

# **FATWAS OF AKHUN GUMAR KARASH: MUFTIYAT AND LEGAL CLASHES IN THE INNER KAZAKH HORDE AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY**

**Pavel Shabley**

*pavel-shablei@list.ru*

---

---

## **Pavel Shabley**

Ph.D. in History, Associate Professor  
of Kostanay Branch of Chelyabinsk  
State University

---

---

*The paper examines the peculiarities of the legal culture of Inner Kazakh Horde Muslims at the beginning of the 20th century. The key problem is criteria for legality of fatwas. Despite the fact that the control over the issue of fatwas was the prerogative of the Mufti of the Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly (OMDS = Muftiyat), in the regions of the Russian Empire there was a great variety in the implementation of this legal practice. In a number of cases, the ulema spread their own fatwas, ignoring the influence of the Muftiyat. One of these stories occurred in the Talovsky part of the Inner Horde, when the local akhun (akhund) Gumar Karash issued five fatwas. Part of the Kazakh society, including ukaznoy mullahs, took such actions as a challenge to their own authority. Pursuing personal interests, influential Kazakhs appealed to the UMDS with a request to check whether the legal opinions of Karash correspond to the Sharia. The position of the OMDS was determined by qadi Ginayatullah Kapkaev. According to his decision, one of the fatwas of the Kazakh akhun did not conform to the doctrinal principles of the Hanafi madhhab. Analyzing this story, I come to the conclusion that, on the one hand, the indication of the illegality of fatwas was an instrument of power and manipulation among the local Kazakhs; on the other hand, the clashes between the akhun and the OMDS indicate the existence of different approaches to understanding of the legal situation. In other words, disagreements arose on the basis of how to measure the doctrinal requirements of Hanafism with regional characteristics. Being unable to challenge the credibility of the legal sources of Karash, the OMDS accused Kazakh akhun of departing from the Maturidi 'aqida and of Mu'tazili propaganda. The paper is mainly based on archival materials. In addition, Arabic-script sources published in the Muslim periodicals and books in Kazakh and Tatar of the early twentieth century are used.*

**Keywords:** Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly; Gumar Karash; fatwa, rivayat, badal hajj, chitan, fidiyya, Id al Fitra, zaqat.

# ФЕТВЫ АХУНА ГУМАРА КАРАША: МУФТИЯТ И ПРАВОВЫЕ СТОЛКНОВЕНИЯ ВО ВНУТРЕННЕЙ КАЗАХСКОЙ ОРДЕ В НАЧАЛЕ XX В.<sup>1</sup>

Павел Шаблей  
pavel-shablei@list.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.07.2.01>

В статье рассматриваются особенности правовой культуры мусульман Внутренней казахской орды начала XX в. Ключевая проблема — это вопрос о критериях легальности фетв (*фатва*). Несмотря на то, что контроль над выпуском фетв был прерогативой муфтия Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС = *муфтийат*), в регионах Российской империи наблюдалось большое разнообразие в осуществлении такой юридической практики. В ряде случаев улемы (*алим*) распространяли собственные фетвы, игнорируя влияние муфтийата. Одна из таких историй произошла в Таловской части Внутренней орды, когда местный ахун (*ахунд*) Гумар Караш выпустил пять фетв. Часть казахского общества, включая указных мулл, восприняла такие действия как вызов своему собственному авторитету и власти. Преследуя личные интересы, влиятельные казахи обратились в ОМДС с просьбой проверить, соответствуют ли легальные мнения Г. Караша шариату. Позицию ОМДС определил *кади* Гинятулла Капкаев. Согласно его решению, одна из фетв казахского ахуна не соответствовала доктринальным принципам *ханафитского мазхаба*. Анализируя эту историю, я прихожу к выводу, что, с одной стороны, указание на не/легальность фетв являлось орудием власти и манипуляции среди местных казахов, с другой, столкновения между ахуном и ОМДС говорят о существовании различных подходов к пониманию правовой ситуации. Иначе говоря, разногласия возникли на почве того, как соизмерить доктринальные требования *ханафизма* с региональными особенностями. Оказавшись не в состоянии оспорить авторитетность правовых источников Г. Караша, ОМДС обвинило казахского ахуна в отходе от матуридитской акыды и пропаганде идей мутазилитов. Статья преимущественно основана на архивных материалах. Кроме этого, используются арабографические источники на казахском и татарском языках, опубликованные в мусульманских периодических изданиях и книгах начала XX в.

**Павел Сергеевич  
Шаблей**

Кандидат  
исторических наук,  
доцент Костанай-  
ского филиала  
Челябинского  
государственного  
университета

**Ключевые слова:** Оренбургское магометанское духовное собрание, Гумар Караш; *фатва*, *ривайат*, *бадал хаджж*, *хитан*, *фидийа*, *Курбан-айт*, *закят*.

1. Автор выражает признательность двум анонимным рецензентам Islamology за рекомендации по улучшению текста, а также я благодарен организаторам и участникам конференций: «Власть в исламе» (Университет Индианы, США) и «Азия и Африка в меняющемся мире» (СПбГУ) за возможность обсудить отдельные положения этой статьи.

## ВВЕДЕНИЕ

В 1911 году в журнале «Шура» появилась статья, которая рассматривала один из вопросов семейного права в шариате. Автора материала, Гумара Караша<sup>2</sup> из Внутренней казахской орды, интересовала проблема: может ли женщина вступить в новый брак, если прошло два месяца с того момента<sup>3</sup>, как потерялся или пропал без вести ее муж? Отмечая, что на этот вопрос «наши имамы (казахские. — П.Ш.) не дали ни одной ясной фетвы», Гумар Караш делал логичный вывод о необходимости вмешательства Оренбургского магометанского духовного собрания в это дело. Однако обращение мусульман в *муфтийат* в Уфе не принесло ожидаемого результата. ОмДС не вынесло в отношении такого случая ни одной фетвы. По просьбе одного из своих друзей Гумар Караш сам взялся за решение данной проблемы и написал специальную книгу «*Маджалла хуккам шар'иййа*» («Собрание постановлений шариата»)<sup>4</sup>. В своей работе он вывел собственное заключение (*иджтихад*), согласно которому требование женщины вступить в новый брак по причине исчезновения ее мужа не противоречит Корану, так как основой семьи является духовная и материальная сторона<sup>5</sup>. Таким образом, выбор между ОмДС и позицией местных правовых авторитетов для мусульман Российской империи не всегда был принципиальным, а скорее обуславливался чередой конкретных обстоятельств. Если ОмДС не могло привести ясных доказательств, как поступать в отношении того или иного случая, в дело вступали местные улемы, выпускавшие собственные фетвы. Поступая так, они нередко критиковали бездействие других имамов и указанных мулл, тем самым обращая внимание на правовую и бюрократическую неэффективность *муфтийата*. Поэтому среди мусульман существовали разнообразные региональные правовые практики, которые могли ставить под сомнение представления о доктринальном *ханафизме*, основанном на идее о незыблемости легальной власти правителей (например, *ханафизм* как династийный закон), институтов и религиозных авторитетов (например, муфтий)<sup>6</sup>.

В настоящей статье основное внимание будет уделено не только особенностям фетв как юридических документов, но и характеру взаимоотношений различных групп, лиц и институтов, которые оказывали влияние на их выпуск. В центре моего внимания будет ситуация во Внутренней казахской орде в начале XX в., когда фетвы, написанные местными казахскими улемами, становились своего рода камнем преткновения в борьбе за власть. С одной стороны, это были конфликты между самими казахами, с другой, частью этих противоречий являлось ОмДС, которое, участвуя в местных разбирательствах, делало ставку на более лояльных духовных лиц. Поэтому под предлогом нарушения норм *ханафитского* права, которое не всегда представлялось очевидным и надежно аргументированным для каждой из сторон, *муфтийат* мог смещать с должности тех или иных имамов и ахунов. Иногда в орбиту легальных разногласий конфликтующие стороны вовлекали дополнительные ресурсы влияния. Это могло быть обращение в редакцию мусульманских периодических изданий, опора на принадлежность к некоей интеллектуальной традиции (джадидизм, кадимизм и др.), распространение слухов и др.

2. В 1911-1913 гг. принимал участие в выпуске газеты «Қазақстан» (Казахстан). См. об этом: Аташ, Элжан (2014, б. 71).

3. Обычный срок — *идда*, т.е. период времени, в ходе которого женщина после развода или смерти мужа не может вступить в новый брак, составлял 3 месяца. Однако такой срок редко распространялся на случаи исчезновения супруга. Так как мнения мусульманских ученых по этому поводу существенно расходились, ОмДС проявляло нерешительность в регламентации подобного рода разводов. См.: ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 8. Д. 748. Л. 46 об.-49; Оп. 3. Д. 6023.

4. Очевидно, что это была рукописная книга. Мною она не обнаружена.

5. Были использованы аяты сур *ал-Бакара* (Корова), *ан-Нуса* (Женщины) и *ар-Рум* (Румы). См.: Караш (1911, б. 260-261).

6. В этом контексте см. отличия *ханафизма* как правовой доктрины (в Османской империи) от *ханафизма* как правовой культуры (в Центральной Азии) (Sartori, 2016, pp. 302-303).

Исходя их характера описанной проблемы, в исследовании будут рассматриваться два ключевых вопроса: 1. Кто выпускал фетвы и каким образом ОМДС влияло на этот процесс? 2. Как авторы-составители фетв и лица, заинтересованные в их выпуске, обосновывали легальность таких документов?

## ФЕТВЫ В ОКРУГЕ ОРЕНБУРГСКОГО МАГОМЕТАНСКОГО ДУХОВНОГО СОБРАНИЯ

Проект компетенции ОМДС, подготовленный русскими чиновниками в 1789 г., ничего не говорит нам о праве этого учреждения выдавать фетвы. Возможно, это связано с отсутствием у составителя<sup>7</sup> более или менее полных сведений о сути деятельности муфтия<sup>8</sup> и неясности в определении функций самого Духовного собрания. Тем не менее, мусульманские источники содержат данные, что уже на раннем этапе своей активности муфтий Мухаммеджан Хусаинов выпускал фетвы, которые являлись правовыми документами без акцента на имперский контекст<sup>9</sup>. Однако уже в XIX — начале XX вв. появляется и другой вид фетв — так называемые циркуляры и распоряжения ОМДС. Они представляли собой такой юридический жанр, который П. Сартори называет «легальными мнениями для неисламского государства»<sup>10</sup>. Иначе говоря, российские чиновники с помощью ОМДС пытались отделить правильные интерпретации шариата от неправильных. В свою очередь, *муфтийат*, распространяя собственные распоряжения и инструкции, должен был меру своего вмешательства в жизнь мусульман ставить в зависимость от изменения имперского законодательства<sup>11</sup>. Такая параллельная юридическая практика не обязательно говорит о стремлении ОМДС занимать в ряде случаев двойственную позицию и по необходимости игнорировать имперских чиновников. Скорее речь идет о невнимательности самого российского государства к ряду сфер жизни мусульман. Как заметил Пол Верт, архив Департамента Духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ)<sup>12</sup> свидетельствует, что правительство делало сравнительно мало в отношении мусульман. Вплоть до 1860-х годов даже не было специального органа, фиксировавшего количество мусульманско-татарских школ. И только в середине XIX в. начинается так называемое «открытие ислама», связанное с актуализацией «мусульманского вопроса» и обсуждением различных проектов и норм по регулированию исламских дел<sup>13</sup>.

7. Автор проекта — генерал-губернатор Уфимского и Симбирского наместничества О.А. Игельстром. См.: Навеки (2007, с. 116-119).

8. Первый муфтий ОМДС Мухаммеджан Хусаинов (*Мухаммаджан б. ал-Хусайн ал-Бурундуки*) часто привлекался российскими властями как дипломатический посредник в отношениях империи с Казахской степью. Этот контекст оказывал значительное влияние на понимание самим муфтием своих функций как главы ОМДС и задач, которые империя могла возлагать на эту должность. См. подробнее: Шаблей (2013, Оренбургское, с. 82-83, 86-102).

9. Здесь я имею в виду определенную риторику в отношении того, насколько фетва согласуется с имперским законодательством, включая соответствующий лексикон. См.: Мәржани (1900, б. 290-296).

10. Sartori (2016, p. 304).

11. См.: Фәхредин (1908). О критике таких циркуляров мусульманскими духовными лицами в регионах см.: Сборник циркуляров (1905, с. 163-165).

12. См.: РГИА. Ф. 832.

13. Werth (2002, p. 180); Werth (2014, pp. 143-144). Такое положение дел не позволяет говорить, что процесс выпуска фетв ОМДС ограничивался только неким имперским сценарием. Несмотря на то, что после принятия Устава ОМДС в 1857 г. решения этого учреждения должны были носить коллегиальный характер, в действительности многие фетвы, например начала XX века, не были написаны в пророссийском духе (не опирались на имперские законы, основывались только на шариатских книгах без перевода на русский язык и т.п.) и являлись ответом на конкретные вопросы мусульман из разных регионов империи. Подписаны они могли быть как всеми членами ОМДС, так и каким-либо конкретным *кади* или только муфтием. Это обстоятельство делает очень проблематичным придать деятельности ОМДС какой-либо системный характер. Для того чтобы это понять, достаточно сравнить два вида журналов Духовного собрания: те, которые были частью обычного делопроизводства с переводом на русский язык, с другими — выходящими только на татарском (официальное название «*магломат*») в 1908-1916 гг. и отражавшими широкий спектр вопросов мусульманского благоустройства. См.: ГАОО. Ф. 6. Оп. 6. Д. 12603. Д. 12840. Д. 11732. Д. 12474. Ср.: Баб ал-Фатави (1908). *Мәгълумат*, 9, 177-178; 11, 223-225; 12, 253-257; 13, 273-275; 14, 296-299; 15, 315-317; 16, 343-348.

Несмотря на то, что выпуск фетв был прерогативой муфтия, назначенного российскими властями, в действительности мы наблюдаем ситуацию более разнообразных правовых практик. Мусульмане Российской империи обращались за фетвами к муфтиям Мекки, Бухары и других регионов<sup>14</sup>. Вероятно, это происходило не только из-за отсутствия доверия и внутренних конфликтов, но также благодаря возможности выгодно использовать свои связи в пределах мусульманского мира<sup>15</sup>. В ряде случаев, особенно под давлением общественного мнения, муфтии ОМДС вынуждены были идти на компромисс и признавать фетвы тех улемов, которые они недолюбливали. Например, легальное подтверждение Мухаммеджаном Хусаиновым мнения Абу-н-Насыра Курсави о необходимости соблюдать ночной намаз<sup>16</sup>. Еще более парадоксальной становилась практика вынесения фетв, когда бухарский авторитет использовало, например, не ОМДС, а сама российская администрация. Напомню, что одна из целей создания ОМДС заключалась в необходимости противодействовать влиянию центральноазиатских религиозных центров и мулл. Остановлюсь на этом подробнее. В 1802 г. между имамом Оренбурга Габдессаламом Габдрахимовым (*'Абд ас-Салам б. 'Абд ар-Рахим ал-Бугулмави ал-Абдари*) и муфтием Мухаммеджаном Хусаиновым произошел конфликт, связанный с датой определения начала *Рамадана*. Сверив дату новолуния по российскому календарю и прислушавшись к мнению улемов Бухары и Сеитовского посада (Каргалы), Габдессалам Габдрахимов обратился за помощью к российским властям. Чиновники приняли аргументы имама Оренбурга, а муфтию ОМДС, который был против этого решения, сделали выговор<sup>17</sup>. Такие действия империи, стремящейся, как показывает этот случай, снизить популярность муфтия, на практике усиливали правовую гибридность, выводящую из-под контроля государства ряд вопросов легальной жизни мусульман.

Как вопрос с фетвами актуализировался в Казахской степи? В моем распоряжении есть сравнительно небольшое число фетв ОМДС, предназначенных для казахских регионов. Я не думаю, что это было связано с восприятием *муфтийата* как «русского» и «татарского» учреждения — следовательно, враждебного и чуждого местным интересам института<sup>18</sup>. Хотя невозможно отрицать присутствие такого дискурса, но его масштаб скорее был связан с зависимостью от имперского контекста<sup>19</sup>, чем с сознательной ментальной установкой. Точно так же не следует переоценивать значение статей Положения 1868 г. об исключении казахов Степных областей из ведомства ОМДС<sup>20</sup>. Многие его пункты, как показывают разные источники, игнорировались казахами<sup>21</sup>. Некоторые степные регионы совсем не были знакомы с содержанием данного нормативного акта. В этом контексте обращение за фетвой было скорее стремлением найти наиболее эффективный путь урегулирования местных конфликтов, чем сознательным предубеждением в этническом или религиозном плане. Поэтому идеи о противопоставлении «менее культурных и религиозных» казахов<sup>22</sup> татарам являлись идеологической проекцией имперских надежд по переустройству Степи, а не реальной нормой повседневной жизни, которая была значительно разнообразнее, чем ее представляли себе российские чиновники.

14. Марджани (2015, с. 208–218).

15. Об особенностях связей мусульман см.: Сибгатуллина (2010); Meyer (2014).

16. Идиятуллина (2005, с. 97); Марджани (2015, с. 210).

17. Габдессалам мөфти (2002, б. 34–35).

18. К такой точке зрения склоняется Стефан Дюдоignon. См.: Dudoignon (2001, p. 59).

19. См. критику ОМДС и татарских мулл у Ч.Ч. Валиханова (адъютанта генерал-губернатора Западной Сибири Г.Х. Гасфорта): Валиханов (2007, с. 112–113).

20. «Временное Положение об управлении в Уральской, Тургайской, Акмолинской и Семипалатинской областях», 21 октября 1868 г. См. раздел «Об управлении духовными делами киргизов» в Материалы (1960, с. 339–340).

21. См., например, отчеты российских чиновников о нарушениях пунктов Положения 1868 г.: РГИА. Ф. 832. Оп. 8. Д. 688. Л. 10–12.

22. О таких взглядах у российских чиновников см.: Батунский (2003, с. 274–280).

От кого казахи получали фетвы? Распространенным явлением была ситуация, когда выбор правового механизма исходил из безусловной возможности получить быстрое и обстоятельное мнение от человека, авторитет которого был довольно высок в местной среде. Например, казахи северной части Степи (современная Северо-Казахстанская область) могли обращаться за фетвой не в ОМДС, а к ахуну Томска Хамзе Хамиди<sup>23</sup>. Как показывают источники, на территориях, официально исключенных из ведомства Духовного собрания, такая практика приобретала наибольшее распространение. Однако сохранялась и связь с *муфтийатом*, но, как правило, в виде неких коллективных обращений, имеющих целью урегулировать конфликты в пределах крупных групп и сообществ. Вероятно, само указание на посредническую роль ОМДС в таких делах должно было актуализировать культурную память<sup>24</sup> и защитить общество от морального разложения. Укажу на два таких примера. В 1910 году казахи Кустанайского уезда Аман-Карагайской волости (Тургайская область) обратились в ОМДС с просьбой разобраться в поступках своих новых имамов<sup>25</sup>. Интересно, что письмо начиналось со слов благодарности Духовному собранию, что когда-то (вероятно, до реформы 1868 г. — П.Ш.) татарские муллы принесли в Степь культуру и просвещение. Теперь же новые имамы ввергли общество в разногласия и моральное разложение (*зина* — «прелюбодеяние»; *гонаб* — «грех») <sup>26</sup>. Поэтому необходимо постановление, т.е. в этом смысле фетва ОМДС о том, что такие поступки осуждаются шариатом<sup>27</sup>. Другая история на первый взгляд противоречит вышесказанному, когда рассматривается татарский контекст. Так, в 1916 году казахи 6-й *махалли* Семипалатинска обратились в ОМДС с жалобой, в которой говорилось, что татары не допускают их к выборам имама, «называя нас — киргиз — собаками». Они просили *муфтийат* объяснить: действительно ли казахи по шариату лишены права голоса «как пасынки в религиозном отношении»<sup>28</sup>. Я считаю, что этот случай не указывает на фундаментальные религиозные противоречия. Скорее он отражает особенности борьбы за экономические ресурсы и властное доминирование. Это тем более показательно, что 6-я *махалля* имела несколько сот хозяйств, из которых менее ста приходилось на татарское население<sup>29</sup>. ОМДС попыталось примирить враждующие стороны и объявило, что по шариату казахи имеют право голоса в делах 6-й мечети Семипалатинска<sup>30</sup>.

Обратив внимание на особенности, которые наблюдались в отношениях между ОМДС и Казахской степью, я перейду к несколько иному контексту — рассмотрению

23. Как правило, они просили ахуна решить их спор по поводу тех или иных вопросов шариата. См.: Ыльмани (2013, б. 420). Ахун Х. Хамиди был автором ряда работ по проблемам ислама и шариата. См.: Хамиди (1910); Хамиди (1909а); Хамиди (1909б).

24. О том, что обращение в ОМДС и указание на роль татарских мулл в Казахской степи могли быть формой культурной памяти, сообщает и С. Гильмани. По его мнению, в сознании народа указные муллы и после реформы 1868 г. были главными авторитетами в знании шариата. См.: Ыльмани (2013, б. 431-432). Под культурной памятью я понимаю особую форму передачи и актуализации культурных смыслов, выходящих за рамки опыта отдельных людей или групп. Она передается из поколения в поколение в виде наиболее значимого прошлого, которое имеет для современного поколения ориентирующую функцию. См. подробнее: Репина (2003, с. 11). Поэтому указание на татарских мулл скорее следует рассматривать как форму идеализации истории на фоне усиления процессов русификации и бюрократизации, чем поиск «достоверного» прошлого.

25. Смысл текста убеждает, что новыми имамами были казахи. Согласно статье 254 Положения 1868 г. теперь муллы должны избираться исключительно из казахов. См.: Материалы (1960, с. 339). О других примерах недовольства казахов новым порядком духовного устройства см.: Борисов (1889, с. 10-11).

26. Нужно указать, что обвинения в *зина* и *гонаб* могли быть просто предлогом для других вещей, которые не указаны в тексте.

27. Баб ал-Фатава (1910, б. 1087). Я благодарю Д. Брилеву за копирование для меня этого материала.

28. ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 6. Д. 3692. Л. 9 об.

29. См. об этом: Шаблей (Очерк, 2013, с. 23).

30. ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 6. Д. 3692. Л. 10 об.

ислама и шариата во Внутренней казахской орде, которая функционировала в условиях разных институциональных практик. Существовали не только суды биев, но и суды *кади*. Иногда казахские бии выполняли и обязанности мусульманских судей, применяя нормы шариата<sup>31</sup>. Такая ситуация позволяла местным улемам активно влиять на трансформацию правовой культуры, даже вступая в конфликт с *муфтийатом* в Уфе.

## ИСЛАМСКОЕ ЮРИДИЧЕСКОЕ ПОЛЕ<sup>32</sup> ВО ВНУТРЕННЕЙ ОРДЕ

**В**нутреннее, или Букеевское ханство (орда) было образовано в 1801 г. в низовьях междуречья Урала и Волги<sup>33</sup>. В этой новой административно-политической единице, имевшей собственное управление, но подчиненной российской администрации, активно протекали процессы трансформации и исламизации местного казахского общества<sup>34</sup>. Особенно такая тенденция усилилась в годы правления хана Джангира (Жангир-Керей-хан, 1823–1845). Примечательно, что, продвигая мусульманские институты (назначение в основном казахских мулл<sup>35</sup>, строительство мечетей, медресе и др.), хан Джангир проявлял ярко выраженную лояльность к империи, которая, в свою очередь, поддерживала его статус. Букеевская орда в отличие от других частей Казахской степи в первой половине XIX в. не входила в юрисдикцию ОМДС. По мнению исследователей, здесь сложилась собственная модель религиозной иерархии, которая являлась определенным аналогом *муфтийата* в Уфе<sup>36</sup>. В то время, когда власти предпринимали попытки систематизировать казахское обычное право, противопоставляя его шариату, хану Джангиру было дозволено вернуть «власть суда и расправы по магометанскому закону»<sup>37</sup>.

После смерти хана Джангира в 1845 г. управление над Внутренней ордой перешло к Временному совету во главе с русским чиновником. В административном отношении регион вошел в состав Астраханского генерал-губернаторства. Столкнувшись с проблемой назначения новых имамов, российские власти распространили компетенцию ОМДС на эту территорию. Мусульманские духовные лица получили право ведения метрических книг. Отныне при разборе исков казахов они должны были руководствоваться инструкциями и фетвами ОМДС. По мнению Кимберли Пауэрс, введение метрических книг (практики, которой не было при хане Джангире. — П.Ш.) означало официальное признание имамов как посредников государства, которые модернизировали представления о браке, тем самым помогая империи создавать более управляемое и цивилизованное общество<sup>38</sup>. На мой взгляд, случай Внутренней орды также указывает и на то, что власти не были готовы сравнивать регион с другими частями Казахской степи и применяли разную тактику по отношению к исламу<sup>39</sup>. Однако

31. См. подробнее: Сартори, Шаблей (2015, с. 70).

32. Понятие, предложенное П. Сартори: Sartori (2017).

33. Зиманов (2009, с. 322–333).

34. Интересно, что мусульманские источники, в отличие от российских имперских нарративов, редко ставили под сомнение религиозное благочестие казахов. Так, Мухаммад-Фатих ал-Илмини, имам деревни Алты-Ата (Новоузенский уезд Самарской губернии), сообщал, что даже если у казахов в некоторых поступках проявлялась некультурность, они все же были сильно привязаны к исламу и имели прочное исламское сознание. См. подробнее: Frank (2001, pp. 283–285).

35. Перед 1840 г. 113 имамов было назначено ханом Джангиром. См.: Powers, p. 12.

36. См об этом: Frank (2001, p. 201).

37. Сартори, Шаблей (2015, с. 66); История (2002, с. 360–361).

38. Powers, pp. 2, 5, 23.

39. По данным Степной комиссии, в 1865 г. в Казахской степи (Уральская, Тургайская, Акмолинская, Семипалатинская области) было 32 мечети и 40 указных мулл. В 1868 г. во Внутренней орде находилось 60 мечетей и 65 мулл. См.: Ремнев (2006, с. 257); РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 611 (II). Л. 54. Хотя я признаю, что эта имперская статистика условна, но она, по крайней мере, дает официальные цифры в рамках сферы влияния ОМДС.

большую сложность представляет вопрос, как местные казахские имамы могли адаптироваться к роли государственных посредников и выстраивать через эту перспективу свои отношения с ОМДС. Я допускаю несколько вариантов. С одной стороны, важно обратить внимание на то, что близкое расположение Внутренней орды по отношению к российским мусульманским образовательным и культурным центрам, а также политика, которая культивировалась ханом Джангиром (в том числе и на усваивание европейских культурных норм), способствовали формированию определенной среды, в рамках которой происходила идейная сегментация казахского общества<sup>40</sup>. С этой точки зрения политика империи, как и деятельность *муфтийата*, могли получать различную оценку и в равной степени поддерживаться или игнорироваться. С другой стороны, сложно оценить роль имперской администрации в вопросах, связанных с реализацией норм шариата. В юридических документах редко встречается указание чиновников на то, что суд биев должен иметь привилегированную позицию по отношению к суду *кади*. Хотя иски проходили через руки местных чиновников и Временный совет по управлению Внутренней ордой, а затем попадали в ОМДС, важную роль играла не столько возможность *муфтийата* доказать, что положения российских законов допускают разбор тех или иных дел по шариату, сколько умение самого имама убедить окружающих, что его деятельность осуществляется в рамках норм *ханафитского мазхаба*<sup>41</sup>. Процедура вынесения фетв является важным элементом этой системы. Фактически этот документ приобретал юридическую силу после одобрения со стороны муфтия и заключения, что составитель фетвы подобрал *ривайаты*, которые не противоречат *ахл ас-Сунна*. Случай, о котором пойдет речь в следующем разделе, показывает, что на практике казахские улемы сталкивались с двойственной ситуацией. С одной стороны, они должны были убедить местное общество, что их фетвы соответствуют *ханафитской* правовой доктрине, с другой, духовные лица пытались преодолеть некие доктринальные требования, гарантом которых должен был выступать *муфтийат* в Уфе, и выработать свой подход к трансформации местного общества.

## БОРЬБА ЗА ЛЕГАЛЬНОСТЬ: АХУН ГУМАР КАРАШ И ЕГО ПРОТИВНИКИ

19 февраля 1914 г. казахи<sup>42</sup> 1-го и 2-го старшинств Таловской части Внутренней орды обратились в ОМДС с просьбой выдать им фетву, которая могла бы разъяснить, соответствуют ли действия ахуна 1-го старшинства Гумара Караша (1875-1921) шариату. Оказалось, что этот человек выпускает собственные фетвы, содер-

40. Я имею в виду, что были группы, которые имели сильную пророссийскую ориентацию. С другой стороны, были улемы, получившие образование в новометодных (*усул ал-джадид*) медресе Волго-Уральского региона и выступавшие с идеями реформирования местного образования. Одновременно с этим большое значение имела казахская элита (*биш*, *аксакалы*), которая ориентировалась на ментальные установки кочевого общества и могла вступать в конфликт с другими группами, но не столько из-за опасения ломки неких традиционных устоев, но, пожалуй, в большей степени из-за угрозы утраты своего влияния.

41. Сложно говорить о том, насколько важность *ханафизма* была очевидна для казахов. Скорее речь шла о необходимости соблюдения шариата, представления о котором могли иметь региональные особенности. С этой точки зрения *ханафитские* положения обретали более реальную форму в легальных документах ОМДС и общих представлениях об исламе российской администрации, чем в жизни обычных мусульман. В этом контексте имперские власти могли использовать мнения *муфтийата* по поводу нарушения норм *ханафизма* в собственных прагматических целях. Например, чтобы дискредитировать суфизм и устранить опасные для империи связи местных мусульман с религиозными центрами Центральной Азии. См. об этом: Crews (2006, pp. 128, 182-183). При этом многие фетвы ОМДС, основанные на мнениях улемов *ханафитского мазхаба* и редко на Коране и Сунне, не всегда являлись требованиями практической целесообразности, а часто становились аналитическими обзорами и рекомендациями. См.: Баб ал-Фатава (1908, б. 177-178, 223-226, 253-257, 273-275, 296-299, 315-317, 343-348).

42. Садрильслам Валеев, Джумагалий Арасланов, Гайней Пиргалиев, Мукай Жалмурзин и мулла Мухаммадшариф Гумаров.



жание которых вызывает неоднозначную реакцию среди казахов. Просители обращали внимание ОМДС на пять фетв. В первой Г. Караш выступал против совершения мусульманами *бедел хаджа* (*бадал хаджж* — «наемное паломничество»). Во второй фетве речь шла о том, что не следует делать обрезание мальчикам (*хитан*). В третьей говорилось о необходимости отменить выкуп за грехи покойника (*фидийя*). В четвертой ахун настаивал на отмене обряда жертвоприношения (*Курбан-айт*) и распределении стоимости жертвы среди бедных (*кедейлер*). В пятой фетве Г. Караш предписывал отдавать *закят* (*закат*) в пользу бедных, мечети и медресе<sup>43</sup>.

Прежде чем говорить о реакции на это обращение ОМДС, я предлагаю остановиться подробнее на личности Г. Караша. Это позволит понять, в каком контексте могли быть прочитаны фетвы ахуна. После окончания медресе Габдуллы Галикеева<sup>44</sup> Г. Караш несколько лет преподавал по новому методу в своем родном ауле (Таловка). В 1909 г. окончил Казанскую учительскую семинарию. Выучил русский язык<sup>45</sup>. Кроме преподавания занимался активно публицистической деятельностью. Г. Караш являлся автором ряда статей на страницах таких реформаторских изданий, издававшихся в Оренбурге, как «Шура»<sup>46</sup>, «Қазақ»<sup>47</sup>. Одновременно с этим он опубликовал ряд работ по проблемам шариата, *калама* и поэтические сборники в Казани, Уфе и Оренбурге<sup>48</sup>. Если в этом контексте говорить о Гумаре Караше как стороннике идеи прогресса и борьбы с отсталостью, то он вполне соответствовал джадидскому дискурсу с его критикой традиционной системы образования, положения женщины, плохого суфизма<sup>49</sup>, невежественных мулл<sup>50</sup>. Иногда он высказывался более решительно, заявляя, что некоторые книги по исламу содержат неверные объяснения. И только работы Мухаммада 'Абдо (1849-1905) и Джамал ад-Дина Афгани (1839-1897) являются правильными<sup>51</sup>. Такой взгляд, призывающий к фундаментализации религии, по сути также является джадидским. Вместе с этим, призыв к трансформации сознания означал и необходимость адаптироваться к имперской ситуации, овладев русским языком<sup>52</sup>. Однако можно и сомневаться в том, что Г. Караш представлял некий «казахский джадидизм» как интеллектуальное течение<sup>53</sup>. Скорее он транслировал идеи, сформировавшиеся у него благодаря контактам в Оренбурге, Уфе, Казани и других регионах Российской империи. Если мы обратим внимание

43. ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 6. Д. 3248. Л. 2-3.

44. Это было традиционное медресе. После его окончания Г. Караш владел арабским, персидским, турецким и татарским языками. См.: Абдрахманова (2010, с. 28-29).

45. Мәшімбаев (2016, б. 67).

46. См.: например: Караш (1909); Караш (1910).

47. Қарашұлы (1914, б. 2-3).

48. Караш (1913); Караш (1911). Өрнек; Бала тұлпар; Қараш (1910). Современное издание на кириллице см.: Караш (2000).

49. Г. Караш критиковал не суфизм как таковой, а скорее некоторых суфиев. По его мнению, хотя суфии и мюридов становится больше, но это не приносит пользу народу. Многие из них невежественны, занимаются воровством, приносят зло. Только истинная суфийская проповедь приносит пользу народу. См.: Караш (2000, б. 174-175). Ср. эти взгляды с джадидской критикой суфизма в книге Аллена Франка: Frank (2012, pp. 161).

50. На первый взгляд эти идеи легко могут быть соотнесены с тем направлением в историографии, когда джадидизм рассматривается в качестве национального достояния, а деятельность мусульманских интеллектуалов как некое «героическое повествование», описывающее усилия по борьбе с традиционализмом и отсталостью. См.: Абдулин (1998); Юсупов (2005).

51. См.: Караш (2000, б. 176, 167-168, 172).

52. Г. Караш писал, что необходимо не менее 10 лет учиться в русской школе. Это позволит приспособиться к жизни и открыть глаза на происходящее. Однако это не противоречило другим его взглядам, когда он писал, что человек не может жить без религии и должен довериться воле Бога. См.: Караш (2000, б. 174-175, 178).

53. См. об этом: Боранбаева (2009); Тәж-Мұрат (2004).

на умение Караша находить новых союзников и быть успешным вне зависимости от политической ситуации<sup>54</sup>, тогда дискуссии о неизбежном противостоянии между джадидами и их противниками кадимистами (*уsul-и кадим* — «старый метод») становятся несущественными, так как размываются чередой субъективных обстоятельств<sup>55</sup>. К тому же нет сведений об ассортименте книг библиотеки Г. Караша. Не можем мы также и установить, в какой степени, говоря реформаторским языком, он противопоставлял свои взгляды местным казахским патриархальным традициям. Тексты его работ, как правило, редко затрагивают казахскую региональную специфику, а ориентируются преимущественно на общие проблемы мусульман Российской империи. В этом контексте я не буду акцентировать внимание читателя на том, что джадидский и кадимистский дискурсы позволят нам понять особенности ситуации в Таловке. Такая риторика рассматривается в основном как вопрос власти и манипуляции, она рассчитана на нахождение влияния за пределами Казахской степи (в ОМДС, среди русских чиновников, мусульманских интеллектуалов в Оренбурге, Уфе или Казани), но не связана напрямую с проблемой легального обоснования фетв как правовой процедуры<sup>56</sup>.

Почему легальность фетв Г. Караша ставилась под сомнение местными казахами? Один из наиболее очевидных ответов — это угроза русского культурного влияния, куда более серьезная, чем разворачивавшаяся в газетах дискуссия между джадидами и кадимистами. Используя идеи Г. Караша о значении русского языка и связи с русскими, его враги — такие влиятельные люди, как дядя ахуна мулла Гумаров<sup>57</sup>, ишан Садыр *хальфа*, Байет Жумалиев, — могли ставить под сомнение искренность его отношения к исламу<sup>58</sup>. Используя свой авторитет, они распространяли разные слухи против Г. Караша. Например, такой:

*«Этот принявший крещение русский мулла повесил русские картины в медресе при его доме. Во время хутбы в мечети проводит агитацию среди казахов»<sup>59</sup>.*

Можно также предположить, что спор между Г. Карашем и местными влиятельными казахами затрагивал финансовый вопрос. Ахуна Таловки возмущало то обстоятельство, что другие указные муллы и казахские *баи* (богатые люди) агитируют местное население собирать средства на организацию *бедел хаджа*<sup>60</sup>, стоимость которого колеблется от 500 до 1000 рублей. Считая, что нужно обращать внимание на более существенные

54. После своей разнообразной деятельности в период Российской империи Караш сделал большую карьеру и в советский период. В 1920 г. был руководителем исполнительного комитета Букеевской губернии. Вступил в коммунистическую партию. См.: Аташ, Әлжан (2014, б. 59–60).

55. В этой связи более логичным мне кажется взгляд, когда джадидизм рассматривают в виде конструкции, значение которой было преувеличено самими исследователями. Люди, называвшие себя реформаторами, могли использовать джадидский текст как элемент властной борьбы и под предлогом уничтожения отсталости расчищали дорогу для собственного успеха. См.: DeWeese (2016).

56. Хотя я не отрицаю, что Г. Караш придавал важное значение своим джадидским взглядам. Однако нет данных, что он выражал мнение какой-то группы казахов или участвовал в открытых дискуссиях по поводу реформирования местных порядков. Его выступления в печати также не были ясно акцентированы на полемику. Нет сведений о том, что другие казахи дискутировали с Г. Карашем в периодических изданиях. Все это не дает оснований говорить о каком-либо существенном противостоянии между джадидами и кадимистами во Внутренней орде.

57. Вероятно, речь идет о мулле Мухаммадшарифе Гумарове, т.е. одном из авторов жалобы на Караша в ОМДС. Также это мог быть ахун 2-го старшинства Таловской части Абдулла Гумаров.

58. Угроза русского культурного влияния являлась неотъемлемой частью местного мусульманского нарратива Российской империи. См., например: Frank & Usmanov (2001, p. 35); Khalidi (2005, pp. 59, 91).

59. «Бұл орысты қуаттап шоқынған молда, үйіне медресеге орыстардың суретін іліпті, мешітте хутба орнына қазақша үгіт айтады». Цит. по: Аташ, Әлжан (2014, б. 192).

60. Нет сведений, что ОМДС контролировало процесс сбора средств на *бедел хадж*.

проблемы, чем наемное паломничество, Г. Караш предлагал такие деньги перераспределять в пользу нуждающихся детей и бедных<sup>61</sup>.

Обращает на себя внимание и язык, которым оперировал обвиняемый. Давая объяснение ОМДС по поводу своих фетв, ахун представлял двойственную позицию. С одной стороны, он пытался указать, что его задача — объяснить казахам суть тех положений шариата, которые местными муллами искажаются<sup>62</sup>. Это был аргумент, с помощью которого Г. Караш должен был убедить *муфтийат* в том, что он следует основным положениям *ахл ас-Сунна*. С другой стороны, указание на невежественность и необразованность своих противников (других указных мулл ОМДС) отражало местный социальный контекст. Если в одном месте объяснения он мог писать, что ничего не говорил об обряде обрезания и это лишь тактическая уловка врагов ахуна, иначе говоря наговор<sup>63</sup>, то в другом выступал более решительно, обвиняя своих противников в незнании догм ислама, критикуя обряд совершения *фидийи* у казахов. По этому поводу он писал:

*«Я никогда не говорил, что «садака фидийи» по усопшему — бидгат (бид'а), или дарения за умершего фидийи не следует. Всякая милостыня, в особенности «нафиль»<sup>64</sup> садака», данная где бы не было, когда бы не было и кому бы не было — есть деяние богоугодное. [Однако] обряд совершения фидийи у нашего народа и возведение ее с ее обрядами на степень догмы ислама считаю действительно за бидгат»<sup>65</sup>.*

Выступая здесь в роли критика «плохих обычаев», которые по чьей-то вине стали исламскими, Г. Караш, вероятно, рассчитывал без труда справиться со своими врагами, понимая уязвимость позиции самого ОМДС в этом вопросе. Так, в другом случае, отвечая на вопрос имама Махмуда Джалил ад-Дина Оглы из селения Кумбаш о том, нужно ли выплачивать деньги в качестве искупительной милостыни (*фидийи*) после смерти человека, Духовное собрание вынуждено было признать, что по шариату такой обязанности не существует. Отмечая, что некоторые мусульманские ученые (не указывая, кто конкретно. — П.Ш.) рекомендуют выделить определенную сумму только в случае получения наследства, ОМДС, тем не менее, не требовало соблюдения этого правила<sup>66</sup>.

В другой своей фетве — на праздник жертвоприношения (*Курбан-айт*) — Г. Караш давал понять, что спор между ним и другими казахскими улемами — это уже не столько проблема невежества и необразованности, сколько возможность делать наиболее целесообразные выводы в ходе интерпретации источников мусульманского права. Переходя здесь на позиции рационализма, он заявлял, что летом при сильной жаре кочевые условия не позволяют хранить мясо крупных животных, поэтому необходимо заменить жертвоприношение выплатой ее стоимости в пользу бедных (*кедейлер*). Легальность этой фетвы обеспечивалась сноской на Коран (*айат* 38 суры *ал-Хаджж*)<sup>67</sup>.

61. Караш (1913, б. 13-14).

62. ЦИИА РБ. Ф. И-295. Оп. 6. Д. 3248. Л. 7-8 об.

63. Там же. Л. 7 об. Возможно, такое объяснение было связано не только с желанием усилить представления о личных мотивах правовых разногласий, но и возможной необходимостью отказаться от своих слов, тем самым облегчив сценарий взаимодействия с ОМДС.

64. *Нафала* — необязательные обряды поклонения Аллаху. Например, нельзя делать *нафала*, если еще не уплачен *закат*. См.: Али-заде (2007, с. 265-266).

65. ЦИИА РБ. Ф. И-295. Оп. 6. Д. 3248. Л. 7 об.-8.

66. Фидиа дур хақында (1908, б. 372-373). Я благодарю Диляру Брилеву за копирование для меня этого материала.

67. ЦИИА РБ. Ф. И-295. Оп. 6. Д. 3248. Л. 8. На самом деле *айат* 36 суры *ал-Хаджж*. См.: Коран (2009, с. 303).

Рассматривая конфликт Гумара Караша с представителями местного казахского общества, я должен указать, что участники дискуссии могли обходиться в решении своих вопросов и без участия ОМДС. Не только ахун мог при необходимости использовать свои связи с мусульманскими интеллектуалами в Оренбурге, Уфе, Казани, но и другие жители Таловки также не были непоколебимыми консерваторами, избегавшими какого-либо широкого общественного внимания к своим проблемам и стремившимися, тем самым, изолироваться от перемен. Так, в 1910 г. в редакцию журнала «Дин ва мағишат»<sup>68</sup>, издававшегося в Оренбурге, поступило письмо из Таловки<sup>69</sup>. В этом письменном обращении содержалась просьба разъяснить некоторые положения шариата, в отношении которых у жителей Таловки возникли противоречия. Одним из самых острых вопросов, адресованных журналу, был вопрос о разрешении есть мясо животных, зарезанных православными русскими<sup>70</sup>.

Вернемся к ситуации с Гумаром Карашем и посмотрим, чем закончилась эта история. Напомним, что ОМДС должно было решить: соответствуют ли фетвы ахуна Таловки шариату? Из пяти фетв, представленных в Духовное собрание, только в отношении одной было начато разбирательство<sup>71</sup>. Это фетва на *бедел хадж*. Как известно, Гумар Караш приравнивал эту практику к *бид'а*, аргументируя свою точку зрения тем, что в шариате нет прямого и бесспорного указания на *бедел хадж*<sup>72</sup>. В специальной книге<sup>73</sup>, написанной им по этому поводу, в частности, говорилось следующее:

«Если (*бедел хаж* — П.Ш.) является обязанностью или беспрекословной обязанностью, то о нем, конечно, должно было быть сказано хотя бы в одном аяте Корана. В Коране об этом нет ни одного слова. Если обратимся к хадису (*хадис о Хашиме*<sup>74</sup>. — П.Ш.), то нет другого (достоверного) хадиса из ривайатов о той арабской женщине. Слабость этого хадиса заключается в том, что он противоречит аяту Корана. Это противоречит аяту из сурь Имран. По этой причине этот хадис не является правильным»<sup>75</sup>.

Таким образом, подход Г. Караша заключался в том, что прежде чем обращаться к книгам, содержащим *ривайаты* по мусульманскому праву, нужно искать ответы в Коране и хадисах. Можно ли считать, что такой подход игнорировал *ханафитскую* традицию? Очевидно, что это не так. Пусть и с формальной точки зрения, но Г. Караш пытался подчеркнуть, что *ханафизм* важен для людей из Казахской степи. Свою книгу «*Бадал хаджж*» он начинает с анализа таких авторитетных *ханафитских* текстов, как *Фатх ал-Кадир*<sup>76</sup>, *ал-Хидайа фи шарх*<sup>77</sup> и других. Признавая авторитетность этих источников, ахун,

68. Дин ва мағишат (1906-1918).

69. В журнале не были указаны имена отправителей.

70. Редакция журнала сообщила, что шариат не разрешает есть мясо животных, зарезанных русскими. См.: Мэсьәлә (1910, б. 194-195). Такую же фетву вынес Шихаб ад-Дин Марджани. См.: Марджани (2015, с. 237-238). Это приводит к необходимости искать другие перспективы анализа фетв, чем тот, если бы мы в этом случае рассматривали язык Марджани через призму модернистского стиля, а ответ «Дин ва мағишат» только в кадимистском контексте.

71. В составе архивного дела не обнаружено указаний на то, как ОМДС отнеслось к другим фетвам Г. Караша.

72. Критика *бедел хаджа* встречается и в других работах, авторов которых, так или иначе, позиционируют как джадидов. См.: Биккулов (1909). Я благодарю Норихиро Наганаву за возможность работать с этой книгой.

73. Книга «*Бадел хажж*» была издана в Казани в 1913 году.

74. Мне не удалось идентифицировать этот хадис.

75. «Егер парыз яки уәжіп болса, ол уақытта әлбетте Құран кәримде бұның хақында бір аят кәриме айтқан болар еді. Құран кәримде бұның хақында сөз жоқ екені жоғарыда айтылды. Хадиске келсек, әлгі араб әйелінің риуаятынан басқа хадис тағы жоқ. Бұ хадистің өзі сенді джихатындан дағуфадағы үстенде, мағына жағымен қарағанда аят кәримге мухаллиф болған қайшы хадис. Бұл әл ғимран сүресіндегі аятына халиф. Бұ себепті бұ хадис дұрыс болмайды». Цит. по: Караш (1913, б. 9).

76. Автор — имам Камал ад-Дин ал-Хумам (ум. в 1467 г.). Из известных *муджахидов ханафитского мазхаба*.

77. Автор — Бурхан ад-Дин ал-Маргинани (1123-1197). Известный знаток *ханафитского* права из Центральной Азии.

однако, был против буквального соблюдения некоторых из изложенных там положений, считая, что эти книги содержат много противоречий. Что, в свою очередь, и объясняет, почему имамы и другие духовные лица давали разные фетвы<sup>78</sup>.

Чем практика Г. Караша отличалась от правовых процедур ОМДС? Известно, что Духовное собрание должно было устранять противоречия, которые могли наблюдаться в том, что улемы в ходе разбора исков обращались к разным правовым источникам. Как правило, это условие муфтиями могло быть достигнуто благодаря созданию иерархии авторитетных текстов<sup>79</sup>. Анализ нескольких фетв ОМДС позволяет говорить об отсутствии такой иерархии. Скорее, речь шла о составлении выборочного аналитического обзора ханафитских источников. Так, в фетве муфтийата, относящейся к правилам расторжения брака (*фасаха никах*)<sup>80</sup>, сначала идет *ал-Фатава ал-Хайрийя*<sup>81</sup>, затем указывается *Тарика Мухаммадия*<sup>82</sup>, после нее идет *Китаб ал-Мухтар*<sup>83</sup> и только на четвертом месте *Фатава Кадихан*<sup>84</sup>. Указание на приоритетность Корана и Сунны по отношению к ханафитским текстам — редкое явление в практике ОМДС. Таким образом, подобное расположение авторитетных текстов не имеет ничего общего с иерархией, которой придерживались муфтии Центральной Азии<sup>85</sup>. Ситуация усугублялась еще и тем, что ОМДС часто избегало давать однозначные и ясные ответы, фактически создавая возможности для местных имамов манипулировать сложившимися обстоятельствами, оправдывая свои легальные мнения слабостью Духовного собрания. Обстановку внутри муфтийата описал кади Риза ад-Дин Фахр ад-Дин. Анализируя деятельность ОМДС, он писал, что «в наших книгах по фикху много путаницы», которая препятствует правильному решению дел. Разочарованный происходившими там интригами, Фахр ад-Дин принял в 1906 г. решение оставить Духовное собрание<sup>86</sup>.

Дело Г. Караша было поручено кади Гинаятулле Капкаеву<sup>87</sup>. На него возлагалась обязанность осуществить экспертизу книги ахуна про *бедел хадж*. Г. Капкаев был человеком влиятельным и в то же время гибким в отношениях с властями. Достаточно сказать, что он неизменно с 1893 по 1917 был кади ОМДС. В 1920-е занимал такую же должность в Башкирском духовном управлении мусульман. Его современник Риза ад-Дин Фахр ад-Дин отмечал, что Г. Капкаев пользовался огромной властью в ОМДС и часто единолично выступал от имени этого учреждения<sup>88</sup>. Кроме случая с Г. Карашем, этот кади разбирал и другие дела казахов из Внутренней орды так же, как и иски из разных регионов Российской империи<sup>89</sup>. Одновременно со своей деятельностью в ОМДС Г. Капкаев

78. Караш (1913, б. 9). Такой же подход был характерен для Абу-н-Насыра Курсави и Шихаб ад-Дина Марджани. См.: Идиятулина (2005, с. 112-113); Марджани (2015, с. 132).

79. См. об этом: Sartori (2016, pp. 261-262).

80. Баб ал-Фатава (1910, б. 1352).

81. Автор — Хайр ад-Дин ар-Рамли. Известный мусульманский правовед Османской империи. Умер в 1671 г.

82. *Ат-тарика ал-Мухаммадия*. Автор — Мухаммад ал-Биркави. Умер в 1573 г.

83. *Радд ал-Мухтар ала ад-Дурр ал-Мухтар*. Автор — Мухаммад Амин б. Умар ад-Димашки (1784-1836).

84. Автор *Фатава Кадихан* — Фахр ад-Дин ал-Хасан б. Мансур ал-Фаргани, кади Бухары во времена Караханидов. Умер в 1196 г. См.: Муминов (2015, с. 179-180).

85. О существовании иерархии авторитетных текстов в Бухаре писал местный кади 'Ибадаллах б. Х'аджа 'Ариф ал-Бухари. По его мнению, муфтий являлся правовым интерпретатором, который следовал устоявшемуся мнению своей правовой школы. Он не мог осуществлять *иджтихад*. См.: Sartori (2016, pp. 261-263).

86. Фэхредин (2001, б. 69).

87. Эта интересная личность требует специального исследования.

88. Интересно, что Фахр ад-Дин не определял Г. Капкаева как кадимиста (как это делается в современных исследованиях). См.: Фэхредин (2010, б. 383-387).

89. Сборник циркуляров (1905, с. 87-89, 91); ЦИИА РБ. Ф. И-295. Оп. 5. Д. 1628. Л. 11-12 об.

привлекался российским правительством для участия в Особом Совещании по делам мусульман, организованном в 1914 г. с целью изучения «мусульманского вопроса» в империи и отслеживания настроений мусульман<sup>90</sup>. Г. Капкаев также был и членом мусульманского народного союза *Сират ал-Мустахим* («Прямой путь»), созданного в том числе и для поддержки престола<sup>91</sup>. Одновременно со своей разнообразной общественной и религиозной деятельностью Г. Капкаев выпустил ряд работ по проблемам шариата, истории и регламентации духовного управления мусульман Российской империи и Советского Союза<sup>92</sup>.

Ознакомившись с книгой Г. Караша, Г. Капкаев вынес от имени ОМДС резолюцию. Признавая, что некоторые *ривайаты* хотя и составлены на основе традиции *ахл ас-Сунна*, но в конечном итоге противоречат доктринальному принципу *ханафитского мазхаба*, *кади* выступил против фетвы казахского ахуна. По мнению Г. Капкаева, положения работы Г. Караша аналогичны взглядам мутазилитов и поэтому не соответствуют тому пониманию Сунны, которое принято мусульманами в Российской империи<sup>93</sup>. Если обратить внимание на то, что мутазилиты больше занимались каламом, а не правовыми проблемами, одной из которых могло быть обоснование *бедел хаджа*, возникает вопрос: какие аргументы использовал *кади*, чтобы усомниться в содержании работы Г. Караша? По мнению Г. Капкаева, «по суннитскому толкованию благодеяние одного лица за другого шариатом не возбраняется, а противоречат на это только мутазилиты, выделившиеся из суннитов»<sup>94</sup>. Я не думаю, что такой анализ делаал принципиальными представления о глубоких теологических расхождениях. Скорее, напрашиваются другие выводы. Один из них, например, такой: идея «некоего уклона». В этом смысле такой ход мысли становится актуальным, если рассматривать отношения между ОМДС и империей как некий союз, направленный на защиту «традиционного ислама», т.е. борьба с идеями и течениями, которые противоречат доктринальным принципам *ханафитского мазхаба*<sup>95</sup>. Однако если принимать эту точку зрения в качестве основной, тогда следует считать, что и мусульмане, обращавшиеся в ОМДС, верили в истинность такого союза. Иначе говоря, реализовывалась идея, согласно которой мусульмане «воображали имперское государство как потенциальный инструмент воли Бога (Аллаха)»<sup>96</sup>. Я иду в другом направлении. Как уже было указано в этой работе, отношения между ОМДС и имперскими властями часто носили инструментальный характер, основанный в том числе и на взаимной прагматической выгоде. Мусульмане в решении разных вопросов шариата могли обходиться и без Духовного собрания. Особенно когда они сталкивались с низкой бюрократической эффективностью этого учреждения и отсутствием ясных правовых предписаний. Эту ситуацию выгодно использовали местные улемы, при-

90. См.: Особое совещание (2011, с. 30, 33, 65, 93).

91. Там же. С. 252-266.

92. См.: Капкаев (1908); Капкаев (1916); Капкаев (1910); Капкаев (1909); Капкаев (1926, 1); Капкаев (1926, 3).

93. ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 6. Д. 3248. Л. 20-22. То есть по существу позиция Г. Капкаева сводилась к признанию расхождения между матуридитским символом веры и мутазилитами. Одно из главных разногласий между ними заключается в том, что если для матуридитов разум — это инструмент, помогающий понять решения шариата, то для мутазилитов — разум сам выносит решения. Таким образом, в историческом контексте такой спор сводится к противоречиям между представителями разных идейно-религиозных течений. В нашей истории я исхожу из другой перспективы, когда теологическое обоснование имело только косвенное значение. Я благодарю за разъяснения А.Д. Кныша.

94. ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 6. Д. 3248. Л. 20.

95. См. об этом примечание 39 настоящей статьи.

96. Crews (2006, p. 20).

бегая для укрепления собственной власти к риторике о необразованности и невежестве своих конкурентов — других указных мулл. В ряде случаев, понимая уязвимость своей позиции, ОМДС вынуждено было следовать репрессивным мерам<sup>97</sup>. Я не могу говорить о конкретных причинах, но в 1915 г. Г. Караш был отстранен *муфтийатом* от своей должности<sup>98</sup>. Почти одновременно с этими событиями в 1914–1915 гг. возрастает влияние соперника Г. Караша — более лояльного ахуна Абдуллы Гумарова<sup>99</sup>. В журнале ОМДС мною обнаружен такой факт: в 1915 г. Абдулла Гумаров был главным доверенным лицом Духовного собрания в организации благотворительных сборов среди мусульман Внутренней орды<sup>100</sup>. Очевидно, что стремление ОМДС контролировать такие выплаты не совпадало с действиями Г. Караша (т.е. с его фетвой)<sup>101</sup> оставить вопрос о распределении благотворительных средств (*закат* и *'ушр*) в поле зрения самой мусульманской общины<sup>102</sup>.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

**П**очему случай Г. Караша важен для правовой истории мусульман Российской империи и Внутренней орды? Прежде всего, он ясно отражает ситуацию, когда контроль над выпуском фетв и другие вопросы правовой регламентации только формально находились в компетенции ОМДС. Сталкиваясь с трудностями бюрократического и иного характера, *муфтийат* не всегда обеспечивал своевременное и устраивающее все стороны правовое обоснование. Это способствовало ослаблению влияния Духовного собрания и усилению авторитета местных улемов, которые могли использовать апелляции к шариату в качестве стратегии собственного успеха или как повод для устранения своих конкурентов. Поэтому противостояние Г. Караша с другими казахскими муллами (в том числе и с указными), представителями местной элиты лишь с формальной точки зрения обрекалось в форму принципиальных разногласий между реформаторами и консерваторами, но в действительности каждая из сторон преследовала более широкий круг интересов. Для казахского ахуна трансформация местной правовой культуры, как это ни удивительно, начиналась не с призыва осуществить в Степи цивилизационный проект, частью которого он мог рассматривать деятельность ОМДС. Поэтому «невежественными» для него становились не столько жители казахских аулов, сколько их духовные наставники и местные чиновники, которые принимают шариат не по логике жизненных условий, а по формальной установке. Поэтому

97. Часто обвинение в мутазилизме могло быть обусловлено личной неприязнью. Например, случай Ш. Марджани, когда Хафиз ад-Дин б. Наср ад-Дин ад-Барангави (ученик Марджани), после того как учитель плохо отозвался о его дедушке, написал письмо в ОМДС, в котором обвинил Марджани «в принадлежности к секте мутазилизов». См.: Фэхредин (2010, с. 614). О том, что значение взглядов мутазилизов в плане идейной борьбы между мусульманами Российской империи было преувеличено самой реформаторской литературой, см.: Frank (2012, p. 19).

98. М. Таж-Мурат считает, что решающую роль сыграли разногласия Г. Караша с местными религиозными деятелями, которые писали на него доносы в ОМДС. Однако исследователь не приводит каких-либо документальных подтверждений этой точки зрения. См.: Таж-Мурат (2009, б. 171).

99. О лояльности А. Гумарова и совершенно другой манере общения с ОМДС говорит такой случай: в 1905 г. ахун 2-го старшинства Таловской части Внутренней орды Абдулла Гумаров должен был разобрать иск казахов о нарушении брачного условия. Так как духовное лицо не вынесло никакого решения, дело попало в ОМДС, которое предписало Гумарову действовать энергичнее и разобраться самому в обстоятельствах дела на основании шариата. См.: ЦИИА РБ. Ф. И-295. Оп. 5. Д. 1628. Л. 11–12 об.

100. Мэтьелумат (1916, б. 33–34).

101. ЦИИА РБ. Ф. И-295. Оп. 6. Д. 3248. Л. 8 об.

102. О том, что после 1905 г. среди мусульман Российской империи усилилась тенденция избегать контроля ОМДС в сфере распределения благотворительных выплат, см.: Dudoignon (2001, pp. 52–54).

такие люди, считал Г. Караш, личные интересы ставят выше общественных. В этом плане стремление противопоставить «суеверные заблуждения» рациональным аргументам и обосновать свою позицию на основе соответствия положений мусульманского права чаяниям бедных и страждущих должно было принести большую популярность ахуну Таловки и усилить его авторитет среди местных казахов. Не имея возможности устранить своего противника в ходе дискуссии, враги Г. Караша поступают предсказуемо: пишут на него жалобу в ОМДС и в свою очередь также используют аргумент о нарушении шариата.

Правовое разбирательство, связанное с анализом фетв Г. Караша на предмет их соответствия *ханафитскому мазхабу*, фактически становится лишь предлогом для того, чтобы устранить нелояльного ахуна и тем самым ослабить любые аналогичные попытки обеспечить значительное разнообразие правовых интерпретаций в различных регионах Российской империи, а также сохранить влияние ОМДС в вопросах контроля над распределением благотворительных сборов.



## СОКРАЩЕНИЯ

ГАОО: Государственный архив Оренбургской области

РГИА: Российский государственный исторический архив

ЦИА РБ: Центральный исторический архив Республики Башкортостан

## ЛИТЕРАТУРА

Crews, R. (2006). *For prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Cambridge.

DeWeese, D. (2016). It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Cliches, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59. (1-2). (pp. 37-92).

Dudoignon, S. (2001). Status, Strategies and Discourses of a Muslim "Cleergy" under a Christian Law: Polemics about the collection of the *Zakat* in Late Imperial Russia. In Dudoignon, S. and Komatsu, H. (Eds.). *Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early 18-th – late 20-th Centuries)*. London, New York. (pp. 43-73).

Frank, A. (2001). *Muslim Religion Institutions in Imperial Russia: The Islam World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780-1910*. Leiden-Boston-Koln.

Frank, A. & Usmanov, M. (2001). *Materials for the Islamic History of Semipalatinsk: Two manuscripts by Ahmad-Wali al-Qazani and Qurban ali Khalidi*. ANOR, 11. Berlin.

Frank, A. (2012). *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and Paradox of Islamic Prestige*. Leiden & Boston.

Khalidi, Q. (2005). *An Islamic Biographical Dictionary of the Eastern Kazakh Steppe (1770-1912)*. (Ed., translation and commentary Frank, A and Usmanov, M). Leiden-Boston.

Meyer, J. (2014). *Turks Across Empire. Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands, 1856-1914*. Oxford.

Powers, K. *Imperial Record-keeping: Metrical books, official imams, and marking legitimate in the Inner Kazakh Horde, 1850-1879* (unpublished manuscript).

Sartori, P. (2016). *Vision of Justice. Shari'a and Cultural Change in Russian Central Asia*. Leiden.

Sartori, P. (2017). Exploring the Islamic Juridical Field in the Russian Empire: An Introduction. *Islamic Law and Society*, 24. (1-2), (pp. 1-19).

Werth, P. (2002). *At the Margins of Orthodoxy. Mission, Governance and Confessional Politics in Russia's Volga-kama Region, 1827-1905*. Ithaca-London.

Werth, P. (2014). *The Tsar's Foreign Faiths. Toleration and the Fate of Religious Freedom in Imperial Russia*. Oxford.

Абдрахманова Р. (2010). *История становления и развития народного образования Западного Казахстана (1841-1941 гг.)*. Дис. канд. ист. наук. Уральск.

Абдулин Я.Г. (1998). *Джадидизм среди татар: возникновение, развитие и историческое место*. Казань.

Али-заде А. (2007). *Исламский энциклопедический словарь*. Москва.

Батунский М.А. (2003). *Россия и ислам. Т. 2*. Москва.

Борисов С. (1889). *Беседа с указным муллою*. Томские епархиальные ведомости, 13.

Валиханов Ч.Ч. (2007). *О мусульманстве в степи. Избранные произведения: Серия: библиотека казахской этнографии. Т. 1*. Астана.

Зиманов С. (2009). *Политический строй Казахстана в первой половине XIX века и Букеевское ханство*. Алматы.

- Идиятуллина Г. (2005). Абу-н-Наср Курсави. Казань.  
История Букеевского ханства. 1801-1852 (2002). Сборник документов и материалов. Алматы.
- Коран (2009). Пер. с арабского и комментарии Османова М.Н.-О. Санкт-Петербург.
- Марджани Шихабутдин (2015): сборник статей, посвященных 100-летию Ш. Марджани, изданный в Казани в 1915 г. Пер. с татар. Гилязова Г.М., Ахметьяновой Г.Р. Казань.
- Материалы по истории политического строя Казахстана (1960). Т. 1. Алма-Ата.
- Муминов А.К. (2015). Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии. Алматы.
- Навеки с Россией (2007). Сборник документов и материалов. В 2 ч. Ч. 1. Уфа.
- Особое совещание по мусульманским делам 1914 года (2011): Сост., авт. предисл., прим. и сокр. Загидуллин И.К. Казань.
- Ремнев А.В. (2006). Российская империя и ислам в казахской степи (60-80-е годы XIX в.). В: Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы (с. 238-277), 32. Москва.
- Репина Л.П. (2003). Культурная память и проблемы историописания (историографические заметки). Москва.
- Сартори П., Шаблей П. (2015). Судьба имперских кодификационных проектов: адат и шариат в Казахской степи. *Ab Imperio*, 2, 63-105.
- Сборник циркуляров и иных руководящих распоряжений по округу Оренбургского магометанского духовного собрания. 1836-1903 гг. (1905). Уфа.
- Сибгатуллина А. (2010). Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX—XX вв. Москва.
- Шаблей П.С. (2013). Оренбургское магометанское духовное собрание в общественно-политической и религиозной жизни населения Казахских степных областей (1788-1868 гг.). Дис. канд. ист. наук. Челябинск.
- Шаблей П.С. (2013). Очерк по истории мусульманских общин Семипалатинска (конец XVIII—XIX). Костанай.
- Юсупов М.Х. (2005). Шигабутдин Марджани. Казань.
- Аташ, Б.М., Әлжан, Қ.Ұ. (2014). Ғұмар Қараш. Алматы.
- Ахунд Ғұмар Қарашұлы. (1914). Заң мәселесі (шариғи мәселе). Қазақ, 50, 2-3.
- Боранбаева, Б.С. (2009). Ғұмар Қараштың өмірі мен қоғамдық-саяси қызметі (1875-1921). Тарих ғыл. канд. Автореф. ҚР, Орал.
- Ғылмани, С. (2013). Заманмызда болған ғұламалардың ғұмыр тарихтары. 1 Том. (Biographies of the Islamic Scholars of our Time. Vol. 1). Жауапты шығарушылар: Муминов, Ә.Қ., Франк, А.Дж. Алматы.
- Қараш, Ғ. (1910). Ойға келген пікірлерім. Орынбор.
- Қараш, Ғ. (1911a). Өрнек. Упі.
- Қараш, Ғ. (1911b). Бала тұлапар (өлең жинағы). Упі.
- Қараш, Ғ. (1913). Бәдел-хажы. Казан.
- Қараш, Ғ. (2000). Замана. Алматы.
- Мәшімбаев, С.М. (2016). Қос өзен аралығындағы Казталов ауданының тарихы. Алматы.
- Тәж-Мұрат, М. (2009). Тұрлаусыз тұлаға, тауқыметті тағдыр. В: Кәбиса жыл: зерттеулер, эсселер, әдеби толғамдар. Астана.
- Тәж-Мұрат, М. (2004). Ғұмар Қараш: өмірі мен шығармашылығы. Ақтөбе.
- Баб ал-Фатава (1908, 9). Мәғлұмат, 9, 177-178.
- Баб ал-Фатава (1908, 11). Мәғлұмат, 11, 223-225.
- Баб ал-Фатава (1908, 12). Мәғлұмат, 12, 253-257.
- Баб ал-Фатава (1908, 13). Мәғлұмат, 13, 273-275.
- Баб ал-Фатава (1908, 14). Мәғлұмат, 14, 296-299.

- Баб ал-Фатава (1908, 15). Мәгълүмат, 15, 315-317.
- Баб ал-Фатава (1908, 16). Мәгълүмат, 16, 343-348.
- Баб ал-Фатава (1910, 44). Мәгълүмат, 44, 1086-1087.
- Баб ал-Фатава (1910, 52). Мәгълүмат, 52, 1352-1353.
- Биккулов, К. (1909). Бәдәлче. Казан.
- Габдессәлам мөфти. (2002). Хәтер дәфтәре. Төзүче, иске татар теленнән күчерүче һәм сүз башы язучы Мәсгүд Гайнетдин. Казан.
- Капкаев, Г. (1908). Мәхкәмәи шәргыядән, Мәгълүмат, 15, 314.
- Капкаев, Г. (1909). Тәварих вә анларның мәдбәэләре хакында тәхкыйкаты. Мәгълүмат, 23, 521.
- Капкаев, Г. (1910). Вақыфлардан хисабнамәләр. Мәгълүмат, 55, 1452.
- Капкаев, Г. (1916). Рәэяте һиялә хосусында. Мәгълүмат, 6, 10.
- Капкаев, Г. (1926, 1). Бәгзе сөәлләргә жәваб урынында, Дианат, 1, 8.
- Капкаев, Г. (1926, 3). Фибадәт вә мөнажат. Дианат, 3, 48-49.
- Караши, Г. (1909). Ватан вә милләтне ислах. Шура, 15, 452-453.
- Караши, Г. (1910). Ижтимагыи мәсьәләләр. Шура, 9, 260-261.
- Караши, Г. (1911). Мәзлүмәләр хакында. Шура, 9, 260-261.
- Мәржани, Ш. (1900). Мөстәфадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар. Т. 2. Казан.
- Мәсьәлә (1910). Дин вә мәгыйшәт, 13, 194-195.
- Фәхрәддин, Р. (1908). Исламнар хакында хөкүмәт тәдбирләре. Оренбург.
- Фәхрәддин, Р. (2001). Дини вә ижтимагыи мәсьәләләр. Казан.
- Фәхрәддин, Р. (2010). Асар. 3-4 томнар. Казан.
- Фидаи дур хакында. (1908). Мәгълүмат, 17, 372-373.
- Хәмиди, Х. (1909a). Голәмә-и кәрамга ачык хат. Дин вә мәгыйшәт, 11, 171-174.
- Хәмиди, Х. (1909b). Мәчеттә никах. Дин вә мәгыйшәт, 11, 169-170.
- Хәмиди, Х. (1910). Изәх-и мәсьәлә. Дин вә мәгыйшәт, 33, 516-519.