

A KÖZÖS ŐS NYOMÁBAN: MODERN NYUGATI KÖZGAZDASÁGI GONDOLKODÁS ÉS AZ ISZLÁM HAGYOMÁNY¹

OLÁH DÁNIEL

A tanulmány arra a kérdésre keres választ, hogy létezik-e közös őse a homo economicusnak és a homo islamicusnak, azaz milyen viszonyban áll egymással a nyugati és az iszlám közgazdaságtan. Rámutat, hogy az iszlám közgazdaságtan létrehozása meglehetősen új program és annak képviselői sem értenek egyet abban, hogy valóban különálló diszciplínáról van-e szó. Az iszlám hagyományon belüli identitásválság és a módszertanok sokfélesége ellenére is meghatározhatóak azonban az iszlám közgazdaságtan sajátosságai, amelyek közül a legfontosabb a pozitív és normatív elemzés összemosódása és az emberi viselkedés elemzése mellett e viselkedés befolyásolásának igénye. A jelenkorból vizsgálva az iszlám közgazdaságtan jövője nehezen látható, ezért a látószöveget bővítve megmutatjuk, hogy az iszlám és a nyugati főáram közötti megtermékenyítő közeledésnek van történeti alapja: a középkori iszlám gondolkodót, Ibn Khaldúnt a két hagyomány közös őseként tüntetjük fel. Ha létezik is hiánya a főáramú közgazdaságtan történetének narratívájában, amint azt a schumpeteri „great gap” jelzi, akkor az épp az iszlám hagyomány középkori tudósának tudományos teljesítményével tölthető be. Ez pedig tanulságokkal szolgál a jövőre nézve.

1. A NYUGATI FŐÁRAMÚ KÖZGAZDASÁGTAN ÉS AZ ISZLÁM HAGYOMÁNY KAPCSOLATA

Létezik-e iszlám gazdaságtudomány? Timur Kuran [2004], a Duke Egyetem török-amerikai professzora szerint, noha egyértelmű morális alapállásnak nincs hiányában, az iszlám közgazdaságtan a külső szemlélő számára nem tűnik többnek, mint a kamat nélküli bankolás és a zakat.² Hozzáteszi, hogy számos területen az iszlám közgazdaságtan tudományos hozzájárulása még várat magára, valójában pedig még a politikailag leginkább támogató országokban sem jött létre az iszlám elméletnek az újracsatolás és a bankolás területén túlnyúló alkalmazása [Kuran, 2004].³

1 Az írás a szerző „Ibn Khaldún helye és szerepe a közgazdasági elmélettörténetben. Didaktikai lehetőségek a középkori iszlám gondolkodásban” című tanulmányának rövidített és részben átdolgozott változata. A tanulmány megjelent a Közgazdasági Szemle 2016. július-augusztusi számában.

2 A zakat spirituális, morális és társadalmi célokot összefűző gyakorlat az iszlám kultúrkörben, nevezhető önkéntes adománynak vagy adónak. Ugyanakkor kötelesség is, amelyet Allah rendelt el a szegények anyagi segítésére. 1979-ben Pakisztán reformokat tett a gazdaság iszlám karakterűvé alakítására, ezért az állam gyűjtötte be a zakat-ot bankbetétek adóztatása formájában, majd osztotta szét a rászorulóknak között [Kuran, 1993].

3 Ez érthető is, ha figyelembe vesszük, hogy Kuran [2004] az iszlám közgazdaságtant mint tudományos-politikai programot a pakisztáni társadalomtudóstól, Savvid Abul-Ala Mawdudi-tól (1903-79) eredezteti, aki

Azt is megjegyzi, hogy az iszlám közgazdaságtan ősi megoldásokat igyekezik a jelenkor problémáira alkalmazni, legitimitását pedig a vallásból nyeri, miközben a diszciplína e jelenkori problémákra az elképzelt, idealizált, egyszerű és prosperáló, 7. századi Arábia ősi társadalmi rendje felé való nosztalgikus közeledéssel válaszol. Az iszlám gazdaságtudomány identitásválságának álláspontját többen is osztják: Mahomedy [2015] értelmezésében az iszlám közgazdaságtan megrekedt a mögötte álló morális elvek hangsúlyozásánál, a módszertani alapját pedig a racionalizmus és a módszertani individualizmus adja. Addas [2008] disszertációja szerint az iszlám közgazdaságtan még a kétezres években sem függetlenedett, s ha létezik is, akkor az iszlám elvek (a saría) szekuláris közgazdaságtan általi alkalmazását jelenti.

A tudományos módszertan a demarkáció-probléma egyik legfőbb meghatározója [Kutrovác–Láng–Zemplén, 2008]. Milton Friedman [1966] óta azonban, aki híres tanulmányában tett különbséget pozitív és normatív megközelítés között, úgy érezhetjük, hogy iszlám közgazdaságtan, annak normatív jellege miatt, nem létezik. Ebből az következne, hogy egy cambridge-i, neoklasszikus módszertant követő, ám iszlám kultúrkörhöz kötődő professzor „valódi” iszlám közgazdaságtant művel, míg a King Abdulaziz University-n oktató, a neoklasszikus főáram leváltásán fáradozó kutató valójában nem közgazdaságtudománnyal foglalkozik, még ha egy szélesebb közösség úgy is tekint rá.⁴

Az iszlám hagyomány képviselői közül a főáramú nyugati módszertant sokan szándékosan vetik el. Zaman [2012] sajnálatát fejezi ki, amiért a közgazdaságtanban elterjedt a friedmani módszertan; szerinte a nem realiztikus feltevések friedmani „megmentése” azért történt, mert a közgazdászok rájöttek, hogy elmélet és valóság összebékíthetetlenül távol áll egymástól. Zaman [2012] elismeri ugyanakkor, hogy a logikai pozitívizmus mint filozófiai alap „bukása” ellenére az iszlám közgazdászok nem tudták megmutatni, hogy az iszlám gazdasági rendszer létezik, és alternatívát nyújthat kapitalizmus és szocializmus számára is.⁵ Meglátása, hogy az iszlám hagyomány az intellektuálisan vonzó nyugati elméletek kis módosításokkal való kényelmes átvételével integrálódott, miközben annak helyébe kívánt volna lépni. Zaman [2012] elemzi a kudarc civilizációs okait, és megfogalmazza, hogy Samuelson Koránra való lecserélése elengedhetetlen lesz a diszciplína megteremtéséhez.⁶ A születőben lévő iszlám közgazdaságtan módszertana tehát ellentmondásos [Addas, 2008].

A nyugati és az iszlám hagyományok közti különbséget iszlám szerzők a történelmi fejlődésre

az iszlámot egy teljes életmóddá kívánta kiteljesíteni. Az iszlám közgazdaságtan a közgazdász szerint a gyakorlatban is fiatalnak tekinthető; az első iszlám szolgáltatásokat nyújtó kereskedelmi bank 1975-ben jött létre Dubajban. Khan pedig egy 1991-es tanulmányában is úgy vélte, hogy az iszlám közgazdaságtan még megteremtésre vár. Azt, hogy ez továbbra is így van, jól jelzi, hogy 2013-ban jelent meg Aydin [2013] tanulmánya, amelyben az új iszlám közgazdasági paradigma axiómáinak lefektetését tűzi ki célul.

4 A demarkáció-probléma gordiuszi csomóját a Kutrovác–Láng–Zemplén [2008] szerzőhármas úgy vágja át, hogy utal a társadalom szerepére: sok esetben azt tekinthetjük tudománynak, amit egy közösség tudománynak tart.

5 A pozitívizmus kritikáját lásd Zaman [2013] tanulmányában.

6 A szerző bemutatja a főáram és az iszlám közgazdaságtan átfogó összehasonlítását is, hasonlóan Nienhaus [2010] tanulmányához, amely az iszlám gazdasági rendszert veti össze a szociális piacgazdasággal. Az elveket és feltevéseket összehasonlító művek alapján születnek kísérletek az iszlám gazdasági rendszer kialakítására is, például Shaikh [2010] tanulmányában.

vezetik vissza. A kora újkori nyugati tudományos forradalom, a tudás vallási, kinyilatkoztatott forrásainak lecserélését jelentette a módszertanilag megalapozottabbnak vélt racionális, „tudományos” módszerekre. Ahogy többen rámutatnak, ez az iszlám világban nem történt meg, vallás és tudomány nem vált el egymástól [Zaman, 2008]. Chapra [2005] állítása az, hogy a szekuláris forradalom nélkül a keresztény-zsidó hagyomány és az iszlám között nem lenne jelentős különbség, mivel a Korán szerint e vallások között folyamatosság és azonos kinyilatkoztatott értékrend áll, előbbieken azonban „letértek” a korábbi fejlődési útról. Az új irányt nyugaton így a szekuláris, materialista, értékesemleges, szociáldarwinista mérőföldkövek jelzik. Chapra [2005] rámutat, hogy a racionális emberképre, a laissez-faire-re és a pozitívizmusra a mai főáramú iszlám közgazdaságtan legkiválóbb tudósainak egyike sem adta intellektuális áldását. Jól látható ez alapján, hogy az iszlám közgazdaságtan normatív szemléletű maradt, ezért képviselői hatékonyság helyett az igazságot keresik, és a homo economicus megalkotása helyett a Koránhoz fordulnak útmutatásért, amikor megalkotják a jóval összetettebb érzésvilággal rendelkező homo islamicust. Ebben a diszciplínában csak az értékek és a megvalósítandó szociális célok kimondása után következhet a tudományos munka.

A normativitásból eredően az iszlám elmélet alapvető kérdése a jó és a rossz, igazság és igazságtalanság meghatározása, ami a vallás segítségével valósulhat meg [Chapra, 2001]. Sőt, Dar és Presley [1999] szerint az iszlám elmélet azt írja le, hogy miként kell az embernek a Korán előírásainak megfelelően viselkednie; Dusuki [2008] pedig hozzáteszi, hogy a homo islamicus a halál utáni hasznosságot és megtérüléseket is figyelembe veszi cselekedetei során. Addas [2008] módszertani kötetének alcíme („*az önérdektől Isten érdekéig*”) is erre utal. Zaman [2012] szerint azonban a nyugati főáram is normatív, csupán rejtegeti értékeit, amelyek inherens módon elkerülhetetlenül megjelennek abban, mivel a „nem tevés”, a szociális újraosztás kerülése a tulajdonjogok védelme érdekében például egyértelmű értékvalasztás. Zaman [2012] a Nobel-díjas közgazdászok közgazdaságtant ostromozó észrevételeire vonatkozóan megjegyzi, hogy a fizikusok körében ez elképzelhetetlen lenne. Hivatkozik Blaugra [1998], aki egyfajta társadalmi matematika létrejöttétől tart a nyugati közgazdaságtanban. Zaman [2012] szerint a nyugati történelmi-politikai fejlődéstől elválaszthatatlan a nyugati tudomány kialakulása és a közgazdaságtan e folyamatban a newtoni fizika széleskörű magyarázó erejének büvkörébe kerülve igyekezett ahhoz hasonlóvá válni. S mivel a fizikusok nem kérdőjelezték meg, hogy igazságos-e a Planck-állandó, a közgazdászok sem merik megkérdőjelezni a jövedelemelosztás igazságosságát.

Az iszlám közgazdaságtan normatív alapállásából az emberi viselkedés befolyásolása következik. Először is az a vízió, miszerint a materiális-szellemi világ harmóniája az iszlám elveken nyugvó gazdasági rendszerben a gazdasági növekedéssel és az igazságossággal egyszerre válik elérhetővé, rendkívül fontos hatalmi és legitimációs tényező a fejlődő világ politikai rendszereiben. Ennek elérésére szolgál az iszlám közgazdaságtan normatív attitűdje, amelyben az egyéni cselekedetek befolyásolása legalább olyan fontos, mint azok megfigyelése [Khan, 1991]. A közös társadalmi célok meghatározása ugyanakkor épp olyan nehézkes, mint az egyének képessége arra, hogy ez alapján a megfelelő altruisztikus döntéseket hozzák meg. Nem véletlen, hogy az iszlám gazdasági program nem jól definiált és a politikum igyekszik azt a status quo megőrzésének megfelelően alakítani [Kuran, 2004]. Khan [1991] szerint például a gazdag iszlám országokban nagy veszélyt jelent a fogyasztói társadalom kialakulása, ezért különös figyelmet kell fordítani az oktatásra és a képzésre, az iszlám hagyomány átadására, illetve a normák kialakítására.

Ez nem véletlen: ha létezik iszlám gazdasági modell, akkor annak működéséhez közös nor-

mákat valló homo islamicus szükséges. Mankiw [2006] szerepfelfogásaival élve a nyugati közgazdász tudósoknak, az iszlám pedig mérnöknek, társadalmi tervezőnek tekinthető. Khan [2002] úgy véli, hogy a nyugati közgazdaságtan az emberiség problémáinak kezelésében megbukott, s noha a kritikusok szerint az iszlám elmélet nem jól definiált, nem ad megfelelő képet a világról és nem alkalmas elemzésre, egy dologra mégis használható, ez pedig az emberi viselkedés irányítása [Khan, 2002]. Khan szerint [2002], ha egy gazdasági szereplőnek lenne lehetősége Pareto-javulást eredményező döntés meghozatalára, akkor erre rá kell kényszeríteni, a döntést kötelezővé kell tenni. A hasonló fejtegetések azonban már a politikai filozófia területére vezetnek.

Mi várható a jövőben? Egy pillantást vetve a közelmúltra azt láthatjuk, hogy nyugaton is egyfajta pluralizálódás kezdődött, még akkor is, ha ez azt jelenti, hogy a főáram mind több iskolát integrált. A közgazdaságtan pszichológiával való összeházasítása az emberi viselkedés jobb megértése érdekében vagy a történelmi-intézményi elemzések legitimizálódása ugyanakkor olyan irányok, amelyek az iszlám hagyománynak is kedveznek. A kutatási programok témáit tekintve 2008 után a Világbank számára egyre fontosabb a „jó kormányzás” kutatása, a jövedelmi egyenlőtlenségek, a bérhányad csökkenésének elemzése, a menedzsment gyakorlatában pedig a vállalati felelősségvállalás válik korszellemmé [Chapra, 2001]. Ezzel kimondatlan értékeink egyre közelebb kerülnek az iszlám közgazdaságtan zászlajára tűzött értékekhez.

Kuran [2004] szerint a két hagyomány jövőbeli kapcsolatában két scenárió létezik. Lehetséges, hogy az iszlám innovatív erővé válik, és iszlám közgazdászok elsőként a gazdasági-pénzügyi gyakorlatokat újítják meg, majd az innovációkat az elméletbe is átültetik. Erre van esély, mivel – ahogy Kuran [2004] véli – az iszlám bankszektorban már meglehetősen rugalmasan értelmezik az elméleti útmutatásokat, mert azokat kevésbé tartják realisztikusnak. Így a gyakorló iszlám közgazdászok a szekularizáció megvalósítóivá válhatnak a jövőben. A másik eshetőség viszont a csalódás; ebben az esetben a 21. század az lenne az iszlám elmélet számára, mint ami a 20. század volt a szocializmusnak: a remény csalódásba és elkeseredésbe fordulása [Kuran, 2004]. A nyugati közgazdaságtannal szembeni kritikus környezetben ugyanakkor Khan [2002] szerint olyan tudományos úr keletkezett, amely lehetőséget adna az iszlám diszciplína kialakítására és arra, hogy utat mutatva új paradigmává váljon.

Jövőbe tekintés helyett másodsorban nézzünk a régmúltba. Ekkor észrevehetjük, hogy a nyugati és az iszlám közgazdaságtannak létezik közös őse, illetve azt is, hogy e közös őst sokat tett azért, hogy átörökítse számunkra az antik nyugati hagyományon alapuló kritikus elemző gondolkodást. Ibn Khaldúnról van szó, akinek tudományos munkája a két hagyomány közös pontjaira mutat rá.

2. A KÖZÖS ŐS NYOMÁBAN – SZAKIRODALMI ÁLLÁSPONTOK

A főáramú elmélettörténetet azonban hajlamos megfeledkezni az iszlám hagyományról. Ennek legfőbb oka Joseph Schumpeter „nagy szakadék” (great gap) fogalma, amely a közgazdasági elemzés történetének megszakíttottságát jelenti. A középkori iszlám hagyomány kimagasló alakja, Ibn Khaldún (1332-1406) elméleteinek megismerésével azonban nyilvánvalóvá válik, hogy a schumpeteri elmélet nem helytálló. Az iszlám tudós – és ezáltal maga a mögötte álló iszlám

gondolkodástörténet – ugyanis semmiképp sem marad el a középkori keresztény gazdasági gondolkodóktól.

A szakirodalomban az iszlám gondolkodóval kapcsolatban jelentős konszenzushiány van. Christos P. Baloglu [2012] szerint Khaldún számos alapvető gazdasági elméletet alapozott meg évszázadokkal azok „hivatalos” megszületése előtt és a „nyugat” megfeledkezik a modern társadalomtudományok megalapozásában részt vevő keleti gondolkodókról. Hosseini [2003] is úgy véli, hogy a great gap időszakát lezáró szent tamási gondolkört jelentős részben az iszlám kultúra alapozta meg és az arab, illetve iszlám gondolkodók folyamatos figyelmen kívül hagyásáról esik szó Ekelund és Hébert [2013] könyvében is. Roger E. Backhouse [2004] szerint a gondolkodó jó példa arra, hogy a virágzó kereskedelemmel rendelkező korabeli iszlám világban milyen magas szintű gazdasági megfigyeléseket tettek egyes tudósok. Másrészt kiemeli, hogy Khaldún gondolatai az iszlám világban nem fejtettek ki tartós hatást, s hogy halála után a lényeges fejlődés Nyugat-Európában és nem Észak-Afrikában zajlott. Számos műben ugyanakkor nem esik szó Khaldúnról [Screpanti–Zamagni, 2005; Roncaglia, 2005; Rothbard, 2006; Blaug, 1985; Schumpeter, 1954]. E szerzők általában a merkantilistáknál és Adam Smithnél kezdik a modern elméletek logikai gyökereinek feltárását.

Az ellentábort a Khaldúnnal foglalkozó iszlám szerzők adják. Ők különös jelentőséget tulajdonítanak a khaldúni gondolatoknak és rendszerint Adam Smith trónfosztójaként, a modern közgazdaságtan valódi atyjaként tekintenek rá. Viták köztük is megfigyelhetők: Oweiss [1988] szerint Ibn Khaldún hozzájárulása általában a közgazdaságtanhoz oly mértékű, hogy joggal fogadhatjuk el állításnak a fenti kérdést. Ahmad [1953] ezzel ellentétben csupán „*pionír közgazdásznak*” nevezi Khaldúnt, de nem teszi őt a tudomány alapítójává. Hozzáteszi, hogy Khaldún évszázadokkal a merkantilisták és a fiziokraták előtt tudományként kezelte a közgazdaságtant. Hamed és Nada [2014] pedig úgy látja, hogy Smith és Khaldún együtt tekinthetők a közgazdaságtan alapítóinak. Al-Hamdi [2006] Khaldún munkamegosztásról adott elemzését értékeli, s arra jut, hogy Khaldún nem „pionír”, hanem a munkamegosztás elméletének az atya. Álláspontja szerint a khaldúni munkamegosztás elmélete Smith előtt jár, hiszen az iszlám szerző három szinten közelíti a problémát, míg Smith egysíkúan, csupán ipari szinten mutatja azt be. Boulakia [1971] szerint pedig Khaldún számos olyan gazdasági mechanizmust írt le, melyeket a modern közgazdászok újra felfedeztek.

Már ezen önkényes irodalmi áttekintésből láthatóvá válik, hogy míg egyes szerzők Adam Smith helyett Khaldúnt tartják a közgazdaságtan – vagy annak fontos elemeinek – az alapítójának, addig több szintetizáló jellegű mű nem tartja elemzésre érdemesnek.

3. MÓDSZERTANI PARADIGMAVÁLTÁS A 14. SZÁZADI ÉSZAK-AFRIKÁBAN

A khaldúni módszertan újszerűségét a korabeli iszlám világban megfigyelt hanyatlás ösztönözte. A 14. század ugyanis a középkori iszlám kultúra és politika fénykorának végét jelentette: az iszlám irányítása alá tartozó területek korábban sem voltak egységesek politikailag, ám ebben az időben az addigi stabilitás végleg megbomlott, s csupán a kereskedelem tartotta fenn a kulturális egységet [Oliver–Fage 1977]. Az előkelő andalúziai család gyermeke épp azokra a kérdésekre

keresett választ, amelyek hat évszázaddal később Robinsont és Acemoglut foglalkoztatták – hogy miért buknak el nemzetek (és dinasztikiák, civilizációk).⁷

Khaldún elvetette a hagyományos szentesített közlés kétrészes formáját, mint az események elbeszélésének kizárólagos módját. Ebben ugyanis a közlés egyik része a hagyomány továbbadása, a másik pedig a közlő hitelességének, a hagyományozók sorának vizsgálata volt. Az elbeszélte események valóságosságát sosem kérdőjelezték meg, a történetíró tehát semmit sem adhatott hozzá az eredeti hagyományhoz. A hagyományt közlő forrás tekintélyét (s így szavahihetőségét) viszont rendkívül alapos vizsgálatnak vetették alá [Simon, 1995]. Ibn Khaldún azonban olyan új módszert tartott szükségesnek, mely segítségével el lehet választani az „igazat a hamistól” [Khaldún, 1377: 98]. Számára a szavahihetőség vizsgálata csupán vallásjogi ügyekben fogadható el. Számos példát mutat be, melyek meglátása szerint „a mesemondók gyermekes elbeszélései” [Khaldún, 1377: 98]. Al-Hamdi [2006] is hangsúlyozza, hogy Khaldún az oksági viszonyok feltárásánál nem elégszik meg a vallási determinizmussal és az Allahra való hivatkozással – utal Spenglerre [1964], aki szerint a khaldúni közgazdasági gondolatokat ez a megközelítés emeli ki a középkori iszlámból.

Fő műve, a Muquaddima (Bevezetés a történelembe) bevezetőjében Khaldún így folytatja: „Önálló tudományról van szó, mivel megvan a maga sajátos tárgya, mégpedig az emberi civilizáció és emberi társadalom; megvannak a maga sajátos problémái, vagyis az, hogy megmagyarázza a társadalom lényegéből fakadó jelenségeket és történéseket, egyiket a másik után” [Khaldún, 1377: 98]. Végül radikális következtetésre jut: „Úgy tetszik, egészen újkeletű tudományról van szó. Valóban, nem bukkantam hasonló jellegű kutatásra senkinél sem” [Khaldún, 1377: 99]. Ehhez azonban hozzáteszi, hogy a perzsák, káldeusok, szírek, babiloniak vagy éppen a koptok tudománya nem jutott el az iszlám kultúrkörbe; „Hozánk csupán egy nép, a görögök tudományai jutottak el [...]. Más népek tudományáról nem tudunk semmit” [Khaldún, 1377: 99]. Ezért állíthatjuk, hogy a Muquaddima a racionalitásra való törekvés megtestesülése és egy kísérlet arra, hogy a történelmi események elbeszélése okok és okozatok bemutatásával valósuljon meg [Chapra, 2014]. Khaldún tudománya emellett az interdiszciplináris elemzésnek is jó példája, az iszlám hagyományban ugyanis különösen fontos Isten és ember egysége, ebből adódóan a különböző társadalmi szférák, alrendszerek és motivációk holisztikus vizsgálata [Chapra, 2001].

4. KÖZGAZDASÁGI GONDOLATOK A KHALDÚNI ELMÉLETBEN⁸

4.1. MUNKAMEGOSZTÁS

A khaldúni gondolatkör bemutatását a mikro alapoktól kezdjük. Khaldún egyetért az arisztotelési gondolattal, mely szerint az ember politikai lény; így az egyén természetéből ered a közösségi

⁷ Lásd: Acemoglu, J. – Robinson, J. A. [2013]: *Miért buknak el nemzetek?* Budapest: HVG Kiadói Rt.

⁸ Megjegyezzük, hogy Ibn Khaldún közgazdaságtanról, mint tudományról nem beszél; másrészt a műben szükségszerűen előforduló gazdasági (és szociológiai) elemzések segédtudományként alapozzák meg a társadalom és civilizáció életciklusát megértő és leíró nagyívű elméletet, mely módszertani alapot ad Khaldún történelmi munkásságának.

lét igénye [Ali, 2006]. Mivel pedig az emberek ösztönszerűen közösségek (a khaldúni elemzésben alapfogalom a csoportszolidaritás), létrejön a kooperáció, ami a társadalmi interakciók kereteit alakítja ki [El-Ashker–Wilson, 2006]. A társadalmi és gazdasági együttműködés tehát kölcsönösen feltételezik egymást.

A civilizált (azaz nem vándorló, hanem városi életmódot folytató) közösségnek a munkamegosztás adja az alapját. A munka termelőerejének fejlődését Khaldún egy – Al-Hamdi [2006] megítélése szerint – ritkán idézett példával is szemlélteti. Leírja, hogy a civilizáció gazdasági fejlődésével megjelenik a luxuscikkek iránti kereslet, s ekkor az ács mesterek egyre igényesebb és összetettebb módon kezdik az ajtókat és székeket előállítani. „[...] valaki esztorgályozással készíti elő a fadarabokat, majd szimmetrikusan elrendezik és szögekkel egymáshoz illesztik azokat, s olybá tűnik a szemnek, mintha egy darabból lenne [Khaldún, 1377: 405].” A munkafolyamatok elkülönülése Smith túmanufaktúrájában is hasonló: „Az egyik ember a drótot húzza, egy másik kifeszíti, a harmadik levágja, a negyedik kihegyezi, az ötödik lecsiszolja a tű gombjának helyét” [Smith, 1940: 6].

Khaldún a munkamegosztást valószínűleg társadalmi dimenzióban is értelmezi. Al-Hamdi [2006] szerint elméletében a gazdasági tevékenységtől elvonatkoztatva, szociológiai értelemben is elemzi a munkamegosztást és annak hatásait. „Egyvalaki képtelen önmagában előállítani azt a búzamennyiséget, amely táplálékához szükséges. Ha azonban ezt előállítandó, összeállnak hatan vagy tízen – van köztük kovács és asztalos, aki a szerszámokat készíti, van, aki a barmokat gondozza, más a földet szántja, ismét más learatja a kalászt és elvégzi az összes többi mezőgazdasági munkálatot –, [...] akkor az náluk sokkalta több ember számára elegendő lesz” [Khaldún, 1377: 344]. Khaldún szerint a népesség növekedése ezt a típusú specializációt fokozza és a piacon kínált munkaerőt, s az egész társadalom jólétét megnöveli. „Ezt még a szegények és a koldusok életkörülményeiben is megfigyelhetjük. Fezben a koldusnak jobban megy a dolga, mint Tlemcenben vagy Oranban” [Khaldún, 1377: 346]. A munkamegosztás modern elemzése, és ennek alapja, vagyis az iszlámtól elválaszthatatlan (csoport)szolidaritás együttes jelenléte jól példázza, hogyan válik a két hagyomány egységgé Khaldún művében. A modern iszlám közgazdaságtan számára különösen fontos megmutatni, hogy szolidaritásra hogyan épülhet gazdasági növekedés [Chapra, 2001].

Khaldún egy további területet kapcsol az elméletbe, s ez a távolsági kereskedelem. Úgy látja, hogy a munkamegosztással a munkát termelékenyebbé lehet tenni, így a munkaerőtöbblet felesleget fog termelni. Arra hívja fel a figyelmet, hogy a nemzetközi munkamegosztás és kereskedelem növeli a résztvevők jólétét, azaz nem zéróösszegű játék – ezt a nézőpontot több száz évvel később a merkantilisták nem fogadták el.⁹ A nemzetközi kereskedelem khaldúni felfogása szintén ötvözi a két hagyományt: szolidaritásra épít nemzetközi együttműködést, ugyanakkor megmutatja, hogy a jólét nem a természetfeletti erőktől, hanem a munkamegosztásból ered. Chapra [2001] szerint ez gazdaságilag alapozza meg az iszlám végső célját: a világ integrálódását és eggyé válását, így az iszlám elmélet a globalizációt sem ellenzi.¹⁰ A munkamegosztás határa

9 Boulakia [1971] szerint, mivel a legfőbb termelési tényező a munka és felhalmozódó tudás, a khaldúni nemzetközi munkamegosztás nem a természeti erőforrásokon alapul, hanem az emberi gyakorlottságon és képességeken.

10 Feltéve, hogy az igazságos. Emiatt Chapra [2001] rövid távon el tudja fogadni a protekcionizmust, de hosszú távon – mint fogalmaz – a liberalizálás hozhatja el a legnagyobb jólétet és az igazságos rendszert is.

pedig Khaldún szerint – e kérdésben Smithszel azonos véleményt képvisel – a piac [Ali, 2006]. Figyelemre méltó azonban, hogy e piacon nem különböztet meg produktív és improduktív munkát, miként azt Smith teszi.

4.2. PIAC, ÁRAK ÉS ÉRTÉK

Az egyéni interakciókból a khaldúni elemzésben is kialakul a piac, amelyet a kereslet és a kínálat ural. A keresletnek Khaldúnnál hatása van az árakra, a munkamegosztásra és a gazdasági növekedésre is – a khaldúni fejlődéselméletnek a kereslet és kínálat alapvető fogalmai [Ali, 2006]. Le kell szögeznünk, hogy az árak információközvetítő és erőforrásallokáló szerepéről Khaldún explicit módon nem ír, viszont marshalli didaktikussággal elemzi a kereslet és kínálat kölcsönhatását. Fontos, hogy a piacon a dinasztia (kormányzat) is megjelenik és az is, hogy Khaldún a jóság-, munka- és földpiacot egyaránt tárgyalja, de nem gondolja, hogy a pénzpiac megkülönböztetése segítené a szélesebb elmélet predikcióit.

A piaci árak kialakulására hatást gyakorolnak a keresett és kínált mennyiségek, de elsősorban a kínált mennyiség a meghatározó. Az alapvető szabályosság, hogy ha egy termék „[...] kevés és ritka, akkor az ára magas lesz” [Khaldún, 1377: 385]. Egy áru ára csökken, ha a városban az egyének saját céljaikra szükségleteiknél többet raktároznak el és ezért a keresett mennyiség csökken. Az árak a kínálaton túl egymástól is függenek, illetve a munkafolyamatok (a munka értéke) és a termelési költségek is megjelennek azokban (különösen az élelmiszerek árában). A piaci árakra azonban a termelők mellett a kereskedők is hatást gyakorolnak, az ő motivációjuk a profit.

Boulakia [1971] szerint a khaldúni felfogásban az árak a bért, a profitot és az adókat tartalmazák; ezzel az iszlám gondolkodó három szektorra (termelés, kereskedelem, közszféra) osztja a gazdaságot. A kereslet és a kínálat mindegyik területen fontos hatást gyakorol a szereplők jólétére a háromféle jövedelem alakításán keresztül – s ezzel a piac az erőforrásokat és a jövedelmeket egyszerre allokálja. Boulakia [1971] úgy látja, hogy Khaldúnnál a kereslet és kínálat a fejlődés kumulatív folyamatának alappremisszái; a kereslet és kínálat által kialakított piaci ár hatást gyakorol a gazdasági fejlődésre.

A következő kérdésünk, hogy a civilizáció ciklikus – az emberéhez hasonló – életútját leíró elméletben milyen szerepet játszik a pénz. A piac és a fentebbi mechanizmusok ennek a folyamatnak csupán egy „fogaskerekét” jelentik, melyből Khaldún szerint mellőzni lehet a pénzt, hiszen semmiféle reálhatása nincs, sem rövid, sem hosszú távon. A pénz funkciójáról elmondja, hogy Allah az ezüstöt és az aranyat „minden felhalmozott vagyon értékmérője gyanánt” hozta létre mivel „minden a piaci forgalom hullámvászásának van kitéve, e kettő azonban független ettől” [Khaldún, 1377: 372]. Szól azonban a felhalmozási eszköz funkciójáról is, épp ezért tartja Oweiss [1988] Khaldúnt az elsőnek az elméletörténetben, aki a pénz funkcióját meghatározta, illetve különbséget tett pénz és gazdagság között. A pénz feladata a „munkafelesleg” által előállított jóságok (azaz értékek) cseréje, tehát csak eszköz (a barter mellett).

Khaldún szerint az érték forrása a munka. Oweiss [1988] kiemeli, hogy Marx helyett a szabad piacgazdaságban hívó Ibn Khaldún volt a munkaértékelmélet első megfogalmazója. Khaldúnnál a következőket olvashatjuk: „minden szerzeményhez és vagyonhoz nélkülözhetetlen az emberi munka. [...] Ha a szerzett dolog állattól, növénytől vagy ásványtól származik, akkor is emberi munka kelletik, mint ez megfigyelhető, különben nem lehet szert tenni rá és kihasználatlanul ma-

rad.” [Khaldún, 1377: 372] Ebből arra következtet, hogy minden, amit az egyén megszerez, birtokba vesz és megtermel „*az munkájának értéke*”. Fontos azonban látni, hogy Khaldúnnál a piaci érték nemcsak a befektetett munkától függ.

4.3. KORMÁNYZAT ÉS FISKÁLIS POLITIKA

Az adóztatás, ahogyan korábban láthattuk, szintén a civilizáció fejlődéstörténetének egyik mozgatóeleme. Khaldún szerint általánosan megfigyelhető, hogy a vándorló életmódról való váltást követően megszilárdul a városi civilizáció, s a jólét növekedésével párhuzamosan a korábban nomád uralkodó igényei is növekednek. A dinasztia ugyanis mind nagyobb luxust és katonaságot kíván fenntartani. Utóbbira azért van szüksége, mert katonai ereje meggyengül, ahogy a letelepedéssel a korábbi csoportszolidaritás megszűnik, s ezért új klientúrát – s ezzel csoportszolidaritást – alakít ki. A folyamatos adóemelésekkel viszont a dinasztia „tönkreteszi” az államot.

Khaldún ugyanakkor nem az adózást, mint eszközt veti el; az állam számára nem ismer el más legitím bevételi forrást azon kívül. Adózás (illetve kötelezettség) alatt a megélhetés egyik módját érti, mely során a mindennapi szükséglet megszerzése úgy történik, hogy „*az egyik ember elveszi a másiktól, (vagyis) hatalma révén – valamely általánosan elismert törvény alapján – megkaparintja azt tőle*” [Khaldún, 1377: 374]. Az adóterhek széles skálán mozoghatnak – ennek a mozgásnak azonban, az előbbiek szerint, jól meghatározott szabálya van az időben: „*Tudnunk kell, hogy az adózás összege a dinasztia kezdetén a kevés adókimutatás ellenére egészében sok, a végén pedig a sok adókimutatás ellenére egészében kevés*” [Khaldún, 1377: 300].

Lényeges az a khaldúni felismerés, hogy a megnövelt adók ösztönzési hatásokkal bírnak, s destruktív hatást fejthetnek ki a gazdaság egészére. „*Ha pedig az alattvalókra kirótt adókimutatások és kötelezettségek alacsonyok, akkor kedvet kapnak a munkára és serényen fognak tevékenykedni. A kevés adó miatt ugyanis a civilizációt gyarapító tevékenységek/népesség megsokasodnak, s az elégedettség bőségesen meghozza a hasznát*” [Khaldún, 1377: 300]. Az egyéni ösztönzés eredményeként gazdasági növekedés jön létre, ami miatt az adóbevétel az alacsony adókulcsok ellenére nagyobb lesz. A későbbi időszakban ennek ellenkezője játszódik le; ekkor az adók „*súlyosan ránehezednek az alattvalókra és meggörnyesztik őket*”, akik a folyamatos adóemelések miatt már nem is tudják, hogy „*ki emelte fel vagy vetette ki azokat*” – így válnak az adók „*kötelező szokássá*” az alattvalók számára [Khaldún, 1377: 301].

Ibn Khaldún az adóbevételek emelésével együtt említi a vámok növelését is. Elméletében a dinasztia nomád szokásainak eltűnésével a fényűzés olyan mértékűvé válik, amikor a kiadásokat adókból már nem lehet fedezni. A dinasztia ekkor „*az elaggottság*” korában jár, költségei folyamatosan növekednek, de az uralma alatt álló távolabbi területekről már nem tudja behajtani az adót. „*Ilyenkor az uralkodó mindenfajta új adófajtát talál ki, amelyekkel a különböző árukat adóztatja meg. Meghatározott összeget vet ki a piacok árára továbbá a városkapuknál (áthaladó) áruk értékére.*” A civilizáció életének legvégső szakaszában a terhek akkorára nőnek, hogy a „*javak felszívódásával*” a piacok is „*pangani*” kezdenek [Khaldún, 1377: 302].

Khaldún szerint az uralkodó az adóztatáson kívül bizonyos esetekben úgy is megkísérelheti növelni bevételeit, hogy „*beavatkozik a kereskedelembe és a földművelésbe*” [Khaldún, 1377: 303]. Erre az a tapasztalat ösztönözheti, hogy a kereskedők és parasztok „*csekély javaik ellenére*” jelentős hasznot tudnak realizálni a piacra lépéssel. Mivel pedig a kormányzatnak is szüksége van

bevételekre, mezőgazdasági tevékenységekbe kezd, hogy aztán piaci kereskedelemmel javíthassa költségvetésének az egyenlegét. Khaldún nagyon világosan helyteleníti ezt a gyakorlatot, mert „*többféle módon megkárosítja az alattvalókat*” [Khaldún, 1377: 303].

Bár a piaci erő kifejezést Khaldún nem használhatta, érvelése ezen a jelenségen alapul. Egyrészt a gazdasági verseny a nagyjából azonos gazdagsággal (s így gazdasági erővel) rendelkező szereplők pénzügyi és egyéb készleteit csaknem kimeríti. Ha a sokkal több erőforrással rendelkező kormányzat belép a piacra, akkor pedig már „*senki nem fogja megvalósítani a célját, [...] s ennek következtében csüggedés és elkeseredés vesz rajtuk erőt*” [Khaldún, 1377: 303]. Másrészt a dinasztia a „*termények és termékek nagy részére éppenséggel rá is teheti a kezét*” – s ezt piaci és hatalmi erejéből fakadóan „*erőszakkal vagy alacsonyabb árat szabva*” teheti meg [Khaldún, 1377: 303]. A következmények súlyosak: a többi szereplő pénzvagyona kimerül és a megmaradt árut sem tudják értékesíteni, illetve arra kényszerülnek, hogy eladják a terméket bármilyen alacsony áron, „*amikor pang a piac*” [Khaldún, 1377: 304]. A gazdasági entitásnak ekkor nincs más választása, mint a piacról való kilépés.

Ha az uralkodó nem hagy fel tevékenységével, akkor a szereplőknek kell így tenni, s ekkor az adóbevételek csökkenni fognak, mivel a kereskedők és földművesek tevékenysége alapozza meg a vámbevételeket. Az uralkodó tehát alacsony bevételekkel számolhat, ha kereskedni próbál a piacon – mivel nagy összegű vám- és adóbevételről kell lemondania. Bevételeit az is csökkenti, hogy ha forgalmat bonyolít a piacon, akkor saját magát nem adóztathatja meg. Khaldún így jut arra a megállapításra, hogy „*az uralkodó javait egyes-egyedül az adózás növeli-gyarapítja*” [Khaldún, 1377: 304]. Hozzáteszi, hogy szükséges még az igazságosság is, aminek köszönhetően növelni lehet az alattvalók vállalkozó kedvét – s végső soron az adóbevételt. Itt a tudományos elemzés számára szintén egy normatív kategória, az igazságosság ad iránymutatást: a munkamegosztás gyümölcsei egy igazságtalan rendszerben az ösztönzők torzulása miatt elvesznek a termelés és beruházások visszaesésével [Chapra, 2001].

Láttuk, hogy Khaldún a lehető legkevesebb gazdasági tevékenységet és beavatkozást tartja optimálisnak, s ebben közel áll a klasszikusokhoz – a kormányzat keresleti oldalon betöltött szerepében viszont ez már korántsem érvényes. Khaldún elemzi a kormányzat gazdaságban betöltött szerepét, különös tekintettel a kormányzati kereslet gazdaságélénkítő hatására és ebben prekeynesi gondolkodónak tekinthető.

Nem csupán megengedi a kormányzat piaca lépését – amennyiben vásárlóként az csak az aggregált keresletet növeli –, hanem szükségesnek is tartja azt. Az ezt tárgyaló szövegrész címe sokatmondó: „*Az uralkodó által adott juttatások csökkenése az adóbevétel csökkenésével jár*” [Khaldún, 1377: 309]. A gondolatmenet szerint, noha az uralkodó nem kereskedik a piacon, annak stabilitása és prosperitása nagyban függ a dinasztiaétól. Ha az uralkodó kevesebb jövedelmet juttat szolgálóinak vagy nem megfelelően költi el forrásait, akkor az alattvalók vásárlóereje csökken, s a piaci (egyensúlyi) mennyiség és ár – s ebből adódóan az adóbevétel is – alacsonyabb lesz. Szerinte „*ha az uralkodó visszatartja a javakat és az adójövedelmet, vagy veszendőbe mennek, s nem megfelelően költi el azokat, akkor a kíséretnek éppen, hogy csurran-cseppen valami*”; viszont „*ők alkotják a (fogyasztó) népesség zömét, s az ő kiadásai jelentik a piaci forgalom anyagának legnagyobb részét*” [Khaldún, 1377: 309]. Ebből adódóan, s mivel a dinasztia a legnagyobb piac, „*s tőle származik a piac bevételeinek és kiadásának az anyaga*”, fontos a kormányzati kereslet folya-

matos fenntartása [Khaldún, 1377: 310]. Khaldún szerint a dinasztia egyfajta „anyapiac”, melytől az összes többi piac erősen függ; a piacok és a szereplők között a pénz folyamatosan forog. „Ha azonban az uralkodó visszatartja magánál, akkor az alattvalók számára elveszett” [Khaldún, 1377: 310].

KÖVETKEZTETÉSEK ÉS ZÁRÓ MEGJEGYZÉSEK

Látható, hogy a nyugati és az iszlám közgazdaságtanok közeledésének nemcsak jövőbeli potenciálja, de múltbéli előképe is van. Elegendő a normatív vallási gondolkodás mellé felzárkózó khaldúni pozitív elemzés színvonalára gondolnunk, másrészt azokra az elméleti eredményekre, amelyek e módszertani racionalizmussal létrejöhetnek. A munkamegosztás társadalmi vonatkozásait tekintve Khaldún is egyértelműen és világosan megfogalmazta annak társadalmi jólétet növelő hatását, évszázadokkal megelőzve Adam Smitht. A piac, az árrendszer, a pénz és az érték fogalmainak vizsgálata alapján pedig elmondható, hogy Khaldún a kereslet-kínálati elemzésben premarshalli, a munkaértékelmélet fő felvetésének szempontjából premarxi gondolkodónak tekinthető. Ibn Khaldún gazdasági rendszere tehát számos klasszikus vonást mutat: a szabad kereskedelem és piac jóléti hatásainak felismerése s az állami beavatkozás kiszorító hatása egyaránt jól azonosítható elemek az elméletben – csakúgy, mint a Laffer-görbe alapjául szolgáló egyéni viselkedés leírása. Utóbbi azonban már a kínálatoldali közgazdaságtan korai ihletőjeként tüntethetné fel Khaldúnt. Végül a fiskális politikáról és multiplikátorhatásról alkotott khaldúni nézetek a későbbi, keynesi gondolkör egyes elemeivel mutatnak hasonlóságot. Figyelemre méltó, hogy e gondolatok a nyugati szekuláris tudományos módszertani forradalom előtt születtek.

Az iszlám közgazdaságtan jövőjéről szóló, Kuran [2004] által vázolt két scenárió közül jelents esély van az iszlám közgazdaságtan innovatív megújulására. A modern kori népvándorlások megjelenésével létrejövő tudományos és társadalmi interakciók közvetlenül ösztönözhetik az iszlám gazdaságról és az iszlám társadalomról való tudományos gondolkodást. A homo economicus ugyanis csak a nyugati világban él; ezen európai emberre szabott modellel többek között nem érthető meg az, hogy miként lehetséges marginalizálódott migrációs háttérű egyéneknek a munkapiacra és szociális ellátórendszeren kívüli léte. Ilyen esetekben a homo islamicus modelljére van szükség, amely a kötelező alamizsna, a zakat által egy nem hivatalos, párhuzamos szociális hálóban érezheti magát. Ebből az következik, hogy a homo islamicus szempontjából nézve van ingyenebéd. Szándékosan provokatívak vagyunk, amikor azt állítjuk, hogy a népvándorlások, s a csoportszolidaritás szerepének khaldúni elemzése a jelenkor társadalomtudósai számára is releváns kérdés.

Azt nem tudhatjuk, hogy a két hagyomány közeledésével sikeresen formálódik-e majd egy új iszlám közgazdaságtan, vagy a nyugati közgazdaságtan az attól megszokott „imperialista” módon integrálja-e az iszlám koncepciókat, a főáramú elmélet pusztá alkalmazásává téve azokat. Ez ugyanakkor szintén együttműködésnek tekinthető, s arra, hogy ez üdvözlendő vagy nyugtalanító, jó közgazdászként nem válaszolhatunk, mivel az már normatív kérdés.

IRODALOM

- Addas, W. A. J. (2008): *Methodology of Economics: Secular Versus Islamic*. International Islamic University Malaysia Press, Kuala Lumpur Malaysia.
- Ahmad, R. (1953): "Ibn Khaldun: a great pioneer economist." *The Panjab University Economist: The Journal of the Department of Economics*. (2)1: 52-61
- Al-Hamdi, M. T. (2006): *Ibn Khaldun: The Father of the Division of Labor*. <http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/09%20Mohamed%20Alhamdi.pdf>. Letöltve: 2016. 09. 17.
- Ali, S. S. (2006): *Economic Thought of Ibn Khaldun*. <http://www.uned.es/congreso-ibn-khaldun/pdf/10%20Salman%20Syed%20Ali.pdf>. Letöltve: 2016. 09. 17.
- Aydin, N. (2013): "Redefining Islamic Economics as a New Economic Paradigm" *Islamic Economic Studies* 21(1): 1-34.
- Mahomedy, A. C. (2015): "Islamic economics: Still in search of an identity" In: El-Karanshawy et al. (szerk.): *Islamic economics: Theory, policy and social justice*. Bloomsbury Qatar Foundation, Doha
- Backhouse, R. E. (2004): "The Ordinary Business of Life. A History of Economics" in *Ancient World to the Twenty-First Century*. Princetown University Press, Princeton N. J.
- Baloglu, C. P. (2012): "The Tradition of Economic Thought in the Mediterranean World from the Ancient Classical Times Through the Hellenistic Times Until the Byzantine Times and Arab-Islamic World" In: Backhaus, J. G. (szerk.): *Handbook of the History of Economic Thought*. Springer, New York.
- Blaug, M. (1985): *Economic Theory in Retrospect*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Blaug, M. (1998): "Disturbing currents in modern economics" *Challenge*. 41(3): 11-34.
- Boulakia, J. D. C. (1971): "Ibn Khaldún: A Fourteenth-Century Economist". *Journal of Political Economy*, 79(5): 1105-1118.
- Chapra, M. U. (2001): "Islamic economic thought and the new global economy" *Islamic Economic Studies*. 9(1) 2-15.
- Chapra, M. U. (2005): Islamic economics: what it is and how it developed. <http://www.kantakji.com/media/5339/y112.pdf>. Letöltve: 2016. 08. 28.
- Chapra, M. U. (2014): "Ibn Khaldun's theory of development: Does it help explain the low performance of the present-day Muslim world?" In: Chapra, M. U. (szerk.): *Morality and Justice in Islamic Economics and Finance*. Edward Elgar Publishing, Cheltenham.
- Dar, H. A. – Presley, J. R. (1999): "Islamic finance: a Western perspective" *International Journal of Islamic Financial Services*. 1(1): 1-6.
- Dusuki, A. W. (2008): "What Does Islam Say about Corporate Social Responsibility?" *Review of Islamic Economics*. 12(1): 5-28.
- Ekelund, R. B. – Hébert, R. F. (2013): *A History of Economic Theory and Method: Sixth Edition*. Waveland Press. Illinois
- El-Ashker, A. – Wilson, R. (2006): *Islamic Economics. A Short History (Themes in Islamic Studies)*. Brill. Leiden, Boston.
- Friedman, M. (1966): "The Methodology of Positive Economics" In: *Essays In Positive Economics*. University of Chicago Press, Chicago

- Hamed, A. E. – Nada, H. E. (2014): “Between Ibn Khaldun and Adam Smith (Fathers of Economics)” *Journal of Business and Management*. 16(3): 54-56.
- Hosseini, H. S. (2003): “Contributions of Medieval Muslim Scholars to the History of Economics and their Impact: A Refutation of the Schumpeterian Great Gap” In: Samuels, W. J. – Biddle, J. E. – Davis, J. B. (szerk.): *A Companion to the History of Economic Thought*. Blackwell Publishing Lt, Malden.
- Hozien, M. (2009): *Ibn Khaldun: His Life and Work*. <http://www.muslimphilosophy.com/ik/klf.htm#CEY>. Letöltve: 2016. 09. 17.
- Khaldún, I. (1377): *Bevezetés a történelembe*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Khan, M. A. (1991): “The future of islamic economics” *Futures*. 23(3): 248-261
- Khan, M. F. (2002): “Fiqh Foundations of the Theory of Islamic Economics: a Survey of Selected Contemporary Writings of Economics Relevant Subjects of Fiqh” In: Habib Ahmed (szerk.): *Theoretical Foundations of Islamic Economics*. The Islamic Development Bank, Islamic Research and Training Institute.
- Kuran, T. (1993): “The Economic Impact of Islamic Fundamentalism” In: Marty E. M. – Appleby, R. S. (szerk.): *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Kuran, T. (2004): *Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism*. Princeton University Press. Princeton, Oxford.
- Kutrovács, G. – Láng B. – Zemplén, G. (2008): *A tudomány határai*. Typotex, Budapest.
- Mankiw, N. G. (2006): The Macroeconomist as Scientist and Engineer. *Journal of Economic Perspectives*. Vol. 20. No. 4. pp. 29-46
- Nienhaus, F. (2010): Fundamentals of an Islamic Economic System compared to the Social Market Economy. A Systematic Overview. *KAS International Reports*, No. 11.
- Oliver, R. – Fage, J. D. (1977): *The Cambridge History of Africa Volume 3: From c. 1050-c. 1600*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Oweiss, I. M. (1988): “Ibn Khaldún, Father of Economics” In: Oweiss, I. M. – Atiyeh, G. N. (szerk.): *Arab Civilization: Challenges and Responses*. State University of New York Press, New York.
- Roncaglia, A. (2005): *The Wealth of Ideas. A History of Economic Thought*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Rothbard, M. N. (2006): *Economic Thought Before Adam Smith. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*. Edward Elgar Publishing Ltd, Brookfield Vt.
- Schumpeter J. A. (1954): *History of Economic Analysis*. Allen & Unwin, London.
- Screpanti, E. – Zamagni, S. (2005): *An Outline of the History of Economic Thought*. Oxford University Press, New York.
- Shaikh, S. A. (2010): Proposal for a New Economic Framework Based on Islamic Principles. *Islamic Economics Project Publication*. National University of Malaysia, Faculty of Economics and Management, School of Economics.
- Simon R. (1995): „A történelemtudomány felfedezése: Ibn Khaldún és az al-Muquaddima” In: Simon Róbert (szerk.): *Bevezetés a történelembe*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Smith, A. (1940): *Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól*. Magyar Közgazdasági Társaság, Budapest.

- Soofi, A. S. (1995): Economics of Ibn Khaldun Revisited. *History of Political Economy*, 27(2): 387-404.
- Spengler, J. J. (1964): "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun" *Comparative Studies in Society and History*. 6(3): 268-306.
- Zaman, A. (2008): *Islamic economics: a survey of the literature*. Religions and Development Working Paper 22. International Development Department, University of Birmingham.
- Zaman, A. (2012): "An islamic critique of neoclassical economics" *Pakistan Business Review*. 14(1): 9-62.
- Zaman, A. (2013): Logical positivism and islamic economics. *International Journal of Economics, Management and Accounting*. 21(2): 1-18.