

Piotr Karaś
Katedra Finansów

Tomasz Kutrzeba

Zasady i struktura islamskiego systemu finansowego w świetle rozwiązań stosowanych w świecie zachodnim

1. Wprowadzenie

W literaturze przedmiotu można znaleźć opinie, że globalny kryzys finansowy zakończył pewną erę rozwoju zachodniego świata finansowego (zob. np. [Bosworth i Flaaen 2009]). Próby poszukiwania nowych rozwiązań widać w szczególności w regulacjach dotyczących zasad funkcjonowania instytucji finansowych, w tym zwłaszcza banków¹. Czy w próbie konstrukcji nowych rozwiązań instytucjonalnych w obszarze finansów może być pomocny dorobek cywilizacji innych niż zachodnia, np. muzułmańskiej?

Tradycja finansów islamskich sięga średniowiecza, kiedy to kupcy muzułmańscy byli jednymi z kluczowych pośredników handlu śródziemnomorskiego [Iqbal 1997]. Z czasem jednak ich udział w ogólnym obrocie spadał, aż prawie zanikł. Dopiero w XX w., w wyniku wielkiego rozwoju gospodarczego na świecie, kraje muzułmańskie odczuły potrzebę uformowania nowoczesnego islamskiego sektora finansowego (początkowo wyłącznie bankowego). Wielkość tego sektora

¹ Przykładem mogą być działania Bazylejskiego Komitetu Nadzoru Finansowego, szerzej zob. www.bis.org.

w ostatnich dekadach XX w. szacuje się następująco: w latach 80. – 5 mld dolarów, w latach 90. – 70 mld dolarów, w 2008 r. – 500 mld dolarów. Tak duża dynamika wzrostu wiąże się głównie z nadwyżkami handlowymi krajów Zatoki Perskiej z eksportu ropy naftowej. W końcu pierwszej dekady XXI w. istniało około 280 islamskich instytucji finansowych (głównie banków) skoncentrowanych w 40 krajach [Al-Rifae 2008, s. 19–29].

Celem niniejszych rozważań jest spojrzenie na zasady funkcjonowania finansów islamskich oraz wynikającą z nich strukturę islamskiego systemu finansowego² i ich specyfikę na tle zasad obowiązujących w krajach cywilizacji łacińskiej.

2. Główne islamskie zasady finansowe

W świecie zachodnim funkcjonują dwa reżimy prawne – system norm regulujących nasze życie codzienne (prawo cywilne, karne, administracyjne, podatkowe itd. – sfera *profanum*) oraz zbiór norm religijno-etycznych (prawo kanoniczne, przykazania religijne, np. w chrześcijaństwie, kodeksy etyczne kręgów wyznaniowych itd. – sfera *sacrum*). Te dwa zbiory nie są jednak rozłączne, przenikają się, czego wyrazem mogą być wspólne normy ukształtowane m.in. przez zwyczaj lub najliczniej reprezentowane wyznanie – np. zakaz kary śmierci, zawierania małżeństw przez pary homoseksualne, kradzieży.

Islamski system finansowy w pełni opiera się na szarijacie – islamskim prawie religijnym (nazwa pochodzi od słowa *shari'a* oznaczającego „drogę do źródła życia”) [Algaoud i Lewis 2007, s. 38]. Powstało ono na podstawie Koranu oraz tradycji (*hadith*). Szarijat dotyczy nie tylko spraw religijnych, duchowych, związanych z obrządkami, postem itp. (tj. *stricte* wyznaniowych), ale także reguluje sferę życia codziennego poprzez narzucanie sposobu ubierania się, zachowania, moralności w postępowaniu, a w ostatnich czasach zakres ten został poszerzony o takie dziedziny jak handel, finanse, stosunki międzynarodowe i inne [Venardos 2005, s. 27]. Z uwagi na fakt, że islam nie miał swojego centralnego ośrodka władzy religijnej, a nauczający w różnych rejonach świata różnili się między sobą w niektórych poglądach i interpretacjach, systemy prawne poszczególnych krajów muzułmańskich są zróżnicowane. Wyodrębnia się pięć szkół prawa islamskiego zajmujących się interpretacją przepisów i ksiąg religijnych [Venardos 2005, s. 31–32]:

² Termin „islamski system finansowy” należy rozumieć funkcjonalnie, a nie terytorialnie, gdyż w danym kraju mogą działać równolegle podmioty świadczące usługi według zasad islamu oraz podmioty działające na znanych w Europie zasadach komercyjnych.

1. Shia – Irak, Indie, kraje Zatoki Perskiej – szyicka szkoła tradycyjna.
2. Hanafi – Indie, kraje Środkowego Wschodu – w nauczaniu kierują się bardziej przyczynami powstania danej normy niż trzymaniem się dosłownie treści Sunny (księgi opisującej działalność Mahometa).
3. Maliki – Afryka – szkoła uznająca praktykę historycznych mieszkańców Medyny jako najbardziej autentyczne przykłady islamskiej praktyki religijnej.
4. Hanbali – Arabia Saudyjska – szkoła konserwatywna, przestrzegająca przepisów prawa islamskiego w sposób ścisły.
5. Shafi'i – południowo-wschodnia Azja – szkoła uznawana za najbardziej liberalną i nowoczesną, przedstawiająca wyważone osądy, nierzadko krytyczne wobec tradycji.

Wiedza o tym, jaka jest dominująca szkoła w danym kraju, jest istotna dla badania islamskiego systemu finansowego, gdyż często występują różnice w dostępności bądź legalności danego kontraktu finansowego. Rozbieżności te wpływają także na rozwój ekonomiczno-finansowy krajów, co przejawia się na przykład w liczbie instytucji finansowych. Mimo tych rozbieżności da się wyróżnić pięć podstawowych zasad finansów islamskich [Algaoud i Lewis 2007, s. 38]:

1. *Riba* (lichwa) jest zabroniona we wszystkich transakcjach.
2. Każde przedsięwzięcie i inwestycja muszą być podejmowane na gruncie *halal* (legalności), a przedsiębiorca bądź inwestor nie powinien prowadzić działalności *haram* (nielegalnej), czyli sprzecznej z zasadami szarijatu.
3. Zakazuje się *maysir* (hazardu).
4. Każda inwestycja powinna być wolna od *gharar* (spekulacji, nierozsądnej niepewności).
5. Każdy inwestor powinien płacić *zakat* (podatek, jałmużnę) dla dobra społeczeństwa.

Riba znaczy dosłownie „wzrost” lub „nadmiar” [Khan 2005, s. 157]. Zgodnie z Koranem bezpodstawne wzbogacenie się oraz otrzymywanie korzyści pieniężnych bez dawania w zamian innej wartości są zakazane³ [Algaoud i Lewis 2007, s. 41–43]. *Riba* zalicza się do takich korzyści. Obejmuje jakąkolwiek formę odsetek, procentu (etymologia tego słowa oznaczająca wzrost odnosi się do jakiegokolwiek wzrostu wartości wewnętrznej) [Abdul-Rahman 2010, s. 18–21]. *Riba* oznacza jednak więcej niż tylko odsetki od pożyczonych pieniędzy. Dzieli się ona na dwa rodzaje: w obrębie sfery finansowej dotyczy pożyczania pieniędzy (*riba al-qard*), natomiast w sferze realnej odnosi się do handlu (*riba al-buyu*). W drugim przypadku może dojść do następujących sytuacji: 1) wymiany równoczesnej rzeczy

³ W tym kontekście słowo *riba* bywa tłumaczone jako lichwa. Termin ten nie oddaje jednak w pełni znaczenia *riba*, gdyż odnosi się wyłącznie do tzw. nadmiernych odsetek, czyli odsetek ponad wartość godziwą, sprawiedliwą (tak jest m.in. w chrześcijaństwie).

nierównych ilościowo lub jakościowo (*riba al-fadl*) oraz 2) wymiany niejednoczesnej takich samych produktów (*riba al-nisa*). Ponadto *riba* obejmuje nie tylko tych, którzy czerpią z niej korzyści, ale także wszystkich uczestników bądź świadków podpisywania kontraktu [Algaoud i Lewis 2007, s. 43–44].

Przyczyna zakazu *riba* nie jest do końca znana. Część autorów uznaje, że sam fakt zakazu wyrażony w Koranie jest wystarczający i nie ma potrzeby jego głębszej analizy [Algaoud i Lewis 2007, s. 44–47]. Nieliczni autorzy podejmują jednak próbę rozwinięcia tej problematyki. T. Abdulkader wskazuje, że wszystko, co jest w islamie, jest ukierunkowane na realizację jego celów [2006, s. 95–110]. Wyznawcy Allacha kładą bardzo duży nacisk na szeroko pojętą sprawiedliwość społeczną (tj. braterstwo). W transakcjach odsetkowych najczęściej tracą ubodzy na rzecz bogatych (pożyczki na wysoki procent), a to dehumanizuje ekonomię. Korzystne warunki otrzymują jedynie osoby zamożne, posiadające wystarczające zabezpieczenie, a nie prawdziwie potrzebujący. Większość krajów przeznaczająca zasadniczą część swojego budżetu na spłatę odsetek od zaciągniętych zobowiązań zamiast na cele społeczne. Zauważa się także, że brak możliwości inwestowania np. w postaci lokat wymusza niejako przemianę oszczędzających w przedsiębiorców, którzy napędzają gospodarkę w sferze realnej (aktywizacja społeczeństwa w budowaniu dobrobytu). Zmiany stóp procentowych wywołują także negatywne szoki, które powstają przez migrację krótkoterminowego kapitału spekulacyjnego pomiędzy rynkami finansowymi danych krajów.

Nie oznacza to jednak, że islam neguje zysk od posiadanego kapitału. Przed udostępnieniem środków pieniężnych należy zdecydować, czy mają one służyć jako pożyczka (depozyt), czy jako inwestycja (lokata) [Usmani 2002, s. 6–8]. W pierwszym przypadku w momencie zwrotu kapitału pożyczkodawca otrzymuje dokładnie taką samą ilość pieniędzy – równą co do wartości nominalnej (*riba* zakazana). Natomiast w sytuacji, kiedy posiadacz wolnych środków pieniężnych decyduje się na inwestycję, jego kapitał może wzrosnąć bądź zmaleć, w zależności od jej wyniku. Oznacza to, że takie kontrakty funkcjonują na zasadzie *profit-and-loss-sharing* (PLS), zgodnie z którą wszystkie strony dzielą się zarówno osiągniętymi zyskami, jak i poniesionymi stratami. Zamiast stopy procentowej, jako formy wynagrodzenia od pożyczonego kapitału, występuje tu stopa zwrotu z inwestycji, która jest uznawana za społecznie sprawiedliwszą formę korzyści [Algaoud i Lewis 2007, s. 44–47].

Ekonomiści islamscy wskazują niejednokrotnie, że należy ciągle poszukiwać innych form rekompensaty za powierzony kapitał, które będą zgodne z Koranem [Algaoud i Lewis 2007, s. 39]. Na przykład A. Gafoor zauważa, że banki w pasywach posiadają depozyty, za które muszą płacić określony procent, natomiast w aktywach znajdują się udzielone pożyczki, które z kolei generują wpływ korzyści ekonomicznych – większych od kosztu uzyskanych środków [2000, s. 15].

Ta nadwyżka spowodowana jest faktem, że oprócz spłaty depozytariuszy bank ponosi swoje koszty administracyjne, a także musi osiągać zysk. A. Gafoor proponuje więc podział odsetek jako dochodu z pożyczek na poszczególne składniki, tj.: odsetki płacone deponentom, koszt obsługi, koszty administracyjne, premię za ryzyko, zysk, inflację, i wyrzucenie spośród nich tego komponentu, który można uznać za *riba* (takim elementem są odsetki dla depozytariuszy). Tym sposobem bankowość stanie się „wolna od *riba*” i będzie zgodna z islamem⁴. Islam akceptuje więc siłę rynku i chęć osiągnięcia zysku (do rozsądnej wysokości) z dokonywanych inwestycji. Zysk nie jest jednak celem nadrzędnym, gdyż za taki cel uznaje się w islamie dobrobyt społeczny (a nie indywidualny, jednostkowy) [Usmani 2002, s. 10].

Zakaz *riba* wywodzi się także z tego, że w islamie każda transakcja (głównie handel) musi być oparta na aktywach rzeczywistych, a pieniądź w tej koncepcji nie posiada wartości wewnętrznej (ang. *intrinsic value*), lecz jest jedynie środkiem wymiany. Nie może więc być przedmiotem obrotu – wyjątek stanowi handel walutami [Usmani 2002, s. 12–13]. Ponadto nie uznaje się rozłamu pomiędzy kapitałem a przedsiębiorcą (tj. kapitałodawcą, który otrzymuje z góry określone odsetki od kapitału, oraz kapitałobiorcą, który może uzyskać dodatni lub ujemny wynik finansowy z przedsięwzięcia finansowanego tym kapitałem), ponieważ pieniądź – według tej koncepcji – posiada w sobie „wewnętrzną przedsiębiorczość” (kapitałodawca staje się równocześnie kapitałobiorcą-przedsiębiorcą), a inwestycje w różnego rodzaju działalność PLS są tego wyrazem [Usmani 2002, s. 14–15].

W literaturze zachodniej również można znaleźć podobne wnioski. Na przykład Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* podkreśla, że praca ludzka (w tym przedsiębiorczość) jest nierozłączna z kapitałem, przy równoczesnym zachowaniu zasady pierwszeństwa pracy nad kapitałem. Zgodnie z nią w procesie produkcji (inwestycji) to praca jest zawsze przyczyną sprawczą, natomiast kapitał pozostaje tylko instrumentem – przyczyną nadrzędną (pkt 12). Kościół katolicki uznaje jednak wartość pieniądza, gdyż jest on nośnikiem wartości wykreowanej pracą ludzką.

Kolejną ważną zasadą w finansach islamskich jest podział działalności na *haram* i *halal*. Do *haram* (tj. tego, co zakazane) zalicza się wszystkie aktywności, profesje, kontrakty i transakcje wyraźnie zakazane przez szarijat [Khan 2005, s. 73]. Można tutaj wymienić produkcję m.in. alkoholu, wieprzowiny, pornografii oraz handel nimi. Wszystko pozostałe jest *halal* (dozwolone) [Khan 2005, s. 70]. *Haram* odnosi się także do zakupu towarów luksusowych, w przypadku gdy

⁴ Taki pogląd wydaje się jednak dość liberalny w odniesieniu do krajów muzułmańskich, a związane jest to z faktem, że A. Gafoor pochodzi z Malezji, która uznawana jest za kraj najmniej ortodoksyjny w przestrzeganiu szarijatu (szkoła Shafi'i).

inwestycje społecznie potrzebne osiągają wyższy priorytet – występują niedobory w produktach spożywczych, ubraniach, brak schronienia, problemy zdrowotne, ograniczona edukacja i inne [Algaoud i Lewis 2007, s. 39].

W systemie zachodnim ograniczenia w działalności występują tylko wtedy, kiedy prawo czegoś zabrania. Natomiast każdy – jako indywidualna jednostka – ma możliwość decyzji, czy dana forma aktywności jest przez niego akceptowana i czy nie jest sprzeczna z wyznawaną religią bądź kodeksem moralnym (mamy więc prawo, a nie obowiązek).

Koran zabrania także wzbogacania się bez wysiłku, co stanowi istotne ograniczenie w finansach islamskich w postaci zakazu *maysir* (hazardu) [Khan 2005, s. 118; Algaoud i Lewis 2007, s. 39–40]. Dotyczy to zarówno bezpośredniego udziału w zakładach, jak i inwestycji w przedsiębiorstwa, projekty itp. powiązane z działalnością bukmacherską.

W systemach zachodnich hazard jest działalnością regulowaną przez państwo np. poprzez odpowiednie ustawy, instytucje kontrolne. Nie jest on jednak całkowicie zakazany, a w niektórych przypadkach stanowi nawet zasadniczą część wpływów władz lokalnych (np. Las Vegas w USA). Ograniczeniem może być jedynie osobisty kodeks moralny wynikający bądź z własnego wyznania, bądź z propagowanych wartości. Przykładowo według Katechizmu Kościoła Katolickiego gry hazardowe i zakłady nie są same w sobie nieetyczne, jednak stają się moralnie nie do przyjęcia, jeżeli pozbawiają którąś ze stron środków niezbędnych do zaspokojenia potrzeb (art. 7, pkt 2413).

Obok *maysir* bardzo często wymienia się zakaz *gharar* (niepewność, spekulacja, ryzyko) [Khan 2005, s. 66]. Odnosi się on do sytuacji, kiedy podejmowane są działania przy braku wystarczającej wiedzy o danej inwestycji bądź kiedy akceptuje się nadmierne ryzyko transakcji [El-Gamal 2006, s. 62]. Minimalna niepewność może mieć miejsce tylko w przypadkach uzasadnionych szczególną koniecznością [Algaoud i Lewis 2007, s. 39–40]. Aby uniknąć *gharar*, należy spełnić następujące warunki:

- 1) dobro lub usługa muszą istnieć (w przypadku usługi nie może ona być abstrakcyjna, niewykonalna);
- 2) ich charakterystyka musi być z góry znana (w postaci szczegółowego opisu);
- 3) strony kontraktu muszą mieć kontrolę nad towarem, aby jego przekazanie było w pełni możliwe;
- 4) jeżeli transakcja lub wymiana ma być dokonana w przyszłości, to data musi być pewna.

Brak spełnienia tych warunków powoduje przekroczenie zakazu *gharar*. Do typowych sytuacji, do których odnosi się *gharar*, należą [Venardos 2005, s. 56–58]:

- 1) wejście w dane przedsięwzięcie bez wystarczającej wiedzy;
- 2) zawarcie bardzo ryzykownej transakcji;

3) sytuacja, gdy sprzedawca nie może przekazać kupującemu przedmiotu zaraz po zakupie (ponieważ nie ma go przy sobie);

4) sytuacja, gdy przedmiot sprzedaży nie może być nabyty natychmiastowo (gdyż np. jeszcze nie istnieje);

5) zawieranie transakcji terminowych;

6) brak możliwości zbadania (obejrzenia) rzeczy przez nabywcę przed zakupem.

Podstawowa różnica pomiędzy systemami opartymi na szariacie a gospodarkami zachodnimi wynika z podejścia do ryzyka i działań spekulacyjnych. W finansach islamskich przyjmuje się stanowisko całkowitej awersji do ryzyka, przy jednoczesnym zakazie stosowania ubezpieczeń (w tym zabezpieczeń), gdyż składka nie może być szacowana na podstawie zdarzeń przyszłych i niepewnych (*gharar*). Jediną formą zabezpieczenia są instrumenty *takaful*, będące udziałem w funduszach ubezpieczeń wzajemnych (kontrakt ten jest jednak mało popularny w krajach islamskich i akceptowany tylko przez nielicznych uczonych). Z drugiej strony finanse islamskie dają możliwość inwestowania na giełdzie w odpowiednio wyselekcjonowane akcje, a więc niejako zezwalają na działania spekulacyjne, cechujące się ryzykiem. Jest to możliwe poprzez uczestnictwo w islamskich funduszach inwestycyjnych, które w swoich portfelach posiadają akcje spółek dobranych przez przyzmat szariatu. Selekcja polega na akceptowaniu jedynie spółek prowadzących działalność legalną (*halal*), natomiast odrzucaniu podmiotów prowadzących działalność zakazaną (*haram*), a także nadmiernie zadłużonych oraz posiadających znaczne należności (dany podmiot występuje wtedy jako dłużnik lub wierzyciel, stąd płaci lub otrzymuje określone odsetki, co jest jednoznaczne z *riba*). Ostatecznie osiągnięte zyski kapitałowe bądź otrzymane dywidendy z tytułu posiadanych akcji muszą zostać „oczyszczone” poprzez wpłatę na działalność charytatywną części uzyskanych środków pieniężnych, w stosunku równym udziałowi przychodów spółki z działalności „nieczystej” w przychodach ogółem, osobno dla każdej posiadanej akcji [Zaher i Hassan 2001, s. 177]. Tymczasem spekulacja jest jednym z motywów zawierania kontraktów finansowych (obok arbitrażu i zabezpieczenia) na zachodnich rynkach finansowych.

Całe bogactwo (dobra materialne) według islamu należy do Allacha, a ludzkość jest jedynie powiernikiem tych dóbr [Shanmugam i Zahari 2009, s. 75–80]. Nie może dochodzić tutaj do marnotrawstwa – zarobione pieniądze powinny być inwestowane w rzeczy dozwolone bądź na nie wydane, jednak nie powinno się dokonywać nadmiernych wydatków. Nadrzędnym celem każdej inwestycji w finansach islamskich nie powinien być zysk, lecz dobro społeczne [Usmani 2002, s. 13–14]. Kapitałodawca powinien zbadać dane przedsięwzięcie pod kątem użyteczności przed przekazaniem środków na ten cel, gdyż muszą one być spożytkowane w sposób sprawiedliwy społecznie [Algaoud i Lewis 2007, s. 40–41]. Każdy czło-

wiek ma mieć takie same prawa oraz możliwości rozwijania swoich umiejętności, ale może mieć różny stan majątkowy. Islam nie zniechęca do nabywania dóbr, jednak sprzeciwia się obsesyjnemu skupianiu się na ich akumulacji, gdyż prowadzi to do rozwarstwienia społecznego i koncentracji kapitału w wąskich grupach.

Katechizm Kościoła Katolickiego także nie sprzeciwia się gromadzeniu dóbr oraz podobnie uważa, że człowiek powinien zachować przy tym cnotę umiarkowania oraz solidarność, aby dobra te służyły także jego bliskim i społeczności, w której żyje (art. 7, pkt 2404 i 2407).

Instrumentem służącym zmniejszaniu różnic ekonomicznych w społeczeństwie jest *zakat* (oczyszczenie), który swoją funkcją i konstrukcją przypomina podatek majątkowy [Khan 2005, s. 195]⁵. W formie pierwotnej był dobrowolną daniną (jałmużną), lecz z czasem stał się wydatkiem obowiązkowym. Ma on na celu „oczyszczenie” posiadanych aktywów, poprzez redystrybucję majątku. *Zakat* płaci się według stałej stawki 2,5% – 1/40 posiadanego majątku. Jedynie aktywa płynne mogą być obciążone wyższą stawką, aby zniechęcić ludność do gromadzenia swoich bogactw w gotówce i jej ekwiwalentach. W miarę instytucjonalizowania się *zakat* wyodrębniono osiem celów jego przeznaczenia: 1) ubodzy, 2) będący w potrzebie, 3) administratorzy *zakat*, 4) akcje promujące tworzenie społeczności (bez względu na płeć, pochodzenie, wyznanie itd.), 5) uwolnienie niewolników (dzisiaj mało aktualne), 6) spłata zobowiązań tych, którzy popadli w duże kłopoty finansowe związane z długami, 7) „boskie” wydatki (zgodne z nauką), 8) pomoc podróżującym. Każda kategoria stanowi 12,5% zgromadzonej kwoty, a niewykorzystane środki w jednej grupie mogą być wydatkowane w innej [Abdul-Rahman 2010, s. 34–38]. *Zakat* wraz z kierunkami jego rozdysponowania przypomina więc częściowo budżety państwowe lub lokalne, jednak ogranicza się on jedynie do funkcji redystrybucyjnej.

3. Islamski system finansowy

Najważniejszą grupą podmiotów tworzących islamski system finansowy są banki. Podstawę dla dokonywanych przez islamskie banki inwestycji stanowi prawo szarijatu. W literaturze stosuje się tutaj zamiennie pojęcia kontraktu, produktu oraz instrumentu, jednak zniekształca to ich charakter, gdyż trudno nazwać produktem bądź instrumentem finansowym np. umowę spółki. Posługując się cywilistyczną definicją umowy, że jest to zgodne porozumienie dwóch

⁵ Także doktryna chrześcijańska nie neguje konieczności płacenia podatków (zob. np. Katechizm Kościoła Katolickiego, art. 4, pkt 2240).

lub więcej stron, ustalające ich wzajemne prawa i obowiązki, można stwierdzić, że sformułowanie „islamski kontrakt finansowy” jest najbardziej poprawne⁶.

Do podstawowych islamskich kontraktów finansowych, oferowanych głównie przez banki, należą *murabaha* i *ijara*. Oba te kontrakty stanowią muzułmańską adaptację usług finansowych bankowości zachodniej [Mirkakhor i Zaidi 2007, s. 50]. *Murabaha* bardzo często jest porównywana z kredytem, jednak pomimo wielu cech wspólnych nie są to kontrakty tożsame. Zasadnicza różnica polega na tym, że strona finansowana nie otrzymuje środków pieniężnych na zakup danego towaru, lecz nabywa go bezpośrednio od finansującego (tutaj banku), stąd też kontrakt ten określa się często jako sprzedaż z odroczoną płatnością, gdy cena naliczana jest według zasady: koszt plus marża [Usmani 2002, s. 65–66]. *Ijara* natomiast jest islamskim odpowiednikiem leasingu operacyjnego [Usmani 2002, s. 109]. Różnice pomiędzy tymi kontraktami występują dopiero na poziomie bardziej szczegółowej specyfikacji dotyczącej m.in. zabezpieczenia, karnych odsetek, wykupu przedmiotu umowy i innych (zob. [Ayub 2007, s. 281–282]).

Przyjmowanie przez banki środków pieniężnych od klientów może mieć formę depozytu lub lokaty. W pierwszym przypadku środki klienta nie podlegają oprocentowaniu (zakaz *riba*). Lokaty natomiast funkcjonują jako instrumenty *mudaraba*, które należą do kontraktów PLS, a zatem nie gwarantują zwrotu zainwestowanego kapitału [Siddiqi 1994, s. 22–27]⁷.

Banki islamskie prowadzą działalność lokacyjną z zastosowaniem następujących kontraktów finansowych: *mudaraba* i *musharaka*, *salam* i *istisna* oraz *sukuk*. Instrumenty te stanowią swoiste hybrydy różnych metod finansowania znanych w świecie zachodnim. Kontrakty *mudaraba* i *musharaka* przypominają formy spółek osobowych zawiązywanych w celu współfinansowania określonego przedsięwzięcia. *Mudaraba* przypomina spółkę cichą, w której cichy wspólnik (np. bank) nie ma wpływu na jej działalność, natomiast forma *musharaka* jest analogiczna do spółki jawnej, którą zarządzają wszyscy wspólnicy, solidarnie odpowiadając za jej zobowiązania (zob. [Mirkakhor i Zaidi 2007, s. 51–52]). Bardzo ważną cechą obu tych kontraktów jest zasada, że zyski zawsze są dzielone według wspólnie ustalonego współczynnika, natomiast stratę wspólnicy pokrywają proporcjonalnie do posiadanych udziałów [Usmani 2002, s. 23–25, 33].

⁶ W niniejszej pracy przyjęto określenie „islamskie kontrakty finansowe” jako najbardziej odpowiadające ich właściwościom. W literaturze islamskiej spotyka się także pojęcie „islamski instrument finansowy” oraz „islamski produkt finansowy (bankowy)”, jednak tylko część kontraktów odpowiada zachodnim definicjom instrumentu finansowego oraz produktu bankowego, natomiast pozostałe tych definicji nie spełniają, np. umowa spółki. Z uwagi na fakt, że wszystkie te formy stanowią swego rodzaju umowy o finansowanie, przyjęto pojęcie islamskiego kontraktu finansowego jako najbardziej adekwatne i agregujące wszystkie islamskie metody finansowania.

⁷ Brak pełnej gwarancji kapitału jest jednym z powodów negatywnego stosunku krajów niemuzułmańskich do tej formy działalności [Gafoor 2000, s. 5].

Salam i *istisna* są kontraktami służącymi do finansowania przyszłych dostaw. W ramach pierwszego bank zamawia określone dobro z dostawą w przyszłości, a płaci za nie dzisiaj. Dzięki temu bank uzyskuje duży rabat u producenta tego produktu. W terminie późniejszym bank może odsprzedać takie dobro za wyższą cenę. Różnica między ceną zakupu i sprzedaży stanowi dochód banku. Instrument *istisna* jest islamską formą umowy o dzieło (por. [Usmani 2002, s. 128–139; Ayub 2007, s. 244–269]). Bank finansuje wykonanie jakiegoś dzieła (może nim być wyłącznie wytworzenie środków trwałych, np. maszyn), które następnie odsprzedaże klientowi (np. na podstawie kontraktu *murabaha*). Ostatni kontrakt – *sukuk* – jest najbardziej rozwiniętą metodą finansowania, która polega na emisji (np. przez bank) papierów wartościowych będących połączeniem akcji i obligacji sekurytyzowanych⁸. Przyczyną takiej emisji może być np. chęć upłynnienia aktywów z długim terminem zapadalności (por. [Obaidullah 2007, s. 191–193]). Zabezpieczenie stanowią najczęściej aktywa wydzierżawione na podstawie kontraktu *ijara*, ponieważ tylko taka forma daje możliwość obrotu *sukuk* na rynku wtórnym po cenie innej niż nominalna [Obaidullah 2007, s. 193–197].

W praktyce w niektórych krajach muzułmańskich funkcjonują równoległe banki islamskie oraz banki działające według reguł zachodnich. Przykładem może być Malesja oraz Arabia Saudyjska, w których funkcjonują oba systemy finansowe, jednakże przy ciągłym wzroście tego pierwszego⁹. Ponadto banki islamskie stosują różnego rodzaju zabiegi mające na celu obejście zasad, do których przestrzegania zostały zobligowane. Na przykład niektóre banki islamskie Arabii Saudyjskiej oferują swoim klientom pomoc w znalezieniu nabywcy nowo zakupionych towarów w kontrakcie *murabaha*. Klient z tytułu transakcji otrzymuje potrzebną gotówkę, natomiast w banku spłaca raty zgodnie z kontraktem *murabaha*. Tym samym ta metoda finansowania staje się bardzo podobna do kredytu¹⁰.

Wszystkie zawierane kontrakty finansowe (np. przez bank, instytucje finansowe, osoby fizyczne) podlegają pewnym standardom. Odmienność kontraktów

⁸ Bank może także uczestniczyć w emisji *sukuk* dokonywanej przez inny podmiot. W szczególności może odgrywać rolę gwaranta lub nabywcy tych papierów wartościowych w celu ich dalszej odsprzedaży.

⁹ Dla porównania National Commercial Bank, największy bank islamski w Arabii Saudyjskiej, posiadał aktywa w wysokości 75 299 mln USD, natomiast Bank PKO BP, największy bank komercyjny w Polsce, posiadał aktywa w wysokości 60 460 mln USD. Drugie co do wielkości banki w tych krajach, tj. Al Rajhi Bank i Bank Pekao SA, posiadały aktywa w wysokości odpowiednio 49 290 mln USD i 47 043 mln USD (wszystkie dane pochodzą ze sprawozdań finansowych banków za rok 2010). Widać więc, że saudyjski islamski sektor bankowy można uznać za porównywalny z sektorem bankowym Polski, czyli kraju uznawanego za najsilniejszy gospodarczo w Europie Środkowo-Wschodniej.

¹⁰ Opracowane na podstawie strony internetowej National Commercial Bank, www.alahli.com (dostęp: 30 czerwca 2011 r.).

islamskich od zachodnich metod finansowania ogranicza możliwość stosowania w tym przypadku Międzynarodowych Standardów Sprawozdawczości Finansowej (International Financial Reporting Standards – IFRS), ponieważ albo nie ma analogicznej umowy, albo występują rozbieżności w charakterystyce umów [Archer i Karim 2007, s. 302–304]. W odpowiedzi na tę lukę prawnofinansową islamskie instytucje finansowe powołały do życia w 1991 r. Organizację Rachunkowości i Audytu Islamskich Instytucji Finansowych (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions – AAOIFI), która otrzymała mandat, aby ustanawiać standardy finansowe zgodne z prawem szarijatu [Archer i Karim 2007, s. 304–307].

Mimo nieustannych prób zuniwersalizowania przepisów rynek w dalszym ciągu uznaje je za niewystarczające [Archer i Karim 2007, s. 307–308]. Porównywalność wyników instytucji finansowych jest ograniczona, co utrudnia np. wejście na giełdę. Spółki, którym udało się zadebiutować na parkiecie, są z kolei mocno dyskontowane z uwagi na wysokie ryzyko. W takich sytuacjach instytucje decydują się na publikowanie dodatkowych raportów zgodnych z IFRS, co podkreśla słabość standardów islamskich.

Oprócz niezależnych organizacji międzynarodowych każda islamska instytucja finansowa musi posiadać religijną radę nadzorczą, której rola polega na kontrolowaniu bieżącej działalności pod kątem zbieżności z prawem szarijatu [Algaoud i Lewis 2007, s. 41]. Przypomina ona radę nadzorczą znaną z systemu zachodniego, jednak występują tutaj dwie zasadnicze różnice dotyczące jej składu oraz kompetencji. Po pierwsze w religijnej radzie nadzorczej (zwanej także radą uczonych, radą szarijatu) muszą zasiadać niezależni uczeni w szarijacie, a niekoniecznie ekonomiści (choć wymaga się, aby posiadali oni jak najlepszą wiedzę ekonomiczną). Po drugie ich zadaniem jest nie tylko nadzór i doradzanie zarządowi, ale także autoryzowanie zawieranych kontraktów finansowych. Zatwierdzają nowe kontrakty, audytują umowy już zawarte oraz uczestniczą w przygotowywaniu nowych produktów bankowych. Ponadto rada uczonych jest odpowiedzialna za kontrolę należytej płatności *zakat*.

4. Zakończenie

Przeprowadzone rozważania skłaniają do wniosku, że między rozwiązaniami stosowanymi w systemach finansowych świata zachodniego oraz islamu istnieje wiele podobieństw. Mimo to podstawowa różnica dotyczy fundamentu tworzenia architektury islamskiego systemu finansowego. Główne zasady i oparte na nich rozwiązania instytucjonalne są wywodzone z zasad szarijatu i konfrontowane z nimi. Natomiast fundamentem współczesnych państw Zachodu jest rozdział

Kościół od państwa, a w konsekwencji nie jest możliwa bezpośrednia aplikacja reguł religijnych w prawodawstwie finansowym¹¹. Wydaje się także, że większa akceptacja zasady procentu – rozumianego jako dochód z zainwestowanych środków pieniężnych – oraz możliwości ograniczania ryzyka inwestycyjnego podmiotów posiadających wolne nadwyżki pieniężne (np. przez zakładanie spółek kapitałowych) były motorami rozwoju gospodarczego Europy i Ameryki Północnej. Stąd finanse islamskie należy uznać za opcję ciekawą, ale jedynie komplementarną, a nie substytucyjną w stosunku do rozwiązań stosowanych na Zachodzie.

Literatura

- Abdulkader T. [2006], *Interest in Islamic Economics. Understanding Riba*, Routledge, Abingdon.
- Abdul-Rahman Y. [2010], *The Art of Islamic Banking and Finance. Tools and Techniques for Community-Based Banking*, John Wiley & Sons, Hoboken.
- Algaoud L., Lewis M. [2007], *Islamic Critique of Conventional Financing* [w:] *Handbook of Islamic Banking*, red. M. Hassan, M. Lewis, Edward Elgar, Cheltenham.
- Al-Rifae S. [2008], *Islamic Banking. Myths and Facts*, „Arab Insight”, vol. 2, nr 2, Washington.
- Archer S., Karim R. [2007], *Accounting Standards for Islamic Financial Services* [w:] *Handbook of Islamic Banking*, red. M. Hassan, M. Lewis, Edward Elgar, Cheltenham.
- Ayub M. [2007], *Understanding Islamic Finance*, John Wiley & Sons, Chichester.
- Bosworth B., Flaaen A. [2009], *America's Financial Crisis: the End of an Era*, The Brookings Institution, Paper to be presented at ADBI Conference: „Global Financial and Economic Crisis: Impacts, Lessons and Growth Rebalancing”, 22–23 April 2009, Tokyo, http://www.brookings.edu/~media/Files/rc/papers/2009/0414_financial_crisis_bosworth/0414_financial_crisis_bosworth.pdf.
- El-Gamal M. [2006], *Islamic Finance. Law, Economics and Practice*, Cambridge University Press, New York.
- Gafoor A. [2000], *Islamic Banking and Finance. Another Approach*, A.S. Noordeen, Kuala Lumpur.
- Iqbal Z. [1997], *Islamic Financial Systems*, „Finance & Development”, World Bank, Washington, June.
- Jan Paweł II [1981], *Laborem exercens*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/laborem.html (dostęp: 30 listopada 2011 r.).
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, <http://www.katechizm.opoka.org.pl> (dostęp: 30 listopada 2011 r.).
- Khan M. [2005], *Islamic Economics and Finance. A Glossary*, Routledge, London.
- Mirkakhor A., Zaidi I. [2007], *Profit-and-loss Sharing Contracts in Islamic Finance* [w:] *Handbook of Islamic Banking*, red. M. Hassan, M. Lewis, Edward Elgar, Cheltenham.

¹¹ Co nie oznacza, że postulaty poszczególnych religii nie mogą odnosić się także do gospodarki, w tym systemu finansowego.

- Obaidullah M. [2007], *Securitization in Islam* [w:] *Handbook of Islamic Banking*, red. M. Hassan, M. Lewis, Edward Elgar, Cheltenham.
- Shanmugam B., Zahari Z. [2009], *A Primer on Islamic Finance*, The Research Foundation of CFA Institute.
- Siddiqi M. [1994], *Issues in Islamic Banking. Selected Papers*, The Islamic Foundation, Leicester.
- Usmani M. [2002], *An Introduction to Islamic Finance*, Kluwer Law International, Dordrecht.
- Venardos A. [2005], *Islamic Banking and Finance in South-East Asia. Its Development and Future*, World Scientific, Singapore.
- Zaher T., Hassan M. [2001], *A Comparative Literature Survey of Islamic Finance and Banking*, „Financial Markets, Institutions & Instruments”, vol. 10, nr 4, November.

The Principles and Structure of the Islamic Financial System in the Light of Solutions Practiced in the Western World

In the subject literature one will encounter the point of view that the recent global financial crisis marks the end of an era in contemporary Western finance. In searching for new ways of developing financial systems, the question can be asked: What can be learnt from Islamic finance? The aim of this article is to try to answer this question by examining the principles of Islamic finance and the construction of the Islamic financial system. We find that, despite existing similarities, the main difference between Islamic finance and the European and American financial systems is that the former is founded on the religious law of Sharia, while, the common standard of Western countries is to maintain separation between church and state. There are also differences in the perception of interest and risk, which make the Islamic financial system complementary to, rather than a substitute for, Western financial systems.

Keywords: Islamic finance, Islamic financial system, Islamic finance principles.