

## CATEGORII ETICO-RELIGIOASE ÎN FILOSOFIA ECONOMIEI ISLAMICE

LOREDANA BOȘCA<sup>1</sup>

„(...) un cod moral este, în fapt, parte a unei ideologii în care orice vocabular sau sistem conotativ reprezintă și întruchipează o anumită viziune asupra lumii (*Weltanschauung*) ce transformă materia primă a experienței într-o *lume interpretată*, plină de înțeles”.

T. Izutsu

În Occident, discursul filosofic asupra economiei are vârsta economiei însăși, organizându-i întreaga evoluție și reconfigurându-i problematica, metodele și finalitățile. Cu toate că s-a constituit pe armătura unor construcții matematice destul de sofisticate, economiei i s-a reproșat totdeauna statutul epistemologic neclar, incapacitatea predicției riguroase, edificarea pe baza unei viziuni incorecte despre om sau societate și promovarea unor ideologii discutabile sau periculoase, răspândite insidios de-a lungul istoriei umane. Din orice unghi am privi lucrurile, însă, este neîndoilnic faptul că economia nu s-a putut sustrage reflecției de tip filosofic. Sintagma *filosofie economică* a intrat în limbajul curent al specialiștilor și al universitarilor, indicând preocuparea pentru cel puțin trei câmpuri de probleme: 1) problema metodologiei economiei, în măsura în care economia, asemenea oricărei alte științe sociale, face obiectul unor dezbateri aprinse cu privire la statutul său epistemologic și metodologic, 2) problema teoriei acțiunii și a raționalității (în economie este operațională ipoteza comportamentului rațional al agenților) și, în fine, 3) problema filosofiei normative, în special, a filosofiei morale și politice. Deși se consideră că a apărut în perimetrul gândirii occidentale, problematica economiei normative, prin ipotezele sale de lucru și cu ansamblul implicațiilor sale teoretice, particularizează de mult timp, în viziunea autorilor săi, un alt gen de discurs asupra economiei, complementar celui convențional: filosofia economiei islamice.

Împotriva acelor voci care au susținut necesitatea de a recurge la judecata de valoare în economie, s-a manifestat un puternic contracurent de gândire occidental care a condamnat statutul epistemologic ambiguu al economiei normative. În perimetrul gândirii economice islamice situația pare diferită. Filosofii economiei islamice consideră că pozitivismul și neutralitatea valorică profesate în cadrul modelului economic dominant în Occident distrug șansele economiei de a fi ceea

---

<sup>1</sup> Conferențiar universitar doctor, Departamentul de Filosofie și Științe Socioumane, Facultatea de Management, A.S.E. - București.

ce *trebuie* ea să fie. Or, economia trebuie să fie, în primul rând, *morală*. Scopul acestui studiu este tocmai acela de a evidenția structurile categoriale care conferă specificitate filosofiei morale islamice în general și filosofiei economiei islamice în particular. Analizând sursele, structurile categoriale etico-religioase și principiile filosofiei economice islamice, vom încerca să deslușim miza dezbatelor contemporane cu privire la natura și scopurile ei, pentru a circumscrie, în acord cu exigențele eticii islamice, profilul teoretic al lui *homo islamicus* în comparație cu modelul uman propus de științele sociale occidentale, *homo oeconomicus*.

Alături de metodologia specifică, la edificarea economiei islamice participă o sumă de presupoziii de ordin filosofic care, de altfel, o întemeiază și o particularizează. Trebuie spus că filosofia morală islamică, care infuzează în totalitate substanța economiei islamice, este derivabilă din sursele esențiale ale islamului: *Coranul* și *Sunnah*, pe de o parte, și *Shari'ah*, pe de altă parte. În al doilea rând, anumite structuri categoriale (religioase, etice și juridice), care fac obiectul prezentului studiu, au configurat arhitectura conceptuală a economiei islamice încă de la început. Rămâne de stabilit, însă, când au apărut primele preocupări pentru gândirea economică în cultura islamică. Filosofia economiei islamice se suprapune cu cea occidentală, cronologic vorbind? În Occident, în perioada care se întinde de la sfârșitul civilizației antice grecești și până în secolul al XIII-lea, moment în care interesul pentru gândirea economică a fost relansat de lucrările teologului latin Thomas d'Aquino, „nimic relevant nu a fost spus, scris sau pus în practică în economie”. Aceasta este afirmația lui Joseph Schumpeter, enunțată în anul 1954, în lucrarea *History of Economic Analysis*<sup>2</sup>, afirmație cunoscută în literatura de specialitate ca teza „marelui vid”, a „marelui decalaj”, a „marii discontinuități” din istoria economiei, care s-ar întinde pe durata a aproape 500 de ani. Teza nu era nouă, existând încă din secolul al XIX-lea, însă Schumpeter este cel care i-a adus notorietatea în câmpul cercetărilor despre istoria economiei, devenind adânc implantată în mentalitatea specialiștilor care i-au conferit statutul de „cunoștință științifică” indiscutabilă. Până și eminentul istoric al economiei Mark Blaug a acceptat necritic teza acestui decalaj<sup>3</sup>. În ultimii ani, însă, istoricii și teoreticienii economiei islamice și occidentale<sup>4</sup> au încercat să restabilească adevărul: în aceste așa-zise „secole goale”, adică în perioada pre-clasică a islamului (moment în care Occidentul era subdezvoltat din acest punct de vedere), pot fi consemnate contribuții importante ale unor teologi, filosofi și juriști

<sup>2</sup> J. A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, London, Taylor & Francis, 2006.

<sup>3</sup> S. M. Ghazanfar, „Scholastic Economics and Arab Scholars: the Great Gap Thesis Reconsidered”, în *Diogenes*: „International Review of Human Sciences”, nr. 154, 1991, pp. 117–140.

<sup>4</sup> A. Mirakhor, *Muslim Scholars and the History of Economics: a Need for Reconsideration*, în „Papers on Islamic Banking”, Tehran, Central Bank of Iran, 1988, pp. 299–354; Y. Essid, *Islamic economic thought*, în S. T. Lowry (ed.), *Pre-Classical Economic Thought*, Boston, Kluwer, 1987, pp. 77–113; H. Hosseini, *The Inaccuracy of the Schumpeterian Great Gap Thesis: Economic Thought in Medieval Iran (Persia)*, în L. Moss (ed.), *Schumpeter: Historian of Economics*, New York, Routledge, 1996, pp. 63–82.

musulmani care – inspirați de raționalitatea greacă sau de cultura persană a momentului – au abordat teme economice și au teoretizat asupra anumitor structuri și instituții socio-economice islamice. Așadar, în presupusele „secole albe” pe care ni le-a semnalat Schumpeter, nu numai că au existat spații culturale în care s-au elaborat discursuri asupra economiei, dar în civilizația islamică ar fi apărut, încă din primele secole ale existenței ei, teorii economice la fel de „moderne” precum cele actuale. Dacă a existat un „decalaj”, acesta a fost unul pozitiv, favorabil discursului economiei islamice care nu a încetat să existe, cu tot cortegiul său de particularități și de provocări teoretice, pe durata celor 500 de ani invocați de Schumpeter.

Cu toate acestea, până la mijlocul secolului trecut<sup>5</sup>, nu au existat studii riguroase care să cerceteze originile, natura și metodologia economiei islamice. Aceste studii au devenit posibile atunci când cei preocupați de subiect au reușit să circumscrie noțiunile, teoriile și practicile economice din perioada pretinsului „vid” schumpeterian istoriei intelectuale a filosofiei morale și socio-politice a islamului preclasic și clasic. Apoi, această istorie intelectuală, lămuritoare pentru edificarea economiei islamice ca *ideologie* sau ca *știință*, trebuia să fie reconstituită luând în considerare cele trei dimensiuni ale oricărui discurs despre islam: religioasă, filosofică (etică, epistemologică) și socio-politică.

Cea mai adecvată modalitate de a ne familiariza cu arhitectura teoretică a economiei islamice este studiul profilului său ideatic așa cum ne este prezentat în lucrările *specialiștilor islamici contemporani*. La prima vedere, aceste lucrări sunt înțesate cu anumite elemente de conținut și concepții stereotipe, exprimate direct sau indirect, asupra economiei „convenționale” occidentale. Cu alte cuvinte, starea actuală a economiei occidentale este obiectul predilect al analizei comparativ-critice a conceptelor, teoriilor, practicilor și instituțiilor economice din perspectiva structurilor categoriale și a principiilor etico-religioase ale islamului, împrumutând desigur limbajul economiei convenționale. Economia islamică, oricum ar fi ea definită, pare a fi rezultatul efortului cognitiv al unor specialiști care, având la dispoziție limbajul și gramatica economiei occidentale, nu realizează totdeauna, așa cum ne-am așteptat, o lectură a economiei islamice din perspectiva specialistului occidental, interpretând valorile economiei convenționale prin grilele religiei sau filosofiei islamice, ci promovează, mai degrabă, o reinterpretare a religiei islamice din punct de vedere economic și politic. Ni se sugerează de multe ori că finalitatea acestor demersuri teoretice este identificarea punctelor de convergență dintre filosofia economică islamică și valorile filosofiei economice occidentale, fără a sacrifica esența normativă a celei dintâi. Însă lectura atentă a unor lucrări, scrise de obicei în cheie tradiționalistă, dezvăluie un alt scop, mai puțin vizibil, și anume articularea unui proces de „islamizare” a cunoașterii în general și a economiei în

---

<sup>5</sup> A.C. Mahomedy, *Islamic Economics: Still in Search of an Identity*, în „International Journal of Social Economics”, vol. 40, nr. 6, 2013, p. 557.

particular. Una dintre asumțiile de bază ale acestui tip de abordare este necesitatea de a depăși subcultura occidentală pervertită, fragmentată, ale cărei produse pot fi consumate, dar ale cărei valori trebuie înfierate ca reprezentând o agresiune intolerabilă la adresa „moralei” islamice. Unii dintre filosofii economiei islamice recunosc occidentalizarea lumii musulmane, dar numai ca alienare a identității și a „ordinii” islamice. Desigur, se discută despre valori, dar despre *alte* valori. De aceea, dacă ne referim la normativitatea economiei islamice, vorbim despre un *alt* tip de filosofie morală decât cea cu care suntem familiarizați. Elementul care diferențiază discursul este *setul de categorii etico-religioase* care constituie, *de facto*, fundamentul teoretic al economiei islamice.

Critica filosofiei economice din perspectivă islamică a generat anumite reprezentări analitice și normative, cu statut de axiomă, de multe ori stereotipuri despre realitățile economice occidentale, obținute în urma unui dublu sistem de evaluare – etic și teoretic. Constanta atitudine critică a determinat ca limbajul economiei islamice să fie împrumutat, în cea mai mare parte, din economia convențională. Dovada clară a influenței pe care economia islamică a suferit-o din partea economiei occidentale este tipologia enunțurilor pe care epistemologia *'ilm al-iqtisad* (știința economică islamică) o utilizează. Distincția tripartită între enunțuri pozitive, normative și tehnice este împrumutată de la Keynes, care deosebea „știința pozitivă ... un *corpus* sistematizat de *cunoștințe* referitoare la *ceea ce este*” de „știința normativă ... un *corpus* sistematizat de cunoștințe care discută *criteriile* a ceea ce *trebuie să fie*” și de „tehnică ... un sistem de *reguli* pentru a obține o *finalitate dată*”<sup>6</sup>. Astfel, și în economia islamică enunțurile „pozitive” sunt fie pur teoretice (teorii ipotetico-deductive propuse de „economia pură”), fie analitice (care pun în practică o teorie, totdeauna ajustabilă, pentru a marca realitățile și evoluțiile din câmpul economiei). Enunțurile normative, la rândul lor, evidențiază principiile a căror aplicare este destinată sferei economice, indicând modelul ideal al domeniului economic rezultat în urma aplicării acestora, evaluând totodată decalajul existent între starea ideală de lucruri și realitățile economice efective. În fine, prin enunțurile tehnice sunt indicate metodele ce permit punerea în practică a măsurilor necesare pentru micșorarea acestui decalaj.

Dincolo de aceste „împrumuturi”, *'ilm al-iqtisad* (știința economică islamică) trimite la ideea de realitate economică, dar și la discursul despre acest tip de realitate. O definiție substanțială a economiei islamice ar trebui să aibă în vedere, în primul rând, ansamblul practicilor, raporturilor sociale, instituțiilor și reprezentărilor legate de producție, circulație, repartiție și consum. Provocările apar atunci când descoperim că în lumea islamică realitățile economice sunt mai mult sau mai puțin autonome, mai greu de teoretizat și de clasificat, în funcție de tipul de societate în care au apărut și de etapele evoluției ei istorice. De aceea, dacă

<sup>6</sup> Citat de H. Brocher, *L'économie comme science positive et normative*, în „L'Économie dévient-elle une science dure?”, Paris, Économica, 1995, p. 38.

discursului economiei islamice nu diferă de cel al economiei occidentale prin metoda de construcție, se distinge totuși, în viziunea autorilor săi, prin critica temeiurilor sale cardinale, care îi evidențiază, de altfel, specificitatea normativă. A nu se înțelege, însă, că economiștii islamici nu recunosc existența unei dimensiuni normative în economia occidentală, configurată cu precădere în jurul conceptelor de stare ideală, eficiență, dreptate distributivă etc. Mai mult, cel familiarizat cu literatura de specialitate elaborată de economiștii islamici constată faptul că aproape orice referință la obiect, structură categorial-valorică, metodologie și scop în filosofia economiei islamice este tributară limbajului paradigmei dominante. Aspectul este important deoarece miza construcției economiei islamice este tocmai aceea de a realiza un *echivalent valoric* sau un *substitut legitim* în raport cu economia convențională. În abordările moderate, economia islamică ar trebui să reprezinte doar o alternativă viabilă, însă în cele radicale – care promovează islamizarea economiei – aceasta ar trebui să *înlocuiască* și să *excludă* definitiv paradigma occidentală dominantă. De aceea, discursul economic islamic este atât de mozaicat și de nuanțat, purtând marca orientării, a competențelor în științe conexe, a opțiunilor ideologice sau a mediului cultural și politic în care autorul s-a format și a trăit. Nu este deloc lipsit de importanță dacă specialistul aparține unei duble culturi (islamică și occidentală) sau doar celei islamice, ori dacă se încadrează în orientarea *sunnită*, *shi'ită* sau sufită (mistică).

Sintetizând cele spuse anterior, pentru a preciza conținutul filosofiei economice în islam, trebuie să deslușim, în primul rând, ce anume îl distinge în raport cu structura conceptuală a economiei convenționale, existând o multitudine de factori care au provocat și coordonat evoluția acestuia în câmpul cunoașterii islamice. În al doilea rând, trebuie avut în vedere faptul că definițiile economiei islamice elaborate de-a lungul timpului au exprimat – prin dominante interpretative și ierarhii ale conceptelor de bază – tensiunile unor contexte socio-politice specifice. În al treilea rând, este important de reținut faptul că teoreticienii economiei islamice susțin că *'ilm al-iqtisad* trebuie să statornicească o paradigmă distinctă în economia actuală. Nu în ultimul rând, este semnificativ faptul că rădăcinile epistemologice ale *'ilm al-iqtisad* trebuie căutate, totuși, în registrul raționalismului și al individualismului metodologic. Ne aflăm în fața unei ample construcții teoretice care, pe de o parte, prin conținutul și forma sa, nu a reușit până acum să se detașeze de abordarea occidentală a economiei (paradigmă pe care autorii și-au propus s-o înlocuiască și prin care înțeleg, de fapt, teoria neoclasică, keysiană și școala monetară a economiei) și care, pe de altă parte, nu poate eluda exigențele eticii religioase și filosofice islamice. De exemplu, în schema cunoașterii islamice dihotomia *sacru-laic* este de neconceput. Sigur că această dihotomie nu este operațională nici în cadrul filosofiei economice islamice.

Specificitatea filosofiei economice islamice este asigurată, înainte de toate, de utilizarea, în scop argumentativ, a unor fragmente ale textelor revelate, canonice și juridice – din *Coran*, *Sunnah* și *fiqh* (dreptul canonic islamic) – care reconstituie

definiția marilor principii etice ale islamului, pentru a fi aplicate apoi ordinii economice. În prelungirea acestora, sunt expuse descrieri ale societății timpurii și ale instituțiilor economice islamice în încercarea de a le adapta mediilor economice contemporane. Apanajul specific filosofiei economice islamice constă în aceea că enunțurile care definesc societatea contemporană – practicile, organizațiile concrete, structurile economico-sociale – vizează să aplice în economie principiile etico-religioase islamice (de pildă, dreptatea distributivă și interzicerea risipei, *israf*), respectând cerințele economice particulare (interdicția *riba* și obligația *zakat*)<sup>7</sup>. Așadar, analiza instituțiilor economice islamice este dublu orientată: spre evaluarea acestora din punctul de vedere al conformității cu învățăturile „pure” ale islamului și, în egală măsură, spre adaptarea lor la realitățile economice contemporane. Pe de altă parte, studiile elaborate de gânditorii islamici analizează procesele specifice economiei occidentale, resimțite la nivelul societății lor, care trebuie evaluate din punct de vedere islamic. Acest fapt obligă, de asemenea, la clarificarea conceptelor, principiilor, metodologiei, teoriilor și structurilor economice asociate islamului în acord sau în dezacord cu cele specifice economiei occidentale. De-aici și o serie de reproșuri aduse universitarilor islamici care – în loc să lămurească în *ce* anume a constat „ordinea economică” exemplară a islamului timpuriu sau *dacă* instituțiile economice islamice au existat sau au funcționat vreodată așa cum pretind – preferă să articuleze o critică, moderată sau radicală, a sistemelor economice exterioare islamului. Sunt notorii, în acest sens, lucrările unor economiști islamici precum Masadul Alam Choudhury<sup>8</sup>, Uzir Abdul Malik<sup>9</sup> și Umer Chapra<sup>10</sup>. Pe de altă parte, nu trebuie ignorat faptul că mișcării de laicizare și de specializare a științelor sociale din Occident i se opune un curent islamic de unificare a întregului câmp al cunoașterii, care poartă numele de

<sup>7</sup> L. Boșca, *Le Riba et le Zakat dans le système économique islamique*, în „Cogito. Multidisciplinary Research Journal”, vol. IV, no. 3/September, 2012, p. 99–106.

<sup>8</sup> M.A. Choudhury, *The Principles of Islamic Political Economy. A Methodological Enquiry*, New York, London, St. Martin Press, Macmillan, 1992; idem, *Reforming the Muslim World*, New York, Kegan Paul International, 1998; idem, *Explaining the Qur'an: A Socio-Scientific Inquiry*, V 95A (Texts and Studies in Religion), Edwin Mellen Pr., 2003; idem, *The Paradigm of Humanomics*, Malaysia, Penerbit Universiti Kebangsaan, 1989; idem, *Comparative Economic Theory: Occidental and Islamic Perspectives*, Springer, 1999; idem, *Islamic Economics and Finance: An Epistemological Inquiry (Contributions to Economic Analysis)*, UK, Emerald Group Publishing Limited, 2011.

<sup>9</sup> M. A. Choudhury și U.A. Malik, *The Foundations of Islamic Political Economy*, London, Macmillan, 1992.

<sup>10</sup> Umer Chapra, *Towards a Just Monetary System*, London, The Islamic Foundation, 1985; idem, *Islam and the Economic Challenge*, Kano (Nigeria), Herndon (VA, USA), The Islamic Foundation and The International Institute of Islamic Thought, 1992; idem, *The Future of Economics: An Islamic Perspective*, Leicester, UK, The Islamic Foundation, 2000; idem, *Muslim Civilization: The Causes of Decline and the Need for Reform*, The Islamic Foundation, 2008; idem, „Ethics and Economics: An Islamic Perspective”, în *Islamic Economic Studies*, vol. 16, nr. 1 & 2, 2008–2009, pp. 1–24.

*islamizare a cunoașterii* sau de *islamizare a științei*. Această mișcare intelectuală, care influențează în primul rând filosofia economiei, constituie o reacție împotriva laicizării științei (Haneef<sup>11</sup> și Hefner<sup>12</sup>). Hefner, de exemplu, ne lămurește că nu toți intelectualii musulmani sunt de acord cu pretențiile acestui curent de a „purifica” cercetarea științifică modernă de distorsiunile secularizării de tip occidental. De aceea, motorul gândirii economice islamice liberale îl constituie ideea că modelele culturale neislamice sunt rezultatul exercițiului rațiunii pe care Dumnezeu a oferit-o tuturor, nu doar occidentalilor<sup>13</sup>. Într-adevăr, există o divergență de opinii cu privire la adevărata mișcare de renaștere islamică din ultimele două secole, care este înțeleasă fie ca revenire la proiectul islamului clasic în sens politic și ideologic (egipteanul Sayyid Qutb, pakistanezul Sayyid Mawdudi și irakianul Baqir al-Sadr), fie ca mișcare de modernizare și de deschidere a cunoașterii islamice spre cultura occidentală (indonezianul Nurcholish Madjid și reformistul iranian Abdulkarim Soroush). Printre cei care susțin în prezent mișcarea de islamizare a economiei sunt Nasr<sup>14</sup>, al-Attas<sup>15</sup>, al-Faruqi<sup>16</sup> și Choudhury<sup>17</sup>. Contribuțiile acestora la dezvoltarea acestui curent intelectual în arealul economiei au fost criticate de specialiști în economie islamică cu vederi mai liberale, precum Timur Kuran<sup>18</sup>, Chapra<sup>19</sup>, Shephard<sup>20</sup> sau Wilson<sup>21</sup>. Dincolo de ceea ce îi diferențiază, există o unică temă care îi apropie: filosofia economică islamică trebuie să se construiască în jurul anumitor categorii și principii etice care pot fi identificate în *Coran* și în *Sunnah* (Tradiția profetică).

<sup>11</sup> M. A. Haneef, *Can There Be an Economics Based on Religion? The Case of Islamic Economics*, în „Post-autistic Economics Review”, nr. 34, 2005.

<sup>12</sup> Robert H. Hefner, *Islamic Economics and Global Capitalism*, în „Society”, vol. 44, nr. 1, nov.dec. 2006, pp. 16–22.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>14</sup> S.H. Nasr, *Science and Civilization in Islam*, Harvard, Harvard University Press, 1968.

<sup>15</sup> M.N. al-Attas, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur, ISTAC, 1978; idem, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur, ISTAC, 1995.

<sup>16</sup> I. Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge*, Herndon, International Institute of Islamic Thought, 1982.

<sup>17</sup> M.A. Choudhury, *Islamic Economics as a Social Science*, în „International Journal of Social Economics”, vol. 17, nr. 6, 1990, pp. 3559; idem, *The Epistemological Foundations of Islamic Economic, Social and Scientific Order*, 6 volume, Ankara, Turkey, Statistical, Economic and Social Research and Training Centre for Islamic Countries, 1995; idem, *Science and Epistemology in the Qur'an*, 5 volume, Lewiston, New York, The Edwin Mellen Press, 2006.

<sup>18</sup> T. Kuran, *The Genesis of Islamic Economics: A Chapter in the Politics of Moslem Identity*, în „Social Research”, vol. 64, nr. 2, 1997, pp. 122.

<sup>19</sup> M.U. Chapra, *Mawlana Mawdudi's Contribution to Islamic Economics*, în „The Muslim World”, vol. 94, nr. 2, 2004, pp. 163–180.

<sup>20</sup> W. E. Shepard, *The Development of the Thought of Sayyid Qutb as Reflected in Earlier and Later Editions of Social Justice in Islam*, în „Die Welt des Islams” (New Series), nr. 2, 1992, pp. 196–236.

<sup>21</sup> R. Wilson, *The Contribution of Muhammad Bāqir Al-Sadr to Contemporary Islamic Economic Thought*, în „Journal of Islamic Studies”, vol. 9, nr. 1, 1998, pp. 46–59.

**Sursele eticii islamice.** Obligațiile etice, religioase și legale, apar pretutindeni în *Coran* și trebuie îndeplinite datorită faptului că textul sacru „provine de la Allah” (*thubut nisbatih*). Nealterat în timp (*thubut al-tawatur*), inimitabil (*al-i’jaz*) și miraculos (*mu’jizah*), *Coranul* ar fi fost scris de Dumnezeu pe o „tablă prezervată” (*al-lawh al-mahfuz*) ca „îndemnare despre toate lucrurile și tâlcuire despre toate lucrurile”<sup>22</sup>. *Qur’an-ul*, care înseamnă *recitare* sau *citire*, este considerat de către musulmani o enciclopedie completă ce nu lasă deoparte niciun aspect al vieții private, al politicii, economiei, societății sau dreptului. *Coranul* numără 6236 de versete, organizate în 114 sure, aproape 500 dintre ele conținând în mod explicit prescripții de ordin etic și juridic. Versetele normative trebuie înțelese, însă, ca injoncțiuni multiforme exprimate prin intermediul unui discurs moralizator, fie sub forma unor indicații categorice (*qat’i al-dalalah*), fie sub forma unor indicații care le detaliază pe cele dintâi (*tafsili*). Orice verset normativ prezintă două sensuri: unul aparent (*dhahir*) și altul esoteric, ascuns (*batin*), însă hermeneutica religioasă islamică nu permite ca sensul ascuns al unui verset să se afle în raport de contradicție cu sensul său esoteric. În plus, dacă există versete care indică în mod clar intențiile lui Dumnezeu, există și versete care transmit aceste intenții în mod voalat: „El este Acela care ți-a pogorât Cartea. În ea sunt versete *deslușite* (*muhkamat*) – și ele sunt temeiurile Cărții – și altele *nedeslușite* (*mutashabihat*). Cei cu înclinare către rătăcire în inimi le urmăresc pe acelea în care este nedeslușire (...). Dar *nu cunoaște tâlcuirea lor decât Allah*”<sup>23</sup>. Astfel, întâlnim versete ce impun norme clare, dar și versete care trimit la norme ce suportă multiple interpretări. Valoarea interpretării, însă, este determinată de nivelul intelectual al celui care o realizează. De aceea, este recomandat ca *versetele normative echivoce* (*mutashabihat*) să nu facă propriu-zis obiectul interpretării, trebuind să fie acceptate ca atare sau înțelese în cheie alegorică. Necesitatea de a interpreta pasajele coranice obscure a dat naștere celor două tipuri de exegeză coranică: *tafsir* și *ta’wil*. În *Coran* 25:33, termenul *tafsir* apare într-un singur loc: „(...) noi venim cu Adevărul și cu o *tâlcuire mai frumoasă*” (cu sensul de *cea mai buna tâlcuire*). *Tafsir* indică, de fapt, orice explicație sau precizare care se află în sursele sacre (*Coran* și *Sunnah*), nefiind susceptibilă de eroare. *Ta’wil*, însă, este rezultatul efortului rațional (*ijtihad*) și stabilește sensul *probabil* sau *acceptabil* al unui verset cu o semnificație aparentă, fiind susceptibil de eroare și de modificări ulterioare.

Alături de *Coran*, *Sunnah* este cea de-a doua sursă a eticii islamice și, implicit, a eticii economice. Dacă, în sens larg, *sunnah* desemnează ortodoxia islamică în raport cu grupările religioase schismatice, în sens restrâns, așa cum apare la juriștii musulmani, *Sunnah* indică ansamblul spuselor, faptelor și aprobărilor implicite sau explicite atribuite lui Muhammad. Musulmanii admit că

<sup>22</sup> *Coran* 7:145.

<sup>23</sup> *Coran* 3:7.



spusele și faptele profetului Muhammad sau cele îngăduite de el au avut ca obiectiv explicitarea conținuturilor *Coranului* și instaurarea unui cod etic ale cărui prescripții au, asemenea celor coranice, statut de lege. Ca atare, termenul *Sunnah* are sensul de *conduită*, iar în *Coran* apare de 16 ori ca *regulă* sau *cutumă*: „a fost *sunnah* (*cutuma, datina*) cu aceia pe care i-am trimis înaintea ta (...)”<sup>24</sup>. Scopul *Sunnah*-ei este acela de a răspunde problemelor punctuale care s-au ivit în cadrul evoluției comunității islamice după moartea lui Muhammad, fiind constituită din așa-zisele tradiții (*hadits*) adunate de companionii profetului pentru a completa Legea scrisă. În fond, este sursa care legitimează și completează *Coranul*, în sensul că vine să confirme și să expliciteze semnificația normelor etice generale (inclusiv economice), dar și să stabilească alte norme decât cele coranice și chiar să le abroge<sup>25</sup>.

A gândi și a trăi moral din punct de vedere economic în islam înseamnă a admite că orice normă provine de la Dumnezeu, că este revelată în *Coran*, interpretată, explicitată de Muhammad, așa cum reiese din *Sunnah*, că întrunește consensul (*ijma'*) juriștilor musulmani (*fuqaha*) și că este reglementată conform *Shari'ah*. Ar fi o greșeală să credem că textele sacre islamice pot fi interpretate după regulile hermeneuticii religioase creștine, aplicând alte reguli și metode decât cele ale *usul al-fiqh* (fundamentele dreptului islamic). Etica islamică, religioasă sau filosofică, nu poate fi delimitată de etica Legii divine integrale, ceea ce plasează viața musulmanului, în maniera cea mai concretă, sub incidența *Shari'ah*: „scopurile fundamentale ale *Coranului* și ale elementelor sale esențiale sunt împătrite: unicitatea divină (*al-tawhid*), profetia (*al-nubuwwah*), învierea morților (*al-hashr*) și dreptatea (*al-'adalah*). *Al-Adalah* înseamnă lege”<sup>26</sup>.

Termenul *shari'ah* (*shar'*, alteori *shar'-i sharif*) este cunoscut ca nume generic pentru Legea islamică, scăpându-se câteodată din vedere semnificația sa integrală. Ca atare, termenul *Shari'ah* are sensul de *drum spre sursa apei, cale, drum de urmat* sau *cale către sursa vieții* și reprezintă efectiv cadrul legal prin care sunt reglementate aspectele private și colective ale vieții musulmanului care trăiește într-un sistem bazat pe principiile jurisprudenței islamice. Așa cum reiese din *Coran*<sup>27</sup>, *Shari'ah*, ca drum de urmat între ceea ce este permis (*halal*) și interzis (*haram*), include ansamblul poruncilor divine care se aplică tuturor aspectelor vieții, politice, economice, sociale sau private a musulmanului, orientându-i comportamentul spre punerea în practică a convingerilor religioase în lumea de aici, cu scopul răsplătii în viața de apoi. De aceea, definiția *Shari'ah*-ei include

<sup>24</sup> *Coran* 17:77.

<sup>25</sup> A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Introduction à la société musulmane. Fondements, sources et principes*, Paris, Eyrolles, 2006, pp. 118–120.

<sup>26</sup> M. Berger, *Sahri'ah Law in Canada- Also Possible in the Netherlands?*, în Paulien van der Grinten, Ton Heukels, F. J. A. van der Vel-den (eds.), *Crossing Borders: Essays in European and Private International Law, Nationality Law and Islamic Law*, Amsterdam, Kluwer Rechtswetenschapelijk Publicaties, 2006, pp. 173–183.

<sup>27</sup> *Coran* 45:18 - „Apoi te-am așezat Noi pe Calea cea Adevărată a religiei (*Shari'ah*)...”.

problematica asociată conduitei umane (*'amaliyyat*), credinței (*i'tiqddiyyat*) și eticii (*akhlaqiyyat*)<sup>28</sup>. În sens restrâns, dacă *Shari'ah* se reduce doar la câmpul conduitei omenești (*'amaliyyat*), atunci ea devine sinonimă cu dreptul canonic islamic (*fiqh*) sau cu religia islamică (*Din*)<sup>29</sup>. Subliniem acest aspect pentru că mulți specialiști neislamici și islamici dovedesc o greșită înțelegere a ei. Jacques Charbonnier, de exemplu, face eroarea de a identifica *Sharia'ah* cu *Coranul* și cu *Sunnah*<sup>30</sup>, așadar cu o parte a surselor ei, în timp ce alții nu reușesc s-o distingă de *fiqh*. Este adevărat că *Shari'ah* include regulile stabilite în *Coran* și în *Sunnah*, dar nu se confundă cu acestea din urmă, după cum integrează într-adevăr ansamblul legilor derivate ulterior aplicând procedeele juridice islamice specifice (*ijtihad*), dar nu poate fi redusă nici la acestea. Akgunduz<sup>31</sup> precizează, de asemenea, că este impropriu să se vorbească despre trei tipuri de *Shari'ah*: *fiqh*, sistemul juridic ideal divin și diferitele tipuri de lege islamică din țările musulmane. De fapt, există o unică *Sharia'ah*, iar sursele sale primare sunt cele amintite mai sus: *Coranul* și *Sunnah*. *Fiqh* înseamnă *înțelegere adâncă* sau *comprehensiune totală*. Știința care abstrage valorile și regulile *Shari'ah* din sursele mai sus amintite este *știința fiqh-ului* sau *știința fundamentelor dreptului islamic* (*furu al-fiqh*; *fiqh*). Întâlnim două modalități de definire a acestuia: a) *fiqh* este cunoașterea a ceea ce este în propriul avantaj sau avantaj; în acest caz, *fiqh* integrează aspectele legate de comportament, de credință și de etică (*fiqh*-ul clasic, sinonim cu *Shari'ah* integrală); b) *fiqh* înseamnă deducerea valorilor *Shari'ah* referitoare la conduită plecând de la evidențele ei particulare (*tafsili*), excluzând analizele intelectuale legate de credință și de etica filosofică (*fiqh* în sens modern).

Premisele *fiqh*-ului nu sunt obținute nemijlocit din sursele *Shari'ah*, ci în urma unui amplu proces de abstragere a unor propoziții logice din conținuturile acestora. Și în prezent jurisprudența islamică are rolul de a deriva legi noi plecând de la precedentele existente în *Coran* și în *Sunnah* care nu au fost explicit formulate în acestea. De altfel, termenul *ra'y* (jurisprudență) indică, în limba arabă, efortul întreprins pentru a-ți forma propria judecată. Existența *Shari'ah* dovedește necesitatea de a utiliza rațiunea în procesul derivării de principii și legi noi plecând de la precedentele lor coranice și tradiționale, inclusiv în chestiunile de ordin economic. Dreptul islamic utilizează, așadar, o metodologie care îmbină consensul opiniilor (*ijma*), raționamentul juridic și derivarea logică, ținând cont și de interesul comun (*istislah*) și de cutumă (*urf*). Dacă *ijma'* (consensul opiniilor) este

<sup>28</sup> Ahmed Akgunduz, *Islamic Law in Theory and Practice. Introduction to Islamic Law*, IUR Press, Rotterdam, 2010, p. 19.

<sup>29</sup> Nicolas Aghnides, *Islamic Theories of Finance: With an Introduction to Islamic Law and a Bibliography*, New York, Columbia University Press, 1916, p. 23; Irshad Abdal-Haqq, *Islamic Law: An Overview of its Origin and Elements*, în Hisham M. Ramadan, *Understanding Islamic Law: From Classical to Contemporary*, Lan-ham, Rowman Altamira, 2006, pp. 48.

<sup>30</sup> Jacques Charbonnier, *Islam: droit, finance et assurance*, Bruxelles, Larcier, 2011, pp. 22 *et passim*.

<sup>31</sup> Ahmed Akgunduz, *Islamic Law in Theory and Practice. Introduction to Islamic Law*, IUR Press, Rotterdam, 2010, p. 20.

considerat o sursă autonomă a Legii, constând în acordul general al juriștilor și teologilor islamici cu autoritate (*fuqaha'* sau *ulama'*) asupra unei problematice cu caracter exclusiv laic, *qiyas* (raționamentul juridic) intervine în procedeele de derivare a legilor plecând de la un precedent reprezentativ al unui caz asemănător sau identic. Derivarea logică (*istihsan*) constă în elaborarea unor judecăți noi, convertite apoi în legi noi, în urma aplicării raționamentului juridic. *Istihsan* este necesară pentru a legifera în contexte care nu sunt menționate nici în *Coran*, nici în *Sunnah*, și este esențială, desigur, pentru soluționarea unor probleme sociale și economice. A ține cont de interesul comun (*istislah*) este o altă metodă prin care sunt stabilite anumite legi, în absența unui precedent în *Shari'ah* sau a altor referințe în textele sacre islamice.

Legea islamică trebuie să integreze, așadar, întregul sistem al legii și al jurisprudenței islamice, sursele primare ale legii (*Coranul*, *Sunnah*), sursele de ordin secund, precum și metodologia utilizată pentru a deduce și a aplica legea. Dacă *fiqh*-ul este dreptul canonic islamic, *Sharia'ah* corespunde religiei sau islamului în expresia sa completă. Extrem de important pentru constituirea sistemului categorial al eticii economice islamice, *fiqh*-ul reprezintă după Ibn Khaldun: „cunoașterea legilor divine cu privire la acțiunile persoanelor care sunt decise să se supună legii respectând ceea ce este ce obligatoriu (*wajib*), interzis (*haram*), recomandat (*mandub*), dezaprobat (*makruh*) sau pur și simplu permis (*mubah*)”. În literatura de specialitate, *fiqh*-ul, ca sistem legal divin, posedă o sumă de atribute particulare care îl disting de celelalte tipuri de sisteme legislative: este universal, are o origine divină, este expresie a voinței libere a lui Dumnezeu și încorporează sancțiuni fizice și spirituale. Reglementările sale se concentrează pe relația dintre om și celelalte ființe omenești, în vreme ce *Sharia'ah* include, pe lângă aceasta, și relația omului cu Dumnezeu și cu propria conștiință. Din acest motiv, *Shari'ah* este cea care stabilește normele etice, reprezentând mai mult decât un simplu sistem legal: un adevărat cod de comportament care înglobează orice tip de activitate, publică sau privată, în vreme ce *fiqh*-ul, ca încercare omenească de a interpreta și implementa Legea revelată a lui Dumnezeu, este o disciplină care presupune modificări și evoluții permanente. În schimb, *Shari'ah* – ca *weltanschauung* islamică – este completă, perfectă, imuabilă.

Înțelegerea specificității economiei islamice reclamă clarificarea problemei eticii islamice în acord cu ansamblul surselor amintite mai sus. Sistemul economic propus de specialiștii islamici implică trei componente: 1) o filosofie de bază sau o ideologie, 2) un set de axiome, ipoteze și principii generale care sunt derivate din această ideologie și, în fine, 3) un set de reguli funcționale care formează și modelează relațiile economice. A analiza acest sistem înseamnă, de fapt, a descoperi toate componentele sale teoretice și a evidenția coerența internă a acestora<sup>32</sup>. Iar prima sa componentă teoretică este o ideologie subsumată eticii islamice.

---

<sup>32</sup> Monzer Kahf, *Islamic Economics: Notes on Definition and Methodology*, în „Review of Islamic Economics”, nr. 13, 2003, pp. 3334.

**Etica islamică.** Studiile savanților musulmani, în special contemporani, care au avut ca obiect etica islamică, s-au concentrat pe o interogație esențială: există o teorie unitară, un sistem, o paradigmă etică specifică islamului? Descoperim că există o întreagă literatură destinată identificării, la nivel lingvistic, a echivalentului arab pentru termenul occidental „etică”. Unii au susținut că nu există morală sau etică în islam, iar alții, dacă i-au recunoscut existența, au identificat-o cu reglementările juridice sau cu manifestările culturale. Specialistul occidental preocupat de subiect va descoperi cu surprindere că nu există un tratat care să prezinte exhaustiv problematica atât de amplă a eticii islamice. Câteva lucrări aparținând unor cercetători islamici importanți acoperă neîndestulător această lacună, sub forma unor studii descriptive asupra temperamentului musulmanului sau a unor manuale sumare care încearcă să răspundă nevoii legitime de a prezenta sintetic ideile etice exprimate în filosofia și teologia islamică. Abdul Haq Ansari<sup>33</sup> este doar unul dintre autorii care atrag atenția asupra faptului că nu a existat până în prezent, în spațiul cultural islamic, o preocupare solidă pentru constituirea eticii ca subiect și ca disciplină. Chiar dacă filosofi, teologii, juriștii, misticii sufiți și teoreticienii de diverse orientări au abordat tematici plurale care au interferat cu arealul eticii islamice, cum este și cazul economiei, totuși nu se poate vorbi încă despre o disciplină „etică” în registrul disciplinelor islamice, asemănătoare eticii din cultura occidentală, care să-și definească limpede obiectul, să-și stabilească fundamentele și să-și analizeze sistematic problematica.

De regulă, temele centrale ale „eticii islamice” au fost abordate de către teologi. Sursele cunoașterii etice, semnificația termenilor etici sau fundamentele teoretice ale obligațiilor de ordin moral sunt tematici care apar în lucrările de teologie rațională islamică (*Kalam*). Din acest motiv, dacă întâlnim în aceste lucrări analize ale virtuții etice, ale dreptății din punct de vedere politic și economic, ale principiilor jurisprudenței islamice (*usul al-fiqh*) sau ale principiilor guvernării și administrării (*al ahkam al-sultaniyah*), acestea sunt numai dezvoltări care pot ajuta la edificarea unei „etici islamice” ca disciplină, rămânând tributare, însă, în mod esențial, discursului religios. Din câte știm, Muhammad Abdullah Draz<sup>34</sup> a scris, în 1947, un tratat de etică islamică în care a abordat subiecte etice similare celor din tratatele de etică occidentale. A încercat să elaboreze o teorie integrală asupra eticii islamice centrată pe cinci noțiuni fundamentale: datoria, responsabilitatea, răsplata, intenția (motivația) și efortul. Este curios faptul că nici unul dintre cei care au scris despre etică în cultura islamică după a doua jumătate a secolului XX nu a urmat calea deschisă de Draz. Răspunzătoare de această situație poate fi critica orientată de autor nu numai împotriva teoriilor etice occidentale, dar și împotriva unui număr semnificativ de teorii teologice și juridice islamice care ar fi creionat o concepție

<sup>33</sup> Abdul Haq Ansari, *Islam Ethics: Concept and Prospect*, în „The American Journal of Islamic Sciences”, vol. 6, nr. 1, 1989, pp. 8191.

<sup>34</sup> Muhammad Abdullah Draz, *Dasur al-akhlaq fi al-Quran*, Beirut, Ma'asat al-Risalah, 1982.

despre etica musulmană opusă spiritului *Coranului* și *Sunnah*-ei. Alături de această lucrare de pionierat, avem la dispoziție câteva studii care urmăresc să demonstreze că există teorii etice islamice similare celor din Occident și să convingă că este necesară construirea unei etici adânc înrădăcinată în metafizica și gnoseologia islamice. Amintindu-le pe cele mai importante, să notăm studiile lui Toshihiko Izutsu, *Ethico-religious Concepts in the Qu'ran* (1959), Ahmed Mahmoud Sobhi, *Ethical Philosophy in Islamic Ideology: Rationalists and Sensationalists or Theory and Practice* (1980), George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (1985), Majid Fakhri, *Ethical Theories in Islam* (1991), Abdul Haq Ansari, *Islamic Ethics: Concept and Prospect* (1989), Taha Abdurrahman, *The Question of Ethics – A Contribution to Ethical Criticism of Western Modernity* (2000) și, de curând, cartea lui Miriam al-Attar, *Islamic Ethics. Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought* (2010).

Autorii acestor lucrări susțin că termenul arab, corelativ celui de „etică” în sens occidental, este *akhlaq* (pluralul lui *khuluq*). Cuvântul *akhlaq* se înrudește cu *khaliq* (Creatorul) și cu *makhluq* (ființă creată). În acest sens, *akhlaq* poate desemna relația adecvată dintre Creator și ființele create, pe de o parte, și dintre ființa creată și toate celelalte creaturi, pe de altă parte. Ca atare, cuvântul apare în *Coran* de numai două ori: „Acestea nu sunt decât *obiceiuri* (*khuluq*) ale înaintașilor...”<sup>35</sup> și „tu ai o *fire* (*khuluq*) minunată”<sup>36</sup>. De pildă, sintagma *khuluq al-awalin* semnifică *obiceiurile înaintașilor*, dar poate trimite ca sens și la *religie*, *caracter nobil*, *ideologie* și *doctrină*. Un alt termen utilizat ca echivalent pentru *akhlaq* este *adab* și semnifică *manieră*, *atitudine*, *comportament*, *etichetă*, *punerea lucrurilor la locul lor*. Acești doi termeni sunt interșanjabili, însă există între ei o diferență: dacă *akhlaq* numește *filosofia morală*, adică fundamentul teoretic al conduitei umane, *adab* semnifică *moralitatea*, deci punerea în practică a exigențelor filosofiei morale (acțiunea etică și manierele). Dacă lui *akhlaq* i se adăunează termenul *'ilm*, obținând *'ilm al-akhlaq*, atunci vorbim despre *știința eticii*, aceasta având ca obiect exclusiv de studiu comportamentul etic. O altă sintagmă des întâlnită este *al-akhlaq al-fadilah*, prin care este desemnat comportamentul nobil sau bun, etic însemnând în acest caz caracterul celui care se abține de la comportamente imorale, optând pentru onestitate, compasiune, sinceritate și loialitate. Într-o definiție sintetică, *akhlaq* reprezintă suma standardelor universale pentru ceea ce este bine sau rău, permis sau interzis, care îi prescriu musulmanului cum trebuie să acționeze în acord cu exigențele morale exprimate în *Coran* și *Sunnah*.

Pentru musulmanul tradiționalist, originea și inteligibilitatea acestor standarde, ale valorilor și ale legilor morale, au caracter divin. Tocmai de aceea valorile morale sunt interpretate ca valori religioase, religia constituind garanția

<sup>35</sup> *Coran* 26:137.

<sup>36</sup> *Coran* 68:4.

efectivă a adevărului oricărei judecăți de ordin moral. Acesta este modul curent de înțelegere a eticii în textele religioase islamice, chiar dacă el se fundamentează pe o concepție despre raportul dintre om și Dumnezeu destul de greu de armonizat cu postulatele bunătății divine și ale libertății omului. Problema acută a eticii islamice este tocmai cea a justificării acțiunilor etice într-o altă modalitate decât pe baza supunerii față de un Dumnezeu înțeles ca fundament al virtuții. Există o dispută veche și continuă între cei care susțin natura obiectivă a prescripțiilor divine, de unde rezultă și raționalitatea *de facto* a acestora, și cei care consideră că poruncile divine *trebuie să funcționeze* datorită implicațiilor sociale și morale pe care le au, chiar dacă nu este comprehensibil tipul de raționalitate sau de înțelepciune (*hikma*) aflat în spatele lor. Este vorba despre o paradigmă, cunoscută ca *teoria poruncii divine*, ce pare să suspende analiza și justificarea rațională din câmpul investigației de tip etic. Un lucru este bun doar pentru că este poruncit de Dumnezeu și este rău doar pentru că Dumnezeu îl interzice. De aceea, în cazul eticii islamice este greu de stabilit o linie clară de demarcație între studiul său filosofic și cel teologic. În fond, etica este nucleul central al islamului. În consecință, comportamentul etic este judecat în funcție de supunerea sau de nesupunerea față de Lege și nu există un alt criteriu de raționalitate al judecăților de ordin moral în afară de cel al autorității divine. Astfel devine inteligibil de ce etica normativă a fost elaborată și dezvoltată în cărțile juridice islamice.

În sprijinul eticii normative islamice, pe lângă teoriile teologice și juridice, au fost elaborate, de-a lungul vremii, multiple teorii etice filosofice. A fost necesar ca justificarea de tip rațional a actelor de natură etică să înlocuiască acceptarea necritică a interpretărilor oferite de anumite autorități religioase, care și-au susținut astfel interesele politice, economice sau sociale. Aceste teorii, care aparțin *kalam*-ului și *falsafah*-ei (filosofiei), au legătură cu istoria intelectuală a Occidentului și constituie un segment semnificativ al legăturii istorice dintre antichitatea greacă și gândirea creștină medievală, după cum remarcă George F. Hourani. Autorul consideră că recuperarea acestei istorii intelectuale presupune analiza eticii islamice din perioada clasică, timpurie și formatoare a civilizației islamice, plecând de la două teme esențiale: 1) ampla controversă privind statutul ontologic al valorilor etice și 2) controversa concomitentă privind sursa cunoașterii valorilor și categoriilor etice: credința sau rațiunea. Autorul distinge în cultura islamică trei abordări ale acestor probleme: 1) *a teologiei raționale*: valorile au o existență obiectivă și pot fi cunoscute prin rațiunea autonomă sau plecând de la tradiția textelor sacre, altele prin amândouă. Aceasta a fost poziția teologilor *mu'taziliți*. Descoperim aici direcția raționalistă a eticii islamice, în cadrul căreia valorile etice majore, precum și sub-categoriile acestora, sunt calități obiective ale acțiunilor, necesare și universale. Dacă *mu'taziliți* sunt considerați raționaliști (*'aqliyun*), aceasta se datorează asumției că intelectul uman (*'aql*) este cel care trebuie să evidențieze adevărul obiectiv al acțiunilor etice și ne-etice; 2) *a tradiționaliștilor și a juriștilor islamici (fiqh)*: valorile sunt, în esența lor, porunci divine și pot fi

cunoscute doar prin tradiția islamică, în timp ce rațiunea poate fi considerată o modalitate subordonată care doar explicitează conținuturile tradiției. Aceasta este poziția mării școli a teologilor *ash'ariți*; 3) *a filosofiei islamice*: valorile sunt obiective și ele pot fi cunoscute integral prin rațiune, în special de către filosofi<sup>37</sup>. Desigur, au existat și alte puncte de vedere, care au combinat în esență aceste trei mari direcții de gândire. Intenția lui Hourani a fost aceea de a scoate în evidență teoriile etice islamice care întemeiază adevărul moral pe rațiunea omenească, independent de revelație, demonstrând preocuparea gânditorilor islamici pentru edificarea eticii analitice și a meta-eticii. Alt autor, Majid Fakry, a analizat aspectele majore și diferitele curente etice islamice distingând, fără a stabili însă prea clar criteriul de departajare, între o moralitate scripturală, o etică teologică, o etică filosofică și o moralitate religioasă<sup>38</sup> islamice.

**Structurile categoriale al eticii islamice și – implicit – ale economiei islamice.** Din punct de vedere filosofic, categoriile constituie o structură conceptuală care fundamentează arhitectura oricărei concepții filosofice. Sistemul categorial al eticii islamice ni se dezvăluie ca un ansamblu omogen și unitar de noțiuni sau concepte prin intermediul cărora sunt evidențiate și formulate, din punct de vedere moral, particularitățile imperative ale raporturilor dintre om și Dumnezeu sau om și semenii săi. El se constituie în jurul binomului categorial bine (*ma'ruf*) - rău (*munkar*), fiind însoțit de un alt binom categorial, aflat în directă dependență de primul: permis (*halal*) – interzis (*haram*).

Toshihiko Izutsu a identificat principiile și categoriile etice ale islamului plecând de la analiza semantică a unor concepte-cheie din *Coran*. *God and Man in the Qur'an*<sup>39</sup> și *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*<sup>40</sup> sunt lucrări defnitorii pentru identificarea și explicitarea teoretică a acelor categorii etice coranice care pot constitui baza oricărei teorii etice islamice. Teza centrală susținută de Izutsu este că moralitatea islamică s-a dezvoltat exclusiv în cadrul eshatologiei islamice. Pe de altă parte, atrage atenția că nu vom găsi în *Coran* o dezvoltare deplină a categoriilor etice *abstracte* de bine și de rău, aceasta materializându-se abia prin rafinarea limbajului etic în lucrările juriștilor post-coranici. Cu toate acestea, *Coranul* este cel care conține un număr de termeni etici, descriptivi sau indicativi, care sunt echivalenții omologilor occidentali *bine* și *rău*.

Primul termen care desemnează categoria etică a *binelui* în *Coran*, fiind și cel mai des întâlnit, este *salih*. Poate fi tradus prin *virtuos*, *drept* sau *bun*. Ansamblul

<sup>37</sup> George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 2.

<sup>38</sup> Majid Fakry, *Ethical Theories in Islam, Islamic Philosophy and Theology*, vol. 4, Leiden, Brill, 1994.

<sup>39</sup> Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung* Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 2002.

<sup>40</sup> Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 2004.

*faptelor bune (al-salihah)*<sup>41</sup> este inventariat în legătură cu obligațiile morale ale omului față de Dumnezeu: „Să nu-l adorați decât pe Allah și cu părinții voștri să vă purtați bine, ca și cu rudele, cu orfanii și cu sărmanii! Și să spuneți oamenilor vorbe bune, să împliniți Rugăciunea și să faceți Dania (zakat)”<sup>42</sup>. În același timp, *salih* poate însemna *binevoitor*, dar poate descrie și un anumit prototip uman, *omul virtuos*: „Se află printre oamenii Cărții o *comunitate dreaptă (qa'imah)* care recită verstele lui Allah în timp de noapte și se prosternază rugându-se. Ei cred în Allah și în Ziua de Apoi, poruncesc ce este *drept (ma'ruf)* și opresc de la ceea ce este *nedrept (munkar)* și se grăbesc la *fapte bune (khayrat)*; aceștia sunt printre cei *cucernici (salihin)*”<sup>43</sup>. O altă caracteristică a omului *salih* este generozitatea: „Și dăruieți din cele cu care v-am înzestrat Noi, înainte ca moartea să vină la unul dintre voi și să zică el: Doamne, dă-mi răgaz până la un termen apropiat, astfel încât să fac eu milostenie și să fiu dintre cei *drepti (salihin)*”<sup>44</sup>. Opus lui *salihat* (fapte bune) este termenul *sayyi'at*, cuvânt derivat din rădăcina *sw'*: „Ori socotesc aceia care au făcut *fapte rele (sayyi'at)* că îi vom ține pe ei deopotrivă cu aceia care au fost cu credință (*iman*) și au făcut *fapte bune (salihat)*, atât în viața lor cât și după moartea lor? Rău judecă ei”<sup>45</sup>. În genere, în limba arabă, rădăcina *sw'* a generat o sumă de termeni cu semnificație etică: *sayyi'* (rea), *sayyi'ah* (faptă rea) și *su'* (rău). În *Coran*, observăm că adjectivul *sayyi'* are rolul de a califica substantivul *amal* (act, faptă): „Iar printre beduinii din jurul vostru se află fățarnici (...) Și sunt alții care au mărturisit păcatele lor (*dhumb*), care au amestecat o *faptă bună ('amal salih)* cu o alta *rea (sayyi')*”<sup>46</sup>. Așadar, o primă expresie a binomului categorial bine-rău este ilustrată de opoziția termenilor *salih-sayyi'/su'*, deși adevărata antiteză a semnificației lui *sayyi'* este, după cum vom vedea, *hasan* (plăcut, satisfăcător, frumos sau admirabil).

Similar ca semnificație cu *salih* este și termenul *birr* (pios, cuvios, cuvioșie, evlavie), care, asemenea termenilor derivați din rădăcina *slh'*, trimite totdeauna la ideea de *dreptate* și de *iubire* în relațiile dintre oameni. În mod particular, *birr* apare în contextele care reglementează practica dreptății sociale: „Cuvioșia nu stă în a vă întoarce fețele spre Răsărit sau spre Apus, ci *cuvios (birr)* este acela care crede în Allah și în Ziua de Apoi, în îngeri, în Carte și în profeți, *dă din avere* – în pofida iubirii pentru ea – rudelor, orfanilor, sărmanilor, călătorului, cerșetorului și pentru răscumpărarea robilor, își împlinește Rugăciunea, *dă Dania, cei care-și țin legământul dacă s-au legat*, cei care sunt răbdători la nenorocire, la rău și la momentele de primejdie. Aceștia sunt cei evlavioși cu adevărat, aceștia sunt cei cu

<sup>41</sup> Ca în expresia: „cei care cred și fac *fapte bune*” (*alladhina amanu wa-amilu al-salihah*) - *Coran* 2:82.

<sup>42</sup> *Coran* 2:83.

<sup>43</sup> *Coran* 3:113114.

<sup>44</sup> *Coran* 63:10.

<sup>45</sup> *Coran* 45:21.

<sup>46</sup> *Coran* 9:101102



frică”<sup>47</sup>. În lucrările de specialitate occidentale, termenul *birr* este tradus, ca și în versiunile românești ale *Coranului*, prin *dreptate* sau *bunătate*, însă în contextul culturii islamice el nu poate fi înțeles adecvat decât în relație cu termeni precum *frica de Dumnezeu* (*taqwa*’), *sinceritatea*, *dăruirea prin sacrificiu*<sup>48</sup> și *bunăcuviința* opusă trufiei și ticăloșiei<sup>49</sup>. Înțelesul strict de *echitate*, *nepărtinire* sau *dreptate* în comportament în raport cu ceilalți este pus în evidență, în limba arabă, de termenul *qist*. Traducându-se aproximativ prin *imparțialitate* sau *nefavorizare*, termenul *qist* este echivalent cu un alt cuvânt: *’adl*. *Qist* a pătruns și în limbajul juridic, având sensul de *verdict al unui proces*. Semnificația sa poate merge de la *a fi martor imparțial* până la *a acționa echitabil indiferent de consecințe*: „Fiți făptuitori neclintii ai *dreptății* (*qist*), martori înaintea lui Allah, chiar împotriva voastră, împotriva părinților și rudelor voastre”<sup>50</sup>. Interesant pentru studiul de față este faptul că termenul *qist* apare și într-un verset care reglementează datoriile: „Dacă voi contractați o datorie pentru un anumit timp, atunci însemnați-o în scris. Și să o însemne, între voi, un scrib, cu *dreptate* (*qist* în sensul de *’aql*, cu judecată) ... Și să nu vă fie urât să însemnați datoria, mică de va fi ori mare, împreună cu termenul ei. Așa este *mai drept* (*aqsat*) față de Allah”<sup>51</sup>. De altfel, termenul este utilizat și în legătură cu standardele și obligațiile impuse de activitățile comerciale: „Dați măsura și greutatea întreagă, cu *dreptate* (*qist*), și nu le scadeți oamenilor din lucrurile convenite lor și nu purcedeți pe pământ ca stricători”<sup>52</sup>. Și alte versete pun în evidență *nedreptatea* ca *înșelăciune* în raport cu actul strict al măsurării și cântării: „Vai acelor care *înșală la măsură* (*mutaffifin*), aceia care, dacă li se măsoară de către alți oameni, voiesc măsură întreagă, însă atunci când ei măsoară și cântăresc, dau mai puțin”<sup>53</sup>. *Taffafa* este termenul care desemnează literal acțiunea de *a fura la cântar*. În islam, hoția este o formă gravă de *făptuire a răului*. Există în limba arabă un termen generic care pune în evidență toate tipurile de făptuire efectivă a răului, *fasad*, ca în secvența următoare: „n-am venit să facem *stricăciune* (*muhsida*, de la *afsada* – verb, a face răul) în țară și nu suntem hoți”<sup>54</sup>. *Fasad* poate indica lucrurile *abominabile*, *inadmisibile*, dar și acțiunile ce *nu trebuie încurajate* sau *aprobate* (*munkar*). Printre acestea intră actele de violență nejustificate rațional ale *răufăcătorilor* sau ale „făcătorilor de stricăciune (*muhsidin*)”<sup>55</sup>. Un alt sens al termenului *fasad* este cel de *necredință*: „Iar acelor care *nu au crezut* (*kafaru*) și au împiedicat de la calea lui Allah, le vom adăuga Noi pedeapsă peste pedeapsă, pentru *stricăciunea* (*yufsiduna*) ce au făcut-o pe pământ”<sup>56</sup>.

<sup>47</sup> *Coran* 2:177.

<sup>48</sup> *Coran* 3:92 - „(...) dacă veți face daruri din ceea ce vă este drag”.

<sup>49</sup> *Coran* 19:31-32.

<sup>50</sup> *Coran* 4:135.

<sup>51</sup> *Coran* 2:228.

<sup>52</sup> *Coran* 11:85.

<sup>53</sup> *Coran* 83:1-3.

<sup>54</sup> *Coran* 12:73.

<sup>55</sup> *Coran* 28:4.

<sup>56</sup> *Coran* 16:88.

Însă termenii arabi care pot fi în sensul cel mai adecvat echivalenți ai binomului occidental bine-rău sunt *ma'ruf* și *munkar*. *Ma'ruf* (bine) ocupă chiar un loc special în exegezele islamice, semnificând la propriu *obicei drept, ceea ce este învățat și aprobat prin Legea divină*. Mai vechi decât termenul *shar'*, pe care îl vom analiza mai jos, termenul poate fi originat în discursul etic tribal pre-islamic, din perioada numită *Jahiliyah* (a ignoranței). Anumiți specialiști arată că în *Coran* a fost adoptată terminologia specifică eticii tribale, integrând-o în noul sistem etic<sup>57</sup>. *Ma'ruf* exprimă literal ceea ce este *bine*, ceea ce este *cunoscut, familiar și socialmente acceptat*, în vreme ce *munkar* – dimpotrivă – denumește tot ceea ce este *rău, indezirabil, inacceptabil, necunoscut, străin, socialmente interzis, nerecomandat*. După Izutsu, cel mai clar sens al termenului *ma'ruf* apare în versetul următor: „Iar dacă divorțați de femei și ele aproape împlinesc timpul lor, atunci luați-le înapoi cu *bunătate (ma'ruf)* ori dați-le drumul cu *bunătate (ma'ruf)*. Dar nu le luați înapoi pentru *a le face rău (diraran, literal: cu forța)* sau pentru a dobândi *un folos necuvenit*. Cel care face asta își pricinuiește rău lui însuși”<sup>58</sup>. Cu alte cuvinte, *ma'ruf* desemnează *bunătatea* în sensul de *comportament potrivit*, dar și *purtarea de grijă cu onestitate, cu respect și cu bun-simț*: „Nu vă este îngăduit (*la yahillu*) să moșteniți muieri în pofida voinței lor și nici să le opriți să se căsătorească din nou cu alții, ca să le luați o parte din ce le-ați dat ca zestre, decât dacă au săvârșit un păcat răzvădit (literal – *păcat abominabil*, precum adulterul), ci purtați-vă cu ele *după cuvîntă (ma'ruf)*”<sup>59</sup>. Categoria etico-religioasă *munkar*, antiteza lui *ma'ruf*, desemnează exact opusul, adică orice faptă, atitudine sau situație care este în disonanță cu poruncile divine, deci care este *indecentă, rușinoasă, asocială, nelegiuită, rea* și chiar *abominabilă*: „Dreptcredincioșii și dreptcredincioasele își sunt aliați unii altora. Ei poruncesc ceea ce este *cuvenit (ma'ruf)*, opresc de la ceea ce este *neîngăduit (munkar)*”<sup>60</sup>. O specie a prototipului uman *munkar* este *ipocritul, fățarnicul, nelegiuitul*: „Bărbații fățarnici și muierile *fățarnice (munafiq)* sunt ei unul la fel ca altul. Ei poruncesc ceea ce este *oprit (munkar)* și opresc de la ceea ce este *potrivit (ma'ruf)* ... Fățarnicii sunt *nelegiuiți (fasiq)*”<sup>61</sup>.

Un alt binom categorial cu semnificație etică este constituit din termenii *khayr* și *sharr*. *Khayr*, care poate fi tradus prin *valoros, binefăcător, folositor și dezirabil*, dar și prin *faptă pioasă*, este cel mai utilizat cuvânt din limba arabă pentru desemnarea *bunurilor, posesiunilor, averilor, bogățiilor materiale*: „Eu am fost înclinat către iubirea *bunurilor (khayr)* din această lume într-atât încât am uitat de pomenirea Domnului meu, până ce soarele s-a ascuns în spatele vălului său”<sup>62</sup>.

<sup>57</sup> R. Levy, *The Social Structure of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, p. 194.

<sup>58</sup> *Coran* 2:231.

<sup>59</sup> *Coran* 4:19.

<sup>60</sup> *Coran* 9:71.

<sup>61</sup> *Coran* 9:67.

<sup>62</sup> *Coran* 38:32.

De aceea, el desemnează și *fericirea* sau *prosperitatea* în lumea de aici. Termenul apare și în relație cu *ma'ruf*: „Vi s-a prescris vouă – când vine la unul dintre voi moartea și lasă în urma lui *avere* (*khayr*) – testamentul în favoarea părinților săi și a rudelor celor mai apropiate, după *obiceiul drept* (*ma'ruf*)”<sup>63</sup>. Sunt multe locuri în care termenul *khayr* este efectiv intersanjabil cu termenul *mal* (bogății, avere): „Și orice *bunuri* (*khayr*) dați voi ele sunt pentru sufletele voastre. Voi nu dați decât căutând fața lui Allah. Și pentru toate *bunurile* (*khayr*) pe care le dăruieți veți fi răsplătiți în timp. Și voi nu veți fi nedreptățiți (...) Cei care dăruiesc din *bunurile* (*amwal* – bogățiile, averile) lor milostenie noaptea și ziua, în taină și fățiș, au răsplata lor la Domnul”<sup>64</sup>. De aceea, *khayr* este o categorie importantă și în etica economică islamică, aparând în contextele care reglementează comportamentul economic al musulmanului: „Te întreabă ce să cheltuiască. Spune-le: Ceea ce cheltuiți voi din *bunuri* (*khayr*) trebuie să fie pentru părinți, pentru rude, pentru orfani, pentru sărmani și drumetei nevoiași. Și orice *bine* (*khayr*, cu sensul de *faptă pioasă*) pe care îl faceți Allah îl cunoaște”<sup>65</sup>. De altfel, termenul poate desemna nu numai *lucrurile bune primite de la Allah* (harul nemărginit, revelația etc.)<sup>66</sup> sau *bunurile produse de om*, dar și *credița sinceră*<sup>67</sup> și *faptele de milostenie* (caz în care este sinonim cu *salihat*)<sup>68</sup>. Aflat în antiteză cu termenul *khayr*, *sharr* indică *răul* ca *neșansă*, *nenorocire*, *necaz*, ca *lipsă a prosperității* sau *a fericirii*, așa cum reiese și din versetul următor: „Omul nu ostenește să ceară *binele* (*khayr*), dar dacă îl atinge pe el *răul* (*sharr*) atunci el este deznădăjduit și descumpănit. Dar dacă-i dăm să guste *îndurare* (*rahmah*) din partea Noastră, după o *nenorocire* (*darra*) care l-a lovit, atunci el zice: Aceasta mi se cuvine și eu nu cred că Ceasul va sosi vreodată”<sup>69</sup>.

Așa cum am menționat anterior, există în limba arabă două rădăcini din care sunt derivate, de obicei, noțiuni cu semnificație etică: *hsn* și *sw'*. Din familia de cuvinte a primei rădăcini face parte și termenul *hasan*, polisemantic, al cărui sens poate merge de la *plăcut*, *satisfăcător*, *frumos*, *admirabil*, *delicios*<sup>70</sup>, până la *profitabil* sau *avantajos* în afaceri sau în comerț. El este folosit și pentru a indica tipul ideal de relație dintre om și comunitatea în care trăiește: „Și zi-le robilor Mei să spună ce este *mai frumos* (*ahsan*, literal: liniștitor, plin de pace)”<sup>71</sup>. Cuvântul apare și în acele contexte în care sunt specificate actele care așază omul într-o relație privilegiată cu Dumnezeu: „Aceia care fac milostenie și acelea care au făcut

<sup>63</sup> Coran 2:180.

<sup>64</sup> Coran 2: 272-275.

<sup>65</sup> Coran 2:215.

<sup>66</sup> Coran 2:105 - „ (...) să pogoare asupra voastră *binele* (*khayr*) de la Domnul vostru”.

<sup>67</sup> Coran 8:70.

<sup>68</sup> Coran 2:110.

<sup>69</sup> Coran 41:49-50.

<sup>70</sup> Coran 16:67 - „Iar din rodirile curmalilor și ale viței de vie luați băutura îmbătătoare și *hrană bună* (*hasan*), iar întru aceasta este un semn pentru un neam de oameni care pricep”.

<sup>71</sup> Coran 17:53.

milostenie i-au dat lui Allah un împrumut *minunat* (*hasan*), care li se va întoarce înmulțit, și vor avea ei parte de răsplată generoasă<sup>72</sup>. În altă ordine de idei, *hasan* apare și cu sensul de *fericire, prosperitate și noroc*, aflându-se în antiteză cu termenul *sayyi'ah*: „Și Noi i-am împărțit în comunități pe pământ. Unii dintre ei sunt drepți, iar alții sunt mai puțin de-atât. Și i-am cercat cu *bune* (*hasanat*, pl.) și cu *rele* (*sayyi'at*), doar-doar se vor întoarce la calea cea bună”<sup>73</sup>.

De altfel, din rădăcina *hsn* a apărut și *ahsana*, care poate fi tradus prin *a face o faptă bună, a veni cu o faptă bună*: „Cei care *fac fapte bune* (*ahsanu*) vor avea parte de cea mai bună răsplată (...) Cei care agonisesc *fapte rele* (*sayyi'at*) vor avea parte de răsplată rea...”<sup>74</sup>. Provenit din *ihsan*, *ahsana* reprezintă una dintre categoriile etice centrale ale *Coranului*, denumind generic orice acțiune de *a face binele*. *Ihsan*, la rândul său, numește *pietatea, devotamentul, bunătatea, generozitatea din iubire*, dar și *teama de Dumnezeu*: „(...) Cei care *au frică* (*yattaqi*, de la *taqwa*) și *răbdare* (*yasbir*)... Allah nu pierde răsplata celor *binefăcători* (*muhsinin*)”<sup>75</sup>. *Muhsin*, participiul de la *ahsana*, este echivalent cu *muttaqi*, cei ce se tem de Allah și care „plinesc fapte bune”: „Purtați-vă *bine* (*ihsan*) cu părinții, cu rudele, cu orfanii, cu sărmanii, cu vecinul apropiat și cu vecinul străin, cu tovarășul de alături, cu călătorul de pe drum și cu cei stăpâniți de mâinile voastre drepte, căci Allah nu-i iubește pe cel trufaș și pe cel lăudăros. Acelora care sunt zgârciți și-i îndeamnă pe oameni la zgîrcenie și ascund ceea ce le-a dăruit Allah din harul său, le-am pregătit necredincioșilor pedeapsă umilitoare”<sup>76</sup>. Opus ca semnificație lui *ihsan* și provenind din rădăcina *sw'*, *sayyi'ah* desemnează *răsturnarea nefericită de situație, circumstanța nefastă*, dar și *fapta rea* ca nesupunere față de Dumnezeu. După mu'tazilitul al-Junna, termenul *sayyi'ah* poate însemna *calamitate (baliyah)*, proces (*mihnah*), păcat (*dhanb*) și nesupunere (*ma'siyah*) și este implicat în dezbaterile legate de responsabilitate în raport cu propriile acte. În *Coran* sunt enumerate unele dintre acțiunile *sayyi'at*, care sunt inacceptabile și, în consecință, interzise. Printre acestea se află uciderea copiilor din pricina sărăciei, furtul din averea orfanilor și incorectitudinea în afaceri: „Dați măsura plină, când măsurați și cântăriți cu o balanță dreaptă! Acest lucru este mai bun pentru voi și urmarea va fi și ea mai bună”<sup>77</sup>. Cel care întreprinde acțiunile *sayyi'at* este numit *imra' saw'* (om cu o natură rea, fără valoare, decăzut, corupt). De altfel, și termenul *su'*, provenit tot din rădăcina *sw'*, trimite la ideea de *fățarnicie interioară*, dar și la *făptuirea răului din ignoranță*: „(...) acela dintre voi care face un *rău* (*su'*) din necunoștință, iar apoi se căiește și *îndreaptă fapta* (*aslaha*), să știe că El este Iertător și Îndurător”<sup>78</sup>. *Su'* este sinonim

<sup>72</sup> *Coran* 57:18.

<sup>73</sup> *Coran* 7:168.

<sup>74</sup> *Coran* 10:26-27.

<sup>75</sup> *Coran* 12:90.

<sup>76</sup> *Coran* 4:36.

<sup>77</sup> *Coran* 17:31-38.

<sup>78</sup> *Coran* 6:54.

și cu *zulm al-nafs* (a face rău propriului suflet sau a fi nedrept cu tine însuși): „Acea căroră îngerii le iau viața în situația când sunt nedrepti cu ei înșiși se vor supune cu umilință zicând: Noi nu am făcut nimic rău (su’)<sup>79</sup>”.

Binomul categorial *haram* (*interzis*)-*halal* (*permis*) dublează, poate chiar în sensul echivalenței sau al identității, binomul etic central bine (*ma'ruf*)-rău (*munkar*). Aproape tot ce este *ma'ruf* este *halal*; aproape tot ce este *munkar* este *haram*. Opoziția dintre *interzis* (*haram* sau *harrama*) și *permis* sau *licit* (*halal* sau *ahalla*) este centrală în *Coran*, rădăcina termenului *haram* (*hrm*), apărând de 83 de ori în textul revelat. Ca atare, cei doi termeni arabi sunt vechi, trimițând la riturile semitice de purificare. Dacă *haram* desemnează ceea ce este *tabuu*, aplicându-se lucrurilor, locurilor, persoanelor și acțiunilor, *halal* numește tot ceea ce nu este *haram*, adică tot ce nu este interzis, oprit. *Haram* are și sensul de *sacru*, de *sfîntenie*, atunci când apare în expresii precum: *al-bayt al-haram* (Casa lui Dumnezeu este sfântă)<sup>80</sup>, *haram amin* (sanctuar sfânt)<sup>81</sup>, *al-masjid al-haram* (moschee sacră) etc. Acestea sunt *haram* în sensul că sunt dincolo de orice impuritate. De aceea, *haram* are și sensul de *neapropiat*, de *neatins*. În cărțile de drept islamic, *haram* are un sens particular: *acțiune care se pedepsește prin lege* sau *ceva absolut interzis*. De aceea, pentru a surprinde adecvat semnificația reală a termenului, trebuie să îl încercuim conceptual undeva la intersecția dintre noțiunea originară semitică de *tabuu* și sensul său juridic din *Coran*. În genere, *haram* adună în jurul său toate temele centrale ale islamului, iar ocurențele sale coranice conferă, desigur, un conținut etic ideii primitive de *sacru* sau de *interzis*, întrucât termenul posedă această dublă semnificație. *Suht* este un alt termen în limba arabă prin care sunt indicate lucrurile interzise, așa cum reiese din formula coranică *akkaluna lil-suht* („sunt lacomi după tot ceea ce este oprit”)<sup>82</sup>. Este important să precizăm că această sintagmă apare în directă legătură cu interzicerea cametei: „Și din pricina ticăloșiilor (*zulm*) celor care s-au iudaizat, Noi le-am oprit (*harramna*) mâncărurile bune care le fuseseră îngăduite; și din pricina închiderii de către ei a drumului lui Allah pentru mulți dintre oameni și din pricina luării de către ei a *cametei* (*riba*) măcar că le-a fost oprită”<sup>83</sup>. Numai Dumnezeu are dreptul de a stabili ce este *haram* și ce este *halal*: „Ei întăresc ce a fost revelat în Tora mai înainte de mine și voi îngădui (*uhilla*, de la *halal* – voi permite) o parte din cele ce v-au fost oprite (*hurrima*, de la *haram* – cele ce au fost înainte oprite)”<sup>84</sup>. *Halal*, în schimb, denotă pur și simplu ceea ce nu este *tabuu* sau acele lucruri în raport cu care Dumnezeu a ridicat restricțiile anterioare: „mâncăți din ceea ce se află pe pământ și este îngăduit (*halal*) și bun ca hrană (*tayyib*)”<sup>85</sup>.

<sup>79</sup> *Coran* 16:28.

<sup>80</sup> *Coran* 5:97.

<sup>81</sup> *Coran* 28:57 și 29:67.

<sup>82</sup> *Coran* 5:42.

<sup>83</sup> *Coran* 4:160-161.

<sup>84</sup> *Coran* 3:50.

<sup>85</sup> *Coran* 2:168.

Binomul categorial *haram-halal* subîntinde și anumite *categorii ale acțiunii etice*. *Ahkam al-khamsat* este denumirea generică a scării pentadice a valorilor unei acțiuni din punct de vedere islamic. De exemplu, când vorbim despre categorii ale acțiunii etice economice, ne referim la acțiuni obligatorii (*wajib*), interzise sau neîngăduite (*haram* sau *mahzur*), recomandate (*mandub*), nerecomandate sau dezaprobatate (*makruh*) și neutre (*ja'iz* sau *mubah*). *Wajib* sunt acele acțiuni cu un caracter obligatoriu sau acele datorii absolut necesare și a căror neîndeplinire atrage pedeapsa prin lege. La polul opus se află acțiunile *haram* sau *mahzur*, acțiuni interzise cu desăvârșire și pedepsite, de asemenea, prin lege. Dincolo de acestea, întâlnim acțiunile *mandub*, recomandate dar nu obligatorii, a căror îndeplinire va fi răsplătită, dar a căror ignorare nu va atrage pedeapsa, precum și acțiuni *makruh*, adică nerecomandate dar nu interzise, a căror nefăptuire este recompensată și a căror făptuire nu este sancționată. În fine, o ultimă categorie este a acțiunilor *mubah*, adică neutre din punctul de vedere al recompensei și al pedepsei.

Putem identifica și categorii ale sentimentului moral și ale normativității etice puse în evidență de concepția islamică despre om, deci de „antropologia” filosofică islamică, în acord cu sursele primare ale revelației. Dintre acestea, cele mai importante sunt: calitatea de a fi reprezentant al lui Allah pe pământ (*khalifah*), curăția sau puritatea (*fit'ra*), faptul de a poseda o conștiință etică globală (intelectul iluminat prin revelație - '*aql*), responsabilitatea (*amanah*) și datoria (*ibadah*). Potrivit paradigmei etice islamice, omul este moral de la natură. El se naște pur, neîntinat de păcate, vădind o predispoziție spirituală către transcendență, aspect pus în evidență prin termenul *fit'ra*: „Noi l-am creat pe om cu *cea mai frumoasă înfățișare* (literal: *în perfectă stare*)”<sup>86</sup>. Predispoziția originară a sufletului omenesc pentru Dumnezeu face parte din natura umană. Sufletul este cel care posedă în sine exigențele morale ce depășesc simpla satisfacere a nevoilor vitale, iar dificultatea acțiunii morale nu constă în strădania de a ignora sau de a ne debarasa de necesitățile materiale, ci în a reuși să le împăcăm cu exigențele și predispozițiile noastre sufletești originare. Acesta este mecanismul prin care individul ajunge să se confrunte cu dilemele de tip etic. Nimic din ceea ce este material nu este rău. Rea este doar *lipsa de măsură* în raport cu exigențele propriului suflet și cu drepturilor celorlalți oameni. Ideea este de o deosebită importanță pentru înțelegerea eticii subîntinse de economia islamică: rău este *excesul*, adică satisfacerea nevoilor materiale până la sleirea propriului suflet sau până la ignorarea obligațiilor pe care le ai în raport cu semenii. Bun în esența sa, omul posedă o conștiință etică globală (*'aql*), intelectul iluminat sau ghidat de revelație, care îi permite să distingă binele de rău. Dincolo de predispozițiile originare ale sufletului, care sunt așezate în inima omului, rațiunea este cea care cercetează și reflectează pentru a alege între bine și rău. Existența rațiunii este cea care angrenează categoriile etice ale libertății,

---

<sup>86</sup> *Coran* 95:4.

responsabilității (*amanah*) și datoriei (*ibadah*). A nu face răul înseamnă a dezvolta o relație profundă cu Dumnezeu, prin conformarea la normele etice comunicate prin revelație, fie că sunt norme pur culturale, fie că sunt norme economice, politice sau de alt tip și care urmăresc respectarea drepturilor celorlalți membri ai comunității islamice (*umma*).

**Categoriile și principiile eticii economice islamice.** Dacă restrângem analiza la filosofia economiei islamice, sursele care îi stabilesc principiile sunt tot *Coranul*, *Sunnah* și *Sharia'h*, centrale devenind categoriile *khalifah* și *amanah*<sup>87</sup>, aflate în strânsă legătură cu o altă categorie religioasă care constituie, de fapt, chiar fundamentul islamului: *tawhid*, care literal înseamnă *unificare*, *unicitate* sau *unitate*. Deși este utilizată cu referire la Dumnezeu, semnificația sa este mult mai largă, trimitând la menținerea unității cu divinul în toate acțiunile umane, inclusiv în cele economice. Teoriile economiei islamice derivă în integralitate din doctrina islamică fundamentală a unității. Este, de altfel, singura doctrină asupra căreia toate școlile de gândire islamică au căzut de acord. Potrivit ei, unicitatea întregului univers este integrată în unicitatea lui Dumnezeu. Allah este Unul și este singura sursă a realității și a adevărului. Tot ce conține universului material cunoscut (resursele naturale, de pildă) trebuie utilizat nu conform maximizării satisfacției proprii, ci ținând cont de interesele celorlalți și de conservarea creației, în acord cu preceptele coranice. Aceasta înseamnă că este imposibil ca o teorie economică islamică să nu fie precedată de o teorie etică fundamentată pe categoria *tawhid*. Consecințele în planul filosofiei economice islamice sunt semnificative: în primul rând, concepte precum cel de eficiență economică, de echilibru, de maximizare a profitului nu au o semnificație consistentă decât atunci când centrul existenței umane este Dumnezeu.

Din punct de vedere economic, omul este doar un administrator temporar a ceea ce Dumnezeu a creat și îi dăruiește. De-aici importanța categoriei *khalifah* (înlocuitor, reprezentant) care provine din verbul *khalafa*, a lua locul cuiva. În *Coran*, un verset stabilește că rolul generic conferit omului pe pământ de către Dumnezeu este cel de *khalifah*: „pun pe pământ un înlocuitor”<sup>88</sup>. În paradigma islamică, spre deosebire de îngeri și de animale, omul se poate comporta într-o manieră contrară naturii sale. De aici importanța alegerii de tip etic. Tocmai calitatea de înlocuitor al lui Dumnezeu îi conferă omului liberul arbitru: „Noi am propus cerurilor, pământului și munților sarcina de a purta povara Adevărului, dar ele au refuzat să o poarte și le-a fost teamă de ea, însă s-a încărcat omul cu ea, căci el este tare nedrept față de el însuși și tare neștiutor”<sup>89</sup>. Prin urmare, calitatea de a fi *khalifah* conferă drepturi, dar impune și anumite obligații în raport cu propriile

<sup>87</sup> K. Ahmad, “Economic Development in an Islamic Framework”, în Ahmad, Khurshid, (ed.), *Studies in Islamic Economics*, Islamic Foundation, 1980; S. Naqvi, *Ethics and Economics: an Islamic Thesis*, Islamic Foundation, 1981.

<sup>88</sup> *Coran* 2:30.

<sup>89</sup> *Coran* 33:72.

exigențe spirituale, cu ceilalți, dar în primul rând cu Dumnezeu care este proprietarul (*Malik*) a tot ceea ce este. În acest sens, omul nu este numai *khalifah*, dar este și *slujitor, servant ('abd)*. Ca înlocuitor sau reprezentant al lui Allah pe pământ, omului îi este interzis să adopte practici economice care încalcă principiile etice reglementate de creatorul lumii: „Credeți în Allah și în trimisul Său și faceți milostenie din cele asupra cărora El v-a făcut urmași (...)”<sup>90</sup>. El-Ashker și Wilson sintetizează semnificația acestui concept fundamental: „Utilizarea acestor resurse este controlată, așadar, de regulile tutelei și orice violare a acestor reguli va determina ca acela căruia i s-au încredințat, omul, să fie vinovat de abuz și de întrebuințarea greșită a tutelei asupra resurselor economice pământești”<sup>91</sup>.

A treia categorie relevantă pentru etica economică islamică este *amanah* (responsabilitatea). Noțiunile de responsabilitate și de voință liberă, deși trebuie plasate central în etica religioasă și filosofică a islamului, ridică numeroase dificultăți. Adevărul este că noțiunea de *responsabilitate* nu este clarificată nicăieri de-o manieră exhaustivă sau detaliată, nici în textele sacre, nici în cele juridice. Ambiguitatea noțiunii este atât de profundă încât putem identifica tot atâtea sensuri ale termenului câte perioade istorice, contexte, interpretări sau arii de interes găsim în istoria culturală a islamului. Nu este de ignorat nici faptul că termenul arab sinonim termenului european *responsabilitate* a fost utilizat pentru prima oară abia în anul 1897, în ziarul egiptean *Al-Watan*, în legătură cu asumarea responsabilității ministeriale. Cu acest sens a și fost utilizat apoi: ca îndatorire, având conotații juridice și politice. De aici a pătruns și în vocabularul politic al culturii arabe islamice. Așadar, în cultura arabă, până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, nu a existat o noțiune similară *responsabilității* în accepție occidentală. De aceea, se impun câteva clarificări. A fi responsabil în sens islamic înseamnă, în primul rând, *a da seamă de propriile acte*. De altfel, *mas'ol* (probabil cel mai apropiat ca sens de termenul occidental *responsabil*) înseamnă literal *cel care este întrebat, anchetat, cel căruia i se pretinde ceva*. Deci, a fi responsabil înseamnă, în al doilea rând, *a dovedi concret, cu probe, un anumit lucru*. Al treilea sens ar fi acela *de a purta vina, de a fi culpabil sau judecat*. Versetul coranic citat anterior: „Noi am propus cerurilor, pământului și munților sarcina de *a purta povara Adevărului*, dar ele au refuzat să o poarte și le-a fost teamă de ea, însă *s-a încărcat omul* cu ea, căci el *este tare nedrept față de el însuși și tare neștiutor*”<sup>92</sup>, dovedește că responsabilitatea este înțeleasă ca povară, dar și ca semn al încrederii acordate omului. Textul este problematic: responsabilitatea pare o sugestie, o alegere lăsată de Dumnezeu pe seama creaturilor sale, pentru care optează numai omul din neștiință. Natura responsabilității este controversată: reprezintă, de fapt, ansamblul obligațiilor pe care Dumnezeu le încredințează omului, deși este o inițiativă

<sup>90</sup> *Coran* 57:7, 2:30, 35:39.

<sup>91</sup> A. A.F. El-Askher and R. Wilson, *Islamic Economics. A Short History*, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. 38.

<sup>92</sup> *Coran* 33:72.



complet voluntară a omului a cărei sursă este ignoranța și nedreptatea față de sine. Deci, ideea responsabilității în islam este în mod categoric atașată ideii de nedreptate față de propria persoană. Cu alte cuvinte, asumându-și voluntar responsabilitatea, ființa umană a comis un act iresponsabil prin excelență, chiar dacă „Allah nu impune niciunui suflet decât ceea ce este în putința lui”<sup>93</sup>.

Conceptul islamic de responsabilitate devine și mai complicat în relație cu o altă constantă ambiguă din cultura islamică: tema *predestinării* (*qada'*), poate cea mai serioasă provocare intelectuală pentru gânditorii islamici din toate timpurile, datorită prezenței simultane în *Coran* a unor versete care recunosc, pe de o parte, voința liberă și raționalitatea individului, dar care, pe de altă parte, neagă că acțiunea umană ar putea fi înfăptuită în alt mod decât prin putere divină. Dezbaterele legate de acest subiect în gândirea teologică și filosofică islamică, prezentate în detaliu de către H. A. Wolfson<sup>94</sup>, pleacă de la versete coranice de tipul: „Nu poate niciun suflet să creadă decât cu voia lui Allah”<sup>95</sup> sau „Allah a zăvorât inimile lor și urechile lor (...)”<sup>96</sup>. În islam, chestiunea predestinării este tratată în raport cu cea a formelor voinței divine și a atributelor creației. Toate lucrurile și fenomenele își primesc existența de la o cauză specifică, iar destinul (*qadar*) nu ar semnifica altceva decât decretul imuabil al lui Dumnezeu cu privire la derularea proceselor lumii și a actelor omenești în ordinea creației, consecință a principiului universal al cauzalității. De aceea, *qadar* sau *destinul* implică ideea naturii și calității ordinii creației, precum și a caracterului său sistematic, iar predestinarea (*qada'*) trimite către ideea de ireversibil și obligatoriu de îndeplinit. Omul posedă voință liberă, cunoaște diferența dintre bine și rău, însă este liber să aleagă numai în acord cu un cod de comportament impus. Deși Dumnezeu cunoaște „dinainte” modalitatea de acțiune a oamenilor în variatele contexte ale vieții lor, acest fapt nu implică predeterminarea unui tip de comportament sau al altuia. În același sens trebuie înțeleasă și responsabilitatea. Omul este liber, dar nu poate încălca nicio regulă impusă de creatorul său fără să suporte consecințele opțiunilor sale.

În contextul responsabilității de ordin economic, de exemplu, omul poate opta pentru *risipă*, violând interdicția *israf*, sau poate alege eficiența și dreptatea în întrebuințarea și alocarea resurselor, respectând *principiul moderației* (*i'atidal*) care stabilește că orice comportament uman, economic sau de alt tip, trebuie să evite excesele. În primul rând, consumul ar trebui să fie făcut cu moderație. Musulmanului îi este interzis să adopte un comportament economic care implică asumarea unor riscuri inutile cu privire la viitor sau care să nesocotească exigențele coranice în privința „administrării” resurselor primite în dar de la Dumnezeu:

<sup>93</sup> *Coran* 2: 286.

<sup>94</sup> H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 1976, p. 601719.

<sup>95</sup> *Coran* 10:100.

<sup>96</sup> *Coran* 2:6.

morali sunt „aceia care, când cheltuiesc, nu sunt risipitori, nici zgârciți, ci fac aceasta *cu măsură*”<sup>97</sup>. Pe de altă parte, principiul moderației îl completează și pe cel al *eficienței economice*. A fi eficient din perspectivă islamică înseamnă a folosi cât mai judicios resursele. Moderația sau cumpătarea în economia islamică sunt desemnate prin termenii *israf* (risipă fără măsură, exces, ostentație) și *tabzir* (risipă totală și inutilă). În categoria *israf* intră risipa extravagantă a resurselor sau consumul unor produse de lux ignorând quantumul consumului și al cheltuielilor necesare în viitorul apropiat, în vreme ce în categoria *tabzir* intră cheltuielile sau tipurile de consum care pot genera, în cele din urmă, privarea de strictul necesar subzistenței. Această distincție este ilustrată în *Coran* (17:27) și indică norma în privința comportamentului economic: nici risipitor, nici ostentativ, musulmanul are obligația de a păstra un echilibru permanent între cumpătare (*i'atidal*) și *israf* sau *tabzir*, astfel încât conceptele occidentale de „maximizare a utilității” sau de „interes personal” să capete alt înțeles. „Interes personal” înseamnă doar efort constant pentru respectarea exigențelor etice islamice în orice practică de tip economic, iar „maximizarea utilității” are sens numai în contextul respectării principiului moderației și al dreptății sociale.

La rândul său, *principiul dreptății sociale* (*adalah ijtima'iyah*) are două componente fundamentale: *principiul solidarității generale* și *principiul echilibrului economico-social*. Conceptul islamic al solidarității are un conținut eminent religios, distingându-se de corespondentul său utilizat în științele sociale și politice occidentale. Comunitatea islamică (*umma*) este concepută ca o societate de tip ideal, unitară, care manifestă acest tip de dimensiune spirituală și de virtute colectivă. Semnificația *zakat*-ului, unul dintre stâlpii islamului, constă tocmai în respectul față de ideea solidarității sociale. În islam, credinciosul (*mu'min*) are o dublă calitate: este membru al societății sale, dar și „cetățean” al mării comunități islamice de pretutindeni. De pildă, în cadrul filosofiei politice occidentale, *caritatea* – concepută ca virtute morală privată și eminent voluntară – se distinge de *dreptatea socială*, înțeleasă ca datorie morală a cărei respectare poate fi impusă în mod legitim de către stat. În islam, dreptatea socială face obiectul unor definiții a căror grilă de lectură ține de o geometrie variabilă. În orice caz, dreptatea socială implică totdeauna caritatea. În plus, conceptul de solidaritate apare nu numai în contextul obligațiilor culturale, ca „dorință de a trăi împreună”, dar și în cadrul exigențelor vieții economice. Oamenii sunt egali, dar în *Coran* (16:71) este recunoscut dreptul unora de a acumula mai multă bogăție. Însă, cum Legea islamică este aceeași pentru toți, indiferent dacă sunt bogați sau săraci, oamenii sunt obligați, în limitele *Shar'iei*, să întreprindă tot ce este necesar pentru a-și asigura traiul prin utilizarea cu moderație a resurselor ce le-au fost oferite și pe care au datoria să le prezerve. De aceea, islamul interzice lipsa activității economice și lenea.

---

<sup>97</sup> *Coran* 25:67.

În prelungirea celor spuse până acum, au fost derivate și alte seturi de principii ale economiei islamice, diferite de la un autor la altul, care au ridicat o serie de dificultăți teoretice. Chestiunea nu este una de logică, ci o problemă ce își are originea în sursele islamului: există într-adevăr versete coranice și referințe ale tradiției profetice contradictorii. Tocmai ne-am referim la o contradicție de acest tip: pe de o parte este recunoscută egalitatea între indivizi, iar pe de altă parte sunt acceptate diferențe notabile în materie de avere și de venituri, diferențe care trebuie înțelese ca rezultat al voinței divine. Este cunoscută nesfârșita controversă generată de lipsa consensului opiniilor mai întâi cu privire la dreptul la proprietate, apoi cu privire la alocarea veniturilor și a resurselor. Înțelesul pe care economiștii îl conferă conceptelor și principiilor economice analizate mai sus dau naștere unor axiome contradictorii, deși au ca sursă aceleași versete coranice sau hadisuri, iar metodologia este similară, utilizând derivarea logică și raționamentul juridic. De exemplu, anumiți specialiști consideră că în islam este recunoscută și garantată proprietatea privată, iar alții că este garantată doar cea publică. Unii afirmă că statul are dreptul de a interveni în alocarea și distribuirea veniturilor și a resurselor, alții înțeleg că această intervenție trebuie să fie minimală.

**Rolul structurilor categoriale ale eticii economice islamice în critica sistemelor economice exogene.** Categoriile etico-religioase și principiile economiei islamice sunt cele în jurul cărora pivotează esențial și criticile articulate împotriva capitalismului, comunismului sau a altor sisteme economice, în cadrul unor abordări normative, evaluatoare și critice asupra economiei sau asupra altor registre ale realității sociale. Strategia argumentativă este împrumutată chiar de la omologii occidentali. Orice lucrare elaborată de un autor musulman despre legitimitatea, natura și finalitățile economiei islamice condamnă liberalismul doctrinar al teoreticienilor din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea și capitalismul liberal (în ce privește practicile economice din secolul al XIX-lea și debutul celui al XX-lea) pentru starea economică „lamentabilă” a Occidentului, caracterizată de inegalitate socială. Ideologia capitalistă, de exemplu, nu este rea atât din pricina caracterului său materialist și hedonist, cât din cauza inegalității sociale și a simulacrului de libertate (aparent garantată constituțional). La rândul său, comunismul este criticat pentru că, în ciuda discursului zgomotos despre dreptate și egalitate, violează libertățile fundamentale pe care Dumnezeu i le-a garantat omului. Există însă și autori islamici cu un discurs mai echilibrat despre economia occidentală, recunoscând valoarea teoretică și practică a unora dintre teoriile și practicile capitaliste sau comuniste și posibila permeabilitate a economiei islamice la acestea. În spațiul cultural islamic, există numeroase studii de economie ce au ca obiect disputele asupra afinităților pe care islamul le-ar putea împărtăși cu capitalismul<sup>98</sup> sau, dimpotrivă, cu comunismul.

---

<sup>98</sup> H. Hosseini, *Notions of Private Property in Islamic Economics in Contemporary Iran: A Review of Literature*, în „International Journal of Social Economics”, vol. 15, nr. 9, 1988, pp. 51–61; M. Abdul-Rauf, *A Muslim's Reflection on Democratic Capitalism*, Washington DC, American Enterprise Institute, 1984.

Analizând relația capitalismului cu islamul, Patrick Haenni crede în posibilitatea constituirii unui „islam de piață”<sup>99</sup>, în vreme ce Murat Çizakça și Mustafa Akyol vorbesc chiar despre existența unui „capitalism moral” care ar fi, de fapt, „modelul economic uitat al islamului”<sup>100</sup>. Daromir Rudnyckyj insistă că nici măcar Max Weber nu a asertat că islamul este inamicul capitalismului<sup>101</sup>, deși sunt mulți cei care l-au acuzat de propagarea unei imagerii false despre presupusa deficiență a islamului în raport cu raționalitatea specifică Occidentului<sup>102</sup>. Teza deficienței islamului în raport cu raționalitatea este respinsă și de Gary Tribou<sup>103</sup> care – invocând cele peste 150 de pasaje coranice în care este folosit verbul *aqala* (*a raționa, a face apel la rațiune*) – demonstrează că islamul este o religie „rațională” și „rezonabilă”<sup>104</sup>. În fapt, demersul lui Tribou, similar cu al lui Amartya Sen, dovedește că nu doar cultura europeană poate fi o cale de acces la o modernizare reușită, existând și alte valori care pot constitui factori ai eficienței economice. Aceeași viziune este exprimată și de către Bruno Étienne<sup>105</sup>: nu există o incompatibilitate de fond între raționalitatea individuală a întreprinzătorului și religia islamică; mai mult chiar, musulmanul găsește efectiv în etica sa religioasă elementele necesare pentru încurajarea spiritului său de întreprinzător. Spre deosebire de cei menționați, alți autori identifică obstacole de ordin psihologic, sociologic și instituțional care nu permit deschiderea mentalității islamice către spiritul capitalismului. De pildă, economistul Jacques Austruy<sup>106</sup> consideră că atâta vreme cât islamul nu poate răspunde adecvat unor interogații privind libertatea individuală, caracterul constrângător al solidarității islamice, lipsa interesului pentru riscul economic, interzicerea *riba* etc., mentalitatea islamică nu va fi pregătită pentru implementarea modelului economic capitalist. În schimb, Isabelle Chapellière<sup>107</sup> neagă vehement existența unei mentalități fataliste a musulmanului care l-ar predispune la pasivitate și care l-ar condamna la regres din punct de vedere tehnologic și economic. Mai mult, etica islamică ar promova spiritul întreprinzător prin aprecierea față de muncă și comerț, prin accentul pus pe

<sup>99</sup> P. Haenni, *L'islam et le nouvel esprit du capitalisme*, în „Alternatives économiques”, vol. 1, nr. 243, 2006, p. 82.

<sup>100</sup> M. Çizakça și M. Akyol, *Ahlaki Kapitalizm. İslam'ın Unutulmuş Ekonomik Modeli*, Istanbul, Ufuk Yayınları, 2012.

<sup>101</sup> Daromir Rudnyckyj, *Spiritual Economies: Islam, Globalization and Afterlife of Development*, Ithaca, Cornell University Press, 2010.

<sup>102</sup> A. Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity*, International Politics of the Middle East Series, Ithaca Press, 1997, p. 97; M. R. Nafissi, *Reframing Orientalism: Weber and Islam*, în „Economy and Society”, vol. 27, nr. 1, 1998, pp. 97-118.

<sup>103</sup> G. Tribou, *L'entrepreneur musulman* (în special Capitolul al II-lea: *L'influence de la religion islamique sur les <moyens> et les <fins> de la rationalité d'entreprise*), Paris, l'Harmattan, 1995, pp. 73-130.

<sup>104</sup> G. Tribou, *op. cit.*, p. 94.

<sup>105</sup> B. Étienne, *Islam, les questions qui fâchent*, Paris, Bayard, 2003.

<sup>106</sup> J. Austruy, *L'islam face au développement*, Paris, L'Harmattan, 2006.

<sup>107</sup> I. Chapellier, *Éthique et finance en Islam*, Paris, Koutoubia, 2009, p. 57.

proprietatea privată, prin integrarea factorilor de risc în proiecte și investiții, dar mai ales printr-o mai mare raționalitate în alocarea și distribuirea resurselor<sup>108</sup>.

În general, însă, economiștii musulmani consideră că modelului economic capitalist îi lipsește echilibrul și moderația<sup>109</sup>. După Siddiqi<sup>110</sup>, primul autor islamic care a analizat acest subiect ar fi fost teologul pakistanez Mawdudi, înfierând capitalismul pentru indiferența față de săraci și obsesia pentru dreptul la proprietatea individuală și libera inițiativă. Interesul personal și goana după profit distrug valorile etice impuse oricărui musulman: omenia, solidaritatea, empatia și cooperarea. Dacă susținătorii capitalismului insistă asupra invulnerabilității morale a celui care vizează să-și maximizeze interesul personal și profitul, în islam – deși interesul personal este recunoscut și poate fi vizat ca atare – dimensiunea etico-religioasă este cea care trebuie, totuși, să prevaleze și să determine comportamentul economic. Este punctul de vedere exprimat de S.N. Naqvi sau de U. Chapra. Naqvi, de pildă, identifică chiar o zonă de intersecție a capitalismului cu islamul, și anume respingerea feudalismului (anti-progresist) prin accentul pus pe acumulare ca dimensiune esențială a dinamicii progresului economic<sup>111</sup>. La rândul său, Umer Chapra, unul dintre cei mai prolifici autori în domeniu, aduce în atenția economiștilor islamici din anii '90 tema conflictului ideologic dintre diferitele sisteme economice existente, insistând asupra cauzelor declinului comunismului și a limitelor capitalismului. În primul rând, Chapra vizează construcția unei „economii pure” care să îndeplinească dezideratele islamice ale *hayattayyiba* (literal: *viață bună*) și *falah* (*bunăstare*), deci a unei economii „eficiente”, în care, desigur, semnificația eficienței este fundamental diferită de cea pe care ne-o propune corpusul teoretic neoclasic. Având ca origine comportamentele maximizatoare ale omului economic, eficiența reprezintă, în accepția occidentalilor, idealul raționalității economice. Chapra nu crede însă că „echilibrul” despre care vorbește Pareto poate fi menținut, de vreme ce nicio configurare a repartiției veniturilor nu se poate efectua fără măsuri voluntariste și etatiste de realocare care, la rândul lor, generează inevitabil dezechilibrul. Nici optimalitatea paretiană nu este posibilă, întrucât, dincolo de inegalitatea socio-economică, ameliorarea condițiilor de viață pentru cei săraci impune sacrificiul din partea celor bogați. Însă, cel mai îngrijorător este faptul că eficiența în accepție neoclasică nu poate asigura o dezvoltare economică etic acceptabilă decât dacă impune, asemenea economiei islamice, evitarea „risipei” (*israf*) resurselor naturale, a produselor și a consumului, în acord cu etica religioasă islamică.

<sup>108</sup> I. Chapellier, *op.cit.*, p. 65.

<sup>109</sup> R. Wilson, *Islam et capitalisme reconsidérés*, Maghreb-Machrek, nr. 187, 2006, pp. 29–44.

<sup>110</sup> M.N. Siddiqi, *Muslim Economics Thinking*, Leicester, The Islamic Foundation, 2007, pp. 26–51.

<sup>111</sup> S.N., Naqvi, *Islam, Economics, and Society*, Londres, Kegan Paul International, 1994, p. 76; S.N. Naqvi, *Perspectives on Morality and Human Well-Being. A Contribution to Islamic Economics*, Leicester, The Islamic Foundation, 2003.

Scrierile lui Umer Chapra sunt edificatoare pentru ilustrarea „traducerii” principiilor etico-economice ale islamului în limbajul concepțiilor economice occidentale, dublată de critica filosofiilor etico-economice laice și a celor economice „pozitive”. În viziunea sa, principiile neoclasice, specifice teoriilor dezvoltării nonliberale și nonmarxiste – *basic needs, growth with redistribution, efficiency* și *equity, poverty alleviation* etc. – nu au putut fi puse în practică datorită absenței criteriilor de ordin etic la nivel social, politic și religios, condiții pe care islamul le asigură prin natura sa. O soluție pentru introducerea în sistemul economic a acestor criterii ar fi crearea unui *socially-agreed ethical filter mechanism*. Aceasta ar avea ca scop conștientizarea consecințelor generate de urmărirea interesului personal, de rolul pieței și de sistemul de prețuri în alocarea resurselor și a bunurilor, plecând de la valorile etico-religioase ale islamului<sup>112</sup>. Dacă țările occidentale nu au putut realiza obiectivele aplicării acestor principii, țările islamice ar trebui să creeze (sau să inventeze) structuri economice susceptibile de a încarna aceste principii. François Ireton a observat corect că autorul islamic interpretează capitalismul liberal prin intermediul categoriilor curentului teoretic dominant, pe care îl numește „neoclasic”, aspect identificabil și la nivelul limbajului utilizat. De pildă, Chapra folosește sintagma *capitalism liberal* acolo unde susținătorii teoriei neoclasice vorbesc despre *economia de piață*. Rațiunile etice care angajează reproșurile pe care le aduce teoriei neoclasice relevă o dublă perspectivă: 1) presupuzițiile, principiile, scopurile și mijloacele capitalismului liberal sunt analizate doar din punct de vedere normativ, fiind considerate forme fixe și având denumiri preluate din „ipotezele forte” ale teoriei neoclasice; 2) starea economică a lumii actuale este judecată doar din perspectiva capitalismului liberal<sup>113</sup>. În viziunea lui Chapra, dacă slăbiciunea concepției capitaliste despre lume rezidă în renunțarea la judecățile de ordin etic într-o *value-free society*, indiferența față de exigențele moralei trebuie originată în curentele filosofice raționaliste din Secolul Luminilor, precum și în teoriile contemporane care susțin comportamentul amoral (consumismul, egoismul, hedonismul etc.)<sup>114</sup>.

O altă temă care a suscitat interesul autorilor islamici este compatibilitatea islamului cu comunismul, identificată cu idealul unei societăți egalitariste, lipsită de clase sociale, în care nu există decalaje ale nivelului de trai și care întruchipează modelul absolut al *solidarității umane*. Ca sisteme de administrare socio-politică, islamul și comunismul ar avea ca puncte de legătură *colectivismul, echilibrul între interesele individuale și cele generale, exigența distribuirii echitabile a resurselor*. B. Lewis<sup>115</sup> și A. Shariati<sup>116</sup> au susținut că există similitudini importante între

<sup>112</sup> Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge*, Herndon-U.S.A., The Islamic Foundation and The International Institute of Islamic Thought, 1992, p. 213.

<sup>113</sup> François Ireton, *De la mort de l'éthique au deuil de l'optimum. L'Occident économique au miroir de l'« Économie islamique*, în „Égypte/Monde arabe”, vol. 1, nr. 3031, pp. 251–274.

<sup>114</sup> Umer Chapra, *op. cit.*, pp. 20–23

<sup>115</sup> B. Lewis, *Communism and Islam*, în „International Affairs”, nr. 30, Londra, 1954, pp. 112.

<sup>116</sup> A. Shariati, *Marxism and other Western Fallacies: An Islamic Critique*, Berkeley, Mizan Press, 1980.

modelul economic islamic și cel comunist, dar și incongruențe care nu pot fi negate. De pildă, comunismul nu recunoaște că plăcerea pentru posesiuni este înscrisă în natura omului. În plus, lipsa competiției în societatea comunistă conduce la exploatarea individului de către statul autoritar. Însă adevărata rațiune pentru care numeroși musulmani se declară anticomuniști sau antimarxiști este ateismul. A.K. Brohi<sup>117</sup> a analizat sintagma *socialism islamic*, o variantă a comunismului, pentru a evidenția particularitățile și dificultățile unei asemenea construcții teoretice, și a concluzionat că socialismul a fost conceput, în gândirea politică și economică islamică, sub forma unui corpus de idei cu dublă funcție: 1) de ideologie oficială care să justifice politici etatiste, reforme sociale și economice și 2) de sistem popular de gândire critică asupra unor stări de fapt inacceptabile din punct de vedere economic și social. Cum crizele financiare din Occident în ultimele două secole au ridicat deseori problema renunțării la capitalism, economiștii islamici au căutat să schițeze o ordine economică care să servească eliberării naționale și sociale a maselor populare din țările musulmane. Au regăsit cu ușurință în distincția coranică dintre *moustakabirin* (dominatori, orgolioși) și *moustadhafin* (oprimați, necăjiți) distincția dintre clasa socială a exploataților și cea a exploataților. De aceea, un număr semnificativ de intelectuali și de oameni politici au utilizat referințe teologice și istorice pentru a apăra teza *socialismului islamic*. Teologul sirian Moustafa Siba'i afirma că socialismul islamic a reușit, de-a lungul Evului Mediu, să stabilească o societate socialistă viabilă, prima de acest gen din lume<sup>118</sup>. În concepția lui, socialismul nu este un model economic care va dispărea, ci – pur și simplu – o tendință omenească naturală, exprimată în învățăturile islamice timpurii, pe care contemporanii trebuie s-o materializeze pentru a pune capăt nedreptății sociale și inegalității de clasă. Această „*a treia cale*” islamică trebuie să se fundamenteze pe justiție socială și pe responsabilitatea socială mutuală, ambele întemeiate pe credința islamică și pe „activismul” moral. Având ca scop elaborarea unei teorii economice și sociale care să poată îndeplini aceste deziderate, Siba'i a fost, din câte știm, primul gânditor musulman care a analizat pe larg semnificația sintagmei *socialism islamic*.

Însă dincolo de partizanii sau de criticii vehemenți ai sistemelor economice occidentale, există și cei care reclamă imperativ dispensarea completă a islamului de comunism și de capitalism și care propun o ordine politică și economică globală care să țină cont de toate achizițiile din cunoașterea contemporană. S. H. Nasr<sup>119</sup>, de pildă, califică economia islamică tot prin sintagma „*a treia cale*” și are în vedere o ideologie care poate fi definită prin concepte preluate din capitalism și comunism, nefiind însă niciunul dintre acestea. Într-o abordare de acest tip, economia islamică devine mai puțin o știință și mai mult o *doctrină socio-politică*,

---

<sup>117</sup> A.K. Brohi, *Islam in the Modern World*, Lahore, Publishers United Ltd, 1975.

<sup>118</sup> M. Siba'i, *Le socialisme de l'islam*, în Carré Olivier, Seurat Michel (éd.), *Les Frères Musulmans* (1928–1982), Paris, L'Harmattan, 2001, p. 87.

<sup>119</sup> S.V.R. Nasr, „*Toward a Philosophy of Islamic Economics*”, în „*The Muslim World*”, Hartford, vol. 77, nr. 34, , 1987, pp. 175–196.

o ideologie care țintește, sub rezerva demersului său axiologic, să prezinte principiile și practicile tuturor sistemelor economice occidentale ca fiind distincte sau diametral opuse celor islamice<sup>120</sup>. Însă, după cum observa T. Philipp<sup>121</sup>, economiștilor islamici le scapă tocmai explicitarea conținuturilor specifice economiei islamice, acordând prea mult interes respingerii ideologiilor exogene, efort teoretic pe care îl realizează, oricum, economiștii și teoreticienii occidentali.

***Homo islamicus vs. homo oeconomicus.*** O altă temă predilectă a studiilor de filosofia economiei islamice este critica acerbă a lui *homo economicus*. La un prim nivel al comparației, superioritatea lui *homo islamicus* este conferită de tipul de acțiune economică. Respectarea normelor etico-religioase ale islamului ar genera invariabil comportamente economice altruiste, drepte, „optime” și „eficiente” colectiv. Cu alte cuvinte, deși *homo islamicus* își urmărește interesul personal, având în vedere optimizarea nivelului său de trai conform principiului raționalității, el nu va depăși niciodată cadrul strict al orientării valorice pe care o impune islamul. Diferența între cele două tipologii umane nu este una de *natură*, ci, după cum observă Daromir Rudnyckyj, este rezultatul unei anumite compartimentări a *cunoașterii* care predetermină acțiunile și relațiile umane. *Homo islamicus* este conceput ca un analogon al lui *homo economicus*, dar adaptat cerințelor economiei morale islamice. Din perimetrul a ceea ce el numește „economia *Shari'ah*”, Valentino Catellan observă, însă, că „(...) în mod paradoxal, economia morală islamică, cu cât îl descrie mai mult pe *homo islamicus* în termenii unei opoziții etice față de *homo economicus* rațional/laic, cu atât contribuie mai mult la reafirmarea validității economiei convenționale ca *logică* unică (așadar, ca discurs rațional care se bucură de statutul unei paradigme științifice universale), fără a dezvălui, în schimb, autonomia *raționalității islamice*. (...) în acest fel, *homo economicus* (...) rămâne în mod paradoxal *protagonistul real* al discursului”<sup>122</sup>.

Ceea ce distinge definiția lui *homo islamicus* de cea a lui *homo economicus* este, în primul rând, asumția altruismului în cadrul unui comportament economic care respectă integral normele religiei islamice. În calitate de consumator, *homo islamicus* nu are ca obiectiv fundamental să maximizeze utilitatea în vederea

<sup>120</sup> M.I. Khan, *Communism and Islam Contrasted*, în „Islamic Literature”, Lahore, vol. 3, nr. 4, 1951, pp. 11–21; M. B. al-Sadr, *Iqtisaduna: Our Economics*, 4 volume, Tehran, World Organization for Islamic Services, 1982–1984; S.H.M. Ahmad, *Man and Money*, în „Islamic Studies”, Islamabad, vol. 9, nr. 3, 1970, pp. 217–244; M. Siddiqi, *Marxism or Islam*, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1975; M. al-Qadhafi, *Al-Kitaab al-Akhdar (The Green Book)*, Libya, Public Establishment for Publishing, Advertising and Distribution in Tripoli, 1975; M.A.-S. al-Faisal, *Islam and The West: Towards a New International Economic Order*, în „Journal of Islamic Banking and Finance”, vol. 3, nr. 2, 1986, pp. 8–15.

<sup>121</sup> T. Philipp, *The Idea of Islamic Economics*, în „Die Welt Des Islam”, vol. 30, nr. 14, 1990, p. 117–139.

<sup>122</sup> V. Catellan, *Shari'ah Economics as Autonomous Paradigm: Theoretical Approach and Operative Outcomes*, în „Journal of Islamic Perspective on Science, Technology and Society”, vol. 1, nr. 1, 2013, pp. 3–11.



satisfacerii interesului personal<sup>123</sup>. Dimpotrivă, în islam este apreciat și recomandat succesul asociat exclusiv valorilor morale. Tocmai de aceea raționalitatea islamică ar fi constituită diferit. Pe de altă parte, comportamentul economic al lui *homo islamicus* trebuie analizat nu doar în funcție de consecințele economice factice ale deciziilor sale, ci și în raport cu repercusiunile în „viața de apoi”. De aceea, interesul personal este plasat permanent între plăcerea inerentă naturii umane de a avea (evitând risipa și ostentația), obligația de a ține cont de interesul comunității și speranța la mântuire în viața de dincolo. Din păcate, niciuna dintre lucrările de economie islamică apărute până în prezent nu clarifică maniera în care *homo islamicus* este motivat *intrinsic* să acționeze *altruist*. Afirmția că *homo islamicus* este orientat *intrinsic* spre altruism este controversată și dificil de argumentat. Și nu este singulară. Există o a doua premisă discutabilă: asumția că agentul economic musulman este *perfect responsabil*. A împinge dincolo de orice limită responsabilitatea individuală, susținând că orice agent economic va acționa în *totalitate* conform imperativelor morale dictate de Dumnezeu, înseamnă a contrazice, până la urmă, și planul divin al creației și natura liberă a omului. Problema este dificilă și pune încă o dată în evidență stringența de a clarifica raportul dintre determinare, voință liberă și acțiune în islam. De altfel, dacă există studii care abordează acțiunea umană în raport cu criteriile credinței islamice, nu este niciunul care să analizeze exhaustiv comportamentul economic islamic, fapt subliniat de o seamă de autori<sup>124</sup>.

Nevoia de clarificare intelectuală a presupuzițiilor, a structurilor categoriale, a principiilor și a modelului uman propuse de filosofia economiei islamice l-a determinat pe A. Cassim Mahomedy, în *Islamic Economics: Still in Search of an Identity*<sup>125</sup>, să analizeze cauzele eșecului întemeierii acestei discipline după rigorile științei actuale. Autorul trece în revistă pozițiile teoretice ale unor economiști islamici care se îndoiesc de posibilitatea construirii unei economii islamice ca știință, precum Kuran, Phillip, Haque, Behdad, Mehrdad. Aceștia văd în „economia islamică” mai degrabă o filosofie, simbolul unei campanii exaltate de prezervare a culturii și a tradiției islamice într-o lume care evoluează într-o cu totul altă direcție sau, pur și simplu, un exercițiu eșuat de a găsi o identitate politică islamică. Alții –

---

<sup>123</sup> I. Warde, *Islamic Finance in the Global Economy*, Edinburgh, United Kingdom, Edinburgh University Press, 2000, p. 44; M. Kahf, *The Islamic Economy: Analytical Study of the Functioning of the Islamic Economic System*, Plainfield, Indiana, The Muslim Students' Association of the United States and Canada, 1978, p. 16.

<sup>124</sup> T. Kuran, *Behavioral Norms in the Islamic Doctrine of Economics: A Critique*, în „Journal of Economic Behaviour and Organization”, nr. 4, 1983, pp. 353–379; S.V.R. Nasr, *Whither Islamic Economics?*, în „Islamic Quarterly”, London, vol. 30, nr. 4, 1986, pp. 211–220; M.A. Choudhury, *The Islamic Worldview, Socio-Scientific Perspectives*, London, Kegan Paul International, 2000; *idem*, *Islamic Economics and Finance – A Fiasco*, în „Middle East Business and Economic Review”, vol. 20, nr. 1, 2008, pp. 38–51.

<sup>125</sup> A.C. Mahomedy, *Islamic Economics: Still in Search of an Identity*, în „International Journal of Social Economics”, vol. 40, nr. 6, 2013, pp. 556–578.

Nienhaus, Wilson, Pryor, Pfeifer, Shams, Hefner sau Asutay – nu îi recunosc economiei islamice statutul de paradigmă universală, deși aceasta ar dispune de elemente pe baza cărora să poată elabora teorii economice specifice.

\*\*\*

În concluzie, pretenția filosofiei economiei islamice de a egala sau depăși din punct de vedere valoric filosofia economică occidentală nu s-a materializat încă. Fie că este vorba despre o arhitectură teoretică variabilă, fie că este vorba despre un viciu de construcție al cadrului ei conceptual fundamental, fie că este vorba despre o evoluție într-o direcție greșită sau utopică, filosofia economiei islamice își caută, într-adevăr, identitatea. Choudhury, de pildă, propune un cadru ontologic și epistemologic al economiei islamice centrat pe filosofia *tawhid*<sup>126</sup>. Rămâne de văzut dacă proiectul unei filosofii economice fundamentate pe concepția islamică despre lume, cu scopul de a articula efectiv un sistem economic care să asigure bunăstarea spirituală, intelectuală și materială a omului, prin alocarea și distribuirea judicioasă a resurselor, într-un sistem de piață orientat după valorile etice ale islamului, este realizabil din punct de vedere teoretic și practic.

---

<sup>126</sup> M.A. Choudhury, *The Islamic World-System. A Study in Polity-Market Interaction*, London, Routledge-Curzon, 2004.