

# За рамками маслаха: адаб и исламская экономическая мысль

---

САМИ АЛЬ-ДАГИСТАНИ<sup>1\*</sup>(SAMI AL-DAGHISTANI)

---

<sup>1\*</sup> Сами аль-Дагистани — постдокторант в Норвежской школе теологии, религии и общества в Осло (MF); ассоциированный преподаватель Бруклинского института социальных исследований (BISR) в Нью-Йорке; научный сотрудник Института Ближнего Востока (MEI) Колумбийского университета. Он является автором книг «Этические учения Абу Хамида аль-Газали: экономика счастья» (*Ethical Teachings of Abū Ḥāmid al-Ghazālī: Economics of Happiness* (2021)) и «Создание исламской экономической мысли» (*The Making of Islamic Economic Thought* (2022)), также является одним из редакторов журнала «Плюрализм в развивающихся странах» (Обзор исследований Ближнего Востока) (*Pluralism in Emergenc(i)es* (2021)), и переводчиком на словенский язык «Хайа ибн Якзан» Ибн Туфайла (2016) и «Рихля» Ибн Батуты (2017).

Благодарности: Данная статья была частью симпозиума «Теория и использование мақасид аш-шарī‘а», организованного Международным институтом исламской мысли (МИИМ) в сотрудничестве с Американским журналом об исламе и обществе (АЖИО). Я хотел бы выразить благодарность организаторам симпозиума Овамиру Анджуму и Шурку Нагибу, а также их команде за организацию замечательного семинара и за поддержку. Хочу также поблагодарить Мохаммада Хашими Камали за его программную речь, и всех других участников за их вклад в работу симпозиума. Я также хотел бы выразить благодарность двум рецензентам моей статьи, Овамиру Анджуму и Баситу Кариму Икбалу за все их комментарии и предложения, а также редакционной группе АЖИО за помочь в процессе публикации.

al-Daghistani, Sami. 2022. “Beyond Maṣlaḥah: Adab and Islamic Economic Thought.” *American Journal of Islam and Society* 39, nos. 3-4: 57–86 • doi: 10.35632/ajis.v39i3--4.3872

Copyright © 2022 International Institute of Islamic Thought.

## Аннотация

В данной статье основное внимание уделяется *маṣlaḥa* (выгоде или благополучию) и *адаб* (праведному поведению или характеру) как этически взаимосвязанным понятиям, которые обсуждаются классическими мусульманскими учеными в связи с приобретением богатства (*касб*) и экономической активностью в целом. В частности, в некоторых работах аш-Шайбани (ум. 805), аль-Мухасиби (ум. 857), Ибн Аби ад-Дунья (ум. 894), аль-Маварди (ум. 1058) и аль-Газали (ум. 1111) личное благочестие тесно связано с праведностью экономического поведения под знаменем моральных предписаний *адаб*. В свете понимания аль-Газали экономического обеспечения как части его общей теории вечного счастья (*са‘āda*), концепция *маṣlaḥa* может быть проанализирована в контексте *адаб* как расширение законов шариата. Хотя *маṣlaḥa* с юридической точки зрения имеет решающее значение для защиты экономической деятельности и сохранения богатства, в своей статье я рассматриваю *маṣlaḥa* как производную от *адаб* и его целостного представления о человеческой природе. В частности, я рассматриваю, что представляет собой экономическое обеспечение как этическое начинание в избранных классических текстах; а также то, как концепция *адаб* сохраняет и улучшает экономическое поведение в понимании классических мусульманских ученых.

## Введение

Исламская экономическая мысль, будь то традиция или философия, обычно описывается как относящаяся к теориям (классическим) мусульманских ученых и оценкам различных концепций и идей в трансисторической эпистемологической структуре, часто охватывающей области этики, права и теологии. По мнению некоторых современных ученых, исламская экономическая мысль возникла задолго до современной исламской экономики и финансов. Однако эти две науки, по-видимому, имеют разные методологические и эпистемологи-

ческие рамки, в которых они функционируют<sup>2</sup>. Я анализирую важность и актуальность идей, подходов и стратегий ученых-классиков в отношении приобретения богатства и других связанных с этим экономических процессов в рамках исламской интеллектуальной истории и этики. В отличие от общепринятое мнения в экономике, которое превозносит личные интересы и индивидуальные предпочтения потребительства<sup>3</sup>, в классических текстах, проанализированных ниже, подчеркивается общинный образ жизни, проблемы равенства и справедливость перераспределения. Теоретические исследования и экономическая философия, экстраполированные на основе идей ряда избранных ученых-классиков, свидетельствуют об ином и гораздо более сложном подходе к экономике по сравнению с тем, как она обычно понимается в современный период. Допуская получение прибыли и ограничивая чрезмерность в поведении, эти тексты демонстрируют, что моральная добродетель и личная дисциплина сдерживают социальное неравенство и экономическую невоздержанность, и что личное благочестие проявляется также в управлении рынком.

Ранее<sup>4</sup> мое основное внимание было направлено на развитие правового дискурса и важность *маслаха* в сохранении экономической деятельности в классическом и современном контекстах. В данной же статье используется иной подход: анализируется экономическое обеспечение или приобретение богатства (часто называемое «*касб*») в нескольких текстах этико-экономического характера. Я читал эти тексты, сосредотачиваясь на *маслаха* (выгоде или благополучии) и *адаб* (праведном поведении) как этически взаимосвязанных понятиях, в соответствии с которыми личное благочестие сочетается с ограничением (экономической) расточительности. Хотя концепция *маслаха* важна для обеспечения экономической деятельности и поощрения скромности в способах заработка путем сохранения благосостояния, одновременно с этим мое внимание направле-

<sup>2</sup> См. Sami Al-Daghistani, *The Making of Islamic Economic Thought: Islamization, Law, and Moral Discourses* (New York: Cambridge University Press, 2022).

<sup>3</sup> Подробнее о сравнении традиционной и исламской экономики см. Waleed Addas, *Methodology of Economics: Secular vs. Islamic* (Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 2008).

<sup>4</sup> Sami Al-Daghistani, “Semiotics of Islamic Law, Maṣlaḥa, and Islamic Economic Thought,” *International Journal for the Semiotics of Law* 29 (2016): 389–404.

но на взаимосвязь между *маṣlaḥa* и общим духом *адаб* как расширения законов шариата. Это влечет за собой также изучение других в равной степени важных, но часто игнорируемых концепций, дополняющих этически мотивированные экономические обязательства, часто выражаемые через состояния-стоянки, или *maṣāmāt*, такие как *vara'*, *zuhad*, *fakr*, *sabr*, *tawakkul*, *riḍā* и *taffakur*, поскольку данные концептуализации требуют этической самости (как набора моральных качеств) при ведении коммерческой деятельности и бизнеса. Во-первых, я утверждаю, что *маṣlaḥa*, как она задумана в «*Мустаṣfā*» аль-Газали, может быть оценена как этическая концепция, поскольку является воплощением законов шариата, которые определяют его общую моральную эпистемологию и этическую систему, обнаруженную также в «*İḥyā'*». Во-вторых, я не утверждаю, что суфизм или суфийская литература, обсуждаемые в данной статье, дают все ответы на различные вопросы, касающиеся экономических затруднений в исламской традиции — в конце концов, многие ученые, писавшие по экономическим вопросам, сами не были суфиями, а лишь прибегали к определенным суфийским концепциям. Скорее *адаб* является всеобъемлющим термином, который соответствует *маṣlaḥa* и, следовательно, дополняет изучение экономической мысли, предлагаая новые перспективы для анализа экономической деятельности как части совершенствования внутреннего «я» и поддержания добродетельного характера. Я сосредоточусь преимущественно на понимании *kasb* (и *zuhd* в значении «отречение») в экономических вопросах и концептуально и критически рассмотрю *маṣlaḥa* как этическую категорию, которая согласуется с более целостным видением *адаб* человеческой природы в отношении экономического обеспечения и благосостояния. Это поможет мне поместить идею заработка, сопряженного с праведной жизнью, в более широкий метафизический контекст, который многие классические мусульманские ученые осмысливали как технику самоанализа. Таким образом, основная тема данной статьи посвящена вопросу о том, что представляет собой экономическое обеспечение как этическое стремление в выбранных классических текстах, и что концепция *адаб* сохраняет и улучшает в экономическом поведении согласно пониманию выбранных классических мусульманских ученых.

В первой части я рассматриваю *maṣāsid* и *маṣlaḥa* в изложении аль-Газали (ум. 1111). Учитывая тот факт, что аль-

Газали написал «*Mustaṣfā min ‘ilm al-Uṣūl*»<sup>5</sup> ближе к концу своей жизни — в котором, по мнению Ахмеда Эль-Шамси, используется телеологический подход также в юридических рассуждениях, этот трактат можно читать в сочетании с его предыдущими работами и в более широком контексте проявления этических предрасположенностей с юридическими рассуждениями, что заметно также в его экономической мысли. После этого я анализирую некоторых ученых-классиков, писавших о зухд и касб, таких как аш-Шайбани (ум. 805), аль-Мухасиби (ум. 857), Ибн Аби ад-Дунья (ум. 894), аль-Маварди (ум. 1058) и аль-Газали, чтобы установить связь между сохранением богатства (*mäl*) и общим благополучием (*maṣlaḥa*) под знаменем *adab* как моральной реконфигурации индивидуального поведения.

## Из истории исламской экономической мысли и *maṣlaḥa*

Ранние мусульманские общества были хорошо знакомы с торговлей. Повествования, изображающие пророка Мухаммада и некоторых его сподвижников как купцов, знакомых с торговыми путями, идущими из Мекки, свидетельствуют о благоприятном подходе Корана к торговле<sup>6</sup>. В академических кругах существует несколько тезисов, объясняющих вовлеченность «ислама» в торговлю и коммерцию. В то время как некоторые учёные утверждают, что раннее мусульманское общество развилоrudimentарную форму рыночной экономики, выступая за накопление капитала и надежную систему инвестиций<sup>7</sup>, другие утверждают, что в мусульманской культуре никогда не было института корпораций и других финансовых механизмов из-за ограничительного характера исламского права<sup>8</sup>. Оба тезиса неверны, поскольку предполагают только одну конкретную и все-

<sup>5</sup> Al-Ghazālī, *Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, 4 vols. (Medina: Sharika al-Madīna al-Munawwara li al-Ṭaba’at, 2008).

<sup>6</sup> См., например, Коран 4:29-30; см. также Michael Bonner, “Poverty and Economics in the Qur'an,” *The Journal of Interdisciplinary History* 35, no. 3 (2005; специальный выпуск “Poverty and Charity: Judaism, Christianity, and Islam,” ed. Mark Cohen): 391–406.

<sup>7</sup> Benedikt Koehler. *Early Islam and the Birth of Capitalism* (Lanham, MD: Lexington Books, 2015).

<sup>8</sup> Timur Kuran, “The Absence of the Corporation in Islamic Law: Origins and Persistence,” *American Journal of Comparative Law* 53 (2005): 785–834.

объемлющую концепцию для объяснения сложной экономической истории, охватывающей столетия, будь то накопление богатства или, с другой стороны, предполагаемая жесткость шариата в управлении экономическими делами. Мусульманские ученые всегда были открыты для влияния других культур в различных областях, включая (экономическую) философию. Поэтому неудивительно, что некоторые из них интегрировали древнегреческие идеи в свои системы, особенно идеи Аристотеля (ум. 322 г. до н. э.) и Брисона Гераклейского (ум. V в. до н. э.).<sup>9</sup> Тем не менее для мусульманских ученых, которые превзошли своих греческих коллег в анализе экономических постулатов, экономическая мысль была тесно связана с текстом Корана и суфийскими интеллектуальными достижениями в области юриспруденции, охватывая природу и пределы накопления богатства и общего благосостояния в рамках дискурса об экономической выгоде и бедности как духовном принципе. Многовариантный подход этих ученых к экономической мысли — учитывая их юридическую, теологическую и суфийскую ориентацию — указывает на сложную и многогранную экономическую философию, которую невозможно объяснить, просто задавая вопрос о том, было ли получение прибыли законным или нет. Для многих классических ученых этико-экономическое поведение выражается через моральное понимание человеческих отношений (связанное с различными концепциями, такими как *шарī'a*, *адаб*, *ахлāk* и т. д.), которые теоретизировали экономические обязательства, направленные на достижение высших целей. В дополнение к Корану и Сунне<sup>10</sup>, которые предоставили мусульманскому обществу моральную космологию, мусульманские ученые досовременного периода расширили концепции, обычно связываемые с юридическим дискурсом.

Термин, который описывает управление домашним хозяйством, или *oikonomia*, чаще всего называют «‘ilm tadbīr al-manzil»<sup>11</sup>; он уходит корнями в аристотелевскую философию, имеет отношение к семейному управлению домашним хозяйством и может быть распространен на общество в целом. Различные греческие тексты были переведены на арабский язык,

<sup>9</sup> Abdul Azim Islahi, “The Myth of Bryson and Economic Thought in Islam,” *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics* 21, no. 1 (2008): 57–61.

<sup>10</sup> См. стихи Корана, например, 4:58, 11:84, 16:76, 43:15 и т. д.

<sup>11</sup> См., например, Ibn Manzur, *Lisān al-‘arab*, s.v.

особенно в IX и X веках, что также оказало влияние на развитие экономической философии некоторых крупных мусульманских философов, таких как Ибн Сина и Насир ад-Дин ат-Туси<sup>12</sup>. *Тадбیر ал-манзил* сформировал, в дополнение к этике ('ilm al-*ahlāk*) и политике ('ilm *as-sīyāsa*), практическую философию, основополагающей нормой которой была справедливость ('adl). Однако классические мусульманские ученые расширяли эти темы, теоретизируя о рынке, справедливой цене, развитии промышленности, спросе и предложении и других явлениях, часто связывая макроэкономические отношения с нравственным самосознанием и Божественным законом. То, что мы сегодня называем «экономикой» или «экономической наукой»<sup>13</sup>, имеет довольно мало общего с ойкономией («оийкос» как домашнее хозяйство и «номос» как закон; в целом — «управление домашними делами») и присутствовало в классических исламских текстах с VIII по XIII век, опираясь на совершенно иную эпистемологическую основу, часто упоминаемую через *касб* как зарабатывание или приобретение богатства, *инфāk* или траты, а также *ikhtiyād*<sup>14</sup> и их этическое измерение (*адаб*). Таким образом, приобретение богатства (или распоряжение им) не было ни чисто техническим вопросом, ни юридической обя-

<sup>12</sup> Что касается влияния Аристотеля и Брайсона на экономическую мысль Ибн Сины, см., например, Nurizal Ismail, *A Critical Study of Ibn Sina's Economic Ideas* (магистерский диплом, International Institute Islamic Thought and Civilization, 2012); Yassine Essid, *A Critique of the Origin of Islamic Economic Thought* (New York: E.J. Brill, 1995), 186.

<sup>13</sup> Философия экономического роста, бarterного обмена и других экономических механизмов была в исламской традиции встроена в особую структуру, которую невозможно просто воспроизвести или перенести в современную эпоху из-за потери наиболее существенной парадигмы, что произошло под натиском колониализма и современности. Дополнительную информацию о колониальном влиянии на социальную, политическую и интеллектуальную жизнь в мусульманских обществах см., например, Wael Hallaq, *Shari'a* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). Более подробно о современной исламской экономике см., например, Muhammad Akram Khan. *What Is Wrong With Islamic Economics? Analysing the Present State and Future Agenda* (Cheltenham, UK; Edward Elgar); Asad Zaman, "Re-Defining Islamic Economics," в *Basic Concepts, New Thinking and Future Directions in Islamic Economics*, eds. Taha Egri & Necmettin Kizilkaya (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2015), 58–76.

<sup>14</sup> *İkhtiyād* происходит от *kaṣada*, что означает «цель», «справедливость», «устремление», «направление», «объективный».

занностью, но прежде всего моральным обязательством<sup>15</sup>, которое было связано с процессом самоанализа и охватывало как индивидуальные, так и общественные и государственные дела. Эта идея этической самости, неразрывно связанная с духовными качествами *иқтиṣād* и *кас*, напрямую соотносилась с экономическим развитием в работах, например, аш-Шайбани (*Китāb ал-касб*), Ибн Сины (*ас-Сийāса*), Насира ад-Дина ат-Туси (*Ахlāk и nāṣirī*) и аль-Газали (*Ихyā' ʻulūm ad-dīn*).

Вместо того чтобы рассматривать особенности коммерческого законодательства, в этом разделе я сосредоточусь на концепции *maqāsid aš-šarīʻa* (или на [высших] целях исламского права) и *maṣlaḥa*, которые подробно обсуждались в рамках исламской истории и юридических исследований, но редко объяснялись в этико-экономическом контексте. Учитывая, что современное понимание концепций *maqāsid aš-šarīʻa* и *maṣlaḥa* осталось преимущественно на заднем плане юридического дискурса, они редко рассматриваются в контексте космологических и метафизических доктрин *adab*. Бarterный обмен, права собственности, приобретение богатства и другие экономические механизмы для вышеупомянутых ученых подразумевают как материальные или мирские, так и нематериальные или духовные смыслы и являются неотъемлемой частью метафизической системы Корана, которая лежит в основе значительной части их рассуждений.

Концепция *maqāsid aš-šarīʻa* была структурно представлена аль-Джувеини (ум. 1085) и развита аль-Газали (ум. 1111), Иzz ад-Дином Абд ас-Саламом (ум. 1243) и аш-Шатиби (ум. 1388), и это лишь некоторые ученые, которых необходимо упомянуть<sup>16</sup>. В XI веке аль-Джувеини разработал *maqāsid* в соответствии с категориями потребностей. Он предложил пять уровней *maqāsid*: потребности (*ḍarūrā*), общие нужды (*al-xādjā*

<sup>15</sup> См., например, Adi Setia, “The Restoration of Wealth: Introducing Ibn Abī al-Dunyā’s *Islāh al-Māl*,” *Islamic Sciences* 13, no. 2 (2015): 93; idem, “The Meaning of ‘Economy’: *Qaṣd*, *Iqtisād*, *Tadbīr al-Manzil*,” *Islamic Sciences* 14, no. 1 (2016): 120–121.

<sup>16</sup> Для аш-Шатиби *maqāsid* — это достижение добра и предотвращение зла, представляющие суть закона шариата. См. также описание *maqāsid* у ат-Туфи (ум. 1316) в *Najm al-Dīn al-Tūfī, Risālat fī Ri’āyat al-Maṣlaḥah*, N/A, 1993, 139 в сборнике Mohammad Hashim Kamali. *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: The Islamic Text Society, 2005), 242; а также Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām. *Qawā'id al-Ahkām fī Maṣāliḥ al-Anām* (Cairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1991).

ал-‘амма), моральное поведение (ал-макрумāt), рекомендации (ал-мандūbāt) и особенности<sup>17</sup>. Как богослов, приверженец *таṣṣawwufa* и, по сути, специалист по этике, аль-Газали в своем труде «*Мустаṣfā*» подробно остановился на *maqāsid* в контексте защиты пяти категорий: веры (*dīn*), человеческого «я» (*nafṣ*), интеллекта (*‘aql*), потомства (*nasl*) и богатства (*māl*)<sup>18</sup>. Поскольку *maqāsid* неявно присутствуют в текстах, сама идея сохранения пяти категорий вызывает не только юридические, но и этические проблемы. Утверждение о том, что *maqāsid* отражают суть морального закона шариата, предполагает, что он имеет дело с этическими аспектами правовых норм, в соответствии с которыми идеи справедливости и социального благосостояния контекстуализируются как метафизические аксиомы. Таким образом, сохранение пяти категорий, включая сохранение богатства (*ḥifz u al-māl*)<sup>19</sup>, учитывает экономическую и коммерческую деятельности, такие как распределение богатства, обращение денег и намерения, стоящие за экономическими действиями, которые рассматриваются как этически обусловленные. Хотя цели остаются прежними, средства их достижения нуждаются в переосмыслении и, следовательно, всегда должны быть современными. Пять правил, определяющих действия человека и изложенных в Коране, Сунне и *idjmā'*, призваны соответствовать нормам шариата. Кроме того, гипотетический ашарит<sup>20</sup> в «*Мустаṣfā*» аль-Газали признает, что не все человеческие действия определяются Божественным законом, и это также поднимает вопрос о том, является ли Бог единственным, кто налагает обязательства<sup>21</sup>, и какова роль этического «я» в этом процессе. В отличие от мутазилитов, которые

<sup>17</sup> Al-Juwāyni. *Kitāb al-Irshād ilā Qawāṭi‘ al-Adilla fi Uṣūl al-I‘tiqād*; Al-Juwayni. *A Guide to the Conclusive Proofs for the Principles of Belief*, trans. Paul E. Walker (UK: Garnet Publishing, 2001); Jasser Ouda. *Maqāsid al-Shari‘a* (Herndon, VA: ИИТ, 2008), 17.

<sup>18</sup> Al-Juwāyni. *Kitāb al-Irshād*, vol. 1, 286-287. До аль-Газали и аль-Джувеини аль-Амири представил концепции, которыми пользовались эти два мыслителя.

<sup>19</sup> См., например, классификацию *maqāsid* аль-Газали также в отношении экономического обеспечения и *kasb*. Al-Ghazālī. *Iḥyā’ Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1982), vol. 2.

<sup>20</sup> Ашариты верят, что все человеческие действия созданы Богом, часто ссылаясь на следующий стих Корана (37:96): «Аллах сотворил вас и то, что вы делаете».

<sup>21</sup> Aḥmad Zaki Mānsūr Ḥammād, “Abū Ḥāmid al-Ghazālī’s Juristic Doctrine in *Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*” (Phd diss., University of Chicago, 1987), vol. 1, 17.

считают, что разум распознает и определяет добро и зло, аль-Газали утверждает: разум не может создавать правила для действий человека, поскольку именно в шариате дается классификация поступков<sup>22</sup>. Тем не менее, в соответствии с его моральной эпистемологией, этическое «я» воспитывается с помощью множества методов, встроенных в различные состояния души, в то время как человеческая выгода лежит в основе священного закона. Именно с помощью текстовых источников аль-Газали реализует дух закона в качестве руководящих принципов своей общей этической теории счастья. После определения целей закона (*maqāsid aš-šarī‘a*) причина считается действительной, если она подтверждает стратегию, направленную на достижение этих целей<sup>23</sup>. Однако, по мнению аль-Газали, правовые нормы никогда не отделяются от их основной пользы, поскольку априорные структуры закона достигаются посредством индуктивных рассуждений и концепции целесообразности (*mu-nāṣaba*), а также при помощи таких способов самоанализа, как *tauba*, *vara'*, *zuhd* и *fakr*.

*Maṣlaḥa* как общее благо или благополучие была названа в качестве основы методологических принципов исламского права (*uṣūl al-fiqh*) и указывалась в тех случаях, когда основополагающие тексты, Коран и Сунна, умалчивали о конкретных вопросах. *Maṣlaḥa* означает запрет или разрешение в зависимости от того, служит ли это общественному благу или нет<sup>24</sup>. Применение данной концепции стало более заметным в настоящее время из-за ее важности для решения современных правовых вопросов. Аль-Джувеини сформулировал концепцию *maṣlaḥa*, тогда как аль-Газали расширил ее также в контексте экономической мысли. В частности, для аль-Газали *maṣlaḥa* как неотъемлемая часть *maqāsid* означает соблюдение и выполнение целей Законодателя<sup>25</sup>. В «*İḥyā*» он ясно заявляет, что *fiqh* – это этическая категория, которая со временем стала относиться только к технической стороне закона. Аль-Газали сообщает нам, что *fiqh*

<sup>22</sup> Ahmad Zakī Mansūr Hammād, “Abū Ḥāmid al-Ghazālī’s Juristic Doctrine in *Mustaṣfā min ‘Ilm al-Usūl*” (Phd diss., University of Chicago, 1987), vol. 1, 17.

<sup>23</sup> См., например, Ahmed El Shamsy, “The Wisdom of God’s Law: Two Theories,” в *Islamic Law in Theory*, eds. A. Kevin Reinhart and Robert Gleave (Leiden: Brill, 2014), 31.

<sup>24</sup> Abdul Aziz bin Sattam. *Sharia and the Concept of Benefit: The Use and Function of Maslaha in Islamic Jurisprudence* (London: I. B.Tauris, 2015).

<sup>25</sup> См. al-Ghazālī, al-Mustaṣfā, Vol. 1.

стал специализированной ветвью фетв и вакфов, посвященной мелким деталям, касающимся их, и чрезмерным спорам вокруг них... Однако значение *фиқх* в первый период [истории ислама] было, бесспорно, связано с наукой о пути в грядущую жизнь, знанием подробностей о пагубных для самого себя вещей, о том, что разворачивает человеческие действия, а также пониманием того, что есть потворство злу этого мира, настойчивость в достижении благодати будущей жизни и господство [Божьего] страха над сердцем<sup>26</sup>.

В контексте юридических рассуждений, изложенных в «Мустағфā», и его этической системы, разработанной в «Ихъя», аль-Газали вплетает свои суфийские идеи в правовую теорию, поскольку применение *маслаха* в различных видах экономической деятельности, по-видимому, является необходимым условием. Например, он утверждает, что ценность человеческого труда не основывается на идее получения прибыли, тогда как производство предметов первой необходимости для общего блага воспринимается как общественное и индивидуальное обязательство (*фарḍ кифāйа*). Следовательно, можно с уверенностью утверждать, что человеческое поведение рассматривается в свете пользы и вреда (*маṣāliḥ/маfāsiḥ*), пронизанных моральным законом. Это предполагает, что праведное экономическое поведение является частью высших целей шариата, сообразуясь с которыми, человек стремится увеличить *маслаха*, или общее благосостояние, а не полезность в общепринятом смысле. Такое понимание экономической деятельности далее указывает на то, что желания заменяются потребностями и что любая деятельность должна рассматриваться как средство достижения целей, направленных на повышение благосостояния человека или общества. Другими словами, если приобретение богатства является необходимым делом человека, рассматриваемым также как религиозная обязанность, это означает, что индивидуальный поступок имеет также более широкий социальный эффект. Однако если экономические постулаты рассматриваются как потребности и основываются на эксклюзионистской политике, такой как накопление денег,

<sup>26</sup> Al-Ghazālī, Iḥyā’, Vol. 1, 32, цит. по Sami Al-Daghistani. *Ethical Teachings of Abū Ḥāmid al-Ghazālī: Economics of Happiness* (London: Anthem Press, 2021), 70.

подделка монет и продажа или покупка запрещенных товаров<sup>27</sup>, тогда *маṣlaḥa* уменьшается в общественной сфере, поскольку эта политика может вызвать беспорядки на рынке. Данное повествование предполагает, что *маṣlaḥa* действует в этико-экономических рамках, удовлетворяя потребности и регулируя желания.

Далее я более подробно рассмотрю историю *адаб* в его этическом понимании как добродетельных черт характера и продолжения законов шариата. Я утверждаю, что *адаб* — это всеобъемлющий термин, включающий *маṣlaḥa* в том смысле, что он информирует о праведном экономическом поведении, особенно в работах аль-Газали и других специалистов по этике, которые обсуждали экономические положения и финансовые операции посредством дискурса *касб-зухд*.

## *Адаб* и праведный заработок

Классические ученые-правоведы, суфии и богословы, такие как аш-Шайбани (ум. 805), аль-Мухасиби (ум. 857), Ибн Аби ад-Дунья (ум. 894), Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси (ум. 988), аль-Маварди (ум. 1058), ар-Рагиб аль-Исфахани (ум. 1108) и аль-Газали, писали о том, как зарабатывать, ведя праведную жизнь, и участвовать в общественном товарообмене, поощряя справедливые рыночные цены. Хотя не все ученые принадлежали к традиции *taṣawwuf* и напрямую ссылались на *маṣlaḥa*, они рассматривали понятие благополучия или общего блага при обсуждении экономического поведения. В их работах экономические усилия взаимосвязаны с личной дисциплиной, направленной на обуздание излишества в (экономическом) поведении, а личное благочестие должно способствовать формированию более обширных социально-экономических связей. Представители суфийского направления, такие как Ибн аль-Мубарак (ум. 797), ас-Сулами (ум. 1106) и аль-Кушайри (ум. 1074), говорили о духовном восхождении, *maqāmāt*, и добродетельных чертах характера, что важно для нашего обсуждения *адаб* и развития этико-экономического жанра посредством дискурса *касб-зухд*. На следующих страницах я представлю некоторых из этих ученых и их экономическую философию. В то время как многие суфии анализировали, описывали и предписывали, как человек должен

<sup>27</sup> Al-Ghazālī, Iḥyā’, Vol. 1, 17; см. также Vol. 2.

вести себя в соответствии с нормативным этикетом ислама<sup>28</sup>, в этом разделе я не возвожу суфизм на пьедестал, а скорее обращаюсь к механизмам *касб* и *зухд*, чтобы объяснить сложную связь между этическим поведением и экономическими трудностями. Тексты, написанные некоторыми суфийскими мыслителями, часто носят нормативный и поучительный характер, делая упор на самоанализ, скрупулезность и внутренний мирской аскетизм, направленные на преодоление превратностей в личной жизни и в обществе. Однако невозможно обсуждать моральные трудности в экономической сфере, не обращаясь к ним в контексте *адаб* и его многозначных человеческих функций.

В домодернистский период *адаб* (наряду с традицией хадисов) воспринимался как основа нормативной системы шариата. *Адаб*, относящийся к непророческой традиции, был квинтэссенцией (практической) мудрости, передаваемой из поколения в поколение. Между VIII и IX веками н. э. он стал считаться исламским этикетом, культивируемым как придворными, так и образованными людьми<sup>29</sup>. Хотя термин *адаб* этимологически соотносится с *да‘б* как «обычай» или «привычка» и несет как этическое, так и практическое значение в смысле «возвышенного качества души, доброго воспитания, вежливости и учтивости», после VII века он приобрел также и интеллектуальный смысл<sup>30</sup> как сумма знаний, делающая человека учтивым<sup>31</sup>. В классический период *адаб* выполнял множество функций, некоторые из которых определяли его как социальное образование, традиционную манеру поведения, формирование характера.

<sup>28</sup> См., например, al-Sulamī. *Kitāb Adab al-Suhba*, ed. Meir Kister (Jerusalem: Israeli Oriental Society, 1954); Bernd Radtke, R. Sean O’Fahey, and John O’Kane, “Two Sufi Treaties of Ahmad Ibn idris,” *Oriens* 35 (1996): 143–178; Bernd Radtke. *Adab al-muluk: Ein Handbuch zur islamischen Mystik aus dem 4/10. Jahrhundert* (Beirut: Beiruter Texte und Studien, 1991); al-Sarraj. *Kitāb al-Luma‘*, ed. Kamil Mustafa al-Nihawandi (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001).

<sup>29</sup> Более подробно см., например, Armando Salvatore. “Secularity through a ‘Soft Distinction’ in the Islamic Ecumene? *Adab* as a Counterpoint to *Shari‘a*,” *Historical Social Research* 44, no. 3 (2019): 35–51; Barbara Daly Metcalf. “Introduction,” in *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, ed. Barbara Daly Metcalf (Berkeley: University of California Press, 1984), 1–20.

<sup>30</sup> *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1996), s.v. *adab*, 175. Его зарождение связано с трудами Ибн аль-Мукаффы (ум. 756).

<sup>31</sup> См. также Ibn Manzūr. *Lisān al-‘Arab* (Qom: Adab al-Hawza, 1984), s.v. *adab*, 43 f.

ра или даже жанр литературы. Термин *адаб* и его производные демонстрируют понимание комплексного морального воспитания, относящегося к вежливому и праведному поведению, доброму нраву, благородству и склонности человека к эрудиции. Несмотря на то, что это не коранический термин, он прочно укоренился в религиозном Тексте и его этических нормах и, следовательно, использовался в различных областях — от *сийда* до литературы и экономической мысли. Сальваторе (Salvatore) утверждает, что

*адаб* помог установить значимую связь между самосовершенствованием личности, с одной стороны, и общими идеями интеграции политического тела — с другой. Это произошло не только потому, что *адаб* стал этической грамматикой для высшей бюрократии, но и потому, что он часто ассоциировался с рассуждениями о «круге справедливости»<sup>32</sup>.

Таким образом, *адаб* является скорее методом, чем нормой<sup>33</sup>, применимой ко всем сегментам человеческой жизни, часто под знаменем морального закона шариата, который включает также стремление к экономическому благополучию. В период исламского возрождения в XVIII–XIX веках *адаб* был отделен от нормативности шариата, поскольку мусульманские реформаторы превратили его в одну из ценностей «цивилизованного» поведения, тогда как в наши дни он тесно связан с *ахлāk*, или этикой. Однако, в отличие от *адаб*, *ахлāk* получил распространение в современный период, отчасти благодаря подъему политического ислама и его более пуританских интерпретаций<sup>34</sup>.

Хорошо известно, что *адаб* как социально-моральное благородство также был основой суфийской практики<sup>35</sup>. Среди

<sup>32</sup> Salvatore, “Secularity through a ‘Soft Distinction’ in the Islamic Ecumene?” 40.

<sup>33</sup> Salvatore. “Secularity through a ‘Soft Distinction’ in the Islamic Ecumene?” 41; Seeger A. Bonebakker, “Adab and the Concept of Belles-lettres,” in ‘Abbasid Belles-lettres, ed. Julia Ashtian, T. M. Johnstone, J. D. Latham and R. B. Serjeant (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 16–30.

<sup>34</sup> См. Cathérine Mayeur-Jaouen, ed., *Adab and Modernity: A Civilising Process?* (Leiden: Brill, 2019), 31.

<sup>35</sup> См., например, Alexander Knysh. *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 2017), Chapter 5; что касается определения *адаб*, см. *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1996), s.v.

множества прочих определений *адаб* может означать выполнение Божьего приказа, поддержание доброго характера и манер<sup>36</sup>, несение праведных обязанностей, деятельность, направленную на внешний мир (*zāhir*) и внутреннюю сущность (*bātin*)<sup>37</sup>, а также взаимодействие с людьми<sup>38</sup>. Эти формы отношения позволяют человеку следовать *maṣāliḥ* в этом мире, одновременно стремясь к духовному поиску, к совершенству и к «раскрытию» (*mukāshafa*) Божественного присутствия на пути к будущей жизни. Известный суфий ас-Сулами утверждал, что «Весь суфизм — это [не что иное, как] *адаб*. Для каждого мистического момента (*vakta*) существует *адаб*; для каждого [духовного] состояния есть свой *адаб*; для каждой стоянки [мистического пути] есть *адаб*. Тот, кто следует *адаб*, достигнет статуса настоящего человека (*ridjal*) [мистического пути]»<sup>39</sup>. Таким образом, внешние действия связаны с внутренней уверенностью. Другими словами, в контексте *адаб* повседневная экономическая деятельность человека, включая покупки, продажи, участие в бартерном обмене и обращение с деньгами или богатством в целом, отражает его внутреннюю предрасположенность, моральное поведение и социальную ответственность. Духовные стоянки *maqāmāt*, такие как *tauba* (покаяние), *vara'* (бдительность), *zuhd* (отречение), *faqr* (духовная бедность, выражаяющаяся в отсутствии желаний), *ṣabr* (терпение) и *tawakkul* (доверие к Богу), наряду с *taqwa* (благочестием или осознанием Бога), были проанализированы с юридическо-этической точки зрения как часть более широкого экономического дискурса. *Maqāmāt* можно обрести посредством строгих духовных упражнений и самоотдачи в повседневной деятельности, как аспекта религиозной жизни человека. Только после достижения первой духовной ступени можно переходить к следующей. В контексте финансовой и коммерческой деятельности особое значение имеют стоянки *vara'*, *zuhd* и *faqr*, поскольку они демонстрируют взаимосвязь между религиозными устремлениями человека и экономическими постулатами. Эта взаимосвязь

<sup>36</sup> Knysh, *Sufism*, 138.

<sup>37</sup> Ibn Khaldūn. *Shifā' al-Sā'il wa Tahdhīb al-Masā'il*, ed. Muhammad Mutī' al-Hāfiẓ (Damascus: Dār al-Fikr, 1996).

<sup>38</sup> См. al-Ghazālī. *Iḥyā'*, Vol. 2; al-Ghazālī, Al-Ghazālī on Islamic Guidance, trans. Muhammad Abul Quasem (Selangor, Malaysia: National University of Malaysia, 1979).

<sup>39</sup> Al-Sulamī in Knysh, *Sufism*, 139; см. также al-Sulamī. *Kitāb Adab al-Suhba*, ed. Meir Kister (Jerusalem: Israeli Oriental Society, 1954).

также дает представление о соотношении между заработком или приобретением богатства (*касб*) и отстраненностью от мира (*зухд*)<sup>40</sup>.

Хотя *нафс* (я или душа) может указывать на силу человеческого этого через желания, похоть, тягу и склонность ко всему вредному, он также описывает человеческий дух, обладающий способностью к пониманию и, следовательно, ассоциирующийся с сердцем (*калб*) как духовным органом<sup>41</sup>. Высший уровень *нафс* — *ан-нафс ал-мут‘манна*, как полное упование на Божественное посредством достижения довольства (*рāдия*) и удовлетворенности (*риḍā*)<sup>42</sup>. Однако человек очищает свое сердце также путем очищения своего богатства в результате праведной экономической деятельности, такой как обеспечение своей семьи и выплата закята<sup>43</sup>. По мнению суфия Хурасани аль-

<sup>40</sup> См., например, Setia, “The Restoration of Wealth,” 82–83.

<sup>41</sup> Подробное описание *нафс* и *тазкайя* в Коране и интеллектуальной истории ислама см., например, Gavin Picken. *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muḥāsibī* (London: Routledge, 2011), 123–167.

<sup>42</sup> Ибн аль-Кайим аль-Джаузийя заявил, что *нафс* может достичь состояния покоя, если пройдет процесс от сомнения к уверенности, от невежества к познанию Бога, от невнимательности к поминанию Бога, от обмана к покаянию и правдивости, от хвастовства к подчинению и смирению. Что касается очищения сердца, Ибн Таймийя утверждает, что *тазкайя* означает сделать что-то чистым (закийан) либо по сути, либо по вере. См. See Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *al-Rūh*, ed. Muḥammad ‘Alī al-Qutb and Walid al-Dhikrā (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣṭriyyah, 2000), 259; Ibn Taymiyyah. *Majmū‘ Fatāwā Shaykh al-Islām Ahmad Ibn Taymiyyah* (Riyadh: Matābi‘ al-Riyād, 1963), Vol. 10; см. также Picken. *Spiritual Purification in Islam*, 138–139, 149.

<sup>43</sup> Ат-Тирмизи (ум. 869), который как юрист и ученый-суфий объединил исламскую теологию, мистицизм и космологию, писал о самосовершенствовании, утверждая, что человек должен выполнять добровольную работу, искать спасения в будущей жизни, бороться с жаждой власти и дисциплинировать душу, очищая себя. *Нафс* для ат-Тирмизи — это «“земля” (*ард*) распутства, склонная к плотскому аппетиту за плотским аппетитом и желанию за желанием; *нафс* не обретает спокойствия и не обретает стабильности. Его действия различны, ни одно из них не похоже на другое; в одном случае это порабощение, а в другом — божественность, в одном случае это капитуляция, а в другом — господство, в одном случае это неспособность, а в другом — готовность на все. Итак, если душа удовлетворена и дисциплинирована, она станет послушной». Muḥammad b. ‘Alī al-Tirmidhī. *Nawādir al-Usūl* (İstanbul: n.p., 1876), 201, цит. по Picken, *Spiritual*

Кушайри, *нафс* как человеческая душа, включая ее недостатки, имеет две категории — те, которые человек приобретает, и те, которые присущи человеческому существу<sup>44</sup>. Представляя различных суфийских деятелей, в своем «*Послании*» аль-Кушайри утверждает, что *варда*<sup>45</sup> как скрупулезность — это начало воздержания и отречения<sup>46</sup>, акт размышления, лучший, чем пост и молитва<sup>47</sup>, и осознанность, позволяющая избежать жадности<sup>48</sup>.

Очевидная исторически прослеживаемая напряженность между противоположными концептуализациями *зухд* и *касб* вызвала оживленную дискуссию по поводу их влияния на праведное экономическое поведение. Однако термин «*зухд*» следует рассматривать в исламском контексте, поскольку он не означает полного отречения от мира (как это часто интерпретируется через христианское понятие воздержания), но различные взгляды на самосозерцание внутреннего мира<sup>49</sup>, связанные с благочестием, которые включают также социально-экономические обязательства. Одно из самых ранних описаний *зухд* в исламской традиции можно найти в сочинении Ибн аль-Мубарака, который начал с того, что *зухд* означает следующее: человек должен жить в мире, не будучи его частью<sup>50</sup>. Более того, для аль-Кушайри *зухд* ассоциируется с мудростью, поскольку

то, что запрещено, является обязанностью, тогда как отказ от того, что законно, является добродетелью. Еще говорят, что иметь мало имущества — при условии, что слуга Божий терпеливо переносит свое положение, довольствуясь тем, что Бог уготовил ему, и

---

*Purification in Islam*, 153. Более того, для аль-Газали *нафс* имеет два значения: значение гнева, сексуального и плотского аппетита, с которыми необходимо бороться, и значение, относящееся к человеческой сущности и духовным качествам.

<sup>44</sup> Al-Qushayri. *Epistle on Sufism*, trans. Alexander Knysh (Reading, UK: Garnet Publishing, 2007), 109.

<sup>45</sup> Ibid., 130.

<sup>46</sup> Ibid., 131.

<sup>47</sup> Ibid., 132.

<sup>48</sup> Knysh, *Sufism*, 170–174.

<sup>49</sup> Что касается одного из самых ранних и наиболее полных суфийских произведений в жанре *зухд*, см. Ibn al-Mubārak. *Kitāb al-Zuhd wa al-Raqā'iq* (Riyad: Dār al-Mi'rāj al-Dawliyya, 1990). Кныш считает, что эта работа восхваляет смижение и уединение, но избегает крайней формы понимания доверия Богу (*таваккул*). См. также Feryal Salem, *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunnī Scholasticism* (Leiden: Brill, 2016), 105–138.

тем, что Бог дарует ему, — лучше, чем жить в комфорте и роскоши в этом мире. Ибо Всевышний призывал Свои творения воздерживаться от этого мира, когда Он сказал: «Наслаждение этим миром — ма-<sup>50</sup>лость; мир грядущий лучше для боящегося Бога».

Он утверждает, что *зухд* выводится из коранического отрывка<sup>51</sup>: «Мы поведали об этом для того, чтобы вы не печалились о том, что вы упустили, и не радовались тому, что Он вам даровал. Аллах не любит всяких надменных бахвалов», потому что тот, кто отрекается, «не радуется ничему, что имеет в этом мире, и не сожалеет о потере чего-либо в нем»<sup>52</sup>. Отречение имеет отношение к чувству безжалостности в связи с потерей своего имущества и абсолютному доверию Божественному порядку. Аль-Кушайри передает, что Абд аль-Вахид ибн Зайд сказал: «Отречение — это отказ от динара и дирхама»<sup>53</sup>, подчеркивая, что *зухд* означает раздачу своего имущества<sup>54</sup>. Аль-Кушайри утверждает, что он слышал от шейха ас-Сулами, что «Истинная реальность заключается в том, что раб Божий независим ни от чего, кроме Бога, и его отличительной чертой является отсутствие необходимости в каком-либо обеспечении», и что «бедность — это одежда, приносящая удовлетворение (*рида*), если человек осознал ее истинное значение»<sup>55</sup>. Очищение собственного богатства сопряжено с избавлением от мирского имущества путем принятия (духовной) бедности (*факр*)<sup>56</sup>. Конечно, такое отношение не означает, что богатство — это грех или что прибыль является незаконной, скорее, означает, что человек должен постоянно пересматривать свою привязанность к материальному миру и переоценивать (экономические) насущные вопросы. Для ас-Сулами и аль-Кушайри *факр* относится к отказу от мира (*зухд*) и своего этого через приравнивание богатства к бедности. В этико-экономическом плане *зухд* тесно связан с *каасб* в значении «заработка», с *мал* в смысле «богатства», а также с *факр* как «духовной бедности».

<sup>50</sup> Al-Qushayri, Epistle on Sufism, 134.

<sup>51</sup> Коран 57:23, перевод Э. Кулиева.

<sup>52</sup> Al-Qushayri, Epistle on Sufism, 134.

<sup>53</sup> Ibid., 136.

<sup>54</sup> Аль-Джунайд также заявил, что речь идет о том, чтобы «держать руки свободными от имущества и сердце от привязанности [к этому миру]» (ibid.).

<sup>55</sup> Ibid., 282.

<sup>56</sup> Al-Qushayri, Epistle on Sufism, 129 f.

Работа аш-Шайбани «*Kitāb al-kasb*» была одной из первых, где исследовались не только юридические, но также традиционные и этические темы экономической деятельности<sup>57</sup>, по возможности объединяя правовые предписания шариата с моральными отголосками понятий богатства и бедности. Для аш-Шайбани, который уделял большое внимание концепции *зухд*, но при этом выступал против тех суфиев (*мутакашифа*), которые трактовали ее исключительно как полное подчинение Богу и, следовательно, пренебрегали своей социальной (и экономической) жизнью, *касб* должен рассматриваться как индивидуальная и коллективная деятельность для общественного блага (*маслаха*). Любая деятельность, связанная с законом купли-продажи, уже содержит определенную степень отречения, а это означает, что *зухд* больше направлен на избежание того, что вредно, и стремление к тому, что законно, а не на тотальный аскетизм<sup>58</sup>. Аш-Шайбани считает, что *касб* как праведный заработка способствует общему благу, поскольку с его помощью человек может обеспечить, во-первых, свою семью, а во-вторых, общество<sup>59</sup>. *Касб* относится к основным нуждам и потребностям, таким как еда, одежда и кров<sup>60</sup>. В этом контексте ежедневные и практические обязанности человека согласуются с религиозными и духовными обязательствами, поскольку *касб* становится необходимым устремлением<sup>61</sup>: «Допустимый заработка относится к категории сотрудничества в актах преданности и послушания»<sup>62</sup>. Поскольку накопление и сбережение богатств вредно, воздержание от подобных действий означает посвящение времени законному заработку в сотрудничестве с другими<sup>63</sup>, что соответствует духовному очищению<sup>64</sup>. *Касб* неразрывно связан с опорой на Бога (*таваккул*)<sup>65</sup>, а также с отказом от расточительности, невоздержанности, хвастовства и

<sup>57</sup> Al-Shaybānī, *Kitāb al-Kasb* (Ḩalab: Maktabah al-Maṭbu‘at al-Islāmiyyah, 1997).

<sup>58</sup> Michael Bonner. “The *Kitab al-Kasb* attributed to al-Shaybani: Poverty, Surplus, and the Circulation of Wealth,” *Journal of the American Oriental Society* 121, no. 3 (2011): 414.

<sup>59</sup> Al-Shaybānī. *Kitāb al-Kasb*, 70; Adi Setia. “Imam Muḥammad Ibn al-Hasan al-Shaybānī on Earning a Livelihood,” 105.

<sup>60</sup> Al-Shaybānī, *Kitāb al-Kasb*, 36.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 164.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 135.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 136.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 83, 93.

накопления богатства<sup>66</sup>. Расточительство в еде указывает не только на материальную, но и на духовную расточительность; следовательно, аш-Шайбани утверждает, разбазаривание пищи было бы незаконным деянием. *Касб* также означает предоставление съестного, одежды и крова другим, если это возможно. Утверждая различные принципы фикха (например, «любые средства, содействующие *vādžib*, сами по себе являются *vādžib*»), аш-Шайбани отдает предпочтение сохранению богатства и считает его жертвой в пользу будущих поколений.

«*Al-makāsib wa al-wara'*» аль-Мухасиби также представляет собой текст об этико-экономической мысли, в котором финансовые операции (*mu'āmalāt*) анализируются в контексте бдительности (*wara'*), отречения (*zuhd*), упования на Бога (*tawakkul*) и духовного самоанализа (*muḥāsaba*). Аль-Мухасиби, который был шафииитским юристом и суфием, чье интеллектуальное влияние можно также найти в «*İħħā āl-*Газали», считал, что, занимаясь экономической деятельностью и зарабатывая на жизнь, следует также проявлять осознанность, практиковать поминание Бога (*zikr*) и близость к Богу (*at-taṣarrub*). Также следует очищать свое сердце (*taħħarat al-kułub*) от вредных и противозаконных деяний<sup>67</sup>, полагаясь при этом на поддержку Бога (*riżq*)<sup>68</sup>. Аль-Мухасиби «объединяет теологические (*kalāmī*), юридические (*fiqhī*) и этико-духовные (*sūfī*) аспекты зарабатывания средств к существованию»<sup>69</sup>, анализируя процессы купли и продажи, способы зарабатывания на жизнь и обеспечения других как составляющие этики добродетели. Двигаясь в потоке мирской жизни, человек должен сохранять баланс между скрупульностью и расточительностью, чтобы сохранить свое достоинство. Это предполагает ведение надлежащим образом разного рода деятельности с соблюдением добросовестности (*wara'*) в торговле и ремесле. В работе «*Kitāb ma'dīb al-murīd*» он далее описывает образовательную программу (*ma'dīb*), раскрывающую, как управлять собой в тече-

<sup>66</sup> “*Al-israf wa al-saraf wa al-makhila wa al-tafakhur wa al-takathur*.” Michael Bonner. “The Kitab al-Kasb attributed to al-Shaybani,” 418.

<sup>67</sup> См. Adi Setia, *Kitāb al-Makāsib* (The Book of Earnings) by al-Hārith al-Muḥāsibī (751–857 C. E.) (Kuala Lumpur: IBFIM, 2016).

<sup>68</sup> Al-Muḥāsibī, *al-Makāsib wa al-Wara'* (Beirut: Mu'ssasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1987), 42.

<sup>69</sup> Adi Setia, “*Al-Muḥāsibī: On Scrupulousness and the Pursuit of Livelihoods: Two Excerpts from His al-Makāsib wa al-Wara'*,” *Islamic Sciences* 14, no. 1 (2016): 73.

ние дня, включая экономические постулаты, указывающие на то, что *касб* следует получать в первую очередь за счет честного заработка. Более того, в «*Kitāb al-waṣāyā an-naṣā'ih ad-dīnīyah*<sup>70</sup>» аль-Мухасиби исследует влияние поступков на душу и так называемую исламскую психологию (*'ilm an-naṣf al-islāmī*), уделяя пристальное внимание богатству. Поскольку источником счастья является осознание [реальности и присутствия] Бога, или *taqwa* (подобно тому, во что верил аль-Газали), основой недовольства человека является любовь к мирской жизни, или *ḥubb ad-dunyā*. Накопительство и стремление к богатству или расточительство при совершении трат (*isrāf*) мешают человеку быть осторожным и экономным в пропитании, а могут сделать и скupым (*bāhūl*).

Иbn Аbi ад-Дунья приводит аналогичное заключение в своей работе «*İslāh al-māl*», анализируя зухд в связи с *касб*, теоретизируя в отношении торговли как двоякой деятельности, имеющей отношение к этому миру и жизни грядущей. Он делит экономические темы на несколько областей. В первой части книги рассматриваются законное приобретение и положительные функции богатства, накопление денег, обеспечение праведного существования и различные виды ремесел, тогда как вторая часть посвящена экономии денег (*kaṣd al-māl*) и основным человеческим потребностям, таким как продукты питания и одежда, а также наследование и понятие бедности. Мотивы получения средств к существованию могут быть как индивидуальными, например, преодоление бедности, так и коллективными, например, помочь другим нуждающимся или профессиональное обучение. Иbn Аbi ад-Дунья воспринимал богатство как принадлежащее одновременно материальной и моральной сфере, обращаясь при этом к духовным качествам экономического поведения человека. Он анализирует благотворные функции денег как божественную щедрость<sup>71</sup>. Вместо пассивного уединения, зухд предполагает довольно динамичное выполнение повседневных обязанностей, включая заработок на жизнь, в основе которого лежит видение вечной жизни<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> Книга имеет двойное название. Подробнее о предыстории книги см. Pickens, Spiritual Purification in Islam. Что касается экономического анализа аль-Мухасиби, см.al-Muḥāsibī. *Kitāb al-Waṣāyā*, ed. 'Abd al-Qādir Ahmad Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986).

<sup>71</sup> Ibn Abi al-Dunyā. *İslāh al-Māl* (Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1993), 33.

<sup>72</sup> Ibid., 41.

Благотворительностью должен заниматься каждый, у кого есть деньги<sup>73</sup>. Однако экономия денег сама по себе является добродетелью, поскольку может принести пользу другим, а ненужные траты способны нанести вред<sup>74</sup>. Ибн Аби ад-Дунья утверждает, что высокие цены на товары на рынке могут стать причиной скопости; следовательно, продавцу или покупателю разрешается расторгнуть торговое соглашение. Добывание средств к существованию этическим путем приводит к необходимости обеспечивать и других, что является формой джихада<sup>75</sup>. Таким образом, как богатство, так и бедность могут стать причиной больших страданий и проблем, если о них не проявлять духовную заботу<sup>76</sup>.

В книге «*Адаб ад-дайн ва ад-дунайā*» аль-Маварди речь идет не только о юридических предписаниях, но и о совершенствовании личных добродетелей (*адаб*). Книга охватывает три темы, а именно *адаб ад-дайн* (достоинства религиозного поведения), *адаб ад-дунайā* (достоинства мирского поведения) и *адаб ан-нафс* (достоинства личного поведения). В этом тексте аль-Маварди показал, как уравновесить (*васат*) откровение с разумом, закон с моралью, а юридические предписания с этическими манера-

<sup>73</sup> Ibn Abī al-Dunyā. *İslâh al-Mâl* (Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Thaqâfiyyah, 1993), 33, 46, 48.

<sup>74</sup> Ibid., 100.

<sup>75</sup> Ibid., 73.

<sup>76</sup> Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси (ум. 988) в «*Kitâb al-Luma'*» обсуждает семь *maqâmât* (духовных ступеней), связанных с экономической деятельностью. Первая — это *mayba* (покаяние), которое соответствует осознанию Божественного присутствия в своем сердце (*kalb*) и приводит к духовному подъему. Вторая — *vara'* (бдительность или воззрение), относящееся к самоанализу и самоограничению. Третья — *zuhd* (отречение) как мера предосторожности против мирских устремлений. Четвертой является *faqr* (духовная бедность), заключающаяся в отказе от чрезмерного поведения, например трат, ради достижения духовного стремления и удовлетворения. Пятая — это *sabr* (терпение), которое необходимо практиковать в торговой деятельности, что приводит к духовной выносливости. Шестая ступень — *tawakkul* (доверие к Богу), что означает посвящение себя высшему порядку, охватывающему как *ma'rifa*, так и *'amal*, а конечная стадия — *riḍâ'* (чистое удовлетворение) как подчинение *kaḍâ* (судьбе). Исполнение этих *maqâmât* необходимо для достижения того, что ученые-классики называют праведным экономическим поведением и подчеркивает важность морального отношения к богатству. Abū Naṣr al-Sarrâj al-Ṭûsî. *Kitâb al-Luma' fi al-Taṣawwuf*, ed. Reynold Alleyne Nicholson (Leyden: Brill, 1914), 43–52.

ми, опинаясь на логику (*‘ilm al-mantiq*), эмпирические исследования (*am-tadžribā*) и самоанализ (*al-mušāħada*). *Adab* как нравственное воспитание для аль-Маварди является дисциплиной тела, разума и души, связанной с развитием экономической осведомленности с точки зрения осуществления справедливого поведения на рынках, минимизации вреда при бартерном обмене и обеспечения своей семьи.

Источником *adab* является разум (*‘aql*) и воспитание<sup>77</sup>. *Adab ad-dunīyah* неразрывно связан с экономическим достатком и благочестием. Аль-Маварди предупреждает, что человек должен взять из этого мира (*dunīyah*) то, что будет полезно в будущей жизни (*ākira*). Среди прочего это и работа (*‘amal*), поскольку в грядущей жизни работы нет<sup>78</sup>. Он рассматривает бизнес и торговлю как часть двух основных видов человеческой деятельности, а именно сельского хозяйства и производства. Он делит занятия людей на три типа. Первый предполагает активное или рациональное мышление (*ṣinā‘a al-fikr*) и включает управленические и научные должности, которые высоко ценятся. Второй связан с действиями (*ṣinā‘a al-‘amal*) и включает фермеров и рабочих. Третий тип предполагает как активное мышление, так и действия (*ṣinā‘a al-fikr wa al-‘amal*) и включает секретарей и строителей.

Одним из условий (нравственного) возрождения человека (*al-aṣlaḥ al-insān*) является наличие достаточных финансовых средств (*al-ḥādḍa al-kāfiyya*). Финансовая безопасность означает получение того, что растет само по себе, например, растений и животных. Чтобы получать товары и экономические ресурсы, необходимо использовать навыки управления. В этом контексте *касб* в смысле работы направлен на обеспечение финансовыми средствами (*al-mādḍa*) и удовлетворение человеческих потребностей (*al-xādja*) двумя способами: либо через торговлю (*tiqdjāra*), либо через производство (*ṣinā‘a*)<sup>79</sup>. С другой стороны, *zuhd* означает, что тот, кто занимается самоанализом (*muḥāsaba*), боится собственных страстей и поэтому впадает в бедность (*fakr*), вместо того чтобы сосредотачиваться на богатстве (*gīnā*). Аль-Маварди основывает свои рассуждения на предписании Корана, указывающем на то, что, если человек

<sup>77</sup> Al-Māwardī, *Adab al-Dīn wa al-Dunyā*, 41, 370.

<sup>78</sup> Ibid., 211–213.

<sup>79</sup> Известные способы заработка, или *makāsib*, основаны на сельском хозяйстве, продуктах животноводства, выгодах от торговли и выгодах от промышленности.

довольствуется небольшим достатком (*ризк*), Бог будет доволен его (ограниченным) вкладом<sup>80</sup>. Нравственное возрождение человека также означает удовлетворение экономических потребностей членов общества и включает модели поведения, которые распространяются на него самого и на его окружение. Аспекты обязательств по отношению к себе включают благочестие, самообладание, избегание расточительности и хвастовства, воздержание от зависти, богатства и т. д.<sup>81</sup> Обязанности по отношению к семье и членам общества включают оказание помощи нуждающимся или тем, у кого есть долги, а также проявление терпимости, прощения и попытки удовлетворить экономические потребности окружающих<sup>82</sup>.

Моральная добросовестность также заключается в умеренном экономическом поведении и включает в себя раздачу милостыни (*садака*) как проявление благочестия с целью достижения счастья<sup>83</sup>. Благотворительность способствует предотвращению вредных тенденций в бизнесе и торговле и может осуществляться либо путем оказания помощи, проявляя щедрость, либо проявления доброты к другим как на словах, так и на деле. Целью финансовой помощи или владения собственностью является не расточительство или хвастовство, а достижение определенного уровня эффективности и социальной сплоченности.

Социальное неравенство, сообщает нам аль-Маварди, является естественным результатом развития; однако оно может принести пользу только в том случае, если существует сотрудничество между различными группами людей. Хотя аль-Маварди верит в определенную систему социальных слоев, основанную на мудрости Бога, люди могут обратить свои различия в преимущества, сосредоточившись на своей работе, чтобы удовлетворить основные потребности и избежать споров. Властные полномочия необходимы для обеспечения справедливого распределения доходов. Чтобы создать общество всеобщего благосостояния, правительственные власти регулируют и управляет государственными финансами, доходами, безопасностью общества, взимает *закāт* и *fa'i*, а также предоставляет определенные льготы членам сообщества за счет казны. Однако праведная государственная власть — это не технология

<sup>80</sup> Al-Māwardī, *Adab al-Dīn wa al-Dunyā*, 347.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 352.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 251–262.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 180–188.

управления, которая формирует добродетельных подданных в соответствии со своими собственными законами. Она скорее основана на благочестивом поведении подданных. Государственные институты, ведомые главой органа власти, необходимы не только для обеспечения соблюдения правил, но и для создания гармонии в обществе. Хотя правительственные власти призвана обеспечивать общественное благосостояние, она не может сделать этого без поддержки частного сектора. Другими словами, как правительственные власти, так и члены общества обязаны сохранять и внедрять определенный моральный облик и целостность подхода к его формированию для удовлетворения потребностей экономики.

Одним из ведущих авторов этико-экономического жанра, безусловно, является аль-Газали, подробно описавший экономические отношения, объединив философские рассуждения и суфийские концептуализации в контексте своей теории вечного счастья (*ca'āda*). *Ca'āda* пронизывает его теологическую, юридическую и суфийскую мысль, а также включает в себя саму концепцию *maṣlaḥā* как блага. При обсуждении экономических идей он часто ссылается на других суфийских ученых, в том числе аль-Мухасиби и ар-Рагиба аль-Исфахани. Экономическая мысль аль-Газали в основном представлена в третьей книге второго тома «*İḥyā*», под названием «*Kitāb adab al-kasb va al-ma'āni*»<sup>84</sup>. В ее основе лежит концепция вечного счастья (*ca'āda*) в свете его науки о будущей жизни ('ilm ṭarīk al-āhira)<sup>85</sup>; это часть его общей этической системы или моральной эпистемологии, направленной на возрождение утраченных религиозных наук того времени. Экономическая деятельность, которую предполагается осуществлять ежедневно<sup>86</sup>, является частью этой системы. Вечное счастье достигается посредством самоисследования и самопознания, очищающих человека от мирских желаний, в основе которых также лежит коммерческая жизнь. Аль-Газали утверждает, что бедность означает независимость от мирских желаний<sup>87</sup> и в то же время сохранение «здорового» взаимодействия с феноменальным миром. Бли-

<sup>84</sup> См. английский перевод аль-Газали *The Book of the Proprieties of Earning and Living*, trans. Adi Seita (Kuala Lumpur: Islamic Banking & Finance Institute Malaysia, 2013).

<sup>85</sup> Более подробное обсуждение экономической теории аль-Газали см. в *al-Daghīstāni*. *Ethical Teachings of Abu Hamid al-Ghazālī*.

<sup>86</sup> Al-Ghazālī, *Bidāyat al-Hidāya*, 90; al-Ghazālī, *The Beginning of Guidance*, 54.

<sup>87</sup> См. al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Vol. 4.

зости к Богу достиг либо человек, который совершает обязательные действия и избегает грехов, либо тот, кто пользуется милостью Бога и добровольно совершает добрые дела (*ихсān*), либо человек, который не справляется с обязательными действиями<sup>88</sup>. Такое же деление распространяется и на отношения человека с другими членами общества. Аль-Газали утверждает, что в течение дня человек должен заниматься тем, что полезно в жизни грядущей, и приобретать (экономические) блага, которые помогут ему достичь вечного счастья в будущей жизни. Если человек не может осуществлять подобного рода действия при общении с людьми, то вместо этого ему следует искать утешения в одиночестве. Поскольку сама цель торговли и коммерции двояка — либо получение средств к существованию, либо обогащение<sup>89</sup> — аль-Газали утверждает, что *ихсān* должен практиковаться в рыночных отношениях как акт щедрости. Он предостерегает, что из этого мира следует брать лишь столько благ, сколько необходимо для жизни<sup>90</sup>, и что уровень потребления должен быть сбалансирован между необходимостью и расточительностью<sup>91</sup>. Поскольку для аль-Газали конечной целью торговли и коммерции является не получение прибыли ради зарабатывания денег, а поминание жизни грядущей, человек должен обеспечивать себя, свою семью и сообщество<sup>92</sup>. \

В контексте своей всеобъемлющей этической системы аль-Газали считает, что подделка монет (динаров и дирхамов) запрещена, поскольку она может повлиять на рыночный курс валюты<sup>93</sup>. Он утверждает, что человек жаждет денег и это портит его праведный характер. *Māl* является одной из пяти потребностей (*ад-ḍarūrīyahāt*), которые предписывает шариат, защищая праведное поведение от любого искушения (*фитна*)<sup>94</sup>. Хотя деньги созданы для удовлетворения основных человеческих потребностей, при обращении с ними следует стремиться к равновесию и избегать скрупульности (чрезмерного ограничения расходов) и расточительности (чрезмерного расходования ма-

<sup>88</sup> Al-Ghazālī, *Bidāyat al-Hidāya*, 91–92.

<sup>89</sup> Al-Ghazālī, *Iḥyā'*, Vol. 2, 63.

<sup>90</sup> Al-Ghazālī, *The Revival of Religious Sciences*, 100; см. также al-Ghazālī, *Iḥyā'*, Vol. 2.

<sup>91</sup> Al-Ghazālī, *Iḥyā'*, Vol. 2, 1.

<sup>92</sup> Al-Ghazālī, *Bidāyat al-Hidāya*, 90.

<sup>93</sup> Al-Ghazālī, *Iḥyā'*, Vol. 2, 68.

<sup>94</sup> Al-Ghazālī, *Iḥyā'*, Vol. 3, 231.

териальных ценностей)<sup>95</sup>. Соответственно, экономическая деятельность распространяется на обеспечение основных потребностей человека, таких как еда, одежда и жилище<sup>96</sup>, которые соответствуют законам шариата и направлены на улучшение его общего благосостояния. В работе «Кимиyyā» аль-Газали выдвинул идею о том, что получение прибыли является законным при соблюдении определенных условий; торговля недозволенными товарами незаконна, поскольку торговать можно только своим имуществом<sup>97</sup>. Но поскольку богатство также открывает двери для возможного наслаждения незаконными удовольствиями, аль-Газали постоянно обращает внимание на тот факт, что деньги не обладают внутренней ценностью. Скорее, их ценность заключается в том, как они облегчают обмен товарами<sup>98</sup>. Следовательно, ценность денег связана также с трудом как средством достижения более высоких целей:

Сотворение дирхамов и динаров является одним из многих даров Бога. Каждый аспект экономической деятельности основан на взаимодействии с этими двумя видами денег. Это два металла, которые сами по себе не приносят никакой пользы; тем не менее они нужны людям, чтобы те могли использовать их как [средство] для обмена на еду, одежду и другие товары. Иногда человеку нужно то, чем он не владеет, или он владеет тем, что ему не нужно<sup>99</sup>.

Аналогичный подход можно применить и к концепции *сийāса* в смысле государственной политики, которая также основывалась на *адаб*-повествованиях о хорошем управлении и искусстве управлять государством. Многие великие антологии *адаб* содержат литературные главы, посвященные *сийāса*. В руководствах по юриспруденции, богословских договорах и суфийских текстах<sup>100</sup> *сийāса* рассматривалась вместе с *маṣlaḥā* с

<sup>95</sup> Al-Ghazālī, *Iḥyā'*, Vol. 2, 1.

<sup>96</sup> Al-Ghazālī, *Mizān al-‘Amal* (Cairo: Dār al-Ma’ārif, 1964), 377.

<sup>97</sup> Al-Ghazālī, *Iḥyā'*, Vol. 2; al-Ghazālī, *Kimiyyā*, 474.

<sup>98</sup> Ashqar & Wilson, *Islamic Economics: A Short History*, 248. Деньги не должны тратиться ради них самих: al-Ghazālī, *Iḥyā'*, Vol. 3, 278.

<sup>99</sup> Al-Ghazālī, *Iḥyā'*, Vol. 4, 91.

<sup>100</sup> См., например, Fawzi M. Najjar, “Siyāsa in Islamic Political Philosophy,” *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. M.E. Marmura (Albany: State University of New York Press,

точки зрения советов правителям, как обрести власть, распределять богатства и финансировать общественные операции. В этом контексте *адаб* функционирует для формирования добродетелей самоограничения и надлежащего управления, имеющих отношение к обеспечению экономической, социальной и религиозной жизни общества. По мнению Сальваторе, *сийāса* «очерчивает пограничную область человеческой деятельности, которая одновременно узаконивается как с точки зрения юриспруденции в рамках шариатской традиции, так и выходит за ее пределы, поскольку очерчивает отдельную область, ограничивающую автономию правителей от слишком жесткого применения религиозных норм»<sup>101</sup>. Если бы политическая власть правителей хотя бы теоретически действовала в рамках шариата, тогда *сийāса* должна была бы рассматриваться как расширение морального закона<sup>102</sup> и определять внутреннее поведение человека, формирующее повседневную деятельность, включая экономическую жизнь.

В «*Ихъā» *адаб* личности и *адаб* социально-экономической жизни совпадают, поскольку развитие личности ведет к установлению гражданской этики, чему может способствовать правитель и, следовательно, найти отражение в исламском государственном устройстве. Понятие *сийāса* у аль-Газали описывает сложную связь между правителем или управлением и *маслахā* как общим благом или благосостоянием. Он утверждает, что понимание смысла *сийāса* должно улучшать положение людей, направляя их на праведный путь, чтобы получить спасение как в этом мире, так и в грядущем (*тарīk al-ākhira*). Таким образом, *сийāса* ассоциируется с сохранением экономики и управлением ею со стороны правителя<sup>103</sup>. Основными принципами справедливой политики являются справедливость ('адл) и хорошее управление, тогда как репрессивной политике свойственны корысть и несправедливое правление.*

---

1984), 92–110; al-Māwardī, *Aḥkām al-Sulṭāniyya* (Cairo: al-Babi al-Halabi, 1973); al-Ghazālī, *Nasīhat al-Muluk: al-Ghazālī's Book of Counsel for Kings*, trans. F.R.C. Bagley (London: Oxford University Press, 1964).

<sup>101</sup> Armando Salvatore, “The Islamicate Adab Tradition vs. the Islamic Shari'a, from Pre-Colonial to Colonial,” Working Paper Series of the HCAS “Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities,” Leipzig, March 2018, 14.

<sup>102</sup> Hallaq, *The Impossible State*, 67.

<sup>103</sup> Al-Ghazālī, *Iḥyā'*, Vol. 2, 10–11, 53, 55.

В работе «*Naṣīḥat al-mulūk*<sup>104</sup>», первоначально написанной на персидском языке для султана Мухаммада ибн Маликшаха империи Сельджуков (предоставлен в 1099 году), аль-Газали сообщает нам, что перед исламским правлением стоит задача обеспечить справедливую экономическую деятельность, одновременно выполняя обязательства, предписываемые шариатом<sup>105</sup>. Говоря о духовной жизни правителя<sup>106</sup>, аль-Газали утверждает, что правитель обязан обеспечить процветание своего народа и должен сотрудничать с улемами. Ответственность правителя и вмешательство правительственнои власти основаны на регулировании экономического поведения и обеспечении безопасных условий для торговли. *Siyāsa* как политическое регулирование и *maṣlaḥā* как общее благо должны были рассматриваться в контексте института *ḥisba*, который также включает в себя надзор за рынками и финансовую практику на них<sup>107</sup>. В то время как исламское управление осуществляло кон-

<sup>104</sup> Что касается обсуждения авторства «*Naṣīḥat al-mulūk*», см., например, Patricia Crone, “Did al-Ghazālī Write a Mirror for Princes? On the Authorship of *Nasiḥat al-Mulūk*,” *Jerusalem Studies of Arabic and Islam* 10 (1987): 167–197; Carole Hillenbrand, “A Little-Known Mirror for Princes by al-Ghazālī,” in *Words, Texts, and Concepts Cruising The Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science: Dedicated to Gerhard Endress on his Sixty-Fifth Birthday*, ed. Gerhard Endress, Arnzen Rüdiger, and J. Thielmann (Leuven: Peeters, 2004); Ann K.S. Lambton, “The Theory of Kingship in the *Nasiḥat al-Mulūk*,” *The Islamic Quarterly* 1 (1954): 47–55.

<sup>105</sup> Al-Ghazālī, *Counsel for Kings*, ix, xviii.

<sup>106</sup> *Ibid.*, xxxviii.

<sup>107</sup> Включая Абу Юсуфа (ум. 798), аш-Шайзари (ум. 1193), аль-Газали и Ибн Таймийю. В книге Абу Юсуфа «*Kutāb al-Xaradž*», которая, по сути, является классическим текстом по фикху, обсуждается *харадж* (собранные налоги), ‘ушур (десятина, уплачиваемая мусульманами) и *çadaqa* (милостыня) в свете фискальной политики государственного управления, одновременно давая советы правителям на основе религиозного права. По мнению Абу Юсуфа, правитель несет ответственность за общее благосостояние народа. В своем письме халифу Харуну ар-Рашиду он утверждал, что обеспечение (общего) благосостояния людей и предотвращение трудностей составляет одну из основных целей исламского управления. Оно включает в себя также предоставление социальных благ для развития экономики и справедливое распределение доходов от налогов. То, что определяет функционирование и достижение таких целей, по его мнению, заложено в моральном кодексе исламского управления. См., например, Muhammad Khalid Masud. “The Doctrine of *Siyāsa* in Islamic Law,” *Recht van de Islam* 18 (2001): 3; Abū Yūsuf.

троль над рынками, наказывая за мошеннические сделки и незаконные контракты, механизм институтов *хисба* различался в зависимости от региона и эпохи. Однако неизменной осталась сама природа *хисба*, которой управлял *мухтасиб* или государственный аудитор, осуществлявший надзор за сделками, ценами, рекламой и весами не только в качестве правоприменительных мер, но и в плане морального поведения<sup>108</sup>. Различные ученые писали о механизмах этой системы, описывая роль и обязанности *мухтасиб* и предоставляя руководства о том, как отслеживать незаконную деятельность на рынках, например, предотвращать завышение цен на товары в периоды дефицита. По мнению аль-Газали, роль *мухтасиб* заключалась в налаживании поставок и снабжения предметами первой необходимости, а также в содействии справедливости посредством контроля над ценами в случае необходимости<sup>109</sup>. В данных обстоя-

---

*Kitāb al-Kharaj* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1979), 61, 64; Abū Yūsuf. *Kitāb al-Kharaj*, trans. A. Ben Shemesh (Leiden: Brill, 1969); ‘Abdur Raḥman bin Nasr Al-Shaizārī. *Aḥkām al-Ḥisbah* (Beirut: Dār al-Thaqāfa, n.d.).

<sup>108</sup> См., например, Islahi, *Contribution of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis*.

<sup>109</sup> Al-Ghazālī, *İḥyā’*, Vol. 2, 312. Нормальная цена считалась рыночной ценой. Аль-Газали придерживается той же точки зрения, что и Ибн Хазм (ум. 1064), который был одним из сторонников введения налогов во времена, когда правительство сталкивается с нехваткой ресурсов. По мнению Ибн Хазма, правитель (во имя исламского правления) должен обеспечить то, что сегодня называется базовым уровнем жизни, еду, одежду и кров. Для искоренения бедности правительству приходится регулировать непропорциональный уровень доходов, обеспечивая при этом достаточно средств для удовлетворения основных потребностей. Взгляды аль-Газали на благое управление можно сравнить с концепцией *сийāsa* Ибн Таймии, которая основана на кораническом утверждении веры и добрых дел. Исламское управление должно производиться на принципах доверительного правления, чтобы способствовать справедливости в обществе. Справедливый правитель стремится искоренить коррупцию и (политическую) некомпетентность, стремясь при этом обеспечить хорошую репутацию правителя. Ибн Таймий считает, что *хисба* должна действовать в соответствии с положениями Корана о поощрении добра и запрете вреда, способствуя активной роли человека в экономических делах, одновременно отвращая от накопления богатства и запасов продовольствия. Ибн Кайим аль-Джавзия также считал *хисба* и *сийāsa* составной частью шариата. См. Коран 3:104; al-Ghazālī. *İḥyā’*, Vol. 4, 72; Ibn Taymiyyah. *Al-Ḥisbah fi al-Islām*, 14 (Cairo: Dār al-Sha‘b, 1976); Ibn Qayyim al-Jawziyya. *Zād al-Ma‘ād* (Cairo: Matba‘ah al-Miṣriyah, n.d.), 15; Ibn Hazm. *al-Muhalla* (Cairo: Matba‘ah al-Nahdah, 1347 A.H/1928 A.D.), Vol. 2 and 6.

тельствах исламское управление зиждется не только на политico-правовых, но также (и по существу) на этических принципах, поддерживаемых самой мусульманской общиной, которая является опорой своей правительственной системы<sup>110</sup>.

*Адаб* в качестве внутреннего состояния души и практики самоанализа, направленных на духовную близость к божественному на пути к грядущей жизни, являются, следовательно, частью науки аль-Газали о раскрытии (*'ilm al-mukāshafa*), изложенной в «*Ихъя*»<sup>111</sup>, и его всеобъемлющего понимания благочестия, которое относится как к *адаб* внутреннего «я», так и к *адаб* более широкого сообщества. Она охватывает добровольные действия в качестве добродетельных черт характера и не является термином, закрепленным специально за традицией *taṣawwuf*, также не связана с юриспруденцией. Теоретическое рассмотрение *адаб* как моральной формулировки соотносится с практикой отказа от чрезмерной экономической выгоды в контексте очищения сердца<sup>112</sup> и часто упоминается вместе с

<sup>110</sup> Помимо аль-Газали, аль-Маварди считал, что институт *хисба* берет свое начало в Коране. Несмотря на то, что аль-Маварди не ввел концепцию *маṣlaḥā* применительно к экономической мысли, его «*Ал-Аḥkām ac-Sulṭāniyyah*» исследует *сийаса* как правительственные постановления, выполняемые религиозным лидером (имамом), целью которых является обеспечить соблюдение правовых норм в обществе. Правитель, среди прочего, должен стоять на страже религии, поддерживать справедливость, управлять богатством и должным образом обеспечивать соблюдение законов. Измерение справедливости (*'adl*) основано на взаимодействии между государственной властью и обществом и утверждается на обеспечении благосостояния для себя и общества. Будучи основополагающим принципом управления добродетелью, справедливость связана с отношением, которое варьируется от излишества до скучности. См. al-Māwardī. *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (Cairo: al-Babi al-Halabi, 1973), 3-4; Christopher Melchert. “Māwardī’s Legal Thinking,” *Al-‘Uṣūr al-Wusṭā*, 23 (2015): 68–86. Однако тексты, посвященные правовым вопросам, таким как избрание лидера сообщества, сохранение рыночных функций и применение уголовных кодексов, находят свое выражение в религиозном видении сообщества. Об этом хорошо говорится в работе аль-Маварди «*Адаб ад-Дīn wa ad-Dunīyah*». См. al-Māwardī. *Adab al-Dīn wa al-Dunīyah* (Beirut: Dār al-Minhāj, 2013).

<sup>111</sup> Подробнее о понятии «раскрытие» и этике счастья см. al-Ghazālī. *Al-Iqtisād fi al-i’tiqad* (Damascus: 2003); al-Ghazālī. *Mīzān al-‘Amal* (Cairo: Dār al-Ma’ārif Press, 1964); al-Ghazālī. *Bidāyat al-Hidāya* (Beirut: Dār al-Bashar al-Islāmiyya, 2001); al-Ghazālī. *The Beginning of Guidance*, trans. Abdur-Rahman ibn Yusuf (Santa Barbara: White Tread Press, 2010).

<sup>112</sup> См. al-Ghazālī, *Iḥyā*, Vol. 2.

*маṣlaḥā* как благо. Аль-Газали предупреждает, что духовное руководство, основанное на духе *адаб*, в конечном счете связано с *таваккул* и внутренним осознанием Божественного, которое формирует уравновешенный характер<sup>113</sup>.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В рассмотренных выше классических текстах этико-экономического жанра шариат и *адаб* представляют собой подвижные категории, а не твердые монолиты. Такие механизмы, как благотворительность (*çadaqa*) и милостыня-налог (*закāt*), а также такие институты, как благотворительные трастовые фонды (*вақф*) и надзор за рынками (*хисба*), были разработаны в трудах аш-Шайбани, аль-Мухасиби, Ибн Аби ад-Дунья, аль-Маварди и аль-Газали не только в правовой сфере *maqāṣid ash-shari‘a*, сохранения общего блага (*маṣlaḥā*) и ориентированного на политику управления (*сийāsa shari‘īya*), но были также сформулированы посредством концептуализации *адаб* как моральной практики достижения жизни грядущей.

Этические вопросы сформировали суть экономической мысли в ходе этих обсуждений, в том числе путем культивирования *адаб* (часто способами, подпадающими под действие норм шариата). Вопросы экономической справедливости ('адл), запрета ростовщичества (*рибā*) и справедливого управления (*aḍkām as-sulṭāniyya*) обсуждались в юридических текстах, богословских трудах и суфийских договорах. Эти ученые считали, что соблюдение справедливости имеет решающее значение для обеспечения благосостояния общества. Это был не только вопрос юридического предписания или политического решения, но, скорее, этический вопрос, связанный с тем, как человек ведет себя и развивает праведный характер. Приобретение богатства, перераспределение товаров, участие в торговле и надзор за рыночным регулированием были задуманы в связи с установлением *маṣlaḥā* также в контексте положений *maqāṣid*, таких как отречение от мира (*зухд*), духовная бедность (*факр*) и упование на Бога (*таваккул*). Хотя законы коммерции (*му’āmalāt*) изучались как юридические предписания, они дополняли акты поклонения ('ibādāt). Именно на этом фоне бо-

<sup>113</sup> Al-Ghazālī. *Bidāyat al-Hidāya*, 44; al-Ghazālī. *The Beginning of Guidance*, 23.

гатство и заработок на жизнь были концептуализированы вместе в свете божественного.

С данной точки зрения можно считать исламскую этико-экономическую мысль не просто объединением правовых норм и экономических обязательств, а, скорее, многомерным процессом, укорененным во всеобъемлющей концепции *адаб*. В ней личные качества постоянно выдвигаются на первый план благодаря сложности моральных принципов.