

Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická

Diplomová práce

**Současná islámská ekonomie - komparativní
analýza vybraných přístupů**

Bohuslav Šimek

Plzeň 2014

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra blízkovýchodních studií

Studijní program Mezinárodní teritoriální studia

Studijní obor Blízkovýchodní studia

Diplomová práce

**Současná islámská ekonomie - komparativní
analýza vybraných přístupů**

Bohuslav Šimek

Vedoucí práce:

Mgr. Ivan Ramadan

Katedra blízkovýchodních studií

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2014

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2014

.....

PODĚKOVÁNÍ

Děkuji vedoucímu své práce Mgr. Ivanovi Ramadanovi za poskytnutí odborných rad a cenných připomínek.

Obsah

1 ÚVOD	1
2 MAHMÚD TÁLEQÁNÍ	6
2.1 Základní východiska	7
2.1.1 Vývoj osobního vlastnictví	8
2.1.2 Ekonomie ve světle náboženství	12
2.2 Vlastnictví	15
2.2.1 Teorie distribuce před produkcí a po produkci	16
2.2.2 Základní principy.....	17
2.2.3 Rozdělení půdy.....	18
2.2.4 Přírodní zdroje	19
2.3 Role státu.....	20
2.3.1 Daně	21
2.4 Peníze a bankovníctví.....	24
2.4.1 Lichva	24
2.5 Obchod a firma.....	26
2.5.1 Firma	28
2.5.2 Kapitál.....	28
3 MUHAMMAD BÁQIR AS-SADR.....	30
3.1 Základní východiska	31
3.1.1 Kritika marxismu a kapitalismu	32
3.1.2 Základy islámské ekonomie.....	34
3.2 Vlastnictví	37
3.2.1 Teorie distribuce před produkcí a po produkci	38
3.2.2 Zásady.....	38

3.2.3 Půda	40
3.2.4 Nerostné suroviny, vodní zdroje a ostatní přírodní zdroje ..	42
3.3 Role státu.....	43
3.3.1 Zásahy státu do ekonomie.....	45
3.4 Peníze a bankovníctví.....	46
3.4.1 Hlavní teze bezúročné banky	47
3.4.2 Služby bezúročné banky.....	48
3.4.3 Peníze	52
3.5 Obchod a firma.....	53
3.5.1 Kapitál.....	54
4 MUHAMMAD NAŽÁTULLÁH SIDDÍQÍ.....	55
4.1 Základní východiska	55
4.1.1 Kritické zhodnocení ostatních ekonomických škol	56
4.1.2 Základy islámské ekonomie.....	58
4.2 Vlastnictví	60
4.3 Role státu.....	62
4.3.1 Sociální politika.....	63
4.3.2 Veřejné výdaje	64
4.3.3 Mezinárodní ekonomické vztahy	66
4.3.4 Státní intervence v tržní oblasti.....	69
4.4 Bankovníctví a peníze.....	70
4.4.1 Společenská úloha podílového finančnictví.....	71
4.4.2 Ochrana vloženého kapitálu	71
4.4.3 Role centrální banky a její měnová politika	73
4.5 Obchod a firma.....	74
5 MUNDHIR QAHF	77

5.1 Základní východiska	77
5.1.1 Definice termínu islámská ekonomie	78
5.1.2 Náboženství a ekonomie	80
5.1.3 Omezení islámské ekonomie	81
5.1.4 Racionalizace v islámské ekonomii	83
5.2 Vlastnictví	84
5.3 Role státu.....	85
5.3.1 Tržní zásahy	85
5.3.2 Hospodářská politika	86
5.3.3 Zakát.....	88
5.4 Peníze a bankovníctví.....	91
5.4.1 Mudáraba a její pozice v systému	91
5.4.2 Kritika as-Sadrových východisek bezúročné banky.....	92
5.4.3 Peníze	94
5.5 Obchod a firma.....	95
5.5.1 Tržní struktura – volná spolupráce	95
5.5.2 Firma	96
5.5.3 Kapitál.....	96
6 MUHAMMAD ^cUMAR ŠABRA	98
6.1 Základní východiska	98
6.1.1 Kritika kapitalismu, socialismu a státu blahobytu.....	99
6.1.2 Základy islámské ekonomie.....	102
6.2 Vlastnictví	103
6.3 Role státu.....	104
6.3.1 Tržní zásahy	105
6.3.2 Ekonomické funkce státu.....	106
6.3.3 Daně a zakát	107
6.3.4 Mezinárodní ekonomické vztahy	108

6.4 Bankovníctví a peníze.....	109
6.4.1 Islámské bankovníctví.....	109
6.4.2 Redukce moci bankovních institucí	110
6.4.3 Instituce v islámském bankovníctví.....	111
6.4.4 Postup zavedení.....	113
6.4.5 Měnová politika.....	114
6.5 Obchod a firma.....	115
6.5.1 Pozice pracovníka	115
7 NAWAB HAJDAR NAQWÍ.....	117
7.1 Základní východiska	117
7.1.1 Západní etické systémy.....	119
7.1.2 Kritika socialismu, kapitalismu a státu blahobytu.....	121
7.1.3 Definice islámské ekonomie	122
7.1.4 Axiomatický přístup.....	123
7.2 Vlastnictví	127
7.3 Role státu.....	129
7.3.1 Cíle ekonomické politiky	129
7.3.2 Sociální systém.....	130
7.3.3 Tržní zásahy	131
7.4 Bankovníctví a peníze.....	131
7.4.1 Zavržení úroku.....	132
7.4.2 Podílové financování	133
7.4.3 Bezúročné bankovníctví v Pákistánu	135
8 KOMPARACE JEDNOTLIVÝCH PŘÍSTUPŮ	137
8.1 Základní východiska	137
8.2 Vlastnictví	139

8.3 Role státu.....	140
8.4 Bankovníctví a peníze.....	142
8.5 Obchod a firma.....	145
9 ZÁVĚR	147
10 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ.....	150
11 RESUMÉ	156
12 PŘÍLOHY.....	157
12.1 Diagram pojetí základny a nadstavby u as-Sadra.....	157
12.2 Míra návratnosti podílového financování v Pakistánu	158

1 ÚVOD

Kapitalismus a komunismus - slova, která snad zná téměř každý na této zemi, slova, která dovedou vyvolávat silné emoce více než jakékoliv jiné ekonomické termíny. Pokud se zaměříme na význam těchto slov, zjistíme, že označují dva rozdílné ekonomické systémy, tedy způsoby, kterými lze uspořádat ekonomický život lidské společnosti. Dva výše zmíněné systémy nejsou jedinými formami uspořádání, lze se setkat i se systémy vycházejícími ze zcela odlišných ideologických východisek. Jedním z těchto ekonomických systémů je i islámská ekonomie.

S prvními články a knihami, jež stojí u formulace současného pojetí islámské ekonomie, se můžeme setkat na konci čtyřicátých let dvacátého století.¹ Množství těchto studií začalo skokově narůstat v polovině šedesátých let a tento nárůst pokračoval až do počátku let osmdesátých.² Množství literatury napsané v padesátých až sedmdesátých letech je úctyhodné, například Siddíqí ve své knize *Muslim Economic Thinking: a Survey of Contemporary Literature* (Muslimské ekonomické myšlení: přehled současné literatury) uvádí přibližně sedm set studií, které byly převážně napsány v těchto letech.³

Islámská ekonomie se mezinárodně etablovala v roce 1976,⁴ kdy se konala První mezinárodní konference o islámské ekonomice. Počáteční absence sjednocující instituce⁵ koordinující práci na islámské ekonomické literatuře vedla k vzestupu jiných faktorů formulujících současnou podobu islámské ekonomie. Hlavní úlohu v této oblasti sehrála osobní motivace jednotlivých autorů vedená jejich náboženským zanícením. Klíčový vliv také nelze upřít organizacím a institucím majících za cíl podporu islámu,

¹ KURAN, T., *The Economic System in Contemporary Islamic Thought*, s. 135.

² EL-ASHKER, A., *Islamic economics*, s. 348.

³ EL-ASHKER, A., *Islamic economics*, s. 348.

⁴ EL-ASHKER, A., *Islamic economics*, s. 349.

⁵ Institucionalizace a profesionalizace ekonomie v Evropě probíhala na přelomu 19. až 20. století a její průběh byl spíše komplikovaný - například Alfredu Marshallovi trvalo řadu let, než se mu podařilo docílit založení samostatného kurzu ekonomie na univerzitě v Cambridge. Blíže k tématu viz RONCAGLIA, A., *The Wealth of Ideas*, s. 366-368.

náboženským společenstvem, asociacím muslimských studentů a specializovaným nakladatelstvím.⁶

Faktor osobní motivace vedl k tomu, že se myšlenky sociálně spravedlivé islámské ekonomie věnovali lidé s často odlišným odborným zázemím. Podle odborného zázemí můžeme islámské ekonomy rozdělit na dvě skupiny.⁷ První skupina je zastoupena teology, juristy či historiky a své místo zde, kromě klasických islámských ekonomů jako je například Ibn Chaldún anebo Al-Ghazzálí, mají Muhammad Nažátulláh Siddíqí nebo Muhammad Bábír as-Sadr. Druhou skupinu reprezentují vystudovaní ekonomové často vlastníci doktorát ze „západní ekonomie“⁸, typickými zástupci této skupiny jsou Umar Šabra a Nawab Hajdar Naqwí. Jsou to většinou právě absolventi ekonomických oborů, kteří se často pokoušejí aplikovat islámské hodnoty do již existujících ekonomických rámců. Právě rozdílné odborné zázemí jednotlivých ekonomů spolu se samotnou podstatou islámské ekonomie, která závisí na interpretaci *Koránu*, *sunny* a úsudku islámských juristů - *idžtihádu*⁹, vede k často odlišnému přístupu jednotlivých islámských ekonomů.¹⁰

Cílem práce je porovnat islámské ekonomické teorie následujících šesti islámských ekonomů: Mahmúd Táleqání, Muhammad Bábír as-Sadr, Muhammad Mundhia Qahf, Muhammad Umar Šabra, Muhammad Nažátulláh Siddíqí a Nawab Hajdar Naqwí. Při výběru byl kladen důraz na zahrnutí myslitelů z obou výše zmíněných skupin, tedy jak absolventů ekonomických oborů, tak teologů, juristů, historiků či filosofů. V rámci první skupiny byli vybráni Muhammad Mundhia Qahf, Muhammad Umar Šabra a Nawab Hajdar Naqwí. V případě skupiny druhé pak šitští

⁶ EL-ASHKER, A., *Islamic economics*, s. 350.

⁷ PEIL, J., *Handbook of Economics and Ethics*, s. 283-284.

⁸ Tento do značné míry zobecňující termín je užíván pro přehlednější načrtnutí hranice mezi „západními“ a „islámskými“ přístupy. Je však potřeba mít na paměti, že pod tímto pojmem se skrývá velké množství často protichůdných ekonomických teorií.

⁹ *Idžtihád* - dobírání se práva skrze nezávislé interpretace Koránu a Sunny, viz KROPÁČEK, L., *Duchovní cesty islámu*, s. 118.

¹⁰ PEIL, J., *Handbook of Economics and Ethics*, s. 283-284.

duchovní Mahmúd Táleqání a Muhammad Báqir as-Sadr spolu s Muhammadem Nažátulláhem Siddíqí.

Práce je rozdělena do dvou částí, v první části jsou spolu se stručným seznámením s životem a dílem jednotlivých ekonomů popsány a částečně kriticky zhodnoceny jejich ekonomické myšlenky. Při samotném náčrtu ekonomických myšlenek, kromě zaměření se na základní východiska, je kladen důraz na tyto oblasti: vlastnictví, role státu, bankovníctví, peníze, obchod a firma. V případě vlastnictví je věnována především pozornost přístupu k jednotlivým formám vlastnictví. Na roli státu je kromě oblasti sociálního zabezpečení nahlíženo i z hlediska podpory tržních zásahů. V bankovníctví je diskutován koncept takzvaného bezúročného bankovníctví, jeho rozsah zavedení a garance návratnosti vložených finančních prostředků. U peněz je brána v potaz hlavně jejich role ve společnosti. A konečně v případě firmy je řešeno jejich místo v islámské společnosti, a to jak jsou v rámci islámu vymezeny.

Druhá část práce pak tyto myšlenky mezi sebou porovnává a upozorňuje na odlišnosti či na případnou absenci dané problematiky u některého z představených myslitelů.

Při popisu ekonomických teorií bylo čerpáno z knih jednotlivých autorů. V případě Mahmúda Táleqáního se jednalo o knihu *Islam and Ownership* (Islám a vlastnictví), konkrétně pak z jejího anglického překladu vydaného v roce 1983 v nakladatelství *Mazda publishers*. Informace o Táleqáního životě byly čerpány z knihy *Theology of Discontent* (Teologie nespokojenosti) a z knihy *Society and Economics in Islam*.

V případě as-Sadrova díla bylo čerpáno z druhého vydání anglického překladu *Iqtisáduny* (Naše ekonomie), vydané roku 1994 *World Organization for Islamic Services* (Světovou organizací islámské služby) ve čtyřech svazcích. První vydání bylo kritizováno pro nízkou kvalitu překladu a nevyhovující terminologii, druhé vydání proto přišlo s mnohými úpravami a s jasnějším vymezením terminologie. Popis

bankovníctví pak vychází z knihy *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám* (Bezúročná banka v islámu) s přihlédnutím k nepříliš kvalitnímu a zatím nevydanému anglickému překladu od Mohammada R. Abida.

Cenným zdrojem informací, důležitých pro popis díla a života *as-Sadra*, byla kniha *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International* (Obnovení islámského práva: Muhammad Báqir as-Sadr, Nadžaf a ši'itská internacionála).

Hlavním informačním zdrojem v případě Muhammada Mundhira Qahfa byla kniha *The Islamic Economy: Analytical Study of the Functioning of the Islamic Economic System* (Islámská ekonomie: Analytická studie o fungování islámského ekonomického systému). Klíčovými zdroji informací o islámské ekonomii Muhammad ^{Umar} Šabry se staly knihy *Towards a just monetary system* (Na cestě ke spravedlivému peněžnímu systému) a *The islamic welfare state and its role in the economy* (Islámský stát blahobytu a jeho role v ekonomice).

V případě Muhammada Nažátulláha Siddíqího bylo čerpáno z knih *Some aspects of the Islamic economy* (Některé aspekty islámské ekonomiky), *Role of the State in the economy: an islamic perspective* (Úloha státu v ekonomice: islámský pohled) a *Riba, bank interest and rationale of its prohibition* (Riba, bankovní úroky a zdůvodnění jejího zákazu). Knihy *Perspective on Morality and Human well-being: a contribution to islamic economics* (Pohled na etiku a lidský blahobyt: příspěvek k islámské ekonomii) pak byly zdrojem cenných informací o myšlení Nawaba Hajdara Naqwího. Doplňující informace pak byly čerpány z různých článků výše zmíněných autorů. Cenným zdrojem informací o životě byly v případě Qahfa, Šabry a Siddíqího jejich osobní webové stránky. Údaje o životě a díle Naqwího byly čerpány ze stránky o jeho knize.

Významným zdrojem informací o západním ekonomickém myšlení sloužícím převážně pro pochopení ekonomického myšlení, na které islámští autoři reagují, byla kniha *Dějiny ekonomických teorií* od přední české autority v oblasti ekonomického myšlení Milana Sojky a kniha

Dějiny ekonomického myšlení vypracovaná kolektivem autorů pod vedením Roberta Holmana.

Arabská vlastní jména, geografické názvy a odborné termíny jsou, pokud je to možné, přepisovány ve zjednodušené transkripci používané Kropáčkem v knize *Duchovní cesty islámu*¹¹ z původní arabské verze tak, aby se jejich výslovnost co nejvíce přiblížila originálu.

Veškeré odborné výrazy, názvy literárních děl, jména knih a událostí jsou označeny kurzivou. Doslovné citace a parafráze jsou taktéž označeny kurzivou a odděleny od textu uvozovkami.

¹¹ KROPÁČEK, L., *Duchovní cesty islámu*, s. 275.

2 MAHMÚD TÁLEQÁNÍ

Mahmúd Táleqání se narodil 5. března 1911 ve vesnici *Gelird*.¹² Svě formální vzdělání završil roku 1939¹³ v Qomu. Poté se přemístil do Teheránu, kde začal učit v Sepahsalarském semináři, který se stal v průběhu let alternativou k seminářům v Nadžafu a Qomu.¹⁴

Od vzniku strany *Túde* v roce 1941 bojoval proti marxismu, jak na ideologické tak politické úrovni, dále podporoval¹⁵ Mohameda Mosaddeka během znárodnění íránského ropného průmyslu roku 1951.¹⁶ Roku 1957 Táleqání zakládá *Národní hnutí odporu*, což vede k jeho zatčení a ročnímu pobytu ve vězení.¹⁷ Roku 1960 je opětovně zatčen a uvězněn.¹⁸ K jeho dalšímu zatčení došlo roku 1970, po krátkém uvěznění je vyhnán z Teheránu do vesnice Zábol na hranici s Afgánistánem.¹⁹ Díky své podpoře hnutí *Lidoví mudžáhedíni* po návratu z vyhnanství roku 1974 je, jako již několikrát předtím, zatčen. Propuštěn byl 30. října 1978 na sklonku islámské revoluce.²⁰

Krátce po jeho propuštění dochází k rychlému vývoji událostí, 10. a 11. prosince se stává vůdcem obrovské demonstrace, která v konečném důsledku vede k vytvoření islámské republiky pod vedením Chomejního. Po úspěšné revoluci se stává členem revoluční rady vzniklé po pádu šáhova režimu.²¹ Nakonec umírá po prodělaném infarktu 10. září 1979.²²

¹² ṬĀLIQĀNĪ, M., ALGAR, H., *Society and economics in Islam*, s. 9.

¹³ ṬĀLIQĀNĪ, M., ALGAR, H., *Society and economics in Islam*, s. 10.

¹⁴ DABASHI, H., *Theology of discontent*, s. 220.

¹⁵ ṬĀLIQĀNĪ, M., ALGAR, H., *Society and economics in Islam*, s. 12.

¹⁶ ABRAHAMIAN, E., *Iran: Between Two revolutions*, s. 268.

¹⁷ ṬĀLIQĀNĪ, M., ALGAR, H., *Society and economics in Islam*, s. 12.

¹⁸ DABASHI, H., *Theology of discontent*, s. 235.

¹⁹ ṬĀLIQĀNĪ, M., ALGAR, H., *Society and economics in Islam*, s. 13-14.

²⁰ ṬĀLIQĀNĪ, M., ALGAR, H., *Society and economics in Islam*, s. 14.

²¹ ṬĀLIQĀNĪ, M., ALGAR, H., *Society and economics in Islam*, s. 15.

²² DABASHI, H., *Theology of discontent*, s. 270.

2.1 Základní východiska

Táleqáního nejznámější dílo je komentář Koránu nazvaný *Parto-je az Qur'án* (Papřsek z Koránu).²³ V tomto díle Táleqání odmítá veřkerou doposud známou hermeneutiku Koránu s jediným cílem – transformovat Korán do akčního programu, který by ať už implicitně či explicitně podporoval jeho politický program. V této oblasti bylo potřeba splnit dvě věci - vyhnout se státní cenzuře a být dostatečně všeobecný tak, aby text oslovil co nejvíce lidí.²⁴

Jediným ekonomickým dílem Táleqáního je kniha *Eslám va Málekíjat* (Islám a vlastnictví) vydaná v roce 1953. Struktura samotného díla je chaotická, dochází velmi často k nečekaným změnám témat či k opakování již jednou vyjádřených myšlenek. Přístup autora nelze označit za systematický, na druhou stranu však tento nedostatek přiznává, a to spolu s pobídkou, aby ho v jeho snaze následovali další.²⁵ Perská verze z roku 1965 dokonce obsahuje autorovu poznámku oznamující, že s některými myšlenkami již nesouhlasí.²⁶ Bohužel však není konkrétně uvedeno, kterých myšlenek se to týká.

V knize lze odlišit tři tematické oddíly:

1. představení západních ekonomických ideologií, zejména skřze jejich přístup k vlastnictví,
2. popis islámské ekonomie s důrazem na vlastnictví a
3. popis vzniku sociálních tříd a rozdílů mezi nimi.

Při popisu je kladen důraz na první a druhý oddíl, třetí je ignorován, neodpovídá zaměření práce. Prvnímu oddílu je věnována pozornost, neboť odkřývá zajímavé paralely mezi západním myšlením a jeho pojetím islámské ekonomie a je pro pochopení Táleqáního myšlenek stěžejní.

²³ ṬĀLIQĀNĪ, M., ALGAR, H., *Society and economics in Islam*, s. 13.

²⁴ DABASHI, H., *Theology of discontent*, s. 237.

²⁵ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 154.

2.1.1 Vývoj osobního vlastnictví

Základním východiskem pro Táleqáního je, jak již název knihy napovídá, vlastnictví. Táleqání se na něj pokouší nahlédnout komplexně, včetně historických souvislostí. Právě z tohoto důvodu začíná u „primitivních lidí“. Přesnou dataci období, kdy tito lidé žili, bohužel neuvádí.

Podle Táleqáního je vlastnictví typické i pro tyto „primitivní lidi“²⁷, je však u nich limitováno mírou přivlastnění a délkou užívání.²⁸ Limitovaná míra přivlastnění je popsána tak, že pokud jejich majetek splní svůj účel, je ponechán na místě a nejsou kladeny žádné překážky pro jeho využití ostatními. Klíčový problém vzniká spolu se snahou člověka naplnit své vášně a poddat se svým instinktům, což dle Táleqáního vede ke snaze přivlastňovat si více než to, co stačí pro uspokojení základních potřeb jedince.²⁹ Tento problém dle autora nebyl nikdy tolik aktuální na „východě“, neboť zde: „...díky mnohým náboženstvím a reformátorům víra spolu se společenskou zodpovědností a lidskou sounáležitostí zapustila hluboké kořeny“³⁰.

Na „západě“ se pak objevili filosofové, kteří dokázali konstruovat sociálně spravedlivé zákony a komplexní představy ideálních společností. Nejvíce prostoru dává Táleqání Platónovi a jeho *Ústavě*, u které zvláště věnuje pozornost popisu osobního vlastnictví jednotlivých tříd. Shledává ji však značně idealistickou.³¹

Následným popisem utopií Thomase Mora a Tommase Campanelly³² se přesouvá skrze tyto myšlenkové předchůdce

²⁶ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 2.

²⁷ Táleqání tedy nesdílí Marxovy představy o marxistické *prvotně pospolné společnosti*, ve které osobní vlastnictví neexistuje.

²⁸ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 6.

²⁹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 7.

³⁰ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 9.

³¹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 11.

³² Oba myslitelé se pokoušejí vytvořit společnost bez vykořisťujících a vykořisťovaných.

socialismu³³ ke stručnému nástinu popisu dějin ekonomického myšlení. Stručně jsou představeni Merkantilisté, Fyziokraté, u kterých je kritizován jejich základní prvek smýšlení – *přirozený řád*, dále pak Adam Smith, Thomas Robert Malthus, zde jsou představeny hlavně jeho pesimistické vize o růstu populace, a David Ricardo. Popis končí u průmyslové revoluce, která vedla k „*odmítnutí spoléhání se na víru a k oslabení etiky a duchovna*“.³⁴ Průmyslová revoluce tak zanechala lid: „*...naštvaný a v pesimistické náladě*“.³⁵ Samotný popis není téměř ideologicky zabarven, občas se však v textu můžeme setkat s osamoceným užitím marxistické terminologie ve formě výrazů, jako jsou například *výrobní prostředky*.

Táleqání dále pokračuje ve svém historickém exkurzu, tentokrát se zaměření přesouvá k vzestupu socialistických sil. K jejich vzestupu vedla, dle Táleqáního, zvyšující se síla dělníků, která si uvědomila význam křesťanských a řeckých utopií a rozhodla se je podporovat.³⁶ Vzestup kolektivismu započal právě s industriální revolucí.³⁷ Táleqání pak rozebírá jednotlivé myslitele, začíná netypicky u Johna Locka, kde je pro něj důležitá následující teze: „*Locke říká, že bůh propůjčil zem všem lidem a každý, kdo na této zemi koná práci, ji vlastní*“.³⁸ Táleqání zde odkazuje na *Druhé pojednání o vládě*, kde Locke předkládá svoji *pracovní teorii vlastnictví*.

Dalšími popsányými mysliteli jsou Jean-Jacques Rousseau,³⁹ Maximilien Robespierre, Gracchus Babeuf, Henri de Saint-Simon, Louis Blanc – autor výroku „*Každý podle svých schopností, každému podle jeho potřeb*“ a Pierre-Joseph Proudhon.⁴⁰ Trochu stranou pak leží zakladatel utilitarismu Jeremy Bentham a německý filosof Johann Gottlieb Fichte,

³³ SOJKA, M., *Dějiny ekonomických teorií*, s. 93.

³⁴ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 24.

³⁵ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 24.

³⁶ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 28.

³⁷ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 29.

³⁸ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 29.

³⁹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 29.

⁴⁰ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 29.

často označovaný jako spojovací článek mezi Kantem a Hegelem, u obou postav je zmíněn jen jejich postoj k soukromému vlastnictví.⁴¹ Táleqání se nijak dále nezaobírá *utilitarismem* či Fichteho filosofií.

Poslední postavou, které je věnován prostor, je samotný Karel Marx. Podle Táleqáního měly jeho myšlenky, na rozdíl od předchozích myslitelů, snahu být univerzální a absolutní díky jejich ukotvení v třídním boji aplikovatelným na minulost i budoucnost. Protože se mnohé společnosti a vlády jeho myšlenkami řídily, je třeba mu dle Táleqáního věnovat zvýšenou pozornost.⁴² Ta se projeví počtem stran věnovaným popisu Marxova myšlení, kterých je celkem 34.

Samotný popis je pak kritický a v určitých částech plynule přechází ke kritice kapitalismu. Táleqání kritizuje Marxovo pojetí *základny* a *nadstavby*⁴³, konkrétně přístup k náboženství jakožto *nadstavby* nad *základnou* ekonomickou.⁴⁴ Dále je prostor věnován marxistickému pohledu na dějiny, a to ve všech stádiích. Největší pozornost se soustředí na poslední dvě stádia – kapitalismus⁴⁵ a komunismus.⁴⁶ V části věnované komunismu Táleqání naráží na nereálnost dosažení beztřídní společnosti a na absolutní popření osobního vlastnictví.⁴⁷

Kritice je také mimo jiné podrobena *Marxova teorie hodnoty*, tu lze shrnout následovně: „*hodnota zboží je v Marxově podání vytvářena pouze lidskou prací vyrábějící materiální výrobky*“⁴⁸. Jeden z argumentů Táleqáního proti této teorii se opírá o tezi, že zboží horší kvality, nad jehož výrobou ale bylo stráveno velké množství času, nelze označit jako

⁴¹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 30.

⁴² ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 31.

⁴³ Dle Marxe ekonomická struktura společnosti, tedy výrobní síly a výrobní vztahy a jejich vzájemné dialektické působení tvoří reálnou základnu. Nad touto základnou pak leží nadstavba symbolizované například filosofií, vědou, uměním, mravností a náboženství. Klíčovou tezí, je že nadstavba nemůže upravovat základnu – tuto tezi však později upravil Engels. Blíže viz STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filosofie*, s. 470.

⁴⁴ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 37-38.

⁴⁵ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 49.

⁴⁶ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 53.

⁴⁷ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 53-54.

⁴⁸ SOJKA, M., *Dějiny ekonomických teorií*, s. 102.

cennější než kvalitní zboží, jehož výroba trvala jen zlomek času.⁴⁹ Táleqání tímto argumentem ignoruje takzvané *společensky nutné množství abstraktní práce* označující nezbytnou práci nutnou k výrobě výrobku.⁵⁰ Ta je u Marxe nedílnou součástí *teorie hodnoty* a je jeho originálním příspěvkem proti původnímu autorovi teorie Davidu Ricardovi.⁵¹

Stať věnovaná kapitalismu z pohledu marxistického pojetí dějin plynule přechází v kritiku kapitalismu přímo z úst Táleqáního. Nástrojem pro tento přechod je nenasytnost kapitalistů, kteří se pokoušejí hledat odbytíště pro své další výrobky buď kolonizací anebo přes dosazené vlády.⁵² I když to text explicitně neuvádí, lze vzhledem k datu vydání knihy a života autora dojít k závěru, že se jedná převážně o kritiku šáhova režimu.

Nenasytnost kapitalisty je pro Táleqáního zásadním faktorem, a proto i když někdo jako „*John Maynard Keynes odmítne, či zakáže monopoly, hromadění majetku či lichvu...*“⁵³, nejedná se o snahu bránit práva zákazníků anebo těch, kteří jsou v nouzi, ale o snahu zabránit: „*propadu v úrovni produkce a spotřeby, který by nakonec vedl k snížení zisku kapitalistů*“⁵⁴.

Kritický exkurs po obou ekonomických systémech je zakončen zhodnocením míry svobody v kapitalismu a marxismu. Kapitalismus je sice pro Táleqáního „*založen na osobní svobodě a na prosazování vlastního zájmu...*“⁵⁵, ale ve skutečnosti je svoboda v tomto systému téměř nulová, neboť: „*...si kapitalisté mohou s dělníky dělat cokoliv a mohou je vykořisťovat v jakékoliv možné podobě.*“⁵⁶ Marxismus naopak

⁴⁹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 48-49.

⁵⁰ SOJKA, M., *Dějiny ekonomických teorií*, s. 102.

⁵¹ HOLMAN, R., *Dějiny ekonomického myšlení*, s. 142.

⁵² ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 52-53.

⁵³ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 37-38.

⁵⁴ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 57.

⁵⁵ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 58.

⁵⁶ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 58.

vyvyšuje společnost nad jedince a jeho zájmy. Ačkoliv jsou tyto systémy protikladné, mají jednu věc společnou a to, že „...pokrývají zájem a svobodu specifické skupiny, či třídy na úkor ostatních...“.⁵⁷

2.1.2 Ekonomie ve světle náboženství

Pro Táleqáního jsou zdrojem sociálních a ekonomických dějů lidské bytosti⁵⁸, ne tedy dějiny jako v případě marxismu. Člověk pak podléhá *stálým a nestálým principům*. Za stálé principy je například považována lidská touha po spravedlnosti, snaha odhalit pravou podstatu věcí, laskavost, ale také touha po bohatství či moci. Nestálé principy jsou pak tvořeny ekonomickými a sociálními podmínkami.⁵⁹

Samotný vývoj společnosti se vede na půdorysu konfliktu stálých principů s lidskou duší ovlivněnou nestálými principy.⁶⁰ Táleqání říká, že „*Pokud je lidskost poražena ve vzájemném působení ušlechtilých lidských ideálů a ekonomických prostředků, dojde ke vzniku třídního konfliktu.*“⁶¹ Na druhou stranu pak ale „...*vítězství lidskosti a poražení či opuštění přivlastňovacích pudů spolu s potlačením konfliktů a dynamiky končí u stagnace a destrukce.*“⁶² Právě to mělo vést, spolu se ztrátou společenské odpovědnosti, ke stagnaci islámského světa. Ideálním stavem má být vyvážení obou protichůdných elementů.

Zde lze nalézt jistou podobnost s Hegelovou *Filosofií dějin*, kde je skrze jeho pojetí dialektiky hlavním nositelem vývoje dějin konflikt. Pokud konflikt chybí, dochází i u Hegela ke stagnaci společnosti. Konkrétně u islámu je stagnace vyjádřena jeho: „...*ustoupením do orientální pohodlnosti a klidu.*“⁶³. Na obeznámení Táleqáního s Hegelem poukazuje dlouhá stať ve formě poznámky pod čarou na stranách 67 až 69, jejíž

⁵⁷ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 59.

⁵⁸ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 72.

⁵⁹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 72.

⁶⁰ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 73.

⁶¹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 73.

⁶² ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 73.

⁶³ HEGEL, G. W. F., *Filosofie dějin*, s. 231-232.

funkcí je popis Hegelova myšlení včetně návaznosti na jeho předchůdce. Pro Táleqáního je tento popis klíčový zejména kvůli seznámení čtenáře s principem *historického materialismu* u Marxe, který z Hegela vychází.⁶⁴

Dle Táleqáního se můžeme bez rozdílu času a místa setkat se třemi významnými ekonomickými problémy:

1. touhou vlastnit půdu a přírodní zdroje,
2. snahou zajistit lidskou svobodu a
3. zneužíváním peněžního oběhu.⁶⁵

První problém se týká základního zajištění lidských potřeb a nutnosti vyrovnat se s tím, aby jedinec pod vlivem touhy po vlastnictví neporušoval práva ostatních a stejně tak svobodu, jejíž zajištění je zmíněno jako druhý problém. Třetím problémem je míněno hlavně zabránění zisku ekonomické moci na základě zneužívání účelu peněz, jako je například jejich hromadění. Právě islám nabízí spravedlivé řešení těchto problémů.⁶⁶

Při načrtnutí islámské ekonomie vychází Táleqání ze dvou aspektů islámu, *tawhídu* a z víry v posmrtný život. *Tawhíd* je označení pro Boží jedinečnost.⁶⁷ Ta hraje klíčovou úlohu, neboť: „*Jenom taková věc dokáže přeměnit společnost ze sobeckosti k přemýšlení o sebezdokonalování*“⁶⁸. Jedním z jeho dopadů je mimo jiné to, že absolutní vlastnické právo patří jen bohu. Víra v posmrtný život připomíná omezenost pozemského materiálního života. Materiální statky je tak potřeba vnímat v tomto duchu, to však neznamená nutnost jejich odvržení, jen je potřeba je vhodně využívat.⁶⁹ Bohatství má být vnímáno jako prostředek, ne jako cíl. Hlavní

⁶⁴ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 69.

⁶⁵ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 91.

⁶⁶ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 91.

⁶⁷ KROPÁČEK, L., *Duchovní cesty islámu*, s. 63.

⁶⁸ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 74.

⁶⁹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 75.

roli má v této oblasti mít lidská laskavost, jako příklad je zde uváděna charitativní činnost většiny muslimských vlastníků pozemků.⁷⁰

Islámská ekonomie je neoddělitelná od lidské společnosti a musí se proto mimo jiné vyrovnávat například s lidskými touhami po majetku a s vytvářením rozličných ekonomických vazeb mezi jednotlivci.⁷¹ Cílem islámské ekonomie je poskytnout jedinci maximální svobodu, ale v jasně daném rámci, neboť je nutné, aby lidské touhy týkající se majetku a ekonomických transakcí neomezovaly svobodu ostatních jedinců. Je tedy potřeba tyto tužby v určitém rozsahu regulovat.⁷² Díky komplexnosti islámu a jeho příkazů v ekonomické oblasti tedy není islámská ekonomie slučitelná se západní ekonomikou a nelze ji ani se žádnou ze západních škol porovnat.⁷³

Klíčovou úlohu při regulaci lidských tužeb hraje jejich pokrytí zákony. Tato oblast je pro Táleqáního stěžejní, je totiž potřeba zajistit kromě stálých principů i dostatečné zázemí pro tvorbu příkazů, které budou reagovat na vývoj společnosti.⁷⁴ Proto je v knize věnován velký prostor například čtyřem základním vlastnostem zákonodárce či popisu nedostatků zvykového práva.⁷⁵ Tvorba nových příkazů reagujících na nově se vyskytující problémy je dle Táleqáního předmětem *idžtihádu*, který je vykonáván *‘ulamá’*. Ti tak vyplňují mezery vzniklé absencí příkazů.⁷⁶ *Šarí‘a*, která tvoří základní zdroj pro tuto práci, garantuje to, že žádný nově objevený příkaz nebude zaměřen na zvýhodnění určité třídy či skupiny ve společnosti.

⁷⁰ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 76.

⁷¹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 77.

⁷² ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 132.

⁷³ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 131.

⁷⁴ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 146.

⁷⁵ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 78.

⁷⁶ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 148.

2.2 Vlastnictví

Osobní vlastnictví je pro Táleqáního zcela přirozené a je vlastní jak lidem již od útlého věku, tak i například zvířatům.⁷⁷ Nelze tedy vlastnictví naprosto potlačit, jak se o to pokouší komunismus. Na druhou stranu není možné vlastnictví dopustit v neomezené podobě, jak to činí kapitalismus.⁷⁸ V případě komunismu Táleqání upozorňuje na to, že i přes snahy absolutně omezit osobní vlastnictví, došlo například v roce 1921 k částečnému povolení osobního vlastnictví. K tomuto uvolnění v ekonomické politice *Sovětského svazu* došlo na základě vyhlášení takzvané *Novaja ekonomičeskaja politika* (Nová ekonomická politika), zkracované většinou pod názvem *NEP*.⁷⁹

V islámu je vlastnictví omezené, žádný jedinec není absolutním vlastníkem věci, neboť tím může být pouze Bůh.⁸⁰ Tento fakt je vysvětlen skrze *Tawhíd* a skrze koránské verše 45:13, 2:22 a 55:10.⁸¹ Jedinec nikdy nemá právo vlastnit vše, po čem touží. Pokud by tomu tak nebylo, mohlo by se stát modlou člověka, což by obratem vedlo ke snaze pojmát bohatství a ekonomické procesy jako veškerý základ společenských a náboženských jevů.⁸² Táleqání zde opět kritizuje marxismus a jeho snahu vše vnímat přes paradigma *základny a nadstavby*.

Podle Táleqáního je vlastnictví v islámu regulováno následujícími třemi faktory: jedincem, příkazy a vládou. Jedince ovlivňuje jeho náboženské přesvědčení, tedy to, jak se islám staví k osobnímu vlastnictví. Příkazy lze rozdělit na dva druhy⁸³ – prvním druhem jsou *idžábí*, tedy příkazy preskriptivní, ty například zajišťují právo na využívání půdy jednotlivci. Dalším druhem jsou pak *salbí* příkazy preventivní

⁷⁷ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 5.

⁷⁸ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 131.

⁷⁹ STELLNER, F., *Hospodářské dějiny (16.-20. století)*, s. 57.

⁸⁰ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 88.

⁸¹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 74.

⁸² ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 89.

⁸³ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 136.

zamezující například zneužívání půdy.⁸⁴ Poslední faktor, vláda, má potom prostřednictvím imáma či panovníka dohlížet na vykonávání zákonů a na to, aby nedocházelo ke zneužívání institutu vlastnictví.⁸⁵

2.2.1 Teorie distribuce před produkcí a po produkci

Ve svém pojetí islámské ekonomie klade Táleqání důraz i na distribuci ekonomických zdrojů před a po jejich zpracování. Důvodem proč tak činí, je klíčová úloha spravedlivého zacházení s těmito zdroji v islámské ekonomii.⁸⁶ Distribuce, tedy další využití hotového výrobku, je stejně jako produkce právem osoby, které se daná aktivita týká. Práva na distribuci tohoto výrobku tak nemá kapitalista, ale osoba, která se na jeho výrobě podílela. Základ v této oblasti tvoří právě práce na daném výrobku. Je tedy vidět, že Táleqáního myšlení a jeho teorie se částečně podobají jím odmítnuté koncepci *pracovní teorie hodnoty*. Respektive teorii *nadhodnoty*⁸⁷, která je pro marxismus vyústěním *pracovní teorie hodnoty*.⁸⁸

Táleqání se k tomuto závěru dostává skrze aplikaci své teorie distribuce před produkcí i na fázi distribuce po produkci. Teorii distribuce před produkcí lze shrnout do věty – práce na půdě zavdává příčinu k jejímu částečnému vlastnictví.⁸⁹ Tato nově získaná práva jedince však nejsou absolutní, a pokud se přestane věnovat práci na půdě, může o ni přijít. Stejně tak se nesmí nově získaná práva dostat do rozporu s veřejným zájmem. Pokud tedy někdo vlastní více, než je společensky vhodné, musí dojít k omezení jeho vlastnictví.⁹⁰

⁸⁴ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 136.

⁸⁵ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 133.

⁸⁶ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 136.

⁸⁷ Podstatou této Marxovi teorie je tvrzení, že dělník v pracovním procesu vytváří větší hodnotu, než jeho mzda, tento rozdíl, tedy nadhodnotu si přivlastňuje kapitalista.

⁸⁸ HOLMAN, R., *Dějiny ekonomického myšlení*, s. 142-143.

⁸⁹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 134.

⁹⁰ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 134.

Předmětem absolutního vlastnického práva mohou být jen takové produkty, které jsou výsledkem činnosti daného jedince.⁹¹ Tuto tezi Táleqání argumentačně podkládá lidskou motivací, ta pramení z lidské touhy vlastnit výsledky své práce – kdyby to jedinci nebylo umožněno, ztratil by motivaci pracovat.⁹²

2.2.2 Základní principy

Na základě institutu omezeného vlastnictví lze u Táleqáního určit následujících osm základních⁹³ principů:

1. Islámská právní věda je hlavním zdrojem příkazů ovlivňujících tuto oblast.
2. Půda a přírodní zdroje nejsou v absolutním vlastnictví jedince či nějaké specifické společenské skupiny.
3. Omezené vlastnictví si může nárokovat ten, kdo kultivuje danou půdu.
4. Absolutní vlastnické právo se týká jen věcí, jež jsou produktem lidské činnosti.
5. Majetek vzešlý z nelegální činnosti nezakládá právo na vlastnictví.
6. Děti a duševně nemocní nemají právo osobního vlastnictví.
7. Pokud bohatství jedince dosáhne určité úrovně, jeho majetek podléhá zdanění.⁹⁴
8. Specifická forma dědictví v islámu omezuje hromadění majetku.⁹⁵

Odmítnutí absolutního vlastnictví ve druhém bodě s sebou přináší nutnost autority, která bude dohlížet na distribuci a řádné využívání půdy a přírodních zdrojů. Touto autoritou má být v islámu imám, či panovník

⁹¹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 135.

⁹² ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 135.

⁹³ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 89-90.

⁹⁴ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 140.

⁹⁵ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 140.

(*walí amr*).⁹⁶ Detailní pozornost tomuto bodu bude, spolu s bodem číslo sedm, věnována v části týkající se role státu.

Táleqání bere v potaz i nemuslimy respektive *dhimmi* (lid knihy). Jejich majetek a jejich práva jsou chráněna, pokud respektují islámské zákony a podporují muslimy. Mají mít stejná práva a povinnosti jako muslimové. Proto, aby byl jedinec uznán člověkem knihy, stačí jen osobní prohlášení, a to i beze svědka.⁹⁷

2.2.3 Rozdělení půdy

Postoj islámu k půdě je v konkrétnější podobě určen dle jejího rozdělení. Táleqání užívá dva druhy dělení, podle stupně kultivace půdy a podle typu jejího vlastnictví. V případě kultivace se půda člení na: *nekultivovanou a kultivovanou*.⁹⁸

Nekultivovanou půdu není možno vlastnit, nakupovat či prodávat. Dohled nad touto půdou vykonává panovník, který zajišťuje její spravedlivé využití pro veřejné blaho. S jeho povolením, anebo s povolením místní samosprávy, ji lze svěřit do rukou vybraného jedince, který dokáže zajistit její kultivaci. Ten má po dobu, kdy na půdě vykonává práci, právo uplatňovat na ni omezené vlastnictví. Pokud na půdě přestane pracovat, ztrácí toto omezené vlastnictví. S *kultivovanou* půdou je pak, pokud leží ladem, nakládáno stejně.⁹⁹

Druhý způsob dělení je založen na tom, jak se půda dostala¹⁰⁰ pod vliv islámu: *anfál, faj a dobytá území*.¹⁰¹ Pojmem *anfál* (kořist) se označuje půda, jež byla původně ve vlastnictví všech muslimů. Dříve byla v rukou panovníka a ten ji v rámci *iqta*^c svěřoval svým nejbližším

⁹⁶ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 116.

⁹⁷ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 120.

⁹⁸ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 92.

⁹⁹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 92.

¹⁰⁰ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 92.

¹⁰¹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 95.

spolupracovníkům.¹⁰² Tento systém částečně připomínal evropský feudalismus s klíčovým rozdílem, že půda i se zemědělci byla pouze propůjčena, ne natrvalo přidělena.¹⁰³ Nebyla tedy předmětem dědictví. Pozice jednotlivých zemědělců byla také odlišná, nebyli formálně nevolníky, ačkoliv často docházelo k omezení jejich práv, o čemž se zmiňuje i Táleqání. Tato půda má patřit všem muslimům a panovník ji má přidělovat jedincům pro to, aby ji kultivovali.¹⁰⁴

Faj (návrat) je označení pro půdu, která byla připojena mírovou cestou – tedy půdu, kterou původní obyvatelstvo například opustilo, a pak se dostala pod nadvládu islámu. Tato země náleží panovníkovi a měla by být užívána pro veřejné blaho.¹⁰⁵

Dobytá území by měla být rozdělena panovníkem muslimům a obyvatelům, kteří dané území obývají. Platí pro ně tedy stejná pravidla jako při distribuci jiné půdy. Většina území Iránu byla podle Táleqáního dobytá. Klíčovým rozdílem mezi půdou označovanou jako *faj* a těmito územími je ten, že půdu získanou mírovou cestou nelze dále prodávat, právo na ni má jen panovník¹⁰⁶. Přístup k vlastnictví půdy tedy záleží do značné míry na tom, jak byla získána pro islám.¹⁰⁷

2.2.4 Přírodní zdroje

Využívání přírodních zdrojů se řídí podle toho, na jakém typu půdy leží. V nekultivovaných oblastech, jinak též zvaných *mawát*, je může využívat kdokoliv. U kultivovaných oblastí je může využívat ten, kdo půdu kultivuje a to včetně nerostů, jež se na ní nalézají.¹⁰⁸ Pokud naleziště nerostu leží pod zemí, a je tedy potřeba pro jeho dosažení vykonat práci, má na surovinu právo ten, kdo ji vytěžil. To však nezavdává právo na celý

¹⁰² ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 92.

¹⁰³ LAMBTON, A. K. S., *EQṬĀ'*, Dostupné z: <http://www.iranicaonline.org/articles/eqta>

¹⁰⁴ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 92.

¹⁰⁵ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 95.

¹⁰⁶ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 100.

¹⁰⁷ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 95.

¹⁰⁸ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 95.

důl. Jedinec má právo vždy vlastnit pouze to, co vytěžil.¹⁰⁹ Opět zde tedy hraje nezastupitelnou roli práce. Dále je připomínáno, že někteří juristé považují doly za *anfál*.¹¹⁰

Na rozdíl od ostatních Táleqáního popisů postoje islámu k vlastnictví, zde hraje důležitou roli náboženské přesvědčení jedince – tím, kdo smí těžit nerostné bohatství, může být pouze muslim.¹¹¹ Zde je potřeba si připomenout Táleqáního podporu znárodnování íránského ropného průmyslu.¹¹²

2.3 Role státu

Pro Táleqáního hraje významnou úlohu vláda, respektive islámský panovník. Častým zdrojem v této oblasti je *Nahdž al-Balágha*, konkrétně pak dopisy Alího jednotlivým místodržícím ve věci správy státu. Tato korespondence je rozebírána a interpretována na jednotlivé implikace.¹¹³

Jedním ze zástupců této korespondence je dopis číslo 53 Maliku al-^oAštárovi, který je užit pro ospravedlnění občasných intervencí vlády do ekonomických záležitostí komunity a pro posílení jejího práva na distribuci půdy a zdrojů. Dalším zdrojem, který umožňuje zapojení vlády, je kromě Koránu i zvykové právo *al-zarar*.¹¹⁴

Na základě těchto zdrojů může panovník disponovat veřejnými zdroji a má právo je dále distribuovat ostatním.¹¹⁵ Dále dohlíží na dodržování zákazu škodlivé či zbytečné konzumace jako je pití, gambling a podobně a na výběr daní.¹¹⁶ Poslouchat islámského vládcu *walí amr*, a to jak přímo či nepřímo skrze jím dosazené nižší autority, je zákonnou povinností. V Táleqáního úvahách hraje velmi důležitou roli koncept

¹⁰⁹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 136.

¹¹⁰ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 95.

¹¹¹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 95.

¹¹² DABASHI, H., *Theology of discontent*, s. 224.

¹¹³ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 115.

¹¹⁴ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 118.

¹¹⁵ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 116.

¹¹⁶ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 143.

spravedlivé islámské vlády, v této oblasti je patrný značný sentiment vůči prvním chalífům – zvláště pak Alímu.¹¹⁷

Vláda má v oblasti půdy tyto¹¹⁸ povinnosti:

1. Svěřovat nekultivovanou půdu jedincům spolu se semeny a zavlažováním.
2. Omezovat původní neregulované osobní vlastnictví proto, aby měl drobný zemědělec co nejvíce svobody.
3. Nepodporovat velkostatkáře, neboť feudalismus či uzurpace půdy nemá oporu v islámu.
4. Vybírání daní ve formě *charádže* a *zakátu* a jejich následné užití pro rekultivaci další půdy.

Tyto zásady jsou dle Táleqáního nejdůležitější pro dodržení idey spravedlivé islámské ekonomie.¹¹⁹

2.3.1 Daně

Daně hrají důležitou úlohu při zajištění spolupráce napříč společnostmi a pro spravedlivou distribuci majetku ve společnosti. Pokud bohatství jedince přesáhne určitou úroveň, začne podléhat přímým a fixním daním.¹²⁰ Táleqání ve své knize rozlišuje celkově pět typů daní: *zakát*, *chums*, *džizja*, *kaffára* a *charádž*.

Zakát je „fixní daní uvalenou na produkční kapitál a na hotovost“¹²¹. Týká se zemědělských produktů, domácích zvířat, finanční hotovosti a drahých kovů. Její speciální variantou je *zakát al-fitr*¹²² – daň z hlavy při svátku *‘íd al-fitr*¹²³. Daň *chums* je tvořena jednou pětinou ze zisků, jako

¹¹⁷ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 118.

¹¹⁸ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 139.

¹¹⁹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 139.

¹²⁰ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 90.

¹²¹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 117.

¹²² ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 117.

¹²³ Doslova „Svátek ukončení půstu“, jeden z dvou svátků, kterým muslimové oslavují ukončení ramadánu, blíže viz KROPÁČEK, L., *Duchovní cesty islámu*, s. 109.

jsou například roční zisk z veškeré obchodní činnosti, objevených pokladů, vylovených předmětů z oceánu a z důlní těžby.¹²⁴ Podle Táleqáního nepanuje shoda mezi juristy v oblasti jeho využití.¹²⁵

Džizja je daní vztahující se na nemuslimy, konkrétně pak na takzvaný lid knihy žijící pod islámskou jurisdikcí. Velikost této daně určuje panovník, většinou však platí, že je menší než součet všech daní, jež jsou uvaleny na muslimy. Podle většinového názoru by tuto daň neměly platit ženy, děti a zdravotně postižení.¹²⁶ Pod označením *kaffára* je pak míněn poplatek za určitý hříšný čin, jako je například spáchání vraždy či porušení slibu.¹²⁷

Nejvíce prostoru je věnováno dani *charádž*. Daň je odváděna z produktů půdy nebo z hodnoty půdy samotné a týká se jen půdy typu *anfál* a *faj*. Její velikost je určena vládou, a to v konsenzu s uživateli půdy. Tato daň by měla být dále využita pro revitalizaci dalších pozemků a na zlepšení pozice zemědělců. Táleqání se dále zaměřuje na detailní popis postupu, jak tuto daň vybírat na základě již zmíněného dopisu číslo 53 z *Nahdž al-Balághy*.¹²⁸

Panovník se má ještě před výběrem *charádže* snažit o zlepšení situace zemědělců. Je totiž potřeba, aby si uvědomil, že: „*Tvůrci bohatství vytvářejí společnost*.“¹²⁹ Proto má revitalizace půdy vždy přednost před vybíráním daně. Pokud se zemědělci ocitnou v ekonomických problémech, měly by jim být sníženy daně.¹³⁰

Podle Táleqáního celkové snížení daní povede k zmenšení rozdílu mezi zemědělci a vládou, což se projeví pozitivně na společenské stabilitě.¹³¹ Veškeré tyto zásady směřují hlavně k potlačení třídního

¹²⁴ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 117.

¹²⁵ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 129.

¹²⁶ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 119-120.

¹²⁷ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 120.

¹²⁸ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 117-118

¹²⁹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 118.

¹³⁰ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 119.

¹³¹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 119.

konfliktu, neboť: „*chudoba a bída mezi výrobci je protože oni uvažují o svých vládcích jako o třídě, jejímž jediným zájmem je výrobce vykořisťovat a hromadit jmění*“¹³². Vláda není pojímána jako majitel zemědělců, ale jako jakýsi jejich pokladník.¹³³

Kromě výše zmíněných daní může panovník na základě *idžtihádu* a veřejného zájmu ukládat za závažných okolností zvláštní daně či některé stávající daně zvyšovat. Zde je odkazováno na praxi probíhající těsně po vzniku islámu.¹³⁴

Táleqání se vyjadřuje i k praktické funkčnosti celého islámského daňového systému. Ten se dle něj může jevit jako nefunkční, tento dojem je však způsoben nedostatečným přijetím a uvedením islámských příkazů do praxe. Což je mimo jiné způsobeno ekonomy a právníky, kteří formulují zákony týkající se ekonomických oblastí s důrazem na jednu zájmovou skupinu a s omezeným časovým vhladem.¹³⁵

Jedním z aktuálních témat dotýkajících se role státu je jeho sociální politika a koncepce takzvaného *sociálního státu*. Zatímco Táleqání vyvíjí velkou snahu o dosažení svobody jednotlivce a o sociální rovnost, nebere v potaz otázku systému dávek, jako je například podpora v nezaměstnanosti. Vzhledem ke konfesi autora ani není v jeho díle připomínána sociální politika chalífy Umara, kterou můžeme označit za politiku sociálního státu.¹³⁶

Kvůli absenci propracované sociální politiky je tak jedinec v případě hmotné nouze závislý pouze na dobrovolné charitativní instituci zvané Infáq. Té Táleqání věnuje tři krátké odstavce, které jsou zaměřené spíše na její ospravedlnění a historii.¹³⁷

¹³² ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 119.

¹³³ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 121.

¹³⁴ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 122.

¹³⁵ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 122.

¹³⁶ EL-ASHKER, A., *Islamic economics*, s. 348.

¹³⁷ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 122.

2.4 Peníze a bankovníctví

Táleqání problematiku peněz začíná řešit návrhem historie směny s cílem ukázat na komplikace, které vytvoření peněz přináší společnosti. Peníze původně vznikly jako prostředek pro usnadnění směny a jako všeobecné měřítko hodnot různých objektů. To byly původní důvody, nicméně časem se z peněz stal prostředek pro hromadění vlastnictví a pro uspokojení touhy a síly jednotlivce, tvrdí Táleqání.¹³⁸ Peníze, na rozdíl od zboží podléhajícímu zkáze, umožnily snadno skladovat přebytek. Lidská chamtivost pak vedla ke zneužívání peněz, z nichž nejhorší je lichva.¹³⁹

Kromě lichvy se také Táleqání věnuje zákazu hromadění zlata, stříbra a ostatních cenných kovů. Koránské verše IX:34 a IX:35 jsou podle něj základem pro varování před dvěma skupinami – těmi, kdo zneužívají ostatní a jejich práci a těmi, kdo hromadí bohatství jen pro sebe. Otázkou v této oblasti je však to, jak určit, kdy je bohatství již příliš velké. Dle Táleqáního toto záleží na životních a ekonomických podmínkách, žádnou konkrétní metodiku pro tento výpočet však nepředstavuje.¹⁴⁰

2.4.1 Lichva

Posledním specifickým faktorem ovlivňujícím islámskou ekonomii je zákaz *ribá*. Samotné vymezení slova *ribá* je složité, do češtiny je často překládáno jako lichva či úrok, má však mnohem širší význam, doslovně znamená: navýšení, přidání či růst. Všeobecné je pak vnímána jako: „*jakékoliv nespravedlivé navýšení kapitálu, za který není dána žádná kompenzace*“.¹⁴¹

Ribá je dle Táleqáního celospolečenský problém, a to bez rozdílu času a konfese.¹⁴² Jako příklad uvádí starověké Řecko, kde se s následky

¹³⁸ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 102.

¹³⁹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 103.

¹⁴⁰ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 108.

¹⁴¹ ABDULKADER, T., *Interest in Islamic Economics*, s. 54.

¹⁴² ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 103.

lichvy musel potýkat mimo jiné Solón, dále judaismus, kde je zakázán úrok mezi souvěrci anebo křesťanství, kde je čtenář odkázán na Lukáše 6:35. Na arabském poloostrově nebyla lichva před příchodem islámu zakázána.¹⁴³

Podle Táleqáního existuje snaha připodobňovat *ribá* k ostatním obchodním transakcím. Tu lze však od těchto transakcí odlišit na základě tří bodů: pochopení významu slova *ribá*, pochopení podstaty *ribá* v kontextu vzniku islámu a pochopení sunny, která se k tématu vztahuje. Význam slova *ribá* je důležitý, neboť: „Slovo *ribá* v arabštině znamená zvětšovat či narůstat, což v konotaci s ekonomickými jevy označuje transakce, kde se kapitál navyšuje bez práce.“¹⁴⁴ V době vzniku islámu byla hlavním problémem *ribá* ve formě půjčování peněz. S posledním zmíněným bodem souvisí rozšíření *ribá* na komodity jako jsou například zemědělské plodiny. Klíčová je podstata transakce, tedy to, že dlužník vrací více, než mu bylo půjčeno.¹⁴⁵

Táleqání se dále věnuje konkrétnímu odlišení *ribá* od obchodních transakcí. Klíčová je opět úloha práce – správné transakce jsou postavené na práci a tvoření hodnot. *Ribá* nemá s prací nic společného, neboť kapitál sám od sebe nemůže vykonávat práci.¹⁴⁶ Nelze ji ani ztotožnit s pronájmem, v něm se platí za užívání věci a ne za celou půjčenou věc i s úroky. A stejně tak nemá *ribá* nic společného s *mudárabou*, neboť v ní je zisk a ztráta sdílena oběma stranami.¹⁴⁷

Táleqání nepřichází se žádnou koncepcí bezúročného bankovníctví. Věnuje se však popisu islámských forem partnerství, které tvoří základ bezúročného bankovníctví, tyto transakce budou rozebrány v části práce věnované obchodu a firmě.

¹⁴³ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 104-105.

¹⁴⁴ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 107.

¹⁴⁵ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 107.

¹⁴⁶ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 126.

¹⁴⁷ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 125-126.

Přístup k lichvě je do značné míry ovlivněn pojetím peněz – jak bylo výše uvedeno pro Táleqáního jsou peníze pouhým *oběživem*. Stejný názor zastával i Aristoteles. Pro Aristotela peníze také vznikly spontánně spolu s rozvojem směny. Dále jsou peníze měřítkem hodnoty a uchovatelem hodnoty pro budoucí využití. Poslední zmiňovaná věc je pro řeckého myslitele klíčová, umožňuje mu totiž rozdělit užívání peněz na *přirozené* a *nepřirozené*. Přirozené je vnímáno jako oběživo, nepřirozené jako lichva. Ta je odsouzena, jelikož je u ní porušen princip ekvivalentní směny, neboť věřitel vrací větší částku, než mu byla půjčena.¹⁴⁸

Táleqáního pojetí peněz a v návaznosti na to i koncepce lichvy se tedy do značné míry shoduje s myšlenkami Aristotela. Stejně tak lze najít paralely mezi Táleqáního myšlením a myšlením *scholastiků*, konkrétně s Tomášem Akvinským. Ten ve svých úvahách vycházel z Aristotela, i pro něj tedy byla lichva nemorální a hříšná. Na rozdíl od Aristotela Akvinského pohled na obchod nebyl tak negativní. Jeho klíčový argument proti lichvě byl ten, že lichvář nekoná práci a stejně tak samotné půjčené peníze.¹⁴⁹

2.5 Obchod a firma

Úloha obchodu není v islámu zpochybnována, neboť hraje důležitou roli ve společnosti díky zajišťování dostupnosti zboží zákazníkům.¹⁵⁰ Klíčovou otázkou pro Táleqáního je to, jestli má být obchod naprosto volný, či jestli má být omezen anebo dokonce monopolizován vládou. Volný obchod v kapitalistických zemích dle něj vytváří protikladné třídy, zatímco monopolizace vede k nárůstu státem placené byrokratické třídy, která vlivem absence konkurence nemusí vyvíjet žádnou snahu.¹⁵¹

Islámský pohled je v této oblasti stejný jako v případě půdy – člověk má být v této oblasti svobodný, ale zároveň musí být korigován tak, aby

¹⁴⁸ SOJKA, M., *Dějiny ekonomických teorií*, s. 24-25., HOLMAN, R., *Dějiny ekonomického myšlení*, s. 8-10.

¹⁴⁹ SOJKA, M., *Dějiny ekonomických teorií*, s. 24-25., HOLMAN, R., *Dějiny ekonomického myšlení*, s. 8-10.

¹⁵⁰ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 112.

¹⁵¹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 112-113.

neomezoval svobodu jiných.¹⁵² Dle Táleqáního islám nabízí následující omezení v oblasti obchodu:

- Obchod lze uzavřít, jen pokud jsou obě strany seznámeny s cenou a se stavem zboží.¹⁵³
- Zákaz monopolizace jak v oblasti produkce, tak v oblasti distribuce s výjimkou speciálních případů u státu.¹⁵⁴
- Zákaz transakcí, které jsou škodlivé pro společnost jako gambling, loterie či *ribá*.¹⁵⁵
- Podobně tak jsou zakázány veškeré obchody postrádající veřejný souhlas či takové obchody, jež jsou v očích platící strany nezákonné.¹⁵⁶
- Zákaz prodeje zboží před jeho samotným získáním prodejcem.
- Zákaz transakcí, kde se platí předem, transakcí, kde dochází k výměně rozdílných komodit a veškerých úvěrových transakcí.¹⁵⁷
- Zákonná opatření umožňující anulovat obchodní transakci, pokud nebylo možné cenu transakce odhadnout dopředu.¹⁵⁸

Hlavním problémem v případě úvěrových transakcí a transakcí, kde se platí předem je to, že se cena určuje v jiném čase. V časovém úseku mezi platbou a dodáním zboží tak může teoreticky dojít ke změně ceny výrobku a celá transakce by se tak stala formou hazardu.¹⁵⁹

¹⁵² ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 113.

¹⁵³ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 114.

¹⁵⁴ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 113.

¹⁵⁵ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 114.

¹⁵⁶ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 114.

¹⁵⁷ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 107.

¹⁵⁸ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 135.

¹⁵⁹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 126.

2.5.1 Firma

Pro Táleqáního je ideálem řemeslník či drobný zemědělec.¹⁶⁰ V oblastech, kde vládne islám, pak jedinci nikdy nebyli otroky kapitalisty či podrobeni přímo státu, jsou totiž svobodní a mohou volně pracovat pro zajištění svých potřeb.¹⁶¹ Zaměstnanci jsou v islámu přiznávány rovné podmínky, které určují specifické islámské formy vlastnictví. Ty jsou následující: *mudáraba*, *muzára^ca*, *mušáraka* a *idžára*.¹⁶²

Mudáraba je kontraktem mezi pracovníkem a investorem. Obě sdílí zisk na základě oboustranného kontaktu, investor pak případné ztráty. Pracovník se může s investorem domluvit jen na určitém procentu zisku. Pokud dojde k zrušení kontraktu, pracovník má právo na mzdu za vykonanou práci. Nelze se v ní domluvit na vyplacení fixní částky pracovníkovi.¹⁶³

Pod pojmem *muzára^ca* se rozumí kontrakt mezi vlastníkem půdy a pracovníkem. Majitel půdy zajišťuje zavlažování, hnojiva a další prostředky jako jsou semena. Podobná je *mušáraka*, je však v ní sdílen zisk s majitelem půdy. *Idžára* je úmluva o provedení činnosti v určitém časovém rámci. Žádný z těchto kontraktů nelze z pozice pracovníka zanechat třetí osobě za nižší částku, neboť by tím pracovník dosáhl zisku bez práce.¹⁶⁴

2.5.2 Kapitál

Jedním z problémů, se kterými se musí Táleqání vypořádat, je pojetí kapitálu, respektive odlišení kapitálu, který je užíván při výše uvedených transakcích a kapitálu, který je užíván při *ribá*. Toho docílí označením práce na přírodních zdrojích jako zdroj kapitálu. Ve výše popsaných transakcích pak dochází ke smíchání tohoto kapitálu s prací.

¹⁶⁰ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 24-26.

¹⁶¹ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 143.

¹⁶² ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 156.

¹⁶³ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 156.

¹⁶⁴ ṬĀLIQĀNĪ, M., *Islam and ownership*, s. 156.

Zisk je tak výsledkem současné i předchozí práce. To však stále dostatečně neodlišuje kapitál užívaný v *ribá* od kapitálu například v *mudárabě*. Hlavním rozdílem je totiž to, že při čerpání kapitálu v rámci *mudárabý* dochází k jejímu úbytku, zatímco u kapitálu užitého při *ribá*, nejen že nedochází k úbytku, ale naopak k jeho navýšení a to skrze úrok požadovaný od věřitele. Logickou tezí proto je pro Táleqáního zákaz nečinnosti kapitálu.

3 MUHAMMAD BÁQIR AS-SADR

Dle Mallata se Muhammad Báqir as-Sadr narodil 1. března roku 1935¹⁶⁵ ve městě al-Kázimíja v Iráku. V roce 1960 se stal as-Sadr jedním z hlavních *mudžtahidů*¹⁶⁶ v náboženské škole v Nadžafu. V tomto období také uvažuje nad tím, že se bude angažovat v politice, což by mu znemožnilo vedení náboženského semináře - *hawzy* a přípravu na pozici nástupce velkého *mardžy*¹⁶⁷. Je tak na něj vyvíjen tlak, aby se těchto politických ambicí vzdal. As-Sadr se nakonec nátlaku podvolil a roku 1961 zanechal veškerých politických aktivit a začal se věnovat vedení *hawzy*.¹⁶⁸

Období mezi lety 1964 a 1968 bylo pro *š'ru* v Iráku obdobím klidu a as-Sadr se tak mohl nerušeně soustředit na své reformní snahy v *hawze*. Mezi jeho další aktivity patřila příprava projektu *šíitské akademie* v Kúfě. Klidné období, tolik nutné pro obě tyto činnosti, však 17. července 1968 přerušil převrat a následný nástup strany *Ba'ath* k moci. Vzestup strany vedl k zmražení prostředků pro výstavbu akademie v Kúfě.¹⁶⁹

Situace se začala radikálně měnit vlivem dvou událostí. První z nich byl incident během oslav svátku *ĉašúrá* roku 1977 ve městech Karbalá a Nadžafu.¹⁷⁰ Režim podezřival as-Sadra z podílu na organizování těchto nepokojů. Druhou událostí byla revoluce v Íránu o dva roky později, ta jenom zvýšila strach iráckého režimu z vnitřní šíitské opozice.¹⁷¹

Právě íránský režim nepřímo vedl k as-Sadrově předčasné smrti neustálým podněcováním obyvatel Iráku k islámské revoluci. As-Sadr,

¹⁶⁵ Mallat považuje na základě důkladné studie několika as-Sadrových biografií právě toto datum za nejpravděpodobnější. Ostatní biografie uvádějí časové rozmezí mezi roky 1930-1934. Blíže viz MALLAT, CH., *The Renewal of Islamic Law*, s. 194.

¹⁶⁶ Označení pro islámského učenice kompetentního pro praktikování idžtihádu.

¹⁶⁷ Jinak též *mardža* taqlíd, šíitský náboženský titul označující jednotlivce, který je díky svým intelektuálním a morálním kvalitám autoritou v oblasti víry a náboženského práva.

¹⁶⁸ AZIZ, T. M., *The role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shii Political Activism in Iraq from 1958 to 1980*, s. 210.

¹⁶⁹ AZIZ, T. M., *The role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shii Political Activism in Iraq from 1958 to 1980*, s. 210.

¹⁷⁰ FAROUK-SLUGLETT, M., *Iraq Since 1958*, s. 198.

dobře si vědom následků, které by vedly v případě snahy vyjadřovat jakýkoliv odpor, se pokoušel odradit lid od demonstrací. I přesto však byl režimem zatčen. Reakcí bylo hromadné šíitské pobouření a demonstrace.¹⁷²

Později byl as-Sadr držen v domácím vězení, kde se z něj režim pokoušel vynutit přiznání. Definitivním koncem veškerých šancí na as-Sadrovo propuštění byl atentát ozbrojeného křídla strany *ad-Da'wa* na Saddámovu poradce a pozdějšího ministra zahraničí, Táriqa 'Azíze. V reakci na tento atentát byl as-Sadr 5. dubna 1980 odvečen společně se svojí sestrou do Bagdádu, kde ho režim nechal po třech dnech popravit.¹⁷³

3.1 Základní východiska

As-Sadr je autorem dvou ekonomických děl – *Iqtisáduná* (Naše ekonomie) a *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám* (Bezúročná banka v islámu). *Iqtisáduná* nabízí všeobecnou teorii islámské ekonomie, druhá zmíněná kniha se zaměřuje jen na oblasti islámského bankovníctví. Obě knihy jsou psány systematicky se snahou o rozvedení myšlenek tak, aby šly aplikovat v praxi, zvláště v případě *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*.

Iqtisáduná je autorovou intelektuální reakcí na hrozbu indoktrinace širky komunismem. Samotná kniha se skládá ze tří částí. První dvě se věnují kritice komunistické¹⁷⁴ a kapitalistické¹⁷⁵ ideologie a předkládají protiargumenty k oběma myšlenkovým směrům. V části třetí potom as-Sadr nabízí svůj vlastní pohled na islámskou ekonomii. Při popisu je pozornost věnována převážně třetí části, obsah prvních dvou kapitol je jen stručně naznačen, neboť ideově vychází z as-Sadrova prvního významného díla *Falsafatuny* (Naše filosofie). Toto dílo lze však již

¹⁷¹ AZIZ, T. M., *The role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shii Political Activism in Iraq from 1958 to 1980*, s. 55.

¹⁷² FAROUK-SLUGLETT, M., *Iraq Since 1958*, s. 198-199.

¹⁷³ FAROUK-SLUGLETT, M., *Iraq Since 1958*, s. 200.

¹⁷⁴ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part One*, s. 1-228.

¹⁷⁵ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part One*, s. 1-47.

považovat za překonané, protože, jak uvádí Mallat,¹⁷⁶ as-Sadr staví na marxistických klasicích 50. let 20. století a zvláště pak na stalinisticko-politzerovském¹⁷⁷ pojetí dialektického materialismu.

Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám vznikla v roce 1969 na základě zájmu kuvajtského ministerstva o dílo nabízející alternativní výklad bankovníctví v souladu s islámem. Rozdílem oproti předchozímu dílu je změna vymezení, jestliže v *Iqtisáduná* to byl primárně marxismus, v případě *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám* je to kapitalismus.

3.1.1 Kritika marxismu a kapitalismu

As-Sadr vychází stejně jako Táleqání z kritiky *marxismu* a *kapitalismu*, na rozdíl od něj se však nepokouší o exkurz do oblasti dějin ekonomického myšlení, ale o popření těchto ideologií na půdorysu filosofie, často je tak odkazováno na *Falsafatunu*.¹⁷⁸ Naopak Táleqání argumentuje spíše praktickými postřehy. Oba myslitelé mají společné to, že věnují více prostoru marxismu než kapitalismu. As-Sadr věnuje marxismu 221 stran, zatímco kapitalismu jen 44 stran. U marxismu je odkazováno při přímých citacích převážně do primární literatury, je tak například citováno dílo *Kapitál*.¹⁷⁹

V případě marxismu je věnován velký počet stran popisu historického materialismu. As-Sadr se ho pokouší vyvrátit a spolu s ním tak celý marxismus. Kromě této kritiky se autor soustředí i na kritiku konceptu základny nadstavby, podle něj je vlastnictví výsledkem formování tříd a ne jejím základem.¹⁸⁰ V tomto případě je mimo jiné poukazováno na nedostatečnou univerzalitu této teorie – jako příklad je užitá společenská třída samurajů, jejichž privilegia nevychází z půdy či

¹⁷⁶ MALLAT, CH., *The Renewal of Islamic Law*, s. 11.

¹⁷⁷ MALLAT, CH., *The Renewal of Islamic Law*, s. 12.

¹⁷⁸ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part One*, s. 19.

¹⁷⁹ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part One*, s. 153.

¹⁸⁰ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part One*, s. 113.

majetku, ale z jejich šermířského umění. Stejnou argumentaci lze najít i v případě marxistického pojetí dějin.¹⁸¹

As-Sadrově pozornosti neujde ani *pracovní teorie hodnoty*. U ní připomíná to, že byla převzata od Ricarda, na rozdíl od Táleqáního již neignoruje *společensky nutné množství abstraktní práce*. Bohužel jím uvedený praktický příklad, na kterém se pokouší prokázat neplatnost této teorie, nebere koncept *společensky nutné množství abstraktní práce* v potaz. Jako příklad je totiž užito porovnání dvou typů půdy – úrodné a neúrodné. I přesto, že je na obou vykonána stejná práce, rozsah úrody se liší. To tedy podle as-Sadra hovoří proti této teorii.¹⁸² As-Sadr bohužel ignoruje doplnění *společensky nutné množství abstraktní práce* o porovnání relativně nejhorších přírodních podmínek, který tento rozpor řeší.¹⁸³

Kritika kapitalismu je na rozdíl od Táleqáního uzavřenější a nevychází plynule z marxistické kritiky kapitalismu. Kritizována je hlavně neomezená svoboda, dokonce dle as-Sadra v kapitalismu existuje svoboda vykořisťování.¹⁸⁴ Kapitalismus dále není vědecký – nevytváří tedy zákony univerzálně platné, jako jsou například přírodní zákony.¹⁸⁵

Obě doktríny pak cílí hlavně na satisfakci služeb a liší se jen tím, které sociální třídě přináší ekonomické výhody. As-Sadrův pohled je tak dosti podobný Táleqánímu. Existuje tak nutnost nalézt takovou doktrínu, která bude kultivovat lidskou osobnost v oblasti zodpovědnosti vůči společnosti a která bude správně užívat své bohatství.¹⁸⁶

¹⁸¹ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part One*, s. 155.

¹⁸² AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part One*, s. 157.

¹⁸³ SOJKA, M., *Dějiny ekonomických teorií*, s. 102.

¹⁸⁴ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 6.

¹⁸⁵ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 14.

¹⁸⁶ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 8.

3.1.2 Základy islámské ekonomie

Obě doktríny se pokoušejí podle as-Sadra o řešení závažných problémů, v případě marxismu je to nesoulad mezi způsobem výroby a následnou distribucí statku, tedy ve vykořisťování dělníka kapitalistou.¹⁸⁷ V případě kapitalismu se jedná o nedostatek přírodních zdrojů. As-Sadr zde odkazuje¹⁸⁸ na Malthuse a jeho populační teorii. V této teorii: „*má lidstvo tendenci rozmnožovat se rychleji (geometrickou řadou), než se rozšiřují možnosti jeho obživy (pouze aritmetickou řadou)*“¹⁸⁹. To vede k Malthusovu odmítání sociálního zákonodárství.¹⁹⁰

Islámská ekonomie nalézá problém v samotném člověku a v jeho nespravedlivém chování.¹⁹¹ Klíčovou roli mají lidské zájmy a ty as-Sadr dělí na osobní a společenské. Tyto zájmy se občas ocitají v rozporu, což ústí ve společenském konfliktu. Tento konflikt nelze vyřešit za pomoci exaktní vědy, jako je to v marxismu.¹⁹² Jediné co jej dokáže vyřešit je náboženství, to totiž umožňuje kompenzovat lidské potěšení štěstím v posmrtném životě.¹⁹³

Existují tři hlavní teze,¹⁹⁴ které dokážou v rámci islámské ekonomie vyřešit společenský konflikt:

1. dvojité vlastnictví,
2. omezená ekonomická svoboda a
3. sociální spravedlnost.

Konceptu dvojitého vlastnictví a sociální spravedlnosti bude věnována pozornost v patřičných kapitolách.

¹⁸⁷ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 108-109.

¹⁸⁸ V textu je několikrát uveden zkomoleně jako Maltis.

¹⁸⁹ SOJKA, M., *Dějiny ekonomických teorií*, s. 68.

¹⁹⁰ HOLMAN, R., *Dějiny ekonomického myšlení*, s. 65.

¹⁹¹ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 108-109.

¹⁹² AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 80-81.

¹⁹³ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 82.

¹⁹⁴ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 49.

Omezená ekonomická svoboda je definována jako vymezení vůči kapitalismu a socialismu – kapitalismus nabízí neomezenou svobodu, zatímco socialismus ji všem bere. Přístup islámu je demonstrován na dvou omezeních kladených na jedince, a to osobním a vnějším. Zdrojem osobního je morální systém islámu, vnějšího pak panovník a šarí'a.¹⁹⁵

Dále by měla být islámská ekonomie dle as-Sadra realistická a měla by klást důraz na morálku. Realistická proto, aby se „*nikdy nepokoušela utlačovat člověka a zároveň ho nenechala s hlavou v oblacích*“¹⁹⁶. Důraz na morálku znamená to, že by se neměla ignorovat psychologická rovina.¹⁹⁷

Islámskou ekonomii nelze oddělit od širšího islámského rámce, na jehož základě je potřeba ji zkoumat.¹⁹⁸ Islámská ekonomie tak na rozdíl od ostatních ekonomických doktrín disponuje *všeobecným náboženským rámcem*.¹⁹⁹ Právě z tohoto rámce byla islámská ekonomie objevena. Před představením principu, jakým as-Sadr „objevil“ islámskou ekonomii, je potřeba nejprve vymežit si rozdíl mezi ekonomickou doktrínou a ekonomickou vědou dle autora: „*Ekonomická doktrína je vyjádření cesty, kterou společnost následuje ve svém ekonomickém životě a v řešení praktických problémů; ekonomická věda je vědou podávající vysvětlení ekonomických dějů a jevů ve spojení s příčinami a faktory*“²⁰⁰.

Islámská ekonomie je ekonomickou doktrínou, ne vědou, neboť je postavena na principu spravedlnosti a ten nelze změřit či jakkoliv vědecky uchopit. To však nezamezuje islámské ekonomii využívat některé vědecké metody a poznatky. Stejně tak nelze klást rovnítko mezi ekonomii a právem, i přesto jsou právo a ekonomie spolu spjaty, což tvoří metodické východisko formování islámské ekonomie pro as-Sadra.²⁰¹

¹⁹⁵ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s 52-53.

¹⁹⁶ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 60.

¹⁹⁷ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s 61.

¹⁹⁸ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 64.

¹⁹⁹ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 73.

²⁰⁰ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 5-6.

²⁰¹ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 8-11.

Právo je u as-Sadra *nadstavba* ležící na *základech* islámské ekonomické doktríny, která samotná pak leží na islámské *základně*. V případě islámské ekonomie tedy dochází k jejímu *objevení* na základě analýzy právní *nadstavby*. Ten, kdo se zaobírá islámskou ekonomii, tak před sebou má „*již vytvořený a dokončený ekonomický systém, který je potřeba rozeznat v jeho reálném aspektu, determinovat jeho všeobecný rámec a odkrýt jeho základní myšlenky*“²⁰². Naopak západní ekonomické teorie vznikly podle as-Sadra *formováním*, neboť jejich tvůrci nejprve vytvořili ekonomickou doktrínu a pak ji užili pro formulaci zákonů.²⁰³

Právní *nadstavba* je mimo jiné tvořena regulacemi, jako je například zavržení *ribá* či *ghišš* zakázání podvodů.²⁰⁴ Kromě regulací existují také takzvané *mafáhím* (koncepty), ty jsou popsány následovně: „...*každý pohled či pojem popisující kosmický, sociální či legislativní fakt*“.²⁰⁵ Jejich účel spočívá ve vyplnění mezer v islámském právu a ujasnění legislativních principů.

As-Sadr v podstatě obrací marxistický koncept *základny* a *nadstavby* podobně, jak to implicitně činí Max Weber ve svém díle *Protestantská etika a duch kapitalismu* s protestantskou etikou a kapitalismem a rozšiřuje ho o třetí vrstvu tvořenou zákony. Islámská ekonomie pak tvoří jakousi mezivrstvu. Tato mezivrstva je ovlivněna jak zespoda, tedy islámským základem, tak shora zákonou *nadstavbou*. V praxi as-Sadr nejprve shromáždí zákony a názory různých juristů a pak na nich provádí indukci s cílem dosažení obecného, tedy univerzálně platných ekonomických pravd. Grafické znázornění postupu lze najít v příloze „Diagram pojetí základny a *nadstavby* u as-Sadra“.

Vzhledem ke zvolenému způsobu „objevení“ islámské ekonomie se as-Sadr stejně jako Táleqání věnuje metodice užívání *idžtihádu* a

²⁰² AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 16.

²⁰³ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 18.

²⁰⁴ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 22.

²⁰⁵ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 23-24.

konkrétně pak otázce subjektivity. As-Sadr především upozorňuje na nebezpečí: „*odůvodnit si stávající realitu*“²⁰⁶.

3.2 Vlastnictví

Ačkoliv as-Sadr považuje za základ islámské ekonomie systém dvojitého vlastnictví²⁰⁷, reálně rozeznává tři druhy vlastnictví – soukromé, veřejné a státní.²⁰⁸ Islám se tak liší od kapitalismu, který „*nerozeznává veřejné vlastnictví, s výjimkou situací, kdy je společenská nutnost něco vyvlastnit*“²⁰⁹ a socialismu, jež „*rozeznává osobní vlastnictví jenom jako výjimku*“²¹⁰. Toto pojetí lze tedy považovat za směs kapitalistického a socialistického systému. S tím však as-Sadr nesouhlasí, neboť: „*...tyto druhy (vlastnictví) jsou výrazem původních náboženských hodnot*“²¹¹.

Ve veřejném vlastnictví je daná věc, například půda, majetkem *ummy*, tedy celé společnosti pod vládou islámu. Tuto věc nelze prodávat, darovat či dopustit se nějaké podobné činnosti. Stejně tak nemůže být předmětem dědictví. Dohledem nad ní je pověřen panovník (*walí amr*).²¹²

Věc ve státním vlastnictví náleží přímo panovníkovi, to však neznamena, že by z ní měl mít užitek jen on, i v případě této formy vlastnictví je totiž důležité její využití pro společnost. Tyto druhy vlastnictví se od sebe liší v odlišném užití výnosů, v případě státního vlastnictví může z dané věci profitovat jen určitá část společnosti, zatímco u veřejného to musí být celá společnost.²¹³

²⁰⁶ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 30.

²⁰⁷ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 49-50.

²⁰⁸ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 50.

²⁰⁹ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 50.

²¹⁰ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 50.

²¹¹ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 51.

²¹² AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 70-71.

²¹³ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 82-91.

3.2.1 Teorie distribuce před produkcí a po produkci

V dřívějších dobách docházelo podle as-Sadra k nespravedlivému rozdělení prostředků. Toto rozdělení bylo postaveno buďto na čistě individuálním zájmu anebo na kolektivním základě.²¹⁴ Islám proto nabízí v této oblasti spravedlivé řešení na základě dvou konceptů: práci a potřebě.²¹⁵

Práce je, stejně jako v případě Táleqáního, důvodem pro vlastnictví věci, neboť je „...vyjádřením přírodní tendence člověka vlastnit výsledky své práce“²¹⁶. As-Sadr si však v této oblasti dává pozor na to, aby tato teze nebyla směřována s Marxovým pojetím *pracovní teorie hodnoty*, dodává proto: „Práce je příčinou pro vlastnictví produktu, ne však příčinou jeho hodnoty“²¹⁷. As-Sadr zde obhajuje osobní vlastnictví prakticky stejným stylem jako John Locke.²¹⁸

Druhý koncept - *potřeba* tvoří základ as-Sadrova pojetí sociálního systému v islámu a bude jí proto věnována pozornost v části práce věnované roli státu. Na základě obou těchto konceptů je potřeba zamezit nespravedlivému rozdělení prostředků patřičnou regulací na dvou úrovních – před a po produkci.²¹⁹ Distribuce před produkcí se týká rozdělení materiálních statků produkce. Islám právě proto přichází s omezením svobody vlastnictví přírodních zdrojů. Distribuce po produkci pak opět jako u Táleqáního staví na tezi lidské tendence vlastnit výsledky své práce.

3.2.2 Zásady

As-Sadr se soustředí na vymezení vlastnických práv u materiálních zdrojů produkce, nejvíce prostoru věnuje pak půdě. Na rozdíl od

²¹⁴ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 108.

²¹⁵ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 108-112.

²¹⁶ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 114-115.

²¹⁷ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 115.

²¹⁸ SOJKA, M., *Dějiny ekonomických teorií*, s. 41.

²¹⁹ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 62.

Táleqáního má tedy užší zaměření, což je však vyváženo tím, že zachází do bližších podrobností. As-Sadrově pozornosti neuniknou tyto zdroje produkce: půda, nerostné suroviny, vodní zdroje a ostatní přírodní zdroje, jako jsou například perly, korály či zvířata.²²⁰

Na základě as-Sadrový metodiky a dalších informací uvedených v knize lze určit tyto principy:

- Jedinec, který pracuje na přírodních zdrojích, má nárok vlastnit výsledky své práce. Má na zdroj *speciální práva* a ty mu umožňují ze zdroje profitovat.²²¹
- Neustálá práce na přírodním zdroji jedinci zavdává přednostní právo přístupu k němu.²²²
- Existence „politické“ teorie - dobrovolné připojení k islámu umožňuje ponechání půdy v osobním vlastnictví.²²³

Pod pojmem *speciální práva* je myšleno v podstatě to samé co pod pojmem *omezené vlastnictví* u Táleqáního. Jedná se tedy o možnost půdu využívat, dokud na ní jedinec pracuje.

As-Sadr se také věnuje tomu, jak tato práva vznikají. Jejich vznik je podmíněn prací. Jedinec tak má právo vlastnit jen tenkou úrodnou vrstvu půdy, kterou kultivuje. Tu musí neustále udržovat, aby mu toto právo nezanikalo. Nevlastní tak celý pozemek, nevytvořil ho totiž, respektive nekonal práci pro jeho vytvoření. Tento fakt je klíčový při nakládání s nerostnými surovinami.²²⁴ Jistý přesah je vidět i do pastevectví – to totiž nezavdává nárok na tato *speciální práva*.²²⁵

²²⁰ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 63.

²²¹ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 143.

²²² AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 143.

²²³ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 107-110.

²²⁴ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 150.

²²⁵ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 145.

3.2.3 Půda

Půdu člení as-Sadr stejně jako Táleqání podle toho, jak se dostala pod vliv islámu a pak na základě její kultivace. Samotné rozdělení je však částečně odlišné. V případě kultivace se dělí na půdu: kultivovanou lidskou rukou, ležící ladem a přirozeně úrodnou.²²⁶

Podle připojení k islámu je půda členěna následovně: půda získaná dobytím, půda získaná na základě výzvy, půda získaná dohodou a ostatní půda náležící státu. Půda získaná dobytím se stala součástí dar al-islám na základě džihádu. Zde se například jedná podle as-Sadra o území současného Iráku, Egypta, Íránu a Sýrie. Přístup se liší podle úrovně kultivace.²²⁷

Pokud je dobytá půda kultivovaná lidskou rukou, patří navždy muslimské komunitě, je tedy veřejným majetkem. Je dále svěřována k obdělávání jednotlivcům, ti z ní platí pozemkovou daň *charádž*.²²⁸ Pokud bychom chtěli tento princip aplikovat v praxi, bylo by nutné podle as-Sadra: „*shromáždit velké množství historických informací ohledně islámských pozemků a jejich úrovně kultivace během doby jejich dobytí*“²²⁹.

Půda, která ležela ladem v době dobytí, se stává státním majetkem.²³⁰ I kultivace státní půdy vede k zisku *speciálních práv* na tuto půdu, ta však zůstává ve vlastnictví státu a je zatížená státu odváděnou daní.²³¹ As-Sadr se zabývá také otázkou nutnosti získání povolení od panovníka ke kultivaci půdy ve státním vlastnictví. Podle některých juristů povolení není třeba, někteří naopak prosazují nutnost povolení a existenci speciální licence pro kultivaci státní půdy. As-Sadr nemá vyhraněný

²²⁶ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 68-93.

²²⁷ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 68.

²²⁸ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 68.

²²⁹ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 85.

²³⁰ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 82.

²³¹ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 85.

názor, panovník však dle něj má bezpochyby právo zabránit obsazování některých pozemků.²³²

Poslední skupina, tedy přirozeně úrodná půda, je tvořena veškerou zemí, na které něco roste, příkladem může být les. Tato půda má podle as-Sadra náležet ummě. Nelze k ní přistupovat tedy jako k půdě ležící ladem, ta totiž náleží panovníkovi, tedy státu.²³³

Za půdu získanou na základě výzvy je považováno takové území, které se připojilo k islámu, aniž by došlo k ozbrojenému konfliktu. As-Sadr zde za příklad dává Madínu a Indonésii. I zde se přístup liší podle úrovně kultivace.²³⁴

Půda kultivovaná lidskou rukou zůstává soukromým majetkem jednotlivce, ovšem jen za předpokladu, že přijal islám. Není také na ni uvalena žádná daň. Přístup u zbylých dvou kategorií je stejný jako v případě půdy získané dobytím. Půda, která ležela ladem, se tak stává majetkem státu, zatímco přirozeně úrodná půda náleží celé ummě. Obě kategorie jsou považovány za *anfál*.²³⁵

Předposlední kategorie – půda získaná dohodou (*sulh*) je označením pro dobyté území, jehož obyvatelstvo nekladlo ozbrojený odpor a zároveň si ponechalo své náboženství. V případě kultivované půdy je vztah určen na základě smlouvy, ta buď umožňuje ponechání této půdy původnímu obyvatelstvu anebo jí přidělí ummě. Zbylé dvě kategorie jsou pojímány stejně jako u předchozích případů – tedy půda ležící ladem náleží státu. Přirozeně úrodná půda pak ummě, zde však záleží na tom, jak je formulována smlouva mezi státem a původním obyvatelstvem. Tento přístup je spíše politický než ekonomický, neboť důvody uznání vlastnictví v této oblasti jsou čistě pragmatické.²³⁶ V tomto ohledu se as-Sadr odlišuje od Táleqáního, který žádnou takovouto teorii nenabízí.

²³² AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 86-87.

²³³ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 91-92.

²³⁴ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 92-93.

²³⁵ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 92-93.

²³⁶ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 93-94.

Jako příklad ostatní půdy náležící státu si můžeme uvést zemi, jež byla svými obyvateli opuštěna anebo půdu, která byla právě objevena či vytvořena vlivem přírodních procesů. Opuštěná půda je brána jako *anfál* a patří tak státu. Nově objevená země pak náleží také státu, neboť: „*veškerá země bez majitele náleží imámovi*“.²³⁷ Například tedy ostrov vytvořený 24. září 2013 u pákistánského pobřeží²³⁸ by z hlediska islámské ekonomie náležel panovníkovi.

3.2.4 Nerostné suroviny, vodní zdroje a ostatní přírodní zdroje

I v případě popisů nakládání s nerostnými surovinami je as-Sadrův text podrobnější. As-Sadr je dělí podle svých slov stejně jako ostatní islámští juristé na *zjevené* a *skryté*. *Zjevené* jsou takové zdroje, které nepotřebují další úpravu proto, aby byly dále použitelné, příkladem těchto zdrojů je ropa a sůl. *Skryté* pak takové zdroje, u nichž musí být vyvinuta snaha pro jejich získání z horniny, za tyto zdroje můžeme například považovat zlato či stříbro.²³⁹

Zjevené suroviny jsou předmětem společného sdílení, žádný jedinec tedy na ně nemůže mít absolutní právo. Každý si tak může osvojit jakékoliv množství daného nerostu, ale nesmí to být na úkor jiného jedince anebo společnosti. Tyto suroviny je také zakázáno monopolizovat i přesto, že jedinec na tomto zdroji vykonává práci. *Zjevené* suroviny jsou vždy ve veřejném vlastnictví, vždy z nich musí mít užitek celá společnost bez rozdílu vyznání.²⁴⁰

Skryté suroviny se dále dělí podle náročnosti jejich získání na zdroje uložené blízko zemského povrchu a hluboko pod ním. Přístup v případě první zmíněné skupiny je stejný jako u zdrojů volných – jsou tedy předmětem společného sdílení.²⁴¹ U hluboko uložených zdrojů je

²³⁷ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 94-95.

²³⁸ KHAN, I., *Pakistan quake island off Gwadar 'emits flammable gas'*, Dostupné z: <http://www.bbc.com/news/world-asia-24272552>

²³⁹ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 111.

²⁴⁰ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 112-114.

²⁴¹ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 114-115.

vymezení práva jejich užití předmětem debaty mezi juristy. Zásadní roli zde hraje koncept *práce* – skrze ni by totiž jednotlivec mohl vlastnit důl, neboť konal práci při jeho budování. As-Sadr tuto tezi nesdílí, v jeho pojetí je majetkem jednotlivce pouze materiál, který vykope. V jednom dole tedy nezávisle na sobě může působit více horníků, ovšem za předpokladu, že každý využívá jinou žílu. Stejně ustanovení platí i pro doly na soukromém pozemku.²⁴²

Vodní zdroje se dělí na povrchové a podzemní. Přístup k těmto kategoriím je podobný jako u volných a skrytých surovin. Povrchové vody jsou ve veřejném vlastnictví a jsou sdíleny všemi lidmi. I zde hraje roli práce, člověk má nárok na takové množství zdroje, pro jehož zisk vykonal práci. Opět platí, že nelze omezovat ostatní jedince. Na podzemní zdroje vody může mít nárok jen ten, kdo je vyvede na povrch. Tento nárok však není absolutní. Ten, kdo vodu vyvedl, má pouze přednostní právo na využití zdroje. Jakmile uspokojí svoji potřebu, nesmí dalším lidem bránit v přístupu ke zdroji.²⁴³

V případě dalších zdrojů as-Sadr aplikuje již vymezený rámec na zbylé zdroje, jako jsou zvířata, dřevo, perly a korály. Tyto zdroje jsou majetkem všech a každý tak z nich může čerpat, pokud se vyvaruje jejich zneužívání.²⁴⁴

3.3 Role státu

As-Sadr se zaměřuje v oblasti týkající se role státu převážně na roli státu v sociálním zabezpečení obyvatelstva, oproti Táleqánímu pak nenabízí žádné taxativní vymezení daní. Sociální zabezpečení má stát podle islámu poskytovat v základní podobě všem občanům. Stát má dva způsoby jak ho zajistit, tyto způsoby se liší podle schopnosti jedince pracovat, pokud je schopný pracovat, má mu stát nabídnout možnost

²⁴² AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 116-121.

²⁴³ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 131-132.

²⁴⁴ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*, s. 132-133.

pracovat, pokud není schopen pracovat, je mu poskytnuta částka na vyžití.²⁴⁵

Islámské sociální zabezpečení vychází ze dvou základních bodů – vzájemné společenské odpovědnosti a práva společnosti využívat státní zdroje. Vzájemná společenská odpovědnost tvoří základní pojištění nutných lidských potřeb, nejedná se však o žádný druh státem nařízené daně, stát je zde jen garantem, který dohlíží na jedince tak, aby plnil své povinnosti.²⁴⁶

As-Sadr v rámci vzájemné společenské odpovědnosti rozděluje společnost na tři skupiny: „*Ti, jimž, jejich intelekt a praktické schopnosti umožňují žít život plný přepychu*“²⁴⁷, „*Ti, kteří mohou pracovat, ale pracují jenom tak, aby dokázali uspokojit své základní potřeby*“²⁴⁸ a na skupinu „*kteřá nemůže pracovat z důvodů tělesné slabosti, duševních příčin anebo z jiného důvodu, jenž jí nedovoluje se účastnit pracovního procesu*“²⁴⁹. Role první skupiny spočívá při zajištění třetí skupiny. Druhá skupina prací získává jen nezbytné minimum a zbytek v rámci principu všeobecného pojištění a sociální spravedlnosti. Příjem poslední skupiny pak záleží jen na principu všeobecného pojištění a sociální solidarity v islámské společnosti, tedy penězích poskytnutých první skupinou.²⁵⁰

Právo společnosti využívat státní zdroje již více souvisí s aktivní rolí státu. As-Sadr zde vychází z myšlenky, že „*veškeré přírodní zdroje byly vytvořeny pro celou společnost a ne jen pro konkrétní skupinu lidí*“²⁵¹. Každý jedinec tak má právo mít z těchto zdrojů prospěch. Se stejným přístupem se můžeme setkat i u několikrát již zmiňovaného Johna Locka.²⁵² Stát proto musí vytvořit adekvátní instituce, které to umožní.

²⁴⁵ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part Two*, s. 125-126.

²⁴⁶ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part Two*, s. 126.

²⁴⁷ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 116.

²⁴⁸ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 117.

²⁴⁹ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 117.

²⁵⁰ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 116-117.

²⁵¹ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part Two*, s. 128.

²⁵² HOLMAN, R., *Dějiny ekonomického myšlení*, s. 33.

Podle některých juristů mají mít prospěch ze zdrojů i věřící nemuslimové. As-Sadr se proti této možnosti nestaví.²⁵³

Cílem sociálního zabezpečení je dosažení sociální spravedlnosti. Ta je as-Sadrem určena na základě principu kosmického a doktrinálního. Kosmický princip je vyjádřením rozdílů mezi lidmi v oblasti mentálních a fyzických schopností. Tyto rozdíly jsou absolutního rázu a nejsou výsledkem společenského uspořádání společnosti. Doktrinální princip je odrazem pojetí práce jako zdroje vlastnictví věci. Spojením těchto dvou principů as-Sadr dochází k tomu, že sociální spravedlnost je srovnáním životní úrovně a ne vyrovnáním příjmů.²⁵⁴

3.3.1 Zásahy státu do ekonomie

Stát, aby mohl naplnit myšlenku sociální spravedlnosti, musí vytvořit instituce, které se budou zabývat následujícími²⁵⁵ oblastmi:

1. Uložením stálých daní týkajících se zajištění sociálního systému a dohled nad výběrem těchto daní.
2. Tvorbou instituce, která bude vhodně využívat státní majetek pro zajištění sociální spravedlnosti.
3. Ustanovením islámských zákonů regulujících různorodé oblasti ekonomického života.

Stálé daně jsou pro as-Sadra *zakát* a *chums*, ty jsou kromě zásadních potřeb určeny i pro boj s chudobou.²⁵⁶

Poslední oblast se týká zákonů, jež zamezují hromadění majetku a odmítají *ribá*. Zákaz hromadění majetku může vést k nedostatku kapitálu nutného pro realizaci některých projektů, je proto nutné, aby některé povinnosti v této oblasti převzal stát.²⁵⁷ Samotné státní intervence by v této oblasti měly být omezené a měly by se soustředit hlavně na

²⁵³ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part Two*, s. 133.

²⁵⁴ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part Two*, s. 134-135.

²⁵⁵ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part Two*, s. 139.

²⁵⁶ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part Two*, s. 139.

dodržení zákonů spojených s ekonomickým životem a na sociální spravedlnost.²⁵⁸

Státní intervence jsou umožněny díky existenci takzvaných *mezer* v islámském právu. Stejně jako u Táleqáního i pro as-Sadra tyto *mezery* nejsou chybou v islámském právu, ba naopak jsou ponechány v islámu proto, aby umožnily snadnější reflexi historických změn. Panovník pak může na základě *idžtihádu* vyplňovat tyto mezery. Příkladem v této oblasti může být absence něčeho, co bychom mohli pojmenovat v aristotelském smyslu slova jako *spravedlivou cenu*. V islámu může obchodník prodávat zboží za libovolnou cenu, nic ho z hlediska práva neomezuje, panovník ji však může v rámci *idžtihádu* určit a vyplnit tak tuto *mezeru*.²⁵⁹

3.4 Peníze a bankovníctví

Směna je jedním z klíčových bodů ekonomického života pro as-Sadra.²⁶⁰ Může být postavena na základě dvou rozdílných principů: *barteru* anebo specifických směnných prostředků - oběživa.²⁶¹ Existence směnných prostředků usnadňuje jejich hromadění, neboť jejich uskladnění je snazší než v případě zemědělských plodin.²⁶² Vlivem toho přestala směna hrát svoji pravou úlohu prostředníka mezi produkcí a konzumací.²⁶³ Výsledkem čehož se z oběživa stal nástroj pro zvýšení bohatství, zvláště skrze úrok. As-Sadr má tedy stejný pohled jako Táleqání.

Islám disponuje třemi nástroji, které zneužívání směnných prostředků dokážou zabránit: *zakát*, dohled státu a zákaz *ribá*.²⁶⁴ *Ribá* je tedy také pro as-Sadra jedním z klíčových problémů, na rozdíl od

²⁵⁷ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part Two*, s. 145.

²⁵⁸ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part Two*, s. 146.

²⁵⁹ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part Two*, s. 148-149.

²⁶⁰ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 134.

²⁶¹ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 130.

²⁶² AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 134.

²⁶³ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 134-135.

²⁶⁴ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 138-140.

Táleqáního se vůči ní nevymezuje jen negativně, ale pokouší se ji překonat na základě formulace komplexního rámce islámského bankovníctví bez nutnosti úroku.

3.4.1 Hlavní teze bezúročné banky

Dle as-Sadra je nutné rozlišovat mezi islámskou bankou, která působí v ideálním prostředí islámské společnosti a islámskou bankou působící v kapitalistickém prostředí.²⁶⁵ Banka působící v tomto prostředí se nachází v komplikované situaci, ale to však neznamená, že má rezignovat na islámské příkazy, naopak má se těmto podmínkám v rámci islámu přizpůsobit.²⁶⁶ Jedním z příkladů přizpůsobení je možnost spolupracovat s klasickými bankami.²⁶⁷

As-Sadr se věnuje islámskému bankovníctví právě v kapitalistickém prostředí. Proto, aby mohla islámská banka v tomto prostředí uspět, je nutné²⁶⁸ aby:

1. Nebyla v rozporu s islámem.
2. Byla schopná přežít i za těch nejhorších podmínek.
3. Systematicky podporovala průmysl země a společnost, není to pouhá „komerční banka“.²⁶⁹

Bod týkající se schopnosti přežití i za těch nejhorších podmínek se váže k racionálnímu přístupu k některým záležitostem – například, i když je banka v islámu bezúročná, může od neislámských institucí požadovat úrok.²⁷⁰

Pokud se zaměříme na konkrétní pojetí bezúročné banky, musíme vycházet z následujících²⁷¹ bodů:

²⁶⁵ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 5.

²⁶⁶ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 6.

²⁶⁷ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 7.

²⁶⁸ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 8-9.

²⁶⁹ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 9.

²⁷⁰ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 13.

²⁷¹ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 11-12.

1. Banka má brát v potaz lidský faktor a roli práce.
2. Banka má vystupovat jako prostředník mezi vkladatelem peněz a obchodníkem.
3. Banka má být připravena na obtíže vzniklé vlivem kapitalistického prostředí – jedná se o *džihád* na finančním poli.²⁷²

Klíčovým rozdílem oproti klasické bance je vztah mezi vkladatelem peněz a tím, kdo tyto peníze investuje. V klasické bance neexistuje vazba mezi vykladatelem a tím, kdo tyto peníze užívá jako kapitál při obchodní či jiné činnosti. Naopak v případě islámské banky lze vztah popsat jako přímý, neboť banka vystupuje jen jako prostředník. Peníze tak zůstávají v majetku vkladatele.²⁷³

Základní prvkem pro *as-Sadra* je v případě bezúročného bankovníctví *mudáraba*, její popis je v podstatě stejný jako u *Táleqáního*, jedná se tedy o klasický islámský kontrakt s cílem sdílení zisku. Vkladatel tak nezískává na základě vkladu úrok, ale podíl na zisku ze zhodnocených peněz.²⁷⁴

3.4.2 Služby bezúročné banky

Popis služeb bezúročné banky je prováděn na základě tří druhů, účtů, které jsou běžně známy i v klasických bankách. Jedná se o účet běžný, termínovaný a spořicí.²⁷⁵ Základní popis těchto účtů se pak neliší od jejich ekvivalentů v klasických bankách. *As-Sadr* dále tyto účty člení na ty, u kterých lze ihned provést výběr a ty, u nichž je výběr spojen s časovou lhůtou. Do druhé skupiny jsou tedy řazeny termínované a spořicí účty.²⁷⁶

²⁷² AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 12.

²⁷³ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 22.

²⁷⁴ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 25.

²⁷⁵ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 23.

²⁷⁶ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 24.

Lhůta výběru je klíčová pro aplikaci *mudáraby*, účty, u nichž je výběr časově vázán jsou pro *mudárabu* vhodnější. Běžný účet naopak příliš vhodný není, častá cirkulace prostředků totiž znemožňuje jejich vložení do *mudáraby*.²⁷⁷ V případě běžného účtu tak as-Sadr navrhuje to, aby se islámská banka chovala k penězům stejně jako klasická banka, tedy je považovala za svůj majetek. Peníze by měly být užity pro tyto činnosti – zajištění likvidity, investiční kapitál pro vlastní investici v *mudárabě* a pro zajištění ostatních činností banky.²⁷⁸

Termínované a spořicí účty se naopak pro využití *mudáraby* nabízejí. Do *mudáraby* v případě jejího bankovního využití vstupuje banka jako prostředník mezi tím, kdo ji financuje a tím, kdo ji využívá jako kapitál.²⁷⁹ Úlohou banky je na *mudárabu* dohlížet a kolektivně zastupovat jednotlivé investory/střadatele, aby s nimi nemusel obchodník jednotlivě vyjednávat.

As-Sadr věnuje značné množství prostoru vymezení podmínek a práv pro všechny zúčastněné strany *mudáraby*. Podmínky²⁸⁰ pro investora jsou následující:

- Minimální doba vkladu je šest měsíců.
- Souhlas se všemi podmínkami *mudáraby*.
- Nutnost zřízení běžného účtu u banky vedoucí *mudárabu*.²⁸¹

Dále as-Sadr popisuje podmínky i pro ostatní účastníky *mudáraby*. V případě obchodníka,²⁸² tedy toho, kdo investuje kapitál svěřený v rámci *mudáraby*, jsou následující:

- Dva lidé musí dosvědčit důvěryhodnost obchodníka.
- Dostatek informací o schopnostech obchodníka investovat peníze.

²⁷⁷ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 66.

²⁷⁸ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 66.

²⁷⁹ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 27.

²⁸⁰ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 27.

²⁸¹ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 27.

²⁸² AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 28.

- Nutnost předem oznámit, ve kterém odvětví budou peníze investovány.
- Obchodník musí souhlasit s podmínkami.²⁸³

Podmínky jsou samozřejmě vymezené²⁸⁴ i pro banku, a to takto:

- Banka musí vyvinout maximální snahu pro úspěšnost *mudáraby*.
- Finanční prostředky nesmí ležet ladem.²⁸⁵

Kromě podmínek jsou vymezeny i práva jednotlivých účastníků *mudáraby*, as-Sadr se v nich pokouší zajistit stejná práva, jako mají subjekty v klasické bance.²⁸⁶ Práva investora jsou určena následovně:

- Zabezpečení návratnosti vkladu,²⁸⁷
- jistý zisk²⁸⁸ a
- právo vklad kdykoliv vybrat.²⁸⁹

Pro zajištění návratnosti vkladu je nutné vkládat prostředky do rukou schopných obchodníků a investovat do velkého množství projektů, tedy provést rozsáhlou diversifikaci.²⁹⁰

Právo kdykoliv vklad vybrat je, jak přiznává as-Sadr problematické, peníze jsou totiž investovány obchodníkem.²⁹¹ V této oblasti musí hrát aktivní roli banka, ta může vyplatit jenom určitou část prostředků s příslibem doplacení zbytku v předem určeném časovém horizontu.²⁹²

²⁸³ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 28.

²⁸⁴ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 30.

²⁸⁵ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 30.

²⁸⁶ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 31.

²⁸⁷ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 32.

²⁸⁸ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 33.

²⁸⁹ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 37.

²⁹⁰ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 33-34.

²⁹¹ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 37.

²⁹² AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 38.

Poslední skupinou, jejíž práva jsou popsána, je samotná islámská banka.²⁹³ Popis práv je klíčový hlavně pro pochopení toho, jak islámská banka dosahuje zisku. Práva banky jsou následující:

- Nárokovat si finanční odměnu za vykonanou práci.²⁹⁴
- Účastnit se *mudáraby* jako regulérní investor.²⁹⁵
- Pravidelná kontrola obchodníka.²⁹⁶

Finanční odměnu si může banka nárokovat ve dvou formách, buďto jako fixní poplatek anebo jako podíl na zisku. Fixní poplatek může být u islámské banky vyšší než u klasické banky vlivem toho, že banka nese odpovědnost za obchodníky.²⁹⁷ Jejich velikost by měla být určena na začátku transakce, existuje ale možnost změnit je a to tak, aby odrážely vývoj na trhu. V případě druhé formy si banka procento podílu na zisku určuje sama.²⁹⁸

Banka se může také účastnit *mudáraby* jako regulérní investor. V tomto případě si banka neúčtuje poplatek, neboť nikoho nezastupuje.²⁹⁹ Je však zapotřebí, aby si banka držela likviditu a aby nejprve přistoupila k investici peněz klientů.³⁰⁰ Právem banky je mimo jiné i kontrola obchodníka. V případě větších projektů může banka dokonce firmu přímo řídit a musí mít informace o všech činnostech firmy.³⁰¹

Islámská banka má nabízet i možnost bezúročného půjčování finančních prostředků, měla by k jejímu nabízení přikročit, jen pokud nelze peníze zajistit pomocí transakcí s *mudárabou*.³⁰² Žadatel musí být spolehlivý a schopný splácet své závazky.³⁰³ Doba splatnosti takového

²⁹³ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 41.

²⁹⁴ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 41.

²⁹⁵ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 47.

²⁹⁶ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 50.

²⁹⁷ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 42.

²⁹⁸ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 42.

²⁹⁹ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 47-48.

³⁰⁰ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 48.

³⁰¹ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 51.

³⁰² AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 67-68.

³⁰³ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 68.

závazku nemá překročit tři měsíce a banka si může při půjčování peněz účtovat poplatek.³⁰⁴ As-Sadr zmiňuje možnost pojištění vkladů proti nesplácení.³⁰⁵

As-Sadr se také vyjadřuje k běžným transakcím klasické banky. Ty jsou děleny do tří kategorií: všeobecné služby, poskytování úvěrů ostatním společnostem a investice do dluhopisů.³⁰⁶ U všeobecných transakcí je zkouší, pokud je to možné, transformovat do podoby *mudáraby*.³⁰⁷ Obšírně se zabývá hotovostními transakcemi, užitím šeku,³⁰⁸ bezhotovostními platbami, tyto transakce považuje za slučitelné s islámem. Investice do dluhopisů nejsou považovány za vhodné, výjimku tvoří pouze státní dluhopisy, přičemž důvod je opět spíše pragmatický.³⁰⁹

3.4.3 Peníze

V rámci operací se zahraničními měnami se as-Sadr věnuje i penězům. Ty dělí³¹⁰ dle formy jejich krytí na platidla: tvořené drahými kovy, kryté zlatými rezervami, u nichž emitent zaručuje směnitelnost za zlato a nekryté platidlo.³¹¹ Samotný popis jednotlivých forem je cíleně zaměřen na jejich vzájemnou směnitelnost. I přesto na nich lze ilustrovat as-Sadrův přístup k problematice peněz.

Pokud je platidlo tvořeno drahými kovy, existují dvě podmínky směnitelnosti – množství a kvalita drahého kovu musí být stejná a transakce, které zahrnují tuto měnu, musí být dokončeny ve stejný čas a na stejném místě.³¹² Pokud tomu tak nebude, jedná se o *ribá* a operace tak není přípustná. Druhá podmínka je podle as-Sadra výsledkem

³⁰⁴ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 68.

³⁰⁵ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 69.

³⁰⁶ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 82.

³⁰⁷ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 154.

³⁰⁸ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 108.

³⁰⁹ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 163.

³¹⁰ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 146.

³¹¹ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 147.

³¹² AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 147.

přehnané snahy některých juristů generalizovat a nelze jej tak aplikovat na obchod, ve kterém drahé kovy figurují jako platidlo.³¹³

Za předpokladu krytí platidla zlatými rezervami je nutné, aby tyto rezervy byly stejné kvality jako zlato, ze kterého je tvořeno či kryto druhé platidlo. Tato směna tak může být značně problematická, naštěstí jak as-Sadr správně uvádí, se s těmito platidly již nesetkáme.³¹⁴

Platidlo nabízející směnitelnost za zlato lze interpretovat dvěma způsoby podle zamýšlené úlohy zlata.³¹⁵ Zlato buďto vystupuje jako samotný směnný prostředek a bankovky jako pouhý zastupující certifikát anebo jeho úloha spočívá v pouhé snaze zvýšit prestiž platidla. As-Sadr preferuje druhou možnost.³¹⁶

Poslední skupině as-Sadr nevěnuje žádný prostor, což je způsobeno tím, že v období, kdy as-Sadr psal *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, platil ještě *Brettonwoodský měnový systém*. Ten skrze napojení světových měn na dolar, u něhož byla zajištěna směnitelnost za zlato, umožňoval jejich přenesené krytí. Po pádu systému v roce 1971 tak došlo ke ztrátě tohoto krytí. V důsledku toho nemůže as-Sadr nabídnout žádný pohled na aktuální využití peněz.

3.5 Obchod a firma

Ačkoliv je směna pro as-Sadra jedním z klíčových bodů ekonomického života, věnuje se jí jen v takové míře, aby upozornil na nebezpečí plynoucí z nesprávného využívání peněz.³¹⁷ Avšak díky detailnějšímu vymezení takzvané teorie distribuce po produkci, se podrobněji věnuje tématu kapitálu, respektive jeho úloze při odměňování pracovníků.

³¹³ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 147-148.

³¹⁴ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 149.

³¹⁵ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 149.

³¹⁶ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 150.

³¹⁷ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*, s. 134.

3.5.1 Kapitál

Při popisu úlohy kapitálu se as-Sadr vymezuje vůči kapitalismu a socialismu. Klíčová je opět role práce, vytvořené výrobky jsou majetkem pracovníka, samotné výrobní prostředky na to nemají vliv, jejich majiteli je pouze přiznána finanční odměna za jejich užití. V kapitalismu to takto podle as-Sadra není, neboť majitelem výsledného výrobku se stává kapitál skrze vyplácení mezd. To je však v islámské ekonomii nepřipustné, neboť kapitál sám o sobě nekoná práci, nemůže tak být majitelem věci.³¹⁸

Vymezení oproti marxismu je postavené na tom, že jedinec vytváří směnnou hodnotu výrobku, je mu pouze přiznána odměna za vykonanou práci a ne podíl na jejím vlastnictví. As-Sadr zde otevírá otázku vlastnictví materiální komodity, pokud na ní koná po sobě práci více jedinců. Věc lze totiž dle něj vlastnit jen jednou. Jedinec tak vlastní statek, jen za podmínky, že ho před ním nevlastnil již někdo jiný. Tento koncept nazývá *stálým vlastnictvím*.³¹⁹

Koncept stálého vlastnictví otevírá otázku odměn za vykonanou práci. Ty mohou dle as-Sadra nabývat dvou podob: náhrady (*idžára*) a podílu na zisku.³²⁰ Náhrada zajišťuje jistotu na určenou částku bez ohledu, jak dopadnou následující činnosti týkající se výrobku. Tato náhrada je vyplácena i za nástroje, neboť je v nich dle as-Sadra uložena práce. Podíl na zisku se pak hodí spíše v případě obchodovatelného výrobku. Je zde šance dosažení většího zisku, ale s určitou mírou rizika. V této oblasti se užívají následující formy partnerství: *muzára^c*, *mušaráka* a *mudáraba*.³²¹

³¹⁸ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part Two*, s. 10-12.

³¹⁹ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part Two*, s. 21-22.

³²⁰ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part Two*, s. 43.

³²¹ AS-SADR, M. B., *Iqtisaduna: Volume Two - Part Two*, s. 43-44.

4 MUHAMMAD NAŽÁTULLÁH SIDDÍQÍ

Muhammad Nažátulláh Siddíqí se narodil roku 1931 v Indii. V letech 1950-1954 studoval *šar'cu* ve městech *Rampur* a *Azamgarh*. Od roku 1954 pak neformálně navštěvoval univerzitu Aligarh, kde se často účastnil debat týkajících se marxismu a kapitalismu. V roce 1956 započal na Aligarhu svá studia oficiálně v oblasti ekonomie. Po obdržení magisterského titulu pokračoval dále v doktorském studiu. Jeho původní téma dizertační práce týkající se navržení bezúročné banky, nebylo přijato. Nakonec mu bylo jako téma přiděleno „*Kritické zhodnocení nejnovějších teorií dosažení zisku*“. To ho dle jeho vlastních slov přivedlo ke studii nejistoty a rizika v lidském životě.³²² Zisk doktorského titulu mu umožnil na Aligarhu učit, nejprve jako odborný asistent a od roku 1977 jako profesor, v roce 2010 byl emeritován. Mimo to působil v letech 1978-2000 jako profesor na Univerzitě krále Abd al-Azíze v Džiddahu v Saudské Arábii.³²³ Islámské ekonomii se věnuje dodnes – zatím poslední příspěvek na konferenci přednesl v Turecku 9. září 2013.³²⁴

4.1 Základní východiska

Hlavní oborem zájmu Siddíqího je ekonomie, věnuje se převážně jí a chybí mu tak komplexní díla o společnosti či filosofii, jako je například *Falsafatuná as-Sadra* či *Parto-je az Qur'án* Táleqáního. Na rozdíl od přechozích dvou autorů, Siddíqího datum narození a délka jeho života umožnila sledovat uvádění některých tezí islámské ekonomie v praxi a vyjadřovat se k aktuálním tématům a problémům v oblastech ekonomie. Zásadní je zejména kontakt s praxí, konkrétně v oblasti islámského bankovníctví. Vliv praxe lze zpozorovat zejména u pozdějších knih, jako je

³²² SIDDIQI, M. N., *Reflections on Islamic Economics*, Dostupné z: http://www.siddiqi.com/mns/Future_of_Islamic_Economics_2012.htm

³²³ SIDDIQI, M. N., *Curriculum Vitae - February 2007*, Dostupné z: http://www.siddiqi.com/mns/mns_cv3.html.

³²⁴ SIDDIQI, M. N., *A Vision for the Future of Islamic Economics*, Dostupné z: <http://www.siddiqi.com/mns/AVisionForTheFutureOfIslamicEconomics.htm>

kupříkladu *Riba, bank interest and rationale of its prohibition* (Riba, bankovní úroky a zdůvodnění jejího zákazu).

Siddíqí napsal 36 knih a více než 64 článků a příspěvků do různých periodik a konferencí.³²⁵ Z jeho klíčových děl můžeme uvést *Islam ka nazríja milkíja* (Islámská teorie vlastnictví) napsanou v urdštině, která je dle slov svého autora ovlivněna silně marxismem, dále pak *Some aspects of islamic economy* (Některé aspekty islámské ekonomie) nabízející v esejovité podobě shrnutí nejdůležitějších tezí islámské ekonomie, *Role of the state in the economy* (Role státu v islámské ekonomii), *Economic enterprise in islam* (Ekonomická společnost v islámu).

Z děl věnujících se převážně islámským bankovníctvím lze zmínit *Banking without interest* (Bezúročné bankovníctví), *Issues in Islamic Banking* (Problémy v islámském bankovníctví) a *Riba, bank interest and rationale of its prohibition* (Riba, bankovní úroky a zdůvodnění jejího zákazu). Nelze také opomenout bibliografickou studii *Contemporary Literature on Islamic Economics* (Současná literatura o islámské ekonomii) a článek *Reflections on islamic economics* (Úvahy o islámské ekonomii), ve kterém se autor mimo jiné ohlíží za některými svými díly a provádí jejich kritickou reflexi, například kritickému zhodnocení je podrobena kniha *Economic enterprise in islam* a dále *Banking without interest*.³²⁶

4.1.1 Kritické zhodnocení ostatních ekonomických škol

Autor neprovádí žádnou sofistickou kritiku kapitalismu a socialismu na filosofickém půdorysu, tak jako as-Sadr. Dle jeho slov jen *Islam ka nazríja milkíja* vychází přímo z kritiky marxismu a kapitalismu.³²⁷

³²⁵ SIDDIQI, M. N., *Curriculum Vitae - February 2007*, Dostupné z: http://www.siddiqi.com/mns/mns_cv3.html.

³²⁶ SIDDIQI, M. N., *Reflections on Islamic Economics*, Dostupné z: http://www.siddiqi.com/mns/Future_of_Islamic_Economics_2012.htm

³²⁷ SIDDIQI, M. N., *Reflections on Islamic Economics*, Dostupné z: http://www.siddiqi.com/mns/Future_of_Islamic_Economics_2012.htm

Stručně však zhodnocuje ve svém článku *An islamic approach to economics* (Islámský přístup k ekonomii) jednotlivé historické přístupy v oblasti ekonomického myšlení. V úvodu tohoto historického exkurzu zdůrazňuje to, že většina náboženství přinášela příkazy v ekonomické oblasti, jež byly dále náboženskými mysliteli interpretovány.³²⁸ Dále se stručně věnuje Adamu Smithovi, Ricardovi a německé historické škole – tu shledává zvláště zajímavou, neboť: „...slouží jako varování proti všeobecné snaze o generalizaci, abstraktním zákonům a konceptům klasické ekonomie“³²⁹.

Německá historická škola si proto zajisté zaslouží v kontextu islámské ekonomie stručného představení. Ačkoliv je tento myšlenkový směr značně heterogenní, myslitelé, kteří ho zastupují, sdílí jedno přesvědčení a to, že pouze studium historických faktů spolu s induktivní metodou vede ke skutečnému poznání ekonomických jevů. Základní premisa této školy pak tedy tkví v odhalení ekonomických procesů na základě studie historie.³³⁰ Nelze se proto divit Siddíqího kladného přijetí, neboť většina jeho prací se odvolává právě na historické zkušenosti, zejména pak z doby pravověrných chalífů. Podobnosti zde nekončí, jednou z významných osob historické školy byl mimo jiné Gustav von Schmoller, jehož pojetí ekonomie, jakožto eticko-normativní vědy a uchopení lidské bytosti v kontextu nejen egoistickém, ale i altruistickém, lze do jisté míry shledat shodným s islámským ekonomickým rámcem.³³¹

Dalším předmětem zájmu autora jsou marxismus, marginalismus a neoklasická ekonomie, ty jsou pro něj doslova: „*triumfem metody nad významem*“³³², konkrétněji pak vyjádřeno spíše *triumfem metody nad člověkem*.³³³ Posledním myslitelem, jemuž je věnován prostor, je Keynes. U něho spatřuje Siddíqí největší přínosy v pochopení omezení víry v roli

³²⁸ SIDDIQI, M. N., *An Islamic Approach to Economics*, s. 155.

³²⁹ SIDDIQI, M. N., *An Islamic Approach to Economics*, s. 157-158.

³³⁰ SOJKA, M., *Dějiny ekonomických teorií*, s. 120.

³³¹ SOJKA, M., *Dějiny ekonomických teorií*, s. 121.

³³² SIDDIQI, M. N., *An Islamic Approach to Economics*, s. 160.

³³³ SIDDIQI, M. N., *An Islamic Approach to Economics*, s. 160.

trhu – na trh totiž nelze vždy spoléhat, naopak stát hraje nezastupitelnou roli při jeho regulaci.³³⁴

I přes absenci komplexní kritiky se pokouší Siddíqí, byť jen na malém prostoru, vymezit vůči kapitalismu a socialismu. Islám se dle něj nepokouší stranit feudalismu, kapitalismu ani socialismu.³³⁵ Pokud lze najít nějakou podobnost mezi islámskou ekonomikou a jinými ekonomickými systémy, jedná se o podobnost jen částečnou a povrchní, dále se od sebe oba systémy prakticky neliší³³⁶ – v této oblasti má Siddíqí stejný názor jako as-Sadr. Oba přístupy pak selhávají mimo jiné díky ignoranci role boha ve společnosti a posmrtného života.³³⁷ Pro Siddíqího a as-Sadra je to právě bůh, potažmo islám, který jako jediný dovede garantovat spravedlivý přístup v ekonomické oblasti skrze posmrtný život.

4.1.2 Základy islámské ekonomie

Siddíqí nedisponuje žádným komplexním náčrtem metodologie jako as-Sadr. I tak jeho přístup vychází prakticky ze stejných základů, tedy z Koránu, Sunny, *idžtihádu* a zvláště pak ze studie historie. Islámská ekonomie je pro něj jak vědou analyzující číselné údaje, tak „uměním“ zamýšlejícím se nad vytvořením nového ekonomického řádu.³³⁸ Můžeme zde tak spatřit částečnou odlišnost od as-Sadra, pro něhož je islámská ekonomie doktrínou a ne vědou. Byť to jí nezabraňuje v užívání vědeckých metod. V Siddíqího díle lze rozlišit čtyři základní východiska:

1. Islámská ekonomie přináší své vlastní přesně definované hodnoty pro ekonomickou oblast bez rozdílu času a místa.³³⁹
2. Islámská ekonomie může být studována jen v kontextu islámského způsobu života jako celku.³⁴⁰

³³⁴ SIDDIQI, M. N., *An Islamic Approach to Economics*, s. 162.

³³⁵ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 2.

³³⁶ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 135.

³³⁷ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 115.

³³⁸ SIDDIQI, M. N., *An Islamic Approach to Economics*, s. 162.

³³⁹ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 2.

3. Islámská ekonomie má rozmanitou podobu.³⁴¹

4. Islámská ekonomie poskytuje vhled do toho, jak transformovat současný stav do budoucího ideálního stavu.³⁴²

V případě prvního bodu si musíme vzpomenout na as-Sadra a Táleqáního, kteří považují marxismus a kapitalismus za neuniverzální. Naopak islám přichází s jasnými, univerzálně platnými normami kladoucími důraz na ctnost a schopnost jednat v souladu s morálními hodnotami.³⁴³ Materiální či ekonomický pokrok není pro Siddíqího stejně jako pro Táleqáního v protikladu proti pokroku morálnímu či duševnímu. Jen je potřeba myslet i na ostatní a ne jen na sebe.

Druhý bod připomíná as-Sadrovo úzké provázání islámské ekonomie s *všeobecným náboženským rámcem*. Siddíqí jmenovitě klade důraz na analýzu lidského chování, společenských vztahů, procesů a institucí. Islám by dle něj měl být otevřen historické i sociologické metodě³⁴⁴ a neměl by se v historické oblasti vyhýbat i potencionálně kontroverzním tématům, jako je půjčování peněžních prostředků od nemuslimů v rané době chalífátu.³⁴⁵ S posledním bodem souvisí otázky typu: „*Máme postavit bankovníctví na jiném základě než je úrok, anebo máme odmítnout komerční bankovníctví jako celek?*“³⁴⁶.

Siddíqí ve svém pojetí islámské ekonomie nesčetněkrát klade důraz na spolupráci mezi jednotlivými ekonomickými agenty.³⁴⁷ Ta má v základě podobu teze, dle níž je v islámu každý jednotlivec zodpovědný za blaho ostatních.³⁴⁸ V islámu tak nevládne soutěživá atmosféra tolik blízká

³⁴⁰ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 3.

³⁴¹ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 4.

³⁴² SIDDIQI, M. N., *An Islamic Approach to Economics*, s. 169.

³⁴³ SIDDIQI, M. N., *An Islamic Approach to Economics*, s. 165.

³⁴⁴ SIDDIQI, M. N., *An Islamic Approach to Economics*, s. 168.

³⁴⁵ SIDDIQI, M. N., *Reflections on Islamic Economics*, Dostupné z: http://www.siddiqi.com/mns/Future_of_Islamic_Economics_2012.htm

³⁴⁶ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 6.

³⁴⁷ Například SIDDIQI, M., N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 21.

³⁴⁸ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 22.

kapitalismu a jeho konceptu *neviditelné ruky trhu*³⁴⁹. Naopak v islámu by mělo docházet ke kooperaci v rámci tržního prostředí s cílem dosažení společenských cílů.³⁵⁰ Tento důraz, dle Siddíqího, nutně otvírá otázku rozsahu takovéto formy spolupráce, neboť tato forma spolupráce může vést ke tvorbě monopolů.³⁵¹ Těm je potřeba v zájmu jedince zabránit. Otázkou formulace kartelů, tedy vytvořením obchodní dohody mezi dvěma subjekty za účelem omezení konkurence, se Siddíqí nezaobírá.

Důraz na spolupráci mezi ekonomickými agenty a to, že podle Siddíqího jedinec v islámu kalkuluje morální, sociální, politické a ekonomické následky svého chování na ostatní a společnost jako celek³⁵² vede k formulaci teorie, kterou Timur Kurán označuje jako *homo islamicus*.³⁵³ V tomto protikladu k *homo economicus*³⁵⁴ je jedinec pojat doslova jako vzor ctností.

4.2 Vlastnictví

Siddíqí považuje za jeden z hlavních problémů v muslimských zemích nespravedlivé rozdělení půdy a aktiv přinášejících zisk. K tomuto rozdělení prostředků došlo vlivem neislámských praktik, cílem islámské ekonomie je odstranění těchto rozdílů aplikací islámských zákonů, například ve formě pozemkové reformy.³⁵⁵ Siddíqího základní koncepty jsou do značné míry stejné jako v případě as-Sadra a Táleqáního. Svět je tak, stejně jako v případě obou zmíněných myslitelů, člověku pouze svěřen a člověk disponuje pouze limitovanými a omezenými vlastnickými

³⁴⁹ Představa, že tržní ekonomika ponechána sama sobě dovede řešit optimálním způsobem, co vyrábět, pro koho vyrábět, jak vyrábět. Každý jedinec může uspokojovat své potřeby optimální způsobem na základě rozvinuté dělby práce. Blíže viz SOJKA, M., *Dějiny ekonomických teorií*, s. 35.

³⁵⁰ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 115., SIDDIQI, M., N., *An Islamic Approach to Economics*, s. 171.

³⁵¹ SIDDIQI, M. N., *An Islamic Approach to Economics*, s. 171.

³⁵² SIDDIQI, M. N., *An Islamic Approach to Economics*, s. 20.

³⁵³ KURAN, T., *Islamic Economics and the Islamic Subeconomy*, s. 159.

³⁵⁴ Doslova „člověk ekonomický“, racionálně kalkulující a plánovitě hospodařící, zaměřený primárně např. na zisk, užitek, blaho, bohatství, spotřebu a usilující přitom o minimální náklady.

³⁵⁵ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 32.

právy.³⁵⁶ Podobně ani toto omezené vlastnictví nemůže končit v sobě samém - musí být užito jako prostředek pro žití spravedlivého života. Stejný přístup je patrný i u přírodních zdrojů, ty nesmějí být monopolizovány.³⁵⁷

Zajímavý argument přednáší Siddíqí v kontextu vlastnictví a posmrtného života, protože život na zemi je brán jako zkouška, nelze jedinci sebrat některá práva, neboť ta jsou předmětem této zkoušky.³⁵⁸ Mezi tato práva patří kupříkladu právo na soukromé vlastnictví.³⁵⁹ Siddíqí přiznává ve shodě s as-Sadrem právo na vlastnictví jedinci, státu a společnosti. Práva těchto skupin se nesmějí dostat do vzájemného konfliktu a jejich plnění nesmí omezovat práva jiných skupin.³⁶⁰

S těmito právy přicházejí i povinnosti, například jedinec nesmí odporovat rozumným státním zásahům nutným k udržení řádu ve společnosti, dále pak nesmí být majetek rozhazován, ničen či využíván k nelegálním účelům. Zakázáno je také metaforicky „užívat zlaté a stříbrné nádoby“³⁶¹, tedy poddávat se něčemu, co Thorstein Bunde Veblen ve svém díle *Teorie zahálčivé třídy* nazývá *demonstrativní spotřebou*. Tu si můžeme definovat jako takovou spotřebu, během níž nejde o uspokojení reálných lidských potřeb, ale o demonstrování společenského postavení.³⁶² Na druhou stranu má však každý jedinec právo užívat své jmění pro jeho další rozmnožení skrze veškeré povolené činnosti jako je spravedlivý obchod. Siddíqí mimo jiné explicitně zmiňuje to, že vlastnická práva se: „...týkají všech a to bez rozdílu kast, původu, společenské třídy, rasy, jazyka, barvy kůže či pohlaví“.³⁶³

³⁵⁶ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 22.

³⁵⁷ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 52.

³⁵⁸ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 22.

³⁵⁹ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 116.

³⁶⁰ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 73.

³⁶¹ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 121.

³⁶² SOJKA, M., *Dějiny ekonomických teorií*, s. 215.

³⁶³ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 123.

Stát dle Siddíqího disponuje veškerými vlastnickými právy jakožto vykonavatel boží vůle na zemi a jako reprezentant lidí. Vlastnická práva v případě společnosti jsou vykonávána řádně vytvořenou autoritou, tedy státem na základě islámského práva.³⁶⁴

Pojetí vlastnických práv v oblasti přírodních zdrojů je do jisté míry značně podobné jako v případě as-Sadra a Táleqáního. Zdroje, jež podléhají společenskému zájmu, jako jsou řeky, hory, moře, cesty a mosty, nemohou být v majetku jedince.³⁶⁵ Jedinec má právo na věci, jako je dřevo, voda, ryby a suroviny z otevřených dolů, pokud je získal na základě své práce. Stejně tak má právo na půdu ležící ladem. Tato práva však platí jen za podmínek jejich efektivního využívání, pokud jedinec tyto zdroje efektivně nevyužívá, nemá na ně právo.³⁶⁶ Stát musí na tuto oblast aktivně dohlížet a regulovat ji a to v zájmu společnosti. Má tedy například právo na určení maximálního rozsahu množství vlastněné půdy.³⁶⁷

4.3 Role státu

Úloze státu v ekonomické oblasti věnuje Siddíqí značný prostor z různých úhlů pohledu. Stát hraje důležitou roli v islámské ekonomice, v základní rovině je v této oblasti nejdůležitější dohled nad spoluprací mezi jednotlivými aktéry, zajišťování dobrého a zamezení zlému a udržování řádu postaveného na islámu.³⁶⁸ Tyto tři teze se promítají do zbylých témat, jimž se Siddíqí podrobně věnuje, jmenovitě se jedná o garanci minimální úrovně příjmu v islámu, státní intervence v tržní oblasti, veřejné výdaje a mezinárodní ekonomické vztahy. Ještě předtím, než bude věnován prostor těmto jednotlivým bodům, je potřeba si vymezit jak Siddíqí přistupuje k formě státní vlády, zatímco as-Sadr hovoří o

³⁶⁴ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 74.

³⁶⁵ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 120.

³⁶⁶ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 120.

³⁶⁷ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 133.

³⁶⁸ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 62.

spravedlivém panovníkovi, u Siddíqího je vláda tvořena na základě demokratických procesů.³⁶⁹

4.3.1 Sociální politika

K nutnosti zavedení základního sociální politiky dochází Siddíqí konstatováním, že zachování života je povinnost uložená *šari'ou*, neboť stát má povinnost ji prosazovat, musí obyvateli zajistit základní věci pro jeho přežití.³⁷⁰ Druhým argumentem je pojetí života na zemi jako zkoušky k posmrtnému životu. Aby byl člověk zkoušen, potřebuje mít zajištěny základní podmínky – opět je zde jako v případě vlastnictví kladen důraz na roli života po smrti.³⁷¹

Sociální politika se má týkat veškerých obyvatel na území státu bez rozdílu věku, pohlaví, rasy, barvy, kasty, původu či dokonce vyznání.³⁷² Je však omezen v rámci finanční situace jedince, nárok na něj mají dle svých příjmů buďto chronicky nemocní, velmi staří, velmi mladí anebo lidé, kteří mají dočasné potíže, ať už jsou nezaměstnaní či nemají dostatečné příjmy.³⁷³ Jmenovitě jsou pak součástí tohoto systému potraviny, ošacení, bydlení, pitná voda, elektřina, zdravotní péče a základní vzdělání, vymezené čtením a psaním.³⁷⁴

V komplexnějším pojetí cesta k naplnění minimálních potřeb v islámu prochází skrze různé zdroje příjmu či potencionální pomoci. Prvním z těchto faktorů je příjem samotného jedince, pokud mu příjmy nestačí, je na řadě širší rodina, dále pak soukromá charita, po ní sociální pojištění spravované státem a nakonec, není-li zbytí, následuje přímo stát.

³⁶⁹ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 131.

³⁷⁰ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 6-7.

³⁷¹ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 7.

³⁷² SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 6.

³⁷³ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 6.

³⁷⁴ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 15-16.

Ideální je pak přímá distribuce prostředků přímo potřebným jedincům, bez účasti státu.³⁷⁵

Další otázkou nezbytně spojenou se sociálním systémem je jeho financování. Do určité míry lze využít charitu ve formě přímého přenosu od dárce k potřebnému, tento přístup je však preferovaný pouze z krátkodobého hlediska.³⁷⁶ Další možnou metodou je uložení dodatečných daní tak, aby nedopadly na ty nejchudší,³⁷⁷ zde se tedy nabízí buďto uvalení daně na luxusní zboží anebo zdanění zisků z kapitálu a ekonomických rent.³⁷⁸ Dále je možné prodat jedinci za symbolickou částku akcie státní společnosti, z nichž mu pak bude na základě *mudárary* vyplácen podíl. Stát má také provádět aktivní politiku zaměstnanosti – tedy aktivně se snažit tvořit pracovní místa ve spolupráci se soukromým sektorem.³⁷⁹

S myšlenkou sociální politiky státu je spojena otázka jejího vlivu na vůli pracovat, tedy aby si příjemce dávek nenavykl nepracovat, což by v hromadném měřítku vedlo ke značným ekonomickým obtížím.³⁸⁰ Stát v tomto kontextu nemá podporovat ty, co mohou pracovat a nepracují, neboť islám motivuje jedince k práci proto, aby naplnil své potřeby a nespolehal na charitu.³⁸¹ Závislost na charitě je totiž stigmatizována.³⁸² Důležitým aspektem nutícím jedince pracovat je i to, že dávky nebudou postačovat pro pokrytí veškerých životních výdajů.³⁸³

4.3.2 Veřejné výdaje

Siddíqí staví svoji teorii veřejných výdajů v islámu na kombinaci příkazů *šarí'cy*, konceptu *fard kifája*, tržních selhání a demokratických

³⁷⁵ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 19-21.

³⁷⁶ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 24.

³⁷⁷ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 25.

³⁷⁸ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 24.

³⁷⁹ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 33.

³⁸⁰ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 25-26.

³⁸¹ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 67.

³⁸² SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 67.

rozhodnutí občanů.³⁸⁴ Samotné veřejné výdaje jsou rozděleny do tří³⁸⁵ kategorií:

1. Stálé výdaje určené *šar'ou*.
2. Výdaje nutné díky momentální situaci.
3. Výdaje nutné pro zajištění dalších služeb.

V první kategorii se nacházejí výdaje vzniklé při zajištění obrany, udržování pořádku, spravedlnosti, šíření islámu, běh státní správy a naplnění společenské odpovědnosti - *fard kifája*.³⁸⁶ Cílem státu je dohlížet na plnění povinností v rámci *fard kifája*. Dále nelze v případě *fard kifája* provádět takzvanou analýzu nákladů a přínosů, neboť do ní patří například modlitba za zemřelé a jiné podobné činnosti. Tvoří tak „třetí sektor“ odlišný od soukromého a veřejného sektoru.³⁸⁷

Druhá kategorie zahrnuje výdaje, které sice nejsou explicitně zmíněné v *Koránu* či *sunně*, ale jsou však vyvozeny ze zásad *šar'yy* na základě zachování lidského života či prosazování veřejného zájmu. Do této kategorie je vkládána například ochrana životního prostředí a vědecký výzkum. Siddíqím provedený výzkum veřejných výdajů během rané doby islámu poukazuje na to, že většina stálých a nutných výdajů figurovala v dřívějších dobách ve státních výdajích.³⁸⁸

Výdaje nutné pro zajištění dalších služeb se týkají služeb konaných ku prospěchu společnosti a byly svěřeny jedinci či nějaké části komunity. Stát k tomu může přistoupit na základě toho, že daná entita dovede službu zajistit efektivněji či disponuje lepšími nástroji pro její zajištění.³⁸⁹

V oblasti rozsahu veřejných výdajů připomíná, že veřejné výdaje mají člověka osvobodovat a ne jeho svobodu limitovat, je tedy důležité,

³⁸³ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 26.

³⁸⁴ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 43.

³⁸⁵ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 43.

³⁸⁶ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 48.

³⁸⁷ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 49-50.

³⁸⁸ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 53-55.

³⁸⁹ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 56-57.

pokud má být přijat výběr daní pro jiné účely než ty, které jsou v *šarī'e*, získat souhlas občanů.³⁹⁰ Dále je nutné zajistit, aby množství veřejných výdajů bylo spíše malé, neboť větší množství výdajů si žádá rozsáhlejší byrokratický aparát.³⁹¹ Rozsah veřejných výdajů lze omezit již zmíněnou přímou distribucí prostředků potřebným.

S veřejnými výdaji souvisí i posílení fenoménu státního půjčování peněz. Tento fenomén můžeme pozorovat například na neustále narůstajícím státním dluhu v domácí i externí podobě.³⁹² Siddíqí se na něj soustředí z historického hlediska a pokouší se zjistit, jak probíhalo půjčování prostředků v muslimské historii. Dochází k následujícím³⁹³ tezím:

- Pokud je to nutné, je možné půjčovat si i od nemuslimů.
- Naplnění základních státních potřeb je jedním z možných důvodů pro ospravedlnění půjčky.
- Raná islámská ekonomie nabízí nepřímé odůvodnění, proč lze v rozvojové ekonomice půjčovat.
- Věřitel by měl být motivován morálními a náboženskými pohnutkami, má tedy užít bezúročnou půjčku *qard hasan*.
- Stát musí splatit dluh, i kdyby si musel znovu půjčit.³⁹⁴

4.3.3 Mezinárodní ekonomické vztahy

Na rozdíl od as-Sadra a Táleqáního Siddíqí detailně načrtává pojetí mezinárodních ekonomických vztahů v islámu. Ty by měly být protkány duchem univerzálního bratrství a vzájemné pomoci.³⁹⁵ Muslimské státy mají povinnost kolektivně i dohromady udržovat ekonomické vztahy i

³⁹⁰ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 69.

³⁹¹ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 69.

³⁹² SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 77.

³⁹³ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 94.

³⁹⁴ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 94.

³⁹⁵ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 97.

s nemuslimskými státy a musejí také dodržovat mezinárodní dohody, které s nimi uzavřou.³⁹⁶

Islámská zahraniční ekonomická politika má dodržovat následující tři základní³⁹⁷ body:

1. Propagace národních ekonomických zájmů.
2. Dodržování zákonných norem *šari'cy* při obchodování s jinými národy a státy.
3. Posílení ummy a její ekonomické role, šíření jejích myšlenek a podpora lidské prosperity.

První bod se týká zajištění volného obchodu, protekcionismu, pohybu kapitálu, mezinárodních monetárních vztahů a rozvojové strategie.³⁹⁸ Siddíqí podporuje ideu volného obchodu, pokud má být omezen, tak jen na základě veřejného zájmu anebo porušení *šari'cy*. Zde je klíčový makroekonomický pohled na věc národního zájmu. Je totiž nutné na základě selhání protekcionistických pokusů smířit se s ním a stejně tak i s organizacemi jako je *GATT*³⁹⁹, a to i přes eventuální obavy.⁴⁰⁰ Samotné regulace jsou vlivem globalizované ekonomiky méně a méně efektivní.⁴⁰¹

Jedním z argumentů odůvodňující protekcionistické snahy je ochrana nevyspělého průmyslu. Podle Siddíqího je to sice přitažlivá teze, ale bohužel v praxi nefunguje. Stát přichází o příležitosti, které by mohly vést k posílení ekonomiky.⁴⁰² Průmysl je vhodné chránit, jen pokud z toho plynou nějaké externality, z nichž profituje celá společnost. Stejně tak k omezením v obchodní oblasti je potřeba přistoupit jen pokud se druhá

³⁹⁶ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 107.

³⁹⁷ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 103.

³⁹⁸ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 108.

³⁹⁹ General Agreement Tariffs and Trade – Všeobecná dohoda o clech a obchodu. Blíže viz STELLNER, F., *Hospodářské dějiny (16.-20. století)*, s. 88.

⁴⁰⁰ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 109.

⁴⁰¹ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 111.

⁴⁰² SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 111.

strana chová nepatřičně. Naštěstí mezinárodní dohody usnadňují odstranění těchto „černých pasažérů“. ⁴⁰³

Zahraniční kapitál Siddíqí vítá, ovšem jen za určitých podmínek. Vyloučeny jsou investice prováděné cizím národem, naopak soukromé investice jsou možné, ale musí být v souladu s národním zájmem a se zásadami *šar'íy*.⁴⁰⁴ Zvláště je tedy vítána investice na bázi *mudáráby*.⁴⁰⁵ V oblasti mezinárodních monetárních vztahů Siddíqí konstatuje, že pád *Bretenwoodského měnového systému* vedl k absenci jakékoliv mezinárodní monetární instituce a k definitivnímu popření role zlata jakožto směnného prostředku.⁴⁰⁶ Vlády již proto nemají tak úzkou kontrolu nad tvorbou peněz a nad úrokovými sazbami.⁴⁰⁷

Pokud jde o oblast rozvojové strategie, tak v ní Siddíqí konstatuje selhání strategie zaměřené pouze na jednu oblast.⁴⁰⁸ My si zde jako příklad selhání tohoto typu můžeme uvést Sovětský svaz a jeho důraz na preferenci těžkého průmyslu.⁴⁰⁹ Toto úzké zaměření neodpovídá egalitářské povaze islámu. Muslimským státům by podle Siddíqího nejvíce pomohlo založení platební a celní unie, následované společným islámským trhem.⁴¹⁰ Siddíqího ekonomické názory v oblasti zahraničního obchodu lze, a to například po porovnání s popisem daným v knize ekonomie Roberta Holmana⁴¹¹, považovat za liberální. V kontextu Siddíqího myšlení je však můžeme spíše považovat za vyjádření myšlenky vzájemné spolupráce.

V případě dodržování zákonných norem *šar'íy* při obchodování s jinými národy a státy musí být brán v potaz zákaz *ribá*, gamblingu,

⁴⁰³ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 112.

⁴⁰⁴ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 114.

⁴⁰⁵ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 113.

⁴⁰⁶ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 115.

⁴⁰⁷ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 116.

⁴⁰⁸ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 117.

⁴⁰⁹ STELLNER, F., *Hospodářské dějiny (16.-20. století)*, s. 59.

⁴¹⁰ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 118.

⁴¹¹ HOLMAN, R., *Ekonomie*, s. 121-127.

podvodů, vykořisťování a podobně.⁴¹² Klíčovou otázkou je, co udělat v momentě, kdy druhá strana tyto věci nedodrží. Podle Siddíqího je nutné sáhnout po protiakcích včetně reciprocitních opatření.⁴¹³ Druhou zásadní otázkou je, jak reagovat na to, když prosazení zájmů ummy přinese škodu jinému národu. Zde se Siddíqí odvolává na Osmanský zákoník - pokud je nevyhnutelná volba mezi dvěma zly, je potřeba zvolit to menší zlo.⁴¹⁴

Poslední bod posílení *ummy* a její ekonomické role je samovysvětlující, Siddíqí se v jeho rámci opět věnuje myšlence vytvoření společného islámského trhu, jenž by přinesl možnost zajistit dostatečné zisky pro všechny zúčastněné.⁴¹⁵

4.3.4 Státní intervence v tržní oblasti

Stát dohlíží na ekonomické činnosti a má zasáhnout v případě porušování nastavených podmínek. Má se však pokud možno omezit jen na tento typ zásahu. Zásahy⁴¹⁶ státu do ekonomiky jsou ospravedlnitelné, pokud dochází k:

1. Nevyvážené a nespravedlivé distribuci příjmů a bohatství, která zabraňuje části jedinců v přístupu k trhu.
2. Trh není prostý korupčních praktik.
3. Je potřeba zajistit základní zboží a služby v adekvátních cenách ve formě subvence některých produktů.

Na trhu práce pak má regulace podobu určení minimální mzdy, dále pak uznává nutnost regulovat nájemné.⁴¹⁷ Samotná tvorba cen je ponechána trhu. Pokud jednotliví aktéři budou spolupracovat, tvorba cen

⁴¹² SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 105.

⁴¹³ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 105.

⁴¹⁴ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 106.

⁴¹⁵ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 119-120.

⁴¹⁶ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 30.

⁴¹⁷ SIDDIQI, M. N., *Role of the state in the economy*, s. 30-31.

bude spravedlivá.⁴¹⁸ Siddíqí tedy neoperuje s možností užití *idžtihádu* pro určení ceny na trhu, jako to schvaluje as-Sadr.

4.4 Bankovníctví a peníze

Siddíqího pojetí bezúročného bankovníctví se do jisté míry vyvíjelo v průběhu času. Klíčovým faktorem tohoto vývoje byl přechod bezúročného bankovníctví z teorie do praxe, vlivem něhož vznikla potřeba k některým konceptům se vrátit a znovu je přehodnotit. Sám Siddíqí, například svoji ranou práci o bezúročném bankovníctví tedy *Banking without interest*, bere s rezervou.⁴¹⁹ Jeho pozdější díla týkající se bezúročných bank se tak věnují více makroekonomickým důsledkům bezúročného bankovníctví a vstřebávají podněty i od dalších islámských ekonomů – jmenovitě například Qahfa či Šabry. Tato díla také mohou reflektovat takové fenomény, jako jsou kreditní karty, které Siddíqí schvaluje⁴²⁰, tvorbu peněz, bezúročnou banku, či různé současné islámské bankovní produkty například: *mušaráka*, *murábaha*, *baĵ mu'adždžal*, *salám idžára* či *takáful*.⁴²¹ Také si všímá situace na trhu s islámskými bankovními produkty, například *mušarák* je dle jeho výzkumu na trhu třikrát více než *mudáráb*.⁴²²

Stejně jako as-Sadr i Siddíqí staví bezúročné bankovníctví na *mudárabě*, shledává operace se šeky v souladu s islámským právem⁴²³, detailně rozebírá vedení investičních a běžných účtů, umožňuje bance přímý vstup do obchodů, ovšem jen za podmínek přímého ovládnutí společnosti provádějící obchod.⁴²⁴ Oproti němu Siddíqí již ve svých raných pracích klade velký důraz na roli centrální banky a přistupuje jinak k případným ztrátám na kapitálu potencionálně vzniklým z *mudáraby*.

⁴¹⁸ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 132.

⁴¹⁹ SIDDIQI, M. N., *Reflections on Islamic Economics*, Dostupné z: http://www.siddiqi.com/mns/Future_of_Islamic_Economics_2012.htm

⁴²⁰ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 119.

⁴²¹ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 69-81.

⁴²² SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 70.

⁴²³ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 97.

4.4.1 Společenská úloha podílového financování

Siddíqí přisuzuje podílovému financování silný sociální aspekt, v jeho pojetí již nejde jen o to vytvořit alternativu k úročnému bankovníctví, ale jeho užitím vytvořit spravedlivější svět. Úročné bankovníctví má dle Siddíqího vést k nerovnoměrnému rozdělení příjmů a bohatství ve společnosti, neboť dochází k jeho přesunu z jedné sociální třídy do druhé, zatímco v případě podílového financování nesou riziko obě strany.⁴²⁵ Dojde tak mimo jiné k omezení počtu dluhů ve společnosti a k vytvoření stabilního trhu.⁴²⁶ Siddíqí mimo jiné tvrdí, že vznik dluhu vlivem úroku je jedna z hlavních příčin světové finanční krize v roce 2008.⁴²⁷

Mezi další pozitiva dle Siddíqího patří větší vůle obchodníka experimentovat a snažit se o dosažení větších zisků, neboť není vázán nutností splatit kapitál i s úroky.⁴²⁸ Dále sdílení zisků a ztrát podporuje rovnost mezi jednotlivými aktéry, i když jsou jejich podíly rozdílné.⁴²⁹ Navíc odstraněním úroku dojde k zajištění toho, že se k zisku nedostane nikdo, kdo pro dosažení peněz nepracoval či se nepodílel na zisku – opět je zde vidět faktor práce, respektive to, že peníze nemohou samy o sobě konat práci.⁴³⁰

4.4.2 Ochrana vloženého kapitálu

Jedním z bodů, ve kterém se pohledy as-Sadra a Siddíqího rozdělují, je otázka toho, jestli má být garantována návratnost vloženého kapitálu v bezúročných bankách. Siddíqí se ve svých dřívějších dílech drží jasně daných kontur *mudáraby* – sdílen je zisk i ztráta.⁴³¹ V pozdějších dílech se k této otázce vrací a jeho pohled je již o poznání komplexnější.

⁴²⁴ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 69.

⁴²⁵ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 92.

⁴²⁶ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 91.

⁴²⁷ SIDDIQI, M. N., *Dealing With The Financial Crisis An Islamic Approach*, Dostupné z: <http://www.siddiqi.com/mns/DealingWithTheFinancialCrisis.htm>.

⁴²⁸ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 103-104.

⁴²⁹ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 112.

⁴³⁰ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 113.

Podle Siddíqího nelze v klasické právní literatuře najít názor podporující garanci návratu vloženého kapitálu.⁴³²

Pokud však přistoupíme na její eventuální garanci, přichází na řadu otázka, kdo ji má garantovat návratnost, třetí strana, anebo přímo banka.⁴³³ As-Sadr se v této oblasti přiklání ke garanci ze strany banky. Pokud by úloha garance ležela na bance, banka by mohla dle Siddíqího užít buďto nástroje typu diversifikace, risk management či jakýkoliv jiný nástroj pro odvrácení ztráty kapitálu anebo držet ke každému účtu určitou částku stranou, která by zajistila alespoň minimální návrat.⁴³⁴ V případě garance třetí strany mohou být finanční prostředky garantovány buďto státem, centrální bankou anebo jinou institucí, jako jsou například v USA spořitelní a úvěrová sdružení *Fannie Mae* či *Freddie Mac*.⁴³⁵

Garance minimálního návratu však má i negativní stranu, a to jak pro obchodníka, kterému jsou svěřovány peníze, tak přímo pro banku. V případě obchodníka je to riziko snížení snahy obchodníka peníze vhodně investovat.⁴³⁶ To samé se týká i banky, i u ní může docházet ke snaze více se nechat vtahovat do rizikových operací, příkladem může být smutně proslulá *Credit Lyonnais* ve Francii.⁴³⁷

Siddíqí dochází i v souladu se současnou praxí k nutnosti nevystavit vkladatele ztrátám, ne však garantovat kladný návrat.⁴³⁸ Na závěr konstatuje, že islámské bankovníctví potřebuje lepší promyšlení teorie v této oblasti i přesto, že se objevují komerční bankovní produkty, které jsou již chráněny. Lze tak říci, že trh předbíhá islámskou finanční teorii.⁴³⁹

⁴³¹ SIDDIQI, M. N., *Some aspects of the Islamic economy*, s. 97.

⁴³² SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 67.

⁴³³ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 67.

⁴³⁴ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 67.

⁴³⁵ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 68.

⁴³⁶ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 68.

⁴³⁷ HOLMAN, R., *Ekonomie*, s. 357.

⁴³⁸ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 68.

⁴³⁹ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 68-69.

4.4.3 Role centrální banky a její měnová politika

Aktivita bezúročných bank jsou kontrolovány centrální bankou, hlavním důvodem je zajistit ekonomickou stabilitu a růst. Pro běžné lidi pak hraje centrální banka pouze omezenou roli. Roli centrální banky si lze shrnout do následujících 5 bodů:

1. Garantuje splatitelnost vkladů uložených na běžném účtu.
2. Dohlíží na to, aby banka měla stranou část rezerv pro financování krátkodobých úvěrů a bezúročných půjček.
3. Množství těchto rezerv je určeno procentuálně a centrální banka má právo s těmito procentuálními sazbami manipulovat.
4. Nabízí refinancování bezúročných půjček.
5. Provádí měnovou politiku.⁴⁴⁰

První dva body jsou samo vysvětlující. V případě bodu třetího se jedná o částečnou náhradu za, v islámském bankovníctví logicky neexistující, úrokovou míru. Rozsah pravomocí přidělených bance jí umožňuje vždy prosadit svá rozhodnutí týkající se těchto bodů skrze státní legislativu.⁴⁴¹

Měnová politika islámské banky si zaslouží, zejména kvůli absenci možnosti regulace na základě úrokové míry, bližší pozornost. Absence úrokových sazeb nečiní dle Siddíqího žádný problém.⁴⁴² Centrální banka dokáže provádět regulaci pomocí finančních papírů, konkrétně pak nákup a prodej akci průmyslových společností může nahradit *operace na volném trhu*, avšak jak ukazuje Siddíqího pozdější dílo *Riba, bank interest and rationale of its prohibition* nebrání se ani jim, a to s odkazem na praxi v Iránu.⁴⁴³

Dalším nástrojem v oblasti měnové politiky je regulace následujících dvou⁴⁴⁴ veličin:

⁴⁴⁰ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 93-104.

⁴⁴¹ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 106.

⁴⁴² SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 112.

⁴⁴³ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 128.

⁴⁴⁴ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 127.

1. Sazby přírážek v případě odložených plateb.
2. Poměr, ve kterém sdílí financující a financovaný zisk či ztrátu.

Podle Siddíqího je však nejvhodnější určení těchto veličin ponechat trhu, připomíná však, že v Iránu, Súdánu a Pákistánu jsou tyto proměnné regulovány v rámci veřejného zájmu.⁴⁴⁵ Islámská ekonomie není ze své podstaty pak tolik náchylná k inflaci a cenové fluktuaci, k výjimkám však může docházet vlivem externích faktorů jako je zahraniční politika či neschopnost vlády.⁴⁴⁶

Vlivem absence úroku může inflace hrát klíčovou úlohu při splácení půjček, pokud inflace roste, vrací dlužník v konečném součtu méně, než si půjčil. Toho je si Siddíqí dobře vědom, a proto věnuje určitou pozornost roli inflace u *qard hasan*.⁴⁴⁷ Pokud dochází k drobné inflaci, kterou ale nijak procentuálně nedefinuje, měl by být rozdíl považován za charitu. V případě dvoumístné míry inflace to však již není udržitelné. Siddíqí v této situaci nenabízí žádné řešení, pouze konstatuje, že bránění hodnoty bezúročné půjčky není záležitostí spravedlivosti i přes jasnou problematičnost tohoto kroku. Jinak se však k problému staví, pokud k půjčce došlo mezi jedincem a státem. Vláda v této oblasti musí najít způsob, jak znehodnocení částky zabránit.⁴⁴⁸

4.5 Obchod a firma

Dle Siddíqího by v oblasti obchodu, stejně jako v případě náboženství, nemělo docházet k donucení. Stejně jako v ostatních oblastech i zde je pro Siddíqího důležitá vzájemná spolupráce mezi jednotlivými aktéry. Dále jsou zakázány transakce, v nichž byť jen jedna strana není plně znalá všech poměrů, anebo jsou v ní přítomny nejasnosti. Každý však může obchodovat s čímkoliv chce, za jakoukoliv cenu, jedinou výjimku tvoří věci, jako jsou alkohol a podobně. Siddíqí

⁴⁴⁵ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 128.

⁴⁴⁶ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 129.

⁴⁴⁷ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 133.

⁴⁴⁸ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 135.

rozlišuje šest možných kategorií směny: zboží za peníze, zboží za dluh, zboží za zboží, dluh za peníze, dluh za dluh a peníze za peníze.⁴⁴⁹

Tyto kategorie nejsou exkluzivní, některé věci se v nich mohou překrývat. V prvních dvou kategoriích je dána volnost zúčastněným stranám. Nabídka a poptávka určuje ceny na trhu, který má být, a to s výjimkou již zmíněných omezení v kapitole věnované zásahům státu, volný. V případě třetí kategorie je preferována výměna spíše prostřednictvím peněz. Pokud však opravdu dojde k výměně na základě barteru, je potřeba, aby tato výměna probíhala ve stejný čas, ve stejném množství a kvalitě.⁴⁵⁰

Zbylé tři kategorie se týkají finančních trhů, v zásadě pro ně platí to samé co pro předchozí kategorie, jen je popis těchto pravidel vlivem komplexnosti trhu detailnější.⁴⁵¹ Směna dluhu za peníze a dluhu za dluh musí stejně jako v předchozích transakcích proběhnout ve stejném množství. V případě směny peněz za peníze musí být množství opět stejné, jediná výjimka může nastat, pokud jsou předmětem směny dvě různé měny, pak však musí výměna proběhnout ve stejném čase.⁴⁵²

Klíčovým problémem v oblasti trhů je pro Siddíqího nedostatek informací, s čímž lze dle něj bojovat zvyšováním informovanosti, snižováním nejistoty a zabráněním transakcí, jež mohou nadělat více škody než užítku.⁴⁵³ Právě nedostatek informací vede ke zvýšené snaze spekulovat. I když je obchod ze své podstaty spekulativní, neohrožuje stabilitu trhu. Ta je nejvíce ohrožena spekulacemi, které vznikly vně ekonomických aktivit, jako jsou přírodní katastrofy, války, revoluce, změny vlád a různá matení veřejnosti. Tyto spekulace tak připomínají gambling.⁴⁵⁴

⁴⁴⁹ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 31-32.

⁴⁵⁰ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 32.

⁴⁵¹ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 32.

⁴⁵² SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 33.

⁴⁵³ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 101.

⁴⁵⁴ SIDDIQI, M. N., *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*, s. 101.

Pojetí firmy u Siddíqího je postaveno na klasických islámských partnerstvích a opět je přítomen silný důraz na vzájemnou spolupráci. Firma má v islámu následující cíle:

- dosažení potřeb jedince limitované tak, aby nevykořisťoval ostatní,
- naplnění potřeb rodiny jedince,
- zajištění finančních prostředků pro nepředvídatelné budoucí události,
- zajištění potomstva a
- služba společnosti a náboženství.⁴⁵⁵

⁴⁵⁵ SIDDIQI, M. N., *The Economic Enterprise in Islam*, s. 11-34.

5 MUNDHIR QAHF

Mundhir Qahf se narodil roku 1940 v Sýrii. V roce 1962 absolvoval bakalářské studium v oboru ekonomie na Damašské univerzitě, na které poté také v letech 1962 až 1963 učil. Následně pak působil mezi léty 1963 až 1971 jako státní auditor. Mezitím, konkrétně v roce 1967, získává magisterský titul v oblasti sociálního a ekonomického plánování na Institutu OSN pro plánování (UN Institute of Planning) v Damašku.⁴⁵⁶ Rok 1971 se pro něj nese ve znamení přesunu do Spojených států amerických, kde téhož roku začíná doktorské studium na Univerzitě v Utahu. Na univerzitě zastává po dobu studia pozici odborného asistenta. Doktorské studium završí v roce 1975.⁴⁵⁷ Po té působí mimo jiné jako ředitel financí v Islámské společnosti Severní Ameriky (Islamic Society of North America), finanční a investiční konzultant v burzovní oblasti, výzkumný ekonom v Islámském výzkumném a vzdělávacím institutu islámské rozvojové banky (Islamic Research and Training Institute of the Islamic Development Bank) a jako profesor islámské ekonomie a bankovníctví na Univerzitě Jarmúk v Jordánsku v letech 2004-2005. Od zisku doktorátu také neustále přednáší na odborných konferencích, seminářích a setkáních. V současné době žije ve Spojených státech amerických.⁴⁵⁸

5.1 Základní východiska

Stejně jako Siddíqí se i Qahf zabývá převážně ekonomikou a jeho bibliografie je tak prosta komplexních prací o společnosti či filosofii. Qahf je podle svých slov autorem 28 knih a bookletů v angličtině a arabštině a více než sto článků, hesel do encyklopedií a konferenčních příspěvků.⁴⁵⁹ Jeho klíčovým dílem je *The Islamic Economy: Analytical Study of the Functioning of the Islamic Economic System* (Islámská ekonomie: analytická studie o fungování islámského ekonomického systému) vydané

⁴⁵⁶ KAHF, M., *About Dr. Monzer Kahf*, Dostupné z: <http://monzer.kahf.com/about.html>.

⁴⁵⁷ KAHF, M., *About Dr. Monzer Kahf*, Dostupné z: <http://monzer.kahf.com/about.html>.

⁴⁵⁸ KAHF, M., *About Dr. Monzer Kahf*, Dostupné z: <http://monzer.kahf.com/about.html>.

⁴⁵⁹ KAHF, M., *About Dr. Monzer Kahf*, Dostupné z: <http://monzer.kahf.com/about.html>.

v roce 1978, z článků je možné zmínit *Basel II Implications for Islamic Banking* (Důsledky dohody Basel II pro islámské bankovníctví), ve kterém je zkoumána slučitelnost bankovní dohody Basel II s islámským bankovníctvím, *Introduction to The Study of The Economics of Zakah* (Úvod do studia ekonomie zakátu), kde jsou zhodnocena ekonomická data z výběru zakátu ve vybraných zemích, dále pak *Islamic Economics: Notes on Definition And Methodology* (Islámské ekonomie: poznámky k definici a metodice), jehož předmětem je otázka vymezení termínu islámská ekonomie a její metodiky. Kromě svých původních prací přeložil i *Fiqh al zakát* (Právní věda zakátu)⁴⁶⁰, překlad tohoto díla není překvapivý, autor se dlouhodobě věnuje problematice zakátu, což se v jeho díle nevyhnutelně odráží.

Pokud přijmeme tezi, že se as-Sadr a Táleqáního do značné míry vymezují vůči marxismu a kapitalismu, pak můžeme říct, že se Qahf v úvodu své práce uchyluje k něčemu podobnému, míří však ne na marxismus či kapitalismus, ale na samotnou islámskou ekonomii. Podle Qahfa neexistuje, alespoň v době, kdy práci psal, velké množství prací o islámské ekonomii, které by formulovaly komplexní teorii, jež by byla konzistentní a externě ověřitelná.⁴⁶¹ Zaobírá se proto ve svém díle převážně významnými fakty a implikacemi a nebere podle svých slov v potaz jejich právní či ideologické opodstatnění.⁴⁶² Stejně jako Táleqání a Siddíqí přiznává i Qahf, že jeho pohled není exkluzivní a nelze ho považovat za jediné vyjádření islámské ekonomie.⁴⁶³

5.1.1 Definice termínu islámská ekonomie

Podle Qahfa nepanuje soulad v definici termínu islámská ekonomie, ani v otázce jejího rozsahu, vztahu k ekonomickým metodám, nástrojům

⁴⁶⁰ KAHF, M., *Welcome to kahf.net*, Dostupné z: <http://monzer.kahf.com/index.html>

⁴⁶¹ KAHF, M., *The Islamic Economy: Analytical Study of the Functioning of the Islamic Economic System*, s. i.

⁴⁶² KAHF, M., *The Islamic Economy: Analytical Study of the Functioning of the Islamic Economic System*, s. ii.

analýzy a dokonce i k základním předpokladům.⁴⁶⁴ To například vede k tendenci některých autorů uměle navyšovat rozdíly mezi islámskou a „západní ekonomikou“ v takovém rozsahu, která jim umožňuje prohlásit islámskou ekonomii vědou na ní naprosto nezávislou.⁴⁶⁵ Qahf se s tímto termínem neztotožňuje,⁴⁶⁶ naopak zastává postoj, ve kterém je považována za větev ekonomie se svým vlastním paradigmatem, axiomy tvořeny islámskými principy.⁴⁶⁷ Nelze ji rozhodně považovat za náhradu klasické konvenční ekonomie.

Islámští ekonomové by měli souhlasit s užíváním klasických ekonomických nástrojů, neboť stejně jako někteří západní ekonomové i oni užívají při formulaci svých teorií logiku, indukci a empirické metody. Příkladem principu shodného napříč jednotlivými větvemi ekonomie může být teorie maximalizace, ta je matematicky nezávislým nástrojem bez ohledu na to, co je maximalizováno.⁴⁶⁸

Islámští ekonomové tak: „...*musí redefinovat či vylepšit několik fundamentálních konceptů ekonomické teorie, ale nemusí negovat její induktivní metodologii a nástroje analýzy na ideologickém základě.*“⁴⁶⁹ Což lze ilustrovat na příkladu modelu *homo economicus* – islám jej odmítá, neboť jedinec v islámu nemaximalizuje svůj osobní prospěch, ale prospěch ostatních.⁴⁷⁰ I přes to však nemůže být ekonomie separována od ostatních společenských věd, ideologie a osobního postoje jedince, který se jí věnuje. Každý ekonomický systém by tak měl být založen na ideologii, která mu zajišťuje základ, cíle a principy.⁴⁷¹

⁴⁶³ KAHF, M., *The Islamic Economy: Analytical Study of the Functioning of the Islamic Economic System*, s. ii.

⁴⁶⁴ KAHF, M., *Islamic Economics: Notes On Definition and Methodology*, s. 4.

⁴⁶⁵ KAHF, M., *Islamic Economics: Notes On Definition and Methodology*, s. 4.

⁴⁶⁶ KAHF, M., *Islamic Economics: Notes On Definition and Methodology*, s. 4.

⁴⁶⁷ KAHF, M., *Islamic Economics: Notes On Definition and Methodology*, s. 6.

⁴⁶⁸ KAHF, M., *Islamic Economics: Notes On Definition and Methodology*, s. 35.

⁴⁶⁹ KAHF, M., *Islamic Economics: Notes On Definition and Methodology*, s. 38.

⁴⁷⁰ KAHF, M., *Islamic Economics: Notes On Definition and Methodology*, s. 38.

⁴⁷¹ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 6.

Pokud se zaměříme na definici islámské ekonomie u as-Sadra, Táleqáního a Siddíqího, zjistíme, že Táleqání, žádnou definici nenabízí, Siddíqí a as-Sadr naopak ano.

5.1.2 Náboženství a ekonomie

V rámci ideologického vymezení se Qahf zabývá působením náboženství na ekonomickou oblast. Předmětem náboženství je pro něj lidské chování ve všech oblastech a aspektech.⁴⁷² Ekonomie se potom zabývá studií lidského chování v souvislosti s užitím omezených produkčních zdrojů ke tvorbě statků, tedy zboží a služeb a jejich distribuci ke spotřebě.⁴⁷³ Na základě těchto definic dochází k tomu, že ekonomie se zabývá částí věcí, jež jsou podmnožinou náboženství.⁴⁷⁴ V podstatě tak tvrdí přesný opak než marxismus, ve kterém je náboženství pouhou nadstavbou nad ekonomickými ději.

Každé náboženství má svých vlastních „deset ekonomických příkázání“⁴⁷⁵, jejichž postoj vůči ekonomickým operacím se však často liší.⁴⁷⁶ Jako příklad uvádí křesťanství, ve kterém: „*ten kdo se straní ekonomických aktivit, je blíže bohu*“⁴⁷⁷. Tato teze je pak podpořena Matoušem 19:24: „...snáze projde velbloud uchem jehly než bohatý do Božího království.“. Pro islám jsou však ekonomické aktivity naplněním zodpovědnosti jedince na zemi, čím více je jedinec zbožný, tím více by měl být produktivní. Pokud má každé náboženství sadu ekonomických principů, proč má však jen islám svoji ekonomii?⁴⁷⁸ Na tuto otázku odpovídá Qahf tím, že islám je na rozdíl od Judaismu a Křesťanství „*celkový způsob života*“⁴⁷⁹.

⁴⁷² KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 3.

⁴⁷³ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 3.

⁴⁷⁴ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 3.

⁴⁷⁵ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 4.

⁴⁷⁶ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 5.

⁴⁷⁷ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 5.

⁴⁷⁸ KAHF, M., *Islamic Economics: Notes On Definition and Methodology*, s. 2.

⁴⁷⁹ KAHF, M., *Islamic Economics: Notes On Definition and Methodology*, s. 3.

5.1.3 Omezení islámské ekonomie

Qahf se v úvodu své studie islámské ekonomie na rozdíl od všech předchozích myslitelů věnuje i částečnému kritickému zhodnocení samotné islámské ekonomie. Identifikuje dva klíčové problémy: absenci odlišení mezi ekonomii a *fighem*⁴⁸⁰ a specifickou povahu Koránu a sunny.⁴⁸¹

Absence odlišení mezi ekonomii a *fighem* vede buď k užívání *fighu* jakožto nástroje při analýze anebo k jeho užití ve formě pouhého bodu pohledu. Vlivem aplikace druhé zmíněné věci pak například některé analýzy v oblasti teorie konzumace připomínají pouhou parafrázi literatury náboženského práva ve smyslu sepsání toho, co mají a nemají lidé pít a jíst, spíše než snahu studovat chování jedince v ekonomickém systému ovlivněném těmito omezeními.⁴⁸² Dalšími problémy jsou mimo jiné častá fragmentace ekonomických myšlenek⁴⁸³ v jednotlivých dílech – to jsme mohli vidět například u Táleqáního a absence makroekonomického pohledu⁴⁸⁴, jemuž as-Sadr a Táleqáního věnují malý prostor, v případě Siddíqího je situace o poznání lepší.

Druhý problém se týká samotné povahy Koránu a sunny.⁴⁸⁵ Ty jsou někdy velmi přesné, kupříkladu u zákonů týkajících se dědictví, naopak v některých případech jen dávají stručný náčrt rámce, kudy se má myšlení islámských učenců ubírat.⁴⁸⁶ Výsledky činnosti těchto učenců však nelze přiřknout bohu a ani Koránu. V islámu tak nelze garantovat autoritu výkladu. Další komplikací spadající do této oblasti je problém v odlišení toho, které příkazy jsou trvale platné a které jsou vázány dobou svého vzniku.⁴⁸⁷

⁴⁸⁰ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 7.

⁴⁸¹ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 9.

⁴⁸² KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 7.

⁴⁸³ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 7.

⁴⁸⁴ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 7.

⁴⁸⁵ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 9.

⁴⁸⁶ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 10.

⁴⁸⁷ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 10.

Kritické percepce jsou vystaveny i metody islámské ekonomie. Qahf schvaluje užívání metod postavených na historii, neboť ta je pro něj: „laboratoř lidstva“.⁴⁸⁸ V této oblasti je pak dle něj potřeba zaměřit se konkrétně na dějiny ekonomického myšlení a hospodářské dějiny.⁴⁸⁹ Studium historického vývoje nám zde přináší empirické důkazy použitelné jako základ pro nové ideje – v tomto se Qahfův pohled shoduje s německou historickou školou.

V islámské ekonomii tento přístup skýtá dva potenciální problémy: nebezpečí nerozlišení mezi islámskými koncepty a jejich historickou implikací a svázání ideologie pouze s historií. První problém vede například k tomu, že jsou brány jako zdroje státního příjmu pouze ty zdroje, které existovaly v době chalífátu. Druhý přístup hrozí vytvořením ekonomie, která je pouze historická a nemá v současné době žádnou relevanci.⁴⁹⁰

Dalším důsledkem aplikace historické metody je zaměření se pouze na problémy týkající se ekonomického rozvoje, špatné distribuce výrobních prostředků a příjmů. Chybí tak komplexní pohled na makroekonomický mechanismus islámské ekonomie.⁴⁹¹ V souvislosti s tímto bodem je potřeba si připomenout as-Sadra a Táleqáního, kteří věnují velké množství prostoru rozdělování výrobních prostředků. Qahf se v souvislosti s tímto bodem doslova ptá: „*Pokud je předmětem islámské ekonomie například znárodnění či pozemková reforma, co se bude dít po tom, co budou tyto cíle dosaženy?*“⁴⁹². Přichází proto s myšlenkou nutnosti oddělení islámského ekonomického systému na část týkající se normálního ekonomického systému a části zaměřené na rozvoj.⁴⁹³ Toto rozdělení se však v jeho knize téměř vůbec neodráží.

⁴⁸⁸ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 7.

⁴⁸⁹ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 7.

⁴⁹⁰ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 8.

⁴⁹¹ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 11.

⁴⁹² KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 8.

⁴⁹³ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 9.

Oba výše zmíněné klíčové problémy nevytváří vhodné prostředí k formulaci makroekonomických teorií. Qahf se proto rozhodne v některých oblastech aplikovat matematické modely.⁴⁹⁴ Což odůvodní tím, že metody fuqahá jsou díky svému duchu a rigoróznosti vlastně matematické.⁴⁹⁵

5.1.4 Racionalizace v islámské ekonomii

V oblasti racionalizace vychází Qahf převážně z teorií Maxe Webera. Přejímá od něj i samotné vymezení racionalizace, ta je vnímána jako „*rigorózní řízená kalkulace cílená s prozíravostí a opatrností vůči ekonomickému úspěchu*“⁴⁹⁶. V západní ekonomii je s racionalizací spojen i utilitarismus, při jehož definici za sebe Qahf opět nechá mluvit Webera: „*být čestný je užitečné, neboť to přináší důvěru*“⁴⁹⁷. Maximalizace užitku je pak jediným cílem *homo economicus*, který chce dosáhnout naplnění co největší ekonomické satisfakce, a jeho jediným stimulem jsou peníze.⁴⁹⁸

Muslimští myslitelé samozřejmě hledí na tento proces s krajní nelibostí. Přesto zde tkví Qahfovo klíčové užití Maxe Webera - *maximalizační proces*, který je základem racionalizace, jako takový totiž může být eticky i kulturně definovaný a může se i dokonce lišit v rámci různých situací.⁴⁹⁹ Qahf tak navrhuje islámskou podobu racionalismu, který má být v souladu s islámskými hodnotami. V srdci tohoto konceptu leží koncept úspěchu v islámu, který souvisí stejně jako u Siddíqího se snahou člověka být čestný.⁵⁰⁰

Zásadní význam hraje, stejně jako u všech předchozích islámských ekonomů, posmrtný život. Dle Qahfa má výsledek každé lidské činnosti

⁴⁹⁴ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 11.

⁴⁹⁵ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 11.

⁴⁹⁶ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 16., WEBER, M., *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, s. 37.

⁴⁹⁷ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 16., WEBER, M., *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, s. 17.

⁴⁹⁸ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 16.

⁴⁹⁹ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 16.

⁵⁰⁰ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 18.

dva efekty, efekt okamžitý na pozemský život jedince a efekt pozdější v životě po smrti. S tím je úzce propojeno i utrácení za charitativním účelem, právě to se projeví v posmrtném životě – v islámu je tak určitý způsob užití bohatství racionální na rozdíl od komunismu či kapitalismu.⁵⁰¹

5.2 Vlastnictví

Stejně jako Siddíqí se ani Qahf nevěnuje problematice vlastnictví komplexně. Podobně jako v případě předchozích ekonomů i dle něj islám nezakazuje akumulaci bohatství či koncentraci produkce, a to tak dlouho, dokud při těchto činnostech nedochází k nečestným praktikám nebo nejsou porušovány principy svobody a spolupráce. V praxi je tedy nutné na tyto činnosti dohlížet a omezovat je, například skrze islámské zákony týkající se dědictví anebo za pomoci *zakátu*.⁵⁰²

Šest bodů vlastnictví,⁵⁰³ které Qahf ve své práci představí, nepřináší oproti již zmíněným ekonomům prakticky nic nového. Qahf je definuje následovně:

1. Vlastnické právo je svěřené bohem a není absolutní, nýbrž limitované.
2. Nemůže být cílem samo o sobě.
3. Přírodní zdroje musí být k dispozici všem, nemohou být monopolizovány.
4. Pokud není věc využívána, vlastnické právo k ní může být limitováno či odebráno – příkladem může být půda.
5. Osobní vlastnictví není garantované společností, ale bohem.
6. Právo na vlastnictví je limitováno v čase – se smrtí právo na vlastnictví končí.

Qahf mimo jiné také přejímá as-Sadrovo rozdělení majetku na tři skupiny, tedy na majetek soukromý, veřejný a státní.⁵⁰⁴ Veřejné vlastnictví dále

⁵⁰¹ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 19.

⁵⁰² KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 56.

⁵⁰³ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 37-38.

v souladu s as-Sadrem obsahuje nejen cesty či řeky, ale i suroviny ležící pod zemí, lhotejno jestli leží na soukromé či veřejné půdě.⁵⁰⁵ Suroviny patří celému lidstvu a je pouhou náhodou, že některé z nich jsou v držení určitých jedinců. Tito jedinci nemohou užívat zdroje jen sami pro sebe, neboť i ostatní mají právo na svoji část.⁵⁰⁶

5.3 Role státu

Qahf nevěnuje tolik prostoru sociálnímu systému jako Siddíqí, za to však přináší unikátní analýzu *zakátu* a to z makroekonomického pohledu. Podobný přístup nenabízí žádný z prezentovaných ekonomů.

5.3.1 Tržní zásahy

Dle Qahfa má ekonomická svoboda v islámu dlouhou tradici, to však nevylučuje státní zásah do tržního mechanismu například u monopolů.⁵⁰⁷ Qahf se v této oblasti odvolává na Ibn Tajmíju,⁵⁰⁸ který ve svém díle pracuje s omezením ekonomické svobody za určitých podmínek v rámci takzvané *hisby* – tedy propagace toho, co je dobré a zakazování toho, co je zlé. Instituce *hisby* je pro Qahfa vykonávána částečně skrze státní působení a zaručuje některé aspekty tržní regulace.⁵⁰⁹ Intervence státu tak není výjimečná a ani dočasná a vláda v ní vystupuje jako koexistující prvek dohromady s ostatními ekonomickými aktéry.⁵¹⁰ Při těchto intervencích hraje klíčovou roli vláda vzniklá na základě pověření lidu. Je tedy kladen důraz spíše na demokratickou formu vlády jako u Siddíqího.⁵¹¹

⁵⁰⁴ KAHF, M., *Principles, Objectives, and Tools of Market Regulation in Islamic Perspectives*, s. 23.

⁵⁰⁵ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 49-50.

⁵⁰⁶ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 23-24.

⁵⁰⁷ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 44-45.

⁵⁰⁸ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 45.

⁵⁰⁹ KAHF, M., *Principles, Objectives, and Tools of Market Regulation in Islamic Perspectives*, s. 26-28.

⁵¹⁰ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 48.

⁵¹¹ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 48.

Vláda pracuje s pevně definovanými normami v oblasti ekonomických aktivit, neboť islám neuznává koncept *neviditelné ruky trhu*, výroba tak musí být řízena dle jistého vzoru a stát má dokonce redistribuovat zaměstnanost mezi jednotlivými odvětvími na základě kvót. Dále má k dispozici veřejné společnosti, které hrají významnou úlohu, jež je svázána s rolí veřejného vlastnictví.⁵¹²

Stát má také nezastupitelnou roli v oblasti veřejného sociálního zabezpečení, kde je jeho přístup postaven na stejných zásadách jako u as-Sadra, tedy na vzájemné všeobecné odpovědnosti a nároku veřejnosti na využívání státních zdrojů.⁵¹³ V pozdějších pracích se Qahf věnuje bližšímu popisu státního zásahu v oblasti soukromého sektoru, ten se má nést v duchu podněcování a podpory růstu ekonomických aktivit, dále má zachovávat a rozšiřovat sociální spravedlnost a socioekonomickou stabilitu a propagovat islámské morální hodnoty.⁵¹⁴

Qahf také odsuzuje subvence a to v jakékoliv podobě, je tedy proti subvenci jak výroby zboží, tak samotných cen pro koncové spotřebitele. Nic z toho totiž nemá podporu v *šari'ce*. Místo toho má být jedinec podpořen skrze sociální systém.⁵¹⁵

5.3.2 Hospodářská politika

Hlavní cíle islámské hospodářské politiky⁵¹⁶ mají být podle Qahfa následující:

1. Maximalizace využití zdrojů.
2. Minimalizace rozdílů v distribuci majetku.
3. Dodržování vymezených pravidel ekonomickými aktéry.

⁵¹² KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 49.

⁵¹³ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 51.

⁵¹⁴ KAHF, M., *Principles, Objectives, and Tools of Market Regulation in Islamic Perspectives*, s. 15.

⁵¹⁵ KAHF, M., *Principles, Objectives, and Tools of Market Regulation in Islamic Perspectives*, s. 30.

⁵¹⁶ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 97-99.

První bod naznačuje nutnost plného využití všech přírodních a lidských zdrojů s cílem garance minimálního životního standardu, propagace myšlenky islámu a vybudování silného státu a společnosti.⁵¹⁷

Druhý bod je hlavním cílem hospodářské politiky v islámu, jedná se totiž o permanentní téma islámské hospodářské politiky. Vláda těchto cílů musí dosáhnout skrze trh a nesmí při tom dojít k popírání rozdílů ve schopnostech mezi jedinci. Součástí posledního zmíněno bodu je *hisba*, tedy praktická kontrola nad tím, aby společnost konala to, co je dobré a vyvarovala se zlého.⁵¹⁸

Islám disponuje rozsáhlými nástroji, a to od morálních apelů až po nástroje přímé.⁵¹⁹ Některé věci jsou však v této oblasti ponechány politickému a intelektuálnímu vedení, a to stejně jako u as-Sadra skrze koncept „mezer“ v islámském právu. Qahf se v této oblasti na as-Sadra dokonce odvolává.⁵²⁰

Pokud se zaměříme přímo na nástroje, kterými má stát tuto hospodářskou politiku provádět, setkáme se s klasickými měnovými a fiskálními nástroji, dále pak s nástroji v oblasti produkce, distribučními nástroji a konečně s vynucováním práva. V případě měnových a distribučních nástrojů hraje klíčovou roli *zakát* skrze takzvaný *fond zakátu*. Jeho hlavním cílem by mělo být poskytování peněz pro krátkodobé i dlouhodobé produkční aktivity. U Qahfa má *fond zakátu* zásadní význam v měnové politice.⁵²¹

Qahf se vyjadřuje i k fenoménu státního dluhu, může dle něj sloužit ke třem účelům a to k financování nečekaných výdajů, rozvojových výdajů anebo k pokrytí šoků způsobených penězi.⁵²² Islám sice dle Qahfa podporuje přesun současné zátěže na budoucí generaci a to zvláště

⁵¹⁷ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 97-98.

⁵¹⁸ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 98-99.

⁵¹⁹ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 99.

⁵²⁰ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 100.

⁵²¹ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 101.

⁵²² KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 80.

pokud je to i v zájmu budoucí generace avšak veškerý dluh, který není vynucený je považován za problematický. Qahf proto předpokládá, že dluh nebude hrát v islámu důležitou roli.⁵²³ Problematika státního dluhu může otevírat otázku dodatečného zdanění, v této oblasti nemá islámská vláda volnou ruku, ke zdanění lze přikročit právě jen v takovém momentu kdy již ve státním rozpočtu nejsou žádné finanční prostředky a je nutné je získat. Qahf však za těchto okolností spíše preferuje půjčení si od vlastních občanů.⁵²⁴

5.3.3 Zakát

Pro Qahfa právě *zakát* reprezentuje první a nejdůležitější nástroj pro dosažení ekonomické spravedlnosti.⁵²⁵ Nelze jím však pokrýt veškeré státní výdaje.⁵²⁶ Většina Qahfových analýz vychází z makroekonomického hlediska.⁵²⁷

Zakát je dle Qahfa vybírán z obratu v produkčních aktivitách, z nečinného kapitálu či z peněz utrácených v rámci transakcí za luxusní zboží.⁵²⁸ V rámci *zakátu* jsou ovlivňovány⁵²⁹ tyto aspekty:

- rozdělení produktivního prostředků mezi alternativní užití,
- neproduktivní složky produkce,
- rozdělení příjmu mezi výdaji a úspory,
- rozdělení úspor mezi produktivní využití a trvanlivé luxusní zboží
a
- dlouhodobá redistribuce bohatství.

Qahf si dále všímá šesti základních východisek,⁵³⁰ které je potřeba brát v potaz při makroekonomické analýze:

⁵²³ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 80.

⁵²⁴ KAHF, M., *Principles, Objectives, and Tools of Market Regulation in Islamic Perspectives*, s. 31.

⁵²⁵ KAHF, M., *Introduce to the study of the economics of zakah*, s. 1.

⁵²⁶ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 59.

⁵²⁷ KAHF, M., *Introduce to the study of the economics of zakah*, s. 9.

⁵²⁸ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 59.

- Peníze a dluh tvoří obrat, ze kterého je vybírán *zakát*, zatímco zemědělská půda je vyňata z povinnosti platit.
- Veřejné vlastnictví nemůže být předmětem *zakátu*.
- Procentuální míra *zakátu* je stanovena na 2,5 procenta pro zemědělské produkty 5 procent či 10 procent, pokud je půda zavlažována.
- Procentuální míra je nezávislá na velikosti příjmů, a to s výjimkou minimální úrovně příjmu.
- *Zakát* má být distribuován jedinci, který si ho zaslouží.
- *Zakát* je placen z obratu, ne z celkového jmění.

Po provedení samotné makroekonomické analýzy dochází⁵³¹ k následujícím zjištěním:

1. Marginální výnosnost kapitálu v soukromém sektoru nesmí jít pod takovou úroveň, která by způsobila celkový pokles jmění.
2. Pokud nechává jedinec své jmění nečinné, ztratí vlivem *zakátu* jeho jednu čtvrtinu za méně než dvanáct let.
3. Efekt *zakátu* na rozdělení příjmů může být snadno sledován.
4. *Zakát* není uvalen na zboží dlouhodobé spotřeby, které je užito při investičních činnostech.
5. *Zakát* ovlivňuje dlouhodobou distribuci majetku a příjmu a to směrem k rovnostářství.

Předmětem prvního bodu je zajištění toho, aby i v momentě, kdy člověk své bohatství investuje a nenechává ho tak ležet ladem, nedocházelo k jeho úbytku vlivem *zakátu*. Minimální procento marginální výnosnosti kapitálu Qahf vymezí na základě výpočtu hodnotou 2,564 procenta.⁵³²

Druhý bod dle Qahfa dokazuje, že *zakát* je silná zbraň proti boji s hromaděním majetku.⁵³³ V případě třetího bodu lze dle Qahfa snadno

⁵²⁹ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 59.

⁵³⁰ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 59-60.

⁵³¹ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 60-67.

⁵³² KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 60.

⁵³³ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 63.

určit, jakým způsobem se *zakát* podílí na dosažení sociální spravedlnosti. *Zakát* nesnižuje *agregátní poptávku*⁵³⁴ – naopak může vést k jejímu zvýšení. Nelze ho však považovat za jediný činitel. Předposlední bod souvisí mimo jiné s již probíranou *demonstrativní spotřebou* u Siddíqihho, pokud jsou peníze investovány do luxusních neproduktivních statků, je tato investice odsouzena. Poslední bod souvisí se samotnou funkcí *zakátu*. Ten je rozdělen mezi ty, kdo jej potřebují, což spolu s islámským systémem dědictví směřuje k více rovnostářské společnosti.⁵³⁵

Instituci, která má peníze získané v rámci *zakátu* spravovat nazývá Qahf *fond zakátu*.⁵³⁶ Mělo by se jednat o autonomní finanční instituci, která bude vést záznamy o celkové finanční situaci o všech jedincích a firmách ve státě. Qahf odhaduje, že by fondem mělo protéct více než 27,5 procent národního důchodu. Z fondu by mělo být zajištěny základní nezbytné požadavky jedince.⁵³⁷

K problematice *zakátu* se Qahf během svého života několikrát vrací. Mimo jiné například v článku napsaném přibližně okolo roku 1990 *Introduction to The Study of The Economics of Zakah* hodnotí roli *zakátu* v praxi. V článku se zaměřuje převážně na šest zemí, které zavedly státní výběr *zakátu*, jmenovitě se jedná o Jemen, Saudskou Arábii, Malajsií, Libyi.⁵³⁸ Na základě zkoumání makroekonomických dat dochází k tomu, že procento vybraného *zakátu* nepřesahuje napříč zkoumanými zeměmi 0,3 – 0,4 procenta hrubého domácího produktu.⁵³⁹ Odhadované celkové procento výběru, definované v dřívější práci, tak není zdaleka naplněno. Qahf proto vyjadřuje nutnost potřeby nového výzkumu v oblasti *zakátu*,

⁵³⁴ Celkové množství výrobků, či služeb, které bude při dané úrovni cen dobrovolně nakoupeno. Blíže viz HOLMAN, R., *Ekonomie*, s. 121-127.

⁵³⁵ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 66-67.

⁵³⁶ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 76.

⁵³⁷ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 76.

⁵³⁸ KAHF, M., *Introduce to the study of the economics of zakah*, s. 9.

⁵³⁹ KAHF, M., *Introduce to the study of the economics of zakah*, s. 17.

který by odhalil příčiny problémů v praxi a vyvolal přezkoumání výchozích právních pozic.⁵⁴⁰

5.4 Peníze a bankovníctví

V úvodu věnovaném bezúročnému bankovníctví si Qahf všímá neschopnosti většiny islámských ekonomů rozlišovat mezi spořením a hromaděním.⁵⁴¹ V návaznosti na to dochází k nutnosti nevnímat všechny výroky proroka doslova – například slovo zítra nemusí nutně znamenat zítřejší den, ale až klidně příští rok.⁵⁴² Nutno podotknout, že tato argumentace nezůstala v kontextu islámské ekonomie bez odezvy, Šabra v recenzi knihy autorovi tento přístup vyčítá.⁵⁴³ I přes tuto tezi však Qahf považuje čisté spoření a ukládání peněz do banky za ekonomicky negativní⁵⁴⁴ činnosti, které je nutné penalizovat. Správným krokem je vložení peněz do produkční aktivity, kde mohou být patřičně rozmnoženy – tedy do *mudáraby*.⁵⁴⁵

5.4.1 Mudáraba a její pozice v systému

Mudáraba v pojetí Qahfa nepřináší nic nového, za jedinou odlišnost lze považovat to, že ji nazývá *qirád* z důvodů dle něj problematické terminologie islámských ekonomů, někteří totiž užívají termín *mudáraby* pro označení spekulace. Zajímavé je však Qahfovo vysvětlení rozdílu mezi poskytnutím či pronájmem strojů a *mudárabou*, v prvním případě se financující podílí jen na jedné části projektu, zatímco v druhém případě pak na celém projektu.⁵⁴⁶

⁵⁴⁰ KAHF, M., *Introduce to the study of the economics of zakah*, s. 17.

⁵⁴¹ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 70.

⁵⁴² KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 74.

⁵⁴³ CHAPRA, U., *Monzer Kahf, The Islamic Economy, Reviewed by: M. Umer Chapra*, s. 81.

⁵⁴⁴ Zde je nutné připomenout, že se pohybujeme v bezúročném kontextu, tedy z peněz pouze uložených v bance nemůže jedinci plynout žádný úrok.

⁵⁴⁵ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 70.

⁵⁴⁶ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 72.

Qahf netradičně rozlišuje islámské banky a finanční domy. Islámské banky fungují na základě stoprocentních rezerv a poskytují běžné bezúročné služby, jako jsou například operace se šeky či bezúročné půjčky. Finanční domy naopak fungují čistě na základě *mudáráby*, která je užitá jako základ pro spořicí účty a pro zajištění financování obchodu. Na rozdíl od banky může užívat *mudárabu* jakožto finanční rezervu. Qahf toto rozdělení částečně popře tím, že finanční dům nemusí být nutně oddělen od islámské banky – jediným důvodem, proč toto dělení zavádí, je v podstatě jen odlišnost finančních rezerv.⁵⁴⁷

Krátký prostor je věnován bezúročným půjčkám – *qard-hasan*, v jejichž případě nabízí klasické pojetí, bez jakýchkoliv implikací problému spojených s inflací. V oblasti odkladu splatnosti dluhu prosazuje ideu clearingové instituce, která bude finančně podporovat instituce odkládající dluh.⁵⁴⁸

5.4.2 Kritika as-Sadrových východisek bezúročné banky

Qahf vychází při kritice as-Sadrových východisek bezúročné banky z islámské parafráze *teorie druhé nejlepší volby* amerického ekonoma Kelvina Lancastera.⁵⁴⁹ Tuto teorii lze shrnout do následujících⁵⁵⁰ bodů:

- To, co nemůže být dosaženo v absolutní podobě, by nemělo být kompletně zavrženo
- To, co není v souladu, by mělo být odstraněno.
- Tomu, co je zakázané by se mělo vyhýbat kompletně a to, co předepsáno/nařízeno, by mělo být zavedeno v rámci možností jedince.
- Potřeby a nezbytnosti jsou ospravedlnitelné, ale pouze v rámci svých možností.

⁵⁴⁷ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 75-76.

⁵⁴⁸ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 78.

⁵⁴⁹ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 91.

⁵⁵⁰ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 91.

- Hlavní základ hodnotového systému je konstantní a absolutní, tak, jak je dán v Koránu a v Sunně.

Za klíčový rozdíl oproti původní teorii lze považovat poslední bod, neboť v islámské ekonomii nelze při hledání alternativy porušit přesně daný islámský hodnotový systém.⁵⁵¹

Právě postoj *teorie druhé nejlepší volby* intuitivně zaujal as-Sadr při své formulaci bezúročného bankovníctví, na což Qahf nezapomene upozornit. Qahf se však pokouší na tento postoj nahlížet kriticky a formuluje proto následující⁵⁵² body:

- Zavedení byť jen části islámských příkazů přivede společnost blíže islámu.
- Existence takovýchto institucí vyřeší některé problémy muslimů ve snaze vyhnout se transakcím s úrokem.
- Bezúročné bankovníctví by bylo velmi populární, neboť se většina muslimů nemůže smířit s tím, že využívá úročné bankovníctví.

V prvním bodě argumentuje potenciální nepraktičností, a to ze dvou důvodů - neislámská autorita vedoucí stát může postupným změnám zabránit a postupné zavádění změn nemusí vytvořit islámskou společnost. Bohužel další body Qahf dále nijak nerozšiřuje a soustředí se spíše na kritiku islámského bankovníctví v pojetí as-Sadra.⁵⁵³

Pro Qahfa je as-Sadrovo dílo důležité, jelikož jako první staví na silně pragmatických intencích, které se Qahf nebojí nazvat „obchodními“. As-Sadra dokonce obviňuje, že se v některých oblastech dopouští skrytého úroku, a to konkrétně u vypsání investičních pobídek, pokud banka potřebuje peníze. V rámci těchto podmínek může banka nabízet

⁵⁵¹ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 91.

⁵⁵² KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 91.

⁵⁵³ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 91.

finanční bonus a právě ten označuje Qahf jako skrytý úrok – tyto peníze totiž nejsou vázány na úspěch investice v *mudárabě*.⁵⁵⁴

Ospravedlnění tohoto poplatku lze po právu považovat za právní kličku – dle as-Sadra si totiž banka za své zastoupení v *mudárabě* může poplatek nejen účtovat, ale i ho vyplácet (!) svému klientovi. As-Sadr dle svých slov však spíše preferuje jiné formy získání klientů.⁵⁵⁵ Podle Qahfa takovýto styl uvažování sice patří do některých interpretací islámského práva, ale ne do islámské ekonomie, ve které nelze stavět solidní ekonomickou teorii na právních tricích.⁵⁵⁶

5.4.3 Peníze

Qahf se věnuje převážně emitaci měny, ta je považována za výraz politické samostatnosti. Měna a dluh jsou přímým nástrojem ekonomické politiky státu a nemohou tak být předmětem zájmu jakékoliv soukromé strany, platí zde totiž zásada toho, že cokoliv, co je v zájmu lidu, nesmí být ponecháno v rukách úzké skupiny. Jedním z důsledků toho, je zákaz vytváření peněz jak ve formě tisknutí vlastních bankovek, tak ve formě dluhových peněz.⁵⁵⁷ Tento fakt ve své recenzi Qahfovi knihy kritizuje Šabra.⁵⁵⁸ Možná právě proto Qahf tento postoj přehodnocuje⁵⁵⁹ na což, však může mít vliv i rychlý rozvoj elektronických platebních prostředků. Upozorňuje však v této oblasti na nutnost udržovat měnovou stabilitu.⁵⁶⁰ Stejně jako pro ostatní islámské ekonomy i pro Qahfa jsou peníze měřítkem hodnoty a nehrají proto roli zboží.

⁵⁵⁴ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 92.

⁵⁵⁵ AS-SADR, M. B., *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*, s. 63-64.

⁵⁵⁶ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 93.

⁵⁵⁷ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 73.

⁵⁵⁸ CHAPRA, U., *Monzer Kahf, The Islamic Economy, Reviewed by: M. Umer Chapra*, s. 81.

⁵⁵⁹ KAHF, M., *Principles, Objectives, and Tools of Market Regulation in Islamic Perspectives*, s. 11.

⁵⁶⁰ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 73.

5.5 Obchod a firma

Samotný obchod je v islámu vítaný, neboť zvyšuje užitečnost věcí, které podléhají směně, a to pro obě strany.⁵⁶¹ Je však potřeba brát v potaz dvě věci: snaha limitovat spekulace a specifický islámský koncept zboží. S oběma body se lze setkat i u již zmíněných ekonomů, u snahy limitovat spekulace se jedná o problém gamblingu, specifický islámský koncept zboží pak zasahuje do toho, že v islámu nelze obchodovat se vším, co má alespoň nějakou ekonomickou hodnotu.⁵⁶²

V oblasti obchodu odsuzuje Qahf směnu na základě barteru,⁵⁶³ v ní totiž vždy tkví potencionální riziko *ribá*. Nejlepší možností je v této oblasti, stejně jako u Siddíqího, učinit směnu na bázi peněz. Veškeré ceny výrobních faktorů i produktů jsou výsledkem tržního mechanismu a jsou tak považovány za spravedlivé.⁵⁶⁴ Qahf má v této oblasti tedy stejný názor jako Siddíqí.

5.5.1 Tržní struktura – volná spolupráce

Islámský přístup v tržní oblasti je dle Qahfa postaven na dvou principech a to na svobodě a vzájemné spolupráci. Svoboda je prvním pilířem islámského pojetí trhu⁵⁶⁵ a přichází spolu s ní i zodpovědnost za lidské činy počínající svobodou zvolit si svoji víru a konče každodenními drobnými rozhodnutími ovlivňujícími náš život. Qahf svoje pojetí tržních svobod přejímá od Ibn Tájmi⁵⁶⁶ v následující podobě:

- Lidé mohou svobodně vstupovat a opouštět ekonomický trh.
- Aktéři musí mít adekvátní informace o tržních silách a zboží.
- Je potřeba eliminovat monopoly a kartely.
- Zákon nabídky a poptávky platí v islámu.

⁵⁶¹ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 80.

⁵⁶² KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 23.

⁵⁶³ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 73.

⁵⁶⁴ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 55.

⁵⁶⁵ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 42.

⁵⁶⁶ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 45-46.

- Veškeré nemorální praktiky jsou zapovězené.

Druhý bod vzájemné spolupráce odpovídá pojetí ekonomických vztahů u Siddíqího, tkví tedy ve snaze tržních aktérů spíše spolupracovat mezi sebou, než spolu soupeřit v konkurenčním prostředí.⁵⁶⁷

5.5.2 Firma

Cíle firmy přebírá Qahf v nezměněné podobě od Siddíqího. Pro Qahfa jsou příliš obecné, přesto však nenabízí ve svém díle žádné další rozpracování těchto cílů. Místo toho se zabývá otázkou maximalizace zisku v souladu s jím navrženou teorií racionalizace. Samotný koncept maximalizace se mu zdá příliš kapitalistický, lze jej však přijmout ve změněné podobě pokud bude navázán na islámské etické hodnoty a legislativu. Existují dva hlavní rozdíly mezi kapitalistickou a islámskou společností týkající se omezení v oblasti ekonomického jednání – omezení jsou v islámu ze strany zákona větší. V kapitalismu neexistuje žádná kontrola nelegislativní etiky v porovnání s *hisbou*.⁵⁶⁸

5.5.3 Kapitál

V oblasti výrobních faktorů, jejichž součástí je i kapitál, neexistuje v oblasti islámských ekonomů shoda. Objevují se zde dva problémy: špatné odlišení koncových a bezprostředních faktorů a to zda lze považovat kapitál za akumulovanou práci. Druhý problém souvisí s tím, jak se vyrovnat s rolí kapitálu v produkci, pokud by byl přijat kapitalistický koncept tvrdící, že cena kapitálu je úrok.⁵⁶⁹

Kapitál Qahf pojímá jako uloženou práci uchovanou v daném výrobku a užívanou během tvorby nového produktu. Práce je tak jediným faktorem, který umožňuje tvorbu hodnoty. V této oblasti se Qahf proto přibližuje pracovní teorii hodnoty, všímá si však, že ji většina islámských

⁵⁶⁷ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 46.

⁵⁶⁸ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 33.

⁵⁶⁹ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 33.

ekonomů odmítne - například as-Sadr a Táleqání. Vlivem odmítnutí této teorie je nárok na vlastnictví vázán pouze na příležitost a ne na samotný zdroj.⁵⁷⁰

Samotný nárok na výsledný produkt v islámu je sdílen mezi prací, jež vytvořila příležitost a společností, která dozoruje daný přírodní zdroj. Nástroj produkce proto nemá žádné právo na tento produkt, neboť platí takzvaný *koncept stálého vlastnictví*, se kterým jsme se již setkali u as-Sadra. To však neznamená, že vlastník „uložené práce“ v nástrojích produkce nemá mít žádné právo, stejně jako u as-Sadra mu náleží právo na odměnu za užití nástrojů.⁵⁷¹

S druhým bodem zaobírajícím se rolí úroku u kapitálu jsme se mohli setkat u Táleqáního. Klíčovým problémem podle Qahfa je to, že kapitál může obsahovat půjčené peníze a ty tak mohou být předmětem úroku. Qahfa však odlišuje kapitál od dluhu, neboť za peníze lze nakoupit zboží dlouhodobé spotřeby určené k provádění ekonomické činnosti. Z takto zakoupeného zboží se pak neodvádí úrok, ale renta. Problém kapitálu a úroku je pak spíše problémem odborné terminologie.⁵⁷²

⁵⁷⁰ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 34.

⁵⁷¹ KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 34.

⁵⁷² KAHF, M., *The Islamic Economy*, s. 36-37.

6 MUHAMMAD ʿUMAR ŠABRA

Muhammad ʿUmar Šabra se narodil 1. února 1933 v Pakistánu. Středoškolské vzdělání získal v roce 1950 na Univerzitě v Sindu, bakalářské pak stejně jako magisterské studium absolvoval na Univerzitě v Karáčí v roce 1954, respektive 1956. Po absolvování magisterského studia se přesunul do USA, kde započal roku 1957 doktorské studium na Univerzitě v Minnesotě v hlavním oboru ekonomie a ve vedlejším oboru sociologie. Během svého studia na této univerzitě působil jako odborný asistent, rok před ukončením studia začal působit na stejné pozici na Wisconsinské univerzitě.⁵⁷³

Zisk doktorátu roku 1961 pro něj znamenal přesun zpět do Pákistánu, kde působil nejprve jako editor Pákistánského časopisu rozvoje (Pakistan Development Review), poté jako lektor ekonomie na Centrálním institutu islámského výzkumu (Central Institute of Islamic Research) v Karáčí. Po krátkém působení na univerzitách v USA se stal v červenci 1965 ekonomickým poradcem v Měnové agentuře Saudské Arábie (Saudi Arabian Monetary Agency), kde působil až do roku 1999, kdy se stal výzkumným poradcem v Islámské rozvojové bance (Islamic Development Bank) v Džiddě, kde působí až dosud.⁵⁷⁴

6.1 Základní východiska

Podobně jako Siddíqí a Qahf se i Šabra zaměřuje převážně na ekonomii, ačkoliv se lze u něj setkat i s dílem, které přesahuje pouhou ekonomii. Za toto dílo lze například považovat *Muslim Civilization: The Causes of Decline and the Need for Reform* (Muslimská civilizace: Příčiny úpadku a potřeba reformy). Šabra je podle svých slov autorem 16 knih a

⁵⁷³ CHAPRA, M. U., *Dr Umer Chapra: A Brief Biography*, Dostupné z: <http://www.muchapra.com/personal.html>

⁵⁷⁴ CHAPRA, M. U., *Dr Umer Chapra: A Brief Biography*, Dostupné z: <http://www.muchapra.com/personal.html>

monografií a více než 100 článků a knižních recenzí.⁵⁷⁵ Jeho klíčovými knihami jsou *Towards a Just Monetary System* (Směrem ke spravedlivému měnovému systému) a *Islam and the Economic Challenge* (Islám a ekonomická výzva). Z článků a bookletů pak *The Islamic Welfare State and its role in the economy* (Islámský sociální stát a jeho úloha v ekonomice) a *The global financial crisis: Some suggestions for reform of the global financial architecture in the light of Islamic finance* (Globální finanční krize: několik návrhů k reformě světového finančního systému s ohledem na islámské finance).

6.1.1 Kritika kapitalismu, socialismu a státu blahobytu

Ve svém prvním významném díle *Towards a Just Monetary System* Šabra nepřináší komplexní kritiku ostatních ekonomických systémů. Komplexní kritika je naopak přednesena v jeho druhé knize *Islam and the Economic Challenge*, díky datu jejího vydání roku 1992 disponuje jiným pohledem na věc. Cílem ekonomie má být pro Šabru dosažení účinnosti a spravedlnosti, je proto potřeba vybrat si takový ekonomický systém, který zaručuje ve svém základu obojí.⁵⁷⁶ Šabra se pokouší demonstrovat, že kapitalismus, socialismus a smíšená ekonomika, pro kterou užívá označení stát blahobytu, nedokážou obojího dosáhnout.⁵⁷⁷ Kritika je vedena spíše z ideologického než z filosofického hlediska, nejsou tedy kritizovány filosofické základy jednotlivých přístupů.

Kapitalismus dle Šabry ve své klasické *laissez faire* podobě již nikde neexistuje.⁵⁷⁸ Uznává jej však jako všeobecný model vhodný pro kritiku. Klíčovou vlastností ukotvenou v celém systému je kladení rovnítka mezi veřejné a soukromé cíle⁵⁷⁹ – v podstatě mu tak vyčítá stejné věci jako ostatní islámští ekonomové. Osvícení přineslo do západních ekonomických teorií pro Šabru utilitarismus posílený materialismem, díky

⁵⁷⁵ CHAPRA, M. U., *Dr Umer Chapra's Page*, Dostupné z: <http://www.muchapra.com/about.html>

⁵⁷⁶ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 3.

⁵⁷⁷ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 10.

⁵⁷⁸ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 17.

⁵⁷⁹ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 34.

kterému došlo k honbě za bohatstvím a tělesnými potěšeními prostřednictvím myšlenky, že preference jednotlivce odrážejí preference společnosti.⁵⁸⁰ Osobní preference a motiv profitu jsou sice důležité pro motivaci lidí směrem k větší efektivitě a kvalitě, nicméně kapitalismus postrádá takzvaný *filtrační mechanismus*, který právě v islámu omezuje sobecké jedince z důvodu jeho sekulární povahy.⁵⁸¹

Další bod kritiky, který u ekonomů, jimiž se tato práce zabývá, nenajdeme, jsou korporace. Ty mají díky své velikosti a ekonomickým zdrojům silnou sociální a ekonomickou roli.⁵⁸² Dále si všímá stejně jako známý institucionální ekonom Gardiner Coit Means,⁵⁸³ že u nich došlo k separaci vlastnictví a řízení.⁵⁸⁴ Negativní roli hrají také banky zejména při propagaci ekonomické nerovnosti. Svoji kritiku kapitalismu Šabra opouští konstatováním, že kapitalismus nakonec opustil koncept *laissez faire* a došel ke vzniku takzvaného státu blahobytu.⁵⁸⁵

V případě kritiky socialismu bere Šabra opět v potaz existenci velkého množství různých variant, například utopický, fabiánský, tržní, demokratický a hlavně pak marxismus. Šabra se věnuje posledním třem zmiňovaným, tedy marxismu, demokratickému a tržnímu socialismu.⁵⁸⁶

Marxismu je v první řadě vytčen jeho ateismus, dále pak koncept historického materialismu.⁵⁸⁷ Marx dle Šabry nevěří v lidské bytosti, ty se v marxismu nedají změnit. Tuto myšlenku však Šabra částečně popře poukázáním na to, že lidské bytosti přece nepřestanou být po zavedení komunismu sobecké a nebudou samy od sebe ignorovat svůj vlastní zájem. Dále vyčte marxismu problematiku plánování – nikdy nelze mít dle Šabry dostatek informací pro jeho efektivní zajištění. Produkce řízená „ze

⁵⁸⁰ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 21-34.

⁵⁸¹ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 36.

⁵⁸² CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 44.

⁵⁸³ SOJKA, M., *Dějiny ekonomických teorií*, s. 223.

⁵⁸⁴ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 45.

⁵⁸⁵ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 53.

⁵⁸⁶ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 71-72.

⁵⁸⁷ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 72-75.

shora“, tak vede k nedostatku zboží či k přebytkům, za které nikomu nehrozí sankce. Zpochybněna je také efektivita kolchozů a sovchozů.⁵⁸⁸ Šabra argumentuje záhumky, které tvořily jen 0,5 procenta zemědělské půdy, a přesto vytvářely 27 procent celkové zemědělské produkce.⁵⁸⁹ Cíle systému jsou sice humanitní, ale stát se při jejich realizaci stal pouhým nástrojem útlaku. Ani perestrojka není schopná změnit stav věci.⁵⁹⁰

Pojmem tržní socialismus jsou označovány převážně země bývalého východního bloku, jako je například Československo, Polsko či Maďarsko se svým „gulášovým“ socialismem. Pád těchto režimů ideu tržního socialismu dle Šabry popřel.⁵⁹¹ Posledním probíraným typem je demokratický socialismus, u kterého tkví problém v jeho demokratičnosti, která nutí vládu hledat kompromis s voliči. Funguje jenom, dokud si to lid přeje a nikdo za tento stát nepoloží život jako v případě náboženství.⁵⁹²

Posledním kritizovaným systémem je „stát blahobytu“, jehož komplexní kritice se žádný z předchozích islámských ekonomů nevěnuje. Stát blahobytu symbolizuje odklon od sociálního darwinismu demonstrovaného konceptem *laissez faire* k poznání důležitosti některých věcí, jež nemohou být ponechány trhu.⁵⁹³ Dle Šabry neexistuje shoda na jasném vymezení. Stát blahobytu reaguje na tržní nespravedlnosti skrze regulace, znárodňování, odbory a fiskální politiku. Regulace mohou v pluralitní společnosti vést k ohýbání regulačních pravidel na základě různých vlivových skupin. Znárodňování a odbory již ztratily svoji sílu. Fiskální politika pak vede k neúměrným státním výdajům a vysokým daním. V daňové oblasti pak Šabra odmítne efektivnost progresivního zdanění. Klíčovými chybami je dle něj sekulární rámec celého systému a postavení humanitních ideálů na hédonismu.⁵⁹⁴

⁵⁸⁸ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 76-83.

⁵⁸⁹ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 83.

⁵⁹⁰ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 83-94.

⁵⁹¹ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 96-97.

⁵⁹² CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 105.

⁵⁹³ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 113.

⁵⁹⁴ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 113-133.

6.1.2 Základy islámské ekonomie

Jak již bylo zmíněno, cílem ekonomie má být pro Šabru dosažení účinnosti a spravedlnosti, v čemž právě islám nabízí vhodné řešení. Podobně jako u ostatních islámských ekonomů i pro Šabru je předmětem ekonomie primárně člověk. Stejně tak Šabra klade při formulaci svých východisek důraz na tawhíd,⁵⁹⁵ tedy pojetí člověka jako zástupce boha na zemi a na spravedlnost.⁵⁹⁶ Je tak kladen důraz na univerzální bratrství, skromný životní styl, který by neměl být okázalý. Lidé jsou také svobodní a to v rámci *šar'fy*. Spravedlnost přináší implikace, se kterými se lze setkat i u jiných islámských ekonomů. Jedná se například o naplnění potřeb,⁵⁹⁷ spravedlivou distribuci příjmů a zajištění růstu spolu se stabilitou celého ekonomického systému.⁵⁹⁸

Cíle islámské ekonomie jsou úzce provázány s jejím ideologickým základem a lze je vymezit čtyřmi základními prvky: společensky akceptovatelný *filtrační mechanismus*, silná motivace jedince, aby konal ve svém zájmu, restrukturalizace celé ekonomie a pozitivní role státu.⁵⁹⁹ *Filtrační mechanismus* je jedním z klíčových konceptů Šabry. Hlavním argumentem pro jeho zavedení je omezení nezřízeného naplňování tužeb, toto omezení totiž nelze svěřit jen trhu a jeho cenovému systému. Tento rámec se má dle svého autora také vyrovnat s omezenými zdroji. Otázkou je, kdo má tento mechanismus poskytovat? Podle Šabry to má být bůh, neboť jen ten dává absolutní pravidla. Pokud by tvorba těchto pravidel byla svěřena lidem, stala by se předmětem různých zájmových skupin.⁶⁰⁰

Druhým bodem je správná motivace člověka, zde Šabra přiznává roli snaze člověka naplnit svůj vlastní sobecký zájem. Ten nemusí být

⁵⁹⁵ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 201.

⁵⁹⁶ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 207.

⁵⁹⁷ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 210.

⁵⁹⁸ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 212.

⁵⁹⁹ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 213.

⁶⁰⁰ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 214-217.

sám o sobě špatný, ale jeho působnost musí být vhodně omezena.⁶⁰¹ Klíčovou roli zde má hrát racionalizace postavená podobně jako u Qahfa a Siddíqího na roli života po smrti. Člověk se chová racionálně, pokud myslí i na ostatní, neboť se mu to vrátí v posmrtném životě.⁶⁰² Restrukturalizace celé ekonomie se týká reformace všech sociálních, ekonomických a politických institucí spolu s potřebou reformovat celého člověka a změnit jeho vzorce konzumace. Dále je nutné snížit koncentraci bohatství, ekonomické a politické moci.⁶⁰³ Poslední bod, tedy pozitivní role státu, bude probírán v části věnované úloze státu.

Šabra ve svém pojetí islámské ekonomie nepracuje s matematickými modely, neobrací se téměř na historii, nemá komplexní metodický postup, jak můžeme vidět u as-Sadra a jeho práce taktéž nevykazuje rysy pouhého „převyprávění šari‘y“.

6.2 Vlastnictví

Šabra se vlastnictví komplexně nevěnuje a s výjimkou jeho jasného důrazu na pozemkovou reformu nepřináší nic nového. Stejně jako ostatní islámští ekonomové i on nepopírá osobní vlastnictví, ani fakt, že z ekonomických zdrojů musí mít užitek každý, to že majetek musí být získán oprávněnou cestou, nesmí být zneužit a nemá docházet k jeho ničení či plýtvání.⁶⁰⁴ Tedy i dle Šabry tak nemá jedinec absolutní právo na majetek.⁶⁰⁵ Nepřekvapivé je také odmítnutí obou extrémů ohledně nakládání s majetkem a to jak asketismus, tak jeho užívání pro svou *demonstrativní potřebu*.⁶⁰⁶

Zaměříme se nyní na pozemkovou reformu, ta je nutná zejména kvůli malému množství majitelů půdy, kteří však vlastní příliš rozsáhlé

⁶⁰¹ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 218.

⁶⁰² CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 219.

⁶⁰³ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 221-222.

⁶⁰⁴ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 207.

⁶⁰⁵ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 66.

⁶⁰⁶ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 81.

množství půdy.⁶⁰⁷ Výsledkem je mimo jiné chudoba na venkově, která brání venkovské populaci v přístupu ke vzdělání a k technologiím umožňujícím efektivnější využití zdrojů. Je proto potřeba posílit demokratické instituce a zároveň zlomit moc stávajících center moci. Pozemková reforma musí proto tvořit základ všech ekonomických programů v islámu. Pokud vláda nebude klást důraz na tyto reformy, její snahy nemohou být brány vážně.⁶⁰⁸

Reforma také nutně vyvolává otázku rozsahu vlastnictví půdy. Zde je potřeba si připomenout, že *šarīʿa* neurčuje maximální rozsah množství osobního majetku, protože pokud jsou aplikovány veškeré zásady islámu, bude převažovat rovnost a veškeré limity tak nebudou potřeba. Pokud by tedy byly dodržovány veškeré islámské příkazy, půda by nikdy neskončila v rukách pár rodin.⁶⁰⁹

6.3 Role státu

Podobně jako ostatní ekonomové, s výjimkou Táleqáního, i Šabra klade důraz na zavedení sociálního systému.⁶¹⁰ Věnuje mu stejně jako Siddíqí značné množství prostoru. Styl argumentace v tomto případě vykazuje také shodné rysy - stát při svém působení v islámské ekonomii prakticky vyjadřuje role a hodnoty islámu, nemůže tak být pasivní v oblasti morálních hodnot společnosti.⁶¹¹ To však neznamená, že se jedná o takzvaný „policejní stát“.⁶¹² Lze ho však označit za *stát blahobytu*, odlišuje se od něj právě svojí unikátní náboženskou filosofií.⁶¹³ Zajišťuje totiž dle Šabry nejen fyzické, ale i duševní potřeby jednotlivce.⁶¹⁴

⁶⁰⁷ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 263.

⁶⁰⁸ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 264.

⁶⁰⁹ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 264-265.

⁶¹⁰ CHAPRA, M. U., *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy*, s. 4.

⁶¹¹ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 223.

⁶¹² CHAPRA, M. U., *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy*, s. 6.

⁶¹³ CHAPRA, M. U., *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy*, s. 4.

⁶¹⁴ CHAPRA, M. U., *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy*, s. 5.

6.3.1 Tržní zásahy

Stát v islámské ekonomii neprovádí intervence, ty totiž připomínají kapitalismus a jeho koncept *laissez faire*. Cílem státu je opět omezování sobeckého zájmu jednotlivce tak, aby nedošlo k omezení celé společnosti.⁶¹⁵ Přístup můžeme opět ilustrovat již několikrát zmíněným modelem *homo islamicus*, hlavní důraz tedy v souladu s tímto modelem leží v posilování vzájemné spolupráce.

Tržní síly v islámu nejsou považovány za nedotknutelné a mohou být proto předmětem státních zásahů. Zásahy jsou však omezené rámcem *šari'ce* a skrze demokratickou instituci *šúry*.⁶¹⁶ Stát by však neměl regulovat ceny, neboť to by mohlo vést k nedostatku, či k přebytku zboží. *Šari'ca* dokonce konkrétně regulaci cen zakazuje, ovšem s výjimkou situací, kdy je stát v ohrožení, a to například válkou, hladomorem, anebo pokud některý z aktérů na trhu uměle vytváří nedostatek zboží díky svému monopolnímu postavení.⁶¹⁷ Stejně tak islámská ekonomie odmítá plánování v oblasti soukromého sektoru, pouze v něm aktivně určuje priority a přesměrování zdrojů.⁶¹⁸

Šabra se staví stejně jako Qahf negativně k subvencím, a to jak v případě cen zboží, tak například u zemědělské produkce. Podpora má být poskytnuta pouze těm, kdo nemohou zaplatit adekvátní cenu. Finanční prostředky by tak Šabra poskytoval spíše v rámci sociálního systému. Subvence v agrární oblasti pomáhají spíše velkým farmářům a zabraňují tak v efektivní alokaci zdrojů. Ve výrobní oblasti je potřeba se zaměřit spíše na drobné zemědělce anebo na *malé a střední podniky*⁶¹⁹. Právě *malé a střední podniky* hrají u Šabry velkou úlohu.⁶²⁰

⁶¹⁵ CHAPRA, M. U., *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy*, s. 9.

⁶¹⁶ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 224.

⁶¹⁷ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 310-311.

⁶¹⁸ CHAPRA, M. U., *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy*, s. 10.

⁶¹⁹ Podniky s nízkým počtem zaměstnanců, v Evropské unii je za hranici považováno většinou 250 zaměstnanců, v USA potom 500 zaměstnanců.

⁶²⁰ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 292.

6.3.2 Ekonomické funkce státu

Stát kromě zásahů v tržní oblasti zastává následující funkce v ekonomii: odstraňuje chudobu, tvoří podmínky pro plnou zaměstnanost a její vysoký růst, dále posiluje stabilitu reálné hodnoty peněz, zajišťuje ekonomickou a sociální spravedlnost a provádí vybírání a distribuci *zakátu*. Odstranění chudoby tkví ve formě tvorby vhodné sociální infrastruktury a zajištění dalších služeb. Posílení stability reálné hodnoty peněz je prováděno měnovou politikou a bude ji proto později ještě věnována náležitá pozornost.⁶²¹

Zajištění ekonomické a sociální spravedlnosti probíhá prostřednictvím sociálního zabezpečení, tedy přes vhodný sociální systém. Stejně jako u Siddíqího, i u Šabry, si každý člověk musí zajistit živobytí prací, člověk nemá být závislý jen na státu.⁶²² Sociální systém se má zaměřovat na zajištění těch, co nemohou pracovat z důvodů invalidity, fyzických či mentálních hendikepů. Rozsah navrhovaného systému sociálního zabezpečení je podobný jako u Siddíqího, zaměřuje se na poskytování vzdělání, pomoci při hledání práce, adekvátního množství potravin, ošacení, vhodného bydlení, zdravotnického zařízení, povinného zavedení pojištění proti nezaměstnanosti a pracovním rizikům, penzí a prostředků pro sirotky.⁶²³

Šabrovi neunikne ani pozice státních firem v islámském ekonomickém systému. Stát by nad nimi měl postupně přestat držet ochrannou ruku, protože jejich finanční a sociální výsledky nejsou přesvědčivé vlivem neexistující konkurence. Vláda tyto společnosti nevede k efektivitě a jen je chrání před případným úpadkem. Šabra však při popisu problému nikdy nenavrhne privatizaci těchto společností.⁶²⁴

Vláda má dále možnost zasahovat na pracovním trhu formou určení minimální mzdy a maximální pracovní doby, vytvoření správných

⁶²¹ CHAPRA, M. U., *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy*, s. 9-15.

⁶²² CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 210-211.

⁶²³ CHAPRA, M. U., *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy*, s. 7-16.

⁶²⁴ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 293.

pracovních podmínek a ochrany zdraví při práci. Šabruv postoj k minimální mzdě je komplikovaný. V *The Islamic Welfare State and its role in the economy* ji schvaluje,⁶²⁵ nicméně ve své pozdější knize *Islam and the Economic Challenge* ji vnímá spíše negativně, neboť by dle něj mohla přinést podvody v oblasti nesouladu nahlášené mzdy a mzdy, která bude reálně vyplácena anebo by mohla vést ke zvýšení počtu nezaměstnaných.⁶²⁶

6.3.3 Daně a zakát

Příjmy státu mohou být dle Šabry tvořeny následujícími prvky: *zakátem*, příjmem z přírodních zdrojů, daněmi a půjčováním.⁶²⁷ *Zakát* je Šabrou pojímán stejně jako v případě Qahfa, má tedy tvořit prostředek vedoucí jedince k investování svého bohatství ležícího ladem. Nenahrazuje sociální systém a nesnímá tak ze státu povinnost zajišťovat sociální systém. Příjmy z přírodních zdrojů se mají dle Šabry, stejně jako v případě ostatních ekonomů, rozdělit mezi obyvatele státu.⁶²⁸

V oblasti daní stát může ukládat nové daně, zvláště za pokud mu nestačí současné zdroje.⁶²⁹ Daně však musí být spravedlivé, což Šabra definuje jako daně, které jsou uloženy s cílem naplnění toho, co je opravdu důležité a zároveň by daně neměly být příliš vyčerpávající.⁶³⁰ Šabra schvaluje⁶³¹ progresivní zdanění, i když v kritice státu blahobytu tvrdí, že v podstatě nefunguje.⁶³² Půjčování, pokud stát nemá finance, je v islámské ekonomii problematické, neboť musí dojít k půjčce bez úroku,

⁶²⁵ CHAPRA, M. U., *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy*, s. 15.

⁶²⁶ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 254.

⁶²⁷ CHAPRA, M. U., *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy*, s. 19-21.

⁶²⁸ CHAPRA, M. U., *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy*, s. 21.

⁶²⁹ CHAPRA, M. U., *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy*, s. 21.

⁶³⁰ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 296.

⁶³¹ CHAPRA, M. U., *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy*, s. 22.

⁶³² CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 125.

tedy na základě sdílení zisku a ztrát buď od vlastních občanů anebo od banky, kde však může dojít k inflaci.⁶³³

Zajímavou úvahu vede Šabra v oblasti nedostatků financí, pokud stát nemá dostatek prostředků, může to evokovat, že není „ideálním“ islámským státem. To však není pravda, stát je považován za ideální, pokud se snaží: zvyšovat spirituální úroveň obyvatelstva, naplňovat své povinnosti v oblasti ekonomického blahobytu svých občanů a pokud zajišťuje distribuční spravedlnost a brání vykořisťování.⁶³⁴

V oblasti výdajů finančních prostředků má být základem pro jejich užití dobro všech členů společnosti. Přednost však má odstranění utrpení před zajištěním komfortu a všeobecný zájem společnosti je preferován před zájmem úzké skupiny. Příkladem tohoto přístupu může být venkov, ten by měl být preferován, neboť na něm žije většina populace, ale většina investic se v poslední době konala spíše ve městech – například zdravotní péče.⁶³⁵

6.3.4 Mezinárodní ekonomické vztahy

Pro Šabru by měly být zahraniční ekonomické vztahy stejně jako u Siddíqího prodchnuty všeobecným bratrstvím a větší vzájemnou spoluprací.⁶³⁶ Stát by proto měl vykonávat konstruktivní kroky k udržení míru. Zahraniční kapitál musí být na bezúročném základě a je zvláště vítán, pokud s sebou přináší nové technologie a postupy řízení. Šabra na rozdíl od Siddíqího neřeší, jestli kapitál pochází od cizí vlády anebo od soukromých osob jiné národnosti.⁶³⁷ Cla v protikladu vůči Siddíqímu Šabra nezavrhuje, je si však vědom jejich potencionálního zneužití, a to jak ve formě zvýšení cen pro zákazníky, tak nezasloužených výhod pro některé skupiny obyvatelstva.⁶³⁸ Poslední věcí, které je věnována

⁶³³ CHAPRA, M. U., *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy*, s. 22-23.

⁶³⁴ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 23.

⁶³⁵ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 287-289.

⁶³⁶ CHAPRA, M. U., *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy*, s. 18.

⁶³⁷ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 307-309.

⁶³⁸ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 307-308.

pozornost je zahraniční pomoc, zde Šabra varuje před dvěma problémy – užití pomoci jen pro spotřebu a ne pro investice a otázku motivace toho, kdo peníze daruje, peníze mohou být užity pro ovlivnění dění v zemi ve prospěch darujícího.⁶³⁹

6.4 Bankovníctví a peníze

Šabra představuje svoje řešení v knize *Towards just monetary system*, hlavním cílem jeho knihy má být zavedení „*spravedlivého a rozumného finančního systému*“⁶⁴⁰. Kvůli zavedení islámských finančních institucí nemůžeme stejně jako u as-Sadra čekat na vytvoření morálně uvědomělé islámské společnosti – islámské bankovníctví tedy u Šabry nevyžaduje plně islámský systém.⁶⁴¹ Hlavní tématem v oblasti bankovníctví je pro Šabru úloha bank při udržování ekonomické nerovnosti a snaha tuto situaci překonat.⁶⁴²

6.4.1 Islámské bankovníctví

Východiska jsou u Šabry naprosto identická jako u ostatních ekonomů, je tedy zakázán jakýkoliv předem jasný návrat z transakce ve formě úroku. Pro Šabru jsou tak možné pouze dvě alternativy *qard hasan* a podílové financování. Cílem je opět to, aby nikdo nezískal peníze, aniž by se podílel na riziku.⁶⁴³ Šabra se zaměřuje hlavně na půjčování prostředků soukromému sektoru hledajícímu finance pro rozšíření svého působení. V této oblasti rozlišuje čtyři skupiny: podnik jednotlivce, partnerství, kombinace partnerství a podniku jednotlivce a akciová společnost.⁶⁴⁴

U první skupiny se jedná o podnikatele závislého na svých vlastních financích a řízení. Pokud potřebuje peníze k rozšíření svého obchodu,

⁶³⁹ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 303.

⁶⁴⁰ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 26.

⁶⁴¹ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 226.

⁶⁴² CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 22.

⁶⁴³ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 66-68.

může je získat právě na základě *mudáraby*. Partnerství je postaveno buďto na *mudárabě* anebo na *širce*. *Mudáraba* má klasickou podobu a v porovnání s ostatními ekonomy nepřináší nic nového.⁶⁴⁵

Druhá možnost, tedy *širka*, je v podstatě stejná jako *mudáraba* jen se v jejím případě financující podílí i na řízení činností vedoucích k zisku.⁶⁴⁶ Třetí skupina je nejčastější, vytváří se z podnikatelů, kteří se snaží získat peníze na další rozvoj. Poslední je akciová společnost, ta je dle Šabry nejvhodnější formou investování, neboť ne všichni mají vlastní obchod či touhu stát se partnerem. Problémy jsou však v této oblasti s účastí jedinců na rozhodování a s tím související koncentrací moci v rukou úzké skupiny lidí.⁶⁴⁷

6.4.2 Redukce moci bankovních institucí

Šabra se zamýšlí na rozdíl od ostatních ekonomů nad mocí bank plynoucí ze značných finančních zdrojů, jimiž disponují díky svým klientům.⁶⁴⁸ Je proto potřeba mít banky pod kontrolou státu. Banky i tak mohou zůstat součástí soukromého sektoru, mohou tedy být provozovány na komerčním základě. Ovšem za následujících podmínek: většina kapitálu banky musí být ve formě sdílení, banka nesmí být ovládána jen jednou skupinou, vedoucí banky nesmí řídit jiné instituce a velké banky se nemohou přímo angažovat v obchodě.⁶⁴⁹ V tomto ohledu se liší Šabra od as-Sadra, který žádá omezení v oblasti velikosti angažované banky neukládá.

Dalším z důvodů, proč konat nad bankami dohled, je, že mohou tvořit peníze. Což jim dává výhodu oproti jiným aktérům. Z této výhody by měli profitovat všichni. Tyto peníze by tak měly být buďto vloženy do soukromých projektů vytvářejících zboží nutné potřeby, anebo by měly být

⁶⁴⁴ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 68.

⁶⁴⁵ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 68-70.

⁶⁴⁶ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 71.

⁶⁴⁷ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 72.

⁶⁴⁸ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 90.

⁶⁴⁹ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 90-91.

ve formě *mudárab*y poskytnuty vládě. To sice povede k jistým omezením, ale ty dopadnou primárně na privilegované klienty a na akcionáře banky.⁶⁵⁰ Důležité je, aby stát tyto banky podporoval.⁶⁵¹ Banka v islámské společnosti má tedy stejně jako v případě as-Sadra hlubší společenskou úlohu.

6.4.3 Instituce v islámském bankovníctví

V islámském bankovníctví se lze setkat se stejnými institucemi jako v případě západní ekonomie.⁶⁵² Pro Šabru není nic špatného na užití institucí z ostatních kultur, otázka je, jestli tyto instituce bez vhodných úprav dovedou naplnit cíle islámu bez dodatečných reforem. Je proto nutné provést alespoň jejich částečnou transformaci.⁶⁵³

Šabra se ve svém popisu zaměřuje na centrální banku, komerční banky, nebankovní finanční instituce, specializované úvěrové instituce, instituce pro pojištění vkladů a pro audit.⁶⁵⁴ Centrální banka hraje klíčovou úlohu, je stejně jako v západní ekonomii zcela autonomní státní institucí, emituje platidlo, má na starosti jeho interní a externí stabilitu a řeší eventuální platební neschopnost komerčních bank poskytnutím půjček. Tedy zajišťuje jejich likviditu.⁶⁵⁵

Centrální banka dále koná dohled nad komerčními bankami proto, aby banky nekumulovaly ekonomickou moc. Rozsah celkového dohledu je větší vlivem existence většího rizika při užívání operací postavených na sdílení zisku a ztrát.⁶⁵⁶ Kvůli zajištění autonomie by banka měla mít samostatný příjem. Ten lze zajistit dvěma způsoby – poplatky z transakcí

⁶⁵⁰ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 91-94.

⁶⁵¹ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 100.

⁶⁵² CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 146.

⁶⁵³ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 28.

⁶⁵⁴ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 146.

⁶⁵⁵ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 146-148

⁶⁵⁶ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 148-150.

prováděných pro vládu, komerční banky a ostatní instituce anebo investicí zákonných rezerv komerčních bank.⁶⁵⁷

Modus operandi komerční banky v islámu je veřejný zájem. Hlavním kritériem úspěchu banky tak není zisk, ale to v jaké míře dovede uspět v naplnění společensko-ekonomických cílů v islámu.⁶⁵⁸ To otvírá otázku jejich vlastnictví – pro Šabru je vždy nutné, aby existovalo alespoň několik bank v soukromém vlastnictví kvůli efektivitě skrze konkurenci. Samotná banka je pak kombinací klasické a investiční banky.⁶⁵⁹ Stejně jako ostatních ekonomové i Šabra řeší otázku jak vzbudit důvěru u investora, tedy jak zajistit řešení ztrát na vkladech. Jeho řešením je vytvoření fondu pro vyrovnání ztrát.⁶⁶⁰ Celkově lze však označit oblast garance návratnosti u Šabry za dosti neurčitou, autor se nikdy jasně k dané problematice nevyjádří.

S finančními zdroji banka nakládá tak, že drží v hotovosti alespoň 10 procent. V podobě statutárních rezerv u centrální banky 10-20 procent. Vládě je pak povinná poskytnout 25 procent ve formě *qard hasan* pro investice v sociálním systému. Zbylých 45-60 procent lze poté investovat.⁶⁶¹ Povinnost poskytnutí části peněz vládě je specifický pro Šabru a u ostatních ekonomů se s ním nemůžeme setkat. Formy investice jsou kromě *mudáraby* a *širky*, *bajc mu'adždžal* a *idžára*.⁶⁶²

Instituce pro pojištění vkladů slouží pro zajištění netermínovaných účtů proti riziku ztráty hodnoty. Samotná instituce je sponzorována státem.⁶⁶³ Posledním prvkem je instituce pro audit, to je státem sponzorovaná společnost mající na starost audit *mudárab* v komerčních bankách. Její existence je odpovědí na názory kritiků, dle nichž bude

⁶⁵⁷ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 153.

⁶⁵⁸ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 173.

⁶⁵⁹ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 153.

⁶⁶⁰ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 159.

⁶⁶¹ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 159-162.

⁶⁶² CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 163-173.

⁶⁶³ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 178.

každá komerční banka vyžadovat velké množství zaměstnanců řešících audit.⁶⁶⁴

6.4.4 Postup zavedení

Bankovníctví nelze zavést jedním tahem, Šabra proto na rozdíl od ostatních ekonomů představuje návod ve formě několika kroků. Prvním krokem je zakázání úroku spolu s určením času pro zajištění přechodného období, ve kterém bude úrok ještě tolerován. V rámci druhého kroku má být provedeno zvýšení množství podílových financí na úkor dluhového financování tak, aby byla postupně změněna povaha ekonomie směrem od dluhu k podílovému financování. Třetí krok je definován jako reforma daňového systému.⁶⁶⁵ Čtvrtým krokem je mobilizace prostředků podléhajících hromadění, a to například skrze *zakát*. Předmětem pátého kroku je transformace veškerých veřejných projektů tak, aby byly financovány na základě sdílení zisků a ztrát. V rámci šestého kroku by mělo dojít k odstranění úroku u státem sponzorovaných úvěrových institucí. Sedmý krok se nese ve znamení postupného odstranění úroku ze všech zahraničních i místních institucí. Konečně posledním krokem má být vytvoření pomocných finančních institucí pro podporu soukromého sektoru.⁶⁶⁶

Za klíčové problémy v této oblasti považuje Šabra státní dluh zatížený úrokem. Ten musí být převeden tak, aby fungoval na bázi sdílení zisku a ztrát. To je potencionálně problematické, je proto nutné ponechat většinu zahraničních finančních institucí, dokud nebude země, která zavádí islámský finanční systém ekonomicky nezávislá anebo, dokud nebude schopna vyjednat si podmínky pro vytvoření operací na bezúročné bázi.⁶⁶⁷

⁶⁶⁴ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 180-181.

⁶⁶⁵ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 227-228.

⁶⁶⁶ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 228-229.

⁶⁶⁷ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 230-233.

6.4.5 Měnová politika

Měnová politika hraje důležitou roli v islámské ekonomii. Opuštění úroku a zavedení *zakátu* povede dle Šabry stejně jako u Siddíqího ke snížení spekulativní poptávky po penězích a tedy k větší stabilitě celého systému vlivem následujících bodů: nepřístupnost aktiv nesoucích úrok, přístupnost krátkodobých a dlouhodobých investičních příležitostí, kromě finanční recese nebude nikdo hromadit peníze, a to díky *zakátu* či inflaci, výnosnost podílového finančnictví není přímo známá.⁶⁶⁸

Dosažení stability v oblasti měnového systému je klíčové stejně jako u Siddíqího a Qahfa to mimo jiné kvůli tomu, že peníze v případě inflace nemohou sloužit jako spravedlivé měřítko hodnoty. Musí tedy docházet k valorizaci, tu však lze dle Šabry v rámci *šarí'e* uznat jen u mezd, platů a penzí. Finanční prostředky by měly být investovány, tedy nelze u nich řešit valorizaci. To, že je situace u *qard hasan* problematická, si stejně jako Siddíqí Šabra uvědomuje. Stejně jako Siddíqí i on valorizaci odmítne, neboť by znamenala zajištění kladného návratu. Z praktického hlediska to dle něj nečiní žádné obtíže – množství bezúročných půjček bude malé a budou většinou nabývat charitativní podobu.⁶⁶⁹

Jako oběživo nelze dle Šabry užít zlato a ani stříbro jako měřítko hodnoty, a to vlivem změny ceny těchto kovů na trzích.⁶⁷⁰ Islámská ekonomie disponuje dle Šabry těmito nástroji, či postupy při řízení měnové politiky: řízení množství peněz v systému, poskytování peněz z netermínovaných vkladů, určení procentuální míry zákonných požadavků na rezervy, určení úvěrového stropu, cílená alokace úvěru⁶⁷¹ a ostatní techniky. V případě posledního bodu, tedy ostatních technik, přijímá většinu zmiňovaných nástrojů od Siddíqího, navrhuje tedy postupy a nástroje jako je nákup a prodej akcií a certifikátů a sazba

⁶⁶⁸ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 186-187.

⁶⁶⁹ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 37-41.

⁶⁷⁰ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 41.

⁶⁷¹ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 193-198.

refinancování.⁶⁷² Stejně jako Siddíqí i pro Šabru není absence klasických nástrojů postavených na úroků překážkou při řízení islámské ekonomie.⁶⁷³

6.5 Obchod a firma

Šabra v oblasti obchodu a firmy přináší jiný pohled než předchozí islámští ekonomové. Nesoustředí se na popis jednotlivých partnerství ani na to, co má být cílem firmy, ale na otázku politické a ekonomické moci velkých společností - korporací. Proti nim jsou stavěny *malé a střední podniky*, které Šabra podporuje. Představuje proto následující body: změna přístupu státu k malým a středním podnikům, pomoc se zavedením nových technologií, zlepšení jejich schopností skrze vzdělávání a zlepšení jejich přístupu k financím.⁶⁷⁴

Právě poslední bod tvoří podle Šabry největší problém, část společnosti se nemůže dostat k penězům. Dochází k tomu ze dvou příčin – *malé a střední podniky* nemají ekonomické výhody vedoucí z rozsahu, druhou příčinou je to, že *malé a střední podniky* jsou větším rizikem pro banky.⁶⁷⁵ Vláda může přijít s možností zaručení se za tyto podniky.⁶⁷⁶ Šabra je si vědom toho, že *malé a střední podniky* nejsou vhodné pro veškeré typy činností, je tedy možné, že některé obchodní činnosti budou muset zastat korporace – je proto potřeba nad nimi vykonávat dohled.⁶⁷⁷

6.5.1 Pozice pracovníka

Islámské hodnoty předepisují zaměstnavateli, aby své zaměstnance považovali za rodinu. Zvláštní pozornost je věnována vztahu mezi zaměstnavatelem a zaměstnancem.⁶⁷⁸ Se zaměstnancem musí být zacházeno s respektem a jeho mzda má být adekvátní odváděné práci.

⁶⁷² CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 202.

⁶⁷³ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 204.

⁶⁷⁴ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 317.

⁶⁷⁵ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 330.

⁶⁷⁶ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 331.

⁶⁷⁷ CHAPRA, M. U., *Towards a just monetary system*, s. 269-270.

⁶⁷⁸ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 253.

Zaměstnanec naopak má být čestný, pracovitý a efektivně plnit to, kvůli čemu byl najat.⁶⁷⁹

U mzdy je preferováno podobně jako u předchozích islámských ekonomů sdílení podílu na zisku v rámci dlouhodobého partnerství. Každá firma by měla mít plán na sdílení podílu na zisku například ve formě programu prodeje akcií zaměstnancům. Právě sdílení zisku má vést ke snížení apatie zaměstnanců, zlepšení vzájemných vztahů, navázání zisků zaměstnanců na stav ekonomie, zmenšení daňových úniků a zvýšení konkurence schopnosti skrze zlepšení klimatu pro investování.⁶⁸⁰

⁶⁷⁹ CHAPRA, M. U., *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy*, s. 15.

⁶⁸⁰ CHAPRA, M. U., *Islam and the economic challenge*, s. 253-255.

7 NAWAB HAJDAR NAQWÍ

Nawab Hajdar Naqwí se narodil roku 1935. Magisterské studium absolvoval v roce 1961 na Univerzitě v Yale. Doktorát získal o pět let později, tedy v roce 1966 na Univerzitě v Princetonu.⁶⁸¹ Dále mimo jiné pokračoval ve svém postgraduálním studiu na Harvardově univerzitě, které dokončil v roce 1971. Po ukončení svého vzdělání působil na mnohých akademických postech, dále pak jako ředitel pakistánského institutu rozvojové ekonomiky anebo jako ekonomický poradce v Národní elektroenergetické regulační agentuře.⁶⁸²

7.1 Základní východiska

Podobně jako Qahf a Šabra i Naqwí je profesním ekonomem, jeho dílo je tedy zaměřeno převážně na ekonomickou oblast, i když jeho poslední knihy se silně dotýkají rozvojové oblasti. Naqwí je autorem více než 100 článků, 48 knih, monografií či bookletů.⁶⁸³ Z jeho knih je možno uvést jeho první dílo zabírající se islámskou ekonomikou *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis* (Etika a ekonomie: islámská syntéza), dále pak *Islam, Economics, and Society* (Islám, ekonomie a společnost) a *Perspectives on Morality and Human Well-being* (Pohledy na etiku a lidský blahobyt), ve kterém dovršuje svůj pohled skrze morální axiomy na ekonomii. Toto dílo se, na rozdíl od předchozího příspěvku k islámské ekonomii, dle slov autora zaměřuje podrobněji na etické systémy⁶⁸⁴ a na širší problematiku ekonomického růstu, *distributivní spravedlnost*⁶⁸⁵ a snižování chudoby.⁶⁸⁶ Z dalších knih lze uvést *Development Economics:*

⁶⁸¹ *Evolution of Development Policy - Syed Nawab Haider Naqvi*, Dostupné z: <http://global.oup.com/academic/product/evolution-of-development-policy-9780195477733>

⁶⁸² *About Prof. Dr. Syed Nawab Haider Naqvi*, Dostupné z: <http://www.sachet.org.pk/web/page.asp?id=619>

⁶⁸³ *Evolution of Development Policy - Syed Nawab Haider Naqvi*, Dostupné z: <http://global.oup.com/academic/product/evolution-of-development-policy-9780195477733>

⁶⁸⁴ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. XXII.

⁶⁸⁵ Tedy spravedlivé rozdělování požitků i břemen.

⁶⁸⁶ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. XVII.

Nature and Significance (Rozvojová ekonomika: povaha a význam) a *Evolution of Development Policy: A Reinterpretation* (Vývoj rozvojové politiky: Reinterpretace), ve kterých se autor zabývá otázkou rozvoje.

Naqwí klade silný důraz na etiku. Stejně jako v podání ostatních ekonomů i pro něj je proto islámská ekonomie normativní.⁶⁸⁷ Jedním z důvodů, proč je tomu tak, je, že bere v potaz konsekvence jednotlivých ekonomických zákonů, čímž se liší dle Naqwího od libertanismu, který nebere v potaz konsekvence.⁶⁸⁸ Na druhou stranu je odlišný od benthanovského utilitarismu. Tento postoj je silný zejména v jeho knize *Perspectives on Morality and Human Well-being*, jejímž výchozím bodem je právě porovnání islámské etiky s jinými etickými systémy.

Oproti ostatním islámským ekonomům, s výjimkou as-Sadra, Naqwí disponuje ucelenou metodikou, která klade důraz na etiku i má ambice být vědecká. Právě snaha o vědecké pojetí vede Naqwího k přesvědčení, že nemusíme odmítnout veškeré moderní myšlení, abychom mohli přijít s novými intelektuálními podněty v oblasti islámu.⁶⁸⁹ Právě proto přichází Naqwí s nutností transformovat islámskou etiku do sady neredukovatelných axiomů.⁶⁹⁰ Tato transformace má umožnit vytvoření adekvátního vědeckého analytického rámce.⁶⁹¹ Z těchto axiomů pak budou dedukována další tvrzení o islámské ekonomii. Tato tvrzení musí být v duchu filosofie vědy Karla Raimunda Poppera falzifikovatelná.⁶⁹²

Myšlenky islámské ekonomie by tak měly být vystaveny reálnému islámskému prostředí, ve kterém by mělo docházet k pokusům o jejich falsifikaci.⁶⁹³ Pokud by pak k ní došlo, islámští ekonomové by měli být připraveni tyto myšlenky opustit. Proto je nutné mimo jiné ponechat dostatek prostoru pro diskuzi a pestrost názorů místo potlačování

⁶⁸⁷ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 13.

⁶⁸⁸ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 48.

⁶⁸⁹ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. XXII.

⁶⁹⁰ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. XVII.

⁶⁹¹ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. XXII.

⁶⁹² NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. XVIII.

⁶⁹³ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. XXI.

svobody myšlení s cílem ochránit náboženství. Veškerá prohlášení islámské ekonomie by neměla být brána s přehnanou úctou a respektem. Islámská ekonomie má budoucnost pouze pokud jí bude dán prostor v prostředí intelektuální svobody.⁶⁹⁴ V této oblasti je nutné připomenout, že Naqwí se staví proti užití západních ekonomických analytických nástrojů.⁶⁹⁵

7.1.1 Západní etické systémy

Naqwí se ve své pozdější knize *Perspectives on Morality and Human Well-being* zaobírá i západními etickými systémy. Tyto etické systémy dělí na sekulární a na židovsko-křesťanské. U obou těchto systémů se zaměřuje jak na jejich podobnosti, tak na jejich odlišnosti.⁶⁹⁶ Cílem tohoto popisu však dle svého autora není prokázání nadřazenosti jednoho systému nad systémy ostatními.⁶⁹⁷

Ekonomika hlavního směru dle něj klade důraz důrazné oddělení etiky od ekonomie.⁶⁹⁸ Výsledkem této snahy jsou univerzální teorie stavějící na sobeckosti, jakožto klíčovém pojetím racionality. Za tyto teorie Naqwí například považuje: *Paretův princip optimality*, *libertarianismus* a *Benthanův utilitarismus*.⁶⁹⁹ Tato sobeckost pak nabývá například u libertariánského myslitele Nozicka podoby odsouzení jakékoliv redistribuce majetku či příjmu, jakožto neoprávněného zásahu do soukromých práv jedince.⁷⁰⁰ Propojení ekonomie s morálkou má pak právě této manifestaci sobeckého zájmu zabránit. To, že nelze provést oddělení ekonomie od morálky, dále Naqwí demonstruje na příkladu Japonska, to dosáhlo ekonomického úspěchu nejen díky přijmutí

⁶⁹⁴ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. XXI.

⁶⁹⁵ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. XXII.

⁶⁹⁶ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 3.

⁶⁹⁷ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. XXII.

⁶⁹⁸ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 5.

⁶⁹⁹ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 27-28.

⁷⁰⁰ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 6.

kapitalismu, ale i svým mravním hodnotám jako jsou loajalita, sympatie a respekt k ostatním.⁷⁰¹

Mimo striktně sobeckých teorií se objevily i myšlenkové směry, které jsou alespoň částečně altruistické. Z nejvýznamnějších teorií, které Naqví bere v potaz, lze uvést koncept Johna Rawlse nazvaný *spravedlnost jako férovost*⁷⁰² a koncept Amartya Sena nazvaný *kalkulace schopností*.⁷⁰³ U prvního zmíněného si cení snahu nalezení odpovědi na složitý problém v oblasti *distributivní spravedlnosti*,⁷⁰⁴ v případě druhého konceptu je oceněna snaha o propojení ekonomických a etických úvah.⁷⁰⁵

V případě židovsko-křesťanských etických systémů si všímá, že k jejich oddělení od ekonomie došlo teprve nedávno a že dle myslitelů jako byl Max Weber či Richard Henry Tawney byl kapitalismus ovlivněn některými křesťanskými hodnotami, zvláště pak kalvinismem.⁷⁰⁶ Naqví se proto zaměří na tři body, ve kterých provede krátkou analýzu. Prvním bodem je ekonomická racionalita, v jejím případě u obou náboženství hraje úlohu život po smrti.⁷⁰⁷ Druhý bod se týká rovnosti a distribuční spravedlnosti, obě náboženství v něm vystupují proti neomezenému osobnímu vlastnictví, nejsou však na druhou stranu rovnostářská.⁷⁰⁸ Posledním bodem je boj s chudobou, na který sice obě náboženství kladou důraz, ale postrádají jasný návod, jak se s tímto problémem vyrovnat.⁷⁰⁹ Překvapivý je v této oblasti neexistující přímý odkaz Naqvího na sociální nauku Římskokatolické církve například skrze encykliku *Rerum novarum*.

⁷⁰¹ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 7-8.

⁷⁰² NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 44.

⁷⁰³ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 49.

⁷⁰⁴ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 49.

⁷⁰⁵ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 63.

⁷⁰⁶ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 10.

⁷⁰⁷ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 80.

⁷⁰⁸ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 81-82.

⁷⁰⁹ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 85-88.

Naqwí nakonec shrnuje své myšlenky o vlivu náboženství na ekonomii do čtyř tezí.⁷¹⁰ V první tezi jsou náboženské hodnoty komplementární k sekulárním hodnotám, někdy dokonce tyto hodnoty dokonce překonávají v rámci své efektivity při dosahování ekonomických změn. Druhá teze se zaměřuje na nutnost regenerace těchto hodnot na základě nových znalostí proto, aby měly rozhodující vliv v ekonomické oblasti. V tomto bodě v podstatě Naqwí odkazuje na roli protestantství při vzniku kapitalismu.⁷¹¹ Další tezí je to, že změna těchto hodnot musí vycházet přímo ze samotného náboženství. Poslední tezí je nutnost vyvarovat se případným škodlivým efektům, jako je přílišný důraz na puritánský individualismus jako v Evropě.⁷¹²

7.1.2 Kritika socialismu, kapitalismu a státu blahobytu

Dle Naqwího neexistuje důkaz, že je islámská ekonomie absolutně nadřazená všem ostatním ekonomickým systémům.⁷¹³ Z toho také vychází jeho přístup při kritice. Islámská ekonomie se má učit z chyb a úspěchů kapitalismu i socialismu, nekompromisní odmítnutí všeho, co je s těmito systémy spojené, není více než intelektuální nihilismus. Naqwí si také uvědomuje komplikace při porovnání reality socialismu a kapitalismu s ideální islámskou ekonomikou, která však v reálném prostředí neexistuje.⁷¹⁴ Na rozdíl od Šabry, Naqwí neuvažuje nad tím, jestli kapitalismus či socialismus existuje v čisté podobě, i když připouští, že v reálném prostředí oba systémy musely nutně udělat kompromisy.⁷¹⁵

V oblasti socialismu Naqwí připouští jistou atraktivitu socialismu, neboť explicitně adresuje problém distribuce příjmu a bohatství a také jistou odpovědnost vůči těm, kterým se méně dařilo ve společnosti.⁷¹⁶

⁷¹⁰ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 91.

⁷¹¹ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 90.

⁷¹² NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 91.

⁷¹³ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 5.

⁷¹⁴ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 72.

⁷¹⁵ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 140.

⁷¹⁶ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 72.

Naqwí stejně jako as-Sadr a Táleqání odmítne Marxovu *teorii hodnoty*, oceňuje však to, že obrátila pozornost na vykořisťování dělníků. V obou systémech je jedinec pobízen k tomu, aby konal dobro pro společnost. Socialismus, ale kvůli tomu svévolně omezuje osobní svobodu jednotlivce. Dalším bodem kritiky je absolutní popření soukromého vlastnictví, postavení socialismu na historickém materialismu plném třídního boje a jeho celkový pozitivistický charakter.⁷¹⁷

U kapitalismu je společný bod tvořen tím, že oba kritizují socialismus, podporují osobní vlastnictví, mají záporný postoj k feudalismu. Na druhou stranu kapitalismus je pro Naqwího postaven na čistě sobeckém zájmu, který je výrazně zaměřený na materiální hodnoty ničící úzkou hranici mezi etickým a ekonomickým chováním. Dalším problémem je podpora neomezené akumulace kapitálu bez jakékoliv limitace, která klade příliš velký důraz na osobní ekonomické svobody hlavně u soukromého vlastnictví. Jisté styčné body v rámci společenské odpovědnosti lze nalézt díky progresivnímu zdanění a dědické dani, nic z toho však není hlavním tématem kapitalismu.⁷¹⁸

Stát blahobytu vidí Naqwí jako vyústění boje o politická a občanská práva. Jsou v něm sice některé etické principy podobné islámské snaze o dosažení rovnosti, za vším je však stále sobecký princip kapitalismu.⁷¹⁹

7.1.3 Definice islámské ekonomie

Podobně jako Qahf se i Naqwí zamýšlí nad definicí islámské ekonomie. Klade si proto otázku, jestli vůbec existuje islámská ekonomie jakožto separátní disciplína.⁷²⁰ I u Naqwího se můžeme setkat s as-Sadrovou definicí islámské ekonomie, tedy tezí, ve které islámská ekonomie není věda. Ekonomické zákony nejsou všeobecné, neboť získávají svůj charakter přímo ze společnosti, nemohou tak být

⁷¹⁷ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 73-75.

⁷¹⁸ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 75-78.

⁷¹⁹ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 79-80.

⁷²⁰ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 18.

univerzální. Jsou relativními pravdami v kontextu rozsáhlého množství sociálních norem a náboženskými pravidly jedinců tvořících společnost.⁷²¹ V této oblasti si opět můžeme připomenout německou historickou školu, která sdílí stejný pohled, potažmo americký institucionalismus, který z ní vychází. V institucionalismu hraje důležitou roli chování člověka determinované množstvím společenských a kulturních činitelů.⁷²²

Naqwí se zabývá v souvislosti s definicí islámské ekonomie tím, jestli může být islámská ekonomie vědou postavenou na etických zásadách. Klíčová je existence možnosti ověření hodnotových soudů vůči faktům. Dle Naqwího je tento postup možný.⁷²³ Roli zde má hrát porovnání teorie s realitou na základě Popperovy teorie o falzifikaci. Je tak potřeba provést transformaci islámských nevyvratitelných ekonomických a etických tvrzení do potencionálně falzifikovatelných prohlášení.⁷²⁴

7.1.4 Axiomatický přístup

Před představením svého axiomatického přístupu Naqwí uvádí pět základních úvah ohledně etiky, které bere v potaz při tvorbě axiomů. Dle první úvahy víra ve věrohodnost islámských morálních hodnot neznamena její exkluzivitu či popření sekulárních anebo jiných morálních hodnot.⁷²⁵ Druhá úvaha varuje před zakrněním náboženských hodnot do podoby doktrinálních struktur bez možnosti evoluce. Třetí úvaha reprezentuje samotný přístup Naqwího. Islámské bádání je potřeba axiomatizovat do funkčního etického systému, který bude dostatečně obecný, aby se mohl vyrovnat i s problémy, kterých se základní náboženská etika nedotýká. Čtvrtou úvahou je nutnost vytvoření systematického a vnitřně konzistentního postupu, ne jen pouhou

⁷²¹ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 19-20.

⁷²² SOJKA, M., *Dějiny ekonomických teorií*, s. 206.

⁷²³ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 19.

⁷²⁴ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 14.

⁷²⁵ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 144.

kategorizaci morálních příkázání.⁷²⁶ Konečně poslední tezí je nová interpretace islámského náboženského práva tak, aby její morální cíle *maqásid* podporovaly ekonomický a společenský pokrok.⁷²⁷

Naqwí se v této oblasti věnuje mimo jiné kritice al-Ghazálího a Aš-Šátibího, jejich myšlení již není pro tvorbu ekonomických tezí v současné době relevantní a jejich nekritické přijetí by přineslo rozpory ve veřejné politice. Proto je potřeba vyvodit novou sadu principů dostatečně všeobecných pro vytváření nových konkrétních tvrzení v ekonomické oblasti.⁷²⁸

Axiomy musí dle Naqwího kvůli vědeckému pojetí splňovat⁷²⁹ tyto zásady:

1. Seznam musí být tvořen více než jedním prvkem – není přípustné, aby ho tvořila jedna položka ve formě „prvotní příčiny“.
2. Nalezení vhodného počtu axiomů, který bude sloužit jakožto základ pro tvorbu rozsáhlého množství empiricky falzifikovatelných tezí.
3. Axiomů má být co nejmenší počet.
4. Axiomy musí být adekvátní reprezentací islámského pohledu na etické a ekonomické problémy.
5. Každý z axiomů musí být nezávislý na jiném axiomu.
6. Axiomy musí být mezi sebou konzistentní a nemohou se tak navzájem popírat.⁷³⁰

Systém postavený na těchto zásadách má umožnit vyvozování dalších tvrzení efektivně, spolehlivě a bez toho, aby tato tvrzení byla kontradikční

⁷²⁶ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 145.

⁷²⁷ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 146.

⁷²⁸ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 146-147.

⁷²⁹ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 147-149.

⁷³⁰ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 149.

či zbytečná.⁷³¹ Na základě těchto prvků Naqví určí následující čtyři základní axiomy: *jednota*, *rovnováha*, *svobodná vůle* a *zodpovědnost*.

Jednota je Naqvím určena jako „všeobsahující a přesahující jednotná vize společenských procesů začleňujících do lidské činnosti smysl pro morálku“. Je to tedy celistvý komplexní rámec, který nemá efekt jen pro muslimy, ale pro celý svět. Jeho součástí je mimochodem boží vševědoucnost a to, že je konečným vlastníkem všech věcí na zemi.⁷³²

V rámci druhého axiomu nazvaného *rovnováha* jsou veškeré vztahy ve společenské oblasti považovány za jevy vedoucí k dosažení vzájemné dynamické rovnováhy.⁷³³ Naqví demonstruje tento axiom na příkladu sociálního systému. U třetího axiomu *svobodné vůle* můžeme hovořit o tom, že se člověk rodí se svobodnou vůlí, bez prvotního hříchu a ani není předmětem predestinace. To však nevede k absolutní svobodě člověka v islámu, protože ta má být vykonávána v daném rámci. Cílem těchto pravidel není omezování člověka, ale snaha chránit jedince před svévolným chováním ostatních. Svoboda je tak určena v rámci interakce mezi svobodnou vůlí a zodpovědností.⁷³⁴

Posledním axiomem je *zodpovědnost*, ta je svázána se svobodnou vůlí. Protože je člověk původcem všech činností, které koná, může být za tyto činy odměněn či potrestán. Svobodná vůle tak podporuje osobní a společenskou odpovědnost. Tento axiom má pro svého autora čtyři implikace: základní povaha principu zodpovědnosti vyplývá z individuální morálky. Předpoklad, že pouhé následování sobeckého chování jednotlivce povede ke společenskému dobru, je chybné. Lidská odpovědnost se vztahuje k bohu, člověku samotnému a ke společnosti. Tento princip se váže na celou společnost. Posledním bodem je

⁷³¹ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 149.

⁷³² NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 150-151.

⁷³³ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 151-152.

⁷³⁴ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 153-154.

odsouzení lhostejnosti jednotlivce k lidskému utrpení. Lhostejnost není nikdy v souladu s axiomem *zodpovědnosti*.⁷³⁵

Axiomatický systém není příliš vhodný v oblastech, kde je Korán explicitní.⁷³⁶ Smyslem systému je obnovení ducha komentáře Koránu, beze snahy ohnout interpretaci etických principů tak, aby odpovídaly společenské, politické a kulturní realitě ve středověku. Užití axiomatického systému si můžeme ukázat na tezi tvrdící, že cílem islámské ekonomie je snižování chudoby. Základem snižování chudoby je přerozdělování zdrojů od bohatého jedince k jedinci chudému. Toto přerozdělování naplňuje axiom *svobodné vůle*, neboť samotný akt přerozdělování je z hlediska bohatého jedince dobrovolný a navíc jej osvobozuje od chamtivosti. Na straně příjemce také dochází ke zvýšení svobody, neboť je osvobozen od chudoby. Dále je vlivem redistribuce majetku naplněn axiom *rovnováhy*, majetek je přesunut od těch, kdo jej tolik nepotřebují, k těm, kdo jej potřebují mnohem více. Axiom zodpovědnosti je plněn skrze přístup bohatého jedince ten, naplní svoji odpovědnost skrze princip závazku.⁷³⁷

Po formulaci axiomů je nutné zaměřit se na jejich vědeckou aplikaci. Není potřeba testovat vlastní axiomy, ale pouze teze, které z nich vycházejí.⁷³⁸ Jako příklad v západní ekonomii Naqwí volí *teorii hodnoty*, ta byla dedukována z velkého množství základních postulátů, které nejsou verifikovatelné.⁷³⁹ Islámské etické axiomy však mohou být ověřeny jakožto integrální součást muslimské víry a jejich pozorováním v lidském chování na denní bázi.⁷⁴⁰

Fyzická existence muslimské společnosti dle Naqwího umožňuje smyslové potvrzení alespoň části tezí. Je však potřeba vyvarovat se tendence potvrzovat teze jen za „rozhlížení“, je potřeba hodnotit fakta na

⁷³⁵ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 157-159.

⁷³⁶ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 167.

⁷³⁷ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. 172.

⁷³⁸ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 18.

⁷³⁹ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 42.

⁷⁴⁰ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 18.

ad-hoc základu. Naprosto klíčové je, aby byli islámští ekonomové připraveni své myšlenky konfrontovat s realitou a v případě jejich empirické falzifikovatelnosti je prostě opustit.⁷⁴¹

Naqwí tento přístup demonstruje v rámci aplikace bezúročného bankovníctví, které dle něj selhalo. Blíže se tomuto tématu budeme věnovat v adekvátní kapitole. Můžeme si však představit k jakému řešení díky zjevnému nesouladu Naqwí došel. Naqwí na konci své knihy obohacuje svůj pohled o balíček reforem postavených na takzvaných „počátečních podmínkách“, mezi něž patří mimo jiné – snížení, ne však konečné odstranění nerovností v distribuci bohatství, reorganizace struktury v průmyslové oblasti tak, aby dělnické profese měly právo na část celkového zisku, zavedení sociálního systému a podniknutí jasných kroků pro zavedení všeobecného vzdělání.⁷⁴²

7.2 Vlastnictví

I u Naqwího se setkáme s tezí, dle které veškeré bohatství patří bohu. Člověku je jen svěřeno, to však nutně neznamená, že ho má mít v rukou stát. Pro Naqwího tak tedy také islám uznává osobní vlastnictví, byť opět je jako v případě ostatních islámských ekonomů omezeno. Důležitým prvkem je to, že toto vlastnictví musí být získáno prací jednotlivce. Například pokud vlastní půdu, kterou neobdělává, může být tato půda předmětem speciálních úprav.⁷⁴³ Naqwí zde v podstatě směřuje ke kritice převládajících feudálních struktur ve společnosti, ve které odkazuje často na Táleqáního.⁷⁴⁴

Otázkou spojenou s feudálními strukturami je, jak vyřešit ne-spravedlnosti, které vyvstaly v minulosti a jsou do současné doby přenášeny skrze dědictví. Dle Naqwího tento problém většina

⁷⁴¹ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 17-18.

⁷⁴² NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 145-146.

⁷⁴³ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 100-102.

⁷⁴⁴ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 146.

muslimských učenců neřeší.⁷⁴⁵ Možnost řešení problému je v pozemkové reformě. Tato možnost je podpořena i tím, že většina této půdy byla v minulosti získána jako odměna za protispolečenské služby, které byly jedinci konané během koloniální nadvlády. Pokud k pozemkové reformě nedojde, je potřeba příjem z takového majetku rozsáhle zdanit, ukládání daní ze zisků a kapitálu jsou tak plně ospravedlnitelné.⁷⁴⁶

Proto, aby bylo zabráněno podobným problémům, islám nepojímá vlastnictví v absolutním slova smyslu. Nesmí totiž vést k omezení jiných jedinců. Podporu v této oblasti hledá Naqwí ve svém axiomu *rovnováhy*, který mu spolu s jeho důrazem na konsekvence umožňuje interpretovat islámské zákony o dědictví tak, aby nebylo ignorováno nespravedlivé rozdělení majetku.⁷⁴⁷

Vlastnictví půdy je mimo jiné předmětem státního dohledu, jak v úvodní fázi za pomoci pozemkové reformy, tak pomocí vhodných zákonů, ve kterých má být zakotvena limitace rozsahu soukromého majetku. Naqwí se v této oblasti nevěnuje žádné rozsáhlé úvaze v oblasti toho, jestli lze v islámu omezovat rozsah vlastněného majetku. Lze však předpokládat, že pokud by se k takovéto úvaze uchýlil, byla by argumentačně postavena na axiomu *rovnováhy*. Klíčové je, aby osobní vlastnictví v islámu nebylo proměněno do podoby feudálního systému.⁷⁴⁸

Přírodní zdroje jsou podobně jako u ostatních ekonomů předmětem veřejného vlastnictví a jsou proto spravovány státem.⁷⁴⁹ Stejně tak má stát ve své správě veškerou půdu, která není kultivována. Nesmíme však dle Naqwího nabýt přesvědčení, že státní vlastnictví je samo o sobě zárukou nejvyššího společenského dobra. Stát pouze vystupuje jako regulační

⁷⁴⁵ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 101.

⁷⁴⁶ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 147.

⁷⁴⁷ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 102.

⁷⁴⁸ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 102-103.

⁷⁴⁹ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 146-147.

autorita, ne jako majitel. Dosáhnout společenského dobra lze tak jen kombinací obojího.⁷⁵⁰

7.3 Role státu

Role státu v islámské ekonomii bude dle Naqwího rozsáhlá.⁷⁵¹ Hlavním předmětem zásahů státu budou strukturální změny, které jsou nutné zejména kvůli nedodržení axiomu *rovnováhy*.⁷⁵² Naplnění tohoto axiomu nelze zajistit tam, kde vládne pojetí trhu typu *laissez faire* zejména kvůli nedostatku informací nutných pro dosažení všeobecného blahobytu. Stát se tak pokouší dosáhnout skloubení osobní iniciativy spolu se státní intervencí s cílem zajištění *distributivní spravedlnosti*.⁷⁵³ Stát se však neangažuje ve výrobních činnostech a rozsah jeho zásahu do ekonomie je diktován podle momentálního objektivního stavu, a ne na základě ideologických předpokladů.⁷⁵⁴ Na rozdíl od ostatních ekonomů Naqwí vůbec nezmiňuje státní zřízení.

7.3.1 Cíle ekonomické politiky

Na základě již několikrát zmíněného axiomu *rovnováhy* je potřeba, aby se islámská ekonomie zaměřila na činnosti vedoucí k adekvátní úrovni růstu spolu s *distributivní spravedlností* cílenou na vyřešení problémů extrémní chudoby.⁷⁵⁵ Naqwí zde nabízí čtyři základní body, které mají být cílem ekonomické politiky: *distributivní spravedlnost*, všeobecné vzdělání, ekonomický růst a podpora vzniku nových pracovních míst.⁷⁵⁶

Dosažení *distributivní spravedlnosti* je hlavním cílem islámské ekonomie u Naqwího. Dále je pro něj klíčovým důkazem propojení

⁷⁵⁰ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 106.

⁷⁵¹ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 65.

⁷⁵² NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 62.

⁷⁵³ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 89.

⁷⁵⁴ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 65.

⁷⁵⁵ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 87.

⁷⁵⁶ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 88.

islámské ekonomie s morálkou. Jediným momentem, kdy může být tolerována nespravedlivá distribuce je, pokud to přinese v budoucím čase nějaký pozitivní efekt.⁷⁵⁷

Druhý bod, všeobecné vzdělání, připomíná důležitou roli, kterou hraje vzdělání při ekonomickém růstu. Vzdělání by proto mělo být u chudých subvencováno a u těch, kteří si ho nemohou dovolit, by mělo být plně zdarma.⁷⁵⁸ Ekonomický růst je důležitý zejména kvůli posílení zajištění ostatních bodů, je však potřeba vyvarovat se paradoxnímu zhoršování *distributivní spravedlnosti* a dalšímu nárůstu nerovností.⁷⁵⁹ Poslední otázkou kladenou v oblasti ekonomického růstu je otázka jeho ekologického dopadu.⁷⁶⁰ Podpora vzniku nových pracovních míst je svázána s ekonomickým růstem, ten přináší příležitosti nových pracovních míst.⁷⁶¹

7.3.2 Sociální systém

Naqwí klade stejně jako ostatní ekonomové důraz na to, aby si jedinec dokázal sám zajistit své živobytí.⁷⁶² Pokud si jej však nedovede zajistit, a to například vlivem zdravotního postižení zaopatřit, má právo na minimální příjem. Je tedy nutné pro dosažení sociální spravedlnosti zavést systém sociálního zabezpečení. Teze ležící za tímto systémem lze vyjádřit tím, že si jedinec musí uvědomit, že to, co si vydělá, mu celé nepatří, neboť na část jeho výdělku má právo ten, kdo nemůže pracovat. Stát proto není v této oblasti omezen v ukládání daní. Pokud nebudou stačit klasické daně, je možné uložit daně další.⁷⁶³

Utilitarismus v této oblasti, který většinou slouží jako odůvodnění pro zavedení sociálního systému, je Naqwím odmítnut, neboť může vést k

⁷⁵⁷ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 89-91.

⁷⁵⁸ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 91-92.

⁷⁵⁹ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 103-104.

⁷⁶⁰ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 94.

⁷⁶¹ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 94.

⁷⁶² NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 104.

⁷⁶³ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 104-105.

neefektivní alokaci prostředků. Což Naqwí definuje jako přenos finančních prostředků lidem, kteří mají finančně náročné, nicméně již ne tak důležité potřeby a ignoraci chudých, jejichž spíše drobné potřeby nejsou uspokojeny, i když jsou finančně nenáročné.⁷⁶⁴

7.3.3 Tržní zásahy

Stejně jako ostatní islámští ekonomové ani Naqwí nevěří v to, co lze vyjádřit metaforicky jako neviditelná ruka trhu. Stát má proto právo na regulaci ekonomických aktivit a na ukládání daní, důvodem pro angažovanost jsou mimo jiné i tržní nedokonalosti jako jsou monopoly či ekonomické externality. Stát vystupuje jako pouhý regulační prvek a nepřijímá žádnou úlohu v oblasti produkce výrobků a ani jako majitel veškerých statků. Islámská ekonomie má využívat jen přímé a nepřímé nástroje kontroly podle momentální situace. Smyslem aplikace těchto nástrojů je vždy dosažení distribuční spravedlnosti.⁷⁶⁵

7.4 Bankovníctví a peníze

Naqwí se věnuje otázce celkového nahrazení úroku v celé islámské ekonomii, na rozdíl od as-Sadra, který se věnuje zavedení bezúročného bankovníctví v kapitalistickém prostředí. I přes snahu komplexně nahradit úrok nevěnuje Naqwí žádný prostor roli centrální banky, a ani detailnímu popisu operací komerčních bank. Naopak za specifický příspěvek můžeme považovat zhodnocení zavedení bezúročného bankovníctví v Pákistánu.

Vlivem zhodnocení zavedení bezúročného bankovníctví ve skutečném prostředí si Naqwí uvědomuje nutnost nalezení dostatečného manipulačního prostoru, ve kterém bude možno nalézt kompromis bez kontradikce k hlavním hodnotám islámské ekonomie. Tyto kompromisy sice nepřispějí ke snížení vzdálenosti mezi současnou

⁷⁶⁴ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 62-64.

⁷⁶⁵ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 105-106.

muslimskou společností a jejím ideálním stavem, nicméně povedou ke společnosti, která bude těmito hodnotami alespoň inspirována.⁷⁶⁶

Přínos bezúročného bankovníctví je pro Naqvího v oblasti ekonomického růstu, distribuční spravedlnosti a odstranění chudoby do značné míry sporný, někdy může dokonce dojít ke zhoršení situace. Finanční produkty postavené na sdílení zisků a ztrát automaticky neotvírají cestu k prosperitě a někdy dokonce mohou být i kontraproduktivní.⁷⁶⁷

7.4.1 Zavržení úroku

Klíčovým problémem zavržení úroku podle Naqvího je, že nahrazení jednoho nástroje nástrojem jiným není vždy bez následků a může proto přinést například komplikace v oblasti distribuce příjmů a výdajů.⁷⁶⁸ Zavržení úroku je sice součástí islámské ekonomie, ale nelze jej považovat za cíl – tím je dle Naqvího snaha nalézt řešení konzistentní s islámskými ekonomickými axiomy. Naqví tuto tezi konkretizuje ještě jako nutnost úrok nahradit, ne zrušit.⁷⁶⁹

I když je podmínkou zavedení islámské ekonomie nulová úroková míra, neznamená to, že její nastavení na nulovou úroveň automaticky vytvoří islámský ekonomický systém. K nulové úrokové míře může dojít i v ostatních ekonomických systémech.⁷⁷⁰ Nahrazení úroku musí být provedeno, co nejefektivněji a nejspravedlivěji a je potřeba se při něm vyvarovat dvěma problematickým oblastem: distribuce příjmu a bohatství se nesmí vlivem zavržení úroku zhoršit a nesmí dojít k ohrožení drobných

⁷⁶⁶ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 139-140.

⁷⁶⁷ NAQVI, S. N. H., *Perspectives on morality and human well-being*, s. xvii., NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 10.

⁷⁶⁸ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 99-100.

⁷⁶⁹ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 111.

⁷⁷⁰ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 111.

investujících. Jeho zavržení nemůže být provedeno pouhým vydáním úředního rozhodnutí.⁷⁷¹

7.4.2 Podílové financování

Stejně jako ostatní islámští ekonomové, kteří se věnují islámskému bankovníctví, se i Naqwí zaměřuje na nahrazení úroku *mudárabou*.⁷⁷² *Mudárabu* popisuje Naqwí stejně jako ostatní islámští ekonomové, unikátní je jeho zamyšlení nad následky jejího zavedení. Předmětem většiny analytických studií ohledně podílového financování je snaha prokázat nadřazenost sdílení zisku a ztrát nad klasickým systémem postaveným na úroku, což jsme mohli spatřit například u Siddíqího. Tyto studie však automaticky předpokládají, že cokoliv, co je v *šar'ie*, musí být samo a za všech okolností správné.⁷⁷³

Hlavním rozdílem mezi úrokem a sdílením zisku a ztrát je otázka jistoty návratu vložené částky. Ta, jak se již ukázalo u předchozích ekonomů, může být záporná, kladná či stejná jako částka vložená. Naopak u úroku je vždy garantován předem určený návrat, to však částečně Naqwí zpochybňuje, úroková míra se může během kalendářního roku měnit.⁷⁷⁴ V této oblasti si můžeme uvést například hypoteční úvěr, u kterého je úroková míra zpravidla pohyblivá s možností její fixace, tedy garance předem určené úrokové míry.⁷⁷⁵

Naqwí se věnuje mimo jiné otázce rizku, tedy elementu neurčitosti. Konkrétním předmětem jeho zájmu je to, že právě element neurčitosti tvoří, jak bylo již prokázáno u většiny islámských ekonomů, hlavní odůvodnění legitimacy. Pozornost je věnována i otázce přehnaného rizku –

⁷⁷¹ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 117-121.

⁷⁷² NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 121.

⁷⁷³ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 126.

⁷⁷⁴ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 122.

⁷⁷⁵ AMADEO, K., *Fixed Rate Mortgage*, Dostupné z: http://useconomy.about.com/od/glossary/g/fixed_rate.htm.

ten dle Naqwího islám nepodporuje, neboť by pak některé transakce jako gambling a sázení nebyly považovány za škodlivé.⁷⁷⁶

Riziko otevírá otázku ztráty v oblasti sdílení zisku a ztrát, zde jsou důležité dva klíčové body: neexistence garance nominální hodnoty vkladu a otázka, kdo ve skutečnosti podstupuje riziko. Právě druhý bod je pro celkové pojetí bezúročného bankovníctví u Naqwího klíčový, případné ztráty v této oblasti totiž mohou nést ty sociální třídy, které má islám chránit. Pokud totiž finance poskytuje ten, kdo je bohatý, to, že ponese ztráty, je eticky v pořádku. Mnohem větší komplikace v etické oblasti však nastávají, pokud finance poskytují chudí drobní střadatelé bohaté společnosti či v případě bankovníctví ekonomicky silné bance. Musí proto být učiněny adekvátní kroky proto, aby byly tyto finanční transakce v souladu s morálkou islámu, a ne jen slepým následováním náboženských příkazů. Bezúročné bankovníctví nesmí vést ke koncentraci majetku v rukou jednotlivce.⁷⁷⁷

Podle Naqwího tak nestačí jen samotné sdílení zisku a ztrát pro vytvoření životaschopného alternativního systému. Je nutné spolu s odmítnutím úroku zavést i vhodné finanční reformy, jako je přehodnocení odpovědnosti v rámci sdílení zisku a ztrát v souvislosti se společenskými skupinami a půjčováním finančních prostředků na činnosti spojené se společenským přínosem. S prvním bodem souvisí garance minimální úrovně návratu monetární autoritou, tedy státem a otázka valorizace investic.⁷⁷⁸

Valorizaci chce Naqwí dosáhnout větší spravedlnosti a tím přilákat lidi k investování svých prostředků. Jedním z argumentů, který by je měl právě v této investici podpořit je, že by jinak docházelo ke ztrátě finančních prostředků vlivem inflace. S valorizací souvisí otázka její legitimacy. Naqwí ji odůvodňuje tím, že částku, o kterou budou vklady

⁷⁷⁶ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 125.

⁷⁷⁷ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 125-127.

⁷⁷⁸ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 131-132.

navýšeny, nelze předem určit, bude totiž vycházet z předem těžko odhadnutelného tržního vývoje.⁷⁷⁹

7.4.3 Bezúročné bankovníctví v Pákistánu

Oproti ostatním autorům s výjimkou Qahfovy snahy zjistit efektivnost systému výběru *zakátu* v praxi a částečným náznakům spíše symbolické reflexe u pozdějších publikací Siddíqího se Naqví věnuje studiu islámského bankovníctví v reálném prostředí. Předmětem jeho zájmu je konkrétně Pákistán, ve kterém probíhá od roku 1979 snaha islamizovat ekonomii. V roce 1983 bylo zavedeno doporučení týkající se přijímání vkladů na bázi sdílení zisků a ztrát. Od roku 1985 je tento způsob fungování bank povinný.⁷⁸⁰ Pro Naqvího to skýtá možnost otestování islámského bankovníctví v praxi. Na základě údajů,⁷⁸¹ které mu byly poskytnuty Státní pakistánskou bankou, dochází ke třem⁷⁸² závěrům:

1. Míra návratnosti produktů na základě sdílení zisků a ztrát soustavně klesá od roku 1983, kdy bylo doporučení vydáno.
2. Míra návratnosti produktů na základě sdílení zisků a ztrát klesá ještě více od roku 1985, kdy byla odstraněna státní garance, která umožňovala vyšší úroveň návratu než u klasických vkladů.
3. Míra návratnosti je u produktů na základě sdílení zisků a ztrát nižší než u produktů klasických.

Tyto závěry stačí Naqvímu pro popření teze o efektivitě sdílení zisků a ztrát a také o její pozitivní úloze jakožto mobilizačního prvku vedoucího k lepší návratnosti prostředků. To dle něj neznamená, že bychom měli kompletně zavrhnout sdílení zisků a ztrát, jen to ukazuje na komplikace vzniklé při přechodu k tomuto novému systému. Důvodem, proč tuto tezi zastává, je povaha islámského práva, to je pro něj pouhou

⁷⁷⁹ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 132-135.

⁷⁸⁰ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 140-141.

⁷⁸¹ Údaje, ze kterých vychází, jsou k dispozici v příloze pod označením „Míra návratnosti podílového financování v Pákistánu“.

⁷⁸² NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 141.

intepretací božího poselství. Pro překonání těchto problémů bude nutná dynamická reinterpretační islámského práva.⁷⁸³

⁷⁸³ NAQVI, S. N. H., *Islam, economics, and society*, s. 144-144.

8 KOMPARACE JEDNOTLIVÝCH PŘÍSTUPŮ

Na základě předchozího popisu myšlenek jednotlivých ekonomů ve zvolených oblastech jsou v této části myšlenky navzájem porovnány.

8.1 Základní východiska

Častou součástí myšlenek jednotlivých autorů je kritické zhodnocení ostatních ekonomických systémů. Komplexní kritikou kapitalismu a marxismu disponuje Táleqání, as-Sadr, Šabra a Naqwí. Šabra a Naqwí berou při své kritice v potaz i současné smíšené ekonomiky, které jsou nazvané jako *stát blahobytu*. Oba ekonomové jsou si dále také vědomi neexistence kapitalismu i socialismu v čisté podobě a jsou tak kritičtí k utilitarismu, který dle nich tvoří základ státu blahobytu. Táleqání se o utilitarismu také zmiňuje, nicméně žádnou jeho kritiku nepředstavuje. Za jedno z východisek samotné islámské ekonomie se však kritika jiných ekonomických systémů dá označit pouze u Táleqáního a as-Sadra. Jejich častého užívání marxistické terminologie si všímají i jiní.⁷⁸⁴ Navíc u as-Sadra lze spatřovat vliv marxismu i v rámci jeho metodologie.

Samotné kritiky se většinou liší svým zaměřením, as-Sadr a do určité míry i Táleqání se pohybují na filosofické rovině, což lze vidět u as-Sadrových kritikách marxismu. Oba také kritizují Marxovu pracovní teorii hodnoty, popis této teorie však naznačuje jisté mezery obou autorů ve znalostech marxismu. Siddíqí se věnuje kritice jen na půdě krátké reflexe dějin ekonomického myšlení a pak se spíše symbolicky zmiňuje o socialismu a kapitalismu. Qahf jako jediný provádí kritiku přímo islámské ekonomie, jeho hlavní výtky směřuje vůči absenci makroekonomického rámce. Naqwí je ve své kritice poměrně tolerantní, odmítne nekompromisní zavržení všeho, co je s těmito systémy spojené, neboť by se nejednalo o více než intelektuální nihilismus. Dokonce přizná, že

⁷⁸⁴ DABASHI, H., *Theology of discontent*, s. 225., WEBEROVÁ BABULÍKOVÁ, G., *Islámská ekonomie a bankovníctví*, s. 136.

islámská ekonomie má shodné rysy s jinými systémy. Naopak pro as-Sadra a Siddíqího se jedná o podobnost čistě náhodnou. Naqwí se jako jediný věnuje porovnání islámské etiky s jinými etickými systémy, a to sekulárními i náboženskými.

Překvapivá je absence jakéhokoliv odkazu na *ordoliberalismus*, neboť jeho pojetí *sociálně tržního hospodářství* postavené na křesťanských hodnotách a stojící za německým hospodářským zázrakem po druhé světové válce by mohlo přinést tolik důležité argumenty pro zavedení hlubších morálních principů do ekonomie.

V oblasti zvoleného postupu se nejvíce projevuje rozličnost přístupů autorů, zatímco Táleqáního dílo připomíná spíše přehled příkazů náboženského práva. As-Sadr má vypracovanou komplexní metodiku práce, v rámci které v podstatě obrací marxistický koncept základny nadstavby, aby mohl vyvodit z právních příkazů ekonomické zákony. Siddíqí se často obrací při hledání odpovědí na historii. Qahf se naopak nebojí užívat matematických modelů. U Šabry nebyl bohužel žádný systematický postup nalezen. Zcela výjimečný axiomatický přístup Naqwího, v jehož rámci se pokouší autor o dosažení plně vědecké, tedy falzifikovatelné islámské ekonomie.

S definicí toho, co je vlastně islámská ekonomie, se můžeme setkat u as-Sadra, Siddíqího, Qahfa a Naqwího. Na as-Sadrovu tezi, že islámská ekonomie není věda, odkazuje Qahf a Naqwího. Nutno podotknout, že oba skrze své přístupy naplňují i tu část definice, ve které as-Sadr říká, že islámské ekonomii nic nebrání v užívání vědeckých metod. Pro Qahfa i Naqwího není islámská ekonomie náhradou klasické ekonomie. Pro Siddíqího je islámská ekonomie jak vědou analyzující číselné údaje, tak „uměním“ zamýšlejícím se nad novým řádem.

I přes rozdíly v přístupech lze najít body, ve kterých se všichni ekonomové plně shodnou. Příkladem může být role života po smrti, která je u Siddíqího, Qahfa, Šabry a Naqwího užívána pro vytvoření racionálního člověka v islámu, který v rámci své racionality dovede myslet

i na ostatní. Dalším společným bodem je snaha poskytnout jedinci maximální svobodu v přesně daném rámci, který zamezuje její zneužití a také uvědomění si komplexního holistického přístupu v ekonomické oblasti.

8.2 Vlastnictví

Každý z ekonomů, zmiňovaný v této práci, uznává soukromé vlastnictví. Táleqání dokonce nepochybuje o tom, že je vlastní i dětem a zvířatům. Instituce soukromého vlastnictví je však v islámu limitována, neboť absolutním vlastníkem věcí může být pouze bůh. Je proto potřeba jeho užití limitovat, k čemuž se opět hlásí jednotliví ekonomové. Klíčovou roli dohledu nad plněním těchto závazků má zastávat stát. Jednou z podob těchto omezení můžeme spatřovat v zákazu zneužití, plýtvání či svévolného ničení majetku anebo v zakázání takzvané demonstrativní spotřeby, jak konkrétně uvádí Siddíqí a Šabra. Přestože se jí ostatní ekonomové konkrétně nevěnují, lze předpokládat, že by ji také odsoudili. Vlastnická práva se dále týkají veškerých jedinců a to bez rozdílu jejich konfese a rasy, což zvláště zmiňuje Siddíqí a Táleqání.

Mimo osobního vlastnictví as-Sadr, Siddíqí a Qahf dále rozeznávají vlastnictví veřejné a státní. Ostatní ekonomové pak rozeznávají státní vlastnictví, které se u nich kryje s vlastnictvím veřejným, zvláště v případě přírodních zdrojů. Hlavním předmětem úvah o vlastnictví se stává půda. Značný prostor je půdě věnován u Táleqáního a as-Sadra. Rozdělení půdy je u obou ekonomů rámcově podobné, avšak as-Sadrovo dělení je vzhledem k rozsahu jeho díla mnohem detailnější. Táleqání silně odmítá feudalismus, as-Sadr v podstatě také, byť se o něm přímo nezmiňuje. Důraz na roli práce při vlastnictví, však toto tvrzení podporuje. Oba pak kladou silný důraz na vymezení se vůči kapitalismu a socialismu a přiznávají vlastnická práva i jiným konfesním skupinám. As-Sadr dovede být ve svém přístupu k vlastnictví značně pragmatický a nebojí se aplikovat v některých oblastech takzvanou politickou teorii vlastnictví. S podobným přístupem se u jiných ekonomů nesetkáme.

V oblasti vlastnictví půdy hraje v případě Táleqáního, as-Sadra, Siddíqího a Naqwího důležitou roli faktor práce. Pro všechny jmenované je klíčové, aby jedinec na půdě konal práci proto, aby ji mohl, byť v omezené míře, vlastnit. Táleqání a as-Sadr neopomněli v této oblasti opět zdůraznit své odmítnutí teorie pracovní hodnoty. Role práce je také u obou autorů promítnuta i do jejich teorií distribuce po a před produkcí.

Na tom, že z přírodních zdrojů mají mít užitek všichni obyvatelé, se jednohlasně shodnou všichni zmínění ekonomové. Dle Táleqáního jedinou povolenou osobou, která může těžit tyto zdroje, je muslim. S půdou také může být nerozlučně spojena pozemková reforma, Táleqání a as-Sadr o ní přímo nemluví, byť jimi navržený systém by bez pozemkové reformy nešel zavést. Siddíqí a Qahf jí také nevěnují prostor, avšak vzhledem k podobnostem v jejich přístupu k vlastnictví by byla pozemková reforma také nutná. Šabra na ni klade stejně jako Naqwí silný důraz, poslední jmenovaný hlavně v rámci boje s feudalismem.

Siddíqí by na rozdíl od ostatních ekonomů umožnil státu určit maximální úroveň majetku, Šabra naopak připomíná, že *šarí'a* neobsahuje žádné určení maximálního množství majetku. Ostatní ekonomové se tím nezaobírají, pro většinu z nich však není bohatství jedince odsouzením hodné, jen musí být užito tak, aby z něj měla prospěch celá společnost. Táleqání, Qahf a Naqwí také zmiňují roli dědictví, první dva však jeho roli příliš nerozpracovávají, poslední zmiňovaný se naopak pokouší odpovědět na otázku, jak se vyrovnat s ekonomickým dopadem nespravedlivého dědictví.

8.3 Role státu

U každého z popsaných ekonomů hraje stát v oblasti ekonomiky důležitou roli. Přístupy jednotlivých ekonomů se většinou liší prostorem, který je právě roli státu věnován. Značné pozornosti se stát těší v díle Siddíqího, který vydal monografii zaměřenou jen na úlohu státu.

S výjimkou Táleqáníno každý z ekonomů navrhuje zavedení sociálního systému. Táleqání se zaměřuje spíše na popis daní a na boj s feudalismem. Liší se také užitím *Naqdž al-Balághy*, jakožto zdroje některých svých teorií, což může omezit šance na kladné přijetí díla. Samotná sociální politika se má dle as-Sadra týkat všech bez rozdílu konfese. Siddíqí jde v této oblasti ještě dále a zmiňuje, že systém sociálního zabezpečení se má týkat naprosto všech bez rozdílu barvy kůže, sociálního původu a pohlaví. Ostatní ekonomové se tomuto tématu nevěnují. V oblasti dalších služeb, které jsou poskytovány státem, se můžeme setkat s podporou vzdělání, to je vysloveně zmíněno Siddíqím, Šabrou a Naqwím. Ostatní se o jeho státní podpoře nezmiňují. Dalším prvkem je zajištění zaměstnanosti. Táleqání a Naqwí, nepřinášejí žádné myšlenky, které bychom mohli prohlásit za *aktivní politiku zaměstnanosti*.

V oblasti státních zásahů do tržního prostředí téměř všichni ekonomové nevěří v existenci neviditelné ruky trhu, trh je potřeba alespoň v základní podobě regulovat. Jediný, kdo se k této oblasti nevyjadřuje, je Táleqání. Zasahování do tržního mechanismu je v islámské ekonomii možné, jeho hlavním cílem však je u všech ekonomů zamezení nevhodných praktik a dodržování sociální spravedlnosti. Za jeden ze zásahů do tržního prostředí mohou být považovány i subvence základního zboží. Ty jsou hájeny Siddíqím, naopak jsou odmítány Šabrou a Qahfem. Šabra řeší i otázku státních firem, kterým by postupně odjímal státní podporu, nicméně nezprivatizoval by je.

Pokud hovoříme o vládě, je potřeba se zmínit také o tom, jakou podobu nabývá u jednotlivých ekonomů. U Táleqáního nabírá podoby spravedlivé islámské vlády, ale v pozdějších dílech netýkajících se ekonomie má na vládu jiný pohled. U as-Sadra hraje klíčovou úlohu spravedlivý panovník. Siddíqí a Qahf pak mluví o vládách vzniklých na demokratických procesech. Naqwí ani Šabra formu vlády neberou v potaz.

U daní všichni berou v potaz *zakát*. Největší prostor mu věnuje Qahf, ten jako jediný užívá při jeho popisu matematických modelů. Je

také jediným ekonomem, který nabízí makroekonomický pohled na daně. Ekonomové se dále vyrovnávají s otázkou uložení dodatečných daní. S jejich možným zavedením se ztotožňuje Táleqání, Siddíqí, Šabra a Naqwí, podle Qahfa naopak stát v této oblasti nemá volnou ruku.

Islámským ekonomům neuniknul ani fenomén státního dluhu. Siddíqí se při snaze nalézt odpověď na otázku, jestli si může islámský stát půjčit finanční prostředky, obrací na minulost a skrze její zkoumání dochází k tomu, že ano, dluh je opravdu povolen, je však preferován ve formě bezúročné půjčky. Dle Qahfa pak dluh nebude v islámské ekonomice hrát důležitou úlohu, jediný možný dluh v islámu je dluh vynucený. Pokud k němu dojde, má si stát půjčit od svých občanů. Šabra se také staví vůči dluhu negativně, navíc upozorňuje, že pokud si bude stát půjčovat od vlastních občanů a státních bank, dojde k inflaci.

Zahraničním ekonomickým vztahům se věnuje pouze Siddíqí a Šabra. Siddíqího pohled lze považovat za značně liberální, odmítá cla a klade silný důraz na integraci a to zvláště mezi muslimskými zeměmi. Na zahraniční kapitál pohlíží pozitivně, musí to však být soukromý kapitál. Šabra tak pozitivní přístup ke clům nemá, naopak stojí za jejich využitím, varuje však před jejich zneužitím. Kapitál je u něj vítán na základě sdílení zisku a ztrát. Na rozdíl od Siddíqího řeší otázku ekonomické efektivity zahraniční pomoci a její dopady z hlediska ekonomické samostatnosti země.

Otázky ochrany životního prostředí se dotýká Siddíqí a Naqwí, který tak činí v kontextu otázky ekonomického růstu. Nicméně ani jeden z nich v této otázce nejde nijak do hloubky.

8.4 Bankovníctví a peníze

Doménu peněz rozpracovává podrobně Táleqání, as-Sadr a Qahf, ostatní ekonomové se jí v podstatě nevěnují, byť jejich přístup v oblasti bankovníctví vychází ze stejného pojetí. Peníze jsou u všech třech výše zmíněných ekonomů pojety jako oběživo a měřítko hodnoty, které

nemůže samo o sobě pracovat. Komplikovanější otázkou je to, jak má být měna krytá. As-Sadr preferoval pojetí, ve kterém emitent měny zajišťoval její směnitelnost za zlato, tato možnost na mezinárodní úrovni přestala být relevantní spolu s pádem *Brettonwoodského měnového systému* a v návaznosti na pád tohoto systému i Šabra odmítá zlato a stříbro jakožto měřítko hodnoty.

Mezi všemi islámskými ekonomy panuje shoda ohledně zavržení úroku. S výjimkou Táleqáního, který nenabízí žádnou teorii bezúročného bankovníctví, všichni ekonomové staví toto pojetí na *mudárabě*, tedy na sdílení zisku a ztrát a na bezúročné půjčce *qard hasan*. Přístup k samotnému zavedení se však již liší, například podle Naqwího nelze úrok jen tak zrušit, musí být nahrazen, což přináší víc operací, než jen pouhé administrativní zakázání úroku. S tímto pohledem jednoznačně souhlasí Šabra disponující postupem zavedení jdoucím za již zmíněné pouhé zakázání úroku.

S procesem zavádění bezúročného bankovníctví souvisí ještě mimo jiné jeho rozsah. Až na as-Sadra a Qahfa všichni ekonomové ve svém díle představují komplexní bankovní systém bez jakékoliv podoby úroku. As-Sadr naopak operuje v kapitalistickém prostředí, Qahfovo pojetí pak představuje v podstatě jen kritiku as-Sadrova myšlení v této oblasti. Tuto kritiku lze však považovat za přínosnou, Qahf mimo jiné obviňuje as-Sadra z právních klíčků a z jeho postupu, který je pojat jako postupná islamizace. Qahf si v podstatě všímá toho, že hlavní úspěch as-Sadrova díla spočívá v jeho pragmatičnosti. Tohoto tématu se ještě několikrát dotkneme.

Ostatní ekonomové také nechtějí se zavedením islámského bankovníctví čekat na ideální islámský řád, příkladem může být Šabra. V podobném duchu se nese i vize Naqwího, ten předestírá, že je potřeba rozsáhlého manipulačního prostoru, avšak je nutné se vyvarovat zrazení hodnot. Dále Naqwí vyzývá k tomu, abychom se zamysleli nad tím, na koho dopadne zavedení systému postaveného na bázi sdílení zisků a ztrát. Může se totiž stát, že to bude na sociální skupiny, které má vlastně

islám chránit. Tím by byl porušen makroekonomický aspekt sdílení zisku a ztrát, který ve svém díle představuje Siddíqí. V jeho pojetí vedou nástroje na sdílení zisků a ztrát k vytvoření spravedlivějšího světa. To však podle Naqwího v reálném prostředí nefunguje, toto tvrzení potvrzuje svou studií vytvořenou na základě ekonomických dat z Pákistánu.

Klíčovým faktorem důležitým zejména pro zákazníky banky je schopnost garantovat návrat alespoň vložené částky. As-Sadr si je vědom, že zavedení bezúročného bankovníctví je džihád na finančním poli a přichází s nutností garance kladného návratu částky. Siddíqí se tomuto ve svých dřívějších dílech brání, v pozdějších dílech je jeho pohled mnohem komplexnější a pokouší se najít cesty, jak garantovat alespoň minimální návratnost. Šabra disponuje ve svém dílem fondem na pokrytí ztrát, i přesto je jeho pohled dosti nejasný, nedává nikde explicitní odpověď, jestli má banka garantovat kladný či alespoň minimální návrat. Naqwí ve světle svého důrazu na následky připomíná, že ztrátu může nést chudý střadatel. Tuto oblast můžeme uzavřít Siddíqího konstatováním z jeho pozdějšího díla, že trh předběhl teorii a garantuje alespoň minimální návratnost.

Role centrální banky je spojena s podporou bezúročných bank, a to jak u Siddíqího, tak Šabry. Centrální banka má dále v souladu s myšlenkami obou ekonomů držet rezervy komerčním bankám. Centrální banka se má aktivně účastnit měnové politiky, musí se proto vyrovnat s absencí klasických operací postavených na úroku. Siddíqí v této oblasti navrhuje určení procentuální míry zákonných požadavků na rezervy. Šabra k tomu ještě doplňuje vhodné investování peněz z netermínovaných vkladů, které musí komerční banky ze zákona poskytnout centrální bance. Dále přichází mimo jiné také s institucí zajišťující pojištění vkladů a audit *mudárab*.

U bezúročných půjček může být problematická inflace, díky které by věřitel dostal zpět méně, než kolik půjčoval. Jak Siddíqí, tak Šabra s poukázáním na charitativní účely této půjčky odmítnou valorizaci. Jiná je však situace u Siddíqího, pokud je dlužníkem stát a věřitelem jeho občan

– pak musí být celá částka vrácena. Šabra zase na druhou stranu neodsuzuje valorizaci například u důchodů. Jinou úlohu hraje valorizace u Naqwího, ten chce na základě existence inflace nalákat jedince z řad občanů k investici do fondu, který zajistí valorizaci.

Siddíqí a Naqwí ve svých knihách mají přesah do reálného prostředí. U Siddíqího je to díky tomu, že jeho poslední kniha věnující se bezúročnému bankovníctví je částečně i popisného charakteru. Siddíqí v ní mimo jiné píše, že *mušarák* je na bankovním trhu třikrát více než *mudáráb* a že se islámské banky musely učit ze svých zkušeností. Naqwí přichází po provedení analýzy ohledně stavu Pakistánského trhu s bezúročným bankovníctvím, s nutností přehodnocení některých tezí.

8.5 Obchod a firma

Role obchodu není žádným z popisovaných ekonomů zpochybněna i přesto, že se jím v podstatě detailněji zabývá jen Táleqání, Siddíqí a Qahf. Táleqání se věnuje relativně podrobně jednotlivým zásadám obchodu, Qahf pouze v omezené míře, také podobně je na tom i Siddíqí, u něho je však kladen důraz v souladu s jeho celkovým pojetím islámské ekonomie spíše na spolupráci mezi aktéry. V oblasti obchodu dále Qahf odsuzuje barter, oproti tomu Siddíqí ho toleruje, avšak preferuje spíše směnu na základě peněz, v jejich případě totiž hrozí menší riziko *ribá*.

Posledním bodem, ve kterém je možné tyto ekonomy porovnat, je mechanismus tvorby cen na trhu. Pro Siddíqího, Qahfa a Šabru jsou výsledkem trhu, dle as-Sadra mohou být v rámci takzvaného „vyplnění mezer“ určeny panovníkem. Nicméně as-Sadr v této oblasti připomíná nutnost minimálních zásahů do tržního mechanismu, je tedy možné, že jejich určení panovníkovi připadne pouze za výjimečných událostí, jako jsou války a přírodní katastrofy. V těchto případech podporuje zásahy do tvorby cen i Šabra. Táleqání tvorbu cen nebere v potaz a u Naqwího nelze jasně určit jeho postoj, neboť propaguje volbu řešení podle vzniklé situace.

Firma je pojmána islámskými ekonomy spíše sporadicky, pro Táleqáního je ideálem drobný řemeslník či zemědělec a dále se soustředí na popis jednotlivých forem partnerství. As-Sadr se firmě nevěnuje vůbec, u Siddíqího jsme opět svědky kladení důrazu na vzájemnou spolupráci, Qahf pak přejímá Siddíqího východiska, není však spokojen s cílem firmy primárně maximalizovat zisk, pokouší se ji proto upravit v rámci již známého modelu *homo islamicus*.

Kapitálu, respektive jeho roli, je věnován prostor kvůli jeho pojetí ceny v kapitalismu jako úroku. Táleqání se pokouší dokázat, že kapitál nemá být nečinný a má být vložen do produkční činnosti. As-Sadr se naopak zaměřuje na to, jakým způsobem je určena odměna za užití kapitálu a kdo je vlastníkem produktu, na který byl kapitál užit. Qahf zasahuje do obou oblastí a pokouší se prokázat, že kapitál není vlastně úrok, v druhé oblasti, tedy v otázce odměny za užití pak přejímá as-Sadrův pohled. Siddíqí se roli kapitálu nevěnuje vůbec.

Šabra tyto otázky vůbec neřeší, v oblasti firmy se zaměřuje na podporu malých a středních podniků a na pozici zaměstnance ve firmě. Naqwí se jak obchodu, tak firmě či kapitálu nevěnuje vůbec.

9 ZÁVĚR

Přístupy zmíněných islámských ekonomů k vybraným ekonomickým otázkám vykazují shodné i rozdílné rysy. Většina ekonomů, konkrétně pak Táleqání, as-Sadr, Šabra a Naqwí, disponuje kritikou kapitalismu a marxismu, výjimku tvoří Qahf, který kritizuje přímo islámskou ekonomii. Šabra a Naqwí se zaměřují i na kritiku smíšené ekonomie s prvky takzvaného státu blahobytu. Jediný, kdo vychází přímo z kritiky kapitalismu a marxismu, je Táleqání a as-Sadr. Specifikou formu reakce na západní hodnoty volí Naqwí, který s výjimkou ekonomických teorií zaměřuje svoji pozornost i na západní pojetí morálky. V oblasti kritiky překvapuje absence ordoliberalismu, jehož pojetí sociálně tržního hospodářství postavené na křesťanských hodnotách by mohlo pro islámskou ekonomii sloužit jako vhodný příklad úspěchu náboženských hodnot v ekonomii.

Značná odlišnost panuje v případě zvolených postupů, zatímco Táleqáního dílo připomíná spíše přehled příkazů náboženského práva, as-Sadr má vypracovanou komplexní metodiku práce v rámci, které v podstatě obrací marxistický koncept základny nadstavby, aby mohl vyvodit z právních příkazů ekonomické zákony. Siddíqí se často obrací při hledání odpovědí na historii. Qahf se naopak nebojí užívat matematických modelů. Zcela výjimečný je axiomatický přístup Naqwího, v jehož rámci se pokouší autor o dosažení plně vědecké, tedy falzifikovatelné islámské ekonomie. Jako jediný klade silný důraz na následky zavedení jednotlivých nástrojů islámské ekonomie.

V oblasti vlastnictví všichni popisovaní ekonomové uznávají soukromé vlastnictví, byť jeho podoba je do určité míry omezena. V oblasti půdy hraje pro všechny ekonomy důležitou úlohu faktor práce. Z přírodních zdrojů by měli mít v islámské ekonomii užitek všichni jedinci. Nejvíce se tématu vlastnictví věnují as-Sadr a Táleqání.

Stát hraje u všech islámských ekonomů klíčovou úlohu. Důležitá je zejména jeho angažovanost skrze sociální systém, tomu věnují pozornost

až na Táleqáního všichni ekonomové. Zvláštní pozornosti se stát těší u Siddíqího, jenž je autorem monografie zaměřené jen na roli státu v islámské ekonomii.

Bankovníctví je asi nejznámější část islámské ekonomie. Shodu v této oblasti naleznou všichni ekonomové v zakázu úroku, zároveň s výjimkou Táleqáního každý z nich nabídne alternativu postavenou na základě *mudáraby* a bezúročné půjčky. Odlišnosti se naopak vyskytují v rozsahu zavedeného systému, kde, až na as-Sadra, je navrhováno komplexní odvržení úroku. U As-Sadra je naopak brána v potaz pouze bezúročná banka působící v prostředí, kde nebyl úrok kompletně odstraněn.

Druhým bodem je otázka, jestli má být garantována alespoň minimální úroveň návratnosti investice. S tím as-Sadr jednoznačně souhlasí, u ostatních je situace mnohem komplikovanější. Siddíqí se tomu ve svých dřívějších dílech brání, v pozdějších dílech je jeho pohled mnohem komplexnější a pokouší se najít cesty, jak garantovat alespoň minimální návratnost. Šabra disponuje ve svém dílem fondem na pokrytí ztrát, i přesto je však jeho pohled dosti nejasný, nedává nikde explicitní odpověď, jestli má banka garantovat kladný či alespoň minimální návrat. Naqwí ve světle svého důrazu na následky připomíná, že ztrátu může nést chudý střadatel. Tuto oblast můžeme uzavřít Siddíqího konstatováním z jeho pozdějšího díla, že trh předběhl teorii a garantuje alespoň minimální návratnost.

Siddíqí a Naqwí opouštějí ve svých dílech pouze preskriptivní úlohu a zaměřují se i na to, jak je systém funkční v reálném prostředí. Naqwí tak může díky své studii z Pákistánu falzifikovat některé své závěry a zaměřit svůj pohled jinam. Siddíqí naopak zjišťuje, že *mušarak* je na bankovním trhu třikrát více než *mudáráb*.

Role obchodu není v islámské ekonomii zpochybněna. Pokud se zaměříme na mechanismus tvorby cen, který je do značné míry s obchodem spojen, zjistíme, že nejvíce je preferována snaha nechat

tvorbu cen trhu. U firem zaujme jasně deklarovaná podpora Šabry malým a středním podnikům, ta je součástí jeho boje proti korporacím.

Domnívám se, že pro další rozšíření práce se naskýtá možnost detailněji porovnat přístupy islámské ekonomie s již zmiňovaným ordoliberalismem, institucionální ekonomikou či se sociálním učením katolické církve vyjádřené v encyklice *Rerum novarum*. Další možností je zaměřit se na porovnání teorie a praxe islámské ekonomie a bankovníctví s cílem překonání zjevných rozporů.

10 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

- ABDULKADER, Thomas. *Interest in Islamic Economics : Understanding Riba*. Abingdon : Routledge, 2006. 146 s. ISBN 0–415–34242–2.
- About Prof. Dr. Syed Nawab Haider Naqvi. *SACHET Pakistan* [online]. 2014 [cit. 2014-04-25]. Dostupné z:
<http://www.sachet.org.pk/web/page.asp?id=619>
- ABRAHAMIAN, Ervand. *Iran: Between Two revolutions*. 2. print. with corrections. Princeton, N.J: Princeton Univ. Press, 1983. ISBN 978-069-1101-347.
- AMADEO, Kimberly. *Fixed Rate Mortgage* [online]. 2013 [cit. 2014-04-25]. Dostupné z:
http://useconomy.about.com/od/glossary/g/fixed_rate.htm
- AS-SADR, Muhammad Báqir. *Al-bank al-lá ribawí fí al-Islám*. Bejrut: Dar al-Ta'aruf-Libanon, 1994, 248 s.
- AS-SADR, Muhammad Baqir. *Iqtisaduna: Volume One - Part One*. second edition. Teheran: WOFIS, 1994, 228 s.
- AS-SADR, Muhammad Baqir. *Iqtisaduna: Volume One - Part Two*. second edition. Teheran: WOFIS, 1994, 140 s.
- AS-SADR, Muhammad Baqir. *Iqtisaduna: Volume Two - Part One*. second edition. Teheran: WOFIS, 1994, 180 s.
- AS-SADR, Muhammad Baqir. *Iqtisaduna: Volume Two - Part Two*. second edition. Teheran: WOFIS, 1994, 216 s.
- AZIZ, T. M. *The role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shii Political Activism in Iraq from 1958 to 1980*. *International Journal of Middle East Studies*. May, 1993, Vol. 25 , No. 2, s. 207-222. Dostupné z:
<http://www.jstor.org/stable/164663>
- DABASHI, Hamid. *Theology of discontent: the ideological foundation of the Islamic Revolution in Iran*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2006, lxii, 644 p. ISBN 14-128-0516-3.

- EL-ASHKER, Ahmed Abdel-Fattah a Rodney WILSON. *Islamic economics: a short history*. Boston: Brill, 2006, xii, 450 p. ISBN 978-900-4151-345.
- *Evolution of Development Policy - Syed Nawab Haider Naqvi*. Oxford University Press [online]. 2014 [cit. 2014-04-25]. Dostupné z: <http://global.oup.com/academic/product/evolution-of-development-policy-9780195477733>
- FAROUK-SLUGLETT, Marion a Peter SLUGLETT. *Iraq since 1958: from revolution to dictatorship*. Rev. ed. New York: I.B. Tauris, c2001, xxi, 390 p. ISBN 18-606-4622-0.
- FAROUK-SLUGLETT, Marion; SLUGLETT, Peter. *Iraq Since 1958 : From Revolution to Dictatorship*. London : I.B.Tauris & Co Ltd, 2001. 416 s.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofie dějin*. Překlad Milan Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna, 2004, 302 s. ISBN 80-865-5919-X.
- HOLMAN, Robert. *Dějiny ekonomického myšlení*. 3. vyd. Praha: C. H. Beck, 2005, xxv, 539 s. ISBN 80-717-9380-9.
- HOLMAN, Robert. *Ekonomie*. 2. přeprac. a dopl. vyd. Praha: C. H. Beck, 2001, xxii, 714 s. ISBN 80-717-9387-6.
- CHAPRA, M. Umer. *Islam and the economic challenge*. Leicester (GB): The Islamic foundation, 1992. ISBN 08-603-7217-0.
- CHAPRA, M. Umer. *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy*. Leicester: Islamic foundation, 1979, 31 s.
- CHAPRA, M. Umer. *Towards a just monetary system: a discussion of money, banking, and monetary policy in the light of Islamic teachings*. Leicester, UK: Islamic Foundation, c1985, 292 p. ISBN 08-603-7147-6.
- CHAPRA, Muhammad Umer. *Dr Umer Chapra: A Brief Biography* [online]. 2008 [cit. 2014-04-22]. Dostupné z: <http://www.muchapra.com/personal.html>
- CHAPRA, Muhammad Umer. *Dr Umer Chapra's Page* [online]. 2008 [cit. 2014-04-22]. Dostupné z: <http://www.muchapra.com/about.html>

- CHAPRA, Umer. Monzer Kahf, *The Islamic Economy*, Reviewed by: M. Umer Chapra. *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance*. 1984, Vol. 1, No. 2, s. 81-83. Dostupné z: http://islamiccenter.kau.edu.sa/arabic/Magallah/Pdf/Old-1-2/MKahf_22.pdf
- KAHF, Monzer. About Dr. Monzer Kahf. [online]. 2007 [cit. 2014-04-30]. Dostupné z: <http://monzer.kahf.com/about.html>
- KAHF, Monzer. Introduce to the study of the economics of zakah. [online]. 1990 [cit. 2014-04-22]. Dostupné z: http://monzer.kahf.com/papers/english/introduction_to_the_study_of_the_econ_of_zakah.pdf
- KAHF, Monzer. Islamic Economics: Notes On Definition and Methodology. [online]. 1995 [cit. 2014-04-20]. Dostupné z: http://monzer.kahf.com/papers/english/paper_of_methdology.pdf
- KAHF, Monzer. *Principles, Objectives, and Tools of Market Regulation in Islamic Perspectives* [online]. 2000 [cit. 2014-04-22]. Dostupné z: http://monzer.kahf.com/papers/english/market_regulation.pdf
- KAHF, Monzer. *The Islamic Economy: Analytical Study of the Functioning of the Islamic Economic System*. Plainfield: Muslim Students' Association of the United States and Canada, 1979, 110 s.
- KAHF, Monzer. *Welcome to Kahf.net* [online]. 2009 [cit. 2014-04-30]. Dostupné z: <http://monzer.kahf.com/index.html>
- KHAN, Ilyas. *Pakistan quake island off Gwadar 'emits flammable gas'* [online]. 2013 [cit. 2014-01-10]. Dostupné z: <http://www.bbc.com/news/world-asia-24272552>
- KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 4. vyd. Praha: Vyšehrad, 2006, 292 s., [16] s. obr. příl. ISBN 80-702-1821-5.
- KURAN, Timur. The Economic System in Contemporary Islamic Thought: Interpretation and Assessment. *International Journal of Middle East Studies*. 1986, Vol. 18, No. 2, s. 135-164. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/163259>

- KURAN, Timur. Islamic Economics and the Islamic Subeconomy. *The Journal of Economic Perspectives*. 1995, Vol. 9, No. 4 , s. 155-173.
- KURAN, Timur. *The Economic System in Contemporary Islamic Thought : Interpretation and Assessment*. *International Journal of Middle East Studies*. May, 1986, Vol. 18, No. 2, s. 135-164.
- LAMBTON, Ann Katharine Swynford. *EQṬĀʿ* [online]. 2011 [cit. 2014-03-02]. Dostupné z: <http://www.iranicaonline.org/articles/eqta>
- MALLAT, Chibli. *The renewal of Islamic law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International*. Reprinted. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. ISBN 978-052-1531-221.
- MOHAMMAD NEJATULLAH SIDDIQI, Mohammad Nejatullah Siddiqi. A Vision for the Future of Islamic Economics. [online]. 2013 [cit. 2014-04-20]. Dostupné z: <http://www.siddiqi.com/mns/AVisionForTheFutureOfIslamicEconomics.htm>
- NAQVI, Syed Nawab Haider. *Islam, economics, and society*. New York, NY, USA: Distributed by Routledge, c1994, xxv, 176 p. ISBN 07-103-0470-6.
- NAQVI, Syed Nawab Haider. *Perspectives on morality and human well-being: a contribution to Islamic economics*. Leicester: Islamic Foundation, 2003. ISBN 08-603-7387-8.
- PEIL, Jan a Irene van STAVEREN. *Handbook of economics and ethics*. Northampton, MA: Edward Elgar, 2009, xviii, 605 p. ISBN 18-454-2936-2.
- RONCAGLIA, Alessandro. *The wealth of ideas: a history of economic thought*. 1st pbk. ed. New York: Cambridge University Press, 2006, xiv, 582 p. ISBN 05-216-9187-7.
- SHANAHAN, Rodger. The Islamic Da'wa Party: Past Development and Future Prospects. *Middle East Review of International Affairs*. 2004, Vol. 8, No. 2, s. 16-25. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/237342696_THE_ISLAMIC_

DA%27WA_PARTY_PAST_DEVELOPMENT_AND_FUTURE_PROSPECTS

- SIDDIQI, Mohammad Nejatullah. An Islamic Approach to Economics. In: *Islam: source and purpose of knowledge : proceedings and selected papers of Second Conference on Islamization of Knowledge, 1402AH/1982AC*. Herndon, Va.: International Institute of Islamic Thought, c1988, s. 155-174. Islamization of knowledge series, 5. ISBN 0912463155.
- SIDDIQI, Mohammad Nejatullah. *Curriculum Vitae - February 2007*. [online]. 2007 [cit. 2014-04-18]. Dostupné z: http://www.siddiqi.com/mns/mns_cv3.html
- SIDDIQI, Mohammad Nejatullah. *Dealing With The Financial Crisis An Islamic Approach*. [online]. 2009 [cit. 2014-04-18]. Dostupné z: <http://www.siddiqi.com/mns/DealingWithTheFinancialCrisis.htm>
- SIDDIQI, Mohammad Nejatullah. *Reflections on Islamic Economics: My story with the idea of Islamic Economics, my understanding of its practice over the ages and a vision*. [online]. 2011 [cit. 2014-04-29]. Dostupné z: http://www.siddiqi.com/mns/Future_of_Islamic_Economics_2012.htm
- SIDDIQI, Mohammad Nejatullah. *Riba, bank interest and the rationale of its prohibition*. First edition. New Delhi: Markazi Maktaba Islami Publ, 2005. ISBN 99-603-2145-2.
- SIDDIQI, Muhammad Nejatullah. *Role of the state in the economy: an Islamic perspective*. Leicester: Islamic Foundation, 1996, 168 s. Islamic economic series, 20. ISBN 08-603-7252-9.
- SIDDIQI, Muhammad Nejatullah. *Some aspects of the Islamic economy*. Lahore: Islamic Publications, 1970, 137 s.
- SIDDIQI, Muhammad Nejatullah. *The Economic Enterprise in Islam*. Lahore: Islamic Publications, 1972, 183 s.
- SOJKA, Milan. *Dějiny ekonomických teorií*. Praha: Havlíček Brain Team, 2010, 541 s. ISBN 978-80-87109-21-2.

- STELLNER, František. *Hospodářské dějiny (16.-20. století)*. Vyd. 1. V Praze: Oeconomica, 2006. ISBN 978-802-4511-412.
- STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. Vyd 8., V KNA 2. Překlad Miroslav Petříček, Karel Šprunk. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, 653 s. Studium (Karmelitánské nakladatelství), sv. 2. ISBN 978-807-1952-060.
- ṬĀLIQĀNĪ, Maḥmūd a Hamid ALGAR. *Society and economics in Islam: writings and declarations of Ayatullah Sayyid Mahmud Táleqani*. Berkeley, Calif.: Mizan Press, 1982, 230 p. ISBN 09-337-8209-8.
- ṬĀLIQĀNĪ, Maḥmūd. *Islam and ownership*. Lexington, Ky.: Mazdā, 1983, xviii, 203 p. Iran-e nū literary collection, bk. no. 4. ISBN 09-392-1404-0.
- WEBER, Max. *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. New York: Routledge, 2001, xlii, 271 p. ISBN 04-152-5406-X.
- WEBEROVÁ BABULÍKOVÁ, Gabriela. *Islámská ekonomie a bankovníctví*. Praha: Dar Ibn Rushd, 2001, 127 s. ISBN 80-861-4933-1.

11 RESUMÉ

The approaches of selected Islamic economists in chosen economic topics have some identical and also some different features. Most economists, namely Taleghani, as-Sadr, Chapra and Naqvi, criticize capitalism and Marxism apart Kahf, that directly criticizes Islamic economics. A significant difference exists in the case of selected approaches. While Taleghani's work is more like a retelling of a religious law, as-Sadr has developed a comprehensive methodology work that essentially reversed Marxist concept of base and superstructure in order to deduce economic laws from religions injunctions. Siddiqi often turns his attention to history. Kahf uses mathematical models. Exceptional is the axiomatic approach used by Naqvi.

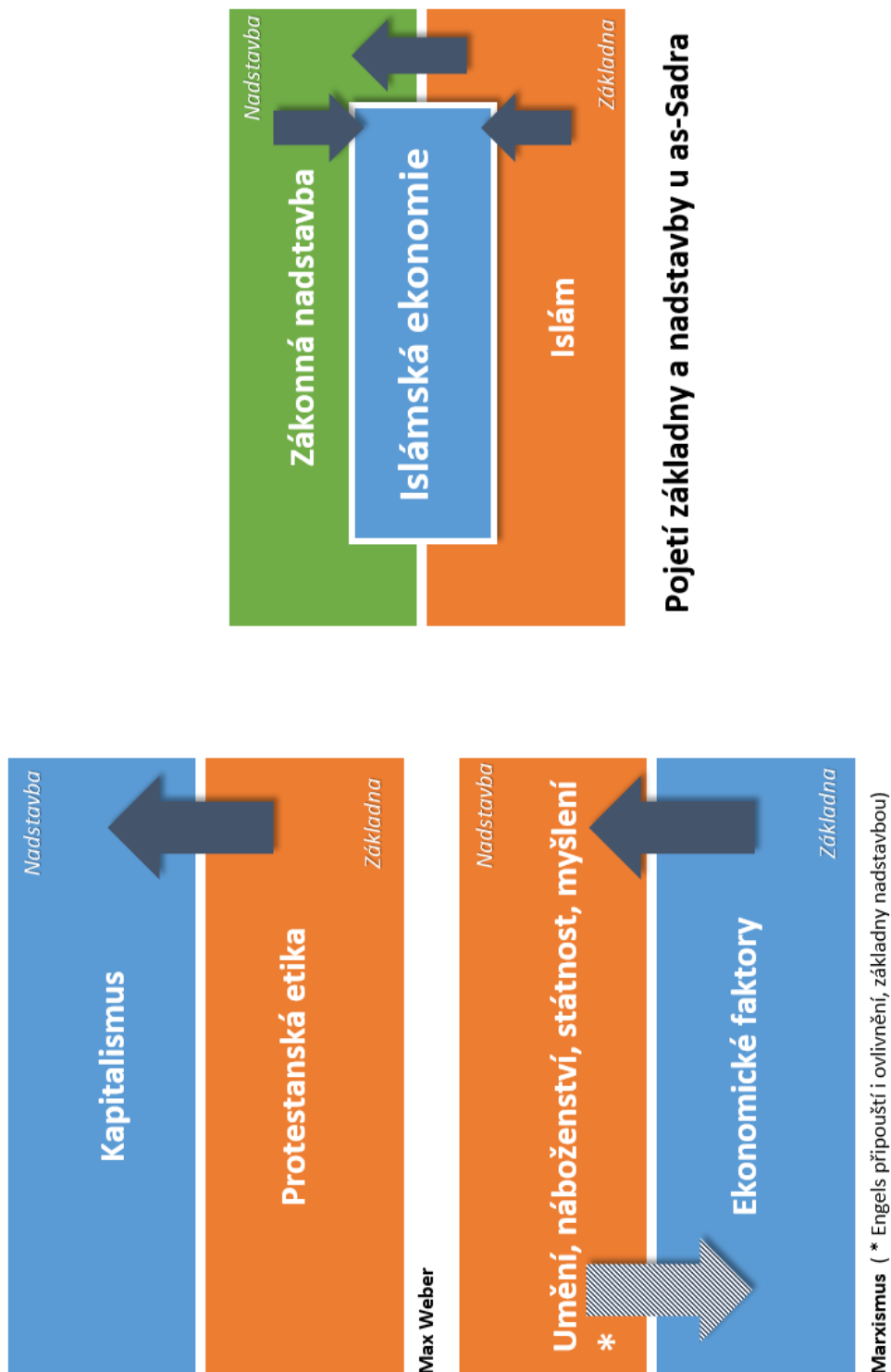
All described economists recognize private property, but just in a certain extent. State plays a key role in the theory of all selected economists. Very important is the commitment of state through the social system. Every economists pay attention to it with exception of the Taleghani.

In banking, compliance can be found in conformity to the prohibition of interest. Each of them, with exception of the Taleghani offers an alternative based on mudaraba and interest-free loans. On the contrary, there are differences in the scope of non-interest system, where, everybody, except as-Sadr offers comprehensive repudiation of interest. On the other side as-Sadr presents his theory in the framework of classic interest based banking.

The second important point is the question of whether it should be guaranteed a minimum level of return on investment in Islamic banking. As-Sadr fully agree with this idea, in case of another Islam economist situation is more complicated. Role of trade in Islamic economics is not questioned. In the case of companies Chapra clearly declare support to small and medium-sized enterprises as a part in his intellectual struggle against the corporations.

12 PŘÍLOHY

12.1 Diagram pojetí základny a nadstavby u as-Sadra



Obrázek 1 - Diagram pojetí základny a nadstavby u as-Sadra (zdroj: autor)

12.2 Míra návratnosti podílového financování v Pakistánu

Table 1: Rates of Return on the PLS and the Non-PLS Deposits of Varying Maturities: 1983-1991

	Saving Deposits Non-PLS		Six-months Deposits Non-PLS		One-year Deposits Non-PLS		Two-year Deposits Non-PLS		Three-year Deposits Non-PLS		Four-year Deposits Non-PLS		Five Year & Above Deposits Non-PLS	
	PLS	PLS	PLS	PLS	PLS	PLS	PLS	PLS	PLS	PLS	PLS	PLS	PLS	PLS
1983-84 June (Average)	7.62	-	9.92	-	10.51	-	10.93	-	11.81	-	12.46	-	12.45	-
1983-84 Dec. (Average)	7.62	7.85	9.87	10.02	10.50	11.0	10.80	11.6	11.73	12.40	12.33	12.94	13.43	
1985-June Dec.	7.6	-	9.7	-	10.4	-	10.9	-	11.6	-	12.4	-	12.4	
	7.6	7.6	9.2	9.9	10.2	10.3	11.0	11.2	11.7	12.1	12.4	13.0	14.0	
1986-June Dec.	7.6	-	9.0	-	9.4	-	10.5	-	11.4	-	11.9	-	12.0	
	7.0	7.1	9.2	9.2	8.0	9.7	11.0	10.5	11.6	11.5	12.3	12.2	13.0	
1987-June Dec.	7.0	-	7.4	-	8.4	-	10.1	-	11.7	-	12.0	-	12.2	
	6.9	6.7	8.5	8.7	8.1	9.1	11.2	9.9	11.8	10.8	12.4	11.6	12.3	
1988-June Dec.	7.3	-	8.2	-	8.1	-	10.6	-	11.3	-	10.5	-	12.1	
	6.9	6.7	7.8	8.5	7.7	8.8	10.0	9.6	10.7	10.4	10.0	11.3	11.5	
1989-June Dec.	7.2	6.7	9.4	-	7.3	-	8.1	-	10.1	-	11.7	-	12.2	
	8.2	6.9	9.2	8.7	9.1	9.1	11.9	9.9	12.7	10.9	11.8	11.5	13.5	
1990-June Dec.	7.4	7.1	10.6	8.9	8.4	9.4	8.9	10.1	8.2	10.9	12.6	11.5	12.3	
	10.1		11.6		11.3		14.7		15.7		14.6		16.8	
1991-June	8.5		11.7		11.0		11.6		11.8		13.0		14.7	

Source: (i) *Pakistan Economic Survey, 1990-91.*(ii) *Bulletin, The State Bank of Pakistan, September 1989, May 1990, and December 1991.*

Note: The Non-PLS deposits are those which are offered by the non-bank development financial institutions (DFIs).

Tabulka 1 - míra návratnosti podílového financování v Pakistánu (zdroj: NAQVI, S. N. H., Islam, economics, and society, s. 142.)