



KORPORATIVNA DRUŠTVENA ODGOVORNOST U ISLAMSKOM BANKARSTVU: TEORIJA I PRAKSA

Corporate Social Responsibility in Islamic Banking: Theory and Practice

APSTRAKT: *Demokratizacija društva i jačanje građanske svesti u mnogim zemljama doveli su društvenu odgovornost korporativnog sektora u fokus pažnje naučne, investicione i šire javnosti, kao i regulatornih organa. Time je stvoren značajan pritisak na korporativni sektor da svoje poslovanje prilagodi interesima brojnih stejkholdera. Pitanje korporativne društvene odgovornosti (KDO) od posebnog je značaja i za islamsko bankarstvo, kao najbrže rastući sektor globalnog finansijskog tržišta. Društvena odgovornost je integralni element doktrine islamskog bankarstva i ekonomije. Islamski model društvene odgovornosti je star koliko i sam islam, pa je samim tim vekovima prisutan u šerijatski usklađenom poslovanju. Institucionalizacija islamskog bankarstva, koja je započela mnogo kasnije, otvorila je pitanje uloge društvene odgovornosti u poslovnoj praksi islamskih banaka. Snažan pritisak konkurencije, poslovni model nedovoljno prilagođen savremenom tržišnom okruženju i težnja da se postigne poslovni uspeh i ojača tržišna pozicija, primorali su islamske banke da se suoče sa brojnim izazovima i da delimično odstupe od pojedinih proklamovanih ciljeva. U ovom članku analiziramo teorijski model islamskog bankarstva i njegovim principima prilagođen model čoveka – homo islamikusa, kao nosioca tog sistema, poslovnu praksu islamskih banaka, jaz između očekivanja i realnosti kod odnosa islamskih banaka prema KDO, kao i potencijalna rešenja za uklanjanje tog jaza. Cilj je da se sagleda potencijal islamskog bankarstva kao društveno odgovorne i etičke alternative često kritikovanom i, po mnogima, moralno problematičnom konvencionalnom bankarstvu.*

KLJUČNE REČI: islamsko bankarstvo, Šerijat, društvena odgovornost, konvencionalno bankarstvo, korporativni sektor

ABSTRACT: *Democratization of the society and the strengthening of civic awareness in many countries have brought the corporate social responsibility into the focus of attention of the scientific, investment and general public, as well as regulatory bodies. This has created a significant pressure on the corporate sector to adapt its business*

to the interests of numerous stakeholders. The issue of corporate social responsibility (CSR) is of particular importance to Islamic banking, as the fastest growing sector of the global financial market. Social responsibility is an integral element of the doctrine of Islamic banking and economics. The Islamic model of social responsibility is as old as Islam itself, so it is for centuries present in Sharia-compliant business. The institutionalization of Islamic banking, which began far later, raised the question of the role of social responsibility in the Islamic banks' business practice. The strong pressure from the competition, the business model insufficiently adapted to the modern market environment and the desire to achieve business success and strengthen the market position, have forced Islamic banks to face numerous challenges and partly deviate from some of their stated goals. In this article, we analyze the theoretical model of Islamic banking and the model of man adapted to its principles – homo islamicus, as the carrier of that system, the business practice of Islamic banks, the gap between expectations and realities in the relationship of Islamic banks towards CSR, and potential solutions for removing this gap. The aim is to examine the potential of Islamic banking as socially responsible and ethical alternative to, often criticized and, according to many, morally problematic conventional banking.

KEY WORDS: Islamic Banking, Sharia, Social Responsibility, Conventional Banking, Corporate Sector

Uvodna razmatranja o konceptu korporativne društvene odgovornosti

Odgovornost pojedinca prema zajednici u kojoj živi, kao i odgovornost zajednice da zaštiti pravo pojedinca na dostojanstven i produktivan život, teme su koje već vekovima privlače pažnju i predmet su filozofskih rasprava i religijskih propovedi. Najistaknutiji starovekovni filozofi (Aristotel i Konfučije) i filozofi kasnijeg doba (Immanuel Kant i Jeremy Bentham) smatrali su da je ovo pitanje od krucijalnog značaja za čovečanstvo, s čim se slažu i tri najveće monoteističke religije (Saks, 2014: 206–210).

S druge strane, koncept društvene odgovornosti preduzeća počinje da se razvija znatno kasnije. Rudimentaran oblik ovog koncepta nalazimo kod Adama Smitha (Smith, (1776) 1952), koji smatra da je društveno korisno poslovanje prirodno samo po sebi, zato što zadovoljavanjem potreba društva na kvalitetan način privrednici jačaju svoju tržišnu poziciju i povećavaju zaradu. Time tržište svojom „nevidljivom rukom“ usklađuje lične interese privrednika sa interesima društva. Ovim viđenjem društveno korisnog delovanja nisu obuhvaćeni brojni važni aspekti društvene odgovornosti, poput filantropije i ekologije, bez kojih se danas korporativna društvena odgovornost (KDO) ne može zamisliti. To ne čudi, s obzirom na činjenicu da je ukupna društvena svest o ovim pitanjima u tom periodu bila niska. Zaslužen tretman u javnosti, korporativna društvena odgovornost počinje da dobija tek snažnijom demokratizacijom društva, jačanjem građanske svesti i pokreta koji su se suprotstavljali poslovnoj praksi korporacija, usmerenoj prevashodno na maksimiranje koristi vlasnika i

menadžmenta preduzeća (Rakas, 2006: 124, navedeno u Veljković i Petrović, 2010: 32). Kao period nastanka koncepta KDO kakvog danas poznajemo, navode se 50-te godine 20. veka, dok se za rodonačelnika koncepta uzima Howard Bowen (Carroll, 1999: 269). U decenijama koje su usledile, koncept KDO je postao tema proučavanja brojnih autora, koji su dali različita viđenja ovog koncepta. Evolucija koncepta KDO posmatrana kroz razvoj definicije i proširenja koncepta, koji su se vremenom dešavali, imala je sledeće faze (Carroll, 1999: 269–291):

- Tokom 50-ih: KDO je poslovanje u skladu sa ciljevima i vrednostima sopstvenog društva (Bowen, 1953)²;
- Tokom 60-ih: KDO obuhvata: aktivnosti koje prevazilaze poslovne interese preduzeća (Davis, 1960); maksimiranje koristi vlasnika preduzeća (Friedman, 1962); obaveze prema društvu koje prevazilaze uobičajene ekonomske i pravne obaveze (McGuire, 1963);
- Tokom 70-ih: preorijentacija sa maksimiranja koristi vlasnika preduzeća na interese svih stejkholdera i shvatanje KDO kao instrumenta dugoročne maksimizacije profita (Johnson, 1971);
- Tokom 80-ih: KDO uključuje obavezu prema svim društvenim grupama, ne samo prema akcionarima, koja prevazilazi uobičajene pravne i ugovorne obaveze (Jones, 1980); matrica 2x2 legalno-ilegalno i odgovorno-neodgovorno (Dalton & Cosier, 1982); reputacioni indeks za merenje KDO performansi (Cochran & Wood, 1984);
- Tokom 90-ih: piramida korporativne društvene odgovornosti (Carroll, 1991).

Dakle, u poslednjih nekoliko decenija, koncept KDO se razvijao i postajao potpuniji, sveobuhvatniji i precizniji, što je omogućilo regulatornim telima i javnosti da konkretizuju svoja očekivanja i zahteve od korporativnog sektora. Konačnom određivanju opsega i ključnih aspekata KDO doprinele su i međunarodne multilateralne institucije (Međunarodna organizacija za standardizaciju (International Organization for Standardization – ISO), koje KDO posmatraju kroz zahtev poslovnim entitetima da uravnoteženim pristupom *ekonomskim, društvenim i ekološkim* aspektima svog poslovanja doprinose društvenoj dobrobiti (Leonard & McAdam, 2003: 27). S druge strane, krug stejkholdera, čije ciljeve i interese preduzeća treba da uzmu u obzir prilikom definisanja sopstvene poslovne politike, postaje sve širi, a s obzirom na to da su njihovi ciljevi često konfliktni, kako međusobno, tako i sa ciljevima preduzeća, implementacija KDO politike postaje sve složenija i teža (McWilliams & Siegel, 2001: 117).

Primena koncepta KDO u razvijenim zemljama i zemljama u razvoju

Odnos prema konceptu KDO i doslednost u njegovom sprovođenju u jednom društvu i državi prevashodno zavise od dva faktora: dostignutog nivoa demokratije (Ransome & Sampford, 2016: 23) i nivoa privrednog razvoja (Welford,

2 Svi izvori u prikazu toka evolucije KDO navedeni su u Carroll, 1999: 269–291.

2005: 52). U demokratskim društvima vlada mišljenje da društvena odgovornost pojedinaca i institucija mora biti direktno proporcionalna njihovoj društvenoj moći (Ransome & Sampford, 2016: 23). S obzirom na značajnu društvenu moć korporativnog i finansijskog sektora, prirodno je da društvena odgovornost ovih sektora bude u fokusu interesovanja javnosti i da brojne institucije, društveni i tržišni subjekti na različite načine obavezuju ili samo motivišu poslovne entitete iz pomenutih sektora na društveno odgovorno poslovanje.

Nacionalne vlade, kao i upravni organi međunarodnih ekonomskih i političkih saveza *privredno razvijenih zemalja* u prethodnim godinama su uspostavili, periodično revidirali i unapređivali nacionalne i nadnacionalne okvire KDO, koji su polazna osnova za sve propise i državne i korporativne akte koji tretiraju pitanja KDO (Commission of the European Communities, 2001; European Commission, 2002; Tschopp, 2005; Welford, 2005; Eberhard-Harribey, 2006; Midttun, Gautesen & Gjølberg, 2006; Hardt-Schultz, 2015). Drugi važan faktor KDO politike su investitori, koji u pojedinim razvijenim zemljama, poput Nemačke i Velike Britanije, veoma cene transparentnost KDO aktivnosti kompanija, oličenu u kvalitetnim i iscrpnim izveštajima o KDO aktivnostima, što se pozitivno odražava na tržišnu vrednost akcija preduzeća koja imaju takvu praksu (Miralles-Quiros, Miralles-Quiros & Arraiano, 2017: 82). Činjenica da društveno odgovorno poslovanje direktno doprinosi ugledu i vrednosti preduzeća, motiviše ambiciozne kompanije da ulažu u obrazovanje svojih menadžera, kako bi se unapredilo njihovo poznavanje koncepta KDO i njegove implementacije (López-Pérez, Melero & Sesé, 2017: 444). Na kraju, kompanije koje javnost percipira kao društveno odgovorne, imaju bolju reputaciju i na tržištu rada i dobijaju početnu prednost u privlačenju kvalitetnih, mladih kadrova. „Milenijalcima“ koji su upoznati sa konceptom KDO i imaju pozitivan stav prema ovom konceptu, za zaposlenje su privlačnije društveno odgovorne kompanije (Klimkiewicz & Oltra, 2017: 458).

Ipak, ne mogu se sve razvijene zemlje posmatrati na identičan način, zanemarujući pritom brojne razlike koje među njima postoje kad je praksa KDO u pitanju. Klasičan primer je razlika između razvijenih evropskih zemalja i SAD. Naime, evropske zemlje su daleko veću pažnju obratile na društveni i ekološki aspekt KDO nego što je to slučaj sa SAD (Tschopp, 2005: 58–59). To ne čudi, s obzirom na činjenicu da su SAD „snažno kapitalističko društvo“ (Tschopp, 2005: 58), sa izraženim uticajem ideje libertarijanizma, kao jedne od ključnih doktrina desničarskih političkih struja u SAD (Saks, 2014: 210).

Zemlje u razvoju predstavljaju često nedovoljno podsticajno i čak ograničavajuće okruženje za uspešno funkcionisanje politike KDO i primenu adekvatnih propisa KDO. Ako se vratimo na činjenicu da razvijenost demokratije i privrede predstavljaju dva ključna faktora za funkcionisanje kvalitetnog nacionalnog zakonskog okvira vezanog za KDO, jasno je da su uslovi za tako nešto u ovim zemljama daleko od idealnih. Ipak, ne treba zanemariti činjenicu da su istorijske okolnosti kroz koje su prolazili prostori na kojima se danas nalaze ove zemlje, bile često nepovoljne. To se najjasnije može videti na primeru afričkih zemalja. Sve današnje afričke zemlje imaju teško kolonijalno nasleđe, koje je nastalo kao posledica vekovne dominacije evropskih sila.

Kolonijalizatori su bili zainteresovani isključivo za eksploataciju prirodnih bogatstava porobljenih područja, pritom potpuno zanemarujući njihov razvoj. To je dovelo do situacije da afričke zemlje nakon dekolonijalizacije nisu imale odgovarajuću infrastrukturu, obrazovne i zdravstvene sisteme, što su osnovne pretpostavke privrednog razvoja (Saks, 2014: 125–126).

Ključnu ulogu u eksploataciji prirodnih resursa ovih zemalja, ali i uticaj na lokalna politička i ekonomska kretanja, imale su, ali i danas imaju multinacionalne korporacije (Rodriguez, Siegel, Hillman & Eden, 2006). Kolonijalni zakoni koji su regulisali privredne aktivnosti u potpunosti su „krojeni“ prema potrebama multinacionalnih korporacija, što su pojedine zemlje, poput Nigerije, donošenjem novih, postkolonijalnih zakona pokušale promeniti, kako bi se poslovanje korporacija stavilo pod čvršću državnu kontrolu (Amao, 2008; Ihugba, 2012). Ipak, situacija se suštinski nije promenila jer je korumpiranost vladajućih struktura u Nigeriji omogućila multinacionalnim korporacijama da i dalje uživaju povlašćen status, bez odgovornosti za negativne ekološke i socijalne posledice svog poslovanja (Saks, 2014: 105).

Ne mnogo drugačiju situaciju nalazimo i u Južnoj Africi. Relativno poboljšanje položaja većinskog stanovništva u Južnoj Africi nakon ukidanja aparthejda nije bilo praćeno potrebnim jačanjem društvene odgovornosti korporacija. Efikasan nacionalni zakonski okvir KDO ne postoji, što omogućava korporacijama da *ad hoc* društveno korisnim aktivnostima dovode javnost u zabludu da su društveno odgovorne i prikrivaju značajna kršenja standarda u svom poslovanju i neupitnu negativnu ulogu koju su imale u represivnom sistemu aparthejda (Fig, 2005: 616–617).

„Arapsko proleće“ je donelo krhku nadu stanovništvu Egipta da će društvo konačno krenuti putem demokratije i pravednijeg društvenog sistema. Ipak, reforme su ubrzo zaustavljene, pa samim tim, ni neodgovorno ponašanje korporativnog sektora nije obuzdano, usled i dalje neefikasnog nacionalnog zakonodavstva, neobavezujućih međunarodnih standarda KDO i prevelike moći multinacionalnih korporacija, koje tek formalno sprovode pojedine međunarodno prepoznate društveno odgovorne aktivnosti (Alshorbagy, 2016: 29–30).

Za sve navedene i brojne druge zemlje u razvoju, koje se nalaze u podjednako nezavidnom položaju, svojstvena je specifična okolnost da im ogromni prirodni resursi, kojima ove zemlje raspolazu, nisu pomogli da krenu putem stvaranja društva blagostanja. Za njih ovi resursi nisu bili blagodet, već je kod svih njih zastupljeno „prokletstvo resursa“, odnosno situacija da su, i pored silnog prirodnog bogatstva, te zemlje privredno nerazvijene, siromašne i nepogodne za dostojanstven život, čemu doprinose „lovci na blago“ u vidu multinacionalnih korporacija i korumpiranih lokalnih vlasti (Saks, 2014: 56). Vremenom se kao jedno od rešenja za problem „prokletstva resursa“ nametnuo koncept KDO. Naime, pokazalo se da države same ne mogu rešiti ovaj problem, pa je stoga neophodno partnerstvo sa multinacionalnim korporacijama, koje mogu društveno odgovornim poslovanjem ovaj problem značajno ublažiti (Genasci & Pray, 2008). Dosadašnja praksa nam ukazuje na malu verovatnoću da ih na to mogu naterati vlasti država čije resurse eksploatišu. Nacionalna zakonska

rešenja su neadekvatna i neefikasna, a i retko se primenjuju. Ovaj problem bi se mogao rešiti stvaranjem međunarodnog okvira privatne regulacije KDO, što bi uključivalo brojne aktere, poput predstavnika vlasti, korporacija, NVO, potrošača i ostalih stejkholdera (Scheltema, 2014). Povoljna okolnost po ovu inicijativu je to što se, pod okriljem međunarodnog prava, sprovodi prenos faktičke moći sa državnih na međunarodne nedržavne i nadnacionalne institucije, koje su dovoljno snažne da kontrolišu i regulišu poštovanje standarda KDO od strane multinacionalnih korporacija (Engle, 2004: 120–121).

Teoretske osnove korporativne društvene odgovornosti islamskih banaka

Islamsko bankarstvo je specifičan model finansijskog posredovanja, koji se u odnosu na ostale poznate modele izdvaja po izraženom uticaju religije na njegovo oblikovanje i funkcionisanje. Teoretska osnova islamskog bankarstva je Šerijat (Rahman, 2005), nekodifikovani islamski zakonik baziran na četiri izvora: svetoj knjizi islama Kur'anu (Al-Qur'an), praksi Muhameda s.a.v.s.³ (Al-Sunnah), konsenzusu šerijatskih stručnjaka (Ijma'a) i analognom zaključivanju (Qiyas) (Hadžić, 2005: 32; Iqbal & Mirakhor, 2009: 12; Hussin, 2010: 10–11). Istorija koncepta islamske ekonomije i bankarstva je vekovima duga, jer njegov razvoj započinje uporedo sa pojavom i razvojem ideje islama (El-Ashker & Wilson, 2006). To je period kada islamska ekonomska nauka doživljava procvat, dok ekonomska misao u Evropi potpuno zamire (Veselinov, 2008: 188). Ipak, tada uspostavljena dinamika razvoja islamske ekonomske misli nije održana, a nakon osvajanja prostora koji su ranije bili pod muslimanskom kontrolom, najpre Arapskog, a kasnije i Otomanskog carstva, od strane evropskih kolonijalnih sila, ona je sasvim zanemarena. Tek krajem XIX i početkom XX veka приметno je njeno postepeno obnavljanje, što je i doprinelo tome da ozbiljnija institucionalizacija islamskog bankarstva započne tek pre nekoliko decenija, tokom 60-ih i 70-ih godina XX veka (Iqbal & Mirakhor, 2009: 21–23). Uporedo s tim procesom, razvija se i koncept savremene islamske ekonomije, kao alternativa, tada dominantnim i često kritikovanim, konceptima kapitalističke i socijalističke ekonomije (Asutay, 2007: 169). I pored kasno započetog procesa institucionalizacije, dostignuti nivo razvoja savremenog islamskog bankarstva je zavidan. U pitanju je najbrže rastući sektor globalnog finansijskog tržišta, čiji su subjekti zastupljeni u skoro svim značajnijim zemljama sveta (The Banker, 2011), u različitim institucionalnim formama (Iqbal & Molyneux, 2005: 38).

Polazeći od šerijatskih postulata, definisani su principi po kojima islamsko bankarstvo i ekonomija funkcionišu. *Prvi princip* islamskog bankarstva je zabrana upotrebe kamate u poslovanju. Kamata je u islamskoj terminologiji poznata kao *riba* i može se javiti u dva oblika: *riba al-nasi'ah*, koja se javlja u finansijskim transakcijama, i *riba al-fadl*, koja se javlja kod razmene roba (barter) (Chapra, 2006: 8). Naplata kamate se, prema islamskom učenju, smatra izuzetno teškim

3 Sallallahu aleyhi ve sellem.

prestupom i spada u sedam najtežih, tzv., „upropašćujućih grehova“ (Buhari i Muslim). U Kur'anu se o kamati (ribi) govori u čak 12 ajeta (stihova) i direktno se pominje 8 puta (Siddiqi, 2004: 35). Tu se vernici pozivaju na bavljenje trgovinom i odustajanje od kamate (2: 275, 278) i zelenaštva (3:130). Osnovni razlog zabrane kamate je to što, prema islamskom shvatanju, njena upotreba izaziva narušavanje socio-ekonomske pravde, koja je jedan od ključnih ciljeva islamskog društva i ekonomije (Khan & Bhatti, 2008: 16). Socio-ekonomska nepravda se javlja kako u slučaju *naplate kamate kod kredita namenjenih privrednicima*, tako i u slučaju *naplate kamate kod kredita namenjenih rešavanju životnih problema* (navedeno prema Siddiqi, 2004: 41; Iqbal & Mirakhor 2009: 57–62). U *prvom slučaju*, polazi se od principa da ulagači imaju pravo na višak iznad glavnice jedino ako snose rizik poslovne aktivnosti i učestvuju u podeli dobitka i gubitka. Dakle, njihova zarada mora biti uslovljena uspešnošću finansiranog posla, jer, u suprotnom, ulagač neosnovano uzima imovinu tražioca novca. *Kod drugog slučaja* važi princip da pozajmljivanje mora biti čin milosrđa, a ne zloupotrebe tuđe nevolje. Šerijatska zabrana kamate je podstakla islamske banke da potraže nove izvore prihoda i razviju sopstvene finansijske instrumente i bankarske poslove. Islamske banke ostvaruju sledeće vrste prihoda: trgovačka marža (murabaha/murabahah aranžman), udeli u profitu finansiranih projekata (mušareka/musharakah i mudareba/mudarabah aranžmani), prinosi od terminskih poslova (selem/salam i istisna' aranžmani), renta (idžara/ijarah (lizing posao)) i provizije za pružene usluge (wikala (zastupanje), wadia i amanah (tekući računi), kifala (garancija), hawala (cesija) i jo'ala (konsultantske usluge)) (detaljnije: Usmani, 2003; Hadžić, 2005; Ayub, 2007; Iqbal & Mirakhor, 2009).

Drugi princip islamskog bankarstva je zabrana asimetrične informisanosti ugovornih strana o ključnim elementima ugovora (Gharar) (Al-Dhareer, 1997; Alwosabi, 2008) i zabrana kockanja i špekulacije (Maysir i Qimar) (Ayub, 2007: 62). Suština navedenih zabrana je u obezbeđenju obostranog zadovoljstva ugovornih strana, onemogućavanju realizacije igre sa nultim ishodom i sprečavanju sukoba i mržnje među učesnicima u transakciji (Smolo, 2013: 259–262).

Treći princip se tiče obaveze plaćanja zekata, Šerijatom propisanog davanja u humanitarne i verske svrhe (Kur'an, 9:60, 9:103), na šta su obavezni svi punoletni, slobodni i mentalno zdravi muslimani koji raspolažu propisanom imovinom u vrednosti iznad definisanog praga, tzv. *nisaba*. Visina *nisaba*, oblik imovine na koju se zekat plaća, kao i procenat imovine koju pojedinac izdvaja za potrebe zekata, šerijatski su određeni prema jasnim kvalitativnim i kvantitativnim kriterijuma (vidi Hadžić, 2005: 123). Zekat je propisan s ciljem stvaranja društva blagostanja, socijalnog mira i prirodne jednakosti, koji se mogu ostvariti putem finansijske podrške koju imućni daju siromašnima.

Četvrti princip se tiče definisanja liste dozvoljenih i zabranjenih (halal i haram) privrednih i ostalih ljudskih aktivnosti prema šerijatskim principima. Islam zabranjuje relativno uzak krug poslova, za koje se smatra da nanose štetu opštem fizičkom i mentalnom zdravlju pojedinca i društva i narušavaju osnovne etičke principe. Tu spadaju industrija alkoholnih pića, svinjskog mesa, zabave

(kockarnice, noćni klubovi, pornografija i muzika), duvana, narkotika i oružja, kao i poslovanje na bazi kamate (Ayub, 2007: 199).

Na temeljima navedenih principa, razvijen je koncept *islamske moralne ekonomije*, gde se svaka planirana poslovna aktivnost najpre sagledava kroz prizmu islamskog koncepta morala (Platonova, 2013: 272–273). Islamska moralna ekonomija je koncipirana u skladu sa ciljevima Šerijata (Maqasid al-Shari'ah) i postizanja opšteg dobra i blagostanja (Maslahah), pa je prirodno da društvena odgovornost bude inherentan segment poslovne filozofije islamskih banaka i drugih šerijatski usklađenih poslovnih entiteta (Dusuki & Abdullah, 2007a: 42; Platonova, 2013: 273). Dokaz prirodne povezanosti islama i koncepta društvene odgovornosti je i činjenica da sve četiri dimenzije korporativne društvene odgovornosti (životna sredina, ljudski resursi, filantropija i ljudska prava), koje su koncipirali eminentni zapadni stručnjaci tek pre nekoliko decenija, svoje utemeljenje nalaze u Kur'anu i hadisima⁴, koji su stari skoro 14 vekova (vidi Dusuki & Dar, 2007: 253–255).

Da bi ovako postavljen teoretski model islamske ekonomije imao uspešnu praktičnu primenu, neophodno je da značajan deo društva u kojem se ovaj model implementira čine ljudi određenih karakteristika. Poznato je da se koncept efikasne kapitalističke ekonomije bazira na idealizovanom modelu čoveka nazvanom *homo ekonomikus*. Veruje se da je tvorac ovog modela Vilfredo Pareto, s tim što postoje i mišljenja da je model stariji i da su ga razvijali Adam Smith i John Stuart Mill (O'Boyle, 2007: 321–322). *Homo ekonomikus* je racionalan i adekvatno informisan čovek, koji se vodi sopstvenim interesima i teži da maksimira svoje blagostanje, imovinu i profit (The Oxford English Dictionary). Čovek ovih karakteristika se ne uklapa u zahteve islamskog društva i ekonomije, pa je stoga razvijen novi idealizovani model čoveka – *homo islamikus* (Asutay, 2007; Farooq, 2011). *Homo islamikus* je čovek koji priznaje vrhovnu vlast i jednoću Uzvišenog Alaha (Tawhid), preuzima obaveze koje mu je Alah propisao (Fard) kao svom zastupniku na Zemlji (Khilafah), ima slobodnu volju (Ikhtiyar) i pri obavljanju privrednih aktivnosti ne zanemaruje sopstvene interese, već ih usklađuje sa principima islama i opšteg blagostanja, težeći uspostavljanju društva jednakosti (Al-'adl wa'l-ihsan), ostvarenju opšteg dobra i blagostanja (Maslahah) i blagodetima kojima će biti nagrađen u životu posle smrti (interpretirano prema: Naqvi, 1981, navedeno u Mohammed, 2007: 104; Ahmad, 2003: 195–197, navedeno u Zinkin, 2007: 213; Asutay, 2007: 170–171; Farook, 2007: 33–34; Farook & Lanis, 2007: 221; Farooq, 2011; Platonova, 2013: 278–281; Yusuf & Bahari, 2015).

Jednu od ključnih uloga u uspešnom funkcionisanju islamske ekonomije imaju islamske banke. Da bi one svoju ulogu ispunile, neophodno je da postave adekvatne, šerijatski prihvatljive i društveno odgovorne ciljeve poslovanja. U islamskoj ekonomskoj teoriji preovladavaju dva gledišta u vezi adekvatnosti ciljeva poslovanja i društvene odgovornosti islamskih banaka (navedeno prema Dusuki, 2005: 82–83). Vodeći zastupnik prvog gledišta je Muhammad Umer Chapra, jedan od najznačajnijih islamskih ekonomskih stručnjaka, koji islamskim bankama daje znatno širu društvenu ulogu i odgovornost nego što

4 U pitanju su predaje o govorima i aktivnostima Muhameda s.a.v.s.

je imaju konvencionalne banke. On smatra da su u islamskom bankarskom poslovanju društveno korisni ciljevi i promovisanje islamskih vrednosti podjednako značajni kao i profitni ciljevi. *Drugo gledište* zastupa *Abdul Halim Ismail*, koga smatraju „ocem islamskog bankarstva u Maleziji“, prema kojem je islamska banka profitno orijentisan poslovni subjekt koji posluje u skladu sa islamskim propisima. Prema njegovom mišljenju, islamska banka ne treba da preuzima na sebe socijalne aktivnosti koje treba da su u nadležnosti države, jer bi taj teret njeno poslovanje mogao učiti neodrživim.

Većina teoretičara islamskog bankarstva podržava prvo gledište, jer smatraju da islamske banke moraju u svom delovanju usklađivati profitne ciljeve sa ciljevima opšteg ekonomskog i društvenog razvoja (Al-Zuhayli, 2003: 350, navedeno u Dusuki, 2005: 82). Takvo poslovanje treba da obuhvati sledeće oblike korporativne društvene odgovornosti (Dusuki, 2005: 86–95; Farook, 2007: 37–44; Sairally, 2007: 282, 287): šerijatski prihvatljiva ulaganja i poslovne aktivnosti, odgovoran odnos prema klijentima i zaposlenima, unapređivanje kvaliteta korisničkih usluga, podsticanje perspektivnih, društveno korisnih i ekološki održivih ulaganja, promovisanje društvene i finansijske uključenosti, promovisanje malog i srednjeg preduzetništva, podsticanje ravnotežnog regionalnog razvoja, postizanje društvene pravde i zaštita društvenih interesa, promovisanje islamskih vrednosti i načina života i zadužbinarstvo, što treba finansirati putem beskamatnih kredita, ravnomernog regionalnog ulaganja i davanja zekata i drugih dobrotvornih priloga. Većina navedenih oblika korporativne društvene odgovornosti spada u kategoriju *preporučениh*, dok je dijapazon oblika korporativne društvene odgovornosti koji se smatraju *obaveznim* daleko uži i obuhvata *šerijatski prihvatljiva ulaganja i poslovne aktivnosti, odgovoran odnos prema klijentima i zaposlenima i davanje zekata* (vidi Farook, 2007: 37–44).

Korporativna društvena odgovornost islamskih banaka u praksi

Islamsko bankarstvo je najpropulzivniji segment islamske ekonomije, pa se stoga od ovog sektora i očekuje da bude ključni faktor ekonomskog oporavka i ubrzanog razvoja država u kojima je u značajnijoj meri zastupljen. Jedna od stvari u kojima islamske banke treba da budu uzor je i korporativna društvena odgovornost. Kao što se iz prethodnog izlaganja moglo videti, teoretičari islamskog bankarstva su odredili relativno dug spisak društveno odgovornih aktivnosti koje islamske banke treba da sprovede. Da li islamske banke u praksi zaista i implementiraju sve ove aktivnosti, u kojoj meri i na koji način, da li se njihova politika KDO zasniva na jasnim i obavezujućim internim i eksternim pravnim aktima koji regulišu ovu oblast, da li je poslovno okruženje islamskih banaka dovoljno svesno značaja KDO i podsticajno za dosledno društveno odgovorno delovanje, kao i koje su perspektive primene koncepta KDO u islamskim bankama, pitanja su na koja je neophodno dati odgovor.

KDO i poslovna praksa islamskih banaka

Najpre, treba analizirati koje društveno odgovorne aktivnosti islamske banke sprovode, s kim u tom procesu sarađuju i ko su uživaoci koristi koje se kroz ove aktivnosti ostvaruju. *Glavni oblici društveno odgovornog delovanja islamskih banaka su pružanje pomoći u hrani i opremi, finansijska podrška na bazi zekata i drugih izvora, beskamatni krediti i društveno korisni projekti, usmereni na unapređenje obrazovanja i stručno usavršavanje, pomoć siromašnima, ugroženima i hendikepiranima, finansiranje medicinskih tretmana i opreme, podršku sklapanju brakova, poboljšanje položaja žena i jačanje malih preduzetnika, podršku religijskim aktivnostima, finansiranje sporta, ekološkog obrazovanja i aktivnosti, podizanje svesti javnosti po raznim društveno značajnim pitanjima i dr., što se realizuje u saradnji sa NVO sektorom, vladinim agencijama i dobrotvornim organizacijama (navedeno prema Chintaman, 2014: 13).*

Međutim, da li islamske banke kroz ove aktivnosti ispunjavaju svoju društvenu ulogu, odnosno da li se zbog toga one mogu smatrati društveno odgovornim? Da bismo dobili potpun odgovor na ovo pitanje, neophodno je da sagledamo poslovnu praksu islamskih banaka, politiku KDO koju vode, okruženje u kojem posluju i perspektive dosledne primene principa društvene odgovornosti u poslovnoj praksi islamskih banaka.

Od islamskih banaka se očekuje da svojim delovanjem podstiču ubrzan privredni razvoj, socijalnu pravdu i ravnomernu raspodelu bogatstva, kao najbitnije ciljeve šerijatskog društva blagostanja, koji se, međutim, bez značajnih dugoročnih vlasničkih ulaganja ne mogu ostvariti (Dusuki & Abozaid, 2007: 145). S tim su saglasni vodeći poznavaoi islamskog bankarstva i ekonomije, koji smatraju da islamska vlasnička ulaganja (mušareka/musharakah i mudareba/mudarabah), moraju biti najzastupljeniji vid plasmana islamskih banaka, jer ove transakcije na najbolji način predstavljaju suštinu islamskog bankarstva i njegovu razliku u odnosu na konvencionalno bankarstvo (Usmani, 2003: 23–80). Praksa islamskih banaka je, ipak, drugačija. Analizom strukture plasmana islamskih banaka može se videti da dominantno učešće u plasmanima ima kratkoročno finansiranje trgovine (murabeha/murabahah, preko 80%), dok je učešće vlasničkih ulaganja minorno (3–5%) (Iqbal, 2007: 5). To ne treba da čudi, s obzirom na činjenicu da je kod murabehe prinos banke unapred određen, sigurnost naplate relativno visoka, a rizik, napor i troškovi koji prate realizaciju ove transakcije daleko niži nego u slučaju vlasničkih ulaganja (Ismal, 2009: 102). S druge strane, šerijatski stručnjaci i islamski ekonomisti ne odobravaju poslovnu praksu islamskih banaka koja se bazira na murabehi (Ayub, 2007: 213), ali ipak, svesni okolnosti u kojima islamske banke posluju i prepreka s kojima se suočavaju, prihvataju upotrebu murabehe, pod uslovom da se koristi kao kupoprodajni ugovor, a ne kao forma finansiranja (Usmani, 2003: 89–90). Ipak, ovakva poslovna praksa islamskih banaka, iako je, kratkoročno gledano, za njih korisna i isplativa, ne može biti dugoročno prihvatljivo rešenje. Ukoliko islamske banke nastave sa poslovanjem koje je najvećim delom zasnovano na kratkoročnom finansiranju trgovine, njihov značaj na globalnom finansijskom tržištu, doprinos akumulaciji kapitala i jačanju društva u kojem posluju, kao i

razlike između njihove poslovne prakse i poslovne prakse konvencionalnih banaka, biće minorni (Smolo, 2013: 313–315).

Eksterna i interna regulacija KDO u islamskim bankama

Kad je politika društvene odgovornosti u pitanju, sektor islamskog bankarstva karakterišu nepostojanje opšteprihvaćenog šerijatski usklađenog okvira KDO i *ad hoc* sprovođenje politike KDO na nivou banaka (Mohammed, 2007: 220). Računovodstvena i revizorska organizacija za islamske finansijske institucije (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions – AAOIFI), jedno od najznačajnijih međunarodnih regulatornih tela u oblasti islamskog bankarstva, je definisala okvir KDO za islamske banke, ali nacionalna regulatorna tela nisu bila dovoljno zainteresovana da ohrabre islamske banke u doslednijoj primeni ovog okvira (Mallin, Farag & Ow-Yong, 2014: 536). S druge strane, važnu ulogu u podsticanju islamskih banaka na društveno odgovorno poslovanje mogu imati i interna kontrolna tela, poput šerijatskih odbora. Nezavisan šerijatski odbor, sa adekvatnim brojem članova koji poseduju neophodna znanja iz oblasti finansija i bankarstva, može značajno doprineti unapređenju prakse KDO i izveštavanja o društveno odgovornim aktivnostima (Farook & Lanis, 2007: 240–241; Rahman & Bukair, 2013: 89–90). Ipak, šerijatski odbori u mnogim islamskim bankama nemaju dovoljan uticaj na upravljačke strukture banaka, niti adekvatne kapacitete za davanje takvog doprinosa. Potrebno je da u banci postoji nezavisno telo koje bi imalo autonomiju da kreira i predlaže društveno odgovornu politiku banke i da na raspolaganju ima unapred određene fondove za finansiranje društveno odgovornih aktivnosti, što kod dobrog dela islamskih banaka nije slučaj, niti će biti, bez pritiska regulatornih vlasti i adekvatnog zakonskog okvira KDO (Jusoh & Ibrahim, 2017: 166). Štaviše, interna kontrolna tela često pružaju podršku upravi u njenom stremljenju usmerenom isključivo ka ostvarenju komercijalnih ciljeva i finansijskoj održivosti banke, dok su za KDO banke zainteresovaniji njeni deponenti, klijenti i ostali stejkholderi (Dusuki, 2005: 225).

Islamske banke su, usled nedostatka efikasnog autentičnog poslovnog okvira, prihvatile neoklasičnu ekonomsku doktrinu, koja promovise maksimiranje profita kao osnovni cilj poslovanja, dok se poštovanje šerijatskih principa često svodi na zabranu kamate i formalno pridržavanje pravila, bez zalaženja u suštinu (Asutay, 2007: 168–169). Zato i ne postoje jasni etički kriterijumi prilikom odabira investicionih projekata, kada se često veća pažnja obraća na *negativne kriterijume*, poput zabrane kamate, nego na *pozitivne kriterijume*, poput socijalne korisnosti i ekološke održivosti projekata (Sairally, 2007: 299). Primetno je da banke nisu razvile ozbiljne strategije za smanjenje siromaštva i pravedniju raspodelu bogatstva, što je direktna posledica zanemarivanja principa društvene pravde u poslovanju (Kamla & Rammal, 2013: 933). KDO se ne smatra sastavnim delom poslovne politike, već oblikom „korporativne filantropije“, zbog čega islamske banke, uglavnom, vode *defanzivnu politiku* (koja se svodi na poštovanje propisa i dobrotvorne priloge), a ne *proaktivnu politiku KDO* (Sairally, 2007: 299–300).

Praksa KDO islamskih banaka u različitim zemljama

Što se tiče prakse KDO islamskih banaka u različitim zemljama, pored sličnosti, postoje i izvesne razlike. Naime, najbolje rezultate po pitanju realizacije i transparentnosti politike KDO (mereno specijalizovanim indeksom (CSR Index)), pokazale su islamske banke u Indoneziji, potom Maleziji i Bahreinu, dok su se na začelju liste našle islamske banke iz Pakistana i Sudana (Mallin, Farag & Ow-Yong, 2014: 536). U ostalim zemljama u kojima islamske banke imaju značajno tržišno učešće prakse KDO su veoma slične. Analizom istraživanja koja su se bavila pitanjem KDO islamskih banaka u Bahreinu (Arabi & Arun, 2012), Ujedinjenim Arapskim Emiratima (Al-Tamimi, 2014) i Sudanu (Elhassab & Yahya, 2016), uočavamo sledeće: KDO često ne spada u glavne prioritete upravljačkih struktura islamskih banaka u ovim zemljama, društvena odgovornost se uglavnom ispoljava kroz finansiranje humanitarnih aktivnosti i podršku zajednici, nema sistematičnog pristupa ovom pitanju, osim oblika KDO koji su zakonima propisani, ekološka svest je niska, posvećenost poboljšanju položaja siromašnih je nedovoljna i primena šerijatskih principa u poslovanju je više formalna nego suštinska. Kao poseban slučaj izdvojili smo Bangladeš. Bangladeš je veoma siromašna zemlja, u kojoj ne postoji efikasan društveni i privredni sistem, pa je, shodno tome, i praksa KDO korporativnog sektora nerazvijena. U Bangladešu, islamske banke su pioniri primene politike KDO, kreatori standarda, koje danas usvajaju i konvencionalne banke, i šema za mikrofinansiranje (Ali & Rahman, 2015: 17). Ove šeme imaju posebnu ulogu u emancipaciji i jačanju društvenog i materijalnog položaja žena u Bangladešu (Saks, 2014: 155–157).

Uticaj okruženja na KDO islamskih banaka

Na oblikovanje politike KDO islamskih banaka bitno je uticalo i njihovo poslovno okruženje, koje uključuje nivoe demokratičnosti društva i političkih sloboda, materijalno bogatstvo kojim društvo raspolaže, konkurenciju, kulturu i tradiciju društva i informisanost društva o konceptu KDO.

Kao što je već navedeno, efikasnost implementacije koncepta KDO u jednom društvu zavisi od dostignutog nivoa *demokratije* (Ransome & Sampford, 2016: 23) i *političkih sloboda*. Uporedo sa demokratizacijom društva, rastu očekivanja javnosti po osnovu društvene odgovornosti korporativnog sektora, za razliku od represivnih društava, što je potvrđeno i u slučaju muslimanskih zemalja (Farook & Lanis, 2007: 240). Gledajući taj kriterijum, okruženje dobrog dela islamskih banaka je dosta nepovoljno za uspešno sprovođenje politike KDO, jer zemlje u kojima islamske banke pretežno posluju, uglavnom se ne smatraju demokratskim (Democracy ranking, 2016). Istina, u pojedinim zemljama sa diktatorskim režimima, poput Sudana i Irana, same vlasti su vršile pritisak na islamske banke da se u svom poslovanju rukovode šerijatskim principima društvene odgovornosti, ali bez stvaranja povoljnog poslovnog okruženja i pružanja dodatnih podsticaja, sam pritisak ne može imati adekvatan efekat (Asutay, 2007: 181).

Materijalno bogatstvo društva je imalo važnu ulogu u razvoju islamskog bankarstva. Ogroman priliv novca od prodaje nafte koji su arapske zemlje ostvarile tokom 70-ih godina stvorio je finansijsku osnovu za ubrzan rast islamskog bankarstva (Iqbal & Mirakhor, 2009: 23). Ipak, uticaj materijalnog bogatstva je bio ambivalentan. Naime, ubrzan razvoj islamskog bankarstva, potpomognut enormnim rastom bogatstva zemalja Golfskog regiona, nije bio praćen podjednako snažnim razvojem teoretske osnove islamskog bankarstva, zbog čega su se islamske banke počele oslanjati na zapadne poslovne modele i udaljavati se od šerijatskog koncepta poslovanja i društvene odgovornosti (Asutay, 2007: 168).

Internacionalizacija islamskog bankarskog poslovanja, i s njom povezano jačanje *konkurencije* u vidu konvencionalnih banaka vodili su dodatnom udaljavanju islamskih banaka od njihovih izvornih principa i konvergencije poslovnih praksi ove dve vrste finansijskih institucija (Platonova, 2013: 273–274). To je, na kraju, dovelo do neuspeha islamskih banaka da ispune proklamovanu misiju podrške opštem društvenom blagostanju, gubljenja autentičnosti, fokusiranja na šerijatsku formu i zanemarivanja suštine (Platonova, 2013: 289–292).

Kultura i tradicija koje preovladavaju u jednom društvu još jedan su bitan faktor koji utiče na uspešnost primene koncepta KDO. Tome u prilog govore istraživanja, prema kojima nizak nivo shvatanja i prihvatanja koncepta KDO koje je pokazalo stanovništvo pojedinih muslimanskih zemalja (Williams & Zinkin, 2005a, 2005b, 2005c, navedeno u Zinkin, 2007: 207), posledica su nedovoljnog razumevanja koncepta i snažnih uticaja tradicije i kulture tog područja (Bliski istok, Azija i Afrika), a ne islama kao dominantne religije (Zinkin, 2007: 217). To potvrđuje i činjenica da je daleko veći nivo poznavanja i prihvatanja principa KDO uočen kod muslimana koji žive u nemuslimanskim državama (Zinkin, 2007: 207), gde oni često imaju veću slobodu da sami proučavaju izvore svoje religije i razmišljaju o njima (Ford, 2005, navedeno u Zinkin, 2007: 217).

Valjana *informisanost javnosti o konceptu KDO i njegova prihvaćenost* pozitivno deluju na društvenu odgovornost islamskih banaka. Pravi primer za to je Malezija, gde postoji izražena svest o značaju KDO i gde klijenti često uzimaju KDO banaka kao jedan od bitnijih kriterijuma pri odabiru banke (Dusuki & Dar, 2007: 269).

Na osnovu svega navedenog, može se zaključiti da islamske banke posluju u okruženju koje ne ohrabruje društveno odgovorno poslovanje. Međutim, bez obzira na brojne manjkavosti politike KDO koju sprovode, islamske banke i dalje prednjače kad je KDO u pitanju u odnosu na konvencionalne banke koje posluju u muslimanskim zemljama. Tome doprinose obaveze islamskih banaka da poštuju dodatne standarde društveno odgovornog poslovanja, poput plaćanja zekata, na koje ih obavezuje Šerijat, kao i obaveze da, pod pritiskom šerijatskih odbora, objavljuju i po njih nepovoljne informacije o šerijatskoj prihvatljivosti finansijskih instrumenata koje koriste (Aribi & Gao, 2010: 84–86). S druge strane, dobrovoljno objavljivanje dodatnih informacija o poslovanju, uglavnom, nije praksa konvencionalnih banaka u ovim zemljama (Aribi & Gao, 2011: 218).

Perspektive primene koncepta KDO u islamskim bankama

Postojeća poslovna praksa islamskih banaka i njihov odnos prema KDO ne zadovoljavaju očekivanja brojnih interesnih grupa za koje je poslovanje islamskih banaka od velike važnosti. Skoro je neracionalno očekivati da će se aktuelno stanje promeniti spontano, bez značajnijeg angažovanja brojnih stejkholdera, poput države, klijenata, investitorske i stručne javnosti.

Angažovanje države u procesu promene postojeće poslovne prakse i prakse KDO islamskih banaka, treba prevashodno da ide u pravcu stvaranja stabilnog i podsticajnog poslovnog okruženja i kreiranja adekvatnog pravnog okvira KDO, čija će primena biti obavezna u svim islamskim bankama koje posluju na teritoriji koju ona kontroliše. Korak dalje u pozitivnom smeru države bi napravile prihvatanjem međunarodnog AAOIFI okvira KDO, koji treba da bude opšteprihvaćen okvir KDO za islamske banke na globalnom nivou. To bi vodilo harmonizaciji prakse KDO u islamskom bankarstvu. Nažalost, države u kojima islamske banke posluju još uvek nisu svesne koristi koju primena AAOIFI standarda može doneti na planu efikasnije regulacije poslovanja islamskih banaka (Karim, 2001: 189), pa stoga primena ovih standarda uglavnom nije obavezna (Faizullah, 2009: 94–95).

Pozitivan odnos javnosti prema KDO može dati snažan podsticaj islamskim bankama da preispitaju aktuelnu praksu KDO. U prilog tome ide i istraživanje (Arshad, Othman & Othman, 2012: 1073) koje dokazuje da proaktivnom primenom i transparentnošću KDO aktivnosti islamske banke stiču bolju reputaciju i jaču podršku javnosti, što dugoročno vodi većem poverenju u kompletan sektor islamskog bankarstva i jačanju islamskih finansijskih tržišta. To treba da bude dovoljan motiv islamskim bankama, zakonodavcima i regulatornim telima da KDO tretiraju kao neophodni i nezaobilazni deo poslovanja islamskih banaka (Arshad, Othman & Othman, 2012: 1073), a ne kao spoljašnji element (Alamer, Salamon, Qureshi & Rasli, 2015: 204), nametnut od strane eksternih stejkholdera.

Informisani i finansijski obrazovani klijenti islamskih banaka postali su bitan eksterni faktor koji utiče na kreiranje poslovne politike banaka. Pod pritiskom njihovih zahteva malezijske islamske banke su postale svesne potrebe da prošire i unaprede svoju decenijsku marketinšku politiku, zasnovanu na privlačenju pobožnih klijenata kojima je najvažnija šerijatska usklađenost poslovanja banke, orijentišući se i na klijente kojima je kvalitet finansijskih proizvoda najvažniji kriterijum pri odabiru banke (Dusuki & Abdullah, 2007b: 157). Zahtevi društveno i ekološki svesnih klijenata mogu na sličan način podstaći islamske banke na promenu sadašnje prakse KDO i negativnog stava prema KDO, kao eksterno nametnutom balastu. Štaviše, društvena odgovornost, koja je usađena u teoretske osnove islamskog bankarstva, može da bude konkurentska prednost islamskih banaka, naročito u zemljama gde su im konkurenti i konvencionalne banke. Naime, na takvim tržištima one mogu podstaći stvaranje specifičnih tržišnih niša za klijente kojima je društvena odgovornost i moralnost bankarskog poslovanja od posebnog značaja, a u kojima islamske banke mogu ostvariti značajnu konkurentsku prednost u odnosu na konvencionalne banke (Dusuki, 2005: 224–225).

Investitori imaju važno mesto u istoriji razvoja islamskog bankarstva. Naime, inicijalni impuls za ubranu institucionalizaciju i jačanje tržišnog položaja islamskih banaka dali su upravo imućni i religiozni investitori, koji viškove finansijskih sredstava, ostvarene prodajom nafte, nisu želeli da povere konvencionalnim bankama (Iqbal & Mirakhor 2009: 23). Njihov značaj, svakako, nije umanjen i oni i danas spadaju u najvažnije stejkholdere islamskih banaka. S obzirom na pozitivnu vezu između KDO i poslovnih rezultata banke, koja je potvrđena je i u islamskom bankarstvu (Mallin, Farag & Ow-Yong, 2014: 536), očekivano je da društveno odgovorne islamske banke budu investitorima posebno atraktivne.

Šerijatski stručnjaci tumačenjem islamskih propisa utiču na kreiranje teoretske osnove islamskog bankarstva. Iz tog razloga, deo odgovornosti za postojeće nezadovoljavajuće stanje u islamskom bankarstvu leži upravo na njima. U svojoj percepciji islamskog bankarstva i ekonomije prevashodno su polazili od zabrana i nametanja krutih pravila, zanemarujući pritom ekonomske i društvene ciljeve koje islamske banke treba da ostvare (El-Gamal, 2006, navedeno u Asutay, 2007: 189). Praktičnu primenu predloženog teoretskog modela islamskog bankarstva otežava i to što se on bazira na modelu čoveka *homo islamikus*, koji je u aktuelnim društvenim okolnostima u većini muslimanskih zemalja neodrživ iz više razloga. *Prvo*, *homo islamikus* u svom delovanju sledi Božje propise, koji su i osnova islamskog koncepta KDO. S druge strane, lokalno stanovništvo u zemljama u kojima islamske banke pretežno posluju, često je pod snažnijim uticajem tradicije i kulture, koje nemaju utemeljenje u islamu i koje ne prepoznaju koncept KDO. *Drugo*, *homo islamikus* raspolaze slobodnom voljom, koja mu omogućava da se ostvari kao individua i bude svestan svojih prava i odgovornosti. Stanovništvo pomenutih zemalja, pak, uglavnom živi u diktaturi, gde su brojne slobode značajno ograničene i individualizam se potiskuje. Zato su koncepti individualne i korporativne društvene odgovornosti nedovoljno shvaćeni i prihvaćeni. *Treće*, *homo islamikusu* se priznaje pravo na sopstveni interes, ali se pretpostavlja da su za njegove aktivnosti snažnija pokretačka snaga etički, nego ekonomski podsticaji. Kod prosečnog čoveka to nije slučaj, jer ekonomski podsticaji često imaju snažniji uticaj na donošenje poslovnih odluka nego verska pravila (Kuran, 1983, 1995, navedeno u Asutay, 2007: 189).

Smatra se da, ipak, rešenje za ovu nezavidnu situaciju postoji, i to u vidu *socijalnog bankarstva*. U suštini, to nije nova ideja, jer se od nje i krenulo prilikom otvaranja prvih islamskih banaka, a u nekim formama postoji i u zapadnim zemljama (Asutay, 2007: 185–186). Islamske socijalne banke mogu biti nezavisne institucije, posvećene ostvarenju kako ekonomskih, tako i društvenih ciljeva, koje daju finansijsku podršku projektima sa određenim ekonomskim i socijalnim potencijalom, za koje njihovi inicijatori ne mogu da obezbede klasično bankarsko finansiranje, putem vlasničkih ulaganja, po modelu mikrofinansiranja ili preduzetničkog kapitala, što treba da dovede do privrednog oporavka društva, jačanja lokalnih preduzetnika i tržišta, postizanja opšteg blagostanja (Maslahah), kao i poslovnog uspeha samih socijalnih banaka (navedeno prema Asutay, 2007: 185–189). Islamske socijalne banke svoju finansijsku stabilnost mogu bazirati na

brojnim izvorima: ostvarenim prihodima, donacijama i subvencijama (Asutay, 2007: 187). Shodno tome, za praktičnu primenu i dugoročnu održivost ovog koncepta neophodno je da državne i međunarodne institucije zainteresovane za islamsko bankarstvo pruže podršku ovoj inicijativi putem projektnog finansiranja i stvaranja podsticajnog poslovnog i pravnog okruženja.

Zaključak

Islamsko učenje, kao teoretska osnova islamske ekonomske doktrine, pridaje veliki značaj društveno odgovornom poslovanju. Shodno tome, islamske banke ne mogu biti isključivo profitno orijentisane finansijske institucije, poput konvencionalnih banaka, već njihovo poslovanje mora imati snažnu KDO komponentu, usmerenu na privredni razvoj i društveno blagostanje. Ipak, institucionalizacijom islamskog bankarstva i izlaskom islamskih banaka na međunarodno finansijsko tržište ukazale su se brojne prepreke usklađivanju principa islamskog bankarstva i težnje islamskih banaka da budu konkurentne i finansijski stabilne. U toj situaciji islamske banke su prihvatile postulate neoklasičnog ekonomskog modela, koji značajno odstupaju od postulata islamske moralne ekonomije. Vođene kapitalističkim premisama, islamske banke su značajno smanjile sve aktivnosti koje mogu biti balast na putu maksimiranja profita. Time su obuhvaćene i KDO aktivnosti, po kojima je trebalo da islamske banke budu prepoznatljive. Iako su islamske banke u zemljama u kojima pretežno posluju često lideri u oblasti KDO, daleko ispred konvencionalnih banaka u istim zemljama, postojeći odnos islamskih banaka prema pitanju KDO nije zadovoljavajući.

Ipak, pogrešno je shvatanje da je neuspeh islamskih banaka u implementaciji svoje izvorne politike KDO isključivo rezultat njihove pohlepe. Da bi islamske banke mogle dostići očekivani nivo KDO u svom poslovanju, neophodno je rešiti pojedine sistemske probleme koji ih u tome ometaju.

Prvo, kreatori teoretskog modela islamskog bankarstva nisu bili svesni da dinamično okruženje u koje su islamske banke zakoračile zahteva konstantno unapređenje definisanog poslovnog okvira i da se vekovima stara poslovna rešenja, u svom izvornom obliku, više ne mogu koristiti. Neusklađenost dinamike kreiranja savremenog poslovnog modela islamskih banaka sa dinamikom tržišnog rasta sektora islamskog bankarstva, dovela je na kraju do situacije da su islamske banke taj jaz popunile delimičnom implementacijom zapadnih poslovnih modela.

Drugo, među teoretičarima islamskog bankarstva još uvek nije postignut konsenzus o tome šta se podrazumeva pod pojmom *korporativna društvena odgovornost*. Iako postoji AAOIFI okvir KDO, analizom stavova vodećih teoretičara islamskog bankarstva dolazi se do zaključka da još uvek ne postoji jedinstven odgovor na ključno pitanje: Gde prestaje „obavezno“ i počinje „dobrovoljno“ u poslovanju islamskih banaka (što je po konvencionalnom shvatanju KDO ključna linija razdvajanja i kriterijum za definisanje KDO delovanja)? Da li je spektar društvenih obaveza islamskih banaka tako širok da se

KDO ne može odvojiti od Šerijatom propisanih obaveza islamskih banaka? Ili je jedina obaveza islamskih banaka maksimiranje profita uz poštovanje šerijatskih principa, dok sve ostale društveno korisne aktivnosti moraju biti na dobrovoljnoj bazi? To su ekstremna gledišta na optimalnu praksu KDO islamskih banaka između kojih stvoren je veliki prazan međuprostor koji islamskim bankama omogućava slobodnu interpretaciju koncepta KDO, što za rezultat uglavnom ima to da islamske banke ne ispunjavaju očekivanja javnosti po osnovu svog KDO delovanja.

Treće, nepostojanje opšteprihvaćenog KDO okvira na nivou globalnog islamskog ekonomskog i bankarskog sistema još jedan je uzrok postojeće nezadovoljavajuće situacije. Međutim, usvajanje i efikasna primena nadnacionalnih propisa je veoma kompleksna aktivnost, jer je potrebno postići konsenzus i uskladiti propise zemalja koje se po mnogo čemu razlikuju – po pitanju državnog uređenja, demokratičnosti društva, ekonomske razvijenosti i državne politike. Jedan od uslova za uspešnu harmonizaciju propisa na međunarodnom nivou je da taj proces bude iniciran i njegovo sprovođenje kontrolisano od strane jedne ili nekoliko država ili s njima povezanih regulatornih i tržišnih institucija koje imaju dominantnu regionalnu ili globalnu poziciju. Ostale države, zbog svoje slabe pozicije i zavisnog položaja, ali i nemogućnosti da ponude kvalitetno alternativno rešenje, su uglavnom samo sledbenici u tom procesu. Međutim, među muslimanskim državama trenutno nema tako dominantne sile, pa je stoga i teško očekivati da će se problem disharmonije propisa KDO, kao i ostalih propisa uskoro rešiti. Problem je i u nepostojanju pritiska javnosti na nacionalne vlade po pitanju usvajanja efikasnog KDO okvira, usled niskog nivoa demokratije, nerazvijenosti institucija sistema i svesti javnosti o značaju KDO.

Literatura

- Ahmad, Khurshid, 2003, The challenge of global capitalism: an Islamic perspective, u: Dunning, John H. (ur.), *Making Globalization Good*, Oxford, Oxford University Press, 181–209.
- Alamer Abdullah Rajeh Ali, Salamon Hussin Bin, Qureshi Muhammad Imran, Rasli Amran Md., 2015, CSR's Measuring Corporate Social Responsibility Practice in Islamic Banking: a Review, *International Journal of Economics and Financial Issues*, 5(Special Issue), 198–206.
- Al-Dhareer, Al Siddiq Mohammad Al Amin, 1997, *Al-Gharar in contracts and its effects on contemporary transactions*, Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.
- Ali Ershad, Rahman S. M. Mahbubur, 2015, Corporate Social Responsibility Disclosure: a Comparative Study Between Islamic Banks and Conventional Banks in Bangladesh, *International Business And Management*, 10(1), 9–17.
- Alshorbagy, Ahmad Almoatassem, 2016, CSR and the Arab Spring Revolutions: How is CSR not Applied in Egypt?, *Wisconsin International Law Journal*, 34(1), 1–30.

- Al-Tamimi, Hussein A. Hassan, 2014, Corporate Social Responsibility Practices of UAE banks, *Global Journal of Business Research*, 8(3), 91–108.
- Alwosabi, Mohammed, 2008, The prohibition of Gharar. *Bank 411*, http://staff.uob.edu.bh/files/620922311_files/Prohibition-of-Gharar.pdf (pristupljeno 20.11.2017.)
- Al-Zuhayli, Wahbah, 2003, *Al-Filth Al-Islami wa Adillatuh (Islamic Jurisprudence and Its Proofs)*, translated by El-Gamal, Mahmoud A., Volume 1, Beirut, Dar al-Fikr al-Mouser.
- Amao, Olufemi O., 2008, Corporate social responsibility, multinational corporations and the law in Nigeria: controlling multinationals in host states, *Journal of African Law*, 52(1), 89–113.
- Aribi Zakaria Ali, Gao Simon, 2010, Corporate Social Responsibility Disclosure: a Comparison between Islamic and Conventional Financial Institutions, *Journal of Financial Reporting and Accounting*, 8(2), 72–91.
- Aribi Zakaria Ali, Gao Simon, 2011, Narrative Disclosure of Corporate Social Responsibility in Islamic Financial Institutions, *Managerial Auditing Journal*, 27(2), 199–222.
- Aribi Zakaria Ali, Arun Thankom Gopinath, 2012, Corporate Social Responsibility and Islamic Financial Institutions (IFIS): Management Perceptions from IFIS in Bahrain, <https://ssrn.com/abstract=2052635> (pristupljeno 20.11.2017.).
- Arshad Roshayani, Othman Suaini, Othman Rohana, 2012, Islamic corporate social responsibility, corporate reputation and performance, *World Academy of Science, Engineering and Technology*, 64(4), 1070–1074.
- Asutay, Mehmet, 2007, Conceptualisation of the Second Best Solution in Overcoming the Social Failure of Islamic Finance: Examining the Overpowering of Homoislamicus by Homoeconomicus, *IIUM Journal of Economics and Management*, 15(2): 167–195.
- Ayub, Muhammad, 2007, *Understanding Islamic Finance*, John Wiley and Sons Ltd.
- Bowen, Howard R., 1953, *Social responsibilities of the businessman*, New York, Harper & Row.
- Carroll, Archie B., 1991, The pyramid of corporate social responsibility: toward the moral management of organizational stakeholders, *Business Horizons*, 34(4), 39–48.
- Carroll, Archie B., 1999, Corporate social responsibility: Evolution of a definitional construct, *Business & society*, 38(3), 268–295.
- Chapra, Umer, 2006, The Nature of Riba in Islam, *The Journal of Islamic Economics and Finance*, 2(1): 7–25.
- Chintaman, S. A., 2014, A Comparative Study of CSR Practices of Islamic Banks and Conventional Banks in GCC Region, *Journal Of Islamic Banking And Finance*, 2(1), 1–21.
- Cochran Philip L., Wood Robert A., 1984, Corporate social responsibility and financial performance, *Academy of Management Journal*, 27(1), 42–56.

- Commission of the European Communities, 2001, *Green paper: Promoting a European framework for corporate social responsibility*, Commission of the European Communities.
- Dalton Dan R., Cosier Richard A., 1982, The four faces of social responsibility, *Business Horizons*, 25(3), 19–27.
- Davis, Keith, 1960, Can business afford to ignore social responsibilities?, *California management review*, 2(3), 70–76.
- Democracy ranking* (2016), <http://democracyranking.org/wordpress/rank/democracy-ranking-2016/> (pristupljeno 12.12.2017.).
- Dusuki, Asyraf Wajdi, 2005, *Corporate Social Responsibility of Islamic Banks in Malaysia: a Synthesis of Islamic and Stakeholders' Perspectives*. PhD Thesis. Loughborough University.
- Dusuki Asyraf Wajdi, Abdullah Nurdianawati Irwani, 2007a, Maqasid al-shari'ah, Maslahah and corporate social responsibility, *The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)*, 24(1), 25–45.
- Dusuki Asyraf Wajdi, Abdullah Nurdianawati Irwani, 2007b, Why do Malaysian customers patronise Islamic banks?, *International Journal of Bank Marketing*, 25(3), 142–160.
- Dusuki Asyraf Wajdi, Abozaid Abdulazeem, 2007, A Critical Appraisal on the Challenges of Realizing Maqasid Al-Shariaah in Islamic Banking and Finance, *International Journal of Economics*, 2(2), 143–165.
- Dusuki Asyraf Wajdi, Dar Humayon, 2007, Stakeholders' Perceptions of Corporate Social Responsibility of Islamic Banks: Evidence from Malaysian Economy, u: Iqbal Munawar, Aly Salman Syed, Muljawan Dadang (ur.), *Advances in Islamic Economics and Finance*, Proceedings of 6th International Conference on Islamic Economics and Finance, Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank, 249–277.
- Eberhard-Harribey, Laurence, 2006, Corporate social responsibility as a new paradigm in the European policy: how CSR comes to legitimate the European regulation process, *Corporate Governance: The international journal of business in society*, 6(4), 358–368.
- El-Ashker Ahmed, Wilson Rodney, 2006, *Islamic economics: a short history*, Boston, Brill.
- El-Gamal, Mahmoud A., 2006, *Islamic Finance: Law, Economics and Practice*, New York, Cambridge University Press.
- Elhassab Ahmed Elhassab Omer, Yahya Abdelmageed Mohammed, 2016, *Corporate Social Responsibility in Islamic Economies – the Case of Sudan*, Sudan Working Paper No. 1, Bergen, Chr. Michelsen Institute.
- Engle, Eric, 2004, Corporate social responsibility (CSR): market-based remedies for international human rights violations, *Willamette Law Review*, 40(1), 103–122.
- European Commission, Directorate-General for Employment & Social Affairs, Unit D, 2002, *Corporate Social Responsibility: a Business Contribution to*

- Sustainable Development*, Office for Official Publications of the European Communities.
- Faizullah, Mohammed, 2009, *Islamic banking: Issues of governance, transparency and standardization*, PhD Thesis, London Metropolitan University.
- Farook, Sayd, 2007, On Corporate Social Responsibility of Islamic Financial Institutions, *Islamic Economic Studies*, 15(1), 31–46.
- Farook Sayd, Lanis Roman, 2007, Banking on Islam? Determinants of Corporate Social Responsibility Disclosure, u: Iqbal Munawar, Aly Salman Syed, Muljawan Dadang (ur.), *Advances in Islamic Economics and Finance*, Proceedings of 6th International Conference on Islamic Economics and Finance, Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank, 217–247.
- Farooq, Mohammad Omar, 2011, Self-interest, homo islamicus and some behavioral assumptions in Islamic economics and finance, *International Journal of Excellence in Islamic Banking and Finance*, 1(1), 52–79.
- Fig, David, 2005, Manufacturing amnesia: corporate social responsibility in South Africa, *International Affairs*, 81(3), 599–617.
- Ford, Peter, 2005, Europe's Rising Class of Believers, *Christian Science Monitor*, February 24.
- Friedman, Milton, 1962, *Capitalism and freedom*, Chicago, University of Chicago Press.
- Genasci Matthew, Pray Sarah, 2008, Extracting Accountability: the Implications of the Resource Curse for CSR Theory and Practice, *Yale Human Rights and Development Journal*, 11(1), 37–58.
- Hadžić, Fikret, 2005, *Islamsko bankarstvo i ekonomski razvoj*, Ekonomski fakultet u Sarajevu.
- Hardt-Schultz, Roberta Frances, 2015, *Corporate Social Responsibility: United States Trajectory Scrutinized*, Cardinal Stritch University.
- Hussin, Ahmad Sanusi, 2010, *Islamic Banking Handbook*, First Edition, Financial Sector Talent Enrichment Programme, Kuala Lumpur, Institut Bank – Bank Malaysia.
- Ihugba, Bethel U., 2012, Compulsory regulation of CSR: A case study of Nigeria, *Journal of Politics and Law*, 5(2), 68–81.
- Iqbal Munawar, Molyneux Philip, 2005, *Thirty Years of Islamic Banking: History, Performance and Prospects*, Palgrave Macmillan.
- Iqbal, Zamir, 2007, Challenges facing Islamic financial industry, *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance*, 3(1): 1–14.
- Iqbal Zamir, Mirakhor Abbas, 2009, *Uvod u islamske financije: Teorija i praksa*, Zagreb, Mate.
- Ismal, Rifki, 2009, Assessing Moral Hazard Problem in Murabahah Financing, *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance*, 5(2): 101–112.
- Jones, Thomas M., 1980, Corporate social responsibility revisited, redefined. *California management review*, 22(3), 59–67.

- Johnson, Harold L., 1971, *Business in contemporary society: Framework and issues*, Wadsworth Pub. Co.
- Jusoh Wan Noor Hazlina Wan, Ibrahim Uzaimah, 2017, Corporate Social Responsibility of Islamic Banks in Malaysia: Arising Issues, *Islamic Economic Studies*, 25, 155–172.
- Kamla Rania, Rammal Hussain G., 2013, Social reporting by Islamic banks: does social justice matter?, *Accounting, Auditing & Accountability Journal*, 26(6), 911–945.
- Karim, Rifaat Ahmed Abdel, 2001, International accounting harmonization, banking regulation and Islamic Banks, *The International Journal of Accounting*, 36(2): 169–193.
- Khan Mohammad, Bhatti Muhammad, 2008, *Developments in Islamic Banking: The Case of Pakistan*, Palgrave Macmillan.
- Klimkiewicz Katarzyna, Oltra Victor, 2017, Does CSR Enhance Employer Attractiveness? The Role of Millennial Job Seekers' Attitudes, *Corporate Social Responsibility and Environmental Management*, 24(5), 449–463.
- Kuran, Timur, 1983, Behavioral norms in the Islamic doctrine of economics: a critique, *Journal of Economic Behavior & Organization*, 4(4), 353–379.
- Kuran, Timur, 1995, Further reflections on the behavioral norms of Islamic economics, *Journal of Economic Behavior & Organization*, 27(1), 159–163.
- Kur'an*, 1992, Korkut, Besim (prevod), Komplex Hadimi-l-Haremejn-š-Šerifejni-l-Melik Fahd za štampanje Mushafi Šerifa u Medini Munevveri, Medina Munevvera, Saudijska Arabija.
- Leonard Denis, McAdam Rodney, 2003, Corporate Social Responsibility, *Quality Progress*, 36(10), 27–32.
- López-Pérez Eugenia, Melero Iguácel, Sesé Javier F., 2017, Does Specific CSR Training for Managers Impact Shareholder Value? Implications for Education in Sustainable Development, *Corporate Social Responsibility and Environmental Management*, 24(5), 435–448.
- Mallin Christine, Farag Hisham, Ow-Yong Kean, 2014, Corporate social responsibility and financial performance in Islamic banks, *Journal of Economic Behavior & Organization*, 103, 521–538.
- McGuire, Joseph W., 1963, *Business and society*, McGraw-Hill.
- McWilliams Abigail, Siegel Donald, 2001, Corporate Social Responsibility: a Theory of the Firm Perspective, *Academy of Management Review*, 26(1), 117–127.
- Midttun Atle, Gautesen Kristian, Gjølberg Maria, 2006, The political economy of CSR in Western Europe, *Corporate Governance: The international journal of business in society*, 6(4), 369–385.
- Miralles-Quiros Maria del Mar, Miralles-Quiros Jose Luis, Arraiano Irene Guia, 2017, Are Firms that Contribute to Sustainable Development Valued by

- Investors?, *Corporate Social Responsibility and Environmental Management*, 24(1), 71–84.
- Mohammed, Jawed Akhtar, 2007, *Corporate social responsibility in Islam*, PhD Thesis, Auckland University of Technology.
- Naqvi, Syed Nawab Haider, 1981, *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*, Manchester, Leicester, UK, The Islamic Foundation.
- O'Boyle, Edward J., 2007, Requiem for homo economicus, *Journal of Markets and Morality*, 10(2), 321–337.
- Platonova, Elena, 2013, Corporate social responsibility from an Islamic moral economy perspective: a literature survey, *Afro Eurasian Studies*, 2(1/2), 272–297.
- Rahman Azhar Abdul, Bukair Abdullah Awadh, 2013, The Influence of the Shariah Supervision Board on Corporate Social Responsibility Disclosure by Islamic Banks of Gulf Cooperation Council Countries, *Asian Journal of Business and Accounting*, 6(2), 65–104.
- Rahman, Fazlur, 2005, Islam, Sarajevo, Tugra.
- Rakas, Smilja, 2006, *Uvod u poslovnu etiku*, Megatrend univerzitet.
- Ransome William, Sampford Charles, 2016, *Ethics and socially responsible investment: a philosophical Approach*, London, New York, Routledge, Taylor and Francis Group.
- Rodriguez Peter, Siegel Donald S., Hillman Amy, & Eden Lorraine, 2006, Three lenses on the multinational enterprise: politics, corruption, and corporate social responsibility, *Journal of International Business Studies*, 37(6), 733–746.
- Sairally, Salma, 2007, Evaluating the 'Social Responsibility' of Islamic Finance: Learning from the Experiences of Socially Responsible Investment Funds, u: Iqbal Munawar, Aly Salman Syed, Muljawan Dadang (ur.), *Advances in Islamic Economics and Finance*, Proceedings of 6th International Conference on Islamic Economics and Finance, Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank, 279–320.
- Saks, Džefri D., 2014, Doba održivog razvoja, Beograd, JP Službeni glasnik, Centar za međunarodnu saradnju i održivi razvoj-CIRSD.
- Scheltema, Martin, 2014, Assessing Effectiveness of International Private Regulation in the CSR Arena, *Richmond Journal of Global Law & Business*, 13(2), 263–375.
- Siddiqi, Muhammad Nejatullah, 2004, *Riba, bank interest and rationale of its prohibition*, Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.
- Smith, Adam, (1776) 1952, *Bogatstvo naroda*, Zagreb, Kultura.
- Smolo, Edib, 2013, *Uvod u islamsku ekonomiju i finansije: teorija i praksa*. Sarajevo, Dobra knjiga.
- The Banker, 2011, *Top 500 Islamic Financial institutions*, Financial Times Business Ltd.

- The Oxford English Dictionary, *Definition of Homo economicus*, https://en.oxforddictionaries.com/definition/homo_economicus (pristupljeno 28.11.2017.)
- Tschopp, Daniel J., 2005, Corporate social responsibility: a comparison between the United States and the European Union, *Corporate Social Responsibility and Environmental Management*, 12(1), 55–59.
- Usmani, Muhammad Taqi, 2003, *Uvod u islamske finansije*, Živinice, Selsebil.
- Veljković Dobrinka, Petrović Daliborka, 2010, Korporativna društvena odgovornost i značaj njene promocije, *Marketing*, 41(1), 29–42.
- Veselinov, Dragan, 2008, Islamska politička ekonomija – poreklo, načela i razvoj, *Godišnjak Fakulteta političkih nauka 2008*, 2(2), 187–217.
- Welford, Richard, 2005, Corporate Social Responsibility in Europe, North America and Asia: 2004 Survey Results, *The Journal of Corporate Citizenship*, (17), 33–52.
- Williams Geoffrey, Zinkin John, 2005a, *The Effect of Culture on Consumers' Willingness to Punish Irresponsible Corporate Behaviour*, mimeo, Nottingham University Business School – Malaysia Campus.
- Williams Geoffrey, Zinkin John, 2005b, *Socio-Political and Economic Influences on Consumers' Willingness to Punish Irresponsible Corporate Behaviour Across 30 Countries*, mimeo, Nottingham University Business School – Malaysia Campus.
- Williams Geoffrey, Zinkin John, 2005c, *Can Corporate Social Responsibility be a Bridge Between Civilisations?*, mimeo, Nottingham University Business School – Malaysia Campus.
- Yusuf Muhammad Yasir, Bahari Zakaria Bin, 2015, Islamic corporate social responsibility in Islamic banking: Towards poverty alleviation, u: El-Karanshawy, Hatem A. et al. (ur.), *Ethics, Governance and Regulation in Islamic Finance*, Doha, Qatar, Bloomsbury Qatar Foundation, 73–90.
- Zinkin, John, 2007, Islam and CSR: a Study of the Compatibility Between the Tenets of Islam, the UN Global Compact and the Development of Social, Human and Natural Capital, *Corporate Social Responsibility And Environmental Management*, 14(4), 206–218.