KONCEPT ODRŽIVOG RAZVOJA U ISLAMSKOJ EKONOMIJI

Almir Pramenković

Fakultet za islamske studije, Novi Pazar, Srbija
almirpramenkovic@gmail.com

Apstrakt

Ovaj tekst predstavlja kratki uvod u važne pojmove koji se odnose na islam. Također, tekst nudi pregled važnih razlika u modernoj islamskoj misli. U skladu s literaturom u ovom polju, razlikuju se tri škole mišljenja i istražuju elementi koji se razlikuju međusobno. Pored toga, tekst tretira islamsku ekonomiju istražujući njen razvoj kao akademsko polje studija i pruža pregled važnih pojmova i tema. Ovdje je primjetno kako je diferencijacija na tri škole moderne islamske misli relevantna za razumijevanje islamske ekonomije i određenih njenih kontroverznih pitanja. Tekst, osim toga, uvodi pojam 'održivi razvoj', istražuje razvoj pojma i uvodi važne pojmove koji se odnose na tu ideju. Posljedni dio teksta se bavi korelacijom između islamske ekonomije i održivog razvoja.

Ključne reči: islam, ekonomija, islamska ekonomija, održivi razvoj, ciljevi Šerijata.

THE CONCEPT OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT IN THE ISLAMIC ECONOMY

Abstract

Ovaj tekst predstavlja kratki uvod u važne pojmove koji se odnose na islam. Također, tekst nudi pregled važnih razlika u modernoj islamskoj misli. U skladu s literaturom u ovom polju, razlikuju se tri škole mišljenja i istražuju elementi koji se razlikuju međusobno. Pored toga, tekst tretira islamsku ekonomiju istražujući njen razvoj kao akademsko polje studija i pruža pregled važnih pojmova i tema. Ovdje je primjetno kako je diferencijacija na tri škole moderne islamske misli relevantna za razumijevanje islamske ekonomije i određenih njenih kontroverznih pitanja. Tekst, osim toga, uvodi pojam 'održivi razvoj', istražuje razvoj pojma i uvodi važne pojmove koji se odnose na tu ideju. Posljedni dio teksta se bavi korelacijom između islamske ekonomije i održivog razvoja.

Keywords: Islam, economics, Islamic economics, sustainable development, Shariah goals.

JEL codes: Q01

UVOD

Iako su muslimanski učenjaci kroz stoljeća istraživali ekonomska pitanja, razvoj islamske ekonomije i islamskih finansija kao posebnih polja proučavanja, islamska

ekonomija je relativno noviji fenomen. Stoga se čini vrijednim analizirati specifični kontekst ili savremeni islamski diskurs u ovom domenu. Pritom, tekst je podijeljen u pet dijelova: prvo je predstavljen sumarni uvod u glavne karakteristike islama u smislu njegovih definirajućih komponenata. Nakon toga slijedi detaljnija rasprava o različitim školama mišljenja. Sledeći, ujedno primarni dio rada, fokusiran je na definiranje pojmova islamske ekonomije i održivog razvoja, nakon čega slijedi diskusija o odnosu islamske ekonomije i održivog razvoja.

FUNDAMENTI ISLAMA

Islam je religija i kao takva bavi se prije svega odnosom između pojedinaca i Boga. Međutim, islam se može shvatiti i kao cjelovit način života koji nudi smjernice za odnose pojedinca s drugim ljudima i društvom i njegovo šire okruženje. Diferencijacija između bavljenja duhovnim pitanjima ljudskog života i njegovih "profanih" aspekata oblikuje današnji islamski diskurs.

Ontološki izvori islama su Kur'an koji je objavljena poslaniku Muhamedu, a.s., tokom 23 godine u 7. stoljeću, i Poslanikov sunnet koji sadrži tradiciju njegovih riječi ili hadisa, i svakodnevne prakse i ophođenja. Iz ova dva glavna izvora izvodi se Šerijat, koji doslovno znači „put do pojilišta“ [16, str. 14]. Šerijat je čitav niz smjernica i principa koji pomažu muslimanima da žive svoju religiju, a općenito se na njega gleda kao na put koji je Allah postavio ljudima. Takođe, Šerijat predstavlja osnovu za islamski zakon (fikh), što se može shvatiti kao ljudska interpretacija i konstrukcija Šerijata [1, str. 16]. Šerijat pruža smjernice za pitanja koja su izravno povezana sa ibadetom, nazvana „ibadat“, kao i za širok spektar socijalnih i građanskih pitanja, nazvana "mu'amelat".

Ibadat se bavi onim pitanjima koja se odnose na pet stupova islama, a to su molitve (namaz), post u mjesecu ramazanu, plaćanje zekata (ili poreza na bogatstvo), hodočašće u Meku kada okolnosti to dozvoljavaju (hadž) i izgovaranje šahade ili svjedočenja da 'nema boga osim Allaha i da je Muhammed njegov poslanik'.

Mu'amalat se, s druge strane, bavi pitanjima koja reguliraju svakodnevnu životnu praksu, poput braka, trgovine, poslovanja i uvjeta rata i mira i slično. Kamali [16, str. 17] ističe da je samo mu'amelat podložan sudskim presudama i otvoren je za konsultacije, jer o stvarima ibadata na kraju može suditi samo Bog. Dakle, polje mu'amelata je otvoreno za društvenu raspravu, konsultacije, tumačenje i, u određenoj mjeri, prilagođavanje okolnostima vremena i mjesta [16, str. 43]. Pitanja relevantna za islamsku ekonomiju i islamsko finansiranje dio su ovog polja Šerijata i stoga također otvoreni za konsultacije.

Islamska ontologija zahtijeva izravnu odgovornost ljudi pred Bogom i ne poznaje posrednika između vjernika i njegovog / njenog tvorca, što je jedno od prepoznatljivih obilježja i ključnih principa islama [37, str. 63]. Drugim riječima, islam ne uspostavlja organizacijsku i hijerarhijsku strukturu kao što je crkva, pa, prema tome, danas ne postoji nijedna mjerodavna institucija koja može definirati šta je "islam". Tradicionalno, ulema (islamski učenjaci) smatrani su onima koje treba konsultirati u vjerskim pitanjima. Međutim, njihova uloga jedno je od pitanja s kojim se bave moderne škole mišljenja, kao što je prikazano u sljedećem poglavlju.

ŠKOLE MIŠLJENJA U SUVREMENOM DOBU ISLAMA: MODERNISTIČKA, REFORMATORSKA I TRADICIONALISTIČKA

Islamska ekonomija i finansije u velikoj su mjeri moderna konstrukcija, pa bi ih stoga trebalo smjestiti u širi kontekst današnjeg islamskog diskursa. U literaturi se ovaj diskurs često grupira u tri škole mišljenja: modernistička (koja se naziva i reformističkom ili liberalnom), revivalistička (ili fundamentalistički, takođe politički islam ili islamizam) i tradicionalna.

Prva dva, naime modernisti i revivalisti, polaze od iste osnove: zabrinutost muslimana zbog sve veće dominacije Zapada na političkom, ekonomskom i kulturnom nivou i relativnog pada muslimanske civilizacije od 19. vijeka [10, str. 33]. Obje škole mišljenja su smatrale tradicionalni metod, postojeće strukture uleme, a posebno sufijska bratstva koja su imala značajan utjecaj, posebno među običnim muslimanima kroz vijekove [32, str. 104-127], kao jedan od glavnih razloga krize. Stoga se radikalni raskid s tradicijom smatrao jedinim rješenjem za prevladavanje ove krize.

Prema Espositu, postoji mnogo primjera kroz istoriju islama pojedinih učenjaka kao što su El-Gazali i Ibn Tejmije ili pokreta koji su pozivali na reformu muslimanske prakse ili povratak njihovoj osnovi. I modernistički i revivalistički pristupi mogu se smjestiti u ovu tradiciju, iako se, uprkos tom zajedničkom osnovu, savremene modernističke i revivalističke škole mišljenja u velikoj mjeri razlikuju.

Modernisti uglavnom nastoje odvojiti se od tradicije prihvaćajući zapadnu misao, prihvatajući njenu očiglednu superiornost i pokušavajući preispitati islam u zapadnjačkom okviru znanja ili preuzimajući zapadne ideje, posebno u nauci. To je dovelo do širokog spektra diskursa ovisno o polju interesa dotičnog naučnika i uključuje politiku, ljudska i ženska prava i, naravno, ekonomiju. Njihova tumačenja islama ponekad su se toliko udaljila od općeg shvatanja da su neki modernisti čak optuženi za otpadništvo [20, str.10].

Reformatori obično pozivaju na povratak izvorima islama s ciljem preokretanja mnogih (kontroverznih) događaja koji su se dogodili tokom islamske istorije. Tradicionalisti se, s druge strane, generalno shvataju kao neko ko ima literalistički pristup tekstovima islama. Samo svoje tumačenje islama smatraju tačnim, a druge interpretacije smatraju krivotvorenim tumačenjima. U tom kontekstu, neki među njima legitimiraju upotrebu sile (politički džihad) za postizanje svojih ciljeva. Oni takođe žestoko promoviraju ideju da je islam cjelovit način života, obraćajući se svim aspektima života bez puno prostora za odvajanje vjerskih dužnosti od svjetovnih poslova. U tom kontekstu, neki mislioci reformatorskog islama poput Sejid Kutba usredotočili na socijalna i politička, a ne moralna pitanja a na islam su gledali kao na artikuliranu ideologiju, a ne kao religiju zasnovanu na duhovnosti s ciljem uspostavljanja islamskog društva zasnovanog na ideje koje su razvili revivalistički islamski principi i ideali.

Modernisti ili reformatori se također slažu da je dodatni razlog krize i propadanja islama bila rasprava, koja se od 13. stoljeća vodila među ulemom, a koja je dovela do proglašenja da su 'vrata idžtihada' zatvorena [37, str. 84]. Idžtiħad znači neovisno rasuđivanje ili metod za izvođenje novih smjernica ili pravila iz Kur'ana i Sunneta direktno od strane kvalifikovanog učenjaka u slučajevima kada nedostaju prethodne

odluke ili smjernice [16, str. 41]. Poziv na podmlađivanje ili ponovnu upotrebu idžtihada uobičajeni je odgovor na navodni povijesni pad i među modernističkim odnosno reformističkim učenjacima; međutim, do koje mjere je idžtiħad ograničen na određene osobe ili ko ga može prakticirati, opet se može smatrati prepoznatljivim obilježjem reformista.

Iako revivalisti tvrde da su relevantni samo osnovni izvori a klasične učenjake treba odbaciti, prema Nafiju, Ibn Taimije, učenjak iz 13. vijeka, može se smatrati osnivačem ove škole mišljenja, koja se naziva selefijskom zbog svojih karakteristika oslanjanja samo na selef ili 'pobožne pretke' islama. On se takodje usredotočio na osnovne tekstove, naime Kuran i Hadis, i smatrao samo konsenzus Poslanika i njegovih ashaba obavezujućim. U velikoj je mjeri utjecao na razmišljanje većine modernih reformatora poput Muhamed Abdu-l-Vehhaba, čija su učenja glavna denominacija u Saudijskoj Arabiji. Baš kao i njegovi moderni sljedbenici, Ibn Tejmije je bio snažni protivnik određenim praksama sufizma, posebno u pogledu značenja tevhida. Tevhid doslovno znači jednoća ili jedinstvo Boga i smatra se osnovnim principom islama [17, str. 117]. Razumijevanje ideje tevhida može pomoći u daljnjoj diferencijaciji različitih škola mišljenja o kojima se ovdje raspravlja.

Ibn Tejmija je sufijsko poštovanje pobožnih ljudi i njihovih mezarja smatrao kršenjem tevhida. Sufijsko razumijevanje koncepta tevhida je sjedinjenje s Bogom i nestanak sebe u Bogu kao najvišem stanju u duhovnom razvoju [18, str. 302]. Muhamed Abdu-l-Vehhab je vjerovao da su sve ove prakse, poput poštovanja pobožnih i ideje da se uništi svoje ja, kršenje tevhida, i, prema tome, smatrao je sufije nevjernicima protiv kojih se mora boriti čak i silom [32, str. 23].

Moderni reformatori također zauzimaju kritički stav prema sufizmu i njihovom odnosu prema tevhidu, iako mu se ne tako agresivno suprotstavljaju kao selefije. Njihova glavna briga je to što se sufizam doživljava kao iracionalan i nije u skladu s modernim i intelektualnim diskursom o savremenim pitanjima. [7, str. 18].

Uprkos kritikama reformatora i modernista u vezi sa sufizmom, treba napomenuti da su u 19. i 20. stoljeću neki sufijski redovi poput Senusija u Libiji ili Mehdija u Sudanu preuzimali političke ciljeve i tako razvijali vlastite reformatorske pokrete. Stoga, ne postoji apsolutna linija razdvajanja između tradicionalne škole mišljenja i druge dvije. Lombard [21, str. 39-78] tradicionalnu školu mišljenja naziva ihsani intelektualnom tradicijom kao referenca na ihsan, koji je najviše stanje obožavanja i moralno opredjeljenje prema hadisu. Prema tome, postoje tri stanja islama: islam koji je izvršavanje pet stubova islama; iman što znači vjeru u Boga [18, str. 301]; i ihsan, što doslovno znači obožavanje Boga 'kao da ga vidiš, jer ako ti Njega ne vidiš, On tebe vidi' [37, str. 103]. Intelektualna tradicija ihsani naglašava duhovni razvoj pojedinca koji zahtijeva pročišćavanje (tezkije) srca kako bi se steklo pravo znanje. Ovu tradiciju su tokom stoljeća posebno prakticirali sufije.

Modernisti i reformisti su kritizirali sufije ne samo na temelju razumijevanja tevhida, već su također tvrdili da je njihov naglasak na duhovnu dimenziju doveo do stagnacije na 'egzoteričnom' tlu i udaljavanju od praktičnih aspekata života. Međutim, kao što na primjer ističu Lombard i Black, održavanje ravnoteže između duhovnog razvoja i vođenja uobičajenog ustaljenog života, uključujući održavanje porodice i rad za život, važan je dio sufizma. Prema Lombardu, sufije su se često bavile i drugim islamskim

naukama, poput fikha i hadisa. Dalje, sufije koje su putovale kao trgovci u jugoistočnu Aziju igrali su glavnu ulogu u širenju islama u ovim zemljama, pri čemu je - često raširena - mreža bratstva ili reda (tarikha) uveliko pomogla vođenju trgovine [34, str. 49]. Sedgwick, takođe, primjećuje da je poznato da su sufijski redovi u Africi, posebno u Sudanu, uspostavili sela ili čak gradove, u kojima su članovi bili aktivni u izgradnji i obrađivanju zemlje kako bi podržali zajednicu izgradnjom kuća i poljoprivrednim proizvodima. Obrazlažući ovo, Wood [36, str. 203-219] raspravlja o bratstvu Mouride, a to je sufijski poredak u Senegalu koji je takođe ekonomski bio vrlo uspješan. Čini se da su postojali i bliski odnosi između sufijskih redova i udruženja zanatlija. Küng [17, str. 415] dalje ukazuje na ulogu sufijskih zavija ili khanaka (vjerska okupljališta) u pružanju pomoći siromašnima kao važnim dobrotvornim institucijama. Prema Knysh-u [18, str. 302], perzijski sufija Jahja Bakharzi je identificirao devet metoda vježbanja pokornosti, koje su uključivale dobročinstvo i altruizam. Sasvim jasno, naredbe ne bi mogle biti u takvoj poziciji da pružaju dobrotvorne svrhe ako bi svi njeni članovi morali sami živjeti od dobrotvornih organizacija.

Pored praktičnih primjera koje ukazuju na činjenicu da su sufije bile prilično uključene u svjetovne, i preciznije, ekonomske poslove, u prilog tome postoje i zapisi poznatih sufija. Na primjer, El-Džunejd, jedan od ranih sufija, rekao je svojim studentima da bi trebali odabrati način zarade za život koji će ih približiti Bogu i koncentrirati se na njega kao da je to obožavanje i ne razmišljati o njegovoj pukoj koristi. Najopsežniji prikaz sufijske perspektive na ekonomska pitanja može se naći u djelima El-Gazalija, koji opširno komentira zaradu, poštenu trgovinu i poslovne prakse i druge ekonomske teme.

Mehmet [22, str. 1203-1218] ističe da, prema El-Gazaliju, ljudi imaju duhovnu i društvenu ličnost. Svaki pojedinac traži savršenstvo kroz vrli život, a El-Gazali 'kao kraj ljudskog djelovanja u ovom životu navodi etički sistem za čestite živeći u skladu s Božjom voljom i podređujući ekonomski sistem kao sredstvo u tom cilju' [22, str. 1205].

Dakle, identificirane su tri škole mišljenja koje oblikuju suvremenu islamsku misao i diskurs: modernisti, revivalisti i tradicionalisti. Karakteristike svake škole mišljenja su takve da modernisti uglavnom nastoje ujediniti zapadnu misao i dostignuća sa islamskim vrijednostima i izvore islama u pokušaju da reformiraju muslimanski svijet. S druge strane, revivalisti se usredotočuju na društvene i političke promjene koje su nastale prilagođavanjem pravila i propisa Šerijatu uglavnom u okviru takozvane islamske države ili vlasti kako su je razumjeli predstavnici ove škole mišljenja. Tradicionalisti, međutim, naglašavaju traženje znanja kroz lični, duhovni razvoj u skladu s praksama i iskustvima koja su se razvijala tokom islamske istorije, fokusirajući se na individualnu transformaciju, a ne zanemarujući aspekte poput zarađivanja za život.

DEFINIRANJE ISLAMSKJE EKONOMIJE

Postoji čitav niz istraživanja koja se bave istorijskim korijenima islamske ekonomije. Neka istraživanja usredotočena su na klasične islamske učenjake koji su se bavili

ekonomskim pitanjima kao što su El-Gazali, Ibn Tejmije ili Ibn Haldun. El-Ashker i Wilson ističu da su se takozvani pravovjerni halife u svoje vrijeme bavili ekonomskim pitanjima vladavine. Obrazlažući ovo, El-Sheikh nudi zanimljiv pregled tržišta i ekonomskog pravnog sistema u klasičnom islamu. Međutim, kako se slaže većina pisaca, islamska ekonomija kao zasebno polje studija razvila se tek 20. stoljeća [23, str. 556-578]. Razvili su je islamski učenjaci, s jedne strane, i muslimanski ekonomisti, obučeni za konvencionalnu ekonomiju, s druge strane. Kao osnivači bavili su se neuspjehom i kapitalističkog i socijalističkog ekonomskog sistema u poboljšanju ekonomske situacije običnih ljudi u muslimanskim zemljama.

Osvrćući se sada na konstitutivne elemente i područja istraživanja kojima su se bavili islamski ekonomisti, prije svega možemo primijetiti da ne postoji jednoobrazna valjana definicija islamske ekonomije, jer su naučnici isticali različita područja i segmente ove oblasti [15, str. 23-47].

Generalno, možemo razlikovati tri različita područja u koja istraživanja islamske ekonomije obično spadaju: „sistemska pristup“, „ekonomski pristup“ i „pristup normi ponašanja“. Glavno istraživanje u „sistemskom pristupu“ ima za cilj izradu prepoznatljivog islamskog ekonomskog sistema, koji vrijedi za cjelokupno (određeno islamsko) društvo i zahtijeva posvećenu islamsku državu koja je spremna provoditi islamske principe u slučaju da pojedinci ne odgovaraju potrebnim normama i vrijednostima [3, str. 165-194]. Glavni cilj islamskog ekonomskog sistema ne bi bio maksimiziranje rasta (iako ovo i dalje ostaje važan cilj), već uspostavljanje socijalne pravde, gdje se zadovoljavaju sve osnovne potrebe i prihodi se distribuiraju pravedno. Zabrana kamata i raspodjela zekata među najvažnijim su operativnim aspektima takvog ekonomskog sistema, kao i suzbijanje prekomjernih rizika i neizvjesnosti.

Azid [3, str. 174] u ovom kontekstu navodi da je zadatak islamskog ekonomiste 'proučiti opseg odstupanja od individualnog ponašanja od Šerijata i predložiti mjere kojima se ekonomski sistem drži u ograničenjima Šerijata'. Dakle, on jasno stavlja do znanja da idealni, a time i konceptualni teorijski okvir moraju biti izvedeni iz izvornih tekstova i da je ponašanje muslimana nešto što treba ispraviti određenim mjerama. Azid i Asutay jasno pokazuju da je u tom smislu ovaj pristup više-manje utopijska vizija i iako je bio polazna tačka za razvoj islamske ekonomije, današnja istraživanja možda su više usmjerena na financijski sistem kao područje na kojem bi se takav sistematski pristup mogao ostvariti.

'Ekonomski pristup' se kritički odražava na temeljne elemente konvencionalne ekonomije kao nauke iz islamske perspektive. Kao što je gore spomenuto, islamska se ekonomija dijelom razvila kroz sučeljavanje i odgovor kapitalističkim i komunističkim idejama. Muslimanski ekonomisti obučeni za zapadnu ekonomiju također se bave raznim konvencionalnim ekonomskim pitanjima i pružaju svoje dodatne uvide. Umjesto definiranja potpuno drugačijeg islamskog ekonomskog sistema koji funkcionira samo unutar islamskog društva kojim vlada islamska država, ekonomski pristup sagledava određene aspekte nauke (neoklasične) ekonomije i nudi islamsku perspektivu umjesto definiranja razlika islamskog ekonomskog sistema u poređenju sa drugim sistemima. Na primjer, jedan od centralnih principa u konvencionalnoj ekonomiji je da se oskudni resursi trebaju efikasno raspodijeliti, a islamski ekonomisti su ili prihvatili ovaj princip ili ga odbacili. Oni koji odbacuju

ideju oskudice smatraju da ne postoji apsolutna oskudica zbog obilja koju je Bog dao čovječanstvu, već relativna oskudica koja je povezana s nepravednom raspodjelom i / ili pretjeranim željama ljudi.

Druga centralna ideja u islamskoj ekonomiji je zamjena koncepta homo economicus-a kao potpuno racionalnog bića, uvijek maksimizirajući svoju korist pojmom homo islamicus-a koji uzima u obzir socijalni utjecaj svojih djela i utjecaj koji će oni imati na Ahiret. Dakle, pretpostavlja se da se homo islamicus ponaša blagonaklonije i dobrotornije od homo economicus-a. U ovom konceptu pojam racionalnosti je proširen na islamski sistem vjerovanja. Furqani navodi, na primjer, da homo islamicus želi maksimizirati maslehu ili društvenu korist, a ne individualnu korisnost, i stoga se čini da djeluje potpuno drugačije od zapadnog koncepta ekonomskog čovjeka. Gotovo svi islamski ekonomisti kritiziraju filozofske temelje konvencionalne ekonomije kao što su homo economicus i temeljna utilitaristička perspektiva ili nedostatak etike uopće u modernom razumijevanju nauke. Međutim, kao što možemo vidjeti na primjeru homo economicus / islamicus, islamska ekonomija je i dalje ostala unutar ovih filozofskih osnova, jer bismo mogli tvrditi da je funkcija korisnosti proširena tako da uključuje i nematerijalne koristi kao što su ulazak u Dženet ili felah.

U 'pristupu normi ponašanja', islamska ekonomija pokušava ponuditi set smjernica za muslimane o tome kako se ponašati islamski u ekonomskoj sferi. Ovaj pristup se ne odnosi ni na sistemski nivo niti na naučni diskurs, već na individualni nivo, u smislu ekonomskih aktera, kao što su osobe, organizacije itd. Prema Kuranu [19, str. 353-379], glavna razlika između islamske ekonomije i konvencionalne ekonomije leži u definiciji normi ponašanja. Takve se norme odnose i na proizvodnju i na potrošnju, a u islamskoj ekonomiji uključuju, na primjer, sumnjive izvore prihoda koje treba izbjegavati, gomilanje imetka je zabranjeno, treba platiti poštene nadnice i da se ne treba ekstravagantno i otvoreno prepustiti luksuzima.

Osim ovih različitih područja ili pristupa islamskoj ekonomiji, postoji opći dogovor o određenim filozofskim ili etičkim osnovama ili aksiomima koji su izvedeni iz Kur'ana i Sunneta. Ovi temelji nisu ograničeni na ekonomsku sferu, već opisuju etički okvir islama u cjelini. Stoga, prvi aksiom ovog etičkog sistema je tevhid. Kao što je prethodno rečeno, ovo je središnja ideja islama i opisuje kako jedinstvo Boga, tako i duhovnu borbu za jedinstvo s Bogom (u smislu gledanja na sve kao na čin obožavanja u reformatorskom smislu, kao i u smislu postizanja određenog duhovnog stanja kakvom streme sufije), što ima implikacije na ekonomsko i finansijsko ponašanje na tržištu. Za razumijevanje tevhida iz perspektive islamske ekonomije, Asutay tvrdi da koncept tevhida obuhvata pojam komplementarnosti i jedinstvenosti; i stoga ih, umjesto da razmatra sukob, na primjer, između kapitala, rada i zemlje, smatra da se međusobno dopunjuju, što zauzvrat također predlaže prošireno razumijevanje ideje dioničara.

Drugi aksiom je adl / adale ili pravda, što je još jedna složena i centralna ideja i obuhvata pojam ravnoteže i socijalne jednakosti. Chapra objašnjava da se pravda takođe bavi pitanjima ispunjavanja osnovnih potreba svakog člana društva, važnošću postojanja izvora prihoda i općim ekonomskim rastom i stabilnosti. Stoga sugerira da bi svaki pojedinac trebao imati jednake mogućnosti za pristup resursima. Naqvi spaja koncept pravde s konceptom ihsana, zasnovan na Kur'anu (16:90) koji kaže da Allah

naređuje pravdu (adl) i dobročinstvo (drugima) (ihsan)' [16, str. 31], što ujedinjuje pojam pravde sa duhovnom borbom za mudrost.

Pored ova dva aksioma oko kojih se slaže većina učenjaka u islamskoj ekonomiji, postoje i drugi temeljni aksiomi koje artikuliraju različiti autori. Na primjer, Naqvi također spominje ljudsku slobodnu volju (ihtijar) kao i pojam odgovornosti (farz) kao temeljna načela, dok Al-Hasani predlaže daljnje aksiome kao što su nubuwwet (poslanstvo), imamet (vođenje zajednice) i me'ad (vjerovanje u Ahiret i dan proživljenja). Chapra dodaje koncept hilafe, koji, prema njemu, opisuje koncept kalifata ili namjesništva, što prije svega znači vođstvo ummeta. Prema Wainesu [37, str. 99 i dalje] rani pravници definirali su niz karakteristika koje bi halifa trebao imati, kao što su pravednost i znanje. U savremenom kontekstu, koncept se takođe primenjuje da opiše ličnu i društvenu odgovornost pažljivog bavljenja resursima koje Bog daje čovečanstvu u smislu čuvara. Chapra navodi da hilafet, takođe, podrazumijeva principe kao što su univerzalno bratstvo i ljudska sloboda.

Asutay sugerira da su rububije (pokornost Bogu) i tezkije (doslovno: čišćenje duše) važni stubovi aksiološkog pristupa u islamskoj ekonomiji, pri čemu se tezkije prevodi kao harmoničan rast što znači da individualni rast i ekonomske aktivnosti trebaju biti u harmoniji sa ostalim dionicima. Rububije se poziva na ideju prirodnog, Bogom zadanog poretka, a Asutay je tumači u smislu da ona implicira ideju održivog razvoja. Zaman i Asutay su istakli više duhovnih aksioma poput taqwa (svijest o Bogu) i ihsan (savršenstvo), što također ističe ideju o razvoju pojedinca u okviru islama. Oni smatraju ihsan konačnim ciljem pojedinaca, ali ovom konceptu dodjeljuju socijalnu komponentu tvrdeći da se ihsan može postići samo osiguravanjem da i drugi mogu ostvariti blagostanje (felah).

Na osnovu ovih etičkih osnova, čini se da postoji saglasnost da je glavni cilj ekonomskog sistema, s islamske tačke gledišta, stvaranje okruženja u kojem ljudi mogu težiti postizanju felaha (blagostanja) na individualnom i društvenom nivou. U konkretnijem smislu, to bi trebalo pomoći u ostvarivanju ciljeva Šerijata koji su usredotočeni na unapređivanje „ljudske dobrobiti“. Kamali ističe važnost ciljeva Šerijata u formulaciji modernog islamskog zakona. Iako današnji život nema mnogo zajedničkog sa životom u vrijeme Poslanika, a.s., ciljeci Šerijata ukazuju na osnovnu svrhu Šerijata i, na taj način, pomažu u njegovoj primjeni u promjenjivim okolnostima. El-Gazali je prvi koji je definirao primarne ciljeve Šerijata kao: zaštita života, intelekta, vjere, porijekla i imovine. Drugi su naučnici ponudili dodatne definicije [16, str. 126], poput Aude, koji se uglavnom fokusira na određene nedostatke El-Gazalijevog razumijevanja ciljeva Šerijata i koji ima za cilj razvijanje ciljeva Šerijata zasnovanim na javnoj politici.

Uzimajući u obzir sve gore navedene aspekte, definicija islamske ekonomije bi glasila:

Islamska ekonomija teži svjetskom poretku, gdje njeni ontološki i epistemološki izvori, naime Kur'an i Sunnet, određuju okvir ekonomskog sistema vrijednosti, operativnu dimenziju ekonomije i ekonomske i finansijske norme ponašanja muslimana.

DEFINIRANJE ODRŽIVOG RAZVOJA

Prema Groberu, pojam održivost je nastao u Evropi već u 17. ili 18. stoljeću kada su se zemlje poput Engleske, Njemačke i Francuske suočile s prvim ozbiljnim nestašicama drveta. Ove nestašice su bile zbog povećane upotrebe drveta i ugljena u rudarstvu, brodogradnju i druge industrijske aktivnosti i zanemarivanje mudrog upravljanja šumama. Kao rješenje, Grober navodi, rani šumari poput Hannsa Carla von Carlowitza sugerirali su da bi trebalo „poseći samo onoliko drveća koliko bi moglo ponovo rasti“. Zanimljivo je da se njegov prijedlog kako postupati s problemom smanjenja zaliha drvene građe bavio i pitanjem potrošnje. Na primjer, Carlowitz je predložio uvođenje efikasnijih peći u domove i industriji i bolju izolaciju zgrada.

Svijest o zaštiti životne sredine dobila je zamah u drugoj polovini 20. vijeka nakon publikacije "Tiho proljeće" Rachel Carsona koja se bavi štetnim efektima DDT-a (dihlorodifeniltrihloroetan) po sredinu i izvještaja Rimskog kluba 'Limits of Growth', koji je opisao računarski model svijeta pokazujući da bi trenutne stope ekonomije i rasta stanovništva mogle za nekoliko decenija dovesti do kolapsa vitalnih ekoloških sistema.

Izraz održivost ili održivi razvoj uveden je u međunarodno tržište političke agende 1987. godine kada je Svjetska komisija za životnu sredinu i razvoj, koju je Generalna skupština Ujedinjenih nacija osnovala 1983. godine, izdala izvještaj, od tada poznat pod nazivom Brundtlandov izvještaj. Komisija je osnovana da istraži „životnu sredinu i globalnu problematiku“ do 2000. godine i dalje“.

Ključna briga Izvještaja bila je pitanje kakav bi mogao biti ljudski razvoj postignut u korist svih ljudi bez prevelikog korištenja životne sredine. Prema izvještaju, održivi razvoj je definiran kao razvoj 'koji zadovoljava potrebe sadašnjosti bez ugrožavanja sposobnosti buduće generacije da zadovolje vlastite potrebe'. Ova ideja održivog razvoja, koja bi takođe mogla biti opisana i kao pojam međugeneracijske i unutargeneracijske pravičnosti dominirao je pregovorima na Konferenciji UN-a o životnoj sredini i razvoju 1992. godine (UNCED). Iz Brundtlandovog izvještaja proizilazi koncept tri (ponekad četiri) dimenzije održivosti. Stoga se održivost razumijeva kao ravnoteža između „socijalne“, „ekološke“ i „ekonomske dimenzije“, sa „institucijama“ koje se ponekad doživljavaju kao četvrta dimenzija [33, str. 114-149].

Zemaljski samit rezultirao je formulisanjem okvira za održiv razvoj u nekoliko važnih oblasti zaštite životne sredine. Na primjer, Okvirna konvencija o klimatskim promjenama rezultat je samita, kao i konvencije o biodiverzitetu i dezertifikaciji, kao i Agenda 21. Rio Deklaracija je sažela ključne principe s kojima bi se međunarodna zajednica mogla složiti na podsticanju održivog razvoja. Njen je smisao bio da zaštita životne sredine uvijek treba ići ruku pod ruku sa vođenjem brige o dobrobit ljudi i, prema tome, politike životne sredine i ekonomski instrumenti trebaju se međusobno pratiti. Ovi ključni principi detaljnije su razmatrani u Agendi 21. Ovaj dokument se može čitati kao priručnik o tome na kojim poljima se nalaze najvažnija područja za održivi razvoj i šta treba učiniti da se takav razvoj ostvari. Generalna skupština UN-a se složila u septembru 2015. godine na Ciljevima održivog razvoja, koji se mogu

smatrati glavnim međunarodnim političkim okvirom za trenutni održivi razvoj. Ciljevi održivog razvoja pokrivaju široku lepezu tema u rasponu od siromaštva, zdravstva i obrazovanja do industrije, odgovorne potrošnje i partnerstva za ostvarenje ciljeva. Ciljevi održivog razvoja su stupili na snagu 1. januara 2016. i imaju za cilj postizanje formulisanih ciljeva do 2030. godine. Oni su, u određenom smislu, nastavak milenijumskih razvojnih ciljeva koji su pokrivali vremenski period između 2000. i 2015. godine i koji su bili više usredsređeni na zdravlje i siromaštvo i stoga nisu bili tako sveobuhvatni kao što su sada ciljevi održivog razvoja. Dogovor o održivim razvojnim ciljevima ima smisla, jer sada imamo konkretne smjernice o tome šta predstavlja održivi razvoj u širokom spektru područja i kako se to zapravo može postići.

Evidentna je tema „slabe održivosti“ nasuprot „jakoj održivosti“. Da bismo razumjeli ovu raspravu, tri dimenzije održivosti, naime socijalna, ekološka i ekonomska, treba promatrati kao kapitalne zalihe koje se ne smiju trošiti, već samo višak kapitala, a ne same zalihe. Koncept slabe održivosti pretpostavlja da se trošenje akcijskog kapitala može nadoknaditi povećanjem drugog (na primjer, ekonomski rast mogao bi nadoknaditi zagađenje životne sredine) sve dok neto zbroj akcijskog kapitala ostaje isti ili se povećava. S druge strane, pristalice ideje o jakoj održivosti tvrde da se karakteristike i elementi različitih kapitalnih zaliha međusobno jako razlikuju, te da stoga ne mogu zamijeniti jedni druge.

Na sličnim osnovama, ali sa većim fokusom na primjenjivost koncepta održivog razvoja, postoje različite strategije održivosti, što označava ukupni pristup koji se koristi za postizanje održivog razvoja. Huber ih opisuje kao efikasnost, dovoljnost i dosljednost, pri čemu efikasnost označava strategiju kompanija da proizvode na način koji je efikasniji i na taj način koristi manje resursa a dosljednost je strategija kojom industrijska aktivnost postaje manje štetna za životnu sredinu, jer izbjegava potencijalne utjecaje na okolinu. Konačno, dovoljnost opisuje pristup potrošnje koja zahtijeva od svakog potrošača da smanji svoju potrošnju i zahtijeva od preduzeća da podrže takvo ponašanje.

Iako se definicija održivog razvoja ili održivosti uglavnom odvijala na nivou javne politike, industrija i korporacije igraju ključnu ulogu u realizaciji održivog razvoja. To postaje jasno, na primjer u Agendi 21, ukazujući da su preduzeća glavni izvori uništavanja životne sredine, s jedne strane, ali i ključna pokretačka snaga za inovacije u životnoj sredini, kao i glavni pružaoci sredstava za život i zapošljavanje ljudi s druge strane.

ISLAMSKA EKONOMIJA I ODRŽIVI RAZVOJ

Na islamsku ekonomiju je snažno utjecalo istraživanje razvojne ekonomije. Stoga se o konceptu razvoja i smanjenju siromaštva često govori u literaturi islamske ekonomije i potrebno je biti u mogućnosti da se uoče snažne korelacije sa pojmom održivog razvoja koji ima slične ciljeve. Međutim, malo je dokaza o pokušajima da se ta dva koncepta spoje i na taj način obogate teorijski razvoj islamske ekonomije.

Kahf se može smatrati dobrim primjerom kako islamski ekonomisti pristupaju pitanju održivog razvoja. U svojoj publikaciji o Održivom razvoju u muslimanskim

zemljama, on 'govori isključivo o tome kako održati ekonomski razvoj i ekonomski rast, umjesto da raspravlja o konceptu ' održivog razvoja '. Slično tome, Nagaoke, u svom radu na temu „Islamske finansije za održivi razvoj“, samo istražuje različite finansijske proizvode unutar islamske finansijske industrije i ima za cilj pokazati kako oni mogu doprinijeti održavanju uspjeha finansijske industrije, umjesto bavljenja urgentnim pitanjima održivosti i pokazati kako islamske finansije mogu pomoći u rješavanju ovih urgentnih problema. Zaman svoj rad naziva 'Održivi islamski razvoj', ali riječ "održiv" ne spominje nijednom u glavnom dijelu svog teksta.

Jedan primjer istraživanja koji zaista gleda na održivi razvoj u konvencionalnom smislu je Yousri. Za njega koncept održivog razvoja, kako ga je definirala međunarodna zajednica, uglavnom uključuje principe očuvanja prirodnih resursa, međugeneracijske ravnopravnosti, suradnju u zaštiti okoline izvan nacionalnih država i eliminaciju siromaštva. On tvrdi da ovaj koncept približava konvencionalnu ideju ekonomskog razvoja ka islamskoj ekonomiji, jer ona već naglašava odgovoran pristup razvoju zasnovan na vrijednostima. Zatim opisuje kako se svaki od četiri principa može izvesti iz osnovnih izvora islama, Kur'ana i Sunneta ili, općenito, iz islamskih normi. Također, on navodi primjere iz povijesti (poput pravnih presuda) koji podupiru njegov pogled na održivost koja je uvijek bila dio islama i islamskog nasljeđa. Pored toga, fokus njegovog istraživanja je ukazati na razlike između konvencionalne i islamske perspektive održivosti. Na primjer, on pokušava razlikovati zapadnu ideju održivih obrazaca potrošnje koji se temelje na konceptu dovoljnosti i islamske ideje umjerene potrošnje. U osnovi, obje ideje izražavaju ideju da ljudima nije potrebna neograničena konzumacija da bi vodili smislen i zadovoljavajući život. Čini se da Yousri [38, str. 22-51] pravi razliku kako bi dokazao navodnu superiornost islamskog koncepta, umjesto da ideju održivog razvoja vidi kao priliku da nađe zajedničke osnove sa zapadnim naučnicima za rješavanje današnjih globalnih ekonomskih i razvojnih problema.

Barom teži povezivanju pojma homo islamicus s idejom društveno odgovornog poslovanja. To se može shvatiti kao pokušaj prevazilaženja problema ranijih islamskih ekonomista da je njihova vizija alternativnog ekonomskog sistema moguća samo u potpuno islamskom društvu ili državi. Stoga koncept koji je u osnovi makroekonomskog razmišljanja islamskih ekonomista prebacujemo na mezo nivo pojedinačnih preduzeća i drugih organizacija. Baromova [4, str. 73] studija, dakle, pomaže ukazati na to kako bi istraživanja u islamskoj ekonomiji i financijama mogla imati koristi od sve većeg broja istraživanja u glavnoj ekonomiji koja se bave etičkim pitanjima. Međutim, primjećuje se da se u zapadnjačkom shvatanju društvene odgovornosti uglavnom raspravlja na strateškoj i operativnoj razini, dok bi iz islamske perspektive bilo važno pristupiti i iz normativne perspektive, što bi trebala biti osnova da se osiguraju strateška razmatranja. Što se tiče normativne osnove, čini se da se Barom poziva na opće principe uspostavljene u islamskoj ekonomiji kako je gore objašnjeno. Međutim, on ne koristi koncept održivog razvoja kako bi ga zapravo doveo u pitanje ili dalje razvio teoriju islamske ekonomije i islamskih finansija. Umjesto toga, Barom želi integrirati teorijske temelje islamske ekonomije kako bi u praksu islamskih financija uveo koncepte kao što su korporativna društvena odgovornost i društveno odgovorno ulaganje.

Platonova [30, str. 272-297] slijedi slične argumente, ali zatim izvodi tri modela korporativne društvene odgovornosti iz islamske ekonomije. Postoje i druga djela koja se bave aspektom ljudskog razvoja, kao što su Mirakhor i Askari, ekološkim pitanjima, poput Rizk [31, str. 194-204] ili islamskom ekonomijom.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Ovaj tekst zaključujemo konstatacijom da se islamska ekonomija pojavila u drugoj polovini 20. vijeka iz ideje muslimana da razviju ekonomski sistem ili njegove dijelove koji bi odgovarali njihovom sistemu vrijednosti. Održivi razvoj je uspostavljen kao vodeći princip u međunarodnoj politici, takođe u drugoj polovini 20. vijeka kao pokušaj da se ljudski i ekonomski razvoj usklade sa prirodnim granicama planete. Uprkos moralnom pozicioniranju islama koje je inicialno pokrenuto u islamskoj ekonomiji, dosadašnja literatura ukazuje da islamska ekonomija zapravo nije preuzela koncept održivog razvoja iako ta dva koncepta imaju mnogo zajedničkog.

BIBLIOGRAFIJA

1. Ahmad, K. (1979) *Economic Development in an Islamic Framework*. Leicester: Islamic Foundation.
2. Armajani, J. (2004) *Dynamic Islam: Liberal Muslim Perspectives in a Transitional Age*. Lanham: University Press of America.
3. Azid, T. (2010). *Anthology of Islamic Economics: Review of Some Basic Issues*. *Review of Islamic Economics*, 13 (2).
4. Barom, M.N. (2013) *Conceptualising a Strategic Framework of Social Responsibility in Islamic Economics*. *International Journal of Economics, Management and Accounting*, 21 (1).
5. Black, A. (2001) *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. Oxford: Oxford University Press.
6. Chapra, M. U. (1992) *Islam and the Economic Challenge*. Leicester: The Islamic Foundation / IIIT.
7. Day Howell, J. and M. Van Bruinessen (2007). *Sufism and the 'Modern' in Islam*. In M. Van Bruinessen, & J. Day Howell (eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*. London: I.B. Tauris-
8. El-Ashker, A. and R. Wilson (2006) *Islamic Economics: A Short History*. Leiden: Brill.
9. El Sheikh, S. (2008) *The Moral Economy of Classical Islam: A FiqhiConomic Model*. *The Muslim World*, 98 (1).
10. Esposito, J. L. (1998) *Islam and Politics* (Fourth ed.). New York: Syracuse University Press.
11. Furqani, H. (2015) *Individual and society in an Islamic ethical framework*. *Humanomics*, 31 (1).
12. Grober, U. (2008) *Deep roots: A brief conceptual history of 'sustainable development' - 'Nachhaltigkeit'*. In J. Spangenberg (ed.), *Sustainable Development - Past Conflicts and Future Challenges: Taking Stock of the Sustainable Discourse*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

13. Huber, J. (2000) Towards Industrial Ecology: Sustainable Development as a Concept of Ecological Modernization. *Journal of Environmental Policy and Planning*, 2.
14. Islahi, A. A. (2004) Contributions of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis (11-905 A.H./632-1500 A.D.) . Jeddah: King Abdul Aziz University
15. Kahf, M. (2003) Islamic Economics: Notes on Definition and Methodology. *Review of Islamic Economic*
16. Kamali, H. (2008) *Shari'ah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld.
17. Küng, H. (2004) *Der Islam: Geschichte, Gegenwart, Zukunft*. München: Piper.
18. Knysh, A. (1999) *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill.
19. Kuran, T. (1983) Behavioural Norms in the Islamic Doctrine of Economics. *Journal of Economic Behaviour and Organization*.
20. Kurzman, C. (. (1998) *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.
21. Lombard, J. E. (2004) The Decline of Knowledge and the Rise of Ideology in the Modern Islamic World. In J. E. Lombard, *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars* Bloomington: World Wisdom.
22. Mehmet, O. (1997) El-Gazali on Social Justice: Guidelines for a New World Order from an Early Medieval Scholar. *International Journal of Social Economics* , 24 (11).
23. Mahomedy, A. C. (2013) Islamic Economics: Still in Search of an Identity. *International Journal of Social Economics* , 40 (6), S.
24. Mirakhor, A. & Askari, H. (2010) *Islam and the Path to Human and Economic Development*. New York: Palgrave Macmillan.
25. Nafi, B. (2004) The Rise of Islamic Reformist Thought and its Challenge to Traditional Islam. In S. Taji-Farouki, & B. Nafi, *Islamic Thought in the Twentieth Century*. London: I.B. Tauris.
26. Nasr, S. H. (1987) *Traditional Islam in the Modern World*. London: Kegan Paul.
27. Nagaoka, S. (2012) Critical Overview of the History of Islamic Economics: Formation, Transformation, and New Horizons. *Asian and African Area Studies*, 11 (2).
28. Naqvi, S. N. (1994) *Islam, Economics and Society*. London and New York: Kegan Paul International.
29. Neumayer, E. (1999). *Weak versus Strong Sustainability: Exploring the Limits of two Opposing Paradigms*. Cheltenham: Edward Elgar.
30. Platonova, E. (2013) Corporate Social Responsibility from an Islamic Moral Economy Perspective: A Literature Survey. *Afro Eurasian Studies*, 2 (1&2).
31. Rizk , R. (2014) Islamic environmental ethics, *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, 5 (2).
32. Sirriyeh, E. (2004) Sufi Thought and its Reconstruction. In S. Taji-Farouki, B. Nafi, & (eds.), *Islamic Thought in the Twentieth Century* (pp. 104-127). London: I.B. Tauris.
33. Spangenberg, J. (2008) Sustainability beyond environmentalism: The missing dimensions. In J. Spangenberg (ed.). *Sustainable Development - Past Conflicts and Future Challenges: Taking Stock of the Sustainable Discourse*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
34. Sedgwick, M. J. (2000) *Sufism: The Essentials*. Cairo: The American University.
35. Takeyh, R. & Gvosdev, N. (2004) *The Receding Shadow of the Prophet: The Rise and Fall of Radical Political Islam*. Westport: Greenwood.
36. Wood, S. (2010) *Mangi teus-teus: Between a Weberian and historical understanding of economic dominance among pious Muslims in francophone West Africa*. *Journal of Islamic Marketing*, 1 (3).
37. Waines, D. (2003) *An Introduction to Islam (Second Edition)*. Cambridge: Cambridge University Press.

38. Yousri, A. A.-R. (2005) Sustainable Development: An Evaluation of Conventional and Islamic Perspectives. In M. Iqbal (Ed.), Islamic Perspectives on Sustainable Development. London: Palgrave Macmillan.
39. Zaman, N. & Asutay, M. (2009) Divergence between Aspirations and Realities of Islamic Economics: A Political Economy Approach to Bridging the Divide. *IIUM Journal of Economics and Management* , 17 (1).

RESUME

This article is a brief introduction to important terms related to Islam. It also provides an overview of important differences in modern Islamic thought. According to the literature in this field, three schools of thought are distinguished and elements that differ from each other are explored. Also, the article treats Islamic economics by exploring its development as an academic field of study and provides an overview of important concepts and topics. Here we will see how the differentiation into three schools of modern Islamic thought is relevant to the understanding of Islamic economics and some of its controversial issues. The article, in addition, introduces the concept of sustainable development, explores the development of the concept and introduces important concepts related to that idea. Finally, the last section deals with the correlation between the Islamic economy and sustainable development.