

Marek Kasiak

(Uniwersytet Wrocławski)

Bankowość muzułmańska – podłoże ideologiczne oraz religijne

ABSTRACT

Islamic banking – an ideological and religious background

In the course of the years of economical crisis that have spilt all over the world, many investors have started to look for ways for more secure investments – other than those offered by traditional banking. Hence, there has been noted rising popularity of Islamic Banking. The purpose of this paper is to provide a closer look on the Islamic Banking. To explore such difficult topic, first of all, it is necessary to present the ideological foundation of the Islamic culture and the Islamic Banking solely. The paper provides a brief description of an ideological and religious background of the Islamic Banking phenomenon.

Słowa kluczowe: bankowość, szariat, bankowość islamska, haram, riba, gharar

Szariat – droga prowadząca do wodopoju

Początek XXI wieku był świadkiem gwałtownego rozwoju bankowości klasycznej. Właściwie od zakończenia tragicznych wydarzeń II Wojny Światowej, po zapadnięciu ustaleń *Bretton Woods*, obserwowaliśmy nieprzerwany wzrost aktywności w sektorze finansowym. Ostatnie lata przyniosły również pojawienie się bankowości elektronicznej, która stała się podstawą wprowadzenia wielu nowych produktów finansowych – ściśle dopasowanych do potrzeb klientów, obracających pieniędzmi przez 24 godziny i 7 dni w tygodniu. W gąszczu szumnych zapowiedzi dalszego dynamicznego rozwoju oraz hurraoptymizmu

wszechobecnego na rynkach nikt nie mógł przewidzieć skali wydarzeń z przełomu 2007 oraz 2008 roku, kiedy to pękła bańka spekulacyjna na amerykańskim rynku kredytów hipotecznych. Kryzys, który zaczął się niewinnie od uderzenia jedynie w lokalnych graczy sektora finansowego – ostatecznie rozlał się po całym świecie przynosząc kłopoty wielu graczom sektora ekonomicznego. Załamanie tradycyjnych rynków finansowych sprawiło, że inwestorzy rynków finansowych zaczęli poszukiwać nowych metod lokowania kapitału. W samym sercu uwagi alternatywnych systemów finansowych znalazła się bankowość islamska. Jej egzotyczna konstrukcja oparta na zasadach etyki płynących z Koranu – w połączeniu ze skrajną niechęcią do ryzyka po wciąż świeżych doświadczeniach załamania na światowych giełdach, sprawiło że bankowość islamska zaczęła jawić jako bezpieczna przystań na przeczekanie sztormu rozpętanego przez globalny kryzys.

W tłumaczeniu dosłownym słowo *szariat* (arab. شريعة – szari'a) oznacza dokładnie „*drogę prowadzącą do wodopoju*”, niemniej jednak w kulturze zachodu zwykle się przyjmować tłumaczenie jako *jurysprudencja* lub po prostu *prawo*. Termin *szariat* zaś posiada swoje korzenie w Arabskim słowie Shara'aa, które w tłumaczeniu oznacza *stanowić*. Szariat zawiera w sobie informacje na temat wiary, etyki oraz zestawu zachowań. Stanowi on zbiór praw, według których każdy muzułmanin powinien żyć, których powinien przestrzegać, i według których powinien być sądzony. Jest to bowiem zbiór praw zesłanych dla ludzi przez Boga za pośrednictwem Proroków¹ - a to oznacza, że istnieje niezależnie od człowieka².

Tym samym prawo płynące z szariatu dostarcza wszystkiego, co potrzebne dla duchowego oraz fizycznego rozwoju jednostki – między innymi są to teologia, etyka, prawo, ale także kwestie higieny czy też sposób nacinania arbuza³. Jest to o tyle ciekawe patrząc z perspektywy kultury zachodu, że dla chrześcijan może okazać się być trudnym do zrozumienia, żeby prawo boskie ingerowało w prawo krajowe w tak dużym stopniu⁴. Całościowa regulacja życia i prawa przez islam prowadzi do sytuacji, w której działania każdego Muzułmanina odbywają się w ramach pięciu filarów Islamu, są to:

- a) *Szahada* – wyznanie wiary,
- b) *Salat* – modlitwa,
- c) *Zakat* – jałmużna,

¹ Y. Abdul-Rahman, *The Art. Of Islamic Banking and Finance: Tools and Techniques for Community-Based Banking*, Hoboken 2010, s. 63.

² M. Rutheven, *Islam: Bardzo krótkie wprowadzenie*, Warszawa 2010, ss. 90, 99;

³ M. Sadowski, *Powstanie i rozwój islamskiej doktryny prawa*, Przegląd Prawa i Administracji, t. LV, 2003, s. 14.

⁴ S.H. Nasr, *Idee i wartość Islamu*, Warszawa, cyt. M. Sadowski, *Elementy prawa cywilnego, ze szczególnym uwzględnieniem prawa własności, w świetle prawa islamskiego*, [w:] *Problemy własności w ujęciu historyczno-prawnym*, E. Kozerska, (red.) Opole 2008, s. 48.

- d) *Saum* – post,
- e) *Hadżdż* – pielgrzymka do Mekki, miejsca świętego Muzułmanów.

Szariat a fikh

Jak zostało już wcześniej podkreślone, szariat jest prawem pochodzącym od Boga, tym samym pozostaje poza ludzką sferą stanowienia. Do ludzi jednak należy jego odkrywanie i zrozumienie – to właśnie ten stan ludzkiej wiedzy jest określany mianem *fikh* (arab. فقه). Ujmując temat bardziej technicznie – fikh może zostać określone jako *prawoznastwo*⁵. Jego rozwojem zajmują się fakihowie – składający się z zasłużonych dla religii prawników, którzy dowiedli swej wartości prawnej oraz kanonicznej przez lata pracy na rzecz społeczności islamskiej.

Możemy wyszczególnić trzy fundamentalne zasady szariatu w oparciu o fikh – są to⁶:

- a) Cokolwiek nie jest zakazane przez Koran – zwykle jest akceptowalne, tym samym traktowane jako *halal* (dozwolone),
- b) Głównym celem szariatu jest odrzucić wszystko co jest szkodliwe dla aspektów życia, takich jak rodzina, zasoby, wiara. Bazując na tej zasadzie nikt nie może sprowadzać zła na siebie, swoją rodzinę, swoje włości czy też swoją wiarę – w szczególności gdy próbuje postępować zgodnie z szariatem,
- c) Jeżeli człowiek nie jest w stanie żyć całkowicie zgodnie z szariatem – nie może też zostać usprawiedliwiony za brak starań o takie życie – pogodzenie życia z szariatem jest celem samym w sobie;

Mając powyższe w pamięci dochodzimy do momentu, w którym można nakreślić w jaki sposób fikh organizuje życie Muzułmanów. Zależnie od miejsca i społeczności, jak również okoliczności i przyjętych zwyczajów, dostrzegalne będą różnice. Sam proces wydawania fatw (opinie wysokich uczonych-prawników) określony jest mianem *Usul Al Fiqh* – i ogólnie rzecz ujmując może zostać opisany jako formułowanie norm prawnych na podstawie objawienia. Chociaż wcześniej zostało powiedziane, że proces ten może się różnić zależnie od wielu zmiennych aspektów, można jednak pozwolić na swego rodzaju uogólnienie celów, w jakich dane rozstrzygnięcia są głoszone. Mają one na celu umocnienie i ochronę (1) wiary w Islam, (2) życia, (3) rodziny i potomnych, (4) intelektu oraz (5) majątku. Odkrywa to pewną wskazówkę do właściwego ustawienia priorytetów w życiu Muzułmanów. Otóż – majątek

⁵ M. Sadowski, „Powstanie i...”, dz. cyt. s. 15.

⁶ Y. Abdul-Rahman, *The art of...*, dz. cyt., s. 69.

powinien pomóc w rozwoju intelektu, intelekt w rozwoju rodziny, rodzina czyni życie lepszym, zaś lepsze życie umacnia w wierze⁷.

Szariat zakłada pięć kategorii uczynków, z których trzy nie budzą żadnych wątpliwości interpretacyjnych. Są to (1) *haram* – uczynki jednoznacznie zakazane, np. hazard lub spożywanie alkoholu, (2) obowiązki – *wadżib* – np. jałmużna, (3) zalecenia – *mandub* – uczynki nieobowiązkowe, ale nagradzane – np. modlitwa. Niemniej jednak to pozostałe dwa dotyczą głównych spraw życia codziennego i są to *mubah* – uczynki obojętne oraz *makruh* – uczynki niepożądane, jednak również niezakazane⁸.

Prawo muzułmańskie w praktyce odpowiada za dwie sfery – jest to *ibadat* (powinność wobec Boga) oraz *mu'amalat* (powinność wobec społeczeństwa). Jeżeli jeszcze pierwsza z nich jest regulowana głównie moralnie przez człowieka, tak druga może już być regulowana przez zagadnienia prawne⁹. Tym samym warto w tym miejscu zwrócić się w stronę źródeł prawa Islamu. Jego materialne źródła opierają się na czterech filarach: (1) Koranie, (2) Sunnie, (3) Idźmie oraz (4) Kijasie.

Źródła prawa w Islamie

Koran

Koran (arab. القرآن Al-Qur'ān) – jest to święta księga Islamu, która według zachowanych przekazów została objawiona fragmentami prorokowi Mahometowi w między 610 r. n.e. a 632 r. n.e. – rokiem jego śmierci. Słowo „Koran” pochodzi od arabskiego słowa *al-kur'ān*, które oznacza „recytację” – pierwotnie bowiem Koran był przekazywany ustnie. Według islamu i samego Koranu jego twórcą jest Allah. W świecie Islamu Koran „*jest źródłem prawd i nauk islamu oraz powodem proroczej misji Jego Świętobliwości Muhammada. [...] to słowo Boże objawione Prorokowi dla wskazania ludziom drogi pomyślności*”¹⁰. Tym samym w pewien sposób spełnia on jeden cel – wskazuje ludziom drogę do pomyślności poprzez nauczanie wiary, moralności oraz właściwego postępowania – taka też informacja zawarta jest w surze *Pszczoly*, przykładowo: „*Zesłaliśmy tobie Księgę, by wszystko wyjaśnić*” (sura *Pszczoly*, aja 90), „*I zesłaliśmy tobie napomnienie, abyś wyjaśnił ludziom to, co zostało im zesłane*” (sura *Pszczoly*, aja 45), czy też: „*Zaiste, Koran jest ostatecznym słowem!*” (sura *Gwiazda Nocna*, aja 14).¹¹

⁷ tamże, s. 70.

⁸ K. Górniak-Sosnkowska, *Bankowość Muzułmańska*, Warszawa 2010, s. 22.

⁹ Tamże, s. 19.

¹⁰ S.M.H., Tabatabai, *Zarys Nauki Islamu*, Warszawa 1986.

¹¹ Islam International Publications, *The Holy Quran with Polish Translation*, Surrey 1990, s. 565, 574, 1352.

Niezależnie jednak od tego, co powszechnie często błędnie jest powtarzane, Koran nie jest kodeksem prawnym, a raczej świętą księgą zawierającą szcątkowe wskazówki co do postępowania w niektórych sytuacjach, a czasem nawet dającą niejednoznaczne odpowiedzi na niektóre kwestie – jak słusznie zostało zauważone przez dr Katarzynę Górak-Sosnowską – przykładowo niepewna pozostaje kwestia wolnej woli, która różnie jest traktowana w kolejnych werszetach Koranu¹².

Sunna

(arab. as-sunnah) , zaraz po Koranie, jest drugim spisanim zbiorem opowieści na temat czynów i wypowiedzi ostatniego proroka islamu, które są podwaliną muzułmańskiej tradycji religijnej – wskazują one bowiem schemat do naśladowania dla wszystkich muzułmanów. Każda z takich opowieści zawarta jest w formie *hadisu* (arab. الحديث al-hadith) – niemniej jednak ich wartość nie zawsze jest równoważna. Wynika to pierwotnie z tego, iż jeżeli część hadisów faktycznie traktuje o objawieniach i nie wymagają sprawdzenia, to już przypowieści dotyczące życia Proroka, przekazywane przez osoby trzecie, mogą wymagać weryfikacji – szczególnie zważywszy na to, że pierwotnie były one przekazywane ustnie. Stąd też, oprócz opisu samego zachowania (arab. *matn*), hadis również posiada informację o łańcuchu przekazicieli (arab. *isnad*). Ma to wyjątkowe znaczenie w przypadku normatywnego ujęcia – tj. sprawdzenia wiarygodności przekazu danego wzorca zachowania Proroka. Jeżeli przekaz pochodzi od niego samego bądź bezpośredniego świadka wydarzeń – hadis ma mocne znaczenie normatywne, niemniej jednak wraz z rosnącym łańcuchem przekazicieli – jego znaczenie słabnie, tym samym tracąc użyteczność normatywną dla islamskiego prawnictwa¹³. Weryfikowalność pochodzenia hadisu jest o tyle ważna, że ich wykorzystanie od początku było dwojakie – z jednej strony – głównie – można dopatrzeć się pietystycznej motywacji celem umacniania religii w społeczności muzułmańskiej, z drugiej zaś – były one również wykorzystywane do celów politycznych¹⁴. Wskazana hierarchia hadisów niesie określony wkład w wydawanie *fatw* przez islamskich jurystów. Często niestety bywa, że ze słabych hadisów korzystają ugrupowania ekstremistyczne i fundamentalistyczne. Biorąc na przykład pojęcie *dżihadu*, można dostrzec, iż posiada ono aż cztery interpretacje – dopiero ostatnia z nich nawołuje do walki za pomocą przemocy. Co

¹² K. Górak—Sosnowska, *Banowość...*, dz. cyt., s. 19.

¹³ P., Hanaj, „Czy Iran jest już (semi)autokracją rywalizacyjną?” *Nauki Społeczne* t. 1, z. 5, 2012, s. 89,

¹⁴ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o Islamie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, t. 1, wyd. 4, 1997, s. 100.

ciekawe, pierwsza zaś wskazuje wezwanie do walki – lecz z własnymi ułomnościami i słabościami¹⁵.

Idźma

(arab. إجماع) jest to jednomyślne postanowienie grupy prawników (*Iğmā' muṭlaq*) lub nawet całej *ummy* (*Iğmā' mud.āf*, Wspólnota Islamska) dotyczące konkretnego zagadnienia w dziedzinie prawa bądź teologii. Tradycyjnie jednak koncepcja Idźmy zakłada, że uczeni i pobożni członkowie wspólnoty muzułmańskiej nie mogą działać w sposób niezgodny z wolą Boga – tym samym też żadna decyzja podjęta nie może być sprzeczna z Koranem bądź Sunną. Czyni to idźmę podrzędną wobec dwóch pierwszych źródeł prawa muzułmańskiego¹⁶. Dodatkowo należy zwrócić uwagę, że pozycja idźmy ma znaczenie na uznawanie jej w poszczególnych szkołach prawa muzułmańskiego. Przykładowo, w najszerszym zakresie idźmy posługują się hanafici, dla wahabitów idźma powinna zaistnieć pomiędzy towarzyszami proroka, zaś szyici nie uznają instytucji idźmy w żadnym zakresie¹⁷. Jak łatwo się domyślić, zależnie od środowiska, idźma w łatwy sposób mogła stać się sprawnym narzędziem manipulacji dzięki swego rodzaju swobodzie prowadzącej do różnic interpretacyjnych. Z tego powodu, przykładowo, Egiska Takfir wa-Hidżra zdecydowała się odrzucić wszystko poza Koranem i Sunną, gdy doszło jej uwagi, iż instrumenty takie jak idźma były wykorzystywane przez reżimowych prawników popierających ówczesny stan „barbarzyństwa” w latach 70. XX w¹⁸.

Kijas

(arab. قياس) odnosi się do zasady analogicznego rozumowania. Jeżeli dany przypadek nie daje możliwości wskazania jego rozwiązania w Koranie bądź w Sunnie, to Kijas daje możliwość dokonania analogii między sytuacjami zbliżonymi wskazanymi w wymienionych źródłach¹⁹.

Idźtihad

Mimo, iż nie znalazł się w kanonie głównych źródeł prawa Islamskiego, *Idźtihad* (arab. الاجتهاد) zasługuje na dodatkową uwagę celem zrozumienia podstaw tego systemu. Gdy ulemowie nie odnajdują w Koranie bądź w hadisach Sunny sytuacji analogicznej do poszukiwanej, nie mogąc również uzgodnić konsensusu (idźma), mogą realizować własną

¹⁵ P. Hanaj, „Czy Iran...”, dz. cyt. s. 89.

¹⁶ J. Danecki, *Podstawowe...*, dz. cyt. s. 224.

¹⁷ J. Jasińska, *Mały słownik kultury świata arabskiego*, Warszawa: 1971, s. 226.

¹⁸ E. Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, Londyn 1990, s. 52.

¹⁹ M. Dziekan, *Klasyczny Islam: Powstanie i Doktryna*, dostęp: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IR/klasyczny_islam.html

wykładnię prawa samodzielnie wydaną na bazie ummy. Innymi słowy, idžtihad można określić jako „odkrywanie prawa z treści Koranu lub zwyczajów Sunny i stosowanie go do określonej okoliczności”²⁰. Niemniej jednak stosowanie idžtihadu nie jest dowolne i składa się na trzy stopnie, zależnie od poziomu zdolności do wydawania sądów zależnie od zakresu – tj. zaczynając na konkretnych przypadkach, a kończąc na wydawaniu sądów powszechnie obowiązującego prawa²¹.

Według powszechnego przekonania, idžtihad pozostawał w niełasce przez ostatnie tysiąc lat. Anna Przymies wskazuje, że „zamknięcie bram idžtihadu” dotyczyło szczególnie ortodoksyjnych nurtów i było postrzegane negatywnie przez reformatorsko nastawionych myślicieli, nawołujących do powrotu do tej instytucji²². Często marginalizowany, idžtihad obecnie ponownie wraca do łask, szczególnie w przypadku liberalnych sunnickich szkół hanafickiej i malikickiej, nie wymagających ścisłego stosowania analogii, usprawiedliwiając to przykładowo dobrym interesem ummy²³.

Tworzenie prawa Islamu

Prawo Islamu, którego nie można autonomicznie wydzielić od konstruktu socjologiczno-kulturowego świata muzułmańskiego, realizowane jest na poziomie lokalnym – w tak zwanej społeczności lokalnej albo raczej wspólnocie islamskiej, tj. *ummie* (arab. أمة). Odnosnie samej jurysprudencji – ma ona głównie charakter społeczny, umacniany w szkołach koraniczno-prawniczych, czyli w *medresach* (arab. مدرسة)²⁴. Te zaś odzwierciedlają szersze pojęcie szkoły prawa muzułmańskiego rozumianego jako nurty naukowe, skupiające wokół siebie uczonych (*mazhab*). Obecnie rozróżniamy pięć mazhabów – cztery sunnickie oraz jeden szyicki. Przynależność do nich warunkowana jest lokalizacją geograficzną jak również indywidualnym wyborem. Są to²⁵:

- a) Szkoła Hanaficka – o indywidualistycznym i pragmatycznym charakterze, dot. ok. 30% świata islamu,
- b) Szkoła Szafiicka – uznająca Koran i sunnę za równoprawne źródła prawa, opierająca się na sunnie – dominuje w Afryce Wschodniej i Azji Południowo-Wschodniej,

²⁰ P. Hanaj, „Czy Iran...”, dz. cyt., s. 89.

²¹ M. Sadowski, *Powstanie i rozwój...* dz. cyt., s. 20.

²² A., Przymies, *U źródeł muzułmańskiego antyamerykanizmu*, Warszawa 2003, s. 18-19.

²³ J. Danecki, *Historia Arabów*, Gdańsk 2002, s. 78.

²⁴ P. Hanaj, „Czy Iran...” dz. cyt., s. 89.

²⁵ K. Górak—Sosnowska, *Bankowość...*, dz. cyt., s. 20-21.

- c) Szkoła Malikicka – Koran i sunna traktowane są równoprawnie, ważny jest nacisk na kierowanie się interesem wspólnoty muzułmańskiej (*istislah*) – obecna w Afryce Północnej i Zachodniej, jak również na Półwyspie Arabskim,
- d) Szkoła Hanbalicka – najbardziej konserwatywna i rygorystyczna, jako źródło szariatu uznaje tylko Koran i sunnę, obecna na Półwyspie Arabskim,
- e) Szkoła Dżafarycka – jako dodatkowe źródło prawa uznaje relacje z życia imamów szyickich (*charaby*), obecna w Iranie i Azerbejdżanie;

Jak już wcześniej zostało wyjaśnione, szkoły prawne zajmują się wykładnią szariatu dla jednostek, jak również całych społeczności muzułmańskich. Chociaż współcześnie wykładnię szariatu przyjęło się nazywać *fikh*, to w najstarszych źródłach muzułmańskich można spotkać się z określeniem *rai* (pogląd, zdanie, opinia). Wierni, którzy borykają się z wątpliwościami jak postąpić w konkretnej sytuacji, tak by nie działać w zgodzie z zasadami *halal* i *haram* – mogą liczyć na opinię prawną – *fatwę*. Zależnie od danego nurtu Islamu – fatwa taka może być wiążąca bądź nie – w szyizmie przykładowo są wiążące dla wszystkich aż do śmierci jej autora, w innych nurtach zaś nie mają charakteru wiążącego, jednak zazwyczaj są one przestrzegane przez stronę zwracającą się z pytaniem²⁶.

Podłoże ideologiczne – natura Islamu

Statystycznie, islam jest jedną z największych religii na świecie, o liczbie wyznawców szacowanej na 1,6 miliarda. Stawia go to w drugiej pozycji zaraz po Chrześcijaństwie, którego wyznawców szacuje się na ponad 2 miliardy osób²⁷. Tym samym, islam – podobnie jak każda wielka religia – odgrywa znaczącą rolę w kształtowaniu życia swoich wyznawców. Regulacja ta odbywa się wielopoziomowo – regulując kwestie od *stricte* religijnych aż po sprawy życia codziennego takie jak moralność bądź finanse.

Islamski system finansowy w całym swoim zakresie regulacji opiera się na zasadach płynących z prawa islamskiego stanowionego przez szariat. Jego główną cechą charakterystyczną jest fakt, że zmierza on do zjednoczenia laickich funkcji systemu finansowego z wpływami kultury muzułmańskiej. Islam zaś sam w sobie jest religią o podejściu holistycznym do swoich wyznawców, tym samym koncept ekonomii nie jest w stanie istnieć niezależnie od zasad wiary regulujących sfery życia człowieka²⁸.

²⁶ Tamże, s. 23.

²⁷ M. K. Lewis, *Islamic Banking in Theory and Practice*, Monash Business Review, t. 3, z. 1, 2002 r., s. 1-2.

²⁸ F. di Mauro, *Islamic Finance In Europe*, ECB: Ocasional Paper Series nr 146, 2013 r., s. 12.

Jednak mimo całościowego podejścia do tematu oraz założenia, iż Islam daje wskazówki w każdej dziedzinie życia – można napotkać na przewidywalny problem. Otóż to, co w Koranie i w sunnie zostało opisane w dany sposób, wciąż podlega interpretacji różnych nurtów islamu (o których traktował wcześniejszy rozdział). Różnice interpretacyjne prawa fikh mają znaczący wpływ na rozwój islamskiego systemu finansowego. Dodatkowo zaś wpływają one na brak harmonizacji zasad regulujących system – szczególnie w przypadku gdy różni uczeni przedstawiają rozbieżne punkty widzenia bądź interpretacje. Samo to zaś może prowadzić do sytuacji, w której instrument finansowy akceptowalny w jednym regionie – w innym już nie będzie postrzegany jako zgodny z szariatem²⁹. Żeby zobrazować te subtelne różnice interpretacyjne – posłużmy się przykładem jednego z hadisów poświęconych wymianie handlowej:

„Złoto za złoto, srebro za srebro, pszenica za pszenicę, jęczmień za jęczmień, daktyle za daktyle, sól za sól, podobne za podobne, opłacone z ręki do ręki. Ten kto daje więcej, albo prosił o więcej ponosi ribę. Dawca i biorca są tak samo winni³⁰”

Powyższy hadis definiuje sześć artykułów podlegających wymianie. Niemniej jednak każdy z tych produktów wyróżniają pewne cechy, które w różnym ujęciu mogą prowadzić do różnych interpretacji – wyróżnić można dobra ekskluzywne i codzienne, policzalne i niepoliczalne, psujące się i trwałe, etc. – takich cech można by wyliczać bez końca. Tym samym podejście szkół prawnych będzie się różniło od reprezentowanego nurtu. Tak więc stosując *Kijas* (analogię)³¹:

- a) Hanafici – skupiają się na właściwościach wagi oraz pojemności – tym samym hadis dotyczy dóbr które można zważyć lub zmierzyć,
- b) Malikici – dzielą wymienione produkty na metale szlachetne i artykuły spożywcze dające się przechowywać przez długi okres czasu,
- c) Szafiici – wskazują podział na metale szlachetne i dobra spożywcze rozciągając to drugie na ogół wszystkich dóbr spożywczych,
- d) Hanbalici – odnoszą się do podziału ze względu na kryterium wagi (metale szlachetne) oraz waga i miara w przypadku pozostałych produktów rozciągając to od produktów spożywczych;

²⁹ Tamże, s. 12.

³⁰ Anonim, *Riba: Przyjmowanie lub pobieranie odsetek, lichwa*, dostęp: <https://sites.google.com/site/oislamie/artykuly/idealny-muzulmanin/lichwa>

³¹ E. H. Khalil, A., Thomas, *Interest in Islamic Economics: Understanding Riba*, Londyn 2006, s. 54-55.

Powyższe interpretacje dotyczą szczególnie jednego aspektu wymiany handlowej - chodzi o zakaz *riby*. Jakikolwiek zysk jednej ze stron, wynikający z różnic jakościowych bądź ilościowych towaru, jest niedopuszczalny. Inny z hadisów tak tłumaczy rzeczony zakaz:

„[...] kiedy jeden z towarzyszy przywiózł Mu [Prorokowi] znakomity gatunek daktyli z Chajbaru, Prorok zapytał wówczas towarzysza, czy wszystkie daktyle w Chajbarze są takie, zaś mężczyzna odpowiedział, że nie, ale wymieniamy jeden worek tych daktyli na dwa worki naszych. Na to Prorok odpowiedział: „Nie czyń tego, lecz sprzedawaj swoje daktyle za pieniądze i kupuj te dobre daktyle również za pieniądze”³²

Z tego miejsca warto byłoby zwrócić uwagę na aspekt wynikający z powyższego potępienia tworzenia sztucznego wzrostu gospodarczego i nawarstwiania nierówności społeczno-ekonomicznych. Jest to podstawowa kwestiaróżniący bankowość muzułmańską od bankowości klasycznej. Otóż Islam skupia się na odpowiedzialności społecznej oraz etycznej. W świecie nie ma ograniczonej – a przez to niewystarczającej – ilości zasobów. Idąc za Koranem – „Allah stworzył wystarczające zapasy zasobów dla swoich stworzeń” – niezmiernie ważnym jest jednak ich alokacja oraz dystrybucja. Każdy muzułmanin tym samym jest zobligowany dążyć do właściwej redystrybucji dóbr, nie zaś do powiększania swojego stanu posiadania³³. To założenie ideologiczne okaże się wyjątkowo pomocne przy przedstawianiu teoretycznej konstrukcji produktów finansowych bankowości islamskiej oraz społecznej motywacji działania samych banków islamskich w dalszej części pracy.

Ekonomia Islamu

Tym samym zostały zaprezentowane podstawowe założenia Islamskiego systemu finansowego - czym zatem jest ekonomia islamu? Wyprowadzenia tej definicji podjęło się dwóch znaczących naukowców – Zambir Iqbal oraz Abbas Mirahhor. Według nich, ekonomia islamu to ogół instytucji formalnych i nieformalnych – w tym zasad postępowania i ich egzekwowania przez Allaha. Zasad, które rozszerzają się na nowe sytuacje, tak by doprowadzić do jak najlepszej alokacji oraz dystrybucji dóbr oraz bogactwa przez nie tworzonego³⁴.

Aby kompletnie zrozumieć podstawy ekonomii Islamu, należy poznać cztery fundamenty, które składają się na podstawę islamskiego systemu ekonomiczno-finansowego, do których

³² Anonim, *Riba w prawie islamskim*, Islam po polsku, dostęp: <https://islampolsku.wordpress.com/tag/ahl-as-sunnah-wa-l-jama%CA%BBah/>

³³ A, Czerniak, *The Differences between commercial banking system and Islamic Banking in the context of the global financial crisis*, MPRA paper no. 26971, 2010, s. 12.

³⁴ Z. Iqbal, A., Mirahhor, *An Introduction to Islamic Finance: theory and Practice*, Singapur 2011, s. 29-56.

należą: (1) ochrona własności, (2) obowiązek pracy, (3) przejrzystość w stosunkach między kontrahentami oraz (4) współdzielenie ryzyka.

a. Ochrona własności

Podobnie jak w każdym systemie ekonomicznym, ochrona własności stanowi bardzo ważny aspekt w systemie islamskim. Wynika to z faktu, że to właśnie za sprawą własności przedsiębiorca może dysponować swoimi dobrami, dzięki którym jest w stanie generować zyski - to zaś przekłada się w oczywisty sposób na zwiększanie dobrobytu oraz rozwój gospodarczy danej społeczności.

Zgodnie z prawem Koranu wszystko jest własnością *Dającego Prawo* – niemniej jednak człowiek ma możliwość, a właściwie nawet powinność, by własność tą efektywnie eksploatować. Wnosząc zaś nakład pracy, człowiek tworzy nowe aktywa, które już stają się jego własnością³⁵. Koran przedstawia też nieco odmienne podejście w przypadku nieużytków. Zagospodarowanie ziemi, która nigdy wcześniej nie była uprawiana bądź została porzucona, traktowane jest jako uczynek gody pochwały i jest podstawą do uzyskania nad nią prawa własności. Działanie takie – jako pożądane – zostanie nagrodzone w życiu przyszłym. Jako, że nieużytki są własnością Boga, w życiu doczesnym są własnością rządu muzułmańskiego. Ten zaś, kto zajmuje je i rozpoczyna na nich uprawę, nabywa do nich prawo. Oczywiście zasada ta posiada pewne ograniczenia – tym samym potrzebna jest (1) zgoda imama, (2) teren nie jest ogrodzony bądź oznakowany, (3) nie przynależy do cudzej nieruchomości (4) bądź do meczetu lub instytucji charytatywnej³⁶. Inny sposób uzyskania prawa własności to darowizna. Koran nakazuje by dzielić się zyskami ze społeczeństwem w formie podatku, dobroczynności bądź darowizny (ewentualnie dobroczynnej pożyczki gdyby darowizna oznaczała dla obdarowanego hańbę).³⁷

b. Obowiązek pracy

W przeciwieństwie do kultury zachodu, której podejście względem pracy zakłada, że jest ona przywilejem człowieka (a tym samym nie zakłada obowiązku jej świadczenia), kultura islamu zakłada jej obowiązek. Tym samym każdy człowiek zdolny do pracy ma moralny oraz – przede wszystkim religijny – obowiązek jej podjęcia. Daje nam to kolejną dodatkową informację – otóż dążenie do bogactwa nie jest potępiane – szczególnie tak długo

³⁵ M., Głanowska, *Zasady Ekonomii Islamskiej*, YPI Consulting, 2011.

³⁶ S.M.H. Tabatabai, *Zarys nauki...*, dz. cyt., s. 163.

³⁷ M. Głanowska, dz. cyt..

jak długo służy zapewnienie dostatniego życia materialnego i duchowego dla siebie oraz swojej rodziny³⁸.

c. Przejrzystość i zaufanie w stosunkach między kontrahentami

Kulturę muzułmańską cechuje jeszcze jedna dodatkowa zasada – relacje międzyludzkie mają niezwykle ważne znaczenie. Zaufanie pokładane w kontrahencie jest wyjątkowo ważnym elementem kapitału ekonomicznego³⁹. Żeby żyć zgodnie z zasadami religii w życiu społecznym, niezbędnym jest wypełniać sumiennie postanowienia umów – już w surze 5 werset 1 Koranu możemy przeczytać: „*O wy, którzy wierzycie! Bądźcie wierni zobowiązaniom*”⁴⁰. Jednoznaczne zdefiniowanie praw i obowiązków w kontrakcie handlowym między stronami oraz podpisywanie umów przy świadkach ma na celu zagwarantowanie przejrzystości transakcji⁴¹.

d. Współdzielenie ryzyka

Czynnik współdzielenia ryzyka ma istotnie duże znaczenie w kreowaniu systemu kredytowania działalności gospodarczej w kulturze muzułmańskiej. Zakłada się, że uczestnik rynku jest świadom ryzyka oraz potencjalnej gratyfikacji swoich ekonomicznych działań, niemniej jednak, w normalnych relacjach ekonomicznych, zawsze jest zmuszony samodzielnie ponieść ryzyko związane z podejmowaną inwestycją. Z perspektywy kredytodawcy ważna jest jedynie zdolność kredytowa kontrahenta – jeżeli jego inwestycja poniesie klęskę, wciąż będzie mógł wychodzić z roszczeniami wobec niego. W systemie islamskim bank staje się równoprawnym partnerem kontrahenta, tym samym uczestniczy w zyskach oraz ponosi ryzyko inwestycji w dokładnie taki sam sposób w jaki jego kontrahent. Daje to swego rodzaju poczucie, że wszystkie inwestycje, które wymagają kredytowania, przechodzą bardziej szczegółową analizę opłacalności inwestycji. Z drugiej jednak strony ciężko oczekiwać spektakularnych zysków, które często obarczone są równie wielkim ryzykiem.

Powyższe wynika z obecnej w kulturze muzułmańskiej zasady efektywności. Efektywność, która nie zakłada maksymalizacji zysków, lecz sprzyja osiągnięciu umiarkowanego zrównoważonego efektu. Chociaż najlepiej obrazowane jest to na przykładzie ekonomii, ma przełożenie również na codzienne życie społeczne. Znaczenie umiarkowania podkreślał Mahomet w jednym z hadisów gdzie „*trzech mężczyzn chciało poświęcić się dla*

³⁸ Tamże.

³⁹ M.A. Bonca, „Wybrane zasady ekonomii islamskiej a zrównoważony rozwój przedsiębiorstw”, *Administracja i zarządzanie*, 2010 r., s. 120.

⁴⁰ Tamże, s. 120.

⁴¹ M. Głanowska, dz. Cyt.

*Boga całe życie, pierwszy przez post, drugi – modląc się całą noc, a trzeci – nie żeniąc się. Prorok odparł im na to, że pości i post przerywa, modli się i śpi, i że się żeni*⁴². O samej kwestii współdzielenia ryzyka szersze informacje znajdują się w kolejnym rozdziale traktującym o produktach bankowości islamskiej.

Sam koncept współdzielenia ryzyka jest o tyle ciekawy, że we współczesnych czasach najwcześniejsze wzmianki o współdzieleniu ryzyka w systemie bankowym pochodzą z końca lat czterdziestych XX w. od Anwara Qureshiego (1946) oraz Naiema Siggigiego (1948). Obaj dostrzegali problem zła tkwiącego w bankach komercyjnych wynikający z pobierania odsetek od kredytobiorców. W zamian proponowali oni utworzenie systemu bankowego opartego na koncepcie *Mudaraba* – czyli właśnie współdzielenia ryzyka⁴³. Oczywiście nie oznacza to, że koncept zrodził się dopiero wtedy. Pierwsze wzmianki o wspomnianym systemie pochodzą już sprzed 1400 lat – dotyczyły one zakazu stanowienia wcześniej nieuzgodnionych zysków od pożyczek, jak również sugestią zastąpienia procentu od pożyczki zyskami z inwestycji, której pożyczka dotyczyła⁴⁴.

Cele bankowości islamskiej

Powyżej przedstawione zostały fundamenty, na których została oparta bankowość islamska, jednak jakie są jej cele? Koncepcja wprowadzenia ekonomii islamskiej miała na celu zapewnienie złotego środka między konkurującymi ze sobą w XX w. ekonomiami klasyczną oraz socjalistyczną – zapewniając połączenie odpowiedzialności społecznej socjalizmu oraz efektywności ekonomicznej kapitalizmu⁴⁵. Tym samym jesteśmy w stanie wyprowadzić sześć celów ekonomii. Są to: (1) społeczna sprawiedliwość, (2) eliminacja biedy, (3) redukcja ekonomicznych nierówności, (4) likwidacja korupcji, (5) system wolny od stopy procentowej, (6) działanie na chwałę Allaha⁴⁶.

⁴² K. Górak-Sosnowska, *Bankowość...*, dz. cyt. s. 22.

⁴³ M. K., Hassan, *Handbook of Islamic Banking*, Northampton 2011, s. 47.

⁴⁴ S. H., Siddigui, *Islamic Banking: Genesis, Rationale, Evaluation and Review, Prospects and Challenges*, Karachi 1994, s. 28.

⁴⁵ M., Arif, *Towards a Definition of Islamic Economics: some Scientific Considerations*, *Journal of Research in Islamic Economics*, nr 2, z. 2, 1984, s. 79-83.

⁴⁶ T. Azid, *Anthology of Islamic Economics: Review of Some Basic Issues*, *Review of Islamic Economics*, nr 13, z. 2, 2010, s. 165-194;

Krytyka tradycyjnego systemu ekonomicznego

Powyższe cele stają się szczególnie istotne -na tle krytyki przedstawionej przez muzułmańskich uczonych względem tradycyjnego systemu ekonomicznego. Przykładowo Muhammad Ayub, do problemów systemu kapitalistycznego zalicza⁴⁷:

- a) Kierowanie się chciwością,
- b) Brak ścisłych ograniczeń kreowania pieniądza – zła redystrybucja dóbr,
- c) Marginalna uwaga poświęcana godności człowieka w ekonomii,
- d) Marginalna uwaga poświęcana najbardziej potrzebującym z ekonomicznego punktu widzenia – tym samym brak sprawiedliwości i równości
- e) Wyzysk mas prowadzący do koncentracji dóbr w rękach ograniczonej grupy,
- f) Zachowania pozbawione etyki – np. reklama;

Dopełnieniem powyższego – jako wskazanie osiągnięcia założonych celów – jest zbiór zakazów i praw, rządzących życiem ekonomicznym muzułmanów chcących postępować zgodnie z drogą wyznaczoną przez Koran.

Zakazy i nakazy w ekonomii muzułmańskiej

Riba

W Koranie wielokrotnie można odnaleźć odniesienie do zakazu *riba* (arab. الربا, ربا – oznacza on zakaz lichwy). Zapis ten pojawił się w wyniku doświadczeń jeszcze z czasów przedislamskich, kiedy to często się zdarzało, że kredytobiorca nie był w stanie spłacić ogromu odsetek w momencie zapadalności kredytu. W ujęciu ekonomicznym zakaz *riba* jest zakazem odsetek, czyli zysków od kredytów i depozytów, jako wytwarzanie dodatkowej wartości przez pieniądz, nie zaś przez poniesione nakłady pracy. To zaś przynosi negatywną redystrybucję dóbr w społeczeństwie, co pośrednio w efekcie prowadzi do nawarstwiania oraz pogłębiania się nierówności społecznych⁴⁸. Zakaz *riba* jest właściwie kluczową cechą islamskiego systemu bankowego, jak również całego ogółu finansów islamskich – tym samym w tym opracowaniu zostanie mu poświęcona większa uwaga.

Wiedząc już co określane jest mianem *riby*, warto sięgnąć do źródła, które jasno i precyzyjnie wyraża się na ten temat – do Koranu⁴⁹:

⁴⁷ M., Ayub, *Understanding Islamic Finance*, Hoboken 2007., s. 4-5;

⁴⁸ A. Czerniak, „The Differences...”, dz. cyt. s. 8.

⁴⁹ Koran, Sura 30:39, 4:161, 3:130, 2:275-280, przeł. Józef Bielawski, Warszawa 1986.

- a) Sura al-Rum (Bizantyjczycy, 30:39) wskazuje: „*A to, co dajecie na lichwę, by powiększyło się kosztem majątku innych ludzi, nie powiększy się u Boga. Lecz to, co dajecie jako jałmużnę, poszukując oblicza Boga - oni otrzymają to w dwójnasób*”.
- b) Sura al-Nisa (Kobieta, 4:161): „*I ponieważ brali lichwę, chociaż to było im zakazane; i ponieważ niesłusznie zjadali majątek ludzi - My przygotowaliśmy dla tych, którzy są niewierni, karę bolesną*”.
- c) Sura al-Imran (Rodziny Imrana, 3:130): „*O wy, którzy wierzycie! Nie zdzierajcie lichwy podwójnie podwojonej. I bójcie się Boga! Być może, wy będziecie szczęśliwi!*”
- d) Sura al-Baqarah (Krowy, 2: 275): „*A ci, którzy pożerają lichwę, nie powstaną inaczej, niż powstaje ten, którego przewrócił szatan przez dotknięcie. Tak jest, ponieważ oni mówią: "handel jest podobny do lichwy." Lecz Bóg dozwolił handel, a zakazał lichwy. A ten, kto otrzymał napomnienie od swego Pana i powstrzymał się, będzie miał swoje poprzednie zyski i jego sprawa należy do Boga. A którzy powrócą, tacy będą mieszkańcami ognia; oni tam będą przebywać na wieki.*”
- e) Sura al-Baqarah (Krowy, 2:280): „*A jeśli kto jest w trudnym położeniu, to należy poczekać, aż jego sytuacja się poprawi; ale darowanie tego jako jałmużny jest dla was lepsze; żebyście tylko wiedzieli!*”.

Podejście świętej księgi islamu do kwestii lichwy, czy też pobierania procentu od udzielonych pożyczek jest wyjątkowo stanowcze i nie pozostawia większego pola do manewru. Koran wyraża się jasno i klarownie na ten temat wskazując, że jest to jeden z gorszych uczynków jaki muzułmanin może uczynić drugiemu muzułmaninowi.

Niemniej jednak warto zwrócić uwagę na fakt, iż mimo stanowczego przekazu, w szariacie możemy się spotkać z *riba* w dwóch znaczeniach: (1) *riba al-Nasiah* oraz (2) *riba al-fadal*⁵⁰.

Riba al-Nasiah

Określenie wywodzi się od słowa *nasa'a*, które krótko ujmując oznacza *odraczać/przekładać/oczekiwać* i używane jest w kontekście określenia czasu, który ma pożyczkobiorca na zwrot pożyczki, w zamian za dodatkowe wynagrodzenie za dany czas. Tym samym *riba al-Nasiah* odnosi się bezpośrednio do określenia oprocentowania nałożonego na pożyczki. Zakaz ten nie rozróżnia czy pożyczka jest udzielana na długi bądź

⁵⁰ U. Charpa, *The nature of riba in Islam*, The Journal of Islam Economic and Finance, nr 2, z.1, 2006, s. 2.

krótki czas, czy procent jest stały czy zmienny, czy niski czy wysoki – zakazana jest każda forma pobierania zysków wynikających z obrotu pieniądzem. Co ciekawe zakaz próbowano obchodzić argumentacją, że nie dotyczy on pożyczek biznesowych, a ma na celu piętnowanie kredytów konsumenckich, niemniej jednak wszelkie wątpliwości zostały rozwiane między innymi przez Szejka Abu-Zahah, który wskazał, że w czasach Proroka pożyczki odnosiły się głównie do rozwoju biznesu⁵¹.

Tym sposobem dochodzimy do momentu, który zdaje się jasno tłumaczyć dlaczego *rba al-Nasiah* podpada pod kategorię *haram* – otóż mamy do czynienia z czynnikiem niepewności zysku z inwestycji, czyli czynnika nieprzewidywalnego ryzyka. Powodzenie przedsięwzięcia, na które zostaje zaciągnięty kredyt, jest zależne od zbyt dużej ilości czynników pozostających poza kontrolą kredytobiorcy, żeby ryzyko dało się ocenić bądź przewidzieć. Stawia to kredytobiorcę w pozycji, w której nie ma on pewności czy jego przedsięwzięcie przyniesie zyski bądź straty – może być jednak pewien jednego – konieczności zwrotu pożyczki, która zwiększona jest wraz z każdym dniem zwłoki o ustalone oprocentowanie. To zaś prowadzi do typowej sytuacji *haram*, w której za coś o określonej wartości kredytobiorca otrzymuje coś niepewnego⁵².

Riba al-Fadl

Mimo, iż islam zabronił pobierania odsetek, dopuścił zaś wymianę handlową – nie pozwala on na wszystkie aspekty wymiany. Tym samym *riba al-Fadl* odnosi się do tych postaci handlu, które można określić jako niehonorowe, niesprawiedliwe bądź wątpliwe (*ribah*). Ma to na celu zablokowanie obchodzenia na około zakazu pobierania odsetek. Jednym słowem wszystko, co będąc dozwolone, zostaje wykorzystane do osiągnięcia niedozwolonego celu – automatycznie staje się zakazane. Warto zwrócić uwagę na słowa Kalifa Umar'a, słowa „*Powstrzymaj się nie tylko od riba, lecz także od ribah*”⁵³. Co zatem uznawane jest za *ribah* w wymianie handlowej? Umer Chapra wskazuje kilka interesujących przykładów, są to między innymi: podbijanie ceny na aukcji przez podstawionego licytatora, pobieranie opłaty za wstawiennictwo za kimś bądź za polecenie, jak również dokonanie wymiany barterowej produktów, których wartości nie da się określić dokładnie⁵⁴. W celu uregulowania kwestii poruszonych powyżej, tak by pozbyć się wszelkich wątpliwości związanych ze sferą

⁵¹ Tamże., s. 2-3.

⁵² Tamże., s. 4.

⁵³ Tamże., s. 5.

⁵⁴ Tamże., s. 6.

finansową, bankowość islamska stworzyła wiele produktów, które z założenia mają być w zgodzie z szariatem.

W argumentacji muzułmańskich uczonych pojawia się przekonanie, że system finansowy wolny od odsetek może prowadzić do bardziej efektywnego wykorzystania środków – z racji wartości dodanej w postaci wykonanej pracy. Z drugiej strony, w tradycyjnym systemie, pobieranie odsetek prowadzi do braku stabilności wywołanej przez uzależnienie od obrotu pieniądza. Tym samym powoduje to, że w systemie islamskim środki są kierowane w projekty, które będą stanowić wartość dodatnią⁵⁵. Do zakazu *riba* można przyrównać kolejny zakaz określany jako *maysir* – poruszony w kolejnym dziale.

Maysir

Maysir jest kolejnym kluczowym zakazem w systemie islamskim. Dotyczy on zakazu uczestnictwa w grach losowych, ale również zaangażowania finansowego w projekty o charakterze losowym, a ściślej mówiąc – spekulacyjnym. *Maysir*, podobnie jak *gharar* opisany poniżej, mają na celu ochronę uczestników rynku przed niewiedzą jednej strony i wykorzystaniem tej niewiedzy przez drugą stronę⁵⁶.

Gharar

Gharar oznacza niepewność – tym samym odnosi się do transakcji, których wynik w dużej mierze może być nieprzewidywalny. Na tym etapie mogłoby się zdawać, że z racji *gharar* większość aktywności finansowej w świecie islamu jest piętnowana. Niemniej jednak należy rozróżnić, że w islamskim ustawodawstwie *gharar* jest rozróżniany na dwa rodzaje: (1) większej niepewności – co jest nieakceptowane oraz (2) mniejszej niepewności – jak najbardziej akceptowalny⁵⁷. Bazując na prostych przykładach, niedopuszczalna jest umowa ubezpieczenia, która z natury jest umową losową, warunkową. Ideą *gharar* jest zapewnienie, że świadczenie, o przewidywalnej wartości, w przewidywalnym czasie zostanie spełnione.

Uczeni islamu wskazują konkretne przypadki działań oraz okoliczności określanych mianem *gharar*. Mogą to przykładowo być⁵⁸:

- a) Niemożność wskazania własności przedmiotu – na przykład przy sprzedaży zbląkanego zwierzęcia bądź jeszcze nienarodzonego,
- b) Brak wiedzy kupującego co do ceny nabywanego przedmiotu,

⁵⁵ di Mauro, *Islamic finance...*, dz. cyt., s. 14.

⁵⁶ M. A., El-Gamal, *A Basic Guide to Contemporary Islamic Banking and Finance*, Rice 2000 r., s. 6-7;

⁵⁷ di Mauro, *Islamic finance...*, dz. cyt., s. 14.

⁵⁸ M., Al-Kaber, *Techniki Finansowe Banków Islamskich*, Optimum: Studia Ekonomiczne, nr 3, t. 63, 2013, s. 182.

- c) Brak wiedzy kupującego co do cech charakterystycznych przedmiotu,
- d) Dwie sprzedaże w jednej transakcji,
- e) Sprzedaż z warunkiem zawieszającym – na przykład uzależniona od śmierci drugiej osoby,
- f) Sprzedaż, przy której nie ma możliwości przewidzenia konsekwencji,
- g) Sprzedaż zależna od rzutu kamieniem,
- h) Sprzedaż przedmiotu bez umożliwienia kupującemu dokładnego zapoznania się z nim.

Niemniej jednak zakaz *gharar* dotyczy także oszustwa, które może być następstwem zatajenia istotnych dla sprzedaży informacji celem osiągnięcia dodatkowych zysków. Innymi słowy zakaz *gharar* jest swego rodzaju gwarancją wolności działań finansowych od ryzyka, spekulacji czy oszustwa. O oszustwie wspomina sura trzody (6:152), mówiąc:

„I zbliżajcie do majątku sieroty jedynie z tym, co jest lepsze, dopóki nie osiągnie wieku dojrzałego. I dawajcie pełną miarę i wagę, według słuszności. My nie nakładamy niczego na żadną duszę, jak tylko według jej możliwości. A kiedy mówicie, to bądźcie sprawiedliwi, nawet jeśli by to był krewny. I wypełniajcie przymierze Boga. Oto co On wam nakazał. Być może, wy się zastanowicie⁵⁹”

W przeciwieństwie jednak do zakazu *riba*, zakaz *gharar* w ujęciu finansów islamskich nie jest aż tak jednoznacznie doprecyzowany we wszystkich aspektach, co oznacza że pozostawia on szerokie pole do interpretacji i implementacji wielu rodzajów jego wykładni co może prowadzić do nadużyć⁶⁰.

Haram

Haram (arab. حرام) – jest to jedno z podstawowych praw koranicznych i oznacza dosłownie ‘to, co zakazane’ – tym samym stanowi przeciwieństwo do *halal* (arab. حلال) – tego, co dozwolone. W kontekście ekonomii muzułmańskiej zabrania się angażowania – w jakikolwiek sposób, w tym finansowy, w wytwarzanie oraz obrót takimi towarami jak broń, alkohol, narkotyki, wieprzowina, jak również wsparcie dla kinematografii (w tym pornografia), jak również hazard.

Szybka adaptacja

⁵⁹ Tamże, s. 182.

⁶⁰J. Adamek, , *PLS i jego odwzorowanie w produktach bankowości islamskiej na przykładzie kontraktu musharakah*, Wrocław 2008, s. 231.

Powyższe zasady funkcjonowania systemu bankowości muzułmańskiej doprowadziły do wytworzenia oryginalnych rozwiązań dla działania sektora finansowego. Z racji zakazu stosowania oprocentowania – zastępczo stosowane są udziały w projekcie. To też wpłynęło na położenie nacisku na rentowność samych projektów, które są bardziej połączone na linii bank-kontrahent niż w przypadku bankowości klasycznej. Prowadzi to do silniejszego powiązania na kolejnej ważnej dla gospodarki linii między sektorem finansowym a sektorem realnym. Ostatecznie islamski system kładzie zdecydowanie większy nacisk na stosowanie zasad moralnych – tak by islamskie produkty mogły przysłużyć się nie tylko bezpośredniemu odbiorcy, ale społeczeństwu w ogóle.

Zmiany te mogłyby oznaczać spore ograniczenia w przypadku bankowości klasycznej, niemniej jednak w kwestii bankowości islamskiej jesteśmy świadkami wzrostu jej popularności. Może to być wynikiem kilku aspektów⁶¹. Po pierwsze, od początku istnienia, bankowość islamska nieustannie podlega procesom adaptacji do potrzeb klientów, korzystając z doświadczeń bankowości klasycznej posiada ona nad nią przewagę. Następnie – sukcesywnie rosnący islamski rynek finansowy skutecznie zwiększa swoją rozpoznawalność wśród klientów, szczególnie pod postacią wizerunku stabilnego partnera, który oparł się kryzysowi ekonomicznemu. Kolejno – istnienie we współczesnym świecie sprawia, że niemożliwym jest bycie tak zwaną *samotną wyspą*. Islamski system bankowy siłą rzeczy łączy się z klasycznym systemem, a co za tym idzie – stał się podmiotem regulacji międzynarodowych, których celem jest standaryzacja funkcjonowania (na przykład *Basel II*). To zaś prowadzi do wzrostu zaufania ze strony zachodnich kontrahentów, którzy niekoniecznie kierują się motywacją religijną, co raczej poszukiwaniem bezpiecznych inwestycji niezależnie od kodeksu moralnego, który za nim by stał. Dodatkowo warto zwrócić uwagę na rosnący stopień islamizacji społeczeństw muzułmańskich, szczególnie po arabskiej wiosnie ludów z 2010 roku – doprowadziło to do pojawienia się na rynku sporej ilości klientów poszukujących produktów zgodnych z ich wyznaniem. Podobna sytuacja jest obserwowana na zachodzie, gdzie sukcesywnie wzrasta liczba muzułmanów pod wpływem imigracji, jak również przyrostu naturalnego – w tym akurat przypadku należy również pamiętać o rosnącym znaczeniu etyki w biznesie, szczególnie wśród świadomych konsumentów.

BIBLIOGRAFIA

⁶¹ A. Czerniak, *Granty Rektorskie Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie. Religie światowe wobec współczesnych wyzwań gospodarczych*, Warszawa 2011.

- Abdul-Rahman, Y., *The Art. Of Islamic Banking and Finance: Tools and Techniques for Community-Based Banking*, Hoboken 2010;
- Adamek, J., *PLS i jego odwzorowanie w produktach bankowości islamskiej na przykładzie kontraktu musharakah*, Wrocław 2008;
- Al-Kaber, M., *Techniki Finansowe Banków Islamskich*, Optimum: Studia Ekonomiczne, nr 3, t. 63, 2013;
- Anonim, (bd), *Riba w prawie islamskim*, Islam po polsku, dostęp: <https://islampolsku.wordpress.com/tag/ahl-as-sunnah-wa-l-jama%CA%BBah/>
- Anonim, (bd), *Riba: Przyjmowanie lub pobieranie odsetek, lichwa*, dostęp: <https://sites.google.com/site/oislamie/artykuly/idealny-muzulmanin/lichwa>
- Arif, M., *Towards a Definition of Islamic Economics: some Scientific Considerations*, Journal of Research in Ismaic Economics, nr 2, z. 2, 1984;
- Ayub, A., *Understanding Islamic Finance*, Hoboken 2007;
- Azid, T., *Anthology of Islamic Economics: Review of Some Basic Issues*, Review of Islamic Economics, nr 13, z. 2, 2010,
- Bielawski, J., (tłum.) *Koran*, Warszawa: 1986;
- Charpa, U., *The nature of riba in Islam*, The Journal of Islam Economic and Finance, nr 2, z.1, 2006;
- Czerniak, A., *Granty Rektorskie Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie. Religie światowe wobec współczesnych wyzwań gospodarczych*, Warszawa 2011;
- Czerniak, A., *The Differences between commercial banking system and Islamic Banking in the context of the global financial crisis*, MPRA paper no. 26971, 2010 ;
- Danecki, J. *Historia Arabów*, Gdańsk 2002;
- Danecki, J., *Podstawowe wiadomości o Islamie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, t. 1 wyd. 4, 1997.;
- di Mauro, F., *Islamic Finance In Europe*, ECB: Ocasional Paper Series nr 146 , 2013;
- Dziekan, M., *Klasyczny Islam: Powstanie i Doktryna*, dostęp: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IR/klasyczny_islam.html
- El-Gamal, M.A., *A Basic Guide to Contemporary Islamic Banking and Finance*, Rice 2000;
- Glanowska, M., *Zasady Ekonomii Islamskiej*, YPI Consulting, 2011;
- Górniak-Sosnkowska, P., *Bankowość Muzułmańska*, Warszawa 2010;
- Hanaj, P., „Czy Iran jest już (semi)autokracją rywalizacyjną? *Nauki Społeczne* t. 1, z. 5, 2012;
- Hassan, M.K., *Handbook of Islamic Banking*, Northampton 2011;
- Islam International Publications, *The Holy Quran with Polish Translation*, Surrey 1990;
- Iqbal, Z., Mirakhor, A., *An Introduction to Islamic Finance: theory and Practice*, Singapur 2011;
- Jasińska, J., *Mały słownik kultury świata arabskiego*, Warszawa: 1971;
- Khalil, E.H., Thomas A., *Interest in Islamic Economics: Understanding Riba*, Londyn 2006;
- Lewis, M.K., *Islamic Banking in Theory and Practice*, Monash Business Review, t. 3, z. 1, 2002;
- Przymies, A., *U źródeł muzułmańskiego antyamerykanizmu*, Warszawa 2003;
- Rutheven, M., *Islam: Bardzo krótkie wprowadzenie*, Warszawa 2010;
- Sadowski, M., *Powstanie i rozwój islamskiej doktryny prawa*, Przegląd Prawa i Administracji, t. LV, 2003;
- Sadowski, M., *Elementy prawa cywilnego, ze szczególnym uwzględnieniem prawa własności, w świetle prawa islamskiego*, [w:] *Problemy własności w ujęciu historyczno-prawnym*, E. Kozerska, (red.) Opole 2008;

MAREK KASIAK

- Siddigui, S.H., *Islamic Banking: Genesis, Rationale, Evaluation and Review, Prospects and Challenges*, Karachi 1994;
- Sivan, E., *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, Londyn 1990;
- Tabatabai, S.M.H., *Zarys Nauki Islamu*, Warszawa 1986.