

Islamski model družbenega življenja

Pravna in ekonomska misel islama

Die Sektierer und andere Bruderschaften des okzidentalen Mittelalters: Träger der religiösen Durchdringung des Alltagslebens, fanden ihr Gegenbild in den eher noch universeller entwickelten Bruderschaften des Islam; auch die dafür typische Schicht: Kleinbürger und namentlich Handwerker, war beiderseits die gleiche, – aber der Geist der beiderseitigen Religiosität war sehr verschieden ...

Max Weber

Islam appears to me like a perfect work of architecture. All its parts are harmoniously conceived to complement and support each other; nothing is superfluous and nothing lacking; and the result is a structure of absolute balance and solid composure.

Muhammad Asad

V samem jedru muslimanskega razumevanja prava obstaja ideja, da je pravo inherentno veri in da je po svojem bistvu religiozne narave.

Fazlur Rahman

V pričujočem članku se posvečam islamu kot družbenemu sistemu. Obravnaval bom pet medsebojno povezanih sklopov, ki razkrivajo družbeno-ekonomsko vrednost znotraj islama: 1. islamski svetovni nazor kot sistem dualnosti, 2. islamsko pravo kot integralni del islamske misli, 3. islamsko ekonomsko misel in Al Ghazalijevo ekonomsko filozofijo, 4. misel Maxa Webra in pojem kapitalizma v islamu ter 5. islamsko bančništvo in finančno poslovanje kot sodobno vejo islamske ekonomske misli.

Specifika islamske ekonomske, pravne in politične misli je v tem, da nikdar ni ločena od islamskega postulata etike, saj je nemogoče biti danes gospodarstvenik, jutri pa moralna osebnost. Prav tako ni mogoče povsem razdvojiti duhovnosti od pravnega zakona, niti islamskega duhovnega postulata od družbeno-politične akcije in solidarnosti. V tej točki islam jasno presega meje in definicije religije in se spušča globoko v domeno družbeno-socialnega, zato se članek posveča pravni, ekonomski in etični misli islama.

Ker islamska ekonomska misel temelji tako na etiki Korana kakor tudi na islamskem pravu, je nanjo treba gledati kot na ožji del celotnega pravnega sistema, ki pa je hkrati ožji del islamske kulture oziroma civilizacije. To je tudi razlog, zakaj bo uvod v članek predstavitev celotne

¹ Po Aliju Izetbegoviću pa obstajajo le trije pogledi na svet: religiozni, materialistični in islamski (Izetbegović, 1996: 3). Ti pogledi so projekcije treh elementarnih možnosti in opredelitev sveta, človeka in življenja, od tod neaplikabilnost termina »religija« v primeru islama, kakor je splošno sprejeto v zahodno-krščanski miselni koordinaciji. Religiozni pogled meri na eksistenco duha, materialni na primarno eksistenco materije, islamski pogled pa na simultano eksistenco duha in materije, ki ju združuje v obliki človeka. Narava in človek sta torej različni kategoriji, ki pa se srečata v svetu, zato je dualizem za Izetbegovića najintimnejše človeško občutenje, ki človeku sledi že tisočletja.

ideje islama in njegovega svetovnega nazora, prek katerega bom predstavil ključne pojme in koncepte tako islamskega prava kakor tudi islamske ekonomije, ki se, kakor bomo videli, razlikuje od klasične ekonomske misli v več točkah. To tezo bom podkrepil s pojmovanjem islamskega predikata etike kot dela islamskega prava in s tem islamske ekonomske dejavnosti, o kateri govori sloviti Al Ghazali, hkrati pa bom predstavil nekatere ugotovitve in spodrsrljaje Maxa Webra in njegove teorije o kapitalizmu v misli islamskega genija in ključne razlike med njima. Prispevek bom zaključil s predstavitvijo islamskega bančništva kot sodobne prakse islamskega etično-ekonomskega poslovanja, ki velja za skupek finančnega obratovanja in šeriatskih postulatov, vzpostavljenih v globalnem sistemu kapitalizma, za katere pa je vseeno prezgodaj trditi, da postajajo prevladujoči v svetovnem merilu.

Islamski svetovni nazor kot civilizacija in kultura

Kompilacija Korana ni pomenila le verskega bujenja, temveč predvsem politično in socialno akcijo, revolucijo, ki jo je Koran vzpostavil v 7. stoletju in ki živi še danes. Islam pod svoje okrilje zajema mistiko, filozofijo, ekonomsko misel in pravo ter temelji na dveh postavkah osebnega in družbenega delovanja: *biti musliman* in *kako biti musliman* (Ramadan, 2002: 48). Biti musliman pomeni izgovarjati in potrjevati *šahado* (pričevanje Alaha), kako biti musliman, pa zajema socialno obarvane dejavnosti in aktivnosti. Šahadi je na družbeno-pravnem področju ekvivalenten šeriat ali islamsko pravo. Hisham Džait zagovarja tezo o ustvarjalnem elanu in vrednostih islama kot kulture (Džait, 1989: 113), saj je po njegovem islamu uspelo združiti najrazličnejše poglede v okvir ideje *enotnosti* pod določenimi normami in zakoni, ki navajajo abstraktno-teološke in družbeno-praktične vrednosti. Univerzalizem ortodoksnega islama se kaže predvsem v njegovem čistem duhovnem sporočilu, ki presega oblikovna, pojavnostna in materialna določila.

Ne glede na globino krščanskega navdiha, ki se kaže v katedralah, umetnosti in teologiji, je za Džaita Evropa spoznala resnični koncept boga šele z islamom, saj se je krščanstvo na neki način razcepilo in za vrhovno vrednost postavilo človeka oz. boga v človeški podobi, »bolečino človeka je Evropa doumela skozi Boga«, medtem ko je »bil islam ves v območju predanosti nevidnemu Bogu« (ibid.: 117). Islamski teocentrizem pa ne zavrača človeka, temveč temelji na njem, saj se Jaz in Alah v islamu nenehno srečujeta. Od tod so vzniknile tudi islamske znanosti (hadis, teologija, komentarji Korana, islamsko pravo idr.), ki so bile intelektualno motivirane in ne pomenijo le predanosti Alahovi volji, temveč predvsem proučevanje pojavnega in družbenega sveta, kar nakazuje na dejstvo, da sta sveto in profano v islamu zamejena.

Materialistični pogled na civilizacijo lahko pomeni močno podstat in osnovo za rojstvo najrazličnejših dosežkov in ne glede na to, da je bila islamska civilizacija izredno urbana in trgovsko usmerjena, pa se je dekadenca islama začela v trenutku, ko je islam kot gibanje izgubil svoj družbeni dosežek. Ibn Khaldun je v *Al-Muqaddimi* zapisal, da »nepravičnost razorje civilizacijo« (Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, knjiga I, 3. in 41. poglavje),¹ individualizem, ki mu sodobna družba daje določen primat, pa ni absoluten. Fathullah Gülen pravi, da »po pojmovanju islama družbo vzpostavljajo zavedajoči se posamezniki, ki jih opredeljujeta svobodna volja

in odgovornost tako do njih samih kot do drugih. Islam gre korak dlje v kozmizmu«. (Rejwan, 2003: 171) Islamska misel se tu kaže ne le kot domena kulture, temveč tudi kot področje civilizacije.²

Te, ki so dandanašnji znani kot islamisti ali fundamentalisti, so prizadeli neuspeh in pomanjkljivosti modernih islamskih držav, ki so posvojile tuje nazore in prakse. Odpadle so od avtentičnega islama in tako izgubile svojo nekdanjo veličino. Ti, ki so znani kot modernisti ali reformatorji, zavzemajo nasprotno stališče in ne vidijo vzrok te izgube toliko v opustitvi, marveč v ohranjanju tradicije, zlasti v nefleksibilnosti in vseobvladujočnosti islamske duhovščine. Ta, pravijo, je odgovorna za trmasto vztrajanje prepričan in praks, ki so bile nemara ustvarjalne in napredne pred tisoč leti, niso pa takšne tudi danes. (ibid.: 178)

Islamski svetovni nazor se pretežno vrti okoli pojma *tawhīd* (Choudhury, 2004: 8), ki je ključen v islamski misli in pomeni Božansko enotnost Alaha in se nemalokrat prevaja kot čisti monoteizem, vključujoč etično, estetsko, znanstveno in ekonomsko-družbeno domeno. Islamski učenjaki so, nanašajoč se na islamsko perspektivo *tawhīda*, tekom zgodovine proučevali tako materialni kakor tudi fenomenalni svet, bodisi s filozofske, racionalistične ali pa t. i. tradicionalistične pozicije.³ V svoji metodi so se razhajali v »priklicu epistemologije božanske enotnosti konceptualnih in kognitivnih dejstev« (ibid.), vseeno pa je koranska percepcija civilizacije in kulture močno vplivala na narativno zgodovino islama prek znanstveno-družbene metode, ki je takratnemu svetu jasno priskrbela novo razumevanje epistemološke percepcije družbenih in ekonomskih odnosov. To razumevanje je zaobjemalo področja tuzemskega kakor tudi supralunarnega sveta skozi dualnost, ki je v tem pogledu islamu imanentna.⁴ *Tawhīd* kot sestav tako materialnega kakor tudi duhovnega sveta, islamskega prava in sufizma, v svojem jedru povezuje realnost koherentno, »brez razlikovanja med sekularnim in nesekularnim, Zahodom in Vzhodom, muslimani in drugimi« (ibid.: 9), ki je za številne islamske avtorje temeljna struktura oz. univerzalni model realnosti islama, unificirane okoli pojma znanja.

Islamski svetovni nazor je tako za Choudhuryja »popolno dopolnilo, sočasnost, ki je kratko malo znanja sprožajoč snop *par excellence*« (ibid.: 12). Po Koranu znanje izvira iz episteme enotnosti Alaha prek kozmične šure, ki oznanja tako človeško kakor tudi nečloveško dejavnost, od tod je zunanja kakor tudi intrinzična izkušnja duhovnosti v Koranu določena kot *fitrah* (npravna drža človeka kot duhovnega bitja)⁵, ki mobilizira znanje v svetovnem sistemu. Po drugi strani pa velja prepričanje, da ima islamski svetovni nazor korene v Koranu in Sunni kot neodvisnih virih. Racionalizem je bil kot islamska komponenta razumevanja pojavnega sveta v islamski zgodovini nenehno propagiran, kljub temu dejstvu in obstoju različnih skupin pa je islamska zgodovina razvila samosvoj koncept »epistemološke funkcionalnosti, imenovano *mutakallimūn*, ki se je razlikoval od grškega modela. Učenjaki *mutakallimūn* so zavračali racionalizem in združevali različne ravni znanja, tako islamsko filozofijo kakor tudi islamsko pravo. Na tej stopnji se je razvil islamski koncept proučevanja družbe, ekonomije, vladavin in drugih ved (ibid.: 14), študij politične ekonomije pa je s svojimi podsistemi pomenil dinamiko islamskega svetovnega nazora, temelječega na mnogoterosti islamske kulture.⁶

² Tudi prepoved alkohola je v islamu družbena in ne individualna, kajti alkohol je predvsem »družbeno zlo«. Ko islam prepoveduje alkohol, ne deluje kot religija, temveč kot družbena konvencija ali pravno določilo, čim muslimanska aktivnost oslabi, pa islam hitro zapade v le še eno izmed religij oziroma državnih religij in izgublja na poudarku »islamski«.

³ Racionalizem je v klasični islamski filozofiji dosegel vrh z mutazili, tradicionalisti pa so označeni kot *mutakallimūn*, posvečujoč se islamski sholastiki. Za več glej Fakhry, M (1970): *A History of Islamic Philosophy*. New York, London, Columbia.

⁴ Glej npr. Alija Izetbegović, Fazlur Rahman, Thomas Bauer.

⁵ Glej Koran, 30:30, 7:172 in 139 ter Asad, M. (2002): *Islam na raspuču*. Sarajevo, El Kalem.

⁶ Glej Bauer, T. (2001): *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin, Verlag der Weltreligionen.

⁷ Šeriat je tradicionalni prevod za »Alahov zakon«. Beseda *šerija* spada v tradicijo predaje (hadis) in se ne pojavlja v Koranu. V Koranu je uporabljen izraz *šir'a* (El-Maide, 48), kar etimološko pomeni *pot proti vodi*. Šeriat torej ni zakonik, ni del zgodovine, niti represiven sistem, ampak Alahovo sporočilo v svoji celovitosti, torej način življenja, ki temelji na tekstu. »Pot k izviri je pot k Alahu, ki pogasi vsako žejo« (Garaudy, 2002: 61), kar naprej pomeni, da je integralni del islamskega pogleda na svet.

⁸ Sodobni islamski mislec Wael Hallaq trdi, da je ijtihad neodvisna pravna sodba, prakticirana skozi zgodovino islama in uporabljena kot orodje razločevanja, ki jo je zagovarjal sam prerok Mohamed. Hallaq zagovarja tezo, da je ijtihad razmišljanje (motrenje) oz. ekstrakcija mnenja iz islamske pravne literature, ki se v zgodovini islama nikdar ni zares nehala, saj so mujtahdid (tisti, ki so obdarjeni z znanjem ijtihada) bili nenehno aktivno vključeni v razvoj islamske civilizacije in kulture. Za več o ijtihadu glej: Wael, H. (1984): *Was the Gate of Ijtihad Closed. International Journal of Middle East Studies* 16, 3–41; Wael, H. (1986): *On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad. Studia Islamica*, 63, 129–14; Ali-Karamali, Shista, P., Dunne, F. (1994): *The Ijtihad Controversy. Arab Law Quarterly* 9, 238–257; Nyazee, Iman Ahsan Khan (1994): *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*, 269–301. Kuala Lumpur, The Other Press.

Izvori islamskega prava

Islam se pogosto razlaga kot predaja Alahovi volji (Ghandour, 2009: 60), dejanje, ki potrjuje božjo enotnost. *Īmān* ali osebna vera je neločljivo povezana z islamom, medtem ko *Dīn* oz. religijo sestavljata *īmān* in islamska zakonodaja. Za razumevanja značilnosti islamske ekonomije pa je potrebno nasloviti tudi pravne parametre islamske misli.

»Islamsko pravo« oz. *Sharī'ah* (šerija) bi lahko označili kot »nezamenljivi zakon«, kot okvir *tawhīda*. Šerija je za številne islamske učenjake, tako za klasične kakor tudi za sodobne (od Al Ghazalija do Tariqa Ramadana) jedro razumevanja islamskih načel in je zato holistični pogled na realnost. Epistemologija *tawhīda*, označena v samem Koranu (Choudhury, 2004: 10) in pozneje v islamski svetovni skupnosti (*umma*), je potemtakem nujen pogoj za razumevanje islamskih znanosti, vključno z ekonomijo, saj ideja enotnosti temelji na zapovedih (*ahkām*), izpeljanih iz Korana, in dejanj Mohameda (*Sunna*), kot interpretacija realnosti. Šeriat bi potemtakem lahko prevajali kot Kodeks ravnanja (Nomani in Rahnema, 1996: 14–15), medtem ko je znanost šeriata imenovana *fiqh*, *fuqaha'* pa se imenujejo specialisti za islamsko pravo. V sunit-skem islamu obstajajo štiri pravne šole, imenovane po njenih ustanoviteljih – Hanafi, Mālikī, Šafi'ī in Hanbali, ki so enotne v tem, da so temeljni viri šeriata Koran, Sunna, *ijmā'* ali konsenz in *qiyās* ali analogija. Ti teksti so stavba pravne literature, pravni učenjaki pa so ustanovili pravni sistem znotraj islama (socialni, finančni, javni, zasebni, matrimonalni idr.) glede na proučevanje dovoljenega in prepovedanega v islamu. Šeriat zajema vse vidike človeškega delovanja, tudi ekonomsko ravnanje, v času abasidskega kalifata (od 8. do 13. stoletja) pa so nastala prva besedila o islamski ekonomiji (Ashqar in Wilson, 2006: 155–157), ko so nastajale pravne šole, izvajajoč prakso *ijtihāda*⁸ ali neodvisne razumske sodbe.

Šeriat je po Garaudyju »prisotnost Alahove volje v človeškem življenju in zgodovini« (Garaudy, 2000: 60), *ilmu-l-fiqh* pa je veda o islamskem zakonu. *Ilm* pomeni znanost oz. nauk, *fiqh* pa razumevanje. Znova sta nam na voljo dva nasprotna, a komplementarna termina, ki merita na vseobsegajočo misel islama. Alija Izetbegović v povezavi z dualizmom pravi:

Opazovanje in razmišljanje sta v Koranu dve različni poti in cilja. Razlika med njima je razlika med fiziko in metafiziko. 'Opazovanje' je začetek sleherne znanosti. To je neka vrsta pozitivizma Korana. Nasprotno, cilj metafizike je vedno bil, da odkrije neko absolutno načelo, ki bi lahko pojasnilo raznolikost sveta. Znanost je ubrala pot opazovanja, dotikajoče se, z namenom, da najde zakone, po katerih se dogajajo stvari v zunanjem svetu. (Izetbegović, 2003: 407).

Fiqhska znanost se je kot disciplina v islamski znanosti pojavila po smrti Mohameda za časa prvih muslimanov, imenovanih *ashabi*. V generaciji po ashabih so sledili usulski učenjaki, ki so se ukvarjali s problematiko prava, z njihovo pomočjo so nastali šeriatski predpisi. Med prvimi

so bili Said ibn Musib, Sid ibn Džubejr idr. Fiqhska znanost (*usul-l-fiqh*) potemtakem pomeni besedo zakonodajalca, ki se nanaša na obveznika (*muqallif*) z zahtevo, da se določeno dejanje naredi, prepove oz. je pogojno dovoljeno; je znanost, ki se ukvarja s pravili in določili, prek katerih pride do šeriatskih pravnih norm, na podlagi veljavnih šeriatskih izvorov (Sušić, 1996: 5). Fiqh se torej ukvarja s šeriatskimi predpisi oz. proučuje, kako mora muqallif ravnati, usul-l-fiqh pa se posveča vprašanju, čemu je to potrebno oz. zakaj se mora muqallif teh pravil držati. Fiqh pomeni metodologijo prava, usul-l-fiqh pa filozofijo prava.

Islamsko pravo (fiqh) je bilo povezano z nastankom islamske države in njenim razvojem, kar priča o družbenem, tj. moralno-pravnem postulatu. Na kratko bom predstavil štiri pravne šole sunitskega islama in njihove ustanovitelje:

1. Imam A'zam Abu Hanifa, perzijskega rodu, se je rodil leta 699 (80. po hidžri) v Kufi in umrl leta 767 (150. po hidžri) v Bagdadu. Njegova metodologija temelji na racionalizmu, da nič ni določeno in nič prepovedano, če drugače ne definira zakonodajalec. Namen te metodologije je ustvariti pravno regulacijo za vse človeške potrebe. Njegova misel temelji tako na hadisu kakor tudi na šeriatskih predpisih. Abu Hanifi sledi večina islamskega sveta – del Bližnjega vzhoda (Irak, Sirija, Libanon, Jordanija), delno Egipt, Turčija, večinsko prebivalstvo Bošnjakov, in skoraj vsa srednja Azija vse do Nepala.
2. Imam Malik: rojen v Medini leta 715 (93. po hidžri), kjer je leta 801 (179 po hidžri) tudi umrl. V tolmačenju pravnih vprašanj se poslužuje pristopa stvarnega življenja in neposrednih izkušenj. Razpravlja o vprašanih, ki obstajajo, in nikakor ne o hipotetičnih možnostih (čemur sledi Abu Hanifa). Malik je bil povsem samostojen v razmišljanju in analizi pravnih vprašanj, čeprav se je bolj nagibal k racionalni kot pa k tradicionalni veji interpretacije. Pri svoji analizi se je opiral predvsem na konsenz, njegovi šoli sledi celotna Severna in Podsaharska Afrika ter delno Zalivske države.
3. Imam Šafi': rojen v Gazi leta 772 (150 po hidžri), umrl v Egiptu leta 826 (204 po hidžri). Imam Šafi' se je seznanil s pravnimi temelji imama Malika in Abu Hanife v Medini in Bagdadu, njegovo prvo fiqhsko delo pa je bila sinteza iraške in medinske pravne šole in nosi naslov *Al Hudžatun*. Imam Šafi' je pripadal obema šolama in na njunih podlagah ustvarjal tretjo ter tako sledil zlati sredini med racionalisti in tradicionalisti. Za svojo metodologijo se opira na hadis in na analogijo, predvsem pa na a) Koran, ki ga razlaga s suno, na b) konsenz in c) na mišljenje in delovanje prvih ashabov. Njegovo delo *Risala* je prvo usulsko delo o islamskem pravu, šafijski šoli pa sledijo skrajni vzhodni del Afrike (Somalija, Džibuti idr.), delno Egipt, Oman, skrajni vzhod Turčije in Malezija ter Indonezija.
4. Ahmed abu Hanbal: rojen leta 785 (163 po hidžri) v Bagdadu, kjer je leta 863 (241 po hidžri) tudi umrl. Imam Ahmed je bil izvrstni poznavalec hadisov, kar mu je omogočilo globok vpogled v življenje Mohameda. Abu Hanbal se je v svoji metodologiji opiral predvsem na a) Koran in suno: če se šeriatski predpis ne pojavi v enem izmed teh dveh izvorov, se opredeli kot neveljaven. Izvoru je dal prednost pred prostim razmišljanjem; b) praksa ashabov, če argumentacije ni mogoče najti niti v Koranu niti v suni; c) analogija: ko prouči vse predhodne izvore, se posveti racionalnim argumentom. Hanbalski šoli sledi Kraljevina Savdske Arabije in le delno Emirati in Katar (Sušić, 1996: 11–22).

Koran vsebuje 6236 ajetov. Samo 228 se jih navezuje na pravne predpise, od katerih se jih 70 ukvarja z družinskimi vprašanji, 70 z državnim pravom, 13 s sodno oblastjo in sodnim postopkom, 10 z ustavnimi vprašanji, 10 z ekonomskim sistemom in financami, 25 z mednarodnimi odnosi in 30 s kazenskimi postopki. Le tri odstotke Korana se ukvarja s pravnimi vprašanji, 0,05 odstotka pa s kaznovanjem (Garaudy, 2000: 61). Glede na zasnovo Korana in zgodovino islamske civilizacije je

⁹ Glej npr. Koran, 4: 23.

¹⁰ Za več glej Bauer, T. (2011): *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin, Insel Verlag.

razvidno, da islam ne pomeni uveljavitve kazenskega prava, kakor ga nemalokrat danes skušajo prikazati v javnosti. Šeriatski predpisi so integralni del islamskega prava, izvedeni vzorci islamskih

učenjakov in pravnikov, ki so glede na temeljne vire islama predpise razdelili v šest sklopov. Poleg najnein izpodbitne obveznosti muslimanov (*fard*) poznamo tudi strogo obveznost (*wadžib*):

- *Fard* je »obveznost brez kakršnegakoli dvoma« in pomeni npr. dajanje zakata, hadž, post in pet dnevni islamski molitev, ki so muslimanu predpisane kot obvezne in jih ni mogoče izpustiti, razen pod določenimi pogoji, na primer fizične nezmožnosti, bolezni idr.
- *Wadžib* je zahteva zakonodajalca, namenjena muqallifu, da se izpolni kot direktna ali indirektna. *Wadžib* pomeni določeno mero razumevanja, kljub obveznosti izpolnjevanja. Kdor negira *fard*, za številne učenjake preneha biti musliman, kdor pa negira *wadžib*, ostaja musliman brez izpolnjevanja obveznosti.
- *Mandub* je zahteva zakonodajalca, da je muqallif obvezan nekaj storiti, a ta obveznost ni izražena v obliki neizpodbitnega zakona, temveč v obliki priporočila (poljubnosti).
- *Mubah* pomeni svobodno voljo. Zavezanec je svoboden, da presodi in izbere med dejanjem in nedejanjem v določenem primeru.
- *Haram* je stroga prepoved, zahteva, da se nekaj ne sme storiti.⁹
- *Mekruh* ali ovira pomeni obveznost, da se nekaj ne stori, kar ni definirano v strogi prepovedi, temveč v obliki obsodbe dejanja in povzročitelja dejanja.

Verske obveznosti se vrednotijo po kvaliteti in ne po kvantiteti in ne pomenijo rutinskega delovanja (Sušič, 1996: 71), temveč samokontrolo islamske skupnosti. Cilj šeriata je potemtakem predvsem vzpostavitev možnosti za *pravično* življenje družbe v celem (ibid.: 89), saj vzpostavlja norme, ki temeljijo predvsem na osebni veri. Znano je, da je največ koranskih ajetov namenjenih osebnemu verovanju kot duhovno-moralnemu aktu.

Glede na zgodovino tega, kar imenujemo »islamsko pravo«, bi lahko trdili, da so šeriatski predpisi določena interpretacija razodetega zakona in kot taki socialni konstrukt določene naracije. Očitno obstaja diskrepanca med šeriatom (objavljenim zakonom) in islamskim pravom. Zato je naša naloga razumeti zakon kot tak in proučiti različne interpretacije. Kaznovanje, ki ga nekateri dojemajo kot temelj islamskega prava, je bilo v zgodovini islama le redkokdaj izvršeno. Sankcije, ki jih poznamo danes, so bile islamski misli povsem tuje. Četudi bo kaznovanje v današnjem razumevanju islama vedno ohranilo svoje izvorno jedro kot neutilitarni moralni odgovor na nemoralno dejanje ali celo kot fizična ali praktična škoda, kazni ni motivirana s pojmom koristnega ali z zaščito interesa žrtvovanja, saj mora vedno meriti na moralni učinek in ne na določeno mero zaščite, ki nosi konotacijo družbene koristnosti. Islamsko pravo je postalo del okostenele interpretacije salafistov šele v moderni dobi.¹⁰ Islam se torej pomika k poziciji povračilnega ukrepa in kot duhovno-socialni sistem sprejema elemente družbene zaščite. V tej luči je pojem molitve prešel v koncept *šalata* (islamska molitev); iz miloščine v *zakāt*; povsem duhovno skupnost je nadomestil koncept *umme* (duhovno-politična skupnost). Poleg tega je islamsko kazensko pravo poznalo sistem preizpraševanja mladoletnikov, podoben današnjemu sistemu socialne službe, kar meri na sociološko dojetje delikta in delinkventa (ibid.: 234). Kot tako islamsko pravo teži k človeški celokupnosti, materialnemu in duhovnemu vidiku (Hamidullah, 1993: 121). Četudi je v islamu Alah vrhovni zakonodajalec (*conditio sine qua non* obstoja kozmosa), je islamska pravna misel zelo elastična in dopušča prilagajanje in interpretacije. Tariq Ramadan zagovarja tezo, da je pravo *per deficiones* izpostavljeno spremembam, zato misel, da je islam stacionaren, nedinamičen, nespremenljiv sistem zastarelih idej, zavračamo na samem začetku. Trditi, da so vsi verski predpisi nesprijemljivi, bi bilo potemtakem napačno:

¹¹ »I nema vam grijeha u onome što pogriješite i nehotice učinite. Ali je grijeh u onome što ste hotimično učinili i što su odlučila vaša srca.« (Koran, 33: 5) [»Ni greh v tem, če se zmotite in kar nehotite naredite. Greh je v tem, kar ste storili hote in kar so odločila vaša srca.«]

1. Obstajajo nespremenljivi postulati oz. temeljni principi islama, ki so kategorični (npr. pet stebrov islama).
2. Obstajajo spremenljivi predpisi, ki regulirajo življenje kot tako: družbeno, družinsko, kazensko pravo, administrativne in državne zakone idr., ki so odprto področje *ijtihada* (motrenja). Od tod *fiqhu* dinamičnost in nenehna svežost (Qardawi, 1999: 79).

Glede na to, da je Koran nastajal tekom življenja Mohameda, od začetka njegovega poslanstva do njegove smrti, in se soočal z novimi situacijskimi izzivi, pomeni, da je bil islam nenehno v stiku z družbenimi in političnimi kakor tudi duhovno-moralnimi vprašanji. Ajeti ali koranski verzi so tako prihajali postopoma. Glede na Koran je treba soditi in proučevati namen in ne dejanja ter predvsem delovati preventivno, zato vprašanje namere, tj. notranje težnje, ostaja ključnega pomena, saj se navsezadnje preizprašuje namembnost človeškega dejanja in ne samih dejstev.¹¹ Temu bi moralo ustrezati tudi državno pravo, od tod se humanizem pojavlja kot afirmacija človeka kot svobodnega bitja, koncept svobode pa je po islamskem predikatu etike nerazdružljivo povezan s konceptom odgovornosti. V območju zahodne pravne znanosti pa se uporablja pojem prava, ki proučuje družbena dejstva ter posameznika in družbo obravnava v okviru teh norm. Mehanično ločevanje pravic in dolžnosti (prava, države) od etike je začetek razpada (islamske) družbe. Boisard pravi:

Mehanična razdvojitve, ki se je začela postopno prepoznavati v zahodnem konceptu, a se nanaša na ti dve zelo podobni presoji o človeških ravnanjih, in ki v subjektivni intimnosti volje vidi moralno naravo nekega dejanja, pri čemer pa se pravno sankcionira samo fizični in zunanji vidik dejanja v okviru objektivne organizacije družbenega življenja, v islamu ni moglo pridobiti te oblike, kajti zakon pred vernike postavlja stanovitne formalne zahteve in imperativne dolžnosti, ki ne implicirajo nujno ustrezajočih pretenzij z vidika drugih. Nasprotno, določena pravila dobrega ravnanja, ki bi bila v evropski filozofiji samo družbena etika, v muslimanskem konceptu dobijo čisto pravni pomen. Ta tesna povezanost prava in morale od samega začetka krepí moč sistema. (Boisard, 2002: 21)

Medtem ko je pravo negativni koncept, ki prepoveduje, je pravičnost (*adil*) tista, ki zahteva *dobro, resnično*. Temelji islama (ideali pravičnosti, človeškosti in razuma) imperativno nalagajo (moralno) zavezo človeku in predvsem skupnosti, saj islam teži k skupnemu življenju, ki nadpobjmuje nacionalne in etnične kategorije. Zgodovina islamske filozofske in teološke misli kaže, da islamski postulat prava meri na raven svetovnosti in ne predvideva gole norme, prepovedi, čistega določila v vlogi države, politike ali voditelja, v veliki meri pa so ta področja del ekonomskega delovanja.

Islamska ekonomska misel, Al Ghazali in pojem denarja

Pojem »zgodovinske vrzeli« v ekonomski misli, kakor jo označuje sodobni islamski učenjak in strokovnjak za islamsko ekonomijo Mohamed Ghazanfar, sega v grško antiko in sega vse do evropske renesanse. Ghazanfar v delu *Medieval Islamic Economic Thought* dokazuje, da je islamska civilizacija ključno pripomogla k ekonomski misli v času svojega razcveta in ekspanziji znanja ter navaja, da so bili arabski sholastiki v svojih dognanjih prav tako »evropski« kakor njihovi součenjaki iz Evrope (Ghazanfar, 2003: 49), navsezadnje je izmenjava znanja stoletja potekala pretežno na območju Sredozemlja, katerega del so bili predvsem islamsko-arabski misleci.

Ekonomsko ravnanje v islamu predvideva določene etične postopke, islamski ekonomski sistem pa je eden od podsistemov šeriata. Že omenjeni koncept *tawhīda*, pravičnost (*‘adl*), skromnost (*iqtisād*) in dobroželjnost (*ihsān*) so konstitutivni elementi ekonomskega pravnega sistema (Akram, 1999: 52). Etični postulati islamskega ekonomskega sistema ne povečujejo tržne ekonomije kot zadnje stopnje, temveč kot prostor vzpostavitve interaktivnega sistema, ki človeku zagotavlja bazične potrebe (Al Ghazali v Ghazanfar, 1997: 31). Islamska ekonomska misel je kot del vseobsegajočega predikamenta islamskega prava in kot njegov podsistem integralni del islamskega pogleda na družbo (Sadeq et al., 1996: 12). Kakor sleherni ekonomski sistem temelji na določeni filozofski percepciji in nič kaj drugače ni z islamom, ki celo spodbuja ekonomsko udejstvovanje (ibid.: 148) in pridobivanje premoženja. Kot tak sam ekonomski sistem velja za nepogrešljivo dimenzijo človeške družbe, sodobni učenjak za islamsko ekonomsko misel Abul-Hasan Sadeq pa navaja štiri temeljne dimenzije ekonomske analize znotraj islamske misli (ibid.):

- študije, nanašajoče se na ekonomijo in disciplino *tafsīrja* ali islamske eksegeze,
- ekonomske študije znotraj islamskega prava (*fiqh*), kot npr. sodobni vidiki islamske ekonomije,
- poglobljene študije ekonomije iz perspektive islamske etike islamskih ekonomistov, sufijev, filozofov in drugih učenjakov,
- številna dela islamskih učenjakov na temo ekonomske znanosti kot odgovor na potrebe časa.

Islamsko ekonomsko misel so islamski učenjaki in ekonomisti različno definirali. Muhammad Akram Khan predlaga naslednjo definicijo: »Islamska ekonomija teži k proučevanju človeškega uspeha *falāḥ* (beseda izvira iz arabskega glagola *aflahu*, *yuflihu* – uspevati, doseči uspeh, zadovoljstvo ...), ki se doseže z organiziranjem naravnih virov glede na medsebojno sodelovanje in participacijo« (Akram, 1999: 33). Koran poudarja, da mora biti *falāḥ* kot individualni oz. komunitarni uspeh dosežen v tuzemskem življenju, čeprav je ultimativni cilj muslimana posmrtno življenje. Ideja *falāḥa* je kategorizirana kot duhovna, ekonomska, kulturna in politična entiteta in temelji na principu preživetja, bodisi fizične narave bodisi kot socialna ali politična participacija, ter na ideji svobode do samozadostnosti človeškega bitja in socialnih pravic. Ti dve kategoriji ponazarjata osebno (mikro) in državno (makro) raven (ibid.: 35–36). Zaradi človeške narave po kopičenju materialnega bogastva in njegove inherentne težnje po maksimiranju dobička (ibid.: 59) islamska tradicija predvideva mero »pravičnega poslovanja« in nepristranskosti oz. pravičnosti. Na materialno bogastvo se v islamski tradiciji ne gleda kot na obliko materialne nadvlade, temveč sta v ospredju pojma skromnost in predanost pravično vodenega muslimana/ke, temelječa na konceptu skupnega dobra oz. *falāḥ*.

Podobno je z institucijo *zakāta* (islamskim davkom na premoženjsko stanje in prihranke), ki se uporablja v prid revnim slojem za uravnoteženje družbenega premoženja in povečanje socialne blaginje med populacijo.¹² *Zakāt*, skupaj z islamsko molitvijo (*ṣalāt*), ki je v Koranu omenjen 82-krat (Izetbegović, 1996: 196), ni le religiozno-moralni, temveč predvsem socio-ekonomski dejavnik, ki kaže na pomembnost razmerja med socialno dajatvijo in duhovno kategorijo. Z *zakātom* je islam postal ne le religija, temveč socialno gibanje, saj je revščina tako socialna kakor tudi duhovna težava in odraža premišljanje človeškega ravnanja do drugih: » ... *zakāt* se loteva revščine revnih in ravnodušnosti bogatih. Cilj islama ni odpraviti bogastvo, temveč izničiti revščino« (ibid.: 198).

Pojem, ki poudarja tržno delovanje, pa je pojem denarja in njegov družbeni doseg, o katerem je spregovoril tudi slavni islamski učenjak Al Ghazali. Osnovna določila denarja na Zahodu so sredstvo prometa, merilo vrednosti in sredstvo ohranjanja vrednosti (Halebić, 2006: 117). Brez kategorije denarja bi si težko predstavljali obratovanje ekonomije v družbi, saj ta vpliva na vse segmente človeškega življenja, navsezadnje tudi na moralo, uglašenost ekonomskih tokov ter družbenih izme-

njav, zato islam ne želi bojkotirati ekonomske znanosti, temveč iz nje narediti moralni postulat.

V starem Egiptu je bilo oduševstvo dovoljena, a vendar zakonsko omejena praksa, v antični Grčiji in v starem Rimu je bilo dovoljeno, dolžnik pa je postal suženj upnika, če mu ni izplačal dolga (ibid.: 118). Obresti so bile prepovedane tudi v judaizmu in krščanstvu, a pod določenimi pogoji.¹³ V današnjem (zahodno-krščanskem) svetu je obrestna mera dovoljena, saj je večina evropskih držav od 15. stoletja naprej odpravila zakon o obrestni meri (ibid.: 119). V Koranu sta oduševstvo in obrestna mera prepovedana postopoma, v gibanju od moralne zapovedi do stroge prepovedi.¹⁴ Prepoved *ribe* (Akram, 1999: 25), ki jo prevajamo kot obrestna mera, prav tako temelji na Koranu. *Ribā* je bila pogosta praksa predislamskih Arabcev, z nastopom islama pa se razvije ekonomska etika preprečevanja eksploatacije obubožanih v imenu premožnih, od tod islamsko razlikovanje med komercialno aktivnostjo, temelječe na dobičku in prepovedjo obrestne mere.¹⁵ Danes je prepoved *ribe* bistveni dejavnik teoretične utemeljitve in praktičnega posluževanja islamskega ekonomskega in bančnega sistema, in velja za orodje preprečevanja akumulacije bogastva.

Al Ghazali, eden največjih filozofov islamske misli (umrl leta 1111), v monumentalnem delu *Oživitev religijskih znanosti [Ihya ulum al din]* zapiše, da je denar eden najpomembnejših dosežkov civilizacije in mora biti uporabljen le kot medij za izmenjavo in nikakor ne kot cilj. Ena od vlog denarja v ekonomskih sistemih pa je sredstvo za ohranjanje vrednosti, iz česar sledi, da ima sam denar določeno vrednost (Garaudy, 2000: 119). Privrženci obrestne mere trdijo, da glavnica izgubi del svoje kupne moči zaradi inflacije, zato je obrestna mera nadomestilo le-te. Kategorija inflacije pa je dokaj moderen pojem, saj se pojavi z rojstvom bankovcev in ne kovancev. Obresti so določena alokacija denarja v kapitalu, kar pomeni, da denar esencialno posreduje vrednost in tako postaja »blago«. Nujno je potemtakem obravnavati navedene vloge denarja kot ekonomskega aksioma, medtem ko je v islamu denar le kazalec in sredstvo izražanja vrednosti, kar pomeni, da je vrednost zadržana v blagu, ki je rezultat koristnega dela, in ne v denarju. Al Ghazalijeva teorija razodeva, da islamska ekonomska misel vzpostavlja kritiko tega, kar bi danes imenovali neoliberalna ekonomija in materializem na splošno. Obrestna mera po islamskem prepričanju vodi v odtujenost od dela in v kopičenje denarja (bogastvo), teorija o upravičenosti obrestne mere pa deli družbo na dva razreda: na lastnike, ki del svojega dobička namenjajo neproizvajalcem, in na revne. V praksi pa proizvajalci vključujejo v stroške proizvodnje obresti na posojilo, ki se nato vračunajo v ceno proizvoda, zato teorija obresti prinaša dvig cen, blaga in storitev. Zato je pomemben pojem človeškega dela kot oblike (neutilitarne) aktivnosti, rezultat dela pa je določen proizvod, ki je lahko motiviran s koristnostjo ali potrebo. Civilizacija v rezultatu vidi le proizvodnjo, saj se proizvaja zavoljo porabe in samega proizvoda (Izetbegović, 1996: 216). V obrestnem sistemu lastnik sredstva obdavči z obrestno mero ne glede na aktivnosti in naravo ter smer poslovanja. Človeško delo je v takem sistemu nagrajeno le, če prinaša zaslužek, zato je posameznik prisiljen plačati obresti kot del izvrševanja uspešnega poslovanja, kar predvideva, da je kapital privilegirano sredstvo in ima prednost pred človekom (človeškim delom), o poslovni etiki v tem sistemu pa potemtakem ni sledi. Tudi hrana je za Al Ghazalija človeška bazična potreba (Ghazanfar, Islahi, 1997: 10) in zato ne bi smela biti motivirana z dobičkom, saj dobiček ni potreba, temveč dodatek na življenjske potrebščine. Islam zanj jasno prepoveduje eksploatacijo in skladičenje dobrin zaradi anticipacije povečanja cen na trgu in posledičnega zaslužka ter prodaje dobrin po enormnih cenah. Ekonomski postulati islamske misli po Al Ghazaliju kategorično prepovedujejo tak način pridobivanja dobička, ne le med krizo, temveč tudi v času blaginje.

¹³ »Ne jemlji od njega / svojega brata / obresti in ga ne odiraj, temveč boj se svojega Boga, da bo mogel tvoj brat zraven tebe živeti! Ne posojaj mu denarja na obresti in za oduševske cene mu ne dajaj svoje hrane!« (Levi: 25).

¹⁴ Glej Koran, 30: 39, 40: 160–161, 3: 130, 2: 278–279.

¹⁵ Koran, 2: 275.

¹⁶ Sayed. A. H. (2011): *Max Weber's Sociology of Islam: A Critique*. Dostopno prek: <http://www.bangladeshsociology.org/Max%20Weber-Anwar%20Hosain.htm>. (10. junij 2013).

¹⁷ Tako imenovani *prebendal feudalism* temelji na doživljenjskih nadarbinah, tj. določenih pravicah kot je plačilo rent ali drugih dohodkov v naturalijah in se razlikuje od evropskega fevdalizma, ki je temeljil na fevdih.

Max Weber, kapitalizem in islam

Islam je bil v zgodovini zapostavljen pri sociologih ne le kot religija, temveč tudi kot področje znanosti in prava. Bryan Turner trdi, da je tako zato, ker Durkheim in Marx nista imela veliko povedati o islamu, medtem ko je Weber umrl, še preden je izšlo njegovo delo *Religionssoziologie (Sociologija religije)*, v katerem je proučeval islamsko misel (Turner, 1974: 7).

Po Webrovem mnenju islam temelji na patrimonialni strukturi družbe (kot obliki vladavine), ki je v abasidskem obdobju preprečevala komercialno delovanje kalifata, zato je Weber menil, da je islam nekompatibilen s kapitalizmom. Zanj je islam imel malo skupnega s kalvinizmom, saj je islamsko pravo dominiralo v intelektualnem in družbenem pogledu nad teologijo, koncept predestinacije pa v islamu ni prisoten v tuzemskem svetu. Po Webru je patriarhalna oblika vladavine prerastla v patrimonializem, značilen za predislamske nomade, Mohamed pa nikdar ni bil patrimonialni vodja (Turner, 1974: 82). Patrimonialna ureditev temelji na funkciji zavojevanja in na centralni administraciji in družbenih silah voditelja, verskih starešin in vojske, ki ohranjajo sistem, zato muslimanska družba ni ustanovila avtonomnih institucij trga in mest, v katerih je Weber videl možnost razvoja kapitalizma (Turner, 1974: 82). Takšna politična struktura je za Webra onemogočila razvoj racionalnega prava (ki je po Webru pogoj kapitalizma), saj naj bi nasprotoval islamskemu »svetemu« pravu. V islamu ni bilo komercialnih avtonomnih mest in neodvisne buržoazije do take mere, da bi pogojevali vznik kapitalizma,¹⁶ temveč je obstajala institucija šeriata, ki se je širila predvsem skozi rojstvo štirih pravnih šol sunitskega islama ravno v času abasidskega kalifata (8.–13. stoletje), ki je z močnim aparatom nadzorovala ekonomske aktivnosti. Poleg tega so bila mesta abasidskega kalifata razdeljena v majhne tržno usmerjene skupnosti in ne v poenoteno trgovsko silo. Tako imenovani »prebendal« fevdalizem (*Pfründe feudalismus*) (Swedberg, Agevall, 2005: 99–100)¹⁷ in patrimonialna administracija sta po Webru značilnost Abasidov, Mamlukov in Otemanov, ki so ustvarili arbitrarne pravno-družbene strukture islamske družbe in preprečili rast industrije zaradi odsotnosti oblike fevdalizma, ki je vladal v Evropi. Za Marxa in Engelsa je bila odsotnost zasebnih zemljišč razlog, da fevdalizem, ki ga je bilo mogoče najti v tedanji Evropi, ni vzbrstel v islamu (Turner, 1974: 77). To pa je pripeljalo do drugačnega gospodarsko-družbenega razvoja.

Četudi Koran dovoljuje prodajo, dobiček in obliko tržnega gospodarstva, po definiciji nasprotuje temu, kar bi danes imenovali neoliberalna logika kapitalizma, saj vzpostavlja etično poslovanje in intervencijo oblasti, ki naj bi preprečevala eksploatacijo ekonomske moči in kopičenje dobrin: »Islam si predstavlja svet, v katerem je vsakdo, ki ima avtoriteto, odgovoren za svoja dejanja« (Akram, 1999: 4) in ustvarja stopnjo ekonomskega poslovanja glede na etične regulacije šeriata. Konvencionalni ekonomski sistemi gledajo na človeka kot na intrinzično sebičnega in celo opogumljajo maksimiranje osebnega zadovoljstva (dobička), katerega rezultat je individualistično usmerjen sistem, temelječ na obrestni meri. Sodobna ekonomska misel tako predvideva materialno zadovoljevanje na račun minimaliziranja človekove bolečine (Nomani, Rahnema, 1996: 55) kot produkta želje po potrošnji. Islam priznava dve naravi človeka, sebično in altruistično (Akram, 1999: 5), in teži k nadzoru negativnega pola. Od tod izhaja vzpostavitev islamske ekonomije neodvisno od zasebne, javne in humanitarne ustanove (*waqf*), ki poudarja promocijo socialne blaginje v družbi, materializem pa se v islamski perspektivi dojema kot »dodatek ali okras življenja« in je zato sekundarne narave.

Obče pravilo »svetosti« islamskega zakona kljub komercialni aktivnosti (Huff, Schuchter, 1999: 255) ne dopušča kapitalistično usmerjene logike iz naslednjih razlogov. Vsaka ekonomska

aktivnost, transakcija ali pogodba mora temeljiti na islamskem pravu, saj je ekonomsko poslovanje v islamu nerazdružljivo od etičnih vzorcev Korana, kar kaže na to, da je etika institucionalizirana oblika poslovanja. Avtonomija zakona ni v samem zakonu, temveč v socialnem redu, v katerem je vzpostavljen, kar pomeni, da pravo ni le avtoriteta (oblika nadzorovanja), temveč je ponotranjena družbena struktura delovanja kot obče prakse muslimank in muslimanov. Patricia Crone trdi, da je evropski zakon ugrabljen v imenu države kot instrument ekonomskih in političnih interesov in od tod izhaja kršenje zakona. Islamsko pravo pa obstaja kot emblem muslimanskih skupnosti, percipiran kot »nezgrešljivi zakon« in komponenta islamske ideje enotnosti, ki temelji na zakonih (*ahkām*) Korana, zato pomeni celovito interpretacijo realnosti (pojavnega in družbenega sveta), ki nadpojuje pojem *avtoritete*, zato kršenje le-tega pomeni najhujšo obliko transgresije.

Zaradi manka puritanske narave, ki jo najdemo na Zahodu, Weber v islamu ni videl odrešujoče religije. Islamska etika temelji na zapovedih, ki veljajo za verske predpise (skromnost, prepoved uporabe svobodne delovne sile, manko puritanskega zakona idr.), zato je po Webru islamska družba lahko proizvedla potrebne strukture, ki nasprotujejo »racionalnemu« kapitalizmu. Za Syeda Anwarja Huseina pa je Weber napačno presodil, da islamska etika ni osredinjena na tuzemski svet in ekonomijo. Nasprotno, islam se je vzpostavil v ekonomskem miljeju Meke in Medine; velik del islamskih »teoloških« vzorcev temelji na koranskih verzih, ki imajo opraviti z ekonomsko aktivnostjo, nasledstvom, lastnino in pravnimi koncepti;¹⁸ zasebna lastnina v islamu obstaja; izmenjava dobrin je prav tako dovoljena. Vseeno pa mehanizmi prepovedi obresti (riba) in socialni davek (zakat) zmanjšujejo razlike med revnimi in bogatimi; etika dela je poudarjena kot vzdrževanje socialnega reda, vključno z družinskim življenjem. Islam zato ne šteje materialnih dobrin kot etični uspeh, temveč skuša združiti duhovne potrebe s povsem materialnimi koncepti (Izetbegović, 2003: 236–237).

Lastništvo pa v Koranu ni priznано kot diskrecijsko pravo lastnika (kakor v rimskem pravu in zahodnem kapitalizmu) (Garaudy, 2000: 119), temveč kot dogovorjeno upravljanje lastnika v skladu z etiko islama. Lastnina se lahko poseduje na štiri načine (Ihsanoglu, 2006: 41–42): 1. kot kultiviranje neobdelane zemlje z namenom, da postane rodovitna; 2. prisvajanje svobodnega objekta, ki ne pripada nikomur (lov); 3. kot svobodno souporabo javnih in naravnih površin – travniki, pašniki in gozdovi se obravnavajo kot javna lastnina, ljudje so le solastniki vode, pašnikov in ognja; 4. delno posedovanje – lastnik zemljišča ni nujno tudi lastnik mineralov in drugih naravnih virov, najdenih v zemlji; v tej točki se pravne šole razhajajo.

Pravo v islamu potemtakem ne pomeni le možnosti, da se podrejeni upre nadrejenemu in se sama oblast začne omejevati v korist podrejenega, temveč je celotno vrednotenje etičnih, ekonomskih in družbenih postopkov. Erich Bloch pravi, da je »vsaka diktatura suspenzija prava«, kar pomeni, da je pravo več kot le »mera politike« (Lenin) (Izetbegović, 1996: 221). Iz tega sledi, da pravo ni omejeno na politično domeno, temveč je vseobsegajoče in čezobdobno, kajti politika ne generira nujno tudi moralnih vrednot. Za Izetbegovića je islam kot »bipolarna enotnost« materializma in religije ustvaril lastno avtentično pravo, ki človeku ustreza kot bitju (družbene) odgovornosti in duhovnosti, po Marcelu Boisardu pa je težava nezmožnosti vzpostavitve univerzalizacije prava, parcialno definiranje in s tem zamejevanje kulturnih bazenov, ki opozarjajo na izjemno ozkogledno definiranje prava:

Še ena ovira za univerzalizacijo mednarodnega prava je v objektivnih razlikah med kulturami in od tod tudi pravnih konceptih. V zahodni literaturi lahko pogosto beremo, da se svet deli na tri velike pravne družine – vse tri evropske – in to so: rimsko-germanska, socialistična (izšla iz prve) in anglosaksonska družina *Common Law*, ki so vsaka na svoj način proizvedle neke

marginalne zunanje sisteme, ti pa so zgolj minljivi ostanki nekega dovršenega obdobja. Gre za zelo etnocentrični pogled. Po drugi strani je mednarodna doktrina, naj bo naturalistična ali pozitivistična, ostala zvesta univerzalnosti prava, čeprav ni kulturne homogenosti. (Boisard, 2002: 425)

Navsezadnje sta pravo in morala na mednarodni ravni hkrati različna koncepta. Doktrina navaja univerzalne koncepte, kot so mir, pravičnost, harmonija, načini njihovih realizacij pa so abstraktni poskusi, ki morajo svoj izvor najti v bazenih svoje kulture. Da bi torej islamsko pravo (in s tem islamsko ekonomijo) razumeli v svojem bistvu, moramo poznati islamski normativ. Znova Boisard:

Začetna izvirnost islamskega sistema je njegovo dojetanje družbenega človeka in to se hkrati zoperstavlja komunizmu, ki negira osebnost v skupini, ter liberalizmu, ki zoperstavlja posameznika in družbo. Skupnostna solidarnost zagotavlja spoštovanje človekovih pravic v skupini in zunaj nje, ker se ga dojema kot subjekt mednarodnega prava. Pozitivističnemu materializmu, ki dehumanizira človeka, islam zoperstavlja svojo duhovnost, onemogočajoč, da bi država kadarkoli postala »deus ex machina«, kakor je dopustil Zahod ... imperativno občutenje posamezne odgovornosti – pomenljiv dejavnik emancipacije – preprečuje, da bi se človek odtujil od svoje osebnosti v vsemogočni skupini. (ibid.: 441)

Skupna značilnost kapitalizma in komunizma je, da oba trdita, da je ekonomija čista pozitivna znanost, tj. da se poslužujeta metode kot naravne znanosti in v skladu s tem obravnavata proučevanje odnosa med ljudmi, kot da bi bil predmet obravnave stvar in ne človek (Garaudy, 2000: 134). Islamska ekonomska misel se razlikuje od klasične ekonomske znanosti, ki verjame v logiko *homo economicus*, človeka, ki ga ženejo lastni interesi in je postavljen na raven potrošnika in proizvajalca, saj je komunizem »kot praktična oblika naredil napako, ko je v imenu socialne pravice žrtvoval osebno svobodo posameznika«, medtem ko je »kapitalizem vztrajal pri na spoštovanju osebne svobode in osebnosti človeka za ceno socialne pravičnosti« (ibid.: 61). Del občega predikamenta islamske ekonomije pa sta tudi finančno in bančno poslovanje, ki svojo poslovno etiko utemeljuje na poslovnih aranžmajih na podlagi šeriatskega prava.

Islamsko bančništvo kot sodobna praksa islamske ekonomske misli

Pojem dobička je v islamski ekonomiji dovoljen način obratovanja, kar pa ne pomeni, da je cilj vrednost in eksploatacija tujega dela, temveč dobiček deluje kot instrument meritve dobrega upravljanja in učinkovitosti sistema v družbi (ibid.: 138). Glavni koncepti v islamskem bančništvu so:

Mudareba: pomeni poseben kreditni aranžma med banko in stranko (Hadžić, 2006: 69). Stranka privoli v financiranje projekta po sistemu »dobiček ali izguba«. Banka je tu tista stran, ki priskrbi potreben kapital, stranka pa vlaga svojo idejo, znanje, delo, opremo za realizacijo finančnega poslovanja. Po končanem poslu je dolžnik zavezan banki vrniti izposojeno vsoto – vnaprej se določi odstotek oz. količina načrtovanega zaslužka za obe strani, če pa se posel konča z izgubo, se ta pokrije s sorazmerno vlogo obeh strani v poslu (ibid.). V islamski ekonomiji tudi banka izgubi del vloženih sredstev, stranka pa vloženi trud, delo, materialne investicije itd. V primeru izgube se prav tako upoštevata zavestnost poslovnosti in dostojanstvo komitentata. Če ta določila niso izpolnjena, mora stranka banki nastalo škodo seveda povrniti.

Mušareka je vrsta združevanja za specifične poslovne aktivnosti, v katerih banka in stranka vlagata sredstva s ciljem ustvarjanja dobička glede na skupno zastavljeni projekt (Usmani, 2003:

26). Mušareka velja za nekakšen »joint venture«. Obe strani sodelujeta z vlogo v kapitalu in proporcionalna vloga se deli na ustvarjeno dividendo. Osnova za tako sodelovanje je prispevek k poslu vsakega klienta. Glede na to banka prispeva del sredstev in tako postane ne le investitor, temveč enakopravni partner v bodočem poslovanju.

Murabeha je eden najpomembnejših elementov islamskega bankirstva. Zaradi mehanizma murabehe je danes 70 odstotkov investicij v islamske banke uspešnih in realiziranih (ibid.: 70). Murabeha pomeni obliko trgovine, kjer stranka zahteva, da banka zanjo kupi blago za trgovanje, proizvod, opremo za investicije, ker stranka finančno ni zmožna zagotoviti vsega potrebnega. Stranka v svoji zahtevi natančno definira, kaj naj bi nakup zajemal, in banki preda »prisego glede nakupa« (ibid.) in se s tem zaveže, da bo nakup od banke kupila oz. prevzela. Banka prevzame odgovornost, da izpolni nakup pod najprimernejšimi pogoji, in priskrbi blago, ki ga je stranka naročila. Banka po šeriatu postane lastnica blaga, ki ga nato proda stranki po ceni, enaki nabavni in z vnaprej dogovorjeno provizijo. Stranka plača blago banki na podlagi odplačevanja v obrokih, a v obliki dogovorjenih olajšav. Pomembno je torej, da banka in stranka vnaprej jasno določita vse elemente poslovanja in obratovanja. Murabeha pomeni kupoprodajo. Osnovni element murabehe je, da prodajalec odkrije osnovno ceno, ki jo je plačal za nakup blaga, tej ceni pa doda določen dobiček (ibid.). Ta dobiček lahko pomeni določeno vsoto oz. odstotek, specifičnost murabehe pa je v tem, da prodajalec kupca seznanil z nabavno ceno blaga in z dobičkom, ki ga bo od njega imel. Če oseba blago proda za gotovino, ne da bi kupca seznanila z nabavno ceno, taka kupoprodaja ni murabeha, saj kupoprodaja ne temelji na principu »nabavna cena + dobiček«.

Po šeriatu kupoprodaja pomeni »izmenjavo neke ovrednotene stvari za drugo ovrednoteno stvar glede na skupni dogovor« (ibid.). Obstajajo določila, ki jih je ne glede na predmet murabeha treba upoštevati:

1. Predmet kupoprodaje mora obstajati v trenutku kupoprodaje. Predmet, ki ne obstaja, ne more biti predmet prodaje ali nakupa. Po šeriatu je taka kupoprodaja neveljavna.
2. Predmet kupoprodaje mora biti v lastništvu prodajalca, kar pomeni, da prodajalec ne more prodati nečesa, česar ne poseduje.
3. Predmet kupoprodaje mora biti v fizičnem ali konstruktivnem posedovanju prodajalca v času kupoprodaje. Oseba blaga ne more prodati, če blago ne obstaja, če ni v prodajalčevem lastništvu in če prodajalec fizično ne poseduje predmeta. Obstaja velika razlika med dejansko kupoprodajo in obljubo o prodaji. Oseba je zavezana obljubo izpolniti in po islamu je to moralna obveznost.
4. Kupoprodaja mora biti trenutna in dokončna.
5. Predmet kupoprodaje mora biti neko imetje, določeno z vrednostjo.
6. Predmet kupoprodaje ne sme biti stvar, ki se uporablja ali je definirana kot *haram*.
7. Predmet kupoprodaje mora biti kupcu poznan in identificiran.
8. Izplačilo prodanega blaga mora biti opravljeno nemudoma oz. ne sme biti odvisno od (finančnega) položaja v prihodnosti.
9. Seznanitev s ceno je nujni pogoj kupoprodaje.
10. Kupoprodaja mora biti brezpogojna (ibid.: 87–88).

Stroški kupoprodaje, ki jih ima prodajalec tekom prodaje (prevoz, davki idr.), so vključeni v nabavno ceno, marža pa se lahko doda na skupno ceno. Tekoči stroški poslovanja (najem poslovnega prostora, plačilo delavcem ipd.) ne smejo biti vračunani v ceno ene transakcije. Ti stroški so zajeti v dobiček, ki se izračuna k dobavni ceni. Murabeha je veljavna, če je določena veljavna cena blaga oz. kupoprodaje. Če cena ni določena, se blago lahko proda le na podlagi *musawa-*

¹⁹ Faiza S. A. (2008): *Islamic Banking: Study in Shaky Times*, Washington Post. Dostopno prek: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/10/30/AR2008103004434.html> (31. januar 2011).

ma (pogodbe), tj. brez sklicevanja na nabavno ceno ali odstotek zaslužka, maržo. Cena blaga je v tem primeru obstoječa, če obstaja medsebojni dogovor strank (ibid.: 89).

Idealni obliki financiranja sta po šeriatu *mudareba* in *mušareka*, *murabeha* pa je primarna vrsta kupoprodaje in določen način financiranja, je instrument, s katerim se je mogoče izogniti obrestni meri. *Murabeha* je povečini torej tranzicijski proces, začasna rešitev v procesu islamske ekonomije (ibid.: 90) in se izvaja tedaj, ko se *mudareba* in *mušareka* izkažeta za nepraktični. *Murabeha* ne pomeni posojila z obrestno mero; glede na dejstvo, da gre za kupoprodajo, mora izpolnjevati potrebne pogoje za svojo veljavnost; *murabehe* se ne more uporabiti kot način financiranja, razen tedaj, ko stranka ni finančno zmožna realizirati nakupa blaga; oseba, ki financira nakup, mora za določen čas postati lastnica blaga, preden ga proda stranki. Tako lahko finančna institucija uporabi *murabeho* kot način financiranja, če stranka in institucija podpišeta pogodbo; če institucija imenuje svojo stranko za svojega agenta za nakup blaga pod svojim imenom; če stranka kupuje blago v imenu institucije in hkrati želi nakup istega blaga itd. Najpomembnejši element transakcije je, da mora blago ostati v času tveganja na strani institucije tekom obdobja iz tretje in pete faze (ibid.: 93).

Idžara pomeni poslovni odnos, v katerem banka kupuje osnovna sredstva, ki jih nato ponudi v zakup stranki (Usmani, 2003: 137). *Idžara* spominja na klasični *lising*. Po preteku *lisinga* predmet po pravilih postane last stranke oz. se oprema odkupi.

Kard hasen je enakovreden »kreditu brez obrestne mere«. Pomeni zaupnico stranki in njeno obveznost, da mora banki po določenem obdobju izplačati osnovno vsoto izplačanega kredita (Hadžić, 2006: 71). Gre za nekakšno obliko pomoči stranki za realizacijo njenih poslovnih načrtov. *Kard hasen* se uporabi takrat, ko sta banka in klient že v razmerju *murabehe* ali *mudarebe* in ko se soočata z določenimi poslovnimi oz. finančnimi težavami. Banka tako pomaga tisti stranki, ki ne velja za premožnejšo, da izpelje poslovno aktivnost, in poleg tradicionalnih storitev svojim strankam nudijo tudi druge: sprejetje vlog; hranjenje dragocenih predmetov; vrednostnih papirjev; realizacijo dokumentiranih akreditivov; izdajanje bančnih garancij idr. (ibid.).

Islamske banke imajo v svoji organizaciji šeriatski odbor, telo islamskih učenjakov, pravnikov in ekonomistov, ki imajo nalogo nadzirati poslovanje banke in vodstvu banke svetujejo. Razlog za njihovo privlačnost in uspešno substitucijo komercialnih bank pa je v tem, da obljublja le to, kar si lastijo. »Islamske banke niso zaščitene, če se gospodarstvo znajde v rdečih številkah, seveda trpijo, a v trpljenje ne potegnejo stranke.«¹⁹ Kljub etičnosti in trenutni uspešnosti islamskih bank (tudi med finančno krizo leta 2008) naproti komercialnim bankam, pa ostaja vprašanje, kako implementirati islamsko bančništvo v obstoječi finančni sistem brez prilagajanja temeljev islamskega poslovanja globalni ureditvi in potrebam trga.

Sklep

Islamski svetovni nazor temelji na Koranu in konceptu enotnosti kot vseobsegajoči ideji delovanja, ki s svojimi duhovno-moralnimi postulati vključuje tudi socialno delovanje. Islamsko pravo je ključni konstituent islama kot sistema, islamska ekonomija pa njen podsistem, ki narekuje finančno poslovanje po določilih šeriata. Kot taka je zakonodaja neločljivo povezana z vsakršno človeško dejavnostjo. V zgodovini so islamski učenjaki prispevali k teoriji ekonomske misli, Al Ghazali pa je

²⁰ V Savdski Arabiji, Kuvajtu, Pakistanu, ki dobivajo močno podporo liberalne demokracije ZDA, opažamo največ kršitev demokracije v islamu.

v svojih delih dokazal, da pojem denarja ne poseduje vrednosti na sebi, ampak je percipiran kot način etičnega trgovanja.

Kakor je pokazal Max Weber, islamska duhovna predispozicija zaradi institucije islamskega prava in patrimonialne družbene ureditve ne prisega na kapitalistično usmerjene logike, islamske ekonomije (prepoved obrestne mere in druga določila) pa ne moremo ločiti od islamskega principa delovanja. To, kar imenujemo islamski zakon, pomeni predvsem notranji ustroj družbenih vzorcev muslimanov.

Medtem ko liberalizem predvideva hegemonijo, ki odraža velikansko asimetrijo v moči med ljudmi in državami (Fadl, 2006: 47),²⁰ bi lahko trdili, da ima kapitalistična usmeritev v arabskem svetu danes malo opraviti s šeriatom. Resda demokracija daje ultimativno avtoriteto ljudstvu in ne ulemi (islamski verski avtoriteti), a težava ima korenine v uporabi demokratičnega sistema in pravnega zakonika, ki omogoča določene kršitve. Etnocentrični zahodni liberalizem se kot politična entiteta čedalje bolj zavrača, ker temelji na psevdomorali, ki opravičuje dejanja, storjena v njegovem imenu, islamska ekonomska misel pa teži k avtentičnemu humanizmu kot človekovi pravici in zato pomeni novo paradigmo. Finančni del islamske ekonomske misli je islamsko bančništvo, ki prek poslovnih aranžmajev, temelječih na konceptu šeriata, uspešno vzdržuje poslovno etiko, vseeno pa je za zdaj doseg islamskega bančništva premajhen za ekonomsko nadvlado nad *mainstream* logiko finančnega poslovanja.

Literatura

- AL GHAZALI, H.: *Ihya' Ulūm al-Dīn* [The revival of Religious Sciences]. Darul Nadwah, n.d., zv. 4. Beirut.
- ALI-KARAMALI, SHISTA P., DUNNE F. (1994): The Ijtihad controversy. *Arab Law Quarterly* (9): 238–257. Leiden, Brill.
- ASHQAR, A., WILSON, R. (2006): *Islamic Economics: A Short History*. Leiden, Brill.
- AKRAM, M. (1999): *An Introduction to Islamic Economics*. New Delhi, Kitab Bhavan.
- ASAD, M. (2002): *Islam na raspuću*. Sarajevo, El Kalem.
- BANKERY, B. (prev.) 1964: *The Revival of Religious Sciences*. Vrindavan, Mata Krishna Satsang.
- BAUER, T. (2011): *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin, Verlag der Weltreligionen.
- BOISARD, M. A. (2002): *Humanizam islama*. Sarajevo, El Kalem.
- CHOUDHURY, M. A. (1992): *The Principles of Islamic Political Economy: A Methodological Enquiry*. New York, Macmillan.
- CHOUDHURY, M. A. (1998): *Studies in Islamic Social Sciences*. New York, London, Macmillan, St. Martin's Press.
- CHOUDHURY, M. A. (2000): *The Islamic Worldview*. London, New York, Kegan Paul International.
- CHOUDHURY, M. A. (2004): *The Islamic World-system: a Study in Polity-market Interaction*. New York, Routledge.
- CHOUDHURY, M. A. (2011): *Islamic Economics and Finances: an Epistemological Inquiry*. Bingley, Emerald.
- DŽAIT, H. (1989): *Evropa i islam*. Sarajevo, Starješinstvo Islamske zajednice BiH, Hrvatske i Slovenije.
- FADL ABU, K. (2006): *Islam i izazov demokracije*. Sarajevo, Buybook.
- FAIZA, S. A.: *Islamic Banking: Stady in Shaky Times*. Washington Post. Dostopno prek: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/10/30/AR2008103004434.html> (31. januar 2011)
- FAKHRY, M. (1970): *A History of Islamic Philosophy*. New York, London, Columbia University Press.
- GARAUDY, R. (2000): *Živi islam (Islam vivant)*. Sarajevo, El Kalem.
- GHANDOUR A. (prev.) (2009): *Al Fiqh al Akbar. Die Fundamente des Glaubens vom Imam Abu Hanifa*. Istanbul, Kalbi Kapital.

- GHAZANFAR, M., ISLAHI A. (1997): *Economic Thought of Al Ghazali*. Jeddah, Scientific Publishing Centre King Abdulaziz University.
- GHAZANFAR, M. (2003): *Medieval Islamic Thought: Filling the »Great Gap« in European Economics*. London, Routledge.
- HADŽIĆ, F. (2006): Islamsko bankirstvo. V *Savremene fihške teme*, E. Ljevaković (ur.), 65–74. Sarajevo, Fakultet islamskih nauka.
- HALLAQ, W. (1984): Was the Gate of Ijtihad Closed. *International Journal of Middle East Studies* (16): 3–41.
- HALLAQ, W. (1986): On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad. *Studia Islamica* (63): 129–141.
- HOURLY, A. (2002): *A History of the Arabs Peoples*. London, Faber and Faber.
- IHSANOGLU, E. (2006): Poslovna etika u multireligijskom kontekstu: imovinske transakcije u islamu. V *Savremene fihške teme*, E. Ljevaković (ur.), 41–51 Sarajevo, Fakultet islamskih nauka.
- IZETEBGOVIĆ, A. (1996): *Islam između istoka i zapada*. Novi Pazar, El Kelimeh.
- IZETEBGOVIĆ, A. (2003): *Moj bijeg u slobodu*. Sarajevo, OKO.
- JASMIN, H. (2006): O kamati. V *Savremene fihške teme*, E. Ljevaković (ur.), 117–124. Sarajevo, Fakultet islamskih nauka.
- KORKUT, B. (prev.) (1989): *Al Qur'an Al Karim, Kur'an s prevodom*. Sarajevo, El Kalem.
- MALIK, M. U. (1969): *Mensch und Gesellschaft im Islam: eine Analyse unter besonderer Berücksichtigung der Religionskritik bei Karl Marx und der religionssoziologischen Untersuchungen Max Webers*. Doktorska dizertacija, Universität Köln.
- NOMANI, F. R. (1996): *Islamski ekonomski sistemi*. Sarajevo, El Kalem.
- NYAZEE, I.A.K. (1994): *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*. Kuala Lumpur, The Other Press.
- QARDAWI, J. (1990): *Univerzalni model društvenog života*. Tuzla, Muftiluk tuzlanski.
- RAMADAN, T. (2002): *Kako biti evropski musliman*. Sarajevo, Udruženje ilmije Islamske zajednice u BiH.
- REJWAN, N. (2003): To Cope, Must Islam »Westernize«? V *Islam and the West: Critical Perspective on Modernity*, M. J. Thompson (ur.), 153–182. Lanham, Maryland, Rowman and Littlefield.
- SWEDBERG, R., AGEVAL, O. (2005): *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts*. Stanford, Stanford University Press.
- RODINSON, M. (1972): *Marksizam i muslimanski svijet*. Zagreb, Globus.
- SADEQ, Abu H. et al. (1996): *Pregled islamske ekonomske misli*. Sarajevo, El-Kalem.
- SAHEEH INTERNATIONAL (1997): *The Qur'an*. Jeddah, Almunatada Alislami; Abul Qasim Publishing House.
- SMILAGIĆ, N. (1990): *Leksikon islama*. Sarajevo, Svjetlost.
- SUŠIĆ, M. (1996): *Usul-i-fikh: Metodologija islamskog prava*. Sarajevo, Rijaset islamske zajednice u BiH.
- SYED, A. H. (2011): *Max Weber's Sociology of Islam: A Critique*. Dostopno prek: <http://www.bangladeshsociology.org/Max%20Weber-Anwar%20Hosain.htm> (17. december 2011)
- TOBBY, E. H., WOLFGANG, S. (1999): *Max Weber and Islam*. New Brunswick, London, Transaction Publishers.
- TOMPSON, M. J. (2003): *Islam and the West: Critical Perspective on Modernity*. Lanham, Maryland, Rowman and Littlefield.
- TURNER, B. (1974): *Weber and Islam: a critical study*. London, Routledge & Kegan Paul.
- USMANI, T.M. (2003): *Uvod u islamske finansije*. Živinice, Selsebil.
- WEBER, M. (1920): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, zv. I. Tübingen, Mohr Siebeck.
- WEBER, M. (2006): *Religion und Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Zweitausendeins.