

*Драган Веселинов*

*Факултет политичких наука, Универзитет у Београду*

## ИСЛАМСКА ПОЛИТИЧКА ТЕОРИЈА: ТЕОЕКОНОМИЈА У ПОКУШАЈУ\*

### Сажетак

Есеј истражује покушај исламистичких аутора да заснују економију под именом *исламска* као алтернативу глобалној тржишној економији и европској либералној економској теорији. Предмет истраживања су начела, појмови и оперативна решења примењена у економској пракси исламских пословних кругова и у пракси држава које се позивају на Коран и Шеријат као извора економског система и политике. Део студије се односи на анализу исламистичких приговора секуларној и хуманистичкој етици људских права у Европи и оспоравање заснованости тих приговора. Есеј приказује разнородност дефиниција исламске економије коју су изнели исламистички теоретичари и указује да су оне прилог доказивању да „исламска економија“ не постоји.

**Кључне речи:** теоекономија<sup>1)</sup>, исламска економија, циљ исламске економије, теоетичке замерке либералној економској теорији, халал и харам послови, дефиниција исламске економије.

---

\* Овај рад је део пројектног задатка Факултета политичких наука Универзитета у Београду, под називом *Политички идентитет Србије у локалном и глобалном контексту*, који финансира Министарство просвете и науке владе Републике Србије, евиденциони број 179076. У верзији на енглеском језику он је објављен под називом *Islamic Political Theory: An Attempt at Theo-Economics*, The Review of International Affairs, Belgrade, Vol. LXIV, No. 1149, January-March 2013.

1) Израз *теоекономија* сам са овим есејом исковао ја и уносим га од овог рада у економски речник са следећим значењем: То су економска идеологија, економски систем и економска политика заштићени религијском етиком и религијским системом. Једноставно речено, то је економија коју заговара вера.

## РАЗЛОГ ИСТРАЖИВАЊА

Савремени успон „исламске економије“ у муслиманским земљама и окупљање муслимана на духу неокоранске идеологије заузело је део привредне и политичке структуре не само у тим земљама, већ и ван њих. Занимање за разумевање политичке економије ислама је растуће и у Србији, што је схватљиво с обзиром на положај муслиманског становништва у земљи, као и на чињеницу да исламска популација у блиском политичком подручју нашем - у Босни и Херцеговини, у Бугарској, на Косову и Метохији, у Албанији и Македонији, отвара питања која се прожимају са блиским у Србији. Исламско питање у европским земљама, посебно у Француској, Немачкој, Уједињеном краљевству, Италији, Швајцарској, у скандинавском подручју, у Русији, и другим земљама, ствара моделе свог решавања која за Србију могу бити, ако не у целости, онда свакако део стандарда у политици људских права, политичком и економском уређењу, у културном развоју и интернационалним односима. Србија одржава политичке и дипломатске везе у различитим формама са не мање од 57 држава у којима је ислам било тежишна религија, било да је део носеће религијске структуре у њима. Србија има посебне историјске и савремене односе са Турском који су независно од текућих политичких и економских односа, еволуирали и у посебне културне облике и прожимања, који чине и дубоки социјални и психолошки колорит. Успон ислама у Турској има већ видљиве импликације на исламско питање не само у Србији, већ и у југословенском простору. Из овога проистиче да и локална и глобална позиција Србије захтевају активан приступ исламској парадигми. Њен део се односи на теоријску и оперативну садржину синтагме *исламска економија*.

## РАНИ КОРАЦИ

Иако је уобличавање исламских економских ставова почело у првој половини XX века, тек су од 1960-тих година наовамо убрзано развијана начела „исламске економије“. Њих су формирали теолози блиски исламском фундаментализму. На оперативном спровођењу тих начела инсистирају поједине владајуће елите у муслиманским државама и исламисти у ванисламским спољним срединама. Иако таква системска начела у историји ислама никада нису постојала до XX века, њих се данас придржава растући број

муслимана, особито у начину производње, банкарству, финансијама и трговини. Та начела су испрва, од 1925. године, настајала под духовним патронатом *Муслиманске браће* као део политичког отпора грађанској и комунистичкој идеологији евроамеричке сфере, распрострајене на свим континентима, да би убрзо постала чинилац наводно истинитог муслиманског економског идентитета и „фундаменталног“ муслимана. Међутим, далеко преовлађујући облик економског живота у исламским земљама се не одвија у складу са тим правилима, већ у складу са принципима европске економије праћене њеним установама и законима који их штите, као и виталним локалним тржишним институцијама. Као куриозитет, може се указати да је исламска економија и забрањена, управо у исламској земљи, у Оману.

Ако се пође од мишљења утицајног саудијског економисте Мухамеда Омара Чапре да је „ пред исламском економијом још дуг пут да постане засебна економска дисциплина“<sup>2)</sup>, онда је разумљиво то што се о њој далеко више говори као о пројектном задатку религиозних и политичких кругова, а далеко мање као о новој пракси у економском систему и политици. Чапра је ово казао још 2001. године, иако је 23 године пре, у 1989. години, примио две награде у Саудијској Арабији (од међународне *Исламске банке за развој*, као и „ *Награду Краљ Фејсал*“) управо за напоре да конструише нову науку и ново економско-финансијско пословање. До данас се у сунитском верском окружењу наставља потрага за конституисањем исламске економије. При томе, пажљиво се анализирају и достигнућа шиитских поставки у Ирану, од Хомеинијевог преокрета после 1979. године, мада она, због државног протекционизма, обилних субвенција владе и централног планирања, не одговарају преовлађујућим идејама код сунита.

## ГЛАВНИ ЦИЉ

Водећа замисао код идеолога исламске економије је да повећају предузетничку самосталност појединачног инвеститора преко граница аутономије постојећих предузетника у европској економији, а да смање корективну интервенцију и планирање европске државе, било да је или капиталистичка или социјалистичка. Њихов циљ је ово: Више етичног појединца, а мање етичке државе од по-

2) Dr. Muhammad Umar Chapra: "What is Islamic Economy", Islamic Development Bank, Islamic Research and Training Institute, str. 48, Jaddah, 2001. Ово је Чапринa процена: „Islamic economics thus has a long way to go before it may be able to become a distinct economic discipline“.

стојеће праксе у савременој глобалној капиталистичкој економији, при чему ће муслимански појединац бити више прожет инвестиционом и дистрибутивном правдом од европљанина. Отуда би он био од већег степена априорног друштвеног понашања од европљанина, због чега би исламска држава била и мања од европске.

Исламски теолози образлажу да муслиманска економска индивидуа мора бити мањег опсега дејства од европске. То није, истичу они, никакав економски недостатак и он не оповргава исламску тежњу ка слободнијем инвеститору од европског, јер се муслиманска индивидуа из групе етичких особина наводног европљанина, лишава његових негативних карактеристика које оптерећују економију – као што су грамзивост, себичност, искључивост, саможивост, преварност, свирепост, раскалашност, склоност ка експлоатацији људи, немар према природи. Али је зато преостали, позитивни део муслиманске економске етичке структуре, готово урођен у муслиманском економисти и тиме је више друштвено синхронизован. Муслиман је мање етичке и оперативне слободе од европљанина, али је зато његова слобода очишћена од европских зала потпуно самостална у односу на европску етичку структуру. Отуда се исламски економисти носе идеалом да замисле мању разлику између микро и макро економије од оне у европској привреди и њеном државном интервенционизму, јер се надају да могу створити мањи јаз између личног и друштвеног понашања предузетника и радне снаге.

Кратко речено, муслимански предузетник је и мањег инвестиционог опсега од европљанина и мање је техничке пословне слободе од европљанина, али је унутар свог пословног опсега у већој сагласности са етиком колективног интереса од њега. Он је у мањем сукобу са друштвом од европљанина, из чега ће проићи и мања интервентна муслиманска држава од европске. Али, она зато, цео простор изван појединачне слободе муслиманског инвеститора мора или да води сама преко владе, или да забрани да ти послови уопште постоји – то су сви *харам*<sup>3)</sup> послови.

Истакнути циљ се не постиже оповргавањем достигнућа европске економије коју исламисти, исто као и европљани, схватају као „ класичну“<sup>4)</sup>, односно, „ конвенционалну“<sup>4)</sup>, већ њеним

3) Код Арапа се реч *харам* пише на два начина и различито се изговара, и стога има бар два значења: Једно да значи или грешно, порочно и забрањено да се учини, или друго, да означава свето место, неподложно насиљу и скрнављењу своје чистоте. Реч је, иначе, семитског порекла, и лингвисти напомињу да су је Арапи изгледа преузели од Јевреја.

4) Dr. Asad Zaman: *Islamic Economics: Problems and Prospects*, DG, ИТЕ, International Islamic University of Islamabad, без ознаке године издања, стр. 1.

оплемењивањем за износ муслиманске привредне етике, из чега ће проистећи дорађени *хомо оецономицус* као *исламицус*<sup>5)</sup>. Главни извори ове теетике се налазе у Корану из VII века, правној пракси Мухамеда и муслимана приказаној у Шеријату из X века, Мухамедовом понашању и судовању описаних у муслиманским „јеванђељима“ познатим као *хадисима* из VIII и IX века, и у историјски прихваћеној економској пракси на свим исламским локалитетима путем међусобног саветовања и сагласности заједница и поштовањем њихових засебних обичаја – кроз *шуру*, *циму* и *урф*, све до данас. Муслимански економски идеолози прихватају и праксу немуслиманских заједница кад год утврде да је она у складу са њиховим схватањем етике. Они следе наводно Мухамедово упутство које гласи: „Тражи знање макар оно било и у Кини, јер је потрага за знањем дужност муслимана“<sup>6)</sup>.

Исламски теоретичари негују уверење да у муслиманској вери и историјској привредној пракси муслимана, леже бољи вредносни судови за економско понашање појединца од европских хришћанских, хуманистичких и секуларних, и да ће се муслиман, са *гроссо модо* прожимањем тим судовима, понашати “друштвеније“ од европљанина. Тиме ће се смањити напетост између индивидуалних и општих циљева развоја друштва, биће мање спорова и социјалних сукоба, а држава ће постати коректор мањег значаја него у Европи. Муслиман ће далеко мање инсистирати на свом индивидуалитету од европског грађанина и помоћу исламских надмоћних етичких судова руководиће се добробити друштва а не својим личним добром као приоритетом. Он ће се тако понашати и по цену смањивања свог личног профита и добробити како не би угрозио интегритет друштва. Он ће пристати на ово не због правне принуде државе, иако ће она својим законима дефинисати појам друштвености, већ због божије награде у рају, под претњом пакла.

Привлачност посмртне награде, и страх од посмртне казне су основни јемци примене исламске економске етике, а не њена самостална убедљивост и конкурентска одрживост, иако је она, мисле исламски теоретичари, свакако и ту боља од европске секуларне и хуманистичке етике (и од хришћанске), и свакако је у сагласности са божијим упутствима. И већ самим тим, она је носилац трајног историјског и неоспорног економског легитимитета. Иза исламске економије стоји сам бог, при чему једино остаје да његове заповести данас правоваљано схватимо и приближимо их

5) Заман каже да муслимански економисти нису пружили доказ да човека у економији покреће ишта више од сопственог интереса. Исто, стр. 3.

6) Чарга, исто, стр. 35, фуз-нота 36.

суштини коранских одредби, онако како су у далекој правоверној, „рашидунској“, и накнадној прошлости, то чинили Мухамед, омајадски, абасидски, могулски, фатимидски, османски и други калифати, и тиме пронели славу ислама по свим захваћеним покрајинама и континентима. Тада је, мисле исламски теоретичари, постојао већи идентитет теологије и друштва него данас.

Првопозвани да тумаче Коран, Шеријат<sup>7)</sup> и смисао исламских „јеванђеља“ су исламски правници, муфтије(у разним звањима), што им осигурава трајан ауторитативни статус у држави и друштвеној заједници. С обзиром да са божијим назорима нема расправе, и да је свако опозивање значаја исламске религије злочин против бога и трајних истина, онда је секуларна и немуслиманска демократија искључена, чиме се осигурава теократска и једнорелигијска диктатура. Исламска држава је неспојива са грађанском, мултинационалном и мултирелигијском идејом равноправности, односно, европским демократским системом конкуренције идеја.

### *Прва теоетичка замерка*

Главни приговор исламиста европској економији је онтолошке природе и упућен је етички голој индивидуи. Европљанин је наводно човек лишен морала јер се одвојио од религије и објавио секуларну државу, која следи хуманистичку и грађанску етику без ослањања на бога. Нема етике без бога, човек је по својој природи етички нудиста, и вредносне судове му је од Адама до Мухамеда дао Алах, без којих би човек био на степену нижих бића. Ипак, европски човек није изгубио сваку везу са етичким системом, будући да индивидуалне конфликти у економији и изван ње, ублажава огромном државом „благостања“, чиме одсуство божанске етике на нивоу појединца коригује етиком хуманизма на нивоу друштва. Али, и то милосрђе, правда, солидарност, добротворство, помагање, брига за друге и заједницу је изнуђено и другоразредно стање духа европљанина и више је изазвано себичним политичким рачуном да се избегне слом и сукоб у друштву, него етичким системом којим се унапред непосредно руководи појединац.

7) Шеријат је велика колекција правних правила које установљава Коран и друге религиозне књиге које муслимани прихватају, затим правила и пресуда које је изрицао Мухамед, његови велики следбеници и исламски правници – муфтије. Писан је у X веку. По садржају, он је спој правних правила, казни и пресуда, при чему пресуде служе и као угледни пример за доношење нових пресуда у сличним ситуацијама претходнима, што се одвија аналогично. Сличан је енглеском начелу суђења заснованом на *Common Law*. Сунитски Шеријат је коначан, и у достигнутом облику из X века, док је код шиита већи, јер га они непрекидно увећавају новим правилима и примерима из судске праксе, што могу наставити све док се из окултација не врати у садашњост нестали дванаести имам и објави крај овога света.

Како је то могуће – да европљанин, као појединац, уопште није ни етичан, али да му је секуларна држава ипак етично корективна, *ergo ipso* ипак божанска, многи исламски теоретичари, за сада, не образлажу. Они налазе да се европљанин са тетурањем враћа небеској етици тек у макроекономији, јер у микроекономији запада у кризу и збрку због *bellum onnium contra omnes*, где пацификаторски реагује тек преко владе и тада решава питања степена протекционизма, еколошка питања, буџетско финансирање дебалансираних и фаворизованих економских грана, развојна питања покрајина, монетарна питања, заједничко школовање, народно здравље, а потом финансирање одбране и друга општа економска питања.

Исламски економисти мисле да је европска макроекономија производ остатка божанске етике у људима, свевишње етике коју они још нису стигли да искорене хуманизмом, и да због тога она успева да бар делимично коригује искривљеног ренесансног грађанина. Европљани се спасавају остатком бога у држави. А није немогуће и да мисле да хуманизам, сам, иако је накарадан у односу на бојји етички систем дат у наредбама у Старом завету и Корану, доприноси ублажавању предузетничких сукоба и криза у земљи, јер је ипак какав-такав етички систем, мада мање делотворности од исламског. Међутим, они ово изричито не наводе.

Исламисти не говоре да је европска микроекономија (појединац као улагач и најамник, предузеће, локална самоуправа) део политичко-економског система и да су правила предузетничког и трговачког понашања, стандарди, подручја улагања, радно време и празници, систем локалних такси и опорезивања, правила синдикалног и коморског удруживања, типови и организација фирми, добри пословни обичаји, радно-правни спорови, радна равноправност жене, привредно право и трговачки судови – проистекли из праксе и економске етике тоталне друштвене заједнице која обухвата и локални развој, али и светско-историјски „логос“ и њему засебни етички допринос Европе. Чак је део тог логоса Европа преузела управо и из ислама, рецимо: Либералну привреду и трговину, књиговодство, рачуноводство са трговачком аритметиком, индијско-арапске бројеве, цесију, идентитет приватне својине и слободе, право народа на побуну, универзитет, и друга достигнућа.

Исламистима је страно да мисле да нема фундаменталне етичке разлике између микро и макро економије, јер они ова два аналитичка дела економије посматрају као две потпуно материјално раздвојене економије, а не као целину. Због тога што су европски економисти у XX веку ради лакшег вођења економске поли-



тике методски разврстали подручја привреде на два општа дела – макро и микро део, муслимански теоретичари су закључили да су они засновани и на два раздвојена етичка система. Са њиховог становишта оба су лоша, јер су секуларна и хуманистичка, али је микро етички систем толико накарадан због прешироке дозволе индивидуи да наводно буде безочно инвестиционо себична – да користећи се неморалом улаже само у оно што је од њеног интереса, да тај систем тражи спаса у драматичној антикризној макрополитици државе као нади да се може спасти индивидуализована привреда заснована на издаји бога. Наравно, има исламских аутора који су свесни да су европске друштвене науке засноване на етици али да при томе те науке само „скривају етичка и социјална стремљења ка секуларним погледима који се сукобљавају са исламским погледима“.<sup>8)</sup>

Исламисти мисле да европска антикризна политика државе не проистиче из самог бића робне економије независно од типа религије у земљи, не проистиче из инхерентне неспособности људи да тржиштем складно расподеле све друштвене ресурсе, већ из отпадништва од божијих налога како се ваља понашати у комерцијалном животу. Зато је повратак Алаху излаз из кризе.

### *Друга теоетичка замерка*

Наредни приговор исламиста проистиче из критике секуларног етичког стања европљанина и односи се на циљеве његовог економског понашања које је подвргнуто себичним профитерством и праву на аморално широку слободу улагања. Исламисти приговарају европском предузетнику и запосленом становништву да су „позитивистичке“ природе, односно, да у економији немају изграђен нормативни систем и да их то доводи до асоцијалног односа једних према другима који се испољава у саможивости и идолатрији индивидуализма.

Они схватају европску либералну теорију као аетичну, и то не зато што је не познају, већ зато што им одговара да истичу само оне евроамеричке интерпретаторе који и сами заборављају да је либерална теорија идеологија *ин спе* и говоре да је либерална индивидуа инкарнација човековог вечног природног стања, а не ис-

8) Dr. Asad Zaman: Lectures on Islamic Economics, 15 lectures, Lecture 2 – Origins of Western Social Sciences, February-March, 2011, III Faculty, <https://sites.google.com/site/asadzaman/>. Заман изричито тврди да су исламски аутори прихватили европску обману да су друштвене науке откриле законе људског понашања, и да су “позитивне”, да су одраз природног стања, али да таквих закона, у ствари, нема. Постоје само божји закони.



ход једног дугачког и болног историјског логоса. Човеково природног стање је теоријски модел а не и његов непрекидни и истоврсни живот кроз миленијуме, и исламисти то знају – јер је либерализам и њиховог корена. Мухамед је био снажни заговорник слободне тржишне привреде и антипротекционизма, а либерална економија арапско-персијских калифата, Могула и Турске, је европљанима добро позната. *Ipsa facto*, Мухамед оповргава корисност нетржишних облика привреда које су постојале или постоје истовремено са античким капитализмом његовог времена. Он је, у односу на Исусов природни задружни концепт живота код Јевреја, кога су ционисти и вулгарни израелски социјалисти преко *кибуца* независно од њега покушали да развију у XX веку, и у односу на Исусово одбацивање приватне својине - далеко испред њега. Мухамед је чисти заговорник „светости“ приватне својине и тржишне економије, он је апологета тржишта без монопола и протекционистичке политике. Он је рани Адам Смит, но не само као први идеолог модерног либерализма, већ је и први државник који је подигао заставу слободне трговине - тринаест векова пре француских физиократа и енглеских либерала, односно, Енглеске у XIX веку.

Али, исламисти, због жеље да оповргну секуларни и хуманистички модел европског предузетника и европску државу благостања, приписују појединцу да је безобзирни и саможиви улагач, док је држава сувише велика и скупа будући да због конфликтног сударања појединаца троши више буџетског новца на интервенције од нужности. Европска економија је за њих подоптимална и са становишта микроекономије и макроекономије. Критикујући кризе, банке, начин решавања европских економских конфликата, трговачка удружења и монополе, глобалну расподелу привредних моћи, демократију и идеолошке слободе, и друге чиниоце савремене полит-економије, они све слабости глобалне економије сваљују на идеолошку испразност евроамеричке сфере која је неминова с обзиром на одвојеност политике и правде од бога.

То што исламисти одбацују европски модел хуманитета и секуларности, за њих је само увертира да унесу у политичку арену нову идеологију, наводно божју, која самим тим и није ствар избора, већ наредбе, и да преко ширења ислама изведу прекомпозицију светске привреде и расподеле политичке и економске моћи. Међутим, исламисти, за сада, не могу да се сложе и формулишу шта би то била исламска економија и како би требало да исламски „грађанин“, пронађени божји појединац, буде више инвестиционо социјалан од Норвежана, Данаца, Енглеца, Јапанаца, Американаца и других, што ће смањити савремену снагу и типове криза, и вратити

муслимане у окриље праведне и социјалне божје државе. Проблем исламиста је то што не могу да формулишу ни ефикасну теоријску критику секуларизма, либерализма и демократског политичког система, као што не могу да конструишу ни оперативни модел нове алтернативе глобалном тржишном друштву. То не значи да им је свака критика неуспешна и лишена друштвеног смисла. Они не прихватају ниједну бившу ни текућу европску теоријско-политичку критику комерцијалног друштва и светске расподеле моћи (социјализам, фашизам, перонистички корпоративизам, нацизам, комунизам, феминизам, неолиберализам, социјалдемократију и др - свакако и са много прихватљивих разлога за то), и говорећи о исламској парадигми, они се надају да ће она блеснути са новим одговорима.

Неки међу њима одбацују покушаје да се конструише и арапски, односно, исламски социјализам, како се то покушавало од 50-70 година XX века (Магреб, Пакистан до Зије ул Хака), јер је он био везан за совјетску и кинеску социјалистичку сферу моћи. Атеизам комуниста је ту исламистима параван да захтевају ново структурирање система моћи. Ајатолах Талегани у Ирану каже: „Исламска економија се не заснива ни на неограниченом слободном индивидуалном власништву које резултује у разузданом капитализму, нити на јавном власништву које води у потпуно поништавање индивидуалне слободе“<sup>9)</sup>. А опет, неким исламским мислиоцима се баш допада идеја социјализма, додуше, не и са атеизмом у себи, што је на промарксистичкој максими о комунизму јасно истакао председник Исламске Републике Ирана Абул Хасан Бани Садр у својој књизи „Исламска економија“ када је казао: „Производити у складу са индивидуалним могућностима, а трошити у складу са врлинама“<sup>10)</sup>.

## НАЧЕЛА

Савремени исламисти, посебно *деобанди* и *вехабисти*, инсистирају на два начела у финансијском пословању која се разликују од конвенционалних. Једно се односи на забрану исплате камате на штедњу, кредите и неке вредносне хартије – оно се зове *риба*, док се друго односи на забрањене производње и услуге (*харам*), повећавање правде при расподели губитака и смањење ризика од брзоплетих инвестиција у финансијском пословању – и зове се *гхарар*. Ниједно поменуто правило није исцрпно пореклом исламско,

9) Saeed Mortazavi, *Political Economy of Islam*, Humboldt State University, 2003, стр.79.

10) Mortazavi, исто, стр. 81.

већ им је корен у јудаизму, Старом и Новом завету, грчко-римској пракси, као и у класичној грчкој филозофији аристотелијанске и платонске оријентације, у хиндуизму и будизму. Ислам је та начела преузео и данас их кроз речи фундаменталиста реинтерпретира у складу са новим облицима економског понашања. Он то посебно чини од 1940. године, када је Пакистанац, Маулана Абул Ала Маудуди, отац модерног екстремног исламизма, почео да конструише правила исламске економије.

Начело забране наплате камате у финансијској историји муслимана никада није стриктно и без контраверзи схватано, независно од, чини се, јасног става Корана (сура Ал Бакара, 2: 275, 2: 276, 2: 278, сура Али Имран, 3: 130, и друге), јер је оповргавано и фатвама реис ул улема. Тако је у Турској у XVI веку, за време Сулејмана Величанственог, његов врховни муфтија, шеик ул ислам, Ебусуд Ефенди, донео фатву којом је оправдао завођење камате, готово истовремено када је на Западу, у Шпанији, доминиканац Франциско де Виторија на универзитету у Саламанки учинио то исто, док је у савременом добу то учинио египатски велики имам џамије Ал Азхар у Каиру, Шеик Мухамед Сајед Тантави. Он је 1989. године оправдао неке облике камати (на државне обвезнице, на *сукук*). Због двосмислености арапске речи *риба*, која означава и зеленаштво и камату, заступници каматаносног капитала говоре да је Мухамед био само против зеленашења, које је код преисламских Арабљана било веома раширено.

Можда није лако разумети због чега би Мухамед, као успешан трговац и заговорник веома праведног трговачког права, могао у начелу бити противник профита на кредитни капитал и да писци Корана после његове смрти нису схватили да је он једино био против зеленаштва. Но, то је тешко доказивати. Њега наизглед више појашњава кредитна историја исламске хемисфере у којој је укамаћивање дугова била редован поступак у поверилачко-дужничким односима, али то не би смело без поговора да се схвати као право тумачење пословних кругова његових ставова. Можда је укамаћивање пре било тврдокорни поступак који се одржавао инхеренцијом саме хиљадугодишње природе кредита, независно од исламске мрзовоље према камати. Због тога се у исламу укамаћивање капитала сврстава у четврти смртни грех, од седам њих, одмах иза неверице у бога, одавања чаробњаштву и неоправданом убиству. То свакако посредно говори о распрострањености укамаћивања упркос коранским забранама, али не доказује да је Мухамед био погрешно схваћен. Како и рана хришћанска теоекономија забрањује камату све до далеко у Средњи век, када тек од енглеског

краља Хенрија VIII у XVI веку бива правно дозвољена, то говори да је економско разумевање Талмуда, Торе, Михне, Новог завета и других списа и код хришћана и муслимана било подједнако. Није се разликовала нормална цена капитала, „нормална камата“, од зеленашке, нити се камата начелно дозвољавала.

Па ипак, хришћанство је дозвољавало позајмљивање новца на камату нехришћанима. Уосталом, као и јудаизам пре њега. Рано хришћанство је дозвољавало и узимање кредита на камату од неверника, посебно Јевреја, као што су и Јевреји узимали каматоносне кредите од нејевреја. Савремени кредитни однос се пробијао кроз интеррелигијску кооперацију. Европљани су под утицајем италијанских Јевреја, који су живели у Ломбардији и били залагаоничари, забрану укамићавања заобилазили и поступком познатим као *contractum trinius* све док нису прешли на директно укамаћивање. Овај поступак, *contractum trinius*, се сводио на то да се дужник обавезе да ће профит од кредита узети тек пошто претходно исплати цео профит повериоцу који је зарадио до одређене величине, и да дужник повериоцу мора унапред и бесповратно платити обештећење за случај своје пропасти, иако се она не мора догодити. Јемчење повраћаја кредита се одвијало и помоћу заложених некретнина – ово су посебно развили Темплари. Црква је одобравала *contractum trinius* и у вези са њим подржавала и насилну наплату кредита некретнинама, јер је овакво пословање било слично оном традиционалном предхришћанском банкарству на Блиском истоку против којег Исус није устао. Црква није имала ништа против залагаоница, иако оне имплицитно послују на начелу камате будући да клијенту дају новац на зајам који је испод вредности његовог предмета који је дао у јемство, а када клијент хоће да га откупи, мора дати више новца него што је добио на зајам<sup>11)</sup>.

Ово данас на сличан начин понављају муслиманске банке. Оне неће штедишама исплатити камату на њихове улоге и неће наплатити камату својим кредитним дужницима, али ће то ипак урадити на заобилазан начин, помоћу поступака који се зову мурабаха и мудараба. Штедиша ће добити награду за верност банци - што је исто што и пасивна камата, док ће кредитни дужници платити банци профит што је она уместо њих купила робу коју они желе да купе - што је исто што и активна камата. При овим пословима банке наплаћују камате које су често далеко веће од конвенционалних

11) У Европи је каматоносни капитал у потпуности оправдан у радовима холандског калвинисте Клода Сомеза (Claude Saumaise, латинизовано Claudius Salmasius, 1588-1653), почев од текста *De usuris liber* из 1630. који је разрађиван све до 1645. Али, рехабилитација камате је започета раније, посебно од шпанског доминиканца Франциска де Виторије на универзитету у Саламанки, у XVI веку. На томе су упоредо радили и португалски доминиканци на универзитету у Коимбри.

и иду на зеленашке висине. Исламски банкар каже: „Цена да одеш у рај је око 50 одсто“.<sup>12)</sup> Осим тога, банке траже да поверилац јемчи враћање кредита непокретном имовином, а може и државним обвезницама које се зову сукук и које доносе фиксирану камату – јер су оне, упркос Корану, проглашене за халал, дозвољен посао.<sup>13)</sup> Ове државне обвезнице су 100% покривене некаквом некретнином у јавном власништву, чиме држава јемчи да ће купцима ових папира вратити новац у случају пропасти свог инвестиционог циља.

Теоекономска начела ислама се свODE на халал и харам, на дозвољено и забрањено. Постоји између ова два начела и макрух, што означава нешто што је правно дозвољено мада је етички непожељно (код неких пушење, неумерено ритуално трошење воде), и овај принцип се заснива на етичкој дедукцији верских списа, а не и на њиховим изравним наредбама. Та начела нису готово никаква новост за велике предисламске религије, јер се расуто налазе у њима – посебно у јудаизму, браманизму, будизму, зороастранизму, хришћанству и другим. Она су, када је у питању исхрана, хигијена и располагање водом, упадљиво везане за климатски појас свог порекла и медицинска достигнућа Старог века, али проистичу и из непожељних учинака дотадашње економске праксе.

Исламски фундаменталисти оживотворују старе економске забране тако што заговарају њихову дословну примену не само у традиционалном облику, већ смисао религијских забрана проширују и на нове облике производње и финансија, као и на комерцијалне облике културе и забаве. То је само део њиховог настојања да изграде исламски систем и у политичком уређењу, општој култури и образовању, породичном праву, социјалној политици, систему казни и у другим подручјима живота. Они су ехо новог социјалног инжењеринга после неуспеха европских фашиста, нациста и комуниста да створе нова друштва, али и неслагања са многим културним вредностима европског либералног света. Но, у економији, где се улажу изузетни напори да се формира алтернативна тржишна економија на теоначелима, исламски фундаменталисти, у ствари, нису раширили велики маневарски простор. За сада, они у области потрошње углавном понављају старозаветна библијска ограничења у исхрани људи, а у производно-финансијској сфери усредсређују се на забрањивању извесних производњи и услуга везаних за

12) Richard Morais: „Don't Call it Interest“, *Forbes*, 07.23.07, навео Alexander R. Alexiev: „The Wages of Extremism“, *The Hudson Institute*, 2011, стр. 101.

13) У марту 2008. године је Шеик Мухамед Таки Османи (Sheikh Muhammad Taqi Usmani), у својству члана Рачуноводствене и ревизорске организације за исламске финансијске установе у Бахреину (the Accounting and Auditing Organization for Islamic Finance Institution – AAOFI), казао да је 85% исламских државних обвезница у ствари неисламско. Према: news. bbc.co.uk од 11. децембра, 2009.

непожељне месарске производе, коцкарске и ласцивне услуге, и забрану јемчења неких унапред фиксираних доходака – јер их сматрају неправедним, мада не и економски неучинковитим.

Практично, њихова интервенција се своди на избегавање камате и на утврђивање поделе одговорности поверилаца и дужника код комерцијалних банкарских кредита. Камата на државне кредите је изостављена од забрана, као и све ренте на некретнине. Оне су дозвољене, оне су *халал*. То је сувише мало да би се створила читава нова тржишна економија. А потрошачка ограничења, на којима уплићу законе државе – као код алкохола, код забране исхране крвавим животињским месом (не и рибе), код забране потрошње свињетине, зечетине и др, они више покушавају да у име бога обнове верску дисциплину и контролу становништва ради власти, него што у савременој глобалној потрошачкој пракси могу пронаћи оправдања за придржавање старих забрана из Старог века. Ни настојање да исламисти установе видно другачије од европљана економско поимање речи *правда*, *умереност*, избегавање *загађености природе* и *дародавство*, још није стигло до мањих социјалних разлика у становништву од европских, нити се приближило европским резултатима у екологији и бризи за немоћне и депривилеговане. Гини индекс дистрибуционе правде европљана је далеко повољнији него у земљама исламске провенијенције независно од богатства њихових владајућих елита, било да су то наследни шеикати, краљевства, војне диктатуре или изборне владе.

Но, то, бар за сада, још не обесхрабрује исламисте да одбацују праксу евроамеричке хемисфере у којој се установа државе више не користи за наметање законске верске дисциплине, што је у складу са пребацивањем религије у приватно право индивидуе, док је „конкуренија“ религија у Европи законом загарантована (мада постоје и државне религије – Норвешка, Енглеска) све док се она не злоупотреби ради оспоравања статуса либералне и секуларне државе. Нема сумње да ће исламисти наставити са потрагом за одговором да ли су могуће системски другачије финансије и економија од европских независно од неповољних налаза попут Мацидовљеве која каже<sup>14)</sup>: „Исход показује да исламске банке имају веће трошкове и смањене резултате у поређењу са конвенционалним банкама“.

---

14) Mariani Abdul Majid, *The Efficiency of Islamic and Conventional Banks*, Aston University, стр 2, 2008. Она каже: „The results show that Islamic banks have higher costs and reduced outputs relative to conventional banks“.

## ДЕФИНИЦИЈЕ

Исламисти су још увек далеко од међусобне сагласности око тога шта је исламска економија. Готово да сваки аутор има своју одредбу о том предмету, што одражава огромне тешкоће да се отргну од савремене тржишне економије и установа цивилне државе, али и указује на стартну разнородност њиховог разумевања оперативног превођења економске идеологије Корана у модеран економски систем и политику. Сам Мухамед Чапра је изнео ове разлике наводећи засебна схватања муслиманских аутора<sup>15)</sup>:

- Исламска економија је знање и примена шеријатских забрана и правила која спречавају неправде у стицању и расподели материјалних добара да би се осигурало задовољство људских бића и омогућило им да се придржавају обавеза пред Алахом и друштвом – С. М. Хасануз Заман.
- Исламска економија је друштвена наука која истражује економске проблеме људи тако што је прожета исламским вредностима – М. А. Маман.
- Исламска економија је систематски напор да се разуме економски проблем и човеково понашање у вези са њим из исламске перспективе – Кхуршид Ахмад.
- Исламска економија је одговор муслиманских мислилаца на економске изазове свог времена. У том погледу њима помажу Коран и суне, као и разум и искуство – М. Неџудалах Сидики.
- Исламска економија тежи истраживању о људској добробити постигнутој на организовању земаљских ресурса на основу сарадње и са-учешћа – М. Акрам Кан.
- Исламска економија је представник муслиманског понашања у типичном муслиманском друштву – Сајед Наваб Хајдер Накви.

Овим дефиницијама придодајемо и ону, коју је лансирао Масудул Алам Кудури у 1974. години, када је тврдио да је он, уједно, и први који је установио политичку економију ислама као науку<sup>16)</sup>: „Исламска политичка економија је студија о међусобним односима

---

15) Чапра, исто, стр. 33, фуз-нота 32.

16) Dr. Masudul Alam Chouduri, *Islamic Political Economy*, Introducing Islamic Political Economy, <http://faculty.uccb.ns.ca/mchoudury/pe.htm>, навео Драган Веселинов, *Мухамед на Исусовом крсту политичка економија ислама*, Чигоја штампa, Београд, 2009, стр.19.



политичког уређења (шура) и еколошког уређења у чији подсистем спада тржиште“.

Дефиниција исламске економије има још, али њихово набрајање не би разјаснило шта се под њом подразумева, већ би само појачало уверење да је она производ идеолошке нејасноће из XX века коју је започео већ поменути Маулама Абул Ала Маудуди (1903-79), и која се до данас не рашчишћава. Она је далеко више била позив на отпор европском колонијализму и многим европским културним и политичким вредностима. За сада, она има више политичку него било коју другу вредност, и служи као парола за окупљање муслиманског становништва ради редистрибуције светских односа моћи, мада служи и као начин за одбрану појединих тврдих кланова на власти који на спољњем непријатељу, противницима Алаха, граде оправдање за унутрашњу доминацију. Занос око изградње исламске економије, разуме се, посебно негују муфтије и теолози старе идеје о божјој држави на земљи, јер то јача њихову „касту“ правоверних тумача бога пред верницима. Али, историја Европе их често онеспokoјава, јер је она у мукама установила да не вреди неговати политичку привилегију на трајни идеолошки монопол ужи од либералног концепта грађанске, а не деистичке, и било које друге државе у индустријском друштву. Исламске државе су још увек на путу ка модерној економији и савременим тржишним установама – укључујући и образовање синдиката, професионалних удружења, привредних комора, удружења потрошача, и других установа друштвене економске комуникације и социјалне равноправности, и чекају их још већи изазови од постојећих при покушају да их прожму исламистичком интерпретацијом вере.

За сада, не постоји исламска тржишна економија. Неки муслимански економисти говоре да ни у савременом финансијском систему за који се тврди да је у складу са Шеријатом није дошло ни до каквих адаптирања. Асад Заман каже: „Када се говори о томе да исламске финансијске установе представљају преобликовани исламски закон у складу са захтевима савремености, оне пре представљају промашај него успех исламске економије“.<sup>17)</sup> Оно што би могло да опстане као „исламско“, осим неколико захтева у вези кредитних односа и трговачке сигурности, јесу само специфични буџетски захтеви у редистрибуцији дела националног дохотка по потрошачким циљевима који су у складу са локалним културним формулама и обрасцима у традиционалном понашању. Макрое-

17) Dr. Asad Zaman: *Islamic Economics: Problems and Prospects*, DG, IITE, International University of Islamabad, str. 1. Његов став је овај: „To the extent that islamic financial institutions represent the reshaping of Islamic Laws in accordance with the demands of modernity, these represent the failure rather than success of Islamic Economics“.

кономска правда може бити у исламским земљама од прилике до прилике различита од европских модела буџетске потрошње, но то не ствара исламску економију, већ је део „националног“ колорита територије у питању. Али у систему алокације земље, рада и капитала, и у позицији предузетника, нема издвојене исламске економије у односу на глобално, светско тржиште. Исламистичка етика, за сада, није загосподарила економијом.

\* \* \*

Парадигма о исламској економији која је настала у првој половини XX века представљала је део четвороструког напора исламистичких теолога да обликују своје друштвене заједнице у складу са својим тумачењем ислама. Ти напори су се усредсредили на ово: Прво, на ослобађање муслиманске сфере од европског колонијализма; Друго, да буду прилог новом социјалном инжењерингу изван европске сфере који је искушаван у добу настанка исламизма после Првог светског рата - социјализам, фашизам, нацизам - покушајем стварања новог, панисламског калифата. Елеменат тог инжењеринга је покушај одвајања муслиманског света од европске секуларне и грађанске етике цивилног друштва са критиком либералног и социјал-демократског уређења; Треће, да конструисањем независне политичке економије од европске обнове и појачају примат религијске идеологије о друштву и тиме спрече равноправну конкуренцију идеологија и вера у либералном демократском окружењу. Циљ исламистичких теолога је да оправдају једноверску диктатуру и теократски систем; Четврто, као дериват који неминовно проистиче из претходних покушаја, да осигурају трајну идеолошку и политичку супрематију муфтијске „класе“ над муслиманским становништвом.

Поменути циљеви су заједнички и сунитским и шиитским исламистима.

Исламистички покушај да из ислама издвоје нову економску идеологију и на њој заснују нове економске установе и воде економску политику, аутор је именовао *теоекономијом*.

Исламски економисти упозоравају да до сада у муслиманским државама, као и изван њих, није створена нова тржишна економија у односу на савремену европску економију. Појединачне исламистичке интервенције су се понајвише збиле око неких поступака у кредитно-банкарском и финансијском систему. То

се, пре свега, односи на избегавање обрачунавања профита банке под именом „камата“, иако се она на заобилазан начин урачунава као цена капитала. Остале интервенције су у емитовању државним обвезницама, осигурању, и у стварању списка дозвољених и забрањених производњи и врста трговине. Буџетска потрошња у муслиманским земљама је део структуре социјал-демократске државе независно од индивидуалних разлика међу њима. Укупан опсег интервенција које се позивају на исламску оригиналност је занемарљив, иако су поједини поступци историјски оригинални, али и поред тога, он је снажно критикован од самих исламских аутора. Но, у домену смањивања економских разлика у потрошњи становништва, исламистима и даље стоје на располагању бројне традиционалне форме прерасподеле друштвене имовине за које неки истраживачи тврде<sup>18)</sup>: „Ислам нуди богати опсег средстава и неконвенционалних поступака који, ако се искористе у свом духу, могу водити до смањеног сиромаштва и неједнакости у муслиманским земљама оболелих од масовне немаштине“.

Исламски аутори до сада нису засновали опште прихваћену дефиницију исламске економије. Дефиниција исламске економије има још, али њихово набрајање не разјашњава шта се под њом подразумева, већ само појачава уверење да је она производ идеолошке нејасноће из XX века коју је започео Маулама Абул Ала Маудуди (1903-79), и која се до данас не рашчишћава. Она је далеко више била позив на отпор европском колонијализму и многим европским културним и политичким вредностима. За сада, она има више политичку него било коју другу вредност, и служи као парола за окупљање муслиманског становништва ради редистрибуције светских односа моћи, мада служи и као начин за одбрану појединих тврдых кланова на власти који на спољњем непријатељу, противницима Алаха, граде оправдање за унутрашњу доминацију. Занос око изградње исламске економије, разуме се, посебно негују муфтије и теолози старе идеје о божјој држави на земљи, јер то јача њихову „касту“ правоверних тумача бога пред верницима. Али, историја Европе их често онеспокојава, јер је она у мукама установила да не вреди неговати политичку привилегију на трајни идеолошки монопол ужи од либералног концепта грађанске, а не деистичке, и било које друге државе у индустријском друштву. Исламске државе су

---

18) Mahmoud Mohieldin, Zamir Iqbal, Ahmed Roston, Xiaochen Fu, *The Role of Islamic Finance in Enhancing Financial Inclusion in Organization of Islamic Cooperation (OIC) Countries*, The World Bank, Islamic Economics and Finance Group, December 2011, Abstract. Они кажу: “Islam offers a rich set of instruments and unconventional approaches, which, if implemented in true spirit, can lead to reduced poverty and inequality in Muslim countries plagued by massive poverty”.

још увек на путу ка модерној економији и савременим тржишним установама – укључујући и образовање синдиката, професионалних удружења, привредних комора, удружења потрошача, и других установа друштвене економске комуникације и социјалне равноправности, и чекају их још већи изазови од постојећих при покушају да их прожму исламистичком интерпретацијом вере.

## ЛИТЕРАТУРА

- Kahf Dr. Monzer, *The Economic Role of State in Islam*, Dakka, Bangladesh, 1991.
- Lapidus Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, 2002.
- Mahmoud Mohieldin, Zamir Iqbal, Ahmed Rostom, Xiaochen Fu, *The Role of Islamic Finance in Enhancing Financial Inclusion in Organization of Islamic Cooperation (OIC) Countries*, World Bank, Islamic Economics and Finance Working Group, Dec. 2011.
- Mariani Abdul Majid, *Efficiency of Conventional and Islamic Banks*, Aston University, 2008.
- Dr. Masudul Alam Choudury, *Islamic Political Economy*, Introducing Islamic Political Economy, <http://faculty.uccb.ns.ca/mchoudury/pe.htm>.
- Morais Richard, *Don't Call it Interest*, *Forbes*, 07.23.07, навео Alexander R. Alexiev, *The Wages of Extremists*, The Hudson Institute, 2011.
- Mortazavi Saeed, Ph.D., *Political Economy of Islam*, Humboldt State University, 2003.
- Sambur Bilal, „The Great Transformation of Political Islam in Turkey: The Case of Justice and Development Party and Erdogan“, *European Journal of Economic and Political Studies*, 2009.
- Umar Chapra Dr. Muhammad, *What is Islamic Economy*, Islamic Development Bank, Islamic Research and Training Institute, Jaddah, 2001.
- Zaman Dr. Asad, *Islamic Economics: Problems and Prospects*, DG, IITE, International University of Islamabad, без објављене године издања.
- Драган Веселинов, *Мухамед на Исусовом крсту – политичка економија ислама*, Чигоја штампа, Београд, 2009.

## Dragan Veselinov

### ISLAMIC ECONOMY - THEOECONOMY IN ATTEMPT

#### Resume

This essay deals with the theoretical attempt of islamic authors to base economy named *Islamic Economy*. This one should be established as an alternative to global market economy and European liberal economic theory, as well as secular state and humanistic ethics. The subject of research of this paper is related to religious principles, scientific notions and economic policies applied by Islamic states and business compa-

es. The essay ends by quoting islamic authors expressing their different views of the essence of the Islamic economy and their assertions of non-existence of the Islamic economy yet.

Key words: theoeconomics; islamic economy; goal of islamic economy; theological remarks to liberal economic theory; halal and haram business; definitions of the islamic economics.

---

\* Овај рад је примљен 15. октобра 2013. године а прихваћен за штампу на састанку Редакције 05. децембра 2013. године.