

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ИСЛАМ

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ
СЛОВАРЬ



Москва
«НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
1991

Orders, 220—225; M. Winter. Society and religion in early Ottoman Egypt: studies in the writings of 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani. New Brunswick, 1981.

аш-ШАРЙ'А («прямой, правильный путь»; закон, предписания, авторитетно установленные в качестве обязательных)—шари'ат, комплекс закрепленных прежде всего Кораном и сунной предписаний, которые определяют убеждения, формируют нравственные ценности и религиозную совесть мусульман, а также выступают источниками конкретных норм, регулирующих их поведение.

Исламская традиция связывает понятие Ш. прежде всего с его использованием в Коране (преимущественно в мекканских сурах) для обозначения начертанного Аллахом прямого пути, следуя которым правоверный достигает нравственного совершенства, мирского благополучия и может попасть в рай (см., например, К. 45:18/17). Общий смысл данного понятия определяется также его происхождением от корня ШР', который неоднократно встречается в Коране в значении узаконивать, предписывать что-либо как обязательное (см., например, 42:13/11).

В исламской идеологии термин аш-Ш. и его синонимы — аш-шар', аш-шир'а и ат-ташри'—в сочетании с определенными ислами или исламийа (мусульманский, исламский) употребляются в общезыковом значении в отношении правил, которыми должен руководствоваться мусульманин, а также установленных Аллахом критериев оценки его поведения и образа мыслей. Поэтому Ш. нередко воспринимается в массовом сознании как исламский образ жизни в целом, всеобъемлющий исламский комплекс правил поведения, включающий самые разнообразные нормы — религиозные, нравственные, юридические, бытовые, а также обычаи. В таком широком смысле Ш. часто называют «религиозным законом», когда термин «закон» употребляется не в юридическом, а в общесоциальном значении. Аналогичную смысловую нагрузку несет и выражение «законы шари'ата», широко используемое в районах традиционного распространения ислама в СССР.

Вопрос о том, какие конкретно предписания включает Ш. и каковы его источники, является ключевым для установления объема данного понятия в терминологическом значении. В этом отношении в мусульманской идеологии утвердилось общее терминологическое определение Ш. как совокупности обязательных к соблюдению норм и предписаний, установленных Аллахом и переданных им людям через пророка Мухаммада. Отсюда делается вывод, что источниками Ш. являются Коран и сунна Пророка, в которых воплощено божественное откровение (хадисы, передающие не волю Аллаха, а лишь личное мнение Мухаммада, не включаются в Ш.). Однако такое общее терминологическое определение Ш. по-разному толкуется различными направлениями исламской мысли, которые вкладывают в него неодинаковый, порой противоположный смысл. Так, некоторые из них (прежде всего захириты) понимали под Ш. только те положения Корана и сунны, которые несут очевидный смысл и ясно указывают на конкретные правила поведения (кат'ийат ад-далала). Имеется и принципиально иная точка зрения, согласно которой Ш. включает в себя не только указанные положения, но и

нормы, сформулированные правоведами путем толкования неоднозначно понимаемых предписаний Корана и сунны или введенные ими с помощью чисто рациональных приемов (ал-иджитхад), допустимость обращения к которым предусмотрена самими данными источниками. Такое понимание Ш. концептуально исходит из того, что Коран и сунна прямо или косвенно содержат ответы на любые вопросы, правила поведения на все случаи жизни. Причем, по мнению последователей некоторых толков ал-фикха и направлений исламской мысли (например, шиитов), под Ш. имеются в виду лишь правила, регулирующие внешнее поведение мусульман и не касающиеся вопросов внутренней мотивации и религиозной совести.

Однако наибольшим признанием у исламских идеологов пользуется взгляд, в соответствии с которым Ш., воплощенный в положениях Корана и сунны, не содержит всех конкретных правил поведения и точных рекомендаций, как вести себя во всех жизненных ситуациях. Предусмотренные в них нормы поведения являются вечными и соответствуют любым условиям, поскольку отражают постоянные, не подверженные изменениям интересы и потребности мусульман. В Коране и сунне имеются культовые нормы, регулирующие порядок исполнения религиозных обязанностей (ал-'ибадат) правоверными. Однако в них очень немного конкретных и очевидных правил поведения, определяющих взаимоотношения мусульман (ал-му'амалат). Объясняется это тем, что конкретные жизненные ситуации, которые могут возникнуть в будущем, не поддаются учету и не могут быть предусмотрены исчерпывающим образом в Коране и сунне. Поэтому по данному кругу вопросов Ш. устанавливает главным образом однозначные предписания (заннийат ад-далала), а также общие ориентиры и принципы (ал-кава'ид ал-'амма, или ал-куллийа), толкование и рациональное осмысление которых позволяет находить решение в каждой конкретной ситуации. Применяя эти неизменные предписания и принципы, правоведа с помощью ал-иджитхада могут вводить конкретные правила поведения, соответствующие потребностям мусульман в каждый данный момент и в то же время укладывающиеся в рамки общих целей Ш., а также в случае необходимости гибко заменять эти правила новыми.

При таком подходе Ш. включает в себя как имеющие ясный смысл, конкретные, так и неоднозначные, формулирующие лишь общие ориентиры положения Корана и сунны. Однако содержание Ш. не исчерпывается практическими правилами поведения, касающимися ал-'ибадат и ал-му'амалат. В его состав включаются также предписания Корана и сунны относительно религиозной догматики (ал-'ака'ид) и этики (ал-ахлак). Поэтому последователи данной позиции подчеркивают, что Ш. не только регулирует внешнее поведение мусульман, но и определяет их религиозные убеждения, принимает в расчет внутреннюю мотивацию поступков, нацелен на нравственное совершенствование правоверного.

Такие расхождения в оценках Ш. предопределяют и характер взглядов мусульманских мыслителей на соотношение этого понятия с ал-фикхом (правом и юриспруденцией). В целом исламская традиция не знает единой позиции по данному вопросу, причем различные подходы к его решению в известной мере отражают историческую

эволюцию указанных понятий. Так, в начальный период становления и развития ислама под ал-фикхом иногда понималось овладение всем комплексом положений новой религии, знание предписаний Корана и сунны, регулирующих поведение и образ мысли правоверных. В этом смысле предметом ал-фикха выступал Ш. В значении предначертанного Аллахом пути праведной жизни мусульман. Оценка Ш. и ал-фикха как по существу совпадающих понятий сохранялась в исламской мысли и в дальнейшем, но уже при иной трактовке их содержания. Она логически вытекает из отмеченного выше взгляда на Ш. как на совокупность всех регулирующих внешне поведение норм, прямо установленных Кораном и сунной или введенных факихами с помощью ал-иджтихада. Поэтому ал-фикх-юриспруденция выступает как наука, знание Ш., а ал-фикх-право включает все нормы Ш. В таком соотношении оба термина часто употребляются как синонимы.

В мусульманской теоретической мысли есть и прямо противоположная, восходящая к захиритским представлениям позиция. В соответствии с ней Ш. ограничивается имеющими очевидный смысл и не требующими дополнительного толкования положениями Корана и сунны, а ал-фикх означает формулирование решений в случае отсутствия в указанных источниках готовых ответов на конкретные вопросы. Иначе говоря, Ш. и ал-фикх противопоставляются друг другу: область ал-фикха начинается там, где заканчивается сфера Ш.

Наряду с таким пониманием Ш. и ал-фикха как фактически совпадающих или, наоборот, противопоставляемых понятий в мусульманской идеологии имеется и иной подход, характерный прежде всего для представителей ал-фикх-юриспруденции и усул ал-фикх — общей теории ал-фикха. Согласно ему, Ш. включает в себя содержащиеся в Коране и сунне положения относительно религиозной догматики (ал-'ака'ид) и этики (ал-ахлак), а также «практические» нормы, регулирующие культовое поведение (ал-'ибадат) и взаимоотношения людей (ал-му'амалат). Причем к таким нормам сторонники данной позиции относят не только конкретные предписания Корана и сунны (кат'ийат ад-далала), но и нормы, сформулированные факихами путем толкования неоднозначных положений указанных источников (занныйат ад-далала) или с помощью иных рациональных аргументов (ал-иджтихад). Эти нормы и составляют ал-фикх-право, который, таким образом, целиком включается в Ш. в качестве его составной части. Отсюда делается вывод, что Ш. — более широкое понятие, чем ал-фикх.

Очевидно, такой внешне логичный, хотя и несколько умозрительный подход к соотношению Ш. и ал-фикха отличается формализмом, стремлением охватить реальные процессы становления и развития этих двух понятий и стоящих за ними явлений заданной схемой. Он не учитывает важные особенности действия ал-фикха-права и поэтому не в полной мере удовлетворяет потребностям практики. Не случайно в мусульманско-правовой теории более широкое признание получило другое решение рассматриваемой проблемы. В соответствии с ним Ш., включающий религиозную догматику, этику и «практические» нормы, исчерпывается положениями Корана и сунны. Все его элементы олицетворяют божественное откровение и имеют священный характер. Несущие очевидный смысл и однозначно понимаемые

всеми мусульманско-правовыми толками (мазхабами), «практические» нормы одновременно входят в ал-фикх-право, но в количественном отношении занимают в его составе скромное место. Преобладающую часть ал-фикха-права составляют правила поведения, введенные факихами на основе ал-иджтихада. Иначе говоря, Ш. и ал-фикх-право совпадают лишь в части беспорных и ясных (кат'ийат ад-далала) предписаний Корана и сунны. Что же касается допускающих различное понимание положений (занныйат ад-далала) этих источников, то в Ш. они включаются в своей исходной, неизменной форме, а ал-фикх-право отражает их в виде решений муджтахидов, являющихся конкретизацией и рациональным объяснением общих положений в рамках ал-фикх-юриспруденции. По-своему их толкуя, различные мазхабы и даже отдельные муджтахиды могут приходиться к разным решениям, формулировать несовпадающие правила поведения, заменяя их в случае необходимости другими. Поэтому если положения Ш. вечны и абсолютно обязательны, то большинство норм ал-фикха-права изменчиво и не связывает муджтахида. Из этого следует, что Ш. лишен противоречий, пробелов и ошибок, характерных для отдельных норм ал-фикха-права и выводов ал-фикх-юриспруденции. Итогом такого осмысления указанных понятий является вывод, что ал-фикх-право неизмеримо превосходит Ш. по количеству включаемых в него норм. Однако с точки зрения божественного откровения в целом, воплощенного не только в «практических» нормах, но прежде всего в религиозной догматике и этике, Ш. все же шире ал-фикха-права.

Практическая направленность указанного взгляда на соотношение Ш. и ал-фикха подтверждается тем, что в наши дни мусульманские правоведы в целом опираются на него в своем толковании статей конституций ряда мусульманских стран, которые закрепляют роль Ш. или его принципов в качестве основного источника законодательства. В современном ал-фикх-юриспруденции преобладает точка зрения, согласно которой Ш. в данном случае означает имеющие ясный смысл и одинаково понимаемые всеми мазхабами положения Корана и сунны, а также общие принципы, содержащиеся в неоднозначных и самых общих их предписаниях. Вместе с тем в отличие от традиционного взгляда в состав Ш. современные мусульманские правоведы часто включают и общие правила (ал-кава'ид ал-куллийа), сформулированные муджтахидами на основе изучения всех источников ал-фикха (99 таких норм-принципов были закреплены в Маджаллат ал-ахкам ал-'адлийа — кодифицированном своде норм ал-фикха, принятом в 1869—1877 гг. и игравшем роль гражданского и процессуального кодексов в Османской империи). Хотя они являются результатом ал-иджтихада, но считаются вечными и неизменными наряду с другими положениями Ш.

Такой взгляд является рациональной юридической интерпретацией Ш. с учетом потребностей правовой практики. Вместе с тем в современной исламской идеологии получил развитие и иной подход, нацеленный преимущественно на общетерриториальное осмысление Ш. в его соотношении с ал-фикхом. Данная концепция исходит из того,

ШАРИФ

что ал-фикх-право не выступает элементом Ш. и даже частично с ним не совпадает. Их соотношение представляется как связь между источником и порождаемыми им нормами. Иначе говоря, Ш. играет роль основы, источника ал-фикха, который в этом случае выступает нормативной интерпретацией положений Ш.

Действительно, с позиций исторического и социологического подходов Ш. можно понимать как общее учение об исламском образе жизни, как комплекс предписаний, обязательных для исполнения правоверными и содержащихся преимущественно в Коране и сунне. В них прежде всего затрагиваются вопросы догматики и этики, определяющие внутренний мир, убеждения и религиозную совесть мусульманина. Что же касается поступков человека, его внешнего поведения, то положения Ш. регламентируют их не сами по себе, а путем конкретизации в определенных нормах. Эту функцию и выполняет ал-фикх-юриспруденция, которая выступает дисциплиной, занимающейся выведением конкретных правил поведения из Ш. Можно сказать, что на уровне нормативной регламентации отношений между людьми Ш. не может обойтись без ал-фикха-права, а знание нормативной стороны Ш. существует реально лишь в конкретной форме учений различных толков ал-фикха-юриспруденции. Только посредством ал-фикха происходит перевод положений Ш. в плоскость практически действующих и соблюдаемых мусульманами правил поведения. Иначе говоря, положения Корана и сунны составляют содержание Ш., который, в свою очередь, играет роль общего идейного источника, религиозно-этической основы ал-фикха (права и юриспруденции). При таком понимании Ш. сближается с исламом в целом и составляет предмет не только ал-фикха-юриспруденции, но и других религиозных дисциплин.

Лит-ра: Ибн Халдун. Мухаддима. [Б. м., б. г.], 444; Петрушевский. Ислам, 125; Массэ. Ислам, 83—109; Сюкияйнен. Право, 7—64; М. ал-Газали. Фи-л-ақида ва-ш-шари'а. Каир, 1959; М. С. ал-Ашмауи. Усул аш-шари'а. Бейрут, 1983; I. Goldziher. Le dogme et la loi de l'islam. P., 1920; J. Schacht. Shari'a.—ShEI, 524—529.

Л. С.

ШАРИФ (мн. ч. ашраф, шурафа'; «знатный», «благородный») — обозначение потомков Мухаммада (синонимы саййид; мир, амир — Иран, Турция, Индия; хабиб — «возлюбленный» — Аравия, Суматра); сабзпуш — «одетый в зеленое» — Индия). Иногда различают Ш. как потомков внука пророка ал-Хасана и саййидов как потомков его брата ал-Хусайна (ср. *ходжа* 2).

Первоначально термином Ш. обозначалась мусульманская аристократия — главы известных семей, которые в ходе арабских завоеваний составили новый правящий слой. Под влиянием шиитской пропаганды термин Ш. стал во все большей степени прилагаться к потомкам Мухаммада — ахл ал-байт («люди Дома»). Это представление было закреплено согласно мнению религиозных авторитетов, однако по поводу объема понятия ахл ал-байт в средневековом исламе шла острая полемика.

Ш. следовало оказывать уважение, что обосновывалось Кораном (42:23/22) и явилось результатом почитания самого Мухаммада. Человека, обидевшего Ш., следовало возненавидеть, а обиды со стороны Ш. нужно было смиренно переносить, им нужно было помогать, молчать об их недостатках и превозносить их добродетели, им

нужно дарить то, что они хотели бы приобрести. За честь нужно считать брак богатой невесты с бедным Ш., хотя таких браков совершалось немного, ибо рожденные в них Ш. не считались. Никого из Ш. не постигнет наказание Судного дня, все грехи будут им прощены. Ш. следовало помянуть в молитве (ташаххуд). Ш., ведущий благочестивый образ жизни, становился в сознании окружающих «святым» (вали). На Юге Аравии и в Северной Африке распространено поверье о чудодейственных целительных способностях Ш. Согласно указу египетского султана ал-Ашрафа Ша'бана, принятому в 1371-72 г., отличительным элементом одежды Ш. объявлялся зеленый знак (шутфа) на турбане. В 1596 г. при египетском папе ас-Саййиде Мухаммаде аш-Шарифе был принят указ о ношении Ш. турбана зеленого цвета. Религиозные авторитеты объявили это допустимым, но не обязательным новшеством. Зеленый турбан как знак принадлежности к Ш. был принят по всему мусульманскому миру, хотя иногда использовались белый или голубой цвета. От обыкновенных мусульман Ш. отличались также тем, что им было запрещено претендовать на долю садаки. Это обосновывалось рядом хадисов.

По крайней мере со времен Аббасидов главой Ш. считался накиб, избираемый из их числа. В IX в. в крупных городах появляются свои накибы, которые подчинялись накибу накибов (накиб ан-нукаба'). Накиб должен был быть знатоком генеалогий, чтобы судить о подлинности генеалогических притязаний Ш., должен был следить за поведением Ш. и блюсти их интересы, надзирать за вакфами, принадлежавшими Ш. Накиб накибов исполнял также судебные и ряд иных функций.

Со времен средневековья Ш. расселились по всему мусульманскому миру. Ряд семей смогли на разный срок добиться власти в Табаристане, Дайламе, Западной Аравии, Йемене, Марокко и ряде других областей и государств. Однако большинство Ш. жили и живут в бедности.

Лит-ра: Mev. Ренеассанс, указ.; Westermarck. Pagan Survivals, Index; Hodgson. Venture, Index; C. van Arendonk. Sharif.—ShEI, 529—533.

Е. П.

ШАТХ (мн. ч. шатахат или шатхйайт; от глагола шатаха — «быть в движении», «бурлить, будучи стесненной берегами» — о воде в реке) — изречение, произносимое суфием, утратившим контроль над собой в момент мистического экстаза (ваджд). Термин Ш. мог употребляться и для обозначения самого экстаза. Исхода из значения глагола, суфийские теоретики определяли Ш. как «выплескивание» наружу чувств, овладевших душой мистика в результате видения бога (мушахадат ал-хакк), «уничтожения» в нем собственного «я» (фана' 'ан нафсихи), ощущения своего единства с ним (иттихад). В основе Ш. лежит мистическое переживание, поэтому он заведомо иррационален; его истинный смысл, как считали суфии и близкие к ним богословы, может быть понят и оценен только теми, кто испытал аналогичное переживание. «Непосвященные», как правило, видели в Ш. либо бессмыслицу, либо, если данное изречение противоречило общепринятым религиозным догматам, «неверие» (зандака).

Наибольшую известность приобрели экстатические изречения ал-Бистами (ум. в 875 г.), ат-Тустари (ум. в 896 г.), ал-Халладжа (ум. в 922 г.), аш-Шибли (ум. в 946 г.), Абу Са'ида б. Аби-Л-Хайра (ум. в 1048 г.) и др. Ярким примером Ш. служит историческая фраза ал-Халладжа: «Я — Бог!» (ана-л-Хакк), согласно мусульманской традиции, стоившая ему жизни и положившая начало