

## ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

УДК 330.1

*Р. И. Беккин*

### ИСЛАМСКИЕ ТЕОРИИ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ В МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ: СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ

В религиозной и научной литературе получило распространение суждение о том, что исламская экономика, или исламская экономическая модель, — неотъемлемая часть ислама как всеобъемлющего образа жизни (см., напр. [1–4]). 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 ограниченном масштабе. Например, в странах Магриба до недавнего времени не существовало исламских банков и других исламских финансовых институтов. В то же время за рамками финансовой системы Ирана, которая с начала 1980-х годов декларируется в качестве исламской, остались некоторые ключевые исламские финансовые институты.

На существующие противоречия между различными теориями «третьего пути» в странах мусульманского Востока неоднократно указывали еще советские исследователи в 1960–1980-е годы [5–8].

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:

- 1) буржуазные;
- 2) мелкобуржуазные консервативные;
- 3) мелкобуржуазные радикальные (см., напр. [9]).

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

---

**Ренат Ирикович БЕККИН** — д-р экон. наук, канд. юрид. наук, старший научный сотрудник Института Африки РАН. В 2000 г. окончил международно-правовой факультет МГИМО (У) МИД РФ. В 2003 г. защитил кандидатскую, в 2009 г. — докторскую диссертации. Сфера научных интересов — исламская экономика, мусульманское право, ислам в России. Автор 6 монографий и более 100 статей.

© Р. И. Беккин, 2012

мусульманского мира<sup>1</sup>. Как нам представляется, сейчас необходимо заново, вне идеологических рамок, взглянуть на причины расхождений в формулировании основанного на положениях шариата пути развития.

Чем вызваны эти расхождения: особенностями интерпретации определенных положений шариата мусульманскими юристами в рамках определенных школ или же в основе этих различий лежат иные причины? Насколько эти расхождения принципиальны и справедливо ли говорить о возможности построения единой, универсальной для всего мусульманского мира или, по крайней мере, для большинства мусульман системы народного хозяйства, где 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.

В данной статье в первую очередь мы будем обращаться к тем концепциям, которые нашли практическое воплощение в экономической политике того или иного государства.

### Исламская экономика или исламская финансовая система?

Датой рождения того феномена, который принято именовать исламской экономикой, по нашему мнению, следует считать 1947 г. В том году было опубликовано несколько исследований, в которых излагался взгляд на некую идеальную систему, соответствующую требованиям шариата. Это — «Исламская экономика» Саййида Маназира Мухаммада ал-Гилани [10], «Экономика ислама» Махмуда Ахмада [11] и «Ислам и экономические установления» Мухаммада ал-Газали [12]. Сам же термин «исламская экономика» окончательно утвердился в научной литературе лишь с середины 1970-х годов<sup>2</sup>.

Среди первых авторов, писавших на тему исламского экономического порядка, большинство были 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:

- 1) запрет *риба* (ссудного процента);
- 2) построение исламской налоговой системы, стержнем которой является *закят*;
- 3) соблюдение порядка наследования по шариату.

Многие исследователи полагали, что на этих «трех китах», регламентирующих вопросы распределения общественного продукта, вполне можно построить эффективно функционирующую исламскую экономическую систему. Однако при реализации положений шариата, регулирующих экономические отношения, нельзя не учитывать, что вся система мировой экономики и международных экономических отношений основывается на иных принципах. Ответ на вопрос, что делать с окружающей действитель-

<sup>1</sup> Многие советские исследователи в 1970–1980-х годах зачастую не столько рассматривали различия между конкретными теориями, сколько сопоставляли взгляды отдельных мусульманских ученых на проблемы экономического развития в духе ислама.

<sup>2</sup> Подробнее об особенностях интерпретации термина «исламская экономика» см. [13, с. 13–29].

ностью, авторы трудов об идеальной исламской экономической системе не давали. Его пришлось искать тем предпринимателям, которые попытались реализовать положения исламской экономической доктрины на практике.

Основной целью исламской экономики, или исламской экономической модели, провозглашался поиск альтернативного решения актуальных проблем современности, 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 наибольшим образом проявляются особенности исламской экономической модели, чьей основной целью был поиск альтернативы процентному финансированию.

Таким образом, следует подчеркнуть, что многие исследователи исламской экономики 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 об этических аспектах бизнеса и о праве собственности (в том числе и на землю). Несомненно, данные аспекты исследования заслуживают внимания со стороны ученых-экономистов в дальнейшем.

Теория исламской экономики перестала попевать 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 шариата<sup>3</sup>.

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?

Как отмечает отечественный исследователь общественно-политической мысли на Ближнем Востоке З. И. Левин, арабские интеллектуалы зачастую понимали под социализмом некую абстрактную систему, основанную на добре и социальной справедливости [18, с. 230].

По мнению Левина, вплоть до 1950-х годов социализм в арабском мире принимал по преимуществу литературно-публицистические формы [19, с. 98]. Подобные теории формировались на этической (религиозной), а не социально-экономической основе, поэтому было бесперспективно искать в них ответа на вопрос, как построить справед-

---

<sup>3</sup> См., напр., публикации Института исламских исследований и подготовки кадров (ИРТИ) при Исламском банке развития (ИБР) [14–17].

ливую экономическую систему на принципах добродетели, лишенную пороков, присущих капитализму, о которых любили говорить социалисты на Западе и на Востоке.

Одним из первых мусульманских ученых, писавших о социализме, был мусульманский реформатор Джамал ад-дин ал-Афгани. В книге «Отповедь материалистам» он подверг осуждению «социалистов, нигилистов и коммунистов». По мнению ал-Афгани, последовательное претворение в жизнь социалистических идей могло послужить причиной гибели всего человеческого рода (цит. по [18, с. 230]). Подобная точка зрения не была редкостью среди мусульманских ученых того времени. Не разобравшись в сущности социалистических и коммунистических идей, они считали всех социалистов безбожниками и нигилистами.

Однако после путешествия в Европу и знакомства с последователями различных новомодных политических теорий ал-Афгани пересмотрел свою точку зрения. В 1890-е годы 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, запрете ростовщичества, необходимости помогать слабым и неимущим. Последователи пророка Мухаммада, считал мусульманский реформатор, были первыми в мире социалистами (цит. по [18, с. 234]). Вместе с тем ал-Афгани осуждал социалистические взгляды, если они не были построены на религиозном фундаменте (цит. по [20, с. 189]).

Основываясь на этом и подобных ему утверждениях, некоторые исследователи считают ал-Афгани родоначальником теории исламского социализма<sup>4</sup>. 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. В этом смысле корректнее говорить, как это делает З.И. Левин, о том, что реформатор заложил основы исламско-социалистического синтеза [19, с. 102]. В любом случае несомненная заслуга ал-Афгани заключается в том, что он одним из первых в мусульманском мире обратил внимание на те гуманистические начала, которые объединяют социалистическое учение и мусульманскую религию.

Единой экономической концепции арабские социалисты так и не выработали<sup>5</sup>. 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. Во многом

---

<sup>4</sup> Подобная точка зрения распространена среди мусульманских авторов, см., напр. [21]. Подробнее об исламском социализме см. далее.

<sup>5</sup> Об этом красноречиво свидетельствует пример партии БААС. В Сирии, где у власти с 1973 г. находилось левое крыло партии, реализовывалась плановая социалистическая экономика, и в то же время в Ираке, где в 1978 г. власть принадлежала правым, государство пошло по капиталистическому пути развития.

это был осознанный выбор: просоветски настроенные лидеры арабских государств меньше всего хотели исламизации как в экономике, так и в других сферах общественных отношений.

Но даже наиболее радикальные реформаторы не могли не понимать, что любые попытки построить социализм в мусульманских странах не могли не опираться на положения ислама. Даже президент Гамаль Абдель Насер, утверждавший, что социализм, который строится в Египте, не может быть никаким другим, кроме научного<sup>6</sup>, неоднократно в своих публичных выступлениях обращал внимание на созвучность социалистических идей исламу. Богословы ал-Азхара разработали идеологическое обоснование социалистических реформ в Египте, хотя до революции они выступали активными критиками идей арабского национализма и социализма [23, с. 85–86]. В начале 1950-х годов 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 (цит. по [24, 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 некоей идеальной модели.

Прибегал к исламской риторике и строивший научный социализм в Сомали президент Сиад Барре. Апелляция к исламу преследовала несколько вполне утилитарных целей: найти поддержку среди широких масс населения, в жизни которых ислам продолжал играть существенную роль, и выбить почву из-под ног консервативно настроенной части общества. Следует отметить, что во многих странах арабские социалисты 1950–1960-х годов преуспели в достижении указанных целей. Идеи арабского социализма в тот период приобрели такую популярность, что социалистическую терминологию брали на вооружение представители различных политических групп и течений в мусульманском мире.

В 1970-е годы в целом ряде мусульманских стран на смену идеям арабского социализма пришли различные исламские политические и экономические теории. Для некоторых стран, проводивших социальные преобразования, термин «арабский социализм» уже не подходил хотя бы потому, что страны эти не были арабскими. Например, Сомали, несмотря на членство в Лиге арабских государств (ЛАГ), арабской страной не являлась. Здесь руководство страны во главе с Сиадом Барре (1919–1995) взяло ориентацию на научный социализм, характеризующийся тем, что наряду с марксизмом в качестве идеологии для проводившихся преобразований был взят ислам. Барре хорошо понимал, что ислам — это главный фактор, который может объединить сомалийцев — представителей разных кланов и племен.

Исламский социализм стал логическим продолжением теорий арабского социализма в изменившихся с 1970-х годов политических условиях. И если арабский социализм был по преимуществу светским, секуляристским, опиравшимся на исламскую

---

<sup>6</sup> «Наш социализм — научный социализм, зиждущийся на науке, а не на анархии. Но он не материалистический» [22, с. 48]. Как видно из выступлений Насера, он сам не предложил единого названия для идеологии реформ и довольно сдержанно относился к понятию «арабский социализм». Термины «арабский социализм», «насеровский социализм» и «научный социализм» в 1960-е годы использовались в Египте в качестве синонимов.

идеологию постольку, поскольку этого требовал текущий политический момент, то для мусульманских (исламских) социалистов исламские лозунги выступали органичной частью их идеологии. Здесь уместно будет вспомнить известное выражение В.И. Ленина о том, что лозунг «социализм есть религия» для одних есть форма перехода от религии к социализму, для других — от социализма к религии» [25, с. 423].

Как и арабский социализм, исламский не был однороден. В рамках исламского социализма развивались радикальные концепции типа «Третьей мировой теории» Каддафи, умеренно либеральные (лежавшие в основе реформ, проводимых в первой половине 1970-х годов З. А. Бхутто) и консервативные (марокканский социализм, не имевший ничего общего с социализмом, кроме названия). В отличие от идеологов арабского социализма, сторонников исламского социализма интересовали исключительно экономические аспекты социалистической идеологии. Исламских, или мусульманских, социалистов привлекала сильная роль государства в экономике, призванного справедливо перераспределять ресурсы в интересах всего общества. 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 жизни<sup>7</sup>.

Некоторые мусульманские исследователи доходят до того, что ставят знак равенства между понятиями «ислам» и «социализм» (см., напр. [28]). В этой работе один из разделов статьи назван «Социализм — один из столпов мусульманской религии». 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.<sup>8</sup>, а также апеллируют к раннеисламской истории.

Так, например, 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» [28, с. 74].

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

<sup>7</sup> Подробнее об этом см., напр. [26; 27] и др.

<sup>8</sup> По мнению ас-Саххара, *закят* — основа подлинного исламского социализма [28, с. 72].

исламского социализма (как они их понимали) на практике. Так, идеи исламского социализма оказались популярны на родине Икбала — в молодом государстве Пакистан, до провозглашения независимости которого поэт не дожил.

Термин «исламский социализм» можно встретить в выступлениях многих пакистанских политиков. В частности, основатель государства М. А. Джинна<sup>9</sup> говорил: «Вы просто разделяете мои чувства и чувства миллионов мусульман, когда считаете, что Пакистан должен стоять на прочной основе социальной справедливости и исламского социализма, которые подчеркивают равенство и братство людей» (цит. по [29, 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 заключался 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. Его главной задачей было перехватить голоса простых избирателей, стремящихся к переменам.

Во время избирательной кампании 1971 г. Бхутто был крайне осторожен в использовании социалистических лозунгов. Еще в 1969 г. группа консервативных *улемов* издавала *фетву*, в которой социализм объявлялся антиисламским течением, а сам З. А. Бхутто — *кафиром* (неверующим) — за пропаганду социалистических взглядов (цит. по [30, р. 29]). Политика компромиссов в отношениях с *улемами* фактически привела Бхутто к 1974 г. к мысли об отказе от проведения преобразований, если не носивших социалистический характер, то, по крайней мере, имевших социалистическую окраску, особенно в глазах противников премьера.

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, как и в случае со странами, выбравшими путь арабского социализма, конкретные шаги по искоренению ссудного процента в деятельности финансовых институтов правительством Бхутто не предпринимались. Руководство страны ограничилось лишь включением в Конституцию 1973 г. декларации: «Государство устранит рибу (ссудный процент) настолько быстро, насколько это представляется возможным» (ст. 38, п. f).

Исследователи дают неоднозначные оценки результатам реформ в Пакистане: от крайне негативных [31] до позитивных [32]. Не впадая в крайности, следует отметить, что реформы не достигли того результата, который от них ожидали народные массы,

---

<sup>9</sup> 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.

обеспечившие успех партии Бхутто на выборах. Выходец из среды крупных землевладельцев, Зульфикар 'Али действовал в интересах этой группы пакистанского общества, исторически противостоявшей в Пакистане представителям промышленной и финансовой буржуазии, по преимуществу из мусульманских торгово-ростовщических каст из Индии — ходжа, бохра и мемонов. Реформы носили половинчатый характер. Земельная реформа ограничивала право собственности на земельный надел лишь индивидуальными лицами, но не семей. Это позволило крупным землевладельцам распределить земли, передать излишки земли (сверх положенного лимита) членам собственного клана. То же самое касалось национализации, которая в реальности привела к смене не собственников, а лишь менеджмента. Реформы 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 другие, воспринимались крайне негативно. Не случайно некоторые государства, выбравшие социалистический путь развития, со временем отказались от него и сконцентрировались на усилении роли исламских принципов в экономике, т. е. выбрали консервативный путь, или буржуазную версию третьего пути (по классификации советских востоковедов).

После крушения проекта исламского социализма в Пакистане и падения правительства Бхутто идеологической основой экономических преобразований послужили взгляды консервативных богословов, прежде всего — ал-Маудуди<sup>10</sup>. В Судане случилась похожая история с той лишь разницей, что новая теория экономического развития не утвердилась в результате изменений во власти, а явилась следствием эволюции самого режима. Период строительства социализма в 1970-е годы сменился политикой исламизации различных сфер общественной жизни, в том числе в сфере экономики и финансов<sup>11</sup>.

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

### **«Третья мировая теория» Каддафи: модификация исламского социализма**

Вдохновленный идеями насеризма и арабского социализма, Каддафи пришел к власти в результате военного переворота 1 сентября 1969 г. Однако очень скоро молодой руководитель страны, обладавший тонким политическим чутьем, разочаровался

<sup>10</sup> О влиянии взглядов Маудуди на процесс исламизации экономики в Пакистане см., напр. [33].

<sup>11</sup> 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, избравших капиталистический путь развития.



в теории арабского социализма, в ее способности консолидировать массы 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 был 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» [34, с. 113]. Ислам, послуживший источником вдохновения для Каддафи при формулировании им своей теории, не был исламом городской торговой буржуазии, это был ислам 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 земельных помещиков Зульфикар 'Али Бхутто в Пакистане в начале 1970-х годов. Очевидно, что 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. В 1970 г. Министерством информации Ливии были опубликованы основные положения теории, где недвусмысленно указывалось, что она основана на священных принципах ислама. Изданная в 1973 г. брошюра называлась «Третья мировая теория: священная концепция ислама и народная революция в Ливии».

Экономическая концепция «Зеленой книги» лидера ливийской революции Муаммара Каддафи излагается во второй части: «Решение экономической проблемы (Социализм). Экономический аспект “Третьей всемирной теории”», изданной в 1978 г.

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 которую он получает плату от работодателя, независимо от того, является ли работодателем частное лицо или государство» [35]. Каддафи предлагает отменить заработную плату и вернуться к «естественным правилам», которые, в свою очередь, являются основой «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 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; о постепенном исчезновении в обществе прибыли и денег [35]; и др.

Вместе с тем вопрос о запрете ссудного процента в «Зеленой книге» обойден вниманием. При проведении реформ в Ливии в 1970–1980-е годы вопрос об искоренении рибы 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, обогащение одних за счет других, накопительство. Однако это лишь базовые положения, которые могут разделяться сторонками как социалистического, так и капиталистического пути развития. Что же касается принципиальных вопросов, то здесь проявляются существенные расхождения между «Зеленой книгой» и доктриной исламской экономики.

Справедливости ради следует отметить, что Каддафи и не стремился к тому, чтобы его социалистическая концепция называлась 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. Избегая аллюзий на тему ислама, Каддафи не касается в своем труде и таких вызывающих интерес не только в мусульманской среде аспектов 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». Выступая перед народом и журналистами, он всячески подчеркивал, что 2-я часть «Зеленой книги» — последовательная реализация принципов Корана (цит. по [34, с. 113]). Более того, любое упоминание Джамахирии «Зеленой книги» в СМИ сопровождалось ссылками на принципы ислама и цитированием Корана [36, 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 как «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 годов были предприняты попытки по исламизации всего финансового сектора. Этими странами были Судан, руководство которого пыталось строить арабский социализм в начале 1970-х, Пакистан, где в тот же период проводились реформы под лозунгами исламского социализма, и Иран, где в 1960-е годы была проведена «белая революция» шаха. Именно в Иране после Исламской революции возникла еще одна теория экономического развития, в основе которой лежали положения ислама.

## Тоухидная экономика: утопия как руководство к действию

Среди первых авторов, писавших об исламской экономической модели, большинство были мусульманскими правоведами — как суннитскими, так и шиитскими. В ряду ученых-шиитов выделяется Мухаммад Бакир ас-Садр. 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 он описывает теоретическую модель развития, которая отличается как от капиталистического, так и от социалистического пути. Значительная часть книги посвящена критике марксистской теории. При этом автор не вдается в анализ практического воплощения идей основоположников марксизма на примере народных хозяйств конкретных стран — Советского Союза, КНР или любого другого государства социалистической ориентации<sup>12</sup>. В этом смысле «Наша экономика» ас-Садра может быть названа скорее философским, чем экономическим сочинением, поскольку ученый фактически сопоставляет теоретические модели, не уделяя должного внимания применению их положений на практике.

Ас-Садр выступал за усиление роли государства в экономике, подчеркивал важность его функций в деле поддержания социального баланса. Некоторые положения, содержащиеся в «Нашей экономике», близки идеям арабского или исламского социализма, но для ас-Садра сама идея использования такой терминологии кощунственна. Ученый подчеркивает мысль о том, 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 «Тоухидная экономика»<sup>13</sup> [38].

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. Банисадр стал главным экономическим идеологом в молодой Исламской Республике Иран.

---

<sup>12</sup> Например, основатель движения «Братьев-мусульман» Хасан ал-Банна недвусмысленно указывал своим сторонникам на опыт СССР, где, по его мнению, было искоренено ростовщичество в шариатском понимании этого термина: «Позор нам за то, что коммунисты в России опередили нас в утверждении этой исламской добродетели» (цит. по [37, с. 325–326]).

<sup>13</sup> От араб. *таухид* — единобожие.

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 размерами капитала. 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. Иными словами, если ас-Садр противопоставлял марксистской и буржуазным теориям экономического развития исламскую доктрину, то Банисадр в своей книге сравнивал собственные теоретические конструкции с принципами функционирования народного хозяйства в шахском Иране. В «Тоухидной экономике» довольно четко прослеживается влияние утопических социалистов, прежде всего Прудона, с чьими трудами исламский интеллектуал Банисадр, долгое время живший и получивший образование на Западе, был знаком не понаслышке.

Советский востоковед В. П. Цуканов выделяет следующие признаки тоухидной модели:

- 1) основная проблема с точки зрения тоухидной экономики — неправомерное распределение богатства. Главный акцент в тоухидной модели, как и в исламской экономике в целом, сделан не на производстве, а на распределении, обмене и потреблении. Эксплуатация выступает не как следствие безвозмездного присвоения, а как результат неправильного использования прибавочного продукта и прибавочной стоимости<sup>14</sup>;
- 2) отрицание взаимосвязи между ростом частной собственности и товарно-денежным характером производства;
- 3) автаркия как средство освобождения от экономической и политической зависимости от других стран [39].

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 распро-

---

<sup>14</sup> Один из лозунгов тоухидной экономики: производство по способностям и потребление по благочестию.

странившейся 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 воплощать 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. Термин «тоухидная экономика» имеет непосредственное отношение к Банисадру: после ухода этого деятеля 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 невозможным ее реализацию. Тоухидная экономика оказалась мало приспособленной 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, как в Судане и Пакистане, а другие авторы не сформулировали комплексную и способную быть реализованной на практике теорию развития в соответствии с шариатом. В то же время опыт других мусульманских стран в деле исламизации экономики практически оказался вне поля зрения иранских экономистов.

Политика автаркии, или опоры на собственные силы, действительно лучше всего подходила для реализации некоторых положений тоухидной экономики. Но со смелой экономической курс и постепенного отказа от принципов автаркии при Президенте Мохаммеде Хашеми Рафсанджани (1989–1997) в 1990-е годы тоухидная модель уже не вписывалась в реалии экономического развития. С началом либерализации экономики еще отчетливее стало проявляться отклонение курса экономических реформ от исламизации экономики, наметившееся в 1980-е годы 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 внеш-

неэкономического 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 [40, с. 49].

Вместе с тем, по нашему мнению, нельзя согласиться с другим тезисом Мамедовой о том, что в современной экономике Ирана отчетливо прослеживается применение исламских экономических норм, а сама модель иранского капитализма может быть охарактеризована как исламская, подобно конфуцианскому капитализму в Китае и Японии [41].

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 годы) 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 [42, р. 501]. По мнению великого аятоллы, допустимо также получать «призы» от банков в виде надбавки к сумме депозита, даже если получение таких «призов» заранее оговорено [42, р. 509]. Хаменеи также считает дозволенным взимать процент с немусульман, если они не относятся к *ахл аз-зимма* (*зиммиям*). Допустим также процент в отношениях между отцом и сыном, мужем и женой [42, р. 399].

Учитывая вышесказанное, мы полагаем, 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 [13, 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, — это то, что теория исламской экономики не является универсальной.

На примере Ирана мы можем проследить, как могут противостоять друг другу разные концепции развития, претендующие на то, чтобы служить наиболее достойным средством воплощения принципов ислама в экономике. В 1980-е годы в стране на такую роль претендовали тоухидная модель Банисадра, социалистические взгля-

ды 'Али Шариати и собственно исламская экономика. В итоге к концу ирано-иракской войны утвердилась концепция исламской экономики как наиболее соответствующая задачам прагматически настроенного Президента страны Хашеми Рафсанджани.

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. Отказавшись от сценария экономического развития в соответствии с постулатами тоухидной модели еще в 1980-е годы, Иран остро нуждается в новой концепции экономического развития, которая учитывала бы не только положения шариата, но и современные экономические реалии.

### Концепция золотого динара

Экономическая концепция движения «Мурабитун» является самой молодой в ряду исследуемых нами теорий. При рассмотрении указанной концепции необходимо принять во внимание следующее важное обстоятельство. Другие анализируемые нами теории либо были сформулированы ранее исламской экономической доктриной (арабский и исламский социализм), либо возникли в качестве разновидности исламской экономики (тоухидная модель). Что же касается экономической концепции движения «Мурабитун», то она оформилась тогда, когда исламская экономическая модель получила развитие и распространение по всему миру.

Движение «Мурабитун» было основано в начале 1970-х годов шотландцем Йаном Далласом, принявшим ислам и взявшим имя 'Абд ал-Кадир ас-Суфи. Он объединил вокруг себя западных интеллектуалов, которые и находились в центре движения.

Большинство мурабитунов являются последователями маликитской правовой школы (*мазхаба*), распространенной в Марокко, где Даллас принял ислам. С принадлежностью к указанному мазхабу связано то обстоятельство, что мурабитуны идеализируют практику жителей Медины, в том числе экономическую.

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, относительно закята должны соблюдаться следующие условия, которые не выполняются:

- сбор лидером мусульманской общины (амиром);
- выплата в денежной форме золотом или серебром и ни в коем случае — бумажными деньгами;
- сбор и распределение в кратчайшие сроки; и др.

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 [43].

Поскольку бумажные деньги не признаются мурабитунами в качестве средства выплаты закята (разве что в виде бумаги, на которой они напечатаны), члены движения выдвинули идею триады: золотой динар–серебряный дирхам–фулус, чтобы верующие могли осуществлять платежи золотом или серебром. В качестве же разменной «моне-

ты» 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, где в качестве разменных денег выступают как серебряные дирхамы, так и бумажные фулус.

Мурабитуны крайне негативно относятся к современной финансовой системе, и это объяснимо. Но с неменьшим пылом они критикуют исламскую финансовую систему. В глазах последователей движения «Мурабитун» исламские банки и другие институты исламской экономики представляют собой даже большее зло, чем традиционные (неисламские) банки, поскольку те фактически работают в интересах мировой ростовщической финансовой системы, вводя в заблуждение мусульман. У исламских банков есть шанс 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 [44].

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 ЦБ, что требует наличия в стране открытого шариатского правления вместо партийно-парламентской плутократии» [45].

Среди политиков, поддержавших проект золотого динара деятельно или на словах, были бывшие премьер-министры Малайзии и Турции Мохатхир Мухаммад и 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. Харизматичный ‘Умар Вадильо сумел убедить некоторых региональных лидеров попытаться реализовать проект золотого динара на подконтрольной им территории.

20 сентября 2006 г. было объявлено о чеканке в малайзийском штате Келантан трех видов золотых монет достоинством 1 динар, 1/2 динара и 1/4 динара. Несмотря на то что золотые динары принимаются в некоторых магазинах и отелях в качестве платежного средства, они выполняют в штате прежде всего функцию инвестиционной монеты: Федеральное правительство и Центральный 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 — государстве, входящем в десятку крупнейших производителей золота в мире. В стране была создана система агентств (*вакала*), специализирующихся на чеканке и дистрибуции золотых динаров и серебряных дирхамов. В июле 2012 г. было объявлено о создании султаната Сулу на территории Филиппин. Вскоре в самопровозглашенное государство прибыл ‘Умар Вадильо, которому удалось убедить местного самопровозглашенного султана реализовать проект золотого динара.



Пример штата Келантан и Индонезии и Сулу показал, что проект золотого динара может быть в той или иной степени реализован прежде всего на микроуровне, при активной вовлеченности местной мусульманской общины. Что касается государственного уровня, то руководство и Малайзии, и Индонезии не готово пойти на такой шаг, как введение золотого динара в качестве национальной валюты.

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 ликвидные активы в США и странах ЕС, что означает контроль над ними со стороны западных держав. Сколь бы ни были богаты некоторые мусульманские страны 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 был призван 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. Возврат к биметаллизму в масштабах уммы или отдельно взятой мусульманской страны остается лишь мечтой не по причине сговора капиталистов, не желавших отказаться от сеньоража и ростовщичества, а, прежде всего, из-за существования серьезных экономических и политических различий между мусульманскими странами. Их не уменьшающаяся, а все более возрастающая зависимость от стран Запада, отсутствие необходимых ресурсов — вот лишь немногие причины, препятствующие реализации проекта единой валюты, золотой или не основанной на золоте.

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, выступая доминирующей, но не единственной концепцией развития мусульманского мира в соответствии с принципами шариата<sup>15</sup>.

\* \* \*

Проведенный в настоящей статье 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,

---

<sup>15</sup> 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 их деятельность основана на ссудном проценте. Мусульман в фетве призывают не иметь дело с этими банками [46].

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 годов 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) актуализировала вопрос о первичных условиях, необходимых для подобных реформ. В результате обнаружилась разница между суннитским и шиитским подходами 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 регулируются шариатом. Иными словами, создание отдельных исламских финансовых институтов в неисламской финансовой среде не имеет никакого смысла. Данный вывод вытекает из работ таких разных шиитских мыслителей, как Мухаммад Бакир ас-Садр и Аболхасан Банисадр. Сформулированная последним концепция тоухидной экономики стала идеологической основой реформ по исламизации экономики Ирана в начале 1980-х годов.

Вместе с тем различия в правовой интерпретации различных «экономических» положений шариата не являются определяющими. Так, например, 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. Или, например, при обсуждении вопроса о создании исламского банка в Азербайджане шиитские религиозные деятели не настаивают на исламизации всей экономики или даже государства, как того требует тоухидная модель. Влияние на различия в выборе теории «третьего пути» в мусульманском мире оказали в первую очередь особенности политического устройства и уровень экономического развития тех или иных стран. Мусульманско-правовая идеология служила лишь инструментом обоснования при выборе пути развития.

Концепция исламской экономики получила наибольшее 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 — как капиталистической, так и социалистической (первый исламский банк появился в насеровском Египте).

Подобной гибкостью и мобильностью в современных условиях обладает и концепция золотого динара. Она может быть реализована и в рамках небольшой группы единомышленников в условиях неисламской финансовой системы, и в масштабах исламского государства. Последнее является более желательным, поэтому представители движения «Мурабитун», разработавшие данную концепцию, ведут переговоры с теми политическими деятелями, которые выступают за исламизацию общественной жизни. Принципиальное отличие проекта золотого динара от других теорий «третьего пути» — это категоричное неприятие ими 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 исламской экономике, получившей популярность в мире. Реализация же концепции золотого динара сопряжена с рядом трудностей, поскольку ни одно государство в мире не готово перейти на систему биметаллизма. Пока этого не произойдет, проект золотого динара будет уделом небольших маргинальных групп.

В то же время исламская экономическая модель все более будет расширять свою географию, в том числе и за счет немусульманских стран и тех мусульманских стран, в которых до недавних пор реализация указанной концепции представлялась сомнительной в свете местной интерпретации шариата (например, Оман). В настоящее время практика определяет развитие исламской экономической доктрины. По мере расширения географии и инструментов исламской экономической модели будет сглаживаться разница между традиционной и исламской экономикой.

## Литература

1. Павлов В. В. Исламские банки в исламском финансовом праве. М., 2003.
2. Нуруллина Г. Ф. Исламская этика бизнеса. М., 2004.
3. Ценностные ориентиры в экономической среде исламского мира: сб. статей / под ред. С. В. Пирогова. М., 2009.
4. Трунин П., Каменских М., Муфтяхетдинова М. Исламская финансовая система: современное состояние и перспективы развития. М., 2009.
5. Полонская Л., Ионова А. Концепции «исламской экономики»: социальная сущность и политическая направленность // Мировая экономика и международные отношения. 1981. № 3. С. 113–119.
6. Ионова А. И. Ислам Юго-Восточной Азии: проблемы современной идейной эволюции. М., 1981.
7. Шарипова Р. М. Экономические концепции идеологов Лиги исламского мира // Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985. С. 68–79.
8. Лукоянов А. И. Взгляды шиитских идеологов на проблему собственности в контексте «исламской экономики» // Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985. С. 80–95.
9. Полонская Л. Р., Вафа А. Х. Восток: идеи и идеологии. М., 1982.
10. Sayyid Manazir Ahsan Gilani. Islami Ma'ashiyat. Hyderabad, 1947 (на урду).
11. Shaikh Mahmud Ahmad. Economics of Islam: a Comparative Study. Lahore, 1947 (на англ.).
12. Мухаммад ал-Газали. Ал-ислам ва-л-авда'а ал-иктисадийа. Каир, 1947 (на арабском).
13. Беккин Р. И. Исламская экономическая модель и современность. 2-е изд., перераб. и доп. М., 2010.
14. Munawar I., Tariqullah K. Financing Public Expenditure: an Islamic Perspective. Jeddah, 2004.
15. Sami Ibrahim al-Suwailem. Islamic Economics in a Complex World: Explorations in Agent-based Simulation. Jeddah, 2008.
16. Habib A. Role of Zakah and Awqaf in Poverty Alleviation. Jeddah, 2004.
17. Monzer K. Sustainable Development in the Muslim Countries. Jeddah, 2003.
18. Левин З. И. Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте. М., 1972.

19. Левин З. И. О пределах радикальности «исламского социализма» (арабские страны) // Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.
20. Мухаммад ал-Махзуми. Хатират Джамал ад-дин ал-Афгани ал-Хусайни. Бейрут, 1931.
21. Мухаметов Р. Политическое самоопределение исламского мира в условиях глобализации. URL: <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?779> (дата обращения: 15.07.2012).
22. Насер Г. А. О египетской революции и арабо-советской дружбе // Выдержки из речей Г. А. Насера об империализме, о классах и классовой борьбе, о задачах египетской революции, о социалистической ориентации и дружбе с Советским Союзом. М., 1977.
23. Хамид Э. Национализм, демократия и социализм // Ислам и социализм: исследования зарубежных идеологов. М., 1988.
24. Ибрагим Т. К., Султанов Ф. М., Юзеев А. Н. Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте. Казань, 2002.
25. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 2-е изд. Т. 17.
26. Naarmann U. Abu Dharr Muhammad's Revolutionary Companion // Muslim World. 1978. N 68. P. 285–89.
27. Abdurrahman Badawi. A pioneer of socialism in Islam: Abu Dharr Al-Ghifari // Minbar al-Islam (English edition). 1962. N 2/1. P. 49–50.
28. Абд аль-Хамид Гура ас-Саххар. Социализм при исламе // Ислам и социализм: исследования зарубежных идеологов. М., 1988. С. 52–75.
29. Плешов О. В. Ислам, исламизм и номинальная демократия в Пакистане. М., 2003.
30. Chengappa B. M. Pakistan: Impact of Islamic Socialism // Strategic Analysis. 2002. Vol. 26, Issue 1.
31. Vadejo V. A. Socialism under Bhutto. An Appraisal of Policy and Performance // South Asia Bulletin. 1988. Vol. 8. P. 27–32.
32. Chengappa B. M. Pakistan: Impact of Islamic Socialism // Strategic Analysis. 2002. Vol. 26, Issue 1. P. 27–47.
33. Рязанов Д. С. Взгляды С. А. А. Маудуди на закат и результаты их воплощения в экономике Пакистана периода правления М. Зия-уль-Хака // Экономические и гуманитарные исследования регионов. 2011. № 6. С. 93–105.
34. Борисов Л. Б. «Третья мировая теория» как одна из концепций «исламского социализма»: социально-экономические аспекты // Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.
35. Муаммар Аль Каддафи. Зеленая книга. URL: <http://kaddafi.ru/z-a5.pdf> (дата обращения: 15.07.2012).
36. Малашенко А. В. Воздействие религиозного фактора и национализма на формирование идеологической доктрины современной Ливии // Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.
37. Ражбадинов М. З. Умеренный исламизм в Египте. На примере деятельности организации «Братья-мусульмане». М., 2006.
38. Аболхасан Банисадр. Иктисад тоухиди. URL: <http://www.banisadr.com.fr/Books/EGHTESAD-TOHIDI/html/EGHTESAD-TOHIDI.html> (дата обращения: 15.07.2012).
39. Цуканов В. Концепция «тоухидной экономики» в ИРИ // Специальный бюллетень ИВ АН СССР. М., 1981. С. 129–131.
40. Мамедова Н. М. Ислам и развитие Ирана в начале XXI века // Ислам и общественное развитие в начале XXI века. М., 2005.
41. Мамедова Н. М. Опыт экономического развития Ирана в условиях исламского управления. URL: <http://news.iran.ru/news/74431/> (дата обращения: 15.07.2012).
42. Ali Khatenei. Replies to Inquiries about the Practical Laws of Islam. Tehran, 2005.
43. Vadiho U. Fatwa on Banking and the Use of Interest Received on Bank Deposit. URL: <http://www.shaykhabdalqadir.com/content/articles/FatwaOnBanking.pdf> (дата обращения: 15.07.2012).

44. *Thomson H. A.* Gold and Silver, The Colour of the Shariah-Compliant Money. URL: <http://umar-vadillo.wordpress.com/> (дата обращения: 15.07.2012).

45. URL: <http://pravaya.ru/look/19853?print=1> (дата обращения: 15.07.2012).

46. Clerics declare Islamic banking hara'am. URL: <http://www.allvoices.com/contributed-news/2370105-clerics-declare-islamic-banking-haraam> (дата обращения: 15.07.2012).

Статья поступила в редакцию 10 сентября 2012 г.