

ЭКОНОМИКА И ПОЛИТИКА

ИСЛАМСКАЯ ЭКОНОМИКА: УНИВЕРСАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ РАЗВИТИЯ ИЛИ
ОДНА ИЗ МОДЕЛЕЙ ТРЕТЬЕГО ПУТИ?

© 2012

Р. И. БЕККИН

Статья посвящена различным теориям развития в мусульманском мире во второй половине XX – начале XXI в., среди них – арабский социализм, исламский социализм, Третья мировая теория Каддафи, тоухидная экономика, концепция золотого динара. Автор рассматривает исламскую экономику лишь как один из возможных вариантов применения исламских принципов при осуществлении хозяйственной деятельности.

Ключевые слова: исламская экономика, тоухидная экономика, арабский социализм, исламский социализм, золотой динар, закят, риба.

“Либо капитализм, либо социализм – третьего пути нет”

(Людвиг фон Мизес)

В последнее время не только в религиозной, но и в научной литературе получило распространение суждение, что исламская экономика, или исламская экономическая модель, – неотъемлемая часть ислама как всеобъемлющего образа жизни (см.: [Павлов, 2003; Нуруллина, 2004; *Ценностные ориентиры...*, 2009; Трунин и др. 2009]). Однако при таком подходе невозможно объяснить, почему в целом ряде стран мусульманского Востока, где нормы ислама продолжают широко регулировать различные сферы общественных отношений, концепция исламской экономики либо вообще не получила практического развития, либо применяется в ограниченных масштабах. На существующие противоречия между различными теориями “третьего пути” в странах мусульманского Востока неоднократно указывали еще советские исследователи в 1960–1980-е гг. ([Полонская..., 1981, с. 113, 119; Шарипова, 1985, с. 68–79;] и др.).

В соответствии с господствовавшим в те годы классовым подходом все теории экономического развития, в основе которых лежала исламская идеология, в советской востоковедной науке было принято делить на три большие группы: буржуазные; мелкобуржуазные консервативные; мелкобуржуазные радикальные (см., например: [Полонская, Ионова, 1982]).

В наши дни одни теории ушли с исторической сцены, а другие, напротив, несмотря на предрекавшуюся им как советскими, так и некоторыми западными исследователями скорую гибель, приобрели еще большую актуальность и перешагнули границы мусульманского мира. Как представляется, сейчас необходимо заново, вне идеологических рамок, взглянуть на причины расхождений в формулировании основного на положения шариа пути развития. Чем вызваны эти расхождения? Особенности интерпретации определенных положений шариа мусульманскими юристами в рамках определенных школ? Или же в основе этих различий лежат иные причины? Насколько эти расхождения принципиальны и насколько справедливо говорить о возможности построения единой, универсальной для всего мусульманского мира или, по крайней

мере, для большинства мусульман системы народного хозяйства, в которой в качестве идеологической основы выступают нормы и принципы шариата? Ответы на эти вопросы позволят лучше понимать современные тенденции развития мусульманских стран, где исламская экономическая модель приобретает все большую актуальность.

Среди многих теорий в данной статье нас в первую очередь будут интересовать те концепции, которые нашли практическое воплощение в экономической политике того или иного государства.

Исламская экономика: от идеальной конструкции к исламской финансовой системе. Вопреки довольно распространенному суждению, исламская экономика, или исламская экономическая модель, – сравнительно новая концепция, сформулированная в законченном виде лишь во второй половине XX в. Датой рождения того феномена, который принято именовать исламской экономикой, по мнению автора этих строк, следует считать 1947 год, когда были опубликованы несколько исследований, в которых излагался взгляд на некую идеальную систему, соответствующую требованиям шариата. Это – “Исламская экономика” Саййида Маназира Мухаммада ал-Гилани [Gilani, 1947], “Экономика ислама” Махмуда Ахмада [Ahmad, 1947] и “Ислам и экономические установления” Мухаммада ал-Газали [Ал-Газали, 1947]. Сам же термин “исламская экономика” окончательно утвердился в научной литературе лишь с середины 1970-х гг.¹

Среди первых авторов, писавших на тему исламского экономического порядка, большинство было мусульманскими правоведами. Это не могло не отразиться на присутствии в исследованиях, посвященных исламской экономике, большого числа правовых дефиниций. Впоследствии появилось немало работ, в которых экономические проблемы рассматривались авторами сквозь призму исламских ценностей, авторы предлагали свое видение идеальной исламской экономической системы. Общими принципами, краеугольными камнями такой системы выступали: запрет *риба* (ссудного процента); построение исламской налоговой системы, стержнем которой является *закят*; соблюдение порядка наследования по шариату.

На этих трех “китах”, регламентирующих вопросы распределения общественного продукта, полагали многие исследователи, вполне можно построить эффективно функционирующую исламскую экономическую систему. Однако при реализации положений шариата, регулирующих экономические отношения, невозможно не учитывать, что вся система мировой экономики и международных экономических отношений построена на иных принципах.

Основной целью исламской экономической модели провозглашался поиск альтернативных решений для актуальных проблем, прежде всего – в сфере финансов. В таком контексте исламская финансовая система – важнейшая составная часть исламской экономики. В значительном числе исследований по исламской экономике как на Западе, так и на Востоке речь зачастую идет лишь о финансах. Это неудивительно, поскольку именно в финансовой сфере более часто проявляются особенности исламской экономической модели, чьей основной целью был поиск альтернативы процентному финансированию.

Таким образом, следует учитывать, что, говоря об исламской экономике, многие исследователи имеют в виду лишь исламскую финансовую систему. Что касается других важных составляющих экономической модели, таких как земельные и трудовые отношения, вопросы собственности, то они, как правило, выносятся за скобки или упоминаются вскользь экономистами – специалистами по исламской экономике – и служат предметом изучения преимущественно для мусульманских правоведов, пишущих

¹ Подробнее об особенностях интерпретации термина “исламская экономика” см.: [Беккин, 2010, с. 13–29].

об этических аспектах бизнеса и о праве собственности (в том числе и на землю). Несомненно, данные аспекты еще ждут своего исследователя.

Теория исламской экономики перестала поспевать за интенсивным развитием рынка исламских финансовых услуг в мире. Если во второй половине XX в. основное внимание исследователей исламской экономики было сконцентрировано на построении теоретических конструкций, то в наши дни свою главную задачу ученые видят в анализе и обобщении практики многочисленных исламских финансовых институтов, разбросанных по всему миру. Продолжают появляться и общетеоретические работы, в которых осмысливается экономическое развитие в свете положений шариата².

Однако ал-Гилани, Мухаммад ал-Газали и другие теоретики исламской экономической модели были конечно же далеко не первыми, кто пытался анализировать вызовы капитализма с точки зрения ислама. На рубеже XIX–XX вв., когда капиталистические отношения стали проникать в мусульманский мир, попытка найти им альтернативу в исламе была предпринята идеологами так называемого арабского социализма.

Арабский или исламский социализм. В конце XIX столетия интеллектуалы на арабском Востоке смогли познакомиться с социалистическими идеями. Знакомство это, однако, было довольно поверхностным. Как отмечает отечественный исследователь З.И. Левин, арабские интеллектуалы зачастую понимали под “социализмом” некую абстрактную систему, основанную на добре и социальной справедливости. Одним из первых мусульманских ученых, писавших о социализме, был мусульманский реформатор Джамал ад-дин ал-Афгани. По мнению ал-Афгани, последовательное претворение в жизнь социалистических идей могло послужить причиной гибели всего человеческого рода. Однако после путешествия в Европу и знакомства с последователями различных новомодных политических теорий ал-Афгани пересмотрел свою точку зрения. В 1890-е гг. он уже говорит о том, что социалистические идеи не только не противоречат религии, но и всецело базируются на религиозных принципах. Основы социализма, по мнению ал-Афгани, заложены в исламе и наиболее ярко проявляются в предписаниях о *закяте*, о запрете ростовщичества, о необходимости помогать слабым и неимущим. Последователи пророка Мухаммеда, считал мусульманский реформатор, были первыми в мире социалистами [Левин, 1972, с. 230, 234]. Вместе с тем ал-Афгани осуждал социалистические взгляды, если они не были построены на религиозном фундаменте [Ал-Махзуми, 1931, с. 189].

Основываясь на подобных утверждениях, некоторые исследователи считают ал-Афгани родоначальником теории исламского социализма³. Однако, как нам представляется, данное утверждение не вполне корректно, поскольку ал-Афгани не сформулировал какой-либо самостоятельной концепции, а лишь пытался выявить общие черты между социализмом и исламским вероучением.

Единой экономической концепции арабские социалисты так и не выработали. Понятие “арабский социализм” могло включать в себя разного рода экономические теории: от научного социализма (минус диалектический материализм) до концепций, основанных на идеях социалистов-утопистов. Как правило, ислам здесь служил лишь способом легитимации этих теорий. Арабские социалисты из числа мусульман в большей степени апеллировали к общегуманистическим идеям, объединяющим ислам и социализм, чем пытались поставить на службу народному хозяйству конкретные исламские экономические институты. Иными словами, ислам служил идеологическим подкреплением проводимых реформ, а не фундаментом для преобразования народного хозяйства той или иной страны в соответствии с принципами шариата.

² См., например, публикации Института исламских исследований и подготовки кадров (ИРТИ) при Исламском банке развития (ИБР).

³ Подобная точка зрения распространена среди мусульманских авторов. См., например: [Мухаметов].

Но и наиболее радикальные реформаторы понимали, что любые попытки построить социализм в мусульманских странах не могли не опираться на положения ислама. Даже президент Гамаль Абдель Насер⁴ неоднократно в своих публичных выступлениях обращал внимание на созвучность социалистических идей исламу. В начале 1950-х гг. об отсутствии противоречий между исламом и социализмом писали представители левого крыла движения “Братья-мусульмане”. В изданной в 1951 г. книге “Ислам и социалистические концепции” уже упоминавшийся Мухаммад ал-Газали писал об исламском социализме, основанном на идее единобожия и всечеловеческого братства, противопоставляя его коммунизму и капитализму [Ал-Газали, 1951, с. 90–91] (цит. по: [Ибрагим, 2002, с. 179]). Как и в случае с книгой “Ислам и экономические установления”, речь шла не о формулировании концепции, которую можно реализовать на практике, а о некой идеальной модели.

Исламский социализм стал логическим продолжением теорий арабского социализма в изменившихся с 1970-х гг. политических условиях. И если арабский социализм был по преимуществу светским, секуляристским, опиравшимся на исламскую идеологию постольку, поскольку этого требовал текущий политический момент, то для мусульманских (исламских) социалистов исламские лозунги выступали органичной частью их идеологии.

Как и арабский социализм, исламский социализм не был однороден. В рамках исламского социализма развивались как радикальные концепции типа Третьей мировой теории Каддафи, так и умеренно-либеральные (исламский социализм З.‘А. Бхутто) и консервативные (марокканский социализм, не имевший ничего общего с социализмом, кроме названия) концепции. В отличие от идеологов арабского социализма сторонников исламского социализма интересовали исключительно экономические аспекты социалистической идеологии. Исламских социалистов привлекала сильная роль государства в экономике. Что касается финансовых аспектов, то здесь исламские социалисты не шли дальше общих деклараций. Реформы финансового сектора сводились к национализации, но не к исключению ссудного процента из операций действовавших в стране банков.

Среди исследователей нет единого мнения о том, кто является автором теории исламского социализма. Его предтечей многие мусульманские авторы называют сподвижника пророка Мухаммада – Абу Зарра ал-Гифари (ум. 652), прославившегося своим нестяжательством и аскетическим образом жизни⁵. Некоторые мусульманские исследователи доходят до того, что ставят знак равенства между понятиями “ислам” и “социализм”⁶. Авторы, сторонники данной точки зрения, указывают на то, что западноевропейские социалисты фактически “изобрели велосипед”, поскольку все идеи социальной справедливости имманентно присущи исламу. В своей аргументации они ссылаются на такие институты благотворительности, как *закят*, *вакф* и др.⁷, а также апеллируют к раннеисламской истории. Так, эпохой расцвета исламского социализма арабский исследователь ас-Саххар называет правление омейядского халифа ‘Умара б. ‘Абд ал-‘Азиза – известного своим благочестием и справедливостью мусульманского правителя, которого иногда именуют пятым “праведным халифом” [Ас-Саххар, 1988, с. 74].

Помимо прославившихся своей справедливостью и добродетелью сподвижников пророка Мухаммада среди идеологов исламского социализма, живших не столь давно,

⁴ “Наш социализм – научный социализм, зиждущийся на науке, а не на анархии. Но он не материалистический” [Насер, 1977, с. 48]. Как видно из выступлений Насера, он сам не предложил единого названия для идеологии реформ и довольно сдержанно относился к термину “арабский социализм”.

⁵ Подробнее об этом см., например: [Naarmann, 1978, p. 285–89; Badawi, 1962, p. 49–50] и др.

⁶ См., например: [Ас-Саххар, 1988, с. 52–75], где один из разделов статьи назван “Социализм – один из столпов мусульманской религии”.

⁷ По мнению ас-Саххара, *закят* – основа подлинного исламского социализма [Ас-Саххар, 1988, с. 72].

называют и уже упоминавшегося ал-Афгани, и татарского социалиста Мирсаида Султан-Галиева (1892–1940), и Гайнана Ваисова, сына Багаутдина Ваисова, – основателя движения “ваисовцев”, и мусульманского философа и поэта Мухаммада Икбала (1877–1938). Однако никто из вышеупомянутых деятелей не сформулировал какой-либо оригинальной экономической концепции, в основе которой бы лежали положения ислама, а ведь именно экономика, а не политика составляла суть исламского социализма.

Вместе с тем нельзя преуменьшать значение их высказываний, послуживших в ряде случаев источником вдохновения для политиков, пытавшихся воплотить идеи исламского социализма (как они их понимали) на практике. Так, идеи исламского социализма оказались популярны на родине Икбала – в Пакистане.

Термин “исламский социализм” можно встретить в выступлениях многих пакистанских политиков. В частности, основатель государства М.‘А. Джинна⁸ говорил: “Пакистан должен стоять на прочной основе социальной справедливости и исламского социализма, которые подчеркивают равенство и братство людей” [Political Parties..., 1971, p. 228. – Цит. по: Плешов, 2003, с. 83]. Первым политическим деятелем в Пакистане, начавшим реформы под знаменем исламского социализма, был избранный в 1971 г. президентом страны Зульфикар ‘Али Бхутто. Еще в 1966 г. он провозгласил лозунг созданной и возглавляемой им Пакистанской народной партии (ПНП): “Ислам – наша вера, демократия – наша политика, социализм – наша экономика”. Для такого государства, как Пакистан, любая идеология, не основанная на исламе, была обречена на провал. Вопрос стоял лишь в том, какое содержание скрывается за исламской риторикой: консервативное или либеральное. Выразителем консервативных взглядов была партия “Джамаат-и ислами” с ее лидером Абу-л-‘А‘ла ал-Маудуди. Автором либеральной концепции развития по исламу выступил Бхутто.

Во время избирательной кампании 1971 г. Бхутто был крайне осторожен в использовании социалистических лозунгов. Еще в 1969 г. группа консервативных *улемов* издала *фетву*, в которой социализм объявлялся антиисламским течением, а сам З.‘А. Бхутто – *кафиром* (неверующим) – за пропаганду социалистических взглядов [Raza, 1997, p. 33] (цит. по: [Chengappa, 2002, p. 29]). Политика компромиссов в отношениях с *улемами* фактически привела Бхутто к 1974 г. к мысли об отказе от проведения преобразований, имевших социалистическую окраску.

Эпоха исламского социализма оказалась короткой – с 1972 по 1974 г. В этот период были начаты ключевые и давно назревшие реформы: земельная, трудовая, в области образования и здравоохранения. Было объявлено о проведении политики национализации в сфере тяжелой промышленности, финансовом секторе. Таким образом, конкретные шаги по искоренению ссудного процента в деятельности финансовых институтов правительством Бхутто не предпринимались. Руководство страны ограничилось лишь включением в Конституцию 1973 г. декларации о том, что “Государство устранит *риба* (ссудный процент) настолько быстро, насколько это представляется возможным” (ст. 38, п. f).

Исследователи дают неоднозначные оценки результатам реформ в Пакистане: от крайне негативных [Vadejo, 1988, p. 27–32] до позитивных [Chengappa, 2002, p. 27–47]. Не впадая в крайность, следует отметить, что реформы не достигли того результата, которого от них ожидали народные массы, обеспечившие успех партии Бхутто на выборах. Выходец из среды крупных землевладельцев, Бхутто действовал в интересах этой группы пакистанского общества, исторически противостоявшей в Пакистане представителям промышленной и финансовой буржуазии, по преимуществу – выход-

⁸ Важно отметить, что Мухаммад ‘Али Джинна принадлежал к индийской мусульманской касте и одновременно религиозной общине ходжа-исмаилитов, специализацией которой были торгово-ростовщические операции. После образования независимого Пакистана переселившиеся из Индии выходцы из мусульманских общин ходжа, бохра и мемов составили костяк промышленников и финансистов страны. Неудивительно, что вопрос о ликвидации ссудного процента в стране не решен до сих пор.

цам из мусульманских торгово-ростовщических каст из Индии: ходжа, бохра и мемонов. Реформы носили половинчатый характер. Они мало что изменили в положении бедных и неимущих слоев населения.

Но даже такие половинчатые преобразования порождали реакцию недовольства в мусульманских странах с консервативными режимами, прежде всего в Саудовской Аравии. Любые реформы под лозунгами социализма в таких странах, как Египет, Сомали, Пакистан и др., воспринимались крайне негативно.

После крушения проекта исламского социализма в Пакистане и падения правительства Бхутто идеологической основой экономических преобразований послужили взгляды консервативных богословов, прежде всего ал-Маудуди⁹. В Судане случилась похожая история с той лишь разницей, что новая теория экономического развития явилась следствием эволюции самого режима. Период социалистической ориентации в 1970-е гг. сменился политикой исламизации различных сфер общественной жизни, в том числе в сфере экономики и финансов¹⁰.

На фоне этих тенденций в мусульманском мире выделялась Ливия, где в 1970-е гг. развивалась особая модель политического устройства – Джамахирия.

Теория экономического развития в “Зеленой книге”: исламский социализм Каддафи. Вдохновленный идеями насеризма и арабского социализма, Каддафи пришел к власти в результате военного переворота 1 сентября 1969 г. Очень скоро молодой руководитель страны разочаровался в теории арабского социализма и обратился к идеям исламской солидарности. Это, во-первых, отвечало собственным планетарным амбициям ливийского вождя, который стремился играть первую скрипку не только в арабском мире, но и в мусульманском мире в целом. Во-вторых, это в большей степени соответствовало внутренним задачам ливийской революции. В традиционном ливийском обществе ислам был более мощным объединяющим фактором, чем национализм. Каддафи стал одним из первых лидеров арабского мира, кто почувствовал закат идеи арабского национализма и социализма и попытался перестроиться.

По мнению советского исследователя Л.Б. Борисова, Третья мировая теория Каддафи представляет собой одну из концепций исламского социализма, поскольку в ее основу положен тезис о создании социально-экономической системы, базирующейся на “социалистических идеях, воплощенных в исламе” [Борисов, 1985, с. 113]. Ислам, послуживший источником вдохновения для Каддафи при формулировании им своей теории, был исламом не городской торговой буржуазии, а патриархального бедуинского общества. Основой хозяйства такого общества служила коллективная собственность на средства производства. Неудивительно поэтому, что ливийский социализм с его идеологией эгалитаризма при некоторых сходствах отличался от социализма, который пытался построить выходец из семьи крупных помещиков З.‘А. Бхутто в Пакистане в начале 1970-х гг. Очевидно, представления о социальной справедливости у помещика Бхутто и у бедуина Каддафи могли существенно различаться – в силу формирования этих двух людей в различной культурной и социальной среде.

Создание Третьей мировой теории началось вскоре после победы ливийской революции 1969 г. [Полонская, Ионова, 1982, с. 229–230]. Суть экономической концепции Каддафи можно свести к лозунгу: “Не наемные работники, а партнеры”. По мнению автора “Зеленой книги”, существующая система заработной платы превращает производителей в рабов: “Наемный работник находится в полурабской зависимости от нанявшего его хозяина. Более того, он временный раб и в основе его рабства – работа, за

⁹ О влиянии взглядов Маудуди на процесс исламизации экономики в Пакистане см., например: [Рязанов, 2011, с. 93–105].

¹⁰ Несмотря на то что первый исламский банк появился в Египте в 1963 г. при президенте Насере и был порожден объективной потребностью населения в соответствующих исламу финансовых услугах, дальнейшее развитие исламской экономической доктрины на практике происходило в консервативных государствах.

которую он получает плату от работодателя, независимо от того, является ли работодателем частное лицо или государство”. Каддафи предлагал отменить заработную плату и вернуться к “естественным правилам”, которые, в свою очередь, лежат в основе “естественного социализма”. Не нужно быть глубоким знатоком мусульманского права, чтобы понять, что подобные утверждения никоим образом не вписываются в исламскую экономическую доктрину, в основе которой лежат в том числе и предания (*хадисы*), регулирующие отношения в сфере найма. Не вполне соответствуют принципам шариата и другие положения “Зеленой книги”, в частности, о неизбежном приходе на смену частной собственности социалистической; о недопустимости того, чтобы земля находилась в чьей-либо собственности [Аль Каддафи]; о постепенном исчезновении в обществе прибыли и денег и др. Вместе с тем, вопрос о запрете ссудного процента в “Зеленой книге” обойден вниманием. При проведении реформ в Ливии в 1970–1980-е гг. вопрос об искоренении *риба* из финансовой системы страны не ставился.

Таким образом, Третья мировая теория, или теория исламского социализма Каддафи, имеет больше общих черт с взглядами западных социалистов-утопистов, чем с концепцией исламской экономики. Сходство с исламской экономической доктриной проявляется в таких общих постулатах, как осуждение эксплуатации, обогащения одних за счет других, накопительства. Концепция Каддафи и не претендует на то, чтобы называться исламской. Во второй части “Зеленой книги” при изложении социалистической концепции слово “ислам” не упоминается ни разу. Это сознательный ход. Третья мировая теория претендует на универсальность, на решение проблем всего человечества, поэтому открытые отсылки к исламу могли сузить число адептов учения ливийского лидера. Каддафи ни словом не упоминает в своем труде и о таких аспектах исламской экономической доктрины, как мусульманская налоговая система и исламский запрет ростовщичества (*риба*). Опытный политик, он понимал, что Третья мировая теория рассчитана на внешнее потребление, и потому не перегружал ее исламской риторикой. В то же время в своих многочисленных выступлениях внутри страны Каддафи всячески подчеркивал исламские основы Третьей мировой теории [Борисов, 1985, с. 113]. Более того, любое упоминание в печати “Зеленой книги” в СМИ Джамахирии сопровождалось ссылками на принципы ислама и цитированием Корана [Малашенко, 1985, с. 135]. Важное отличие Третьей мировой теории Каддафи от идей арабского социализма состоит в том, что первая претендует на общемировой масштаб, в то время как теория арабского социализма ограничивается арабским миром или максимум – исламской *уммой*. В этом смысле экономическая доктрина Каддафи выступает как альтернатива исламской экономической доктрине, адресованной также всему человечеству.

Ввиду своей утопичности экономические идеи, изложенные в “Зеленой книге”, не были последовательно реализованы ни в самой Ливии, ни за ее пределами. Примечательно, что в то время, когда “Зеленая книга” была опубликована, для исламской экономической модели в мире наступил звездный час или, точнее, звездный шанс. В трех мусульманских странах на рубеже 1970–1980-х гг. были предприняты попытки исламизации всего финансового сектора. Этими странами были Судан, руководство которого пыталось строить арабский социализм в начале 1970-х гг., Пакистан, где в тот же период проводились реформы под лозунгами исламского социализма, и Иран. Именно в Иране после Исламской революции возникла еще одна теория экономического развития, в основе которой лежали положения ислама.

Тоухидная экономика. Среди первых авторов, писавших об исламской экономической модели, большинство было мусульманскими правоведами – как суннитскими, так и шиитскими. В ряду ученых-шиитов выделяется фигура выдающегося ученого Мухаммада Бакира ас-Садра. Его фундаментальный труд “Наша экономика” (“Иктисадуна”) – одна из первых попыток глубокого осмысления экономического развития общества в согласии с принципами шариата.

Книга ас-Садра не была готовым пособием по созданию исламской экономической системы. В своей работе ученый описывает теоретическую модель развития, которая отличается как от капиталистического, так и социалистического пути. Значительная часть книги посвящена критике марксистской теории. В этом смысле “Наша экономика” ас-Садра может быть названа скорее философским, чем экономическим сочинением. Ас-Садр выступал за усиление роли государства в экономике, подчеркивал важность его функций в деле поддержания социального баланса. Некоторые идеи, содержащиеся в “Нашей экономике”, близки идеям арабского или исламского социализма, но для ас-Садра сама идея использования такой терминологии кощунственна. Ученый подчеркивает мысль, что исламская экономическая система самодостаточна и обязана своим происхождением божественному Откровению, а не придуманным людьми экономическим теориям. В своей книге ас-Садр рассматривает исламскую экономику как важную часть исламского вероучения, подобно тому как капиталистическая экономика для него – элемент капиталистической демократии. В равной степени марксистский подход к экономике – это лишь часть интерпретации марксистскими учеными других аспектов общественной жизни. В этом тезисе – ключ к пониманию особенностей применения исламской экономической модели в Иране после победы Исламской революции 1979 г.

В ходе реализации теории “исламского правления” встал вопрос о применении на практике положений исламской экономики. Поскольку в трудах имама Хомейни содержалось не так много экономических положений, а упомянутая работа ас-Садра была излишне философична, в качестве идеологической основы для проведения реформ по исламизации была взята книга исламского интеллектуала и первого президента Ирана Аболхасана Банисадра “Тоухидная¹¹ экономика” [Банисадр]. После публикации указанной книги, изданной за рубежом буквально за несколько недель до начала Исламской революции, термин “*тоухидная экономика*” вошел в оборот в иранском обществе для обозначения соответствующей шариату экономической модели. В контексте *тоухидной* модели соответствующие шариату экономические отношения рассматриваются как неотъемлемая часть исламского образа жизни. В отличие от понимания целей и задач экономического развития в среде суннитов у шиитов, составляющих большинство населения Ирана, экономика – это одно из средств сближения с Аллахом, механизм реализации религиозной морали, а не инструмент удовлетворения потребностей человека. Как нам представляется, последовательное применение подобных положений на практике открывает путь к отрицанию современных товарно-денежных отношений.

В качестве модели в “Тоухидной экономике” Банисадра выступает идеальное исламское общество, где каждый является собственником средств производства. При этом собственность на последние ограничивается пределами трудовых возможностей каждого человека, а не капиталом. Высокий доход, полученный без приложения дополнительного личного труда, неправомерен. По мнению Банисадра, если собственность не основана на личном труде, она должна принадлежать исламскому государству. В отличие от социалистических теорий, где распределение должно осуществляться либо по труду, либо по потребностям (коммунизм), в тоухидной экономике один из важных критериев при распределении общественного продукта – благочестие. Автор видит образцовое исламское общество как мир, где господствует изобилие и отсутствуют государственные границы и где главной ценностью провозглашается знание. Подобное общество, как считал Банисадр, может возникнуть через 12 поколений. В “Тоухидной экономике” довольно четко прослеживается влияние утопических социалистов, прежде всего Прудона, с чьими трудами исламский интеллектуал Бани-

¹¹ От араб. *таухид* – единобожие.

садр, долгое время живший и получивший образование на Западе, был знаком не понаслышке.

Советский востоковед В.П. Цуканов выделяет ряд признаков *тоухидной* модели. Основная проблема с точки зрения *тоухидной* экономики – неправомерное распределение богатства. Главный акцент сделан не на производстве, а на распределении, обмене и потреблении¹². Отрицается взаимосвязь между ростом частной собственности и товарно-денежным характером производства. Автаркия выступает как средство освобождения от экономической и политической зависимости от других стран [Цуканов, 1981, с. 129–131].

На первый взгляд, отмеченные признаки действительно позволяют (если вывести за скобки автаркию) сделать выводы о том, что общие положения иранской *тоухидной* модели с определенными оговорками в целом согласуются с постулатами исламской экономики в том виде, в котором она известна нам сейчас благодаря распространившейся практике исламских банков и других финансовых институтов. Однако многими исследователями упускается из виду ключевой момент, дающий основания провести четкую границу между концепцией Банисадра и исламской экономической моделью.

Идея *тоухида* означает, что реализация *тоухидной* модели немыслима вне исламского государства, которое выступает в качестве проводника соответствующих шариату экономических принципов в жизнь. Что касается собственно исламской экономической модели в широком значении, то создание исламского государства в виде базиса, а не надстройки объявляется мусульманскими правоведами суннитского направления желательным, но не обязательным условием для реализации обозначенных выше принципов. На практике это означает, что сторонникам *тоухидной* модели, прежде чем воплотить ее постулаты на практике, необходимо озаботиться созданием исламского государства, где все сферы общественной жизни подчинены шариату. Следовательно, имеющийся опыт большого числа мусульманских и немусульманских стран по созданию отдельных исламских финансовых институтов в контексте *тоухидной* экономики фактически нерелевантен.

Однако, как оказалось, даже утверждение исламского правления не может быть гарантией успеха соответствующей шариату экономической модели. Как известно, политика нередко вредит экономике, в том числе и в государствах с исламской формой правления. Концепция *тоухидной* экономики разделила судьбу ее автора: после ухода Банисадра с поста президента и советника имама Хомейни в 1981 г. экономика Ирана вскоре перестала именоваться *тоухидной*, по крайней мере, в самой стране.

Но не только политика встала на пути реализации принципов *тоухидной* модели. Изменившиеся экономические условия делали невозможной ее реализацию. *Тоухидная* экономика оказалась малоприспособленной для проведения серьезных экономических преобразований в духе ислама, как того хотели некоторые представители духовенства. После победы Исламской революции у руководства страны не было внятной концепции социально-экономического развития в духе ислама. Идеи Банисадра в силу объективных, но в большей степени – субъективных, причин не годились в качестве теоретической базы для структурных преобразований даже в масштабах финансового сектора, а другие авторы не сформулировали комплексную и способную быть реализованной на практике теорию развития в соответствии с шариатом.

Политика автаркии, или опоры на собственные силы, действительно наибольшим образом подходила для реализации некоторых положений *тоухидной* экономики. Но со сменой экономического курса и отходом от принципов автаркии при президенте Мухаммаде Хашеми Рафсанджани (1989–1997) *тоухидная* модель уже не вписывалась в реалии экономического развития. С началом либерализации экономики еще отчетли-

¹² Одним из лозунгов *тоухидной* экономики был: “производство – по способностям и потребление – по благочестию”.

вее стало проявляться отклонение курса экономических реформ от исламизации экономики, наметившееся еще в 1980-е гг. во время ирано-иракской войны.

Период президентства Мухаммада Хатами (1997–2005) характеризуется некоторой либерализацией в культурной и политической сферах наряду с более осторожной, чем при Рафсанджани, политикой экономических реформ, особенно в вопросах внешнеэкономического сотрудничества и приватизации. При этом об исламизации экономики уже не упоминается даже на декларативном уровне. Не изменилась ситуация, характеризующаяся отставанием идеологической базы экономики от реальной ситуации в народном хозяйстве, и в годы президентства Махмуда Ахмадинежада.

По справедливому замечанию специалиста по иранской экономике Н.М. Мамедовой, именно в экономической сфере в наибольшей степени отразился процесс эволюции исламского режима в Иране, воплотившийся прежде всего в проведении приватизации и привлечении иностранного капитала [Мамедова, 2005, с. 49].

Исламский характер экономики в Иране продолжает сохраняться лишь на декларативном уровне, но в современной системе экономических отношений в стране ей практически нет места. В таких условиях уместно было бы ожидать от шиитских ученых ревизии концепции исламской экономики в широком смысле (т.е. не только *тоухидной* модели, от которой страна отказалась еще в 1980-е гг.) с учетом изменившихся экономических реалий. Но этого до сих пор не произошло. Более того, *фетвы* великого аятоллы ‘Али Хаменеи свидетельствуют о том, что Высший руководитель (*рахбар*) Ирана достаточно либерально трактует проблемы, связанные с шариатским запретом ростовщичества. Так, в частности, на вопрос о том, допустимо ли получать процент по депозитам, размещенным в немусульманской стране в банке, даже если собственниками банка являются многобожники, Хаменеи отвечает утвердительно. По мнению великого аятоллы, допустимо также получать “призы” от банков в виде надбавки к сумме депозита, даже если получение таких “призов” заранее оговорено [Khamenei, 2005, p. 501, 509, 399].

Учитывая вышесказанное, нам представляется, что иранский опыт по исламизации экономики не только не дает полной картины исламской финансовой системы, но и вводит неподготовленного читателя в заблуждение относительно ее реальных возможностей и перспектив. Основываясь на результатах проведенного нами анализа реформ по исламизации финансового сектора в Иране [Беккин, 2010, с. 222–234], можно сделать вывод о том, что и финансовый сектор, и народное хозяйство этого государства в целом некорректно характеризовать в качестве исламских. На практике это означает, что целый ряд выводов, сделанных в отношении исламских финансов в Иране, должен быть пересмотрен.

Опыт реализации исламских принципов в экономике Ирана имеет значение не только для этого государства, но и для других мусульманских стран. Один из ключевых выводов, к которым приходит исследователь *тоухидной* модели в Иране, – теория исламской экономики не является универсальной.

В то же время практика свидетельствует, что, даже в государстве, претендующем на то, чтобы называться исламским, при существующей системе мирохозяйственных связей реализация принципов исламской экономики в полном объеме затруднительна, или, если быть точнее, невозможна.

Концепция “Золотого динара”. Экономическая концепция движения “Мурабитун”¹³ является самой молодой в ряду рассматриваемых нами теорий. Экономическая концепция движения “Мурабитун” оформилась в начале 1970-х гг., когда исламская экономическая модель получила распространение по всему миру.

¹³ Следует отличать это движение Мурабитун от ливанской партии Мурабитун. См.: http://ru.wikipedia.org/wiki/Гражданская_война_в_Ливане (10.07.2012).

Большинство мурабитунов являются последователями маликитской правовой школы (*мазхаба*), распространенной в Марокко. С принадлежностью к указанному *мазхабу* связано то обстоятельство, что мурабитуны идеализируют хозяйственную практику жителей Медины.

Одним из важных положений идеологии мурабитунов является консервативный подход к исполнению одного из пяти столпов ислама – выплаты *закята*. По мнению представителей движения, *закят* в наши дни взимается с нарушением базовых положений шариата. В частности, не соблюдаются следующие условия. *Закят* должен собираться лидером мусульманской общины (*амиром*); в денежной форме *закят* должен выплачиваться золотом или серебром и ни в коем случае – бумажными деньгами; *закят* должен собираться и распределяться в кратчайшие сроки. Тезис о недопустимости выплаты *закята* бумажными деньгами базируется на фетве экономического идеолога движения – испанца ‘Умара Вадильо. В основе этого решения лежит следующая аргументация: бумажные деньги представляют собой долговое обязательство государства, а *закят* не может иметь характер долга, принадлежащего третьей стороне [Vadillo// [http...](http://)].

Поскольку бумажные деньги не признаются мурабитунами в качестве средства выплаты *закята*, члены движения выдвинули идею триады: золотой динар – серебряный дирхам – *фулус*, чтобы верующие могли осуществлять платежи золотом или серебром. В качестве разменной “монеты” при совершении мелких покупок мурабитуны допускают использование бумажных *фулус*, или разменных денег, признаваемых в качестве таковых в определенном обществе. Иными словами, речь идет о модифицированном биметаллизме.

Мурабитуны крайне негативно относятся к современной финансовой системе, и это объяснимо. Но с таким же пылом они критикуют исламскую финансовую систему. В глазах последователей движения “Мурабитун” исламские банки и другие институты исламской экономики представляют даже большее зло, чем традиционные (неисламские) банки, поскольку те фактически работают в интересах мировой ростовщической финансовой системы, вводя в заблуждение мусульман. Единственный шанс у исламских банков стать подлинно исламскими, считает ‘Умар Вадильо, – это признать золотой динар и серебряный дирхам в качестве единственно возможного платежного средства. Для этого, по его мнению, у них есть все ресурсы, в том числе современные технологии [Thomson// <http://umarvadillo>].

Однако теория модернизированного биметаллизма так и осталась бы в списке дерзких, но маргинальных экономических доктрин, если бы мурабитунам не удалось заручиться поддержкой авторитетных политиков в мусульманском мире. Этого было не так легко добиться, учитывая то обстоятельство, что, согласно доктрине мурабитунов, “динар и дирхам чеканятся законным и полномочным правителем исламского общества (Амир аль-Му’минин), а не мафиозным центральным банком, что требует наличия в стране открытого шариатского правления вместо партийно-парламентской плутократии” [<http://pravaya.ru>].

Среди политиков, поддержавших проект золотого динара деятельно или на словах, были бывшие премьер-министры Малайзии Махатхир Мухаммад и Турции Нежметдин Эрбакан, покойный король Марокко Хасан II. Однако все попытки реализовать концепцию золотого динара в масштабах отдельно взятого государства, потерпели неудачу. Тем не менее, мурабитуны заработали очки, которые позволили им приступить к претворению своих идей в жизнь на уровне отдельных областей и регионов в мусульманских странах.

20 сентября 2006 г. было объявлено о чеканке в малайзийском штате Келантан трех золотых монет достоинством 1 динар, 1/2 динара и 1/4 динара. Они выполняют в штате прежде всего функцию инвестиционной монеты: федеральное правительство и Цен-

тральный банк Малайзии не намерены мириться с существованием в стране еще одной валюты наряду с ринггитом.

Благодаря усилиям движения “Мурабитун” начиная с 2008 г. проект золотого динара начал активно развиваться в Индонезии. В стране была создана система агентств (*вакала*), специализирующихся на чеканке и дистрибуции золотых динаров и серебряных дирхамов.

Очевидно, что проект возвращения к золотому динару имеет более глобальные цели, чем использование золота в качестве дополнения к бумажным деньгам в двух странах ЮВА. Главная цель введения золотого динара – аккумуляция капитала в мусульманском мире. Так, большинство инвестиций из арабских стран Персидского залива приходится на активы в США и странах ЕС, что означает контроль над ними со стороны западных держав. Хотя некоторые мусульманские страны богаты нефтью и газом, они никогда не станут вровень со странами Запада по той лишь причине, что аккумуляция капитала происходит там, а не в мусульманском мире. Золотой динар как раз и призван был решить эту важную макроэкономическую проблему, препятствующую развитию и интеграции мусульманских стран. Иными словами, получается замкнутый круг: для того чтобы преодолеть отставание и зависимость от Запада, мусульманские страны должны ввести единую валюту с привязкой к золоту или без таковой. Но реализация этой задачи выглядит неосуществимой по причине экономических проблем в мусульманском мире.

Едва ли концепция золотого динара является серьезной альтернативой исламской экономической доктрине. Однако сам факт существования такого проекта, как золотой динар, демонстрирует, что исламская экономика не является универсальной доктриной и в наши дни, являясь доминирующей, но не единственной концепцией развития мусульманского мира в соответствии с принципами шариата¹⁴.

* * *

Проведенный нами выше краткий анализ некоторых основных концепций экономического развития в мусульманском мире позволяет сделать следующие основные выводы:

- Исламская экономика, или исламская экономическая модель, не является универсальной экономической доктриной для всех мусульманских стран. На протяжении большей части второй половины XX в. она выступала лишь одной из теорий “третьего пути”, отражавшей интересы консервативной части мусульманского общества. Ее принципиальное отличие от мелкобуржуазных концепций социализма состояло в том, что создание исламской экономической системы фактически не затрагивало основ общественного строя и не требовало проведения радикальных преобразований, в том числе национализации, земельной реформы и др. Основная задача исламской экономики начиная с 1970-х гг. виделась ее идеологам и практикам в создании исламских банков и других финансовых институтов в рамках традиционной (неисламской) финансовой системы.

- Одна из трех попыток применить исламскую экономическую модель в масштабах отдельно взятого государства (Иран) продемонстрировала разницу между суннитским и шиитским подходом к исламизации экономики. В первом случае (за небольшими исключениями) допускалось создание единичных структур в виде исламских банков и других финансовых институтов, во втором – реализация экономических принципов ислама была возможна лишь в государстве, все сферы общественной жизни которого

¹⁴ Одним из характерных примеров является *фетва*, изданная в 2009 г. 31 мусульманским богословом Пакистана, в которой исламское банковское дело объявлялось *харам* (недозволенным) с точки зрения шариата, поскольку деятельность банков основана на ссудном проценте. Мусульман в *фетве* призывают не иметь дело с этими банками [Clerics declare Islamic banking hara'am // www.allvoices].

регулируются шариатом. Вместе с тем различия в правовой интерпретации различных “экономических” положений шариата не являются определяющими. Так, в Судане, где преобладает маликитский *мазхаб*, была предпринята попытка исламизации всего финансового сектора. В то же время, в странах Магриба, где также господствует данная правовая школа, исламские финансовые институты не получили развития. Влияние на различия в выборе экономической модели в мусульманском мире оказали в первую очередь особенности политического устройства и уровень экономического развития тех или иных стран.

- Концепция исламской экономики получила распространение в современном мире благодаря успеху исламских финансовых институтов. Одними из важнейших факторов успеха исламской экономической модели послужили ее мобильность и гибкость. Если другие теории (арабского, исламского социализма) выступали в качестве идеологической базы развития в отдельно взятых странах, то исламская экономическая модель может быть применена в любой системе.

- Подобной гибкостью и мобильностью в современных условиях обладает и концепция золотого динара. Она может быть реализована как в небольших группах единомышленников в условиях неисламской финансовой системы, так и в масштабах исламского государства. Характерная черта проекта золотого динара – категоричное неприятие исламской экономической модели. По мнению мурабитунов, исламские финансовые институты ничем не отличаются от традиционных и даже представляют еще большую опасность, чем последние, поскольку вводят в заблуждение мусульман. Однако концепция золотого динара едва ли сможет составить серьезную конкуренцию модели исламской экономики, получившей популярность в мире.

- В то же время исламская экономическая модель все более будет расширять свою географию, в том числе за счет немусульманских стран и тех мусульманских стран, где до недавних пор реализация указанной концепции представлялась сомнительной в свете местной интерпретации шариата (например, Оман). В настоящее время развитие исламской экономической доктрины определяет практика.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Беккин Р.И. *Исламская экономическая модель и современность*. 2-е изд. М.: ИД Марджани, 2010.
- Борисов Л.Б. “Третья мировая теория” как одна из концепций “исламского социализма” (социально-экономические аспекты) // *Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики*. М.: Наука, 1985.
- Ибрагим Т.К., Султанов Ф.М., Юзеев А.Н. *Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте*. Казань: Татар. кн. изд-во, 2002.
- Аль Каддафи Муаммар. *Зеленая книга* // <http://kaddafi.ru/z-a5.pdf> (10.07.2012).
- Левин З.И. О пределах радикальности “исламского социализма” (арабские страны) // *Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики*. М.: Наука, 1985.
- Левин З.И. *Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте*. М.: Наука, 1972.
- Малашенко А.В. Воздействие религиозного фактора и национализма на формирование идеологической доктрины современной Ливии // *Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики*. М.: Наука, 1985.
- Мамедова Н.М. Ислам и развитие Ирана в начале XXI века // *Ислам и общественное развитие в начале XXI века*. М.: ИВ РАН: Крафт+, 2005.
- Мамедова Н.М. Опыт экономического развития Ирана в условиях исламского управления // <http://news.iran.ru/news/74431/> (10.07.2012).
- Мухаметов Р. *Политическое самоопределение исламского мира в условиях глобализации* // <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?779> (10.07.2012).
- Насер Г.А. О египетской революции и арабо-советской дружбе: (Выдержки из речей Г.А. Насера). М.: Ин-т Африки АН СССР, 1977.
- Нуруллина Г.Ф. *Исламская этика бизнеса*. М.: Ummah, 2004.
- Павлов В.В. *Исламские банки в исламском финансовом праве*. М.: Анкил, 2003.
- Плешов О.В. *Ислам, исламизм и номинальная демократия в Пакистане*. М.: ИВ РАН: Крафт+, 2003.
- Полонская Л.Р., Вафа А.Х. *Восток: идеи и идеологии*. М.: Наука, 1982.

- Полонская Л., Ионова А. Концепции “исламской экономики”: социальная сущность и политическая направленность // *Мировая экономика и международные отношения*. 1981. № 3.
- Рязанов Д.С. Взгляды С.А.А. Маудуди на закят и результаты их воплощения в экономике Пакистана периода правления М. Зия-уль-Хака // *Экономические и гуманитарные исследования регионов*. 2011. № 6.
- Ас-Саххар Абд аль-Хамид Гура. Социализм при исламе // *Ислам и социализм (исследования зарубежных идеологов)*. М.: АОН при ЦК КПСС, 1988.
- Трунин П., Каменских М., Муфтяхетдинова М. *Исламская финансовая система: современное состояние и перспективы развития*. М.: ИЭПП, 2009.
- Ценностные ориентиры в экономической среде исламского мира*. Сб. статей / Под ред. С.В. Пирогова. М.: Макс-пресс, 2009.
- Цуканов В. Концепция “тоухидной экономики” в ИРИ // *Специальный бюллетень ИВ АН СССР*. М.: ИВ АН СССР, 1981.
- Шарипова Р.М. Экономические концепции идеологов Лиги исламского мира // *Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики*. М.: Наука, 1985.
- Энаят Хамид. Национализм, демократия и социализм // *Ислам и социализм (исследования зарубежных идеологов)*. М.: АОН ЦК КПСС, 1988.
- Банисадр Аболхасан. Иктисад тоухиди // <http://www.banisadr.com.fr/Books/EGHTESAD-TOHIDI/html/EGHTESAD-TOHIDI.html> (10.07.2012).
- Ал-Газали Мухаммад. *Ал-ислам ва-л-авда’а ал-иктисадиия*. Каир, 1947.
- Ал-Газали Мухаммад. *Ал-ислам ва-л-манахидж ал-иштиракийя*. Каир, 1951.
- Гилани Саййид Маназир Ахсан. *Ислами ма’ашият*. Хайдарабад, 1947.
- Ал-Махзуми Мухаммад. *Хатират Джамал ад-дин ал-Афгани ал-Хусайни*. Бейрут, 1931.
- Ahmad Shaikh Mahmud. *Economics of Islam: a Comparative Study*. Lahore, 1947.
- Badawi Abdurrahman. A pioneer of socialism in Islam: Abu Dharr Al-Ghifari // *Minbar al-Islam* (English edition). 1962. № 2/1.
- Vadejo B.A. Socialism under Bhutto. An Appraisal of Policy and Performance // *South Asia Bulletin*. 1988. Vol. 8.
- Chengappa B.M. Pakistan: Impact of Islamic Socialism // *Strategic Analysis*. 2002. Vol. 26. Issue 1.
- Naarmann U. Abu Dharr – Muhammad’s Revolutionary Companion // *Muslim World*. 1978. № 68. <http://pravaya.ru/look/19853?print=1> (10.07.2012).
- Khamenei Ali. *Replies to Inquiries about the Practical Laws of Islam*. Tehran, 2005.
- Political Parties. Their Policies and Programmes*. Lahore, 1971.
- Raza Rafi. *Zulfikar Ali Bhutto and Pakistan, 1967–77*. Karachi, 1997.
- Thomson H.A. *Gold and Silver, The Colour of the Shariah-Compliant Money* // <http://umarvadillo.wordpress.com/> (10.07.2012).
- Vadilho U. *Fatwa on Banking and the Use of Interest Received on Bank Deposit* // http://www.shaykhabdalqadir.com/content/articles/Fatwa_OnBanking.pdf (10.07.2012).
- www.allvoices.com/contributed-news/2370105-clerics-declare-islamic-banking-haraam (10.07.2012).