta yasağı tamamıyla kaldırma teşebbüslerinin ortaya çıkmasına sebep oldu.

Bu çerçevede, Ortaçağ filozofları bütün borçlu-alacaklı ilişkilerine uygulanabilecek bir faiz tahlili oluşturmayı kendilerine görev bildiler. Bunlardan Saint Thomas d'Aquinas başlangıçta, kullanıldığında tüketilen eşya ile (gıda maddeleri gibi) tüketilmeden kullanılabilen eşyayı (at, ev gibi) birbirinden ayırdı. Ona göre tüketilmeden kullanılabilen eşyanın kullanımına karşılık bir ödemenin (kira) talep edilmesi adalete uygundur. Buna mukabil tüketilerek kullanılan eşyanın mislinin iadesinde ödünç alınan miktara ilâve olarak bir de kullanım bedelinin (faiz) talep edilmesi haksızlıktır ve mevcut olmayan bir şeyi satmak demektir. Çünkü bu eşyanın kullanımı tüketilip yok edilmesinden ibarettir. Ancak faiz hakkında önceleri bu açıklamaları yapan ve faiz-kira ayırımında önemli esaslar ortaya koyan Saint Thomas, iktisadî şartların zorlaması ve yatırım amaçlı ödünç ihtiyacının artmasıyla faize cevaz vermede gittikçe daha yumuşak davranmış ve bazı gerekçeler ileri sürerek para sahibinin verdiği paradan başka "tazminat akçesi" adı altında ayrı bir fazlalık almasını da meşrû görmeye başlamıştır. Bu görüşünün, ödünç verenin bir müddet parasını kullanma imkânından mahrum kalması sebebiyle zarara uğramış olması, paranın ödünç verilmeyip de bir işte kullanılması halinde elde edilebilecek kazancın kaybı veya bir gemi karşılık gösterilerek ödünç verilen bir paranın bu geminin batması halinde karşılaşılabileceği risk gibi gerekçelerle açıklamaya çalışmıştır. Böylece önceleri faize karşı olan Saint Thomas, sonradan ileri sürdüğü birtakım gerekçelerle faiz yasağının ortadan kalkmasına zemin hazırladı.

Bu yasağın bertaraf edilmesinde kullanılan en etkili yol, daha sonra İslâm dünyasında da görülen, tüketim ödünçü ile ticarî ödünçü birbirinden ayırma teşebbüsü oldu. Tüketim ödünçüne ri-

bâ deyip reddetme, ticarî ödünce faiz deyip kabul etme yöntemi, dindeki yasakla faizli kredilere olan ihtiyacı bağdaştırma yolunda ısrarla kullanıldı. Bu görüşün mensuplarına göre faiz sermayenin üretkenliği, en azından üretken kullanımlara uygulanabilirliği sebebiyle meşrûdur. Nitekim önceleri muhalefet etmesine rağmen daha sonra ticarî amaçla faizli ödünç almanın câiz olduğunu ilk defa ciddi surette savunan hristiyan reformcusu Jean Calvin, faizi günah olmaktan çıkartma yolunda gayret sarfederken tüketimle üretim ödünçünü, dolayısıyla ribâ ile faizi birbirinden ayırma yöntemini kullandı. Böylece söz konusu yöntem kapitalizmin doğuşunda zorunlu bir yardım eli olarak kendini gösterdi. Bundan sonra ribâ ile faiz birbirinden farklı görülerek ayrı hükümlere tâbi tutuldu ve nihayet 1789 Fransız İhtilâli sonrasında kanunun belirlediği sınırlar çerçevesinde faizli işlemlere resmen izin verildi.

Kilisenin faiz konusundaki tavrının değişmesinden itibaren faizin kaynağını, sebebini ve haklılığını açıklamaya çalışan teoriler ortaya konmaya başlandı. Merkantilistler faizi, arazinin icarı ve gayri menkullerin kirasıyla aynı hükümde ve değerinde tutarak, "Faiz de kapitalin kirasıdır" demişlerdir. Fizyokratlara göre ise ancak toprak üretkendir. Şu halde rant temin eden bir toprak satın almaya yarayan bir meblağ ödünç verildiğinde bu rant kadar faize hak kazanmalıdır. Klasik iktisatçılardan John Baptiste Say ve Roscher sermayeyi emeğe benzeterek işçinin emeğiyle kazandığı değere ücret denildiği gibi sermayenin üretime katılma payını da faiz terimiyle ifade etmek gerektiğini belirtmiş ve kredinin üretim araçları sağladığını, dolayısıyla faizin sermaye tarafından üretilmiş bir gelir payı olduğunu savunmuşlardır. Bu görüş sermayenin prodüktivitesi teorileri arasında yer almaktadır. Adam Smith ve David Ricardo gibi klasik iktisatçılar faizi, ödünç alanın paradan sağlayacağı kâr için ödünç verene ödediği karşılık olarak ele almışlardır.

Tasarrufun fedakârlığı ve aynı zamanda paranın sağlayacağı tatminden vazgeçmeyi gerektirdiği tezini ilk olarak ortaya atan Nassau Senior'un görüşü, zenginlerin en küçük bir sıkıntıya katlanmadan tasarrufta bulundukları gerekçesiyle birçok tenkide mâruz kaldı (Schumpeter, s. 147). Bu sebeple Alfred Marshal, "fedakârlık" veya "el çekme" yerine "bek-

leme" ifadesini koydu. Marshal'a göre tasarruf eden bugünkü tüketimi gelecek bir güne ertelemiştir. Bunun için bir özendiriciye ihtiyaç vardır, bu da faizdir. J. M. Lauderdale tarafından geliştirilen sermayenin prodüktivitesi teorisi verimliliğe sermayenin tabii bir sonucu olarak bakar. Sermaye emek yerine ikame edilebilmektedir. Bu ikame olayı sermayenin de emek gibi değer ürettiğinin ispatıdır. Faiz kredi kullanımıyla elde edilen değer artışının karşılığıdır. Öyleyse faiz vardır, çünkü sermaye üretim artışına yol açmaktadır. Böhm Bawerk'e göre ise insanlar genellikle günlük ihtiyaçlarını ön planda tutar ve geleceği küçümserler. Önemli olan bugünün ihtiyacı ve bugünün fırsatı olduğundan elde bulunan para, yarın ele geçeceği umulandan daha büyük değer taşır. Gelecekteki 110 liradan bugünkü 100 lira daha kıymetlidir. Şu halde bugünün hazır parası ile yarının belirsiz parası arasında bir acyo vardır ve bir zaman tercihi söz konusudur. Bugünkü malların ileriki mallarla mübâdele edilebilmesi için bu acyo farkının kaldırılması gerekir. İşte faiz bu farkı ortadan kaldırma-yararmaktadır.

Dikkat edilecek olursa Böhm Bawerk, kendisinden on üç asır önce Hz. Peygamber'in işaret ettiği bir gerçeğe temas etmektedir. Resûl-i Ekrem, bir mal veya paranın kendi cinsinden bir mal veya para ile aynı miktarda bile olsa vadeli satışını faiz olacağı gerekçesiyle yasaklamıştır (Buhârî, "Büyü", 76; Müslim, "Müşâkât", 75). Böhm Bawerk'in bu tesbiti, hatalı yönlerine rağmen Hz. Peygamber'in araya zaman unsurunun girmesi sebebiyle vadeli mübâdelelerin faiz ihtiva ettiğine dair beyanlarını teyit etmektedir. Ancak Böhm Bawerk, bu değer farklılaşmasının ne yönde tecelli edeceği keskin olarak bilinmemesine rağmen bunu, sermaye sahibinin sabit bir fiyatla (faiz) ödüllendirilmesi gerektiği şeklinde değerlendirip tercihini tek taraflı olarak kullanmış, borçlunun karşılaşılabileceği durumları hesaba katmamıştır. Hz. Peygamber ise para ve mal piyasalarının değişkenliği sebebiyle, vadeden doğan değer farklılaşması her iki yönde tecelli edebileceği ve bunu önceden kestirmek mümkün olmadığı için, iki tarafın da hakkını korumak amacıyla kendi cinslerinden vadeli para ve mal mübâdelelerini yasaklamıştır.

J. M. Keynes'in "likidite tercihi teorisi"ne göre faiz, likid vasıtaları elde tut-

maktan ve para biriktirmekten vazgeçirmek maksadıyla para sahibine ödenen fiyattır. Faiz, insanların günlük alışveriş ihtiyacı, ihtiyatlı davranma ve spekülâtif kazançlar elde etme gibi etkenlerle tasarruflarını elde nakit olarak tutma arzularına (likidite tercihi) karşı bir tedbirdir. Kısacası faiz tasarrufun değil tasarrufu elde tutmaktan vazgeçirmenin bedelidir. Keynes'e göre insan, geliri ve hayat standardı tasarruf etmesine el verdiği zaman para biriktirebilir ve bunu faizi düşünmeden yalnızca kötü günler için yapar. Bu sebeple tasarruf herhangi bir karşılığı veya özendirici tedbir almayı gerektirmez. Keynes, klasik iktisatçıların tasarrufların artması için faiz hadlerinin de yükselmesi gerektiğine dair iddialarına şiddetle karşı çıkmış ve yüksek faizin yatırımları daraltarak halkın gelir seviyesini düşüreceğini, sonuçta da tasarruf kapasitesinin daralacağını savunmuştur. Keynes'e göre binlerce seneden beri devamlı yapılan ferdi tasarruflara rağmen dünyanın çektiği sermaye malları sıkıntısı eskiden araziye, şimdi de paraya verilen yüksek faiz sebebiyledir (*The General Theory*, s. 220-221).

Batı'da XV ve XVI. yüzyıldan itibaren ileri sürülmeye başlanan ve XVIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra daha da yoğunluk kazanan faiz teorileri, genelde faizi ilke olarak benimsemekle birlikte faizin kaynağını, haklılığını ve dayandığı gerekçeleri açıklamada net ve kesin bir hükme varamamışlardır. Bugün faiz konusundaki tartışmalar, artık onun haklılık ve meşruiyetini ispatlama gayretinden ziyade faiz haddinin hangi seviyelerde olması gerektiği meselesine yönelmiştir. Tartışma konusundaki bu değişiklik, faizin haklılık ve meşruiyetinin kabul edilmiş olmasından değil bu konuda herkesin benimseyebileceği açık ve kesin bir izahın yapılamamasından dolayıdır. Bu hususta bundan sonra da kesin bir söz söylenemeyeceği gibi faiz haddinin ne olması gerektiği konusunda da her ekonomik bünye için geçerli standart bir faiz oranı tesbit etme imkânı yoktur.

II. KUR'AN ve SÜNNETTE FAİZ

Kur'an-ı Kerim'de faizle ilgili âyetler dört grupta toplanabilir. Nüzül tarihleri farklı olan bu âyetler, faizin yasaklanmasında tedricî bir yol takip ederek faize karşı önce sitem ve ta'rizde bulunmuş, daha sonra açık ve kesin bir ifade ile onu yasaklamış ve faizde ısrar etmenin Allah'a ve Resulü'ne bir nevi savaş açma olduğunu bildirerek veya faiz uy-

gulamasının farklı yönlerine dikkat çekerek bu yasağı teyit etmiştir. Kur'an'ın benimsediği bu tedricî yöntem, içkinin dört ayrı âyetle haram kılınmasına benzerlik göstermekte olup bunun da İslâm'ın yaygınlık kazanmış sosyal hastalıklar karşısında uyguladığı metodun tabii bir sonucu olduğu şüphesizdir.

Faizle ilgili olarak nüzül sırasına göre Kur'an'da ilk yer alan âyetin meâli şöyledir: "İnsanların mallarında artış olsun diye verdiğiniz herhangi bir faiz Allah katında artmaz. Allah'ın rızasını isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, bunu yapanlar -sevaplarını ve mallarını- kat kat arttıranlardır" (er-Rûm 30/39). Bazı müfessirler, Mekke döneminde nâzil olan bu âyetle geçen ribânın Kur'an'ın yasakladığı faiz olmadığını ileri sürmüşse de çoğunluğun görüşü, söz konusu âyetle o çağdaki Araplar arasında çirkin karşılanmakla birlikte son derece yaygın olan faiz işleminin kastedildiği yönündedir (Taberî, XXI, 29-31; Şevkânî, *Fethu'l-ka-dîr*, III, 227; Âlûsî, XXI, 45).

Kur'an'da faiz yasağını ayrıntılı bir şekilde ele alan ikinci grup âyetlerde ise şöyle buyrulur: "Faiz yiyenler -kafirlerinden- şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden ayılışı gibi kalkacaklardır. Bu hal onların, 'Alım satım da tıpkı faiz gibidir' demeleri yüzündendir. Halbuki Allah alım satımı helâl, faizi haram kılmıştır. Bundan sonra kime rabbinden bir öğüt gelir de faizden vazgeçerse geçmişte olan kendisinindir ve artık onun işi Allah'a kalmıştır. Kim tekrar faize dönerse işte onlar cehennemliktir, orada devamlı kalırlar. Allah faizi tüketir (faiz karışan malın bereketini giderir), sadakaları ise bereketlendirir. Allah küfürde ve günahta ısrar eden kimseleri sevmez... Ey iman edenler! Allah'tan korkun, eğer gerçekten inanıyorsanız mevcut faiz alacaklarınızı terkedin. Şayet böyle yapmazsanız Allah ve Resulü tarafından açılan savaştan haberinizi olsun. Ancak tövbe edip vazgeçerseniz ana paranız sizindir. Böylece ne haksızlık etmiş ne de haksızlığa uğramış olursunuz" (el-Bakara 2/275-279). Bu âyetlerle faiz kesin olarak yasaklanmıştır. Faizden vazgeçilirse ana paranın borç verene ait olduğunun vurgulanması, ana paraya yapılacak az veya çok her türlü ilâvenin faiz kapsamına gireceğini ifade etmektedir.

Faiz yasağıyla ilgili olarak gelen bir diğer âyetin meâli şöyledir: "Ey iman edenler! Kat kat artırılmış olarak faiz yemeyin; Allah'tan korkun ki kurtuluşa

eresiniz" (Âl-i İmrân 3/130). Hicretin ikinci veya üçüncü yılında, Bakara sûresindeki faiz âyetlerinden sonra nâzil olduğu tahmin edilen bu âyet, yasağın ve faiz uygulamasının bir başka yönüne dikkat çekmektedir. Müfessirler, âyetle geçen "kat kat artırılmış olma" kaydının ihtirazî değil vukuî bir kayıt olduğunu, yani bu ifadenin faiz yasağının sınır ve şartlarının belirtilmesi amacıyla değil Araplar'ın o günlerde en çok uyguladıkları bir faiz şeklinin açıklanması maksadıyla zikredildiğini kabul ederler (Beyzâvî, I, 585). Bu âyetle faizin katlı şeklinin yanında diğer bütün şekilleri de yasaklanmıştır. Ayrıca âyetten açıkça anlaşıldığına göre "kat kat" ifadesi ana paranın değil faizin vasfıdır. Buna göre kat kat tabiri hükmün taalluk ettiği şart olmayıp bunun bir vâkıayı ifade ettiği, sadece Arap yarımadasında görülen faiz şeklini değil, yüzde oranı ne olursa olsun faiz nizamının işletildiği her dönem ve yerdeki bütün faizli işlemleri kapsadığı söylenebilir. O dönemde Araplar arasında fâhiş ribâ, tefecilik ve katlamalı faiz uygulamasının bulunduğu doğru olsa bile bu âyetle sadece bu tür faizin yasaklandığı söylenemez. Nitekim fâhiş olan ve olmayan ribâ veya basit faiz -birleşik faiz ayırımları daha çok faizle ribânın arasını ayırma amacıyla sonraki dönemlerde yapılmıştır. Hz. Peygamber'in, esasta borç faiziyle hiçbir ilgisi olmadığı halde kaliteli bir hurma ile kalitesiz bir hurmayı kalitesiz miktarını fazla tutarak mübâdele eden bir sahâbiye, "Katladın, ribâ yaptın" (Müslim, "Müsâkât", 99) demesi, yani peşin bir mübâdelede cereyan eden faizi bile "katlama" olarak tavsif etmesi, faizin az veya çok her şeklinin katlama mânâsı taşıdığını göstermektedir. Ayrıca katlama ifadesi, meselâ dört yaşındaki bir hayvanın bir yıl vade ile beş yaşındaki bir hayvan karşılığında ödünç verilmesini de içine almaktadır. Bu iki hayvan arasındaki fiyat farkı ise % 20-25 civarında olmalıdır. Şu halde Kur'an'ın sözünü ettiği katlama, 100'ün 200 olması şeklindeki ana paranın katlanmasını değil yüzde nisbeti ne olursa olsun faizin katlarını, her çeşit ve miktarını kapsamaktadır. Âyetin bu ifadesinden hareketle Kur'an'ın düşük oranlı faiz muamelelerini yasaklamadığını iddia etmek de bundan dolayı doğru olmaz. Bu âyetle, hayvanların yaşında katlamadan vadede katlamaya ve aylık gelir şeklindeki faize kadar faizin bilinen, örf haline gelmiş bütün şekil ve çeşitlerinin tamamıyla yasaklandığı söy-

lenebilir. Zira âyetin nâzil olmasından sonra hiçbir sahâbî, âyetle geçen ribâdan neyin kastedildiğini veya bu katlamaların haddini sormaksızın faiz yasağına uymuştur. Öte yandan Kur'an'ın yasaklaması sırasında Arap yarımadasında faiz hadlerinin oldukça düşük seviyelerde bulunduğu, faiz hadleri % 4-8 arasında seyreden Bizans ile sıkı ticarî ilişkiler içinde bulunan Arabistan'da bunun en çok % 10 olabileceği ifade edilmektedir (Hasan Zeme — Muhammed Fâruk, s. 20-21). Bu husus, Kur'an'daki faiz yasağının bu seviyelerdeki faiz hadlerini de kapsadığını gösterir.

Kur'an'da, "Ana paranız sizindir" denilmek suretiyle verilen ödünçte alacaklının hakkının sadece ana para olduğu belirtilmiştir. Burada söz konusu olan faiz türü borç faizidir. Bu faizin Hz. Peygamber'in hadislerinde sözü edilen alışveriş faiziyle esasta bir ilgisi yoktur. Ancak faize konu teşkil eden borcun herhangi bir alışveriş akdinden doğmuş vadedeli bir borç olması halinde dolaylı bir alâka doğabilir. Usulüne uygun bir alışverişle zimmete geçen borç vadesinde ödendiğinde ne alışverişe ne de borç faizine konu olur; ödenmeyip vadesi uzatıldığında miktarının da artırılması durumunda tam anlamıyla bir borç faizi ortaya çıkar ve Kur'an'da ele alınan faizin kapsamına girer. Kur'an'da yasaklanan faizin borç faizi olduğunu, henüz tahsil edilmemiş faiz alacaklarından vazgeçilmesini isteyen Bakara sûresindeki âyetle (2/278) devamındaki âyetlerin nüzü'l sebebi olarak rivayet edilen hususlar da teyit etmektedir (Müsned, V, 573; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56, "Büyû", 5; Taberî, III, 70-71).

Faizle ilgili olarak yukarıdaki âyetlerden daha sonra nâzil olduğu tahmin edilen bir başka âyetle, kendilerine yasaklandığı halde yahudilerin ribâ aldıklarından ve insanların mallarını haksız yollarla yediklerinden söz edilir (en-Nisâ 4/160-161). Bu âyet faizin önceki şeriatlarda da yasaklandığını haber vermekte ve dolayısıyla İslâm'daki faiz yasağını bir başka açıdan tekit etmektedir. Âyetin muhtevasını bazı hadisler de desteklemektedir. Hz. Peygamber'e gelen iki yahudi, "Biz Mûsâ'ya apaçık dokuz âyet verdik" (el-İsrâ 17/101) meâlindeki âyetin mânasını sormuşlar, Resûl-i Ekrem de dokuz âyetin, içinde faiz yasağının da bulunduğu dokuz haramdan ibaret olduğunu söylemiştir (Tirmizî, "Tefsîr", 18). Ancak yahudi ileri gelenleri bu emri tah-

rif ederek söz konusu yasağın sadece yahudiler arasında geçerli kıldığı, yahudi olmayanlardan faiz alınabileceği şeklinde (Tesniye, 23/19-20) bir yorum ve uygulama getirmişlerdir. Aslında konuyla ilgili olarak mevcut Tevrat'ta yer alan âyetler topluca ele alındığı takdirde tahrifin mevcudiyeti ortaya çıkmaktadır. Meselâ Tevrat'ta faiz yemeyeni öven ifadeler vardır. Nebî Hezekiel'in iyi insanı tavsif ederken, "Faizle para vermez, murâbaha kârı almaz" (Hezekiel, 18/8) şeklinde sözleri bunlardandır. Kur'an-ı Kerim'in faizin yahudilere yasaklandığını haber vermesi faizin kaynağına dikkat çekmesi bakımından önemlidir. Zira Arap toplumunda faizin yaygınlaşmasının önemli sebeplerinden biri de onların komşuları olan yahudilerin uygulamalarıdır.

Hadis literatüründe, Kur'an'da yer alan borç faizi ve sadece sünnetin koyduğu alışveriş faizi olmak üzere iki grup hükmün bulunduğu tesbit edilmektedir. Borç faizi hakkındaki hadisler çok azdır. Bu durum borç faizinin yeterince bilindiğini göstermektedir. Hz. Peygamber bu konudaki ilk açıklamayı, Amroğulları'nın Mugireoğulları'ndan faiz alacaklarını talep etmeleri üzerine yapmıştır. Henüz tahsil edilmemiş faizleri bırakmayı emreden âyetin inmesi üzerine Hz. Peygamber Mekke Valisi Attâb b. Esîd'e mektup yazarak, "Ya razı olurlar ya da onlara harp ilân edersin" (Taberî, VI, 23) demiştir. Resûl-i Ekrem'in Vedâ haccında faiz yasağıyla ilgili olarak yaptığı açıklama da yine borç faiziyle ilgilidir.

Alışveriş faizi Araplar'ın daha önce bilmedikleri, ilk defa Hz. Peygamber tarafından açıklanan bir faiz çeşididir. Peşin alışverişlerde ortaya çıkan faize "fazlalık faizi" (ribe'l-fadl), vadeli alışverişlerde ortaya çıkan faize de "veresiye faizi" (ribe'n-nesîe) denilmiştir. Alışveriş faizi hakkındaki ilk açıklama 7. (628) yılda gerçekleşen Hayber Gazvesi sırasında yapılmıştır. Kur'an borç faizini Medine döneminin ikinci veya üçüncü yılında yasaklarken alışveriş faizinin yasaklanma süreci bundan dört beş yıl sonra başlamıştır. Gazveye katılan Ubâde b. Sâmî'tin rivayet ettiği hadis, alışveriş faizinin iki çeşidini de açıklamakta ve bu konudaki hadislerin bütünlük ve mükemmellik açısından en önemlisi olarak görülmektedir. Hadisin meâli şöyledir: "Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğdaya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma, tuza karşı-

lık tuz cinsi cinsine birbirine eşit ve peşin olarak satılır. Malların sınıfları değişirse peşin olmak şartıyla istediğiniz gibi satın" (Müslim, "Mûsâkât", 81; Tirmizî, "Büyû", 23). Bu hadis, önemli olmayan bazı lafız farklılıklarıyla Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Hüreyre gibi sahâbilerden de rivayet edilmiş olup hemen hemen bütün sahih hadis kitaplarında yer almaktadır (Buhârî, "Büyû", 74-82; Müslim, "Mûsâkât", 79-104). Bu hadislerden birinin devamında, "Müşteri evine girecek kadar bile vade isterse vermeyiniz; çünkü sizin hakkınızda ramâdan (ribâ) korkuyorum, ramâ ise faizdir" (el-Muvaṭṭa', "Büyû", 34-35; Müsned, II, 109) ifadesi yer alır. Sıhhati hakkında ittifak edilen ve "Üsâme hadisi" diye meşhur olan, "Faiz ancak veresiyede cereyan eder" (Müsned, V, 200; Müslim, "Mûsâkât", 86) meâlindeki hadis eskiden beri dikkatleri çekmiştir. Hadisin, "Peşin muamelede faiz cereyan etmez" şeklinde değişik bir lafızla da rivayet edilmiş olması (Müslim, "Mûsâkât", 103), onun borç değil alışveriş faizi konusunda olduğunu gösterir. Ancak bu hadisin peşin değişimlerdeki fazlalığın da faiz olduğunu bildiren hadislerle çeliştiği ve iki grup hadisin uzlaştırılması gerektiği açıktır. Buğdayla arpa ve altınla gümüşün fazlalıkla mübâdelesinin sorulması üzerine Hz. Peygamber'in verdiği, "Faiz ancak veresiyede cereyan eder" cevabını nakleden Üsâme'nin baştaki soruyu işitmeyip sadece cevabı duymuş olması, yahut işittiği halde rivayetinde bu soruya temas etmemiş bulunması kuvvetle muhtemeldir (Serahsî, XII, 111-112). İbn Abbas da bu hadise dayanarak peşin muamelelerde faizin cereyan etmediğini söylemiştir (Müslim, "Mûsâkât", 103). Ancak fazlalık faizini açıklayan hadisin râvisi Ebû Saîd el-Hudrî, İbn Abbas'ın bunu kabul etmeyip yalnız veresiye olması halinde faiz olacağını söylediği kendisine bildirilince durumu tahkik için onunla görüşmüş, İbn Abbas da Ebû Saîd'in Hz. Peygamber'i kendisinden daha iyi tanıdığını, Kur'an'da da böyle bir hükmün varlığını tesbit etmediğini ve söz konusu hadisi Üsâme b. Zeyd'den işittiğini söylemiştir (Müslim, "Mûsâkât", 104). Sonuçta İbn Abbas'ın alışveriş faiziyle ilgili hadisleri duyunca bu görüşünden vazgeçtiği bildirilmektedir (a.e., "Mûsâkât", 100; Karaman, İslâm Hukuku, II, 208).

Faizin alacaklıya menfaat sağlayan özelliğini belirten rivayetlere gelince, Abdullah b. Selâm'a göre bir yük saman veya arpa yahut kuru yonca bile olsa

borçlunun alacaklıya hediye edeceği her şey faizdir (Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 19). Konuyla ilgili olarak fıkıh literatüründe sıkça kullanılan, "Menfaat sağlayan her ödünç faizdir" meâlindeki hadis ise sahih hadis kitaplarının hiçbirinde yer almayıp Hâris b. Ebû Üsâme'nin *Müsned*'inde ve Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ'sı* (V, 350) gibi hadis mecmualarında daha çok sahâbe sözü olarak rivayet edilir (İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye*, I, 411; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 125). Birçok hadis âliminin sıhhati konusunda ciddi itirazlar ileri sürmesine rağmen bu hadis sonraki dönem literatüründe yer alması ve özellikle fakihler arasında oldukça rağbet görmesi, herhalde o döneme kadar teşekkül etmiş klasik fıkıh anlayışıyla uyum göstermesi sebebiyledir. Sâmi Hasan Ahmed Hamûd, borçlunun şart kılınmaksızın ödünç sahibine gönül rızasıyla verdiği maddî fazlalıkla şükran duygularını dile getirmesi ve ödünç sahibini hayırla yâdetmesi gibi hususların faiz kapsamına girmemesi, ayrıca söz konusu hadiste geçen menfaatin ödünç veren lehine şart kılınmış maddî bir kazanç olduğunun belirtilmemesi sebebiyle hadisin Hz. Peygamber'e ait olamayacağını, belki bir sahâbî tarafından söylendiğini öne sürmektedir (*Ta'vîrü'l-a'mâlî'l-maşrifîyye*, s. 292). Ancak her borçlunun alacaklısına hediye vermesinin yaygınlaştığı bir toplumda para sahipleri artık bu hediye beklentisiyle ödünç verir hale geleceklerinden şart koşulmasa bile bu hediyeler de faiz hükmünü alır. Çünkü âdet haline gelen bir uygulama şart kılınmış hükmündedir (*el-Muvaṭṭa'*, "Büyû", 90; Serahsî, XVI, 36). Bu sebeple anılan hadisten sarfinazar edilmesi mümkün değildir.

Alışveriş faiziyle ilgili hadislerden anlaşıldığına göre aynı cins para veya malların birbiriyle peşin mübâdelesinde bedellerden birindeki fazlalık faizdir; buna fazlalık faizi denir. Bedellerden birinin parayla alınıp satıldığı durumlar hariç bu malların birbiriyle vadeli olarak mübâdelesinde de ister tek bedel ister iki bedel de vadeli olsun yine faiz cereyan eder; cinslerin aynı veya ayrı miktarların eşit veya farklı olması durumu değiştirmez. Bu konuda mislî mallarla kıyemî mallar arasında da fark yoktur. Bu faiz türüne de veresiye faizi adı verilir. Fazlalık faizi, aynı cinsten iki malın veya paranın peşin mübâdelesinde bedellerden birinde bir fazlalığın bulunması halinde gerçekleşir. Nicelik olarak

ölçülebilen bu fazlalık mallar arasındaki kalite, ayar veya işçilik farkından dolayı verilse bile faiz kapsamına girmektedir. Meselâ işlenmiş bir altın, fazla miktarı işçiliğe karşılık tutularak kendisinden daha ağır bir altınla mübâdele edilemez. Çünkü Hz. Peygamber içinde altın, gümüş ve cevher bulunan bir gerdanlığın tahminî bir para (altın) karşılığında satışına izin vermemiştir. Gerdanlıktaki altınların çıkarılmasını emretmiş ve altınlar çıkarıldıktan sonra, "Altını altın karşılığında tartı ile (eşitliğe riayet ederek) mübâdele edin" demiştir (Müslim, "Müşâkât", 89-92). Buna göre meselâ 24 ayar 10 gram altın 18 ayar 12 gram altınla veya 10 gramlık bir bilezik 12 gramlık külçe altınla değiştirilse bu gram farkları fazlalık faizi sayılır. Fazlalık faizi altın ve gümüşün dışında kalan malların peşin değişiminde de cereyan edebilir. Nitekim Ebû Saîd el-Hudrî ve Ebû Hüreyre'den nakledilen bir hadisin meâli şöyledir: "Resûlullah bir zatı Hayber'e vali göndermiş, o da kaliteli bir hurma getirmişti. Resûl-i Ekrem ona, 'Hayber'in bütün hurmaları böyle midir?' diye sordu: O da, 'Hayır yâ Resûlallah! Biz bunun bir ölçeğini iki ölçeğe, iki ölçeğini üç ölçeğe alıyoruz' cevabını verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, 'Öyle yapma; âdi hurmayı para ile sat, sonra bu para ile kaliteli hurma al' dedi" (a.g.e., "Müşâkât", 81). Bu yasak, alışverişe konu malın miktar, kalite ve vasıf itibarıyla bilinir olmasını ve parayla değerinin belirlenmesini sağlayarak hem aldanmayı önleme, hem de paraya dayalı piyasa ekonomisini canlandırma gibi sebeplere dayanmaktadır.

Veresiye faizi, ister aynı ister farklı cinsten olsun, faize konu teşkil eden iki malın mübâdelesinde bedellerden birinin veya her ikisinin vadeli olması halinde gerçekleşir. Karşılıklı bedeller eşit tutulmuş olsa bile vade halinde veresiye faizi doğar. Meselâ 10 gram altın, vadeli 10 gram altın veya 750 gram gümüş karşılığında satılırsa veresiye faizi ortaya çıkar. Alınan ve verilen miktarların eşit olması şartıyla ödünç akdinde faizin söz konusu olmadığını belirtmek gerekir. Bunun sebebi ödünç akdinin teberra sayılması ve konan vadenin bağlayıcı olmamasıdır.

İslâm'ın izin verdiği vadeli satış türü bedellerden birinin para olduğu muameledir. Paralı bir muamelede ister mal peşin, para vadeli, ister para peşin, mal vadeli olsun alım satım câizdir.

III. İSLÂM HUKUKÇULARININ FAİZLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Faiz konusunda klasik fıkıh literatüründe yer alan yorum ve tartışmalar İslâm'da faizin niçin yasaklandığı, faizin ferdi ve içtimâî hayatta yol açtığı zararların neler olduğu konusundan ziyade faizli işlemlerin ve faiz yasağının hukukî çerçevesinin çizilmesi ve bu hususta objektif ve açık kriterlerin geliştirilmesi noktasında yoğunlaşmıştır. Şüphesiz ki bu anlayışta, faizin İslâm'da açık ve kesin olarak yasaklanmış, bu yasağın müslüman toplumlarca ittifakla benimsenmiş ve o dönemlerde faize ihtiyacın hissedilmediği bir ticarî ve iktisadî hayatın geliştirilmiş olmasının yanı sıra, müslüman toplumlar da çağımızda olduğu şekliyle faize dayalı ekonomi anlayış ve uygulamasının filî veya doktriner tarzda ağır baskılarının bulunmayışının da rolü vardır.

Fıkıh kitaplarında mezhep imamlarının faizle ilgili değerlendirmelerinde hareket noktası, Ubâde b. Sâmit ve Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayet ettikleri "altı eşya hadisi" diye meşhur olan hadistir. Bu hadiste Hz. Peygamber altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuzun birbiriyle mübâdelesinde hangi şartlarda faizin tahakkuk edeceğini açıklamıştır. Bu altı eşyada faizin cereyan ettiği ittifakla benimsenmiştir. Ancak mezhep imamları ve fakihler, bu altı maddenin o günün şartlarında en çok mübâdele edildiği ve diğer mallar için ölçü olabilecek özellikler taşıdığı için örnek olarak mı zikredildiği, yoksa faizin sadece bu altı maddenin mübâdelesinde mi söz konusu olduğu hususunda farklı görüşlere sahiptir. Kıyası hukukî bir delil olarak kabul etmeyen Zâhirî mezhebiyle sadece bu meselede kıyas yapmayan Osman el-Bettî, ayrıca Katâde b. Diâme, Tâvûs b. Keysân, Mesrûk b. Ecda', Şa'bî ve Hanbelîler'den İbn Akîl'e göre faiz yalnız bu altı maddenin peşin veya veresiye mübâdelesinde söz konusudur (Serahsî, XII, 112). Dört mezhebin de dahil bulunduğu büyük çoğunluğa göre ise faiz bu altı maddeye münhasır kalmayıp başka mallarda da cereyan eder. Ancak bu altı maddede ve bunlara kıyasen diğer mallarda faizin cereyan etmesine sebep teşkil eden özelliğin ne olduğu hususunda ihtilâf edilmiş, bu ise "faizde illet" meselesini ortaya çıkarmıştır.

İslâm hukukçuları arasında faizin haram olduğu konusunda görüş birliği bulunmakla birlikte nerelerde cereyan et-

tiği hususunda değişik fikirler ileri sürülmüştür. Bu farklı görüşler, fıkıh mezheplerinin faiz hükmünün dayandığı illet konusunda farklı değerlendirmelerde bulunmasından ileri gelmektedir. Faize konu mallarda faizin illeti denilince faiz hükmüne esas teşkil eden ve o malda bulunan açık, belirli ve hissedilebilir vasıf kastedilir. Bu vasfından dolayı o malda faiz hükmü geçerli olur. Hadiste yer alan altı eşyadan altın ve gümüşteki faiz illetiyle diğer mallardaki faiz illeti birbirinden farklıdır.

Altın ve Gümüşte Faiz İleti. Faizin cereyan ettiği malların başında yer alan altın ile gümüşteki faizin illetinin ne olduğu hususunda üç ayrı görüş ileri sürülmüştür. a) Cins birliğinin bulunması ve tartılabilir (veznî) olması. Hanefî, Hanbelî, Ca'ferî ve Zeydî âlimlerinin benimsediği bu görüşe göre altın altınla veya gümüş gümüşle mübâdele edildiğinde fazlalık faizine engel olmak için bedellerin eşit ağırlıkta bulunması şarttır. Cinsler değiştiği takdirde (altınla gümüşün mübâdelesinde olduğu gibi) peşin mübâdelede bedeller farklı ağırlıklarda olabilir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf bir felse iki fels ile mübâdelesinin câiz olduğu görüşündedir. Çünkü bunlar tartı ile değil sayı ile mübâdele edilir. Sayı ile mübâdele edilen mallarda fazlalık faizi cereyan etmez. İmam Muhammed ise felsleri altın ve gümüş gibi para (semen) olarak telakki ettiğinden bu tür bir işlemin faiz olacağı görüşündedir. Çünkü felsler de teamül ile para yerini almıştır. b) Altın ve gümüşte faizin illeti semeniyet vasfının galip olmasıdır. Şâfiî mezhebinde benimsenen bu görüş Mâlikîler'de de yaygındır; Hanbelî mezhebinde İmam Ahmed'den rivayet edilen ikinci görüş de bu yöndedir. Para olma vasfının altın ve gümüşte galip olması demek diğer paraların bunlara kıyas edilmemesi, para deyince akla sadece altın ve gümüşün gelmesi demektir. c) İlet mutlak mânada semeniyet vasfıdır. Mâlikî mezhebinin yaygın olmayan telakkisi bu yöndedir. Hanbelî fakihlerinden İbn Teymiyye'nin, "Felsler para oldukları takdirde bir para diğerine karşılık vadeli satılmaz" (*Mecmû'û Fetâvâ*, XXX, 472) şeklindeki ifadesinden onun da bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlayışa göre altın ve gümüşte faizin cereyan etme sebebi bunların mutlak mânada para olmalarıdır; yani başka hiçbir özellikleri bulunmasa bile sadece para vasfını taşımaları bu madde-

lerde faizin oluşması için yeterlidir. Şu halde eşyanın fiyatı ve değer ölçüsü olması itibarıyla mübâdele vasıtası olarak kullanılan şeyin hükmen para sayılabilmesi onun altın ve gümüşle kıyaslanmasına bağlıdır. Felsler gibi altın ve gümüş dışındaki madenlerden yapılan paralarla günümüzde hemen hemen bütün toplumların kullandığı kâğıt paralar da altın ve gümüş gibi kendisinde faizin tam anlamıyla cereyan ettiği mübâdele vasıtalarıdır.

İslâm hukukçularının para olarak altın ve gümüşü esas almalarına rağmen tarih boyunca para, trampadan başlayıp mal-para ve kâğıt para ile birlikte banka parası şeklinde gelişmiş ve insanlar çok çeşitli maddeleri para olarak kullanmışlardır. Bugün revaçta bulunan kâğıt para dünyanın her yerinde kullanılmakta ve paranın bütün fonksiyonlarını görebilmektedir. Bunun yanı sıra kaydı paranın da (banka parası) kullanılır hale gelmesi para kavramının gittikçe soyutlaşması anlamına gelmektedir. İletişimde ve elektronik bilgisayar alanındaki gelişmeler sayesinde bankacılık işlemlerinin daha da soyutlaşacağı muhakkaktır. Nitekim bilgisayar terminalleri vasıtasıyla birçok işlemin merkezî hâfıza veya veri bankalarına kaydedildiği günümüzde cepte para taşıma ihtiyacı gittikçe azalmakta, fertlerin bütün gelir ve harcama bilançolarının otomatik kayıtlar şeklinde cereyan edeceği ve yerini bu işlemlere bırakan paranın sadece bir hesap birimi fonksiyonu göreceği günler pek uzak görünmemektedir (Samuelson, s. 262). Bu gelişmeler para kavramının, paranın fonksiyonlarını görebilecek somut veya soyut bütün eşyaya taşınması gereğini ortaya koymaktadır. Bu durumu dikkate alan çağdaş İslâm hukukçuları arasında altın ve gümüşte faiz illeti olarak mutlak semeniyet görüşü kuvvet kazanmış bulunmaktadır (Sâmi Hasan Ahmed Hamûd, *Taṭvîrû'l-a'mâli'l-maṣrifîyye*, s. 196; Karaman, *İslâm Hukuku*, II, 215; Erkal, s. 179-182). Zira bu illet, altın ve gümüşle birlikte ister kâğıt para olsun ister bakır, alüminyum ve nikelden yapılmış madenî para şeklinde veya başka şekillerde olsun, eşyaya fiyat ve değer ölçüsü olma özelliği taşıyan ve paranın bütün fonksiyonlarını gören her çeşit mübâdele vasıtasının hukukî olarak para kapsamına alınmasını sağlamakta ve faiz yasağı konusunda şâriin maksadına daha uygun görünmektedir (Sâmi Hasan Ahmed Hamûd, *Taṭvîrû'l-a'mâli'l-maṣ-*

rifîyye, s. 196). Aksi takdirde kıymetli maden olma vasfı giderek ağırlık kazanan altın ve gümüşte veya bütün para fonksiyonlarını görmekle birlikte ölçülüp tartılmayan kâğıt para faizin cereyan ettiğini söylemek pek mümkün olmayacaktır. Bu durumda ise kâğıt para, bütün faiz işlemlerinin üzerinde cereyan ettiği ve insanların faizden kaçmak için sıkça başvurdukları bir vasıta durumuna gelecektir. Esasen fakihlerin-altın ve gümüşte faiz illetiyle ilgili görüşleri dikkatle incelendiğinde onların bu iki madendeki temel özelliğın mutlak semeniyet olduğunu kabul ettikleri anlaşılır.

Öte yandan Hanefîler, Şâfiî ve Mâlikîler'in iki madende semeniyet vasfının galip olması illetini tesbit ettikleri halde bu illeti taşıyan diğer maddelere aynı hükmü uygulamamalarını çelişkili bularak tenkit etmişlerdir (Nevevî, IX, 445). Zira bir malda faiz illeti bulmak demek, aynı illete sahip diğer mallarda da aynı hükmü uygulamak demektir. Eğer böyle yapılmayacaksa esasen para olma vasfı nasla bilinen altın ve gümüş için illet tesbit etmeye ihtiyaç kalmaz. Nitekim para konusunda diğer madenî paraları altın ve gümüşe kıyas etmeyen Şâfiîler'in zekât konusunda, para olarak revaç bulunması veya ticaret metâi haline gelmesi durumunda felslerden de zekât verilmesi gerektiğine dair Hanefîler'in görüşlerine katılmaları, onların felslerdeki para olma hususiyetini benimsediklerine delâlet etmektedir. Mâlikîler de umumiyet itibarıyla felsi para olarak kabul etmemekle birlikte İmam Mâlik'in şu sözleri onun bu konudaki geniş ufkunu göstermektedir: "Felslerin altın veya gümüş karşılığında vadeli mübâdelelerinde hayır yoktur. Hatta insanlar, derileri sikke yapıp para haline getirirlerdi bunların altın veya gümüş karşılığında vadeli mübâdelelerini hoş karşılamazdım" (bk. Sah-nûn, III, 395-399). İmam Mâlik, kendi arkadaşları tarafından bile tam anlaşılmadığı için meşhur olmayan bu görüşüyle Mâlikîler açısından felslerin para olması konusuna önemli bir açıklık getirmektedir. Zira felslerin altın ve gümüş karşılığında vadeli mübâdelesinin yasaklanması onların para olarak değerlendirildiğini gösterir. Paralarla ilgili mutlak semeniyet anlayışını Halife Ömer'in de benimsediğini söylemek mümkündür. Belâzûrî'nin kaydettiğine göre Hz. Ömer deve derisinden dirhem yapmak istemiş, fakat deve türünün bundan zarar göreceği kendisine söylenince vazgeç-

miştir (*Fütah*, s. 456). Hz. Ömer'in bu telakkisi, onun madenî olmamakla birlikte değer ölçüsü taşıyabilecek itibarı bir mübâdele vasıtasına ulaşma konusundaki ileri görüşlülüğünü aksettirmektedir (Sâmî Hasan Ahmed Hamûd, *Taṭvîrû'l-a'mâlî'l-maṣrifîyye*, s. 193).

Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'a göre felseler sayı ile işlem gördüğü ve sayıya tâbi mallar da faiz malı sayılmadığı için bir felsin peşin iki felsle mübâdelesinde fazlalık faizi cereyan etmez (Mergînânî, III, 107; İbn Âbidîn, V, 175). Bu itihaddan, bugünkü kâğıt paraları fels yerine koyarak sayı ile işlem görmelerinden hareketle bunlarda da faizin cereyan etmeyeceği sonucu çıkarılamaz. Zira felsler hakkındaki bu icthad onların misli mal olmaması esasına dayandırılmıştır. Kâğıt paraların ise misli değer olduklarında şüphe yoktur. İmam Muhammed, felslerin revaç bulması halinde altın ve gümüşten farkı bulunmayan bir para haline gelebileceklerini ileri sürerek kamuoyunun kabul ettiği her mübâdele vasıtasının para vasfını kazanabileceğini ifade etmiştir. İmam Muhammed'in bu icthadı, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un aksine altın ve gümüşteki faiz illetinin mutlak para olma vasfı olduğunu teyit etmektedir. Ca'feriyye mezhebine gelince, altın ve gümüşte mevcut cins ve tartı birliği şeklindeki faiz illeti ölçü alınarak kâğıt parada faizin cereyan etmeyeceği görüşü yanında (M. Bâkır Sadr, *el-Benk*, s. 173), altın ve gümüşün eşyaya fiyat olma özelliğinden doğan faiz cereyan etme hükmünü kâğıt paralara da tamim etmenin gerekeceği, mal gibi alınıp satılmadıkça türü ne olursa olsun fonksiyonu para olan her nakde bu hükmün uygulanacağı yönünde görüşler de ileri sürülmüştür (M. Cevâd Mağniyye, III, 265-266).

Buğday, Arpa, Hurma ve Tuzda Faiz İlleti. Hanefîler'e göre, cins ile miktarın kabul edilmesinden hareketle bu dört malda da faiz illeti cins birliğiyle beraber bunların hacmen ölçülebilir (keyfî) olmalarıdır. Bu mallara kıyasen mısır, pirinç, mercimek gibi hububatın yanı sıra gıda maddesi olmasa bile kireç, kına gibi hacim hesabıyla ölçülen mallarda yine faiz cereyan eder. Aynı hüküm altın ve gümüş dışında tartılabilir mallarda da geçerlidir. Buna göre demir, bakır, kurşun gibi madenlerde, değerli taşlarda, et, balık, yağ, sebze, şeker ve bazı meyvelerde de belirtilen şartlar çerçevesinde faiz cereyan eder. Ölçü veya tartıya tâbi malların kendi aralarındaki peşin mübâ-

delelerinde bedellerden birindeki artıklık fazlalık faizine yol açarken cinsleri ister aynı ister farklı olsun, bedellerden birinin vadeli olduğu mübâdelelerde de veresiye faizi cereyan eder. Ancak tartılan mallarda veresiye faizinin bir istisnası, veresiye mübâdelede bedellerden birinin para (altın veya gümüş) olmasıdır. Buna göre tartılan bir mal, kendisi gibi tartıya tâbi olduğu halde altın ve gümüş karşılığında veresiye mübâdele edilebilir. Hanefîler buradaki tartı birliğini bozmak için malları "kantarla tartılan", "dirhem ve miskalle tartılan" şeklinde gruplandırarak altın ve gümüşü diğer tartılan maddelerden ayırmışlar ve bu madenlerdeki para olma vasfını ön plana çıkarmışlardır. Ölçü ve tartıya tâbi olmayan, meselâ metre gibi uzunluk ölçüsü (mezrûât) veya sayı hesabıyla miktarı belirlenen mallarda ise (ma'dûdât) fazlalık faizi değil veresiye faizi cereyan eder (İbn Âbidîn, XI, 125). Yani bu mallar birbirleriyle eşitliğe bakılmadan peşin mübâdele edilebilir, ancak veresiye mübâdele edilemez. Kısacası Hanefî fakihlerine göre faiz illeti cins birliği ve malların keyfî ve veznî olmasıdır. Ölçülen ve tartılan her şeyde faiz hem fazlalık hem veresiye şekliyle, uzunluk ölçüsüne ve sayıya tâbi mallarda ise sadece veresiye şekliyle cereyan eder. Dört maldaki faiz illeti konusunda Hanbelîler, İmâmiyye ve Zeydiyye de Hanefîler'le aynı görüştedir.

Mâlikîler'de ise bu dört eşyada faiz illeti, bunların depolanıp saklanabilen gıda maddeleri olmasıdır. Bu maddeler gibi depolanıp saklanabilen gıda maddelerine "faiz malları" denir. Aynı cinsten bir faiz malının diğeriyle mübâdelesinde bedellerden birindeki artıklık fazlalık faizine, cinsler ister aynı ister farklı ve ister faiz malı olsun ister olmasın, iki yiyecek maddesinin veresiye mübâdelesinde her durumda veresiye faizi cereyan eder (İbn Cüzey, s. 217-218). Mâlikîler'de faiz illeti olarak saklanan gıda maddesi olma kriterinin kabul edilişi ve bu malların hiçbir şekilde veresiye mübâdelelerinin câiz görülmemesi, zaruri ihtiyaç maddelerinin veresiye mübâdele yoluyla piyasadan çekilmesinin engellenmesi amacına yönelik olmalıdır.

İmam Şâfiî'nin faiz illeti konusundaki ilk görüşü, gıda maddesi olmakla birlikte bu malların ölçülebilir veya tartılabilir nitelikte bulunmasıdır. Buna göre ölçülen ve tartılan gıda maddelerinde faiz cereyan eder. Fakat ölçü ve tartı ile belirlenmeyen gıda maddelerinde, me-

selâ sayı hesabıyla satılan yumurtada faiz cereyan etmez. Tâbiinden Saîd b. Müseyyeb de bu görüştedir. Şâfiî'nin mezhepte hâkim kabul edilen daha sonraki görüşüne göre ise faiz illeti, mübâdele konu olan malın sadece gıda maddesi olmasıdır. Dolayısıyla altın ve gümüş dışında, ister tartılsın veya ölçülsün isterse tartılıp ölçülmesin, gıda maddesi olmayan hiçbir malda faiz cereyan etmez. Buna benzer bir görüş Ahmed b. Hanbelî'den de rivayet edilmiştir. Şâfiîler'in bu görüşüne göre gıda maddesi olan bir malın peşin mübâdelesinde bedellerden birindeki artıklık fazlalık faizi olduğu gibi bedeller eşit olsa bile birinin veresiye olması halinde veresiye faizi tahakkuk eder. Şâfiîler, farklı cinslerin ister para (altın veya gümüş) ister gıda maddesi olsun birbirleriyle mübâdelesinde bedellerden birinin veya her ikisinin veresiye olması halinde doğan faize ribe'n-nesie yerine "ribe'l-yed" adını verirler.

Faizin illeti hususunda münferit bazı görüşler de vardır. Meselâ Saîd b. Cübeyr'e göre faizin illeti cinsteki menfaatin farklı oluşudur. Şu halde biri fazla olmak şartıyla buğday karşılığında arpanın mübâdele edilmesi haramdır. Çünkü menfaatleri birbirinden farklıdır. Bakla karşılığında nohut ve darı karşılığında mısır gibi şeyleri mübâdele ederken de mallardan birinde bulunan fazlalık faizdir. Faizin doğmaması için miktarlarda eşitlik şarttır. Muhammed b. Sîrîn ile Şâfiîler'den Ebû Bekir el-Evdî'ye göre ise faizin illeti cinsiyettir. Cinsi cinsine satılan her şeyde, hatta toprak karşılığında toprak, kumaş karşılığında kumaş ve koyun karşılığında koyun satarken bile bedellerden birindeki fazlalık faiz olur. Hasan-ı Basrî de faiz mallarında illeti aynı cins mallardaki değer farkı olarak görmüştür. Ona göre kıymetçe birbirine eşit olmayan aynı cinsten malların mübâdelesinde bedellerden birindeki fazlalık faizdir. Rebîa b. Ebû Abdurrahman'a göre illet malın zekâta tâbi mallardan olmasıdır. Buna göre hayvanlarla ekinlerin zekâta tâbi olanlarında fazlalık haram, olmayanlarında ise haram değildir. Ebû Bekir el-Esamm'a göre faiz mallarında illet bu malların taşıdıkları menfaattir; faydası olan her malda faiz cereyan eder.

Faizin oluşumu için esas kabul edilecek illet konusunda görüşlerin bu kadar farklı olması alışveriş faizi meselesini karmaşık bir hale getirmiştir. Bir

görüğe göre faiz sayılan muamelenin başka bir görüşe göre faiz sayılmaması, bu konuda farklı illetlerin benimsenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Meselâ illetin yalnız cinsle beraber keyl veya vezin olarak görülmesinin sayı ve uzunluk ölçüsüne tâbi malları faiz kapsamından çıkarması yanında saklanan gıda maddesi olmanın illet olarak görülmesi de bazı gıda maddelerini dışarıda bırakmakta, aynı şekilde sadece gıda maddesi olmanın illet kabul edilmesi gıda maddesi olmayan, fakat hayatî ehemmiyet taşıyan birçok maddeyi faiz kapsamından çıkarmaktadır. Halbuki insanların zaruri ihtiyacını yalnız gıda maddesi olarak görüp meselâ aynı cinsten bir ton kömürün iki ton kömürle mübâdelesinin faiz kapsamı dışında tutulması mâkul görünmemektedir. Bugün dünyanın büyük bir kısmında mesken hayatî bir ihtiyaç olduğu için demir, çimento, kereste gibi mallar zaruridir. Aynı şekilde ısınmadan aydınlanmaya kadar birçok önemli ihtiyacın karşılanmasında kullanılan kömür, petrol vb. maddeler de zaruri ihtiyaç maddeleridir. Bu tür malların faiz dışında tutulması şâriin maksadına uygun olmasa gerektir (Karaman, *İslâm Hukuku*, II, 215).

Şüphesiz faizin yasaklanmasındaki en önemli sebep, onun bir akidde taraflardan birinin aleyhine, öbürünün lehine şart kılınan bir fazlalık olmasıdır. Faizin illeti konusunda ileri sürülen görüşler de bu haksızlığı tesbit edip önlemek içindir. Ancak bu konudaki görüşler ele alındığında bunların Hz. Peygamber'in faizle ilgili hadislerine bir bütün olarak bakmayıp genellikle meselenin sadece bir yönünü esas aldıkları görülmektedir. Meselâ Hanefîler, hadisteki "tartısı tartısına" ve "ölçeği ölçeğine" ifadelerinden hareketle faiz mallarının ölçü ve tartıya tâbi olma özelliğini, Şâfiîler malların yiyecek maddesi olma vasfını, Mâlikîler bu yiyecek maddelerinin saklanabilme özelliğine sahip olmasını ön plana çıkarmışlardır. Halbuki Hz. Peygamber'in faizle ilgili hadislerinin bütünü göz önünde bulundurup illet konusunda serdedilen görüşleri de dikkate alarak bir hükme varmak gerekirse hadiste geçen "altın ve gümüş" ile, hangi devirde olursa olsun umumi iradenin kabul edip eşya ya fiyat ve değer ölçüsü olarak kullandığı her çeşit mübâdele vasıtasının kastedildiğini, diğer dört mal ile de insanların faydalandığı, aralarında geliştirdikleri çeşitli ölçü aletleriyle miktarlarını belirleyip mübâdelede bulundukları, alım

satım konusu olabilen bütün malların kastedildiğini söylemek mümkün olur (a.g.e., II, 214).

Günümüz hukukçularının benimsediği, faiz mallarının sahasını genişletme şeklindeki bu yaklaşım, en azından bütün misli malların faiz kapsamına girmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu konudaki hadislerden anlaşıldığına göre fazlalık faizi, misli bir malın kendi cinsiyile mübâdelesinde bedellerden birinde diğerine göre bir fazlalık olması halinde gerçekleşmekte ve Hz. Peygamber bu faizin doğmaması için malın misliyle ve bağlı olduğu ölçü birimine göre miktarca eşitliği sağlanarak mübâdele edilmesini şart koşturmaktadır. Hadislerdeki "misli misline" ve "birbirine eşit" ifadelerinden bu anlaşılmaktadır. Mutlak olarak zikredilen "birbirine eşit" ifadesi, eşyanın miktarını belirlemede kullanılan bütün ölçü birimlerini içine almaktadır. Bundan dolayı Resûl-i Ekrem'in, ölçü birimi ne olursa olsun bütün misli malları faiz malı olarak kabul ettiğini söylemek gerekir. Bu mallarda faizin illeti, aynı cinsten ve aynı ölçü birimine bağlı misli mal olması özelliği olarak gösterilebilir. Dört malda faiz illeti konusunda diğerlerine göre en şümullü illeti tesbit eden Hanefîler'le aradaki fark bu görüşün misli olan bütün malları, yani sayı ve uzunluk ölçüsüne tâbi olanları da faiz kapsamına almasıdır.

Hz. Peygamber'in alışveriş faiziyle ilgili hadisinde yalnız ağırlık ve hacim ölçüsüne tâbi mallardan söz edilmesinin sebebine gelince bu konuya getirilecek açıklama, aynı zamanda Hanefîler'in uzunluk ölçüsü ve sayı hesabına tâbi malları fazlalık faizi kapsamına almamalarının da sebebini teşkil eder. Öyle anlaşıyor ki hem Resûl-i Ekrem'in zamanında, hem de bu mezhebin esaslarının teşekkül ettiği sırada kumaş gibi uzunluk hesabına ve kap kakak gibi sayı hesabına tâbi eşyanın basit şekilde üretilmesi, bu malların misli mal şeklinde görülmeyip kıyemî mal olarak değerlendirilmesi sonucunu doğurmuştur. Birçok alanda seri üretime geçilen günümüzde ise çeşitli vasıfları bakımından büyük ölçüde birbirine benzeyen tekstil ürünleri, buzdolabı, otomobil gibi eşya, araç ve gereçler tam anlamıyla misli mal haline gelmiştir.

Uzunluk ve sayı hesabına tâbi malları fazlalık faizi kapsamına almayan Hanefîler'in o günün şartları içinde yukarıdaki görüşlerin en kapsamlısına sahip ol-

duğu, bu malları faize dahil etmeme sebebinin ise bunların o dönemde misli mal olmaması gibi haklı bir gerekçeye ve sosyoekonomik realiteye dayandığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbnü'l-Hümâm, Mergînânî'nin faiz illetini "kadr ve cins" şeklinde ifade ederek "kadr" (miktar) kelimesini mutlak olarak zikretmesine, bunun ağırlık ve hacim ölçüsüyle birlikte sayı ve uzunluk ölçüsünü de içine alabileceği gerekçesiyle ve mezhepte yerleşik görüşe dayanarak itiraz etmekte, illetin "kadr ve cins" değil "vezn ve cins" ve "keyl ve cins" olduğunu vurgulamaktadır (*Fethu'l-kadır*, V, 274; krş. İbn Âbidîn, V, 173). Burada İbnü'l-Hümâm dönemin tarihî ve sosyoekonomik realitesi sebebiyle, Mergînânî de muhtemelen sayı ve uzunluk ölçüsüne tâbi mallarda gördüğü misliyet özelliğinden dolayı haklıdır. Nitekim bu mallar günümüzde kesin olarak misli hale gelmiştir ve fazlalık faizi kapsamına dahil edilmektedir.

Öte yandan mallara ait ölçü birimlerinin zamanla değişmesi, keyli bir malın veznî olmasına yol açtığı gibi adedî veya zerî bir malın da veznî olmasına sebep olmuştur. Meselâ şer'an keyli sayılan hububat bugün büyük ölçüde veznî duruma gelirken kavun, karpuz, hatta havlu ve bazı kumaşlar bile artık tartılarak satılmaktadır. Ayrıca paketleme ve ambalajlama birçok malı sayı hesabıyla alınıp satılır hale getirmiştir. Fakihlerin çoğunluğunun, malların ölçü birimlerinin başta tesbit edildiği gibi devam edeceğine dair görüşüne karşılık Ebû Yûsuf ölçü birimlerinin örfe göre değişebileceğini söylemektedir. Ebû Yûsuf'a göre Hz. Peygamber'in malların bazısını veznî, bazısını da keyli olarak beyan etmesi o zamanki örften dolayıdır. Şu halde örfün değişmesiyle malların ölçü birimleri de değişebilir (İbn Âbidîn, V, 176-177). Bu takdirde önceleri sayıya tâbi iken faiz hükmüne dahil edilmeyen kavun, karpuz gibi malların daha sonra tartılarak satılması ile faizin cereyan ettiği mallar kategorisine girmesi ve diğer sayı veya uzunluk ölçüsüne tâbi malların da faiz malları kapsamına alınması isabetli görünmektedir.

Veresiye faizine gelince, gıda maddesinin saklanabilme özelliğine dikkat çekmekle faiz illetinde vade unsuruna bir ölçüde yer veren Mâlikîler hariç faizde illete ilgili görüşler, veresiye faizinin esas unsuru olduğu anlaşılan vadeye gereken ağırlığı vermemiştir. Para-mal veya mal-para mübâdelesinde veresiye mü-

bâdelelerde faizin illetinin tek başına bu vade unsuru olduğu anlaşılmaktadır. Sadece misli mallarda değil, ihtilâf olmakla birlikte Hz. Peygamber'in kıyemî malların bile vadeli mübâdelesini yasakladığı rivayeti bunu gösterir. Ayrıca gümüşün gümüş veya altın karşılığında vadeli satışını yasaklayan hadis (el-Muvatta², "Büyü", 34-35) mutlak bir ifadeyle vadenin her çeşidini menetmesi de veresiye mübâdelelerde faizin illetinin vade olduğunu ortaya koyar. Çünkü vadeli mübâdelede bedellerin cinsi ve miktarı önemli değildir. Ubâde hadisinde Resûl-i Ekrem'in, "Malların sınıfları değişirse peşin olmak şartıyla istediğiniz gibi satın" (Müslim, "Müsâkât", 81) demesi, malların cins ve miktarlarındaki farklılık veya ayniyetin vadeli mübâdeledeki haram hükmünü değiştirmediğini belirtmektedir. Diğer taraftan Hanefî mezhebinde sayıya ve uzunluk ölçüsüne tâbi malların peşin mübâdelesine izin verilirken bedellerin eşit olması halinde bile vadeye izin verilmemesi, ayrıca mal sınıflarının değişmesi durumunda da mübâdelenin peşin olmasının istenmesi, veresiye faizinde illetin cins ve miktar birliği olmayıp vade olduğunu gösterir.

Vadenin önemi, iki bedel arasında ortaya çıkabilecek değer farklılaşmasının eşitsizliğe zemin teşkil etmesinden kaynaklanmaktadır. Bir yandan mal ve para piyasalarında meydana gelen yükselme ve düşmeler, öte yandan alacaklının vade içinde parasını veya malını kullanma imkânından mahrum kalması sebebiyle karşılaşılabileceği fırsat kaybı, yahut borçlanılan para veya mal biriminin âni değer kazanmasıyla borçlunun yükünün ağırlaşması bu farklılaşma ve eşitsizliğin önemli faktörleridir. Şu halde en önemli belirsizlik, dolayısıyla anlaşmazlık kaynağını teşkil eden vade veresiye mübâdelelerde faizin temel illeti olmalıdır.

Sonuç olarak fazlalık faizi, aralarında kalite ve vasıf farkı olsa bile misli bir malın kendi cinsinden bir mal ile mübâdele edilmesi halinde bedellerden birinde bulunan kemmi fazlalık, veresiye faizi ise ister aynı ister farklı cinsten olsun, misli veya kıyemî iki malın mübâdelesinde bedellerden birinin vadeli olması halinde vade farkından doğan takdir ve hükmî fazlalıktır.

IV. FAİZİN YASAKLANMA SEBEPLERİ

İslâm dininde bütün emir ve yasaklar müslümanlar nazarında dinî inanç

ve mükellefiyet boyutuna sahip olduğu gibi fert ve toplumun umumi menfaatiyle ilgili birtakım hikmet ve amaçlar da taşır. Özellikle muamelât alanında dinin emir ve yasaklarının hikmeti insanlar tarafından çok defa kolaylıkla anlaşılabilmektedir. İslâmiyet'in ticaret ve kazancı serbest bırakırken faizi yasaklamış olmasının bilinmeyen bazı hikmetleri bulunsu bile öncelikle fert ve toplumun ortak yararını korumayı hedef aldığı muhakkaktır. Ekonomik hayatta faiz, kaynakların tam kapasite ile kullanılmasını ve sermaye sahiplerinin yatırıma yönelmesini önlediği için toplum içinde işsizliği arttırmakta, yatırımlarda faizli kredilerin kullanımı üretimde maliyetlerin yükselmesine ve sunî fiyat artışına yol açmakta, bu arada kalıcı, fakat az kâr getiren yatırımların ihmal edilmesi sonucunu doğurmaktadır. Faizle giderek katlanan ve çoğalan sermaye her yönden toplum üzerinde hâkimiyet kurup onu yönlendirebilecek bir konuma gelmekte, topluma yön vermesi gereken asıl değerler ise sermaye ile ilişkileri derecesinde rağbet görmektedir. Değerlerin altüst olup yardımlaşma, dayanışma, sevgi ve şefkat gibi insanî hasletlerin yerini daha çok para ve itibar kazanma hırsının aldığı cemiyetlerde yeni nesillerin de bu değerlerle yetişeceği, bencilliğin körüklenip insanların barbarca bir hayat mücadelesine sürükleneceği açıktır. Faizli dış borçlar da kalkınmakta olan ülkeleri giderek ağır bir borç batağına sürüklemekte, neticede iktisadî hatta siyasî istiklallerini ciddi ölçüde tehdit etmeye başlamaktadır. Faiz, var olduğu günden itibaren daima güçlünün ve sermaye sahibinin yararına çalışan, zayıf, muhtaç kimselerin durumlarını da gittikçe kötüleştiren bir işleve sahip olmuştur. Çağımızda küçük tasarruf sahiplerinin faiz yoluyla gelir elde ettiği, faizin sermaye birikimine ve gelirin tabana yayılmasına hizmet ettiği söyleneceği aracı kurumların düşük faizle topladıkları sermayeyi yüksek faizle yatırımcılara verdiği, yüksek faiz oranının sebep olduğu maliyet artışlarının ve enflasyonun sonuçta küçük tasarruf sahiplerinin kazancını yok ettiği ve toplumun daha büyük kesimini teşkil eden dar gelirli ezdiği bilinmektedir. Bu sebeple İslâm dini faizi yasaklayarak ekonomik hayatta kâr ve riskin emek ve sermaye tarafından birlikte paylaşılmasını, alınterini, ticaret ve yatırımı teşvik etmiş, dünya ve âhireti birlikte ele alarak in-

sanî ve ahlâkî hasletlerin hâkim olduğu bir toplum düzeni kurmayı amaçlamıştır.

1. Borç Faizi. Faiz teorilerinin faiz hakkında açık ve kesin bir hükme varamamış olması, bir iktisatçının tartışmasız bir gerçek olarak kabul ettiği faiz teorisinin bir süre sonra başka bir iktisatçı tarafından anlamsız bulunması, ayrıca iktisat düşüncesinde devrim yaptığı kabul edilen J. M. Keynes'in sıfır faiz hadisini savunması (yk. bk.) gibi faiz karşıtı görüşler faizin gerekliliği ve doğruluğu konusundaki şüpheleri arttırmaktadır. Bununla birlikte faiz teorilerinin hemen hepsinin birleştiği ortak nokta, faizi iktisadî hayatın ayrılmaz bir parçası ve zaruri bir vak'a olarak görmeleridir. Ancak bu husus faizin haklı ve meşrû olmasından kaynaklanan bir durum değildir. Bunun sebebi, üretim unsuru olarak sermayenin sahip bulunduğu potansiyel (bilkuvve, takdirî) nemâdır. Sermayenin bu özelliği kapitalizmde, ona mutlaka faizin ödenmesi gerektiği şeklinde bir düşüncenin doğmasına yol açmıştır. İslâmiyet de sermayenin potansiyel nemâya sahip olduğunu kabul eder. Nitekim zekâtı verilecek mallarda aranan şartlardan biri de malın üretken (nâmi) olmasıdır. Ancak bu konuda İslâm'ı kapitalizmden ayıran özellik şudur: Kapitalizm, sermayede bulunan potansiyel nemâyı sermaye ödünce verililmez derhal hakiki nemâyâ dönüşmüş farzederek faiz tahakkuk ettirir. İslâm ise bu potansiyel nemânın bilfiil gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin önceden bilinmemesi, gerçekleşse bile miktarının ne olacağının kestirilememesi sebebiyle kazancın baştan tahakkuk ettirilmesini kabul etmez. Şu halde İslâm'ın faizi yasaklamasının sebebini, sermayede bilkuvve bulunan bu nemâ hakkında daha fiile çıkmadan verilen kesin hükmün ve nemânın ödünç alanla veren arasında bu şekilde bölüşülmesinin isabetsizliğinde aramak gerekir. Buna göre, kredi kullanım neticesinde ortaya çıkacak kâr veya zarar miktarının önceden bilinmemesine rağmen faiz nisbetinin baştan tesbit edilmesinin, kredi kullanımından elde edilen sonucun taraflar arasında âdil ve dengeli bir şekilde paylaştırılma imkânını ortadan kaldırması ve neticede ister alan isterse veren olsun taraflardan birinin mutlaka zarara uğraması faizin İslâm'da yasaklanmasındaki en önemli sebep olmalıdır. Nitekim Kur'an'da faizin iki taraftan biri için haksızlık sebebi

olduğuna işaret edilir: "Eğer tövbe eder, faizden vazgeçerseniz ana paranız sizindir. Böylece ne haksızlık etmiş ne de haksızlığa uğramış olursunuz" (el-Bakara 2/279).

Tüketim amaçlı borçlanmalarda bu haksızlık tamamen borçlu aleyhinde tezahür etmektedir. Üretim amaçlı borçlanmalarda da faizli kredi ile girilen teşebbüs sonucu kâr sağlanamaması, hatta zarar edilmesi halinde bile alacaklıya ana parasıyla birlikte ayrıca faizin ödenmesi borçlu açısından apaçık bir haksızlık sebebi olmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, "Bir ağacın meyvesini satan kimse, meyve henüz toplanmadan bir âfete mâruz kalırsa müşterisi olan kardeşinden parasını almasın; müslüman kardeşinizin parasını neye karşılık alacaksınız ki?" (İbn Mâce, "Ticârât", 33) diyerek ticarî işlemlerde tarafların hak ve borçları arasındaki dengenin korunması gerektiğini vurgulamış, bir zararın ortaya çıkması halinde bunun taraflar arasında paylaşılmasını tavsiye etmiştir. Öte yandan meseleye borç veren açısından bakıldığında, borç verdiği kişi onun parasıyla çok büyük kârlar elde etse bile sadece önceden belirlenen miktar kadar bir pay alabilecektir. Bu durumda da ödünç veren haksızlığa uğramış olmaktadır. Şu halde iki tarafın da razı olabileceği âdil çözüm, ödünç muamelesinden doğacak bütün sonuçların her iki taraf arasında dengeli bir şekilde paylaşılmasıdır.

Belli bir faiz yüzdesinin baştan tesbit edildiği bütün kredi işlemleri Kur'an ve Sünnet tarafından kesin olarak yasaklanmıştır. Faizin mürekkep veya basit olması, ana paraya eklenen fazlalığın ilk akidde veya vadesi gelip de ödenmeyen borcun vadesinin yeniden uzatılması sırasında konulmuş olması, kredinin üretim veya tüketim amaçlı bulunması, faiz haddinin yüksek veya düşük olması, ana paraya eklenen fazlalığa ribâ, faiz, fayda, nemâ veya gelir payı denmesi, faizin reel veya nominal, pozitif veya negatif olması, faizi ödeyen veya alanın fakir veya zengin yahut şahıs veya kurum olması haram oluş hükmünü değiştirmez. Ayrıca ağırlık dereceleri ve cezaları farklı olmakla birlikte haramın bütün şekilleri o haramın kapsamı içinde değerlendirilir (Karaman, *İslâm Hukuku*, II, 224). İslâm'ın faizi yasaklamakla ulaşmak istediği en önemli amacın, onun gelir dağılımında yol açacağı dengesizlikleri ortadan kaldırılması olduğu anlaşılmaktadır.

Negatif Faiz. Faizli bir ödünç akidinde ana para ile faiz toplamı vade sonunda, vade başındaki ana paradan daha az mal ve hizmet satın alıyorsa buna negatif faiz denir. Bu durum faiz haddinin enflasyonun altında tesbit edilmesi halinde ortaya çıkar. Herhangi bir sebeple zimmete geçen borca karşılık ödenecek mal veya parada şart kılınan fazlalık demek olan borç faizindeki bu artıklık iki taraftan birinin lehine, öbürünün aleyhine gerçekleşir. Ancak faiz denilince genellikle bunu veren kişinin zarara girdiği düşünülür, alanın zararlı çıkabileceği pek hesaba katılmaz. Faiz her iki şekilde de gerçekleşebileceğine göre negatif faiz pozitif faizle aynı hükme tâbi olmalıdır. Esasen faiz taraflardan biri için fazlalık şeklinde olup pozitif değer taşıyorsa diğeri için negatif değer taşıyor demektir. Buna göre İslâmî mânada faiz ekonomide olduğu gibi reel faizden, fazlalık, emek sarfedilmeden kazanılan para ve enflasyonun üzerindeki fazlalıktan ibaret değildir. İki taraftan birinin lehine dengeyi bozan fazlalık faiz sayıldığı gibi öbür tarafın aleyhine olan eksilme de faizdir. Negatif faiz borcun daha azıyla ödenmesinin şart kılınması açısından da haram faize girer. Nitekim İbn Hazm, borcun daha azıyla ödenme şartının koşulmasını faiz olarak kabul etmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki negatif faizin pozitif faizle aynı hükme tâbi olması, faiz haddinin taraflarca bilerek enflasyonun altında tesbit edilmesi durumunda söz konusu olur. Karz-ı hasenden veya bir satım akidinden doğan borcun gecikmesi halinde enflasyon sebebiyle meydana gelen kayıp ise negatif faiz olarak değerlendirilemez. Böyle bir durumda alacaklının enflasyon sebebiyle uğradığı zararın tazmin edilmesi gerektiği konusunda günümüz hukukçuları arasında ittifak bulunduğunu söylemek mümkündür.

Enflasyon ve Faiz. Enflasyonla faiz arasında bir ilişki kurularak enflasyonun faize gerekçe gösterilmesi doğru değildir. Faiz haddinin enflasyonun üstünde, altında veya ona eşit olması, faizin sebebiyet verdiği haksızlığı ortadan kaldırmamaktadır. Ayrıca enflasyon gerekçeyle faize izin verilmesi, sermaye sahibinin enflasyondan doğan kaybının telâfi edilmesi gibi cüzi bir fayda için faiz sisteminin sebep olduğu sayısız zararları kapı açılması demektir.

Enflasyondan dolayı paranın satın alma gücünde meydana gelen azalmanın

telâfi edilmesi, özellikle vadeli borç ilişkisinde paranın enflasyona karşı değerinin korunması ve bunu sağlayacak bir takım yöntemlerin geliştirilmesi İslâm'ın hukukî işlemlerde gözettiği denge, açıklık ve hakkaniyet ilkesinin de gereğidir. Çağımızda birçok müslüman araştırmacı, enflasyonun yol açtığı değer kaybını önleyici ve paranın reel değerini koruyucu tedbirleri faiz yasağının dışında mütalaa etmektedir. Ancak paranın enflasyona karşı değerinin korunması gibi bir kaygı faizin kural olarak câiz görülmesinin gerekçesi olmamalı ve enflasyon karşısında alınacak tedbirlerde paranın değerini koruma amacı hâkim kılınıp değişmez bir oran söz konusu edilmemelidir. Bununla birlikte enflasyonun önemli sebeplerinden birini faizin teşkil ettiği, bu yüzden vadeli para borçlarında enflasyon oranına endeksli bir artırımın en azından faiz şüphesi taşıyacağı da belirtilmelidir.

İskonto Faizi. Vadeli bir alacağın belli bir miktarının düşülerek vadesinden önce tahsil edilmesine iskonto denir. İbn Abbas, Hanefiler'den İmam Züfer, bir rivayete göre Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, İbn Kayyim ve İbn Teymiyye iskontonun cevazına; Abdullah b. Ömer, Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, meşhur olan görüşlerine göre Şâfiî ile Ahmed b. Hanbel ve Süfyan es-Sevrî haram olduğuna hükmetmişlerdir (İbn Rüşd, II, 119; İbn Cüzey, s. 217). İskontoyu câiz gören günümüz araştırmacılarından Sâlih b. Fevzan el-Fevzân'a göre vadeye karşılık artışın (faiz) yasaklanmasının sebebi, bir istifadesi maksızın borcunun yükünün artmasına engel olmaktır. Bunda ise borcunun yükü hafifletilmektedir (*Aḍvâ'ü's-şer'îa*, X/3, s. 246-247). İbn Kayyim şöyle der: "Faiz, bedellerden birinde vade karşılığında tutulan fazlalıktır. İskonto ise vadenin kalkması karşılığında zimmetin borcun bir kısmından kurtulmasıdır. Bu ne hakikat ne lûgat ne de örf açısından faizdir. Faiz artış demektir, burada ise zıddı söz konusudur. Nitekim, 'Arttırıyor musun, ödüyor musun?' ile 'Şimdi öde, ben de şu kadarını hibe edeyim' arasındaki fark açıktır" (*İ'lamü'l-muvakki'in*, III, 371). Bu grubun dayandığı delil İbn Abbas'ın rivayet ettiği, Medine'den sürülen yahudilere Hz. Peygamber'in vadeli alacaklarını iskonto ile tahsil etmelerine izin veren hadistir. Bu muamelelerin haram olduğuna hükmedenler ise iskontoyu vadeye paralel olarak borcun artmasına benzetmişlerdir. Bu benzet-

me her iki durumda da zamana belli bir fiyatın biçilmesinden dolayıdır. Birincide zaman uzadıkça fiyat artarken ikincide zaman kısalıkça fiyat düşmektedir. Bu grubun delilleri de şunlardır: Beyhakî'nin kaydettiğine göre ashaptan Mikdâd b. Esved bir kişiye 100 dinar borç vermiş ve alacağını vadesinden önce 10 dinar eksikliğiyle tahsil etmişti. Durum kendisine arz edildiğinde Hz. Peygamber, "Ey Mikdâd! Hem faiz yedin hem yedirdin" demiştir (*es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 28). Abdullah b. Ömer de vadeli alacağın bu şekilde tahsil edilmesini hoş karşılamamıştır (*el-Muvaṭṭa'*, "Büyü", 82). Aynı görüşü teyit eden başka deliller de vardır (*el-Muvaṭṭa'*, "Büyü", 81; Beyhakî, VI, 28). İskontoyu faiz addeden gruba göre karşı grubun delil olarak ileri sürdüğü yahudilere iskonto izni verilmesi olayı, Uhud Gazvesi'nin ardından ve faiz yasaklanmadan önce vuku bulduğu için muteber sayılmaz (Bayındır, *İslâm Ekonomisinde Finansman Meseleleri*, s. 139).

Vadenin uzatılmasına karşılık borca yapılan ilâve ile vadenin kaldırılması için borçtan yapılan indirimin aynı mahiyette iki işlem olduğu görüşü daha mâkul görünmektedir. Çünkü her iki durumda da zamana bir fiyat biçilmektedir. Halbuki zamanın iki taraf açısından ne getirip ne götürüleceği belli olmadığından ona biçilen fiyatın iki taraftan birini zarara sokma ihtimali her an mevcuttur. Fevzân'ın ileri sürdüğü gibi vadeye karşılık faizin yasaklanması, yalnız borçlunun yükünün artmasına engel olmak için değil böyle bir işlemin sonunda iki taraftan birinin haksızlığa uğrama ihtimalinin bulunması sebebiyledir. Zamana fiyat biçerek borçtan bir indirim yapma halinde de aynı haksızlık söz konusudur. İskontonun, vadeli 100 liranın peşin 90 liraya satılması şeklinde cereyan etmesi dolayısıyla sünnette yasaklanan fazlalık faizi kapsamına girdiği de söylenebilir.

2. Alışveriş Faizi. Bu kavramla, Hz. Peygamber'in büyük ölçüde aynı mübâdele ekonomisini asgariye indirmek amacını güttüğü anlaşılmaktadır. Hadislerde aynı mübâdeleye getirilen sınır ve ince ölçüler Resûl-i Ekrem'in para ekonomisini tercih ettiğini ortaya koymaktadır. Bu ekonomiye verilen önem vadeli satışlarda kendini daha fazla göstermektedir. Malların birbirleriyle vadeli satışına hiçbir şekilde izin verilmediği halde satışın para mukabilinde yapılmasına iznin verilmiş olması mallara karşı paraya tanınan bir imtiyaz olarak görüle-

bilir. Öte yandan paraların kendi aralarındaki vadeli işlemlerine de izin verilmemiştir. Çünkü vadeli bir para mübâdelesinde vade sebebiyle iki bedel arasında meydana gelebilecek değer farklılaşması ve eşitsizlik, aslında metre ve kilo gibi bir değer ölçüsü olan paranın bu fonksiyonunu kaybetmesi mânasına gelir. Aynı paranın vade yüzünden bugünkü değeriyle yarınki değeri eşit olmayacaktır. Bu durum günümüzde fiyat artışlarının da bir sebebini açıklamaktadır. Çünkü bugünkü 100 liranın yarınki 110 liraya eş tutulması, bugünde % 10'luk artış olmadığı takdirde fiyatlarda % 10'luk bir artış olması anlamına gelir.

Hz. Peygamber'in vadeli para mübâdelesine getirdiği yasağın hikmeti eskie göre bugün daha iyi anlaşılabilir. Bu işlemlerdeki faiz özelliği daha açık görülebilmektedir. Nitekim bugün dünyada borsa ve para işlemlerinin hızla gelişmesi, başlıca para birimlerinin kendi aralarında vadeli fiyat esası üzerine satış türlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bundan dolayı her para biriminin diğer paralarla mübâdele edildiği milletlerarası para piyasasında her gün açıklanan bir peşin fiyat, bir de vadeye göre değişen fiyatlar yer alır. Vadeli fiyatın peşin fiyata bazan eşit, bazan ondan daha yüksek, bazan da daha düşük olması şeklinde tezahür eden bu fiyat farkının her para biriminin bağlı olduğu ülkedeki cârî faiz hadleriyle doğrudan ilgisi vardır.

Bir dövizin ilân edilen vadeli alım satım fiyatının, o dövizin bağlı olduğu ülkedeki cârî faiz haddiyle mübâdelesinin yapıldığı dövizin bağlı olduğu ülkedeki cârî faiz haddi arasındaki farkı da mahsuben içine aldığı görülmektedir. 1974 yılında Londra, New York, Cenova ve Frankfurt gibi büyük merkezlerde vadeli fiyatlarla işlem gören bankaların döviz fiyatlarında meydana gelen değişiklikler iflâslara kadar varan büyük zararlara sebebiyet vermiştir (Sâmî Hasan Ahmed Hamûd, *Taṭvîrû'l-a'ṣmâli'l-maṣrifiyye*, s. 136-138, 353-355). Bu husus, Hz. Peygamber'den rivayet edilen, "Gümüş para ile altın paranın mübâdelesine peşin olmadıkça faizdir" (Müslim, "Müsâḳât", 79) hadisindeki prensiplere günümüz toplumunun daha çok ihtiyacı olduğunu göstermektedir. Bugün vadeli fiyat esası üzerine döviz muameleleri, döviz ve faiz fiyatları arasındaki farklardan kazanç

sağlamaya çalışan spekülâtörlerin işine yaramaktadır. Bundan dolayı birçok ülkede millî bankalar daha çok kumara yakın olan bu riskli mübâdele yoluna girmemektedir.

Malın mal karşılığında veya paranın para karşılığında vadeli mübâdelelerinin yasaklanmasının önemli sebeplerinden biri, araya vade girmesi dolayısıyla iki bedel arasında ortaya çıkabilecek olan değer farklılaşması ve eşitsizliktir. Aslında İslâm ekonomisi, zamanın para ve malların değerinde değişiklikler meydana getirebileceğini kabul etmektedir. Bir yandan zaman içinde para ve mal piyasalarında görülen yükselme ve düşmeler, öte yandan ödeme yapılacak tarafların bu süre içinde parasını veya malını kullanma imkânından mahrum kalması yüzünden uğrayacağı kayıplar bu değişikliklerin önemli sebeplerindendir. Ancak İslâm ekonomisinde vade tek başına bir kazanç ve değer artış sebebi görülmemektedir. Hem ticarî hayatta ve borç ilişkilerinde açıklık ve bilirlilik ilkeleri ve emek faktörü korunmaya, hem de taraflardan birinin haksız ve beklenmedik şekilde zarara uğraması önlenmeye çalışılmıştır.

İslâm'ın izin verdiği vadeli tek satış türü bedellerden birinin para olduğu muameledir. Bu izni, veresiye alışverişlerine olan ihtiyacı dolayısıyla sadece paraya tanınan bir imtiyaz gibi görmek mümkündür. Bunun sebeplerini para ile malın farklı iki cinsten olması, yani birinin diğerinden aritmetik olarak ölçülebilen bir fazlalığından söz edilememesi, insanların para ile mal arasındaki değer farklılaşmasına iki mal arasındaki farklılaşma kadar önem vermemeleri ve enflasyona rağmen paranın değer ölçüsü olma özelliğini kabullenmeleri, daha önemlisi de paranın hiçbir malın sahip olmadığı ölçüde bir likiditeye sahip bulunması şeklinde açıklamak mümkündür. Hayber valisiyle ilgili olayda (yk. bk.) Hz. Peygamber'in sonucun aynı olmasına rağmen devreye paranın sokulmasını istemesi, insanların parayı değer ölçüsü olarak telakki edişleriyle açıklanmalıdır. Paranın bu özelliğini daima koruduğu kabul edilmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye, alışveriş faizinin yasaklanma gerekçelerinden birinin de İslâmî teşrîf ve hukuk metodolojisinde gözetilen "kötülüğe giden yolun kapatılması" (*sedd-i zerâi*) ilkesi olduğunu ileri sürmekte, peşin mübâdelelerdeki fazlalık faizinin kişileri giderek veresiye faizine yön-

lendireceğini veya kişilerin fazlalık faizi perdesi altında veresiye faizini meşrûlaştıracaklarını, bu yüzden de para ve malların kendi aralarındaki değişimlerde karşılıklı teslim-tesellümün şart koşulduğunu ifade etmektedir (*İ'lamü'l-muvaḥḩı'în*, II, 136-143).

İslâm dini vadeli mübâdelelere getirdiği sınırlamalarla haksız kazançları ve belirsizlikleri ortadan kaldırmayı amaçladığı gibi ekonominin önemli unsurlarından biri olan üretimle tüketim arasında denge kurmayı da hedeflemiştir. Paranın ekonomiye girmesi piyasada canlılık sağlamış, ancak bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Nitekim en büyük ekonomik krizlerden biri olan 1929 krizi paranın piyasadan çekilmesi, dolaşısıyla mübâdele sürecinin durmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu problemin kaynağı, paranın bir mübâdele vasıtası ve değer ölçüsü olmasının ötesinde bizzat eşyanın yerine geçmesi, yani araç olmaktan çıkıp amaç haline gelmesidir (Samuelson, s. 49).

Takas ekonomisinde kişi ürettiği malın ihtiyacından fazla olan kısmını ihtiyaç duyduğu başka bir malla değişir. Çok büyük zorlukları olmasına rağmen takasta üretimle tüketim arasında denge vardır. Para devreye girdiği zaman ise faaliyet ikiye bölünmektedir: Malı para karşılığında satma ve eldeki para ile başka mal satın alma. Bu husus, parayı elde tutanlara bir müddet risksiz ve maliyetsiz seçim yapma imkânı verir. Böylece mübâdele faaliyeti kesilmekte ve paranın bu fonksiyonu eksik bırakılmaktadır. Ayrıca üreterek sattığı mallar karşılığında elde ettiği parayı başkalarının mallarını satın almada kullanmayan ve onu biriktiren kişi topluma zarar vermektedir; zira üretimle tüketim arasındaki denge ve ekonominin tabii akışı bozulmaktadır. Dolayısıyla takas ekonomisinin zorlukları ile disiplinsiz bir para ekonomisinin problemleri karşısında İslâm yine itidali seçmiş, disiplinli bir para ve mal piyasasını amaçlamıştır.

V. FAİZLE İLGİLİ BAZI TARTIŞMALAR

Haram kılındığı ittifakla kabul edilmekle birlikte bazı açılardan tartışma konusu olmuştur. Sahâbe arasındaki faiz tartışmaları tipik bir muhtelifül-hadîs konusudur. Bu hususta muhtemelen ilk ihtilâf, peşin mübâdelelerdeki fazlalığı da faiz kapsamına alan hadislerle, sahâbeden Üsâme'nin rivayet ettiği, "Faiz ancak veresiyede cereyan

eder" hadisi arasında görülmektedir. Nitekim bu hadise dayanarak Abdullah b. Abbas'ın, sahâbe ve tâbiinden bazı âlimlerin fazlalık faizini câiz gördüğü rivayet edilmişse de İbn Abbas'ın daha sonra bu görüşünden rücû ettiği kaynaklarda belirtilmektedir. Böylece faiz konusunda birinci grup hadislerin esas alınması üzerinde âdeta görüş birliği oluşmuştur (Serahsî, XII, 111-112).

Fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilâfların ağırlık noktasını ise, faizde illet konusu ve hangi malların faiz kapsamına gireceği hususu teşkil etmiştir. Faizin illeti konusunda fıkıh mezheplerinin ve İslâm hukukçularının farklı ölçüler benimsemiş olması faizin tanım ve kapsamı, faizin hangi tür mallar arasında ne şekillerde cereyan edeceği gibi hususlarda farklı görüşlerin ortaya çıkmasının temel sebebi olmuştur (yk. bk.). Bu arada diğer bazı hususlar da tartışma konusu edilmiştir.

Hayvan Ticareti. Bununla ilgili hadislerin bir kısmı hayvanın hayvanla vadeli satışına izin verirken (*el-Muvaḩḩa*², "Büyü", 63-66; Buhârî, "Büyü", 108) diğer bir kısmı bunu yasaklamıştır (İbn Mâce, "Ticârât", 56; Ebû Dâvûd, "Büyü", 15). İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre veresiye hayvan ticareti câiz olup veresiye satışı yasaklayan İbn Mâce'deki Câbir ve Semûre hadislerinin senedleri zayıftır. Buna rağmen Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel bu vadeli satışları câiz görmüşlerdir. İmam Şâfiî ise şöyle bir yorum yapmıştır: "Veresiye satışı yasaklayan hadisler, alınan hayvanla satılan hayvanın ikisinin de veresiye olması hakkındadır. Birisi peşin, diğeri veresiye olursa veresiye olan hayvan sayısı fazla da olsa bir sakınca yoktur."

Hayvanın hayvan karşılığında satışıyla ilgili bu tartışmaların ev, arsa, antika eşya gibi piyasada eş değeri bulunmayan kıymetli malların birbirleriyle vadeli mübâdelesini yakından ilgilendirdiği ileri sürülebilirse de gararlı alışverişler, hayvanların henüz doğmadan satımı, hayvanın etle mübâdelesini gibi konularda hadislerde görülen yasak ve kayıtlar dikkatle incelendiğinde hayvanın hayvanla vadeli olarak değişiminin faiz şüphesinden çok garar ve bilinmezlik sebebiyle yasaklandığı söylenebilir.

Devlet Faizi. Mezhepler baba-oğul, karı-koca ve köle-efendi gibi aralarında özel ilişki bulunan fertler arasında faizin cereyan edip etmeyeceğini tartışmışlardır (İbn Hazm, VIII, 515; Nevevî, IX, 442;

İbn Âbidîn, V, 185-186;). Bu mesele günümüzde, devletle onun vatandaşları arasında faizin cereyan edip etmeyeceği hususuyla ilgili olarak gündeme getirilmiştir (Hemşerî, s. 106-107). Bu konudaki mezhep görüşleri, bağımsız bir malî zimmete sahip özel veya tüzel kişiler arasında faizin cereyan edeceği noktasında birleşmektedir. Bundan dolayı Hanefiler, kölenin kendine ait bir malî olmadığından hareketle köle-efendi arasında faizin cereyan etmediği görüşüne karşılık baba-oğul ve karı-koca arasında faizin oluşacağını kabul ederler (Serahsî, XIV, 60). Buna göre müstakil malî zimmete sahip devletle vatandaşlar arasında faizin cereyan etmeyeceğini söylemek mümkün değildir.

Dârüharpte Faiz. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre dârüharpte müslümanla harbî arasında faiz muamelesi câizdir. Aynı şekilde Hanefî mezhebine göre fâsid kabul edilen alışveriş ve ticarî muameleler, bu arada kan, domuz ve ölü hayvan eti satmak, bahis ve kumar oynamak da câizdir. Ancak müslümanın bu işlemlerden kazançlı çıkması şarttır. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleriyle Hanefiler'den Ebû Yûsuf gibi hukukçuların çoğunluğuna göre ise müslümanların dârüharpte faizli işlemlerde bulunmaları haramdır. Zâhirî mezhebi de bu görüştedir (bk. DÂRÜLHARP).

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in müslümanın kazançlı çıkması şartıyla cevaz verdikleri harbîlerle faizli işlemlerde bugün müslümanların ne fert ne de devlet seviyesinde kazançlı oldukları söylenebilir. Birçok İslâm ülkesi kalkınabilmek için sermaye sıkıntısı çekerken zengin müslüman kişi veya devletler paralarını düşük faizle yabancı bankalara yatırmakta, fakir İslâm ülkeleri ise daha yüksek faizlerle bu ülkelerden borç almaktadırlar. Ayrıca yabancılar, müslümanlara sattıkları malların fiyatlarına onlara yaptıkları faiz ödemelerini de yansıtmaktadırlar. Müslümanların kat kat zarara uğradığı bu şartlar altında yabancılarla faizli işleme Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in itihadları da izin vermemektedir. Bu işleme cevaz verilmesi, müslümanların araya bir yabancıyı sokarak kendi aralarındaki faiz yasağını ihlâl etmelerine de sebep olabilir. Öte yandan İslâm tebliğini bütün insanlığa, bu arada esasen kendilerine de Allah'ın faizi yasaklamış bulunduğu hristiyan ve yahudilere ulaştırmakla yükümlü olan müslümanların (el-Enbiyâ 21/107;

el-Enfâl 8/39) faizden uzak kalmaları İslâm'ın ulviyet ve kutsiyetine daha uygundur.

Vade Farkı. Eski hukukçuların tartıştıkları, günümüzde de önem taşıyan vade farkı müctehidlerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilirken bunu faiz gerekçesiyle reddedenler de vardır. Vade farkını reddeden âlimler bir satış içinde iki satışı (*el-Muvaṭṭa'*, "Büyü", 72; *Müsned*, II, 174), bir satış içinde bir veya iki şartı yasaklayan hadislerle (*Müsned*, II, 179; Dârimî, "Büyü", 26; Ebû Dâvûd, "Büyü", 68) ve faiz şüphesine dayanmaktadır. Hukukçuların çoğu bir satış içinde iki şartı, "Şu malı peşin 100 liraya, vadeli 150 liraya sattım" veya, "Sana şu nu 10 ton buğday veya 15 ton arpa karşılığında sattım" şeklinde hangi fiyat üzerinde anlaşmaya varıldığı belli olmayan bir satış veya, "Senin bana evini şu fiyata satman şartıyla ben de otomobilimi sana şu fiyata sattım" tarzında gerçekleşmesi başka bir şarta bağlanan bir satış olarak ele almışlar ve bu tür akidlerin câiz olmayışını da satışın peşin mi vadeli mi veya hangi fiyattan olduğunun kesinleşmiş olmamasına bağlamışlardır (Kâsânî, V, 158; Karaman, *İslâm Hukukuna Göre Vade Farkı*, s. 31). Akid bitmeden tek fiyat üzerinde anlaşma olduğu ve satış buna göre yapıldığı takdirde belirsizlik ortadan kalkacağından satış câiz olacaktır. Buna göre vade farkı satışın câiz olmasına engel görülmemiş ve vade sebebiyle fiyatın arttırılabileceği kabul edilmiştir (Kâsânî, V, 224; Karaman, *İslâm Hukukuna Göre Vade Farkı*, s. 32). Bu çerçevede vade farkının faiz kabul edilmesinin sebebi, vadeye paralel olarak artan fiyatın karşısında bir malın bulunması, yani bedellerden birinin para, diğerinin mal olmasıdır.

Ancak Ebû Dâvûd'un rivayet ettiği, "Kim bir satış içinde iki satış yaparsa ya az olan bedeli alır yahut faiz olur" (Ebû Dâvûd, "Büyü", 53) meâlindeki hadis vade farkının faize yol açabileceği bir durumu açıklamaktadır. Şöyle ki: Vadeli satılan bir malın bedelinin vade dolduğunda ödenememesi üzerine vadenin yeniden uzatılması karşılığında fiyatın da arttırılması sonucu biri vadesi dolmuş olan ilk fiyat, diğeri de ikinci ve daha yüksek fiyat olmak üzere iki satış ortaya çıkmış olur. Hadise göre bu ikinci fiyattaki fazlalık faizdir (Şevkânî, *Neylül-evṭâr*, II, 171-173). Bunun faiz olarak görülmesi, ikinci fiyat karşısında artık bir malın değil daha önceki satıştan doğan

borcun bulunduğu gerekçesine dayanır. Paranın para karşılığında vadeli ve fazlalıklı satılması demek olan bu işlemin İslâm hukukundaki klasik anlayışa göre faiz olduğunda şüphe yoktur.

Usulüne uygun vadeli satışta vade farkının câiz olmasının başka sebepleri de vardır. Piyasada her malın ilân edilen bir fiyatı olmakla beraber genelde satışa konu olan malın fiyatı, alışverişin esasını teşkil eden icap ve kabulün üzerinde birleştiği yani tarafların anlaştığı fiyattır. Bu ise bir pazarlık sonucu ortaya çıkar ve bu arada müşteri fiyatı düşürmeye, satıcı da yükseltmeye çalışır. Fiyatın tesbitinde piyasa şartlarının yanı sıra tarafların pazarlık gücü ve ödeme şartları da etkili olur. Sonuçta müşterinin peşin ödeme ile teklif ettiği düşük fiyat nasıl mala ve aynı zamanda satıcının elde ettiği peşin kâra tekbül ediyorsa, vadeli satışta satıcının veya müşterinin teklif ettiği yüksek fiyat da aynı şekilde mala ve satıcının vadeli satış dolayısıyla karşılaştığı bazı güçlüklerle tekbül etmektedir.

Günümüzde Faiz Tartışmaları. Bugün faiz tartışmalarının çok farklı bir boyutta cereyan ettiği ve faizin tanım ve kapsamından yasaklanış amacına kadar birçok konunun tartışmaya açıldığı görülmektedir. Çağımızda faiz hususunda ortaya çıkan ilk tartışmalardan biri, Kur'an'da asıl yasaklanan faizin katlı veresiye faizi (ed'âf-ı mudâafe) olduğu iddiasıdır. Bu görüşün sahibi olan Mısırlı âlim Abdülâziz Çâviş fikrini 1908 yılında bir konferansta ortaya koydu (*el-Livâ*, 16-26 Nisan 1908; Fethi Sıdvan, *el-Ehrâm*, Haziran 1975). Sağlam bir mesnede dayanmakla birlikte Abdülâziz Çâviş'in iddiası kendinden sonra bu yöndeki birçok görüşe kaynaklık etmiştir. İsmail Hakkı İzmirli onunla aynı görüşü paylaşmış ve Kur'an'daki faiz âyetlerinin mutlak olup ed'âf-ı mudâafe âyetinin bu itlâkı sınırlandırdığını ileri sürmüştür (*Usûl-i Fıkıh Dersleri*, s. 160). Süleyman Uludağ da *İslâm'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış* adlı eserinde bu yaklaşımı esas alıp savunmaktadır (bu görüşün tenkitleri için bk. Özsoy, *Faiz ve Problemleri*, s. 274-365).

Abdülâziz Çâviş'in açtığı bu çığırın en önemli takipçisi olan Reşid Rızâ da haram olan faizin katlı birleşik faiz olduğu görüşündedir. İbn Kayyim'in "zannî faiz" dediği fazlalık faizinin ihtiyaç halinde câiz olabileceği görüşü ile, ilk zamanlar Üsâme hadisine dayanarak bu

faiz türüne izin veren İbn Abbas'ı esas alan Reşid Rızâ vadeli ve fazlalıklı bir mübâdeleye cevaz vermiştir. Böylece esas aldığı, vadeli mübâdelelere kesinlikle izin vermeyen bu görüşlere de ters düşen Reşid Rızâ, haram faizin ancak ikinci bir vadeye karşılık ilâve bir fazlalığın talep edilmesi halinde gerçekleşeceğini savunmuştur (*Tefstrü'l-menâr*, III, 113-114; IV, 124; a.mlf., *er-Ribâ*, s. 52-53, 76-77, 83; a.mlf., *Fetâvâ*, III, 608). Ancak Reşid Rızâ'nın görüşü kabul edildiği takdirde İslâm'daki haram olan faizden geriye bir şey kalmamaktadır. Zira faizle borç verenin, vade sonunda borçlu ile her defasında yeni bir akid yapıp bu akidlerdeki fazlalığı ilk fazlalık olarak değerlendirmesini önlemek mümkün değildir. Öte yandan borcunun vadesi dolan borcunu ödeyememiş olması ikinci akiddeki faizi çirkin ve haram kılıyorsa borcunun ilk akdi de böyle bir aczin zorlamasıyla yapılması halinde onun da aynı hükmü taşıması gerekir. Basit faizle mürekkep faiz arasında mahiyet itibarıyla önemli bir fark yoktur. Zira gayri meşrûluk ve çirkinlik işin aslında yani faizdedir.

Mısır'da XX. yüzyılın başında kurulan Posta Yatırım Sandığı halktan topladığı mevduata banka gibi sabit bir faiz veriyor, ancak hükümet buna faiz demekten kaçınıyordu. Halkın gerçekleşen faizleri almaması sebebiyle hükümetin isteği üzerine Mısır müftüsü Muhammed Abduh'un buna fetva verdiği iddia edilmesine rağmen Reşid Rızâ hocası Abduh'a ait böyle resmî bir fetvanın mevcut olmadığını belirtmiş; ancak hükümetin ısrarı üzerine hocasının sözlü olarak, "Bu haliyle faiz hiçbir şekilde helâl olmaz, fakat bu paraları müdârebe şirketinin esaslarına göre işletmek mümkündür" dediğini kaydetmiştir (*el-Menâr*, 5 Aralık 1903, 22 Şubat 1917; Sâmî Hasan Ahmed Hamûd, *Taṭvîrül-a'mâlî'l-maṣri-fiyye*, s. 249-251). Buna rağmen Abduh'un sözleri banka faizine cevaz vermek isteyenler tarafından ısrarla kullanılmıştır. Nitekim aynı meselenin 1951 yılında bir okuyucu tarafından kendisine sorulması üzerine Şeyh Abdülvehhâb Hallâf, benzer soruya daha önce Reşid Rızâ'nın hocası Abduh'tan naklen, "Kişinin, işletilmek ve kazançtan belirli bir pay almak üzere parasını bir başkasına vermesinin kesin olarak yasaklanan birleşik faize girmediği, sadece fakihlerin koyduğu kaidelere aykırı olduğu" cevabını verdiğini ifade etmişse de (*Mecelletü Livâ'i'l-İslâm*, s. 822) bu sözler Hallâf'ın iddia ettiği gibi Abduh'a değil tefsirinde de gö-

rüldüğü üzere Reşid Rızâ'ya aittir (*Tefst-rû'l-menâr*, III, 116). Posta Yatırım San-dığı'nın verdiği faizin mudârebe kârı ol-duğunu ileri süren ve Reşid Rızâ'ya ait bulunduğunu anlaşılan bu fetvalar (*el-Eh-râm*, 16, 23, 30 Mayıs 1975; Sâmî Hasan Ahmed Hamûd, *Taṭvirü'l-a'câli'l-maṣriflye*, s. 229-230, dipnot), bugünkü banka faizlerinin de mudârebe kârı olabileceği iddiasında mesnet olarak kullanılmakta-dır. Şüphesiz ki bankaların bir mudârebe şirketi şeklinde değerlendirilmesi müm-kün değildir. Zira bankaların faizi önce-den sabit bir miktar olarak belirlenmiş-ken mudârebeye kârın oran üzerinden paylaşılması söz konusudur (bk. MUDÂ-REBE). 1951 yılında Paris'te düzenlenen İslâm Hukuku Konferansı'na katılan Ma'rûf Devâlîbî'ye göre haram faiz, ancak ribâcîların fakirleri istismar edip yük-sek faizle onları ezdikleri tüketim kre-dilerinde söz konusudur. İktisadî şartla-rın değişip şirketlerin yaygınlaştığı gü-nümüzde ise kredilerin çoğu üretim kre-disidir. Şartlardaki bu değişme hüküm-lerin de değişmesini gerekli kılmakta-dır. Bundan dolayı mâkul olması kay-dıyla üretim ödöncüne izin verilmelidir. Bu hükmü zaruret ve kamu maslahatını özel maslahata tercih esası üzerine bi-na etmek mümkündür (Senhûrî, III, 259-260). 9 Mayıs 1975'te *el-Ehrâm* gazete-sinde yayımlanan görüşleriyle Şeyh Ab-dülcelîl İsâ da Devâlîbî'ye katılmıştır.

Şartların değiştiği görüşü tarihî açıdan doğrulanmamış olup tamamen aksi bir durum söz konusudur. Ayrıca Kur'an'ın üretim kredisini değil tüketim kredisini yasakladığı iddiası ne tarihî gerçeklerle ne de Kur'an'ın faiz anlayışıyla bağda-şabilir. Zira Kur'an'ın yasaklaması sıra-sında Araplar'ın kullandıkları krediler esas itibarıyla ticarî amaçlıydı. Geçimleri ticarete dayanan Kureys ileri gelenleri İranlılar, Habeşliler ve Yemen'deki Him-yerîler'le ticaret antlaşmaları yapmışlar-dı (Ali Ahmed es-Sâlûs, *Hükmü vedâ'i'l-bünûk*, s. 14). Bunlara dayanarak ülkeler arasında büyük ticaret kervanları düzen-liyor ve ticaretin finansmanını çoğunlukla faizli kredilerle sağlıyorlardı. Ziraata el-verişsiz bir vadi olan Mekke çok canlı bir ticarî hayata sahipti ve borsa simsarları, komisyoncularla bankerler için elverişli bir yer durumundaydı. Kervanların yol-larda geçirdiği tehlikeler, yabancı para-lardan oluşan para piyasasında spekü-latif faaliyetlere imkân sağlıyordu (Mu-hammed Akram Khan, s. 40-41). Hz. Pey-gamber'in amcası Abbas bu bankerler-

den biriydi. Resûl-i Ekrem Vedâ hutbe-sinde Abbas'ın faiz alacaklarını da kaldı-rdığına göre İslâm'ın faiz yasağı kesin olarak ticarî faizleri de içine almaktadır. Diğer taraftan tüketim amaçlı ödünce, ih-tiyaçların çoğaldığı günümüzde insanla-rın eskisinden çok daha fazla ihtiyacı ol-duğu açıktır. Şu halde şartların değiştiği iddiası, günümüzde tüketim ödöncüne ih-tiyacın eskisinden daha fazla olması aç-sından doğrudur. Buna göre faiz yasağı-na bugün daha çok ihtiyaç var demektir.

Öte yandan kredilerin üretim kredi-si-tüketim kredisi şeklinde ayrılması da gerçekçi değildir. Bir kredi hem üretim-de hem tüketimde kullanılabilir. Ayrıca her tüketim ödöncü borçluyu ezmeye-ceği gibi her üretim ödöncü de ekono-mik açıdan üretken olmayabilir. Tarihî, ekonomik ve sosyal gerçekler İslâm'da-ki faiz yasağının bütün faizli kredileri içine aldığını göstermektedir. Nitekim Abdürrezzâk es-Senhûrî, üretim kredi-siyle tüketim kredisinin birbirinden ay-rılmasını mümkün görmediği için ya büt-tün ödünçlerdeki faize izin verilmesi ya da hepsinin yasaklanması gerektiğini savunmuştur.

Faiz, haram kılınmasındaki temel un-sur her hâlükârda sebebiyet verdiği, önü-ne geçilmesi mümkün olmayan haksız-lık olduğuna göre ya alanı veya vereni kaçınılmaz bir şekilde zarara uğratacak-tır. Nitekim eskiden faizli krediyi zayıf-lar kullanıyor ve bundan dolayı eziliyor-du. Bugün de güçlü kuruluşlar halktan düşük faizle topladıkları sermayelerle büyük kârlar elde etmekte ve ürettikle-ri mal ve hizmetlere bu kredi maliyet-lelerini yansıtarak ödedikleri faizleri de halktan geri almaktadırlar. Burada ezi-len ve kredi sisteminden zararlı çıkan yine halk kitleleri olmaktadır.

Devâlîbî ve Şeyh Abdülcelîl İsâ'nın gö-rüşlerini zaruret ve maslahat esaslarına dayandırmaları isabetli değildir. Çün-kü zaruret, kişinin temel haklarını ciddi ölçüde tehdit eden bir haldir ve bu du-rumda ancak ferdî ve geçici olaylarda söz konusu olup toplum düzeninin büt-tününde sürekli şekilde görülmez. Baş-ka çaresi kalmayan borçlu için faiz za-ruret hali çerçevesinde câiz görülse bile bunu alacaklı hakkında düşünmek müm-kün değildir. Olağan üstü durumlarda kabul edilebilecek zaruret halleri üzeri-ne dâimî ve genel hükümler bina edile-mez. Zaruretin gerçekleşmiş sayılabil-mesi için başka çarenin bulunmaması şart olduğuna göre müslümanların ön-

celikle meşrû yollara başvurmaları ve fa-ize alternatif sistemler geliştirmeleri ge-rekmektedir.

Faizde hukuken maslahat olduğunu söyleyebilmek için hakkında onu yasak-layan nasların bulunmaması gerekir. Hal-buki faize dair birçok âyet ve hadis mev-cut olup kesin şekilde yasaklandığı bi-linmektedir. Faizde iki taraftan biri le-hine veya fertlerden bir kısmı adına mev-cut olan maslahat ise umurun masla-hatı sebebiyle geçersiz sayılmıştır.

Pakistanlı âlim Fazlurrahman ilk akid-deki fazlalığın faiz olmayacağını söyle-yerek Reşid Rızâ'ya tâbi olmuştur. Zeyd b. Eslem'in, "Câhiliye döneminde ribâ uygulaması şöyle olurdu: Bir kişide va-deli alacağı olan kimse vade dolunca borçlusuna, 'Ödüyör musun, yoksa art-tırıyör musun?' derdi. Verirse alır; ver-mezse borçlu borcun miktarını arttırır, alacaklı da vadeyi uzatırdı" (*el-Muvaṭṭa'ta*, "Büyû", 39) şeklindeki rivayetini ve ed'âf-ı mudâafe âyetini esas alan Faz-lurrahman, bu rivayette sözü edilen va-deli ilk alacağı faizli alacak olarak de-ğerlendirip şöyle demektedir: "Bu ilk fa-iz haram değildir. Haram olan faiz, belli bir vade ile faiz karşılığında verilen pa-ranın, vade dolunca borçlunun ödeyeme-mesi üzerine ödenmesi zor bir artış kar-sılığında vadesinin uzatılması halinde söz konusu olur. Sonra borç ekseriyet-le ödenemeyecek miktarlara ulaşır" (*ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, s. 7).

Fazlurrahman ayrıca hayvanın hayvan karşılığında vadeli ve fazlalıklı olarak satılmasına izin veren hadislerle (*el-Muvaṭṭa'ta*, "Büyû", 63-66; Buhârî, "Büyû", 108) hüsn-i kazâyı (borcunu isteyerek ve şart kılmağsızın fazlasıyla ödeme) câiz gören hadisleri (Müslim, "Müsâkât", 119) ilk akid-deki fazlalığın cevazına delil olarak gös-termekte ve bunların, menfaat sağlayan her ödöncün faiz olduğunu bildiren ha-disin sıhhatini de büyük ölçüde gölgele-diğini ileri sürmektedir (*ed-Dirâsâtü'l-İs-lâmiyye*, s. 17-18, 23-24, 28-29). Halbuki hayvanda faiz cereyan etmezken diğer eşyada faizin gerçekleşmesinin sebebi birincinin kıyemî, ikincinin mislî mal ol-masıdır. Mislî malların mübâdelesinde bedellerin birbiriyle karşılaştırılması ha-linde aralarında miktar olarak ölçülebi-len birim farklılıkları tesbit edilebilir ve fazla veya az olan bu miktar faiz ilişki-sine esas teşkil eder. Fakat hayvan vb. kıyemî malların arasındaki değer far-kı objektif olarak değil ancak tarafların sübjektif hükümlerine göre tesbit edi-

lir. Bundan dolayı kıyemî malların peşin mübâdelelerinde hiçbir şekilde faiz cereyan etmezken vadeli mübâdelelerinde cereyan edip etmediği ihtilâfıdır.

Hüsn-i kazâ (hüsn-i edâ) hadislerde teşvik edilmekle birlikte kesinlikle faize mesnet olmamalıdır. Zira faiz şart kılınmış bir fazlalık olup müeyyidesi vardır ve borçlunun üzerine bir vazifedir; hüsn-i kazâ ise zorunlu değildir. Nitekim Abdullah b. Ömer bir kişiden ödünç dirhem almış, daha sonra fazlasıyla ödemişti. Borç veren kişi, "Bu benim sana verdiğimden fazladır" deyince de, "Biliyorum, fakat gönlüm böyle istedi" cevabını vermiştir (*el-Muvaṭṭaʿ*, "Büyû", 90).

"Menfaat sağlayan her ödünç faizdir" meâlindeki hadise gelince, bu hadis rivayet ve hadis tekniği bakımından sahih olmasa bile mâna yönünden doğrudur. Çünkü şart kılındığı takdirde bir ödünçün sağlayacağı menfaatin faiz olduğu açıktır. Nitekim Ebû Bekir el-Cesâs, Câhiliye faizinin belli bir fazlalığın şart koşulduğu vadeli ödünç olduğunu ve bu fazlalığın vadeye karşılık tutulduğunu ifade etmektedir (*Aḥkâmü'l-Kurʾân*, I, 467). Bir kişi Abdullah b. Ömer'e geleerek, "Bir adama ödünç verdim ve verdiğimden daha fazlasını şart koştum, ne dersiniz?" diye sormuş, İbn Ömer de, "Bu faizdir" cevabını vermiştir (*el-Muvaṭṭaʿ*, "Büyû", 92). Yine Abdullah b. Ömer, "Borç veren kişi bu borcun geri ödemesinden başka bir şey şart koymasın" demiştir (*a.e.*, "Büyû", 93). Abdullah b. Mes'ûd'un da şöyle dediği rivayet edilir: "Borç veren kimse verdiğinden daha fazlasını şart koymasın. Bu fazlalık bir tutam ot bile olsa faizdir" (*a.e.*, "Büyû", 94).

Abdürrezzâk es-Senhûrî'ye göre faizin istisnasız her çeşidi haram kılınmakla birlikte Kur'an'da esas olarak yasaklanması hedeflenen türü bugün mürekkep faiz denilen, sermayenin birkaç yılda katlandığı Câhiliye ribâsıdır. Faizin diğer şekilleri ise temel hedef olarak değil asıl faize giden yolları kesmek için yasaklanmıştır. Haram olmakla birlikte bunlar istisnâî hallerde câiz görülebilir. Bugün birçok ülkede hâkim olan kapitalist ekonomik düzende umumi bir sermaye ihtiyacı söz konusu olup bunu temin etmenin birinci yolu ödünce başvurmaktır. Bu ihtiyaç devam ettikçe kanunun çizdiği sınırlar içinde mâkul bir faiz istisnâî olarak câiz görülebilir. Bu düzenin değişmesi, dolayısıyla ihtiyacın ortadan kalkması halinde bu faiz de ha-

ram olur (Senhûrî, *Meşâdirü'l-haḥ*, III, 241-244).

Senhûrî'nin ileri sürdüğü ihtiyaç gerekçesi basit faizin câiz görülmesini yeterince açıklamaktan uzaktır. Esasen basit faizle katlı faiz arasında yakın ilişki vardır; çünkü sonuçta katlı faiz de basit faize dayanmaktadır. Ayrıca ihtiyaç hali de faizi câiz kılmaz; zira Câhiliye toplumunda da ribâ ticaret için vazgeçilmez bir ihtiyaçtı. Diğer taraftan kapitalist sistem içinde bile olsa sermaye temini sadece faizli ödünçlerle olmaktadır. Meselâ Amerika Birleşik Devletleri'nde 1980 yılında 299,1 milyar dolarlık yatırımın sadece 28,2 milyarlık kısmı faizli kredi yoluyla gerçekleştirilmiştir (Sâlih b. Abdurrahman el-Husayn, XXXV [1412], s. 125).

Ekonomik bir araç olarak kabul edildikten sonra faize kanunî bir sınır getirilmesi fazla bir anlam ifade etmez. Çünkü arz-talep dengesinin bu sınırın üzerinde oluşması halinde sınırlamanın pratik bir değeri kalmamaktadır. Bu durumda görünüşte kanunî faizden, fakat esasta piyasa fiyatından işlemler yürütülür. Nitekim Ortaçağ'lardan beri İngiltere'de ve daha sonra Amerika Birleşik Devletleri'nde faize getirilen kanunî sınırlamalar istenilen sonucu vermemiştir (Noor-zoy, XIV/1, s. 8). Hristiyan dünyasında asırlar süren bu düzenlemelerin uzun tekâmül süreci sonunda bugün geleneksel sınırlamacı görüşün yerini ödünçlerin serbest piyasada fiyatlandırılmasını savunan ekonomik görüşün almış olduğu görülmektedir.

Faizin yasaklanması halinde onun el altından yine hükmünü icra edeceği, alternatif metotlar geliştirip insanları buna hazırlamadan faizi kaldırmanın yalnız şeklen bir yasaklama olacağı ileri sürülmektedir. Bu metotların geliştirilmesi halinde ise faiz haddinin yerini kâr haddinin alacağı ve kâr haddinin, kaynakların verimli alanlara tahsisi ve sermaye birikimi gibi bütün ekonomik fonksiyonları, faizin sebep olduğu istikrarsızlık ve gelir dağılımı dengesizliği gibi sıkıntılara meydan vermeden görebileceği savunulmaktadır (ayrıntılı bilgi için bk. Chapra, *The American Journal*, I/2, s. 23-40).

Faizle İlgili Milletlerarası Kararlar. Banka faizleriyle ilgili olarak 1975 yılında Kahire'de toplanan ve İslâm hukukçularıyla birlikte diğer hukukçu, iktisatçı ve mütefekkirlerin de katıldığı II. İslâm Araştırmaları Kongresi'nde, ödünç tür-

leri üzerine tahakkuk ettirilen her çeşit faizin haram olduğu ve bu konuda tüketim kredisizle üretim kredisiz arasında bir fark bulunmadığı gibi faizin aزیyla çoğu arasında da fark olmadığı, faizli kredinin her çeşidinin Kur'an ve Sünnet'in yasakladığı haram kapsamına girdiği, ihtiyaç ve zaruretin faiz almayı câiz kılmayacağı, aynı şekilde faizli kredi almanın da haram olduğu ve bunu ancak zaruret halinin câiz kılabileceği, faizle ilgili olmadıkça cârî hesap, çek bozdurma, kredi mektubu gibi işlemlerin câiz olup bunlardan alınan komisyonun faiz sayılmayacağı, vadeli hesapların, açılan faizli kredilerin ve faiz karşılığında verilen diğer kredi türlerinin haram olduğu-na karar verilmiştir.

20-22 Mayıs 1979'da Birleşik Arap Emirlikleri'nin Dübey şehrinde yapılan I. İslâm Bankası Kongresi'nde İslâm ülkelerine, bankalarını İslâm bankacılığı prensiplerine göre kurmaya yönelmeleri ve bu konuda müteşebbislere her türlü kolaylığı göstermeleri, aralarındaki ticarî mübâdeleleri İslâmî prensiplere uygun olarak doğrudan yapmaları çağrısında bulunulmuştur.

23 Mart 1983 tarihinde toplanan II. İslâm Bankası Kongresi faizin şer'an haram olduğunu teyit etmiş ve müslümanlara paralarını İslâmî banka ve şirketlere yatırmalarını, yabancı ülkelerdeki bankalara yatırılan paraların getirdiği faizi o bankalarda bırakmayıp müslümanların amme hizmetlerinde kullanmak suretiyle bu gayri meşrû kazançtan kurtulmalarını tavsiye etmiş ve meşrû imkânlar varken faizli kuruluşlara para yatırmayı da haram olarak değerlendirmiştir.

25 Ekim 1985'te yapılan III. İslâm Bankası Kongresi'ndeki ulemâ meclisinin fetvalarında İslâm bankalarının kurulmasının şer'î bir zaruret, ümmetin temel maslahatlarından biri ve farz-ı kifâye olduğu, mevcut bankalarla şer'an mahzurlu işlem yapmanın haram bulunduğu, İslâm bankalarıyla iş yapmanın müslümanların görevi sayıldığı, bu imkânı bulanların yurt içinde ve dışında bankalarla iş yapmalarının haram olduğu, faiz yoluyla elde edilen her kazancın şer'an haram kılındığı, müslümanın bu kazancı kendisi ve bakmakla yükümlü olduğu kimseler için kullanmasının câiz olmadığı, böyle bir kazancı okul, hastahane gibi kamu hizmeti veren kurumlara sadaka olarak değil haramdan temizlenmek amacıyla vermeleri gerektiği belir-

tilmiştir. Bu arada İslâm ülkelerindeki sorumlular ve banka yetkilileri Allah'ın, "Eğer müminseniz mevcut faiz alacaklarınızı terkedin" (el-Bakara 2/278) emrinde bankalarını faizden arındırma yarışına davet edilmiştir (bu konudaki milletlerarası kongreler, alınan karar ve fetvalar için bk. Ali Ahmed es-Sâlûs, *el-Mu'âmelâtü'l-mâliyyetü'l-mu'âşıra*, s. 223 vd., 403-406; Ahmed Bâzi' el-Yâsîn, III/3, s. 1821-1825).

Faizsiz Ekonomi ve Banka. İslâm ülkeleri, özellikle XIX ve XX. yüzyıllarda faize dayalı kapitalist-Batı ekonomisinin gerek doktrin gerekse uygulama ve kurumlaşma açısından ağır tesiri altında kaldığından çok defa bu ülkelerde faizsiz bir ekonominin mümkün olmayacağı, faizle çalışan bankaların iktisadî hayatta önemli bir role sahip olduğu iddiası gündeme gelmekte ve bu kanaat zaman zaman bazı müslüman iktisatçı ve düşünürleri de etkisi altına almaktadır. Fakat bu görüşün tarihî ve halihazır uygulama örnekleriyle çeliştiği açıktır. Faizin ekonominin vazgeçilmez bir şartı olduğu iddiası sadece kapitalist - liberal ekonomi için kısmen geçerli olabilir. Çünkü kapitalist ekonomi içinde de kâr-zarar ortaklığı esasına dayalı bir şekilde tasarrufun teşvikî, sermaye birikimi ve kredi kullandırılması mümkündür. Ayrıca sosyalist ekonomi de faizi öngörmemektedir. Bugün başta Pakistan, İran, Suudi Arabistan olmak üzere bazı İslâm ülkelerinin ekonomilerini faizden arındırmaları ve birçok İslâm ülkesinin bu alanda giderek mesafe alması, faizin ekonominin vazgeçilmez şartı olduğu iddiasını fiilen de çürütmektedir. Ancak bütün alt yapısı ve kurumları faize dayalı kapitalist ekonomiye göre şekillenmiş, fertleri bu yönde eğitilmiş ve şartlandırılmış toplumlarda faizsiz ekonomiye geçmenin zorluğu da ortadadır. Bundan dolayı öncelikle fertlerin İslâm inanç, ahlâk ve düşüncesiyle yetişmiş olması, faizsiz ekonomiye geçiş yönünde ciddi azim, talep ve girişimlerin bulunması gerekir. İslâm toplumlarında faizin tamamen devre dışı bırakılabilmesi için sermaye birikimini ve yatırımlara kaynak teminini sağlayacak ve tasarrufları değerlendirecek olan alternatif faizsiz modellerin geliştirilmesi zorunludur.

Tasarrufların sermaye birikimine ve yatırıma dönüştürülmesi, sermayeye üretim ve kârdan pay verilmesi ve yatırımlar için kredi temininin tek yolu şüphesiz ki faiz değildir. Ancak bütün bunlar

için alternatif faizsiz kurum ve modeller geliştirilemediğinden müslüman toplumlarda faiz sisteminin giderek güçlendiği, âdeta istemeyerek de olsa kabullenilme aşamasına gelindiği de bir gerçektir. Bu olumsuz gelişmeler sonucudur ki İslâm dünyasında özellikle XX. yüzyılın ortalarından itibaren faizsiz ekonomik model arayışları hızlanmış, sermaye sahibiyle yatırımcıyı kâr ve zarar ortaklığı esasına göre bir araya getiren aracı kurumların nasıl oluşturulabileceği, ayrıca faizsiz sermaye birikimi ve faizsiz kredi gibi ekonomik konular İslâm iktisatçıları arasında tartışılmaya başlanmıştır. İslâm ülkelerinde çeyrek asırlık geçmişi bulunan faizsiz banka veya İslâm bankası uygulamaları bu çabaların sonucudur. 1963 yılında Ahmed Neccâr'ın öncülüğünde Mısır'da kurulan ve birkaç yıl uygulamada kalan faizsiz banka örneği, 1974'te İslâm Konferansı Teşkilâtı'na dahil kırktan fazla müslüman ülkenin ortaklığıyla kurulan İslâm Kalkınma Bankası bu yönde atılmış ciddi adımlardır. Bugün birçok İslâm ülkesinde faaliyet gösteren özel finans kurumları ve faizsiz bankalar meşrû ölçüler içinde kalmaları, dolaylı yoldan da olsa faizli işlemler yapmamaları şartıyla bu olumlu adımların devamı sayılabilir. Mısır, Ürdün, bazı Körfez ülkeleri gibi İslâm ülkelerinde bu kurumlar özel bir hukukî statü içinde yasallaştırılmış ve kendilerine birtakım imtiyazlar tanımıştır. Üç yıllık geçiş döneminden sonra faizsiz ekonomiyi uygulamaya başlayan Pakistan'da ve İran'da ise sadece bu tür kurum ve bankalar faaliyet gösterebilmektedir. Özel finans kurumları ve faizsiz bankaların faize dayalı ekonominin boşluklarından, enflasyonun olumsuz sonuçlarından veya vade farkıyla ilgili yerleşik ticarî uygulamalardan geniş ölçüde faydalanmakta olduğu, bu yüzden faizli ekonomiden tamamıyla ayrı düşünülmeceği görüşleri de mevcut olmakla birlikte bu kurumların topladıkları tasarrufları klasik fıkıh literatüründe yer alan ve kural olarak meşrû görülen murâbaha, mudârebe, müşâreke ve icar usulüyle nemâlandirdikleri göz önüne alındığında yaptıkları işlemlerin prensip itibarıyla faizli işlem sayılmaması gerekir. Murâbaha, vade farkıyla alım satım esasına dayanan üretim desteği sağlama usulüdür. Mudârebe ve müşâreke, emek-sermaye ortaklığı, kâr ve zarara katılım, icar ise finansal kiralama usulüdür. Bu kurumların toplumun iktisadî gelişmesinde ak-

tif rol oynayacak kalıcı yatırımlara, üretim ve ticarete yönelebilmesi ise tasarruf sahiplerinin beklenti ve güvenleriyle de ilgili bir konudur. Çünkü tasarruf sahiplerinin kısa dönemde ve yüksek gelir elde etme beklentileri, uzun vadede gelir sağlayacak köklü yatırımlara gidilmesine pek imkân vermemektedir. Faizsiz finans kurumlarının, faize dayalı sistemle yabancı ülke paralarının enflasyona karşı sağladığı güvencenin ikileminde sıkışık kalan günümüz insanı için alternatif bir çözüm getirdiği ve bu yönde gösterilecek çabaların sonucunda kurulacak faizsiz ekonomik model için de önemli bir başlangıç teşkil ettiği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "rbv" md.; *el-Muvatta'*, "Büyü", 34-35, 39, 60, 63-66, 72, 80-82, 90, 92, 93, 94; *Müsned*, I, 395, 424; II, 71, 109, 174, 175, 177, 179, 205; V, 200, 202, 204, 206, 208, 209, 573; Dârimî, "Büyü", 26; Buhârî, "Büyü", 74-82, 108, "Talâk", 51, "Libâs", 86, 89, "Menâkıbü'l-enşâr", 19; Müslim, "Müsâkât", 75, 76, 79-104, 105-106, 119, "Hac", 147; İbn Mâce, "Ticârât", 33, 49, 50, 56, 58, "Menâsik", 84; Ebû Dâvûd, "Büyü", 4, 5, 11, 15, 16, 53, 68, 69, "Menâsik", 56; Tirmizî, "Büyü", 18, 23, "Tefsîr", 18; Nesâî, "Büyü", 49, 50, 70-73, "Talâk", 13; Şâfiî, *el-Üm*, VII, 326; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 205-206; Belâzürî, *Fütah* (Rıdvân), s. 456; Sahnûn, *el-Müdevvene*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), III, 395-399; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III, 70-71; XXI, 29-31; a.e., *Kahire*, ts. (Dârü'l-Maârif), VI, 7-23; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, İstanbul 1335, I, 464-469; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 350; VI, 28; İbn Hazm, *el-Muhalâ*, Beyrut, ts., VIII, 515; Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1982, X, 28, 95; XII, 111-112; XIV, 56-57, 60; XVI, 36; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 111-128; Fahreddin er-Râzî, *Me-fâtihu'l-ğayb*, VII, 84-105; Kâsânî, *Bedâ'î'* (nşr. Zekeriyâ Ali Yûsufi), Kahire, ts., V, 158, 224; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Kahire 1367, IV, 39; Kurtubî, *el-Câmi'*, III, 347-370; Nevevî, *Mecmû'*, IX, 442-445; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, İstanbul 1324, I, 585; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, XIX, 284; XXX, 472; İbn Cüzey, *Kitâbü'l-Kavâninü'l-fıkhiyye*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Fikr), s. 214-220; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, II, 136-143; III, 371; İbn Hâcer, *el-Metâlibü'l-âliye*, I, 411; İbnü'l-Hümâm, *Fet-hu'l-kadîr*, Kahire, ts. (el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-kübrâ), V, 274; VI, 178; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 125; Şevkânî, *Neglü'l-eutâr*, I, 381; II, 171-173; V, 202-220; a.mlf., *Fet-hu'l-kadîr*, III, 227; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr* (Kahire), V, 161-187, 272-281; Merginânî, *el-Hidâye*, Kahire 1937, III, 61-66, 81-86, 107; Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, XXI, 45; Elmalılı, *Hak Dini*, II, 949-976; Reşid Rızâ, *Tefsîrül-menâr*, III, 113-114, 116; IV, 124; a.mlf., *er-Ribâ ve'l-mu'âmelât fi'l-İslâm*, Kahire 1906; a.mlf., *Fetâvâ*, Beyrut 1970, III, 608; İsmail Hakkı İzmirli, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul 1329, s. 160; F. Neumark, *İktisadî Düşünce Tarihi* (trc. Ahmet Ali Özeken), İstanbul 1943, s. 28, 30, 336; J. A. Schumpeter, *Economic Doctrine and Method*, London 1954, s. 28, 58-59, 147, 198-199; Senhûrî, *Meşâdirü'l-hak*, III, 227-249, 259-260 vd.; J. M. Key-

nes, *The General Theory of Employment Interest and Money*, London 1957; Bilmen, *Kamus*, VI, 104-111; Hasan Zeme — Muhammed Fâruk, *Faiz Tarihi ve İslâm* (trc. Osman Şekerci), İstanbul 1968, s. 7-41; Anwar İqbal Qureshi, *Faiz Nazariyesi ve İslâm* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1972, s. 31-224; Mahmûd Ahmed, *İslâm İktisadı* (trc. Yusuf Ziya Kavakcı), İstanbul 1975, s. 33-60; M. Cevâd Mağniyye, *Fıkhü'l-İmâm Ca'fer eş-Şâdiq*, Beyrut 1975, III, 265-266; Sâmî Hasan Ahmed Hamûd, *Tahtü'r-ü'l-a'mâlî'l-maşriyye bi-mâ yettefikü ve ş-şer'atü'l-İslâmiyye*, Kahire 1976; a.mlf., *Islamic Banking*, London 1985, s. 47-140; Mohammad Uzair, *Interest-Free Banking*, Karachi 1978; M. Bâkir Sadr, *İslâm Ekonomî Doktrini* (trc. Mehmet Keskin — Sadettin Ergün), İstanbul 1978, I, 598-614; a.mlf., *el-Benk ellâ ribeü' fi'l-İslâm*, Küveyt, ts. (Mektebetü Câmîi'n-nakî), s. 173; a.mlf., *İktisâdünâ* [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü't-Taâruf), s. 575-632, 625-639; Erol Zeytinoglu, "İslâm'da ve Diğer Sistemlerde Faiz", *Para, Faiz ve İslâm*, İstanbul 1978, s. 91-116; a.mlf., *Ekonomik Doktrinler*, İstanbul 1980, s. 8, 10, 39, 73; Abdülaziz Bayındır, "İslâm'da Faiz Mefhumu ve Unsurları", *Para, Faiz ve İslâm*, İstanbul 1978, s. 117-159; Sabri Orman, "Modern İktisat Literatüründe Para, Kredi ve Faiz", a.e., s. 62-68; Hüner Şencan, "Günümüzde Banka, Faiz-Kredi Sorunları ve Müslümanca Tutum Arayışları", a.e., s. 225-230; Mehmet Erkal, "Madenî Para, Banknot ve Kâğıt Para Mübadelesinde Faiz", a.e., s. 172-182; Hamdi Döndüren, "Para, Kredi, Faiz ve Enflasyon İlişkileri", a.e., s. 193-200; Süleyman Uludağ, *İslâm'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış*, İstanbul 1979; P. A. Samuelson, *Economics*, New York 1980, s. 49, 260-262, 563; M. A. Mannan, *İslâm Ekonomisi Teori ve Pratik* (trc. Bahri Zengin — Tefvik Ömeroğlu), İstanbul 1980, s. 224-251, 283-285, 309-316; Ahmed Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, İstanbul 1982, s. 163-173; Feridun Ergin, *Para ve Faiz Teorileri*, İstanbul 1983, s. 126-174; Muhammad Akram Khan, *Issues in Islamic Economics*, Lahore 1983, s. 38-68; M. Zeki Abdülber, *er-Ribâ ve eklü'l-mâl bi'l-bâtil*, Küveyt 1986, s. 11-83; Karaman, *İslâm Hukuku*, II, 200-292; a.mlf., "Alışverişte Vade Farkı", *İslâm Hukuku'na Göre Vade Farkı ve Kâr Haddi*, İstanbul 1987, s. 13-40, 48-58; M. Umar Chapra, *Towards A Just Monetary System*, Leicester 1986, s. 55-66, 236-246; a.mlf., "The Prohibition of Riba in Islam: An Evaluation of Some Objections", *The American Journal of Islamic Studies*, I/2, Herndon 1984, s. 23-40; Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, Beyrut 1985, I, 317-333, 472-473; Selman Başaran, *Bütün Yönleriyle Faiz Hadisleri*, Bursa 1986, s. 25-96; İsmail Özsoy, *Türkiye'de Özel Finans Kurumları ve İslâm Bankacılığı*, İstanbul 1987, s. 37-39, 58-60, 80-90; a.mlf., *Faiz ve Problemleri*, İzmir 1993; Ali Ahmed es-Sâilûs, *el-Mu'âmelâtü'l-mâliyyetü'l-mu'âşıra*, Küveyt 1987; a.mlf., *Hükümü vedâ'i'î'l-bünûk ve şehâdâtü'l-istisnâ' fi'l-fıkhü'l-İslâmî*, Kahire, ts. (el-İttihâdü'd-Devlî), s. 7-61; Abdülazim İslahi, *Economic Concepts of Ibn Taimiyah*, Leicester 1988, s. 123-139; Mahmûd Ebû Süüd, "Para, Faiz ve Mudâraba" (trc. Emin Ertürk), *İslâm İktisadî Araştırmaları*, İstanbul 1988, s. 55-59; Semir el-Hüdaybî, *Naḥve iktisâd İslâmî*, Kahire 1988, s. 31-84; Shaikh Mahmud Ahmad, *Towards Interest-Free Banking*, Lahore 1989, s. 13-40; Abdülaziz Bayındır, "Osmanlılar'da Nazarî ve Tatbikî Olarak Faiz", *İslâm Ekonomisinde Finansman Meseleleri*, İstanbul 1992, s. 139, 317-352; İbrahim Kanyılmaz, "İslâmiyet ve Finansman Teorisi", a.e., s. 57-76; Beşir Gözübenli, "İslâm'da Faiz Yasağı ve Paralı Ekonomi", a.e., s. 78-120; Mustafa Baktır, "İslâm Hukukunda Zarûret Hali ve Faiz", a.e., s. 122-150; Hamdi Döndüren, "İslâm Ekonomisinde Faiz ve Finansman Kaynakları", a.e., s. 155-180; İlhan Uludağ, "Uluslararası Sistem İçinde İslâm Bankacılığı", a.e., s. 421-431; Vehbi Süleyman Gaveci, *Maḳâlât fi'r-ribâ ve'l-fâ'idetü'l-maşriyye*, Beyrut 1992, s. 22-114; Muhammed Ebû Zehre, *Buḥûş fi'r-ribâ*, Kahire, ts. (Dârü'l-Fikrî'l-Arabî), s. 3-59; a.mlf., *Taḥrîmü'r-ribâ tanẓîm iktisâdî*, Küveyt, ts. (Mektebetü'l-Menân); Ali Hafîf, *Aḥkâmü'l-mu'âmelâtü's-şer'iyye*, Küveyt, ts. (Dârü'l-Fikrî'l-Arabî), s. 380-382; Fazlurrahman, "er-Ribâ ve'r-ribḥ", *ed-Dîrâsâtü'l-İslâmiyye*, I/1, Karachi 1965, s. 3-42; Neşet Çağatay, "Ribâ and Interest Concept and Banking in the Ottoman Empire", *St. I, XXXII* (1970), s. 53-68; Mustafa Abdullah Hemşerî, *el-A'mâlü'l-maşriyye ve'l-İslâm*, Kahire 1973; Sâlih b. Fevzân el-Fevzân, "er-Ribâ", *Advâ'u's-şer'a*, X/3, Riyad 1399, s. 235-274; Mecdî Abdülfettâh Süleyman, "el-Fâ'idetü'l-maşriyye fi mîzânî's-şer'atü'l-İslâmiyye", *ME*, LI/1 (1981), s. 64-78; M. Siddiq Noorzooy, "Islamic Laws on Riba (Interest) and Their Economic Implications", *IJMES*, XIV/1 (1982), s. 3-17; Şevki Ahmed Dünyâ, "Belî'l-fâ'idetü'l-maşriyye mine'r-ribâ'n-nesi'e", *Mecelletü'l-Buḥûşü'l-İslâmiyye*, XVIII, Riyad 1407, s. 163-209; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, "el-Maşa'rif ve vedâ'i'u-hâ ve fevâ'idühâ", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-fıkhî*, I/1, Mekke 1987, s. 81-98; M. Abdülvehid Gânim, "Taḥrîmü'r-ribâ fi'l-Kur'ân ve's-sünne", a.e., I/1 (1987), s. 99-115; Abdülvehhâb Hallâf, "Ribâ", *Mecelletü Livâ'i'l-İslâm*, Kahire 1951, IV/11, s. 822-827; IV/12, s. 903-909; Neziḥ Hammâd, "et-Te'âmül bi'r-ribâ beyne'l-müslimîn ve gayri'l-müslimîn", *Mecelletü's-Şer'a ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye*, sy. 9, Küveyt 1987, s. 223-260; Muhammed Abduh Ömer, "Aḥkâmü'n-nükûdî'l-varâkiyye ve taḡyîri kıymetü'l-ümle fi nazari's-şer'atü'l-İslâmiyye", *Mecelletü Mecma'i'l-fıkhî'l-İslâmî*, III/3, Mekke 1987, s. 1770-1806; Ahmed Bâzi el-Yâsîn, "er-Ribâ", a.e., III/3 (1987), s. 1819-1832; A. S. Mikailu, "On the Prohibition of Riba (Interest) and Its Implications for Optimum Economic Performance", *HI*, XII/1 (1989), s. 57-65; M. Abdullah Dirâz, "er-Ribâ fi nazari'l-kânûnî'l-İslâmî", *Risâletü'l-İslâm*, II/49, Kahire 1991, s. 63-84; M. Fahim Khan, "Time Value of Money and Discounting in Islamic Perspective", *Review of Islamic Economics*, I/2, Wiltshire 1991; Sâlih b. Abdurrahman el-Husayn, "Ta'lik 'ani't-tefriḳ beyne'l-fâ'idetü'l-benkiyye ve'r-ribâ", *Mecelletü'l-Buḥûşü'l-İslâmiyye*, XXXI, Riyad 1411/1991, s. 123-140; a.mlf., "el-Muḥâvelâtü't-tevfîkiyye li-te'nîsü'l-fâ'idetü'l-müctema'i'l-İslâmî", a.e., XXXV (1412), s. 101-140; Joseph Schacht, "Ribâ", *IA*, IX, 730-734; a.mlf., "Ribâ", *EI*² (İng.), VIII, 491-493; W. N. Kinnard, "Interest", *EAM*, XV, 190-191; Thomas F. Divine, "Usury", a.e., XXVII, 824-825.

**FÂİZİ, Kafzâde**

(bk. KAFZÂDE FÂİZİ).

FAKİH

(الفقيه)

Din bilgini, fıkıh âlimi.

Fıkıh sözlükte "bilmek, bir şeyi iyi anlamak, bir konuda derin bilgi sahibi olmak" anlamında olup bu kökten türeyen fakih de "bir şeyi iyi bilen, iyi anlayan kimse" demektir. Fakihin İslâm ilimlerinde bir terim olarak anlamı ise tarih içinde fıkıh kelimesinin mânası ile paralel değişiklikler geçirerek oluşmuştur.

Kur'an-ı Kerim'de on dokuz âyette (bk. M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "fkh" md.) muzâri sigası ile geçen fıkıh masdarı "anlamak, hakkıyla idrak etmek" mânasındadır. Bir âyette (et-Tevbe 9/122) yer alan *tefakkuh* ise "dinde bilgi ve şuur sahibi olmayı" ifade etmektedir. Hadislerde fıkıh ve tefakkuh "iyi anlamak, din ve Kur'an konularında bilgi sahibi olmak" anlamında kullanılmıştır (Buhârî, "İlim", 20, "Enbiyâ", 8, 14, 19; Ebû Dâvûd, "Şalât", 1). Yine hadislerde fakih kelimesi ve çoğulu olan *fukahâ* da geçmektedir. "Şeytana karşı bir fakih bin sofudan daha çetindir" meâlindeki hadiste (Tirmizî, "İlim", 19) fakih "din âlimi" mânasında kullanılmıştır. Âlimle sofuyu (âbid) karşılaştıran diğer hadisler de (bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "fkh" md.) bu mânaya delâlet etmektedir. Hadislerde fakih'in tanımı yapılırken yalnızca din bilgisi ve derin anlayışla yetinilmemiş, bir kimseye fakih denilebilmesi için onun dünyaya düşkün olmaması, Allah'tan korkması, sabırlı ve soğukkanlı olması, insanları Allah'ın rahmetinden ümit keser hale getirmemesi gibi niteliklere sahip bulunması gerektiği de kaydedilmiştir (Dârimî, "Muḳaddime", 16, 29). Bütün bunları göz önüne alarak Resûlullah devrinde fakihî "anlayışlı, şuurlu, ahlâklı din âlimi" şeklinde tanımlamak mümkündür.

Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen fıkıh ve dolayısıyla fakih tarifi kapsam genişliği bakımından ilk devir tanımına yakındır: "Fıkıh kişinin hak ve yükümlülüklerini bilmesidir". Fıkıh ve fakih terimlerinin bu geniş mânasıyla kullanımının en azından V. (XI.) yüzyıla kadar devam ettiği anlaşılmaktadır. İkisi de 463'te (1071) vefat eden İbn Abdülber en-Nemerî ile Hatîb el-Bağdâdî eserlerinde fakihî "tak-