

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ  
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՖԱԿՈՒԼՏԵՏ

ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԵՐ

ВОПРОСЫ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

*Նվիրվում է պրոֆեսոր Դավիթ Հովհաննիսյանի  
ծննդյան 70-ամյակին*

*К 70-летию профессора Давида Аргашесовича Ованнисяна*

*Festschrift in Honour of Professor Davit Hovhannisyan*

№ 24

ԵՐԵՎԱՆ  
ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ  
2023

*Երաշխավորվել է հրատարակության  
ԵՊՀ գիտական խորհրդի կողմից:*

**Գլխավոր խմբագիր՝**

*Մելքոնյան Ռուբեն* պ.գ.դ., պրոֆեսոր, ԵՊՀ արևելագիտության  
ֆակուլտետ

**Խմբագրական խորհուրդ**

*Մելիքյան Գուրգեն* Բ.գ.թ., պրոֆեսոր, ԵՊՀ արևելագիտության  
ֆակուլտետ

*Հովհաննիսյան Դավիթ* Բ.գ.թ., պրոֆեսոր, ԵՊՀ արևելագիտության  
ֆակուլտետ

*Սաֆարյան Ալեքսանդր* պ.գ.թ., պրոֆեսոր, ԵՊՀ արևելագիտու-  
թյան ֆակուլտետ

*Ոսկանյան Վարդան* Բ.գ.թ., պրոֆեսոր, ԵՊՀ արևելագիտության  
ֆակուլտետ

*Քոչարյան Հայկ* պ.գ.թ., դոցենտ, ԵՊՀ արևելագիտության  
ֆակուլտետ

*Տեր-Սաթևոսյան Վահրամ* պ.գ.դ., Հայաստանի ամերիկյան համալ-  
սարան

*Րեպենկովա Մարիա* Բ.գ.դ., պրոֆեսոր, Ասիայի և Աֆրիկայի  
երկրների ինստիտուտ, Մոսկվայի պետա-  
կան համալսարան, ՌԴ

*Կուզնեցով Վասիլի* պ.գ.թ., դոցենտ, Արևելագիտության ինստի-  
տուտ, ՌԴ ԳԱ

*Էքսենթիողլու Լեռնա* Մասաչուսեթսի տեխնոլոգիական համալ-  
սարան, ԱՄՆ

*Ուռազանա Կուռալայ* Բ.գ.դ. պրոֆեսոր, Եվրասիական ազգային  
համալսարան, Ղազախստան

*Սարգսյան Անի* Բ.գ.թ., Համբուրգի համալսարան, Գերմա-  
նիա

## **Editor-in-chief**

*Professor Ruben Melkonyan*, Dean of the Faculty of Oriental Studies, YSU

## **Editorial Board**

*Professor Gurgen Melikyan* Faculty of Oriental Studies, YSU  
*Professor Davit Hovhannisyan* Center for Civilization and Cultural Studies, YSU,  
*Professor Alexander Safarian* Faculty of Oriental Studies, YSU  
*Professor Vardan Voskanyan* Faculty of Oriental Studies, YSU  
*Dr. Hayk Kocharyan* Faculty of Oriental Studies, YSU  
*Dr. Vahram Ter-Matevosyan* American University of Armenia, RA  
*Professor Mariya Repenkova* Institute of Asian and African Studies, MSU, RF  
*Dr. Vasiliy Kuznetsov* Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, RF  
*Dr. Lerna Ekmekcioglu* Massachusetts Institute of Technology, USA  
*Professor Kuralay Urazaeva* Eurasian National University, Kazakhstan  
*Dr. Ani Sargsyan* University of Hamburg, Germany

## **Главный редактор**

*Рубен Мелконян* д.ист. н., профессор, декан факультета Востоковедения ЕГУ

## **Члены редакционной коллегии**

*Гурген Меликян* профессор, факультет Востоковедения ЕГУ  
*Давид Оганнесян* профессор, факультет Востоковедения ЕГУ  
*Александр Сафарян* профессор, факультет Востоковедения ЕГУ  
*Вартан Восканян* профессор, факультет Востоковедения ЕГУ  
*Айк Кочарян* к.ист. н., доцент факультета Востоковедения ЕГУ  
*Ваграм Тер- Матевосян* д. ист. н., Американский Университет, РА  
*Мария Репенкова* д.ф.н., профессор, Институт стран Азии и Африки, МГУ, РФ  
*Василий Кузнецов* к.ист. н., доцент Институт Востоковедения, РАН, РФ  
*Лерна Экмекчиоглу* Массачусетский Технологический Институт, США  
*Куралай Уразаева* д.ф.н., профессор Евразийский Национальный Университет, Казахстан  
*Ани Саргсян* Гамбургский Университет, Германия

## ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ԵՊՀ ռեկտոր Հովհաննես Հովհաննիսյանի ուղերձը Դավիթ Հովհաննիսյանի ծննդյան 70-ամյակի առիթով ..... 11

### *Ռուբեն Մելքոնյան*

Հայկական արևելագիտության մեջ իր ուրույն ուղին ունեցող գիտնականն ու մանկավարժը. Դավիթ Հովհաննիսյան (ծննդյան 70-ամյակի առիթով) ..... 13

ՌԳԱ Արևելագիտության ինստիտուտի շնորհավորական ուղերձը .. 15

## ԱՐԱԲԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

### *Գոռ Գևորգյան*

ԶԻՆԱՍՏԱՆԻ «ՓԱՓՈՒԿ ՈՒԺԻ» ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ. «ՄԵԿ ԳՈՏԻ ՄԵԿ ՃԱՆԱՊԱՐՀ» ՆԱԽԱԶԵՌՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԵԳԻՊՏՈՍԸ (ԱՐԴԵԼ ՖԱԹԱՀ ԱԼ-ՍԻՍԻԻ ՆԱԽԱԳԱՀՈՒԹՅԱՆ ԱՌԱՋԻՆ ՇՐՋԱՆ)..... 16

### *Գրիգոր Վարդանյան*

2023 ԹՎԱԿԱՆԻ ԻՍՐԱՅԵԼ-ՀԱՄԱՍ ՊԱՏԵՐԱԶՄԻ ՆԿԱՏՄԱՄԲ ՍԻՐԻԱԿԱՆ ՀԵՌԱՆԿԱՐԻ ՇՈՒՐՁ..... 32

### *Հեղինե Բարսեղյան*

ԻԽՎԱՆՆԵՐԸ ԵՎՐՈՊԱՅՈՒՄ. «ՄՈՒՍՈՒԼՄԱՆ ԵՂԲԱՅՐՆԵՐԻ» ՊԱՆԵՎՐՈՊԱԿԱՆ ՑԱՆՑԻ ՄՈՂԵԼԸ ԵՎ ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔԱՅԻՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ..... 45

### *Սոնա Տոնիկյան, Արևիկ Քամայյան*

ՀԵՏԱԶՈՏԵԼՈՎ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ. ԱՐԱՐԵՐԵՆ ՀԻՄՆԱԲԱՂԱԴՐԻԶՈՎ ԵՎ ԱՐՀԵՍՏ, ՄԱՍՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ, ԶԲԱՂՄՈՒՆՔ ՆՇԱՆԱԿՈՂ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱԶԳԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅԱՆ ՓՈՐՁ..... 60

*Այլիս Էյոյան*

ԱԼ-ԲԱԼԱԶՈՒՐԻԻ «ԱԶԼՎԱԿԱՆՆԵՐԻ  
ԾԱԳՈՒՄՆԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ» ԱՇԽԱՏՈՒԹՅԱՆ ԽԱԲԱՐՆԵՐԻ  
ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆՆ՝ ԸՍՏ ԱՐԺԵՔՍՅԻՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԻ ..... 83

*Վահե Հակոբյան*

ԱԼ-ՇԱՖԻՆ՝ ՍՈՒՍՈՒԼՄԱՆԱԿԱՆ ԻՐԱՎԱԿԱՆ ՈՒՍՄՈՒՆՔԻ  
ՀԻՄՆԱԴԻՐ. ՈՒՍՈՒԼ ԱԼ-ՖԻԿՀԻ (ՍՏՄԼ AL-FIQH)  
ԶԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ..... 104

*Գայանե Մկրտումյան*

ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՎԱՅՈՒ «ԸՆԴԴԵՄ ՏԱՃԿԱՅԸ» XIV-XV ԴԱՐԵՐԻ  
ՀԱՅՄՈՒՍՈՒԼՄԱՆԱԿԱՆ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ  
ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ..... 115

*Սեդա Տիգրանյան*

ԻԲՆ ԹԱՅՄԻԱՅԻ՝ ՍՈՒՖԻԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԴԵՄ ՈՒՂՂՎԱԾ  
ՔՆՆԱԴԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՆ ԸՍՏ «ՔԻԹԱԲ ԱԼ-ՋԱՎԱԲ»  
ԱՇԽԱՏՈՒԹՅԱՆ..... 131

*Արմինե Հակոբյան*

ԱԲՈՒ ԲԱՔՐ ԱԼ-ՍՈՒԼԻԻ «ԱԽԲԱՐ ԱԼ-ՇՈՒԱՐԱ» ԳՐՔԻ  
ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԿՈՂԵՐԻ ՀԱՄԱԿԱՐԳԸ ..... 154

*Տաթևիկ Մկրտչյան, Վահե Հակոբյան*

ԼԵՌՆԱՅԻՆ ՂԱՐԱԲԱՂԻՑ ՀԱՅԵՐԻ ԲՈՒՆԻ ՏԵՂԱՀԱՆՄԱՆ  
ՇՈՒՐՋ ԱՐՁԱԳԱՆՔՆԵՐՆ ԱՐԱԲԱԼԵԶՈՒ ՄԵԴԻԱ  
ՏԻՐՈՒՅԹՈՒՄ ..... 171

*Մյուզաննա Գյոզալյան*

ՈՐՈՇՅԱԼ ԵՎ ԱՆՈՐՈՇ ՀՈՂԵՐԻ ՀԱԿԱԴՐՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒ  
ԿԻՐԱՌՈՒԹՅԱՆ ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔՍՅԻՆ  
ԱՌԱՆՁԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ՀԱՅԵՐԵՆՈՒՄ  
ԵՎ ԱՐԴԻ ԳՐԱԿԱՆ ԱՐԱԲԵՐԵՆՈՒՄ. ՄԻՋԼԵԶՎԱԿԱՆ  
ՏԻՂԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍ..... 202

*Հայկ Քոչարյան*

ՀՐԵԱՆԵՐ, ՀՐԵԱԴԱՎԱՆ ՑԵՂԵՐ ԵՎ ՄՈՒՍՈՒԼՄԱՆՆԵՐ  
ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ. ՄԱԴԻՆԱՅԻ ՀԱՄԱՁԱՅՆԱԳԻՐ ..... 231

*Միքայել Հովհաննիսյան*

ՉՈՐՄ ՈՒՂՂԱՀԱՎԱՏ ԽԱԼԻՖՆԵՐԻ ԻՇԽԱՆՈՒԹՅԱՆ  
ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ՀԻՄՆԱՎՈՐՄԱՆ ԽՆԴՐԻ ՇՈՒՐՋ ..... 241

**ԻՐԱՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ**

*Արփինե Առուշանյան*

ԻՍԼԱՄԻ ՀԻՆԳ ՀԻՄՆԱՍՅՈՒՆԵՐԸ ԱՀԼ-Է ՀԱՂՂԻ  
ԿՐՈՆԱԿԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ..... 255

*Լիանա Պետրոսյան*

ԱԴՐԲԵՁԱՆՈՒՄ ՔՐԴԱԿԱՆ ՆԵՐԿԱՅՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՅԻ ՇՈՒՐՋ.  
ՊԱՏՄԱՀԱՄԵՄԱՏԱԿԱՆ ՈՒՐՎԱԳԾԵՐ ..... 272

*Նունիկ Դաֆինյան*

«ԻՐԱՆԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ» ԱՌԱՐԿԱՅԻ  
ԴԱՄԱՎԱՆԴՄԱՆ ՄԵԹՈԴԱԲԱՆԱԿԱՆ  
ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ..... 289

*Գևորգյան Նարե*

ԶԱԶԱՅԵՐԵՆԻ ԲԱՐԲԱՌԱՅԻՆ ԲԱԺԱՆՈՒՄՆԵՐԸ ..... 300

**ԹՅՈՒՐՔԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ**

*Ռուբեն Մելքոնյան, Գոռ Հովհաննիսյան*

ՕՍՄԱՆՅԱՆ ՎԵՐՋԻՆ ԽԱԼԻՖԸ ԵՎ ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ  
ԽԱԼԻՖԱՅՈՒԹՅԱՆ ԱՎԱՐՏԸ. ԱԲԴՈՒԼ ՄԵՋԻԴ ԵՐԿՐՈՐԴ ..... 311

*Արշակ Գևորգյան*

Ն. Ֆ. ՔԸՍԱՔՅՈՒՐԵՔԻ «ՄԵԾ ԱՐԵՎԵԼՔԻ» ՏԵՍԼԱԿԱՆԸ՝ ԻԲՐԵՎ  
ԹՈՒՐՔԱԿԱՆ ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ-ՊԱՀՊԱՆՈՂԱԿԱՆ ԱՐԴԻ  
ԽՈՍՈՒՅԹՈՒՄ ԱՅԼԱՏՅԱՅՈՒԹՅԱՆ ԱՐՔԵՏԻՊ  
(հակահայկականության դրսևորումների օրինակով) ..... 332

*Վարուժան Գեղամյան*

ԺՈՂՈՎՐԴԻ ՌԵԻՍԸ. ՌԵՋԵՓ ԹԱՅԻՓ ԷՐԴՈՂԱՆԻ  
ԽՈՐՀՐԴԱՆՇԱԿԱՆ ՏԻՏՂՈՍԻ ԴԵՐԸ ԹՈՒՐՔԱԿԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ  
ՄՇԱԿՈՒՅԹՈՒՄ ..... 348

*Անուշիկ Մարտիրոսյան*

ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ ՎԵՊԵՐԻ ՎԵՐԵԼՔԸ ԹՈՒՐՔԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ  
ՄԵՋ. ԿԵՐՊԱՓՈԽՎԵԼՈՎ ՇԱՐՈՒՆԱԿԵԼ, ՇԱՐՈՒՆԱԿԵԼՈՎ  
ԿԵՐՊԱՓՈԽՎԵԼ..... 389

**Գրախոսություն**

*Գուրգեն Մելիքյան, Քնարիկ Միրզոյան*

ՄԵԼՔՈՆՅԱՆ ՌՈՒՔԵՆ, ՊՈՊՈՍՅԱՆ ՆԱԻՐԱ, Հայկական հարցն ու Հայոց  
ցեղասպանության խնդիրը թուրք բարձրաստիճան քաղաքական և  
ռազմական գործիչների հուշերում (XIX դարի վերջ-XX դարի  
կեսեր), Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2022, 110 էջ..... 410

*Լիլիթ Մովսիսյան*

Հակոբ Ավյան, Վարդան Ոսկանյան, Թալիշերենի դասագիրք, Եր.:  
ԵՊՀ հրատ., 2022, 214 էջ: ..... 413

Պրոֆեսոր Դավիթ Հովհաննիսյանի հրատարակված հիմնական  
գիտական և մեթոդական աշխատանքների ցուցակ ..... 416

## CONTENT

YSU RECTOR HOVHANNES HOVHANNISYAN'S ADDRESS ON THE OCCASION OF THE 70TH ANNIVERSARY OF DAVIT HOVHANNISYAN .....	11
---	----

### *Ruben Mlekonyan*

THE RESEARCHER AND EDUCATOR WHO HAS A UNIQUE PATHWAY IN ARMENIAN ORIENTAL STUDIES: DAVID HOVHANNISYAN (DEDICATED TO THE 70TH BIRTHDAY ANNIVERSARY) .....	13
ИБ РАН поздравительное письмо .....	15

## ARABIC STUDIES

### *Gor Gevorgyan*

CHINA'S «SOFT POWER» POLICY: «ONE BELT ONE ROAD» INITIATIVE AND EGYPT. FIRST PHASE OF ABD AL FATTAH AL SISI'S PRESIDENCY .....	16
--	----

### *Grigor Vardanyan*

SYRIAN PERSPECTIVE ON ISRAEL – HAMAS WAR OF 2023 .....	32
--	----

### *Heghine Barseghyan*

IKHWANS IN EUROPE. THE MODEL AND STRUCTURAL FEATURES OF THE PAN-EUROPEAN NETWORK OF THE MUSLIM BROTHERHOOD .....	45
--	----

### *Sona Tonikyan, Arevik Kamalyan*

EXPLORING THE HERITAGE. AN ATTEMPTED ANALYSIS OF ARMENIAN SURNAMING WITH ARABIC ORIGIN ASSOCIATED WITH CRAFTS, PROFESSIONS, AND OCCUPATIONS .....	60
---	----

### *Alice Eloyan*

ANALYSIS OF KHABARS IN AL-BALĀDHURĪ'S BOOK ON THE "GENEALOGY OF THE NOBLES" BASED ON THE VALUE SYSTEM .....	83
---	----

### *Vahe Hakobyan*

AL-SHAFI-THE FOUNDER OF MUSLIM LEGAL DOCTRINE. THE FORMATION OF USUL AL-FIQH .....	104
--	-----



*Gayane Mkrtumyan*  
 THE «AGAINST TAĈIK» OF GRIGOR TATEVAČI IN  
 THE CONTEXT OF ARMENIAN-MUSLIM RELATIONSHIPS  
 IN THE XIV-XV CENTURIES ..... 115

*Seda Tigranyan*  
 IBN TAYMIYYAH'S CRITICISM OF SUFISM ACCORDING  
 TO THE WORK “KITĀB AL-JAWĀB” ..... 131

*Armine Hakobyan*  
 CULTURAL CODES SYSTEM OF “AKHBAR AL-SHU’ARA”  
 ABU BAKR AL-SULI ..... 154

*Tatevik Mkrtchyan, Vahe Hakobyan*  
 ARABIC-LANGUAGE MEDIA REACTIONS TO THE FORCED  
 DEPORTATION OF ARMENIANS  
 FROM NAGORNO-KARABAKH ..... 171

*Suzanna Gyozyalyan*  
 THE STRUCTURAL USES OF THE DEFINITE AND INDEFINITE ARTICLES IN  
 MODERN ARMENIAN AND MODERN STANDARD ARABIC IN THE  
 CONTEXT OF CROSS-LINGUISTIC TYPOLOGY ..... 202

*Hayk Kocharyan*  
 RELATIONS BETWEEN JEWS, JEWISH TRIBES, AND  
 MUSLIMS. THE CONSTITUTION OF MADINAH ..... 231

*Mikayel Hovhannisyan*  
 ON THE ISSUE OF JUSTIFICATION OF THE RIGHT TO  
 POWER OF FOUR RIGHTEOUS CALIPHS ..... 241

### **IRANIAN STUDIES**

*Arpine Arushanyan*  
 FIVE PILLARS OF ISLAM IN THE RELIGIOUS SYSTEM  
 OF AHL-E HAQQ ..... 255

*Liana Petrosyan*  
 ON THE ISSUE OF THE KURDISH PRESENCE IN AZERBAIJAN.  
 HISTORICAL AND COMPARATIVE SKETCHES ..... 272

*Noonik Darbinian*  
ON THE METHODOLOGICAL FEATURES OF TEACHING “HISTORY  
OF IRANIAN CULTURE” ..... 289

*Gevorgyan Nare*  
DIALECTICAL DIVISIONS OF THE ZAZA LANGUAGE..... 300

## **TURKIC STUDIES**

*Ruben Melkonyan, Gor Hovhannisyan*  
THE LAST OTTOMAN CALIPH AND THE END OF  
THE ISLAMIC CALIPHATE: ABDULMEJID II ..... 311

*Arshak Gevorkian*  
N. F. KISAKÜREK’S VISION OF THE ‘GREAT EAST’ AS AN  
ARCHETYPE OF XENOPHOBIA WITHIN CONTEMPORARY TURKISH  
ISLAMIC-CONSERVATIVE DISCOURSE  
(on the example of anti-Armenian manifestations)..... 332

*Varuzhan Geghamyan*  
THE PEOPLE’S REIS: THE ROLE OF ERDOĞAN’S SYMBOLIC  
TITLE IN TURKISH POLITICAL CULTURE ..... 348

*Anushik Martirosyan*  
THE RISE OF ISLAMIC NOVELS IN TURKISH LITERATURE:  
TRANSFORMING TO CONTINUE,  
CONTINUING TO TRANSFORM..... 389

## **REVIEWS**

*Gurgen Melikyan, Qnarik Mirzoyan*  
Melkonyan Ruben, Poghosyan Naira, The Armenian  
Question and Armenian Genocide in the Memoirs of  
High-Ranked Turkish Politicians and Military  
Officers (the end of XIX- mid of XX), Yerevan 2022, 110 p. .... 410

*Lilit Movsisyan*  
Hakob Avchyan, Vardan Voskanyan, Manual of Talishi, Yerevan, YSU  
Publishing House, 2022, 214 p: ..... 413

The List of Professor Davit Hovhannisyan’s main publications..... 416

**ԵՊՀ ՌԵԿՏՈՐ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆԻ ՈՒՂԵՐՁԸ  
ԴԱՎԻԹ ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆԻ ԾՆՆՆՑԱՆ 70-ԱՍՅԱԿԻ  
ԱՌԻԹՈՎ**

Իմ շա՛տ սիրելի պարոն Հովհաննիսյան, սիրելի՛ համալսարանականներ,

Բավականին երկար մտածում էի՝ որտեղի՞ց սկսել, ի՞նչ ասել: Այս դահլիճում շատ հաճախ են կազմակերպվում ու անցկացվում մեծարման միջոցառումներ ու ցերեկույթներ՝ նվիրված վաստակաշատ համալսարանականներին, որոնց ժամանակ մասնակիցներն ամբիոնին մոտենալիս պատմում են անձնական հիշողություններ, հետաքրքիր պատմություններ: Ես շատ դեպքերում, գործունեությամբս պայմանավորված, չեմ ունենում անձնական հուշեր, բայց այսօրվա միջոցառման դեպքում իրավիճակը լրիվ այլ է. պրոֆեսոր Հովհաննիսյանի մասին ես ունեմ իմ պատմությունը, իմ ջերմ հիշողություններն ու հուշերը՝ թե՛ անձնական, թե՛ մասնագիտական հարաբերությունների ու շփումների արդյունքում:

Դավիթ Հովհաննիսյանի մասին շատ երկար կարելի է խոսել: Նա իր անձնական ու մասնագիտական որակների շնորհիվ մեծ ավանդ ունի պետության կերտման և պետականաշինության շարունակական գործում: Պարոն Հովհաննիսյանը մեր երկրի համար դժվարագույն պայմաններում, երբ չկային ֆինանսական ու անհրաժեշտ այլ միջոցներ ու ռեսուրսներ, ստանձնեց Սիրիայում ՀՀ դեսպանի պաշտոնը՝ էլ ավելի ամրացնելով այն կամուրջը, որը կապում է բարեկամական երկու ժողովուրդներին: Հենց նրա պաշտոնավարման ժամանակ Սիրիան հսկայական օգնություն ցուցաբերեց շրջափակման ու պատերազմի մեջ գտնվող Հայաստանին: Հենց պարոն Հովհաննիսյանի և նրա գործընկերների նվիրումի ու

արհեստավարժության շնորհիվ այդ դժվարին շրջանում մենք կարողացանք հաղթահարել դժվարություններն ու հաղթանակել:

Հիշում եմ, երբ նոր էի սկսել դասավանդել համալսարանում, պարոն Հովհաննիսյանից ստացա առաջարկ՝ հետազոտություն իրականացնելու Քաղաքակրթական և մշակութային հետազոտությունների նորաբաց կենտրոնում, և, իհարկե, մեծ սիրով համաձայնվեցի: Հիշում եմ՝ բավականին երկար ժամանակ անցկացրի գրադարանում, արխիվներում՝ գտնելու և ուսումնասիրելու Կիլիկիայի և Էջմիածնի հարաբերությունների վերաբերյալ նյութերը, պարզելու երկու աթոռների միջև առնչությունների փուլերը, որոնք քիչ էին ուսումնասիրված, և, իհարկե, ամբողջ գործընթացը պարոն Հովհաննիսյանի վերահսկողության ու աջակցության ներքո: Թեման հետագայում մեծ հետազոտություն դարձավ, տպագրվեց տարբեր լեզուներով, ինչը շատ կարևոր էր:

Համալսարանում կան անհատներ, որոնք իրենց մանկավարժական ու գիտական գործունեությամբ ձևավորել են դպրոցներ: Պարոն Հովհաննիսյանը հենց այդ նվիրյալներից մեկն է, որի ձևավորած ու ամուր հիմքերի վրա գործող դպրոցը տալիս է իր արդյունքները՝ աշակերտների կատարած վերլուծությունների, հետազոտությունների, ինչպես նաև տարբեր ոլորտներում նրանց արհեստավարժ գործունեության տեսքով:

Միրելի՛ պարոն Հովհաննիսյան, ևս մեկ անգամ շնորհավորում եմ Ձեր ծննդյան 70-ամյակը, մաղթում, որ դեռ շատ երկար Ձեր ներդրումն ունենաք համալսարանում: Իմացե՛ք, որ այն տեղն ու դերը, որ Դուք ունեք, այն ինչ Դուք եք ստեղծել և շարունակում եք զարգացնել, անգնահատելի է ԵՊՀ-ի և մեր երկրի համար:

*Հովհաննես Հովհաննիսյան*

*ԵՊՀ ռեկտոր*

**ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ ԻՐ ՈՒՐՈՒՅՆ  
ՈՒՂԻՆ ՈՒՆԵՑՈՂ ԳԻՏՆԱԿԱՆՆ ԻՒ ՄԱՆԿԱՎԱՐԺԸ.  
ԴԱՎԻԹ ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ  
(ՇՆՆԴՅԱՆ 70-ԱՄՅԱԿԻ ԱՌԻԹՈՎ)**

Իմ առաջին հանդիպումը Դավիթ Հովհաննիսյանի հետ 1998-ին էր, երբ ես 3-րդ կուրսի ուսանող էի և ասացին, որ մեզ դասավանդելու է Սիրիայում Հայաստանի Հանրապետության նախկին դեսպանը, ով նոր էր վերադարձել դիվանագիտական ծառայությունից: Եվ, քանի որ շատ էինք լսել, թե արևելագիտությունը նաև հայկական դիվանագիտության դարբնոցն է, հանդիպումը դիվանագետ-արևելագետի հետ ինքնին հետաքրքիր էր: Դավիթ Հովհաննիսյանը մեզ դասավանդում էր իսլամի պատմություն և խոստովանեմ, որ բավական բարդ էր, քանի որ հանձնարարվող գրքերը և դասախոսությունն ինքնին ենթադրում էին որոշակի իմացությունների բազա, որը պետք էր համալրել ինտենսիվ ընթերցանությամբ: Հիմա կոժվարանամ ասել, թե արդյոք մենք հասցրեցինք լրացնել պարտադիր ընթերցանության ենթակա գրքերի պակասը, կամ արդյոք Հովհաննիսյանը գոհ մնաց տարեվերջյան մեր պատասխաններից (գրեթե վստահ եմ որ՝ ոչ), սակայն այդ դասընթացը կոնկրետ ինձ մոտ ձևավորեց արևելագիտական և ընդհանուր մասնագիտական գրքեր կարդալու որոշակի պատասխանատվություն, որը հետագայում և մինչ օրս ինձ ուղեկցում է:

Դավիթ Հովհաննիսյանի հետ շփման երկրորդ փուլն արդեն ավագ և կրտսեր դասախոս-արևելագետ գործընկերների շփում էր, կարծիքների փոխանակում, վերլուծությունների քննարկումներ, որոնց համախմբին նա պայմանական և փոքր-ինչ հումորով անվանում է «գլալաջի»: Ենթադրում եմ, որ սխալված չեմ լինի, եթե ասեմ, որ նրան էլ է հետաքրքիր կրտսեր կամ տարբեր տարիքային

խմբերի գործընկերների կարծիքները, մոտեցումները, ինչը վստահաբար փոխադարձորեն օգտակար է: Առավել հետաքրքիր է նեղ մասնագիտական՝ արևելագիտական թեմաների շուրջ քննարկումները, նրա լայն գիտելիքների վրա հիմնված կարծիքի, խորհրդի ունկնդրելը:

Պետք է հատուկ նշել, որ Դավիթ Հովհաննիսյանն իր ուրույն և անուրանալի տեղն ունի Հայաստանում արաբագիտության զարգացման գործում և նա է ԵՊՀ արևելագիտության ֆակուլտետի արաբագիտության ամբիոնի հիմնադիր-վարիչը: Հայկական արևելագիտությունը հարուստ և գեղեցիկ է իր գույներով, իր կարծիքների, դպրոցների տարբերությամբ, բայց և համադրելիությամբ, իսկ այդ ամենի գերնպատակը հայկական պետականությանը ծառայելն է: Դավիթ Հովհաննիսյանը հայկական արևելագիտության մեջ ունի իր դպրոցը, ոլորտում գործող իր սաներից բաղկացած դպրոցը և իհարկե ունի իր ոճն ու ուղին արևելագիտության մեջ: Ես նկատել եմ, որ նրա սաները իրենց վրա ակնհայտորեն կրում են պրոֆեսոր Հովհաննիսյանի գիտական և մանկավարժական ոճերի ազդեցությունը, որը դրսևորվում նրանց բանավոր և գրավոր խոսքում ևս. սա արդեն խոսում է դպրոցի կայացած լինելու և շարունակվելու պոտենցիալի մասին:

Պրոֆեսոր Հովհաննիսյանը իր դասախոսությունները գրեթե միշտ ամփոփում է ունկնդիրներին ասելով «Երջանկություն եմ մաղթում» և ես նրա 70-ամյա հոբելյանը շնորհավորելով՝ ուզում եմ նրան անկեղծորեն երջանկության շարունակություն մաղթել, քանի որ նա արդեն իսկ երջանիկ մարդ է, ով սիրված և գնահատված է ընտանիքում, կոլեկտիվում, ընկերական շրջապատում:

*Ռուբեն Մելքոնյան*

*ԵՊՀ արևելագիտության ֆակուլտետի դեկան,  
պատմական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր*



МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ

## ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Основен в 1818 г.



107031 (ПФ, СНГ), 107996 (международный), г. Москва, ул. Рождественка, 12, тел.: (495) 621-18-84, (495) 625-64-61, факс: (495) 623-19-09  
www.ivran.ru, inf@ivran.ru, acadsecretary@ivran.ru  
ИНН: 7702028909, КПП: 770201001, ОГРН: 1037739314084

№ \_\_\_\_\_  
На № \_\_\_\_\_

### *Глубокоуважаемый Давид Арташесович,*

Коллектив Института востоковедения РАН искренне поздравляет Вас со знаменательным юбилеем. Мы гордимся многолетним плодотворным сотрудничеством с Вами. Принадлежа к одной школе классической арабистики, в этот день мы не можем не вспомнить о наших общих учителях и коллегах — И.М. Фильштинском, М.С. Киктеве, чьи имена золотом вписаны в анналы мировой арабистики.

Следуя академическим традициям, заложенным нашими учителями, в своем научном творчестве Вы воплощаете высокие идеалы классического востоковедного знания. Ваши труды «Книга поэзии и поэтов Ибн Кутайбы (828-889 гг.)», «Арабо-израильское противостояние. Проблема Иерусалима» и «Исламоведение» стали классическими. Нельзя не сказать и о другой грани Вашей многообразной деятельности на поприще востоковедения. Ваша работа Чрезвычайным и Полномочным Послом Республики Армения в Сирии, Ваша неустанная деятельность в качестве члена Армяно-турецкой Комиссии по примирению, не могут не вызывать восхищения и признательности как в Республике Армения, так и далеко за ее пределами.

Наконец, сотни благодарных Вам арабистов нового поколения, покидающие стены Ереванского государственного университета, но сохраняющие в памяти Ваши незабвенные лекции и семинары, могут свидетельствовать об огромной значимости Вашей педагогической деятельности.

Дорогой Давид Арташесович,

Мы хотим пожелать Вам здоровья, новых творческих дерзаний, мира и покоя в душе.

С глубоким уважением,  
Коллектив Института востоковедения РАН

Научный руководитель ИВ РАН,  
Академик РАН

В.В. Наумкин

Директор ИВ РАН,  
д.и.н.

А.К. Аликберов

Заместитель директора ИВ РАН  
по научной работе  
к.и.н.

В.А. Кузнецов

**ՉԻՆԱՍՏԱՆԻ «ՓԱՓՈՒԿ ՈՒԺԻ» ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ.  
«ՄԵԿ ԳՈՏԻ ՄԵԿ ՃԱՆԱՊԱՐՀ» ՆԱԽԱԶԵՌՆՈՒԹՅՈՒՆԸ  
ԵՎ ԵԳԻՊՏՈՍԸ (ԱԲԴԵԼ ՖԱԹԱՀ ԱԼ-ՄԻՍԻԻ  
ՆԱԽԱԳԱՀՈՒԹՅԱՆ ԱՌԱՋԻՆ ՇՐՋԱՆ)**

*Գոռ Գևորգյան<sup>1</sup>*

DOI 10.46991/jos.2023.24.2.016

*Տեսական ժամանակ Մերձավոր Արևելքում և Հյուսիսային Աֆրիկայում քաղաքական ակտիվության մենաշնորհը պատկանում էր այսպես կոչված անգլո-սաքսոնական աշխարհի երկրներին, մասնավորապես՝ ԱՄՆ-ին, ինչպես նաև ԽՍՀՄ-ին, որի իրավահաջորդ Ռուսաստանի Դաշնությունը, միջազգային հարաբերությունների երկբևեռ համակարգի փլուզման արդյունքում մասամբ կորցրեց այն: «Մառը պատերազմի» ավարտից հետո ԱՄՆ-ը և Եվրամիությունը, որոշ առումով նաև ՌԴ-ն շարունակում էին պահպանել իրենց ավանդական ներկայությունը տվյալ տարածաշրջանում, սակայն իրավիճակը հետզհետե սկսեց փոխվել 2000-ականներին:*

*Չինաստանը, որը Մերձավոր Արևելքում և Հյուսիսային Աֆրիկայում ուներ բավականին նվազ ներգրավվածություն, շնորհիվ 2000-ականների առաջին կեսին սկսված տնտեսական արագ զարգացմանը՝ սկսեց որակապես նոր հարաբերություններ կառուցել կենդակիրներով հարուստ մերձավորարևելյան և հյուսիսաֆրիկյան երկրների հետ: Այդ երկրներից մի քանիսի միջոցով Չինաստանը սկսեց ապահովել իր կենդանի անվտանգությունը և ոչ միայն:*

*Չինաստանը՝ վերը նշված տարածաշրջանների երկրների հետ «ջերմագին հարաբերությունների կառուցման երկխոսությունը» սկսեց իրա-*

<sup>1</sup> Գոռ Գևորգյանը ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի ավագ գիտաշխատող 17 ԵՊՀ արաբագիտության ամբիոնի դոցենտ, պ.գ.թ.: Էլ. փոստի հասցե՝ gorgevorgyan@ysu.am, ORCID <https://orcid.org/0009-0006-2093-5016>:



կանացնել «փափուկ ուժի» միջոցով: Արդի միջազգային հարաբերություններում Չինաստանի կողմից գործադրվող «փափուկ ուժի» քաղաքականությունը իր գաղափարական հենքով և գործիքակազմով յուրօրինակ է և անչափ հետաքրքրական: «Փափուկ ուժ»-ի քաղաքականության գործադրման արդյունավետությունը՝ արաբական աշխարհում պաշտոնական Պեկինին հաճախ դարձնում է ամենաեական դերակատարություն ունեցողներից մեկի:

Սույն հոդվածում փորձ է արվում գիտական քննարկման ներկայացնել չինական «փափուկ ուժի» հայեցակարգը և դրա գործադրման օրինակը եգիպտա-չինական հարաբերությունների լույսի ներքո:

**Բանալի բառեր՝** Չինաստան, Եգիպտոս, փափուկ ուժ, մեկ գոտի տարածաշրջանային համագործակցություն, խաղաղություն և անվտանգություն, տնտեսական համագործակցություն

## Ներածություն

Ներկայիս միջազգային հարաբերություններում, առավել քան երբևէ, Ժոզեֆ Նայի կողմից 1980-ականների վերջին ներկայացված «փափուկ կամ խելացի ուժի»<sup>2</sup> գործադրման օրինակները բազմաթիվ են: Պատմության նորագույն և մասնավորապես ներկայիս շրջանը վկայում է, որ միջազգային հարաբերություններում «փափուկ կամ խելացի ուժի» կիրառումը հաճախ շատ ավելի «արդյունավետ է», քան «բիրտ ուժ»-ը՝ իր դասական իմաստով: «Փափուկ ուժի» հիմնական նպատակն է պայմանական թիրախ-պետության հետ հարաբերություններում ձեռք բերել գերակայություններ, առավելություններ ոչ թե պարտադրանքի գործադրմամբ այլ, այսպես կոչված, «գրավչության» միջոցով: Միևնույն ժամանակ, հարկավոր է փաստել, որ «փափուկ ուժի» գործադրման հնարավորություններով և կարողություններով ոչ

<sup>2</sup> Nye J. S., Soft Power, Foreign Policy, No. 80, Twentieth Anniversary (Autumn, 1990), pp. 153, [https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/media/documents/page/joseph\\_nye\\_soft\\_power\\_journal.pdf](https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/media/documents/page/joseph_nye_soft_power_journal.pdf) (11.05.2023) Տե՛ս նաև՝ Най Д. Будущее власти, М., 2014, с. 59.

բոլոր պետություններն են «օժտված», եթե անգամ, պայմանական ասած իրենց սպառազինության համակարգում զանգվածային ոչնչացման զենք է առկա:

Չինաստանի բավականին արագ զարգացումը և հետզհետե ներթափանցումը նաև Մերձավոր Արևելք և աֆրիկյան մայրցամաք<sup>3</sup>, պաշտոնական Պեկինի կողմից իրականացվում է «մեկ գոտի, մեկ ճանապարհ<sup>4</sup>» նախաձեռնության շրջանակներում, թեպետև «թավշյա ներթափանցման» հարցում չինական արտաքին քաղաքականության գործիքակազմը բավական տարատեսակ է: Կարևոր է արձանագրել, որ չինական ներկայության գործոնը վերոնշյալ տարածաշրջանում ձևավորել է նաև աշխարհաքաղաքական նոր իրողություններ՝ մաս կազմելով կառուցվող անվտանգային նոր ճարտարապետությանը<sup>5</sup>:

Հարկ է նշել, որ չինական «փափուկ ուժի» առանցքային բաղկացուցիչներն են՝ գիտակրթական, այդ թվում բարձր տեխնոլոգիաների, տնտեսական և լոգիստիկ կամ ենթակառուցվածքային ոլորտներում ներդրումները: Արդարացի լինելու համար պետք է փաստել, որ չինական «փափուկ ուժի» գիտակրթական բաղկացուցիչը առավել էական դերակատարություն ունեցող գործիքներից մեկն է, որը պաշտոնա-

---

<sup>3</sup> Չինաստանի «փափուկ ուժի» քաղաքականությունն Աֆրիկայում հաճախ բնորոշվում է որպես նեոզաղութացման ձևերից մեկը: Steu Nantulya G., Grand Strategy and China's Soft Power Push in Afrika, August 30, 2018, <https://africacenter.org/spotlight/grand-strategy-and-chinas-soft-power-push-in-afrika/> (21.08.2023):

<sup>4</sup> Նախաձեռնությունն առաջին անգամ առաջադրվել է ՉՏՀ առաջնորդի կողմից 2013 թ. Ղազախստան և Բնդունեզի կատարած այցելության ժամանակ: Նախաձեռնությունը միտված է Չինաստանի մասնակցությամբ բազմակողմ և երկկողմ տնտեսական համագործակցության նոր հարթակներ գտնելուն, մշակութային, քաղաքակրթական և այլ կապերը ամրապնդելու նպատակով: «Մեկ գոտի, մեկ պատուհան» նախաձեռնությունը ներառում է Եվրասիայի մեծ մասը: 2022 թ. դրությամբ տվյալ նախաձեռնության մեջ ներդրվել է ավելի քան 1 տրիլիոն ԱՄՆ դոլար:

<sup>5</sup> Кузнецов Р., Инициатива «Один пояс, один путь»: китайские «долговые ловушки» и мягкая сила» в отношении стран Ближнего Востока и Северной Африки, 19 июля 2019, <http://www.iimes.ru/?p=58356> (02.08.2023).

կան Պեկինը կարող է մղել անգամ այնպիսի երկրներ, որոնց հետ Չինաստանը չունի կանոնավոր փոխգործակցություն:

Մերձավորարևելյան և աֆրիկյան տարածաշրջանում Չինաստանը «փափուկ ուժի» քաղաքականության միջոցով հետևողականորեն տարածում է չինական մենթալ արժեքները՝ մշակույթը, լեզուն, աշխարհընկալումը և այլն: Չինաստանը այդ ճանապարհով ոչ միայն փորձում էր ճանաչելիության միջոցով բարձրացնել իր հեղինակությունը և համբավը, այլև տվյալ մակրոտարածաշրջանի երկրներին առաջարկել համագործակցության նոր ուղիներ, որոնք մինչ այդ եղածների համեմատությամբ կլինեն այլընտրանքային<sup>6</sup>:

### **Չին-աֆրիկյան համագործակցության մեկնարկը**

Չինաստանի և աֆրիկյան երկրների միջև արդի հարաբերությունների սկիզբն ընդունված է համարել 1955 թ., երբ Բանդունգում (Բնդունեզիա) կայացած Ասիայի և Աֆրիկայի երկրների գազաթնաժողովին Չինաստանի վարչապետ Չժոու Էնլայը առաջին անգամ հանդիպեց Եգիպտոսի, Եթովպիայի, Լիբիայի, Մուդանի, Լիբերիայի և Գանայի առաջնորդների հետ: Արդեն նույն թվականի մայիսին Չինաստանը դիվանագիտական հարաբերություններ հաստատեց Եգիպտոսի, այնուհետև Ալժիրի, Մարոկոյի, Սուդանի և Գվինեայի հետ<sup>7</sup>:

XX դ. 60-ականների առաջին կեսին չին-աֆրիկյան հարաբերություններն աշխուժացան, ինչը պայմանավորված էր Չինաստանի կողմից աֆրիկյան երկրների հետ քաղաքական հարաբերությունների զարգացման հարցում հինգ հիմնական սկզբունքների ձևակերպմամբ<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Chhabra T., Doshi R., Global China: Regional influence and strategy, <https://www.brookings.edu/articles/global-china-regional-influence-and-strategy/> (19.05.2023).

<sup>7</sup> Why did Egypt choose China? Why did China choose Egypt?, Ain Shams University, 10.06.2021, <https://www.asu.edu.eg/555/page> (14.05.2023).

<sup>8</sup> Սատարել աֆրիկյան բոլոր երկրներին կայսերապաշտության դեմ պայքարում, սատարել աֆրիկյան երկրներին խաղաղության, չեզոքության և չմիանալու քաղաքական գործընթացում, սատարել աֆրիկյան երկրներին իրենց միասնականության և համերշխության գործում, պահանջել միջազգային հանրությունից

և Ֆրանսիայի կողմից Չինաստանի ճանաչմամբ, որի արդյունքում պաշտոնական Պեկինը դիվանագիտական հարաբերություններ հաստատեց 14 ֆրանկալեզու աֆրիկյան երկրների հետ: 1970-ականներին Չինաստանը դիվանագիտական հարաբերություններ հաստատեց աֆրիկյան ևս 25 երկրների հետ: 1980-ականներին Չինաստանը աֆրիկյան շուրջ 44 երկրների հետ արդեն իսկ հաստատել էր դիվանագիտական հարաբերություններ<sup>9</sup>:

Արդեն 2000-ականներին, երբ Չինաստանը հռչակեց «Սահմաններից դուրս» կրթական գլոբալ ծրագրի մեկնարկը, չինական 100-ավոր կրթական ինստիտուտներ մղվեցին դեպի աֆրիկյան երկրներ՝ նպատակ ունենալով տվյալ տարածաշրջանում չինական կրթությունը դարձնել ոչ միայն գրավիչ, այլև՝ այլընտրանք չունեցող<sup>10</sup>:

### **Չինաստանի «մեկ գոտի, մեկ ճանապարհ» նախաձեռնությունը և Եգիպտոսը**

Չինաստանի կողմից աֆրիկյան աշխարհամասում «փափուկ ուժի» գործադրման ուսումնասիրության շրջանակներում անչափ հե-

---

հարգել և պահպանել աֆրիկյան երկրների ինքնիշխանությունը, կանխել օտար-երկրյա ագրեսիայի և այլ կարգի միջամտությունների դրսևորումները աֆրիկյան մայրցամաքում: ՉՇՀ կողմից այս սկզբունքների հռչակումը աֆրիկյան երկրներում պաշտոնական Պեկինի ընկալելիության համար լայն դաշտ ապահովեց: Shinn, D. H., *China-Africa Ties in Historical Context*. In A. Oqubay, & J. Y. Lin (Eds.), *China-Africa and an Economic Transformation*, p.65, Oxford: Oxford University Press., <https://doi.org/10.1093/oso/9780198830504.003.0004> (11.05.2023).

<sup>9</sup> Дектярев Д., *Китай-Африка: важные аспекты отношений, Мировая экономика и международные отношения*, 2005, N 5, с. 84, [https://www.imemo.ru/en/index.php?page\\_id=1248&file=https://www.imemo.ru/files/File/magazines/meimo/05\\_2005/10-Degterev.pdf](https://www.imemo.ru/en/index.php?page_id=1248&file=https://www.imemo.ru/files/File/magazines/meimo/05_2005/10-Degterev.pdf) (11.05.2023).

<sup>10</sup> Bartlet K., *Education Part of China's Belt and Road Push in Africa*, <https://projects.voanews.com/china/global-footprint/english/projects/education/education-part-of-chinas-belt-and-road-push-in-africa.html> (28.06.2023).

Օրինակ Քենիան՝ աֆրիկյան առաջին երկիրն է, որտեղ 2005 թ. բացվեց «Կոն-ֆուցիոսի ինստիտուտը», *China's cooperatinon in education and training with Kenya: a comparative analysis* Kenneth King University of Edinburg, [https://assets.publishing.service.gov.uk/media/57a08b61ed915d622c000c63/KKing\\_UKFI-ETChinaKenya6\\_9\\_09\\_1\\_.pdf](https://assets.publishing.service.gov.uk/media/57a08b61ed915d622c000c63/KKing_UKFI-ETChinaKenya6_9_09_1_.pdf) (24.09.2023):

տաքրքրական են եգիպտա-չինական հարաբերությունները, որոնք զարգացել են մի շարք ուղղություններով՝ ապահովելով երկու երկրների միջև հարաբերությունների մերձեցման շրջան և նաև հակառակը:

Եգիպտա-չինական պաշտոնական հարաբերությունների ձևավորմանը ժամանակագրության մանրադիտակի միջով նայելիս պետք է փաստել, որ Եգիպտոսն՝ աֆրիկյան առաջին երկիրն է, որը 1956 թ. Չինաստանի հետ դիվանագիտական հարաբերություններ հաստատեց, ինչպես նաև ստորագրեց ուսանողական փոխանակման վերաբերյալ համաձայնագիր, որի արդյունքում եգիպտական ուսանողները Չինաստանում անվճար սովորելու հնարավորություն էին ստանում<sup>11</sup>: Այս նույն ժամանակահատվածում Չինաստանը հարաբերություններ հաստատեց նաև Արաբական պետությունների լիգայի հետ:

Հետաքրքրական է, որ դեռ 1912-1949 թթ. Չինաստանը Ալ-Ազհարի համալսարանում ուսանելու նպատակով Եգիպտոս էր գործուղել հուեյ-իսլամադավաններին<sup>12</sup>: Այս ամենը վկայում է այն մասին, որ վերը նշված երկու երկրների միջև գիտակրթական գրավչությունը փաստացի առկա է եղել դեռ XX դ. սկզբին<sup>13</sup>:

1970-1980-ականները եգիպտա-չինական հարաբերությունների համար կարելի է որոշակի փորձաշրջան համարել, որը պայմանավորված էր մի կողմից Չինաստանի կողմից Հյուսիսային Վիետնամին ցուցաբերվող աջակցությամբ և դրան հակադրվող եգիպտա-ամերիկյան մերձեցմամբ<sup>14</sup>: Մինևույն ժամանակ էական է արձանագրել, որ

<sup>11</sup> Why did Egypt choose China?, <https://www.asu.edu.eg/555/page> (Accessed 25.08.2023).

<sup>12</sup> Իսլամադավան հուեյ անվանում են Չինաստանում բնակվող մուսուլմաններին՝ ուլղուրներին, թաթարներին, արաբներին և այլոց:

<sup>13</sup> Cieciora Wl., Bringing China and Islam Closer: The First Chinese Azharites, April 28, 2015, <https://www.mei.edu/publications/bringing-china-and-islam-closer-first-chinese-azharites> (11.05.2023).

<sup>14</sup> Egypt's Strategic Partnership with China: Opportunities and Implications, Al-Anani, 27 Jan 2023, <https://arabcenterdc.org/resource/egypts-strategic-partnership-with-china-opportunities-and-implications/> (11.05.2023).

վերը նշված ժամանակահատվածում Չինաստանը, հասկանալով եգիպտական գործոնի կարևորությունը տարածաշրջանում, Եգիպտոսին հատկացրեց սպառազինություն՝ սուզանավեր, փոքր հաճանավեր, ավելին, աջակցեց եգիպտական կողմին սեփական հրթիռաշինության բնագավառը զարգացնելու գործում<sup>15</sup>:

1980-ականների վերջին տեղի ունեցած աշխարհաքաղաքական փոփոխությունները՝ «երկաթե վարագույրի փլուզումը», ԽՍՀՄ-ի քաղաքական հոգեվարքը, համաշխարհային տնտեսական նոր իրողությունները՝ եգիպտա-չինական հարաբերությունների զարգացման համար նոր հեռանկարներ ձևավորեցին: Հարկ է նշել, որ 1980-ականների վերջին պայմանավորված ԽՍՀՄ ռազմաքաղաքական դիրքերի թուլացմամբ արաբական մի շարք երկրներ, այդ թվում Եգիպտոսը, սկսեցին էլ ավելի հստակ դիվերսիֆիկացնել արտաքին քաղաքական հարաբերությունները, և օբյեկտիվորեն ստեղծված նոր իրողությունների պարագայում Չինաստանի հետզհետե ավելի ծավալուն ներկայությունը մերձավորարևելյան-աֆրիկյան տարածաշրջանում դարձավ նաև պաշտոնական Պեկինի արտաքին քաղաքական հրամայականը: 1990 թ. դրությամբ Չինաստանը դիվանագիտական հարաբերություններ ուներ արաբական բոլոր 22 երկրների հետ, իսկ 1993 թ. Արաբական պետությունների լիգան ներկայացուցչություն բացեց նաև Պեկինում: Պեկինում՝ Արաբական պետությունների լիգայի ներկայացուցչության բացման կարևորության մասին վկայում է այն հանգամանքը, որ Չինաստանի Արտաքին գործերի նախարարությունը և Լիգայի քարտուղարությունը «Փոխըմբռնման և փոխգործակցության մեխանիզմների մասին» հուշագիր ստորագրեցին<sup>16</sup>:

<sup>15</sup> 2004 Report to Congress of the U.S.-CHINA Economic and security review commission one hundred eighth congress second session, june 2004, p.140-146, [https://www.uscc.gov/sites/default/files/annual\\_reports/2004-Report-to-Congress.pdf](https://www.uscc.gov/sites/default/files/annual_reports/2004-Report-to-Congress.pdf) (19.04.2023).

<sup>16</sup> Joint Development of the “Belt and Road”, A New Era of Promoting China-Arab Collective Cooperation-Achievements and Prospects of the China-Arab States Cooperation Forum, China-Arab States Cooperation Forum Research Centre-Shanghai May 2018, p. 2,

Արաբ-չինական հարաբերությունների իրողությունները ավելի հստակ ընկալելու նպատակով, անհրաժեշտ է արձանագրել, որ արաբական աշխարհի և Չինաստանի միջև հարաբերությունների հաստատման և զարգացման գործում անչափ մեծ էր հենց Եգիպտոսի դերակատարումը, ավելին՝ պաշտոնական Կահիրեն ստանձնել էր տարածաշրջանում տարբեր հարցերի լուծմանը միտված չինական ներկայության ապահովման գրավականներից մեկը, եթե ոչ ամենակարևորը:

1999 թ. Եգիպտոսի և Չինաստանի առաջնորդներ՝ Հոսնի Մուբարաքը և Ցզյան Ցզեմինը համատեղ ասուլիսում հայտարարեցին, որ երկկողմ հարաբերությունները արդեն իսկ վերաճել են ռազմավարական համագործակցության, որը կնպաստի միջազգային և տարածաշրջանային խաղաղության, կայունության և տնտեսական զարգացման ամրապնդմանը<sup>17</sup>: Փաստացի, երկու երկրների միջև հարաբերությունները 1990-ականների վերջին արդեն վերաճեցին ավելի ընդգրկուն և ինստիտուցիոնալ ռազմավարական հարաբերությունների: Եգիպտա-չինական հարաբերությունների սերտացման վերաբերյալ վկայում է այն փաստը, որ արդեն 2003 թ. երկու երկրների միջև տարեկան առևտրաշրջանառությունը գերազանցեց 1 մլրդ. ԱՄՆ դոլարը<sup>18</sup>:

2004 թ. Եգիպտոսի նախագահ Մուբարաքի ակտիվ մասնակցությամբ ստեղծվեց Չին-արաբական համագործակցության ֆորումը, որն ընդգրկեց միջպետական հարաբերությունների զարգացման բազմաթիվ ոլորտներ՝ հարցերի կարգավորման ավելի քան 10 մեխանիզմների ներդրմամբ: Չին-արաբական համագործակցության ֆորումը նախ եգիպտա-չինական ռազմավարական համագործակցության հա-

[https://mideast.shisu.edu.cn/\\_upload/article/files/95/d5/159cb85b4c218c71efee7bb400c9/9b738dd6-d9d1-4217-b989-8c48cf8b12e4.pdf](https://mideast.shisu.edu.cn/_upload/article/files/95/d5/159cb85b4c218c71efee7bb400c9/9b738dd6-d9d1-4217-b989-8c48cf8b12e4.pdf) (12.05.2023).

<sup>17</sup> China-Egypt strategic cooperation benefits world peace: President Hu, 2004, [http://mu.china-embassy.gov.cn/eng/sxgw/200401/t20040130\\_6481887.htm](http://mu.china-embassy.gov.cn/eng/sxgw/200401/t20040130_6481887.htm) (27.03.2023).

<sup>18</sup> Նույն տեղում:

մար նոր խթան դարձավ, իսկ չին-արաբական հարաբերությունները տեղափոխեց համագործակցության որակապես նոր մակարդակ<sup>19</sup>:

### **Եգիպտա-չինական ռազմավարական փոխգործակցությունը**

Եգիպտոսի և Չինաստանի միջև համագործակցությունը որակապես նոր բովանդակություն ստացավ 2013 թ. հետո, երբ Եգիպտոսի նախագահի պաշտոնը ստանձնեց Աբդել Ֆաթթահ Ալ-Սիսին<sup>20</sup>: Սիսիի կողմից Եգիպտոսի նախագահի պաշտոնի ստանձնումը համընկավ Չինաստանի կողմից նույն թվականին հայտարարված «մեկ գոտի, մեկ ճանապարհ» նախաձեռնության մեկնարկի հետ: Իրավամբ, մասնագիտական շրջանակներում ընդունված է համարել, որ դիցուք նախագահ Սիսիի իշխանության օրոք Եգիպտա-չինական հարաբերությունները բովանդակային առումով ոչ միայն վերահաստատում են երկու երկրների միջև առկա ռազմավարական գործընկերային փոխգործակցությունն, այլև մի շարք առանցքային հարցերում ձևավորում ամբողջությամբ նոր իրողություններ:

Եգիպտոսի նախագահը Սիսին վերահաստատելով Չինաստանի հետ ռազմավարական փոխգործակցության փաստը՝ առաջադրեց երկու նպատակ՝ սեղմ ժամկետներում ապահովել եգիպտական տնտեսությունը չինական նոր ներդրումներով, հաշվի առնելով եգիպտական տնտեսության անմխիթար վիճակը, սոցիալ-տնտեսական բազմաթիվ խնդիրները, այնուհետև, ամրապնդել սեփական իշխանության լեգիտիմությունը մակրոտարածա-շրջանում նաև պաշտոնական Պե-

---

<sup>19</sup> The China-Arab States Cooperation Forum: Achievements, Challenges and Prospects, p. 2, Journal of Middle Eastern and Islamic Studies, <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/19370679.2014.12023244>, (25.05.2023) Առհասարակ, եգիպտա-չինական հարաբերությունները 2000-ականների սկզբին վերաճում են ռազմավարական համագործակցության, որը նաև չինական արտադրանքի համար լայն ճանապարհ բացեց դեպի եգիպտական շուկա:

<sup>20</sup> Egypt's Strategic Partnership with China, նշվ. աշխ., <https://arabcenterdc.org/resource/egypts-strategic-partnership-with-china-opportunities-and-implications/> (18.05.2023).



կինի միջոցով. Թուրքիայի հետ առկա լարվածության համատեքստում, որը պայմանավորված էր Եգիպտոսի նախկին նախագահ Մուհամմեդ Մուրսիին իշխանությունից հեռացմամբ, Միսիին փորձեց Չինաստանի նման ծանրաքաշ խաղացողի միջոցով դիվերսիֆիկացնել իր իշխանությանը տարածաշրջանային «համակրողների» շրջանակը:

Դիտարկելով եգիպտա-չինական համագործակցության օրակարգը, հարկավոր է արձանագրել, որ Չինաստանի արտաքին քաղաքական առաջնահերթություններում Եգիպտոսը դիտարկվում է մի քանի առումով. նախ աշխարհագրական դիրքը, որն անչափ շահեկան է Պեկինի համար, քաղաքական առումով՝ Եգիպտոսը չինական արտաքին քաղաքականության աֆրիկյան ուղղության ռազմավարական հենարան է, տնտեսական տեսանկյունից՝ եգիպտական շուկան անչափ գրավիչ է չինական արտադրության համար<sup>21</sup>: Ոչ պակաս կարևոր է, որ համաշխարհային առևտրի տարանցման շուրջ 13-14 տոկոսը ապահովվում է հենց Մուեզի ջրանցքի միջոցով, որը չի կարող հաշվի չառնվել Չինաստանի կողմից<sup>22</sup>: Չինաստանի համար եգիպտական գործոնը ունի նաև անվտանգային բաղադրիչ՝ դա առաջին հերթին տարածաշրջանային հակահարեկչական պայքարն է:

2014 թ. դեկտեմբերի 23-ին կայացավ Ալ-Միսիի առաջին պաշտոնական այցը Չինաստան<sup>23</sup>: Երկու երկրների առաջնորդները քննարկեցին «Մեկ գոտի, մեկ ճանապարհ» նախաձեռնությունում Եգիպտոսի մասնակցության հարցը: Ջարգացնելով Եգիպտոսում ներդրումային շարունակական քաղաքականությունը՝ 2015 թ. չինական կողմը Եգիպտոսում միկրոբիզնեսի զարգացման համար, հատկացրեց շուրջ

<sup>21</sup> The role of China in the Middle East and North Africa (MENA), Beyond Economic Interests?, 20 July 2020, <https://www.iemed.org/publication/the-role-of-china-in-the-middle-east-and-north-africa-mena-beyond-economic-interests/> (18.06.2023).

<sup>22</sup> The Importance of the Suez Canal to Global Trade, 18 April 2021, <https://www.mfat.govt.nz/en/trade/mfat-market-reports/the-importance-of-the-suez-canal-to-global-trade-18-april-2021/> (01.05.2023).

<sup>23</sup> President Sisi's visit to China, 23 December 2014, <https://www.sis.gov.eg/-/Story/85481/President-Sisi%E2%80%99s-visit-to-China?lang=en-us> (05.03.2023).

100 մլն. ԱՄՆ դոլար, որպես փոխառություն<sup>24</sup>: 2016 թ. վիճակագրական տվյալների համաձայն Չինաստանի ամենախոշոր առևտրական գործընկերների ցուցակում Եգիպտոսը զբաղեցնում էր 56-րդ տեղը<sup>25</sup>: 2017 թ. դրությամբ չինական ներմուծումները Եգիպտոսում կազմեցին տարեկան 8,7 մլրդ. ԱՄՆ դոլար: 2012-2018 թթ. ընթացքում երկկողմ հարաբերություններում ոչ պակաս կարևոր տեղ էր զբաղեցնում նաև ռազմական ոլորտում համագործակցությունը, որի շրջանակներում Չինաստանը Եգիպտոսին տրամադրեց ԱԹՄ-ներ և արդի սպառազինության ՌԷՊ համակարգեր<sup>26</sup>:

### **Եգրակացություն**

Անհրաժեշտ ենք համարում ընդգծել, որ մերձավորարևելյան-աֆրիկյան տարածաշրջանում Չինաստանի «փափուկ ուժի» քաղաքականության իրականացման գործում էական դերակատարություն ունեցավ Եգիպտոսի նախագահ Աբդել Ֆաթահ ալ Սիսիի կողմից Չինաստանի հետ հարաբերությունների պահպանման հարցում որդեգրած քաղաքականությունը, որը հնարավորություն տվեց եգիպտական կողմին 2013-2018թթ. վերահաստատել և ամրագրել եգիպտական գործոնի դերակատարումը տարածաշրջանում՝ նաև որպես չին-արաբական հարաբերություններում առանցքային պետության:

1. «Մեկ գոտի մեկ ճանապարհ» նախաձեռնությունների իրագործումը «փափուկ ուժի» միջոցով ցույց է տալիս, որ Չինաստանը

---

<sup>24</sup> Egypt's Banque Misr set for \$100 mln China Development Bank loan, February 4, 2016 <https://www.reuters.com/article/ozabs-us-banquemisr-loan-idAFKCN0VD0Q4> (11.07.2023).

<sup>25</sup> Adel G. A., Jacobs L.A., Sept 23, 2019, Beijing calling: Assessing China's growing footprint in North Africa, <https://www.brookings.edu/articles/beijing-calling-assessing-chinas-growing-footprint-in-north-africa/> (19.05.2023).

<sup>26</sup> Mohamed M., Mohamed F., The Growth of Chinese Influence in Egypt: Signs and Consequences, Apr. 27, 2023, <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/growth-chinese-influence-egypt-signs-and-consequences> (29.04.2023).

ձգտում է էլ ավելի մեծացնել իր դերակատարությունը Մերձավոր Արևելքում և Աֆրիկայում:

2. Չինաստանի համար՝ Սուեզի ջրանցքը ոչ միայն կարևորագույն տրանսպորտային ուղի է, այլև, այսպես կոչված, «Մետաքսի ծովային ճանապարհ XXI դ.» ամենաէական գործոններից մեկն է:

3. Միջերկրածովյան արտաքին քաղաքական ուղղությունը Չինաստանի առաջնահերթություններից է, և հետևաբար, մեծացնելով իր ազդեցությունը Եգիպտոսում՝ պաշտոնական Պեկինը ամրապնդում է իր դիրքերը նաև Միջերկրական ծովի շրջանում:

4. Եգիպտոսի դերակատարությունը «Աֆրիկյան միությունում»՝ էական նշանակություն ունի Չինաստանի համար, քանի որ Եգիպտոսի միջոցով Չինաստանը փորձում է մեծացնել իր ազդեցությունը աֆրիկյան մայրցամաքում:

5. Չինական արտադրության սպառման համար՝ եգիպտական շուկան շարունակում է պահպանել իր արդյունավետությունը:

6. Եգիպտաչինական հարաբերությունների ռազմավարական նշանակությունը շարունակաբար ամրապնդվում է նաև Եգիպտոսի գործող նախագահ Աբդել Ֆաթահ Ալ-Սիսիի վարած քաղաքականության շնորհիվ:

## **CHINA'S «SOFT POWER» POLICY: «ONE BELT ONE ROAD» INITIATIVE AND EGYPT.**

### **FIRST PHASE OF ABD AL FATTAH AL SISSE'S PRESIDENCY**

*Gor Gevorgyan*<sup>27</sup>

For a long time, the main political movers and shakers across the Middle East and North Africa (hereinafter - MENA) traditionally were the countries of the so-

<sup>27</sup> Gor Gevorgyan is an Associate Professor at the Department of Arabic Studies of the Faculty of Oriental Studies at the Yerevan State University and a Senior Researcher at the Arab States Department of the Oriental Studies Institute of the National Academy of Sciences of Armenia. E-mail: gorgevorgyan@ysu.am, ORCID <https://orcid.org/0009-0006-2093-5016>.

called Anglo-Saxon world, more specifically the United States was the most active global player. The Soviet Union was competing fiercely with the Western world for the influence in that region. Since the collapse of the Soviet Union, the Russian Federation, partially has lost its traditional influence as bipolar system of international relations was eroding. After the end of the "Cold War", the USA, the European Union, and to some extent the Russian Federation, continued to maintain their presence in MENA region, but the situation gradually began to change in the 2000s.

China had a relatively low involvement in the MENA region, however, due to its rapid economic development, initiated a new strategy of establishing relations with energy-rich Middle Eastern and North African countries. Through these new strategy in the MENA region, China tried to ensure its energy security.

China began to implement the "dialogue of building warm relations" with the countries of the above-mentioned regions through "soft power". The policy of "soft power" implemented by China in modern international relations is unique and extremely interesting in terms of its ideological base and toolkits. The effectiveness of implementing soft power policies often makes official Beijing one of the most influential actors in the Arab world.

This article, is an attempt to present the concept of Chinese "soft power" and the example of its implementation in the light of Egyptian-Chinese relations.

**Keywords:** *China, Egypt, «Soft power», «One belt one road», regional cooperation, peace and security, economic cooperation.*

## **ПОЛИТИКА «МЯГКОЙ СИЛЫ» КИТАЯ: ИНИЦИАТИВА «ОДИН ПОЯС ОДИН ПУТЬ» И ЕГИПТ. ПЕРВАЯ ДЕКАДА ПРЕЗИДЕНТСТВА АБДЕЛЬ ФАТТАХА АЛЬ СИСИ**

*Гор Геворгян<sup>28</sup>*

В определенный исторический период времени главными политическими игроками на Ближнем Востоке и в Северной Африке традиционно считались страны так называемого англо-саксонского мира. Наиболее актив-

---

<sup>28</sup> Гор Геворгян - к.и.н., доцент кафедры Арабистики факультета Востоковедения ЕГУ и старший научный сотрудник отдела Арабских стран института Востоковедения АН РА. Эл. почта: gorgevorgyan@ysu.am, ORCID <https://orcid.org/0009-0006-2093-5016>.

ными глобальными игроками на всем протяжении «холодной войны» были США и Советский Союз, которые конкурировали между собой за влияние в вышеупомянутых регионах. Однако, после распада СССР, ее юридическая наследница Российская Федерация частично утратила свое традиционное влияние в глобальном регионе. После окончания «холодной войны» США, Европейский Союз и в некоторой степени Российская Федерация продолжали сохранять свое присутствие на Ближнем Востоке и в Северной Африке, но в 2000-х годах ситуация постепенно начала меняться.

Китай, который имел относительно низкую степень участия в регионе Ближнего Востока и Северной Африки, в результате быстрого экономического развития и геополитических амбиций, инициировал новую стратегию установления отношений с богатыми энергоносителями Ближнего Востока и Северной Африки. Посредством новой стратегии политики «мягкой силы» в регионе Ближнего Востока и Северной Африки, Китай в первую очередь пытался обеспечить свою энергетическую безопасность. Политика «мягкой силы», реализуемая Китаем в современных международных отношениях, уникальна и чрезвычайно интересна с точки зрения идеологической базы и инструментария. Эффективность реализации политики мягкой силы часто делает официальный Пекин одним из самых влиятельных игроков в арабском мире и на африканском континенте.

Данная статья представляет собой попытку представить концепцию китайской «мягкой силы» и пример ее реализации в свете египетско-китайских отношений.

**Ключевые слова:** *Китай, Египет, «мягкая сила», «Один пояс один путь», региональное сотрудничество, мир и безопасность, экономическое сотрудничество.*

## ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. 2004 Report to Congress of the U.S.-CHINA Economic nad security review commision one hundred eighth congress second session, june 2004, p.140-146, [https://www.uscc.gov/sites/default/files/annual\\_reports/2004-Report-to-Congress.pdf](https://www.uscc.gov/sites/default/files/annual_reports/2004-Report-to-Congress.pdf) (Accessed 19.04.2023).

2. Adel G. A., Jacobs L.A., Sept 23, 2019, Beijing calling: AssessingChina`s growing footprint in North Africa, <https://www.brookings.edu/articles/beijing-calling-assessing-chinas-growing-footprint-in-north-africa/> (Accessed 19.05.2023).

3. Bartlet K., Education Part of China`s Belt and Road Push in Africa, <https://projects.voanews.com/china/global-footprint/english/projects/education/-education-part-of-chinas-belt-and-road-push-in-africa.html> (Accessed 28.06.2023).
4. Chhabra T., Doshi R., Global China: Regional influence and strategy, <https://www.brookings.edu/articles/global-china-regional-influence-and-strategy/> (Accessed 19.05.2023).
5. China`s cooperatinon in education and training with Kenya: a comparative analysis Kenneth King University of Edinburg, [https://assets.publishing.service.gov.uk/media/57a08b61ed915d622c000c63/KKing\\_UKFIETChinaKenya6\\_9\\_09\\_1\\_.pdf](https://assets.publishing.service.gov.uk/media/57a08b61ed915d622c000c63/KKing_UKFIETChinaKenya6_9_09_1_.pdf) (Accessed 24.09.2023).
6. China-Egypt strategic cooperation benefits world peace: President Hu, 2004, [http://mu.china-embassy.gov.cn/eng/sgxw/200401/t20040130\\_6481887.htm](http://mu.china-embassy.gov.cn/eng/sgxw/200401/t20040130_6481887.htm) (Accessed 27.03.2023).
7. Cieciora Wl., Bringing China and Islam Closer: The First Chinese Azharites, April 28, 2015, <https://www.mei.edu/publications/bringing-china-and-islam-closer-first-chinese-azharites> (Accessed 11.05.2023).
8. Egypt`s Banque Misr set for \$100 mln China Development Bank loan, February 4, 2016 <https://www.reuters.com/article/ozabs-us-banquemisr-loan-idAFKCN0VD0Q4> (Accessed 11.07.2023).
9. Egypt`s Strategic Partnership with China, նշվ. աշխ., <https://arabcenterdc.org/resource/egypts-strategic-partnership-with-china-opportunities-and-implications/> (Accessed 18.05.2023).
10. Egypt`s Strategic Partnership with China: Opportunities and Implications, Al-Anani, 27 Jan 2023, <https://arabcenterdc.org/resource/egypts-strategic-partnership-with-china-opportunities-and-implications/> (Accessed 11.05.2023).
11. Joint Development of the “Belt and Road”, A New Era of Promoting China-Arab Collective Cooperation-Achievements and Prospects of the China-Arab States Cooperation Forum, China-Arab States Cooperation Forum Research Centre-Shanghai May 2018, p. 2, [https://mideast.shisu.edu.cn/\\_upload/article/files/95/d5/159cb85b4c218c71efee7bb400c9/9b738dd6-d9d1-4217-b989-8c48cf8b12e4.pdf](https://mideast.shisu.edu.cn/_upload/article/files/95/d5/159cb85b4c218c71efee7bb400c9/9b738dd6-d9d1-4217-b989-8c48cf8b12e4.pdf) (Accessed 12.05.2023).
12. Mohamed M., Mohamed F., The Growth of Chinese Influence in Egypt: Signs and Consequences, Apr. 27, 2023, <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/growth-chinese-influence-egypt-signs-and-consequences> (Accessed 29.04.2023).

13. Nantulya G., Grand Strategy and China`s Soft Power Push in Afrika, August 30, 2018, <https://africacenter.org/spotlight/grand-strategy-and-chinas-soft-power-push-in-afrika/> (Accessed 21.08.2023).
14. Nye J. S., Soft Power, Foreign Policy, No. 80, Twentieth Anniversary (Autumn, 1990), pp. 153, [https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/media/documents/page/joseph\\_nye\\_soft\\_power\\_journal.pdf](https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/media/documents/page/joseph_nye_soft_power_journal.pdf) (Accessed 11.05.2023).
15. President Sisi`s visit to China, 23 December 2014, <https://www.sis.gov.eg/Story/85481/President-Sisi%E2%80%99s-visit-to-China?lang=en-us> (Accessed 05.03.2023).
16. Shinn, D. H., China-Africa Ties in Historical Context. In A. Oqubay, & J. Y. Lin (Eds.), China-Africa and an Economic Transformation, p.65, (pp. 61-83). Oxford: Oxford University Press., <https://doi.org/10.1093/oso/9780198830504.003.0004> (Accessed 11.05.2023).
17. The China-Arab States Cooperation Forum: Achievements, Challenges and Prospects, p. 2, Journal of Middle Eastern and Islamic Studies, <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/19370679.2014.12023244>, (Accessed 25.05.2023).
18. The Importance of the Suez Canal to Global Trade, 18 April 2021, <https://www.mfat.govt.nz/en/trade/mfat-market-reports/the-importance-of-the-suez-canal-to-global-trade-18-april-2021/> (Accessed 01.05.2023).
19. The role of China in the Middle East and North Africa (MENA), Beyond Economic Interests?, 20 July 2020, <https://www.iemed.org/publication/the-role-of-china-in-the-middle-east-and-north-africa-mena-beyond-economic-interests/> (Accessed 18.06.2023).
20. Why did Egypt choose China? Why did China choose Egypt?, Ain Shams University, 10.06.2021, <https://www.asu.edu.eg/555/page> (Accessed 14.05.2023).
21. Why did Egypt choose China?, <https://www.asu.edu.eg/555/page> (Accessed 25.08.2023).
22. Дектярев Д., Китай-Африка: важные аспекты отношений, Мировая экономика и международные отношения, 2005, N 5, с. 84, [https://www.imemo.ru/en/index.php?page\\_id=1248&file=https://www.imemo.ru/files/File/magazines/meimo/05\\_2005/10-Degtere.pdf](https://www.imemo.ru/en/index.php?page_id=1248&file=https://www.imemo.ru/files/File/magazines/meimo/05_2005/10-Degtere.pdf) (Accessed 11.05.2023).
23. Кузнецов Р, Инициатива «Один пояс, один путь»: китайские «долговые ловушки» и мягкая сила» в отношении стран Ближнего Востока и Северной Африки, 19 июля 2019, <http://www.iimes.ru/?p=58356> (Accessed 02.08.2023).
24. Най Д. Будущее власти, М., 2014, с. 59 (448с.).

SYRIAN PERSPECTIVE ON  
ISRAEL – HAMAS WAR OF 2023  
*Grigor Vardanyan*<sup>1</sup>

DOI 10.46991/jos.2023.24.2.032

*Israel-Hamas war erupted on 7<sup>th</sup> of October in 2023 is of global significance and currently most of the historians and researchers recognize the overriding need to study this topic. Moreover, it is impossible to pay attention to military operations in only one front such as Gaza Strip. The magnitude and character of war if not contained regionally will be unknown in terms of global security. This study is aimed at revealing the possible involvement of Syria into Israel-Hamas war and to examine different aspects of Syrian position on Israel-Hamas war in light of Israeli airstrikes and in the context of Iran-Israel confrontation in Syria. There are two research questions: 1. What are the key determinants of Syrian position towards the Israel-Hamas ongoing war? 2. How does Syrian factor effect on the war and what are the main tendencies of Syria's possible involvement into the Israel-Hamas war? Analyzing the main reasons of the war and scrutinizing primary consequences for the Syrian side, discussing various perspectives and thoughts, we draw our own perspective on the subject and make conclusions.*

**Keywords:** *Gaza Strip, Israel Defense Forces (IDF), “Operation Al-Aqsa Flood” Bashar Al-Assad, Damascus International Airport.*

### **Introduction**

In light of the ongoing military conflict in Gaza between Israel and Hamas, it is vital to analyze the Syrian position towards this war which has the potential of morphing into a major Middle Eastern larger conflagration. In order to understand Syrian perspective, it is of paramount importance to conduct a research on revealing the main tendencies of different positions of Syrian society towards the war in Gaza Strip. The main battlefields and fronts of this war could potentially be the West Bank, Syria and South Lebanon. At

---

<sup>1</sup> Grigor Vardanyan is a Senior Researcher at the Arab States Department of the Oriental Studies Institute of the National Academy of Sciences of Armenia, E-mail: vardanyanrigor3@gmail.com, ORCID 0009-0004-9828-7923.



the time of Syrian uprising in 2011, Hamas, which had been based in Damascus for almost 11 years, had to make a decision: either to stand with the opposition or the Syrian authorities. They chose the opposition, and subsequently left Syria in 2012 moving to Qatar. In 2013, Hamas, at the request of Syrian authorities, closed its representative office in the Syrian Arab Republic. As the years passed, it became evident that a regime change in Syria was not underway. Hamas found itself isolated. When Yahya Sinwar became the leader of Hamas in Gaza Strip in 2017, they initiated a new reconciliation process among Hamas, Iran and Hezbollah. Once it was clear that a regime change was not going to happen in Damascus, they felt like the rest of the Arab world, except for Qatar, had abandoned them, they went back to Iran and made up with Syrian government"<sup>2</sup>. After almost ten years of hostile relations with Syrian government, in October 2022, Hamas leaders, as part of the Palestinian delegation, met with Bashar Al-Assad in Damascus. After that meeting Hamas's Arab relations chief Khalil Al-Hayya speaking to reporters called that meeting was "glorious and important, in terms of resuming joint actions with Syrian Arab Republic"<sup>3</sup>. In January 2023, Hamas delegation headed by the deputy head of the representative office in Gaza, was in Damascus. During negotiations with the Syrian leadership, the problem of restoring the activities of the Hamas representative office in the Syrian Arab Republic was discussed. In April 2023, Hamas militants carried out airstrikes firing dozens of rockets at Israel from southern Lebanon. At the same time, rocket attacks were launched on Israeli territory from Gaza and the Golan Heights. These actions were taken in response to disproportionate use of force by Israeli security forces against Muslims at the Al-Aqsa Mosque in Jerusalem and showed a strategic change in the rules of the Iranian-Israeli confrontation, taking into account the strengthening of Hamas's positions in Syria and Lebanon<sup>4</sup>. It is worth to

---

<sup>2</sup> Hamadi G., Hamas and Hezbollah: From rivals in Syria to allies against Israel, L'Orient Today, November 1, 2023, <https://today.lorientlejour.com/article/1354995/hamas-and-hezbollah-from-rivals-in-syria-to-allies-against-israel.html> (24.11.2023).

<sup>3</sup> Hamas Resumes Ties with Syria in Damascus Visit, Voice of America, October 19, 2022, <https://www.voanews.com/a/hamas-resumes-ties-with-syria-in-damascus-visit-/6797583.html> (04.07.2023).

<sup>4</sup> Ахмедов В., К вопросу ирано-израильского противоборства в условиях сирийского кризиса и изменения ситуации на Ближнем Востоке, Институт Ближнего Востока, 17

underline that these moves of rapprochement with the Syrian authorities indicate that Syria and its strategic location is highly valued by Hamas operatives and was a result of thorough military calculations long before initiating October 7 attack on Israel. On October 7, Hamas launched a military “Operation Al-Aqsa Flood” against Israel. Israel went into a state of war and launched “Operation Iron Swords” in the Gaza Strip. Hamas’s assault killed 1400 Israelis and that day was called as the deadliest of the nation’s 75-year history. Airstrikes are being carried out across the region. On October 27, Israel announced an “expansion” of the scale of operations in the Gaza Strip, simultaneously clarifying that they are not yet talking about a ground operation. On October 28 Israeli Prime Minister Benjamin Netanyahu speaking at a press conference in Tel-Aviv said that Israeli forces had unleashed the second phase of the Gaza war and warned Israelis to expect a long and hard military campaign<sup>5</sup>. On October 10 the Israel Defense Forces said, that Syria and Israel exchanged shelling, after a number of mortars were launched toward northern Israel from Syria. Israel responded with artillery strikes. Mortar attacks from Syria are widely viewed as symbolic, since they rarely cause damage. Syria and Israel have been in conflict for more than half a century, and these routine attacks are a continuation of that conflict, rather than an escalation<sup>6</sup>. On October 12 parallel to preparing for ground invasion in Gaza Israeli Air Force conducted multiple airstrikes and hit two Syrian International airports in Damascus and Aleppo damaging runways and putting both hubs out of service. They were the first Israeli strikes on Syria since the militant Palestinian group Hamas carried out its deadly attacks in southern Israel. The attacks came as the Iranian Foreign Minister was expected to arrive in the country<sup>7</sup>. The United States carried out airstrikes against a facility used by

---

октябрю, 2023, [http://www.iimes.ru/?p=102422&\\_login=f462c2e096](http://www.iimes.ru/?p=102422&_login=f462c2e096) (Accessed 24.11.2023).

<sup>5</sup> Mackenzie J., Lubell M., Israel launches Gaza war’s second phase with ground operation, Netanyahu says, Reuters, 28 October, 2023 <https://www.reuters.com/world/middle-east/eu-calls-humanitarian-pauses-gaza-aid-israel-raids-enclave-2023-10-26/> (Accessed 24.11.2023).

<sup>6</sup> Dadouch S., The history and fighting between Israel and Syria, explained, The Washington Post, October 11, 2023, <https://www.washingtonpost.com/world/2023/10/11/syria-israel-attacks-war-hezbollah/> (Accessed 25.11.2023).

<sup>7</sup> Aji A., Syria says Israeli airstrikes hit airports in Damascus and Aleppo, damaging their runways, Associated Press, October 12, 2023, <https://apnews.com/article/syria-israel->

Iran's Islamic Revolutionary Guards Corps and its proxies in eastern Syria on November 8, 2023, ratcheting up retaliation for unprecedented drone and rocket attacks against the US troops based in Syria and Iraq. The strikes by two Air Force F-15 jets against a weapons warehouse in Deir al Zour Province, came after U.S. airstrikes on October 27 against similar targets in eastern Syria failed to deter Iran or its proxies in Syria and Iraq<sup>8</sup>. On 2<sup>nd</sup> of November, Israeli army spokesman Avichai Adraee informed that Iranian Imam Hussein Brigade<sup>9</sup>, arrived in southern Lebanon to provide assistance to the Iranian axis<sup>10</sup>

### **Key objectives of the Warring sides**

Thorough study of the issue necessitates to observe the main end states of the warring sides. Hamas started this the war for three reasons: firstly, to activate a multi-front threat to Israel, secondly to fill a vacuum in Palestinian leadership and thirdly to stop the march toward regional peace, including the Saudi-Israeli peace agreement. It is difficult to disagree that disruption of Saudi-Israel normalization was the main strategic goal of Hamas attacking Israel on 7<sup>th</sup> of October. Israel aimed at firstly decapitate Hamas military leadership and to destroy military capability. Second, to instill confidence among the Israeli people once again that the government of Israel and the IDF are capable of providing their security properly. Third, to replace in the minds of regional actors, friends, foes, the perception of Israeli vulnerability and

---

airstrikes-aleppo-damascus-airports-gaza-0fad08c8cad6ddcbaea20be7d8acf59e (Accessed 02.11.2023).

<sup>8</sup> Schmitt E., Cooper H., U.S. Strikes Iran-Linked Facility in Syria in Round of Retaliation, The New York Times, November 9, 2023, <https://www.nytimes.com/2023/11/08/us-politics/us-iran-airstrikes.html> (24.11.2023).

<sup>9</sup> Liwa al-Imam al-Hussein (The Imam al-Hussein Brigade) is one of the Iraqi-led groups established in the Damascus area during the Syrian civil war, fighting on the side of the Syrian government. Currently affiliated with the Syrian army's 4th Division, it has a special Syrian wing called the Death Battalion. The overall commander of Liwa al-Imam al-Hussein is As'ad al-Bahadali. (Aymenn Jawad Al-Tamimi, April 2, 2019, <https://www.aymennjawad.org/2019/04/liwa-al-imam-al-hussein-interview> (24.07.2023).

<sup>10</sup> Pacchiani G., IDF: Iran backed militia moves from Syria to south Lebanon to support Hezbollah, Times of Israel, November 2, 2023, [https://www.timesofisrael.com/liveblog\\_entry/idf-iran-backed-militia-moves-from-syria-to-south-lebanon-to-support-hezbollah/](https://www.timesofisrael.com/liveblog_entry/idf-iran-backed-militia-moves-from-syria-to-south-lebanon-to-support-hezbollah/) (15.11.2023).

weakness that was produced<sup>11</sup>. Hamas leaders may believe that fierce divides in Israeli society, caused by Benjamin Netanyahu's attempt to push through controversial judicial reform, badly weakened Israel. One of the obvious signs of that weakness was considered some reservists refusing to serve a government that they consider undemocratic. One of the goals of the attacks may have been to force Israeli collapse. Hamas's another goal may have been the disruption of the normalization process between the Arab states and Israel. Recently Saudi Arabia has hosted a number of Israeli officials, and most probably normalization between two states was being implemented<sup>12</sup>. When examining Hamas's strategy, we should accept that is a long-term theory of victory: they consider that such attacks, backed with strikes by Hezbollah and Iran, or the uprisings in the West Bank, will cause Israeli collapse. From Hamas's perspective Israeli counterattacks against Gaza Strip will inevitably cause massive civilian casualties, which will definitely serve its objectives because they jeopardize pro-Israel campaigns and support abroad. All of this was always the case. One of Israel's failures in facing this war was the strategic miscalculation of some Israeli decision makers and leaders to deeply perceive Hamas's worldview and its implications.

### **Main determinants of Syrian positions towards Israel-Hamas war**

A number of experts provide various perspectives on Syria's possible involvement into the war between Israel and Hamas. Most of them believe the Syrian government forces are highly unlikely to get involved in Hamas' ongoing operation against Israel. Official Damascus is a "passive actor" in this war since they know they lack military strength. However, the Golan front might actually be a better front for Iran than the Lebanese one, where most of its assets are. If Syria or major groups operating in there were to enter into direct conflict with Israel, Deir ez-Zor province will be target number one.

---

<sup>11</sup> Satloff R., Yaari E., Levitt M., Neumann N., Al-Omari G., The New Middle East: Hamas Attack, Israel at War, and US Policy, The Washington Institute for Near East Policy, October 10, 2023. <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/new-middle-east-hamas-attack-israel-war-and-us-policy> (Accessed 24.10.2023).

<sup>12</sup> Byman D., Hamas's Strategy of Failure, Foreign Policy, October 12, 2023, [https://foreignpolicy.com/2023/10/12/hamas-goals-strategy-israel-attack-success-failure-war-gaza-palestinians/#cookie\\_message\\_anchor](https://foreignpolicy.com/2023/10/12/hamas-goals-strategy-israel-attack-success-failure-war-gaza-palestinians/#cookie_message_anchor) (14.10.2023).

Most probably Israeli forces would target Iranian positions, which are in the west bank of the Euphrates River. Iranian-backed militias roam freely in eastern Syria and across the border to Iraq<sup>13</sup>. Since Syria is considered as a hot spot of Israeli-Iranian confrontation, that may neutralize the prospects of opening a new front in Israel's struggle against Hamas, taking into consideration that ongoing military operations between Israel and Iran already occurs in Syria, which keeps the fight on the eastern side of Israel's border<sup>14</sup>

The movement of pro-government forces and pro-Iran militias from north and northeast Syria to the Golan regions has been happening since the war erupted. On 8<sup>th</sup> of October leaders and members of Hezbollah arrived military sites in Deraa and Quneitra, armed with drones and various specific and advanced armaments. Radwan unit, which is called as Hezbollah's special unit and specializes in designing and implementing special operations into Israel, was deployed near the border alongside Syrian army. On October 9, IRGC transported about fifty militia members from Abu Kamal near the Iraqi border to Damascus, each of them trained in using anti-aircraft missiles, Katyusha rockets and other shoulder-fired missiles. In April 2023, Liwa al-Quds fired rockets into the Golan Heights, leading Israel to respond with a strike on the headquarters of Maher Al-Assad, the president's brother and the commander of the Syrian Army's 4<sup>th</sup> Armored Division, which operates alongside or in support of Iran backed groups in Syria. Iranian militias are trying different methods of transferring their members from Iraq to Syria without being targeted by Israeli airstrikes. On October 9, an Iran-backed convoy was targeted in Abu Kamal by unknown aircraft, most likely Israeli<sup>15</sup>. These incidents come amid a worsening security situation throughout western Syria,

---

<sup>13</sup> Danon N., What could war between Israel and Hamas mean for Syria? Syria Direct, October 13, 2023, <https://syriadirect.org/what-could-war-between-israel-and-hamas-mean-for-syria/> (04.11.2023).

<sup>14</sup> Yacoubian M., Will the Israel-Hamas War Spiral into a Wider Conflict? United States Institute of Peace (USIP), October 26, 2023, <https://www.usip.org/publications/2023/10/will-israel-hamas-war-spiral-wider-conflict> (24.11.2023).

<sup>15</sup> Andrew J. Tabler, Syria and the Hamas attack: Another Potential Iran-Backed Front, The Washington Institute for Near East Policy, Policy Analysis, October 11, 2023, <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/syria-and-hamas-attack-another-potential-iran-backed-front>.

including Druze anti-regime protests in the southern Suwayda region. Two days before Hamas incursion into Israel, armed terrorist organizations targeted the graduation ceremony for officers of the military academy of Homs killing 100 people and wounding 240 according to Syrian Minister of Health Hassan Al-Ghabash<sup>16</sup>

When delving into the perceptions of various layers of Syrian society regarding Israel-Hamas War we should stress that Syrians' response to Hamas attack and subsequent Israeli airstrikes in the Gaza Strip have various layers such as regional, political and ideological. Operation "Al-Aqsa Flood" comes at a time when Syrians in government controlled areas face increasingly difficult living conditions. The Syrian opposition coalition has largely ignored what is happening in Gaza, refraining from issuing a formal statement on the matter: Instead, coalition is prioritizing internal affairs. Syrian Democratic Forces have issued a special statement regarding war in Gaza. They have likewise been focused on their own conflict with Turkey<sup>17</sup>. The leaders of Jabhat al-Nusra in northwest Syria issued a statement reiterating their firm and steadfast support for the people of Palestine. Free Syrian Army's official statements demonstrated a sense of common suffering showcasing parallels between the destruction of the Gaza Strip and the ongoing bombardment of Syria's Idlib Governorate by the Syrian government forces and Russia.

As for the position of the Syrian government, the office of the Syrian Presidency posted an image on its official Facebook page of a map of Palestine with Al-Aqsa Mosque in the background. Regime supporters saw this as an implicit show of support from the Syrian regime for Gaza<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Suleiman A. H., At least 100 killed as Syrian military college hit in drone attack, Al Jazeera News, October 5, 2023, [https://www.aljazeera.com/news/2023/10/5/syrian-military-college-hit-in-drone-attack#:~:text=A%20drone%20attack%20on%20a%20military%20college%20in%20Syria's%20Homs,were%20killed%20and%20125%20injured.\(17.10.2023\).](https://www.aljazeera.com/news/2023/10/5/syrian-military-college-hit-in-drone-attack#:~:text=A%20drone%20attack%20on%20a%20military%20college%20in%20Syria's%20Homs,were%20killed%20and%20125%20injured.(17.10.2023).)

<sup>17</sup> Musarea A., Syrians' Reactions to the First Weeks of Israel-Hamas War, The Washington Institute for Near East Policy, October 24, 2023, <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/syrians-reactions-first-weeks-israel-hamas-war> (24.11.2023).

<sup>18</sup> Ibid.

## **International response to Syria's possible involvement into Israel-Hamas war**

When it comes to examining the international response to the Syrian perspective regarding Hamas-Israel war, it is important to scrutinize the UN Security Council 9459<sup>th</sup> meeting on the situation in the Middle East. On October 30, in his briefing before the UN Security Council 9459<sup>th</sup> meeting Geir O. Pedersen, Special Envoy of the Secretary-General for Syria emphasized that the spillover into Syria of the violence in Israel and the occupied Palestinian territory is not just a risk, it has already begun. Pederson pointed to airstrikes attributed to Israel hitting Syria's airports in Aleppo and Damascus several times, and retaliation by the United States against what it said were multiple attacks on its forces. Syria's representative Charge d'Affairs Dr. Alhakam Dandy, pointing to Israel's continued aggression in the region, reported that in only 10 days there have been four attacks against two civilian airports in Syria. Commenting on the United States full-scale support of Israel and its irresponsible actions in Syrian territory, he said: "It appears that the United States of America afford themselves of the right for their forces to exist anywhere at any time without any approval or consent in full violation of the law." The representative of the United States ambassador Linda Thomas Greenfield, countering that assertion, said terrorist groups, some backed by Damascus and Tehran, are threatening to expand the conflict between Israel and Hamas beyond Gaza by using Syrian territory to attack Israel, adding that the Government of Syria allows Hezbollah and Iran to use its airports. She stressed that the Government of Syria should stop using the victim card, prevent and cut the flow of fighters in its territory. The delegate of the Russian Federation ambassador Vassily Nebenzia accused Israeli forces of striking sites in Syria, including civilian airports and referred to air strikes by the United States, underlining that the illegitimate actions of the US is a gross violation of Syria's sovereignty. Iran's representative Amir Saeid Iravani condemned Israel's "continuous acts of terrorism" in Syria, which deliberately target civilians and vital infrastructure "while concurrently carrying out war crimes and crimes against humanity in the Gaza Strip". French representative Nathale Estival stressed that opening of a new front against Israel in Syria would further destabilize the country and the Syrian population would once again be

the primary victims<sup>19</sup>. On 11 November, 2023 Saudi Arabia hosted extraordinary joint Islamic-Arab summit in Riyadh to discuss the war in Gaza Strip. During the summit the President of Syrian Arab Republic Bashar Al-Assad emphasized that Gaza has never just been a cause... Palestine is the Cause, and Gaza is the embodiment of its essence and a blatant expression of the suffering of its people<sup>20</sup>.

### **Conclusion**

Summarizing our examination and completing our analysis of the topic we draw the following conclusions. It is obvious fact among scientific cycles and research communities that Iran-Israel confrontation in Syria has a long history, hence, Syrian front is strategically crucial for the both sides in terms of military calculations and strategic depth. Since Syrian Arab Army has been fighting civil war in Syrian soil since 2011 and is lacking serious combat-ability at this moment to directly involve in the Israel-Hamas war, President Al-Assad's speech at the Arab-Muslim summit sounded quite pragmatic in terms of real politics. Iran keeps maintaining supply chains of arms transferring from Iraq through Syria to Hezbollah as the end user in Lebanon. While Israel and the US will continue to carry out airstrikes against critical military infrastructure based mainly in Eastern Syria and used by Iranian military. This war will reshape the security architecture across the Middle East, two state solution as a base for the resolution of Israeli-Palestinian conflict is endangered greatly, since Israeli side considers that in case there is a proper state of Palestine, the threat to the State of Israel will become graver. Israeli government will recalibrate their security and foreign policy towards Palestinians and regional Arab States. The lesson that Israelis take from Hamas's attack might be that more security is needed and that West Bank Palestinians need to be kept under even tighter control. There is no end in sight to Israel-Hamas war in Gaza. Several open questions, which need rational answers, abound, for instance, what type of leadership will be needed to broker

---

<sup>19</sup> 9459<sup>th</sup> Security Council Meetings Coverage, SC/15470, October 30, 2023. <https://press.un.org/en/2023/sc15470.doc.htm> (10.11.2023).

<sup>20</sup> President al-Assad: Gaza was never the issue; it is all about the Palestinian Cause and Gaza is an embodiment of its essence. Syrian Arab News Agency, November 11, 2023, <https://sana.sy/en/?p=320077> (15.11.2023).



any type of lasting peace. At this historical moment, the task for Israel is not just addressing the security failures that preceded October 7, but offering a political future that both Israelis and Palestinians will support.

## 2023 ԹՎԱԿԱՆԻ ԻՍՐԱՅԵԼ-ՀԱՄԱՍ ՊԱՏԵՐԱԶՄԻ ՆԿԱՏՄԱՄԲ

### ՄԻՐԻԱԿԱՆ ՀԵՌԱՆԿԱՐԻ ՇՈՒՐՋ

*Գրիգոր Վարդանյան<sup>21</sup>*

Գազայում հակամարտող կողմերի համար սիրիական ճակատը ռազմավարական նշանակություն ունի ռազմական հաշվարկների և ռազմավարական խորության տեսանկյունից: Այս պատերազմը դեֆորմացնում է անվտանգության ճարտարապետությունը ողջ Մերձավոր Արևելքում, իսրայելապաղեստինյան հակամարտության լուծման «երկու պետություն» կարգավորման ձևը, թերևս, կորցնում է իր նշանակությունը: Այս ուսումնասիրությունը նպատակ ունի բացահայտելու Սիրիայի հնարավոր ներգրավվածությունը Իսրայել-Համաս պատերազմին: Անդրադարձ է կատարվում Իսրայել-Համաս պատերազմի վերաբերյալ սիրիական դիրքորոշման տարբեր ասպեկտներին: Հնարավորինս բացահայտվում են սիրիական հասարակության տարբեր դիրքորոշումների հիմնական միտումները Գազայի հատվածում պատերազմի նկատմամբ: Ներկայացնելով տարբեր փորձագետների և հետազոտողների վերլուծությունները՝ փորձ է արվում համապարփակ անդրադառնալ Սիրիայի հնարավոր ներգրավվածությանը Գազայի պատերազմին:

***Բանալի բառեր**՝ Գազայի հատված, Իսրայելի պաշտպանության ուժեր (IDF), «Ալ-Ակսայի ջրհեղեղ» օպերացիա, Բաշար ալ-Ասադ, Դամասկոսի միջազգային օդանավակայան:*

---

<sup>21</sup> Գրիգոր Վարդանյանը ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտի ավագ գիտաշխատող է, պ.գ.թ.: Էլ. փոստի հասցե՝ vardanyangrigor3@gmail.com ORCID: 0009-0004-9828-7923:

## О СИРИЙСКИХ ПЕРСПЕКТИВАХ ВОЙНЫ ИЗРАИЛЬ-ХАМАС В 2023 ГОДУ

Григор Варданян<sup>22</sup>

Сирийский фронт имеет стратегическое значение с точки зрения военных расчетов и стратегической глубины для противоборствующих сторон в секторе Газа. Эта война деформирует архитектуру безопасности на Ближнем Востоке. Формат решения израильско-палестинского конфликта «два государства» постепенно теряет свое значение. Целью данного исследования является выявление возможного участия Сирии в войне между Хамас и Израилем, а также рассмотрение различных аспектов позиции Сирии по войне между Хамас и Израилем. Раскрыты основные тенденции различных позиций сирийского общества по отношению к войне в секторе Газа. Представлен анализ мнений различных экспертов и исследователей, сделана попытка комплексно рассмотреть возможное участие Сирии в войне в секторе Газа.

**Ключевые слова:** Сектор Газа, Армия обороны Израиля (ЦАХАЛ), Операция «Наводнение Аль-Акса», Башар Асад, Международный Аэропорт Дамаска

### BIBLIOGRAPHY

1. 9459<sup>th</sup> Security Council Meetings Coverage, SC/15470, October 30, 2023. <https://press.un.org/en/2023/sc15470.doc.htm>, (Accessed 10.11.2023).
2. Aji A., Syria says Israeli airstrikes hit airports in Damascus and Aleppo, damaging their runways, Associated Press, October 12, 2023, <https://apnews.com/article/syria-israel-airstrikes-aleppo-damascus-airports-gaza-0fad08c8cad6ddcbaea20be7d8acf59e> (Accessed 02.11.2023).
3. Andrew J. Tabler, Syria and the Hamas attack: Another Potential Iran-Backed Front, The Washington Institute for Near East Policy, Policy Analysis, October 11, 2023, <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/syria-and-hamas-attack-another-potential-iran-backed-front>.

---

<sup>22</sup> Григор Варданян – к.и.н., старший научный сотрудник отдела Арабских стран института Востоковедения АН РА. Эл. Почта: vardanyanrigor3@gmail.com. ORCID: 0009-0004-9828-7923.

4. Byman D., Hamas's Strategy of Failure, Foreign Policy, October 12, 2023, [https://foreignpolicy.com/2023/10/12/hamas-goals-strategy-israel-attack-success-failure-war-gaza-palestinians/#cookie\\_message\\_anchor](https://foreignpolicy.com/2023/10/12/hamas-goals-strategy-israel-attack-success-failure-war-gaza-palestinians/#cookie_message_anchor) (Accessed 14.10.2023).
5. Dadouch S., The history and fighting between Israel and Syria, explained, The Washington Post, October 11, 2023, <https://www.washingtonpost.com/world/2023/10/11/syria-israel-attacks-war-hezbollah/> (Accessed 25.11.2023).
6. Danon N., What could war between Israel and Hamas mean for Syria? Syria Direct, October 13, 2023, <https://syriadirect.org/what-could-war-between-israel-and-hamas-mean-for-syria/> (Accessed 04.11.2023).
7. Hamadi G., Hamas and Hezbollah: From rivals in Syria to allies against Israel, L'Orient Today, November 1, 2023, <https://today.lorientlejour.com/article/1354995/hamas-and-hezbollah-from-rivals-in-syria-to-allies-against-israel.html> (Accessed 24.11.2023).
8. Hamas Resumes Ties with Syria in Damascus Visit, Voice of America, October 19, 2022, <https://www.voanews.com/a/hamas-resumes-ties-with-syria-in-damascus-visit-/6797583.html> (Accessed 04.07.2023).
9. <https://www.aymennjawad.org/2019/04/liwa-al-imam-al-hussein-interview> (Accessed 24.07.2023).
10. Mackenzie J., Lubell M., Israel launches Gaza war's second phase with ground operation, Netanyahu says, Reuters, 28 October, 2023 <https://www.reuters.com/world/middle-east/eu-calls-humanitarian-pauses-gaza-aid-israel-raids-enclave-2023-10-26/> (Accessed 24.11.2023).
11. Musarea A., Syrians' Reactions to the First Weeks of Israel-Hamas War, The Washington Institute for Near East Policy, October 24, 2023, <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/syrians-reactions-first-weeks-israel-hamas-war> (Accessed 24.11.2023).
12. Pacchiani G., IDF: Iran backed militia moves from Syria to south Lebanon to support Hezbollah, Times of Israel, November 2, 2023, [https://www.timesofisrael.com/liveblog\\_entry/idf-iran-backed-militia-moves-from-syria-to-south-lebanon-to-support-hezbollah/](https://www.timesofisrael.com/liveblog_entry/idf-iran-backed-militia-moves-from-syria-to-south-lebanon-to-support-hezbollah/) (Accessed 15.11.2023).
13. President al-Assad: Gaza was never the issue; it is all about the Palestinian Cause and Gaza is an embodiment of its essence. Syrian Arab News Agency, November 11, 2023, <https://sana.sy/en/?p=320077> (Accessed 15.11.2023).

14. Satloff R., Yaari E., Levitt M, Neumann N., Al-Omari G., The New Middle East: Hamas Attack, Israel at War, and US Policy, The Washington Institute for Near East Policy, October 10, 2023. <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/new-middle-east-hamas-attack-israel-war-and-us-policy> (Accessed 24.10.2023).

15. Schmitt E., Cooper H., U.S. Strikes Iran-Linked Facility in Syria in Round of Retaliation, The New York Times, November 9, 2023, <https://www.nytimes.com/2023/11/08/us/politics/us-iran-airstrikes.html> (Accessed 24.11.2023).

16. Suleiman A. H., At least 100 killed as Syrian military college hit in drone attack, Al Jazeera News, October 5, 2023, <https://www.aljazeera.com/news/2023/10/5/syrian-military-college-hit-in-drone-attack#:~:text=A%20drone%20attack%20on%20a%20military%20college%20in%20Syria's%20Homs,were%20killed%20and%20125%20injured.> (Accessed 17.10.2023).

17. Yacoubian M., Will the Israel-Hamas War Spiral into a Wider Conflict? United States Institute of Peace (USIP), October 26, 2023, <https://www.usip.org/publications/2023/10/will-israel-hamas-war-spiral-wider-conflict> (Accessed 24.11.2023).

18. Ахмедов В., К вопросу ирано-израильского противоборства в условиях сирийского кризиса и изменения ситуации на Ближнем Востоке, Институт Ближнего Востока, 17 октября, 2023, [http://www.iimes.ru/?p=102422&\\_login=f462c2e096](http://www.iimes.ru/?p=102422&_login=f462c2e096) (Accessed 24.11.2023).

**ԻԽՎԱՆՆԵՐԸ ԵՎՐՈՊԱՅՈՒՄ. «ՄՈՒՍՈՒԼՄԱՆ  
ԵՂԲԱՅՐՆԵՐԻ» ՊԱՆԵՎՐՈՊԱԿԱՆ ՑԱՆՑԻ ՄՈԴԵԼԸ ԵՎ  
ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔԱՅԻՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ  
Հեղինե Բարսեղյան<sup>1</sup>**

DOI 10.46991/jos.2023.24.2.045

«Մուսուլման եղբայրները» իսլամիստական միջազգային շարժում-կազմակերպություն է: Այն հիմնադրվել է 1928թ. Եգիպտոսում Հասան ալ-Բաննայի (1906-1949) կողմից և համարվում է ամենահին իսլամիստական կազմակերպությունն աշխարհում: Ստեղծման արդեն առաջին տասնամյակների ընթացքում ականատես ենք լինում նրա ցանցայնացման գործընթացին: 1940-ական թթ. «Մուսուլման եղբայրները» մասնաճյուղեր ու գրասենյակներ ուներ ոչ միայն Եգիպտոսի տարբեր քաղաքներում և բնակավայրերում, այլև՝ հարևան մերձավորարևելյան երկրներում: Ներկայումս «Մուսուլման եղբայրներն» իր ներկայությունն ունի ինչպես արաբական և մուսուլման գերակշիռ բնակչություն ունեցող երկրներում, այնպես էլ՝ Եվրոպայում, Հյուսիսային Ամերիկայում, Ռուսաստանում և այլուր: Այս կառույցները գիտական գրականության մեջ ընդունված է անվանել «Մուսուլման եղբայրների» մասնաճյուղեր: Ըստ այդմ առաձևացվում են «Մուսուլման եղբայրների» սիրիական, հորդանանյան, ֆրանսիական, մեծբրիտանական և այլ մասնաճյուղեր: Հոդվածի նպատակն է եվրոպական ենթացանցի օրինակով քննարկել «Մուսուլման եղբայրների» ցանցը Դավիթ Հովհաննիսյանի՝ ցանցերի տեսության շրջանակներում՝ վեր հանելով ցանցի տեսակը և կառուցվածքային առանձնահատկությունները Եվրոպայում:

**Բանալի բառեր՝** «Մուսուլման եղբայրներ», Եվրոպա, ցանց, ենթացանց, կենտրոն, տեքստ, իխվաններ:

<sup>1</sup> Հեղինե Բարսեղյանը Քաղաքակրթական և մշակութային հետազոտությունների կենտրոնի կրտսեր գիտաշխատող է: Էլ. փոստ՝ heghinbarseghyan@gmail.com, ORCID: 0009-0004-8742-0725:

Դավիթ Հովհաննիսյանը ցանցերի երեք տեսակ է առանձնացնում՝ տեքստ<sup>2</sup> և կենտրոն ունեցող ցանցեր, միայն կենտրոն ունեցող ցանցեր և միայն տեքստ ունեցող ցանցեր<sup>3</sup>: Ըստ այս տեսության՝ միայն կենտրոն ունեցող ցանցերը կազմակերպվածության բարձր մակարդակ ունեն, սակայն կենտրոնը քանդվելուց հետո դրանք դադարում են գոյություն ունենալ: Ի տարբերություն այս տեսակի ցանցերի՝ տեքստ և կենտրոն ունեցող ցանցերի տեքստը կենտրոնը քանդվելու դեպքում շարունակում է աշխատել կամ, ընդհակառակը, երբ տեքստը սկսում է ջնջվել, կենտրոնը կարող է լրացնել և վերականգնել այն: Եվ, վերջապես, միայն տեքստ ունեցող ցանցերը բացարձակ ազատ են. այդտեղ մուտքը միայն տեքստի միջոցով է, և ցանցին միանալը կախված է տեքստի գրավչությունից: Անդրադառնալով «Մուսուլման եղբայրների»<sup>4</sup> ցանցի եվրոպական ենթացանցի ստեղծման նախադրյալներին և քննարկելով նրա կառուցվածքային առանձնահատկությունները՝ հոդվածը պատասխանում է այն հարցին, թե ցանցերի վերոնշյալ տեսակներից որին է պատկանում «Մուսուլման եղբայրները»:

Եվրոպայում «Մուսուլման եղբայրների» անդամներ սկսեցին հաստատվել սկսած 20-րդ դարի երկրորդ կեսից<sup>5</sup>: Իսլամների առա-

<sup>2</sup> Ըստ Դ. Հովհաննիսյանի՝ տեքստն այն է, ինչն արտահայտում է արժեքային հիմքը և ինքնությունը:

<sup>3</sup> Հովհաննիսյան Դ., *Ցանցերի և ցանցապետության էության շուրջ*, «Վերլուծական տեղեկագիր», Vol. 1 No. 12, 2018, էջ 7-17:

<sup>4</sup> «Մուսուլման եղբայրներ» տերմինը օգտագործվում է կազմակերպության նկատմամբ, իսկ ցանցի մաս կազմող անհատների նկատմամբ կիրառվում է «իսլամ» տերմինը:

<sup>5</sup> Դրա գլխավոր պատճառը Եգիպտոսում 1950-ական թթ. սկիզբ առած նասսերական բռնաճնշումներն էին, որոնք առաջին հերթին ուղղված էին «Մուսուլման եղբայրների» անդամների դեմ: Եգիպտոսից արտագաղթած իսլամների մի մասը հաստատվեց հարևան մերձավորարևելյան երկրներում, իսկ մյուս մասը արտագաղթեց Եվրոպա: Հետագա տասնամյակներին Եվրոպայում «Մուսուլման եղբայրների» անդամներ հաստատվեցին արաբական նաև այլ երկրներից: Գլոբալ առումով ներկայումս արտագաղթի ալիքը դեպի Եվրոպա զգալիորեն կրճատվել է՝ պայմանավորված եվրոպական երկրների կողմից ներգաղթի ծավալների սահ-

ջին խմբերը բավականին անկազմակերպ էին և ի տարբերություն Եգիպտոսում և մերձավորարևելյան մի շարք երկրներում գործող մասնաճյուղերի՝ չունեին իրենց գործունեությունը համակարգող և վերահսկող որևէ լուրջ կառույց: Սա բացատրվում է նրանով, որ սկզբնական շրջանում իխվանները Եվրոպայի տեսնում էին որպես ժամանակավոր հանգրվան. նույնիսկ համեմատականներ էին անցկացվում 622թ. Մուհամմադ մարգարեի՝ Մեքքայից Մադինա կատարած հարկադրական հիջրայի հետ<sup>6</sup>: Սակայն ժամանակի ընթացքում նրանց ներկայությունը Եվրոպայում ավելի կայուն բնույթ ստացավ: Ստեղծվեցին ուսանողական առաջին կազմակերպությունները<sup>7</sup>, որոնք, սկզբնական շրջանում ուղղված լինելով Եվրոպայում սովորող մուսուլման ուսանողների կարիքների բավարարմանը, շուտով վերածվեցին Եվրոպայում մուսուլմանների կյանքի բոլոր ոլորտները վերահսկել հավակնող կազմակերպությունների<sup>8</sup>:

---

մանափականն ուղղված քաղաքականության որդեգրմամբ: Իխվանների՝ Եվրոպա արտագաղթի ալիքը վերակսվեց 2011թ. այսպես կոչված «Արաբական գարնան» իրադարձություններից հետո, երբ մասնավորապես Եգիպտոսում 2013թ. տեղի ունեցած իշխանափոխության արդյունքում «Մուսուլման եղբայրները» ճանաչվեց ահաբեկչական կազմակերպություն և արգելվեց նրա գործունեությունը երկրում, իսկ նրա անդամների դեմ հետապնդումների նոր ալիք սկսվեց: Իխվանների Եվրոպայում հաստատվելու հանգամանքների և պատճառների շուրջ տե՛ս, օրինակ, Frampton M., *The Muslim Brotherhood and the West: A History of Enmity and Engagement*, Harvard University Press, 2018, և Maréchal B., *The Muslim Brothers in Europe: Roots and Discourse*, Leiden/Boston, 2008:

<sup>6</sup> Vidino L., *Aims and Methods of Europe's Muslim Brotherhood*, Current Trends in Islamist Ideology, Hudson Institute, 2006, <https://www.hudson.org/national-security-defense/aims-and-methods-of-europe-s-muslim-brotherhood>, (01.11.2023):

<sup>7</sup> Ուսանողական կազմակերպությունները իխվանների առաջին բազաներն են Եվրոպայում: Նման կազմակերպությունների օրինակներ են Muslim Student Society-ը (MSS) և Federation of Students' Islamic Societies-ը (FOSIS) Մեծ Բրիտանիայում, Association of Islamic Students in France-ը (AEIF) Ֆրանսիայում, International Union of Muslim Students-ը Բելգիայում և այլն:

<sup>8</sup> Օրինակ՝ «Ֆրանսիայի մուսուլման ուսանողների կազմակերպության» (Association of Islamic Students in France, AFIF) շրջանակից էր, որ ստեղծվեց «Ֆրանսիայի իսլամական խումբ» (Islamic Group in France, GIF) կազմակերպու-

Եվրոպայում իիվանները ազատ գործունեություն իրականացնելու հնարավորություն ստացան, ինչի համար հաճախ բռնաճնշումների էին ենթարկվում իրենց երկրներում: Շարունակելով աջակցել «մուսուլմանական աշխարհում» իսլամական պետություններ ստեղծելու գաղափարը՝ նրանք իրենց ուշադրությունը սկսեցին կենտրոնացնել արևմուտքում ապրող մուսուլմանների վրա<sup>9</sup>, նրանց դիտարկելով որպես իրենց գործունեության համար պարարտ հող և փորձելով նրանց մեջ տարածել «Մուսուլման եղբայրների» տեքստը՝ իսլամի իրենց մեկնաբանությունը:

Այս ժամանակ եվրոպական շատ քաղաքներ դեռ չունեին մզկիթներ, և իիվանների նորաստեղծ ուսանողական կազմակերպությունները շատ դեպքերում առաջինն էին, որ սկսեցին աղոթքի փոքրիկ վայրեր բացել: Մզկիթների սակավության պատճառով այս նպատա-

թյունը, որը հետագայում դարձավ «Ֆրանսիայի իսլամական կազմակերպությունների միության» (Union of Islamic Organizations in France, UIOF) միջուկը, որը, իր հերթին, «Մուսուլման եղբայրների» գլխավոր կազմակերպությունն է Ֆրանսիայում: Sté u Maréchal B., նշվ. աշխ., էջ 60-61:

<sup>9</sup> Եվրոպայի մուսուլման բնակչության հիմնական մասի այնտեղ հաստատվելու ժամանակաշրջանը համընկնում է իիվանների առաջին խմբերի ժամանման հետ: Մուսուլմանների արտագաղթը Եվրոպա գլխավորապես պայմանավորված էր մի կողմից իրենց երկրներում տնտեսական ճգնաժամով և գործազրկությամբ, իսկ մյուս կողմից՝ եվրոպական երկրներում էժան աշխատուժի բարձր պահանջարկով: Սրանով պայմանավորված՝ 1950-60-ական թթ. Եվրոպա արտագաղթածների մեծամասնությունը արական սեռի երիտասարդ ներկայացուցիչներ էին, որոնք նույնպես սկզբնական շրջանում Եվրոպան չէին տեսնում որպես մշտական կեցության վայր: Սակայն ժամանակի ընթացքում մի շարք հանգամանքների բերումով շատերը վերանայեցին Եվրոպայում մշտական բնակություն հաստատելու հեռանկարը՝ այստեղ տեղափոխելով նաև իրենց ընտանիքներին: Եթե 1950թ. Եվրոպայում մուսուլմանների ընդհանուր թիվը կազմում էր 10 765 329 մարդ կամ 1.97%, ապա 2020թ.՝ այս թիվը հասել է 42 706 747 մարդու կամ 5.76%: Sté u Kettani H., *Muslim Population in Europe: 1950-2020*, International Journal of Environmental Science and Development, Vol. 1, No. 2, June 2010: Մուսուլմանների դեպի Եվրոպա արտագաղթի շուրջ ավելի մանրամասն տե՛ս օրինակ Nielsen J., *Muslims in Western Europe*, Edinburgh University Press, 2016 (First edition in 1992):



կին էին ծառայում բնակարաններում, տներում և նույնիսկ ավտոտնակներում ստեղծված աղոթքի փոքր սենյակները, որոնք ժամանակի ընթացքում վերածվեցին «Մուսուլման եղբայրների» գաղափարախոսությունը տարածող օջախների<sup>10</sup>: Պաշտամունքի սովորական վայր լինելուց բացի այս մզկիթները հանդիսանում են հասարակական կյանքի բոլոր՝ սոցիալական, կրոնական, կրթական և քաղաքական ոլորտները ընդգրկող կարևոր կենտրոններ: Օգտվելով եվրոպական ազատություններից՝ իխվանները շուտով սկսեցին ամսագրեր հրատարակել, դասախոսություններ կազմակերպել և զբաղվել նմանատիպ այլ գործունեությամբ՝ նպատակ ունենալով մուսուլմանների մոտ ստեղծել համայնքի զգացողություն և տարածել «Մուսուլման եղբայրների» գաղափարախոսությունը: Արդյունքում նրանք հետզհետե ստեղծեցին 1930-ական թթ. Հասան ալ-Բաննայի կազմակերպության մոդելը հայելու նման արտապատկերող կազմակերպությունների ցանց, որն ունի իր երիտասարդական և կանանց մասնաճյուղերը, քարոզչության հարցերով զբաղվող կոմիտեներ, կրթական հաստատություններ, բարեգործական և ֆինանսական կազմակերպություններ և այլն<sup>11</sup>:

Եվրոպայում «Մուսուլման եղբայրները» մեկ համասեռ և հեշտ ճանաչելի կառույց չէ: Այն կազմված է տարբեր երկրներում գործող անհատների և տարասեռ կազմակերպությունների ցանցերից, որոնք, խուսափելով հնարավոր սահամանափակումներից, հաճախ թաքցնում են «Մուսուլման եղբայրների» հետ իրենց ունեցած կապերը: Ընդ-

<sup>10</sup> Որոշ ուսումնասիրողներ այս կազմակերպությունների համար օգտագործում են *paramosque* տերմինը՝ *parachurch* տերմինի նմանությամբ: Տե՛ս օրինակ Poston L., *Islamic Da'wah in the West*, New York: Oxford University Press, 1992, pp. 94–97; Wickham C. R., *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*, New York: Columbia University Press, 2002, p. 98; Vidino L., *The Closed Circle: Joining and Leaving the Muslim Brotherhood in the West*, New York: Columbia University Press, 2020, pp. 70–72:

<sup>11</sup> Հասան ալ-Բաննայի ստեղծած մոդելի մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Mitchell, R. P., *The Society of the Muslim Brothers*, New York: Oxford University Press, 1969:

հանուր առմամբ՝ Եվրոպայում «Մուսուլման եղբայրների» հետ առնչություն ունեցող կազմակերպությունների երկու խումբ կարելի է առանձնացնել<sup>12</sup>.

1. «Մուսուլման եղբայրների» գաղտնի կառույցներ. արաբական երկրներից եկած իխվանների առաջին սերունդը Եվրոպայում ստեղծեց «Մուսուլման եղբայրների» առաջին կառույցները, որոնք հայելու նման արտապատկերում էին արաբական երկրներում ստեղծված մասնաճյուղերը՝ պարզապես շատ ավելի փոքր մասշտաբով: Այս կառույցների գործունեությունը խիստ գաղտնի է պահվում, և կտրակա-նապես հերքվում է անգամ դրանց գոյության փաստը<sup>13</sup>:

<sup>12</sup> Չարկ է նշել, որ այս բաժանումը, այնուամենայնիվ, չի կարող սպառիչ ձևով ներկայացնել «Մուսուլման եղբայրների» հետ առնչություն ունեցող բոլոր կազմակերպություններն ու կառույցները, սակայն տալիս է դրանց ընդհանուր պատկերը: Ըստ առնչությունների մակարդակի՝ երկրորդ խմբին պատկանող կազմակերպությունների մեջ նաև կարելի է մի շարք ենթաբաժանումներ անել: Ռոնո ռուսումնասիրողներ, օրինակ, առանձնացնում են նաև երրորդ խմբի կազմակերպություններ, որոնց առնչությունները «Մուսուլման եղբայրների» հետ սահմանափակվում են միայն գաղափարական կապերով: Տե՛ս օրինակ Vidino L., Altuna S., *The Muslim Brotherhood's Pan-European Structure*, Austrian Fund for the Documentation of Religiously Motivated Political Extremism, Documentation Centre Political Islam, 2021, 24-27 և Maréchal B., նշվ. աշխ., էջ 59-68:

<sup>13</sup> «Մուսուլման եղբայրների»՝ եվրոպական երկրներում գործող մասնաճյուղերի մասին հիմնականում տեղեկություն ենք ստանում նրա նախկին անդամների խոստովանություններից, որոնցից հատկապես կարևոր են Եգիպտոսի «Մուսուլման եղբայրների» Գործադիր կոմիտեի նախկին անդամ, Եվրոպայում «Մուսուլման եղբայրների» նախկին խոսնակ, «Բրիտանիայի մուսուլմանական ասոցիացիայի» (Muslim Association of Britain, MAB) համահիմնադիր Քամալ Հեյրավիի կողմից հաղորդվող մանրամասները: Քամալ Հեյրավին այն սակավաթիվ իխվաններից էր, որոնք դեմ են արտահայտվել գաղտնի գործելակերպին՝ սխալ համարելով «Մուսուլման եղբայրների» հետ ունեցած կապերի հերքումը: 2017թ. իտալացի հետազոտող Լորենզո Վիդինոյին տված հարցազրույցում Հեյրավին մանրամասն ներկայացնում է «Մուսուլման եղբայրների» եվրոպական մասնաճյուղերի կառուցվածքը, նոր անդամների ընտրման ընթացակարգը և այլն: Մանրամասն տե՛ս Vidino L., *The Closed Circle*, 56-82:

2. «Մուսուլման եղբայրների» հանրային կառույցներ<sup>14</sup>. գալով Եվրոպա՝ իխվանները ստեղծեցին տարբեր ուղորտների կազմակերպությունների լայն ցանց (բարեգործական կազմակերպություններ, մզկիթներ, բիզնեսներ և այլն): Ի տարբերություն նախորդ կառույցների՝ սրանք «Մուսուլման եղբայրների» հանրային կազմակերպություններն են: Դրանցից ոչ մեկը բացահայտորեն չի ընդունում «Մուսուլման եղբայրների» հետ իր կապերը և ներկայանում է որպես անկախ կազմակերպություն, ինչը ֆորմալ առումով բացարձակ ճշմարտություն է: Սակայն իրականում այս կազմակերպությունները «Մուսուլման եղբայրների» հակառակ երեսն են. դրանք նրա գաղտնի ցանցի հանրային դեմքն են, որի հիմնական գործառույթը հասարակության մեջ «Մուսուլման եղբայրների» գաղափարախոսության և ազդեցության տարածումն է: Սա բացատրվում է նրանց այն համոզմունքով, որ «Մուսուլման եղբայրների» հետ բացահայտ առնչությունները կարող են խոչընդոտ հանդիսանալ եվրոպական կառույցների և այնտեղ բնակվող մուսուլմանների շրջանում իրենց արդյունավետ գործունեության ճանապարհին<sup>15</sup>: Այս կազմակերպությունների՝ «Մուսուլման

---

<sup>14</sup> «Մուսուլման եղբայրների» հանրային կառույցները շատ խայտարդետ են, և վերջինիս հետ նրանց ունեցած կապերի ու առնչությունների մակարդակը կարող է տարբեր լինել: Եթե որոշ դեպքերում «Մուսուլման եղբայրներին» է պատկանում այս կազմակերպությունների ղեկավար աթոռների մեծ մասը և/կամ դրանց բյուջեների մեծ չափաբաժինը, ապա այլ դեպքերում նրանց անդամակցությունը այս կազմակերպություններին անհամեմատ ավելի քիչ է:

<sup>15</sup> Սրանով պայմանավորված՝ Եվրոպայում «Մուսուլման եղբայրների» ուսումնասիրության ամենաբարդ խնդիրներից մեկը նրանց նույնականացումն է: Ի տարբերություն Մերձավոր Արևելքի երկրների (այդ թվում նրանց, որտեղ «Մուսուլման եղբայրների» գործունեությունն արգելված է), որտեղ հիմնականում ակնհայտ է, թե ով է հանդիսանում «Մուսուլման եղբայրների» անդամ կամ քաղաքական, բարեգործական և կրթական որ կազմակերպություններն են պատկանում նրան՝ Եվրոպայում «Մուսուլման եղբայրներին» պատկանող գրեթե բոլոր կազմակերպությունները ժխտում են վերջինիս հետ ունեցած ցանկացած կապ և առնչություն: Չհաշված սակավաթիվ անդամների, որոնք մերձավորարևելյան տարբեր մասնաճյուղերում բարձրագույն ղեկավար պաշտոններ են զբաղեցնում և հիմա

եղբայրների» հետ ունեցած կապերը բացահայտելու մի շարք ցուցիչներ կան: Դրանցից են նրանց հիմնադիրների ու նրանցում բարձր պաշտոն զբաղեցնող մարդկանց կապերը «Մուսուլման եղբայրների» հետ, նրա տեքստերի և գրականության պարբերական կիրառումը, «Մուսուլման եղբայրների» այլ կառույցների և հովանավորների հետ ֆինանսական կապերը և այլն: Այս կազմակերպություններին անդամակցությունը սահմանափակված չէ միայն «Մուսուլման եղբայրների» անդամներով, ինչը նրանց հնարավորություն է տալիս հերքել «Մուսուլման եղբայրներին» պատկանելու մեղադրանքները:

Երկրորդ տիպի կառույցների գործունեությունը համակարգելու համար 1989թ. Բրյուսելում ստեղծվեց «Եվրոպայի իսլամական կազմակերպությունների ֆեդերացիան» (Federation of Islamic Organizations in Europe, FIOE), որն անձրևանոց-կազմակերպություն է (umbrella organization): Ըստ էության, եվրոպական յուրաքանչյուր երկրում գործող FIOE անդամ կազմակերպությունը տվյալ երկրի «Մուսուլման եղբայրների» ցանցի գլխավոր միավորն է: Ավելին, FIOE-ի բարձրագույն ղեկավարության պաշտոնները ավանդաբար զբաղեցնում են եվրոպական յուրաքանչյուր երկրի «Մուսուլման եղբայրների» մասնաճյուղի բարձրագույն ղեկավարները<sup>16</sup>: Այսպիսով, FIOE-ը վերահսկում և

---

ապրում են Եվրոպայում «աքսորի մեջ»՝ գործնականում բոլոր անհատներն ու կազմակերպությունները ժխտում են «Մուսուլման եղբայրների» հետ ցանկացած առնչություն և մեծ ջանքեր են գործադրում դրանք կոծկելու վրա:

<sup>16</sup> «Մուսուլման եղբայրների» պանեվրոպական ցանցի բարձրագույն ղեկավարությունը կազմված է մի քանի հարյուր անհատներից, որոնց մեծամասնությունը արական սեռի ներկայացուցիչներ են, բայց կան նաև փոքրաթիվ կանայք, որոնց թիվը գնալով աճում է (նրանք մեծամասամբ բարձրագույն ղեկավարների կանայք կամ դուստրերն են): Այս մարդիկ բոլորը ճանաչում են մեկը մյուսին և շատ հաճախ կապված են միմյանց բարեկամական և ամուսնական կապերով: Օրինակ՝ Յուսուֆ Նադայի երկու աղջիկները ամուսնացել են Յուսուֆ ալ-Գարադավիի և Սիրիայի «Մուսուլման եղբայրների» անդամ Իսամ ալ-Աթթարի տղաների հետ:

համակարգում է իր անդամ կազմակերպությունների գործունեությունը Եվրոպայում:

Ժամանակի ընթացքում FIOE-ը, որը 2020թ. վերանվանվեց «Եվրոպացի մուսուլմանների խորհուրդ»-ի (Council of European Muslims, CEM), ստեղծեց մի շարք մասնագիտացված մարմիններ, որոնք իրենց հերթին վերահսկում են մի խումբ ենթակազմակերպությունների գործունեությունը: Դրանցից ամենակարևորներն են «Եվրոպացի մուսուլման երիտասարդության և ուսանողության կազմակերպությունների ֆեդերացիան» (The Federation of European Muslim Youth and Student Organizations, FEMYSO), որն իր մեջ ներառում է իխվանների՝ եվրոպական երկրներում գործող երիտասարդական և ուսանողական կազմակերպությունները<sup>17</sup>, «Հումանիտար գիտությունների եվրոպական ինստիտուտը» (The European Institute for Human Sciences, IESH), որը կրթական հաստատությունների ցանց է, «Ֆետվայի և ուսումնասիրությունների եվրոպական խորհուրդը» (The European Council for Fatwa and Research, ECFR), որը իրավագիտական մարմին է, և որի գործառույթը կրոնական վճիռների՝ ֆետվաների ընդունումն է՝ ուղղված եվրոպական հասարակություններում մուսուլմանների կյանքի տարբեր ոլորտների կարգավորմանը, «Մուսուլման կանանց եվրոպական ֆորումը» (European Forum of Muslim Women, EFOMW), որը համակարգում է Եվրոպայում գործող կանանց մուսուլմանական կազմակերպությունների գործունեությունը, և «Եվրոպական վստահությունը» (Europe Trust), որի գլխավոր գործառույթը «Մուսուլման եղբայրների» ցանցին պատկանող տարբեր կազմակերպությունների ֆինանսավորումն է<sup>18</sup>:

---

<sup>17</sup> FEMYSO-ն իր մեջ ներառում է 33 անդամ կազմակերպություն՝ տեղակայված եվրոպական 20 երկրներում: Տե՛ս FEMYSO, <https://femyso.org/we-are-femyso/>, (02.10.2023):

<sup>18</sup> Եվրոպական «Մուսուլման եղբայրների» ֆինանսավորման աղբյուրները բավականին բարդ և խճճված են՝ իխվանների ֆինանսական ինքնուրույն գործունեությունից սկսած մինչև արտասահմանից և եվրոպական երկրների մուսուլմանական համայնքների կողմից նվիրատվություններ, եվրոպական կառավարությունների,

Ինչ վերաբերում է մեկ բացարձակ կենտրոնի գոյությանը, որը վերահսկում և համակարգում է ցանցի մաս կազմող ենթացանցերի՝ այս թվում պանեվրոպական ենթացանցի գործունեությունը, ապա դրա գոյության մասին փաստող ապացույցներ չկան: 2008թ. Եգիպտական ալ-Ահրար շաբաթաթերթին տված հարցազրույցի ժամանակ այդ ժամանակ Եգիպտոսի «Մուսուլման եղբայրների» առաջին փոխնախագահ (nā' ib al-murshid) Մուհամմեդ Հաբիբը ասում է. «Աշխարհի տարբեր երկրներում գործում են ինքնուրույն միավորներ, որոնք կիսում են նույն գաղափարախոսությունը, սկզբունքները և նպատակները, բայց որոնք գործում են տարբեր պայմաններում և համատեքստերում: Ուստի տրամաբանական է, որ գոյություն ունենա ապակենտրոնացում, որպեսզի յուրաքանչյուր միավոր հնարավորություն ունենա գործել համաձայն տեղի պայմաններին և այն խնդիրներին, որոնց նա բախվում է իր գործունեության ընթացքում: Դրանցից յուրաքանչյուրը կարող է կայացնել իր սեփական որոշումները, քանի որ այն առավել տեղյակ է տվյալ երկրի պայմաններին և առկա խնդիրներին: Սակայն որոշ հարցերում գոյություն ունի կենտրոնացված դիրքորոշում: Այս միավորները կարող են խորհրդակցել միմյանց հետ ընդհանուր խնդիրների շուրջ, որոնց բախվում են արաբներն ու մուսուլմանները, օրինակ՝ Պաղեստինի հիմնախնդիրը: Այս դեպքում նրանք բոլորը պետք է համագործակցեն իրար հետ»<sup>19</sup>:

Եգիպտոսի «Մուսուլման եղբայրների» ֆինանսական ռազմավարության մշակող Յուսուֆ Նադան, իր հերթին, «Մուսուլման եղբայրները» բնութագրում է որպես «մտածելակերպ», իսկ Եգիպտոսի «Մուսուլման եղբայրների» Գործադիր կոմիտեի անդամ Աբդ ալ-Մոնեմ

ԵՄ-ի կողմից հատկացվող դրամական նպաստներ և այլն: Մանրամասն տե՛ս Vidino L., Altuna S., *The Muslim Brotherhood's Pan-European Structure*, 9-10:

<sup>19</sup> Interview with MB Deputy Chairman in Al-Ahrar Daily, 16.07.2008, Ikhwanweb, <https://ikhwanweb.com/interview-with-mb-deputy-chair/>, (02.10.2023):

Աբու ալ-Ֆուրուհը այն կոչում է «մտքի միջազգային դպրոց»<sup>20</sup>: Եգիպտոսի «Մուսուլման եղբայրների» 7-րդ մուրշիդ (murshid)՝ գլխավոր առաջնորդ Մուհամմեդ Ակեֆը, խոսելով միջազգային կազմակերպության գոյության մասին, ասում է. «Մենք չունենք միջազգային կազմակերպություն. մեզ միավորում է մեր աշխարհայացքը: Մենք կանք յուրաքանչյուր երկրում: Ամեն տեղ կան մարդիկ, որոնք հավատում են «Մուսուլման եղբայրների» առաքելությանը. «Ֆրանսիայի իսլամական կազմակերպությունների միությունը» (Union of Islamic Organizations of France, UIOF, այժմ՝ «Ֆրանսիայի մուսուլմաններ», Muslims of France, MF) չի պատկանում «Մուսուլման եղբայրներին»: Նրանք ունեն իրենց սեփական օրենքներն ու կանոնները»<sup>21</sup>: Մեկ այլ տեղ նա, խոսելով MF-ի մասին, նրանց անվանում է «մեր եղբայրները Ֆրանսիայում»<sup>22</sup>: Եվ, վերջապես, 2005թ. տված մի հարցազրույցի ժամանակ Ակեֆը ասում է, որ Եվրոպայի իիսլամական կազմակերպությունների և Եգիպտոսի մասնաճյուղի միջև «ուղիղ կապ չկա, բայց նրանք համաձայնեցնում են իրենց գործողությունները մեկը մյուսի հետ»<sup>23</sup>:

Հետևաբար, չի կարելի խոսել մեկ բացարձակ կենտրոնի՝ եգիպտական «մայր» կազմակերպության՝ այլ երկրներում գործող մասնաճյուղերի նկատմամբ գերակայության մասին:

### Եզրակացություն

«Մուսուլման եղբայրները» միայն տեքստ ունեցող ցանց է. եթե ստեղծման առաջին շրջանում այն կարելի է համարել տեքստ և կենտ-

<sup>20</sup> Vidino L., *The European Organisation of the Muslim Brotherhood: Myth or Reality?*, The Muslim Brotherhood in Europe, Bakker E. (ed.), Meijer R. (ed.), 2013, pp. 50-69, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199327638.003.0002>, 56.

<sup>21</sup> L'internationale éclatée des Frères musulmans, Le Monde, 22.10.2004, [https://www.lemonde.fr/archives/article/2004/10/22/l-internationale-eclatee-des-freres-musulmans\\_383958\\_1819218.html](https://www.lemonde.fr/archives/article/2004/10/22/l-internationale-eclatee-des-freres-musulmans_383958_1819218.html), (20.10.2023).

<sup>22</sup> Al-murshid al-āmm fi ḥiwār ṣarīḥ ma'a ikhwān online, <https://ikhwanonline.net/article/4109> (15.10.2023).

<sup>23</sup> Besson S., *La Conquête de l'Occident*, Paris: Seuil, 2005, 100.

րոն ունեցող ցանցի դասական օրինակ, ապա ժամանակի ընթացքում եգիպտական կենտրոնի թուլանալու պատճառով այն վերածվում է երրորդ տեսակի՝ միայն տեքստ ունեցող ցանցի: Թեև «Մուսուլման եղբայրների» տարբեր մասնաճյուղերը պարբերաբար կապի մեջ են միմյանց հետ, նրանք ազատ են իրենց նպատակների և մեթոդների ընտրության մեջ, և մեկ բացարձակ կենտրոն, որի վրա դրված կլիներ այս ամբողջ համակարգի բացարձակ վերահսկողությունը կատարելու գործառույթը, գոյություն չունի: «Մուսուլման եղբայրների» ցանցի պանելրոպական ենթացանցը կազմված է գործնականում եվրոպական բոլոր երկրներում գործող և միմյանց նկատմամբ հորիզոնական դիրքավորված մասնաճյուղ-կենտրոններից, որոնցից յուրաքանչյուրը իր հերթին ուղղահայաց՝ հիերարխիկ կառուցվածք ունի և համակարգում է իր տիրույթում գտնվող ենթակառուցվածքների գործունեությունը: Դրան զուգահեռ՝ եվրոպական իխվանները ստեղծել են նաև պանեվրոպական տրանսնացիոնալ մի շարք մասնագիտացված կառույցներ՝ նպատակ հետապնդելով կոորդինացնել պանեվրոպական ենթացանցի մաս կազմող կազմակերպությունների գործունեությունը:

**IKHWANS IN EUROPE. THE MODEL AND STRUCTURAL FEATURES  
OF THE PAN-EUROPEAN NETWORK  
OF THE MUSLIM BROTHERHOOD**

*Heghine Barseghyan<sup>24</sup>*

The Muslim Brotherhood is an international Islamist movement-organization founded in 1928 in Egypt by Hassan al-Banna (1906-1949). It is considered the world's oldest Islamic organization. Its networking process became evident in the first few decades of its existence. In the 1940s, the Muslim Brotherhood had branches and representatives not only in various Egyptian cities and towns but also in the neighboring Middle Eastern countries. Presently, the Muslim Brotherhood operates both in countries with predominantly Arab and Muslim populations, as

<sup>24</sup> Heghine Barseghyan is Junior Researcher at Center for Culture and Civilization Studies. E-mail: heghinbarseghyan@gmail.com, ORCID: 0009-0004-8742-0725.



well as in Europe, North America, Russia, and various other countries. In academic literature, these structures are referred to as Muslim Brotherhood branches, distinguishing the Syrian, Jordanian, French, British, and other branches of the organization. The article aims to discuss the network of the Muslim Brotherhood movement-organization, using the European subnet as an example within the framework of David Hovhannisyán's network theory, highlighting the type and structural features of the pan-European network.

**Keywords:** *Muslim Brotherhood, Europe, network, subnet, center, text, ikhwans.*

### **ИХВАНЫ В ЕВРОПЕ. МОДЕЛЬ И СТРУКТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПАНЕВРОПЕЙСКОЙ СЕТИ «БРАТЬЕВ-МУСУЛЬМАН»**

*Егине Барсегян*<sup>25</sup>

"Братья-мусульмане" представляют собой международное исламистское движение-организацию. Оно было основано в 1928 году в Египте Хасаном аль-Банной (1906-1949) и считается старейшей исламистской организацией в мире. Уже в первые десятилетия после создания мы наблюдаем процесс формирования его сети. В 1940-е годы "Братья-мусульмане" имели филиалы и представительства не только в различных городах и поселках Египта, но и в соседних странах Ближнего Востока. В настоящее время "Братья-мусульмане" присутствуют как в странах с преимущественно арабским и мусульманским населением, так и в Европе, Северной Америке, России и других странах. В научной литературе эти структуры называются филиалами "Братьев-мусульман". Соответственно, выделяются сирийский, иорданский, французский, британский и другие филиалы. Цель данной статьи заключается в рассмотрении сети организации "Братья-мусульмане" на примере европейской подсети в рамках теории сетей Давида Оганесяна, выделяя тип и структурные особенности паневропейской сети.

**Ключевые слова:** *«Братья-мусульмане», Европа, сеть, подсеть, центр, текст, ихваны.*

---

<sup>25</sup> Егине Барсегян – младший научный сотрудник Центра цивилизационных и культурных исследований ЕГУ. Эл-почта: heghinbarseghyan@gmail.com, ORCID: 0009-0004-8742-0725.

## ՕԳՏԱԳՈՐԾԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Հովհաննիսյան Դ., *Ցանցերի և ցանցապետության էության շուրջ*, «Վերլուծական տեղեկագիր», Vol. 1 No. 12, 2018, էջ 7-17:
2. Besson S., *La Conquête de l'Occident*, Paris: Seuil, 2005.
3. Frampton M., *The Muslim Brotherhood and the West: A History of Enmity and Engagement*, Harvard University Press, 2018.
4. Interview with MB Deputy Chairman in Al-Ahrar Daily, 16.07.2008, Ikhwanweb, <https://ikhwanweb.com/interview-with-mb-deputy-chair/>, մուտքի ամսաթիվ՝ 02.10.2023.
5. Kettani H., *Muslim Population in Europe: 1950-2020*, International Journal of Environmental Science and Development, Vol. 1, No. 2, June 2010.
6. *L'internationale éclatée des Frères musulmans*, Le Monde, 22.10.2004, [https://www.lemonde.fr/archives/article/2004/10/22/l-internationale-eclatee-des-freres-musulmans\\_383958\\_1819218.html](https://www.lemonde.fr/archives/article/2004/10/22/l-internationale-eclatee-des-freres-musulmans_383958_1819218.html), մուտքի ամսաթիվ՝ 20.10.2023.
7. Maréchal B., *The Muslim Brothers in Europe. Roots and Discourse*, Leiden/Boston, 2008.
8. Mitchell, R. P., *The Society of the Muslim Brothers*, New York: Oxford University Press, 1969.
9. Nielsen J., *Muslims in Western Europe*, Edinburgh University Press, 2016 (First edition in 1992).
10. Perry D. L., *The Global Muslim Brotherhood in Britain: A Social Movement?*, London, 2016.
11. Poston L., *Islamic Da'wah in the West*, New York: Oxford University Press, 1992.
12. Vidino L., *Aims and Methods of Europe's Muslim Brotherhood*, Current Trends in Islamist Ideology, Hudson Institute, 2006, <https://www.hudson.org/national-security-defense/aims-and-methods-of-europe-s-muslim-brotherhood>, մուտքի ամսաթիվ՝ 01.11.2023.
13. Vidino L., Altuna S., *The Muslim Brotherhood's Pan-European Structure*, Austrian Fund for the Documentation of Religiously Motivated Political Extremism (Documentation Centre Political Islam), 2021.
14. Vidino L., *The Closed Circle: Joining and Leaving the Muslim Brotherhood in the West*, New York: Columbia University Press, 2020.

15. Vidino L., *The European Organisation of the Muslim Brotherhood: Myth or Reality?*, The Muslim Brotherhood in Europe, Bakker E. (ed.), Meijer R. (ed.), 2013, 50-69, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199327638.003.0002>.

16. Wickham C. R., *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*, New York: Columbia University Press, 2002.

17. Al-murshid al-‘āmm fi ḥiwār ṣarīḥ ma‘a ikhwān online, <https://ikhwanonline.net/article/4109>, մուտքի ամսաթիվ՝ 15.10.2023.

**ՀԵՏԱԶՈՏԵԼՈՎ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ ԱՐԱԲԵՐԵՆ  
ՀԻՄՆԱԲԱՂԱԴԻՐԶՈՎ ԵՎ ԱՐՀԵՍՏ, ՄԱՍՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ,  
ԶԲԱՂՄՈՒՆՔ ՆՇԱՆԱԿՈՂ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱԶԳԱՆՈՒՆՆԵՐԻ  
ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅԱՆ ՓՈՐՁ**

*Սոնա Տոնիկյան<sup>1</sup>, Արևիկ Քամալյան<sup>2</sup>*

DOI 10.46991/jos.2023.24.2.060

Ազգանունների ծագման ուսումնասիրությունը կարևոր նշանակություն ունի ցանկացած ազգի համար, քանի որ ազգանուններում արտացոլվում են տվյալ ազգի պատմությունն ու մշակույթը, կենցաղը: Հայկական ազգանունների մեջ բավականին շատ են օտարալեզու բաղադրիչով ազգանունները, քանի որ հայ ժողովուրդը դարերով շփվել է տարբեր ազգերի հետ, գտնվել նրանց մշակութային, քաղաքական ու տնտեսական ազդեցության տակ, փոխառել բազմաթիվ բառեր: Հողավածում քննության են ենթարկվել արաբերեն հիմնաբաղադրիչով հայկական ազգանունները, որոնք նշանակում են արհեստ, մասնագիտություն և զբաղմունք: Այդ բառերը հայերենը փոխառել է ն՝ անմիջապես արաբերենից, և՛ միջնորդ լեզուներից՝ թուրքերենից ու պարսկերենից, այդ պատճառով հաճախ հայտնվել են ազգանվան տարբերակներ: Այս հողավածում փորձել ենք վերհանել դրանց ծագումնաբանության հետ կապված խնդիրները՝ երբեմն առաջարկելով սեփական տարբերակները: Մեր նպատակն է եղել հարստացնել գիտական խոսույթը՝ անդրադառնալով հայկական ազգանունների ստուգաբանության որոշ բացերին:

**Բանալի բառեր**՝ ազգանունների ծագում, հայոց ազգանուններ, արաբական փոխառություններ, արհեստ, մասնագիտություն:

<sup>1</sup> Սոնա Տոնիկյանը ԵՊՀ արաբագիտության ամբիոնի դոցենտ է, բ.գ.թ.: Էլ. փոստ՝ sotonik@ysu.am, ORCID 0000-0003-2521-0568:

<sup>2</sup> Արևիկ Քամալյանը ԵՊՀ հայոց լեզվի ամբիոնի դոցենտ է, բ.գ.թ.: Էլ. փոստ՝ a.kamalyan@ysu.am, ORCID 0009-0004-1721-3106:

Թեև հայոց ազգանունների ծագման հարցը բավականին ուսումնասիրված է, այդուհանդերձ կան լուսաբանման կարոտ խնդիրներ: Մեր ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ, երբեմն, բառարաններում տեղ են գտել որոշ թերություններ, անճշտություններ, սխալ մեկնաբանություններ, որոշ ազգանուններ էլ դուրս են մնացել մեր ձեռքի տակ եղած բառարաններից:

Սույն հոդվածում քննության ենք առել հայկական այն ազգանունները, որոնց հիմքում ընկած են արիեստ, մասնագիտություն, զբաղմունք ցույց տվող արաբերեն բառեր:

Աշխատանքի համար հիմք է հանդիսացել Ս. Ավետիսյանի «Հայոց ազգանունների բառարանը»<sup>3</sup>, ինչպես նաև օգտվել ենք Հր. Աճառյանի «Հայոց անձնանունների բառարան»<sup>4</sup>-ից, «Հայերեն արմատական բառարան»<sup>5</sup>-ից, «Թուրքերեն փոխառյալ բառեր հայերենի մեջ»<sup>6</sup> գրքից, Գ. Ջահուկյանի «Ստուգաբանական բառարան»<sup>7</sup>-ից, ՆՀԲ<sup>8</sup>-ից, Ստ. Մալխասյանցի «Հայերեն բացատրական բառարան»<sup>9</sup>-ից ևն: Արաբերենի համար օգտվել ենք لسان العرب (Lisān al-<sup>c</sup> arab), اللغة العربية المعاصر (Al-luġa al-<sup>c</sup>arabiyya al-mu<sup>c</sup>āṣira) բացատրական բառարաններից<sup>10</sup>:

Հոդվածում փորձել ենք նախ ճշտել/հստակեցնել արիեստ, մասնագիտություն և զբաղմունք ցույց տվող արաբերեն բառերից առաջացած ազգանունները, ինչպես նաև ենթարկել ենք դրանք բառակազմական վերլուծության:

Այդ ազգանունները բառակազմական տեսանկյունից բաժանել ենք երեք խմբի՝ պարզ, ածանցավոր և բարդ բառերից առաջացած:

<sup>3</sup> Ավետիսյան Ս., Հայոց ազգանունների բառարան, Ե., 2010:

<sup>4</sup> Աճառյան Հր., Հայոց անձնանունների բառարան, Ե., 1942:

<sup>5</sup> Աճառյան Հր., Հայերեն արմատական բառարան, Ե., 1926:

<sup>6</sup> Աճառյան Հր., Թուրքերեն փոխառյալ բառեր հայերենի մեջ:

<sup>7</sup> Ջահուկյան Գ., Հայերեն ստուգաբանական բառարան, Ե., 2010:

<sup>8</sup> Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հտ. 1, 2, Վենետիկ, 1836-1837:

<sup>9</sup> Մալխասյանց Ստ., Հայերեն բացատրական բառարան, Ե., 1944:

<sup>10</sup> www.almaani.com (մուտքի ամսաթիվ 15.09.2023):

ա) Պարզ բառերից առաջացած ազգանունների թիվը 53 է (ներառյալ նույն ազգանվան արտասանական տարբերակները), որոնք առաջացել են արաբերեն 30 արմատից:

բ) Արաբերեն արմատ+ որևէ ածանց կադապարով առաջացած ազգանունների ընդհանուր թիվը 60 է՝ արաբերեն 29 արմատներից:

գ) Մեկից ավելի արմատից կազմված ազգանունների ընդհանուր թիվը 15 է՝ արաբերեն 10 արմատից:

### Պարզ հիմքերից կազմված ազգանուններ

Ինչպես վերը նշվեց, Տ. Ավետիսյանի «Հայոց ազգանունների բառարան»-ում արաբերեն պարզ բառերից առաջացած ազգանունների թիվը 53 է: Սակայն դրանց ստուգաբանությունը միշտ չէ, որ մեզ հիմնավոր է թվում:

Պարզ կազմություն ունեցող 11 հիմքից առաջացած 19 ազգանունների ծագումնաբանության մեկնաբանությունը «Հայոց ազգանունների բառարան»-ում ճիշտ է և կասկածի տեղիք չի տալիս: Ստորև ներկայացնում ենք այդ ազգանունները, արաբերեն արմատը և տառադարձումը, հայերեն թարգմանությունը.

արաբերեն հիմք	Տառադարձում	թարգմանություն	ազգանուն
بزاز	bazzāz	կերպասավաճառ	Բազազյան
حكيم	ḥakīm	բժիշկ	Հեքիմյան Հեքիմյանց
سانس	sā'is	ձիապան	Մեիսյան
صیاد	ṣayyād	որսորդ	Սայադյան
طبيب	ṭabīb	բժիշկ	Թաբիբյան
قصاب	qaṣṣāb	մսագործ	Գասապյան Ղասաբյան
كسار	kassār	տապարիկ պատրաստող	Քասարյան

مقام	maqām	երաժշտական տոնայնություն, մուղամ	Մուղամյան
مهندس	muhandis	ինժեներ	Մյուխենթիսյան Մյուհենտիսյան
نقاش	naqqāš	նախշագարդող	Նաղաշյան Նաքքաշյան Նագաշյան Նակաշյան
نقال	naqqāl	տեղափոխող	Նաղալյան

Պարզ կազմություն ունեցող 19 հիմքից առաջացած 34 ազգանունների մեկնաբանությունները Տ. Ավետիսյանի բառարանում խնդրահարույց են:

Նախ ներկայացնենք այդ ազգանունները, արաբերեն արմատը և տառադարձումը, հայերեն թարգմանությունը:

արաբերեն հիմք	տառադարձում	թարգմանություն	ազգանուն
بقال	baqqāl	նպարավաճառ	Բաղալյան Պակալյան
تاجر	tāğir	վաճառական	Թաջիրյան
جراح	ğarrāh	վիրաբույժ	Ջառահյան Ճարահյան Ջարայան
جلاد	ğallād	կաշվի վաճառական	Ջալլադյան Ջելլադյան Ջելադյան Ջալադյան
حداد	ħaddād	դարբին, երկաթագործ	Հադաթյան

حلاج	ḥallāğ	բամբակ մաքրող	Հալաջյան Հալլաճյան
حمال	ḥammāl	բեռնակիր	Համալյան
خراط	ḥarrāt	խառատ	Խառադյան Խառատյան
طباخ	ṭabbāḥ	խոհարար	Թիփախյան Տաբոտյան Տաբաթյան
قدر	qadar		Կադարյան
قزاز	qazzāz	Մետաքսագործ, մետաքսավաճառ,	Գազազյան Խազազյան Խազեզյան Խազիզյան Կազազյան Ղազազյան Ղազիզյան
قفاص	qaffāṣ	վանդակ պատրաստող	Քաֆասյան Կաֆասյան
مزاد	mazād	աճուրդ	Մազուզյան
مزيج	maziğ	խառնուրդ	Մազեջյան
مطرة	maṭara	ջրի տարա, տափաշիշ	Մատարյան
معجون	ma ġūn	խյուս	Մաճունյան
معماري	mi ‘māriyy	ճարտարապետ	Մեյմարյան

Ավետիսյանի բառարանում վերոնշյալ ազգանունների մեկնաբանությունները խնդրահարույց են երկու տեսանկյունից. 1. կա՛մ դրանց այլ՝ ոչ արաբական ծագում է վերագրվում, 2. կա՛մ արաբերեն արմատը սխալ է մեկնաբանվում:



## Պարզ հիմքերից կազմված ազգանունների ստուգաբանական վերլուծություն

Ստորև փորձել ենք բոլոր ազգանունների համար տալ մեր տեսակետը: Կան նաև այնպիսիները, որոնց ծագումը մեզ չի հաջողվել պարզել:

1. Ազգանուններ, որոնց այլ ծագում է վերագրվում.

Բաղայան, Պակայան – Ավետիսյանը Բաղայանը համարում է արաբա-թրքական, իսկ Բակայանը՝ թուրքական ծագման: Այնինչ երկուսն էլ սերում են արաբերեն *بَقَال* (baqāḷ-նպարավաճառ) գոյականից, ընդ որում՝ *բաղալ* տարբերակը հայերենին անցել է պարսկերենի միջոցով, ինչի մասին վկայում է գ-ղ անցումը, իսկ *բակալը*՝ թուրքերենի՝ գ-կ անցումից ելնելով: Ի դեպ, այսպիսի դեպքերը քիչ չեն, երբ բառը հայերենին է անցել ոչ թե անմիջապես արաբերենից, այլ միջնորդ լեզվից, հիմնականում թուրքերենի կամ պարսկերենի միջոցով:

• Հալաջյան և Հալլաճյան ազգանունները սերում են արաբերեն *حَالَج* (hālāğ –բամբակ մաքրող) արմատից, ինչի մասին նշում է նաև Ստ. Մալխասյանը: Մինչդեռ Ավետիսյանի բառարանում *հալաջը* ներկայացվում է որպես թուրքական ծագման բառ: Ընդ որում՝ նա որպես այս ազգանունների տարբերակ է ներկայացնում նաև Հալայան ազգանունը, ինչը համոզիչ չի թվում, քանի որ այս ազգանուններում առկա *ջ/ճ* բաղաձայնը արմատական է, ոչ թե ածանց, ուստի դրա սղումը հնարավոր չենք համարում:

• Համայան ազգանունը սերում է արաբերեն *حَمَال* (hāmāl-բեռնակիր) գոյականից, այնինչ բառարանում դրան վերագրվում է թուրքական ծագում: Նշենք, որ Մալխասյանցի բառարանում հստակ նշված է, որ համալը արաբերեն է, թեև հայերենին անցել է միջնորդ թուրքերենից:

• Խառաղյան/Խառատյան ազգանուններին Ավետիսյանի բառարանում վերագրվում է հայկական ծագում: Նշենք, որ *խառատ* բառի ստուգաբանությունը չկա ոչ ՀԱԲ-ում, ոչ ՆՀԲ-ում, ոչ Մալխասյանցի,

ոչ էլ մյուս բառարաններում: Իսկ կապը *խառ* (ոլորում, ոլորք) արմատի և դրանից կազմված *խառատել* (ոլորելով փրցնել) բայի հետ մեզ համոզիչ չի թվում: Ավելի հավանական է, որ ազգանունը ծագում է արաբերեն خراط (ḥarrāt- խառատ) գոյականից:

• Կադարյան ազգանունը Ավետիսյանը համարում է Կադարջյան ազգանվան կրճատ տարբերակը, իսկ վերջինս համարում է թուրքական: Սակայն ազգանվան հիմքում արաբերեն قادرا (qadara-սափոր, փոքր տակառ) գոյականն է: Հեղինակը Կադերյանի տակ իրար է կապում Կադարյան, Կադերյան և Կադիրյան ազգանունները և կապում դրանց ծագումը թրք. «արժեք, արժանիք» բառի հետ: Նշենք, որ այդ թուրքերեն բառը արաբերենից փոխառված قاد (qadr-արժեք, չափ) գոյականն է, որը հայերեն անցել է պարսկերենի միջոցով և ստացել «դադր» ձևը:

• Գազազյան, Կազազյան, Խազազյան, Խազեզյան, Խազիզյան, Ղազազյան և Ղազիզյան ազգանունները Ավետիսյանը կապում է *մետաքսագործ*, *մետաքսավաճառ* իմաստի հետ՝ վերագրելով թուրքական ծագում, սակայն Գազազյան, Կազազյան, Ղազազյան և Ղազիզյան ազգանունների հիմքում արաբերեն قزاز (qazzāz -մետաքսագործ, մետաքսավաճառ) գոյականն է, ընդ որում՝ Ղազազյան և Ղազիզյան ազգանուններում կրկին տեսնում ենք պարսկերենին բնորոշ q- ց անցումը: Կարծում ենք, որ Խազազյան, Խազեզյան և Խազիզյան ազգանունները կապ ունեն արաբերենում նույն իմաստն ունեցող خزاز (ḥazzāz-մետաքսագործ) արմատի հետ:

2. Ազգանուններ, որոնց ծագումնաբանության մեկնաբանությունը վիճահարույց է.

• Ավետիսյանը, հղում անելով Աճառյանին, Թաջիրյան ազգանունը կապում է պարսկերեն թագ գոյականի հոգնակի թվի հայակերպ ձևի հետ: Սակայն կարծում ենք՝ այս ազգանվան հիմքում ընկած է արաբերեն تاجر (tāğir - վաճառական) գոյականը, որը թե՛ արտասանական և թե՛ իմաստաբանական առումով ավելի շատ է համապատաս-

խանում:

- Արաբերեն جراح (ğarrāh-վիրաբույժ) արմատից առաջացած Ջառահյան և Ճարահյան ազգանունները Ավետիսյանը կապում է արաբերեն جريح (ğarīh -վիրավոր) ածականի հետ, ինչը համոզիչ չի թվում, քանի որ այս ազգանուններն արտասանությամբ մոտ են հենց جراح (ğarrāh-վիրաբույժ) գոյականին, ուստի կարծում ենք, որ այս ազգանվան հիմքում հենց «վիրաբույժ» բառն է, ոչ թե «վիրավորը»:

- Ջալլադյան, Ջելլադյան, Ջալադյան և Ջելադյան ազգանունները Ավետիսյանը կապում է կամ Ջալալ ադ-Դին (կրոնի փառք) անձնանվան կամ «անվախ, համարձակ» ածականների հետ, որոնք արաբերենում հնչում են جليد (ğalīd): Կարծում ենք, որ արաբերեն جلال (ğallād- կաշվի վաճառական) գոյականն արտասանական և իմաստաբանական առումով ավելի մոտ է ազգանվան հնչողությանը, ուստի ըստ մեզ՝ այս ազգանունների հիմքում հենց جلال (ğallād- կաշվի վաճառական) գոյականն է:

- Հադաթյան ազգանունը ներկայացվում է որպես արաբաթրքական և կապվում է «կտրուկ, անզուսպ, դուրագրգիռ» իմաստն արտահայտող حَدِيد (ḥadīd) ածականի հետ, սակայն արաբերեն حادد (ḥaddād –դարբին, երկաթագործ) գոյականն արտասանական և իմաստաբանական առումով ավելի մոտ է ազգանվան հնչողությանը, ուստի կարծում ենք, որ այս ազգանվան հիմքում արաբերեն حادد (ḥaddād) գոյականն է՝ «դարբին» իմաստով:

- Կաֆասյան և Քաֆասյան ազգանունները, մեր կարծիքով, ծագում են արաբերեն قفاص (qaffāṣ - վանդակ/զամբյուղ պատրաստող) բառից, մինչդեռ S. Ավետիսյանը դրանցից առաջինին վերագրում է թուրքական ծագում՝ թարգմանելով «մեծ գլխով մարդ», իսկ երկրորդը՝ արաբերեն «թղթատար, նամակատար» իմաստով, որի հիմքը մեզ չհաջողվեց գտնել:

- Մազուջյան ազգանունը հեղինակը կապում է արաբա-թրքական «աճուրդով, սակարկությամբ զբաղվող» բառի հետ, սակայն

«աճուրդը» արաբերենում հնչում է مزاد (mazād), ուստի այս կապը մեզ հիմնավոր չի թվում: Կարծում ենք, որ սա Մազեջյան ազգանվան հնչյունափոխված տարբերակը կարող է լինել, որը S. Ավետիսյանը համարում է թրք. «խորտիկներ պատրաստող», սակայն այս բառը նույնպես ծագում է արաբերեն مزيج (maziğ- խառնուրդ) գոյականից:

• Մաճունյան ազգանունը, ըստ Ավետիսյանի, արաբա-թրքական «մաճնավաճառ» բառից է, ընդ որում՝ այն կապում է մաջուն/մաճուն բառի հետ, որը արաբերեն معجون (ma ġūn-խյուս) բառն է: Կարծում ենք, որ այս ազգանվան հիմքում ոչ թե «մաճուն վաճառող», այլ «խյուս պատրաստող/վաճառող» իմաստն է, առավել ևս, որ Աճառյանը *մաճունը* նշում է իբրև արաբերեն բառ, որ հայերենի որոշ բարբառների անցել է թուրքերենի միջոցով: Ըստ «Թուրքերեն է փոխառյալ...» աշխատության՝ *մաճունն* ունի 1. շաղախված խմոր այլևայլ բաղադրություններով, 2. դեղերով պատրաստված խյուս, 3. խյուսի նման մի շաքարեղեն իմաստներ:

• Մեյմարյան ազգանունը Ավետիսյանը ներկայացնում է որպես թուրքերեն «մեյմար»՝ *ճարտարապետ, կառուցող* բառից առաջացած, ինչպես նաև կապում է պարսկերեն մի շարք այլ բառերի հետ՝ *մեհփար/մեյփար – գեղեցկուհի, մեհման – հյուր*: Կարծում ենք, որ այն ավելի մոտ է արաբերեն معماري (mi ‘māriyy- ճարտարապետ) բառին՝ հայերենում Ճ(‘) բացակայող հնչյունի j-ի փոխակերպմամբ:

3. Ազգանուններ, որոնց ծագումը մեզ չի հաջողվել պարզել.

• Արաբերեն جراح (ğarrāh-վիրաբույժ) արմատի հետ բառարանի հեղինակը կապում է Ջարայան ազգանունը, ինչը մեզ հիմնավորված չի թվում: Հնարավոր է, որ այս ազգանունը ծագում է արաբերեն جرة (ğarra-սափոր) գոյականից<sup>11</sup>:

<sup>11</sup> Տե՛ս «ՃԱՌԱՅ» բառահոդվածը Ս.Մալխասյանցի բառարանում (Հայերեն բացատրական բառարան, Ստեփան Մալխասեանց (nayiri.com) (մուտքի ամսաթիվ 14.08.2023):

• Հասկանալի չէ նաև արաբերեն طباخ (tabbāḥ-խոհարար) արմատի (թուրքական արտասանությամբ՝ թաբահ) հետ կապվող Թիփախյան, Տաբաթյան և Տաբոտյան ազգանունների իրական ծագումը: Տ. Ավետիսյանը Տաբաթյան և Տաբոտյան ազգանունների համար առաջարկում է երեք տարբերակ, որոնցից առաջինը արդեն նշված «խոհարար»-ն է, երկրորդը՝ طيب (ṭayīb - բժիշկ), իսկ երրորդը՝ طباعة (ṭibā'a(t)-հրատարակչություն)՝ երեքն էլ ներկայացնելով թուրքական արտասանությամբ, մինչդեռ Տաբաթյան և Տաբոտյան ազգանուններն արտասանությամբ ավելի մոտ են արաբերեն عباة (ʿabbā'-հրատարակիչ) կամ طباعة (ṭibā'a(t)-հրատարակչություն) գոյականներին և հավանական է, որ ծագումը կապված է հենց դրանցից հետ:

• Մատարյան ազգանունը հեղինակը կապում է արաբա-թրքական «ջրկիր» բառի հետ, սակայն մեզ չի հաջողվել նման հնչողությամբ արմատ գտնել արաբերենում, մինչդեռ կա հնչողությամբ Մատարյան ազգանվանը շատ մոտ مَطَرَة (maṭara - ջրի տարա, տափաշիշ) բառը, ուստի այս ազգանունը կարող էր ծագել «ջրի շիշ, տափաշիշ պատրաստող» իմաստից:

### Ածանցավոր հիմքերից ազգանուններ

Ինչպես վերը նշվեց, արաբերեն արմատ +ածանց կադապարով առաջացած ազգանունների ընդհանուր թիվը 60 է՝ արաբերեն 29 արմատներից և «արհեստավոր, որևէ գործով զբաղվող» նշանակությունն ունեցող թուրքերեն ջը, ջի, ջու, ջու/չը, չի, չու, չու/չը ածանցներից, որոնք ազգանուններում արտահայտվել են ջի/չի/էջ/էճ տարբերակներով:

«Հայոց ազգանունների բառարան»-ում այս ազգանունների ճնշող մեծամասնությունը ներկայացվում է որպես թուրքական ծագման: Մենք կարող էինք համաձայնել հեղինակի՝ թուրքական ածանցներով կազմված ազգանունները թուրքական ծագման համարելու սկզբունքի հետ, եթե այդ սկզբունքը պահպանվեր ամբողջ բառարանում: Սակայն հեղինակը հետևողական չէ այս հարցում, և, երբեմն, նույն արմատից

ու ածանցից առաջացած ազգանվան տարբերակներին տարբեր ծագում է վերագրում, ինչին կանդրադառնանք ստորև:

- Միայն մեկ ազգանուն է ներկայացվում որպես արաբական՝ Իսախճյանը, որի հիմքում արաբական **أساح** ('asāh - ձուլել) արմատն է և թուրքական –ճը ածանցը:

- 11 արաբական արմատից կազմված 12 ազգանուն ներկայացված են որպես արաբա-թրքական: Ստորև ներկայացնենք այդ ազգանունները, արաբերեն արմատը, տառադարձումը և հայերեն թարգմանությունը.

Ընդ որում՝ Մեշտուճյան ազգանունը Ավետիսյանի բառարանում ներկայացվում է որպես «տնային ոտնաման կարող», սակայն «մեշտուջի»-ն օսմանյան պալատում դեպի Մեքքա ուղևորվող ուխտագնացների հետ ուղարկվող նվերների անվտանգության համար պատասխանատու պաշտոնյան էր:

- Ազգանուններ, որոնք ներկայացվում են որպես թուրքական, այնինչ դրանց հիմքում արաբերեն արմատ է.

արաբերեն հիմք	տառադարձում	ազգանվան թարգմանություն	ազգանուն
أنف	'anf	քթախոտ պատրաստող	Էնֆենջյան
			Էնֆենջյանց
			Էնֆեջյան
			Էնֆիաճյան
			Էնֆիաչյան
			Էնֆիաջյան
			Էնֆիճյան
			Էնֆիեճյան
			Էնֆինջյան
بَقْلَة	baqla	նպարավաճառ	Բակլաչյան
حَق	haqq	հարկահավաք	Հախյան

حلى	ḥalwā	քաղցրավենիք վաճառող	Հալվաջյան
حمام	ḥammām	բաղնեպան	Համամյան
			Համամջյան
			Համաջյան
			Համաշյան
			Համամջանյան
رسم	rasm	նկարիչ	Ռասամաջյան
			Ռաշմաջյան
ساعة	sā‘ a	ժամագործ	Սահատճյան
			Սահաթյան
			Սահաթջյան
شراب	šarrāb	գինի վաճառող	Շարաբյան
			Շարբաբյան
			Շարբաբջյան
شربات	šarbāt	օշարակ վաճառող	Շարբաթյան
صدف	šadaf	սադաֆագործ	Սեդեֆճյան
عربة	‘ araba	կառապան	Արաբայան
			Արաբաջյան
			Արաբյան
			Արապաճյան
قدرة	qadara	տակառագործ	Կադարաջյան
			Քադրաջյան
قصص	qafaṣ	վանդակագործ	Քաֆեսյան
قهوة	qahwa	սուրճ վաճառող	Կալֆաջյան
			Կալֆեջյան
			Քահվեգյան
			Քահվեջյան
			Քավեջյան
			Ղալֆեջյան

			Ղայֆանջյան
			Ղայֆայան
			Ղայֆաջյան
			Ղեյֆեճյան
كسار	kassār	տապարիկ պատրաստող	Քոսարջյան Քասարջյան
إمام	‘imām	տերօղորմյա, համրիչ պատրաստող	Իմամեջյան

Ընդ որում՝

• Ինֆիջյան ազգանունը ներկայացվում է որպես արաբա-թրքական ծագման, մինչդեռ նույն արմատից սերող Էնֆենջյան, Էնֆենջյանց, Էնֆեջյան, Էնֆիաճյան, Էնֆիաչյան, Էնֆիաջյան, Էնֆիճյան, Էնֆիեճյան և Էնֆինջյան ազգանուններին վերագրվում է թուրքական ծագում:

• صدف (šadaf-սադաֆ) արմատից առաջացած Մեդեֆճյան ազգանունը ներկայացվում է որպես թուրքական, իսկ դրա Մետեֆճյան տարբերակը՝ արաբա-թրքական:

• Մեկ ազգանուն ներկայացվում է որպես պարսկա-թրքական՝ Կաֆեսջյան ազգանունը, որի հիմքում արաբական قفص (qafas - վանդակագործ) արմատն է և թուրքական –ջը ածանցը, ընդ որում՝ նույն արմատից սերող Քաֆեսջյան ազգանունը ներկայացված է որպես թուրքական:

• Մախրեջյան/Մահրեջյան ազգանվան ծագումը հեղինակը չի նշում և այն բացատրում է որպես «վաճառքի հանման մասնագետ», ինչից կարելի է ենթադրել, որ ազգանվան ծագումը կապվում է արաբական خرج (ħaraġa- դուրս գալ) բայից مَحْرَج (maħraġ-ելք) գոյականի հետ, սակայն մեզ ավելի հավանական է թվում մախր/մարխ (ըստ ՀԱԲ-ի՝ ձյութի նման առատ խեժ ունեցող ծառատեսակ է, պարսկ. փխռ.) գոյականի և թուրքական –էջ ածականի համադրությունը:



## Ածանցավոր հիմքերից կազմված ազգանունների ստուգաբանական վերլուծություն

• Ինֆիջյան, Էնֆենջյան, Էնֆենջյանց, Էնֆեջյան, Էնֆիաճյան, Էնֆիայյան, Էնֆիաջյան, Էնֆիճյան, Էնֆիեճյան և Էնֆինջյան ազգանունների հիմքում արաբերեն **أنف** ('anf - քիթ) բառն է: Արաբերեն այս գոյականից է ածանցվել **أنفية** ('anfiyya - քթային) ածականը, որը ամենայն հավանականությամբ իմաստափոխության է ենթարկվել և ստացել քթային խոտ իմաստը: Աճառյանը «Թուրքերեն փոխառյալ բառերը...» բառարանում տալիս է *էնֆիյէ՝* քթախոտ՝ նշելով, որ բառն արաբական ծագում ունի:

• Բակլայյան ազգանունը սերում է արաբերեն **بقلة** (baqla-բանջարեղեն, հացահատիկեղեն) գոյականից: Ի դեպ, ՀԱԲ-ում Աճառյանը բակլան ներկայացնում է իբրև արաբական փոխառություն:

• Հախյան ազգանվան հիմքում արաբերեն **ح** (haqq-իրավունք, արդարություն, նաև՝ պարտք, պարտականություն) գոյականն է, որը թուրքերեն –ջի ածանցի հետ միանալով ստացել է *հարկահավաք* իմաստը: «Հայոց անձնանունների բառարանում» Աճառյանը «Հախ»-ով սկսվող անուններում այս հիմքը կապում է արաբերեն վերոնշյալ գոյականի հետ՝ հավելելով, որ այն նաև Աստծո անվանումներից է: Սակայն –ջի ածանցի համադրմամբ, կարծում ենք, որ այն բացառապես առաջին իմաստով է հանդես գալիս:

• Հատտեճյան ազգանունը, ըստ մեզ, սերում է **حطاب** (hattāb- փայտահատ) գոյականից:

• Հավվաջյան ազգանունը սերում է **حلى** (ḥalwā-քաղցրավենիք) գոյականից:

Աճառյան ՀԱՆԲ-ում Հավվա անունը կապում է արաբերեն մեր հիշատակած ḥalwā՝ հրուշակ, հավվա գոյականի հետ:

• Որպես թուրքական ծագման ներկայացվող Համամյան, Համամջյան, Համաջյան, Համամջանյան ազգանունները կարող են սերել ինչպես արաբերեն **حمام** (ḥammām-բաղնիք), այնպես էլ **حمام**

(hamām-աղավախ) գոյականներից: Հարկ է նշել, որ ՀանԲ-ում Աճառյանը Համամ անձնանունը տալիս է որպես արական անուն ու կապում արաբական համամ՝ վայրի աղավախ հետ, որը հիշատակված է դեռևս մ.թ. 1-ին դարից: Իսկ «Թուրքերենէ փոխառյալ...» բառարանում *hamām*-ն համարում է թուրքերենից փոխառած «բաղնեպան» բառը:

• Ռասմաջյան և Ռաշմաջյան ազգանունները Տ.Ավետիսյանը կապում է رسم (rasm- նկար) գոյականի հետ՝ այն թուրքական համարելով, և թարգմանում նկարիչ կամ ներկարար: Այս գոյականն արաբերենում «նկար, գծագիր» իմաստից բացի, ունի նաև «հարկ» իմաստը, ուստի կարող է «նկարիչ, գծագրող» իմաստից բացի նշանակել նաև «հարկահավաք»: Ի դեպ, Մալխասյանցի բառարանում կա ռասմ՝ տուրք (ջրի հարկի մասին):

• Սահատճյան, Սահաթյան և Սահաթջյան ազգանունները, որոնք բառարանում ներկայացված են որպես թուրքական ծագման, ծագում են արաբերեն ساعة (sā‘ a(t) – ժամ, ժամացույց) գոյականից, որը հայերենի բարբառներին է անցել սահաթ/սհաթ տարբերակով նույն՝ ժամ, ժամանակ, իմաստով:

• Շարաբյան, Շարբաբյան և Շարբաբջյան ազգանունների ծագումը կապվում է արաբերեն شراب (šarrāb – խմիչք, գինի) գոյականի հետ և թուրքական -ջի/ջի ածանցի համադրմամբ ստանում խմիչք/գինի վաճառող իմաստը: Հարկ է նշել, որ «Անձնանունների բառարանում» Աճառյանը հիշատակում է 14-րդ դարի մի ձեռագրում հանդիպող Շարաբ անձնանունը, որի ծագումնաբանությունը բացատրում է արաբերեն šarrāb՝ գինի բառից, բայց միևնույն ժամանակ ուղղորդում է դեպի Շարաֆ-արաբ. šaraf՝ պատիվ բառը, և նշում, որ Շարաբն էլ պետք է նույն արմատի հետ կապել: Սակայն կարծում ենք, որ Շարբաբյան և Շարբաբջյան ազգանունները կապ չունեն *շարաբ* բառի հետ: «Հայոց լեզվի բարբառային բառարանում» *շարբաբջի* նշանակում

է մետաքսագործ<sup>12</sup>, ինչպես նաև Մայաթ-Նովայի տաղերի ժողովածուի վերջում գտնվող բառարանում կա «շարբար- նուրբ մետաքսաթել, մետաքս» բացատրությունը:<sup>13</sup>

• Շարբարյան ազգանվան հիմքում شربات (šarbāt-օշարակ) գոյականն է: Հենց այս բառի հետ է Աճառյանը Անձնանուններում կապում ԺԶ-ԺԸ դարում հիշատակված Շարբար/Շարպար անձնանվան ծագումը: Այնինչ Ավետիսյանի բառարանում սա համարվում է թուրքական ծագում ունեցող, թեև նույն արմատից Շարբարյան ազգանվան համար նա նշում է արաբական ծագումը:

• Սեդեֆձյան և Սետեֆձյան ազգանունների հիմքում արաբերեն صدف (šadaf-սադափ) գոյականն է, իսկ Ավետիսյանը սրանք նշում է որպես թուրքական ծագում ունեցող:

• Արաբաչյան, Արաբաջյան, Արաբչյան և Արապաձյան ազգանունների հիմքում عربة (‘ araba- սայլ, կառք) գոյականն է:

• Իտարեձյան ազգանունը S. Ավետիսյանը թարգմանում է որպես «օձանելիք վաճառող», արտասանությամբ այն մոտ է նույն իմաստն ունեցող արաբերեն عطار (‘ atṭār) գոյականին, սակայն այդ պարագայում թուրքական –եճ ածանցի հավելումն անիմաստ է դառնում, քանի որ առանց այդ ածանցի էլ բառն ունի մասնագիտության իմաստ: Մեզ ավելի հավանական է թվում, որ այս ազգանունը ծագել է թուրքերեն իդարեջի (կառավարիչ) գոյականից, որի հիմքում ընկած է արաբերեն إدارة (‘idāra- կառավարում) արմատը:

• Կադարջյան և Քադրջյան ազգանունների ծագումնաբանությունը նույնն է, ինչ Կադարյան ազգանվանը:

• Ղաթրանձյան ազգանվան հիմքում قطران (qaṭrān-ձյուր) գոյականն է: Թե՛ Մալխասայանցը, թե՛ Աճառյանը Ղաթրան/կտրան (կուպր) գոյականը փոխառություն են համարում արաբերեն qaṭrān –ից:

<sup>12</sup> Հայոց լեզվի բարբառային բառարան: Ե., 2001, հտ. 4, էջ 211:

<sup>13</sup> Մայաթ-Նովա, Հայերեն, վրացերեն և ադրբեջաներեն տաղերի ժողովածու, Ե., 1959:

• Քաֆեսջյան և Կաֆեսջյան ազգանունների ծագումնաբանությունը նույնն է, ինչ Քաֆասյան և Կաֆասյան ազգանուններինը, որոնց արդեն անդրադարձել ենք վերևում:

• Կայֆաջյան, Կայֆեջյան, Քահվեգյան, Քահվեջյան, Քավեջյան, Ղայֆեջյան, Ղայֆանջյան, Ղայֆաչյան, Ղայֆաջյան և Ղեյֆեճյան ազգանունների հիմքում قهوة (qahwa-սուրճ) գոյականն է, որը թե՛ Մալխասյանցը, թե՛ Աճառյանը ներկայացնում են որպես արաբական փոխառություն:

• Կիբրիթջյան ազգանվան հիմքում كبريت (kibrit – լուցկի) գոյականն է, որը թուրքերենում փոխառվել է քիբրիթ ձևով: Ավետիսյանը համարում է արաբա-թրքական «լուցկիավաճառ», նաև նշում, որ այն փխբ. նշանակում է ժլատ:

• Քոսարջյան և Քասարջյան ազգանունների ծագումը նույնն է, ինչ Քասարյան ազգանվանը:

• Մահլեբջյան ազգանունը S. Ավետիսյանը բացատրում է որպես մեղրավաճառ, գուցե նաև մեղվաբույծ: Մեզ այս բացատրությունը անհիմն է թվում, քանի որ مَحْلَب (mahlab) գոյականը արաբերենում ունի մի քանի իմաստ՝ 1. կաթի վաճառքի տեղ, 2. թխենի, 3. մահլեբ (համեմունքի տեսակ) և այլն: Կարծում ենք, որ –ջի ածանցի հետ համադրմամբ այս բառը ստացել է «մահլեբ վաճառող» իմաստը:

• Մաղազաճյան և Մաղազարյան ազգանունների հիմքում مخازن (mahāzin (հոգն.) - պահեստ, խանութ) գոյականն է, որը Մալխասեանցի բառարանում հանդիպում է «մաղազայ՝ ապրանք պահելու պահեստ, նկուղ» տարբերակով: -ճի ածանցի համադրությամբ այն ստանում է «խանութպան» իմաստը:

• Մակազաջյան ազգանունը կապվում է արաբերեն مَقَاصِر (maqāṣṣ-հոգն. մկրատ) գոյականի հետ, որը –ջի ածանցի հետ համադրմամբ ստացել է «մկրատագործ» իմաստը:

• Մեյլեմեջյան ազգանունը հեղինակը համարում է արաբա-թրքական, կապում է مرهم (marham- սպեղանի, քսուք) գոյականի հետ և

-էջ ածականի համադրությամբ թարգմանում որպես «սպեղանի/քսուք պատրաստող»:

### Մեկից ավելի արմատից կազմված ազգանուններ

Նման ազգանունների ընդհանուր թիվը 14 է, արաբական 10 արմատից: Դրանք կազմված են հետևյալ կերպ.

- արաբ. արմատ + իրանական *քար* (գործ) (3 ազգանուն)
- արաբ. արմատ + իրանական *պետ* (1 ազգանուն)
- արաբ. արմատ + իրանական շահ (արքա, գլխավոր) (1 ազգանուն)
- արաբ. արմատ + թյուրքական բաշ (գլուխ) (6 ազգանուն)
- արաբ. արմատ +թյուրքական խան (1 ազգանուն)
- արաբ. արմատ + թյուրքական օղուլ (որդի) (1 ազգանուն)
- արաբերեն արմատ +Միմոն անձնանունը (1 ազգանուն):

### Մեկից ավելի արմատից կազմված ազգանունների ստուգաբանական վերլուծություն

Ինչպես վերը նշվեց, Տ.Ավետիսյանը նշում է արաբական արմատի և իրանական *քար* (գործ) արմատ համադրությամբ երեք ազգանուն՝ Նախշբարյան, Նաշկարյան և Նաղեշբերյան: Դրանց հիմքում արաբական نقش (naqš – զարդ, նաշխ) արմատն է՝ «նախշազարդող» իմաստով:

- Նահաշպետյան ազգանունը՝ արաբական نقاش (naqaš – նախշազարդող, ծաղկող) և իրանական *պետ* բառի համադրությամբ ստանում է «նախշազարդողների ղեկավար» իմաստը:

- Շահվեքիյան ազգանվան հիմքում իրանական *շահ* (արքա, գլխավոր) և արաբական وکیل (wakīl) արմատներն են՝ «գլխավոր հանձնակատար» իմաստով:

- Արաբական ծագման հինգ գոյականից և թյուրքական *բաշ* (գլուխ) գոյականի համադրությամբ առաջացած վեց ազգանուններից չորսը՝ Համալբաշյան, Համալբաշյանց, Մադրաշյան և Կազազբաշյան,

S. Ավետիսյանը ներկայացնում է որպես արաբա-թրքական, իսկ երկուսը՝ Սադբաշյան և Ղասաբաշյան, թուրքական ծագման, սակայն վերջիններս առաջին բաղադրիչները նույնպես արաբական ծագման են՝ ساق (sāqin-մատովակ) և قصاب (qaṣṣāb-մսագործ):

- Սայադիսանյան ազգանունը՝ արաբական صَيَاد (ṣayyād - որսորդ) և թուրքական *խան* բառի համադրությամբ ստանում է «որսորդների թագավոր» իմաստը:

- Սայադողյան ազգանունը՝ արաբական صَيَاح (ṣayyāḥ - որսորդ) և թուրքական *օղուլ* (որդի) բառի համադրությամբ ստանում է «որսորդի որդի» իմաստը:

- Հալաջսիմոնյան ազգանունը արաբական حَلَّاج (hallāğ-բուրդ գգող) և Սիմոն անձնանվան համադրությամբ, ընդ որում՝ հալլաջը S.Ավետիսյանը ներկայացնում է որպես թուրքական բառ՝ «բամբակ մաքրող» իմաստով:

Արաբերեն نقاش (naqqāš- նախշագարդող) հիմքից առաջացած Նախ/Նաղ տարբերակով սկսող ազգանունները Ավետիսյանը կապում է Նախշուն անվան հետ, որը տալիս է որպես հայերեն բառ. այդ ազգանուններն ութն են՝ Նախիկյան, Նախյան, Նախուլյան, Նախշումյան, Նախշունյան, Նախշքարյան, Նաշկարյան, Նաղեշքերյան: Հարկ է նշել, որ *նախշուն* բառն իր հիմքում ունի نقش (naqš- նախշ) արաբերենը գոյականը, որը, ինչպես և نقاش (naqqāš- նախշագարդող) գոյականը ծագում են արաբերեն نقش (naqaša- նախշագարդել) բայը:

Եվ այսպես, S.Ավետիսյանի «Հայոց ազգանունների բառարան»-ում գտել ենք 69 արաբերեն հիմնաբաղադրիչով 128 հայկական ազգանուն, որոնք ցույց են տալիս արհեստ, մասնագիտություն և զբաղմունք և որոնց գերակշռի՞մ մասի ծագման մեկնաբանուման հարցում վեր ենք հանել հետևյալ խնդիրները.

1. իրար հետ կապ չունեցող ազգանուններին վերագրվում է նույն բառից ծագում.

2. նույն ազգանվան տարբերակների համար տրվում է տարբեր ստուգաբանություն.

3. երբեմն ստուգաբանությունները հիմնավորված չէ.

4. միասնական սկզբունք չի պահպանվում ածանցավոր հիմքից կազմված ազգանունների ծագումնաբանության հարցում, քանի որ արաբական հիմքով և թուրքերեն -ջի/ճի/չի ածանցով կազմված ազգանունների մի մասը հեղինակը դիտարկում է որպես արաբա-թուրքական, մի մասը՝ թուրքական, իսկ մեկը՝ արաբական:

Ամփոփելով հոդվածում արված աշխատանքը՝ նշենք, որ հայոց ազգանունների ծագման հարցում կան որոշակի խնդիրներ: Խնդիրներից մեկն այն է, որ երբեմն դժվար է հստակ որոշել, թե այս կամ այն բառը անմիջակա՞ն փոխառություն է արաբերենից, թե՞ վերցրել ենք միջնորդ լեզուներից (հիմնականում թուրքերենից ու պարսկերենից): Որոշ դեպքերում ի հայտ են եկել արտասանական տարբերակներ, տառադարձման տարբերություններ, որ միջնորդ լեզուների ազդեցության հետևանք են (օրինակ՝ *Բաղայան/Բակայան*): Խորհրդային ժամանակներում դրանց ավելացել է ռուսերենի ազդեցությամբ տառադարձման խնդիրը (օրինակ՝ *Նաղաշյան/Նագաշյան*): Որոշ զուգաձևություններ կամ ազգանվան տարբերակներ հայտնվել են արևմտահայերենի ու արևելահայերենի արտասանական, նաև ուղղագրական տարբերությունների հետևանքով (օրինակ՝ *Ջառահյան/Ճարահյան*, *Ջալայան/Ճելայան*):

Ունենք դեպքեր, երբ բանավոր ճանապարհով ներթափանցած բառն այն աստիճան է աղավաղված, որ բավականին բարդ է գտնել սկզբնաղբյուր բառը: Որոշ դեպքերում մեզ այդպես էլ չի հաջողվել պարզել այս կամ այն ազգանվան ծագումը: Կարծում ենք, որ այս բացերը լրացնելու համար տարբեր լեզուների մասնագետների համատեղ ուսումնասիրությունների կարիք կա:

**EXPLORING THE HERITAGE. AN ATTEMPTED ANALYSIS OF  
ARMENIAN SURNAMES WITH ARABIC ORIGIN ASSOCIATED WITH  
CRAFTS, PROFESSIONS, AND OCCUPATIONS**

*Sona Tonikyan<sup>14</sup>, Arevik Kamalyan<sup>15</sup>*

The study of the etymology of surnames holds considerable significance, as it can give numerous useful insights, revealing layers of the history, culture and lifestyle of a nation. A significant part of Armenian surnames contains a foreign component. This phenomenon reflects centuries of contact and interaction with different nations, with Armenia being subject to cultural, political, and economic influences and the Armenian language incorporating numerous loanwords. This article focuses on Armenian surnames featuring an Arabic etymological foundation, particularly those indicative of trade, profession, or occupation. The incorporation of Arabic etymological elements into Armenian surnames has been either direct (borrowed from Arabic) or indirect (through intermediary languages, namely Turkish and Persian), giving rise to various iterations and variants of surnames and contributing to the complexity of genealogical analysis. In this article, we endeavor to elucidate upon the genealogy of such surnames, in certain instances proposing our own interpretations and hypotheses as potential resolutions to the existing ambiguities. In this endeavor, our aim is to enrich the scholarly discourse by addressing certain gaps in the coverage of the genealogy of Armenian surnames.

**Keywords:** *etymology of surnames, Armenian surnames, Arabic borrowings, craft, profession.*

---

<sup>14</sup> Sona Tonikyan is an Associate Professor at the Department of Arabic Studies of the Faculty of Oriental Studies at YSU, E-mail: sotonik@ysu.am, ORCID 0000-0003-2521-0568.

<sup>15</sup> Arevik Kamalyan is an Associate Professor at the Department of Armenian Language at YSU. E-mail: a.kamalyan@ysu.am, ORCID 0009-0004-1721-3106.



**ИЗУЧАЯ НАСЛЕДИЕ. ПОПЫТКА АНАЛИЗА АРМЯНСКИХ  
ФАМИЛИЙ С АРАБСКИМ ОСНОВНЫМ КОМПОНЕНТОМ,  
ВОСХОДЯЩИХ К ЗНАЧЕНИЯМ РЕМЕСЛА, ПРОФЕССИИ И РОДА  
ЗАНЯТИЙ**

*Տոնա Թոնիկյան<sup>16</sup>, Արևիկ Կամալյան<sup>17</sup>*

Изучение этимологии фамилий имеет большое значение для любого народа, поскольку фамилии отражают его историю, культуру и образ жизни. Среди армянских фамилий довольно много фамилий с иноязычным компонентом, поскольку армянский народ на протяжении веков контактировал с разными народами, находился под их культурным, политическим и экономическим влиянием, заимствовал многие слова. В статье рассматриваются армянские фамилии, имеющие арабский компонент и указывающие на ремесло, профессию и род занятий. Армянский заимствовал эти слова как непосредственно из арабского языка, так и из языков-посредников, в частности, из турецкого и персидского, поэтому часто появлялись разные варианты фамилии. В этой статье нами сделана попытка осветить проблемы, связанные с их генеалогией, в ряде случаев предлагая свои собственные версии. Нашей целью было внести вклад в научный дискурс, восполнив некоторые пробелы в этимологии армянских фамилий.

**Ключевые слова:** происхождение фамилий, армянские фамилии, арабские заимствования, ремесло, профессия.

**ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ**

1. Ավետիսյան Տ., Հայոց ազգանունների բառարան, Ե., 2010:  
[http://www.nayiri.com/imagedDictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=99&dt=HY\\_HY&pageNumber=1](http://www.nayiri.com/imagedDictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=99&dt=HY_HY&pageNumber=1):

2. Աճառյան Հր., Հայոց անձնանունների բառարան, Ե., 1942:  
[http://www.nayiri.com/imagedDictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=35&dt=HY\\_](http://www.nayiri.com/imagedDictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=35&dt=HY_)

<sup>16</sup> Տոնա Թոնիկյան - Կ.ֆիլոլ.ն., դոցենտ կաբեդրա արաբիստիկա ֆաԿուլտետա աստոԿոբեդենա ԵԳՄ, Էլ. քոժա: sotonik@ysu.am, ORCID 0000-0003-2521-0568.

<sup>17</sup> Արևիկ Կամալյան - Կ.ֆիլոլ.ն., դոցենտ կաբեդրա արմանսԿոգ րաԿա ԵԳՄ, Էլ. քոժա: a.kamalyan@ysu.am, ORCID 0009-0004-1721-3106.

HY&pageNumber=2:

3. Աճառյան Հր., Հայերեն արմատական բառարան, Ե., 1926:  
[nayiri.com/imagedDictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=7&dt=HY\\_HY&query=-մաղաս](http://www.nayiri.com/imagedDictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=7&dt=HY_HY&query=-մաղաս):

4. Աճառյան Հր., Թուրքերեն փոխառյալ բառեր հայերենի մեջ:

5. Հայոց լեզվի բարբառային բառարան: Ե., 2001  
<http://www.nayiri.com/imagedDictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=62>:

6. Ջահուկյան Գ., Հայերեն ստուգաբանական բառարան, Ե., 2010:  
<http://www.nayiri.com/imagedDictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=51>:

7. Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հտ. 1, 2, Վենետիկ, 1836-1837:  
<http://www.nayiri.com/imagedDictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=26>:

8. Մալխասյանց Ստ., Հայերեն բացատրական բառարան, Ե., 1944:  
<http://www.nayiri.com/imagedDictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=6>:

9. Հայոց լեզվի բարբառային բառարան: Ե., 2001  
<http://www.nayiri.com/imagedDictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=48>:

10. Սայաթ-Նովա, Հայերեն, վրացերեն և աղբբեջաներեն տաղերի ժողովածու», Ե., 1959:

(Lisān al-<sup>ʿ</sup> arab) لسان العرب.11

(Al-luġa al-<sup>ʿ</sup> arabiyya al-mu<sup>ʿ</sup> āšira) اللغة العربية المعاصر .12

**ԱԼ-ԲԱԼԱՋՈՒՐԻԻ «ԱԶՆՎԱԿԱՆՆԵՐԻ  
ԾԱԳՈՒՄՆԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ» ԱՇԽԱՏՈՒԹՅԱՆ  
ԽԱԲԱՐՆԵՐԻ ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆՆ՝ ԸՍՏ ԱՐԺԵՔԱՅԻՆ  
ՀԱՄԱԿԱՐԳԻ  
Ալիս Էլոյան<sup>1</sup>**

DOI 10.46991/jos.2023.24.2.083

Ծագումնաբանությունն Արևելքի և Արևմուտքի շատ ժողովուրդների ավանդական մշակույթի կարևոր ոլորտներից է: Ծագումնաբանական գիտելիքը (*nasab*) հասուկ նշանակություն է ունեցել արաբների համար ոչ միայն նախախալամական և իսլամական ժամանակաշրջանում, այլև այն լայն տարածում ունի նաև ժամանակակից արաբական աշխարհում: Ծագումնաբանական երկերն արաբական ավանդական գրավոր մշակույթի հիմնական մասն են կազմում: Եվ ուշագրավ է տեքստաբանական վերլուծության ենթարկել *IX* դարի հայտնի պատմիչ Ահմադ իբն Յահյա իբն Ջաբիր ալ-Բալազուրիի՝ արաբամուսուլմանական ծագումնաբանական գիտության կարևորագույն երկի՝ «Գիրք ազնվականների ծագումնաբանության մասին» («*Kitāb Ansāb al-Ashrāf*») խաբարները: Սույն հոդվածում փորձ է արվում պատմահամեմատական, պատմավերլուծական, տիպաբանական և համադրական մեթոդներով՝ վեր հանել խաբարների խորքային առնչությունները, ինչպես նաև բնութագրել դրանցում առկա իմաստային գերակայություններն ըստ հաջորդայնության՝ առաջարկելով սեփական դասակարգումը: Սույն հոդվածի նպատակն է լուսաբանել խաբարների իմաստային և արժեքային, մշակութային շերտերը, որը կօգնի խաբարների համակողմանի և ամբողջական ընկալմանը պատմական համատեքստում:

<sup>1</sup> Ալիս Էլոյանը ԵՊՀ արաբագիտության ամբիոնի դոցենտ է, բ.գ.թ.: Էլ. փոստ՝ aliceloyan@ysu.am ORCID: 0009-0002-6463-6801:

**Բանալի բառեր՝** խաբար, նասար, ծագում, ծագումնաբանական պատում, ազնվականություն (ալ-շարաֆ), արժեհամակարգ, նախնիների առաքինություններ:

Միջնադարյան արաբական արձակի կարևորագույն առանձնահատկությունը նրա հատվածական բնույթն (կազմությունն) է: Միջնադարյան արաբական տեքստերը, որպես կանոն, անմասնատելի պատում չեն, այլ բաժանվում են հարաբերականորեն մանր հատվածների, և դրանցից յուրաքանչյուրը նվիրված է մի առանձին իրադարձության, ասույթի, մտքի և այլնի<sup>2</sup>: Արաբական բանասիրական ավանդույթի և ժամանակակից արաբագիտության մեջ ընդունված գիտական սկզբունքների համաձայն, այդպիսի հատվածները, որոնք կազմում են արաբական միջնադարյան արձակ տեքստը, անվանվում են *խաբար*, (բառացի՝ «լուր», «հաղորդագրություն», «տեղեկատվություն»<sup>3</sup>:

Խաբարների դասակարգման և դրանց կառուցվածքի վերլուծության խնդիրներին է անդրադարձել, մասնավորապես, պրոֆ. Դ. Ա. Հովհաննիսյանը՝ իր մի շարք հոդվածներում<sup>4</sup>: Ըստ նրա՝ *խաբարը* նշանակում է «բանավոր արձակ պատում (մինչև VIII դ. կեսը՝ հիմնականում բանավոր), որը հաղորդում է տալիս որևիցե կարևոր իրադարձության վերաբերյալ կամ էլ տեղեկություններ է փոխանցում որևէ նշանավոր մարդու մասին»<sup>5</sup>, «... խաբարները անպայման իրական

<sup>2</sup> St' u Миккульский Д., Две версии биографии Ал-Хаджаджа б. Йсуфа (в Мурудж аз-Захаб <...>- Ал-Мас'уди и Китаб ал-Икд ал-Фарид Ибн Абд Раббихи- в сб. Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины, вып. 5, Москва, 1997, стр. 84:

<sup>3</sup> Rozenthal Fr., A History of Muslim Historiography, Leiden, 1968, p.66-69.

<sup>4</sup> St' u Оганесян Д., Хабар в культурном сознании доисламской и раннеисламской Аравии. Всесоюзная конференция по проблемам арабской культуры, М.: Наука, 1982; Хабар в культурном сознании общества доисламской и раннеисламской Аравии. - В кн. Проблемы арабской культуры, М.: Наука, 1987:

<sup>5</sup> St' u Оганесян Д., Книга поэзии и поэтов Ибн Кутайбы (828-889 гг.), Ереван, 1986., стр. 69:

հիմք ունեն, հաղորդում են իսկապես տեղի ունեցած իրադարձությունների մասին: Այստեղ հենց իրադարձությունն է ընդունվում իբրև պոմթետային կառույցի մանրագույն և անքակտելի միավորը»<sup>6</sup>: Ծագումնաբանական գիտելիքը՝ *նասաբբ*, սկզբնապես հանդես է եկել սինկրետիկ (չտարբերակված) վիճակում՝ խաբարի և պոեզիայի համատեքստում, սակայն VIII դ. վերջին և IX դ. սկզբին՝ գրի առնվելով պատմաժագումնաբանական երկերում, տարրորոշվել է՝ վերածվելով գիտության առանձին ճյուղի՝ ծագումնաբանական գիտության (*ilm al-ansāb*): *Նասաբն*, առհասարակ, բնորոշվել է որպես համապարփակ մի գիտելիք, որն ընդգրկել է սովյալ շրջանի կամ ամբողջ արաբական աշխարհի ցեղային խմբերն ու ենթախմբերը, որոնցում խմբերի ու անհատների միջև ծագումնաբանական առնչությունները որոշվել են նախահայրերի անունների շարունակական շղթաներով:

Տեքստաբանական վերլուծությունները ցույց են տալիս, որ «նասաբ»-ը միջնադարյան պատմաժագումնաբանական երկերում հիմնականում կիրառվել է նախ «ծագումնաբանություն», ապա և «արական գծով նախնիների ծագումնաբանական շղթա» իմաստներով: Այս առումով ծագումնաբանական գիտելիքը (*nasab*) պետք է դիտարկել նախ՝ իբրև կազմակերպող-կանոնակարգող գործոն, ապա՝ ճանաչողության գործիք, որը պատմությունն արտացոլում է տոհմաժառերի կառուցվածքի միջոցով՝ շեշտադրելով արական սեռի (*fuhūl*) գաղափարը: Թեև «նասաբ» եզրույթի նշանակությունները բազմազան են՝ կապված նրա իմաստային լայն շրջանակի ու ծագումնաբանական նյութի յուրահատկությունների հետ, այսուամենայնիվ, ի մի բերելով, կարելի է եզրակացնել, որ *նասաբբ գրի առնված կամ բանավոր կերպով փոխանցված ծագումնաբանական պատումն (խաբարն) է, որը տեղեկություններ է հաղորդում հայտնի անձի կամ մի շարք անձանց ծագման մասին՝ սերված այս կամ այն նախահորից, վերջինիս հետ*

<sup>6</sup> Նույն տեղում:

կապված վառ հիշողությունները, փառավոր կամ նշավակելի անցքերն ու իրադարձությունները և այլն: Պետք է նշել, որ արաբամուսուլմանական պատմաձագումնաբանական գրականությունում գերիշխող է ծագումնաբանական գիտելիքի դրսևորման հենց այս կերպը:

Սույն հոդվածի նպատակն է տեքստաբանական վերլուծության ենթարկել միջնադարյան պատմիչ Աբու-լ-Աբաս Ահմադ իբն Յահյա իբն Ջաբիր ալ-Բալազուրիի (մահ. մոտ 892-893թթ.)<sup>7</sup> «Գիրք ազնվականների ծագումնաբանության մասին» («*Kitāb Ansāb al-Ashrāf*», այսուհետև՝ «Անսաբ ալ-Աշրաֆ»)<sup>8</sup> երկի խաբարները և վեր հանել դրանցում առկա իմաստային և արժեքային գերակայությունները, բնութագրել և դասակարգել դրանք:

«Անսաբ ալ-Աշրաֆ»-ը անավարտ աշխատություն է, որը գրի է առնվել հիջրայի III դ. (IXդ.): Այս երկը տեղեկություններ է պարունակում արաբական բազմաթիվ ցեղերի մասին, ներկայացնում է նրանց ծագման պատմությունը, տոհմաձագներն ու ծագումնաբանությունները, դրանց անդամների կենսագրությունները, նրանց հետ կապված պատմությունները: Այն համարվում է ինչպես ծագումնաբանական, այնպես էլ պատմական, տեղեկատվական կամ էլ մեկնաբանական երկ:

Ալ-Բալազուրիի «Անսաբ ալ-Աշրաֆ» երկը կարևոր նշանակություն է ունեցել միջնադարյան արաբական ծագումնաբանական գրականության հետագա զարգացման համար: Հեղինակը, ապրելով և ստեղծագործելով ավանդույթն արժեքավորող ու իմաստավորող այնպիսի մի հասարակության մեջ, ինչպիսին էր արաբամուսուլմանական հասարակությունը IX դարում, հավաքել, մշակել և համակարգել է դարերի ընթացքում կուտակված պատմաձագումնաբանական գիտելիքը, որի հիմքում ընկած է *խաբար - խսնաղ* համակցումը:

<sup>7</sup> St' u Yāqūt al-Hamawī, Irshād al-arīb, ed. D.S. Margoliouth, Cairo, 1938, vol.II, pp.127-132:

<sup>8</sup> Al-Bāladhurī, Ahmad b. Yahya, Ansāb al-ashrāf, vols. XIV ed. M. Hamīdullah, 1952-54.

Հարկ է նշել, որ ալ-Բալազուրին ծանոթ է եղել պատմագրության այն բոլոր հիմնական ձևերին, որ մշակել էին նախորդ սերնդի պատմագիրները: Եվ «Անսաբ ալ-Աշրաֆ»-ի նյութը չի դասակարգել ժամանակագրական կարգով, որն այն ժամանակ ընդունված էր բյուզանդացի պատմագիրների կողմից, և ոչ էլ՝ ըստ թագավորական ծագումնաբանական սխեմաների: Նա ընտրել է ծագումնաբանական գիտելիքի հաղորդման այն սկզբունքը, որը հատուկ էր արաբներին: «Անսաբ ալ-Աշրաֆ»-ը նման է սխեմատիկ, կադաստրալային կառուցվածք ունեցող ծագումնաբանական երկերին, որոնց բուն առանցքը կազմում էին Մուհամմադ մարգարեն, նրա ընտանիքը և կուրայշ ցեղը, որից սերել է ինքը՝ Մարգարեն՝ համարվելով արաբ ազնվականության վերնախավը: Սակայն ի տարբերություն դրանց՝ «Անսաբ ալ-Աշրաֆ»-ում ներառված են նաև հայրական (ազնատիկ) գծով ազնվական համարվող հայտնի մի շարք ընտանիքների, բարձր պաշտոնյաների ծագումնաբանություններն ու կենսագրությունները և նրանց հետ կապված անցքերն ու իրադարձությունները, ինչպես նաև հին արաբական անհետացած ցեղերի մասին ծագումնաբանական ավանդազրույցներն ու հրաշապատումները:

Դիտարկումները ցույց են տալիս, որ Ալ-Բալազուրին «Անսաբ ալ-Աշրաֆ» կազմելիս՝ կիրառել է ծագումնաբանական գիտելիքի արտահայտման երկու տեսակներն էլ՝ և՛ պատումը, և՛ ցուցակը: Այն խաբարներում, որոնցում իշխում է պատումային ձևը, ուշադրության կենտրոնում են հայտնվում արյունակցական-ազգակցական կապերը: Քանի որ ցեղային ծագման մասին խնամքով պահպանված և սերնդեսերունդ փոխանցված ծագումնաբանությունները հանդիսանում էին արաբների ինքնագիտակցության, ինքնության կարևորագույն բաղկացուցիչ տարրերից մեկը, ուստի նախախլամական Արաբիայում մարդկանց համախմբում էր ցեղային կապը և բացարձակ նշանակություն էր տրվում արյունակցական-ազգակցական կապերին:

«Անսաբ ալ-Աշրաֆ»-ում առկա խաբարները վերլուծելիս՝ ըստ իմաստային առաջնահերթության գերակայում է արյան հասկացությունը կամ մերձավորությունը արյան միջոցով: «Արյունը համագոր է կյանքին» (Ղևտ.17.11), ուստի, արյան սրբությունից հետո, իբրև նրա արտահայտիչը կամ մարմնավորիչը, հանդես է գալիս ծագումը, երբ տրվում է այս կամ այն տոհմի նախահոր ծննդաբանությունը: Եվ սա անմիջականորեն կապվում է բեդվինի<sup>9</sup> ամբողջ աշխարհընկալման հետ, որի կենտրոնական իրադարձությունը համարվում էր «ծննդյան» ակտը: Ինչպես նշում է Պ.Ա. Գոյազնևիչը, ծնունդը սակրալացման հիմնական գործոնն էր, որը տարածվում էր բոլորի վրա, և ամենից առաջ՝ նախնիների, ապա տղամարդկային գծով՝ մյուս ժառանգների վրա<sup>10</sup>: Թեև «արյունն» ինքնին չի նշվում պատումում, բայց գիտակցվում է որպես մյուս կատեգորիաների՝ ծագման, ազգակցության, արժանիքի և այլնի նախապայմանն ու հիմքը: Օրինակ՝ «*Եվ Քիլաբ իբն Մարայից, և նրա մականունն<sup>11</sup> էր Աբու Ջուհրա, ծնվեցին Ջայդ իբն Քի-*

<sup>9</sup> V-VII դարերում Արաբիայի քոչվոր անասնապահները բնակություն էին հաստատում անապատներում կամ կիսաանապատներում, ունեին «badw» կամ «bedw» անվանումը: Այստեղից էլ առաջացել է «badawi» կամ «badawiyun» քոչվորների անվանումը, որը եվրոպական լեզուներին փոխանցվել է հոգնակի թվի կաղապարով՝ «beduin» և արաբերենից թարգմանաբար նշանակում է «անապատի բնակիչ»:

<sup>10</sup> Грязневич П., Развитие исторического сознания арабов (VI-VIII вв.). – В кн. Очерки истории арабской культуры V-XV вв., М.: Наука, 1982, стр. 81.

<sup>11</sup> Laqab (հոգն. թվ. alqāb) ն արաբերենից թարգմանաբար նշանակում է «մականուն», տրվում էր անհատին՝ նրան իր անվանակիցներից տարբերելու համար: Այն կարող էին տալ պարզապես մատնանշելու ավագ կամ կրտսեր լինելը, օր. Hasan al-kabir և Hasan al-saghir (մեծ և փոքր Հասան), կարող էր լինել հարգանք արտահայտող (tashrif) կամ ինքնությունը հաստատող (ta'rif) կամ պախարակող (taskhif). այս դեպքում այն սովորաբար կոչվում էր nabaz (մականուն): Հնում արաբները սովորույթ ունեին անվայել մականուններ (alqāb) հորինել իրենց թշնամիների համար, ինչը չէր ողջունվում իսլամում: Laqab- ով մեծարելու սովորույթը շատ տարածված էր Արաբիայում: Շատ մարգարեներ հայտնի էին իրենց մականուններով, օր. Ադամը հայտնի էր որպես Abu-l-Bashar (մարդկության հայր), Իբրահիմը՝ Khallil Allah, (Ալլահի ընկեր), Մուհամմադը՝ Al-Amin (վստահելի),



լարը, և նա Կուսսայան է, և Ջուհրա իբն Քիլարը: Եվ նրանց երկուսի մայրն է Ֆատիմա բինթ Մաադ իբն Սայարը, և նա Խայր իբն Համալա իբն Աուֆ իբն Ղանամ իբն Ամիր ալ-Ջադիրն է, և նա Ազդից [ցեղից] է, և նրանցից ոմանք ասում են Համիլա՝ քասրայով<sup>12</sup>: Եվ Հիշամն ասաց, ենթադրում են, որ Ջուհրայի անունը Ալ-Մուդայրա է, և որ Քիլարին անվանում էին Աբու ալ-Մուդայրա: Եվ ասում են, որ «Քիլարի երկու որդիներն են, որ **գտարյուն կուրայջցիներ են** »...»<sup>13</sup>:

Արաբները արյան հետ էին կապում նաև ազնվական ծագումը՝ ասելով՝ «ազնվատոհմիկության հիմքը ծագումն է» (*al-sharaf nasab*)<sup>14</sup>, այսինքն՝ արյունը: Ազնվատոհմիկությունը երբեմն արտահայտում էին՝ իրգ հասկացությամբ, որն արաբերենից թարգմանաբար նշանակում է «արմատ», «երակ», «ծագում»: Այն կիրառվելով նասաբի հետ՝ *'arīq nasab*, նշանակում է «ազնվատոհմ, ազնվագարմ»: Լիսան ալ-Արաբ բառարանում հանդիպում ենք հետևյալ ասացվածքը՝ «նա ունի ազնվական արմատներ» (*lahu 'rqun fil-karam*)<sup>15</sup>:

Հետևաբար, արյունից հետո գերակայությունների սանդղակում հաջորդ տեղը զբաղեցնում է տոհմի անվանադիր նախնու **ազնվակա-**

խալիֆ Աբու Բաքրը՝ al-Siddiq (ճշմարտախոս), խալիֆ Օմարը՝ Al-Fārūk (իմաստուն): Laqab-ները շատ հաճախ մատնանշում էին մարդու ֆիզիկական առանձնահատկություններ, օր. al-Abras՝ բորոտ, al-Jāhiz՝ դուրս պրծած աչքերով, և այլն: Laqab-ները նույնպես կարող էին սերվել մասնագիտությունից, ինչպես օրինակ՝ al-Najjār՝ քարտաշ, կամ կրոնական սովորույթներից, ինչպես օրինակ՝ al-Zāhid՝ ասկետ, կամ մի արտասովոր արտահայտությունից, որը անհատը հաճախ էր կիրառում, կամ նրա հետ պատահած արտասովոր դեպքից: Ավելի Մանրամասն տե՛ս Էլոյան Ա., Արաբական անտրոպոնիմներն ու դրանց կառուցվածքը, Արաբագիտական ուսումնասիրություններ (հոդվածների ժողովածու), հտ. Ա, Երևան, 2006, էջ 3-10:

<sup>12</sup> Քասրան ձայնանիշ է, որ համարժեք է ի հնչյունին:

<sup>13</sup> Տե՛ս Ansāb, h. I, էջ 48:

<sup>14</sup> Տե՛ս Мец А., Мусульманский Ренессанс, М.:Наука, 1996, стр.151:

<sup>15</sup> Ibn Manzūr, Lisān al-‘Arab <http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%B9%D9%90%D8%B1%D9%92%D9%82?cat=3#cf-680> (մուտքի ամսաթիվ 15.10.2023):

**նուրթյան** (*al-sharāf*)<sup>16</sup>, ապա՝ **արժանավորության** մասին ընկալումը, որի ցայտուն օրինակներից են Ալ-Բալազորիի հետևյալ խաբարները. «Եվ սասց նրան Աթաբ իբն Ալակը՝ Աուաֆա իբն Մասադի որդիներից մեկը, և նա ազնվական (*sharīf*) էր...»<sup>17</sup>: «Ինչ վերաբերում է Ալ-Չուբայր իբն Աբդ ալ-Մուտալիբին, ապա նա ուներ Աբու ալ-Տահիր և Աբու Ռաբի'ա մականունները, նա Աբդալլահ իբն Աբդ ալ-Մուտալիբի [հարագատ] եղբայրն էր, և նա **սայյիդ**<sup>18</sup> էր, և՛ **ազնվական** էր, և՛ բանաստեղծ, և նա առաջինն էր, որը խոսեց ալ-Ֆուրդուլի դաշինքի մասին և նրան միանալու կոչ արեց»<sup>19</sup>: «...Աբդալլահը գրող Մուսաաբ իբն ալ-Չուբայրի ընկերն էր: Աբդալլահ իբն Աբու Ֆարվան **ազնվական** էր և **ազնվական գործեր** էր անում...»<sup>20</sup>, «Սասցին Ալ-Մադահինին և ուրիշները՝ Շարիք ալ-Հարիսիյը մտավ Մուավիայի մոտ, և նա տգեղ, սևամորթ մարդ էր, սակայն նա իր ցեղի **ազնվականն** էր...»<sup>21</sup>, «Եվ սասց Ալ-Մադահինին իր իսնադում. «... ալ-ազդ և ռաբիա [ցեղերը] սասցին Բյասս իբն Քաթադ իբն Ուֆային (և նրա մայրը Ալ-Ահնաֆի ազգականներից

<sup>16</sup> Al-sharīf (հոգ. թիվը ashraf, shurafa') արաբերենից թարգմանաբար նշանակում է «ազնվական», «մեծարված», «ականավոր», «հարգարժան»:

<sup>17</sup> Տե՛ս Ansāb, h. V, էջ 996:

<sup>18</sup> Sayyid (հոգն. թվ. sādah) արաբերենից թարգմանաբար նշանակում է «տեր, պարոն»: Նախաիսլամական Արաբիայում յուրաքանչյուր ցեղ ուներ առաջնորդ՝ սայյիդ (sayyid): Սայյիդներն իրենց իշխանությունը ձեռք էին բերում անձնական հեղինակության և հարստության շնորհիվ: Սայյիդին կարելի է բնորոշել որպես ցեղի ավագանու խորհրդի առաջնորդ: Նա խաղաղ ժամանակներում ընտրում էր կայանատեղը, ներկայացնում իր ցեղը և նրա անունից բանակցություններ վարում այլ ցեղերի ներկայացուցիչների հետ, պայմանագրեր կնքում, լուծում դատական վիճելի հարցեր (եթե ցեղը միջնորդ դատավոր ֆահամ չէր ունենում): Սայյիդի պարտականությունների մեջ էր մտնում նաև հյուրասիրությունը, ցեղակցին գերությունից ազատելը, դիյայի՝ արյան գնի վճարումը: Ավելի մանրամասն տե՛ս Montgomery Watt W., Islamic Political Thought: The Basic Concepts, Cambridge, 1962, p.20; Hitti, P. Kh., A History of the Arabs. London, 1946. pp 26, 28, տե՛ս, Беляев Е.А., Арабы, ислам и арабский халифат в ранне средневековье, М.: Наука, 1965, стр.69-70:

<sup>19</sup> Տե՛ս Ansāb, h. II, էջ 11:

<sup>20</sup> Տե՛ս Ansāb, h. IV, էջ 213:

<sup>21</sup> Տե՛ս Ansāb, h. V, էջ 115:

էր). մենք քեզանից գոհ ենք, քանի որ դու **ազնվական**, մուսուլման և աստվածավախ մարդ ես...»<sup>22</sup>, «Անբասա իբն Մահիդի որդիներից են՝ Արդալլահ իբն Անբասան. և նա Մեքքայում էր մինչև Դաուդ իբն Ալիի ժամանակները, և նա Հիջազի վալին էր, և Արդ ալ-Ռահման իբն Անբասա իբն Մահիդը. և նա Քուֆայում **շարիֆ** էր...»<sup>23</sup>, «Ասաց Ալ-Մադաինին՝ վկայակոչելով Աբու Մուավիա իբն Ամիրին. «Արդալլահ իբն Յազիդ իբն Մուավիան Արդ ալ-Մալիքի մոտ խոսեց սխալներով: Եվ ասաց Արդ ալ-Մալիքը. **ազնվականի** սխալ խոսքը ավելի տգեղ է, քան գեղեցիկ դեմքի ծաղկասպիհ»<sup>24</sup>, «...ասաց. «Արդյո՞ք ձեր մեջ կա մի ազնվական մարդ, որն ունի ամենակատարյալ ծագումնաբանությունը (*Ammā fikum radjulun sharīfun, thū ḥasab akmaluhu*)»<sup>25</sup>, «Հիշամ իբն ալ-Քալբին ասաց. «Հիշամ իբն ալ-Մուդիրան մահացավ Արդալլահ իբն Ջուդանից հետո՝ գերության մեջ, նա **ազնվական սայիդ** էր իր բարքերով...» (*kāna sharīfān sayyidān fī akhlāqihī...*)»<sup>26</sup>, «...և ասաց Մուավիյան. «Վահաբ ցեղը ազնվականությունը ժառանգել է հորից որդուն, և ո՛չ թե հորեղբորից և ո՛չ էլ մի որևէ ազգականից...» (*...wa qāla Mu’āwīya: āl Wahab qaum warathū ash-sharaf abān ‘an abin, wa lam yarīthūhu ‘an ‘ammin wa la dhī qarāba.*)»<sup>27</sup>:

Այս ավանդույթը եկել է Ջահիլիայի ժանակաշրջանից, երբ ազնվական (*al-sharīf*) անվանում էին այն մարդուն, որը սերում էր ազնվական ցեղից. ազնվականներ էին համարվում նաև հայտնի ընտանիքների առաջնորդները, որոնք ժամանակի ընթացքում ձեռք էին բերում բարձր հասարակական դիրք, և մյուսների կողմից վստահված էին վարելու ցեղի կամ ցեղային միությունների, կամ քաղաքների վարչական գործերը: Անբասիբ ծագումնաբանություն և պատվավոր

<sup>22</sup> Տե՛ս Ansāb, h. V, էջ 416:

<sup>23</sup> Տե՛ս Ansāb, h. V, էջ 454:

<sup>24</sup> Տե՛ս Ansāb, h. VII, էջ 251:

<sup>25</sup> Տե՛ս Ansāb, h. IX, էջ 178:

<sup>26</sup> Տե՛ս Ansāb, h. X, էջ 173:

<sup>27</sup> Տե՛ս Ansāb, h. X, էջ 246:

նախահայրեր ունենալը համարվում էր հասարակության բարոյականության խորհրդանիշը: Արաբների համար հույժ կարևոր էր ցեղի նախնիների համբավը, քանի որ դրանով էր պայմանավորվում ոչ միայն տոհմի դիրքը հասարակության մեջ, այլև կարգավորվում էին թե՛ ներցեղային և թե՛ միջցեղային փոխհարաբերությունները տոհմացեղային հասարակությունում:

Երբեմն ազնվական լինելը արտահայտում էին հետևյալ ասույթով՝ «Ունենալ մեծ պատիվ ու անբասիր ծագումնաբանություն» («*dhu 'l-hasab wa 'l-nasab*»)<sup>28</sup>: Քանի որ *nasaba* բայը ունի նաև «նախնիների հետ կապված՝ բոլոր փառավոր կամ նշավակելի անցքերի ու իրադարձությունների արձանագրում», «հատկանիշների թվարկում» նշանակությունները, ապա այս իմաստներով այն զուգորդվում է *hasaba* («թվարկում») բայի հետ: Արաբ բանասերները *hasab* եզրույթը մեկնաբանում են որպես «նախնիների հայտնի գործերի թվարկում»<sup>29</sup>. *Hasab*-ը նշանակում է նաև ազնվականություն (*al-sharaf*)<sup>30</sup>: Այս նշանակությամբ *hasab*-ը կիրառված է, Ալ-Բալազուրիի խաբարներից մեկում, որտեղ բնութագրվում է ազնվական ծագումը. «Միտրաֆ իբն ալ-Մուդիրա իբն Շասրա ալ-Սակաֆին ասաց. «Ո՛վ է սա, որ նրանից բացի ուրիշ զաղտնիք չունես: Նա ասաց. «Նա երևելի ազնվական է (*Huwa al-sharīf al-hasīb*), սա Մալիք իբն Ջահիր իբն Ջազիրա ալ-Աբասիի որդին է»: Միտրաֆը ասաց. «Հիանալի է. եթե նրա կրոնն իր ազնվականության աստիճանից է կախված, ապա նա կատարյալ է (*huwa kāmīl*)...»<sup>31</sup>:

<sup>28</sup> St' u Al-Tha'ālibī, *Latā'if al-ma'ā rif*, ed.P.de Jong, Leiden 1867, 51 ff., tr. Bosworth C.E., *The Book of Curious and Entertaining Information*, Edinburgh 1968, p.79:

<sup>29</sup> St' u Goldziher I., *Muslim Studies*, ed. by Stern S.M., transl. from German by Barber C.R. & Stern S.M., London, 1967, vol.2., pp. 40-43:

<sup>30</sup> *Min ashraf al-qawm-* Ibn Hishām, *Sīra*, ed. Al-Saqqā', al-Abyārī, Shalabī, repr.Beirut, 1971, i, pp. 386; the ashraf of Muhammads qawm – al-Ṭabarī, i, pp. 1191.

<sup>31</sup> St' u Ansāb, h VII, էջ 400:

Ե՛վ նախախլամական, և՛ իսլամական ժամանակաշրջաններում ընդունված ու տարածված էր այն համոզումը, թե նախնիների գնահատելի առանձնահատկություններն ու արժանիքները փոխանցվում են իրենց սերունդներին: Այսպիսով, մարդը պետք է բարեեռչակ նախնիներ կամ հարգարժան «տուն» (*bayt, buyūtāt*)<sup>32</sup> ունենար, որն անհրաժեշտ էր ազնվական ծագումն ապահովելու համար: Չնայած այս համոզմանն՝ իսլամը զարգացնում էր մուսուլմանների հավասարության ուսմունքը՝ հիմնված Ղուրանի հետևյալ այսաթի վրա. «*Իսկասպես ձեր միջից Ալլահի աչքերում ամենաազնվականը նա է, ով ամենաաստվածավախն է*» (*Inna akramakum 'ind Allāh atqākum*) (Ղ.49:13). այնուամենայնիվ, այս դրույթը չի փոխարինում հին արաբական ծագումնաբանությունների նկատմամբ տածած հարգանքին<sup>33</sup>:

Վաղ իսլամական շրջանում ազգակցությունը կամ նույնիսկ «մտերմությունը» Մարգարեի հետ դառնում են *al-sharaf* հասկացության ընկալման նոր և յուրահաստուկ ձև: Լինել *al-sharif*՝ նշանակում էր ծագումը հավակնել առնչելու Մարգարեի ընտանիքի կամ Հաշիմ տոհմի (*Banū Hāshim*), Ալլիի հետնորդների (Հասանի և Ալ-Հուսեյնի), Ջաֆարյանների կամ Աբբասյանների հետ<sup>34</sup>: Մարգարեի հանդեպ աճող հարգանքի ազդեցության ներքո «Մուհամմադի տանը» (*ahl al-bayt*) անդամակցելը դառնում է հատուկ պատվո նշան՝ արաբամուսուլմանական հասարակության մեջ: Ըստ Մ. Համիդուլլահի՝ Մարգարեի տոհմից միայն Ալին ու նրա սերունդները *al-ashraf* չեն ճանաչվել մինչև հիջրայի IV դարը: Ըստ նրա, հավանաբար, Աբբասյան արքայատան անկումն ու Ֆաթիմյանների հզորացումն են պատճառ հանդիսացել, որ *al-sharif* կոչումը տրվի Ալիին և նրա սերունդներին<sup>35</sup>: Մակայն, մեր համոզմամբ, այս պնդումն այնքան էլ հավաստի չէ, քանի որ

<sup>32</sup> Տե՛ս Ibn Khaldūn, Muqaddima, i, pp. 243; Goldziher I., Muh. St., i, pp. 41-42:

<sup>33</sup> Տե՛ս Goldziher I., Muh. St., N. I, էջ 50-3; 69-76:

<sup>34</sup> Տե՛ս Al-Tha'ālibī, Lata'if al-ma'a rif..., p.79:

<sup>35</sup> Տե՛ս Ansāb, h. I, էջ 20:

*Մարգարեի տան* բոլոր անդամները համարվում էին ազնվատոհմիկներ: «*Sa'n m'arqahiy*» արտահայտությունը Ղուրանից է՝ կիրառված երկու անգամ՝ առաջինը /Ղ.11:73/ վերաբերում է Աբրահամին, իսկ երկրորդը՝ /Ղ.33:33/ *Մուհամմադի տանը*: Այս եզրույթը մեկնաբանվում է տարբեր կերպ. սուննիներն ունեն երկու տարածված տեսակետ. ա) *ahl al-bayt* –ի մեջ ընդգրկվում են Մուհամմադի ընտանիքի անդամներն ու նրա կանայք, բ) այդ ընտանիքին պատկանում են նաև Տալիբյաններն ու Աբբասյանները, այսինքն՝ *Banū Hāshim* տոհմի ամենակարևոր ընտանիքները: Իսկ ըստ շիաների՝ *ahl al-bayt* արտահայտությունը վերաբերում է միայն Մուհամմադին, նրա դստերը՝ Ֆաթիմային, նրա փեսային և հորեղբոր որդուն՝ Ալիին, ու նրանց որդիներին՝ Հասանին և Ալ-Հուսեյնին:

Աբբասյանների ժամանակաշրջանում ազնվատոհմիկության մասին նախկին պատկերացումները փոփոխության են ենթարկվում՝ կապված պարսկական տարրի ներթափանցման և նրա ազդեցության հետ: Այս շրջանում արաբ էթնոսը, իբրև որոշիչ քաղաքական գործոն, զգալի չափով մղվել էր երկրորդ պլան, սակայն, ի հակակշիռ դրա, պահպանվել էր նրա հասարակական-կրոնական, կամ ավելի ստույգ՝ կրոնահասարակական վարկը: Չնայած ցեղային ծագումնաբանությունները կորցրել էին իրենց ազդեցությունը և կարևորություն ու հարգանք էին ձեռք բերել օտար ազնվականությունն ու *քաթիբներին*<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Kātib (հոգն. թվ. kuttab) արաբերենից թարգմանաբար նշանակում է «գրող, գրագիր կամ քարտուղար»: VII դարի կեսին և VIII դարի սկզբին ծավալված արաբական նվաճողական արշավանքների արդյունքում առաջացած բազմաէթնիկական պետության կառավարումն իրականացնելու նպատակով Օմայյան խալիֆաները ծառայության էին կանչում ասորիների, պարսիկների և ղպտիների: Արաբ կառավարիչները հարկադրված էին գնալ այդ քայլին, քանի որ նրանց ճնշող մեծամասնությունը չունեի վարչարարության բավարար փորձ և ծանոթ չէր պետական կառավարման ձևերին: Գործնական գրագրությունն իրականացնելու, տարատեսակ թղթեր ու փաստաթղթեր կազմելու համար արաբներն ի սկզբանե սկսեցին օգտվել նվաճված երկրների բնակչության ծառայություններից: Այդպես առաջացավ քարտուղարների՝ քաթիբների յուրօրինակ դասը: Նոր կազմավորվող

դասը, այսուհանդերձ, հենց այս ժամանակաշրջանում էլ ծագումնաբանությունը չէր դադարում գրի առնվել, ուսուցանվել՝ որպես արաբական մշակույթի բաղկացուցիչ տարրերից մեկը, քանի որ այն արաբների համար ուներ ինքնաձանաչողական նշանակություն. գիտակցել արաբական ծագումը, ունենալ անբասիր արաբական ծագումնաբանություն, դրանով իսկ հակադրվելով *մատլաներին* (*mawālī*)<sup>37</sup> կամ *օսարներին* (*‘ajam*): Ուստի *նասարը* դառնում է կարևոր գործոն՝ նվաճողների բարձր դասը նվաճյալ երկրների բնակչությունից տարբերելու համար: Այնուհանդերձ, ծագումնաբանական գիտելիքը ձեռք է բերում կրոնական բնույթ, ազնվականության և արաբների բարձր դիրքը շեշտադրելու միտում, որն էլ հիմք է հանդիսանում մի շարք ավանդազրույցների երևան գալուն: Դրանք, բնականաբար, վե-

---

մշակույթի ներկայացուցիչների մեծ մասը, ըստ ալ-Ջահիզի բնորոշման, պատկանում էր «Udaba’ al-kuttab»-ին. եզրույթ, որը գերմանացի արաբագետ Վ.Շասկելը թարգմանել է իբրև «գրող կաստա»: Ավելի մանրամասն տե՛ս Каскель В., «Китаб ал-бади» и ее место в арабской поэтике и риторике,- В кн. Арабская средневековая культура и литература, М., 1978, с.199:

<sup>37</sup> Maūla (հոգ.թվ.mawālī) բառը ծագել է «waliya» արմատից, որը արաբերենից թարգմանաբար նշանակում է «մոտ լինել», «ընկեր լինել» կամ «իշխել»: Նախախլամական Արաբիայում, հիմնականում նշանակում էր «ստրուկ» կամ «ռազմագերի», որը ազատություն է ստացել և, որպես կանոն, վայելել իր նախկին տիրոջ (հովանավորի) հովանավորությունը, ինչպես նաև ազատ կարգավիճակ ունեցող անձ, որը ուներ արաբական որևէ ցեղի հովանավորությունը (հաճախորդ): Վաղ խալիֆայության ժամանակաշրջանում մատույն ոչ արաբական ծագում ունեցող ստրուկ կամ ռազմագերի էր, որը ազատ էր արձակվել և ուներ իր նախկին տիրոջ պաշտպանությունը: Այս եզրույթը կիրառվում էր նաև արաբների կողմից նվաճված ժողովուրդներից ազատ մարդու նկատմամբ, որը իսլամ է ընդունել և հայտնվել արաբական ցեղի պաշտպանության տակ:Այս եզրույթը շրջանառության մեջ օգտագործվում է նաև որպես seid-ի հոմանիշ՝ միապետների (օրինակ՝ Մարոկկոյում՝ մաուլա, մուլայ) տիտղոսում, հոգևորականության հարգարժան անձինք (հետևաբար՝ մուլլա): Ավելի մանրամասն տե՛ս Wensinck A.J., Encyclopedia of Islam 2nd ed, Brill. "Mawālā", vol. 6, p. 874., Goldziher I., Muhammedanische Studien. Halle. 1889, p. 105, Hourani A., A History of the Arab People. Chapter 1, Pipes D., Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System (hardcover). Yale University Press, 1981, p. 120:

րագրվում էին Մարգարեին, ընդ որում՝ դրանցում իսլամի պահպանման գործում առաջնային դերը հատկացվում էր արաբներին: Ավանդագրույցներում ասվում էր. «Եթե արաբները թուլանան, իսլամը նույնպես կթուլանա» կամ «Սիրի՛ր արաբին երեք բանի համար. քանի որ նա արաբ է, քանի որ Ղուրանը արաբերենով է, և քանի որ մարդիկ դրախտում խոսում են արաբերեն»<sup>38</sup>:

Այնուամենայնիվ, արաբների, մաուլաների կամ աջամների միջև եղած տարբերության շեշտադրումը Աբբասյանների իշխանության շրջանում արդեն սկսում է կորցնել իր նախկին կարևորությունը, քանի որ համընդհանուր իսլամացման ֆոնի վրա տեղի է ունենում նաև արքունիքի, իշխող խավի «պարսկացում», հիմնականում՝ պարսկուհիների հետ ամուսնությունների հետևանքով: Պետք է ասել, որ 800 թվականից հետո ոչ մի խալիֆա չի ծնվել ազատ մորից: Այսօրինակ ամուսնությունները և *քայթիբների* գործունեությունը պարարտ հող էին ստեղծում օտար ազդեցությունների, մշակութային այլևայլ ներթափանցումների համար, որոնք ուղղահավաստ մուսուլմանների կողմից վտանգ էին դիտվում մուսուլմանության համար:

Ալ-Մամուն խալիֆան (813-833թթ.) ազնվական լինելը բնութագրում էր հետևյալ կերպ. «*Բարձր դիրքը ծագումնաբանական ազգակցությունն է, որը կապում է մարդկանց, ուստի ազնվական արաբը ավելի մոտ է ազնվական պարսիկին (...fa -sharīfī l-'arabi aulā bi-sharīfī l-'ajami min sharīfī l-'arabi bi-waḍī'i l-'arab...)*, քան ցածր դասի արաբին: Եվ ազնվական պարսիկը ավելի մոտ է ազնվական արաբին, քան ցածր դասի պարսիկին, քանի որ ազնվականները կազմում են մի դաս, իսկ ռամիկները՝ մեկ ուրիշ (...fa -ashrāfū l-nāsi ṭabaqatun, kamā anna aūdā'ahum ṭabaqatun...)<sup>39</sup>: Այս տեսակետը հետագայում լրացվում

<sup>38</sup> Մանրամասն տե՛ս Kister M.J. & Plessner M., Notes on Caskel's Gamharat an-Nasab, Oriens, vol.25, 1976, pp. 50-51:

<sup>39</sup> Տե՛ս Ibn Hamdun, Tadhkira, Ms., Br. Mus., or. 3179, I, 82a- մեջբերում Kister M.J. & Plessner M., Notes on Caskel's Gamharat an-Nasab, Oriens, vol.25, 1976, pp. 50-51:



է Ալ-Մամունի հետևյալ խոսքով. «Շուկայի մարդիկ պատկանում են ցածր դասին, աշխատավորները նսեմ ռամիկներ են, առևտրականները ազահ են, մինչդեռ քարտուղարները (*Kuttāb*) ու թագավորները (*Mulūk*) բարձր են բոլոր մարդկանցից»<sup>40</sup>:

Ազնվականները, որպես կարևոր անձինք, հասարակության մեջ մյուսներից զանազանվում էին իրենց սոցիալական բարձր դիրքով: Ի տարբերություն հասարակ ժողովրդի (*arādhil, sufahā', akhissā'*)՝ նրանք իրենց համարում էին *վերնախավ* (*ahl al-fadl*): Ըստ էության՝ այս տարանջատմամբ ընդունվում էր Ալլահի կամ բնության կողմից ընտրված փոքր խմբի առավելությունն ընդհանուր զանգվածի հանդեպ: Ումմայի անդամների տարանջատման այս գաղափարը արտահայտվում է արաբերեն «*հատուկ դաս*», «*վերնախավ*» (*al-khāssa*) և «*ընդհանուր*», «*հասարակ ժողովուրդ*» (*al-‘amma*)<sup>41</sup> եզրույթներով: Այս բաժանմանը հանդիպում ենք IX-X դդ. գրված իսլամական պատմագրական աղբյուրներում<sup>42</sup>:

Ազնվականներն իբրև բարձր դաս ունեին մի շարք արտոնություններ: Օրինակ՝ արգելվում էր նրանց տալ *ողորմություն* (*ṣadaqa*)<sup>43</sup>,

<sup>40</sup> Նույն տեղում:

<sup>41</sup> Mottahedeh R., *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton, 1980, pp. 97-174.

<sup>42</sup> Ինչպես օրինակ. Al-Bāladhurī, “Ansāb al-ashrāf” ծագումնաբանական երկը; Ibn Kutayba, “Uyūn al-akhbār” երկում նման ենթավերնագիր Afāl min afāl al-sāda wa ‘l-ashrāf Cairo 1343/1924-5, i, pp.332; Ibn ‘Abd Rabbihī, “Al-‘Iqd al-farīd” երկում նմանօրինակ ենթավերնագրերը Marāthi‘l-ashrāf, Ashrāf kattāb al-nabī, Nawka ‘l-ashraf, man hudda min al-ashraf, Būlāq 1293/1876, ii, pp.29,207, iii, pp.311, 406:

<sup>43</sup> Բարեգործությունը, որպես աստվածահաճո գործ, Ղուրանում երկրորդ տեղն է գրավում աղոթքից հետո: Ողորմություն կամ տուրք իմաստով զաքաթ բառին զուգահեռաբար (թեև ավելի հազվադեպ) գործածվում էսադական (կամավոր տուրք), որը նույնպես նշանակում է անհատական ողորմության ձև: (Ղ. 2: 177; 2:277): Սադակա էին կոչվում նաև բաշխումները հասարակական ֆոնդից, որը ձևավորվում էր հասույթի հինգերորդ մասից: Զաքաթը հավաքվում էր տարվա վերջում, հասարակության որոշ խավերին (աղքատներին, նորադարձներին, ճամփորդներին, մուսուլման ռազմագերիներին և ընդհանրապես կարիքավորներին)

բացի այդ ազնվականների համար հատուկ թոշակներ էին սահմանված, և նրանք կանոնավորապես ստանում էին այդ գումարները: Ըստ ալ-Բալազուրիի՝ *al-sharīf* կոչումը տրվում էր «...*ծագումով մաքուր, գտարյուն արաբներին կամ բարձր պաշտոնյաներին. նաև նրանց, ովքեր 2000 կամ 3500 դիրհեմ էին մուծում գանձարան...*»<sup>44</sup>:

Փաստորեն, «ազնվականությունը» այն գերակա հասկացություններից էր, որը սերունդներին պարտավորեցնում էր ոչ միայն հավատարիմ մնալ *ազնվականության՝ al-sharīf*, սկզբունքներին, այլև՝ լավ, առաքինի գործեր կատարել: Եթե մարդը չուներ այնպիսի նախնիներ, որոնցով կարող էր պարծենալ, ջանում էր իր տոհմաձայն առնչել մեկ այլ ազնվական տոհմի հետ՝ դիմելով նույնիսկ կեղծիքի<sup>45</sup>: Անձնական համբավն ու արժանիքներն այնքան չէին գնահատվում, որքան ժառանգաբար փոխանցվածները. արաբները գտնում էին, որ իրենց նախնիներից ժառանգում են ոչ միայն ֆիզիկական, այլև՝ բարոյական հատկանիշները նաև՝ արատները): «*Նրա երակներում հոսում է ազնվական արյուն*», «*Նրա երակներում հոսում է իր նախնիների արյունը*», կամ «*Ազնվական արյունը բարձրացնում է նրան դեպի իր նախնիները*», - ահա այսպիսի արտահայտություններով էին բնութագրում ազնվական նախնիներ ունեցող մարդուն<sup>46</sup>:

Ազնվական ծագումից հետո խաբարներում հիշատակվում էին և դրվատվում նախնիների խոսքերն ու արարքները: Օրինակ՝ «*Ինձ հաղորդեց Աբբաս իբն Հիշամը՝ վկայակոչելով իր հորը, Իբն Խարբուզին և ուրիշներին, ասելով. «Մինչև Կուսսայր՝ Կուրայշ ցեղը ջուրը խմում էր Լուա իբն Ղալիբի փորած ջրհորից, որը գտնվում էր Մեքքայից դուրս: ... Եվ Կուսսայր ջրհոր փորեց և այն անվանեց ալ-Աջուլ: Եվ դա*

---

աջակցելու համար: Ղուրանով (9:104) արգելված էր Մուհամմադին և նրա ընտանիքին ողորմություն տալը:

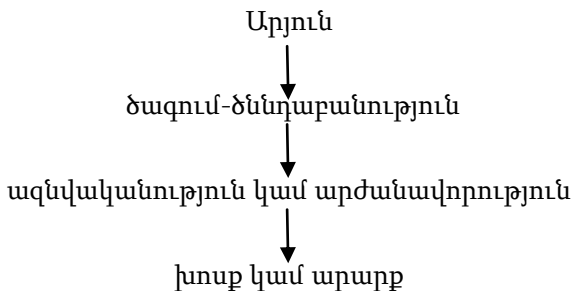
<sup>44</sup> St' u Ansāb, h. V, էջ 32:

<sup>45</sup> Bosworth C.E., The Book of curious and entertaining..., էջ 40-43.

<sup>46</sup> Նույն տեղում, էջ 46:

առաջին ջրհորն էր, որ Կուրայշ ցեղը փորեց Մեքքայում: Եվ որոշ ուխտագնացներ ասել են, թե ալ-Աջուլը հազեցավ ջրով...»<sup>47</sup>: «Աբդ Մանաֆ իբն Կուսսայից, և նրա մականունն էր Աբա Աբդ Շամս, ծնվեց Ամր իբն Աբդ Մանաֆը, և նա Հաշիմն է: Եվ նրա մայրն է Աթիբա բինթ Մարրա իբն Հիլալ իբն Ֆալիջ իբն Ջաբվանը՝ Մալիմ ցեղից: Եվ նրա մայրն է Մավիյա բինթ Հաուզա իբն Մալուլը: Եվ նրան Հաշիմ էին անվանում, քանի որ նա նրանց համար հաց էր կտրում»<sup>48</sup>: Անհատն իբրև իր լավագույն մոտովայի ապացույց՝ մատնանշում էր ազնվական նախնիների առաքիլությունները: Արաբական միջնադարյան գրականության մեջ նախնիների արարքների վկայակոչումները, թշնամուն կամ նրա ցեղին ուղղված նշավակումներն ու ծաղրանքները հիմք են հանդիսացել ներբողների (*mafākhir*) և պարսավագրերի (*mathālib*) առաջացման համար:

Վերն ասվածը կարելի է ներկայացնել գրաֆիկորեն՝ վերևից ներքև իջնող սլաքով, որով արտահայտվում են գերակայությունների աստիճանները.



Այսպիսով ընդհանրացնելով, պետք է նշել, որ խաբարների հիմքում ընկած է վերևից ներքև՝ երկնքից-երկիր կամ Ալլահից-մարդ գերակայությունների հիերարխիկ կառուցվածքը: Գրաֆիկորեն պատկերված հասկացությունների հիերարխիայի վերին աստիճանում արյունն է (արյան հասկացությունը), որով պայմանավորված է տվյալ

<sup>47</sup> Ansāb, h. I, էջ 51:

<sup>48</sup> Ansāb, h. I, էջ 58:

անձի, տոհմի կամ ցեղի ազնվատոհմիկությունը (ազնվական ծագումը). դրան հաջորդում է նրա առաջնային հատկանիշը՝ արժանավորությունը կամ հարգարժանությունը: Որպես արժանավոր, օրինական ժառանգ՝ ազնվականն իր ծագումը կարող էր արդարացնել առաքինական գործերով և լավ խոսքերով, դրանով իսկ դրսևորելով իր ազնվականությունը: Ըստ ավանդության՝ այստեղ «աշխատում» է գաղափարական հետևյալ ընկալումը. առաքինական գործերը պանծացնում են ազնվականության հիմքը և կյանքի աստվածային աղբյուրը՝ արյունը, որը սուրբ է համարվում, ինչպես Աստվածաշնչում, այնպես էլ՝ Ղուրանում: Եվ ով պատվում և պանծացնում է իր արյունը, պատվում և պանծացնում է *Ալլահին*: Հետևաբար, այս ամենը արվում է հանուն Ալլահի, հանուն հաղորդակցության՝ Բարձրյալի հետ:

**ANALYSIS OF KHABARS IN AL-BALĀDHURĪ'S BOOK ON THE  
"GENEALOGY OF THE NOBLES" BASED ON THE VALUE  
SYSTEM**

*Alice Eloyan*<sup>49</sup>

Genealogy holds significant value within the traditional cultural practices of numerous communities in the East and West. Nasab, genealogical knowledge, played a prominent role in Arab society both before and following the advent of Islam and continues to be widely recognized in contemporary Arab culture.

The importance of genealogical works in the context of traditional Arabic literary culture cannot be overstated. Thus, the textual examination of the khabars in "Book on the Genealogy of the Nobles" ("Kitāb Ansāb al-Ashrāf") by Aḥmad ibn Yahyā Al-Balādhurī, the foremost work of Arab-Muslim genealogical science is of utmost interest, as it holds particular relevance in this regard.

The article seeks to reveal the deep connections between khabars by employing historical-comparative, analytical, and comparative methods,

---

<sup>49</sup> Alice Eloyan is an Associate Professor at the Department of Arabic Studies of the Faculty of Oriental Studies at YSU. E-mail: aliceloyan@ysu.am, ORCID: 0009-0002-6463-6801.

aiming to outline the semantic priorities within khabars based on their order and to introduce a new classification. A comprehensive understanding of the historical context of khabars is offered through exploring their semantic, value, and cultural dimensions.

**Keywords:** *Khabar, Nasab, Genealogical Narrative, Noble Origin (al-sharaf), Ancestral Virtues, Cultural Significance, Value System.*

## АНАЛИЗ ХАБАРОВ В КНИГЕ АЛЬ-БАЛАЗУРИ «РОДОСЛОВИИ ЗНАТНЫХ» НА ОСНОВЕ СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ

Алис Элоян<sup>50</sup>

Генеалогия является одной из ключевых областей традиционной культуры многих народов Востока и Запада. Насаб, или генеалогические знания, были особенно важны для арабов не только в доисламский и исламский периоды, но и широко распространено в современном арабском мире.

Генеалогия являются неотъемлемой частью традиционной арабской письменной культуры. С точки зрения арабо-мусульманской генеалогической науки, «Книга по генеалогии знати» («Китаб Ансаб аль-Ашраф») известного историка IX века Ахмада ибн Яхьи ибн Джабира аль-Балазури заслуживает внимания как предмет текстологического анализа.

В данной работе предпринята попытка с помощью историко-сравнительного, историко-аналитического, типологического и компаративного методов выявить глубинные взаимосвязи хабаров, а также охарактеризовать присутствующие в нем смысловые приоритеты по порядку и предложить, предложив собственную классификацию.

Цель данной статьи – выявить смысловые, ценностные и культурные пласты хабаров и способствовать всестороннему и полному пониманию хабара в его историческом контексте.

**Ключевые слова:** *хабар, насаб, генеалогическое повествование, благородное происхождение (аш-шараф), система ценностей.*

---

<sup>50</sup> Алис Элоян - доцент кафедры Арабистики факультета Востоковедения ЕГУ. Эл. почта: aliceloyan@ysu.am, ORCID: 0009-0002-6463-6801.

## ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Էլոյան Ա.Ժ., Արաբական անտրոպոնիմներն ու դրանց կառուցվածքը, Արաբագիտական ուսումնասիրություններ (հոդվածների ժողովածու), հտ. Ա, Երևան, 2006, էջ 3-10:
2. Грязневич П. А., Развитие исторического сознания арабов (VI-VIII вв.). – В кн. Очерки истории арабской культуры V-XV вв, М.: Наука, 1982, с. 75-156.
3. Беляев Е. А., Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье, М.: Наука, 1965, с. 275.
4. Каскель В., “Китаб ал-бади” и ее место в арабской поэтике и риторике, - В кн. Арабская средневекковая культура и литература, М., 1978, с. 199.
5. Микульский Д., Две версии биографии Ал-Хаджаджа б. Йсуфа (в Мурудж аз-Захаб <...>- Ал-Мас’уди и Китаб ал-Икд ал-Фарид Ибн Абд Раббихи - в сб. Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины, вып 5, Москва, 1997, с. 84-138.
6. Мец А., Мусульманский Ренессанс, М.:Наука, 1996, с 537.
7. Оганесян Д. А., Книга поэзии и поэтов Ибн Кутайбы (828-889 гг.), Ереван, 1986. 151 с.
8. Оганесян Д. А., Хабар в культурном сознании общества доисламской и раннеисламской Аравии. - В кн. Проблемы арабской культуры, М.: Наука, 1987, с. 302-312.
9. Al-Bāladhurī, Ahmad b. Yahya, Ansāb al-aṣhrāf, vols. XIV ed.M. Hamīdullah 1952-54, CD-Noor al-Sirah2 (A Collection of Sources of History of Islam).
10. Ibn Manzūr, Abū al-Fadl Jamāl, Lisān al-‘Arab, <http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%B9%D9%90%D8%B1%D9%92%D9%82?cat=3#cf-680>.
11. Ibn Khaldun, 'Abd ar-Rahmān, Kitāb al-‘ibar wa diwā al-mubtada’ wa l-habar fī 'ayām al-‘arab wa l-‘ajam wa l-barbar wa man 'asarahum min dawī as-sultāt al-akbar, Beirut, Al-A'lamī, 1971, p. 895.
12. Al-Tha'ālabī, Latā'if al-ma'ā rif, ed.P.de Jong, Leiden 1867, p. 469.
13. Al-Tabarī, Ta' rīkh al-rusul wa-l-mulūk, vols. 5, al-Qāhira, 1960-1969.
14. Yāqūt al-Hamawī, Abū 'Abdallah, Irshād al-arīb ilā Ma'rifāt al-Adib, ed. D.S. Margoliouth, al-Qāhira, 1938, p. 514.

15. Bosworth C.E., The Book of curious and entertaining information, Edinburgh 1968, p. 269.
16. Goldziher I. Muslim studies, ed. by Stern S.M., transl. from German by Barber C.R. & Stern S.M., vols. 2, London, 1967.
17. Hitti Ph.K., A History of the Arabs. London, 1946. p. 767.
18. Hourani, A.H., A History of the Arab People, London, 1991, p. 576.
19. Kister M.J. & Plessner M., Notes on Caskel's Gamharat an-Nasab, Oriens, vol.25, 1976, p. 48-68.
20. Montgomery W.W., Islamic Political Thought: The Basic Concepts, Cambridge, 1962, p. 186.
21. Mottahedeh R., Loyalty and leadership in an early Islamic society, Princeton 1980, p. 209.
22. Pipes D., Slave Soldiers and Islam The Genesis of a Military System, Yale University Press, 1981, p. 245.
23. Rozenhal Fr., A History of Muslim Historiography, E.J.Brill, Leiden, 1968, p. 656.
24. Wensinck A.J., Encyclopedia of Islam 2nd ed, Brill. "Mawla", vol. 6, p. 874.

ԱԼ-ՇԱՖԻԻՆ՝ ՍՈՒՍՈՒԼՄԱՆԱԿԱՆ ԻՐԱՎԱԿԱՆ  
ՈՒՍՍՈՒՆՔԻ ՀԻՄՆԱԴԻՐ. ՈՒՍՈՒԼ ԱԼ-ՖԻԿՀ  
(ՍՄՄԼ AL-FIQH) ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ  
Վահե Հակոբյան<sup>1</sup>

DOI 10.46991/jos.2023.24.2.104

Մուսուլմանական իրավունքը՝ ֆիկհը, իսլամի կրոնաիրավական ոլորտն է, որը սահմանում է մուսուլմանների օրինական վարքի կանոնները, թույլատրում կամ արգելում է նրանց այս կամ այն արարքը: Ֆիկհը թարգմանաբար նշանակում է «խորը ըմբռնում», իսկ «ֆիկհ» եզրույթը հայերեն կարելի է մեկնաբանել որպես իսլամական օրենքը մեկնաբանող ու բացատրող նորմերի ժողովածու, «իսլամական իրավունք»<sup>2</sup> կամ մուսուլմանական ուսմունք վարքագծի կանոնների վերաբերյալ, այսինքն առավել լայն իմաստով՝ մուսուլմանական իրավունք<sup>3</sup>: Ֆիկհն իսլամի իրավական ոլորտն է՝ մտադրությունների էությունը ճիշտ ընկալելու մասին: Այս առումով ֆիկհ բառի օգտագործման հաստատումը կարելի է գտնել Մուհամմադ մարգարեի հետևյալ խոսքերում. «Նրան, ում Ալլահը բարին է կամենում, շնորհում է նաև կրոնի ճշմարիտ ընկալման կարողություն»<sup>4</sup>: Ալ-Շաֆիին զգալի ավանդ է ունեցել իսլամական իրավունքի զարգացման վրա: «Սմլ al-fiqh»-ի տեսությունն առանց սկզբունքային փոփոխությունների ընդունվում է նաև ժամանակակից մուսուլմանական իրավագիտության կողմից և դիտվում է որպես ֆիկհի տեսական հիմք:

**Բանալի բառեր՝** ֆիկհ, Ղուրան, Սուննա, Ահլ ալ-նայ, Ահլ ալ-հադիս, իջմա, կիյաս:

Մուսուլմանական իրավունքը՝ ֆիկհը, որը սահմանում է մուսուլմանների օրինական վարքի կանոնները, բացատրում է այս կամ այն

<sup>1</sup> Վահե Հակոբյանը ԵՊՀ արաբագիտության ամբիոնի դասախոս է: Էլ. փոստ՝ vahe.hakobyan@ysu.am, ORCID 0009-0005-3244-4137:

<sup>2</sup> Кирабаев Н., Политическая мысль мусульманского средневековья, М., 2005, стр. 61-62.

<sup>3</sup> Ислам энциклопедический словарь, М., Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991, стр. 254-259.

<sup>4</sup> Аль-Бухари, Сахих Аль-Бухари, т. 4, стр. 223-224; Муслим "Сахих Муслим", Бейрут: Дар Аль Арабийя, без даты, т. 3, стр. 1061.



արարքի թույլատրելի կամ արգելված լինելու հանգամանքը: Իսլամի համատեքստում ֆիկհ տերմինը նշանակում է իսլամական օրենքների մեկնաբանման մեկ ամբողջական հավաքածու, որոնք ուղարկված են Մուհամմադ մարգարեի հայտնությունների միջոցով և միաժամանակ արձանագրված են Ղուրանում և Սուննայում<sup>5</sup>:

Հոդվածում վերլուծվում են մուսուլմանական իրավունքի՝ ֆիկհի ձևավորման և զարգացման հիմնական միտումները Մուհամմադ մարգարեի մահից հետո, հատկապես 7-8-րդ դարերում: Ցույց է տրվում ֆիկհի զարգացման վրա տվյալ ժամանակաշրջանի քաղաքական իրողությունների ազդեցությունը:

Մասնավորապես քննարկվում է շաֆիիական մազհաբի հիմնադիր Ալ-Շաֆիի առաջ քաշած տեսության ձևավորումն ու դրա ազդեցությունը իսլամական իրավունքի հետագա զարգացման վրա:

Օմայյանների կառավարման շրջանում՝ 7-8-րդ դարերում, սուննի ֆակիհների շրջանում ֆիկհի գիտակները սկսում են բաժանվել երկու մեծ խմբի: Արդյունքում առաջ եկան մեկը մյուսին հակադիր երկու ուղղություններ: Դրանցից մեկը ներկայացնում էին ահլ ալ-հադիսը, որոնք կենտրոնանում էին առաջին հերթին Սուննայի վրա, իսկ մյուսը՝ ասհաբ ալ-ռայը, որոնք իրավական հարցերի լուծման ժամանակ՝ Ղուրանից և Սուննայից բացի ընդունելի էին համարում նաև այլ աղբյուրների և մեթոդների կիրառումը<sup>6</sup>:

Գիտակների առաջին խումբն իրավական խնդիրները կարգավորելու ժամանակ չէր ընդունում սեփական կարծիքի կիրառումը՝ հիմնվելով միմիայն Ղուրանի և Սուննայի վրա: Այդ իսկ պատճառով այս խումբը շուտով ստանում է ահլ ալ-հադիս՝ հադիսի մարդիկ անվանումը: Ահլ ալ-հադիսի կենտրոնն էր Մադինան: Գիտակների երկրորդ խումբը լայնորեն հակված էր տրամաբանական եզրահանգում-

<sup>5</sup> Al-Alwani T. J., Source Methodology in Islamic Jurisprudence, 1990, p. 6-8.

<sup>6</sup> Hilal A. T., Al-Beirawi A. I., Understanding Usul Al-Fiqh, New Delhi, 2007, p. 83-86, p. 138.

ներին և իջթիհադին<sup>7</sup>: Իրավական ֆեթվաներ<sup>8</sup> արձակելիս նրանք կիրառում էին իրենց սեփական կարծիքը: Գիտնականների այս խմբի կարծիքով Ալլահի կողմից ուղարկված բոլոր օրենքներն ունեին իրենց կոնկրետ պատճառները: Հետևաբար այն դեպքում, երբ որևէ օրենքի պատճառը հստակորեն սահմանված չէր լինում, այս գիտականները օգտագործում էին իրենց ռացիոնալ դատողությունները դրանք հայտնաբերելու համար: Ահա այս պատճառով էլ գիտականների այս խումբը ստացավ ահլ ալ-ռայ՝ կարծիքի մարդիկ անվանումը: Նրանց կենտրոնը Իրաքի Քուֆա քաղաքն էր<sup>9</sup>:

Ահլ ալ-հադիսի և ահլ ալ-ռայի գիտականների տարբերությունները պայմանավորված էին մի շարք սոցիալ-տնտեսական և քաղաքական գործոններով, որոնք իրենց ազդեցությունն էին գործում այս դպրոցների զարգացման վրա<sup>10</sup>:

Ահլ ալ-ռայի ներկայացուցիչներն ու նրանց հակառակորդներն աստվածաբանական և իրավական հարցերում առաջին տեղում դասում էին Ղուրանը, իսկ այնուհետև՝ Սուննան: Այն դեպքերում, երբ մուսուլմանական իրավունքի այս երկու աղբյուրները կյանքի առաջադրած նոր հարցերին չէին տալիս հստակ պատասխաններ, ռացիո-

---

<sup>7</sup> Իջթիհադի (ijtihad) ելությունը կայանում էր իրավական խնդիրները լուծելու ժամանակ տրամաբանական եզրահանգումներ կատարելու մեջ: Սակայն պետք է նշել, որ իջթիհադը օրենքի ուժ էր ստանում միայն այն դեպքում, եթե այն համաձայնեցվում էր Ղուրանի և Սուննայի հետ և չէր հակասում դրանց դրոյթներին: Ուսուլ ալ-ֆիկհի դասական հայեցակարգը էլնում է նրանից, որ որևիցե մեկը չունի իջթիհադի իրավունք այն հարցերում, որոնք կարգավորված են Ղուրանով կամ Սուննայով:

معجم المصطلحات الإسلامية، بشار بكور، مجمع الفتح الإسلامي، دمشق - سورية، 2012م، ص. 103.

<sup>8</sup> Ֆեթվան (fatwa) կրոնաիրավական հարցերի շուրջ արված դատողություն է, որն արձակվում է՝ հիմնվելով Ղուրանի և Սուննայի սուրբ գրությունների վրա:

معجم المصطلحات الإسلامية، بشار بكور، مجمع الفتح الإسلامي، دمشق - سورية، 2012م، ص. 434.

<sup>9</sup> Schacht J., The origins of Muhammadan jurisprudence, Oxford university press, 1979, p. 73-77.

<sup>10</sup> Сюкияйнен Л., Мусульманское право. вопросы теории и практики, Москва, 1986, с. 31-35.

նալ մեթոդի հետևորդները կարծում էին, որ կարելի է տրամաբանական հետևությունների արդյունքում, հիմնվելով Սուրբ գրքում շարադրված սկզբունքների վրա, դուրս բերել նոր իրավական օրենքներ և նորմեր: Նրանք թույլատրելի էին համարում մի շարք դեպքերում Ղուրանի և հադիսների ուղիղ հասկացություններից և տառացի մեկնաբանություններից շեղվելը: Այս կերպ ահլ ալ-ռայի հետևորդները՝ օգտագործելով ռացիոնալ դատողությունները, համանմանության մեթոդի՝ կիյասի միջոցով դուրս էին բերում իրավական որոշումներ: Բայց սեփական կարծիքի և ռացիոնալ դատողությունների լայն տարածումը կարող էր մուսուլմանական համայնքում առաջ բերել տարակարծություններ և հակասություններ: Հետևաբար առաջ քաշվեց այն սկզբունքը, որ կիյասը պետք է օգտագործել այն դեպքում, երբ կա բոլոր հեղինակավոր աստվածաբան-իրավագետների համաձայնությունը՝ իջման<sup>11</sup>:

Ի սկզբանե ռացիոնալ մեթոդի դեմ արտահայտվեցին առավել պահպանողական և «նորարարություններին» դեմ ֆակիհները՝ ահլ ալ-հադիսի հետևորդները: Նրանք առաջ քաշեցին մի սկզբունք, ըստ որի միայն աստվածային օրենքը, այլ ոչ թե մարդկային կարծիքը կամ միտքը (բացի Մուհամմադ մարգարեի կարծիքից) կարող է կրոնաիրավական հարցերում անժխտելի ուժ ունենալ: Ամենից առաջ յուրաքանչյուր հարցի դեպքում պետք է դիմել «Ալլահի գրքին»՝ Ղուրանին, եթե այնտեղ չկա որևէ ցուցում, ապա անհրաժեշտ է դիմել Սուննային: Եթե վերջիններս սկզբում ընդունում էին միայն Ղուրանն ու Սուննան և մասամբ մերժում էին իջման ու կիյասը, ապա ժամանակի ընթացքում սկսեցին ընդունել տվյալ իրավական աղբյուրները, միայն թե

<sup>11</sup> Իջմա (ijmāʿ) բառը արաբերենից թարգմանաբար նշանակում է գալ ընդհանուր հայտարարի, նման դիրքորոշում ունենալ: Այն աստվածաբանների՝ մուշթահիդների (mujtahid) կարծիքների միասնականությունը կամ նրանց միաձայն որոշումն է ինչպես անցյալում, այնպես էլ տվյալ շրջանում տեղ գտած խնդրի լուծման վերաբերյալ:

معجم لسان العرب لابن المنصور، صفحة 681.

չէին ընդունում դրանց սահմանափակ կիրառումը, հասկապես Ղուրանի այս կամ այն հատվածների մեկնաբանման քիչ օգտագործումը, քանի որ վստահեցնում էին, որ Ղուրանը պետք է հասկանալ բառացիորեն<sup>12</sup>:

Դեռևս Մուհամմադ մարգարեի կենդանության օրոք հարցերը լուծվում էին անմիջականորեն մարգարեի միջոցով: Մարգարեի մահից հետո մուսուլմանական համայնքում հարցերի լուծման հիմնական աղբյուր էր Ղուրանը, որը, բնականաբար, չէր կարող տալ բոլոր հարցերի պատասխանները, արդյունքում ձևավորվեց նաև Սուննան: Սակայն ժամանակի ընթացքում այդ աղբյուրները սկսեցին չբավարարել իրավական հարցերի կարգավորման գործընթացը, ինչի արդյունքում ձևավորվեց “Սօսն ալ-ֆիզհ” («Ֆիկհի հիմքերը») տեսությունը<sup>13</sup>:

Դասական մուսուլմանական իրավական ուսմունքը հիմնված է Ալ-Շաֆիիի “Սօսն ալ-ֆիզհ”-ի տեսության վրա: “Սօսն ալ-ֆիզհ”-ը՝ որպես իրավական գիտություն իսլամում առաջացել է Աբդ ալ-Ռահման իբն Մահդիի<sup>14</sup> մահից առաջ 813-814 թվականներին: Ասվում է, որ Ալ-Մահդին նամակով դիմել է Ալ-Շաֆիին՝ խնդրելով նրան ստեղծել աշխատություն, որը կվերաբերեր Ղուրանի իրավական դրույթներին և կներկայացներ մարգարեի Սուննայի և Ղուրանի դրույթների համապատասխանությունը<sup>15</sup>: Ալ-Շաֆիին մշակեց իրավագիտության տեսության և մեթոդաբանության հիմքերը, ինչպես նաև առաջին անգամ առաջարկեց ֆիկհի բավականին ճշգրիտ սահմանումների և աղբյուրների համակարգ:

Վերջինիս հայացքները ամփոփված են իր “Al-Umm” աշխատու-

<sup>12</sup> Сюкияйнен Л., նշվ. աշխ., էջ 65-67:

<sup>13</sup> As-Sayiss M. A., History of Islamic Jurisprudence, Dar Al-Kutub Al-ilmiyah, 1971, p. 78-82.

<sup>14</sup> Ծնվել է 135/742 թ., հադիսների գիտակ, մալիքիական մազհաբի ներկայացուցիչ, Իրաքի մալիքիական մազհաբի հիմնադիրներից մեկը:

<sup>15</sup> Makdisi G., The Juridical Theology of Šāfi‘ī, Origins and Significance of Uṣūl al-fiqh, Studia Islamica, No. 59, Maisonneuve & Larose, 1984, p. 6.

թյան մեջ<sup>16</sup>:

Տախր ալ-Դին ալ-Ռազին ասում է, որ նախքան Ալ-Շաֆիին՝ իրավագետները բախվել են “Սօմ al-fiqh”-ին առնչվող տարբեր հարցերի, սակայն չեն ունեցել համընդհանուր սկզբունքներ<sup>17</sup>, որոնցով կարելի էր առաջնորդվել: Այս ամենի բացակայության հիմքով Ալ-Շաֆիին առաջինն էր, որ կարողացել է ամբողջական դարձնել այդ ամենը<sup>18</sup>: 8-րդ դարի վերջում՝ ի պատասխան մուսուլմանական իրավունքի տեսության առջև ծառայած մարտահրավերների, Ալ-Շաֆիի տեսությունը վերամշակվեց և դարձավ գերիշխող բոլոր իրավական դպրոցներում: Համաձայն սուննիական երեք իրավագիտական դպրոցների՝ մալիքիական, շաֆիիական և հանբալիական մագհաբների, իսլամում “Սօմ al-fiqh”-ի հիմնադիրը Ալ-Շաֆիին է, բայց որոշ իրավագետներ (Աբու Յուսուֆ, Ալ-Շայբանի), որոնք հանդիսանում են հանաֆիական մագհաբի հետևորդներ, պնդում են, որ իսլամում իրավագիտության հիմքը դրել է Աբու Հանիֆան իր “Kitab usūl al-fiqh” գրքով<sup>19</sup>:

Ինչ վերաբերում է Ալ-Շաֆիի և նրան հաջորդած իրավագետների կողմից “Սօմ al-fiqh” տերմինի կիրառմանը, ապա այդ ժամանակահատվածում սօմ («արմատ», «հիմք») տերմինը կիրառվել է նույն իմաստով, ինչ furū՝ տերմինը («ճյուղ»): Եվ եթե այս համատեքստում քննարկենք սօմ կամ սօմ al-fiqh եզրերը որպես Ալ-Շաֆիին վերա-

<sup>16</sup> Schacht J., *The Origins Of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, 1979, p. 6-21.

<sup>17</sup> Համընդհանուր սկզբունքների բացակայությանն անդրադարձել է Ալ-Շաֆիին՝ նշելով, որ իր ժամանակակից իրավական դպրոցների ուսմունքների տարբերակիչ առանձնահատկությունները չեն պայմանավորվում դրանք առաջնորդող իրավագետների ուսմունքներով, այլ միայն աշխարհագրական տարբերությամբ: Նա նշում է, որ մուսուլմանական աշխարհի յուրաքանչյուր «կենտրոն» (դրանց շարքին իրավագետը դասում է Բասրան, Քուֆան, Մեքքան, Մադինան, Դամասկոսը) ունի իր դպրոցը, որի հետևորդներն առաջնորդվում են իրենց «քաղաքային հեղինակության» սկզբունքներով: Տես նաև՝ Schacht J., նշվ. աշխ., էջ 8-9:

<sup>18</sup> Makdisi G., նշվ. աշխ., էջ 10:

<sup>19</sup> Schacht J., նշվ. աշխ., էջ 6:

գրվող գրքի վերնագիր, կարելի է հանգել այն եզրակացությանը, որ աշխատանքը նվիրված է Ղուրանին, Սուննային, իջմային (մուսուլման իրավագետների միաձայն որոշմանը) ու կիյասին (համանմանության սկզբունքին)՝ որպես իրավագիտության աղբյուրների կամ հիմքերի, և ոչ թե իրավագիտությանը՝ որպես ձևավորված գիտություն<sup>20</sup>:

Ալ-Շաֆիի՝ Մադինայի դպրոցի ներկայացուցչի հայեցակարգը դարձավ ֆիկհի մասին պատկերացումների տրամաբանական ավարտ: “Մշն al-fiqh”-ի հայեցակարգի համաձայն Ղուրանը և Սուննան հանդիսանում են ֆիկհի գլխավոր աղբյուրները, քանի որ դրանք կա՛մ անմիջականորեն պարունակում են վարքագծի կոնկրետ կանոններ, կա՛մ նախատեսում են բանական միջոցներ՝ աստվածային հայտնությունից դրանք դուրս բերելու համար<sup>21</sup>:

Ալ-Շաֆիին հիմնավորեց այն եզրահանգումը, ըստ որի Մուհամմադի Սուննան ֆիկհի գլխավոր աղբյուր է և չէր ընդունում դրանից շեղվող որոշումները: Նրա կարծիքով Ղուրանը և Սուննան չեն կարող հակասել միմյանց: Ավելին, Ալ-Շաֆիին ժխտում էր Մուհամմադի զինակիցների կարծիքների պարտադիր լինելը՝ չհամարելով դրանք ֆիկհի աղբյուր: Այն դեպքերում, երբ Ղուրանում և Սուննայում որևէ հարց չի գտնում իր պատասխանը, Ալ-Շաֆիին կիրառվող լրացուցիչ աղբյուր էր համարում իջման՝ մուսուլման աստվածաբան-իրավագետների միաձայն որոշումը որևէ իրավական հարցի վերաբերյալ: Իջմա բառը արաբերենից թարգմանաբար նշանակում է գալ ընդհանուր հայտարարի, նույնանման դիրքորոշում ունենալ: Իջմայի պատմությունը սկիզբ է առնում Մուհամմադ մարգարեի զինակիցների կյանքի ժամանակաշրջանից, երբ նրանք մարգարեի մահից հետո համաձայնության գալու ճանապարհով լուծում էին որոշ իրավական խնդիր-

<sup>20</sup> Makdisi G., նշվ. աշխ., էջ 8:

<sup>21</sup> Weiss B., Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihād, The American Journal of Comparative Law, Vol. 26, No. 2, [Proceedings of an International Conference on Comparative Law, Salt Lake City, Utah. February 24-25, 1977]. (Spring, 1978), p. 201.

ներ: Այսպիսի խմբային որոշումներն առավել նախընտրելի էին դառնում, քան այն որոշումները, որոնք կայացվել էին միայն մեկ զինակցի կողմից: Հենց այս ժամանակ էլ ծագեց իջմա տերմինը<sup>22</sup>:

Ֆիկհի վերջին՝ չորրորդ հիմքը կիյասն է՝ համանմանության սկզբունքով կայացված որոշումը: Կիյասի մեթոդը ընդունվել է իսլամի հիմնական սուննիական իրավական դպրոցների կողմից՝ որպես Ղուրանից, Սուննայից և իջմայից հետո իջթիհադի չորրորդ աղբյուր: Կիյասի մեթոդի կիրառման համար կան պարտադիր նախապայմաններ. մեթոդի կիրառման պատճառը պետք է լինի հայտնի և հասկանալի, համեմատելի և համեմատվելի պետք է համարժեք լինեն միմյանց, մեթոդի հիման վրա կայացված որոշումը չպետք է հակասի Ղուրանին և Սուննային, ավելին, կարող է նաև հիմնված լինել իջմայի վրա<sup>23</sup>: Ի տարբերություն առաջին երեք աղբյուրների՝ կիյասի հիման վրա ընդունված որոշումը չի հանդիսանում հիմնական և պարտադիր իրագործելի, այլ կրում է զուտ բացատրական բնույթ<sup>24</sup>:

Այսպիսով, Ալ-Շաֆիին զգալի ավանդ է ունեցել իսլամական իրավունքի զարգացման վրա: Վերջինիս ձեռքբերումները համառոտ ներկայացնում է Ջ. Շախտը՝ առանձնացնելով դրանցից երեքը.

1. Իրավական նոր տեսության զարգացում, որը հիմնված է օրենքի երկու հիմնական աղբյուրների՝ Ղուրանի և մարգարեական ավանդույթի վրա:

2. Սուննայի և ավանդույթի ամբողջացում, ինչը հետագայում դարձավ իսլամական իրավունքի դասական տեսության մաս:

3. Իսլամական օրենքի չորս աղբյուրների դասակարգում, ներա-

<sup>22</sup> Ahmed Sh., The development of Islamic Jurisprudence and Reasons for Juristic Disagreements among Schools of Law, University of South Africa, 2005, p. 23.

<sup>23</sup> Masri A. M, The Classical Conceptions of Treaty, Alliance And Neutrality in Sunni Islam, New Castle University Library, 1998, p. 44.

<sup>24</sup> Goldziher I., Introduction to Islamic Theology, Princeton University Press, New Jersey, 1981, p. 67-70.

ոյալ իջման և կիյասը<sup>25</sup>:

“Uṣūl al-fiqh”-ի տեսությունն առանց սկզբունքային փոփոխությունների ընդունվում է նաև ժամանակակից մուսուլմանական իրավագիտության կողմից և դիտվում է որպես ֆիկհի տեսական հիմք:

### AL-SHAFI-THE FOUNDER OF MUSLIM LEGAL DOCTRINE. THE FORMATION OF USUL AL-FIQH

*Vahe Hakobyan*<sup>26</sup>

Muslim law, fiqh, is the religious and legal sphere of Islam, which defines the rules of legal behavior of Muslims, permits or prohibits them from this or that action. Fiqh in translation means "deep understanding", and the term "fiqh" in Armenian can be interpreted as a collection of norms interpreting and explaining Islamic law, "Islamic law" or Muslim teaching on the rules of conduct, that, in a broader sense, means Muslim law. Fiqh is the legal branch of Islam about correctly understanding the nature of intentions. The confirmation of the use of the word fiqh in this sense can be found in the following words of the Prophet Muhammad: "To whom Allah wills good, He also grants the ability to understand religion in a true way." Al-Shafi'i had a significant contribution to the development of Islamic law. The theory of "Uṣūl al-fiqh" without fundamental changes is also accepted by modern Muslim jurisprudence and is considered as the theoretical foundation of fiqh.

**Keywords:** *Fiqh, Quran, Sunnah, Ahl Ar-Rai, Ahl AL-Hadis, Ijma, qiyas.*

### АЛЬ-ШАФИ-ОСНОВАТЕЛЬ МУСУЛЬМАНСКОГО ПРАВОВОГО ДОКТРИНЫ. ФОРМИРОВАНИЕ УСУЛ АЛЬ-ФИКХ

*Vahe Acoбян*<sup>27</sup>

Мусульманское право, фикх, — религиозно-правовая сфера ислама, определяющая правила законного поведения мусульман, разрешающая или

---

<sup>25</sup> Makdisi G., նշվ. աշխ., էջ 12:

<sup>26</sup> Vahe Hakobyan is a lecturer at the Department of Arabic Studies of the Faculty of Oriental Studies at YSU. E-mail: vahe.hakobyan@ysu.am, ORCID 0009-0005-3244-4137.

<sup>27</sup> Vаге Акобян – преподаватель кафедры Арабистики факультета Востоковедения ЕГУ. Эл. почта: vahe.hakobyan@ysu.am, ORCID 0009-0005-3244-4137.



запрещающая им те или иные действия. Фикх в переводе означает «глубокое понимание», а термин «фикх» на армянском языке можно трактовать как совокупность норм, толкующих и объясняющих исламское право, «исламское право» или мусульманское учение о правилах поведения, то есть в более широком смысле это означает мусульманское право. Фикх – это правовая ветвь ислама, направленная на правильное понимание природы намерений. Подтверждение употребления слова фикх в этом смысле можно найти в следующих словах Пророка Мухаммеда: «Кому Аллах желает добра, тому Он также дарует способность по-настоящему понимать религию». Аш-Шафии внес значительный вклад в развитие исламского права. Теория «усуль аль-фикха» без принципиальных изменений принята и современной мусульманской юриспруденцией и рассматривается как теоретическая основа фикха.

**Ключевые слова:** фикх, Коран, Сунна, Ахль ар-Рай, Ахль аль-Хадис, иджма, кияс.

#### ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Аль-Бухари, "Сахих Аль-Бухари", т. 4; Муслим, "Сахих Муслим" (Бейрут: Дар Аль Арабийя, без даты), т. 3.
2. Ислам энциклопедический словарь, М., "Наука", Главная редакция восточной литературы, 1991.
3. Кирабаев Н., Политическая мысль мусульманского средневековья, М., 2005.
4. Сюкияйнен Л., Мусульманское право. вопросы теории и практики, Москва, 1986.
5. Ahmed Sh., The development of Islamic Jurisprudence and Reasons for Juristic Disagreements among Schools of Law, University of South Africa, 2005.
6. Al-Alwani T. J., Source Methodology in islamic jurisprudence, 1990.
7. As-Sayiss M.A., History of Islamic Jurisprudence, Dar Al-Kutub Al-ilmiyah, 1971.
8. Goldziher I., Introduction to Islamic Theology, Princeton University Press, New Jersey, 1981.
9. Hilal A. T., Al-Beirawi A. I., Understanding Usul Al-Fiqh, New Delhi, 2007.
10. Makdisi G., The Juridical Theology of Šāfi'ī, Origins and Significance of Uṣūl al-fīqh, Studia Islamica, No. 59, Maisonneuve & Larose, 1984.

11. Masri A. M., *The Classical Conceptions of Treaty, Alliance and Neutrality in Sunni Islam*, New Castle University Library, 1998.

12. Schacht J., *The origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford university press, 1979.

13. Weiss B., *Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihād*”, *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 26, No. 2, [Proceedings of an International Conference on Comparative Law, Salt Lake City, Utah. February 24-25, 1977] (Spring, 1978).

14. معجم المصطلحات الإسلامية، بشار بگور، مجمع الفتح الإسلامي، دمشق - سورية، 2012م.

15. معجم لسان العرب لابن المنصور.

**ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՎԱՑՈՒ «ԸՆԴԴԵՍ ՏԱՃԿԱՑՈՒ» XIV-XV  
ԴԱՐԵՐԻ ՀԱՅ-ՍՈՒՍՈՒԼՄԱՆԱԿԱՆ  
ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ  
Գայանե Մկրտումյան<sup>1</sup>**

DOI 10.46991/jos.2023.24.2.115

Գրիգոր Տաթևացին XIV-XV դարերի հայ աստվածաբանական փիլիսոփայական մտքի հայտնի ներկայացուցիչներից է: Նա ապրել և ստեղծագործել է շատ անբարենպաստ պայմաններում, երբ Հայաստանը կորցրել էր իր պետականությունը և դարձել թաթար-մոնղոլների արշավանքների թատերաբեմ 1236-1244 թթ.: Մոնղոլական իշխանության ժամանակաշրջանում Հայաստանում Հայոց Եկեղեցին էր մնացել բնակչության միակ ապավենը, երբ հոգևորական դասը ձգտում էր գոնե պահպանել Հայոց եկեղեցու հոգևոր անկախությունը՝ լուսավորական և ուսումնամանկավարժական գործունեություն ծավալելով երկրի հոգևոր հայտնի կենտրոններում՝ Ախթամարի, Գլաձորի, Տաթևի համալսարաններում: Ահա այսպիսի պայմաններում է ընթացել Գրիգոր Տաթևացու գործունեությունը: Նրա ստեղծագործությունը յուրատեսակ պայքար էր թաթար-մոնղոլների տիրապետության դեմ՝ ամրագրելու քրիստոնեական վարդապետության հիմնադրույթները: Այս առումով առանձնանում է նրա «Գիրք Հարցմանց» երկի «Ընդդեմ տաճկաց» գլուխը, որտեղ հեղինակը քննադատական վերլուծության է ենթարկել իսլամի գաղափարախոսության առանցքային դրույթները՝ «16 մոլորությունները» կամ սխալները, որոնք հակասության մեջ են քրիստոնեության հետ: Դրանք հիմնականում վերաբերում են այնպիսի թեմաների, ինչպիսիք են մուսուլմանների կողմից Սուրբ Երրորդության, Հիսուսի մարմնավորման ժխտումը, Նրան Աստծո որդի չհամարե-

<sup>1</sup> Գայանե Մկրտումյանը ԵՊՀ արևելագիտության ֆակուլտետի արաբագիտության ամբիոնի դոցենտ է, պ.գ.թ., էլ. փոստ՝ gmkrumyan@ysu.am, ORCID 0000-0003-4028-0441:

լը, քրիստոնեական որոշ ծիսակարգային արարողություններ չընդունելը և այլն: Հողվածում համապարփակ կերպով քննության ենթարկված վերոհիշյալ դրույթները համադրվել են իսլամի ու մուսուլման աստվածաբանների տեսությունների հետ: Այդ քննությամբ ավելի է ընդգծվում Գրիգոր Տաթևացու իրազեկվածությունը իսլամի հիմնադրույթներին: Այն ժամանակաշրջանում, երբ Հայաստանը գտնվում էր թաթար-մոնղոլների տիրապետության տակ, նրա քննադատական վերաբերմունքը իսլամի, Մուհամմադ մարգարեի նկատմամբ իրոք շատ համարձակ, գիտականորեն պատճառաբանված և արդարացի էր:

**Բանալի բառեր՝** Հայոց Եկեղեցու հոգևոր անկախություն, թաթար-մոնղոլական արշավանքներ, լուսավորչական գործունեություն, ջատագովաբանավեճային գրականություն, քրիստոնեական կրոնի գերակայություն, Սուրբ Երրորդություն, Քրիստոսի խաչելություն, մուսուլմանական ծիսակարգ, ջրով լվացում, Հարցմանց գիրք:

XIII դարում թաթար-մոնղոլների արշավանքների, հայ բնակչության մասսայական գերեվարությունների ու երկրում մոլեզնդ սովի մասին հիշատակում են հայ պատմագիրները<sup>2</sup>: Հայաստանում ստեղծված այս իրավիճակը բանակցությունների և պայմանագրերի միջոցով հայ շատ իշխանների դրդեց իրենց հողային տիրույթները պաշտպանելու համար հաշտություն կնքել մոնղոլների հետ, իսկ շատերն էլ իսլամ ընդունեցին հարկադրանքի ներքո<sup>3</sup>: Մոնղոլական տիրապետության ընթացքում Հայոց Եկեղեցին կարողացավ դիմակայել նվաճողներին և ազատել իր բոլոր կալվածքները նրանցից՝ զերծ մնալով հարկերի վճարումից և ամեն տեսակի պարտավորությունների կատարումից: Այդ ժամանակաշրջանում իր գործունեությունը ծավալած Գրիգոր Տաթևացին Հովնան Որոտնեցու մահից հետո՝ 1388թ., դարձավ

<sup>2</sup> Գանձակեցի Գ., *Հայոց պատմություն*, Երևան, 1982, էջ 260:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 257, Մեծբեցի Թ., *Պատմություն Լանկ Թամուրայ և յաջորդաց իւրոյ*, Փարիզ, 1860, էջ 91:

Տաթևի դպրոցի ուսուցչապետը<sup>4</sup>: Նա թողել է հարուստ ժառանգություն, գրել շատ աշխատություններ, որոնցից են «Քարոզագիրքը», Արիստոտելի, Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայական մեկնությունների վերլուծությունները, «... քաղուածոյս Հնոց և Նորոց և լուծմանս արտաքին գրոց... և բազում երգս գանձաց»<sup>5</sup>: 1390-ական թվականներին նա գրում է իր գլխավոր երկը՝ «Գիրք հարցմանցը», որի մի մասն էր կազմում «Ընդդէմ տաճկաց» գլուխը: Այս գիրքը միջնադարում ամենաընդօրինակված և հայտնի գրքերից էր, որն առաջին անգամ տպագրվել է Օսմանյան կայսրության Ստամբուլ քաղաքում, 1729թ. մայիսին Հովհաննես Կոլոտ (1715-1741) հայոց պատրիարքի ջանքերով: Այդ ժամանակ այս գրքից միտումնավոր հանվեց «Ընդդէմ տաճկաց» գլուխը, որի մասին եպիսկոպոս Բ. Կյուլեսերյանը գրում է, որ «այդ քողարկումի պատճառն էր սուլթան Համիդի արդեն մամլոյ ազատության դեմ հաստատուած ահարկու գրաքննութիւնը, այնպէս որ Կ. Պոլսի բազմալեզու մամուլը... պարտաւորուած էին ընել ամենայն նուրբ զգալիութիւնը որպէսզի... Սուլթանը, թուրքը եւ իսլամը վրդովող բառ մը զսպրդէր հրատարակութեանց մեջ»<sup>6</sup>: Հետագայում Բ. Կյուլեսերյանը Երուսաղեմի Ս. Հակոբ եկեղեցում գտավ այդ գլխի մի քանի ձեռագիր-ընդօրինակություններ՝ ընտրելով դրանցից երեքը: Լավագույն ձեռագիրը թվագրվում է 1413 թվականով, որն օգտագործվեց Վիեննայի տպագրության ժամանակ և զետեղվեց Բ. Կյուլեսերյանի հեղինակությամբ գրված «Իսլամը հայ մատենագրության մեջ» գրքում:

Գրքի նախաբանում Բ. Կյուլեսերյանը գրում է, որ իր նպատակն է եղել ուսումնասիրել և հրատարակել իսլամին վերաբերվող բոլոր տեքստերը հայկական միջնադարյան գրականության մեջ: Ըստ հեղինակի՝ Գրիգոր Տաթևացին գրել է իր այս աշխատանքը «ոչ թե իսլամը անարգելու դիտումով, այլ կրոնական ճշմարտութիւնը ցայտեցնելու

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 33:

<sup>5</sup> Նույն տեղում:

<sup>6</sup> Կյուլեսերյան Բ., *Իսլամը հայ մատենագրութեան մեջ, Վիեննա, 1930, էջ 3*:

եւ այն ջատագովելու նպատակով, ճիշդ այնպէս, ինչպէս որ գրած է Հարցմանց Գիրքին ուրիշ մասերը՝ *Ընդդէմ Հրէիյ և այլն.*<sup>7</sup>»: Մուսուլմանները այս գլխում հիշատակվում են *տաճիկ* կամ *այլազգիք* անվանումներով, հավանաբար, նկատի ունենալով, որ հետագայում իսլամ ընդունեցին նաև պարսիկները, մոնղոլները, և իսլամական մշակույթը դարձավ ավելի բազմաշերտ և խայտաբղետ: Եվ չնայած Գրիգոր Տաթևացին իր գրքի այս գլուխը հասցեագրել էր մուսուլմաններին, այն ուղղված էր նաև հայ բնակչությանը, որը շատ բան չգիտեր քրիստոնեության ու իսլամի գաղափարախոսության մասին: Կրոնափոխ եղած ու իսլամ ընդունած հայերը նույնպէս յուրօրինակ թիրախներ էին, քանի որ խոտորվել էին ճիշտ ճանապարհից և նրանցից շատերը, ապրելով մուսուլմանների հետ, ձուլվել էին իսլամական մշակույթին<sup>8</sup>: Բ. Կյուլեսերյանը նշում է, որ Գրիգոր Տաթևացին *«միակ հայ մատենագիրն է նախնեաց մէջ, որ կանոնաւոր քննութեան մը ենթարկած է իսլամը»*<sup>9</sup>:

Գրիգոր Տաթևացու «Հարցմանց Գիրքը»՝ գրված հարց ու պատասխանների ձևով, ջատագովաբանավեճային ժանրի նմուշ է, որը բնորոշ էր արևմտաեվրոպական փիլիսոփայությանը և մեծ դեր է խաղացել XIV-XV դարերի առաջին քառորդի հայ փիլիսոփայական մտքի ձևավորման վրա: XIV դարում Հայաստանում կաթոլիկ հոգևորականության և նրանց համախոհ հայ մտածողների ջանքերով լատիներենից հայերեն թարգմանվեցին փիլիսոփայական մի շարք աշխատություններ, որոնք իրենց բովանդակությամբ թարմություն մտցրին հայ աստվածաբանական գրականության մեջ: Արևմտաեվրոպական փիլիսոփայությանը բնորոշ էր աստվածաբանության փիլիսոփայականաց-

<sup>7</sup> Նույն տեղում, էջ 10:

<sup>8</sup> Dadoyan S., *The Armenians in the Medieval Islamic World, Vol. 3, New Brunswick and London, 2014* 189.

<sup>9</sup> Կյուլեսերյան Բ., նշվ. աշխ., էջ 12:

ման և փիլիսոփայության աստվածաբանականացման միտումը<sup>10</sup>, և հայ աստվածաբանները որդեգրեցին կաթոլիկ գործիչների իմաստասիրական այս ոճը: Միջնադարյան Հայաստանի վանական դպրոցներում արևմտյան գրականության և արժեքների ներմուծումը նպաստեց կաթոլիկ քարոզիչների և միսիոներների միջոցով նաև ջատագովաբանավիճային գրականության ի հայտ գալուն :

Այսպես, VII դարի երկրորդ կեսից սկսված արշավանքների արդյունքում, երբ արաբները գրավեցին հսկայածավալ տարածքներ Մերձավոր Արևելքում, Ասիայում, Աֆրիկայում, Եվրոպայում, ձգտեցին նաև հիմնավորել իրենց կրոնի՝ իսլամի գերակայությունը նվաճված երկրների քրիստոնյա բնակիչների նկատմամբ: Եվ հետագա դարերում արաբա-մուսուլմանական աստվածաբանության մեջ մեծ զարգացում ապրեց ջատագովաբանավիճային ժանրը, հենված Ղուրանի հիմնադրույթների վրա՝ մարտահրավեր նետելով քրիստոնեական գաղափարախոսության հիմնադրույթներին: Նրա ներկայացուցիչները առարկում էին քրիստոնեական Սուրբ Երրորդության դեմ, ժխտում Քրիստոսի աստված լինելը, մարմնավորումը մարդկային բնության մեջ, Նրա խաչելությունը<sup>11</sup>:

Իսլամական աստվածաբանության կողմից առաջ քաշված այս գաղափարների դեմ պայքար սկսեց Մերձավոր Արևելքի քրիստոնեական եկեղեցին, որի ներկայացուցիչները, ջատագովաբանավիճային ժանրի օգտագործմամբ հենվելով հիմնականում Աստվածաշնչի և նրա մեկնությունների վրա, հիմնավորում էին քրիստոնեական գաղափարախոսության մեջ հիմնաքարային նշանակություն ունեցող վերոհիշյալ դոգմաները: Մուհամմադ մարգարեի անձի նկատմամբ հարձակումը, նրան վիրավորանքներ հասցնելը զուգահեռ ռազմավարություն էր, որը կիրառվում էր քրիստոնյա բանավիճողների կողմից:

<sup>10</sup> Զաքարյան Ս., *Փիլիսոփայության պատմություն*, Երևան, 2007, էջ 109:

<sup>11</sup> Dadoyan S., նշվ. աշխ., էջ 145-148:

Այսպես, VIII դարի հայտնի քրիստոնյա աստվածաբան Հովնան Դամասկացին գտնում էր, որ մուսուլմանների կողմից Սուրբ Երրորդության ու Խաչի մերժումն անհիմն է, քանի որ Ղուրանն է ընդգծում Աստծո կամքի և Աստծո Հոգու գոյությունը և անհնար է Աստծուն անդամահատել իր Խոսքից ու Հոգուց<sup>12</sup>: Հայտնի քրիստոնյա աստվածաբաններից էր Գրիգոր Տյուսացին, որը մեծ դեր է խաղացել Սուրբ Երրորդության ուսմունքի սահմանման մեջ<sup>13</sup>: Ամեն դեպքում քրիստոնյա աստվածաբանները համոզված էին, որ իսլամը ուղարկվել է որպես պատիժ իրենց հերետիկոսության համար. իսլամը դիտարկվում էր որպես քրիստոնեական հերձվածողություն կամ աղանդ: VIII դարի մեկ այլ աստվածաբան՝ Թեոդոր Աբի Կուրրան, գտնում էր, որ կրոնը իր բնույթով պիտի հոգևոր լինի, մինչդեռ իսլամը վայելքի ու բավականության կրոն է և չի կարող իսկական լինել, իսկ քրիստոնեությունը հոգևոր հիմք ունի<sup>14</sup>: Աբու Կուրրայի ռազմավարությունն էր փիլիսոփայական փաստարկմամբ ցույց տալ քրիստոնեության առաջնությունը այլ կրոնների նկատմամբ: Շատ դեպքերում իսլամի նկատմամբ աստվածաշնչյան թեմաների փաստարկմամբ, թվում է, թե նա եղել է Գրիգոր Տաթևացու փիլիսոփայության հիմնական աղբյուրներից մեկը<sup>15</sup>:

Գրիգոր Տաթևացին գրել է *«Ընդդէմ տաճկացր» «մասնաւոր խնդրանքով մը, քանի որ այդ ժամանակ տարբեր կրոնների պատկանող մարդիկ, ինչ դասակարգի էլ որ պատկանէին, յուրաքանչյուրն իր Ս. Գրքի փաստերով ու ապացույցներով զինված վիճարանություն էին անում և գրավներ դնում հաղթելու կամ պարտվելու համար»*<sup>16</sup>:

<sup>12</sup> John of Damascus, *Liber de Haeresibus, Die Schriften des Johannes von Damaskus, ed. P. Bonifatius Kotter*, 5 vols, Berlin, 1969-1981, vol 4, s. 19.

<sup>13</sup> Райт В., *Краткий очерк истории сирийской литературы*, С. Петербург, 1902, стр. 110-112.

<sup>14</sup> Նույն տեղում:

<sup>15</sup> Dadoyan S., նշվ. աշխ., էջ 158:

<sup>16</sup> Կյուլեսերյան Բ., նշվ. աշխ., էջ 10:



Բ. Կյուլեներյանը այս առումով առանձնացնում է Գրիգոր Մագիստրոսի և իշխան Մանուչեի վիճաբանությունը, երբ վերջինս պարտվելով մկրտվեց և քրիստոնյա դարձավ: Գրիգոր Տաթևացին իր այս երկում ջազատովա-բանավիճային ժանրի օգտագործմամբ ներկայացնում է փաստարկի տարբեր ոճեր և մեթոդներ, բանավեճի ոչ ֆորմալ ձևակերպումներ, քարոզ, նկարագրություն, փոխաբերություն և այլն: Գրիգոր Տաթևացու «*Ընդդեմ տաճկացը*» վերաբերվում է քրիստոնեության և իսլամի գաղափարախոսությունների միջև առկա հակասություններին՝ «այլազգիների» 16 մոլորություններին կամ սխալներին: Եվ հոդվածի նպատակն է ներկայացնել և ուսումնասիրել դրանք իսլամի գաղափարախոսության հետ սերտ կապով:

«*Տաճիկների*» կամ «*այլազգիների*» առաջին մոլորությունը, ըստ Գրիգոր Տաթևացու, այն է, որ նրանք չեն ընդունում Սուրբ Երրորդության գաղափարը, առարկելով, որ եթե ընդունում ենք Սուրբ Երրորդությունը, պետք է հնարավոր համարենք Աստծո ծնունդը, սերունդը, որը ենթադրում է ապականություն և մահ: Ի պատասխան այս դիտարկմանը՝ Գրիգոր Տաթևացին գտնում է, որ մարդկային բանականությունը սահմանափակ է և չի կարող ընկալել աստվածային սերնդի եզակիությունը, որին կարելի է հասու դառնալ ոչ թե գիտության, այլ միայն հավատքի և բնական լույսով: Նա փաստարկում է Հիսուսի ծնունդը հավերժական ժամանակներում, որը ժամանակից դուրս է: Եվ վերջում Գրիգոր Տաթևացին ներկայացնում է աստվածային էության միասնական գաղափարը՝ օրինակ բերելով «*արեզակը, արձակած լույսը և իր ճառագայթները*»<sup>17</sup>:

Հայտնի է, որ ժամանակին Մուհամմադ մարգարեն պարսից թագավոր Խոսրով Փարվեզին, Բյուզանդիայի կայսր Հերակլեսին գրած իր

<sup>17</sup> Տաթևացի Գ., *Ընդդեմ տաճկաց*, Երևան, 2009, էջ 13:

ուղերձներում նրանց կոչ էր անում դառնալ դեպի միակ Աստվածը, որը որդի և կին չունի<sup>18</sup>:

Ընդ որում, նշենք, որ իսլամի՝ որպես կրոնի ձևավորման վրա մեծ ազդեցություն են ունեցել Արաբական թերակղզում նախաիսլամական շրջանում մեծ տարածում ստացած հրեական կրոնը, զրադաշտականությունը և քրիստոնեությունը՝ իր աղանդներով: Այդ աղանդներից էր էրոնիսների աղանդը, որը Քրիստոսին համարում էր Աստծո առաքյալ, բայց ոչ որդի և ժխտում էր Սուրբ Երրորդությունը: Տարածված էր նաև կույս Մարիամի պաշտամունքը, որի ներկայացուցիչները գտնում էին, որ Սուրբ Երրորդությունը կազմում են Հայր Աստվածը, Որդի Աստվածը և Կույս Մարիամը<sup>19</sup>: Այս ամենը իր արտացոլումը գտավ նաև Ղուրանում, որտեղ ասվում է, որ քրիստոնյաները պաշտում են 3 աստվածների՝ Հայր Աստծուն, Մարիամին և նրանց որդի Հիսուսին<sup>20</sup>:

Ըստ Գրիգոր Տաթևացու՝ «*այլազգիների*» երկրորդ մուրրությունը այն է, որ նրանք Աստծուն վերագրում են ինչպես բարու, այնպես էլ չարի ծագումը:

Հայ աստվածաբան-փիլիսոփան պնդում է, որ Աստված միայն կարող է լինել բարու պատճառը և ոչ չարը՝ փաստարկելով, որ եթե չարը Աստծուց է, նշանակում է չարին սիրում է և այդ դեպքում սիրում է նաև չարագործին և չարիք սիրողներին<sup>21</sup>: Եվ ապացուցելու համար իր այս պնդումները, նա բերում է 12 պատճառ, ընդգծելով դրանց մեջ ազատ կամքի առկայությունը, որով Աստված օժտել է մարդուն: Մինչդեռ իսլամական գաղափարախոսության մեջ այս առումով կարևոր

<sup>18</sup> Das Leben Muhammad's nach Muhammad Ibn Ishak, *bearbeitet von Abd al-Malik Ibn Hisham. Aus den Handschriften von Berlin, Gotha und Leiden, Erster Band, Zweiter Teil*, 1858, s. 972.

<sup>19</sup> Цветков П., *Исламизм*, т. 1, Асхабад, 1912, стр. 33.

<sup>20</sup> Տիգրանյան Ս., Բսան և Սուրբ Երրորդության դավանանքը Ղուրանում և Սուննայում, Արաբական ուսումնասիրություններ, հատոր 11, Երևան, 2019, էջ 131:

<sup>21</sup> Տաթևացի Գ., նշվ. աշխ., էջ 16:

տեղ է գրավում նախասահմանությունը, ըստ որի չարն ու բարին իրական են, շնորհիվ աստվածային նախախնամության, ինչ-որ տեղ եղել են ու լինելու են, կարգադրված է հավիտենության մեջ<sup>22</sup>: Ամբարշտի անհավատությունը, չար գործերը լինում են Ալլահի հրամանով: «Այլազգիների» մյուս մոլորությունները ևս պայմանավորված են քրիստոնեական և իսլամական կրոնների միջև առկա տարաձայնություններով, և Գրիգոր Տաթևացին բոլոր դեպքերում Աստվածաշնչի փաստարկումներով, հենվելով նաև Արիստոտելի մետաֆիզիկայի վրա, ձգտում է ընդգծել քրիստոնեության գերակայությունը իսլամի վրա: Այսպես, մյուս մոլորությունն այն է, որ մուսուլմանները չեն ընդունում Հիսուսի մարմնավորումը՝ Բանի մարդեղությունը մարդկային բնության մեջ՝ փաստարկելով, որ աստվածային բնությունը չի կարող փոփոխության ենթարկվել. այն անփոփոխ է, և որ ամենակարևորն է, Աստված չէր կարող Նրան թույլ տալ անցնելու ցավալի գործընթացների միջով և մարդ դառնալու, որ փրկի մարդկությանը: Մինչդեռ Հիսուսը մարդկանց նկատմամբ Աստծո մեծ սիրո ապացույցն է: Հաջորդ մոլորություններից են Հիսուսի աստվածության մերժումը և նրան մարգարե կամ փեղամբար համարելը, ինչպես նաև Նրա խաչելության ժխտումը «անհավատների» կողմից: Գրիգոր Տաթևացին փաստարկում է, որ եթե մենք մերժում ենք Բանի աստվածությունը և Աստծո զորությունը, ապա մերժում ենք նաև Աստծո գոյությունը: Գրիգոր Տաթևացին օգտագործում է Հիսուս Քրիստոսի վերաբերյալ Նրա լույս լինելու անալոգիան, որ բերում են հակառակորդ մուսուլմանները «լույս ի լուսո» թարգմանությամբ: Նա նշում է, որ Քրիստոսը ծնվեց անարատ կույսից, և Աստծո անմարմին լույսը մարմնավոր ծնվեց, ուստի Քրիստոսը Աստված է: Նա հրաշքներ է գործել, և եթե մարգարեները հրաշքներ էին գործում Աստծո զորությամբ, ապա Քրիստոսը տիրական հրամանով էր գործում և Աստծո զորությամբ<sup>23</sup>: Ուրեմն նա Աստված է: Ղուրանում Հիսուսը (Իսա) ունի յուրահատուկ տեղ և պատվավոր

<sup>22</sup> Նույն տեղում, էջ 29, 1-12, 30, 32-41:

<sup>23</sup> Նույն տեղում, էջ 40:

տիտղոսներ: Նրա անունը Ղուրանում հիշատակվում է 15 սուրահում (արաբ. Ղուրանի գլուխ) և 93 տաղերում<sup>24</sup>: Ըստ Ղուրանի՝ Հիսուսը Ալլահի ընտրյալ մարգարեներից ու առաքյալներից մեկն էր, ով հայտնություն էր ստացել և ուղարկվել մարդկանց՝ նրանց ճշմարիտ ուղու վրա դնելու համար: Հիսուսը հաստատել է իրեն նախորդող մարգարեների ուսմունքների ճշմարտացիությունը և ավետել վերջին մարգարե Մուհամմադի գալուստը<sup>25</sup>: Հիսուսը ուղարկվել է Թորայի (Հնգամատյան) ճշմարտացիությունն ապացուցելու համար: Եվ Ալլահը Հիսուսին է շնորհել Ինջիլը (Ավետարան), որը լրացնում էր Թորան և չէր հակասում դրան<sup>26</sup>: Ըստ իսլամական ավանդույթի՝ Ալլահին իր առաքյալներից ու մարգարեներից յուրաքանչյուրին այլոց նկատմամբ առավելություններ է տվել, որով էլ բացատրվում է յուրաքանչյուր մարգարեի յուրօրինակությունը: Ի տարբերություն մյուս մարգարեների, ովքեր Ալլահի կամքով են հրաշքներ գործում՝ Հիսուսը ինքնին հրաշք է, քանի որ ծնվել է անարատ կույսից: Ղուրանում հիշատակվում է, որ Հիսուսը բժշկում էր կույրերին ու բորոտներին, կենդանացնում մահացած մարդկանց<sup>27</sup>: Ըստ Ղուրանի, Ալլահը քրիստոնյաներին ուղարկել է լույս և ճշմարտություն մարգարեների միջոցով, հետո ուղարկել է Մարիամի որդի Հիսուսին, բայց քրիստոնյաները ուխտադրուժ են եղել և հակառակվել Ալլահին, աղավաղել Ս. Գրքերը՝ հեռանալով իրենց կրոնի մաքրությունից և հետևելով տարբեր աղանդների: Ղուրանը գտնում էր, որ Մուհամմադի մասին հիշատակություն կա Ս. Գրքերում, որի մասին հայտնել է Հիսուսը, բայց քրիստոնյաները թաքցրել են դա<sup>28</sup>:

Ղուրանը ժխտում է Հիսուսի խաչելությունը և պատկերում նրան որպես մի մարգարե, որը խաչի մահից փրկվեց Ալլահի գործությամբ,

<sup>24</sup> Գայանե Ա., *Իսլամ և ավետարան*, Երևան, 2006, էջ 20:

<sup>25</sup> Տաթևացի Գ., նշվ. աշխ., էջ 61; 6-9, տե՛ս նաև *Ղուրան*, արաբերենից թարգմանեց Ա. Ամիրխանեանց, Վառնա, 1909:

<sup>26</sup> 5; 50, *Ղուրան*:

<sup>27</sup> 2; 93, 136, 110, *Ղուրան*, տե՛ս նաև *Al-Quran al-Karim*:

<sup>28</sup> 2; 103, *Ղուրան*:

կենդանի երկինք փոխադրվեց, որտեղից էլ կգա իսլամը ընդունելու և աշխարհը դատելու համար<sup>29</sup>: Հրեաները խաչել են Հիսուսի կերպարանքը ստացած մարդու: Ղուրանը հերքում է նաև մարդկանց մեղքերը քավելու Հիսուսի առաքելությունը<sup>30</sup>:

«Այլազգիների» հինգերորդ մոլորությունն այն է, որ նրանք ընդունում են միայն Ղուրանը (Ֆուրկան) որպես ճշմարիտ օրենք՝ մերժելով Հին և Նոր Կտակարանները, Հնգամատյանը, չնայած որ դրանք «երկնքից են»: Ըստ Գրիգոր Տաթևացու՝ Ալլահը Մուհամմադին է տվել «Ճշմարտության գիրքը»՝ նրան պատգամաբեր ուղարկելով իր ազգի համար<sup>31</sup>:

Հաջորդ մոլորությունը, ըստ Գրիգոր Տաթևացու, այն է, որ «այլազգիները» Մուհամմադին ընդունում են որպես մարգարե (փեղամբար), մինչդեռ վերջինս չունի համապատասխան գիտելիքներ մարգարե լինելու համար, նա հայտարարում է, որ աշխարհը հանուն իրեն է ստեղծվել և գնում է պարծենկոտության ճանապարհով: Գրիգոր Տաթևացին գտնում է, որ նա իր ուսմունքը փոխառել է ուրիշ կրոններից, չընդունելով իրենից առաջ եղած մարգարեներին, իրեն է համարում վերջին մարգարեն՝ բերելով մարգարե լինելու համար անհրաժեշտ 6 սահմանումները<sup>32</sup>: «Այլազգիների» յոթերորդ մոլորությունը այն հավատն է, որ հարությունը մարմնավոր է և իր մեջ ներառում է անդունդ, կանայք և այլ ֆիզիկական հաճույքներ, այսինքն՝ վերադարձ նախկին կյանքին: Գրիգոր Տաթևացին առաջարկում է սիմվոլիկ իմաստներ հետմահու կյանքում. սնունդը, օրինակ, հոգևոր սնունդն է երկնային մարմինների նման՝ հետևաբար մարդու մարմինն էլ կլինի անապական և չի ունենա ֆիզիկական պահանջներ<sup>33</sup>: Մյուս մոլորությունն այն է, որ «այլազգիները» մահկանացու են համարում հրեշտակներին՝

<sup>29</sup> 2; 81, 54, 3; 37-52, Ղուրան:

<sup>30</sup> Գայաեան Ա., նշվ. աշխ., էջ 191:

<sup>31</sup> Տաթևացի Գ., նշվ. աշխ., էջ 45:

<sup>32</sup> Նույն տեղում, էջ 51:

<sup>33</sup> Նույն տեղում, էջ 57:

գտնելով, որ ինչ այս աշխարհում ունի սկիզբ, կունենա նաև իր վախճանը, Ալլահի կողմից ստեղծված հրեշտակները ևս ենթակա են մահվան<sup>34</sup>: Գրիգոր Տաթևացին հերքում է այս տեսությունը, գտնելով, որ երկնային անմարմին էակները անմահ են: Գրիգոր Տաթևացին որպես մոլորություն հիշատակում է Խաչի և սուրբ պատկերների մերժումը «այլազգիների» կողմից, նրանք, մերժելով Խաչը, չեն խորանում նրա իմաստի մեջ, որը Քրիստոսի միջոցով մարդկության փրկագնման սիմվոլիկ նշան է: «Այլահավատների» մյուս 7 մոլորությունները վերաբերում են խոզի միս չուտելու, գինի խմելու արգելքներին, մուսուլմանների ծիսակարգին, ինչպես՝ ջրով լվացումը՝ որպես մեղքերից մաքրում, թլպատության կարևորությունը, և որ հայերը չեն ընդունել թլպատումը Աստվածաշնչի Հին և Նոր օրենքներով և այլն:

Գրիգոր Տաթևացու կողմից դիտարկված վերոհիշյալ այս մոլորությունները սերտ կապ ունեն հրեական կրոնի ավանդույթների հետ, ինչպես օրինակ՝ ջրով լվացումը, որը կատարվում էր աղոթքից առաջ, և մուսուլմանները հավատացած էին, որ դա իրենց կազատի մեղքերից, կամ թլպատության ծեսը, որի նպատակը եղել էր հրեաների առանձնացումը հեթանոսներից, սակայն հետո, ինչպես նշում է Գրիգոր Տաթևացին, մկրտության օրենքը փոխարինել է թլպատման օրենքին<sup>35</sup>: «Այլազգիների» վերոհիշյալ մոլորությունների մանրամասն նկարագրությունը և դրանց նկատմամբ քննադատական մոտեցումը վկայում է Գրիգոր Տաթևացու՝ իսլամի հիմնադրույթներին մոտիկից ծանոթ լինելու մասին, երբ նա ճկունությամբ և խորագիտորեն այդ մոլորություններին է հակադրում Աստվածաշնչի և քրիստոնյա տեսաբանների երկերի հիմնադրույթները:

«Այլազգիների» 16 մոլորությունները պատկերում են նաև իսլամի վերաբերմունքը քրիստոնեության նկատմամբ, որը շատ դեպքերում աղճատված էր, պայմանավորված նաև Մուհամմադ մարգարեի

<sup>34</sup> Նույն տեղում, էջ 62:

<sup>35</sup> Նույն տեղում, էջ 89:

անձնական, սուբյեկտիվ ընկալմամբ քրիստոնյաների մասին: Մուհամմադը անձամբ ծանոթ չէր քրիստոնեության հիմնադրույթներին, այլ միայն՝ նրա աղանդներին, որոնցից էլ քաղել էր իր գիտելիքները քրիստոնեության մասին:

Եվ «*Հնորդէմ տաճկացը*» այս դեպքում հեղինակի կողմից իսլամ դավանող թաթար-մոնղոլական տիրապետության դեմ պայքարելու յուրօրինակ եղանակ էր, որով, կարծես թե, հոգևոր դաշտում հաստատվում էր իսլամի գաղափարախոսության հիմնադրույթների նկատմամբ քրիստոնեական վարդապետության գերակայությունը և հաղթանակը:

Կարծում ենք, որ Գրիգոր Տաթևացին «*այլազգիների*» 16 մոլորությունները համարակալել է ըստ իրենց առաջնահերթության և կարևորության՝ նկատի ունենալով առաջին հերթին քրիստոնեության և իսլամի գաղափարախոսությունների միջև առկա խորքային տարաձայնությունները, որոնք վերաբերում էին քրիստոնյա-մուսուլման քաղաքական, կրոնական փոխհարաբերություններին, մինչդեռ վերջին 7 մոլորությունները բնորոշում էին մուսուլմանների վարքի ծիսակարգային բնույթը: Փոխառված լինելով հիմնականում հրեաներից՝ դրանք լավ յուրացվել, տեղայնացվել էին մուսուլմանների կողմից: Այդ իսկ պատճառով հպանցիկ ենք անդրադարձել վերջին 7 մոլորություններին (խոզի միս չուտելու, գինի չխմելու արգելքներին, ջրով լվացման, թլպատման ծիսակարգին, ծոմի և այլն), որոնք, մեր կարծիքով, չէին կարող խոչընդոտ լինել քրիստոնյա-մուսուլմանական փոխհարաբերություններում:

Մեր հողվածի նպատակներից է եղել պատմական հարթության մեջ դիտարկել XIV-XV դարերի հայ հայտնի աստվածաբանի այս երկը՝ Ղուրանի և մուսուլմանական և քրիստոնեական աստվածաբանության հետ սերտ կապով, որը կօգնի ավելի լավ ըմբռնելու միջնադարյան Հայաստանում տիրող քաղաքական իրավիճակը, երբ երկիրը գտնվում էր թաթար-մոնղոլների տիրապետության տակ, և նվաճող-

ները, ընդգծելով իրենց հաղթանակի առավելությունները, գործադրում էին իսլամի գաղափարախոսության դոգմաները, օրենքները հայերի նկատմամբ:

Որպես կարևոր նպատակ՝ հողվածում դիտարկվել է հեղինակի համեմատական վերլուծությունների ուսումնասիրությունը իսլամի և քրիստոնեության միջև եղած տարբերությունների մասին: Եվ մեր կողմից ցույց է տրվել, թե ինչպես, գտնվելով իսլամ ընդունած թաթար-մոնղոլների տիրապետության տակ, հայոց եկեղեցական դասը, գիտամանկավարժական գործունեություն ծավալելով հայոց մի շարք միջնադարյան համալսարաններում, հանձին Գրիգոր Տաթևացու, հոգևոր պատերազմ էր մղում թաթար-մոնղոլների դեմ, որի արգասիքը դարձավ «*Ընդդեմ տաճկացր*»:

Կարևոր է նաև մատնանշել, որ Գրիգոր Տաթևացու այս աշխատությունը, անցնելով ժամանակի փորձությունների միջով, յուրահատուկ մարտահրավեր էր դարձել հետագա դարերում Հայաստանը զավթած մուսուլման իշխանությունների համար՝ վերանայելու և հստակեցնելու իրենց հարաբերությունները քրիստոնյաների՝ մասնավորապես հայերի հանդեպ:

**THE «AGAINST TAČIK» OF GRIGOR TATEVAČI IN THE CONTEXT OF ARMENIAN-MUSLIM RELATIONSHIPS IN THE XIV-XV CENTURIES**

*Gayane Mkrtumyan*<sup>36</sup>

The present article examines the work of the famous theologian of the XIV-XV centuries Grigor Tatevači "Against Tačik" which is an example of Apologetic-Polemical literature, which was characteristic of Western European philosophy. It represents the 16 fallacies of "Tačiks" or muslims, that related to the radical differences between Christianity and Islam, for example, the denial of the Holy Trinity and the incarnation of Jesus as the son of God as well as some ritual

<sup>36</sup> Gayane Mkrtumyan is an Associate Professor at the Chair of Arabic Studies of the Faculty of Oriental Studies at YSU, E-mail: gmkrumyan@ysu.am, ORCID 0000-0003-4028-0441.



ceremonies, the crucifixion of Jesus. Grigor Tatevaci was familiar with the main tenets of Islam and apposed them with the Bible and the works of medieval Christian theorists. The article also considers the theories of medieval muslim theologians, regarding of foundations of Christianity. The 16 fallacies of "Tačiks" also depict Islams attitude toward Christianity, which many cases was caused by Prophet Muhammad's personal, subjective perception of Christianity. Prophet Muhammad was not personally acquainted with official Christianity, but only with its sects. And his work was a unique way of fighting against the rule of the Tatar-Mongols, which confirmed the supremacy of the ideology of Christianity over Islam in the spiritual field.

**Keywords:** *Tatar-Mongol invasions, spiritual independence, of the Armenian Church, endightenment property, Apologetic – Polemical literature, supremacy of the Christian religion, Holy Trinity, Crueifixion of Christ, Muslim ritual, The Book of Questions.*

### **"ПРОТИВ ТАДЖИКОВ" ГРИГОР ТАТЕВАЦИ В КОНТЕКСТЕ АРМЯНО-МУСУЛЬМАНСКИХ ОТНОШЕНИЙ XIV-XV ВВ.**

*Гаяне Мкртумян<sup>37</sup>*

В статье исследуется работа известного богослова XIV-XV вв. Григора Татеваци "Против таджиков", которая является образцом жанра апологетических дебатов, который был характерен для западноевропейской философии. Она представляет собой 16 заблуждений "таджиков" или мусульман, которые касаются коренных разногласий между христианства и ислама, например отрицание Святой Троицы и воплощение Христа, неприятие Христа как Сына Божия, а также некоторые ритуальные обряды, распятие Христа. Григор Татеваци был хорошо знаком с основными положениями ислама и противопоставил им Библию и труды средневековых христианских теоретиков. В статье также рассматриваются теории средневековых мусульманских богословов относительно основ христианства. 16 заблуждений «таджиков» также изображают отношение ислама к христианству, которое во многих случаях было искажено из-за личного, субъективного восприятия Пророка Мухаммада о христианстве. Пророк Мухаммад лично не был знаком с основами официального христианства, а только с сектами. И его работа была уникальным способом борьбы против владычества татар-монголов в Армении, подтвердившим превосходство христианства над исламом в духовной сфере.

---

<sup>37</sup> Гаяне Мкртумян - к.и.н. доцент кафедры Арабистики факультета востоковедения ЕГУ, эл. почта: gmkrtumyan@ysu.am, ORCID 0000-0003-4028-0441.

**Ключевые слова:** татаро-монгольские нашествия, духовная независимость армянской церкви, просветительная деятельность, апологетическо-полюемическая литература, превосходство христианской религии, Святая Троица, распятие Христа, мусульманский обряд, Книга вопросов.

### ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Գայանեան Ա., Իսլամ և Ավետարան, Երևան, 2006:
2. Զարարյան Ս., Փիլիսոփայության պատմություն, Երևան, 2007, էջ 109:
3. Կիրակոս Գանձակեցի, Հայոց պատմություն, Երևան, 1982, էջ 260:
4. Կյուլեսերյան Բ. Իսլամը հայ մատենագրութեան մեջ, Վիեննա, 1930, էջ 3, 10, 12:
5. Ղուրան, արաբերենից թարգմանեց Ա. Ամիրխանեանց, Վառնա, 1909:
6. Մեծոբեցի Թ., Պատմութիւն Լանկ Թամուրայ և յաջորդաց իւրոյ, Փարիզ, 1860:
7. Տաթևացի Գ., Ընդդէմ տաճկաց, Երևան, 2009:
8. Տիգրանյան Ս. Իսան և «Սուրբ Երրորդության» դավանանքը Ղուրանում և Սուննայում, Արաբական ուսումնասիրություններ, հատոր 11, Երևան, 2019, էջ 127-142:
9. Ислам, Энциклопедический словарь, Москва, 1995.
10. Райт В., Краткий очерк истории сирийской литературы, С. Петербург, 1902, с. 110-112.
11. Цветков П., Исламизм, том 1, Асхабад, 1902, с. 33.
12. Al-Quran al-karim, Damascus, 1986.
13. Dadoyan S., The Armenians in the Medieval Islamic World, vol.3, New Brunswick and London, 2014.
14. John of Damaskus Liber de Haeres bus in Die Shriften des Juhannes von Damaskus, ed. P. Bonifatius Kother, 5vols, Berlin 1969-1981, vol. 4. p. 19.
15. Das Leben Muhammad's nach Muhammad Ibn Ishak, bearbeitet von Abd al-Malik Ibn Hisham. Aus den Handschriften von Berlin, Gotha und Leiden, Erster Band, Zweiter Theil, 1958.

**ԻԲՆ ԹԱՅՄԻԱՅԻ՝ ՍՈՒՖԻԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԴԵՄ ՈՒՂՂՎԱԾ  
ՔՆՆԱԴԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՆ ԸՍՏ «ՔԻԹԱԲ ԱԼ-ՋԱՎԱԲ»  
ԱՇԽԱՏՈՒԹՅԱՆ  
Մեդա Տիգրանյան<sup>1</sup>**

DOI 10.46991/jos.2023.24.2.131

Միջնադարյան նշանավոր իրավաբան, աստվածաբան, հանքալիական կրոնաիրավական դպրոցի ականավոր ներկայացուցիչ Իբն Թայմիայի (1263-1328) սուֆիականության դեմ ուղղված քննադատությունները իսլամում նորարարությունների (bid'a) դեմ նրա անզիջում պայքարի մի մասն են կազմում: Հոդվածի հիմնական նպատակն է հեղինակի ամենանշանավոր աշխատություններից մեկի՝ «Քիթաբ Ալ-Ջավաբի» (ամբողջական անվանումն է «Ճշմարիտ պատասխան նրանց, ովքեր փոխել են Մեսիայի կրոնը» (al-Jawāb al-Şahīḥ li Man Baddala Dīn al-Masīḥ)) օրինակով ներկայացնել Իբն Թայմիայի՝ սուֆիականության դեմ ուղղված քննադատությունները: Հոդվածում անդրադարձ է կատարվում նաև հետազոտողների շրջանում սուֆիականության նկատմամբ Իբն Թայմիայի վերաբերմունքի շուրջ միասնական կարծիքի բացակայության խնդրին:

**Բանալի բառեր՝** Սուֆիականություն, միաստվածություն, «գոյի միասնականություն», նորարարություններ, ծեսեր:

Իբն Թայմիան հաճախ ասոցացվում է իսլամական արմատականության հետ և համարվում դրա գաղափարական նախահայրը: Նրա գաղափարները, աշխատությունները, երբեմն իմաստային աղավաղումներով, լայնորեն կիրառվում են նոր ձևավորված մուսուլմանական ումմայի կենսակերպով առաջնորդվելու կոչերով հանդես եկող մուսուլ-

<sup>1</sup> Մեդա Տիգրանյանը ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտի ասպիրանտ է, Հայ-Ռուսական համալսարանի արևելագիտության ինստիտուտի դասախոս, էլ. փոստի հասցե՝ seda.tigranyan@edu.isec.am, ORCID 0009-0001-5543-4290:

մանական հոսանքների կամ, այլ կերպ ասած, սալաֆիական<sup>2</sup> ուղղությունների, հատկապես իրենց նպատակների իրականացման համար բռնության ուղին ընտրած իսլամական ծայրահեղ արմատական կառույցների, ինչպես օրինակ «Ալ-Կաիդայի» կողմից:<sup>3</sup> Իրն Թայմիայի անունը սերտորեն առնչվում է Արաբական թերակղզում 18-րդ դարում ծագած վահաբական շարժման հետ, որի առաջնորդ Մուհամմադ իբն Աբդ Ալ-Վահաբը մեծապես ազդվել է Իրն Թայմիայի գաղափարներից: Իրն Թայմիայի գաղափարների լայն կիրառումը և նրա աշխատություններին արվող տարաբնույթ հղումները հանգեցնում են վերջինիս գաղափարների շուրջ տարակարծությունների և հակասական մեկնաբանությունների, տարբեր են նաև նրա անձի վերաբերյալ կարծիքները՝ բարեպաշտ մուսուլմանից, ականավոր գիտնականից մինչև խելագար:<sup>4</sup> Իրարամերժ տեսակետներ են ձևավորվել հատկապես սուֆիականության վերաբերյալ Իրն Թայմիայի կարծիքի և վերաբերմունքի մասին:

### **Իրն Թայմիայի և սուֆիականության կապի վերաբերյալ հարցի շուրջ**

Հաշվի առնելով հեղինակի՝ սուֆիականության նկատմամբ իրական վերաբերմունքի և քննադատությունների տարընկալումները՝

<sup>2</sup> «Սալաֆիականություն» (Salafiyah) տերմինով բնորոշվում է սունիական հոսանքների, մուսուլման աստվածաբանների այն ընդհանուր ուղղությունը, որն իսլամի պատմության տարբեր ժամանակահատվածներում հանդես է եկել իսլամական ավանդույթներին վերադառնալու, իսլամական ումմայի ձևավորման սկզբնական շրջանի բարբերով առաջնորդվելու կոչերով՝ դատապարտելով ցանկացած նորարարություն՝ սկսած Ղուրանի այլաբանական մեկնաբանությունից մինչև Արևմուտքի հետ կապերի արդյունքում իսլամական աշխարհի ներթափանցած նորամուծությունները: Камель И. Т., Артур Сагадеев, «Ас-Салафийа», Ислам: энциклопедический словарь, М., Наука, 1991:

<sup>3</sup> Իրն Թայմիայի գաղափարների և իսլամական արմատականության գաղափարախոսությունների միջև առկա կապի վերաբերյալ գիտնականների տարբերվող վարկածների մասին տե՛ս u Barre E., The Shaykh Al-Islam: The legacy of Ibn Taymiyya in 20th century political Islam, Florida State University, December 2004:

<sup>4</sup> Այս մասին տե՛ս u Little D. P., Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?, Studia Islamica, no. 41, 1975, pp. 93–111. <https://doi.org/10.2307/1595400>:

նախքան բուն խնդրին անցնելը դիտարկենք մի շարք նշանավոր արևելագետների, հետազոտողների կարծիքները վերոնշյալ հարցի շուրջ: Ինչպես նշում է Լյուվենի համալսարանի պրոֆեսոր Արջան Փոսթը՝ «Գիտական շրջանակներում և դրանից դուրս Իբն Թայմիան հաճախ է ընկալվում որպես սուֆիականության ռիտերիմ թշնամի, և քանի որ հաճախ բացասական կերպով ներկայացվում է որպես ծայրահեղ սալաֆիականների<sup>5</sup> գաղափարական նախահայր, ովքեր հայտնի են սուֆիականության մերժմամբ, նրա «հակասուֆիական» կերպարը համոզիչ է թվում ավելի քան երբևէ»:<sup>6</sup> Ֆրանսիացի արևելագետ Հենրի Լաուսթը, խոսելով սուֆիականության և Իբն Թայմիայի կապի մասին, ևս նշում է վերջինիս՝ սուֆիականության հակառակորդ լինելու տարածված պատկերացման մասին. «Թվում է՝ դժվար է ընդունել, որ Իբն Թայմիայի կայացման վրա ազդեցություն է ունեցել իսլամական միատիցիզմը՝ հաշվի առնելով, որ հենց ինքը՝ Իբն Թայմիան հայտնի է որպես սուֆիականության անհաշտ հակառակորդ, ում անվստահություն էին ներշնչում սուֆիական ծեսերը»:<sup>7</sup>

Ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ Իբն Թայմիան ոչ միայն սուֆիականության անհաշտ հակառակորդ չէր, այլև, հնարավոր է, ինքն էր սուֆի, կամ, առնվազն համակրում էր սուֆիական որոշ դրույթներ և հետաքրքրված էր դրանցով: Այսպես՝ Հենրի Լաուսթն առաջիններից էր, ով 1939 թ. խոսեց հանբալիական մագհաբի և սուֆիականության կապի, Իբն Թայմիայի՝ սուֆիական միատիկության գաղափարներով ազդված լինելու, ինչպես նաև սուֆիական տերմիններ

<sup>5</sup> Սալաֆիականների՝ Ղուրանի և Սուննայի բառացի մեկնաբանումը հաճախ հանգեցնում է բռնությունների: Դրանով պայմանավորված նրանք կարող են բաժանվել չափավորների և ծայրահեղականների: Taheri A., Holy Terror. The Inside Story of Islamic Terrorism, London, 1989, pp. 12-13.

<sup>6</sup> Post A., The Journeys of a Taymiyyan Sufi: Sufism through the Eyes of ‘Imād al-Dīn Aḥmad al-Wāsiṭī (d. 711/1311), Studies on Sufism 6, Leiden: Brill, 2020, p. 11.

<sup>7</sup> Laoust H., Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya, Canoniste ḥanbalite né à Ḥarrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328, Cairo: Imprimerie de l’Institute Français d’Archéologie Orientale 10,1939, p. 89.

կիրառելու մասին: Ըստ նրա՝ Իբն Թայմիան քննադատում էր ոչ թե սուֆիականությունը որպես այդպիսին, այլ միայն այն դրույթները կամ ուղղությունները, որոնք համարում էր շեղում իսլամից:<sup>8</sup> Հետագայում այս մտքերն արտահայտվել են այնպիսի հետազոտողների ուսումնասիրություններում, ինչպիսիք են Ալեքսանդր Կնիշը,<sup>9</sup> սուֆիականության ուսումնասիրմամբ զբաղվող շվեյցարացի արևելագետ Ֆրից Մայերը,<sup>10</sup> իսլամագետ Դիեգո Սարիոն<sup>11</sup> և այլք: Ամերիկացի նշանավոր արևելագետ Ջորջ Մակդիսին իր ուսումնասիրություններում ցույց է տալիս, որ Իբն Թայմիան պատկանում էր Կադիբիա, հնարավոր է նաև մի շարք այլ տարիկաթների:<sup>12</sup> Մակդիսիի պնդմամբ՝ սերտ կապ կա Հանբալիական մագհաբի և սուֆիականության միջև, «... և՛ հանբալիները, և՛ սուֆիները պատկանում էին Ահլ ալ-հադիսին<sup>13</sup> ...»,<sup>14</sup> այսինքն՝ հենվում էին մուսուլմանական ավանդույթի վրա: Կադիբիա եղբայրությանը Իբն Թայմիայի անդամակցությունն ապացուցում է վերջինիս խոսքերից երկու մեջբերումներով, որտեղ նա հաստատում է իր անդամակցությունը սուֆիական տարիկաթներին: Ավելին, Մակդիսին հայտնաբերել է մի շղթա, որի մեջ նշվում է Իբն

<sup>8</sup> Նույն տեղում:

<sup>9</sup> Knysh A., *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Suny Series in Islam, State University of New York Press, 1998, pp. 87-88.

<sup>10</sup> Meier F., *The Cleanest about Predestination: A Bit of Ibn Taymiyya*, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, trans. John O'Kane, Leiden: Brill, 1999, p. 313, [https://doi.org/10.1163/9789004492073\\_013](https://doi.org/10.1163/9789004492073_013).

<sup>11</sup> Sarrio D. R., *Spiritual Anti-elitism: Ibn Taymiyya's Doctrine of Sainthood (WalāYa)*, *Islam and Christian-Muslim Relations* 22, 2011, p. 287. <https://doi.org/10.1080/09596410.2011.568812>.

<sup>12</sup> Makdisi G., *Ibn Taymiyya: A Sufi of the Qadiriya Order*, *American Journal of Arabic Studies*, no. 1, 1973, pp. 118-129.

<sup>13</sup> Ահլ ալ-հադիսը («Հադիսի հետևորդները» (Ahl al-Ḥadīth)) 8-րդ դարում վաղ իսլամում ձևավորված ուղղություններից մեկն է, որի ներկայացուցիչները կրոնափրավական հարցերում մերժում էին նորարարությունները և հետևում միայն Ղուրանին և Սուննային: Առավել մանրամասն տե՛ս Бойко К., *Асхаб/ахл ал-хадис, Ислам. Энциклопедический Словарь*, Москва, 1991:

<sup>14</sup> Sté u Makdisi G., *The Hanbali school and sufism*, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* XV, 1979, p. 120. <http://hdl.handle.net/10486/6525>:

Թայմիայի անունը:<sup>15</sup> Մակդիսիի ապացույցը, սակայն, միանշանակ չի ընդունվել ուսումնասիրողների կողմից: Որոշ ուսումնասիրողներ նրա փաստարկները համարում էին ոչ համոզիչ և թույլ:<sup>16</sup>

Չիկագոյի համալսարանի պրոֆեսոր Ֆազլուր Ռահմանն Իբն Թայմիային անվանում է «նոր սուֆի», ով, ի թիվս այլոց, «...փորձում էր սուֆիական ժառանգությունն այն չափով ներառել մաքուր իսլամ, որ-չափ հնարավոր կլիներ ադապտացնել դրան և դրական ներդրում թողնել»:<sup>17</sup> Իբն Թայմիայի՝ սուֆի լինելու հետ կապված հարցը, սակայն, միասնական պատասխան չունի գիտնականների շրջանում: Այդուհանդերձ՝ վերոնշյալ կարծիքների ճշմարտացիությունն առնվազն այն մասով, որ Իբն Թայմիան չէր դատապարտում սուֆիականությունը որպես այդպիսին և անզիջում հակառակորդ չէր, երևում է «Քիթաբ Ալ-Ջավաբ» աշխատության ուսումնասիրման արդյունքում:

### **Սուֆիականության քննադատությունները՝ որպես իսլամի անարարտության պահպանմանն ուղղված պայքարի մաս**

Սուլյն ուսումնասիրության օբյեկտ հանդիսացող «Քիթաբ Ալ-Ջավաբ»<sup>18</sup> աշխատությունը գրվել է 1320թ. որպես պատասխան Մայդայի (Սիդոն) մելքիտ եպիսկոպոսի՝ Անտիոքցի Պողոսի՝ «Նամակ մուսուլման ընկերոջը» վերնագրով կարճ տրակտատին:<sup>19</sup> «Քիթաբ Ալ-Ջա-

<sup>15</sup> Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս Makdisi, նշվ. աշխ., էջ 121-126:

<sup>16</sup> Տե՛ս, օրինակ, Meier, նշվ. աշխ., էջ 317-318: Տե՛ս նաև Michel T., Ibn Taymiyya's Sharḥ on the Futūḥ al-Ghayb of 'Abd al-Qādir al-Jilānī, Hamdard Islamicus 4, no. 2, 1981, p. 3.

<sup>17</sup> Rahman F., Islam, London: Weidenfeld & Nicolson, 1966, p. 195.

<sup>18</sup> أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تیمیة الحرانی، الجواب الصحیح لمن بدل دین المسيح (الریاض، دار العاصمة، 1419 هـ).

Այսուհետ՝ الجواب الصحیح، ابن تیمیة،

<sup>19</sup> Իբն Թայմիան պատասխանել է նամակի ոչ թե օրիգինալ տեքստին, որը շուրջ մեկ ու կես դար արդեն շրջանառության մեջ է եղել, այլ Կիպրոսում անհայտ քրիստոնյա աստվածաբանի կողմից վերաշարադրված տարբերակին (Նամակ Կիպրոսի ժողովրդի կողմից): Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս Zwirahn F.,

վաբն» Իբն Թայմիան ուղղում է ոչ միայն քրիստոնյաներին, այլև դրա միջոցով փորձում է դաստիարակել ու կրթել մուսուլմաններին, նրանց զգուշացնել նմանատիպ սխալների և դրանց վտանգավոր հետևանքների մասին ու զերծ պահել ճիշտ ճանապարհից շեղվելուց: Հեղինակի կարծիքով՝ քրիստոնեական եկեղեցին Քրիստոսի միջոցով մարդկանց ուղարկված աստվածային հայտնությանը հետևելու փոխարեն հետևել է իր առաջնորդների ցանկություններին՝ այդպիսով շեղվելով աստվածահաճո ուղուց: Նույն երևույթը Իբն Թայմիան տեսնում էր Աբբասյան խալիֆայության անկումից հետո (1258թ.) ստեղծված պատմական բարդ պայմաններում գտնվող իսլամական հասարակության ներսում և իր գործունեությամբ փորձում էր մուսուլմաններին զերծ պահել քրիստոնյաների գործած սխալներից: Իբն Թայմիան անզիջում պայքար էր մղում բոլոր այն մուսուլմանների դեմ, ովքեր, իր տեսանկյունից, նահանջել էին հայտնությունից, շեղվել միաստվածության իրական գաղափարից և վտանգավոր, վնասակար նորամուծություններ մտցրել իսլամում, նրա վերջնական նպատակն էր վերադառնալ սալաֆների՝<sup>20</sup> ուղղահավատ նախնիների կենսակերպին: Այս էր պատճառը, որ պոլեմիկ գրականության շրջանակներում հրեաներից և քրիստոնյաներից բացի խիստ քննադատության էր ենթարկում որոշ մուսուլմանների՝ սուֆիներին, շիաներին, մուլթազիլիներին և շատ այլոց:

---

Typologies and Argumentation Tactics in Religious Polemics - An Analysis of Al-Jawāb Al Sahih and the Cyprus Letter. *Entangled Religions* 5, July 2018, pp. 52-54.

<https://doi.org/10.13154/er.v5.2018.44-94>.

<sup>20</sup> Իսլամում «սալաֆ (salaf)» կամ «սու-սալաֆ սու-սալիհուն (al-salaf al-ṣāliḥūn)» (բարեպաշտ նախնիներ) հասկացությունը ներառում է վաղ շրջանի մուսուլմանների առաջին երեք սերունդները: Ըստ Իբն Թայմիայի՝ այդ շրջանն ավարտվել է մոտավորապես 750թ.: St. u Latham J. D., *Salaf, Encyclopaedia of Islam, New Edition* 8, Leiden: Brill, 1995.



### «Գոյի միասնականության» (wahdat al-wujūd) հայեցակարգի քննադատումը

«Քիթաբ Ալ-Ջավաբի» բոլոր վեց հատորներում Իբն Թայմիան անդրադառնում է սուֆիականությանը, սակայն քննադատության է ենթարկում ոչ թե սուֆիական ուղղությունն ամբողջությամբ, այլ առանձին ծիսակարգեր և տեսություններ: Այսպես, առաջին հերթին սուր քննադատության է ենթարկում Իբն Արաբիի<sup>21</sup> «գոյի միասնականության» հայեցակարգը:<sup>22</sup> Այն համարելով լուրջ սպառնալիք իսլամին՝ Իբն Թայմիան այդ հայեցակարգը քննարկում է ոչ միայն առանձին աշխատություններում,<sup>23</sup> այլև, ինչպես ստորև կտեսնենք, անդրադառնում է հակաքրիստոնեական պոլեմիկ գրականության շրջանակներում: «Քիթաբ Ալ-Ջավաբում» «wahdat al-wujūd» արտահայտությունը հանդիպում է հինգ անգամ (3-րդ և 4-րդ հատորներում):

Կնիշի բնութագրմամբ՝ «գոյի միասնականության» գաղափարը բարդ նորալատոնական գնոստիկական համակարգ է, որն ընդգծում է լայն իմաստով բոլոր իրերի գոյաբանական միասնությունը, ինչը բխում է աստվածային մեկ և միակ բացարձակության մեջ այդ իրերի

<sup>21</sup> Իբն Արաբին (1165–1240) նշանավոր սուֆի, փիլիսոփա, պոետ է, նրան են վերագրվում ավելի քան 850 աշխատանքներ: Իբն Արաբին նախապատվությունը տալիս էր Աստծո կողմից ներշնչված, զգայական, և ոչ թե ռացիոնալ գիտելիքին: Նրա հիմնական մեթոդը Ղուրանի այլաբանական մեկնաբանություններն էին: Իբն Արաբիի մասին մանրամասն տե՛ս Ateş A., Ibn al-‘ Arabī, Encyclopaedia of Islam, New Edition 3, Leiden and London: Brill, Luzac and Co., 1986:

<sup>22</sup> Իբն Արաբին իր աշխատություններում չի օգտագործում «wahdat al-wujūd» արտահայտությունը, այն հետագայում ձևակերպվել է իր հետևորդների կողմից: Իբն Արաբիի աշխատանքներում գոյի միասնականության գաղափարի մասին տե՛ս և, օր.

محبي الدين بن العربي، الفتوحات المكية، الجزء الخامس (بيروت: طبعة دار الكتب العلمية)، 95-100.

<sup>23</sup> Իբն Թայմիայի գրչին են պատկանում մի շարք աշխատություններ, որոնք ամբողջովին կամ մեծամասամբ ուղղված են «Wahdat al-wujūd»-ի քննադատությանը, դրանցից են օրինակ ««Al-Ikhlās» սուրայի մեկնաբանությունը» (tafsir sūrat al- Ikhilās), արդեն հիշատակված «Ուղերձների և հարցերի ժողովածուի» առանձին գլուխներ և այլն:

ընդհանուր սկզբից:<sup>24</sup> «Գոյի միասնականության» հայեցակարգի հիմքը միայն մեկ կեցության, այն է՝ Աստծո գոյության գաղափարն է: Աստծուց բացի գոյության, կեցության այլ ձևեր չկան: Աշխարհը, տիեզերքը Աստծո էության արտահոսման արդյունք են: Այսինքն՝ նյութական աշխարհի էությունները Աստծո հետ նույն հարաբերակցությունն ունեն, ինչ գոյություն ունեցող առարկան և նրա ստվերը: Առանց առարկայի գոյության նրա ստվերը չի կարող գոյություն ունենալ: «Գոյի միասնականության» տեսության համաձայն՝ որևէ առարկայի գոյությունն անհնար է պատկերացնել առանց դրա մեջ աստվածային դրսևորումների գոյության գիտակցման: Աստծո էության ճանաչումը հնարավոր է միայն իռացիոնալ ճանապարհով:<sup>25</sup>

Իբն Թայմիայի քննադատությունների ուսումնասիրությունից պարզ է դառնում, որ վերջինս սխալ կերպով է ընկալում, կամ, համենայն դեպս, այլ կերպ է ներկայացնում և մեկնաբանում Իբն Արաբիի մոնիստական գաղափարները: Իբն Թայմիայի մեկնաբանություններից բխում է, թե Իբն Արաբիի հայացքների համաձայն գոյությունը մեկն է, ընդհանուր և միավորված է, չկա Արաբարիչ և չկան արարածներ: «Wahdat al-wujūd»-ի հայեցակարգը դիտարկում է որպես Աստծո հետ միավորման, արարածների մեջ մարմնավորման գաղափար, ինչը չի համապատասխանում Իբն Արաբիի ուսմունքին:

«Wahdat al-wujūd»-ի ի հայեցակարգը, կամ, ավելի ճիշտ է ասել, դրա վերաբերյալ իր ընկալումները, Իբն Թայմիան համարում էր սպառնալիք մաքուր իսլամի գոյությանը և անհամատեղելի միաստվածության (tawhīd) գաղափարի հետ: Դա բացատրում է հետորյալ կերպ. Ղուրանում ասվում է. «Ասա. «Նա միակ Ալլահն է, Ինքնաբավ Ալլահը: Նա չի ծնել և չի ծնվել, և չկա Նրան հավասարը»»:

<sup>24</sup> Кныш А., Мусульманский мистицизм, пер. с англ. Н. Г. Романов, СПб., 2004), 195.

<sup>25</sup> «Գոյի միասնականության» հայեցակարգի մասին առավել մանրամասն տե՛ս Ansari A. H., Ibn 'Arabī: The doctrine of Wahdat al-Wujūd, Islamic Studies 38, no. 2, 1999, pp 149–192. <http://www.jstor.org/stable/20837036>. (Accessed 11.03.2023):

(Ղ. 112:1-4): Իբն Թայմիայի մեկնաբանմամբ՝ այս սուրան ամփոփում է «tawhīd»-ի հիմնական սկզբունքները, այսինքն՝ ժխտում է Ալլահի ցանկացած անկատարություն, թերություն և հերքում է նրա նմանությունը արարածներին: Ալլահն ինքնաբավ է (Ṣamad)՝ օժտված կատարելության բոլոր հատկանիշներով, որոնց կարիքն ունեն արարածները. «Ṣamad-ը անուն է, որը ներառում է կատարելության հատկանիշների և թերությունների ժխտման ապացույցը: Նա ամենագետն է՝ կատարյալ իր գիտությամբ, ամենակարողն է՝ կատարյալ իր հզորությամբ, ամենաիմաստունն է՝ կատարյալ իր իմաստությամբ»:<sup>26</sup> Իբն Թայմիան փորձում է ցույց տալ, որ «գոյի միասնականության» գաղափարը հակասում է միաստվածության գաղափարն ամփոփող վերոնշյալ այաներին՝ Ալլահին վերագրելով անկատարության, փոփոխականության տարրեր, և կասկածի տակ է առնում Ալլահի ինքնաբավ լինելու գաղափարը: Կատարելության հատկանիշները բնորոշ են միայն Ալլահին, և Ալլահն ու նրա արարածները բացարձակ տարբեր են. «Նրանց մոլորության հիմքն այն է, որ չգիտեն Ալլահի և արարածների տարբերությունը, Նրա գերազանցությունը նրանց նկատմամբ: Նրանք գիտեն, որ Նա (Ալլահը) գոյություն ունի, և կարծում են, որ Նրա գոյությունը չի առանձնանում իրենց գոյությունից, ինչպես նա, որ տեսել է արևի ճառագայթները և կարծել, որ հենց արևն է տեսել»:<sup>27</sup> Մեջբերելով նույն այաները, Իբն Թայմիան «Քիթաբ Ալ-Ջավաբում» գրում է հետևյալը. «Ամենաբարձրյալն այս սուրայում նշել է, որ Ինքը չունի իրեն հավասարը, և դրանով հերքել է իրեն համագոր որևէ բանի գոյությունը՝ ցույց տալով, որ չկա ոչինչ իր նման»:<sup>28</sup>

Ըստ Իբն Թայմիայի՝ «գոյի միասնականության» գաղափարն, ըստ էության, հակասում է Ալլահի՝ ինքնաբավ լինելու, կարիքներ չունենալու կարևորագույն դրույթին: Այսպես, Իբն Թայմիան գրում է. «Եթե եր-

26 ابن تيمية, الجواب الصحيح, مجلد 4, 407

27 تقي الدين أحمد ابن تيمية, مجموعة الرسائل و المسائل, (دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان, ١٤٢١ هـ), 83-82

28 ابن تيمية, الجواب الصحيح, مجلد 4, 408

կու մարմիններից մեկը հաստատման վայր է մյուսի համար, ինչպես ջուրը տարայի մեջ, ապա դրանից բխում է, որ մեկը մյուսի կարիքն ունի»:<sup>29</sup> Ապա շարունակում է. «Նրանք, ովքեր խոսում են «գոյի միասնականության» մասին, ասում են, որ նյութը սուբստրատ է, և դրա հետ միասին ընդունում են, որ ձևը կարիք ունի նյութի: «Գոյի միասնականության» մասին խոսողները Արարչին և արարածներին դարձնում են ձև և նյութ (այսինքն՝ դիտարկում են միննույն հարաբերության տեսանկյունից), ինչպես դա նշում է Իբն Սաբին և ասում. «Նա ջրում ջուր է, կրակի մեջ՝ կրակ, և ամեն ինչում տվյալ առարկայի ձևով է»:<sup>30</sup> Իբն Թայմիայի մեկնաբանմամբ՝ Աստվածային գիտելիքը, հավատն են հաստատվում հավատացյալների սրտերում և փոխաբերական իմաստով միավորվում նրանց հետ, և ոչ թե Աստծո էությունը, այսինքն՝ արարածներն ունեն Արարչի, նրա ողորմության կարիքը, և ոչ թե հակառակը. «Այն աստվածային գիտելիքն ու Աստծո նկատմամբ հավատը, որ մարմնավորվում են հավատացյալների սրտերում, Նրա (Աստծո) կարիքն ունեն»:<sup>31</sup>

«Ուղերձների և հարցերի ժողովածու» (Majmu'at al-rasa'il wa-al-masa'il) աշխատության մեջ գրում է հետևյալը. «Նրանք մարդկանց անհավատության և անաստվածության հեղուկ են խմեցնում Ալլահի մարգարեների և հավատարիմ մարդկանց անոթներից. Ալլահի ճանապարհին մարտնչողների հագուստներից են հագնում, մինչդեռ թաքնված կերպով պայքարում են Ալլահի և նրա մարգարեի դեմ, անհավատության և կեղծավորության ուղերձը ներկայացնում են Ալլահի հավատարիմ հետևորդների խոսքերի փոխարեն: Մարդը միանում է նրանց հավատացյալ և Ալլահին մտերիմ դառնալու համար, բայց դառնում է կեղծավոր և Ալլահի թշնամի»:<sup>32</sup>

<sup>29</sup> ابن تيمية, الجواب الصحيح, مجلد 4, 315

<sup>30</sup> Նույն տեղում:

<sup>31</sup> Նույն տեղում:

<sup>32</sup> تقي الدين أحمد ابن تيمية, مجموعة الرسائل و المسائل, 140-141

Իբն Թայմիայի պնդմամբ՝ «գոյի միասնականության» տեսության շրջանակներում տարբեր շեյխերի, ուղղությունների առաջ քաշած տարբերակներում կան էական սկզբունքային տարբերություններ, որոնցից առավել կարևոր է մի կողմից գոյության բացարձակ միասնականության, մյուս կողմից Աստծո և որևէ արարածի միավորման վերաբերյալ պատկերացումների տարբերությունը: Առաջինն Իբն Թայմիան անվանում է «ընդհանուր միավորում» (al-ittihād al-‘ām), որը ենթադրում է Աստծո և տիեզերքի նույնականացումը, իսկ երկրորդը «մասնավոր միավորում» է (al-ittihād al-khāṣ) կամ «մարմնավորում» (հսնն). «Այս մասնավոր միավորումը ընդհանուր միավորումը և մարմնավորումը չէ, ինչի մասին նշում են նրանք, ովքեր ասում են, թե նա (Աստված) իր էությամբ մարմնավորվում է ամենուր կամ միավորված է ամեն ինչի հետ»:<sup>33</sup> «Մասնավոր միավորման» մասին գրվածքներում Քրիստոսի աստվածային էության մերժմանը զուգահեռ անդրադառնում է իսլամում ձևավորված նմանատիպ պատկերացումներին, մասնավորապես որոշ սուֆիական, շիայական պատկերացումների և համեմատում դրանք քրիստոնեության հետ: Գրում է հետևյալը. «Մոլորյալ մուսուլմաններից ով կասի, թե Տերը միավորվել է կամ մարմնավորվել է մարգարեների և վալիների մեջ, և որ դա մի գաղտնիք է, որը չի կարող բացահայտվել, ապա նրա խոսքը նման է Քրիստոսի մասին քրիստոնյաների խոսքին, և դա շատ է հանդիպում բազմաթիվ շեյխերի, (եզոթերիկ) գիտելիքի, ճանաչողության, Աստծո հետ միավորման քարոզիչների խոսքերում...»:<sup>34</sup> Այստեղ հարկ է անդրադառնալ Ալ-Հալլաջին<sup>35</sup>, ով սուֆիականության, և, առհասարակ, իր ժամա-

<sup>33</sup> ابن تيمية, الجواب الصحيح, مجلد 4, 497

<sup>34</sup> ابن تيمية, الجواب الصحيح, مجلد 4, 496

<sup>35</sup> Իբն Մանսուր Ալ-Հալլաջը (857-922) ազգությամբ պարսիկ միստիկ պոետ, սուֆի էր: Հայտնի էր իր «Ես եմ ճշմարտությունը» (Ana al-ḥaqq), խոսքով, որը հաճախ մեկնաբանվում է որպես իր՝ աստվածային էություն ունենալու հայտարարություն: Հաճախ զուգահեռներ են անցկացվում նրա և Հիսուս Քրիստոսի կերպարի միջև, որոշ ուսումնասիրողներ նրան համարում են ծպտյալ քրիստոնյա:

նակաշրջանի ամենավառ կերպարներից էր: Նա, ըստ Իբն Թայմիայի, սուֆիական վատագույն կերպար է, ով մերժում էր մարգարեի հայտնությունը և իսլամական ավանդույթը, քանի որ հայտարարում էր, թե գերազանցում է բոլոր մարգարեներին և ունի աստվածային էություն: Իբն Թայմիան քննադատում էր Ալ-Հալլաջի՝ միստիկի սրտում աստվածային և մարդկային էությունների միավորման գաղափարը<sup>36</sup> և դրա հետևորդներին՝ դարձյալ համեմատելով Քրիստոսի մասին քրիստոնեական պատկերացումների հետ: Օրինակ, երկրորդ հատորում իր տեսանկյունից հայտնությանը հակասող, իսլամից շեղված և քրիստոնեությանը նմանվող ուղղություններն ու գործիչներին անվանելիս Ալ-Հալլաջի հետևորդներին տալիս է «Հալլաջիա» հավաքական անվանումը, ինչպես նաև նշում է երկու այլ նշանավոր սուֆիական շեյխերի՝ Ադի իբն Մուսաֆիրի<sup>37</sup> և Յունուս իբն Յուսուֆ Աշ-Շայբանիի հետևորդներին. «Իրենց ումմայի անդամ համարող անաստվածների շարքերում կան այնպիսիները, ովքեր ծայրահեղական նորարարություններ են բերում՝ նման քրիստոնյաների ծայրահեղություններին, ինչպես իսմայիլիներից նա, ով հայտարարում է աստվածային էու-

---

Մահապատժի է ենթարկվել իր քարոզների և հայացքների պատճառով: Ալ-Հալլաջի մասին մանրամասն տե՛ս u Massignon L., “Al-Halladj”, in *Encyclopaedia of Islam* 3.

<sup>36</sup> Մարդու՝ որպես երկու սկզբի՝ աստվածային (lāhūt) և մարդկայինի (nāsūt) միասնության մասին Ալ-Հալլաջի ուսմունքը նրա հետևորդները անվանել են «wahdat al-shuhūd»՝ վկայության միասնություն: Համաձայն այդ ուսմունքի՝ աստված «հաստատվում է» միստիկի սրտում կամ հոգում, իսկ վերջինս, իր հերթին, «ճանաչում է» աստծուն իր սրտում, դառնում է նյութական աշխարհում աստծո՝ մարդկային կերպարով հիպոստառ: Տե՛ս u Акимущкин О., Вахдат аш-шухуд, Ислам. Энциклопедический Словарь, Москва, 1991:

<sup>37</sup> Ադի իբն Մուսաֆիրը ծագումով Կուրեյշ ցեղից էր: Նա դեմ էր բոլոր նորարարություններին, հանդես էր գալիս մութագիլիականության քննադատությամբ: Հետաքրքրական է, որ Իբն Թայմիան նրան համարում էր Մունսայի բարեպաշտ հետևորդ: «Քիթաբ Ալ-Ջավաբում» հեղինակը չի խոսում Ադի իբն Մուսաֆիրի մասին, միայն նշում է նրա հետևորդների շարքում իսլամից շեղվածների մասին: Ադի իբն Մուսաֆիրի մասին մանրամասն տե՛ս u Tritton A. S., Adī ibn Musāfir, *Encyclopedia of Islam, New Edition* 1, Leiden: Brill, 1986:

թյան մասին՝ ինչպես Բանու Ուբեյդ Ալ-Քադդան, ինչպես Ալ-Հաքիմը և այլք, կամ նրանք, ովքեր պնդում են, թե Ալի իբն Աբի Տալիբը աստվածային էություն ունի, կամ նուսայրիների պնդումը, և սրանք բոլորը անհավատներ են մուսուլմանների մեջ, ինչպես նաև նրանք, ովքեր խոսում են շեյխերի մեջ աստվածային էության մասին, ինչպես Ադավիայի, Հալլաջիայի, Յունուսիայի ծայրահեղականները և այլք»:<sup>38</sup>

Ալ-Հալլաջի մահապատիժը շատերը բացատրում են այն հանգամանքով, որ նա հասարակ մարդկանց առջև բացեց աստվածային այն գաղտնի «սուֆիական» գիտելիքը, որը խռովություն կարող էր առաջացնել մարդկանց հոգիներում, քանի որ նրանք ունակ չէին ընկալելու, ճանաչելու այդ գիտելիքը, որը համարվում էր ընտրյալների մենաշնորհ: Այդ մասին Իբն Թայմիան գրում է հետևյալը. «Նրանք ասում են, թե Ալլահը մարմնավորվում է նրա սրտում, ով ճանաչում է Իրեն, և խոսում է նրա լեզվով այնպես, ինչպես ջինն է խոսում իր տիրապետության տակ գտնվող անձի լեզվով... Նրանցից ոմանք ասում են, թե դա է այն գաղտնիքը, որ Ալ-Հալլաջը և ուրիշները բացահայտել են, ըստ նրանց՝ դա մեկն է այն գաղտնիքներից, որ գիտեն միայն գիտակաները և բացահայտում են այն միայն ընտրյալների առջև: Ոմանք ասում են, թե Ալ-Հալլաջը սպանվեց միայն այդ գաղտնիքը բացահայտելու պատճառով, և երգում են. «Ով բացահայտել է գաղտնիքը, նա սպանվել է, և վրեժ չի լուծվում նրա մահվան համար»»:<sup>39</sup> Այնուհետև հեղինակը հետևյալ եզրակացությանն է հանգում. «Աստվածային միասնության կամ Քրիստոսից բացի այլոց մեջ մարմնավորվելու մասին իրենց պնդումներով այս մարդիկ ավելի վատն են քան քրիստոնյաները, քանի որ Քրիստոսը գերազանցում էր բոլոր նրանց, ովքեր մարգարեներ չէին, և նույնիսկ գերազանցում էր մարգարեների և առաքյալների մեծամասնությանը: Եթե նա, ով ասում է, թե աստվածային էությունը միավորվել է Քրիստոսի հետ, անհավատ է, ապա որքան ավելի

<sup>38</sup> ابن تيمية, الجواب الصحيح, مجلد 2, 404-403

<sup>39</sup> ابن تيمية, الجواب الصحيح, مجلد 4, 497-496

անհավատ է նա, ով դա ասում է Քրիստոսից ցածր մեկի վերաբերյալ»:<sup>40</sup>

Իբն Թայմիան առանձնացնում և քննադատում է սուֆիական մի շարք ականավոր գործիչների՝ նրանց անվանելով ծայրահեղական սուֆիներ. «Օայրահեղականները և նրանց առաջնորդներն ասում են, որ նա գոյության էությունն է, և գոյությունը մեկն է: Այդպիսով նրանք արարող, հավերժական, անհրաժեշտ գոյությունը դարձնում են ժամանակավոր, հավանական, արարված գոյի էություն: Նրանք այնպիսի մարդիկ են, ինչպես Իբն Արաբին, նրա ընկեր Սադր Ալ-Կունավին, նրա ընկեր Աֆիֆ Ադ-Դին Աթ-Թիլիմսանին, Իբն Սաբին և նրա աշակերտ Աշ-Շուշտարին, Աբդալլահ Ալ-Բալաբանին, Ամիր Ալ-Բասրին և այլք»:<sup>41</sup>

Իբն Թայմիան քննադատվող դրույթի սխալ լինելը հաճախ ապացուցում է հենց հեղինակի խոսքի հիման վրա՝ ցուցաբերելով լեզվական և մտքի ճկունություն: Օրինակ «Քիթաբ Ալ-Ջավաբում» նշանավոր սուֆի Աթ-Թիլիմսանիի վերաբերյալ գրում է հետևյալը. «Աթ-Թիլիմսանին ամենամաքարտավան մարդկանցից մեկն էր և այդ անհավատներից ամենաճարպիկը: Երբ Իբն Արաբիի «Իմաստության գոհարներ»-ը (fusūḥ al-hikam)<sup>42</sup> կարդացին նրա մոտ, մեկն ասաց՝ այս խոսքը հակասում է Ղուրանին, նա ասաց. «Ղուրանն ամբողջությամբ շիրք է, թառեցի՞ր, իրապես, մեր խոսքում է: Նրան ասացին. «Եթե գոյությունը մեկն է, ապա ինչու է մայրս արգելված ինձ համար, իսկ կինս՝ թույլատրելի»: Նա ասաց. «Մեզ համար ամեն ինչն է թույլատրված, բայց նրանք, ովքեր փակ աչքերով են, ասացին՝ արգելված է (ḥarām), և մենք ասացինք՝ ձեզ համար է արգելված»: Նրանց խոսքն

<sup>40</sup> ابن تيمية, الجواب الصحيح, مجلد 4, 497

<sup>41</sup> ابن تيمية, الجواب الصحيح, مجلد 4, 498

<sup>42</sup> Իբն Արաբիի ամենանշանավոր աշխատանքներից մեկն է, բաղկացած է քսանյոթ գլուխներից, որոնցից յուրաքանչյուրը նվիրված է մարգարեներից մեկին: Հետագա դարերի ընթացքում Իբն Արաբիի աշակերտները տարբեր մեկնաբանություններ են գրել այդ աշխատության վերաբերյալ:– U.S.



ամբողջությամբ հակասական է, մի մասը հակասում է մյուսին. նրա (Աթ-Թիլիմասանի) խոսքը, այն է՝ «նրանք, ովքեր փակ աչքերով են», և մյուս խոսքը՝ «մենք ասացինք՝ ձեզ համար է արգելված», տարբերակում է մտցնում իր և նրանց միջև, ում աչքերը փակ են, խոսողի և հասցեատիրոջ միջև, և դա հակասում է գոյի միասնությանը»:<sup>43</sup>

**Սուֆիական մի շարք ծեսերի և գործողությունների քննադատումը:** Իբն Թայմիայի պնդմամբ՝ մուսուլմանական հասարակության ներսում սուֆիական շեյխերը, աղանդավորական տարբեր ուղղությունների ներկայացուցիչները տարածում էին իսլամի սկզբունքներին հակասող հավատալիքներ, ծեսեր, պաշտամունքներ, ինչը սպառնում էր մաքուր իսլամի պահպանմանը:<sup>44</sup> «Քիթաբ Ալ-Ջավաբում» հեղինակը չի անդրադառնում սուֆիական՝ իր կողմից քննադատվող բոլոր ծիսակարգերին և պաշտամունքային ձևերին, այլ քննարկում է այն սովորույթները, որոնք նմանեցնում է քրիստոնեական պաշտամունքային գործողություններին՝ զուգահեռներ անցկացնելով դրանց միջև և համարելով շեղում հայտնությունից: Այսպես, մուսուլմանների շրջանում քրիստոնեական սովորույթների ազդեցության հետևանքով առաջացած կրոնական դրսևորումներ է համարում գերեզմաններ այցելելը և բարեխոսական աղոթքները, խորհրդանիշներ պաշտելը՝ փորձելով ապացուցել դրանց չհիմնավորված լինելը և արմատախիլ անել. «Եվ (Ալլահը) մարդուն արգելել է աղոթքով դիմել գերեզմանին, որպեսզի չնմանվի այն բազմաստվածներին, ովքեր խոնարհվում են գերեզմաններին»:<sup>45</sup> «Մարգարեններից ոչ ոք չի հրամայել օգտագործել նկարները և միջնորդության խնդրանքով դիմել դրանցում պատկերվածներին, և ոչ էլ խոնարհվել արևին, լուսնին, աստղերին»:<sup>46</sup> Նմանա-

<sup>43</sup> ابن تيمية, الجواب الصحيح, مجلد 4, 501-500

<sup>44</sup> Abdullah I., “Tawhīd and Trinity: A Study of Ibn Taymiyyah’s Al-Jawāb Al Ṣaḥīḥ”. Intellectual Discourse 14, no.1 2006, p. 91 <https://journals.iium.edu.my/intdiscourse/index.php/id/article/view/89> (Accessed 18.04.2023).

<sup>45</sup> ابن تيمية, الجواب الصحيح, مجلد 1, 349

<sup>46</sup> Նույն տեղում:

տիպ շեղումների տարածման պատճառ է համարում նաև հույն փիլիսոփաների ուսմունքները և դրանց ազդեցությունը իսլամի վրա. «Բազմաստվածները պաշտում էին սովեր ունեցող մարմնացած կուռքերի, և դա հռոմեացիների ու հույների կրոնն էր, այն Մակեդոնիայի և Աթենքի բնակչության փիլիսոփաների կրոնն էր, ինչպես օրինակ Արիստոտելը, նրա նման պերիպատետիկ փիլիսոփաները և այլք»:<sup>47</sup> Նա որոշ սուֆիների մեղադրում է փիլիսոփաների ուսմունքներին հետևելու և իսլամում շեղումներ մտցնելու մեջ: Իբն Թայմիան համարում էր, որ փիլիսոփաները, մասնավորապես Արիստոտելը և նրա հետևորդները ամենաթուր պատկերացումներն ունեն աստվածային հայտնության մասին և բոլորից շատ են շեղվել դրանից: Հեղինակի պնդմամբ՝ փիլիսոփայական դրույթներին հետևելը անխուսափելիորեն հանգեցնում է հայտնությունից շեղման, ինչպես արել են քրիստոնյաները և իսլամական որոշ ուղղությունների ներկայացուցիչներ, որոնց շարքերում նա առանձնացնում է Իբն Արաբիին, Իբն Սինային. «Եթե որևէ մեկը կարծում է, որ մարգարեների խոսքերը համապատասխանում են այս հույներին, ապա դրանով ցույց է տալիս իր անգիտությունը այն մասին, թե ինչ են բերել մարգարեները, և ինչ են այս մարդիկ (փիլիսոփաները) ասել: Նման բան կա կրոնական համայնքներից անհավատների՝ հրեա, քրիստոնյա անհավատների և այլոց խոսքերում, ինչպես «Մաքրության եղբայրների (Ikhwān as-Ṣafaʿ) ուղերձների հեղինակները, նրանց նմանները, ովքեր իրենց համարում են շիա կամ սուֆի, ինչպես Իբն Արաբի, Իբն Սինան և նրանց նմանները»:<sup>48</sup> Մաքուր սուֆիականությունն այն տեսքով, որ գոյություն է ունեցել իսլամի ծագման շրջանում, ըստ Իբն Թայմիայի, չի հակասում հայտնությանը, սրանով է պայմանավորված այն հանգամանքը, որ վերջինս ընդունում էր սուֆիական վաղ շրջանի գործիչներին:<sup>49</sup>

<sup>47</sup> ابن تيمية, الجواب الصحيح, مجلد 1, 344-345

<sup>48</sup> ابن تيمية, الجواب الصحيح, مجلد 5, 37-38

<sup>49</sup> Post, նշվ. աշխ., էջ 12:

Իբն Թայմիան մանրամասն քննության է առնում սուֆիական տերմինները և գործողությունները՝ փորձելով վեր հանել դրանց իրական՝ Ղուրանի և Սուննայի վրա հիմնված իմաստները՝ զերծ նորարարություններից ու կեղծ մեկնաբանություններից: Իբն Թայմիայի կարծիքով միստիկ, սուֆիական լեզուն և տերմինները միանշանակ չեն, դրանցում կարելի է գտնել առաջին հայացքից հայտնությանը համապատասխանող նշանակություններ, որոնք, սակայն կարող են արտահայտել իսլամական ավանդույթին հակասող իմաստներ, ուստի նա սուֆիական տերմինաբանությունից և պրակտիկ գործողություններից փորձում է առանձնացնել Ղուրանին և Սուննային համապատասխանող իմաստները՝ մաքրելով դրանք չափազանցություններից, շեղումներից և սխալ մեկնաբանություններից, քանի որ սուֆիները իսլամական ավանդույթին չհակասող որոշ երևույթների տալիս էին լրացուցիչ իմաստներ: Օրինակ սուֆիները կրկնում էին Մուհամմադ մարգարեի՝ Հիրա լեռան քարանձավում առանձնանալու սովորությունը, ինչը ինքնին չի հակասում Ղուրանին ու Սուննային, սակայն շատ սուֆիներ որոշակի նորամուծություններ և նոր իմաստներ էին հաղորդում դրան՝ մեկուսացման տևողությունը դարձնելով քառասուն օր՝ ինչպես Մովսես մարգարեի առանձնացումը Սինա լեռան վրա, կամ Քրիստոսի՝ անապատում քառասուն օր գտնվելը: Իբն Թայմիան «Քիթաբ Ալ-Ջավաբում» անդրադառնում է սուֆիական մեկուսացմանը (khalwah), ասկետականությանը (zuhd), ասկետական զրկանքներին՝ այդ ամենի փոխարեն նախապատվությունը տալով ջիհադին. «Նրանք ասում են՝ որքան գործերը դժվար են մարդու համար, այնքան նախընտրելի են: Ապա նրանք նախընտրում են սովր, անքնությունը, լռությունը, մեկուսացումը և այլն, ինչպես դա անում են անհավատներից ոմանք՝ հնդիկները և այլք, որոշ քրիստոնյաներ, մուսուլմանական համայնքի որոշ նորարարներ...<sup>50</sup> Ջիհադն այս ամենից ամենամեծ դժվարու-

<sup>50</sup> ابن تيمية, الجواب الصحيح, مجلد 6, 42

թյունն է, քանի որ այն հոգու զոհաբերությունն է, մահվան ենթարկելը, այն ներառում է ասկետականության նպատակը, այն է՝ թողնել աշխարհն ամբողջությամբ, և դրանում սրտի ջիհադն է (Jihād al-nafs<sup>51</sup>, այսինքն՝ սեփական «ես»-ի, բնագղնների, արատների, պիղծ ցանկությունների սանձահարման համար պայքարն է)՝ ներքուստ, և թշնամու դեմ ջիհադը՝ արտաքուստ»:<sup>52</sup>

Այսպիսով՝ սուֆիական որոշ դրույթներ և մի շարք գործիչների Իբն Թայմիան նկարագրում ու համապատասխան քննադատությունների է ենթարկում քրիստոնյաների հետ զուգահեռաբար՝ միևնույն տրամաբանությամբ: Նա միմյանց է կապում աստվածային հայտնություններին՝ իր տեսանկյունից իրական քրիստոնեությանը՝ մարգարե Իսայի ստացած հայտնությանը և մաքուր իսլամին սպառնացող վտանգները, շեղումները՝ մատնանշելով «անհավատներին, ովքեր աղավաղում են մարգարեների՝ Իսայի կամ Մուհամմադի կրոնը»:<sup>53</sup>

### Եզրակացություն:

Ամփոփելով վերոշարադրյալը, կարող ենք ասել, որ.

- Սուֆիական որոշ գործիչների կամ հայեցակարգերի դեմ քննադատություններում իր հայացքները հիմնավորելիս Իբն Թայմիան առաջնորդվում է նույն մեթոդաբանությամբ, ինչ հակաքրիստոնեական բանավեճերում, այն է՝ մանրակրկիտ կերպով քննարկում է իր տեսանկյունից վտանգավոր նորարարությունները և շեղումները, իր մեկնաբանությունները հիմնավորում Ղուրանից և Սուննայից մեջբերումներ կատարելով, ինչպես նաև հիմնվում է տրամաբանական մտածողության վրա:

<sup>51</sup> Ջիհադի և դրա տեսակների մասին մանրամասն տե՛ս Tyan E., Djihād, Encyclopedia of Islam, New Edition 2, Leiden: Brill, 1991:

<sup>52</sup> ابن تيمية, الجواب الصحيح, مجلد 6, 42-43

<sup>53</sup> ابن تيمية, الجواب الصحيح, مجلد 2, 342

• Իբն Թայմիան մերժում է ոչ թե սուֆիականությունն ամբողջությամբ, այլ առանձին հայեցակարգեր և ծիսակատարություններ, գործողություններ, որոնք, իր մոտեցմամբ, չեն բխում Ղուրանից և Սուննայից, չեն կարող հիմնավորվել հայտնություններով: Շատ հաճախ չի օգտագործում սուֆիականություն եզրը, այլ անվանում է կոնկրետ գործիչների՝ քննադատություններ և մեղադրանքներ հնչեցնելով միայն առանձին սուֆիների հասցեին, ովքեր, ըստ իրեն, նորամուծություններ և փոփոխություններ են մտցրել իսլամում:

• «Քիթաբ Ալ-Ջավաբում» Իբն Թայմիան քննության է առնում իր տեսանկյունից սուֆիականության մեջ տարածված միայն այն սխալներն ու գաղափարները, որոնք նմանեցնում կամ նույնացնում է քրիստոնեական քննադատվող դրույթներին՝ դրանք սպառնալիք համարելով իսլամական հասարակության համար:

• «Քիթաբ Ալ-Ջավաբում» սուֆիականության վերաբերյալ քննարկումների մեծ մասը վերաբերում է «Wahdat al-wajūd»-ի հայեցակարգին: Հեղինակը, սակայն, շեղվելով Իբն Արաբիի ուսմունքի բուն էությունից, այն ընկալում է ուրույն կերպով՝ քննադատելով և դատապարտելով իր իսկ ընկալումները, որոնք էականորեն տարբերվում են Իբն Արաբիի մոնիստական գաղափարներից: Հավանաբար այս առումով ոչ երկրորդական դեր ունի լեզվական գործոնը, քանի որ Իբն Արաբին կիրառում է բարդ, փոխաբերական, երկիմաստ արտահայտություններ, ինչը թույլ է տալիս տարբեր կերպ մեկնաբանել նրա խոսքերը, մինչդեռ Իբն Թայմիան, լինելով հանրալիական մազհաբիներկայացուցիչ, իսլամական դրույթները մեկնաբանում է բառացիորեն, իր մտքերը շարադրում է պարզ լեզվով՝ զերծ երկիմաստ արտահայտություններից:

• «Wahdat al-wajūd»-ի հայեցակարգը մեկնաբանում է ittihād-ի և hūnūl-ի գաղափարների շրջանակներում՝ համեմատելով Քրիստոսի՝ աստվածային էություն ունենալու քրիստոնեականսլ համոզմունքի

հետ, որի վերաբերյալ հեղինակի ընկալումները ևս էականորեն տարբերվում են քրիստոնեական ուսմունքներից:

• Իբն Թայմիայի կողմից սուֆիական որոշ դրույթների քննադատությունը պետք է դիտարկել հեղինակի ապրած ժամանակաշրջանի պատմական կոնտեքստում: Ղուրանին և Սուննային հակասող ոչ միայն սուֆիական, այլև բազմաթիվ այլ ուղղությունների որոշ դրույթների մերժումը կրոնական վերածննդի, նորամուծություններից իսլամի մաքրմանն ուղղված գործունեության մի մասն էր:

### IBN TAYMIYYAH'S CRITICISM OF SUFISM ACCORDING TO THE WORK "KITĀB AL-JAWĀB"

*Seda Tigranyan*<sup>54</sup>

*Ibn Taymiyyah (1263-1328) was a notable medieval jurist, theologian and prominent representative of the Hanbali religious and legal school. His criticism of Sufism is part of his relentless struggle against innovations in Islam. The main purpose of this article is to present Ibn Taymiyyah's anti-Sufi criticism using the example of one of his most notable works, the "Kitāb al-Jawāb" (the full title is "The Correct Response to Those Who Altered the Religion of Christ"). The problem of absence of researchers' unanimity over Ibn Taymiyyah's attitude towards Sufism is also studied.*

**Keywords:** *Sufism, monotheism, "unity of being", innovations, rituals.*

---

<sup>54</sup> Seda Tigranyan is a PhD student of the Institute of Oriental Studies of NAS RA and Lecturer at the Institute of Oriental Studies of the Russian-Armenian University, E-mail: seda.tigranyan@edu.isec.am, ORCID 0009-0001-5543-4290.

## КРИТИКА СУФИЗМА ИБН ТАЙМИЙЕЙ СОГЛАСНО СОЧИНЕНИЮ «КИТАБ АЛЬ-ДЖАВАБ»

Շեդա Կիգրանյան<sup>55</sup>

*Իբն Կայմիյա (1263-1328) եղել է հայտնի միջնադարյան իսլամական իրավագետ, բողոքական և հայտնի ներկայացուցիչ քանակական իսլամական իրավական դպրոցի։ Երբեք կրիտիկա սուփիզմի եղանակով իր անընդմեջ կռիվի մասն էր նորարարությունների իսլամում։ Հիմնական նպատակը հոդվածի էր ներկայացնել անսուփիյական կրիտիկա Իբն Կայմիյիի վրա մեկ այլ օրինակի վրա, որն ամենաշատը նշանակալից ստեղծված «Կիտաբ ալ-Կավաբ» (ամբողջական անունը «Ճիշտ պատասխան էր, ովքեր փոխեցին իսլամը Կրիստոսի»)։ Կրիտիկա ուսումնասիրվում է նաև խնդիրը միակերպ կարծիքների ուսումնասիրողների վրա կրիտիկա Իբն Կայմիյիի կրիտիկա սուփիզմի։*

**Կարևոր բառեր:** *Սուփիզմ, միակրթություն, «միակերպություն», նորարարություն, արարողություններ։*

### ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Abdullah I., “Tawḥīd and Trinity: A Study of Ibn Taymiyyah’s Al-Jawāb Al Ṣaḥīḥ”. Intellectual Discourse 14, no.1 2006, p. 91 <https://journals.iium.edu.my/intdiscourse/index.php/id/article/view/89> (Accessed 18.04.2023)<sup>1</sup>
2. Ansari A. H., Ibn ‘Arabī: The doctrine of Waḥdat al-Wujūd, Islamic Studies 38, no. 2, 1999, pp 149–192. <http://www.jstor.org/stable/20837036>. (Accessed 11.03.2023).
3. Ateş A., Ibn al-‘Arabī, Encyclopaedia of Islam, New Edition 3, Leiden and London: Brill, Luzac and Co., 1986.
4. Barre E., The Shaykh Al-Islam: The legacy of Ibn Taymiyya in 20th century political Islam, Florida State University, December 2004.
5. Knysh A., Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam, Suny Series in Islam, State University of New York Press, 1998, pp. 87-88.

<sup>55</sup> Շեդա Կիգրանյան - ասպիրանտկա Ինստիտուտի արևելագիտության Ինստիտուտի արևելագիտության Ռուսաստան-Հայաստանի համալսարանում։ Էլ. փոստ: seda.tigranyan@edu.isec.am, ORCID 0009-0001-5543-4290.

6. Laoust H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya*, Canoniste ḥanbalite né à Ḥarrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328, Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 10, 1939, p. 89.
7. Latham J. D., *Salaf*, Encyclopaedia of Islam, New Edition 8, Leiden: Brill, 1995.
8. Little D. P., *Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?*, *Studia Islamica*, no. 41, 1975, pp. 93–111. <https://doi.org/10.2307/1595400>.
9. Makdisi G., *Ibn Taymiyya: A Sufi of the Qadiriya Order*, *American Journal of Arabic Studies*, no. 1, 1973, pp. 118-129.
10. Makdisi G., *The Hanbali school and sufism*, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas XV*, 1979, p. 120. <http://hdl.handle.net/10486/6525> (Accessed 05.01.2023).
11. Massignon L., “Al-Halladj”, in *Encyclopaedia of Islam* 3.
12. Meier F., *The Cleanest about Predestination: A Bit of Ibn Taymiyya*, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, trans. John O’Kane, Leiden: Brill, 1999, p. 313, [https://doi.org/10.1163/9789004492073\\_013](https://doi.org/10.1163/9789004492073_013).
13. Michel T., *Ibn Taymiyya’s Sharḥ on the Futūḥ al-Ghayb of ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī*, *Hamdard Islamicus* 4, no. 2, 1981, p. 3.
14. Post A., *The Journeys of a Taymiyyan Sufi: Sufism through the Eyes of ‘Imād al-Dīn Aḥmad al-Wāsiṭī* (d. 711/1311), *Studies on Sufism* 6, Leiden: Brill, 2020, p. 11.
15. Rahman F., *Islam*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1966, p. 19.
16. Sarrio D. R., *Spiritual Anti-elitism: Ibn Taymiyya's Doctrine of Sainthood (WalāYa)*, *Islam and Christian–Muslim Relations* 22, 2011, p. 287. <https://doi.org/10.1080/09596410.2011.568812>.
17. Taheri A., *Holy Terror. The Inside Story of Islamic Terrorism*, London, 1989, pp. 12-13.
18. Tritton A. S., *Adī ibn Musāfir*, *Encyclopedia of Islam*, New Edition 1, Leiden: Brill, 1986.
19. Tyan E., *Djihād*, *Encyclopaedia of Islam*, New Edition 2, Leiden: Brill, 1991.
20. Zwirahn F., *Typologies and Argumentation Tactics in Religious Polemics - An Analysis of Al-Jawāb Al Sahih and the Cyprus Letter*. *Entangled Religions* 5, July 2018, pp. 52-54. <https://doi.org/10.13154/er.v5.2018.44-94>.



21. Акимушкин О., Вахдат аш-шухуд, Ислам. Энциклопедический Словарь, Москва, 1991.

22. Бойко К., Асхаб/ахл ал-хадис, Ислам. Энциклопедический Словарь, Москва, 1991.

23. Камель И. Т., Артур Сагадеев, “Ас-Салафийа”, Ислам: энциклопедический словарь, Москва, 1991.

24. Кныш А., Мусульманский мистицизм, пер. с англ. Н. Г. Романов, СПб., 2004), 195.

25. ابن تيمية، الجواب الصحيح، مجلد 1

26. ابن تيمية، الجواب الصحيح، مجلد 2

27. ابن تيمية، الجواب الصحيح، مجلد 4

28. ابن تيمية، الجواب الصحيح، مجلد 5

29. ابن تيمية، الجواب الصحيح، مجلد 6

30. تقي الدين أحمد ابن تيمية، مجموعة الرسائل و المسائل

31. تقي الدين أحمد ابن تيمية، مجموعة الرسائل و المسائل، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،

١٤٢١ هـ

## СИСТЕМА КУЛЬТУРНЫХ КОДОВ КНИГИ «АХБАР АШ-ШУАРА» АБУ БАКРА АЛЬ-СУЛИ

Армине Акопян<sup>1</sup>

DOI 10.46991/jos.2023.24.2.154

*В статье исследуется система культурных кодов "Ахбар аш-Шу'ара" аббасидского литератора X века Абу Бакра ас-Сули. Состоящая из трех основных измерений - социального, религиозного и временного-пространственного, система отличается иерархичностью и наличием бинарных оппозиций. При этом религиозный и социальный коды проявляют схожие признаки практического и теоретического характера. В результате их сопоставления можно проследить особенности развития арабо-мусульманского общества VIII-IX веков: от семьи к племени, затем социальным стратам и государству. Обобщенному понятию "люди" и авторскому "я" отведена важная роль в поведенческих паттернах, присутствующих в культурных кодах.*

*Временно-пространственный аспект, уступающий по количественным показателям двум предыдущим, тем не менее, несет немаловажную функцию объединения различных отрезков исторического времени, что делает труд ас-Сули целостным с точки зрения современного восприятия.*

**Ключевые слова:** "Ахбар аш-Шу'ара", Абу Бакра ас-Сули, культурные коды, бинарные оппозиции, Аббасидское государство, арабо-мусульманское общество, средневековая арабская культура.

С раннего периода своей истории человечество периодически сталкивалось с глобализацией в различных ее проявлениях. В наше время тенденция к унификации различных сфер человеческой деятельности, в том числе культурного пространства, порождает обратный процесс, когда интерес к понятиям «национальная культура» и «культурный код» начинает возрастать. Об этом свидетельствует тот факт, что термин «культурный код» из научной сферы перешел в публичное пространство

---

<sup>1</sup> Армине Акопян – соискатель кафедры арабистики факультета востоковедения ЕГУ, Эл. почт: atm-hakob@mail.ru, ORCID 0009-0008-2043-200X.

и СМИ став в силу своей многогранности своеобразным ответом на цивилизационные вызовы современности.

В настоящей статье впервые представлена попытка анализа и систематизации культурных кодов малоизученного произведения аббасидского литератора X века Абу Бакра аль-Сули «Ахбар аш-Шуара». Посвященный творчеству поэтов и катибов аббасидского двора труд содержит богатый фактологический и литературный хабарный материал, зарисовки из культурной жизни Халифата IX века, авторские критические заметки, тексты эпистолярного и поэтического характера. Статья нацелена на решение двух взаимосвязанных задач: выявить систему культурных кодов «Ахбар аш-Шуара» и определить на ее основе ценностные векторы, которые ас-Сули как автор пытался транслировать своему читателю.

Методологически исследование опирается на принципы структурализма, разработанные советской семиотической школой, а также французским этнографом и антропологом Клодом Леви-Строссом.

В результате из обширного литературно-исторического пласта были вычленены и выстроены в иерархическую систему религиозный, социальный и временно-пространственный коды с подкодами и бинарными оппозициями, установлены основные их функции. В качестве носителей концептуальной идеи «Ахбар аш-Шуара» определены подкоды «люди» и «я».

### **Проблема дефиниции понятий «культура» и «культурный код»**

Сложности, связанные с определением понятий «культурный код» и «культура» в целом, характерны для многих научных направлений: антропологии, истории, философии, филологии, психологии. Наряду с теориями, определяющими культуру как абстракцию, существует множество других концепций, рассматривающих культуру как: а) проявление материальной, умственной и духовной деятельности человека, б) человеческого поведения<sup>2</sup>, в) поликодовой системы<sup>3</sup>. Культурный код, в

---

<sup>2</sup> Уайт Л. А., Понятие культуры, Вопросы социальной теории, Том III, Вып. 1 (3), 2009 <https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/vst/2009/white.pdf>.

<sup>3</sup> Симбирцева Н., «Код культуры» как культурологическая категория, Проблемы культурологии, N 1, 2016.

зависимости от теоретико-методологического подхода, интерпретируется как информация, закодированная в определенной форме, позволяющая идентифицировать культуру<sup>4</sup>, как «язык плюс его история»<sup>5</sup>, язык культуры<sup>6</sup>. Среди прочего, в качестве семантического кода культуры рассматривается также и религия<sup>7</sup>.

С точки зрения категоризации базовые культурные коды подразделяются на соматический, временной, пространственный, теоморфный, биоморфный, духовный, растительный, зооморфный и т. п.<sup>8</sup> Одна из основ семиосферы — ее неоднородность. Полностью стабильных, неизменяющихся семиотических структур, видимо, не существует вообще<sup>9</sup>. Различные формулировки сводятся к мысли о том, что «в каждой культуре код понимают по-разному».

Таким образом, широкая вариативность понятий «культура» и «культурный код», подробный разбор которых не входит в задачи настоящей статьи, позволяет выбрать ту версию, с помощью которой наиболее исчерпывающе раскрывается суть исследуемой проблемы. В данном случае такую задачу выполняет следующая формулировка: «Культурные коды представляют собой системы, отличающиеся иерархической упорядоченностью. Определяя в целом национальную картину мира и мировоззрение конкретного сообщества, коды культуры

---

<sup>4</sup> Букина Н., Культурные коды как элемент пространства культуры, Читинский государственный университет, [https://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov\\_2007/20/moynauka@list.ru.pdf](https://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov_2007/20/moynauka@list.ru.pdf).

<sup>5</sup> Лотман Ю., Семиосфера, Санкт-Петербург, 2000, стр. 15 [https://edu.vsu.ru/pluginfile.php?file=%2F193961%2Fmod\\_resource%2Fcontent%2F1%2F%D0%9B%D0%BE%D1%82%D0%BC%D0%B0%D0%BD%20%D0%AE.%D0%9C.%20%D0%9A%D1%83%D0%BB%D1%8C%D1%82%D1%83%D1%80%D0%B0%20%D0%B8%20%D0%B2%D0%B7%D1%80%D1%8B%D0%B2.pdf](https://edu.vsu.ru/pluginfile.php?file=%2F193961%2Fmod_resource%2Fcontent%2F1%2F%D0%9B%D0%BE%D1%82%D0%BC%D0%B0%D0%BD%20%D0%AE.%D0%9C.%20%D0%9A%D1%83%D0%BB%D1%8C%D1%82%D1%83%D1%80%D0%B0%20%D0%B8%20%D0%B2%D0%B7%D1%80%D1%8B%D0%B2.pdf).

<sup>6</sup> Букина Н., Культурный код как язык культуры, Вестник ЧиГУ, N 2, (47), 2008.

<sup>7</sup> Куликова Б., Символические коды понимания в сфере повседневности мусульманской и христианской духовной культуры, Научный журнал КубГАУ, N 90 (06), 2013, стр. 8.

<sup>8</sup> Краснобаева-Черная Ж., Пространственный код культуры ценностной картины мира (на материале русской, украинской, английской и немецкой фразеологии), Донецкий национальный университет, стр. 169.

<sup>9</sup> Лотман Ю., Указ. Соч., стр. 101.

формируются с помощью системы ставших носителями культурных смыслов знаков материального и духовного мира»<sup>10</sup>.

### **Актуальность темы**

Немногочисленные русскоязычные и арабоязычные исследования труда «Ахбар аш-Шуара», который является частью обширного историко-литературного произведения «Китаб ал-Аврак», сводятся зачастую к имманентному анализу текста, либо его переводу. В этой связи можно отметить русский перевод уникальной петербургской рукописи «Китаб ал-Аврак»<sup>11</sup>, также сборник ранее неопубликованных фрагментов рукописи «Китаб ал-Аврак» на арабском языке<sup>12</sup>.

Раскрытие системы культурных кодов «Ахбар аш-Шуара» дает возможность еще раз подчеркнуть его научную актуальность, а также сформировать более детальную ценностную модель средневекового арабо-мусульманского общества. Полученные в ходе исследования результаты о подкодах, бинарных оппозициях и функциях культурных кодов могут представлять интерес для востоковедов, историков, культурологов.

### **Система культурных кодов «Ахбар аш-Шуара»**

Анализ «Ахбар аш-Шуара» выявил наличие в нем трех ключевых культурных кодов: социального, религиозного и временно-пространственного. Точность считывания кодов была обусловлена тем, насколько, верно, на начальном этапе исследования была идентифицирована группа схожих по смыслу подкодов. Например, коранические формулы, религиозные термины, имена Аллаха и пророка Мухаммада были выделены сначала в одну общую группу, а затем выстроены в иерархическую

---

<sup>10</sup> Кузнецова А., Прагматика культурных кодов в художественном тексте, Южный федеральный университет, Тематический выпуск: Взаимодействие языков и культур: Традиции и инновации, 2021, № 3, стр. 235.

<sup>11</sup> Беляев В., Халидов А., Абу Бакр Мухаммад ас-Сули, Китаб ал-Аврак («Книга листов»), Институт востоковедения Российской Академии наук, Санкт-Петербургский филиал, Центр «Петербургское Востоковедение», 1998.

<sup>12</sup> هلال ناجي، ما لم ينشر من أوراق الصولي(أخبار السنوات 295 - 315 هـ)، 2000، 240 صفحات

систему под названием «религиозный код». Внутри каждой такой системы были определены соответствующие бинарные оппозиции.

### Социальный код

Социальный код охватывает три ключевых понятия:

«Государство» - выражается через подкоды «халифат Рашида», «Халифат», «государство Аббасидов», «Аббасидское государство».

«Социум» - выражается через группу следующих подкодов:

а) арабские племена Такиф, Бну Сабир, Бну Захра, Бну Салим, Хиляль Бин Амер, Бану Аджль б) семья: дед, отец, мать, сын, брат, сестра, тетя, дядя, дочь в) социальные страты: 1) правители (султан, повелитель правоверных, эмир, визирь, владетель-малик<sup>13</sup>), 2) кадии, 3) имамы, 4) священнослужители, 5) адибы (писцы, поэты, богословы), 6) военные, 7) мавали, 8) дворцовая прислуга (гвардейцы-гулямы, наложницы, певцы, церемониймейстеры -хаджибы, слуги) г) «люди» - «ан-нас»

«Личность» - выражается через подкоды «Я» и «Человек».

Стоит отдельно остановиться на смысловых особенностях подкода «ан-нас» - люди. В «Ахбар аш-Шуара» встречается в авторских фразах и хабарах как единый способ описания представителей различных социальных стратов: «...людям от них (стихов - прим. А.А.) польза»<sup>14</sup>, «...воспевал людей нечасто»<sup>15</sup> (в данном случае речь идет о владетелях – мулюк - прим. А.А.), «...благороднейший из людей»<sup>16</sup>, «наисправедливейший из людей»<sup>17</sup>, «люди упоминали о нем»<sup>18</sup> (имеются в виду передатчики хабаров - прим. А.А.), «людям о них ничего не известно»<sup>19</sup>

<sup>13</sup> «а) Владетели (в русском переводе арабское “muluk” передается как “цари”, что, с нашей точки зрения, неправильно)», Оганнисян Д., Содержание понятия “Ma’arif” и круг знаний Адиба, Вопросы востоковедения, Том VIII, Ереван, ЕГУ, 2012, стр. 36.

<sup>14</sup> كتاب الأوراق، لابي بكر محمد بن يحيى الصولي، أخبار الشعراء، الطبعة الاولى، 1934، ص 164

<sup>15</sup> Там же, стр. 137.

<sup>16</sup> Там же, стр. 254.

<sup>17</sup> Там же, стр. 125.

<sup>18</sup> Там же, стр. 12.

<sup>19</sup> Там же, стр. 255.

(о поэтах - прим. А.А.), «был лучшим из людей»<sup>20</sup> (речь идет о гуляме - прим. А.А.).

Как явствует из приведенных примеров, подкод «ан-нас» может указывать как на представителей высшего сословия Халифата - владетелей, так и придворных гвардейцев- гулямов, знатоков хабаров или образованных людей без указания на их социальное положение. Однако подобная универсализация не является характерной чертой средневекового арабо-мусульманского стратифицированного общества. Приведем примеры. Так, по описанию арабского историка XI века Хилаля ас-Саби, «Средние и низшие военные чины, // простонародье и те, кто не имеет никакого звания, не допускаются к целованию земли (перед халифом – прим. А.А.), ибо положение их слишком низко для этого»<sup>21</sup>. Специфика подкода «ан-нас» явственно ощущается также при сопоставлении данного понятия с параметрами социальной классификации, описанными в книге более раннего периода «Большого и Малого Адаба»<sup>22</sup> Ибн аль-Мукаффы (724–759). Арабо-мусульманское общество своего времени Ибн аль-Мукаффа разделял на категории «ахль уль-фадл» (обладающие достоинствами) и «ахль уль-сук» (чернь). Первые были представителями военно-политической и культурной элиты Халифата, следовавшие морально-этическим и религиозным предписаниям. Остальные, кто этими нормами пренебрегал, либо никакими достоинствами не обладал, считались «ахль-уль-сук».

Принцип размежевания прослеживается и в арабо-мусульманской философии через противопоставление понятий «хасса» и «амма»/«джум-хур»<sup>23</sup>. Тем самым выражено стремление философов «оградить от посягательств теологов»<sup>24</sup> и общества философское знание. «Таким образом, класс элиты (хасса) исповедует знание эзотерическое, истинное,

---

<sup>20</sup> Там же, стр. 34.

<sup>21</sup> Хилал ас-Саби, Установления и обычаи двора халифов, Москва, 1983, стр. 32.

<sup>22</sup> الادب الصغير و الادب الكبير، لابن المقفع، بيروت، 2005، صفحات 139

<sup>23</sup> Фролова Е., История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность», учебное пособие, Москва, 2006, стр. 90, <https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/-2006/Frolova1.pdf>.

<sup>24</sup> Там же стр. 91.

но сокрытое от всех. Масса же (амма, или джумхур) получает знание экзотерическое, приспособленное для ее разумения»<sup>25</sup>. Примечательно, что к термину «аль-амма»<sup>26</sup> также обращается Ибн Кутейба (ум. 889) в своем историческом труде «Китаб аль-Маариф».

В данном случае, подкод «ан-нас», в силу своей специфичности, можно считать одним из ключевых элементов социального кода, где подкод «Я» является проявлением его субъективизации.

Функции социального кода реализуются в поведенческих паттернах, приведенных ниже.

### ПОВЕДЕНЧЕСКИЕ ПАТТЕРНЫ

Паттерны	Количество упоминаний в «Ахбар аш-Шуара»	Общее кол-о
Денежное (дирхемы и динары) вознаграждение за сочиненный стих/ Деньги	25/6	31
Подношения или обмен подарками	10	10
Пьянство/пьяный	11/5	16
Литературные салоны/музыка	7/1	8
Обучение/Адаб	4/5	9
Друг/ Враг/ Соперник	6/2/1	9
Свадьба	4	4
		<b>87</b>

**Бинарные оппозиции** внутри социального кода образуют следующие ряды: а) «общее-частное»: подкод «Я» в оппозиции к подкодам «государство», «племя», социальные страты, «семья», «умма») б) «правители-подданные» г) «вражда-дружба».

Подкоды социального кода в количественном соотношении:

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup>المعارف لابن قتيبة أبي محمد عبدالله بن مسلم، الطبعة الرابعة، القاهرة



## СОЦИАЛЬНЫЙ КОД

Подкод	Вариации подкодов	Кол-о упоминаний в «Ахбар аш-Шуара»	Общее кол-о
<i>«Государство»</i>	«Аббасидское государство» «Халифат Рашида» «Халифат» «Государство Аббасидов»,		<b>8</b>
<i>Правители</i>	Султан Повелитель правоверных Эмир Визирь Владелец	3 10 4 8 4	<b>29</b>
<i>Люди адаба и ученые</i>	Писцы Поэты Богословы Адиб	23 16 6 1	<b>46</b>
<i>Военные</i>			<b>2</b>
<i>Придворная челядь</i>	Гулямы Наложницы Певцы Церемониймейстер (хаджиб) Прислуга Мавали	9 20 2 2 2 4	<b>39</b>
<i>Люди права и религии</i>	Кадии Имамы Священнослужители	1 2 2	<b>5</b>
<i>Племя</i>	Такиф Бну Сабир БнуЗахра Бну Салим Хияль Бин Амер Бану Аджль		<b>6</b>
<i>Семья</i>	Дед Отец Мать Сын Брат Сестра	2 8 1 5 22 1	<b>44</b>

	Тетя Дядя Дочь	1 2 2	
<b>Умма</b>			<b>1</b>
<b>Человек</b>			<b>1</b>
<b>Люди</b>			<b>12</b>
<b>Я</b>			<b>46</b>
			<b>240</b>

### Религиозный код

Религиозный код представлен группой следующих подкодов: а) этнорелигиозные группы – шииты, мусульмане, иудеи, христиане, арабы, копты, персы; б) исламские термины «الدین», «الإسلام», «كفر/كافر», «الصيام»; Священные Писания- Коран, Библия, Тора; в) имя пророка Мухаммада; имя Аллаха в группе коранических формул «بیوت الله», «الله عز و جل», «الله عز و جل و كان», «أعزك الله», «بسطة الله بخیر», «الله», «كرمل الله», «بعون الله», «الحمد لله», «الله قويا عزيزا», «إنشاء الله», «وفقك الله», «حفظك الله», «بأنه».

Учитывая принятую в исламской религиозно-мировоззренческой культуре иерархию смыслов и значений, где наивысшую ступень занимает Аллах, можно получить следующую иерархическую последовательность указанных подкодов: «Аллах», имя пророка Мухаммада, Священные Писания, исламские термины, этнорелигиозные группы.

Структуру замыкает подкод «куфр/кафир», образуя бинарную оппозицию «Аллах-куфр».

Примечательно, что с точки зрения арабо-мусульманской философии, отличавшейся от религиозного мировоззрения тем, что «философы противостояли навязывавшемуся исламом образу мысли, развивая философское знание не внутри нее, а вне ее»<sup>27</sup> оппозицию «Аллах-куфр» можно преобразовать в онтологические категории «вуджуд-‘адам». В случае интерпретацией же оппозиции через призму мусульманского религиозного мировоззрения появляется формула «Абсолют - прах» (когда

<sup>27</sup> Фролова Е., «История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность», учебное пособие, Москва, 2006, стр.86 <https://iphras.ru/uplfile/root/-biblio/2006/Frolova1.pdf>.

«Аллаху принадлежит то, что в небесах, и то, что на земле; и Аллах всякую вещь объемлет»<sup>28</sup>, а «куфр» имеет такие значения как неверие, сокрытие, враждебность, отрицание, мрак, мятеж, коварство, смерть, прах<sup>29</sup>). В конечном итоге оба варианта сводятся к традиционной семантической оппозиции «свой-чужой» с поправкой на характерные для арабо-мусульманской культуры черты: «на смену языческой установке на четкое разграничение племен и родов на “свои” и “чужие”, при котором охраняющие род нравственные обычаи, запреты относились только к “своим”, а “чужой” воспринимался как враг, с исламом приходит установка оценивать принадлежащих к единому человеческому роду людей по отношению их к той или иной вере. Наиболее далеки друг от друга люди писания, с одной стороны, и язычники – с другой»<sup>30</sup>.

С точки зрения функциональности коранические формулы выполняют практическую задачу, реализуясь через действие. Под действием подразумевается вербальное выражение религиозного поведения и религиозной самоидентификации. «Слово – это процесс. И процесс этот не чисто физический, а духовно-физический, слово “непреренно телеологично, непременно имеет смысл ... некоторый акт нашего духа”»<sup>31</sup>. Первые четыре подкода - «Аллах», имя пророка Мухаммада, Священные Писания, исламские термины формируют мировоззрение арабо-мусульманского общества, реализуясь через его представителей - этнорелигиозные группы, то есть, речь идет об экспрессивной функции религиозного кода.

Подкоды религиозного кода в количественном соотношении:

<sup>28</sup> Коран, 126-й аят суры «Ан-Ниса» («Женщины»).

رابطه<sup>29</sup> العلماء السوريين، مفهوم الكفر في القرآن الكريم

[https://islamsyria.com/site/show\\_articles/14419](https://islamsyria.com/site/show_articles/14419).

<sup>30</sup> Фролова Е., «История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность», учебное пособие, Москва, 2006, стр. 7 <https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/2006/Frolova1.pdf>.

<sup>31</sup> Егорова С., Павел Флоренский об антиномиях языка, УДК 1(09):81.

### РЕЛИГИОЗНЫЙ КОД

Подкоды	Вариации подкодов	Кол-о упоминаний в «Ахбар аш-Шуара»	Общее кол-о
<b>Этнорелигиозные группы</b>	Мусульмане-шииты Мусульмане Иудеи Христиане Арабы Копты Персы	2 1 3 2 2 1 1	<b>12</b>
<b>Священные Писания</b>	Коран Библия Тора	3 1 2	<b>6</b>
<b>Исламские термины</b>	Аль-дин Аль-ислям Муслимин Куфр/Кафир Священный пост	2 1 1 1/1 1	<b>7</b>
<b>Имя Мухаммада</b>			<b>9</b>
<b>Коранические формулы упоминанием имени Аллаха</b>	«الله عز و جل», «بيوت الله», «و كان الله قويا عزيزا», «يعون الله», «الحمد لله», «بسط», «و الله», «كرمل الله», «الله بخير و ففك», «حفظك الله», «بائه», «إنشاء الله», «الله»		<b>48</b>
			<b>82</b>

### Временно-пространственный код

Аналогично двум предыдущим кодам, временно-пространственный код или хронотоп<sup>32</sup> «Китаб аш-Шуара» имеет иерархическую структуру.

<sup>32</sup> «Пространственный код, реализуясь вместе с временным кодом, дает в сумме такое явление или модус бытия как хронотоп. Хронотопы, в понимании Д. Г. Горина [З. С. 29], концентрируют в себе различные временные реальности: время человеческой жизни, историческое время, представления о Вечности и являются своеобразным структурирующим основанием смыслового пространства, в которое вписываются

Временной код представлен терминами «затем», «заман» (в значении *пора, эпоха*), «вакт» (в значении *время*), «пора» «ночь», «год», «месяц», «день». Выполняет функции, связанные с формированием исторического времени – объединяет события, личности и пространственные данные в единое целое, выступает в роли связующего звена эпохи халифа Харуна ар-Рашида и временем, в котором жил ас-Сули. Наречие «затем» придает событиям динамику и последовательность.

Пространственный код охватывает ряд топонимов: а) Басра, Хорасан, Куфа, Мекка, Багдад, Ракка, Шам, Мерв, тунисский город Эргла, Фес б) сооружений: дворец, дом, мечеть, крыша Каабы; в) элементов ландшафта – реки.

Бинарные оппозиции представлены в следующих комбинациях: «день-ночь», «внутри-снаружи», «верх-низ», «вода-земля».

В количественном соотношении временно-пространственные подкоды выглядят следующим образом:

#### ВРЕМЕННО-ПРОСТРАНСТВЕННЫЙ КОД

Подкод	Вариации подкодов	Кол-о Упоминаний в «Ахбар аш-Шуара»	Общее кол-о
<i>пространственный</i>	Басра Хорасан Ракка Куфа Мекка Багдад Мерв Шам Эргла Фес дом дворец реки Мечеть крыша Каабы	14 4 5 1 1 2 2 1 1 1 1 10 2 2 2 1	<b>49</b>

значения каждого конкретного события» Самигуллина А., Пространственный код культуры и его смысловые проекции, стр. 84.

<b>Временной</b>	«затем»	12	<b>54</b>
	вакт	2	
	заман	1	
	день	21	
	месяц	9	
	год	5	
	ночь	4	
			<b>103</b>

### Заклучение

Система культурных кодов «Ахбар аш-Шуара» является нормативно-ценностной моделью арабо-мусульманского общества эпохи Харуна ар-Рашида в интерпретации Абу Бакра ас-Сули. Под интерпретацией подразумевается способ отбора и подачи хабарного материала через авторскую мировоззренческую призму, а также авторские комментарии.

Среди трех кодов - социального, религиозного и временно-пространственного доминирует первый. По отношению, к которому религиозный и временно-пространственный коды выполняют обслуживающие функции, будучи недостаточно самостоятельными. На это указывает сопоставление количественных данных трех кодов в указанном порядке: 240; 82 и 103 соответственно без учета еще 87 социальных поведенческих паттернов социального кода.

Социальный подкод «ан-нас», охватывающий понятие «образованные люди», и «Я» как крайнее его выражение, выполняют важную функцию. Так, по количеству повторов - 46:12, «Я» не только превосходит «ан-нас», но также приравнивается к другому социальному подкоду «люди адаба и ученые» - 46:46. В структуре религиозного кода количественно преобладают «коранические формулы с именем Аллаха» - 48. Приведенные цифры демонстрируют присутствие в каждом коде равнозначных элементов, в совокупности формирующих образ носителя ценностных ориентиров средневекового арабо-мусульманского общества. Это знаток, создатель и передатчик светского знания, историческая личность – правитель, поэт, гулям и т. п. Чья среда в узком смысле — это халифский двор, семья, племя или этнорелигиозная группа, в более широком – географические границы Халифата от Эрглы до Мекки. Мировоззрение сформировано под влиянием исламских традиций и светского этикета,

реализованного через поведенческие паттерны, куда входят денежное и материальное вознаграждение за составление панегерика, пьянство, литературные салоны, межличностные отношения и т. п. Взаимодействие внутри социума и участие в событиях происходит в рамках исторического и календарного времени.

Крайние значения каждого кода выражены посредством бинарных оппозиций. Из них «Аллах-куфр» играет наиболее значимую роль в раскрытии ценностной системы арабо-мусульманского общества, описанного в «Ахбар аш-Шуара».

### ԱՐՈՒ ԲԱՔՐ ԱԼ-ՍՈՒԼԻԻ «ԱԽԲԱՐ ԱԼ-ՇՈՒԱՐԱ» ԳՐՔԻ

#### ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԿՈՂԵՐԻ ՀԱՄԱԿԱՐԳԸ

*Արմինե Հակոբյան<sup>33</sup>*

Հոդվածում ուսումնասիրվում է Աբբասյան խալիֆայության 10-րդ դարի հեղինակ Աբու Բաքր ալ-Սուլիի «Ախբար ալ-Շուարա» աշխատության մշակութային կողերի համակարգը: Երեք հիմնական՝ սոցիալական, կրոնական և տարածաժամանակային, չափումներով արտահայտված համակարգը բնութագրվում է հիերարխիկությամբ և բինար հակասությունների առկայությամբ: Ընդ որում, կրոնական և սոցիալական կողերը ցուցաբերում են միատեսակ հատկանիշներ, որոնք կրում են գործնական և տեսական բնույթ: Դրանց համադրման արդյունքում կարելի է հետևել 8-9 դդ. արաբամուսուլմանական հասարակության զարգացման առանձնահատկությունները. ընտանիքից՝ ցեղախումբ, հետո՝ սոցիալական շերտեր և պետություն: «Մարդիկ» ընդհանրական հասկացությանն ու հեղինակային «ես»-ին կարևոր դեր է վերապահված մշակութային կողերի վարքային նմուշներում:

Տարածաժամանակային կողմը, որը քանակական ցուցանիշներով զիջում է նախորդ երկուսին, իրականացնում է կարևոր գործառնություն. միավորում է պատմական ժամանակի տարբեր հատվածները, ինչն էլ ալ-

<sup>33</sup> Արմինե Հակոբյանը ԵՊՀ արևելագիտության ֆակուլտետի արաբագիտության ամբիոնի հայցորդ է, էլ. փոստ՝ arm-hakob@mail.ru, ORCID 0009-0008-2043-200X:

Սուլիի աշխատությունը դարձնում է ամբողջական՝ ժամանակակից ըմբռնման տեսանկյունից:

**Բանալի բառեր՝** Ախբար ալ-Շուարա, Աբու Բաքր ալ-Սուլի, մշակութային կոդեր, բինար հակասություններ, Աբբասյան խալիֆայություն, արաբամուսուլմանական հասարակություն, միջնադարյան արաբական մշակույթ:

## CULTURAL CODES SYSTEM OF “AKHBAR AL-SHU’ARA”

ABU BAKR AL-SULI

Armine Hakobyan<sup>34</sup>

This paper investigates the system of culture/cultural codes in "Akhbar al-Shu'ara" of the Abbasid author Abu Bakr al-Suli (10th century). Three - dimensional - social, religious, and temporal-spatial, system is distinguished by its hierarchy and binary oppositions. At the same time, religious and social codes show similar signs of a practical and theoretical nature. Their comparison makes possible to trace development features of the Arab-Muslim society in the 8th-9th centuries: from family to tribe, then to social strata and the state. The generalized “people” and the author’s “I” concepts play an important role in the behavioral patterns presented in the cultural codes. The temporal-spatial aspect, inferior in quantitative indicators to the previous two, nevertheless has an important function because it creates a connection and integrates different periods of the historical time. All these make al-Suli’s work comprehensive one from the point of view of modern perception.

**Keywords:** *Akhbar al-Shu’ara, Abu Bakr al-Suli, Cultural codes, Binary oppositions, Abbasid Caliphate, Arab-Muslim Community, Medieval Arab Culture.*

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Беляев В., Халидов А., Абу Бакр Мухаммад ас-Сули, Китаб ал-Аврак («Книга листов»), Институт востоковедения Российской Академии наук, Санкт-Петербургский филиал, Центр «Петербургское Востоковедение», 1998.

<sup>34</sup> Armine Hakobyan is a PhD student at the Chair of Arabic Studies of the Faculty of Oriental Studies of YSU, E-mail: arm-hakob@mail.ru, ORCID 0009-0008-2043-200X.



2. Букина Н., Культурные коды как элемент пространства культуры, Читинский государственный университет, [https://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov\\_2007/20/moyanauka@list.ru.pdf](https://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov_2007/20/moyanauka@list.ru.pdf).
3. Оганнисян Д., Содержание понятия “Ma’arif” и круг знаний Адиба, Вопросы востоковедения, Том VIII, Ереван, ЕГУ, 2012, стр. 1-10.
4. Егорова С., Павел Флоренский об антиномиях языка, УДК 1(09):81, <https://cyberleninka.ru/article/n/pavel-florenskiy-ob-antinomiyah-yazyka/viewer>.
5. Коран, 126-й аят суры «Ан-Ниса» («Женщины»).
6. Краснобаева-Черная Ж., Пространственный код культуры ценностной картины мира (на материале русской, украинской, английской и немецкой фразеологии), Донецкий национальный университет.
7. Кузнецова А., Прагматика культурных кодов в художественном тексте, Южный федеральный университет, Тематический выпуск: Взаимодействие языков и культур: Традиции и инновации, 2021, N 3, стр. 231-242, <https://cyberleninka.ru/article/n/pragmatika-kulturnyh-kodov-v-hudozhestvennom-tekste/viewer>.
8. Куликова Б., Символические коды понимания в сфере повседневности мусульманской и христианской духовной культуры, Научный журнал КубГАУ, N 90 (06), 2013.
9. Лотман Ю., Семиосфера, Санкт-Петербург: «Искусство - СПб», 2000, [https://edu.vsu.ru/pluginfile.php?file=%2F193961%2Fmod\\_resource%2Fcontent%2F1%2F%D0%9B%D0%BE%D1%82%D0%BC%D0%B0%D0%BD-%20%D0%AE.%D0%9C.%20%D0%9A%D1%83%D0%BB%D1%8C%D1%-82%D1%83%D1%80%D0%B0%20%D0%B8%20%D0%B2%D0%B7%D1%-80%D1%8B%D0%B2.pdf](https://edu.vsu.ru/pluginfile.php?file=%2F193961%2Fmod_resource%2Fcontent%2F1%2F%D0%9B%D0%BE%D1%82%D0%BC%D0%B0%D0%BD-%20%D0%AE.%D0%9C.%20%D0%9A%D1%83%D0%BB%D1%8C%D1%-82%D1%83%D1%80%D0%B0%20%D0%B8%20%D0%B2%D0%B7%D1%-80%D1%8B%D0%B2.pdf).
10. Самигуллина А., Пространственный код культуры и его смысловые проекции, стр. 82-87, <https://cyberleninka.ru/article/n/prostranstvennyy-kod-kultury-i-ego-smyslovye-proektsii/viewer>.
11. Симбирцева Н., «Код культуры» как культурологическая категория, Проблемы культурологии, 2016, N 1, стр. 157-167, <https://cyberleninka.ru/article/n/kod-kultury-kak-kulturologicheskaya-kategoriya/viewer>.
12. Уайт Л. А., Понятие культуры, Вопросы социальной теории, 2009. Том III, Вып. 1 (3) <https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/vst/2009/white.pdf>.
13. Фролова Е., «История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность», учебное пособие, М.-2006, <https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/2006/Frolova1.pdf>.

14. Хиялял ас-Саби, Установления и обычаи двора халифов, Москва, 1983.
15. Կտաբ օրօրօր, Լօրօր Բօր Թօր Իօր Եօր Զօր, Աօրօր օրօրօր, Իօրօրօր օրօրօր, 1934
16. օրօրօր օրօրօր օրօրօր, Լօրօր օրօրօր, Բօրօրօր, 2005, 139 Տօրօրօր
17. Կրօրօր Լօրօր, Թօր Լօր Իօրօր օրօրօր (Աօրօր օրօրօր 295 - 315 օր), 2000, 240 Տօրօրօր
18. Թօրօրօր Լօրօր Թօրօրօր Աօր Թօրօր Եօր Թօրօր, օրօրօր օրօրօր, օրօրօր
19. Թօրօրօր օրօրօր օրօրօր, Թօրօրօր օրօրօր օրօրօր օրօրօր
20. [https://islamsyria.com/site/show\\_articles/14419](https://islamsyria.com/site/show_articles/14419).

**ԼԵՌՆԱՅԻՆ ՂԱՐԱԲԱՂԻՑ ՀԱՅԵՐԻ ԲՈՒԻ ՏԵՂԱՀԱՆՄԱՆ  
ՇՈՒՐՁ ԱՐՁԱԳԱՆՔՆԵՐՆ ԱՐԱԲԱԼԵԶՈՒ ՄԵԴԻԱ  
ՏԻՐՈՒՅԹՈՒՄ<sup>1</sup>**

*Տաթևիկ Մկրտչյան<sup>2</sup>, Վահե Հակոբյան<sup>3</sup>*

DOI 10.46991/jos.2023.24.2.171

*Ինչպես ամբողջ աշխարհում այնպես էլ արաբական երկրների հիմնական մեդիա հարթակները չէին կարող անմասն մնալ 2023թ. սեպտեմբերի 19-ին Ադրբեջանի կողմից, այսպես կոչված, «հակաահաբեկչական ռազմական գործողություններից» հետո Լեռնային Ղարաբաղից գրեթե ողջ բնակչության բռնի տեղահանման իրողությունը լուսաբանելուց և որոշակի դիրքորոշումների հանրայնացումից:*

*Հոդվածի հիմնական նպատակն է վերհանել արաբական տարբեր երկրների մեդիա հարթակներում այս գործընթացների շուրջ առկա արաբալեզու արձագանքները, որոնց վերլուծության համատեքստում նաև հնարավոր է հասկանալ, թե ընդհանրապես ինչպիսին է նրանց վերաբերմունքն այս երկարատև կոնֆլիկտին, դրա պատճառներին: Կարևոր է նաև հասկանալ, թե ի վերջո ռազմական ճանապարհով հարցի լուծման համատեքստում ինչպիսին է և ինչ առանձնահատկություններ ունի արաբական երկրների առնվազն մեդիա տիրույթում առկա արձագանքը:*

*Հոդվածում առանձին կերպով կանդրադառնանք նաև արաբալեզու երկրների և մասնավորապես Արաբական երկրների լիզայի և մասնավոր*

<sup>1</sup> Հետազոտությունն իրականացվել է ՀՀ գիտության կոմիտեի ֆինանսական աջակցությամբ՝ 21T.5H223 ծածկագրով գիտական թեմայի շրջանակներում:

<sup>2</sup> ԵՊՀ արաբագիտության ամբիոնի դասախոս: Էլ. փոստ՝ tmkrtchyan@ysu.am: ORCID: 0000-0002-2927-7084:

<sup>3</sup> ԵՊՀ արաբագիտության ամբիոնի դասախոս: Էլ. փոստ՝ vahe.hakobyan@ysu.am ORCID: 0009-0005-3244-4137:

րապես Իսլամական համագործակցության կազմակերպության<sup>4</sup> կողմից վերջին իրադարձությունների համատեքստում համընդհանուր մոտեցումներին և դիրքորոշումներին, որ այս կազմակերպություններն ունեցել են Արցախի հակամարտության համատեքստում, որը թերևս կարող է հստակ ցույց տալ այս դիրքորոշումների և արաբական մամուլում տեղ գտած դիրքորոշումների համանմանությունն ու միմյանց փոխյրացնելու միտումները:

**Բանալի բառեր՝** Լեոնային Ղարաբաղ, բռնի տեղահանում, արաբալեզու մեդիա, Ադրբեջան, Հայաստան, Իսլամական համագործակցություն, կազմակերպություն:

Ինչպես ամբողջ աշխարհում այնպես էլ արաբական երկրների հիմնական մեդիա հարթակները չէին կարող անմասն մնալ 2023թ. սեպտեմբերի 19-ին Ադրբեջանի կողմից այսպես կոչված «հակաահաբեկչական ռազմական գործողություններից» հետո Լեոնային Ղարաբաղից գրեթե ողջ բնակչության բռնի տեղահանման իրողությունը լուսաբանելուց և որոշակի դիրքորոշումների հանրայնացումից:

Շատ կարևոր է հասկանալ, որ արաբական երկրներից գրեթե ոչ մեկից չեղավ պաշտոնական որևէ արձագանք կամ դիրքորոշում վերջին իրադարձությունների համատեքստում, ուստի առավել շատ է կարևորվում մեդիա տիրույթում առկա դիսկուրսների վերհանումը, որն, իհարկե, ոչ ուղղակիորեն, բայց կարող է առնվազն արտահայտել տվյալ երկրների պաշտոնական դիրքորոշումներում եղած մոտեցումները:

---

<sup>4</sup> Իսլամական համագործակցություն կազմակերպությունը (ԻՀԿ), մինչև 2002թ. կոչվում էր Իսլամական կոնֆերանս կազմակերպություն (ԻԿԿ), որը իսլամական աշխարհի բարձրագույն կրոնա-քաղաքական մարմինն է, և որին 1991 թ. Ադրբեջանը նախկին խորհրդային մուսուլմանական երկրների մեջ դարձավ առաջին պետությունը, որն ունենալով աշխարհիկ բնույթ, Թուրքիայի աջակցությամբ անդամակցեց դրան:

Հոդվածի հիմնական նպատակն է վերհանել արաբական տարբեր երկրների մեդիա հարթակներում այս գործընթացների շուրջ առկա արձագանքները, որոնց վերլուծության համատեքստում նաև հնարավոր է հասկանալ, թե ընդհանրապես ինչպիսին է նրանց վերաբերմունքն այս երկարատև կոնֆլիկտին, դրա պատճառներին:

Իսլամական համագործակցության կազմակերպության կողմից վերջին իրադարձությունների համատեքստում Արցախի հակամարտության հարցում ունեցած համընդհանուր մոտեցումների և դիրքորոշումների անդրադարձի միջոցով էլ կկարողանանք ցույց տալ պաշտոնական դիրքորոշումների և արաբական մամուլում տեղ գտած ձևակերպումների համանմանությունն ու միմյանց փոխլրացնող տեսակետները:

Հոդվածի համար ընտրվել է քոնթենթ անալիզի մեթոդը, որը հնարավորություն է տալիս մեդիա մոնիթորինգի միջոցով մասնավորապես 2023թ. սեպտեմբերի 19-ի ռազմական գործողություններից սկսված և դրան հաջորդած օրերի ընթացքում այս իրադարձությունների շուրջ արաբալեզու մեդիա դաշտի տեղեկատվության, տեսակետների և քննարկումների ուսումնասիրություն իրականացնել: Իրականում փորձ է արվել հասկանալ, թե ինչպիսին է եղել արաբալեզու լրատվականների արձագանքը վերոնշյալ իրադարձությունների համատեքստում: Մինչ անդրադառնանք մեդիայում եղած նյութի վերլուծությանը, համառոտ կերպով ներկայացնենք Արաբական պետությունների լիգայի (ԱՊԼ) և Իսլամական համագործակցություն կազմակերպության (ԻՀԿ) շրջանակներում ՀՀ նկատմամբ այս կոնֆլիկտի համատեքստում եղած դիրքորոշումներին, որոնք մեծամասամբ արտահայտվում էին ընդհանրական կոնսենսուսով ընդունված փաստաթղթերով<sup>5</sup>:

---

<sup>5</sup> Նշենք, որ կազմակերպության անդամներից որևէ մեկի վետոյի կիրառման պարագայում հնարավոր է, որ չընդունվեին համընդհանուր կոնսենսուսով ձևակերպված հայտարարությունները կամ դիրքորոշումները, սակայն պետք է

Արաբական պետությունների լիգայի հետ ՀՀ փոխհարաբերություններում անկյունաքարային իրադարձություն էր դիտարկվում ՀՀ ԱԳ նախարարության և Արաբական պետությունների լիգայի գլխավոր քարտուղարության միջև ստորագրված «Փոխըմբռնման հուշագրի» ստորագրումը դեռևս 2005 թ.: Ստորև մենք կանդրադառնանք ՀՀ և Արաբական երկրների լիգայում միմյանց փոխայցելություններին և դրանցում վերջին շրջանում եղած ակտիվությանն ու ինտենսիվությանը: Սակայն պետք է շատ լավ հասկանալ, որ միայն արաբական երկրների հետ երկկողմ հարաբերությունների կամ նույնիսկ հավաքական աշխատանքային դաշտում չէ, որ քննարկվում է Արցախյան հիմնահարցը, և այդ երկրների դիրքորոշումները հավաքական տեսանկյունից ավելի շատ քննարկվել են Իսլամական համագործակցություն կազմակերպության շրջանակներում Ադրբեջանի կողմից բազմակողմ ներգրավվածությամբ աշխատանքի և կրոնական ասպեկտի առավել շեշտադրման պայմաններում:

Շատ կարևոր է այս կոնֆլիկտում կրոնական ասպեկտի քննարկումը, քանի որ չնայած հայկական կողմի՝ այդ ենթատեքստը հերքող մշտական փորձերին, քիչ չէ համաշխարհային մամուլում և նաև գիտական գրականության մեջ այս կոնֆլիկտը կրոնական տեսանկյունից քննարկող և ներկայացնող տեսակետները: Մեր տեսանկյունից այս կոնֆլիկտում կրոնական գործոնն ինքնին և առաջնային դրդապատճառ երբեք էլ չի եղել և այսօր էլ չէ, անգամ այն բանից հետո, երբ

---

փաստենք, որ չի եղել այս կազմակերպության որևէ անդամ երկիր, որոնցից շատերը բարեկամ երկրներ են համարվում Հայաստանի համար, որ վերջինի իրավունքը կիրառելի թերևս որևէ երկիր չէր ցանկանա համընդհանուր իսլամական համերաշխության հայեցակարգը և սկզբունքը խաթարել: ԻՀԿ-ն իսլամական աշխարհի շահերն ու հետաքրքրությունները ներկայացնող միջազգային կազմակերպություն է, որի հիմքում ընկած են իսլամական համերաշխության ու համագործակցության, ինչպես նաև իսլամական արժեքների պահպանման ու պաշտպանության գաղափարներ Charter. Organisation of Islamic Cooperation, (2-5) <https://ww1.oic-oci.org/english/charter/OIC%20Charter-new-en.pdf> (25.11.2021):

2020թ երկրորդ Արցախյան պատերազմի ընթացքում թուրք-ադրբեջանական համատեղ միջոցներով մուսուլման վարձկանների կիրառությունը դարձավ իրողություն, չնայած, որ վարձկանների մասին տեղեկատվություն առկա է եղել նաև դեռ 1990-ականների ընթացքում<sup>6</sup>: Դեռևս 1992թ. Արաբական պետությունների լիգայի և ԻԿԿ կազմակերպության անդամները Հայաստան այցելության ընթացքում Հայաստանի իշխանությունների հետ հանդիպումներին երկուստեք անթույլատրելի էին համարել կրոնական տեսանկյունից այս խնդիրը ներկայացնելու փորձերը: Սակայն պետք է արձանագրել, որ կրոնական գործոնի ակտիվացմանը նպաստող հանգամանքների և դրդապատճառների ի հայտ գալով է, որ նման քննարկումները դառնում են արդիական: Դեռ 2020 թ. պատերազմի ընթացքում և, իհարկե, նաև դրանից հետո էլ Թուրքիայի կողմից ոչ հրապարակային և, երբեմն, նաև հրապարակային աջակցությամբ Հայաստանի դեմ ակտիվ միջազգային քարոզչություն էր տարվում, որը նաև ուներ կրոնական բաղադրիչ: Բնական էր, որ իսլամական միջավայրում, չնայած իր աշխարհիկ բնույթին ու նաև շիայական մեծամասնության առկայությամբ, Ադրբեջանը կարողացավ իսլամական կոնսոլիդացիայի համար հիմքեր ստեղծել, որն, ինչպես հասկանում ենք, երկարատև և հետևողական աշխատանքի արդյունք էր, ինչն, իհարկե, օբյեկտիվորեն ստեղծված հնարավորությունների տիրույթում էր: Ադրբեջանն իր շիայականությունը սուննիական միջավայրում իսլամական համերաշխության թեզով էր կարողանում շահարկել, իսկ թուրքական միջավայրում՝ պանթուրքական համերաշխության գաղափարով: Այս քաղաքական և գաղափարական հնարավորություններին զուգահեռ այս անգամ թուրքական կողմը օգտագործեց նաև ռազմական բաղադրիչի գործարկումը: Այս հոդվա-

<sup>6</sup> Ղարաբաղյան պատերազմին մասնակցած իսլամական վարձկանների վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս Չոբանյան Գ., Իսլամական վարձկանները Ղարաբաղյան պատերազմում, «Վեմ» համահայկական հանդես, Երևան, 2013, հուլիս-սեպտեմբեր, թիվ 3 (43), էջ 163-173:

ծում չենք քննարկում թուրքական կողմի օգնությամբ վարձկանների և սիրիական ու թուրքմենական բազմաթիվ զինյալների մասնակցության հարցը և չենք անդրադառնում դրա շուրջ առաջացող իսլամական «ջիհադի» տարրեր պարունակող քննարկումներին, որոնք առանձին ուսումնասիրության թեմաներ են: Մակայն այս ամենն, իհարկե, կրոնական բաղադրիչը ուժեղացնող իրադրություն է ստեղծում: Հատկապես այս ամենի համատեքստում է պետք դիտարկել նաև պատերազմի ավարտից հետո աշխարհի տարբեր կողմերից զգալի թվով հեղինակավոր մուսուլման աստվածաբանների և հոգևորականների աջակցության դրսևորումները ադրբեջանական կողմի գործողություններին, ընդհուպ ջերմորեն շնորհավորանքներ հղելով Ադրբեջանի նախագահին հաղթանակի առիթով:

Հատկանշական է, որ ՀՀ Արտաքին գործերի նախարարության կայքի մոնիթորինգի արդյունքում հնարավոր է տեսնել արաբական երկրների տարբեր բարձրաստիճան հանդիպումներում և պատվիրակությունների հետ հանդիպման ձևաչափով արտաքին գործերի նախարարի և այլ բարձրաստիճան պաշտոնյաների կողմից Լաչինի միջանցքի արգելափակման և հնարավոր էթնիկ զտումների մասին հիշատակումների հետազոծը: Նման հանդիպումներից են եղել Եգիպտոսի Արտաքին գործերի նախարար Մամեհ Շուքրիի հետ հանդիպումը<sup>7</sup>, Արաբական Միացյալ Էմիրություններում Արաբատ Միրզոյանի այցի ժամանակ նաև ԱՄԷ Դաշնային ժողովի նախագահ Մաքր Ղոբա-

---

<sup>7</sup> Եգիպտոսի և Հայաստանի ԱԳ նախարարները քննարկել են հայ-թուրքական հարաբերությունների, Լաչինի միջանցքի արգելափակման թեմաները, <https://armtimes.com/hy/article/252456>:



շիի հետ հանդիպումը<sup>8</sup>, ԱՄԷ հանդուրժողականության և համակեցության նախարար Նահյան բին Մուբարաք ալ-Նահյանի հետ<sup>9</sup> և այլն:

Օրինակ՝ 2022թ. հունվարի վեցին տեղի ունեցած հանդիպմանը ՀՀ ղեսպան Փոլադյանի հանձնել է ՀՀ ԱԳ նախարարի նամակը՝ Արաբական պետությունների լիգայում ՀՀ ներկայացուցչի հավատարմագրման մասին ԱՊԼ գլավոր քարտուղար Ահմեդ Աբուլ Ղեյտին<sup>10</sup>: Միայն 2023թ. Արտաքին գործերի նախարարը երեք անգամ հանդիպում է ունեցել Արաբական երկրների լիգայի քարտուղարի հետ<sup>11</sup>: Այս համատեքստում կարևորագույն ելույթներից է եղել նաև Հայաստանի արտաքին գործերի նախարար Արարատ Միրզոյանի ելույթը Արաբական պետությունների լիգայի խորհրդի՝ նախարարական մակարդակով 159-րդ նիստին<sup>12</sup>, որի ընթացքում նախարարը խոսել է այդ ժամանակ ավելի քան երկու ամիս Լեռնային Ղարաբաղը արտաքին աշխարհի հետ կապող միակ ճանապարհի՝ Լաչինի միջանցքի Ադրբեյջան

<sup>8</sup> ՀՀ ԱԳ նախարար Արարատ Միրզոյանի հանդիպումն ԱՄԷ Դաշնային ժողովի նախագահ Մաքր Ղոբաշիի հետ, [https://uae.mfa.am/hy/news/2023/09/07/arm\\_uae/12183?mfa\\_news=1](https://uae.mfa.am/hy/news/2023/09/07/arm_uae/12183?mfa_news=1):

<sup>9</sup> ՀՀ ԱԳ նախարարի հանդիպումն ԱՄԷ հանդուրժողականության և համակեցության նախարարի հետ, [https://uae.mfa.am/hy/news/2023/09/08/arm\\_uae\\_1/12189?mfa\\_news=1](https://uae.mfa.am/hy/news/2023/09/08/arm_uae_1/12189?mfa_news=1):

<sup>10</sup> Դեսպան Փոլադյանի հանդիպումը Արաբական պետությունների լիգայի գլխավոր քարտուղար Ահմեդ Աբուլ Ղեյտի հետ, 06 հուլիսի, 2022 [https://www.mfa.am/hy/press-releases/2022/07/06/arm\\_loas/11533](https://www.mfa.am/hy/press-releases/2022/07/06/arm_loas/11533):

<sup>11</sup> 2023թ. նոյեմբերի 18-ին աշխատանքային այցով Մանամայում գտնվող ՀՀ ԱԳ նախարար Արարատ Միրզոյանը հանդիպում է ունեցել Արաբական պետությունների լիգայի գլխավոր քարտուղար Ահմեդ Աբուլ Ղեյտի հետ, [https://www.mfa.am/hy/press-releases/2023/11/18/mirzoyan\\_gheit/12345](https://www.mfa.am/hy/press-releases/2023/11/18/mirzoyan_gheit/12345), 2023թ. մարտի 7-ին աշխատանքային այցով Վահիբեում գտնվող ՀՀ ԱԳ նախարար Արարատ Միրզոյանը հանդիպել է Արաբական պետությունների լիգայի գլխավոր քարտուղար Ահմեդ Աբուլ Ղեյտի հետ, [https://www.mfa.am/hy/press-releases/2023/03/07/mirzoyan\\_gheit/11910](https://www.mfa.am/hy/press-releases/2023/03/07/mirzoyan_gheit/11910):

<sup>12</sup> ՀՀ ԱԳ նախարար Արարատ Միրզոյանի ելույթը Արաբական պետությունների լիգայի խորհրդի՝ նախարարական մակարդակով 159-րդ նիստին, 08 մարտի, 2023թ., [https://www.mfa.am/hy/speeches/2023/03/08/mirzoyan\\_las/11914](https://www.mfa.am/hy/speeches/2023/03/08/mirzoyan_las/11914):

նի կողմից շրջափակման մասին, որը հանգեցնում է հումանիտար աղետի՝ զուգորդվելով էլեկտրաէներգիայի և գազի մշտական խափանումներով ու անջատումներով: Խոսել է արցախցիներին՝ իրենց բնօրրանից էթնիկ գտումների աղբբեջանական քաղաքականության մասին, փետրվարի 22-ին Արդարադատության միջազգային դատարանի իրավաբանական պարտադիր ուժ ունեցող Աղբբեջանի դեմ կայացրած որոշման մասին և այլն:

Արարատ Միրզոյանն իր ելույթը սկսել է գոհունակության հայտնելով հայ և արաբ ժողովուրդների դարավոր բարեկամության կապակցությամբ, շեշտել պատմամշակութային ամուր կապերով, պատմության ընթացքում տարբեր ժամանակներում մեր ժողովուրդների միմյանց հետ կողք կոքի ապրելու մասին, ինչպես նաև շեշտել է հայ ժողովրդի երախտագիտությունը, հատկապես 20-րդ դարակզբի ողբերգական իրադարձությունների ժամանակ հազարավոր հայերի 1915թ. Օսմանյան կայսրության կողմից իրականացված ցեղասպանությունից փրկվելու և արաբական երկրներում ապահով ապաստան գտնելու համար: Խոսելով այն մասին, որ Հայաստանը, հանդիսանալով հին քաղաքակրթությունների բնօրրան, պահպանել է նաև իսլամական ժառանգությունը, ինչի վառ օրինակն են այն հազարավոր ձեռագրերը, որոնք պահվում են Մեսրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի գիտահետազոտական ինստիտուտում՝ Մատենադարանում, մայրաքաղաքում արաբական ձեռագրերի ցուցադրությունների և հավագյուտ արաբական աղբբյուրների պահպանմամբ և ուսումնասիրությամբ: Իսկ վերջում արդեն Արարատ Միրզոյանը անդրադարձել է մեր հարաբերություններում կրոնական հակասությունների հողի վրա կոնֆլիկտների բացակայության տեսակետին՝ նշելով. «Ցավոք, մեր հարևան Աղբբեջանը շարունակաբար մանիպուլացնում է Հայաստանի և Աղբբեջանի հարաբերությունների կարգավորման հարցերն ու Լեռնային Ղարաբաղի հիմնախնդիրը միջազգային տարբեր հարթակներում՝ հատկապես այն կազմակերպություններում, որտեղ Հայաս-

տանը ներկայացված չէ, ինչպիսիք են Իսլամական համագործակցության կազմակերպությունը և Չմիավորման շարժումը՝ փորձելով դրանց տալ կրոնական երանգ և օգտագործելով իսլամական համերաշխության զգայուն գաղափարախոսությունը: Մենք ակնկալում ենք, որ նման փորձերը կմերժվեն և մեր բարեկամ արաբական երկրներին չեն ներքաշի կրոնական տարաձայնությունների դաշտ: Մենք պետք է կանխենք բացառապես քաղաքական և հումանիտար բնույթի խնդիրներին կրոնական երանգ հաղորդելու հետագա ցանկացած փորձ: Եվ կրկին անգամ, Արաբական պետությունների լիգայի այս հարթակում, ընդգծում եմ, որ Հայաստանը մեծ կարևորություն է տալիս արաբական պետությունների հետ հարաբերություններին և վերահաստատում ձեր երկրներից յուրաքանչյուրի հետ համագործակցության հեռանկարներն ընդլայնելու մեր պատրաստակամությունը»:

Արարատ Միրզոյանի խոսքը Արաբական երկրների լիգայի արտաքին գործերի նախարարների հանդիպմանը շատ կարևոր է հենց կրոնական երանգավորման դեմ փաստարկների ներկայացման տեսանկյունից:

Իսլամական համագործակցություն կազմակերպության (ԻՀԿ) դիրքորոշմանը Արցախյան հակամարտության համատեքստում մանրամասն անդրադարձել են Արաքս Փաշայանն ու Նազելի Նավասարդյանը: Նրանց գիտական հոդվածներում<sup>13</sup> մանրակրկիտ կերպով ներկայացվում է, թե ինչպես է Ադրբեջանը կարողացել այս կազմակերպության համագործակցության շրջանակներում իսլամական բոլոր երկրների պաշտոնական դիրքորոշումների համատեքստում իր համար նպաստավոր ձևակերպումներ, դիրքորոշումներ և հակահայկա-

---

<sup>13</sup> Փաշայան Արաքս, Իսլամական գործնը արցախյան 2020 թ. պատերազմի համատեքստում. հայկական աշխարհի դեմ Ադրբեջանի քարոզչության գործիքակազմը, Գիտական Արցախ, № 4(11), 2021, էջ 250-259, Փաշայան, Արաքս և Նավասարդյան, Նազելի, Իսլամական աշխարհի աջակցությունը Ադրբեջանին 2020 թ. արցախյան պատերազմի համատեքստում. «Գիտական Արցախ» 1(8), Երևան, 2021, էջ 106-119:

կան դատապարտումներ և օրակարգ ստեղծել, ինչպես նաև հաջողել է այդ դիրքորոշումների անընդհատությունն ապահովելու հարցում:

Դեռևս հեռավոր 2006թ. Մամեդյարովը կոնֆերանսի հանդիպումներից մեկի ժամանակ նման ձևակերպում էր արել՝ «Ադրբեջանն իսլամական Ումմայի անդամ է, և ձգտում է ներդրում ունենալ ազգերի երկխոսության մեջ՝ որպես կամուրջ Արևելքի և Արևմուտքի միջև»<sup>14</sup>. ԻՀԿ գազաթնաժողովներում և արտաքին գործերի նախարարների հանդիպումներում վերջին տարիներին ընդունված «Հայաստանի Հանրապետության ազդեցիկ ընդդեմ Ադրբեջանի Հանրապետության դեմ» բանաձևերը մշտական բնույթ են կրել և նույնական են իրենց բովանդակությամբ: Դոհայում ընդունված փաստաթղթին հղում անելով՝ կարող ենք հասկանալ, թե այս տարիների ընթացքում ինչպիսին է եղել այս կազմակերպության անդամների ընդհանրական մոտեցումն այս կոնֆլիկտին և դրա երկու հակամարտող կողմերից Հայաստանին որպես «ազդեցիկ, Ադրբեջանի նկատմամբ տարածքային հավակնություններ ունեցող, Ադրբեջանի մշակութային ու կրոնական արժեքները ոչնչացնող, Ադրբեջանի գրավյալ տարածքներում ադրբեջանցիների նկատմամբ գործողությունները որակելով որպես մարդկության դեմ հանցագործություններ» և այլն<sup>15</sup>:

Իսլամական համագործակցության կազմակերպության շրջանակներում Ադրբեջանի վարած քաղաքականությունը եղել է շատ հետևողական, երկարատև և անընդհատ: Դեռ 2010թ. Երկխոսության և համագործակցության Իսլամական Կոնֆերանս կազմակերպության

---

<sup>14</sup> Addresses by the Minister of Foreign Affairs of the Republic of Azerbaijan Elmar Mammadyarov, Journal of the Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Azerbaijan, No. 15, 2006.

<sup>15</sup> OIC RESOLUTION NO. 25/9-C (IS), <https://ww1.oic-oci.org/english/conf/is/9/9th-is-sum-cultural.htm#25>; [https://ww1.oic-oci.org/english/conf/is/9/9th-is-sum-political\\_2.htm#21](https://ww1.oic-oci.org/english/conf/is/9/9th-is-sum-political_2.htm#21), Resolution No. 20/29-P on The Aggression of the Republic of Armenia against the Republic of Azerbaijan, <https://www.oic-oci.org/docdown/?docID=4283&refID=1182>.

երիտասարդական ֆորումը<sup>16</sup> դիմեց ԻԿԿ-ին, որպեսզի հայերի կողմից իրականացված «Խոջալուի ցեղասպանության» վերաբերյալ ընդունեն դատապարտող հռչակագիր: Արդյունքում, ԻԿԿ անդամ երկրների խորհրդարանական միության գագաթնաժողովի 6-րդ նիստի ժամանակ (2010 թ., հունվարի 30-31, Ուզանդա) դատապարտվեց հայերի զինված ուժերի կողմից Խոջալու քաղաքում ադրբեջանցի բնակչության «զանգվածային կոտորածը» և կոչ արվեց կազմակերպության բոլոր անդամ երկրներին «տալ համապատասխան ճանաչում մարդկության դեմ այս հանցագործությանը և աջակցել քարոզարշավին՝ ազգային և միջազգային մակարդակներում»: ԻՀԿ-ն միակ միջազգային կազմակերպությունն է, որը պաշտոնապես ճանաչել է «Խոջալուի ցեղասպանությունը» և այն ընդգրկել իր կողմից հիշատակվող իրադարձությունների ցանկում: Պարբերաբար ԻՀԿ-ի կայքում հայտնվում են նման բովանդակությամբ հիշատակման արարողությունների մասին, ինչպես օրինակ 2021թ. ԻՀԿ գլխավոր քարտուղարը հիշատակում է Խոջալուի ցեղասպանության 29-րդ տարելիցը<sup>17</sup>:

Այս կազմակերպության բոլոր անդամ երկրների կողմից նման դիրքորոշումները ակնհայտորեն վկայում են այն մասին, որ իսլամական երկրների շրջանում ՀՀ և Արցախի շուրջ եղել է ոչ հայանպաստ դիրքորոշում, ինչն էլ շատ տրամաբանական է դարձնում այդ երկրների ղեկավարությունների կողմից Ադրբեջանի տարածքային ամբողջականության վերականգնման համատեքստում ողջունելը կամ

<sup>16</sup> Այս ֆորումի գրասենյակը բացվել էր 2006թ. սեպտեմբերի 3-ին Ստամբուլում Ադրբեջանի երիտասարդական կազմակերպությունների ազգային ասամբլեայի առաջարկով և ծրագրով: Ֆորումի առաջին նախաձեռնություններից մեկն ադրբեջանական քարոզչության ոգով գրված «Ղարաբաղ. փաստեր և հետևանքներ» գիրքն է՝ ԻԿԿ նոր նախագծի՝ «Հակամարտություններ և հումանիտար աղետներ ԻԿԿ երկրներում» շարքի առաջին հրատարակությունը, որը բաժանվեց հունիսին Բաքվում տեղի ունեցած իսլամական պետությունների արտգործնախարարների հանդիպման մասնակիցներին:

<sup>17</sup> OIC General Secretariat Commemorates the 29th Anniversary of Khojaly Massacre, 25/02/2021, [https://www.oic-oci.org/topic/?t\\_id=25888&t\\_ref=16289&lan=en](https://www.oic-oci.org/topic/?t_id=25888&t_ref=16289&lan=en).

թերևս այդ իրադարձությունների հարցում դրական դիրքորոշում ունենալը/արտահայտելը:

Պատահական չէ, որ 2020թ. Արցախյան երկրորդ պատերազմի ավարտից մեկ տարի անց ԻՀԿ գլխավոր քարտուղարության անունից Ադրբեջանին ջերմագին շնորհավորական նամակ էր ուղարկվել պատերազմում հաղթանակ տոնելու կապակցությամբ: Դրանում նշված էր, որ ԻՀԿ-ն Հայաստանի դեմ պայքարում մշտապես աջակցել է Ադրբեջանին<sup>18</sup>:

Կարևոր է նաև խոսել այն մասին, թե ինչպիսին էր այս կազմակերպության հավաքական արձագանքը սեպտեմբերի 19-ից առաջ սեպտեմբերին կայացած խորհրդարանական մեծամասնության կողմից Լեռնային Ղարաբաղի Հանրապետության նոր նախագահի ընտրության շուրջ: Կազմակերպության գլխավոր քարտուղարությունը կոչ էր անում միջազգային հանրությանը չճանաչել այսպես կոչված «ընտրությունը» միջազգայնորեն ճանաչված Ադրբեջանի Ղարաբաղ շրջանում<sup>19</sup>:

Իսլամական համագործակցություն կազմակերպությունը շատ հետևողական կերպով մերժել է Լեռնային Ղարաբաղում անցկացված ընտրությունների հանգամանքը: 2020թ մարտին անցկացված Արցախի Հանրապետության ընտրություններից հետո կազմակերպության գլխավոր քարտուղարությունը հայտարարություն տարածեց, ըստ որի Ադրբեջանի Հանրապետության օկուպացված Լեռնային Ղարաբաղ շրջանում 2020 թ. մարտի 31-ին անցկացված ընտրությունների անցկացումը համարում էր Լեռնային Ղարաբաղի կոնֆլիկտի հարցում ՄԱԿ-ի բանաձևերին ի հակասում: Նրանք հղում էին անում ՄԱԿ-ի բանաձևերին և նաև ԵԱՀԿ-ի որոշումներին, ըստ որոնց այս

---

<sup>18</sup> OIC Congratulates Azerbaijan on the Occasion of the Victory Day, 03/11/2021, [https://www.oic-oci.org/topic/?t\\_id=30416&t\\_ref=19494&lan=en](https://www.oic-oci.org/topic/?t_id=30416&t_ref=19494&lan=en).

<sup>19</sup> OIC General Secretariat urges the international community not to recognize the so-called elections held in the territories of Karabakh Region of Azerbaijan, 09/09/2023, [https://www.oic-oci.org/topic/?t\\_id=39493&t\\_ref=26609&lan=en](https://www.oic-oci.org/topic/?t_id=39493&t_ref=26609&lan=en).

կոնֆլիկտը պետք է լուծվի Ադրբեջանի Հանրապետության միջազգայնորեն ճանաչված սահմանների անխախտելիության և սուվերենության հիմքով<sup>20</sup>:

Իսկ 2023թ սեպտեմբերի 9-ին կայացած ընտրություններից հետո ԻՀԿ-ի գլխավոր քարտուղարության արված հայտարարությունը հետևյալն էր<sup>21</sup>.

«Այսպես կոչված «ընտրությունների» անցկացումը Ադրբեջանի միջազգայնորեն ճանաչված Ղարաբաղ շրջանում, որը այժմ ժամանակավորապես գտնվում է ռուս խաղաղապահների վերահսկողության ներքո, միակողմանիորեն տարածաշրջանում տիրող ներկա իրավիճակի լեգիտիմացման նոր քայլերի մանիֆեստացիա էր, ինչը դեմ է միջազգային իրավունքին:

ԻՀԿ ի գլխավոր քարտուղարությունը չի ճանաչում այս անօրինական ընտրությունները, որը պարունակում է Ադրբեջանի սուվերենության և տարածքային ամբողջականության խաթարում: Կոչ է արվում ՄԱԿ-ին և միջազգային հանրությանը չճանաչել այս ընտրությունների օրինականությունը և քայլեր ձեռնարկել, որպեսզի հետ պահեն Հայաստանին տարածաշրջանում փխրուն կայունացման քայլերը վտանգի ենթարկող քայլերից:

ԻՀԿ-ն, որը աջակցում է Ադրբեջանի և Հայաստանի միջև խաղաղ բանակցություններին, հավատացած է, որ երկարատև խաղաղության համար պայմանագրի ստորագրումը շուտով կկարողանա տարածաշրջանում խաղաղության համար կարևոր ներդրում լինել»:

Արաբական մեդիայի արձագանքների բովանդակային վերլուծության համար նախ և առաջ փորձել ենք հասկանալ վերնագրերի մա-

<sup>20</sup> OIC Rejects the Holding of Elections in the Occupied Nagorno-Karabakh, 31.03.2020, Available at: [https://www.oic-oci.org/topic/?t\\_id=23303&t\\_ref=13971&lan=en](https://www.oic-oci.org/topic/?t_id=23303&t_ref=13971&lan=en).

<sup>21</sup> OIC General Secretariat urges the international community not to recognize the so-called elections held in the territories of Karabakh Region of Azerbaijan, 09/09/2023, [https://www.oic-oci.org/topic/?t\\_id=39493&t\\_ref=26609&lan=en](https://www.oic-oci.org/topic/?t_id=39493&t_ref=26609&lan=en).

կարդակում առկա նարատիվները, որոնք կարելի է հետևյալ բաժանման ենթարկել.

*Բռնի տեղահանում Ղարաբաղից Հայաստան, պահեստի պայթյուն և հումանիտար ճգնաժամ*

- Էթնիկ գտումների վախի պատճառով հայերը լքում են Լեռնային Ղարաբաղը<sup>22</sup>,
- Հայերը սկսում են Ղարաբաղից գաղթել Հայաստան<sup>23</sup>,
- Հազարավոր մարդիկ Ղարաբաղից տեղահանվել են Հայաստան. 200 մարդ զոհվել է պահեստի պայթյունից<sup>24</sup>,
- Տասնյակ հազարավոր հայեր շարունակում են գաղթել Լեռնային Ղարաբաղից<sup>25</sup>,
- Ավելի քան 100 հազար մարդ լքել է Ղարաբաղի շրջանը...զանգվածային արտագաղթ դեպի Հայաստան<sup>26</sup>,
- «Շատերը սոված են և հոգնած»: Ղարաբաղի ողջ հայ բնակչությունը հեռացել է<sup>27</sup>,

<sup>22</sup> Էթնիկ գտումների վախի պատճառով հայերը լքում են Լեռնային Ղարաբաղը, 24.09.2023, عربي BBC News - ناغورنو كاراباخ: الأرمن يغادرون البلاد وسط مخاوف من التطهير العرقي.

<sup>23</sup> Հայերը սկսում են Ղարաբաղից գաղթել Հայաստան (Քուվեյթ), 25.09.2023, الأرمن يغادرون البلاد وسط مخاوف من التطهير العرقي (alraimedia.com), Հայերը սկսում են Ղարաբաղից գաղթել Հայաստան (Աբու Դաբի), 25.09.2023, الأرمن يغادرون البلاد وسط مخاوف من التطهير العرقي (alarabiya.net).

<sup>24</sup> Հազարավոր մարդիկ Ղարաբաղից տեղահանվել են Հայաստան. 200 մարդ զոհվել է պահեստի պայթյունից (Դուբայ), 26.09.2023, نكزوح الالاف من كاراباخ إلى أرمينيا.. (alarabiya.net):

<sup>25</sup> Տասնյակ հազարավոր հայեր շարունակում են գաղթել Լեռնային Ղարաբաղից, (Գերմանիա), 27.09.2023, عشرات الالاف من الأرمن يواصلون النزوح من ناغورني كاراباخ | أخبار DW | 27.09.2023: عربية | أخبار عاجلة ووجهات نظر من جميع أنحاء العالم

<sup>26</sup> Ավելի քան 100 հազար մարդ լքել է Ղարաբաղի շրջանը...զանգվածային արտագաղթ դեպի Հայաստան (Կատար), 30.09.2023, أكثر من 100 ألف شخص غادروا إقليم كاراباخ.. نزوح جماعي باتجاه أرمينيا | التلفزيون العربي (alaraby.com):

<sup>27</sup> «Շատերը սոված են և հոգնած»: Ղարաբաղի ողջ հայ բնակչությունը հեռացել է (Սաուդյան Արաբիա), 30.09.2023, "الكثير جياح ومتعون" جميع سكان كاراباخ الأرمن غادروا.. (alhadath.net):



- Ադրբեջանի վերահսկողությունից հետո... հայերի շարունակական արտագաղթը Լեռնային Ղարաբաղի տարածաշրջանից<sup>28</sup>,
- Ղարաբաղում հումանիտար ճգնաժամը շարունակվում է Ադրբեջանը փախստականների մեջ փնտրում է հետախուզվողների<sup>29</sup>:  
*ՄԱԿ-ի առաքելությանն առնչվող թեմաներ*
- ՄԱԿ-ի առաքելությունը ժամանում է Ղարաբաղ՝ հայերի զանգվածային արտագաղթի ֆոնին<sup>30</sup>
- Միավորված ազգերի կազմակերպությունը առաքելություն է ուղարկում Լեռնային Ղարաբաղ՝ դեպի Հայաստան զանգվածային գաղթից հետո<sup>31</sup>
- Լեռնային Ղարաբաղում ՄԱԿ-ի թիմը հիվանդանոցներին և դպրոցներին վնաս հասցնելու դեպքեր չի հայտնաբերել<sup>32</sup>

*Կոնֆլիկտի երկարատև պատմության, սկզբնաղբյուրների, դրդապատճառների և տարբեր խաղացողների կողմից կոնֆլիկտում ունեցած դերի ներկայացում և քննարկում*

<sup>28</sup> Ադրբեջանի վերահսկողությունից հետո... հայերի շարունակական արտագաղթը Լեռնային Ղարաբաղի տարածաշրջանից, 03.10.2023, بعد سيطرة أذربيجان.. هجرة (ultrasawt.com):

<sup>29</sup> Ղարաբաղում հումանիտար ճգնաժամը շարունակվում է Ադրբեջանը փախստականների մեջ փնտրում է հետախուզվողների, (Քուվեյթ), 26.09.2023, أزمة إنسانية في كاراباخ مع استمرار نزوح الأرمين (aljarida.com):

<sup>30</sup> ՄԱԿ-ի առաքելությունը ժամանում է Ղարաբաղ՝ հայերի զանգվածային արտագաղթի ֆոնին (Եգիպտոս), 01.10.2023, بعثة من الأمم المتحدة تصل كاراباخ وسط نزوح القاهرة الاخبارية جماعي للأرمن | (alqaheranews.net):

<sup>31</sup> Միավորված ազգերի կազմակերպությունը առաքելություն է ուղարկում Լեռնային Ղարաբաղ՝ դեպի Հայաստան զանգվածային գաղթից հետո (Թունիս), 01.10.2023, جريدة المغرب | الأمم المتحدة ترسل بعثة إلى ناغورنو كاراباخ بعد النزوح الجماعي إلى أرمينيا (lemaghreb.tn):

<sup>32</sup> Լեռնային Ղարաբաղում ՄԱԿ-ի թիմը հիվանդանոցներին և դպրոցներին վնաս հասցնելու դեպքեր չի հայտնաբերել (Եգիպտոս), 03.10.2023, فريق الأمم المتحدة في ناغورنو كاراباخ لم يرصد أي أضرار في المستشفيات والمدارس (elbalad.news):

- Հայաստան և Ադրբեջան... Ղարաբաղի շուրջ պատերազմների և հակամարտությունների երկար պատմություն,

- Լեռնային Ղարաբաղի պատերազմը... ոսկու, նավթի և առևտրի ճակատներում,

- Ինչպե՞ս կարող է Թուրքիան իսաղաղություն հաստատել Հարավային Կովկասում:

Այժմ ներկայացնենք, թե արաբալեզու մամուլում արցախցիների բռնի էթնիկ գտումների համատեքստում բովանդակային ինչպիսի խոսույթներ են գերակայում:

Նախ՝ Արցախի Հանրապետություն ձևակերպման, Լեռնային Ղարաբաղի Հանրապետություն, որով մենք և արցախյան կողմը բնորոշում էր հակամարտության արդյունքում դե ֆակտո ձևավորված պետական կազմավորումը, արաբական մամուլում գրեթե բացակայում է Արցախ ձևակերպումը կամ Լեռնային Ղարաբաղի Հանրապետություն ձևը, հիմնական գերակշռող ձևակերպումն է Ադրբեջանի՝ Լեռնային Ղարաբաղի շրջան: Մեղիա մոնիթորինգի արդյունքում դուրս բերված հրապարակումները ուսումնասիրելով՝ կարող ենք նշել այն բոլոր ձևակերպումները, որոնցով արաբալեզու մեղիայում բնորոշվում էր Արցախի Հանրապետությունը: Հիմնական ձևակերպումները հետևյալն են՝

- Լեռնային Ղարաբաղը Հարավային Կովկասի լեռնային շրջան է, որը միջազգային ճանաչմամբ Ադրբեջանի մաս է,

- Լեռնային Ղարաբաղի անջատողական շրջան, որի սակայն մեծ տարածքներ արդեն երեք տասնամյակ գտնվում են հայկական վերահսկողության տակ:

Ահա նման ձևակերպումներով է բնորոշվում Լեռնային Ղարաբաղը արաբական մամուլում:

Մեպատեմբերյան իրադարձությունների ժամանակագրական ներկայացումը արաբական մամուլում մեծամասամբ իրականացվում էր երկու կողմերի պաշտոնական դիսկուրսների ներկայացմամբ՝ միև-

նույն տեքստում միմյանց հաջորդելով: Մի կողմից նշելով, որ Ադրբեջանն այս շաբաթվա սկզբին վերահսկողության տակ է վերցրել շուրջ 120 հազար էթնիկ հայերով բնակեցված տարածաշրջանը և ասում է, որ ցանկանում է վերաինտեգրել նրանց որպես «հավասար քաղաքացիներ», անմիջապես հետո հիշատակում է, որ այնուամենայնիվ, Հայաստանը նախազգուշացրել է, որ կարող է ենթարկվել էթնիկ գտումների և ասել է, որ կօգնի յուրաքանչյուրին, ով կհեռանա, բայց բազմիցս ասել է, որ զանգվածային արտագաղթը կլինի Ադրբեջանի իշխանությունների մեղքը<sup>33</sup>:

Էթնիկ գտումների և բռնի տեղահանման մասին առաջին հրապարակումը արաբական մեդիայում եղել է սեպտեմբերի 24-ին ԲիԲիՍի-ի արաբական աղբյուրում: Հրապարակման մեջ խոսում են այն մասին, որ *Ադրբեջանն իր վերահսկողության տակ է վերցրել շուրջ 120 հազար էթնիկ հայերով բնակեցված տարածաշրջանը և ասում է, որ ցանկանում է վերաինտեգրել նրանց որպես «հավասար քաղաքացիներ»*: Ըստ այդ հրապարակման՝ առաջին խումբը, որը լքել է տարածաշրջանը, ներառում էր մոտ 40 մարդ, անմիջապես այն բանից հետո, երբ տեղի պաշտոնյաները հայտարարեցին մարտերի հետևանքով տեղահանվածների և տեղափոխելու պլանների մասին:

Կիրակի հեռուստատեսային ելույթում Հայաստանի վարչապետ Նիկոլ Փաշինյանն ասաց, որ անկլավի ներսում շատերը «կտեսնեն իրենց հեռացումը հայրենիքից՝ միակ ելքը», քանի դեռ Ադրբեջանը «իրական կենսապայմաններ» և «էթնիկ գտումներից պաշտպանվելու արդյունավետ մեխանիզմներ» չապահովի: Հոդվածում նաև կա անդրադարձ Հայաստանի վարչապետի հեռուստատեսային ելույթում արված ակնարկի մասին, որ հակամարտությունում Ռուսաստանն իր

<sup>33</sup> Էթնիկ գտումների վախի պատճառով հայերը լքում են Լեռնային Ղարաբաղը, 24.09.2023, *BBC News عربي* - ناغورنو كاراباخ: الأرمن يغادرون البلاد وسط مخاوف من التطهير العرقي

ստանձնած պարտավորությունը՝ քաղաքացիական բնակչության պաշտպանությունը չի իրականացրել<sup>34</sup>:

Սեպտեմբերի 25-ին արդեն քուվեյթյան հեղինակավոր աղբյուրներից մեկում «Հայերը սկսում են Ղարաբաղից գաղթել Հայաստան» վերնագրով հոդված լույս տեսավ, որում բռնի տեղահանումը ներկայացվում էր հետևյալ կերպ՝ Լեռնային Ղարաբաղի հայերը մեքենաներով զանգվածային արտահոսք սկսեցին դեպի Հայաստան այն բանից հետո, երբ Ադրբեջանը պարտության մատնեց անջատողական շրջանի մարտիկներին խորհրդային ժամանակներից սկսած հակամարտությունում<sup>35</sup>:

Արդեն սեպտեմբերի 28-ին եզիպտական հրապարակման մեջ ներկայացվում էր պաշտոնական տեղեկատվությունը՝ հղում անելով Հայաստանի կառավարությանը՝ հոդվածը վերնագրելով հետևյալ կերպ՝ «Հայաստանի կառավարություն. ավելի քան 65 հազար քաղաքացիներ արտագաղթում են Լեռնային Ղարաբաղից Երևան»<sup>36</sup>:

Սեպտեմբերի 30-ի հրապարակումներում արդեն ներկայացվում է տվյալ փուլում պաշտոնական տվյալները. Հայաստանի կառավարությունն այսօր՝ շաբաթ օրը, հաստատել է ավելի քան 100 հազար հայ բնակիչների տեղահանումը Լեռնային Ղարաբաղի տարածաշրջանից՝ Ադրբեջանի կողմից սկսված ռազմական գործողությունից հետո: Մաուդական և կատարական հրապարակման մեջ ներկայացվում է հետևյալ պաշտոնական տեղեկատվությունը. «Վարչապետ Նիկոլ Փաշինյանի մամուլի խոսնակ Նազելի Բադրասարյանը հայտնել է, որ ավելի քան 100.000 մարդ լքել է շրջանը՝ նշելով, որ հայ բնակիչների

<sup>34</sup> Էթնիկ գտումների վախի պատճառով հայերը լքում են Լեռնային Ղարաբաղը, 24.09.2023, *BBC News* عربي: ناغورنو كاراباخ: الأرمن يغادرون البلاد وسط مخاوف من التطهير العرقي

<sup>35</sup> Հայերը սկսում են Ղարաբաղից գաղթել Հայաստան (Քուվեյթ), 25.09.2023, *alraimedia.com*: يبدأون النزوح الجماعي من كاراباخ إلى أرمينيا - الراي

<sup>36</sup> Հայաստանի կառավարություն. ավելի քան 65 հազար քաղաքացիների արտագաղթում Լեռնային Ղարաբաղից Երևան (Եզիպտոս), 28.09.2023, *حكومة أرمينيا*: نزوح أكثر من 65 ألف مواطن من ناجورنو كاراباخ إلى يريفان - أخبار العالم - الوطن *(elwatannews.com)*

թիվը տարածաշրջանում գնահատվում է մոտ 120.000<sup>37</sup>: Հողվածում ներկայացվում է հետևյալ նարատիվը, որ Ղարաբաղից հայերի զանգվածային արտագաղթը տեղի է ունեցել միակողմանիորեն հռչակված անջատողական հանրապետության լուծարման մասին հայտարարությունից հետո, և չնայած Ադրբեջանի՝ նրանց մնալու կոչերին: Հինգշաբթի օրը Ղարաբաղի անջատողական իշխանությունները հրամանագիր արձակեցին «բոլոր ինստիտուտները 2024 թվականի հունվարի 1-ին» լուծարելու մասին՝ շեշտելով, որ ավելի քան 30 տարի առաջ միակողմանիորեն հռչակված հանրապետությունը «կդադարի գոյություն ունենալ»<sup>38</sup>:

Հոկտեմբերի 2-ին եմենական մի հրապարակում է արվում հետևյալ վերնագրով՝ «Ղարաբաղից հայերի արտագաղթը նվազում է, քանի որ Ադրբեջանը փորձում է վերականգնել վերահսկողությունը»<sup>39</sup>: Լեռնային Ղարաբաղից հայեր տեղափոխող վերջին ավտոբուսը երկուշաբթի մեկնեց՝ ավարտելով ավելի քան 100,000 մարդկանց (նրա բնակչության ավելի քան 80%-ը) մեկշաբաթյա հոգնեցնող արտագաղթը: Սեպտեմբերի 19-ին սկսված 24-ժամյա ռազմական արշավում ադրբեջանական զինուժը ջախջախեց տարածաշրջանում թերզարգացած և թերզինված հայկական ուժերին՝ ստիպելով նրանց հանձնվել: Այս հրապարակման մեջ ներկայացվում է նաև այն, որ «անջատողական իշխանությունները համաձայնեցին ցրել իրենց կառավարությունը մինչև այս տարվա վերջ: Մինչ Բաքուն խոստանում էր հարգել հայերի իրավունքները, նրանցից շատերը հապճեպ փախան տարածաշրջանից՝ վախենալով վրեժխնդրությունից կամ իրենց լեզուն օգ-

<sup>37</sup> Ավելի քան 100 հազար մարդ լքել է Ղարաբաղի շրջանը...զանգվածային արտագաղթ դեպի Հայաստան (Կատար), 30.09.2023, ..أكثر من 100 ألف شخص غادروا إقليم كاراباخ... (alaraby.com): نزوح جماعي باتجاه أرمينيا | التنازليون العربي

<sup>38</sup> Նույն տեղում:

<sup>39</sup> Ղարաբաղից հայերի արտագաղթը նվազում է, քանի որ Ադրբեջանը փորձում է վերականգնել վերահսկողությունը (Եմեն), 02.10.2023, انحسار نزوح الأرمن من كاراباخ مع تحرك أدريجان لإعادة السيطرة | قناة اليمن اليوم (yementdy.tv):

տագործելու և իրենց կրոնն ու սովորույթները դավանելու ազատությունը կորցնելու վախից»<sup>40</sup>: Հրապարակման մեջ նաև հղում է արվում ՀՀ Առողջապահության նախարար Անահիտ Ավանեսյանին, որն ասել է, որ «որոշ մարդիկ մահացել են Հայաստան տանող միակ լեռնային ճանապարհին հյուժող ու դանդաղ ճանապարհի ընթացքում, որը տևել է մինչև 40 ժամ: Ջանգվածային միգրացիան տեղի ունեցավ Ադրբեջանի կողմից տարածաշրջանի հինամայա պաշարումից հետո, որը շատերի մոտ հանգեցրեց թերսնուցման և դեղորայքի պակասի»:

Օմանական մի լրատվականում հոկտեմբերի 14-ին լույս տեսած հոդվածում հետևյալ կերպ էր ներկայացնում սեպտեմբերի 19-ի իրադարձությունները՝ «Սեպտեմբերի 19-ին անսպասելի և արագ հարձակման արդյունքում Ադրբեջանը վերահսկողության տակ առավ Լեռնային Ղարաբաղը՝ առաջացնելով հայ խաղաղ բնակչության զանգվածային արտագաղթը և ստիպելով փորձագետներին հայտարարել տարածաշրջանային ձգձգվող հակամարտության ավարտի սկիզբը»<sup>41</sup>: Այս հոդվածը վերնագրված էր հետևյալ կերպ՝ «Ինչպե՞ս կարող է Թուրքիան խաղաղություն հաստատել Հարավային Կովկասում»: Հոդվածում խոսվում է այն մասին, թե Հարավային Կովկասում ինչ նոր հնարավորություններ են ստեղծվում այն բանից հետո, երբ Ադրբեջանը վերականգնում է իր տարածքային ամբողջականությունը: Հոդվածում ներկայացվում է Համաշխարհային խաղաղության Կարնեգի հիմնադրամի հետազոտող Ալլաեր Ջոշքունի տեսակետները: Ըստ նրա՝ տարածաշրջանի ծանր պատմությունը և անցյալում բազմաթիվ անհաջող փորձերը վկայում են այն մասին, որ հաջողության հասնելու հավանականությունը փոքր է, սակայն երկու գործոնների

<sup>40</sup> Ղարաբաղից հայերի արտագաղթը նվազում է, քանի որ Ադրբեջանը փորձում է վերականգնել վերահսկողությունը (Եմեն), 02.10.2023, مع انحسار نزوح الأرمن من كاراباخ مع تحرك أذربيجان لإعادة السيطرة | قناة اليمن اليوم (yementdy.tv):

<sup>41</sup> Ինչպե՞ս կարող է Թուրքիան խաղաղություն հաստատել Հարավային Կովկասում (Օման), 14.10.2023, كيف يمكن لتركيا أن تتوسط في السلام بجنوب القوقاز؟ - الموقع الرسمي لجريدة عمان (omandaily.om):

մերձեցումը կարող է լավատեսության պատճառ հանդիսանալ, հատկապես, եթե Թուրքիան որոշի նախաձեռնող լինել:

Առաջին գործոնը, ըստ Ջոշքունի, Լեռնային Ղարաբաղի անկախության հայկական երկարաժամկետ երազանքի ավարտն է: Այս պարադիգմային փոփոխությունը կարգավորում է Ադրբեջանի ակնկալիքները՝ վերականգնելով նրա տարածքային ամբողջականությունը: Դա նաև ազատում է Թուրքիայի ձեռքը՝ Հայաստանի հետ լիարժեք հարաբերությունների կարգավորման ձգտելու համար, քանի որ Լեռնային Ղարաբաղի հարցը միշտ եղել է մեծ խոչընդոտ<sup>42</sup>:

Երկրորդ գործոնը Հայաստանի վարչապետ Նիկոլ Փաշինյանի իրատեսական և հեռանկարային դիրքորոշման ընձեռած հնարավորությունն է, որը մարմնավորված է Թուրքիայի հետ նրա կառուցողական ներգրավվածությամբ և Ադրբեջանի տարածքային ամբողջականությունը ճանաչելու պատրաստականությամբ: Սակայն Փաշինյանը ճնշման տակ է և հայտնվել է փխրուն վիճակում: Անցյալ ամսվա իրադարձություններից հետո հայերը աճող դժգոհության նշաններ են ցույց տալիս: Բացի այդ, Ռուսաստանը դժգոհ է Փաշինյանի արևմտամետ դիրքորոշումից և զգուշացնում է «աննախանձելի ապագայի» մասին<sup>43</sup>:

Ժամանակագրորեն արծարծված հաջորդ կարևոր թեման Միավորված ազգերի կազմակերպության առաքելության այցն էր Լեռնային Ղարաբաղ՝ դեպի Հայաստան զանգվածային գաղթից հետո: Եզիպտական *ալ-Գահիռանյուզ* լրատվականի հոդվածը, որը վերնագրված էր «ՄԱԿ-ի առաքելությունը ժամանում է Ղարաբաղ՝ հայերի զանգվածային արտագաղթի ֆոնին»<sup>44</sup>, հղում էր անում ադրբեջա-

<sup>42</sup> Նույն տեղում:

<sup>43</sup> Նույն տեղում:

<sup>44</sup> ՄԱԿ-ի առաքելությունը ժամանում է Ղարաբաղ՝ հայերի զանգվածային արտագաղթի ֆոնին (Եզիպտոս), 01.10.2023, بعثة من الأمم المتحدة تصل كاراباخ وسط نزوح جماعي للأرمن | القاهرة الاخبارية (alqaheranews.net):

նական «ԱՊԱ» գործակալությանը, հայտնելով հետևյալը՝ այսօր՝ կիրակի, ՄԱԿ-ի առաքելության մեքենաները, որոնք ուսումնասիրում են հումանիտար իրավիճակը և տեղի բնակչության կարիքները, ժամանել են Լեռնային Ղարաբաղ: Մեքենաները վաղ առավոտից Ադդամից եկող Խանքենդի (Ստեփանակերտ) ուղղություն են վերցրել՝ անցյալ ամիս ադրբեջանական զինուժի կայծակնային հարձակումից հետո տարածաշրջանից շարունակվող հայերի արտագաղթի ֆոնին: Առաքելությունը գլխավորում է ՄԱԿ-ի օգնության բարձրաստիճան պաշտոնյան, և դա համաշխարհային կազմակերպության առաջին ներկայությունն է տարածաշրջանում վերջին մոտ 30 տարվա ընթացքում, հայտնում է Reuters-ը: Այս հրապարակումը մեծամասամբ Ռոյթերս գործակալության տեղեկատվությանն է հղում անում:

Արաբական մեդիա դաշտում սեպտեմբերի 19-ից սկսած և դրան հաջորդած երկու շաբաթների ընթացքում մեդիա մոնիթորինգի արդյունքում դուրս բերված թվով 24 նյութի վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Լեռնային Ղարաբաղի կոնֆլիկտը ներկայացվում է որպես տարածաշրջանային հակամարտության համար պարարտ հող և ամենահայտնի և թեժ կետերից մեկը Կովկասյան տարածաշրջանում: Նման թեմայով սիրիական լրատվական հրապարակման մեջ հակամարտության տասնամյակների պատմությունը ներկայացվում է որպես պատմական, քաղաքական և մշակութային ու տնտեսական գործոններով պայմանավորված և, որն իհարկե իր վրա կրում է նաև շրջակա երկրների տարբեր շահերը, իսկ օրինակ սաուդական կարևոր մի հրապարակման մեջ այս բոլոր գործոններում ամենից շատ կարևորվում են տնտեսական գործոնները: Սաուդական *Շարք ալ-Աուսատում* հրապարակված այս հոդվածը, որը վերնագրված էր «Լեռնային Ղարաբաղի պատերազմը... ոսկու, նավթի և առևտրի ճակատներում»<sup>45</sup>,

<sup>45</sup> Լեռնային Ղարաբաղի պատերազմը... ոսկու, նավթի և առևտրի ճակատներում (Սաուդյան Արաբիա), 21.09.2023, حرب ناغورنو كاراباخ... على جبهات الذهب والنفط والتجارة (aawsat.com):



այս կոնֆլիկտը քննարկում է երկարամյա կոնֆլիկտների համատեքստում որպես ամենաառաջնայինը տնտեսական դրդապատճառների համատեքստում:

Հրապարակման մեջ ասվում է՝ տնտեսական շահերը մեծ դեր են խաղում Լեոնային Ղարաբաղի հակամարտությունում, ավելի շուտ, դրանք ելակետ են հանդիսանում երկրների դիրքորոշումները դեպի այս հակամարտություն ուղղելու համար, հատկապես թանկարժեք բնական և հանքային ռեսուրսների առումով, որոնք եկամտի կարևոր աղբյուր են<sup>46</sup>:

Հոդվածում քննարկվում է նաև ճանապարհների, ենթակառուցվածքների և դրանց դերի հետ կապված հարցեր: Հոդվածում նշվում է, որ տնտեսական դրդապատճառներից զատ կարևոր է հասկանալ, որ Լեոնային Ղարաբաղի տարածաշրջանը տրանսպորտային և առևտրի համար կենսական միջանցք է Հայաստանի, Ադրբեջանի և հարևան երկրների միջև, որով անցնում են կովկասյան երկրները Ռուսաստանի, Իրանի և Թուրքիայի հետ կապող կենսական նշանակության ճանապարհները, ինչը նշանակում է, որ կողմերից մեկի վերահսկողությունն այս տարածքների վրա մեծապես կազդի ապրանքների շարժի և առևտրի վրա, ինչը մեծացնում է տարածաշրջանի դերը՝ որպես կենսական տնտեսական գործոն:

Հետաքրքրական ևս մեկ հոդված է հրապարակվել՝ անդրադառնալով կոնֆլիկտի ակունքներին: Դրանում ասվում է, որ Հայաստանի և Ադրբեջանի միջև հակամարտությունները սկսվել են 1918թ. մայիսի 28-ին Ռուսական կայսրությունից անկախանալուց հետո<sup>47</sup>: «Նրանք տարածքային վեճերի մեջ են մտել այն հողերի շուրջ, որոնք իրենցից յուրաքանչյուրի կարծիքով պատմականորեն և էթնիկական առումով

<sup>46</sup> Նույն տեղում:

<sup>47</sup> Հայաստան և Ադրբեջան... Ղարաբաղի շուրջ պատերազմների և հակամարտությունների երկար պատմություն, 22.09.2023, تاريخ طويل.. أرمينيا وأذربيجان. من الحروب والصراعات حول قره باغ | الموسوعة | الجزيرة نت (aljazeera.net):

պատկանել են իրենց, որոնցից գլխավորը Լեոնային Ղարաբաղի շրջանն է: Հողվածը քննարկում է, թե ինչքան վնասներ են կրել երկու կողմերը այս հակամարտության երկար տարիների արդյունքում»<sup>48</sup>:

Արաբական մամուլում մի շարք հրապարակումներում անդրադարձ կա նաև Հայաստանի կողմից ռուսական կողմի հասցեին հնչող մեղադրանքներին՝ եռակողմ հայտարարությամբ ստանձնած իրենց պարտավորությունները չկատարելու հարցում, ինչպես նաև ռուսական կողմի այդ մեղադրանքներին ի պատասխան հնչող տեսակետներին և մեղադրանքներին: Հողվածում նշվում է այն մասին, որ Ռուսաստանի ԱԳՆ-ն մեղադրեց Հայաստանին՝ «Արևմուտքի աշխարհաքաղաքական խաղերի պատանդին», երկկողմ հարաբերությունները «քանդելու» ձգտման մեջ՝ դատապարտելով թույլ տված «մեծ սխալը»<sup>49</sup>: Կրեմլն իր խոսնակ Դմիտրի Պեսկովի միջոցով հերքել է Փաշինյանի հայտարարությունները՝ ասելով. «Մենք կտրականապես մերժում ենք ռուսական կողմի և ռուս խաղաղապահ ուժերի վրա պատասխանատվությունը բարդելու բոլոր փորձերը, որոնք խիզախաբար են գործում»՝ մերժելով նրանց հասցեին ուղղված ցանկացած «նախատինք» կամ մեղադրանք կապված անփութության հետ<sup>50</sup>: Մեկ այլ հրապարակման մեջ էլ կրկին ռուսական խաղաղապահների հետ առնչվող հարցի քննարկումը ներկայացվում է հետևյալ կերպ՝ Մոսկվան հովանավորեց հրադադարի համաձայնագիրը, որն ավարտեց մարտերը 2020 թվականին, և այնտեղ տեղակայեց խաղաղապահ ուժեր, սակայն այդ

<sup>48</sup> Նույն տեղում:

<sup>49</sup> Ղարաբաղում հումանիտար ճգնաժամը շարունակվում է Ադրբեջանը փախստականների մեջ փնտրում է հետախուզվողների, Քուվեյթ, 26.09.2023, أزمة إنسانية في كاراباخ مع استمرار نزوح الأرمن - جريدة الجريدة الكويتية (aljarida.com):

<sup>50</sup> Նույն տեղում:

ուժերը չկանխեցին անցյալ շաբաթ ադրբեջանական ուժերի կայծակնային հարձակումը, ինչը խիստ զայրացրեց Երևանին<sup>51</sup>:

Արաբալեզու մեդիայի մոնիթորինգի արդյունքում Հայաստանի և Ադրբեջանի միջև հակամարտության և Լեռնային Ղարաբաղի շուրջ եղած արաբալեզու խոսույթների շրջանակ է ուրվագծվում և հետաքրքրական առանձնահատկություններ են վերհանվում:

Արաբալեզու լրատվականներում տեղեկատվությունը մեծամասամբ միջնորդավորված է և միայնակ բովանդակությունը բառացիորեն կրկնող ձևով է տեղի ունենում տեղեկատվության հաղորդումը՝ հղում անելով միաժամանակ երկու երկրների պաշտոնական տեղեկատվությանը, ինչպես նաև հեղինակավոր միջազգային պարբերականներին (ավելի հաճախ՝ Ռոյթերս, ԲիԲիՍԻ և այլ լրատվականներին), նաև ադրբեջանական որոշ լրատվականներին: Հետաքրքրական է և ակնառու, որ օրինակ գերմանական Դոյչե Վելլե-ի արաբալեզու նյութի բովանդակությունն ավելի բազմակողմանի էր և բազմաբովանդակ, քան հենց արաբական երկրներում գործող արաբալեզու հրապարակումները:

Բովանդակության առումով շատ դեպքերում կրկնում են կամ գերակայում են ադրբեջանական մի շարք նարատիվներ՝ օրինակ՝ Արցախի Հանրապետության իշխանությունները ներկայացվում են «որպես պարզապես անջատողականներ», Լեռնային Ղարաբաղը «Ադրբեջանի միջազգայնորեն ճանաչված տարածք և էթնիկ հայ անջատողականների անկլավ», իսկ տեղի հայերը այդ բռնի տեղահանման համատեքստում ներկայացվում են, որպես իրենց կրոնական, լեզվական ինքնության պահպանման անհնարինությունից ելնելով է, որ լքեցին «անջատողականների անկլավը»: Հրապարակումներում պարբերական կերպով կրկնվում են նաև հետևյալ ձևակերպումներն այն մասին,

<sup>51</sup> «Շատերը սոված են և հոգնած»: Ղարաբաղի ողջ հայ բնակչությունը հեռացել է (Սաուդյան Արաբիա), 30.09.2023, "الكثير جياع ومتعبون".. كاراباخ الأرمن غادروا" (alhadath.net):

որ Իլիամ Ալինն ասել է, որ Ղարաբաղի հայերի իրավունքները լիովին կհարգվեն, սակայն նրա «երկաթե բռունցքը» ցրեց Ղարաբաղում անկախ հայկական պետություն ստեղծելու գաղափարը: Իսկ հայկական կողմից հնչող ամենից տարածված միտքն էլ այն է, որ էթնիկ հայերը չեն կարող մնալ Լեռնային Ղարաբաղում, քանի որ Ադրբեջանը ոչ մի կերպ չի կարող տալ և ապահովել նրանց անվտանգության երաշխիքներ:

Եթե ընդհանրական կերպով փորձենք ներկայացնել արաբական մամուլում բռնի արտագաղթին հաջորդած օրերի ընթացքում արաբական մամուլում առկա նարատիվները, ապա դրանք հնարավոր կլինի ներկայացնել հետևյալ կերպ՝

*«Երևանի և Բաքվի անհանգիստ հարաբերությունների պատճառը Լեռնային Ղարաբաղի տարածաշրջանն է: Այս ադրբեջանական անկլավում հայ մեծամասնությունը միակողմանիորեն հռչակել է իր անկախությունը 1991 թվականին Հայաստանի աջակցությամբ, սակայն միջազգային իրավունքի համաձայն, տարածաշրջանը գտնվում է Ադրբեջանի տարածքում, որը վիճարկվում է Հայաստանի կողմից, որն աջակցում է նրա անջատմանը, և այդ վեճը բազմաթիվ առձևկատումներից բացի հանգեցրել է երկու պատերազմի բռնկման: Այս սեպտեմբերի սկզբին Ադրբեջանը կայծակնային ռազմական հարձակում ձեռնարկեց Լեռնային Ղարաբաղի վրա, որն ավարտվեց զինադադարով, որով հայ անջատողականները խոստացան հանձնել զենքերը և բանակցություններ վարել՝ ստորագրելով մի հրամանագիր, որով միակողմանիորեն հռչակված հանրապետությունը կդադարի գոյություն ունենալ»:* Ցավոք սրտի վերոնշյալ բովանդակության ձևակերպումները տարբեր մոդիֆիկացիաներով արտահայտվում են արաբալեզու գրեթե բոլոր հրապարակումներում, որոնք անդրադառնում են կոնֆլիկտի պատճառներին և դրանց ներկայացմանը:

Ամփոփելով նշենք, որ արաբական մամուլում արված քոնթենթ անալիզի արդյունքում դուրս են բերվել մի շարք ձևակերպումներ և

դիրքորոշումներ, որոնք կարծես ընդհանրական խոսույթի հատվածներ են՝

- Լեոնային Ղարաբաղի Հանրապետությունը անվանվում/համարվում է միակողմանիորեն հռչակված անջատողականների իշխանություն/ Արցախի ձևակերպման հատուկ ենտ կիրառություն՝ միակողմանիորեն հռչակված հայկական Արցախի Հանրապետության անջատողական իշխանություններ ձևակերպմամբ,

- միջազգային իրավունքի համաձայն՝ Ղարաբաղ տարածաշրջանը գտնվում է Ադրբեջանի տարածքում,

- սեպտեմբերի 19-ի դեպքերը անվանում են Ադրբեջանի «կայծակնային հարձակում», որի հետևանքով էլ տեղի ունեցավ հայերի բռնի զանգվածային տեղահանում/արտագաղթ,

- կոնֆլիկտի պատմական ենթատեքստը, որն ունի ինչպես քաղաքական, տնտեսական, այնպես էլ էթնոկրոնական բաղադրիչներ:

Ահա սրանք են այն հիմնական նարատիվները, որոնք հանդիպում են սեպտեմբերի 19-ի իրադարձություններին անմիջապես հաջորդած օրերի ընթացքում արաբալեզու հրապարակումներում:

### **ARABIC-LANGUAGE MEDIA REACTIONS TO THE FORCED DEPORTATION OF ARMENIANS FROM NAGORNO-KARABAKH**

*Tatevik Mkrtchyan*<sup>52</sup>, *Vahe Hakobyan*<sup>53</sup>

The main media platforms of Arab countries, as international media platforms could not stay aside in 2023 from covering the reality of the forced displacement of almost the entire population from Nagorno-Karabakh after the so-called “anti-terrorist military operation” of Azerbaijan on September 19<sup>th</sup>, 2023.

The main goal of the article is to highlight the Arabic-language reactions to these processes on media platforms of different Arab countries. In the context of this analysis one can also understand what their attitude is to this long-lasting conflict and

<sup>52</sup> Tatevik Mkrtchyan is a lecturer at the Department of Arabic Studies of the Faculty of Oriental Studies at YSU. E-mail: tmkrtchyan@ysu.am; ORCID: 0000-0002-2927-7084.

<sup>53</sup> Vahe Hakobyan is a lecturer at the Department of Arabic Studies of the Faculty of Oriental Studies at YSU. E-mail: vahe.hakobyan@ysu.am, ORCID 0009-0005-3244-4137.

its causes. It is also important to understand what the reactions in Arab countries were, at least in the media sphere, and what their features were in the context of resolving the issue in such a military way.

In the article we separately touch on the general approaches and positions of Arabic-speaking countries, and in particular the League of Arab States and the Organization of Islamic Cooperation, in the context of recent events that these organizations had on Artsakh conflict, which may show the similarity and complementarity of these positions and positions found in Arab media outlets.

**Keywords:** *Nagorno-Karabakh, forced deportation, Arabic-language media, Azerbaijan, Armenia, Organization of Islamic Cooperation.*

## РЕАКЦИИ НА НАСИЛЬСТВЕННУЮ ДЕПОРТАЦИЮ АРМЯН ИЗ НАГОРНОГО КАРАБАХА В АРАБОЯЗЫЧНЫХ СМИ

*Татевик Мкртчян<sup>54</sup>, Ваге Акопян<sup>55</sup>*

Как и во всем мире основные медиаплатформы так и медиаплатформы арабских стран не могли остаться в стороне в 2023 году от освещения реальности насильственного перемещения почти всего населения из Нагорного Карабаха после так называемой «антитеррористической военной операции» Азербайджана 19-го сентября.

Основная цель статьи – осветить арабоязычную реакцию на эти процессы на медиаплатформах разных арабских стран, в контексте анализа которой также можно понять, каково их отношение к этому многолетнему конфликту и его причин. Также важно понять, какова реакция в арабских странах, по крайней мере, в медиасфере и каковы ее особенности в контексте решения вопроса таким военным путем.

В статье отдельно коснемся общих подходов и позиций арабоязычных стран, и в частности Лиги арабских государств и Организации исламского сотрудничества, в контексте последних событий, которые эти организации имели к арцахскому конфликту, который, возможно, покажет сходство и

---

<sup>54</sup> Татевик Мкртчян – преподаватель кафедры Арабистики факультета Востоковедения ЕГУ. Эл. почта: tmkrтчyan@ysu.am; ORCID: 0000-0002-2927-7084.

<sup>55</sup> Ваге Акопян – преподаватель кафедры Арабистики факультета Востоковедения ЕГУ. Эл. почта: vahe.hakobyan@ysu.am; ORCID 0009-0005-3244-4137.

взаимодополняемость этих позиций и позиций, встречающихся в арабской прессе.

**Ключевые слова:** *Нагорный Карабах, принудительная депортация, арабоязычные СМИ, Азербайджан, Армения, Организация исламского сотрудничества.*

### ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Addresses by the Minister of Foreign Affairs of the Republic of Azerbaijan Elmar Mammadyarov, Journal of the Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Azerbaijan, No. 15, 2006.

2. OIC General Secretariat urges the international community not to recognize the so-called elections held in the territories of Karabakh Region of Azerbaijan, 09/09/2023, [https://www.oic-oci.org/topic/?t\\_id=39493&t\\_ref=2660-9&lan=en](https://www.oic-oci.org/topic/?t_id=39493&t_ref=2660-9&lan=en).

3. OIC Rejects the Holding of Elections in the Occupied Nagorno-Karabakh, 31.03.2020, Available at: [https://www.oic-oci.org/topic/?t\\_id=2330-3&t\\_ref=13971&lan=en](https://www.oic-oci.org/topic/?t_id=2330-3&t_ref=13971&lan=en).

4. Ադրբեջանը Հայաստանի սահմանին ձերբակալել է դարաբաղյան ուժերի նախկին հրամանատարին, 85 հազար մարդ փախել է, 29.09.2023, [alquds.co.uk](http://alquds.co.uk): أذربيجان تعتقل القائد السابق لقوات قرة باغ على حدود أرمينيا.. وفرار 85 ألف شخص

5. Ադրբեջանի վերահսկողությունից հետո... հայերի շարունակական արտագաղթը Լեռնային Ղարաբաղի տարածաշրջանից, 03.10.2023, [ultrasawt.com](http://ultrasawt.com): بعد سيطرة أذربيجان.. هجرة متواصلة للأرمن من إقليم ناغورنو كاراباخ

6. Ավելի քան 100 հազար մարդ լքել է Ղարաբաղի շրջանը... զանգվածային արտագաղթ դեպի Հայաստան (Կատար), 30.09.2023, [alaraby.com](http://alaraby.com): أكثر من 100 ألف شخص غادروا إقليم كاراباخ.. نزوح جماعي باتجاه أرمينيا | التلفزيون العربي

7. Եվրամիություն. Ադրբեջանը պատասխանատվություն է կրում Ղարաբաղից հայերի զանգվածային արտագաղթի համար (Սաուդյան Արաբիա), 29.09.2023, [alweeam.com.sa](http://alweeam.com.sa): الاتحاد الأوروبي: أذربيجان تتحمل مسؤولية النزوح الجماعي للأرمن من صحيفة الوثام الالكترونية كاراباخ -

8. Էթնիկ գտումների վախի պատճառով հայերը լքում են Լեռնային Ղարաբաղը, 24.09.2023, ناغورنو كاراباخ: الأرمن يغادرون البلاد وسط مخاوف من التطهير العرقي, عربي - BBC News:

9. Ինչպե՞ս կարող է Թուրքիան խաղաղություն հաստատել Հարավային Կովկասում (Օման), 14.10.2023, كيف يمكن لتركيا أن تتوسط في السلام بجنوب (omandaily.om): الموقع الرسمي لجريدة عمان

10. Լեռնային Ղարաբաղի պատերազմը... ոսկու, նավթի եւ առևտրի ճակատներում (Մաուդյան Արաբիա), 21.09.2023, حرب ناغورنو كاراباخ... على جبهات الذهب والنفط والتجارة (aawsat.com):

11. Լեռնային Ղարաբաղում ՄԱԿ-ի թիմը հիվանդանոցներին և դպրոցներին վնաս հասցնելու դեպքեր չի հայտնաբերել (Եգիպտոս), 03.10.2023, فريق الأمم المتحدة في ناغورنو كاراباخ لم يرصد أي أضرار في المستشفيات والمدارس (elbalad.news)

12. Հազարավոր մարդիկ Ղարաբաղից տեղահանվել են Հայաստան. 200 մարդ զոհվել է պահեստի պայթյունից (Դուբայ), 26.09.2023, نزوح الآلاف من 200 قتيل بانفجار مستودع كاراباخ إلى أرمينيا.. و (alarabiya.net):

13. Հայաստան և Ադրբեջան... Ղարաբաղի շուրջ պատերազմների և հակամարտությունների երկար պատմություն, 22.09.2023, أرمينيا وأذربيجان... تاريخ طويل من الحروب والصراعات حول قره باغ | الموسوعة | الجزيرة نت (aljazeera.net):

14. Հայաստանի կառավարություն. ավելի քան 65 հազար քաղաքացիների արտագաղթում Լեռնային Ղարաբաղից Երևան (Եգիպտոս), 28.09.2023, حكومة أرمينيا: نزوح أكثر من 65 ألف مواطن من ناغورنو كاراباخ إلى يريفان - أخبار العالم (elwatannews.com) - الوطن

15. Հայերը սկսում են Ղարաբաղից գաղթել Հայաստան (Աբու Դաբի), 25.09.2023, الأرمن يبدأون النزوح الجماعي من كاراباخ إلى أرمينيا | سكاى نيوز عربية (skynewsarabia.com):

16. Հայերը սկսում են Ղարաբաղից գաղթել Հայաստան (Քուվեյթ), 25.09.2023, الأرمن يبدأون النزوح الجماعي من كاراباخ إلى أرمينيا - الراي (alraimedia.com):

17. Ղարաբաղից հայերի արտագաղթը նվազում է, քանի որ Ադրբեջանը փորձում է վերականգնել վերահսկողությունը (Եմեն), 02.10.2023, انحسار نزوح الأرمن من كاراباخ مع تحرك أذربيجان لإعادة السيطرة | قناة اليمن اليوم (yementdy.tv):



18. Ղարաբաղյան պատերազմի և Հայաստանի նոր տարբերակների մասին (Միրիա), 19.09.2023, [مركز الحوار - أرمينيا الجديدة - حول الحرب في كاراباخ وخيارات أرمينيا الجديدة - مركز الحوار السوري \(sydialogue.org\)](https://www.sydialogue.org/):

19. Ղարաբաղում հումանիտար ճգնաժամը շարունակվում է Ադրբեյջանը փախստականների մեջ փնտրում է հետախուզվողների, (Քուվեյթ), 26.09.2023, [أزمة إنسانية في كاراباخ مع استمرار نزوح الأرمين, \(aljarida.com\)](http://aljarida.com):

20. ՄԱԿ-ի առաքելությունը ժամանում է Ղարաբաղ՝ հայերի զանգվածային արտագաղթի ֆոնին (Եգիպտոս), 01.10.2023, [بعثة من الأمم المتحدة تصل كاراباخ, 01.10.2023, \(عقبة من الأمم المتحدة تصل كاراباخ, 01.10.2023, وسط نزوح جماعي للأرمن من القاهرة الإخبارية \(alqaheranews.net\)\)](http://alqaheranews.net):

21. Միավորված ազգերի կազմակերպությունը առաքելություն է ուղարկում Լեռնային Ղարաբաղ՝ դեպի Հայաստան զանգվածային գաղթից հետո (Թունիս), 01.10.2023, [جريدة المغرب | الأمم المتحدة ترسل بعثة إلى ناغورنو كاراباخ بعد, 01.10.2023, \(ثونيس\) النزوح الجماعي إلى أرمينيا \(lemaghreb.tn\)](http://lemaghreb.tn):

22. «Շատերը սոված են և հոգնած»: Ղարաբաղի ողջ հայ բնակչությունը հեռացել է (Սաուդյան Արաբիա), 30.09.2023, [جميع سكان كاراباخ .. "الكثير جوع ومتعبون", 30.09.2023, \(الأرمن غادروا \(alhadath.net\)\)](http://alhadath.net):

23. Տասնյակ հազարավոր հայեր շարունակում են գաղթել Լեռնային Ղարաբաղից, (Գերմանիա), 27.09.2023, [عشرات الآلاف من الأرمن يواصلون النزوح من, 27.09.2023, \(أخبار عربية | أخبار عاجلة ووجهات نظر من جميع أنحاء العالم DW ناغورني كاراباخ | أخبار DW | 27.09.2023\)](https://www.dw.com):

24. Փաշայան Արաքս, Իսլամական գործոնը արցախյան 2020 թ. պատերազմի համատեքստում. հայկական աշխարհի դեմ Ադրբեյջանի քարոզչության գործիքակազմը, Գիտական Արցախ, № 4(11), 2021, էջ 250-259:

25. Փաշայան, Արաքս և Նավասարդյան, Նազելի, Իսլամական աշխարհի աջակցությունը Ադրբեյջանին 2020 թ. արցախյան պատերազմի համատեքստում. «Գիտական Արցախ» 1(8), Երևան, 2021, էջ 106-119:

**ՈՐՈՇՅԱԼ ԵՎ ԱՆՈՐՈՇ ՀՈՂԵՐԻ ՀԱԿԱԴՐՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒ  
ԿԻՐԱՌՈՒԹՅԱՆ ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔԱՅԻՆ  
ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ  
ՀԱՅԵՐԵՆՈՒՄ ԵՎ ԱՐԴԻ ԳՐԱԿԱՆ ԱՐԱԲԵՐԵՆՈՒՄ.  
ՄԻՋԼԵԶՎԱԿԱՆ ՏԻՊԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏ**  
*Մյուզաննա Գյոզալյան<sup>1</sup>*

DOI 10.46991/jos.2023.24.2.202

*Հայերենի և արաբերենի լեզվական համակարգերը մեծապես տարբերվում են իրարից, երկու լեզուները ծագում են երկու տարբեր լեզվաընտանիքներից. հայերենը հնդեվրոպական լեզու է, իսկ արաբերենը պատկանում է սեմական լեզվախմբին: Այդ է պատճառը, որ լեզվի ուսուցման և դասավանդման գործընթացում երկու լեզուների նմանությունները երբեմն անտեսվում են և շատ հաճախ շեշտվում են տարբերությունները: Սույն հոդվածի նպատակն է միջլեզվաբանական տիպաբանության համատեքստում անդրադառնալ որոշյալ և անորոշ հոդերի կառուցվածքային կիրառություններին ժամանակակից հայերենում և արդի գրական արաբերենում: Կիրառության հիմնական կանոնները քննարկելուց և ընդհանրացումների հանգելուց զատ հոդվածում անդրադարձ է կատարվում երկու լեզուների նմանություններին ու տարբերություններին և գուզահեռներ է տարվում դրանց միջև: Հոդվածի հիմնական նպատակն է ցույց տալ երկու լեզուներում որոշյալ /անորոշ հոդի կիրառության կառուցվածքային բազմաթիվ ընդհանրությունները: Նման մեթոդաբանության ձգտումն է ապահովել վերլուծական հիմք, որը կկապի ուսումնասիրվող լեզուն սովորողի մայրենի լեզվի հետ: Ուսումնական գործընթացում նման հիմքի կիրառումը կհանգեցնի լեզվի ավելի արդյունավետ ընկալմանն ու առավել բնական յուրացմանը:*

---

<sup>1</sup> Մյուզաննա Գյոզալյանը ԵՊՀ արաբագիտության ամբիոնի դասախոս է: Էլ. փոստ՝ suzannagyozyan@ysu.am, ORCID 0009-0006-4985-6530:

**Քանայի բառեր՝** Որոշյալ հող, անորոշ հող, զրո հող, հողի դիրք, արաբերեն, հայերեն, առկայացման քերականական կարգ, քերականական արտահայտության միջոցներ, միջլեզվաբանական տիպաբանություն:

## Նախաբան

Առկայացման քերականական կարգն արտահայտում է առարկայի առկայացական հարաբերությունը խոսողության մասնակիցներին՝ հաղորդակցվողների նկատմամբ կամ այդպիսի հարաբերության բացակայությունը<sup>2</sup>: Այն առաջացել և զարգացել է բառի ընդհանուր և մասնավոր իմաստների փոխհարաբերության հիմքի վրա: Գոյականն ունի և՛ ընդհանուր, և՛ մասնավոր նշանակություն, որը բխում է լեզվի էությունից<sup>3</sup>: Առկայացումը իմացաբանական ըմբռնում է, որը լեզվի մեջ դրսևորվում է բառայնորեն կամ քերականորեն, երբեմն էլ՝ մնում արտակառուցվածքային ոլորտում: Հայերենում քերականական առկայացումը իրացվում է հիմնականում հողերով, այդ պատճառով այն հայտնի է նաև հողային առումներ կամ հողի կարգ անունով<sup>4</sup>: Հայերենում որոշյալ և անորոշ առումները առկայացման կարգի ամենաբնորոշ իմաստավորումներն են<sup>5</sup>: Այնուամենայնիվ, անվան առկայացումը տարբեր լեզուներում արտահայտվում է տարբեր կերպ: *Հողվածը նպատակ ունի համեմատել անվան առկայացման հիմնական քերականական միջոցի՝ որոշյալ հողի հակադրությունը անորոշին ժամանակակից հայերենում և արդի գրական արաբերենում, վեր հանել երկու լեզուների միջև նմանություններն ու տարբերությունները, որը կօգնի բացահայտել երկու լեզուների միջև լեզվական ընդհանրությունները: Այս վերլուծության համար հողվածում նախ հակիրճ անդրադարձ*

<sup>2</sup> Պետրոսյան Հ., Հայրենագիտական բառարան, 1987, էջ 50:

<sup>3</sup> Ասատրյան Մ., Ժամանակակից հայոց լեզու, Երևան, 1982, էջ 96:

<sup>4</sup> Պետրոսյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 50:

<sup>5</sup> Նույն տեղում, էջ 52:

է կատարվում հողի զարգացման պատմությանն ու աշխարհի լեզուներում դրանց տարածվածությանը: Այնուհետև նշելով հողի դերը առկայացման մյուս միջոցների մեջ և քննարկելով հայերենի ու արաբերենի հողերի սահմանման մեջ առկա հակասությունները՝ հստակեցվում է, թե որոնք են դիտարկվում որպես անորոշ և որոշյալ հողեր երկու լեզուներում: Հետագա քննարկումն անդրադառնում է երկու լեզուներում անորոշ և որոշյալ հողերի ձևաբանական նմանություններին և տարբերություններին՝ այս համատեքստում քննության առարկա դարձնելով հողի դիրքը, անկախ գործածության հնարավորությունը/անհնարինությունը, շեշտադրումը և հողատության սահմանափակումները: Վերլուծական նման քննարկման միջոցով երկու լեզուների ընդհանրությունների բացահայտումը կարևոր նշանակություն ունի ոչ միայն տեսական լեզվաբանության, այլ լեզվի ուսուցման մեթոդների բարելավման համար:

**Որոշյալ հողի դերը որպես առկայացման միջոց, հողի պատմական զարգացումն ու տարածվածությունը.**

Առկայացման հասկացությունը՝ ընդհանուրի և մասնավորի տարբերության ընկալումը գոյություն ունի բոլոր լեզուներում, սակայն տարբեր լեզուներում անորոշությունն ու որոշյալությունն արտահայտվում են տարբեր կերպ: Բառիմաստի կոնկրետացման համար լեզվում լինում են

- քերականական միջոցներ՝ հողեր, և/կամ
- բառային միջոցներ (հիմնականում ցուցական դերանուններ որոշյալի համար և որևէ անորոշ ածական կամ *մեկ* թվականը և նրանից կազմված ձևերը անորոշի համար) և/կամ
- այլ երկրորդական միջոցներ (շեշտ, բառի դիրք և այլն):

Այսինքն՝ հողերը պատկանում են առկայացման միջոցների լայն դասին, որոնք ստանալիս բառն իր ելակետային անորոշ ձևից վերածվում է որոշյալ շարահյուսական բառի և հնչյունաբանական ու իմաս-

տաբանական<sup>6</sup> կապ է ստեղծում այն համատեքստի հետ, որում օգտագործվում է:

Առկայացումն արտահայտելու համար հողի՝ որպես քերականական միջոցի առաջացումը պատմական տեսանկյունից ավելի ուշ զարգացած երևույթ է: Լեզուների զարգացման վաղ փուլում հողը (որոշյալ կամ անորոշ) որպես քերականական միջոց գոյություն չի ունեցել: Այսպես՝ հող չեն ունեցել ո՛չ հնդեվրոպական, ո՛չ սեմական, ո՛չ ուգրո-ֆիննական նախալեզուները<sup>7</sup>: Այսօր էլ դեռ բազմաթիվ լեզուներ չունեն հող, ինչպես օրինակ, չինարենը, ճապոներենը, ճավայերենը, պարսկերենը, թուրքերենը, վրացերենը, ռուսերենը, չեխերենը, սլովակերենը և այլն: Երբ լեզուն չի ունենում հող, ընդհանուրի և մասնավորի, որոշյալի և անորոշի նրբություններն արտահայտելու համար կարող է դիմել բառային միջոցների, օրինակ՝ ցուցական դերանվան, կամ ոչ բառային, երկրորդական միջոցների, օրինակ՝ շեշտի, տոնի կամ բառի շարահյուսական դիրքի: Վերջինիս օրինակ է չինարենը, որտեղ հող չկա և բառն ինքնին վերցրած թե՛ որոշյալ է, և թե՛ անորոշ, սակայն եթե ենթական ստորոգյալից առաջ է դրվում, հաճախ որոշյալի նշանակություն է ձեռք բերում, իսկ եթե հետո է դրվում, անորոշ է: Այսպես է նաև ռուսերենում՝ у меня собака (անորոշ), собака у меня (որոշյալ)<sup>8</sup>:

Ավելի ուշ լեզուների պատմական զարգացման ընթացքում և յուրաքանչյուրի մեջ անկախաբար սկսում է երևան գալ հողը: Ըստ Դրայերի էմպիրիկ հետազոտության<sup>9</sup>՝ հողը որպես քերականական

<sup>6</sup> Առկայացման իմաստաբանական ասպեկտն այս հոդվածում չի քննարկվում:

<sup>7</sup> Աճառյան Հ., Լիակատար քերականություն հայոց լեզվի, Հ. III, Երևան, 1957, էջ 934:

<sup>8</sup> Նույն տեղում, էջ 934-935:

<sup>9</sup> Տե՛ս The World Atlas of Language Structures Online <https://wals.info/> (մուտքի ամսաթիվ 21.10.2023):

միջոց այսօր էլ տարածված երևույթ չէ. աշխարհի լեզուների միայն մեկ երրորդն ունի հոդ<sup>10</sup>:

Չնայած հոդի քերականական կարգը համընդհանուր երևույթ չէ և հոդ ունեցող յուրաքանչյուր լեզվում իր զարգացման պատմությունն ունի, աշխարհի լեզուներում գործընթացը, որը հանգեցնում է հոդի զարգացմանը, դրսևորում է միջլեզվական օրինաչափություններ: Աճառյանի ձևակերպմամբ որոշյալ և անորոշ հոդերի առաջացման օրինաչափությունները լեզուներում հետևյալն են. «ընդհանրապես ցուցականն է, որ մաշվելով տալիս է որոշյալ հոդը, իսկ անորոշն արտահայտվում է առանց որոշյալ հոդի և կամ *մի* թվականով, որը հետո մաշվելով կարող է տալ անորոշ հոդ»<sup>11</sup>:

Հոդ ունեցող լեզուներում որոշյալ հոդն ավելի տարածված է, քան անորոշը: Ըստ Մորավչիկի և Հայնեի էմպիրիկ տվյալների՝ լեզուն, որն ունի քերականացված անորոշ հոդ, ամենայն հավանականությամբ կունենա նաև որոշյալ հոդ, սակայն հակառակ տրամաբանությունը որպես կանոն չի գործում<sup>12</sup>: Այսինքն՝ եթե առկայացումն արտահայտելու համար լեզվի մեջ կիրառվում է հոդ, ապա տվյալ լեզուն հիմնականում կամ ունի և՛ որոշյալ, և՛ անորոշ հոդ, կամ միայն որոշյալ հոդ, և անորոշն արտահայտվում է դրա բացակայությամբ<sup>13</sup>՝ զրո հոդով: Այդ տեսանկյունից լեզուները բաժանվում են հետևյալ խմբերի.

- որոշ լեզուներ ունեն և՛ որոշյալ, և անորոշ հոդ, ինչպես օրինակ, անգլերենը, ֆրանսերենը, շվեդերենը և այլն,
- որոշ լեզուներում գոյություն ունի միայն որոշյալ հոդ, և որոշյալ հոդի բացակայությունը վկայում է անորոշության մասին, օրինակ,

<sup>10</sup> Sté u Mulder, W. and Carlier Q., Definite articles, The Oxford Handbook of Grammaticalization, Chapter: Definite articles, [https://www.researchgate.net/publication/274304739\\_Definite\\_Articles](https://www.researchgate.net/publication/274304739_Definite_Articles), (մուտքի ամսաթիվ 21.10.2023):

<sup>11</sup> Աճառյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 939:

<sup>12</sup> Sté u Mulder, W. and Carlier Q., նշվ. աշխ.:

<sup>13</sup> Միայն մի քանի՝ քիչ թվով լեզուներում է համարվում, որ գոյություն ունի անորոշ հոդ, սակայն չկա որոշյալ հոդ:

նակ՝ հայերենը, եբրայերենը (որոշ հետազոտողների կարծիքով նաև արաբերենը),

• լեզուներ կան, որոնցում առկայացման կարգը ընդհանրապես հոդով չի արտահայտվում, քանի որ չունեն ո՛չ անորոշ, և ո՛չ էլ որոշյալ հոդ, ինչպես օրինակ, ռուսերենը կամ չինարենը:

**Որոշյալ հոդը՝ որպես առկայացումն արտահայտող հիմնական քերականական միջոց, որոշյալ հոդի հակադրությունը անորոշ հոդին. սահմանման շրջանակը**

Հոդ ունեցող լեզուներում որոշյալ հոդը առկայացման հիմնական և առաջնային քերականական միջոցն է:

Ինչպես վերը նշվեց, բացի հոդից, լեզվում կարող են լինել նաև որոշյալությունն արտահայտելու այլ քերականական միջոցներ: Հայերենում, հոդից բացի, առկայացման քերականական կարգի դրսևորում է նաև ցուցաստացականությունը: Ինչպես նշում է Ջահուկյանը՝ առկայացման քերականական կարգը հայերենում ունի երկու ենթակարգ՝ որոշյալություն և ցուցաստացականություն<sup>14</sup>: Պետրոսյանն իր հերթին որոշյալությունը բնութագրում է որպես որոշյալ, ստացական, ցուցական, դիմորոշ առումների առկայություն<sup>15</sup>: Լեզվաբանական բառարանում որպես հայերենի հոդեր նշվում են որոշիչ, անորոշ, դիմորոշ և ստացական հոդերը<sup>16</sup>: Հայրենագիտական բառարանում նշվում է հինգ հոդային առում հայերենում՝ ցուցական, դիմորոշ, ստացական, որոշյալ, անորոշ<sup>17</sup>: Այնուամենայնիվ, ցուցաստացականությունն իր բնույթով եռադիմային է, այսինքն՝ բացի քերականական առկայացումից

<sup>14</sup> Ջահուկյան Գ., Ժամանակակից հայերենի տեսության հիմունքները, Երևան, 1974, էջ 208:

<sup>15</sup> Տե՛ս Պետրոսյան Հ., Անորոշ հոդը հայերենում, Երևան, 1972:

<sup>16</sup> Տե՛ս Պետրոսյան Հ., Գալստյան Ս., Ղարազյուլյան Թ. Լեզվաբանական բառարան, Երևան, 1975, <http://www.nayiri.com/imagedDictionaryBrowser> (մուտքի ամսաթիվ 21.10.2023):

<sup>17</sup> Պետրոսյան Հ., Հայրենագիտական բառարան, 1987, էջ 50:

արտահայտում է նաև առարկայի տարածական-դիրքային հարաբերությունը երեք դեմքերից որևէ մեկի նկատմամբ, որի արդյունքում իր կիրառությամբ զուգահեռներ ունի և՛ հոդով, և՛ բառային այլ միջոցներով արտահայտված որոշյալության հետ: Ցուցաստացականության անդրադառնալը ենթադրում է ոչ միայն զուտ կառուցվածքային, քերականական, այլ նաև իմաստաբանական վերլուծություն: Սույն հոդվածի համար ելակետային համարվող քերականական և զուտ ձևաբանական մակարդակը հարմար չէ ցուցաստացականության և հոդով որոշյալության միջև ընդհանրությունները բացահայտելու համար: Հետևաբար ցուցաստացականությունը հանդիսանում է այս հոդվածի շրջանակից դուրս առանձին քննարկման առարկա:

Ընդհանրապես, որոշյալությունն ու անորոշությունը երկու բևեռ են, որոնց միջև կան բազմաթիվ միջանկյալ կետեր<sup>18</sup>: Ինչպես հայերենում, այնպես էլ ցանկացած լեզվում առկա «հոդերը» մեծապես տարբերվում են իրարից և՛ իրենց ձևով, և՛ կիրառությամբ: Բոլոր լեզուներն ունեն ցուցական, ստացական դերանուններ և այլ բառային միջոցներ, որոնք կա՛մ իրենց բնույթով որոշյալ են, կա՛մ ինչ-որ ձևով փոխազդեցություն ունեն որոշյալության հետ, սակայն այդ միջոցների արտահայտած որոշյալության իմաստները զգալիորեն տարբերվում է իրարից<sup>19</sup>: Ի՞նչ տեղ և դեր ունի այս ամենի մեջ հոդը:

Բազմաթիվ լեզուներում անվանական կառույցը կարող է իր մեջ ներառել մի մասնիկ, որի միակ ու հիմնական դերը, կարծես, անվանական կառույցի որոշյալությունը կամ անորոշությունը մատնանշելն է: Դա կարող է լինել անկախ բառային միավոր, ինչպես անգլերենի *a-an* անորոշ հոդը կամ կարող է լինել բառին կցվող վերջավորություն, ինչպես հայերենի *ը/ն* որոշյալ հոդը: Նման պարզ որոշյալություն կամ պարզ անորոշություն ցույց տվող մասնիկներն էլ հենց համարվում են

<sup>18</sup> Sté u Kirtchuk, P., Definiteness, 3 pp. Encyclopedia of Linguistics. NY: Routledge, 2005, <https://www.academia.edu/1073414/Definiteness> (մուտքի ամսաթիվ 21.10.2023):

<sup>19</sup> Lyons C., Definiteness, Cambridge University Press, 1999, էջ XV:



որոշյալ/անորոշ հող<sup>20</sup> և ստեղծում են պարզ հակադրություն, օրինակ՝ հետևյալ նախադասություններում՝ *գիրք եմ կարդում/գիրքն եմ կարդում*: Բացի որոշյալություն/անորոշություն մատնանշելուց՝ հողը կարող է նաև ունենալ լրացուցիչ քերականական իմաստներ, ինչպես օրինակ, սեռի, թվի կամ հոլովի մատնանշումը: Այս՝ զուտ քերականական պարզ հակադրությունը հողն առանձնացնում է առկայացման այլ միջոցներից: Քրիստոֆեր Լիոնը անորոշ-որոշյալ հողով իրենց որոշյալությունն արտահայտող նման անվանական կառույցներն անվանում է պարզ որոշյալ/անորոշներ, իսկ այլ բառային միջոցներով իրենց որոշյալությունը արտահայտող անվանական կառույցները՝ բարդ որոշյալներ/անորոշներ<sup>21</sup>: Հողվածում քննարկվում է «պարզ որոշյալ և պարզ անորոշ» հողերի հակադրությունը:

### **Որոշյալ-անորոշ հողերի հակադրությունը հայերենում և արաբերենում**

Ե՛վ հայերենում, և՛ արաբերենում բառիմաստի կոնկրետացման համար գոյություն ունի որոշյալ հող, սակայն կարծես չկա որոշյալ և անորոշ հողերի հակադրության շուրջ համաձայնություն:

Ըստ Ասատրյանի՝ ժամանակակից հայերենում որոշյալի քերականական կարգն արտահայտվում է **ը** կամ **ն** հողերի միջոցով, որոնց հակադրվում է անորոշի կարգն արտահայտող **զրո հողը** կամ **մի** ձևը<sup>22</sup>, օր՝ *պարտեզը-պարտեզ-մի պարտեզ* կամ *երեխան-երեխա-մի երեխա*: Այնուամենայնիվ, հաջորդիվ մեկնաբանության մեջ Ասատրյանը հավասարության նշան չի դնում **զրո հողի** կամ **մի** ձևի միջև, քանի որ, ըստ նրա, դրանք հավասարաբեթ չեն և ունեն իմաստային տարբերություններ, օր՝ *մի* հողն ունի գոյականն առանձնացնող, մասնավորեցնող նշանակություն օր՝ «*Երագիս մի չքնաղ աղջիկ տեսա*»

<sup>20</sup> Նույն տեղում, էջ 1-2:

<sup>21</sup> Նույն տեղում, էջ 16:

<sup>22</sup> Ասատրյան Մ., նշվ. աշխ., էջ 99:

(Տեր.) նախադասության մեջ *չքնաղ աղջիկն* առանձնացվում է *մի* հոդով և լսողը/կարդացողը սպասում է հետագա տեղեկությունների այդ աղջկա մասին: Մեկ այլ օրինակում նա զուգահեռ է տանում «*մի/ինչ-որ*» ձևերի միջև, օրինակ՝ *մի կնոջ տեսավ, ինչ-որ կնոջ տեսավ*: Ասատրյանը համարում է, որ *մի* հոդի հիմնական նշանակությունն այն է, որ գոյականի ընդհանուր իմաստը կոնկրետացնում, մասնավորում է եզակի, անհատ առարկայի շուրջ, այսինքն՝ *մի* հոդն ունի կոնկրետացնող, առանձնացնող իմաստ, որը որոշյալ հոդի կոնկրետացնող, մասնավորող իմաստից տարբերվում է նրանով, որ որոշյալ հոդով գործածված գոյականը ցույց է տալիս տվյալ տեսակի մի որոշակի առարկա և այլ առարկայի ընտրությունը բացառված է, իսկ *մի* անորոշ հոդով գործածված գոյականը ցույց է տալիս պատահած առարկան՝ որպես տվյալ տեսակի մեջ մտնող առարկաներից մեկը, օր՝ *մի գիրք տուր/գիրքք տուր*<sup>23</sup>:

Ըստ Ջահուկյանի՝ որոշյալության ենթակարգն արտահայտության պլանում բնորոշվում է *ը* կամ *ն* որոշիչ հոդերի գոյությամբ, որին հակադրվում է *զոռ հողը*<sup>24</sup> *երեխան-երեխա* կամ *պարտեզը-պարտեզ*: Ջահուկյանը *մի* բառը դիտարկում է որպես *մեկ* թվականից ձևականորեն տարբերվող և փաստացի անորոշ հոդի արժեք ձեռք բերած բառ, սակայն չի նշում այն որպես անորոշության ցուցիչ, այլ համարում է անորոշությունը ուժեղացնելու միջոց<sup>25</sup>: Իմաստային այս առումով *մի* հոդը մասնակիորեն նույնանում է արաբերենի «*مā-ինչ-որ մի*» անորոշությունը շեշտող մասնիկի հետ<sup>26</sup>: Դիրքային առումով արաբերենի «*مā-ինչ-որ մի*» մասնիկը, ի տարբերություն հայերենի *մի* հոդի դրվում է բառից հետո, օրինակ՝ *երեխան-երեխա – մի երեխա = الطفل-*

<sup>23</sup> ՄԻ հոդի այս և այլ իմաստային առանձնահատկությունները տե՛ս Ասատրյան Մ., Ժամանակակից հայոց լեզու, Երևան, 1982, էջ 106-110:

<sup>24</sup> Ջահուկյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 208:

<sup>25</sup> Նույն տեղում, էջ 212:

<sup>26</sup> Гранде Б., Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении, Москва, 2001, с. 429.

طِفْلٌ مَّا-طِفْلٌ [tɪfl<sup>un</sup>-attɪfl<sup>u</sup>-tɪfl<sup>un</sup> mā]<sup>27</sup>: Անորոշությունը շեշտող արաբերենի *mā* մասնիկը հայերենի *մի* անորոշ հոդին նման է ոչ միայն անորոշության մասնավորեցման իմաստի տեսանկյունից, այլ նաև իր կիրառական սահմանափակումներով. իր իմաստից ելնելով, հոգնակի բառաձևերի վրա դրվել չի կարող նույնիսկ անորոշությունը շեշտելու նպատակով<sup>28</sup>:

Անորոշ-որոշյալ հոդի հակադրությունը նկարագրելիս Պետրոսյանը նշում է, որ գնահատել անորոշ առման ենթակարգը, նշանակում է սահմանել այնպես, որ այն հավասարապես վերաբերի և՛ զրո հոդով և՛ *մի* անորոշ հոդով կառուցածներին: Եվ այս առումով անորոշի քերականական իմաստն ու արտահայտությունը միատարր չի համարում: Նա զրո հոդով ձևերը և *մի* հոդով ձևերը ներկայացնում է երկու ենթատեսակով՝ ընդհանուր անորոշ առում և մասնավոր անորոշ առում՝ նշելով, որ սա ոչ միայն կառուցվածքաբանական տարբերություն է, այլ նաև իմաստաբանական: Երկուսն ընդհանուր են նրանով, որ հավասարապես բացառում են որոշյալությունը, տարբեր են նրանով, որ *մի* հոդը, բացառելով հանդերձ որոշյալությունը, բառիմաստը նաև մասնավորեցնում, առանձնացնում է ուրույն հատկանիշով, այսինքն՝ առանձնացնում է միասեռ առարկաներից մեկը՝ մթազնած միակիության (քանակային) հատկանիշով, որն իր բնույթով տարբերվում է որոշիչ հոդի մասնավորման-առանձնացման դերից<sup>29</sup>:

<sup>27</sup> Բացի անորոշությունը շեշտելու հատկանիշից՝ արաբերենի *mā* մասնիկը հայերենի *մի* անորոշ հոդի իմաստային մյուս՝ մասնավորեցման, մոտավոր թիվ ցույց տալու և այլ հատկանիշները չունի:

<sup>28</sup> Հայերենում *մի* անորոշ հոդի կիրառություն հոգնակի թվով գործածված գոյականների հետ կարելի է հանդիպել ժողովրդախոսակցական լեզվում, օր՝ «Մի խոսքեր ասաց, որ փութ մեղրով չէին ուտվի», տե՛ս Ասատրյան Մ., Ժամանակակից հայոց լեզու, Երևան, 1982, էջ 99:

<sup>29</sup> Տե՛ս Պետրոսյան Հ., Անորոշ հոդը հայերենում, Երևան, 1960:

Աճառյանը որպես ընդհանուր պնդում նշում է, որ «ը-ն կոչվում է որոշիչ հոդ, իսկ *ւ/ի*-ն անորոշ հոդ»<sup>30</sup>: Մակայն իր բերած օրինակներով նա ևս ցույց է տալիս, որ լեզուները, ինչ լեզվախմբի էլ պատկանեն, ունենում են երկու, երեք տեսակ հոդ (անորոշ, որոշիչ, մասնական)<sup>31</sup>:

Վերը նշված դեպքերում կարելի է նկատել, որ անկախ նրանից, թե որոշյալ և անորոշ հոդերի հակադրությունը ինչպես է դիտարկվում՝ «*ը/ն* որոշյալ հոդ և անորոշի կարգն արտահայտող *զրո հոդ* կամ *ւ/ի* ձև», թե «*ը/ն* որոշյալ հոդ և անորոշի կարգն արտահայտող *զրո հոդ*», հետագա վերլուծության մեջ բոլոր տեղերում, ուղղակի թե անուղղակի, ընդունվում է *ւ/ի* ձևի իմաստաբանական տարբերությունը մասնավորեցման, անորոշության շեշտման և այլ առումներով, իսկ *զրո հոդ*ն առանց առարկությունների ընդունվում է որպես անորոշության ցուցիչ:

Եվ ընդհանրապես, հոդային կարգ ունեցող լեզուների մեջ «զրո վերջավորություն» կամ «զրո հոդ» անվանումը ճանաչվում է իբրև անորոշ առման քերականական արտահայտության միջոց: Այնուամենայնիվ, դա դեռ չի նշանակում, թե հոդի բացակայությունն առհասարակ անորոշության դրսևորում է: Անհոդությունը կարող է քերականական-իմաստաբանական այլևայլ պայմանավորվածություն ունենալ, օրինակ՝ բնությամբ ինքնին առկայացված իմաստը հատուկ անունների պարագայում կամ որոշ հատկանիշներ ունեցող բառախմբերի որոշյալ հոդ ստանալու անկարողությունը<sup>32</sup>: Անհոդության/զրո հոդի և որոշյալ հոդի հակադրությունն է, որ թույլ է տալիս **զրո հոդը** դիտարկել որպես անորոշություն արտահայտող քերականական միջոց: Հայերենում *ը/ն* որոշյալ հոդն ու անհոդությունը անհա-

<sup>30</sup> Աճառյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 934:

<sup>31</sup> Նույն տեղում, էջ 949:

<sup>32</sup> Տե՛ս Պետրոսյան Հ., Անորոշ հոդը հայերենում, Երևան, 1960, <https://arar.sci.am/-dlibra/publication/38535/edition/34590/content?ref=L3B1YmxpY2F0aW9uLzQwNjA0L2VkaXRpb24vMzYzOTI>:

մատեղելի են, դրանով իսկ հակադրվում են իրար. **ը/ն** որոշյալ հողը զբաղեցնում է հենց **զրո հողի/վերջավորության** դիրքը և բառին կցելիս բառի հիմքը սովորաբար որևէ այլ փոփոխության չի ենթարկվում և որևէ մասնիկ չի ստանում<sup>33</sup>: Այսինքն՝ հայերենում որոշյալ-անորոշի քերականական հակադրությունը որոշյալ հողի առկայություն-բացակայությունն է, այլ կերպ ասած՝ հայերենում պարզ որոշյալության տեսանկյունից գործում է «որոշյալ կարգն արտահայտող **ը/ն** հող և անորոշի կարգն արտահայտող **զրո հող**» հակադրությունը:

Այսպիսով, **մի** ձևը չի դիտարկվում որպես պարզ անորոշ հող, քանի որ չի արտահայտում պարզ անորոշություն, այլ ունի մասնավորեցման հավելյալ հատկություն: Բացի դրանից, ն՝ հայերենում, և արաբերենում անհող (*տվյալ համատեքստում՝ առանց մի կամ mā*) ձևերն են, որ մատնանշում են տվյալ հասկացությունն ընդհանրապես, օրինակ՝ *տուն, մարդ*: Ի տարբերություն դրան՝ անորոշությունը շեշտող **մի** կամ **mā** ձևերը մատնանշում են տվյալ հասկացության մեջ մտնող եզակի անձանթ առարկան, օրինակ՝ մի տուն-ما-بیت bayt<sup>um</sup> mā, կամ մի մարդ-رجل-راğul<sup>um</sup> mā: Հետևաբար, տվյալ հողվածում հայերենի որոշյալ և անորոշ հողերի համար ելակետային է ընդունվում **ը/ն-զրո հող** հակադրությունը. Աճառյանի ձևակերպմամբ՝ **մի-ն** բավականաչափ չի «մաշվել», որպեսզի կորցնի իր իմաստաբանական երանգները, միայն քերականական անորոշություն մատնանշելու դեր ստանձնի և այդպիսով դառնա պարզ անորոշ հող: **Մի-ն** կարելի է դիտարկել որպես մասնավոր անորոշ հող, որն ի տարբերություն բառի ելակետային **զրո հողով** արտահայտված անորոշության՝ ունի իմաստաբանական լրացուցիչ վերլուծության կարիք և, այսպիսով, դուրս է սույն վերլուծության շրջանակից:

Անդրադառնալով արաբերենի որոշյալ և անորոշ հողերի հակադրությանը՝ հարկ է նշել, որ ուսուցողական ձեռնարկներում և քերական-

<sup>33</sup> Միակ բացառությունը սիրո, աստծո հոլովաձևերն են, որոնց ո-ն և հող ստանալիս փոխարինվում է ու-ով (սիրուն, աստծուն), Ջահուկյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 209:

նական գրքերում<sup>34</sup> հիմնականում որոշյալի համար նշվում է **āl** հոդը, անորոշի համար՝ **թանուինը**, այսինքն՝ հիմք է ընդունվում «որոշյալ կարգն արտահայտող **āl** հոդ և անորոշի կարգն արտահայտող **թանուինը**» հակադրությունը, որը, ինչպես ստորև կպարզաբանվի, ոչ միայն շատ հաճախ վիճարկվում է, այլ հանդիսանում է արաբերենի որոշյալ/անորոշ հոդերի հակադրության թերի ձևակերպում: Հոդվածում հակիրճ անդրադարձ կատարելով «**āl** որոշյալ հոդ և **թանուին** անորոշ հոդ» հակադրության շուրջ բանավեճին՝ փորձ է արվում լրացնել վերը նշված ձևակերպման բացը:

Աճառյանը նույնպես արաբերենի համար նշում է որոշյալ «**āl** – *UL*» հոդը, որը նախադաս է, և անորոշ «**n** –ն» հոդը, որը հետադաս է: Ընդ որում, նա արաբերենի անորոշ հոդը՝ թանուինը, համարում է «*ma-hin-g-nr* մի» բառի կրճատ ձև, որի **ʾ** ձայնը վերջավանկում դարձել է **h**:<sup>35</sup> Այսինքն՝ նա դիտարկում է թանուին **h** հոդը որպես **ʾ** հոդի փոխակերպում: Մրա զուգահեռը կարելի է տեսնել ընդհանուր սեմական (um, am, im) եզակիի վերջավորության՝ միմավորման մեջ, որը պահպանվել է աքքադերենում: Սեմական մյուս լեզուները կորցրել են այդ վերջավորությունը. աքքադերենի հետագա տեքստերում նույնպես նկատվում է այդ, ինչպես հեղինակն է նկարագրում միմավորումը կամ նունավորումը, ոնգային վերջավորության օգտագործման աստիճանական նվազում<sup>36</sup>:

Թանուինը միայն վերը նշված հոդվածում չէ, որ մեկնաբանվում է որպես զուտ արտասանական արժեք ունեցող ոնգային վերջավորություն, և միայն այդ նկարագիրը և/կամ գործառույթը չէ, որ վերա-

<sup>34</sup> Чернов П., Справочник по грамматике арабского литературного языка, Москва, 1995, с. 37.

<sup>35</sup> Աճառյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 939:

<sup>36</sup> St̄ u Stempel R., Icrab, Tanwin and Status Constructus: Some Thoughts on the History of the Nominal Declension in Semitic and Arabic, Folia Orientalia Vol. 44, 2008, [https://journals.pan.//PDF/4\\_FOLIA\\_ORIENTALIA\\_44\\_2008\\_Reinhard\\_Stempel.pdf](https://journals.pan.//PDF/4_FOLIA_ORIENTALIA_44_2008_Reinhard_Stempel.pdf) (մուտքի ամսաթիվ 21.10.2023):

գրվում է թանուիին: Ավելին, թանուիին՝ որպես անորոշության ցուցիչ առաջնային գործառույթը բազմաթիվ քննարկումների առարկա է դարձել և խիստ հակասական ու վիճարկելի է: Որոշ հետազոտողներ թանուինը չեն համարում անորոշ հոդ, հետազոտողների ավելի լայն շրջանակ էլ թանուիին առաջնային գործառույթ է համարում ոչ թե անորոշության մատնանշումը, այլ, օրինակ բառի վերջավորության՝ ենթադրվող արտասանական բացը լրացնելը կամ նրա խոսքիմաստային տարբերակիչ գործառույթը ունենալը կամ էլ բառի բառափոխության հատկությունների մատնանշումը և այլն<sup>37</sup>:

Թանուիին առաջնային գործառույթի սահմանման քննարկումն այս հոդվածի նպատակներից չէ, սակայն անհնար է հերքել, որ անորոշության մատնանշումը թանուիին միակ և միգուցե առաջնային գործառույթը չէ: Բացի դրանից, անորոշությունն արաբերենում ոչ միշտ է ուղեկցվում թանուինով (որը շատ հաճախ անտեսվում է ուսուցողական ձեռնարկներում). արաբերենում ոչ բոլոր բառերն իրենց ելակետային անհոդ ձևում ունեն թանուին, օրինակ՝ مدارس madāris<sup>u</sup>: Ավելին, թանուինը միշտ չէ, որ անվան անորոշություն է մատնանշում, օր՝ թանուին ունեցող հատուկ անձնանուններում՝ محمد Muḥammad<sup>u</sup>:

Եթե մի կողմից անորոշության մատնանշումը թանուիին առաջնային գործառույթը չէ, մյուս կողմից անորոշությունը ոչ միշտ է ուղեկցվում թանուինով, և վերջապես թանուինը ոչ միշտ է անվան անորոշություն մատնանշում արդյո՞ք թանուինը կարելի է համարել անորոշության ցուցիչ: Այս բոլոր պնդումների ճշմարտացիությունը հնարավոր չէ անտեսել և որևէ եզրահանգման գալ առանց դրանց անդրադառնալու:

<sup>37</sup> Sté u Карабекян С., Морфонологический анализ сегментов с танвином в арабском литературном языке, կամ տե՛ս, Jabalneh A., Multiple Functions of the Nunation in the Arabic Syntax: A Minimalist Perspective. Disarat, Human and Social Sciences, V (36), No.(3), 2009, стр. 223-229 [https://www.researchgate.net/publication/283894592\\_-\\_Multiple\\_Functions\\_of\\_the\\_Nunations\\_in\\_Arabic\\_Syntax\\_A\\_Minimalist\\_Perspective](https://www.researchgate.net/publication/283894592_-_Multiple_Functions_of_the_Nunations_in_Arabic_Syntax_A_Minimalist_Perspective) (մուտքի ամսաթիվ 21.10.2023):

Պնդումը, որ թանուխը ոչ միշտ է մատնանշում անորոշություն, անհերքելի է, սակայն դա դիտարկվում է որպես կոնկրետ բառախմբի հատկություն, օրինակ՝ հատուկ անուններն արաբերենում մշտապես որոշյալ են և անհոդառու, այսինքն՝ նրանց որևէ հոդ (որոշյալ, անորոշ կամ գրո) չի ավելանում. նրանք իրենց բնական վիճակում արդեն իսկ ունեն կա՛մ որոշյալ [العراق-āl' rāq<sup>u</sup>-Իրաք] կա՛մ անորոշ [محمد- Muḥammad<sup>u</sup>-Մուհամմադ], կա՛մ գրո հոդ [بغداد- Bağdād<sup>u</sup>-Բաղդադ], որն անփոփոխ է և չի ազդում նրանց շարահյուսական որոշյալության վրա:

Եթե անդրադառնանք պնդմանը, որ անորոշությունը ոչ միշտ է ուղեկցվում թանուխով, ապա ինչպես վերը նշվեց *գրո հոդի* մասին, դրա ճանաչումը որպես անորոշ առման քերականական արտահայտության միջոց չի նշանակում, թե անորոշ հոդի բացակայությունն առհասարակ անորոշության դրսևորում է: Անվան անհոդությունը կարող է պայմանավորված լինել քերականական-իմաստաբանական այլևայլ գործոններով, օրինակ՝ բնությամբ ինքնին առկայացված իմաստը հատուկ անունների պարագայում կամ որոշյալ հոդ ստանալու անկարողությունը որոշ հատկանիշներ ունեցող բառախմբերի պարագայում: Նույնը վերաբերում է նաև թանուխին. եթե մենք թանուխն ընդունում ենք որպես անորոշ հոդ, դա չի նշանակում, որ թանուխի առկայությունն առհասարակ անորոշության դրսևորում է և կամ որ անորոշությունը միշտ ուղեկցվում է թանուխով, այս դեպքերը կարող են պայմանավորված լինել տարբեր գործոններով:

Հոդվածում թանուխի դերը արաբերենի որոշյալ և անորոշ հոդերի հակադրության մեջ որոշելու համար էլակետային է համարվում այն փաստը, որ նախ և ամենակարևորը՝ թանուխն ունեցող բառերի պարագայում այդ բառերի սկզբնական անհոդ ձևերը, որոնք մատնանշում են տվյալ հասկացությունն ընդհանրապես, բառարաններում հանդես են գալիս թանուխով, ի տարբերություն օրինակ, հայերենի *մի* կամ արաբերենի *mā* ձևերի: Բացի դրանից, *ալ-թանուխն* հակադրու-



թյան տեսանկյունից միանշանակ փաստ է, որ եթե արաբերենում անունը չունի որոշյալ հոդ ստանալու «սահմանափակում» և անվանն ավելացվում է *al* հոդը, ապա **թանուհին** չի կարող օգտագործվել որոշյալ հոդի հետ միաժամանակ, սղվում է հենց պայմանավորված *al* որոշյալ հոդի ավելացումով: Այսինքն, եթե **թանուհին** ունեցող բառերի սկզբնական անհոդ ձևերը, որոնք շարահյուսական համատեքստից և իմաստաբանական քննարկումից դուրս որոշյալություն չունեն, որոշյալ են դառնում քերականական միջոց հանդիսացող *al* որոշյալ հոդով, ապա անպայմանորեն կորցնում են թանուհին՝ այդպիսով հակադրվելով որոշյալ հոդին: Գոյականի որոշյալությունը որոշյալ հոդով ապահովելու տեսանկյունից այս հակադրությունը հնարավոր չէ անտեսել, և դա է պատճառը, որ հոդվածում թանուհին ընդունվում է որպես անորոշության ցուցիչ:

Ի շարունակություն «անորոշությունը ոչ միշտ է ուղեկցվում թանվինով» պնդման պարզաբանմանը, պետք է նշել նաև, որ *al – թանուհին* հակադրությունը գործում է միայն իրենց անհոդ ելակետային ձևերում թանուհին ունեցող բառերի պարագայում, օր՝ **کتاب – کتاب** *kitāb<sup>un</sup> – alkitāb<sup>un</sup>*: Այս հակադրությունը համընդհանուր տարածում չունի. արաբերենում ոչ բոլոր անորոշ բառերն ունեն թանուհին, ուստի օրինակ՝ թանուհին չունեցող գոյականների պարագայում առկա է *al-գրո հոդ* հակադրությունը, որը շատ հաճախ անտեսվում է արաբական քերականական ձեռնարկներում, և գրո հոդը չի նշվում որպես անորոշության ցուցիչ արաբերենում օր՝ **مدارس –مدارس** *madāris<sup>un</sup> –al-madāris<sup>un</sup>*: Ընդ որում, *al-գրո հոդ* հակադրության պարագայում արաբերենում գործում է նույն կանոնը, ինչ հայերենում. որոշյալ հոդը բառին կցելիս բառի հիմքը որևէ այլ փոփոխության չի ենթարկվում:

Որպես ամփոփում, արաբերենի որոշյալ և անորոշ հոդերի հակադրության տեսանկյունից ընդունվում է *al* որոշյալ հոդը, որն էլ հակադրվում է *գրո հոդին* կամ **թանուհինին**՝ որպես անորոշության ցուցիչներ:

	ՀԱՅԵՐԵՆ	ԱՐԱԲԵՐԵՆ
ՈՐՈՇՅԱԼ	- ը/ն	āl -
ԱՆՈՐՈՇ	զրո հոդ	զրո հոդ/ թանուլին

Եթե ամփոփենք հայերենի և արաբերենի որոշյալ և անորոշ հոդերի հակադրությունը, ապա երկու լեզուների ընդհանրությունը հետևյալն է. գոյականի՝ **որոշյալ/անորոշ հոդի** հակադրության տեսանկյունից և՛ արաբերենում, և՛ հայերենում գործում է **որոշյալ հոդ/զրո հոդ** (որոշյալ հոդի բացակայություն) կանոնը, ընդ որում, որոշյալ հոդը բառին կցելիս բառի հիմքը սովորաբար որևէ այլ փոփոխության չի ենթարկվում: Երկու լեզուների տարբերությունն այն է, որ արաբերենում գործում է նաև **որոշյալ հոդ/թանուլին** գուգահեռ հակադրությունը, որի պարագայում բառին որոշյալ հոդ ավելացնելիս բառահիմքի վերջում որոշ փոփոխություններ են լինում, օր՝ **թանուլինի սղում**:

### **Հոդի դիրք, անկախ գործածություն և շեշտադրում**

Որոշյալ հոդ ունեցող լեզուներում հոդի կիրառական տարբերությունները դրսևորվում են դրա դիրքի և անկախ գործածության հնարավորության/անհնարիության տեսանկյունից:

**Հոդի դիրք.** Ըստ հոդի դիրքի (տեղի)՝ տարբեր լեզուներում դրսևորվում են բոլոր դեպքերը. կան լեզուներ, որտեղ հոդերը նախադրվում են գոյականին, կան լեզուներ, որտեղ դրանք վերջադաս են, և կան նաև այնպիսիք, որտեղ հոդերից մեկը նախադաս է, մյուսը՝ վերջադաս: Մինչև անգամ կա լեզու, որտեղ հոդը դրվում է միաժամանակ գոյականի և՛ սկզբում, և՛ վերջում (տիբեթական սիկկիմ-բուստիա լեզվում), կամ լեզու, որտեղ հոդը մեկ նախադաս է, մեկ վերջադաս (հին իռլանդերենում): Հոդի դիրքը կապ չունի լեզվի ծագման կամ ազգակցության հետ<sup>38</sup>:

<sup>38</sup> Աճառյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 952- 953:

Այսպես, դիրքի տեսանկյունից հայերենում *և՛* որոշյալ, *և՛* անորոշ հոդը վերջադաս է. որոշյալ հոդն ավելանում է բառի վերջից՝ զբաղեցնելով զրո վերջավորության տեղը: Ի տարբերություն հայերենի՝ արաբերենում հոդը երկու դիրք ունի՝ որոշյալ հոդը դրվում է բառասկզբում, իսկ «անորոշը»՝ բառավերջում, ընդ որում, բառասկզբում որոշյալ հոդի ավելացումը երբեմն փոփոխություններ է առաջացնում բառի վերջում, օրինակ՝ թանուհինի սղում:

Հոդի դիրքի տեսանկյունից հայերենն ու արաբերենը ունեն նաև նմանություններ: Այն լեզուների մեջ, ուր ընդունված է վերջահոլով դրությունը (հայերենում՝ որոշյալ/անորոշ, արաբերենում՝ անորոշ), հոդը պետք է գտնվի կա՛մ հոլովական նշանից առաջ, կա՛մ հետո: Ե՛վ հայերենում, *և՛* արաբերենում հոդը դրվում է հոլովական վերջավորությունից հետո, օր արաբերենում՝ «*kitāb*<sup>an</sup>» բառում վերջին *ā*-ն անորոշ հոդն է, իսկ դրան նախորդող *w*-ն ինդրառական դիրքի ցուցիչը կամ հայերենում «ուսանողներին» բառում բառավերջի *ā*-ն որոշյալ հոդն է, իսկ դրան նախորդող *h*-ն հոլովական ցուցիչը: Այլ օրինակներում նույնպես դա կարելի է նկատել՝ *paṣṣa*, *paṣṣā* կամ *كلمة* - *kalimat*<sup>an</sup>, *كلمة* - *kalimat*<sup>in</sup> :

**Անկախ գործածության հնարավորություն/անհնարիություն.** Հոդը լեզվում կարող է հանդես գալ *և՛* որպես անկախ բառային միավոր (ինչպես օրինակ, անգլերենի *the-a* հոդերը), *և՛* որպես «ածանց», որը կցվում է բառին և ինքնուրույն գործածություն չունի: Հայերենում *ը/ն* որոշյալ հոդը «վերջածանց /վերջավորություն» է, իսկ արաբերենում *ā* որոշյալ հոդը «նախածանց» է, *թանուհինը*՝ «վերջածանց/վերջավորություն», այսինքն *և՛* հայերենում, *և՛* արաբերենում որոշյալ/անորոշ հոդը հանդես չի գալիս որպես անկախ բառային միավոր, այլ գրվում է առկայացվող բառի հետ միասին:

**Շեշտակրություն.** Հոդերն ընդհանուր առմամբ լեզվում շեշտակիր չեն լինում: Նրանք շեշտվում են միայն, եթե խոսողը հատուկ ցանկու-

թյուն ունի առանձնացնելու այն հոդակիր բառից: Նույնն է նաև հայերենում և արաբերենում՝ չնայած երկու լեզուների շեշտի կանոններին:

Այսպես, հայերենում շեշտը կայուն-շարժական է: Կայուն է, որովհետև միշտ ընկնում է բառի վերջին վանկի վրա և դրա շնորհիվ էլ շարժական է, որովհետև որքան բառը աճի նորանոր վանկերով, այնքան էլ շեշտը կհեռանա իր նախնական տեղից, օր.՝ *երեխա՛ - երեխանե՛ր - երեխաների՛ն*<sup>39</sup>: Հայերենում հոդը դրվում է բառի վերջում, սակայն ի տարբերություն հոլովական վերջավորությունների՝ այս ընդհանուր կանոնին չի ենթարկվում. **ը** հոդը հայերենում անշեշտ է, իսկ **ն**-ն՝ բաղաձայն, ուստի **ը** կամ **ն** հոդին նախորդող հիմքերը շեշտի փոփոխություն չեն կրում<sup>40</sup>, օր.՝ գի՛րք, գի՛րքը:

Ըստ արաբերենի շեշտադրության կանոնների, եթե բառը երկու կամ երեք վանկ ունի և շեշտակիր հարֆ չունի (օր.՝ երկար ձայնավոր կամ կրկնավորված բաղաձայն), ապա բառի շեշտն ընկնում է առաջին վանկի վրա, օրինակ՝ [كَتَبَ-kaʿtaba] բայը կամ [بَايْتُ-baʿyṭun], [كُتِبَ-kuʿtubun] անունները<sup>41</sup>: Ինչպես արդեն վերը նշվեց՝ **al** որոշյալ հոդն անկախ գործածություն չունի, կցվում է բառին սկզբից և այդ բառի հետ դառնում է մեկ ամբողջություն: Ըստ կանոնի՝ հոդը, լինելով երեք վանկը չգերազանցող բառի սկզբում, պետք է շեշտ կրեր, սակայն որոշյալ հոդն արաբերենում նույնպես շեշտակիր չէ, այսինքն՝ բառին հոդ ավելացնելիս նրա հիմքի շեշտի փոփոխություն տեղի չի ունենում [الْبَيْتُ-ālbaytu], [الْكُتُبُ-ālkutub]. **al** հոդը պրոկլիտիկ մասնիկ է<sup>42</sup>: Հոդի անշեշտատությունը ավելի ակնհայտ կարելի է տեսնել նույնավանկ և նույնատառ բառերում, որտեղ եթե բառի սկզբի **al**-ը հոդ է, շեշտադրության կանոններին չի ենթարկվում, եթե բառի մաս է, ենթարկվում է, օրինակ՝ [الْفَمُّ-al-fam] հոդակիր բառի մեջ շեշտն ընկնում է բուն բառի վրա,

<sup>39</sup> Մոզայան Է., Լեզվաբանության հիմունքներ, Երևան, 1987, էջ 228:

<sup>40</sup> Ջահուկյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 209:

<sup>41</sup> Ryding K. C., A Reference Grammar of Modern Standard Arabic, 2005, p. 37.

<sup>42</sup> Նույն տեղում, էջ 40:

իսկ օրինակ՝ [ألف-a'ltaf] բառը, որը սկսվում է «**ā**» հարֆերով, սակայն այդ «**ā**»-ը հոդ չէ, այլ բառի մաս, շեշտադրվում է:

**Սեռ և թիվ.** Չնայած արաբերենն ունի քերականական սեռի հասկացություն, ի տարբերություն սեռ ունեցող շատ լեզուների՝ արաբերենի հոդն անսեռ է, նույն հոդը հատուկ է թե՛ արականին, թե՛ իգականին: Ոչ արաբերենում, ոչ հայերենում որոշյալ/անորոշ հոդերը չեն մատնանշում նաև անվան թիվը, նույն հոդը կիրառվում է ն՛ էգակիի, ն՛ հոգնակիի դեպքում:

	ՀԱՅԵՐԵՆ (ը/ն -գրո հոդ)	ԱՐԱԲԵՐԵՆ ( <b>ā</b> -գրո հոդ/թանուին)
ԴԻՐՔ	բառի վերջ	բառի սկիզբ/ վերջ
ԱՆԿԱԽ ԳՈՐ-ԾԱԾ.	չունի	չունի
ՇԵՇՏԱԴՐՈՒՄ	չունի	չունի
ՍԵՌ և ԹԻՎ	չունի	չունի

**Որոշյալ հոդի քերականական/ձևաբանական կիրառության որոշ առանձնահատկություններ հայերենում և արաբերենում**

Առկայացումը և՛ քերականական, և՛ իմաստաբանական երևույթ է: Այն կարող է բնությամբ ինքնին լինել կամ խոսքային իրադրությամբ պայմանավորված: Գոյականի իմաստաբանական կամ խոսքային իրադրությամբ պայմանավորված առկայացման քննարկումը կարող է տեղի ունենալ միայն շարահյուսական համատեքստում և այս հոդվածի վերլուծության առարկա չէ:

Ի տարբերություն իմաստաբանական ասպեկտի՝ առկայացման ձևաբանական ասպեկտը վերաբերում է բառերի հոդ ստանալ-չստանալու հատկությանը՝ անկախ դրանց արտահայտած շարահյուսական որոշյալ/անորոշ իմաստից: Այսպես, հոդ ունեցող ցանկացած լեզվում կան բառեր և բառախմբեր, որոնք հոդ չեն ստանում: Տարբեր բառային

խմբեր, անկախ խոսքային իրադրությունից և շարահյուսական համատեքստից, ենթարկվում են որոշակի հստակ կանոնների և ըստ դրա ստանում կամ չեն ստանում որոշյալ հոդ: Մա դիտարկվում է որպես առկայացման քերականական, ոչ իմաստաբանական հատկություն: Այս տեսանկյունից արաբերենում և հայերենում գործում են հետևյալ ընդհանուր «սահմանափակումները»:

**Խոսքի մասեր.** Ընդհանրապես հոդի կարգը անվան քերականական կարգ է և/կամ անվանական կառույցի ցուցիչ:

Հայերենում առկայացման քերականական կարգը միայն գոյական խոսքի մասի հատկանիշ է. որոշյալ հոդ կարող են ստանալ միայն գոյականները: Որոշյալ հոդը ոչ գոյական խոսքի մասերի հետ կիրառվելիս դրանց տալիս է գոյականական, առարկայական նշանակություն, օրինակ՝ նորը, երկրորդը, ինքը և այլն<sup>43</sup>: Երբ գոյականն ու ածականը կազմում են կապակցություն, հոդը դրվում է միայն գոյականի վրա, օրինակ՝ գեղեցիկ աղջիկը:

Արաբերենում որոշյալ հոդը կարող է ավելանալ անուն խոսքի մասի մեջ մտնող առարկա և հատկանիշ ցույց տվող բառերին (գոյականներին և ածականներին): Որոշյալ հոդն ավելանում է նաև թվականին, երբ այն ածականի/հատկանիշի իմաստով է կիրառվում: Երբ գոյականն ու ածականը (հատկանիշ ցույց տվող որոշիչը) կամ գոյականն ու թվականը (թիվ ցույց տվող ածականաբար օգտագործված որոշիչը) կազմում են կապակցություն, հոդը դրվում է և՛ գոյականի, և որոշիչի վրա, օր. [البننت الجميلة-*albint*<sup>u</sup> *alġamil*<sup>u</sup>-գեղեցիկ աղջիկը] *kyal* [البيئت الخمس-*ālbayt*<sup>u</sup> *ālhāmis*<sup>u</sup>-հինգերորդ տունը]:

**Հոլովներ.** Ժամանակակից հայերենում գոյականը և՛ որոշյալ, և՛ անորոշ առումներով կարող է հանդես գալ միայն, եթե դրված է ուղղական, տրական կամ հայցական հոլովով: Մյուս՝ սեռական, բացառական, գործիական և ներգոյական հոլովաձևերն առում չունեն: Եթե

<sup>43</sup> Ասատրյան Մ., նշվ. աշխ., էջ 103:

անհոլովառու հոլովներից մեկը ստանում է հոդ, «փոխվում է նաև նրա հոլովաձևը» օրինակ՝ Հակոբինը (այսինքն՝ Հակոբին պատկանող ինչ-որ բանը, օրինակ՝ տունը): Արաբերենում գոյականի որոշյալ հոդ ստանալու հատկությունը կախված չէ գոյականի հոլովաձևից. արաբերենում գոյականը կարող դրվել որոշյալ և անորոշ առումներով բոլոր երեք հոլովներում [كلمة - الكلمة - kalimat<sup>un</sup> - ālkalimat<sup>u</sup>] [كلمة - الكلمة - kalimat<sup>an</sup> - ālkalimat<sup>a</sup>], [كلمة - الكلمة - kalimat<sup>in</sup> - ālkalimat<sup>i</sup>]:

**Անհոդառու բառախմբեր.** Հայերենում առում չունեն որոշ այլաձև հոգնակիներ: Որոշյալ հոդ չեն ստանում և անհոդ են գործածվում գրաբարաձև հոգնակիները, որոնց մեջ շատ են **Ք**-ով կազմված հոգնակիները օր.՝ *մարդիկ, կանայք, պարոնայք, գյուղացիք, սարեցիք, ուրարտացիք*: Այս բառերը, եթե հոլովվում են, ապա սովորաբար անհոդ են գործածվում նաև տրական հոլովաձևերում, օրինակ՝ հանդիպեցի *մարդկանց, կանանց, գյուղացոց* (վերջինը բարբառային ձև է): Անհոդ են գործածվում նաև ԵՆՔ, ԱՆՔ, ՈՆՔ, ՈԻՆՔ ձևով կազմված անեզականները, օր՝ Վարդանանք, Արմենենք և այն<sup>44</sup>, և նրանց տրական հոլովաձևերը՝ Վարդանանց, Արմենենց և այլն: Արաբերենում սրանց համարժեքները չկան:

Փոխարենը, արաբերենում որոշյալ հոդ չի ավելացվում **հատուկ անուններին**: Հատուկ անուններն ինքնին առկայացված անուններ են, այսինքն՝ ինչպես վերը նշվեց իրենց ելակետային բնական վիճակում ունեն կա՛մ որոշյալ հոդ [العراق - āl<sup>e</sup> rāq<sup>u</sup> - Իրաք], կա՛մ զրո հոդ [بغداد - Bağdād<sup>u</sup> - Բաղդադ], կա՛մ եթե բառը արաբերեն որևէ իմաստ է արտահայտում, կարող է ունենալ թանուիին [محمد - Muḥammad<sup>un</sup> - Մուհամմադ]: Վերը նշված բոլոր դեպքերում, անկախ իրենց հոդից, այս անունները շարահյուսորեն համարվում են որոշյալ կարգավիճակ ունեցող, օրինակ՝ «հին Սիրիան *سوريا القديمة - Sūryā ālqadīma*» կապակցության մեջ *հին- ālqadīma* հատկանիշ ցույց տվող անունը

<sup>44</sup> Նույն տեղում, էջ 106:

համարվում է որոշյալ կարգավիճակ ունեցող *Միրիա* անվան որոշիչ և չնայած *Միրիա-Sūryā* հատուկ անունը *āl* հոդ չունի, *հին- ālqadīma* որոշիչն կցվել է *āl*-որոշյալ հոդը: Ի տարբերություն արաբերենի՝ արդի գրական արևելահայերենում<sup>45</sup> հատուկ անունները հոդառու են, օրինակ՝ Հայաստան-Հայաստանը և այս առումով ժամանակակից հայերենն ու արաբերենը տարբերվում են:

Ամփոփելով պետք է նշել, որ հոդառության և հոդ ստանալու սահմանափակումների առումով հայերենում ու արաբերենում ունենք հետևյալ պատկերը.

	ՀԱՅԵՐԵՆ	ԱՐԱԲԵՐԵՆ
ՀՈԴԱՌՈՒ ԽՈՍՔԻ ՄԱՍԵՐ	գոյական	գոյական/ ածական
ՀՈԴԱՌՈՒ ՀՈԼՈՎՆԵՐ	ուղղ./տր./հայց.	բոլոր հոլովները
ԱՆՀՈԴԱՌՈՒ ԲԱՌԱԽՄԲԵՐ	գրաբարաձև հոգնակի	հատուկ անուններ

Ինչպես կարելի է նկատել առաջին հայացքից, հայերենում և արաբերենում այս առումով ընդհանրությունը չկան: Եվ ընդհանրապես, ձևաբանական և տարբեր բառային խմբերի հոդառության կամ անհոդառության՝ հոդ ստանալու սահմանափակումների երևույթը ընդհանուր է բոլոր լեզուների համար, սակայն այս երևույթի դրսևորումը տարբեր լեզուներում կարող է տարբեր լինել: Տարբեր են նաև առանձին խմբերի անհոդառության պատճառները, լիակատար համընկնում դժվար է գտնել: Այստեղ կարևոր է շեշտադրումն անել երևույթի նույնության և համընդհանուր լինելու վրա և մեկնաբանել տարբեր լեզուներում դրանց տարբեր դրսևորումները: Օրինակ՝ հա-

<sup>45</sup> Հատուկ անուններն առանց հոդի գործածություն են ունեցել նաև գրաբարում և այս երևույթը պահպանվել է որոշ բարբառներում, մասամբ և արևմտահայերենում:



տուկ անունների անհոդառությունն արաբերենում բացատրելու համար կարելի է գուգահեռ տանել անգլերենում այդ բառախմբի նույնական հատկանիշի հետ, որը սակայն չի ենթադրում անհոդառու բառային խմբերի լիակատար համընկնում անգլերենի և արաբերենի միջև. անգլերենի անհաշվելի և հոգնակի գոյականների՝ պարզ անորոշ հոդ չստանալու սահմանափակումը (կապված *a/an* անորոշ հոդի մեկ/եզակի իմաստի հետ) չի գործում արաբերենում: Նույն անհամընկնումն է նաև արաբերենում և հայերենում: Անհոդառության ձևաբանական ասպեկտը իմաստաբանական և շարահյուսական որոշյալության հետ կապ չունի: Տարբեր պատճառներով ձևավորված այս առանձին խմբերին կարելի է անդրադառնալ առանձին հոդվածով, սակայն դա պահանջում է իմաստաբանական քննարկում: Սույն հոդվածում կարիք կա ամրագրել, որ չնայած հոդ ունեցող լեզուներում հոդը որոշյալության հիմնական քերականական միջոցն է, ոչ միշտ է, որ լեզվում քերականական որոշյալությունն արտահայտվում է հոդով: Ավելին, կան ձևաբանական բառային խմբեր, որոնք անկախ բառի իմաստաբանական, շարահյուսական որոշյալությունից, անհոդառու են, այսինքն՝ քերականորեն հոդ չեն կարող ստանալ, և որևէ լեզվի անորոշ/որոշյալ հոդերը սահմանելիս այս երևույթը չի կարող դիտարկվել որպես խոչընդոտ:

### **Ամփոփում**

Որպես ամփոփում հարկ է նշել, որ ինչպես երևում է աղյուսակում, որոշյալ/անորոշ հոդի կառուցվածքային կիրառական առանձնահատկությունների տեսանկյունից հայերենն ու արաբերենն ունեն բազմաթիվ ընդհանրություններ.

	ԱՆՈՐՇ		ՈՐՈՇՅԱԼ	
	ՀԱՅԵՐԵՆ	ԱՐԱԲԵՐԵՆ	ՀԱՅԵՐԵՆ	ԱՐԱԲԵՐԵՆ
ԱՐՏԱՀԱՅՏՉԱՄԻՋՈՑ	զրո	զրո/թանվին	-ը/ն	āl -
ԱՆԿԱՆ ԳՈՐԾԱԾՈՒԹՅՈՒՆ	—	չունի	չունի	չունի
ԴԻՐՔ	վերջ	վերջ / հոլովական վերջ-ից հետո	վերջ / հոլովական վերջ-ից հետո	սկիզբ
ՇԵՇՏԱԴՐՈՒՄ	չունի	չունի	չունի	չունի
ՍԵՌ	-	չունի	-	չունի
ԹԻՎ	չունի	չունի	չունի	չունի

Այսպես.

• Ի տարբերություն բազմաթիվ այլ լեզուների՝ երկու լեզուներում էլ առկա է հոդի քերականական կարգը, երկու լեզուներն էլ ունեն ն՝ որոշյալ, ն՝ անորոշ հոդ:

• **Մի** ձևը, որը հոդվածում չի դիտարկում որպես պարզ անորոշ հոդ, այլ համարվում է անորոշությունը սաստկացնող մասնավոր հոդ, մասնակիորեն նույնանում է արաբերենի «*la-mā-hin-z-ur* մի» անորոշությունը շեշտող մասնիկի հետ: Դիրքային առումով արաբերենի «*la-mā*» մասնիկն ու հայերենի **մի** ձևը տարբերվում են (արաբերենի *mā* մասնիկը հետադրություն է, հայերենի **մի** ձևը՝ նախադրություն), սակայն նույնանում են իրենց կիրառական սահմանափակումներով. իրենց իմաստից ելնելով, հոգնակի բառաձևերի վրա դրվել չեն կարող նույնիսկ անորոշությունը շեշտելու նպատակով:

• Եվ՝ հայերենում, և արաբերենում **որոշյալ/անորոշ հոդի** հակադրության տեսանկյունից գործում է **որոշյալ հոդ/զրո հոդ** (որոշյալ հոդի բացակայություն) կանոնը, այսինքն՝ թանվին չունեցող արաբերեն բառը որոշյալ-անորոշ հոդի հակադրության տեսանկյունից լիովին նույնանում է հայերենի որոշյալ-անորոշ հոդակիր գոյականի հետ: Տարբերությունն այն է, որ արաբերենում դրան զուգահեռ գործում է նաև **որոշյալ հոդ/թանուլին** կանոնը, այսինքն՝ որոշյալ հոդի ավելացումը թանվին ունեցող բառերի պարագայում փոփոխություն է առաջացնում բառի վերջում՝ թանուլինի սղում:

• Երկու լեզուներում էլ հոդն անկախ գործածություն չունի, այսինքն՝ հանդես չի գալիս որպես անկախ բառային միավոր, գրվում է առկայացվող բառի հետ միասին:

• Ե՛վ արաբերենում, և՛ հայերենում հակառակ երկու լեզուների շեշտի կանոններին՝ հոդը շեշտակիր չէ, հետևաբար չի փոխում բառահիմքի շեշտը:

• Դիրքի տեսանկյունից ի տարբերություն հայերենի՝ որտեղ հոդը հանդես է գալիս միայն որպես վերջավորություն, արաբերենում որոշյալ հոդ **al-**ը նախածանց է, իսկ անորոշ հոդ **թանուլինն ու զրո հոդը** վերջածանց: Հոդի տեղադրման տեսանկյունից հայերենն ու արաբերենն ունեն մասնակի նմանություն: Դրան զուգահեռ հոդի դիրքի տեսանկյունից հայերենն ու արաբերենը ունեն նաև լիակատար համընկնում, եթե խոսքը վերաբերում է վերջահոլով դրության (հայերենում՝ որոշյալ/անորոշ, արաբերենում՝ անորոշ) և հոլովական նշանի դիրքերի փոխհարաբերությանը: Ե՛վ հայերենում, և՛ արաբերենում հոդը դրվում է հոլովական վերջավորությունից հետո:

• Երկու լեզուներում էլ հոդը չի մատնանշում անվան սեռը, թիվը կամ հոլովը, այլ հանդես է գալիս միայն որպես որոշյալության կան անորոշության քերականական ցուցիչ:

• Ե՛վ հայերենում, և՛ արաբերենում կան ձևաբանական և/կամ իմաստային բառախմբեր, որոնք անկախ իրենց շարահյուսական

կարգավիճակից՝ հող չեն ստանում: Եթե բառը չի պատկանում նման բառախմբի և հող ստանալու ձևաբանական սահմանափակում չունի, ապա երկու լեզուներում էլ գործում է որոշյալ ու անորոշ հողերի՝ վերը նշված հակադրությունը:

**THE STRUCTURAL USES OF THE DEFINITE AND INDEFINITE ARTICLES IN MODERN ARMENIAN AND MODERN STANDARD ARABIC IN THE CONTEXT OF CROSS-LINGUISTIC TYPOLOGY**

*Suzanna Gyoalyan*<sup>46</sup>

Stemming from two different linguistic family trees (the Indo-European family and the Semitic language group respectively) the Armenian and Arabic languages comprise of entirely different linguistic systems. Subsequently in learning and teaching processes, differences are typically emphasized, and similarities are often overlooked. The purpose of this compare-and-contrast article is to outline the structural uses of the definite and indefinite articles in Modern Armenian and Modern Standard Arabic in the context of cross-linguistic typology. While laying out the main rules and generalizations, this article discusses the structural similarities and differences of the two languages. The overall purpose of the article is to demonstrate the many commonalities between the usage of definite/indefinite article in two languages. The aim of such methodology is to provide an analytical baseline relating the learned language to the learner's native tongue. The usage of such a baseline in educating process will lead to more efficient comprehension and natural acquisition of the language.

**Keywords:** *Definite article, Indefinite article, zero article, article placement (grammar), Arabic, Armenian, grammatical category of definiteness, cross-linguistic typology, means of grammatical expression.*

---

<sup>46</sup> Suzanna Gyoalyan is a lecturer at the Department of Arabic Studies of the Faculty of Oriental Studies at YSU. E-mail: [suzannagyoalyan@ysu.am](mailto:suzannagyoalyan@ysu.am), ORCID 0009-0006-4985-6530.

## СТРУКТУРНОЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ОПРЕДЕЛЕННЫХ И НЕОПРЕДЕЛЕННЫХ АРТИКЛЕЙ В СОВРЕМЕННОМ АРМЯНСКОМ И СОВРЕМЕННОМ АРАБСКОМ ЛИТЕРАТУРНОМ ЯЗЫКЕ В КОНТЕКСТЕ МЕЖЪЯЗЫКОВОЙ ТИПОЛОГИИ

Сюзанна Гезальян<sup>47</sup>

Языковые системы армянского и арабского языков сильно отличаются друг от друга, оба языка происходят из двух разных языковых семей. Армянский – индоевропейский язык, а арабский принадлежит к семитской языковой группе. В результате, в процессе изучения и преподавания арабского сходства между двумя языками иногда упускаются из виду и очень часто подчеркиваются различия. Цель этой статьи – рассмотреть структурное использование определенных и неопределенных артиклей в современном армянском и современном литературном арабском языке в контексте межъязыковой типологии. Помимо обсуждения основных правил применения артиклей и проведения обобщений, в статье рассматриваются структурные сходства и различия двух языков и проводятся параллели между ними. Основная цель статьи заключается в том, чтобы на основе анализа продемонстрировать множество структурных сходств в употреблении определенного/неопределенного артикля в обоих языках. Целью такой методологии является предоставление основы, связывающей изучаемый язык с родным языком учащегося. Использование такой методики в образовательном процессе приведет к более эффективному пониманию и естественному усвоению языка.

**Ключевые слова:** *Определенный артикль, неопределенный артикль, нулевой артикль, расположение артикля, арабский, армянский, определённость, межъязыковая типология, средства грамматического выражения.*

### ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Աղայան Է., *Լեզվաբանության հիմունքներ*, Երևան, 1987:
2. Աճառյան Հ., *Լիակատար քերականություն հայոց լեզվի*, Հ. III, Երևան, 1957:

---

<sup>47</sup> Сюзанна Гезальян - преподаватель кафедры Арабистики факультета Востоковедения ЕГУ. Эл. почта: [suzannagyozalyan@ysu.am](mailto:suzannagyozalyan@ysu.am), ORCID 0009-0006-4985-6530.

3. Ասատրյան Ս., *Ժամանակակից հայոց լեզու*, Երևան, 1982:
4. Պետրոսյան Հ., *Անորոշ հոդը հայերենում*, Երևան, 1960:
5. Պետրոսյան Հ., Գալստյան Ս., Ղարազյուլյան Թ., *Լեզվաբանական բառարան*, Երևան, 1975:
6. Ջահուկյան Գ., *Ժամանակակից հայերենի տեսության հիմունքներ*, Երևան, 1974:
7. Карабекян С., *Морфонологический анализ сегментов с танвином в арабском литературном языке, Востоковедческий сборник, XVI, 1996, Ереван, стр. 223-229.*
8. Jalabneh A., *Multiple Functions of the Nunation in the Arabic Syntax: A Minimalist Perspective*. Disarat, Human and Social Sciences, V (36), No.(3), 2009.
9. Kirtchuk, P., *Definiteness*, 3 pp. Encyclopedia of Linguistics. NY: Routledge, 2005.
10. Lyons C., *Definiteness*, Cambridge University Press, 1999.
11. Mulder, W. and Carlier Q., *Definite articles*, The Oxford Handbook of Grammaticalization, Chapter: Definite articles.
12. Panda, A.K., *The Definite Article, 'THE': The Most Frequently Used Word in World's Englishes*, Research Journal of English Language and Literature (RJELAL), Vol.2. Issue. 3, pp. 234-237.
13. Ryding K. C., *A Reference Grammar of Modern Standard Arabic*, Cambridge University Press, 2005.
14. Stempel R., *Icrab, Tanwin and Status Constructus: Some Thoughts on the History of the Nominal Declension in Semitic and Arabic*, Folia Orientalia VOL. 44, 2008, pp. 15-23.

## ՀՐԵԱՆԵՐ, ՀՐԵԱԴԱՎԱՆ ՑԵՂԵՐ ԵՎ ՍՈՒՍՈՒԼՄԱՆՆԵՐ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ. ՄԱԴԻՆԱՅԻ ՀԱՄԱԶԱՅՆԱԳԻՐ

Հայկ Քոչարյան<sup>1</sup>

DOI 10.46991/jos.2023.24.2.231

Մուսուլմանների և ոչ մուսուլմանների միջև հարաբերությունների համատեքստում առանցքային տեղ է զբաղեցնում հրեաների և հրեադավան տարրեր ցեղերի և խմբերի հետ մուսուլմանների հարաբերությունները: Այս երկու հանրույթների միջև շփումները սկսում է Մուհամմադի քարոզչական գործունեության զրեթե առաջին իսկ օրվանից և արձանագրում են թե՛ համերաշխության, և թե՛ հակամարտության փուլեր: Այս համատեքստում հետաքրքիր շերտեր են դուրս գալիս իսլամի վաղ շրջանի պայմանագրերը ուսումնասիրելու ընթացքում: Այդպիսի փաստաթուղթ է մոտավորապես 622-623թթ. Մուհամմադի և Յասրիբի-Մադինայի բնակչության միջև կնքված համաձայնագիրը: Այս փաստաթուղթը ռուս արևելագիտության մեջ ընդունված է անվանել «Մադինայի համաձայնագիր»<sup>2</sup>, իսկ արևմտյան արևելագիտության մեջ այն առավել հայտնի է որպես «Մադինայի սահմանադրություն» (*The Constitution of Medina*)<sup>3</sup>: Բուն հա-

<sup>1</sup> Հայկ Քոչարյանը ԵՊՀ արաբագիտության ամբիոնի վարիչն է, պ.գ.թ., դոցենտ: Էլ. փոստ՝ hkocharyan@ysu.am, ORCID 0000-0002-1370-3325:

<sup>2</sup> Տե՛ս Օ. Գ. Большаков История Халифата I, Ислам в Аравии 570- 633, М, 1989. էջ 94:

<sup>3</sup> Տե՛ս, օրինակ, Montgomery Watt W.. *Islamic political Thought: the Basic Concepts*, Edinburgh University Press, 1987. Rubin, Uri. “The ‘Constitution of Medina’: Some Notes.” *Studia Islamica* 62 (1985): 5–23:

DOI: 10.2307/1595521. Rose, P. L. “Muhammad, the Jews and the Constitution of Medina: Retrieving the Historical Kernel.” *Der Islam* 86 (2009): 1–29. DOI: 10.1515/islam.2011.012. Lecker, Michael. *The Constitution of Medina: Muhammad’s First Legal Document*. Princeton, NJ: Darwin, 2004., Denny, F. M. “Ummah in the Constitution of Medina.” *Journal of Near Eastern Studies* 36 (1977): 39–47. DOI: 10.1086/372530, Arjomand, S. A. “The Constitution of Medina: a Sociolegal Interpretation of Muhammad’s Acts of Foundation of the Umma.” *International Journal of Middle Eastern Studies* 41 (2009): 555–575. DOI: 10.1017/S0020743809990067, Levy, R., *The Social Structure of*

մաձայնագրում այն հիշատակվում է որպես «փաստաթուղթ» (الصحيفة): Այս համաձայնագրի համեմատաբար ամբողջական տեքստը մեզ է հասել Իբն Հիշամի (մահ. 834թ.) միջոցով և զետեղված է «Ալ-Սիրա ալ-Նաբավիյա» (Մարգարեի վարք) գրքում<sup>4</sup>:

Հողվածում փորձ է արվում քննարկել տարբեր գիտնականների մոտեցումները համաձայնագրի տեքստին և հասկանալ արձանագրված իրողությունների ազդեցությունը մուսուլմաններ-հրեաներ հետագա հարաբերությունների վրա:

**Բանալի բաներ**՝ հրեա, հրեադավան ցեղեր, ումմա, Մադինայի համաձայնագիր, ալ-սիրա:

Հետազոտողների շրջանում տարբեր մոտեցումներն և սկզբունքներ են որդեգրվել այս համաձայնագիրը ուսումնասիրելու հարցում: Առաջիններից համաձայնագրի տեքստի ուսումնասիրությանը անդրադարձել է Ուելիաուզենը, որը գտնում էր, որ Մուհամմադ մարգարեն համաձայնագիր է կնքել Մադինայի բոլոր բնակիչների հետ և դրանով իսկ բոլորին ներառելով նորաստեղծ ումմայի մեջ: Նրա ենթադրությամբ համաձայնագրում չեն հիշատակվում Մադինայի Բանու Կուրայզ և Բանու Կայնուկա, հիմնական հրեադավան ցեղերը, քանի որ վերջիններս գտնվում էին հովանավորյալի կարգավիճակում և, հետևաբար, պայմանագրում չեն հայտնվել իրենց հատուկ անուններով<sup>5</sup>: Ուելիաուզենի մոտեցման թույլ կողմերից է այն, որ այսօր արդեն հայտնի է, որ համաձայնագիրը չի տարածվել Մադինայի ողջ բնակչության վրա, քանի որ օրինակ՝ Բանու Աուս ցեղի մի ստվար

Islam, Cambridge University Press 1962, pp. 273-275, Wensinck, Muhammad and the Jews of Medina, tr. and ed. by W. Behn, Freiburg im Breisgau 1975.

<sup>4</sup>السيرة النبوية لابن هيثام، المكتبة العصرية، بيروت ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ج ٢، ص ١٢٦-١٢٩

Թարգմանության համար հիմք է ծառայել այս հրատարակությունը:

<sup>5</sup> St u Wellhausen, Julius. "Muhammads Gemeindeordnung von Medina." In Skizzen und Vorarbeiten. Vol. 4. Edited by Julius Wellhausen, 65-83. Berlin: G. Reimer, 1889.



հատվածը իսլամ է ընդունել մոտավորապես 626-627 թթ. համաձայնագրի կնքումից հետո:

Ռ. Մերժանտի ուսումնասիրությունների արդյունքում հանգել էր այն եզրակացության, որ Մադինայի համաձայնագիրը կազմված է մի քանի փաստաթղթերից, որոնք վերաբերում են Մադինայում Մուհամմադի գործունեության տարբեր փուլերին: Նա ցույց էր տալիս, որ փաստաթուղթը կազմված է ութ տարբեր ժամանակներում կնքված տարբեր պայմանագրերից<sup>6</sup>: Ռ. Մերժանտի մոտեցումները կիսում էր Պ. Ռոուզը՝ չնայած այն հանգամանքին, որ փաստական սխալ տվյալներ է հայտնում հրեական ցեղերի դաշնակցային հարաբերությունների և զբաղմունքի վերաբերյալ<sup>7</sup>:

Ըստ Ա. Գոտոյի՝ հիմնական հրեական ցեղերը՝ Նադիրը, Բանու Կուրայզան և Բանու Կայնուկան, չեն եղել պայմանագրի մաս, և նրանք առանձին համաձայնություններ են ունեցել Մուհամմադ մարգարեի հետ: Գոտոն գտնում էր, որ բացի այս համաձայնագրից, Մուհամմադը առանձին անվտանգություն երաշխավորող գրություններ է տվել հրեաներին, որոնք առանձին ցեղեր էին, իսկ Մադինայի համաձայնագրում հիշատակվող վեց հրեական խմբերը, որոնք կոչվում են «այսինչ և այնինչ ցեղերի հրեաներ» ոչ թե հրեաների, այլ Մադինայի արաբների խմբերն էին<sup>8</sup>:

Իր ուսումնասիրությունների արդյունքում Ու. Ռուբինը եկել էր այն եզրակացության, որ համաձայնագրի մեջ հիշատակվող հրեաները ոչ թե հիմնական հրեական ցեղերն էին, այլ անանուն հրեական խմբեր, որոնք, ի տարբերություն հիմնական ցեղերի, չունեին ոչ իրենց տարածքը, ոչ էլ հստակ ցեղային պատկանելիություն: Նրանք տարբեր արաբական ցեղերի հովանավորյալներն էին, որոնց տարածքում

<sup>6</sup> St' u Serjeant, R. B. "The 'Constitution of Medina.'" Islamic Quarterly 8 (1964): 3–16:

<sup>7</sup> St' u Rose, P. L. "Muhammad, the Jews and the Constitution of Medina: Retrieving the Historical Kernel." Der Islam 86 (2009): 1–29. DOI: 10.1515/islam.2011.012:

<sup>8</sup> Goto, A. "The Constitution of Medina." Orient: Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan 18 (1982): 1–17. DOI: 10.5356/orient1960.18.1.

բնակվում էին և որոնց անուններով էին նախկինում նրանց կոչում: Նա նշում է, որ Մուհամմադի նոր միասնությունը՝ ումման, հիմնված էր տարածքի վրա, և հիմնական հրեական ցեղերն ապրում էին դրանից դուրս: Մուհամմադի ումման միություն էր, որը կիսում էր նույն կրոնական կողմնորոշումը և ներառում էր հրեաներին որպես «հավատացյալների ումմա»: Նրանք ունեին ամբողջական պաշտպանության իրավունք, որը ներառում էր նաև նրանց կրոնի պաշտպանությունը<sup>9</sup>:

Ըստ Ս. Արջոմանդի՝ Մադինայի համաձայնագիրը «Նախախլավական հանրային իրավունքի» օրինակ է: Ընդհանուր առմամբ Արջոմանդը գտնում է, որ համաձայնագրի տարբեր հատվածները տարբեր ժամանակահատվածներում են կնքվել և հրեաներին վերաբերող հատվածները այդպիսիներից են, քանի որ, ըստ նրա, հրեադավան ցեղերի հետ խնդիրները ծագում են ավելի ուշ շրջանում և այդ ժամանակ է առաջանում դրանք կարգավորելու անհրաժեշտությունը<sup>10</sup>:

Ֆ. Դենիի մոտեցմամբ, Մադինայի համաձայնագիրը ամբողջական փաստաթուղթ է, որում ոչինչ չի հակասում Ղուրանով սահմանված «ումմա» հասկացությանը և Համաձայնագիրն ու Ղուրանը իրար փոխլրացնում են: Ֆ. Դենին համաձայնագիրը դիտարկում էր որպես քաղաքական-ռազմական համաձայնության փաստաթուղթ, որը նախատեսված էր Յաթրիբ-Մադինան ու նրա հետ կապված ժողովուրդների անվտանգությունը ապահովելու համար: Հրեաները և հրեադավանները կարող էին լինել դրա մի կողմ՝ որպես հատուկ խումբ՝ «ենթաումմա»՝ իրենց սեփական կրոն-օրենքով: Յաթրիբ-Մադինան հռչակվում էր «սուրբ» (հարամ) համաձայնագրի մասնակիցների համար և աշխարհագրորեն կապվում էր մի տարածքի հետ: Այս փուլում, ըստ Ֆ. Դենիի, ումման յուրատեսակ գերցեղի գործառույթ էր իրակա-

<sup>9</sup> St' u Rubin, Uri. "The 'Constitution of Medina': Some Notes." *Studia Islamica* 62 (1985): 5–23. DOI: 10.2307/1595521:

<sup>10</sup> Arjomand, S. A., "The Constitution of Medina: a Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the Umma." *International Journal of Middle Eastern Studies* 41 (2009): 555–575. DOI: 10.1017/S0020743809990067.

նացնում, որին պատկանելիության հարցում կարևոր էր կրոնական բաղադրիչը: Ըստ այդմ համաձայնագրի ումանն բաղկացած էր հավատացյալներից ու մուսուլմաններից, և, հետևաբար, հնարավոր է, նաև հրեաներից (թեև նրանք կարող էին առանձին ումամա կազմել)<sup>11</sup>:

Այժմ դիտարկենք Մադինայի համաձայնագրի բուն տեքստից հրեաների վերաբերող հատվածների թարգմանությունը<sup>12</sup>:

*«Հանուն բարեգույթ և գթասիրտ Ալլահի: Մա գրությունն է (هنا كتاب) Սուլեյմանի մարգարեի (թող Ալլահի աղոթքն ու խաղաղությունը նրա հետ լինեն), հավատացյալների (المؤمنين), Կուրեյշ ցեղի մուսուլմանների ու Յասրիբի մուսուլմանների միջև, ինչպես նաև նրանց միջև, ովքեր հետևել և միացել են նրանց ու պայքարել են նրանց կողքին, առ այն, որ ...*

*16. Հրեաներից նրանք, ովքեր հետևել են մեզ, հովանավորություն ու օգնություն են ստանում, իսկ մենք չենք օգնում և աջակցում (որևէ մեկին - Հ.Ք.) ընդդեմ նրանց:*

...

*24. Քանի դեռ հավատացյալները պատերազմում են, հրեաները նրանց հետ միասին են հոգում ծախսերը:*

*25. Բանու Սուֆ ցեղի հրեաները հավատացյալների հետ մի համայնք են (أمة), հրեաները մնում են իրենց կրոնին (نص), իսկ մուսուլմանները՝ իրենց: Մա վերաբերում է նաև նրանց հովանավորյալներին (مولى): Նա, ով անարդարություն և հանցանք է գործում, մեղավորությունը կիսում է միայն իր ընտանիքի անդամների հետ:*

<sup>11</sup> St' u Denny, F. M. "Ummah in the Constitution of Medina." Journal of Near Eastern Studies 36 (1977): 39-47. DOI: 10.1086/372530:

<sup>12</sup> «Մադինայի համաձայնագրի» տեքստի ամբողջական թարգմանությունը տե՛ս Քոչարյան Հ., Մեդինայի համաձայնագիրը, Բանբեր Երևանի համալսարանի, թիվ 1, 2005, էջ 207-211:

26. Բանու ան-Նաջար ցեղի հրեաները նման են Բանու Աուֆցիներին:

27. Բանու ալ-Հարիս ցեղի հրեաները նման են Բանու Աուֆցիներին:

28. Բանու Մա'իդա ցեղի հրեաները նման են Բանու Աուֆցիներին:

29. Բանու Ջուշում ցեղի հրեաները նման են Բանու Աուֆցիներին:

30. Բանու ալ-Աուս ցեղի հրեաները նման են Բանու Աուֆցիներին:

31. Բանու Թալ'աբա ցեղի հրեաները նման են Բանու Աուֆցիներին: Նա, ով անարդարություն և հանցանք է գործում, մեղավորությունը կիսում է միայն իր ընտանիքի անդամների հետ:

32. Ջաֆնա տոհմը Թալ'աբա ցեղից է և օգտվում է նույն իրավունքներից:

33. Բանու Շուտայբացիները նման են Բանու Աուֆ ցեղի հրեաներին: Աստվածապաշտությունը կանխում է մեղսագործությունը:

34. Թալ'աբայի հովանավորյալները (مولى) իրենց նման են:

35. Հրեական տոհմերը նման են իրար:

36. Նրանցից (հրեաներից-Հ.Ք.) ոչ ոք դուրս չի գալիս (պատերազմելու-Հ.Ք.), առանց Մուհամմադի թույլտվության, սակայն ոչ ոք պաշտպանված չէ վրեժխնդրությունից: Եվ եթե ինչ-որ մեկը սպանել է, ապա նա և նրա ընտանիքի անդամներն են պատասխանատվություն կրում, բացի այն մարդուց, ում հանդեպ անարդարացի են վարվել: Այլահն է ամենաանկեղծ հովանավորը այս փաստաթղթի:

37. Հրեաները հոգում են իրենց ծախսերը, իսկ մուսուլմանները՝ իրենցը: Նրանք օգնում են իրար, երբ ինչ-որ մեկը դեմ է դուրս գալիս այս «փաստաթղթի» (الصحيفة) մասնակիցներին: Նրանք իրար բարի ու անկեղծ խորհուրդներ են տալիս: Եվ թող բարեգործությունը հակադրվի մեղսագործությանը: Ոչ ոք մեղքի տակ չի ընկնում իր դաշնակցի (بالحليفه) մեղսագործության պատճառով: Օգնություն է ցույց տրվում նեղվածին (المظلوم):

38. Հրեաները հավատացյալների հետ միասին են հոգում ծախսերը, քանի դեռ վերջիններս պատերազմում են:

39. Այս թղթում հիշատակվածների համար Յասրիբը և նրա ներքին տարածքը սուրբ են (حرام حوفا):

...

46. Առու ցեղի հրեաները, ինչպես նաև նրանց հովանավորյալները (مولى), հավասար են այս թղթի մասնակիցների հետ և բարեպաշտությանը ու պարզությամբ են վարվում վերջիններիս հետ: Եվ թող բարեպաշտությունը հակադրվի մեղսագործությանը:

47. Չարագործը վնասում է միայն ինքն իրեն: Ամենալավն ու բարին, որոնք ընդգրկված են այս թղթում, Ալլահից է: Այս գրությունը (هنا الكتاب) չի պաշտպանում չարագործին և մեղսագործին: Նա, ով մեկնում է Մեդինայից, անվտանգության մեջ է, ինչպես նաև մնացողը: Այս ընդունելի չէ չարագործի և անհնազանդի հանդեպ:

Ալլահը հովանավորում է աստվածավախին և բարեգործին, և Մուհամմադը Ալլահի մարգարեն է»:

Անկախ այն մոտեցումներից, թե համաձայնագիրը տարբեր ժամանակահատվածներում է գրվել, և թե դիտարկվում է մեկ ամբողջական փաստաթուղթ կամ հատվածային, որը տարանջատում է հիմնական հրեական ցեղերը և հրեադավան հովանավորյալ խմբերը կամ էլ նրանց դիտարկում է որպես մեկ ամբողջություն՝ ակնհայտ է, որ Յասրիբ-Մադինայում, ուր Մուհամմադը տեղափոխվեց իր համախոհների հետ 622 թ., հրեական ցեղերը և հրեադավան խմբերը բավականին լուրջ ներկայացվածություն ունեին: Այս հանրույթը լինելով միաստվածական գաղափարախոսության կրողը, դարձան Մուհամմադ մարգարեի հիմնական գաղափարական ընդդիմախոսները, որոնց հետ բանավեճերում ձևավորվեց, ինչպես իսլամի շատ հայեցակարգեր, այնպես էլ վճռեց այդ հանրույթի ներկայացուցիչների հետ հարաբե-

րությունների մեխանիզմների ձևավորմանը հետագա դարերի համար:

## RELATIONS BETWEEN JEWS, JEWISH TRIBES, AND MUSLIMS. THE CONSTITUTION OF MADINAH

*Hayk Kocharyan*<sup>13</sup>

In the realm of interreligious dynamics, the historical interactions between Muslims and Jews, inclusive of various Jewish tribes and groups, constitute a paramount facet. These interactions, commencing from the nascent stages of Muhammad's prophetic mission, reflect a nuanced tapestry of collaboration and discord. An intricate historical narrative unfolds upon scrutinizing early Islamic contractual agreements, notably the seminal accord between Muhammad and the populace of Yasrib-Madinah, recognized as the “Constitution of Medina.”

This article endeavors to meticulously examine the diverse scholarly exegeses concerning the textual nuances of this agreement. Additionally, it seeks to elucidate the profound socio-political ramifications of the contextual realities delineated in the document on the future trajectory of Muslim-Jewish relations. By delving into this foundational pact, we aim to glean deeper insights into the intricate dynamics of interfaith engagements and their enduring scholarly and practical implications.

**Keywords:** *Jew, Jewish tribes, ummah, the Constitution of Madinah, al-Sira.*

## ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ЕВРЕЯМИ, ЕВРЕЙСКИМИ ПЛЕМЕНАМИ И МУСУЛЬМАНАМИ. МЕДИНСКОЕ СОГЛАШЕНИЕ

*Айк Кочарян*<sup>14</sup>

В контексте взаимоотношений между мусульманами и немусульманами ключевое место занимают отношения мусульман с евреями и различными племенами и группами исповедующим иудаизм. Контакты между этими

<sup>13</sup> Hayk Kocharyan is the Head of the Department of Arabic Studies of the Faculty of Oriental Studies at YSU. E-mail: hkocharyan@ysu.am, ORCID 0000-0002-1370-3325.

<sup>14</sup> Айк Кочарян – к.и.н., доцент, заведующий кафедры Арабистики факультета Востоковедения ЕГУ. Эл. почта: hkocharyan@ysu.am, ORCID 0000-0002-1370-3325.

двумя общинами начинаются практически с первого дня проповеднической деятельности Мухаммеда и фиксируют периоды, как солидарности, так и конфликта. В этом контексте важно изучения ранних исламских документов, которое выявляет интересные слои взаимоотношения. Один из таких документов является так называемое «Соглашение Медины» заключённое около 622-623 гг. между Мухаммедом и населением Ясриб-Медины.

В статье предпринята попытка обсудить подходы разных ученых к тексту соглашения и понять влияние зафиксированных в нем реалий на будущие отношения между мусульманами и евреями.

**Ключевые слова:** *Еврей, еврейские племена, умма, Соглашение Медины, Ас-Сура.*

### ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Arjomand, S. A. "The Constitution of Medina: a Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the Umma." *International Journal of Middle Eastern Studies* 41 (2009): 555–575. DOI: 10.1017/S0020743809990067.
2. Denny, F. M. "Ummah in the Constitution of Medina." *Journal of Near Eastern Studies* 36 (1977): 39–47. DOI: 10.1086/372530.
3. Goto, A. "The Constitution of Medina." *Orient: Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan* 18 (1982): 1–17. DOI: 10.5356/orient1960.18.1.
4. Lecker, Michael. *The Constitution of Medina: Muḥammad's First Legal Document*. Princeton, NJ: Darwin, 2004.
5. Levy, R., *The Social Structure of Islam*, Cambridge University Press 1962, pp. 273-275, Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina*, tr. and ed. by W. Behn, Freiburg im Breisgau 1975.
6. Montgomery Watt W.. *Islamic political Thought: the Basic Concepts*, Edinburgh University Press, 1987.
7. Rose, P. L. "Muhammad, the Jews and the Constitution of Medina: Retrieving the Historical Kernel." *Der Islam* 86 (2009): 1–29. DOI: 10.1515/islam.2011.012.
8. Rubin, Uri. "The 'Constitution of Medina': Some Notes." *Studia Islamica* 62 (1985): 5–23. DOI: 10.2307/1595521.
9. Serjeant, R. B. "The 'Constitution of Medina.'" *Islamic Quarterly* 8 (1964): 3–16.

10. Wellhausen, Julius. “Muhammads Gemeindeordnung von Medina.” In *Skizzen und Vorarbeiten*. Vol. 4. Edited by Julius Wellhausen, 65–83. Berlin: G. Reimer, 1889.

11. О. Г. Большаков История Халифата I, Ислам в Аравии 570- 633, М, 1989.

12. Բնչարյան Հ., Մեդինայի համաձայնագիրը, Բանբեր Երևանի համալսարանի, թիվ 1, 2005, էջ 207-211:

13. السيرة النبوية لابن هشام، المكتبة العصرية، بيروت ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م، ج ٢، ص

١٢٦–١٢٩



## ՀՈՐՄ ՈՒՂՂԱՀԱՎԱՏ ԽԱԼԻՖՆԵՐԻ ԻՇԽԱՆՈՒԹՅԱՆ ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ՀԻՄՆԱՎՈՐՄԱՆ ԽՆԴՐԻ ՇՈՒՐՁ

*Միքայել Հովհաննիսյան<sup>1</sup>*

DOI 10.46991/jos.2023.24.2.241

Հողվածում ներկայացվում է չորս ուղղահավաստ խալիֆների իշխանության իրավունքի հիմնավորման հարցը, ինչպես նաև ընտրության մեխանիզմների և ընտրության գործընթացի վրա ազդած գործոնների վերլուծությունը: Մուհամմադ մարգարեի մահից հետո ի հայտ եկած խնդիրները, որոնք պայմանավորված էին նոր առաջնորդի ընտրության, առաջնորդի լիազորությունների և պարտականությունների ձևակերպման և կառավարման հիմնական սկզբունքների հետ: Այս տեսանկյունից ուշագրավ է, որ չորս խալիֆներից յուրաքանչյուրը ընտրվեց մյուսներից սկզբունքորեն տարբերվող եղանակով: Այս համատեքստում հատկանշական է նաև ընտրության մեխանիզմը և իշխանության աղբյուրը, քանի որ դրանք մեծապես ազդված էին խալիֆներից յուրաքանչյուրի իշխանության գալու քաղաքական և տնտեսական համատեքստով: Հողվածում ներկայացված փաստերի հիման վրա հնարավոր է դանձում եզրակացնել, որ իշխանության իրավունքի հիմնավորման տեսանկյունից առանցքային են երկու հիմնական ազդեցության գործոնները՝ տոհմացեղային հարաբերությունները և կրոնազադափարականը, ընդ որում, այս գործոնների հարաբերակցությունն աստիճանաբար փոփոխվում է հոգուտ տոհմացեղային կապի, ինչի վրա էական ազդեցություն է ունենում տնտեսական-քաղաքական ազդեցության աճը Կուրայշ ցեղի որոշակի շրջանակներում:

**Բանլի բառեր՝** իշխանության իրավունք, ուղղահավաստ խալիֆներ, «դրախտով երջանկացածներ», Աբու Բաքր, Ումար, Ուսման, Ալի:

<sup>1</sup> Միքայել Հովհաննիսյանը ԵՊՀ զարգացման և նորարարությունների գծով պրոֆեսորն է, բ.գ.թ.: Էլ. փոստ՝ mhovhannisyan@ysu.am, ORCID 0009-0004-4746-6518:

Իշխանության իրավունքի հիմնավորումը կառավարման կենտրոնական խնդիրներից է և պարբերաբար ի հայտ է գալիս ցանկացած համակարգում: Պատմության ողջ ընթացքում մարդկությունը փորձել է սահմանել այն սկզբունքները, որոնք միաժամանակ կերաշխավորեն իշխանության և՛ լեգիտիմությունը, և՛ արդյունավետությունը: Հետևաբար իշխանության իրավունքի հիմնավորման սկզբունքը կարևորում էր ինչպես այն աղբյուրը, որից սերում է իշխանության ուժը, այնպես էլ առաջնորդի որակների ամբողջությունը, որը տվյալ ժամանակահատվածում անհրաժեշտ է արդյունավետ կառավարման համար:

Իսլամը, որպես կրոնագաղափարական համակարգ այդ խնդրին բախվեց Մուհամմադ մարգարեի մահից անմիջապես հետո, ընդ որում, բախվեց կտրուկ և ի հայտ բերեց մի շարք հավելյալ խնդիրներ, քանի որ համայնքը դեռ ամբողջությամբ կայացած չէր և հստակեցված ու ինստիտուցիոնալացված չէին համայնքի կառավարման սկզբունքները: Մարգարեի մահը նոր ձևավորված մուսուլմանական համայնքի՝ ումմայի համար ոչ միայն առաջնորդի կորուստ էր, այլև մարգարեության ընդհատում, աստվածային ճշմարտության հոսքի դադարեցում, ուստի համայնքը պետք է կարողանար գործել սակրալ գիտելիքի այն պաշարով, որը հասցրել էր փոխանցել Մուհամմադը:

Վաղ իսլամական շրջանի Արաբիայի համար իսլամը, որպես միավորող կրոնագաղափարական համակարգ սկզբունքորեն նոր երևույթ էր, ուստի առաջնորդն, ով իր հետ բերել էր այդ համակարգը, պարզապես տոհմացեղային համակարգին բնորոշ առաջնորդ չէր: Մուհամմադը նոր արժեհամակարգի, վարքագծի և սոցիալական նոր նորմերի հաստատող էր, կենսակերպի նոր մոդելի ստեղծող:

Մուհամմադը մահացավ առանց արական սեռի ժառանգ թողնելու և դասական ժառանգական սկզբունքը, որը բնորոշ էր նահապետական հասարակություններին այս պարագայում կիրառվել չէր կարող: Մարգարեն նաև չէր նշանակել իր հաջորդին, հետևաբար այս գործիքը ևս կիրառելի չէր իշխանության իրավունքի հիմնավորման

համար: Վերջապես, Մուհամմադը համայնքի առաջնորդի ընտրության հստակ մեխանիզմ չէր սահմանել նաև իր քարոզի ընթացքում: Այսինքն՝ չկար նաև իշխանության իրավունքի հիմնավորման ինստիտուցիոնալ գործիքակազմ<sup>2</sup>:

Այս իրավիճակում, նոր ձևավորված մուսուլմանական համայնքի խնդիրն էր արագ և հնարավորինս արդյունավետ որոշել, թե ո՞վ պիտի առաջնորդի ուման, ինչպե՞ս պետք է հիմնավորվի այդ իրավունքը և ի՞նչ լիազորություններ ու պատասխանատվություն է այն ենթադրելու:

Մարգարեի մահով մեկնարկեց չորս ուղղահավատ խալիֆների (الرَّاشِدُونَ الخلفاء) ժամանակաշրջանը (632-660թթ.), որը կարելի է դիտարկել որպես անցումային շրջան նոր ծագած և Արաբական թերակղզու ցեղերը միավորած կրոնի և հսկայածավալ մուսուլմանական կայսրության միջև և որը մեծ իմաստով կանխորոշեց իսլամի հետագա զարգացման ընթացքը:

Սույն հոդվածի նպատակն է ներկայացնել չորս խալիֆների՝ Աբու Բաքր Ալ-Սիդդիկի (632-634), Ումար Իբն Ալ-Խատտաբի (634-644), Ուսման Իբն Աֆֆանի (644-656) և Ալի Իբն Աբի Տալիբի (656-660) իշխանության իրավունքի հիմնավորումները, համեմատել և վերլուծել դրանք, ինչպես իշխանության աղբյուրի, այնպես էլ կառավարման համար անհրաժեշտ որակների գնահատման տեսանկյունից: Հոդվածի խնդիրն է վերլուծել առաջարկվող հիմնավորումները տվյալ պատմաքաղաքական իրադրության մեջ հայտնված թեկնածուի առավել ակնառու որակների և համայնքում զբաղեցրած դիրքի համատեքստում:

Մուհամմադ մարգարեն, իր քարոզի ընթացքում համայնքը ձևավորել էր Ալլահի խոսքը փոխանցողի իր դերի շուրջ, այս տեսանկյուն-

<sup>2</sup> Այս մասին տես՝ Ն. Քոչարյան, Գերագույն իշխանության մոդելների ձևավորումը իսլամում Մուհամմադի մահից հետո, Արևելագիտության հարցեր, հ. XI, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2016, էջ 18-39:

նից Մարգարեի առաջնորդական բացառիկությունն ակնհայտ է, քանի որ միայն իր միջոցով է հնարավոր ստանալ ճշմարիտ գիտելիքը և ապահովել հոգու փրկությունը հանդերձյալ աշխարհում: Ավելին՝ իրեն հոչակելով մարգարեների կնիք (النبیین خاتم), այսինքն՝ աստվածային ճշմարտության վերջին փոխանցող՝ Մուհամմադը, ըստ էության, բացառում է նոր մարգարեության հնարավորությունը մինչ Ահեդ դատաստանի օրը: Այս ձևակերպումը բացարձակեցնելով՝ Մուհամմադի, որպես սակրալ գիտելիք կրողի դերը ակնհայտ է դարձնում իր իշխանության հիմնական աղբյուրը՝ աստվածային ճշմարտությունը:

Մարգարեի մահից հետո, աստվածային ճշմարտության ուղղակի հաղորդակցման դադարեցումը ենթադրում է, որ ումման պետք է առաջնորդվի այն գիտելիքով, որը Մարգարեն հասցրել էր փոխանցել: Սակայն համայնքի կառավարման գործառույթի հարցը մնացել էր խնդրահարույց և հետագայում տարաբնույթ մեկնաբանությունների և պատակտումների պատճառ դարձավ: Հարկ է նշել, որ Մուհամմադի կենդանության օրոք համայնքը լինելով համեմատաբար ավելի կոմպակտ և դեռևս չտարածվելով և չվերածվելով հսկայական կայսրության, կառավարման համակարգի տեսանկյունից շարունակում էր առաջնորդվել տոհմացեղային կառավարման սկզբունքներով, սակայն նոր կրոնի և այդ կրոնը քարոզող Մարգարեի ի հայտ գալով կառավարման բոլոր ճյուղերն, ըստ էության, կենտրոնացել էին մեկ մարդու ձեռքերում: Մուհամմադը և՛ օրենսդրական, և՛ քաղաքական, և՛ դատական իշխանության ղեկավարն էր: Այս իրավունքը հիմնավորված էր Ալլահի կողմից նրան տրված իշխանության իրավունքով: Այս հանգամանքը չէր կարող ազդեցություն չունենալ Մարգարեի մահից հետո կառավարման սկզբունքների ձևավորման վրա<sup>3</sup>:

<sup>3</sup> Այս մասին տե՛ս Большаков О. Г., История Халифата. Т. I. Ислам в Аравии. 570-633. М., 1989., էջ 189:

Համայնքի առաջնորդի ընտրության վրա ակնհայտորեն ազդում էին ինչպես Մուհամմադի տոհմային պատկանելությունը, այնպես էլ ձևավորված այն շրջանակը, որն աջակցում էր Մարգարեին քարոզի առաջին իսկ օրերից:

Այս տեսանկյունից Աբու Բաքրի խալիֆ հռչակվելու գործընթացը բավականին օրինաչափ է: Աղբյուրների պնդմամբ, համայնքի նոր ղեկավարի ընտրության նախաձեռնությամբ հանդես եկան, ինչպես մուհաջիրները, այնպես էլ անսարները, սակայն այս գործընթացն ավելի կազմակերպված ձև ստացավ անսարների մոտ, ովքեր ժողով էին գումարել ժառանգորդի հարցը քննարկելու նպատակով: Երբ այս քննարկման մասին տեղեկացան և ժողովի անցկացման վայր ներխուժեցին մուհաջիրներից Ումարը, Աբու Բաքրն ու Աբու Ուբայդան բովանդակային առումով իշխանության իրավունքի հիմնավորման երկու հիմնական գործոն ի հայտ եկավ՝ տոհմացեղային պատկանելությունն ու իսլամի տարածման և պաշտպանության գործում ունեցած ներդրումը: Մեծ իմաստով այս երկու բաղադրիչների համակցությունն էր, որ հանգեցրեց Աբու Բաքրի ընտրությանը, քանի որ վերջինս Մուհամմադի ընտանիքի անդամն էր, ինչպես նաև իսլամն ընդունած նրա ամենամտերիմ զինակիցներից մեկը, ով ընկալվում էր նաև որպես տոհմի հեղինակավոր ավագներից մեկը: Աբու Բաքրի առաջնորդությամբ կազմակերպված առաջին մեծ հաջող, ինչպես նաև Մուհամմադի վատառողջ լինելու ժամանակ ուրբաթօրյա աղոթքը՝ խուտբան, ղեկավարելը դիտարկվում էին որպես Մարգարեի կողմից վստահության կարևոր դրսևորումներ: Քաղաքական տեսանկյունից, պետք է հաշվի առնել որ թե՛ անսարները և թե՛ մուհաջիրները քաջ գիտակցում էին, որ համայնքի ղեկավարի ընտրությունը հրատապ հարց է և հապաղումը կարող է հսկայական վնաս հասցնել բոլորին, պառակտումներ մտցնել համայնքի ներսում և ակտիվացնել արտաքին մարտահրավերները: Դիվանագիտական տեսանկյունից ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ Աբու Բաքրը անսարների հետ զրույցում հղում կա-

տարելով Մարգարեին և նշելով, որ Ղուրանում առաջնահերթությունը տրվում է մուհաջիրներին, առաջարկում է Ումարի և Աբու Ուբայդայի թեկնածությունները, խազրաջիների առաջնորդ Սաադ իբն Ուբայդային ստիպում է պատասխան առաջարկով քննարկման դնել իր՝ Աբու Բաքրի թեկնածությունը<sup>4</sup>:

Այսպիսով, առաջին խալիֆի ընտրությունը կարելի է դիտարկել, որպես անսարների և մուհաջիրների կողակտիվ որոշում, որի հիմքում ընկած են ինչպես տոհմացեղային պատկանելության և արյունակցական կապի, այնպես էլ իսլամի տարածման գործում ունեցած ներդրման չափանիշները, այսինքն՝ համայնքի կողմից արժանիների շարքից ընտրվեց ամենաարժանին, իսկ ընտրության վրա ազդող հիմնական գործոններից էր նաև հարցի հրատապությունը և Մուհամմադի մահվան փաստով պայմանավորված ապակողմնորոշվածությունը համայնքի ներսում:

Աբու Բաքրի ժառանգորդի հարցը, կարգավորվեց սկզբունքորեն այլ կերպ: Առաջին ուղղահավաստ խալիֆն ինքը որոշեց նշանակել իր հաջորդին, սակայն նախքան այդ որոշման կայացումը քննարկեց հարցը համայնքի առավել ազդեցիկ ներկայացուցիչների հետ<sup>5</sup>: Հատկանշական է, որ Ումարի թեկնածության քննարկման ժամանակ ինչպես Աբդալլահ իբն Աուֆը, այնպես էլ Տալհան, լուրջ մտահոգություններ են հայտնում Աբու Բաքրին Ումարի կոշտ վարքագծի, և համայնքում նրա հանդեպ ունեցած վերաբերմունքի մասին: Այս դրվագների ներկայացումից կարելի է ենթադրել, որ Աբու Բաքրը, Ումարին նշանակելով իր հաջորդ, իրականում գնահատում էր վերջինիս այդ որակները, գիտակցելով, որ արագ աճող խալիֆայությանը անհարժեշտ է «ուժեղ ձեռք»: Ումարը, ով Աբու Բաքրի ամենամտերիմ աջակիցներից էր, իսկ կառավարման վերջին շրջանում նաև հիմնական խորհրդա-

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 190:

<sup>5</sup> Այս մասին տե՛ս Большаков О. Г., История Халифата. Т.I I Эпоха великих завоеваний. М., 2002, էջ 156:

տուն և խալիֆի հիվանդության ժամանակ աղոթքի ղեկավարը, ըստ ամենայնի, Աբու Բաքրի ընկալմամբ հենց այդպիսի առաջնորդ էր:

Համեմատելով երկու խալիֆներին, Տայեբ ալ-Հիբրին նշում է, որ մինչդեռ Աբու Բաքրն ընկալվում էր, որպես առաքինի հետևորդ, ով իր օրինակով ի ցույց էր դնում հավատարմությունն ու հնազանդությունը, Ումարը մուսուլմանական ավանդությունն ձևակերպված է, որպես պրագմատիկ առաջնորդ, ով ավելի լավ էր պատկերացնում համայնքի առօրյան և իր գործունեությամբ նպաստում էր կառավարման ամուր համակարգի ձևավորմանը<sup>6</sup>:

Այս տեսանկյունից ուշագրավ է նաև Ումարի առաջին ուղերձի հիշատակումը, որում երկրորդ ուղղահավատ խալիֆը մասնավորապես նշում է՝ «Արաբները նման են ուղղորդվող ուղտի, որ հետևում է իր ուղեկցողին, իսկ ուղեկցողը չգիտի թե ուր պետք է տանի, իսկ ես, երդվում եմ Քաաբայի տիրակալով, դուրս կբերեմ նրանց ճշմարիտ ուղու վրա»<sup>7</sup>:

Ումարի մահը և ժառանգորդի հարցը, սկզբունքորեն տարբերվում է նախորդ երկու ընտրության ընթացքներից: Պարսիկ ստրուկ արհեստավոր Ֆայրուզի կողմից աղոթքի ժամանակ մահացու վիրավորում ստանալուց հետո, երբ պարզ է դառնում, որ Ումարը մահանում է, քննարկումների ընթացքում հնչում է առաջարկ խալիֆ նշանակել Ումարի որդի Աբդալլահին, հաշվի առնելով և՛ ժառանգականությունը, և վերջինիս համայնքում ունեցած հեղինակությունը: Սակայն Ումարը կտրականապես դեմ է արտահայտվում այդ առաջարկին՝ ասելով, որ բավական է, որ իր ընտանիքից մեկը լինի այդ պաշտոնում<sup>8</sup>: Ումարը որոշում է իր հաջորդի ընտրությունը հանձնարարել հեղինակավոր

<sup>6</sup> Tayeb El-Hibri, *Parable and Politics in Early Islamic History. the rashidun caliphs*, Columbia University Press, 2010, p. 77.

<sup>7</sup> K. Y. Blankinship, *The History of al-Tabari*, State University of New York Press, vol. XI, p. 158.

<sup>8</sup> Այս մասին տե՛ս Большаков О. Г. *История Халифата. Т.I I Эпоха великих завоеваний*. М., 2002, էջ 156:

մարդկանց մի խմբի, որը հայտին է որպես «Ումարի շուրա», որը տարբեր աղբյուրների պնդմամբ բաղկացած էր 5, 6, կամ 7 համայնքային հեղինակություններից<sup>9</sup>:

Աղբյուրների մեծամասնության պնդմամբ շուրայի մասնակիցները 6-ն էին՝ Ալին, Ուսմանը, Աբդալլահ իբն Աուֆը, Տալիան, ազ-Ջուբեյրը և Մաադ իբն Աբի Ուակկասը: Մի շարք այլ աղբյուրներ, որպես 7-րդ նշանակված մասնակից նշում են Սաիդ իբն Ջեյդին: Իսկ որոշ աղբյուրներ պնդում են, որ Մաադ իբն Աբի Ուակկասն այդ ցանկում ներառված չէր<sup>10</sup>:

Օ. Բոլշակովը, շուրայի մասնակիցներին ներկայացնելիս ուշադրություն է դարձնում նրանց կարողության վրա, ակնարկելով, որ նոր խալիֆի ընտրության կարևոր սկզբունքային չափանիշներից էր ֆիհանսական և տնտեսական հանգամանքը<sup>11</sup>:

Այս ցանկում ընդգրկված մարդկանց, համայնքի համար ընդունելի հեղինակություններ, ամենահարուստ և ազդեցիկ անդամներ լինելու հանգամանքներից բացի, միավորում է ևս մի ուշագրավ ընդհանրություն: Մուննիական մի շարք հադիսներում<sup>12</sup> հիշատակվում են «տասը դրախտով երջանկացածները» (دبالة الم بـشرون العشرة), մարդիկ, ում Մուհամմադը դեռևս իրենց կենդանության օրոք երջանկացրել էր դրախտում հայտնվելու լուրով: Նշված 7 անուններից բացի, այդ ցանկում ընդգրկված էին հենց ինքը՝ Ումարը, ինչպես նաև Աբու Բաքրը և Աբու Ուբայդան, ովքեր 644-ին, երբ սպանվեց Ումարը արդեն մահացել էին: Այս տեսանկյունից Սաիդ իբն Ջեյդի անվան հիշատակումը շուրայի թեկնածուների ցանկում միանգամայն հիմնավորված է, ինչպես և այն պնդումները, որ վերջինս ի սկզբանե ընդգրկվելով ցանկում

<sup>9</sup> Patricia Crone, *Shura as an elective institution*, *Quaderni di Studi Arabi*, vol. 19, p. 5.

<sup>10</sup> Նույն տեղում:

<sup>11</sup> Большаков О. Г. *История Халифата. Т. I I Эпоха великих завоеваний*. М., 2002, էջ 157.

<sup>12</sup> Muqaddimah Ibn al-Salah, pg. 160 Dar al-Ma'aarif edition; al-Tirmithi, under #3748; al-Tirmithi, Volume 5, Page 605, Hadith 3748; Abu Daoud, #4649 and #4650.



այնուհետև հեռացվել էր, քանի որ հանդիսանալով Ումարի քրոջ ամուսինը, խալիֆի որդու՝ Աբդալլահի օրինակով, նույնպես սկզբունքորեն ընդունելի թեկնածու չէր Ումարի համար<sup>13</sup>:

Այսպիսով, երրորդ ուղղահավատ խալիֆի ընտրության մեխանիզմը՝ շուրան, ամենայն հավանականությամբ կազմված էր ոչ թե պարզապես համայնքի հեղինակավոր և ամենահարուստ անդամներից, որոնք և հանդիսանում էին հիմնական թեկնածուները, այլ Ումարի մահվան պահին կենդանի մնացած 7 «ղրախտով երջանկացածներն» էին: Այս հանգամանքը թույլ է տալիս պնդել, որ Ումարի կողմից ընտրված իշխանության փոխանցման մեխանիզմը ոչ թե համայնքային է, այլ ունի աստվածային ճշմարտության աղբյուր, քանի որ կապում է որոշման կայացումը մարդկանց հետ, որոնք, ըստ էության, մեղսավոր լինել չեն կարող:

Նշվածի հետ մեկտեղ պետք է հաշվի առնել, որ այն հանգամանքը, որ եռօրյա բանակցություններից հետո ի վերջո երրորդ խալիֆ ընտրված Ուսմանը Կուրայշ ցեղի Ումայյա տոհմի ներկայացուցիչ էր, որն ինչպես հայտնի է, նախախլամական Մեքքայի ամենահարուստ և ազդեցիկ տոհմն էր: Այս փաստը հուշում է, որ Ումարի մահից հետո արդեն իսկ կայացած և հսկայական տարածք ունեցող խալիֆայությունում իշխանությունը, փաստորեն, վերադառնում է նախախլամական մեքքայի վերնախավին, ինչն իր վերջնական ամրագրումն է ստանում Օմայյանների հարստության հաստատմամբ 660 թվականին:

Մեքքայի նախախլամական շրջանի առաջնորդներից և անսարների որոշ շրջանակներից ձևավորված խալիֆայության տնտեսական-քաղաքական վերնախավի և Մուհամմադի ամենամտերիմ ազգական զինակիցների միջև պայքարն իր արտահայտումն է ունենում նաև վերջին՝ չորրորդ ուղղահավատ խալիֆի, Ալի իբն Աբու Տալիբի

<sup>13</sup> Patricia Crone, Shura as an elective institution, Quaderni di Studi Arabi, vol. 19, p. 5-7.

իշխանության իրավունքի և դրա շուրջ ծավալվող իրադարձությունների համատեքստում:

Ուսմանի սպանության պատմությունը համայնքում տնտեսական և քաղաքական բևեռացման վառ արտահայտում է, այդ բևեռացման մասին են վկայում նաև այն բարդությունները, որոնք առաջացան չորրորդ խալիֆի ընտրության ժամանակ: Ուսմանի սպանությանը հաջորդող օրերին քննարկման առարկա էին դարձել ինչպես խալիֆի թեկնածուները, այնպես էլ նրանց ընտրության սկզբունքը: Այս առումով հատկանշական է, որ առաջարկվող թեկնածուներից երեքը՝ Ալին, Տալիհան և Ալ-Չուբայրը, Ումարի շուրայի մասնակիցներն էին, իսկ առաջարկվող հիմնական սկզբունքը՝ նոր շուրա հրավիրելը: Սկզբունքի քննարկման վերաբերյալ տարաձայնությունները բազմաթիվ էին, համայնքի անդամների մի մասն առաջարկում էր, որ որոշումը կայացնեն Ումարի շուրայի կենդանի մնացած չորս անդամները, սակայն Մաադ իբն Աբի Ուակկասը ոչ միայն հրաժարվել էր իր թեկնածությունից, այլև կտրականապես դեմ էր որպես ընտրող հանդես գալու առաջարկին<sup>14</sup>: Նոր շուրա ձևավորելու առաջարկությունները ևս արդյունք չտվեցին, քանի որ հստակ չէր սկզբունքը, որի հիման վրա պետք է ընտրվեին դրա մասնակիցները: Արդյուքնում, քաղաքական բանակցությունները, ինչպես նաև անսարների և եգիպտոսից ժամանած ու Ուսմանի սպանությունը կազմակերպած ապստամբների ճնշումները հանգեցրին Տալիհայի և ազ-Չուբեյրի, որպես Ալի իբն Աբու Տալիբի միակ մրցակիցներ իրենց հավակնություններից հրաժարվելուն և վերջինիս, որպես չորրորդ խալիֆ հավատարմության երդում տալուն: Սրա հետ մեկտեղ, պետք է նշել, որ երդմնակալության արարողությունը իրենց հավատարմությունը հավաստիացրեցին ոչ բոլորը: Մեքքացիների այն հատվածը, որը պատկանում էր հին էլիտային և ուներ մեծ քաղաքական և տնտեսական ազդեցություն, ինչպես նաև անսարների

<sup>14</sup> Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Большаков О. Г. История Халифата. Т. I I I, Между двумя гражданскими войнами. М., 1998, էջ 14-17:

այն կազմը, որն Ուսմանի օրոք ակտիվորեն ներգրավված էին կառավարման գործընթացին չշտապեցին խալիֆ ճանաչել Ալիին: Տարբեր աղբյուրներ համադրված նշում են հավատարմության երդումից հրաժարված 16 հոգու անուն<sup>15</sup>:

Ալի իբն Աբու Տալիբի իշխանության իրավունքի հիմնավորումը գաղափարական և տոհմացեղային հարաբերությունների տեսանկյունից չափազանց նշանակալի էր: Ալին Մուհամմադի զարմիկն էր, նրա դստեր ամուսինը, իսլամ ընդունած առաջին մարդն էր, կամ առաջիններից մեկը, բազմաթիվ դրվագներում իր հավատարմությունն էր ապացուցել իսլամին և Մարգարեին: Սակայն ինչպես Ուսմանի ընտրության ժամանակ, այնպես էլ չորրորդ խալիֆ ընտրվելու ողջ ընթացքում ակնհայտ էր դառնում խալիֆայության տնտեսական-քաղաքական վերնախավի ընդդիմությունը: Ու թեև Ալիի հիմնական պայքարն իշխանության համար ծավալվում է խալիֆ հռչակվելուց հետո Մուավիա իբն Աբու Մուֆիանի հետ, ակնհայտ է, որ այդ պայքարը մեկնարկել էր ավելի վաղ և դրսևորվում էր դեռևս առաջին ուղղահավատ խալիֆի ընտրությունից սկսած, քանի որ նախորդ երեք խալիֆների ընտրության ժամանակ Ալին դիտարկվում էր հավանական թեկնածուների շարքում:

Ամփոփելով հոդվածը կարելի է անել մի շարք ուշագրավ եզրակացություններ:

Չորս ուղղահավատ խալիֆների ընտրության ժամանակ կիրառված մեխանիզմները սկզբունքորեն տարբերվելով իրարից՝ համայնքային կոնսենսուս, ժառանգորդի անմիջական նշանակում, շուրա և քաղաքական ճնշումների արդյունքում թեկնածուների հրաժարում հօգուտ Ալիի, թույլ են տալիս այլ դիտանկյունից ընկալել խալիֆայության վաղ շրջանի քաղաքական իրադրաձությունների զարգացման ընթացքը: Այս մեխանիզմների կիրառումը բնորոշում է չորս խալիֆներ-

---

<sup>15</sup> Նույն տեղում:

րից յուրաքանչյուրի իշխանության գալու պատմական համատեքստը. Աբու Բաքրի պարագայում՝ համայնքում ներքին պառակտում թույլ չտալու և հրատապ որոշում կայացնելու անհրաժեշտությունը, Ումայրի դեպքում՝ զարգացող խալիֆայության ղեկին կոշտ և վճռական ղեկավարի անհրաժեշտությունը, Ուսմանի դեպքում ձևավորված վերնախավի համատեղ որոշումը, որը, հավանաբար ի դեմս շուրայի կազմում ընդգրկված «դրախտով երջանկացածների» ունենալով սակրալ բաղադրիչ այդպիսի հավելյալ լեգիտիմություն էր ստանում, և, վերջապես Ալիի դեպքում վերնախավից դժգոհ խմբերի կողմից հեղաշրջման արդյունքում պարտադրված ընտրություն, որն ի վերջո հանգեցրեց իսլամի պատմության մեջ ամենախոշոր պառակտմանը:

Այս ընթացքի վերլուծությունը թույլ է տալիս ենթադրել, որ նկարագրվող ժամանակահատվածում իշխանության իրավունքի հիմնավորումը մեծապես հիմնված էր երկու առանցքային գործոնի վրա՝ կրոնական և տոհմացեղային, ընդ որում, երկրորդ գործոնն աստիճանաբար հագնելով տնտեսական և քաղաքական ազդեցության փոփոխականներով ի վերջո գերակայում է առաջինի հանդեպ և հանգեցնում Օմայյան խալիֆայության հաստատմանը:

## ON THE ISSUE OF JUSTIFICATION OF THE RIGHT TO POWER OF FOUR RIGHTEOUS CALIPHS

*Mikayel Hovhannisyanyan<sup>16</sup>*

The article introduces the problem of justification of the right to power of four righteous caliphs, as well as the analysis of the mechanisms of election and major factors that have influenced the election process. The issues that have appeared after the death of Prophet Muhammad related to the election of the new leader, the authority and obligations of the latter and major principles of governance. In this regard it is worth mentioning that in case of each caliph the

---

<sup>16</sup> Mikayel Hovhannisyanyan is the Vice-rector for Development and Innovations at YSU. E-mail: mhovhannisyanyan@ysu.am, ORCID 0009-0004-4746-6518.

election mechanism was unique and had principal differences in each case and were influenced strongly by political and economic context of the given time period. The facts introduced in the article allow to conclude that there were two major factors that have influenced the election process: tribal and clan affiliations on one hand and religious-ideological on another. Moreover correlation between these two change in favor of the tribal and clan affiliations, which is strongly influenced by the growth of political and economic power among certain circles of the Quraish tribe.

**Keywords:** *justification of the right to power, righteous caliphs, «the Companions Promised Paradise», Abu Bakr, Umar, Usman, Ali.*

## К ПРОБЛЕМЕ ОБОСНОВАНИЯ ПРАВА НА ВЛАСТЬ ЧЕТЫРЕХ ПРАВЕДНЫХ ХАЛИФОВ

Микаэл Ованнесян<sup>17</sup>

В статье рассматривается проблема обоснования права на власть четырех праведных халифов, а также анализируются механизмы избрания и основные факторы, влияющие на процесс выборов. Рассматриваются проблемы, возникшие после смерти Пророка Мухаммада, связанные с выбором нового лидера, его властью и обязанностями, а также основные принципы управления. Следует отметить, что для каждого халифа механизм избрания был уникален и имел существенные различия в каждом конкретном случае, сильно зависящие от политического и экономического контекста данного периода времени. Факты, представленные в статье, позволяют сделать вывод, что существовали два основных фактора, влияющих на процесс выборов: общинноплеменные связи с одной стороны и религиозно-идеологические с другой. Более того, корреляция между этими двумя факторами меняется в пользу племенных и клановых связей, что обусловлено увеличением политической и экономической власти определенных кругов племени Курейш.

**Ключевые слова:** *обоснование права на власть, праведные халифы, "Обрадованные раем", Абу Бакр, Умар, Усман, Али.*

---

<sup>17</sup> Микаэл Ованнесян - Проректор ЕГУ по развитию и инновациям, к.фил.н. Эл. почта: mhovhannisyanyan@ysu.am, ORCID 0009-0004-4746-6518.

**ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ**

1. Հ. Քոչարյան, Գերագույն իշխանության մոդելների ձևավորումը իսլամում Մուհամմադի մահից հետո, Արևելագիտության հարցեր, հ. XI, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2016:
2. Большаков О. Г. История Халифата. Т.І. Ислам в Аравии.
3. Большаков О. Г. История Халифата. Т.ІІ Эпоха великих завоеваний. М., 2002.
4. Большаков О. Г. История Халифата. Т.ІІІ, Между двумя гражданскими войнами. М., 1998.
5. Patricia Crone, Shura as an elective institution, Quaderni di Studi Arabi, vol. 19.
6. Tayeb El-Hibri, Parable and Politics in Early Islamic History. the rashidun caliphs, Columbia University Press, 2010.
7. К. Y. Blankinship, The History of al-Tabari, State University of New York Press, vol. XI.

## ԻՍԼԱՄԻ ՀԻՆԳ ՀԻՄՆԱՍՅՈՒՆԵՐԸ ԱՀԼ-Է ՀԱՂԴԻ ԿՐՈՆԱԿԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ

Արփիինե Առուշանյան<sup>1</sup>

DOI 10.46991/jos.2023.24.2.255

Իսլամի հինգ հիմնասյուները՝ շահադան, ադոթթը, նվիրատվությունը, պահքը և ուխտագնացությունը պարտադիր են բոլոր մուսուլմաններին՝ և՛ սուննիների, և՛ շիաների համար, սակայն ծայրահեղ շիայական ուղղությունները դրանց հաճախ չեն հետևում, փոփոխությունների են ենթարկում, կամ փոխարինում որևէ այլ, տեղային բնույթ կրող նմանատիպ երևույթներով: Օրինակ, գլխավորապես Իրանի արևմտյան շրջաններում, մասամբ նաև Իրաքում բնակվող ահլ-է հաղդերի սուրբ գրքում՝ Սարանջամում, անդրադառնալով կրոնի հիմնասյուներին, նշվում են ոչ թե վերոնշյալ հինգը, այլ միայն այս կրոնական խմբի կողմից հիմնասյուն համարվող չորսը՝ մաքրությունը, բարեպաշտությունը, անգոյությունը և պատրաստակամությունը: Շահադան առհասարակ բացակայում է, ադոթթը փոխարինվում է ջամով, նվիրատվությունը՝ ծխական զոհաբերությամբ ու հյուրասիրություններով, երկարատև պահքը՝ տարեկան մեկ կամ երկու անգամյա եռօրյա պահքով, իսկ ուխտագնացությունը Մեքքա կամ Մեդինա՝ ահլ-է հաղդերի սրբավայրեր այցելությամբ:

Այստեղ հանգամանալից կանդրադառնանք ահլ-է հաղդերի շրջանում իսլամի հինգ հիմնասյուների պահպանման խնդիրներին, կփորձենք պարզել դրանք այլ տարբերակներով փոխարինելու պատճառները:

**Բանալի բառեր**՝ ահլ-է հաղդ, իսլամի հինգ հիմնասյուներ, շահադա, ադոթթ, նվիրատվություն, պահք, ուխտագնացություն:

<sup>1</sup> Արփիինե Առուշանյանը ԵՊՀ արևելագիտության ֆակուլտետի իրանագիտության ամբիոնի դասախոս է: Էլ. փոստ՝ a.arushanyan@ysu.am, ORCID՝ 0009-0006-49755-5617:

Իսլամի հինգ հիմնասյուները (արաբ. *arkān al-Islām*) իսլամական կրոնական համակարգի կարևորագույն բաղկացուցիչներն են: Դրանք են շահադան (*aš-šahādatu*, հավատո հանգանակը), սալաթը (աղոթք, արաբ. *salāt*, պրսկ. *namāz*), զաքաթը (*zakāt*, նվիրատվություն), սաումը (արաբ. *s'awm*, պար. *rūzeh*, պահքը Ռամադան ամսվա ընթացքում) և հաջըր (*hajj*, ուխտագնացություն), որ ընդունելի են և պարտադիր թե՛ սուննիների և թե՛ շիաների կողմից:

Տասներկուհիմնական շիաները հետևում են կրոնի հինգ հիմնասյուներին (*arkān ad-dīn*) և տասը պատվիրաններին (*furū' al-dīn*): Կրոնի հինգ հիմնասյուներն են միաստվածությունը (*tawhīd*, աստծո եզակիության գաղափարը իսլամում), աստվածային արդարությունը (' *adl*, որը նաև Ալլահի անուններից մեկն է), մարգարեությունը (*al-Nubuwwa*), իմամաթը (մուսուլմանական համայնքի բարձրագույն ղեկավարման ինստիտուտը, որտեղ աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանությունները միաձուլվում են) և Ահեղ Դատաստանի օրը (*maad*), իսկ տաս պատվիրաններն են սալաթը (օրը հինգանգամյա աղոթքը), սաումը (պահքը), զաքաթը (նվիրատվությունը), խումարը (*xoms*), պարտադիր հարկ, որ կազմում է տարեկան եկամտի մեկ հինգերորդը), հաջըր (ուխտագնացությունը), ջիհադը (*jihad*, ջանասիրությունն Ալլահի ճանապարհին, պայքար հանուն հավատի), իրախուսել բարին ու լավը (*al-amru bi-l-ma' rufi*) և մերժել չարն ու վատը (*an-nahyu ' ani-l-munkari*), թավալլին (*tawalli*, սերը Ահլ ալ-Բայթի՝ մարգարեի ընտանիքի հանդեպ), թաբարին (*tabarri*, զերծ մնալ այն ամենից, ինչ դեմ է Աստծուն):

Չնայած իսլամի հինգ հիմնասյուների մասին խոսվում է թե՛ Ղուրանում<sup>2</sup>, թե՛ Գաբրիելի հադիսում<sup>3</sup>, դրանք չեն ձևավորվել միաժամա-

<sup>2</sup> Մասնավորապես, դեպի Մեքքա կատարվելիք ուխտագնացության մասին. «Եվ մարդկանց համընդհանուր հրավիրի հաջջի, որպեսզի՝ հետիոտն կամ նիհար ուղտերին նստած, ամեն մի հեռավոր ճանապարհից դեպի քեզ գան» (Ղ. 22:27):

<sup>3</sup> Տե՛ս Sahih al-Bukhari, 50, <https://sunnah.com/bukhari/2/43>, (19.08.2023):



նակ և իսլամի պատմության առաջին իսկ տարիներին, այլ անցել են կազմավորման երկար ուղի, ինչի արդյունքում էլ իսլամական տարբեր խմբերի շրջանում այս կամ այն կետը ավելի է կարևորվում կամ անտեսվում, հատկապես, երբ խոսքը ծայրահեղ ուղղությունների մասին է:<sup>4</sup>

Իսլամի հինգ հիմնասյուները յուրահատուկ դրսևորում ունեն ահլ-է հադդի (ahl-e haqq)<sup>5</sup> շրջանում: Ղուլաթի<sup>6</sup> այս ուղղությունը, ձևա-

<sup>4</sup> Ալևիները, օրինակ, մերժում են իսլամի հինգ հիմնասյուները՝ փոխարինելով դրանք սուֆիզմից փոխառված Չորս դռների կոնցեպտով (լրիվ անունը՝ Չորս դռներ և քառասուն կանգառներ, թուրք. Dört Kapı Kirk Makam: Այդ չորս ուղիները, որոնք հավատացյալին տանում են Աստծու մոտ և յուրաքանչյուրն իր հերթին բաղկացած է տասը կանգառներից, հետևյալն են՝ 1. Շարիաթը՝ աստվածային օրենքների ամբողջությունը, 2. թարիղան՝ սուֆիական ուղին, 3. մարիֆաթը՝ աստվածային գիտելիքը, 4. հադիդաթը՝ ճշմարտությունը (Չորս դռների և քառասուն կանգառների մասին մանրամասն տես Sevim E., Path to the Universal Self in Haji Baktash Wali: Four Doors - Forty Stations”, *Spiritual Psychology and Counseling*, 2016 August 6 1(2), pp. 145–161:

<sup>5</sup> Ահլ-է հադդ կամ ահլ-է հադիդաթ բառացի նշանակում է «ճշմարտության մարդիկ» կամ «ճշմարտության հետևորդներ», ունի սուֆիական ծագում և այս խմբի ինքնանվանումն է: Հայտնի են նաև յարեսան/յարսան, Ալի իլահի, դավուդի, քուրդ-բաչե (քրդի երեխա), խուրուս-քոշ (աքլոր սպանողներ), թումարի, քաքայի (միայն Իրաքում բնակվողների համար) անուններով: Բնակվում են հիմնականում երկրի արևմտյան շրջաններում, առաջին հերթին, Քերմանշահ նահանգում, դրան հարակից Լուրիստան ու Իլամ նահանգների որոշ հատվածներում, փոքր խմբերով՝ նաև Համադանում, Թավրիզում, Շիրազում, Ղազվինում: Կան լաքերեն և լուրերեն խոսող սակավաթիվ համայնքներ Լուրիստանում: Իրաքում քաքայիները ապրում են Սուլեյմանիյա (Դարաթուն, Խավար, Խավարաքոն և այլ շրջաններ) և Քիրքուք (Ալիսուրա, Ջինգլավա, Չանքար, Լհեբ, Մատիկ, Թոբգավա և այլ շրջաններ) նահանգներում, Մոսուլի և Խանաքինի շրջաններում, փոքր թվով՝ նաև Էրբիլում:

<sup>6</sup> Ղուլաթը (ghulāt, թարգ.՝ չափազանցեցում, ծայրահեղացում), բազմաթիվ հոսանքների և խմբավորումների ընդհանուր անվանում է, որոնք շիայականության մեջ համարվում են ծայրահեղ: Մուսուլման տարեգիրները ծայրահեղ էին անվանում նրանց, ովքեր քարոզում էին «ոչ չափավոր» հայացքներ Ալլիի և նրա սերունդների հանդեպ՝ վերջիններիս վերագրելով աստվածային հատկանիշներ: «Ղուլաթ» տերմինը շրջանառության մեջ է դրվել ուշ շրջանի տասներկուիմամականների կողմից նրանց հանդեպ, ում գաղափարներն անընդունելի էին իրենց համար:

վորված լինելով XIV դարի վերջում- XV դարի սկզբին և հազեցած լինելով այլ կրոնական համակարգերից, մասնավորապես զրադաշտականությունից փոխառված բազմաթիվ էլեմենտներով, կրոնական սինկրետիզմի վառ օրինակ է: Նույնիսկ այնպիսի անկյունաքարային երևույթներ, ինչպես իսլամի հիմնասյուններն են, ոչ միշտ են պահպանվում առանց փոփոխությունների, երբեմն նույնիսկ ամբողջովին տրանսֆորմացիայի են ենթարկվում:

Ահլ-է հադդերի սուրբ գրքի՝ «Սարանջամի» քրդերեն տարբերակներից մեկում կրոնի հիմնասյունների վերաբերյալ կարդում ենք. «Yāri chachiyūn bāvāri wijā – Pāki wa rāstī nīstī wa ridā» (քրդ. Կրոնի հիմնասյունները չորսն են՝ մաքրությունը, բարեպաշտությունը, անգոյությունը և պատրաստակամությունը), որտեղ «մաքրությունը» ենթադրում է թե՛ արտաքին, թե՛ ներքին մաքրություն: «Անգոյությունը» յուրաքանչյուր մարդու ներսում հպարտության, փառամոլության, էսասիրության, ինքնակամության, զգայական ցանկությունների ու բարոյական թուլության կատարյալ վերացումն է: Իսկ ահա «պատրաստակամությունը» հավատացյալի կողմից Աստծո ցանկությունները սեփական ցանկություններից գերադասելն է<sup>7</sup>: Ինչպես տեսնում ենք, այս ուղղության՝ Սարանջամում հիշատակված հիմնասյունները որևէ կապ չունեն իսլամում ընդունված հիմնասյունների հետ: Առաջին և կարևորագույն հիմնասյունը՝ շահադան, ո՛չ սուննիական, ո՛չ շիայական տարբերակով, թեկուզ և փոփոխված, չի հանդիպում ահլ-է հադդերի շրջանում:<sup>8</sup> Մյուսները՝ աղոթքը, նվիրատվությունը, պահքն ու ուխտագնացու-

<sup>7</sup> Weightman C.R., The Significance of Kitāb Burhān ul-Ḥaqq”, *Iran*, Vol. 2, 1964, pp. 83-103.

<sup>8</sup> Իսմայիլիները շահադան չեն համարում հիմնասյուն, այլ հիմք, որի վրա հինգի փոխարեն հենվում են յոթ հիմնասյուններ՝ վելայաթ (նվիրվածություն Աստծուն և իմամին), թահարա (ծիսական մաքրություն), սալաթ (աղոթք), զաքաթ (նվիրատվություն), սաում (պահք ռամադանի ժամանակ), հաջը (ուխտագնացություն Մեքքա) և ջիհադ (սրբազան պատերազմ), Poonawala, I., *Isma‘ilism xi. Isma‘ili Jurisprudence*”, *Encyclopaedia Iranica* XIV, 2007, pp. 195-197, <https://www.iranicaonline.org/articles/ismailism-xi-ismaili-jurisprudence> (10.08.2023):

թյունը մեծապես տարբերվում են թե՛ ձևով, թե՛ բովանդակությամբ: Այժմ անդրադառնանք դրանց առանձին-առանձին:

### Աղոթք

Անհատական, առանձին աղոթքը ահլ-է հաղղերի շրջանում չի կիրառվում, փոխարենը կարևոր է համարվում «ջամը (jam, պրսկ. հավաք)՝ համայնքի արական սեռի ներկայացուցիչների հավաքը, որի ժամանակ «բոլոր դժվարությունները գտնում են իրենց լուծումը»: Հավատում են, որ այս հավաքների ժամանակ Սուլթան Սահակը<sup>9</sup> և հաֆթանը<sup>10</sup> միշտ ներկա են: Ջամերը կազմակերպվում են ֆիքսված ընդմիջումներով և կարևոր իրադարձությունների կապակցությամբ: Ավրոմանում (Իրանի Քրդստան և Քերմանշահ նահանգներ) ջամ գումարվում է յուրաքանչյուր հինգշաբթի:<sup>11</sup> Դրանք կարող են լինել ցանկացած տեղում և ցանկացած ժամանակ, եթե երեք հոգի ներկա է և կամեկ սեյյեդ, որը կարող է գլխավորել այն: Ցանկացած ահլ-է հաղղ համայնք ունի ջամի համար հատուկ վայր՝ ջամխանե (*jamkhāneh*, պրսկ. ջամի տուն): Ինչպես մզկիթը՝ ջամխանեն հանրային տարածք է, որտեղ համայնքի յուրաքանչյուր անդամ մուտքի իրավունք ունի: Այն սովորաբար կառուցվում է փիրի տանը<sup>12</sup> մուրիդների՝ փիրի հետևորդ-

<sup>9</sup> Սուլթան Սահակը (14-15-րդ դդ.) ահլ-է հաղղերի կրոնական ուսմունքի հիմնադիրն է, աստվածային յոթ մարմնավորումներից չորրորդը: Ծնվել է Սուլեյմանիայում, աղքատ ընտանիքում: Մայրը՝ Խաթուն Դայերեն, քրդական ջաֆ ցեղից Հասան Բեգի դուստրն էր, հայրը՝ Շեյխ Իսան, սուֆի առաջնորդ էր: Ըստ ավանդության, Սուլթան Սահակի ծնունդը հրաշագործությամբ էր պարուրված, քանի որ նա հայտնվել է աստվածային բազեի տեսքով: Հանդիպում է նաև Սուլթան Սոհակ, Սուլթան Իսհակ, Սուլթան Իսհաղ անուններով:

<sup>10</sup> Ահլ-է հաղղերի տեքստերում ու հավատալիքներում աստված հազվադեպ է միայնակ հանդես գալիս: Գրեթե միշտ նրան ուղեկցում են հրեշտակները, և միասին նրանք կազմում են հաֆթանը (պրսկ. haft+tan, «յոթ մարմին»):

<sup>11</sup> Hosseini B., *Yārsān of Iran, Socio-Political Changes and Migration*, Oxford, UK, Palgrave Macmillan, 2020, p. 104.

<sup>12</sup> Ահլ-է հաղղերի համայնքը բաժանվում է երկու՝ հոզևոր և աշխարհիկ դասերի: Յուրաքանչյուր աշխարհիկ մարդ ունի իր հոզևոր ուսուցիչը՝ փիրը: Փիրերը

ների օժանդակությամբ: Կա առնվազն մեկ ջամխանե յուրաքանչյուր գյուղում: Համեմատաբար մեծ քաղաքներում խանդաններից<sup>13</sup> յուրաքանչյուրն ունի իր ջամխանեն:<sup>14</sup> Ջամխանեն սովորաբար ունի երկու սենյակ, որոնցից մեծում անցկացվում է հավաքը, իսկ փոքրը ծառայում է որպես նախասրահ, որտեղ սպասում են ջամին չմասնակցողները և այստեղից են ներս բերվում հյուրասիրությունները: Ջամը միշտ կազմակերպվում է կլոր շրջանի տեսքով, որը խորհրդանշում է համայնքի անդամների հավասար լինելը: Չնայած ահլ-է հաղդերի աղբյուրներում, մասնավորապես «Սարանջամում», նշում են, որ միայն ձեռնադրման ծես անցած տղամարդիկ կարող են մասնակցել ջամին, և ոչ մի կին և չձեռնադրված տղամարդ չի կարող մասնակցել հավաքին<sup>15</sup>, այնուամենայնիվ, կարծիքները և տարբեր հեղինակների պնդումները բավականին հակասական են: Օրինակ, Վ. Ժուկովսկին նշում է, որ ջամին չեն մասնակցում երեխաները, դեռահասներն ու կանայք, հավելելով, որ գուցե պատճառը այն է, որ շատ ահլ-է հաղդեր ամուսնացած են շիա կանանց հետ:<sup>16</sup> Վ. Իվանովը, սակայն, պնդում է հակառակը, ասելով, որ հավաքներին մասնակցում են և՛ կանայք, և՛ տղամարդիկ, սակայն կանանց ներկայությունը ահլ-է հաղդերը ժխտում են, ծիսական օրգիաների մեջ մեղադրանքից խուսափելու հա-

---

սովորաբար սեյեդների ընտանիքից են, իսկ նրանց տունը հավաքատեղի է տարբեր ծեսերի համար:

<sup>13</sup> Ահլ-է հաղդերի համայնքը ողջ աշխարհում բաղկացած է 11 ճյուղերից կամ ընտանիքներից, որոնք կոչվում են խանդան:

<sup>14</sup> Ըստ Միր-Հոսսեինիի, 1992թ. կային 4 ջամխանեներ Քերենդում, վեցը՝ Սահնեում, երկուսը՝ Քերմանշահում և մեկը՝ Իսլամաբադում: Steu Mir-Hosseini Z., Faith, Ritual and Culture among the Ahl-e Haqq of Southern Kurdistan, *Kurdish Cultural Identity*, London, Zed Press, 1995.p. 133.

<sup>15</sup> Safizādeh S., *Nāme-ye Sarānjām yā Kalām-e Xazāne*, 1375/1996, p. 567.

<sup>16</sup> Жуковский В., *Секта “Людей истины” – Ahli hakk – вь Персии, Записки Восточного отдела Императорского Русского археологического общества*, Т. II, Вып. I., 1888. стр. 15.

մար:<sup>17</sup> Ջիբա Միր-Հոսսեինին ևս նշում է, որ չնայած կին լինելուն, կարողացել է հետևել ջամին և իր ներկայությունը շրջան կազմած տղամարդկանց առանձնապես չի անհանգստացրել:<sup>18</sup>

Չամի մասնակիցները պետք է հոգով և մարմնով մաքուր լինեն, ծածկեն գլուխները և կապեն գոտիներ, դրանով ցույց տալով իրենց հարգանքն ու ծառայելու պատրաստակամությունը: Առհասարակ, մաքրությունը<sup>19</sup>, հետևաբար և լվացումը կարևոր նշանակություն ունեն աիլ-է հադդերի համար, քանի որ փաքին՝ մաքրությունը, հավատքի հիմքերից մեկն է: Լվացումը կարող է լինել ինչպես ամբողջական, այնպես էլ ոչ ամբողջական: Ամբողջական լվացումը նշանակում է ողջ մարմնով ընկղմվել ջրի մեջ, ոչ ամբողջական լվացման դեպքում գլխին և յուրաքանչյուր ուսին լցնում են երեք կուժ ջուր: Ջրի բացակայության դեպքում այն կարելի է փոխարինել մաքուր ավազով: Լվացվելիս արտասանում են հատուկ աղոթքներ:<sup>20</sup>

Բացի սեյյեդներից, որոնք գլխավորում են ջամը, կան ևս չորս պարտադիր անդամներ: «Քալամխանը» թամբուրի նվագակցությամբ երգում է քալամներ՝ չափածո կրոնական ստեղծագործություններ կամ հիմներ «խալիֆեն», որը պիտի 72 փիլերից մեկի ժառանգը լինի (փաստացիորեն այս կանոնը չի պահվում և ցանկացած մարդ կարող է լինել խալիֆե), մատուցում է ուտելիք, «խադեմը» ծառայում է «ջամ-

<sup>17</sup> Ivanow W., *The Truth-Worshippers of Kurdistan. Ahl-i Haqq Texts*, Leidan: E.J. Brill, 1953, s. 78.

<sup>18</sup> Mir-Hosseini, նշվ. աշխ., էջ 133-134:

<sup>19</sup> Ծիսական մաքրությունը (արաբ. *tahāra*, պարսկ. *pākī*) իսլամի կարևոր կոնցեպտներից է: Լինում է երկու տեսակի՝ ներքին (մեղք կամ զանցանք գործելուց հետո հոգին մաքրելը) և արտաքին (մարմինը, հագուստը, կոշիկները, կենցաղային իրերը, տունը մաքրելը): Ներքին մաքրությունն իրականացվում է զղջման, ապաշխարանքի միջոցով, իսկ արտաքին մաքրությունը ենթադրում է գործողությունների ամբողջություն՝ մեծ լվացում՝ դոալ (*yosl*, օրինակ, երկար ճանապարհից, հիվանդությունից հետո), փոքր լվացում՝ վուդու (*wudūʿ*, աղոթքից առաջ), ավազով լվացում, ատամների մաքրում և այլն:

<sup>20</sup> Safizādeh, նշվ. աշխ., էջ 567:

նեշիններին»՝ ջամին մասնակցողներին, և «Ֆարրաշը», որը մնում է նախասրահում և օգնում խաղեմին: Մովորաբար սեյյեդն առաջինն է մտնում սենյակ և նստում դռան դիմաց: Նրա աջ կողմում նստում է քալամխանը, ձախ կողմում՝ խալիֆեն: Բացի այս երեքից, մյուսները նստելու որևէ կանոն չեն պահում: Առաջին մտնողը կռանում ու համբուրում է ջամխանեի շեմը, հետո համբուրում է արդեն ներկաների ձեռքը և գրավում իր տեղը: Ծեսի ժամանակ բոլորը լուռ են մնում, նստում են ծալապատիկ կամ ծնկաչոք: Երբ ջամը հայտարարվում է փակված, ոչ ոք չի կարող լքել սենյակը, շարժվել կամ փոխել տեղը, բացի խալիֆեից ու խաղեմից, ովքեր պետք է կատարեն իրենց պարտականությունները: Եթե ջամը մեծ է, խաղեմն ունենում է օգնական՝ ֆարրաշը, որը դրսում է մնում:<sup>21</sup> Ջամի սկիզբը հայտարարում է խաղեմը, որ կանգնում է շրջանի մեջտեղում, դեմքով դեպի սեյյեդը, խոնարհվում է և բարձրաձայն ասում. «*Awwal o Ākher Yār*» (Առաջինը և վերջինը Ընկերն է):<sup>22</sup>

Եթե ջամն ընդգրկում է նաև «դորբանի» կամ «խեդմաթ» (qorbānī, պրսկ. գոհաբերություն, xedmat, պրսկ. ծառայություն)<sup>23</sup>, ապա խաղեմը ներս է բերում նաև ջրով կուժ և աման, որ մասնակիցները լվանան ձեռքերը: Առաջինը լվացվում է սեյյեդը, հետո ամանը շրջանաձև փոխանցում են, վերջում լվացվում է խաղեմը:<sup>24</sup>

### Նվիրատվություն

Ահլ-է հաղդերի շրջանում զաքաթին և խումսին փոխարինում են դորբանին ու խեդմաթը: Յուրաքանչյուր Ահլ-է հաղդ ընտանիք համայնքի արարողություններին պարտադիր մասնակցություն է ունե-

<sup>21</sup> Նույն տեղում, էջ 126:

<sup>22</sup> Yār՝ ընկեր բառը գուրանական ավանդություն մատնացույց է անում Աստծուն: Այստեղից է ծագում նաև համայնքի մեկ այլ անվանում՝ Yāresān կամ Yārsān:

<sup>23</sup> Զոհաբերության և ծառայության մասին տես «Նվիրատվություն» բաժնում:

<sup>24</sup> Kreyenbrook Ph., *God first and last: Religious Traditions and Music of the Yaresan of Guran*, Wiesbaden, 2020., p. 98.

նում, ըստ իր եկամտի՝ «նազր և նիյազ» (nazr, պրսկ. մատաղ, խոստացված զոհաբերություն, nīāz, պրսկ. կարիք) մատուցում և կանխիկ գումարով օգնում աղքատներին:<sup>25</sup> Հավաքի մասնակիցները անպայման իրենց հետ բերում են հյուրասիրություն՝ նազր, որը պետք է բավարարի հավաքի բոլոր մասնակիցներին: Նազրը լինում է մի քանի տեսակի.

1. Խեղմաթ – սա պարտադիր է կոնկրետ դեպքերում, օրինակ, ձեռնադրման ծեսի ժամանակ կամ պահքի վերջում: Այն իրենից ներկայացնում է մեկ ման<sup>26</sup> բրինձ, սերուցքային կարագ, աքլոր և մեկ ման հաց<sup>27</sup>:

2. Նիյազ – սա նազրի տեսակներից է, որը բաժանում են ջամի ժամանակ որպես հարգանքի նշան և ուտում են հավաքի վերջում: Սրանք կարող են լինել ընդդեմ, նուռ, նաբաթ և այլ մթերքներ, բացի եփված ուտելիքներից: Բոլոր հյուրասիրություններից նիյազը ամենակարևորն է:<sup>28</sup>

3. Շոքրանե (šokrāneh, պրսկ. շնորհակալություն) – ինչպես և նիյազը, բաժանում են ջամիանում, շնորհակալություն հայտնելով աստծուն նպատակին հասնելու հարցում:

4. Ղորբանի – բաժանվում է երկու խմբի՝ արյունոտ և անարյուն: Արյունոտ զոհաբերություններն են ցուլը, գոմեշը, ոչխարը (ինչպես տնային, այնպես էլ լեռնային), աքլորը, ուղտը, նուռը, ձմերուկը: Վերջին երկուսը արյունոտների շարքին են դասվում գույնի պատճառով: Անարյուն զոհաբերություններ են մշկընկույզը, շաքարը, հացը, աղը, նուշը, դավութը<sup>29</sup> և տապակած ձուկը:<sup>30</sup> Հարուստները բերում են ցուլ,

<sup>25</sup> Նույն տեղում, էջ 158.

<sup>26</sup> Մանը չափման միավոր է Աֆղանստանում, Իրանում, Իրաքում, Հնդկաստանում: Իրանի տարբեր շրջաններում այն տատանվում է 2,944-13,8 կգ:

<sup>27</sup> Safizādeh, նշվ. աշխ., էջ 569:

<sup>28</sup> Mir-Hosseini, նշվ. աշխ., էջ 124:

<sup>29</sup> Սիսեռի, ոսպի կամ ցորենի այլուրից, շաքարից ու հիլից պատրաստված քաղցրավենիք:

միջին խավը՝ ոչխար կամ աքլոր, իսկ աղքատները, օրինակ, մշկընկույզ: Կենդանիները պետք է լինեն արու և առողջ, առանց արատների: Տուլը, ոչխարը կամ ուղտը պիտի լինեն մեկ տարեկանից մեծ, աքլորը՝ վեց ամսականից մեծ: Կենդանիներին, որպես կանոն, մորթում է խադեմը՝ կանգնեցնելով նրան Քերմանշահի Փավե քաղաքից Իրաքի սահման տանող ճանապարհին գտնվող Սուլթան Սահակի գերեզմանի ուղղությամբ, մեծ փոսի վերևում, ուր մորթելուց հետո պիտի ընկնի կենդանու գլուխը: Զոհաբերությունից հետո միսը զգուշորեն բաժանվում է ոսկորներից, որպեսզի դրանք չվնասվեն:<sup>31</sup>

Եփված միսը և մյուս հյուրասիրությունները բաժանվում են ներկաների միջև և հատուկ աղոթքներ են կարդացվում: Առաջին բաժինը տալիս են սեյյեդին, ապա հաջորդաբար ուստելիքը բաժանում են ներկաներին: Ուստելուց առաջ խալիֆը աղոթք է կարդում, ասելով. «Թող նազրի հետ գա Ճշմարտությունը: Ընդունիր այն, ինչպես ողորմություն, թող Աստված լսի այս աղոթքը ի պատասխան նազրի, թող դրա ետևում չթաքնվի չարը»: Ճաշից հետո խադեմը հավաքում է սփռոցը, ապա նորից աղոթք կարդում. «Արքայի խոսքով, Փիր Բենյամինի պայ-

<sup>30</sup> Hešmatollah T., Ahl-e haqq, *Majāle-ye Vahid*, vol. 9-12, 1349/1970, p. 1421.

<sup>31</sup> Չի կարելի ոսկորները թափել աղբը կամ տալ շների, անպայման պետք է թաղել: Ոսկորները պահելու ավանդույթը կապվում է Սուլթան Սահակի մասին առասպելի հետ, որի համաձայն Սուլթան Սահակը գետից ձուկ է բռնում, որպեսզի կերակրի իր ուղեկիցներին: Հետո նրան է մոտենում մեկ ուրիշ ձուկ և հարցնում, թե ինչու սպանեց իր կողակցին: Սուլթան Սահակը վերցնում է ձկան փշերը և ձկանը նորից կյանք պարգևում: Ոսկորներից կենդանուն վերակենդանացնելը տարածված պատկերացում է, որ ծագում է Կենտրոնական Ասիայից կամ Հնդկաստանից: Ըստ առասպելի՝ Շահ Ֆազլը՝ աստծո մանիֆեստացիաներից մեկը, մի օր, երբ ուստելիք չկար, իր մերձավորներին հորդորում է մորթել և ուստել իր վեցերորդ ուղեկցին՝ Բարրա անունով գառանը, բայց զգույշ լինել և չկտրել ոչ մի ոսկորներ: Ուստելուց հետո բոլոր ոսկորները դնում են Շահ Ֆազլի դիմաց, որը հարվածում է գետնին և Բարրային կենդանացնում: Այսպես Բարրան բազմիցս զոհաբերվում է և ամեն անգամ, ամբողջական ոսկորներից վերակենդանացվում, Bruinessen M. V., When Haji Bektash still bore the name of Sultan Sahak, Notes on the Ahl-I Haqq of the Guran district, *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul: Éditions Isis, 1995, p. 126:



մանով, Դավուդի համաձայնությամբ, վազիր Փիր Մուսայի ոսկե քալամով, Ռամզբարի ծառայությամբ»: Երբեմն նաև ավելացնում է. «ջերմ սրտերում ծառաների սիրով»:<sup>32</sup> Վ. Ժուկովսկու հաղորդմամբ, վերջին աղոթքը կարդում են նաև կենդանուն մորթելուց առաջ<sup>33</sup>

### Պահքը

Ահլ-է հաղերը պահքին հետևում են տարվա մեջ մեկ անգամ, միայն երեք օր, ձմռանը: Նուր Ալի-Էլահին<sup>34</sup> գրում է, որ ահլ-է հաղերի որոշ համայնքներ հետևում են մեկ պահքին, որոշ համայնքներ՝ երկու:<sup>35</sup> Թե կոնկրետ երբ են ահլ-է հաղերը պահք պահում, կախված է համայնքից: Որպես կանոն, այն ձմռան ամիսներին է լինում: Ըստ Ժուկովսկու, պահքը սկսվում է դեկտեմբերի 24-ին:<sup>36</sup> Ըստ ահլ-է հաղերի կողմից պատմվող մի առասպելի, մուսուլմանական պահքի համեմատ այն այդքան կարճ է տևում, քանի որ ահլ-է հաղերի նախնիները եղել են հեծյալներ, իսկ շիաներինը՝ հետիոտներ, և երբ մարգարեն խոսել է պահքի մասին, շիաները ետևում թիվը ճիշտ չեն լսել և երեքը հասկացել են երեսուն:<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Минорский В. Ф. Материалы для изучения персидской секты “Люди истины” или Али-илахи, Ч. I, М.: тип. «Крестного календаря», 1911. – XXVI, стр. 62-63.

<sup>33</sup> Жувоский, նշվ. աշխ., էջ 16:

<sup>34</sup> Նուր Ալի-Էլահին (1895-1974), ավելի հայտնի որպես Օսթադ Էլահի, ահլ-է հաղերի առաջնորդ, միստիկ և պոետ Հաջջ Նեմաթուլլահին որդին է: Նա ահլ-է հաղերի կրոնական նորարար է համարվում, քանի որ վստահ էր, որ ասկետիկ հոգևոր կյանքի ժամանակն արդեն անցել է, փոխարենը հոգևորականությունը պետք է ակտիվ և արդյունավետ գործունեություն ծավալի հասարակության մեջ: 1963թ. հրատարակել է իր առաջին գիրքը՝ «Բուրհան օլ-հաղը»՝ նվիրված ահլ-է հաղերի համայնքի ձևավորմանը և ուսմունքի հիմնադրություններին, որտեղ առաջին անգամ հանրայնացվել են մինչ այդ գաղտնի պահվող կրոնական մի շարք տեքստեր:

<sup>35</sup> Nūr ‘Alī Elahī, Borhān ol-haqq, 152.

<sup>36</sup> Жувоский, նշվ. աշխ., էջ 15:

<sup>37</sup> Ivanow, նշվ. աշխ., էջ 22:

<sup>37</sup> Янечек, Янечек Е., *Вероучение Ахл-е хакк («Люди Истины») в контексте курдского этноса*, Магистерская диссертация, Санкт-Петербург, 2017, стр. 51.

Վ. Մինորսկու կողմից հրատարակված մի պատմության համաձայն պահքի ավանդույթը վերագրվում է աստվածային հինգերորդ մարմնավորման՝ Ղերմեզիի ժամանակաշրջանին: Ղաբալթաս ցեղից մի քանի հոգի մեկնում են Աշխարհի տիրակալի մոտ: Ճանապարհին մտածում են այն մասին, որ Աստված խոստացել էր, որ ընդառաջ կգա նրանց, ովքեր իր կողմ յոթ քայլ կանեն, ուստի պետք է իրենց հանդիպի: Այս մեծամիտ մտքերը բարկացնում են Ղերմեզիին, և նա հրամայում է, որ երեք օր շարունակ ձյուն ու անձրև գա, ինչի արդյունքում ճանապարհորդները մահանում են: Սակայն հետագայում աստված խղճում է նրանց, գալիս է նրան գոհվելու վայրը և վերակենդանացնում ճանապարհորդներին: Վերջիններս աղաչում են ներել իրենց: Աստված ներում է, ու նրանք սկսում են ծառայել Աստծուն և ի նշանավորումն այդ երեք օրվա, պահք են պահում:<sup>38</sup>

Ս. Սաֆի-գադեի հաղորդմամբ, ահլ-է հաղդերն ունեն երկու պահք, որոնք հաջորդում են իրար: Դրանցից առաջինը «մարնավին» է, որի ծագումը կապվում է Սուլթան Սահակի փրկության հետ: Երբ Սուլթան Սահակը իր երեք ընկերների հետ մեկնում է Շեյխան, նրան սկսում են հետապնդել իր թշնամիները իր եղբոր գլխավորությամբ: Նա ընկերների հետ թաքնվում է քարանձավում, որի գոյության մասին մինչ այդ ոչ ոք չգիտեր: Այստեղ նրանք մնում են երեք օր, մինչև Աստծո կամքով սկսվում է փոթորիկ, որի արդյունքում թշնամիները մահանում են: Ուստի, այս երեք օրը ահլ-է հաղդերը պահք են պահում:<sup>39</sup> Մյուս պահքը, որի մասին Սաֆի-գադեն նշում է, կոչվում է «ղավալթաս»: Ձմռանը ահլ-է հաղդերի համայնքից մի խումբ մարդիկ պայմանավորվում են, որ պահքը պետք է պահեն Շահու լեռան գագաթին, բայց ճանապարհին առատ ձյուն է տեղում, և նրանք թաղվում են ձյան

<sup>38</sup> Նույն տեղում, 52:

<sup>39</sup> Saffzādeh, նշվ. աշխ., էջ 10:

տակ: Այստեղ նրանք մնում են երեք օր, մինչ Սուլթան Սահակը գալիս և փրկում է նրանց:<sup>40</sup>

Պահքի օրերին ամեն երեկո, մայրամուտից հետո ջամ է հավաքվում, համայնքի անդամները իրենց հետ նազր են բերում ու ուտում այն, թամբուրի նվագակցությամբ քալամներ են երգում և մեկնաբանում դրանք երիտասարդների համար: Առաջին երկու օրը կոչվում են «Դավուդի օր» և «Բենյամինի օր», իսկ երրորդ օրը՝ «Շահի», այսինքն Աստծո օր, որին հաջորդում է «Էյդ-է Խավանդգարի» (Eyd-I Khāwandgārī) տոնը առաջին ձմեռային լիալուսնի ժամանակ:<sup>41</sup>

### Ուխտագնացություն

Ուխտագնացությունը Քա'աբա ահլ-է հաղղերի կողմից խրախուսվում է, սակայն պարտադիր չի համարվում: Չնայած Աստված ամենուր է, կան սրբավայրեր (օրինակ, Սուլթան Սահակի դամբարանը Շեյխանում, Բաբա Յադեգարինը՝ Դալահուի լեռներում, Դավուդինը՝ Չարդայում, Բենյամինինը՝ Քիրինդ քաղաքի մոտակայքում և այլն), որոնք աստվածային մանիֆեստացիայի խորհրդանիշ են և այդտեղ ուխտագնացությունները հավասարազոր են հաջջին: Ահլ-է հաղղերը հավատում են, որ Սուլթան Սահակի դամբարանը որպես ուխտատեղի ոչնչով չի զիջում Նաջաֆին<sup>42</sup>, ուստի այստեղ այցելելը համարվում է ուխտագնացություն Աստծո տուն:<sup>43</sup>

Ըստ ահլ-է հաղղերի ավանդական և կրոնական աշխարհայացքի, ցանկացած կարևոր երևույթ, որ տեղի է ունենում աշխարհում, տեղի է ունենում նաև Գուրանում, ուստի ուխտագնացության համար կարիք չկա հասնել որևէ հեռու տեղ, որովհետև ցանկացած կարևոր վայր ունի իր հավասար զուգահեռը այստեղ: Օրինակ, Քա'աբան Մեքքա-

<sup>40</sup> Kreyenbrook, նշվ. աշխ., էջ 109:

<sup>41</sup> Hosseini, նշվ. աշխ., էջ 189:

<sup>42</sup> Քաղաք հարավային Իրաքում, շիայական կարևորագույն սրբավայրերից մեկը:

<sup>43</sup> Kreyenbrook, նշվ. աշխ., էջ 163-164:

յում հավասարազոր է Դավահուի լեռներում, Սար-է Փուլ-է Ջոհաբից հյուսիս գտնվող Բաբա Յադեգարի գերեզմանին:<sup>44</sup>

Հարկ է նշել, սակայն, որ սա չի փոխում կիրլայի ուղղությունը ա-հլ-է հաղղերի համար: Նրանք, ինչպես և մյուս մուսուլմանները, աղոթում են Մեքքայի ուղղությամբ:

Կարևոր ուխտատեղի է նաև Իմամ Ռեզայի դամբարանը Մաշհադում՝ Իրանի սրբազան կենտրոններից մեկում, քանի որ Իմամ Ռեզան համարվում է Դավուդի մարմնացում:

Առհասարակ, այցելությունները սրբավայրեր կարևոր դեր են խաղում ահլ-է հաղղերի կրոնական կյանքում: Դա կարող է լինել որևէ սրբի գերեզման, ինչպես Սուլթան Սահակի կամ Բաբա Յադեգարի դամբարանները, կամ կրոնական նշանակության այլ վայրեր, օրինակ, Սարանեում Թուրշամին<sup>45</sup> կամ Ղոսլան աղբյուրը, որը հրաշագործ կերպով արարվել է Բաբա Յադեգարի կողմից:

Սրբավայր գալով, համբուրում են դռան շրջանակը կամ շեմը: Եթե այստեղ պահպանվում են որևէ կրոնական գործչի մասունքներ, հավատացյալը պտտվում է դագաղի շուրջը և համբուրում այն ծածկող կտորը: Նման ուխտագնացությունները համարվում են այցելություններ այն մարդուն, ում նվիրված է սրբավայրը: Հաճախ այստեղ մնում են մի քանի օր, և եթե սրբավայրում կա սեյեդ, կարող է նիյազ մատուցվել:<sup>46</sup>

Ըստ տարածված սովորության, ահլ-է հաղղի հետևորդները որևէ բարդ, կարևոր կամ վտանգավոր գործի մեկնարկից առաջ ուխտագնացություն են կատարում Զարդայի մոտ գտնվող Դավուդի գերեզմանին և նրանից աջակցություն խնդրում:<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Bruinessen, *When Haji Bektash still bore the name of Sultan Sahak*, 133.

<sup>45</sup> Թուրշամին Քերմանշահ նահանգի Գուրան շրջանի գյուղերից է և ուխտատեղի է ոչ միայն ահլ-է հաղղերի, այլև ալևիների համար (նույն տեղում, 121):

<sup>46</sup> Kreyenbrook, նշվ. աշխ., էջ 114-115:

<sup>47</sup> Bruinessen, Bruinessen M. V., *Veneration of Satan Among The Ahl-e Haqq of The Guran Region, Fritillaria Kurdica. Bulletin of Kurdish Studies*, 2014, vol. 3-4, p. 21.

Այսպիսով, վերոշարադրյալից կարող ենք մի քանի հստակ եզրակացություններ անել: Ահլ-է հադդ ծայրահեղ շիայական հոսանքը իսլամի հինգ հիմնասյուների փոխարեն ունենալով սեփական չորս հիմնասյուները, չի հետևում շահադային, օրը հինգ անգամյա աղոթքին, չի վճարում զաքաթ և խումս, չի հետևում Ռամադան ամսվա պահքին, Մեքքա, Մեդինա և Քա'աբա կատարվելիք ուխտագնացությունը չի համարում պարտադիր, այլ փոխարինում է դրանք սեփական գաղափարախոսությունից բխող ծիսակարգերով: Կազմակերպում է ջամըստ անհրաժեշտության, հատուկ առիթների դեպքում (որոշ վայրերում, շաբաթական մեկ անգամ), նվիրատվություններ և հյուրասիրություններ է կազմակերպում միայն իր համայնքի անդամների համար, պահքը տարվա մեջ միայն երեք օր է, ուխտագնացությունները մեծամասամբ կատարվում են դեպի ահլ-է հադդերի համար սրբավայր հանդիսացող վայրեր:

## ПЯТЬ СТОЛПОВ ИСЛАМА В РЕЛИГИОЗНОЙ СИСТЕМЕ АХЛ-Э ХАКК

*Арпине Арушанян*<sup>48</sup>

Пять столпов ислама - шахада, молитва, милостыня, пост и поломничество, обязательны для всех мусульман, и для суннитов, и для шиитов, но крайнешиитские течения часто не следуют им, видоизменяют их или заменяют каким-либо другим, локальным эквивалентом. Например, в Саранджаме, священной книге ахл-э хакков, живущих преимущественно в западных регионах Ирана, отчасти также в Ираке, обсуждая о столпах религии, говорится не о вышеупомянутых пяти, а только о четырех, совсем других столпах. Эта религиозная группа считает столпами: чистоту, благочестие, небытие и услужливость. Шахада вообще отсутствует, молитва заменена на джам, пожертвование заменено ритуальными жертвоприношениями и угоще-

---

<sup>48</sup> Арпине Арушанян - – преподаватель кафедры Иранистики факультета Востоковедения ЕГУ. Эл. почта: a.arushanyan@ysu.am, ORCID` 0009-0006-49755-5617.

ниями, длительный пост заменяется трехдневным постом один-два раза в год, а паломничество в Мекку или Медину заменяется посещением святынь ахл-э хакк.

В этой статье мы подробно рассмотрим проблемы сохранения пяти столпов ислама среди ахл-э хакк и постараемся выяснить причины замены их другими вариантами.

**Ключевые слова:** ахл-е хакк, пять столпов ислама, шахада, молитва, милостыня, пост, паломничество.

## FIVE PILLARS OF ISLAM IN THE RELIGIOUS SYSTEM OF AHL-E HAQQ

*Arpine Arushanyan*<sup>49</sup>

The five pillars of Islam - shahada, prayer, almsgiving, fasting, and pilgrimage are obligatory for all Muslims, both Sunni and Shia, but the extreme Shia sects often do not follow them, modify them, or replace them with some other local equivalents. For example, in Saranjam, the holy book of the Ahl-e-Haqq, living mainly in the western regions of Iran, partly also in Iraq, referring to the pillars of religion, not the above-mentioned five are spoken about, but only four others, considered as pillars by this religious group: Purity, Truthfulness, Non-existence (of the ego), and Acceptance (of God's Will).

Shahada is generally absent, the prayer is replaced by jam, the almsgiving is replaced by ritual sacrifices and treats, the long fast is replaced by a three-day fast once or twice a year, and the pilgrimage to Mecca or Medina is replaced by a visit to the shrines of the Ahl-e-Haqq.

In this article, we will take a detailed look at the problems of preserving the five pillars of Islam among the Ahl-e-Haqq, and we will try to find out the reasons for replacing them with other options.

**Keywords:** *Ahl-e haqq, five pillars of Islam, Shahada, Prayer, Almsgiving, Fasting, Pilgrimage.*

---

<sup>49</sup> Arpine Arushanyan is a lecturer at the Department of Iranian Studies of the Faculty of Oriental Studies at YSU. Email: a.arushanyan@ysu.am, ORCID' 0009-0006-49755-5617.

## ՕԳՏԱԳՈՐԾԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Жуковский В., Секта “Людей истины” – Аһлі һакк – въ Персіи, *Записки Восточного отдела Императорского Русского археологического общества*, Т. II, Вып. I, 1888.
2. Янечек Е., *Вероучение Аһл-е һакк («Люди Истины») в контексте курдского этноса*, Магистерская диссертация, Санкт-Петербург, 2017.
3. Bruinessen M. V., When Haji Bektash still bore the name of Sultan Sahak, Notes on the Aһl-I Haqq of the Guran district, *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul: Éditions Isis, 1995, pp. 117-38.
4. Bruinessen M. V., Veneration of Satan Among The Aһl-e Haqq of The Guran Region, *Fritillaria Kurdica. Bulletin of Kurdish Studies*, 2014, vol. 3-4, pp. 6-41.
5. Hosseini B., *Yārsān of Iran, Socio-Political Changes and Migration*, Oxford, UK, Palgrave Macmillan, 2020.
6. Ivanow W., *The Truth-Worshippers of Kurdistan. Aһl-i Haqq Texts*, Leidan: E.J. Brill, 1953.
7. Kreyenbrook Ph., *God first and last: Religious Traditions and Music of the Yaresan of Guran*, Wiesbaden, 2020.
8. Mir-Hosseini Z., Faith, Ritual and Culture among the Aһl-e Haqq of Southern Kurdistan, *Kurdish Cultural Identity*, London, Zed Press, 1995.
9. Nūr ‘Alī Elahī, *Borhān ol-haqq*, 6<sup>th</sup> edition, 1354/1975.
10. Poonawala, I., Isma‘ilism xi. Isma‘ili Jurisprudence”, *Encyclopaedia Iranica* XIV, 2007, pp. 195-197, <https://www.iranicaonline.org/articles/ismailism-xi-ismaili-jurisprudence>.
11. Safizādeh S., *Nāme-ye Sarānjām yā Kalām-e Hazāne*, 1375/1996.
12. Sevim E., “Path to the Universal Self in Haji Baktash Walī: Four Doors - Forty Stations”, *Spiritual Psychology and Counseling*, 2016 August σ 1(2), pp. 145–161.
13. Hešmatollah T., Aһl-e haqq, *Majāle-ye Vahid*, vol. 9-12, 1349/1970, pp. 1411-1422.
14. Weightman, S.C.R., “The Significance of Kitāb Burhān ul-Ḥaqq”, *Iran*, Vol. 2 (1964), pp. 83-103.

**ԱՐԲԵՋԱՆՈՒՄ ՔՐԴԱԿԱՆ ՆԵՐԿԱՅՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԻ  
ՇՈՒՐՁ. ՊԱՏՄԱՀԱՄԵՄԱՏԱԿԱՆ ՈՒՐՎԱԳԾԵՐ<sup>1</sup>**

*Լիանա Պետրոսյան<sup>2</sup>*

DOI 10.46991/jos.2023.24.2.272

*Քրդերի նկատմամբ Ադրբեջանի ժողովրդական Հանրապետության քաղաքականությունը տասնամյակներ շարունակ վիճելի հարց է եղել և լայն քննարկումների տեղիք տվել, ինչը սկիզբ է առել Ադրբեջանում խորհրդային իշխանության առաջին տարիներից: Խորհրդային կառավարությունը, որն առաջին անգամ իր ներկայությունը հաստատեց Ադրբեջանում 1920-ականների սկզբին, քրդերի նման տեղաբնիկ ժողովուրդների և էթնիկ փոքրամասնությունների վերաբնակեցման և ձուլման քաղաքականություն էր վարում, որոնք պատմականորեն բնակվել էին Իրանի և Թուրքիայի հետ սահմանամերձ շրջաններում:*

*Խորհրդային Ադրբեջանի քաղաքականության ներքո, որը շարունակվեց ողջ խորհրդային տարիներին, կառավարությունը հազարավոր քրդերի հարկադրաբար վերաբնակեցրեց Ադրբեջանի այլ հատվածներում, դա հիմնավորելով որպես էթնիկապես միատարր շրջաններ ստեղծելու՝ ավելի մեծ նախաձեռնության բաղկացուցիչ: Այս գործընթացը զգալի սոցիալական և տնտեսական խաթարումներ առաջացրեց բազմաթիվ քրդական համայնքների համար և լայն հակազդեցության ու դիմադրության հանգեցրեց:*

*1991թ., Խորհրդային Միությունից անկախություն ձեռք բերելուց հետո, Ադրբեջանը քրդերի նկատմամբ ավելի բազմաշերտ քաղաքականություն է վարել՝ քուրդ բնակչության իրավունքների և կարիքների հաշվին*

<sup>1</sup> Հետազոտությունն իրականացվել է ՀՀ ԿԳՄՄՆ գիտության կոմիտեի ֆինանսական աջակցությամբ՝ 22YR-6A024 ծածկագրով գիտական թեմայի շրջանակներում:

<sup>2</sup> Լիանա Պետրոսյանը ԵՊՀ իրանագիտության ամբիոնի ասիստենտ է: Էլ. փոստ՝ lianapetrosyan@ysu.am, ORCID՝ 0009-0002-4654-5754:



փորձելով հավասարակշռել իր տարածքային պահանջներն ու անվտանգային շահերը: Թեև Ադրբեջանը պաշտոնապես, իբրև «ճանաչում» է քրդերի ներկայությունը իր սահմաններում և վերջին տարիներին բարձրաձայնում է քրդական համայնքներին մշակութային և լեզվական որոշ իրավունքների շնորհման մասին, միաժամանակ կոշտ դիրքորոշում է որդեգրել քրդական քաղաքական շարժումների և ակտիվիստների գործունեության նկատմամբ, որոնք, իր կարծիքով, սպառնալիք են պետության տարածքային ամբողջականությանը:

**Բանալի բառեր՝** Ադրբեջանի Ժողովրդական Հանրապետություն, Ադրբեջանական Հանրապետություն, քրդեր, քրդական հիմնախնդիր, քրդական ինքնավարություն, անջատողականություն, Քրդստան:

Քրդերի նկատմամբ Ադրբեջանի Ժողովրդական և ներկայիս Ադրբեջանական Հանրապետության քաղաքականությունը մնում է որպես բարդ և մարտահրավերներով լի խնդիր՝ արտացոլելով այն լարվածությունը և մրցակցող շահերը, որոնք երկար տարիներ սահմանում են այս երկու խմբերի հարաբերությունները: Ըստ էության, եթե մի կողմ դնենք քրդերի և քրդաբնակ շրջանների պատմության հնագույն ժամանակները, ապա կարելի է ասել, որ քրդական էթնիկ միավորը ներկայիս Ադրբեջանի տարածքում ի հայտ է եկել 17-18-րդ դարերի վերջում, երբ այդ պահին իշխող Սեֆյան դինաստիայի համար դժվարին ժամանակաշրջան էր՝ քաղաքական դիտանկյունից: Ընդհանուր առմամբ, Սեֆյանների դինաստիայի օրոք քրդերի հասարակական-քաղաքական դրությունը տարբերվող էր՝ կախված բնակության շրջանից: Սեֆյանների դինաստիան կենտրոնացած էր ժամանակակից Իրանի տարածքներում, իսկ քրդական տարածքները գտնվում էին կայսրության արևմտյան սահմանին: Քրդական շրջանները ուղղակիորեն չէին կառավարվում Սեֆյանների կողմից, այլ հիմնականում կառավարվում էին քուրդ ցեղերի առաջնորդների կամ տեղական ցեղապետերի կողմից: Այս առաջնորդները զգալի ինքնավա-

րություն ունեին, քանի դեռ ճանաչում էին Սեֆյան շահի իշխանությունը և հարկ էին վճարում արքունիքին: Սեֆյաններն էլ, իրենց հերթին, ապավինում էին այս քուրդ առաջնորդներին՝ տարածաշրջանի նկատմամբ վերահսկողությունը պահպանելու և արտաքին սպառնալիքներից պաշտպանվելու համար:

Սեֆյանները հաճախ բախումներ էին ունենում հարևան կայսրությունների հետ, ինչպիսին էր Օսմանյան կայսրությունը, և քրդաբնակ շրջանները վերածվում էին բախումների թատերաբեմի: Ավելի ուշ արդեն, մինչ քրդական շրջանների որոշ հատվածներ անցնում էին ռուսական տիրապետության տակ, որոշ տարածքներ էլ շարունակում էին օսմանյան վերահսկողության տակ մնալ: Արդյունքում, քրդերը բաժանվեցին տարբեր կայսերական տերությունների միջև, ինչը հանգեցրեց քրդական ցեղերի մասնատմանը և ցրմանը: Կարևոր է նշել, որ քրդերի անցումը Սեֆյաններից դեպի ռուսական տիրապետություն գծային գործընթաց չէր և տարբեր շրջաններում ու փուլերում տարբեր էր: Կայսերական մրցակցությունների, պայմանագրերի և տեղական ընդդիմադիր շարժումների առանձնահատկությունները նպաստել էին քրդերի քաղաքական դաշտի կերպափոխմանը:

Արդեն 19-րդ դարի վերջի վիճակագրությունը պատկերացում է տալիս, թե որտեղ են ապրել Ռուսական կայսրության քրդերը. օրինակ, 19-րդ դարի վերջին Երևանի նահանգի Մուրմալուի շրջանում բնակվում էր 14619 մարդ, նույն նահանգի Ալեքսանդրապոլի և Նոր Բայազետի գավառներում բնակվում էր համապատասխանաբար 3739 և 2405 մարդ: Ջանգեզուրի գավառում բնակվում էր 26724 քուրդ, Ելիզավետպոլի նահանգի Ջևանշիր<sup>3</sup> գավառում՝ 5527 քուրդ, ևս 11917

<sup>3</sup> Վարչաքաղաքական միավոր Ռուսական կայսրության կազմում: Ջևանշիրվել է 1869թ. Շուշիի գավառի բաժանմամբ՝ նորաստեղծ Ելիզավետպոլի նահանգի կազմում: Գավառի կենտրոնը Թարթառ երկաթուղային կայարանն էր: Ջևանշիրի գավառը հյուսիսից սահմանակցում էր Ելիզավետպոլի, հարավից Շուշիի, հյուսիսարևելքից՝ Արեշի գավառներին: Արևմուտքում գավառը սահմանակցում էր Երևա-

քուրդ բնակվում էր Կարսի մարզի Կաղզվանի գավառում, 6967-ը՝ Արդահանի գավառում, 5108 մարդ՝ բուն Կարսի գավառում<sup>4</sup>: Ընդհանուր առմամբ, այդ ժամանակ Այսրկովկասում բնակություն էր հաստատել 100 043 քուրդ, որը կազմում էր տարածաշրջանի ընդհանուր բնակիչների 2,13%-ը: Քրդերի ամենամեծ բնակավայրը, ինչպես երևում է վերը նշված վիճակագրությունից, Ելիզավետպոլի նահանգի Ջանգեզուրի<sup>5</sup> գավառն էր, որտեղ քրդերի տեսակարար կշիռը տեղի բնակչության մեջ կազմել է 21,5%<sup>6</sup>:

Ռուսական կայսրության փլուզումից և Հարավային Կովկասի պետությունների անկախացումից հետո տարածաշրջանում քաղաքական իրավիճակը դարձավ խիստ անկայուն: Նորաստեղծ դեմոկրատական հանրապետությունները սկսեցին բաժանել տարածքը՝ միմյանց դեմ ռազմական գործողությունների դիմելով: Հարավային Կովկասի երեք շրջաններում էլ կար քուրդ բնակչություն, և այստեղ ծավալված տարատեսակ ռազմական գործողություններն ու զինված հարձակումները հանգեցրին քուրդ բնակչության թվի կտրուկ կրճատմանը. քրդերի մի մասը սպանվեց, մյուսները փախան՝ ապաստան ստանալով Նախիջևանում<sup>7</sup>: Այն ժամանակաշրջանում, երբ Հարա-

---

նի նահանգին: Ներառել է հիմնականում Արցախի հանրապետության Մարտակերտի և Շահումյանի, ինչպես նաև՝ Ադրբեջանի Բարդալի և Թարթառի շրջանները:

<sup>4</sup> Алиев К. Г., Этнодемографическая ситуация Сурмалинского (Игдырского) региона в XIX – начале XX вв., Вчені записки ТНУ імені В.І. Вернадського. Серія: Історичні науки, Том 32 (71), № 3, 2021, стр.189-191.

<sup>5</sup> Վարչաքաղաքական միավոր Ռուսական կայսրության կազմում: Ջևադորվել է 1868թ. Ելիզավետպոլի նահանգի կազմում: Գավառի կենտրոնը Գորիս քաղաքն էր: Ջանգեզուրի գավառը հյուսիսից սահմանակցում էր Ջևանշիրի, արևելքից՝ Շուշիի և Ջրականի գավառներին, իսկ արևելքից՝ Երևանի նահանգին: Ջանգեզուրի գավառը ներառել է հիմնականում ժամանակակից Սյունիքի մարզը, ինչպես նաև՝ Արցախի հանրապետության Քաշաթաղի շրջանը:

<sup>6</sup> Müller D., The Kurds of Soviet Azerbaijan, 43.

<sup>7</sup> Шопен Я., Исторический памятник состояния Армянской области в эпоху ее присоединения к Российской империи, Санкт-Петербург, 1852, стр. 519-528.

վային Կովկասի երեք երկրներում խորհրդային իշխանություն հաստատվեց, քրդերի մեծ մասն արդեն բնակվում էր Ժամանակակից Ադրբեջանի տարածքում<sup>8</sup>:

Ադրբեջանի Ժողովրդական Հանրապետությունը, որը ստեղծվել է 1918թ., կազմավորման սկզբնական փուլում քրդերի նկատմամբ հավասարակշռված քաղաքականություն է վարել: Նորաստեղծ կառավարությունը ճանաչել է քուրդ բնակչության մշակութային և լեզվական իրավունքները և թույլ տվել նրանց ստեղծել իրենց սեփական կազմակերպությունները: ԱԺՀ-ի գոյության տարիներին (1918-1920թթ.) քուրդ նշանավոր գործիչ էր Խոսրով բեկ Սուլթանովը, որը եղել է պատերազմի նախարար (1918թ. մայիս-հունիս), գյուղատնտեսության նախարար (1918թ. հունիս-հուլիս) և 1919թ. հունվարի 15-ից նաև Ղարաբաղի և Չանգեզուրի գեներալ-նահանգապետ<sup>9</sup>: Պետք է նաև նշել, որ ԱԺՀ-ի խորհրդարանի մահմեդական պատգամավորների թվում կային քուրդ պատգամավորներ և գործում էին զինված քրդական ջոկատներ:

Արդեն 1918թ. ՌՄՖՍՀ երկրների և Քառյակի միության անդամ երկրների միջև կնքվեց Բրեստ-Լիտովսկի հաշտության պայմանագիրը, որի համաձայն Խորհրդային Ռուսաստանը իր գորքերը դուրս բերեց Բաթումից, Կարսից և Արդահանից. այն շրջաններից, որոնք նաև

---

<sup>8</sup> Առաջին համաշխարհային պատերազմի ավարտից հետո ակտիվացավ քրդական ազգային շարժումը: Բրիտանական կառավարությունը փորձեց համակարգել քրդական ապստամբությունները՝ քրդաբնակ տարածքների վրա վերահսկողություն ձեռք բերելու համար: Բրիտանական հրամանատարությունը աջակցում էր ազգայնականների շարժումներին, սակայն Թուրքիան ամրապնդեց իր դիրքերը, և Անգլիայի ազդեցությունը արագորեն թուլացավ: Նշենք, որ անկախ քրդական պետության գաղափարը պաշտպանում էին քրդական վերնախավի ներկայացուցիչները, իսկ հասարակ բնակչությունը պայքարում էր գոյատևման համար և մշտական հակամարտությունների արդյունքում սկսվեց զանգվածային արտագաղթը:

<sup>9</sup> Hovhannisyán R., The Republic of Armenia, University of California Press, Berkeley, 1971, p. 194.

քրդերի կոմպակտ բնակության վայրերն էին: Ավելի ուշ, 1920թ., ստորագրվեց Սևրի պայմանագիրը, որը նախատեսում էր անկախ Քրդստանի ստեղծում՝ Թուրքիայի, Ֆրանսիայի և Անգլիայի մասնակցությամբ: Երեք տարի անց՝ Լոզանի պայմանագրով լուծարվեց Սևրի պայմանագիրը, և պատմական Քրդստանի բաժանումն արդեն իրականացվեց Իրանի, Իրաքի, Թուրքիայի և Սիրիայի միջև, միաժամանակ, Ֆրանսիան մանդատ ստացավ Սիրիայի, իսկ Անգլիան՝ Իրաքի համար<sup>10</sup>:

Փաստորեն, 20-րդ դարի սկզբին քուրդ ժողովրդին անկախ պետություն խոստացող պայմանագրերը մնացին անկատար և միայն տեսականորեն ձևակերպված: Քաղաքական և սոցիալ-տնտեսական ծանր իրավիճակը Քրդստանի շրջանում նախադրյալներ ստեղծեց հակահեղափոխության համար: 1920թ. այստեղ բնակվում էր մոտ 5000 մարդ, մինչդեռ հողագրկության առումով Քրդստանը տարածաշրջանում երկրորդն էր: Վատ սոցիալ-տնտեսական կենսապայմանների գումարվել էին նաև Ղարաբաղի հետ սահմանային վեճերի պատճառով առաջացող միջէթնիկ հակասությունները, և 1924թ. ԱԶԿ (Բ) Կենտկոմի նախագահությունը որոշեց առանձնացնել Քրդստանի քաղբյուրոն Լեռնային Ղարաբաղի շրջանի քաղբյուրոյից, ընդ որում, առաջինը պետք է ուղղակիորեն ենթարկվեր կենտրոնին<sup>11</sup>:

Պետք է ընդգծել, որ Ադրբեջանի տարածքում քրդական ինքնավարության ստեղծում նախատեսող բանաձևում նշված չեն եղել այդ ինքնավարության սահմանները: Փաստորեն, Քրդստանը բաղկացած էր 228 բնակավայրերից, որոնք ընդգրկում էին Զանգեզուրի, Շուշիի,

<sup>10</sup> Ali O., The Kurds and the Lausanne Peace Negotiations, 1922-23, Middle Eastern Studies, Taylor & Francis, Ltd, Vol. 33, No. 3, Jul., 1997, p. 521-534.

<sup>11</sup> Mir Jafar Bagirov's Memo (1923), How the Caucasian Bureau of the C.C. R.C.P. (B.) discussed the Karabakh issue in 1920-1923, <https://karabakh.org/karabakh-history/karabakh-during-the-1920-1988/how-the-caucasian-bureau-of-the-ccrcpb-discussed-the-karabakh-issue-in-1920-1923/7/>, (մուտքի ամսաթիվ՝ 22.10.2023).

Ջրականի (Ջաբրայի), Ջիվանշիրի (Ջևանշիր) շրջանները: Սկզբում տարածքի կենտրոնն էր Շուշի քաղաքը<sup>12</sup>:

1920-ականների սկզբին հանրապետությունում կար մոտ 30 գյուղ, որտեղ բնակվում էր շուրջ 34000 քուրդ՝ այդ ժամանակվա Ադրբեջանի բնակչության 2,7%-ը: Արդեն 1925թ. ուշադրության կենտրոնում է հայտնվել տարածքային հարցի լուծումը: Ադրբեջանի ներքին գործերի ժողովրդական կոմիսար Բադիրովը ուղարկվել է Քրդստան՝ ուսումնասիրելու շրջանի սոցիալ-քաղաքական վիճակը, որը նա բնութագրել է որպես սարսափելի, նշելով գործազրկության բարձր մակարդակը, հայերի և քրդերի լարված հարաբերությունները և գյուղացիների աչքին վարկաբեկված խորհրդային կառավարության իմիջը: Նա նաև ներկայացրել է իրավիճակը բարելավելու գործնական քայլերը, առաջարկելով վարկեր տրամադրել գյուղացիներին, կառուցել մայրուղիներ և սղոցարան, ստեղծել կաթնամթերքի ֆերմաներ, կառուցել ձեթաղացներ և պանրի գործարաններ, զարգացնել անասնաբուժությունը, մեկնարկ տալ հանքարդյունաբերությանը, ուսումնասիրել տարածաշրջանի հիդրոէլեկտրական ներուժը, հանքային աղբյուրներում ստեղծել բժշկական առողջարաններ<sup>13</sup>:

Բադիրովի զեկույցն ուսումնասիրելուց հետո ԱԶԿ (բ) կենտրոնական կոմիտեն մի շարք բանաձևեր է ընդունել՝ ուժեղացնելով տարածաշրջանում պետական և կուսակցական աշխատանքը, ավելացնելով կրթական ոլորտի ֆինանսավորումը և խթանելով տարածաշրջանի տնտեսական հնարավորությունները<sup>14</sup>:

Արդեն 1920-ականների վերջերին և 1930-ականների սկզբին Թուրքիայից և Իրանից ներգաղթի հետևանքով Ադրբեջանում քրդերի թիվը փոխվել է: Արդյունքում, քրդերին ժամանակավոր տեղավորել են

<sup>12</sup> Бабаян Д., Красный Курдистан: Геополитические аспекты создания и упразднения, «21-й ВЕК», № 2, 2005, стр. 126.

<sup>13</sup> Бабаян Д., նշվ. աշխ., էջ 95:

<sup>14</sup> Маммадова Ш., Курдский вопрос в политике советского государства в 1920-1930-е гг., Вопросы Истории, №6, 2013, стр. 5-6.

Նախիջևանում, իսկ 1927թ. նոյեմբերի 5-ին որոշվել էր Թուրքիայից դեռ Նախիջևանում սպասող քրդերին վերաբնակեցնել Նուխինսկի շրջանում: 1928թ. քրդերի մի մասը վերաբնակեցվել է Եվլախում, Ակնայում (Ադդամ), իսկ 1929թ. հունվարի 16-ին Ակնայից (Ադդամ) Նուխինսկ՝ 334 ընտանիքի վերաբնակեցման մասին որոշում է կայացվել: Սակայն քրդերի մի մասը հրաժարվել է տեղափոխվել, քանի որ արդեն իսկ հաստատվել էր Եվլախում<sup>15</sup>:

Ավելին, խորհրդային կառավարությունը ոչ միայն չէր կատարել իր խոստումները, այլև բռնի կոլեկտիվացում էր իրականացրել, ինչը հանգեցրել էր քրդերի դժգոհությանը: Արդյունքում, Խորհրդային պետությունը որոշում էր կայացրել փոխհատուցելու քուրդ վերաբնակիչների հետ ունեցած ձախողումը: Առաջարկվեց ստեղծել քրդերեն այբուբեն, Շուշիի մանկավարժական ուսումնարանում բացվեց քրդական բաժին, Լաչինում՝ քրդական մանկավարժական ուսումնարան: Նաև տարածաշրջանում բացվեցին քրդական դպրոցներ, 1931թ. սկսվեց տարրական դասարանների համար քրդերեն դասագրքերի տպագրությունը: Բոլոր օրենքները, կանոնակարգերն ու որոշումները թարգմանվել են, այդ թվում՝ քրդերեն: Արդյունքում, մինչև 1920-ական թվականների վերջը մարզում գործում էին մեկ մեծ հիվանդանոց, 3 բուժկետ, 42 դպրոց, ֆինանսավորվում էին նոր շինարարական ծրագրերը<sup>16</sup>:

Հատկանշական է, որ խորհրդայնացումից հետո քրդական հասարակությանը բնորոշ առանձնահատկությունները հիմնականում չէին փոխվել: Յուրաքանչյուր քրդական ցեղ ուներ իր առաջնորդը՝ շեյխը, որը կարգավորում էր ցեղի յուրաքանչյուր անդամի անձնական ու հասարակական կյանքը: Քրդերը փորձում էին չմիջամտել քաղաքականությանը, մինչդեռ քաղաքական իշխանության նկատմամբ վերաբեր-

<sup>15</sup> Маммадова Ш., նշվ. աշխ., էջ 6:

<sup>16</sup> Букшпан А., Азербайджанские курды, <http://kurdist.ru/2010/05/12/a-букшпан-азербайджанские-курды>, 12.05.2012, 22.10.2023).

մունքը բավականին բացասական էր: Նրանք դժկամությամբ էին անդամակցում հասարակական կազմակերպություններին և բոլշևիկյան կուսակցություններին, սակայն նրանց քաղաքական անգրագիտությունն ու հետամնացությունը պարարտ հող էին ստեղծում քաղաքական քարոզչության համար: 1930-ականների վերջին Ադրբեջանում ապրում էր ընդամենը 70 քուրդ, որոնք միացել էին բոլշևիկյան կուսակցությանը: Բայց այս բոլոր միջոցառումների տևողությունը շատ կարճ էր, հետագայում ուսանողներին տրամադրեցին ադրբեջանական դասագրքեր, իսկ մանկավարժական քոլեջն ամբողջությամբ անցավ ադրբեջաներենի: 20-րդ դարի կեսերին Ադրբեջանի քրդերը մեծ մասամբ ընդունեցին տեղական սովորույթները, մշակույթը, լեզուն: Նրանք հիշում էին իրենց էթնիկ արմատները, բայց այլևս չէին խոսում իրենց մայրենի լեզվով<sup>17</sup>:

Փաստորեն, Ադրբեջանում խորհրդային ներկայության հաստատմամբ քրդերի նկատմամբ քաղաքականությունը փոխվեց: Խորհրդային իշխանությունն Ադրբեջանում վարում էր բռնի ձուլման քաղաքականություն և ձգտում էր ճնշել քուրդ բնակչության մշակույթային, լեզվական և քաղաքական իրավունքները: Ենթադրում ենք, որ ԱժՀ-ում քրդերի ուժացման քաղաքականությունը կարող էր ուղղված լինել տարածաշրջանի նկատմամբ վերահսկողության ուժեղացմանը, ռուսական մշակույթի ու լեզվի տարածումը խթանելուն, փոքրամասնությունների ինքնությունը և ինքնավարության ձգտումները ճնշելուն: Պատմականորեն Ռուսաստանը ձուլման քաղաքականություն է իրականացրել իր փոքրամասնությունների նկատմամբ՝ ամրապնդելու համար կենտրոնական կառավարության վերահսկողությունը և ավելի միատարր հասարակություն ունենալու նկատառումից ելնելով:

Ադրբեջանում քուրդ բնակչությունն էլ հակասական զգացմունքներ ուներ ԱժՀ-ի նկատմամբ: Մինչ սկզբնական շրջանում որոշ քրդեր

<sup>17</sup> Бакаев Ч. Х., Язык азербайджанских курдов, Москва, 1965, стр. 5-6.



ողջունում էին իրենց մշակութային իրավունքների ճանաչումը, մյուսները արդարացիորեն կասկածանքով էին վերաբերվում կառավարության մտադրություններին և կարծում էին, որ իրենց իրավունքները լիովին չեն իրացվում: Չնայած այս ամենին, քուրդ բնակչության և ԱԺՀ-ի ղեկավարության միջև հարաբերությունները հիմնականում խաղաղ էին, թեպետ տարաձայնություններ կային քրդական համայնքի վրա ազդող քաղաքականության շուրջ: Արդեն ԱԺՀ-ի փլուզման ժամանակ քրդերի համար քաղաքական իրավիճակն անորոշ էր: Քրդական համայնքը բաժանված էր տարբեր խմբակցությունների միջև, և կային մտավախություններ այն մասին, թե նոր կառավարությունը ինչ քաղաքականություն կորդեգրի նրանց իրավունքների և շահերի իրացման հարցում:

Ներկայիս Ադրբեջանական Հանրապետության քաղաքականությունը քրդերի հանդեպ բավականին բարդ է և տարիների ընթացքում ենթարկվել է տարբեր փոփոխությունների: Ադրբեջանում բնակվող քրդական համայնքը հիմնականում տեղակայված է Վրաստանին և Ռուսաստանին սահմանակից հյուսիսային շրջաններում: Երկիրն, ընդհանուր առմամբ ուժացման քաղաքականություն է վարել իր տեղաբնիկ ժողովուրդների, այդ թվում քուրդ բնակչության նկատմամբ, ընդ որում Ադրբեջանի իշխանությունները ձգտում են վերացնել քրդական ինքնությունը՝ լեզվի, մշակույթի և ավանդույթների օգտագործման սահմանափակումների միջոցով:

Վերը նշվեց, որ խորհրդային տարիներին քրդերենը ճանաչվել է տարածաշրջանային այլ լեզուների շարքում և նույնիսկ դասավանդվել դպրոցներում, սակայն 1991թ. Ադրբեջանի անկախացումից հետո քրդերենի օգտագործումը սահմանափակվել է, իսկ քրդական հրատարակություններն ու լրատվամիջոցները՝ փակվել: Ադրբեջանի պաշտոնական լեզուն ադրբեջաներենն է, և կառավարությունը քիչ ուշադրություն է դարձրել այլ լեզուների, այդ թվում՝ քրդերենի տարածմանը:

Ըստ էության, 1991թ. անկախության հռչակումից ի վեր քրդերը եղել են Ադրբեջանական Հանրապետության ամենամեծ ազգային փոքրամասնություններից մեկը: Անկախության սկզբնական տարիներին քրդերը բախվել են խտրականության և մարզինալացման քաղաքականությանը, հատկապես Աբուլֆազ Էլշիբեյի նախագահության շրջանում: Ա. Էլշիբեյը վարում էր ադրբեջանակենտրոն քաղաքականություն՝ չխրախուսելով քրդական քաղաքական կազմակերպությունների ստեղծումը և ճնշելով քրդական մշակույթն ու լեզուն: Այս շրջանում ձերբակալվել են նաև քուրդ քաղաքական առաջնորդները, փակվել են քրդական լրատվամիջոցները:

Սակայն իրավիճակը համեմատաբար բարելավվել է 1993թ. իշխանության եկած Հեյդար Ալիևի նախագահության օրոք: Հ. Ալիևը տեղաբնիկ ժողովուրդների, այդ թվում՝ քրդերի նկատմամբ որդեգրել էր ավելի ներառական քաղաքականություն և ճանաչել նրանց մշակութային ու լեզվական իրավունքները: Հ. Ալիևը կողմ էր Ադրբեջանի միասնությանը և դեմ էր անջատողականությանը, ինչը նրան ստիպել էր զգուշանալ քրդական ազգայնական միտումներից: Հ. Ալիևի քաղաքականությունը քրդերի նկատմամբ առաջին հերթին նպատակ ուներ կանխելու քրդական ազգայնական շարժումների ծավալումը Ադրբեջանում: Նա փորձել էր շփման եզրեր գտնել քրդական համայնքի հետ և նրանց մշակութային ու լեզվական իրավունքներ շնորհել, սակայն միաժամանակ դեմ էր Ադրբեջանի կազմում քրդական առանձին քաղաքական կուսակցությունների կամ միավորումների ստեղծմանը:

Հ. Ալիևի որդու՝ Բլիամ Ալիևի նախագահության սկզբնական շրջանում քրդերի համար իրավիճակը հիմնականում կայուն էր մնացել: Կառավարությունը քրդերենը ճանաչում էր որպես փոքրամասնության լեզու, կային քրդերենով ռադիո և հեռուստատեսային հաղորդումներ: Այնուամենայնիվ, իրավիճակը հետագայում վատթարացել էր, և այժմ պարբերաբար տեղեկություններ են ստացվում քրդերի

նկատմամբ խտրականության և բռնության մասին, հատկապես այն շրջաններում, որտեղ նրանք կենտրոնացած են:

Ի. Ալիևը փորձել է պահպանել Ադրբեջանի տարածքային ամբողջականությունը և մեծ ջանքեր է ներդրել՝ ճնշելու համար երկրում ցանկացած անջատողական միտումներ: Նա նաև կոշտ դիրքորոշում է որդեգրել ՔԲԿ-ի և քրդական այլ խմբավորումների նկատմամբ: Իլիամ Ալիևի քաղաքականությունը քրդերի նկատմամբ քննադատության է ենթարկվել որոշ քուրդ ակտիվիստների և միջազգային իրավապաշտպան կազմակերպությունների կողմից, որոնք Ադրբեջանին մեղադրում են քրդերի մշակութային և լեզվական իրավունքները ճնշելու մեջ: Նրանք պնդում են, որ Ադրբեջանը սահմանափակել է քրդերենի օգտագործումը պետական հաստատություններում ու դպրոցներում և կանխել է քրդական քաղաքական կուսակցությունների ձևավորումը:

Ադրբեջանում քրդական համայնքը փոքր է, բայց զգալի՝ մոտ 30-40 հազար բնակչությամբ: Ժամանակակից Ադրբեջանում քրդական համայնքը բախվում է բազմաթիվ մարտահրավերների, ներառյալ լեզվական և մշակութային ձուլումը, տնտեսական մարզինալացումը և քաղաքական սահմանափակումը: Քրդերենը ճանաչված չէ որպես Ադրբեջանի պաշտոնական լեզու, իսկ քրդերենով կրթության և լրատվամիջոցների հնարավորությունները սահմանափակ են: Ադրբեջանում քրդերի քաղաքական ներկայացվածությունը նույնպես սահմանափակ է, քանի որ նրանց թույլ չեն տալիս ստեղծել անկախ քաղաքական կուսակցություններ կամ քրդական ինքնությամբ մասնակցել ընտրություններին:

Հարկ է նշել, որ ադրբեջանական վարչակարգի համար քրդական թեման միշտ եղել է չափազանց նուրբ և զգայուն: Ընդհանուր առմամբ, Ադրբեջանում քրդերի հասարակական-քաղաքական կյանքը նշանավորվել է կենտրոնական կառավարության հետ բարդ և զարգացող հարաբերություններով: Քաղաքական ներկայացվածության առումով Ադրբեջանում պաշտոնապես գրանցված քրդական քաղաքական կու-

սակցություններ կամ խմբեր չկան: Այնուամենայնիվ, մի քանի առանձին քրդեր կարողացել են մասնակցել ադրբեջանական քաղաքականությանը, այդ թվում՝ ծառայելով խորհրդարանում կամ պաշտոններ զբաղեցնելով տեղական կառավարությունում: Ադրբեջանի քրդական համայնքը բազմիցս բախվել է ադրբեջանական վերնախավի խտրականությանը և ոտնձգություններին: Եղել են հաղորդումներ քրդերի դեմ հարձակումների և ատելության մթնոլորտի ստեղծման, ինչպես նաև կրթության, աշխատանքի և բնակարանի հասանելիության հարցում խտրականության մասին: Ընդհանուր առմամբ, քրդերի նկատմամբ Ադրբեջանական Հանրապետության քաղաքականությունը եղել է ձուլման և մարզինալացման քաղաքականություն՝ քրդական ինքնության և մշակույթի սահմանափակ ճանաչմամբ:

Ըստ էության, Խորհրդային Ադրբեջանի տարածքում քրդական ինքնավարության ստեղծումը կապված էր միջազգային իրավիճակի հետ և ուներ քաղաքական նշանակություն: Դեռևս 20-րդ դարի սկզբին առաջացավ Ռուսաստանի հարավային սահմանների մոտ ինքնավար Քրդստան ստեղծելու գաղափարը: Ռուսական կայսրության որոշ դիվանագետներ հույս ունեին, որ ինքնավար Քրդստանը կկարողանա բարձրացնել Ռուսաստանի հեղինակությունը արևելյան ժողովուրդների մոտ, ամրապնդել կայսերական դիրքերը Հարավային Կովկասի ստորոտում: Բայց կային նաև այնպիսիք, որոնք կարծում էին, որ քրդերի հովանավորչությունը լուրջ խնդիրների կհանգեցնի Ռուսաստանի կովկասյան ունեցվածքի համար: Արդյունքում, ցարական վարչակարգի տապալումից հետո հարցը ժամանակավորապես մոռացության մատնվեց՝ վերածնվելու համար 1920-ական թթ.:

Սիրիայում, Իրանում, Իրաքում, Թուրքիայում տեղի ունեցած ապստամբություններից հետո խորհրդային իշխանությունը նախաձեռնությունը վերցրեց իր ձեռքը՝ օգտագործելով քրդերի համակրանքը «բանվորա-գյուղացիական կառավարության» նկատմամբ: Ցավոք սրտի, ազգային փոքրամասնությունների նկատմամբ խորհրդային իշ-

խանության քաղաքականությունը եղել է անհետևողական և կարճատև: 1920-ականների վերջին բոլշևիկները որոշեցին խորհրդային կարգեր ստեղծել, և աշխարհի առաջատար տերությունները ստիպված եղան հաշտվել Խորհրդային Ռուսաստանի գոյության հետ: Թուրքիան կարողացավ վերադարձնել իր վերահսկողության տակ գտնվող Քրդստանի տարածքը, իսկ Անգլիան պաշտոնապես հրաժարվեց միջամտել Արևելքի գործերին: Արդյունքում, 1929թ. Քրդստանի ինքնավարությունը լուծարվեց և քրդական հարցը մի քանի տասնամյակով սառեցվեց:

Նույն տրամաբանությամբ, տեղաբնիկ ժողովուրդների և ազգային փոքրամասնությունների խնդիրը միշտ եղել է ժամանակակից Ադրբեյջանի իշխանությունների ուշադրության կենտրոնում: Այս երկրի բնակչությունը զգայուն է արձագանքում այն թեմաներին, որոնք ազդում են քրդերի և լեզգիների, թալիշների և երկրում բնակվող այլ ժողովուրդների հետ կենտրոնական իշխանության հարաբերությունների վրա:

## **К ВОПРОСУ КУРДСКОГО ПРИСУТСТВИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ. ИСТОРИЧЕСКИЕ И СРАВНИТЕЛЬНЫЕ ОЧЕРКИ**<sup>18</sup>

*Петросян Лиана*<sup>19</sup>

Политика Азербайджанской Народной Республики в отношении курдов на протяжении десятилетий была спорным вопросом и вызывала широкие дискуссии, начавшиеся с первых лет советской власти в Азербайджане. Советское правительство, впервые установившее свое присутствие в Азербайджане в начале 1920-х годов, проводило политику переселения и ассимиляции коренных народов и этнических меньшинств, таких как курды, исторически проживавшие в приграничных регионах с Ираном и Турцией.

<sup>18</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке Комитета по науке МОНКС РА в рамках научного проекта № 22YR-6A024.

<sup>19</sup> Лиана Петросян - ассистент кафедры Иранистики факультета Востоковедения ЕГУ. Эл. почта: lianapetrosyan@ysu.am, ORCID` 0009-0002-4654-5754.

В рамках политики Советского Азербайджана, которая продолжалась на протяжении всех советских лет, правительство насильственно переселило тысячи курдов в другие части Азербайджана, в рамках более широкой инициативы по созданию этнически однородных регионов. Этот процесс вызвал значительные социальные и экономические потрясения для многих курдских общин и привел к широкой оппозиции и сопротивлению.

После обретения независимости от Советского Союза в 1991 году Азербайджан проводил более многогранную политику в отношении курдов, стремясь сбалансировать свои территориальные претензии и интересы безопасности за счет прав и потребностей курдского населения. Хотя Азербайджан официально «признает» присутствие курдов в своих границах и в последние годы говорит о предоставлении некоторых культурных и языковых прав курдским общинам, в то же время он занял жесткую позицию в отношении деятельности курдских политических движений и активистов которые, по его мнению, представляют угрозу территориальной целостности государства.

***Ключевые слова:** Азербайджанская Народная Республика, Азербайджанская Республика, курды, курдский вопрос, курдская автономия, сепаратизм, Курдистан.*

## ON THE ISSUE OF THE KURDISH PRESENCE IN AZERBAIJAN. HISTORICAL AND COMPARATIVE SKETCHES <sup>20</sup>

*Liana Petrosyan<sup>21</sup>*

The policy of the People's Republic of Azerbaijan towards the Kurds has been a controversial issue for decades and has generated widespread debate, dating back to the early years of Soviet reign in Azerbaijan. The Soviet government, which first established its presence in Azerbaijan in the early 1920s, pursued a policy of resettlement and assimilation of indigenous peoples and ethnic minorities, such as the Kurds, who historically lived in border regions with Iran and Turkey.

As part of the Soviet Azerbaijani policy, which continued throughout the Soviet years, the government forcibly resettled thousands of Kurds to other parts of

---

<sup>20</sup> The work was supported by the Science Committee of MESCS RA, in the frames of the research project № 22YR-6A024.

<sup>21</sup> Liana Petrosyan is an Assistant Professor at the Department of Iranian Studies at YSU. E-mail: lianapetrosyan@ysu.am, ORCID` 0009-0002-4654-5754.

Azerbaijan, as part of a broader initiative to create ethnically homogeneous regions. This process caused significant social and economic upheaval for many Kurdish communities and led to widespread opposition and resistance.

Since gaining independence from the Soviet Union in 1991, Azerbaijan has pursued a more multifaceted policy towards the Kurds, seeking to balance its territorial claims and security interests with the rights and needs of the Kurdish population. While Azerbaijan officially “recognizes” the presence of Kurds within its borders and has spoken in recent years of granting some cultural and linguistic rights to Kurdish communities, at the same time, it took a tough stance against the activities of Kurdish political movements and activists who, in its thought, pose a threat to the territorial integrity of the state.

**Keywords:** *Azerbaijan People's Republic, Azerbaijan Republic, Kurds, Kurdish issue, Kurdish autonomy, separatism, Kurdistan.*

### ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Алиев К. Г., Этнодемографическая ситуация Сурмалинского (Игдыр-ского) региона в XIX – начале XX вв., Вчені записки ТНУ імені В.І. Вернадського. Серія: Історичні науки, Том 32 (71), № 3, 2021.

2. Бабаян Д., Красный Курдистан: Геополитические аспекты создания и упразднения, «21-й ВЕК», № 2, 2005.

3. Бакаев Ч. Х., Язык азербайджанских курдов, Москва, 1965.

4. Букшпан А., Азербайджанские курды, <http://kurdist.ru/2010/05/12/абукшпан-азербайджанские-курды>, 12.05.2012, (մուտքի ամսաթիվ 22.10.2023).

5. Маммадова Ш., Курдский вопрос в политике советского государства в 1920-1930-е гг., Вопросы Истории, №6, 2013.

6. Шопен Я., Исторический памятник состояния Армянской области в эпоху ее присоединения к Российской империи, Санкт-Петербург, 1852.

7. Ali O., The Kurds and the Lausanne Peace Negotiations, 1922-23, Middle Eastern Studies, Taylor & Francis, Ltd, Vol. 33, No. 3, Jul., 1997.

8. Hovhannisyan R., The Republic of Armenia, University of California Press, Berkeley, 1971.

9. Mir Jafar Bagirov's Memo (1923), How the Caucasian Bureau of the C.C. R.C.P. (B.) discussed the Karabakh issue in 1920-1923,

<https://karabakh.org/karabakh-history/karabakh-during-the-1920-1988/how-the-caucasian-bureau-of-the-ccrcpb-discussed-the-karabakh-issue-in-1920-1923/7/>,  
(մուտքի ամսաթիվ. 22.10.2023).

10. Müller D., The Kurds of Soviet Azerbaijan, 1920-91, Central Asian Survey, 19(1), 2000.



**«ԻՐԱՆԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ» ԱՌԱՐԿԱՅԻ  
ԴԱՍԱՎԱՆԴՄԱՆ ՄԵԹՈԴԱԲԱՆԱԿԱՆ  
ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ  
Նունիկ Դարբինյան<sup>1</sup>**

DOI 10.46991/jos.2023.24.2.289

«Իրանական մշակույթի պատմություն» առարկայի դասավանդումը ԵՊՀ իրանագիտության ամբիոնի առարկայացանկում ընդգրկվել է վերջին տարիների ընթացքում: Դասընթացն իրանագիտության ամբիոնի դասացանկում ներառելը պայմանավորված է ուսանողների թեմայի նկատմամբ մեծ հետաքրքրվածությամբ և դրա արդիականությամբ: Դասընթացի շրջանակներում ներկայացվում է իրանական մշակույթի պատմությունը՝ սկսած առաջին քաղաքակրթություններից մինչև ներկա ժամանակաշրջանը: Դասընթացն ամուր հիմք է հանդիսանում ուսանողների համար հետագայում իրանական գրականությունն ու արվեստը, ինչպես նաև իրանի քաղաքական ու դիվանագիտական առանձնահատկություններն ավելի լավ ըմբռնելու համար: Առարկայի դասավանդման մեթոդաբանությունը մշակված է իրանագիտության ամբիոնի դասախոսի կողմից և հիմնված է նույն դասախոսի լսարանում կատարած հետազոտությունների վրա: Սույն հոդվածում քննության է առվում դասախոսի կողմից մշակված ուսուցման մեթոդաբանությունը, որը կիրառվում է ԵՊՀ-ում արդեն հինգ տարի:

**Բանալի բառեր՝** Իրանական մշակույթի պատմություն, մեթոդաբանություն, դասավանդում, ստեղծագործական գործունեություն, հետազոտություն:

---

<sup>1</sup> Նունիկ Դարբինյանը ԵՊՀ արևելագիտության ֆակուլտետի իրանագիտության ամբիոնի ասիստենտ է, բանասիրության գիտությունների թեկնածու, էլ. փոստի հասցե՝ noonik.darbinyan@ysu.am, ORCID 0009-0003-5186-874X:

«Իրանական մշակույթի պատմություն» առարկան դասավանդվում է ԵՊՀ իրանագիտության ամբիոնի բակալավրիատի առաջին կիսամյակում: Առարկայի դասավանդմանը տրամադրվում է շաբաթական 2 ժամ (կիսամյակի ընթացքում 32 ժամ):

«Իրանական մշակույթի պատմություն» առարկան ուսումնասիրում է Իրանի մշակույթի պատմությունը՝ սկսած դրա ձևավորումից, զարգացումից, տարածումից մինչև արդի ժամանակաշրջանում դրա ունեցած մշակութային, կրոնական և գաղափարական առանձնահատկությունները:

Առարկան կարևորվում է նրանով, որ իրանական մշակույթն իր բազմադարյա վաղեմությամբ շաղկապված է իրանցիների առօրյայի, քաղաքականության և արդի աշխարհաքաղաքական ու մշակութաբանական զարգացումների հետ: Անհնար է տիրապետել ժամանակակից Իրանի քաղաքական, հասարակական նրբություններին առանց պատկերացնելու իրանական մշակույթի առանձնահատկությունները: Դասընթացը կարևորվում է այն առումով, որ արդի գործընթացներում և պատմական տարբեր ժամանակաշրջաններում իրանական մշակույթն ու գրականությունը չեն տարանջատվել իրանցիների կենցաղից և մեծ ազդեցություն են ունեցել այդ ժողովրդի էթնոհոգեբանության վրա:

Վերոնշյալ խնդիրներն ուղենիշ են հանդիսանում դասավանդման մեթոդաբանության ընտրության համար: Տվյալ դասընթացն իրանական մշակույթի համակողմանի ուսումնասիրությունն է ըստ համապատասխան գիտական, ակադեմիական աղբյուրների ու մեթոդների: Այսպիսով, իրանագիտության ուսանողների համար կազմված սույն առարկայի դասավանդումը հիմնված է դասախոսի մշակած դասախոսության, սահիկաշարերի (սլայդերի), ֆիլմերի և ակադեմիական ոլորտում թեմային առնչվող առկա բազմալեզու գրականության հիման վրա:

ԵՊՀ ուսանողների համար նախատեսված այս դասընթացի հիմքը տարբեր լեզուներով, այդ թվում պարսկերենով սկզբնաղբյուրներն են, ժամանակակից հետազոտողների աշխատանքները, գրքերն ու տեսանյութերը, որոնց միջոցով իրական և վառ կերպով ուսանողին ներկայացվում է ոչ միայն իրանական մշակույթի պատմությունը, այլև մշակութային արդի հիմնախդիրները: Ուստի դասընթացի՝ իրանագիտության ամբիոնի դասացանկում առկա լինելը պայմանավորված է ոչ միայն թեմայի գիտական և ակադեմիական հետաքրքրությամբ, այլև դրա արդիականությամբ և կիրառական նշանակությամբ:

Իրանական մշակույթը ծագել է իրանական բարձրավանդակում, ուստի դասընթացը սկսվում է հենց պատմության այգաբացից ու այդ տարածաշրջանից: Ուսանողը ճանաչում է Իրանի տարածքում գտնվող առաջին քարանձավներն ու ժայռապատկերները, բնակավայրերը, ծանոթանում առաջին քաղաքների, ճարտարապետական հնարամտությունների, այդ ժամանակին հատուկ մշակութային կոթողների հետ: Իրանական մշակույթը, սակայն, չի սահմանափակվում այս ամենով: Այն ընթացքում տարածվում է երկրի աշխարհագրական սահմաններից դուրս և ազդում բազմաթիվ ժողովուրդների կենսակերպի, լեզվի և մշակույթի վրա: Սկսած 7-րդ դարից այն նաև մեծ ազդեցություն է կրել արաբական արշավանքներից և իսլամի տարածումից: Իրանի նախաիսլամական մշակույթը և արաբական արշավանքներից հետո տարածվող իսլամական մշակույթը մեծ ազդեցություն են ունեցել միմյանց վրա, ինչը նույնպես հանգամանակից կերպով քննարկվում է դասընթացի շրջանակներում, հատկապես ուսանողի ուշադրությունը սևեռում ենք այն հանգամանքի վրա, թե որ առանձնահատկություններն են արվեստը կամ մշակութային կոթողը դարձնում բուն իրանական:

«Իրանական մշակույթի պատմություն» առարկայի ուսումնասիրության ժամանակ կարևորվում է ուսանողների մշակութաբանական գիտելիքների ու մեթոդների համակարգումն ու զարգացումը: Կարելի

է վստահորեն ասել, որ դասընթացը, իրանագիտության մաս կազմելով հանդերձ, իր մեջ ներառում է շատ ավելի լայն հորիզոններ: Ուստի ուսումնառության ընթացքում հետամուտ ենք լինում որոշակի նպատակների իրականացմանն ու խնդիրների արծարծմանը: Ուսանողներին ներկայացնվում է ընդհանուր մշակույթ հասկացության իմաստը: Քննարկվում են մի շարք տերմիններ, որոնք հատուկ են մշակութաբանությանը և արվեստին: Համապարփակ կերպով ներկայացվում են մշակույթի համաշխարհային ընթացքը, այնուհետև մուտք գործում Իրանի մշակութային դաշտ: Հանգամանակից կերպով ներկայացվում է Իրանի մշակույթի պատմությունը, Իրանական բարձրավանդակում առկա մարդու բնակության վաղ հետքերը և հնագիտական գտածոները: Այս փուլում կարևորվում է պատկերավոր դասավանդման մեթոդիկան. ուսանողներն ուսումնասիրելով տարբեր ժամանակաշրջանի արվեստի գործերը՝ քննարկում են դրանց մեջ առկա առանձնահատկությունները: Այսպիսով, լսարանում կիրառվում է համագործակցային մեթոդը (Collaborative Method), որը հիմնականում շեշտը դնում է ուսանողների՝ միմյանց հետ հաղորդակցվելու, նոր գաղափարներ արտահայտելու և դրանց հիման վրա դասախոսի օգնությամբ ճիշտ պատասխաններ գտնելու վրա<sup>2</sup>: Զարգանում է ուսանողների շրջանակից և կարծրատիպերից ազատ մտածելու (Out of Box Thinking) ունակությունը: Իրանական մշակույթի վերաբերյալ խորը և համակողմանի գիտելիքների տրամադրմամբ ուսանողները իրազեկվում են իրանական մշակույթի ձևավորման, պատմության, զարգացման փուլերի, տարածման, պատմական տարբեր ժամանակաշրջաններում իրանական ինքնության կայացման և հարատևման գործոնների, ինչպես նաև արդի վերափոխումների մասին:

Այսպիսով, պատկերացում ունենալով համաշխարհային մշակութային զարգացումների մասին՝ ուսանողը կարողանում է վերլուծել

<sup>2</sup> Bates A.W., Teaching in a Digital Age, BC campus, British Columbia, 2019, p. 110.

իրանական մշակույթի տեղն ու դերը աշխարհի մշակութաբանության հարթակում:

Քանի որ տեխնոլոգիաների միջոցով հնարավոր է ստեղծել ինտերակտիվ միջավայր մշակույթ ուսուցանելու նպատակով<sup>3</sup>, ապա դասընթացը կրում է տեսական բնույթ: Այն հիմնված է դասախոսի ուսումնասիրությունների արդյունքում կազմած սահիկաշարերից, կարդացած դասախոսություններից, նյութը ուսանողի հետ քննարկելուց և անհատական աշխատանքներից: Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ մշակութաբանության ոլորտում մեծ տեղ է գրավում տեսողական (visual) մեթոդը՝ դասի ժամանակ ներկայացվող սահիկաշարի, կարճ փաստագրական ֆիլմերի և տեսանյութերի<sup>4</sup> հիման վրա ձևավորվում է դասապրոցեսի հետևյալ հաջորդականությունը՝ դասախոսի կողմից կարդացվող դասախոսություն, ֆիլմերի կամ տեսանյութերի դիտում (փաստագրական, վավերագրական ֆիլմեր, թեմային նվիրված հեռուստահաղորդումներ), նյութի վերլուծություն, ուսանողների հետ ընդհանուր քննարկումներ և բանավեճեր, անհատական գրավոր աշխատանքներ առանձին թեմաների վերաբերյալ: Յուրաքանչյուր դասի ավարտին լսարանին տրամադրվում է ուսումնական նյութը և առաջարկվում դրա հետ կապված համապատասխան գիտական գրականություն: Դասախոսության ընթացքում անցկացվում են բազմաթիվ քննարկումներ:

Կարևոր է նաև ուշադրություն դարձնել այն խնդրին, որ ոչ բոլոր ուսանողներն են ունակ դասախոսությունն ընկալել զուտ տեսողական տեսանկյունից, այդ առումով ևս բացը լրացնելու համար տրվում են տեքստեր և համացանցային կայքեր<sup>5</sup>:

<sup>3</sup> Lee L., Promoting intercultural exchanges with blogs and podcasting: A study of Spanish-American telecollaboration, Computer Assisted Language Learning, University of New Hampshire, 2009, p. 427.

<sup>4</sup> Herron C., Cole, S., Corrie C., & Dubreil S., The effectiveness of a video-based curriculum in teaching culture, The Modern Language Journal, 83(4), 1999, p. 522.

<sup>5</sup> Spalding D., How to teach adults: Plan your class, teach your students, change the world, Jossey-Bass, Hoboken, 2014.

Հարկ է հաշվի առնել այն հանգամանքը, որ արդի ժամանակաշրջանում արդեն իսկ ուսուցման մեթոդիկայից դուրս է եկել անգիր անելու մեթոդը, և դրան փոխարինել են ստեղծագործ մտածելակերպն (Creative Thinking ) ու խնդիրների լուծման (Problem Solving) մեթոդը<sup>6</sup>: Այսպիսով, լսարանում զարկ է տրվում ստեղծագործ մտածելակերպին: Օրինակ՝ սահիկաշարերի կիրառմամբ ցուցադրվում են հնագիտական իրեր, որոնց կիրառման մասին ուսանողը տեղեկություն չունի, և դա նպաստում է քննարկումների և վերլուծությունների իրականացմանը, ինչպես նաև կարծիքների փոխանակմանը:

Այսպիսով, ուսանողի մոտ զարգանում են ինքնուրույն հետազոտություններ ու գիտական աշխատանքներ կատարելու հմտությունները մշակութաբանության, մասնավորապես՝ իրանական մշակույթի բնագավառում: Այս ամենն ուսանողին տալիս է հմտություններ՝ ըմբռնելու իրանական մշակույթի և իսլամական մշակույթի փոխհարաբերությունը, ինչի արդյունքում փոփոխության են ենթարկվել երկու մշակույթները, և ստեղծվել արվեստի ու մշակույթի նոր դրսևորումներ: Նկատի ունենալով այս հանգամանքը՝ հիշյալ առարկայի ուսուցման մեթոդը դասվում է ուսուցման ինտեռակտիվ մեթոդի շարքին: Ուսանողները երկխոսության շրջանակներում ոչ միայն դասախոսի այլև միմյանց հետ համագործակցում են, բացահայտում խնդիրներն ու գտնում պատասխաններ:

Մեծ կարևորություն է տրվում լսարանային ակտիվ աշխատանքի շարունակական բնույթին, ուսանողների ինքնուրույն աշխատանքներին, զեկուցումներին, անհատական ներկայացումներին, որոնց կիրառմամբ ուսանողի մոտ ձևավորվում են գիտական աշխատանք ներկայացնելու, գիտական դիսկուրսներին մասնակցելու կարողություններ և հմտություններ: Վերջիններս կազմակերպվում են գիտական շրջանակներում ընդունված չափանիշներին համապատասխան և

<sup>6</sup> Michio, K., Future of Education, <https://edtechmagazine.com/k12/article/2016/06/iste-2016-michio-kaku-says-education-needs-revolution> (Accessed 22.10.2023).

արտացոլում են ոչ միայն ուսանողների գիտելիքները, այլև գիտական ուսումնասիրություն կատարելու նրանց հմտությունները: Աշխատանքի արդյունավետությունը բարձրացնում են նաև լսարանային ընթացիկ ստուգումները և քննարկումները: Ձևավորվում է միջավայր, որտեղ ուսանողները կարող են արտահայտվել, լսել միմյանց, շտկել սեփական բացթողումներն ու թերացումները, ինչն էլ իր հերթին բարձրացնում է աշխատանքի արդյունավետությունը:

Հատկանշական է, որ հետամուտ լինելով ներկա ժամանակաշրջանի պահանջին՝ խրախուսվում է մեղիա տիրություն ուսանողների ակտիվ գործունեությունը: Դասավանդման մեթոդաբանության մեջ կարևոր դեր ունի Բլումի Տաքսոնոմիան (Bloom's Taxonomy), որի կիրառմամբ դասակարգվում են կրթական վերջնարդյունքները: Ըստ Բլումի Տաքսոնոմիայի՝ ուսումնասիրության և դասավանդման ուսուցման ամենակարևոր աստիճանը կամ գագաթնակետը «կիսվել»-ն է (Sharing)<sup>7</sup>: Ուսանողները պետք է կարողանան կիսել իրենց գիտելիքը մյուսների հետ, ստեղծել հարթակներ և հավաստի նյութեր, որոնք կնպաստեն նաև հանրության մշակութային վերելքին: Այսպիսով, աշխատանքները հաճախ կրում են տեսողական բնույթ, լինում են կարճ տեսանյութերի, ֆիլմերի, բլոգի տեսքով և տեղադրվում սոցիալականներում կամ համացանցային տիրույթում: Մույն մեթոդն իր համագործակցային և օրիգինալ մոտեցմամբ հենց այն մոտեցումն է, ինչը հանգեցնում է յուրացրած նյութի մշակմանն ու թվայնացմանը<sup>8</sup>: Ուսանողը տվյալ դեպքում ոչ միայն զարկ է տալիս իր ստեղծագործական կարողություններին և կիրառում իր գիտելիքը, այլ նաև ըմբռնում է, որ իր կատարած աշխատանքը երկարատև ազդեցություն է ունենալու և դառնալու է հանրային, այսպիսով, այն համարվում է open-ended

<sup>7</sup> Bloomstaxonomy.net

<sup>8</sup> Maor D. & Roberts P., Does the TPACK framework help to design a more engaging learning environment? In Proceedings of World Conference on Educational Multimedia, Hypermedia and telecommunications, Chesapeake, VA: AACE, 2011, p. 3499.

ինտերակտիվ դաշտ<sup>9</sup>, որտեղ արդյունքները կանխատեսելի չեն և դրա ապագա արդյունքները նաև երևալու են լսարանից դուրս: Այս աշխատանքների շնորհիվ ուսանողը, կարելի է ասել, գնահատվում է երկու անգամ. մեկ անգամ՝ լսարանում, իսկ երկրորդ անգամ՝ ըստ իր կիսած և հանրայնացրած նյութի<sup>10</sup>:

Բլոգի ստեղծումը ուսանողի կողմից նաև նպաստում է ուսանողի մի քանի ունակությունների զարգացման: Ուսանողը ոչ միայն մշակութային թեմային առնչվող նյութ է պատրաստում, այլ միաժամանակ զարգացնում է մտքերը շարադրելու, կիսվելու, և հետադարձ կապ հաստատելու հմտությունները: Այս դեպքում հետադարձ կապը ընթերցողների կողմից զարգացնում է ուսանողի վերլուծելու և դիսկուրսներին մասնակցելու ունակությունները<sup>11</sup>:

Դասընթացի ավարտին ուսանողը պետք է կարողանա, մասնագիտական գիտելիքների վրա հիմնվելով, նկարագրել իրանական մշակույթի պատմությունը տարբեր ժամանակաշրջաններում և ներկայացնել դրա տարբեր դրսևորումներն ըստ էթնիկ և տարածաշրջանային առանձնահատկությունների: Ուսանողը պետք է լիովին ծանոթ լինի իրանական արվեստին, էթիկային, կրոնական և ազգային արարողություններին: Ուսանողը պետք է ունակ լինի պարզաբանել իրանական մշակույթի ազդեցությունը համաշխարհային մշակույթի և արվեստի համատեքստում: Վեր հանելով և քննելով իրանական մշակույթի արդի հիմնախնդիրները՝ պետք է կարողանա վերլուծել իրանական կինոյի, թատրոնի, ժամանակակից արվեստի տեղն ու դերը նորագույն ժամանակաշրջաններում: Դասընթացի ավարտին ուսանողը պետք է կարողանա վերլուծել բուն իրանական մշակութային տարրե-

<sup>9</sup> Hellebrandt, J., *Multimedia and foreign language teacher: A humanistic perspective*. University Press of America, Maryland, 1996, p. 257.

<sup>10</sup> Bates, A.W., *Teaching in a Digital Age*, p. 135.

<sup>11</sup> Dema O., and Moeller A., *Teaching culture in the 21<sup>st</sup> century language classroom*, Faculty Publications: Department of Teaching, Learning and Teacher Education, p. 10.



րը և կիրառել իր գիտելիքները պատմական և համեմատական մշակութաբանության մեջ:

### **Եզրակացություն**

«Իրանական մշակույթի պատմություն» դասընթացի ընթացքում պատկերավոր սահիկաշարերը, բազմալեզու գրականությունը և կիսամյակի ավարտին պահանջվող հետազոտական թեմայի արդյունքները ուսանողին զինում են մտածելու, հետազոտություն կատարելու, նոր հայացքներ ձևավորելու հմտություններով: Մկզբնաղբյուրների կիրառումը ուսանողին հնարավորություն է տալիս ոչ միայն օգտվել հավաստի աղբյուրներից, այլև նպաստում է տվյալ բնագավառին հատուկ տերմինաբանության պատշաճ կիրառմանը:

Այսպիսով, ներգրավվելով ուսումնական գործընթացին՝ ուսանողը սովորում է մտածել, քննարկել, գտնել պատճառահետևանքային կապեր մշակութային փոփոխությունների հարցով, և դրա շնորհիվ զարգանում են նրա վերլուծական կարողությունները:

Կիսամյակի ավարտին ուսանողը իր հետազոտական աշխատանքի արդյունքը տեղադրում է էլեկտրոնային հարթակներում ազատ դիտելու և տարածելու նպատակով: Այսպիսով, վերոնշյալ մեթոդների կիրառմամբ ուսանողը կարողանում է ժամանակաշրջանի պահանջներին հարիր կերպով յուրացնել ուսումնական նյութը, ինչպես նաև դրա արդյունքը փոխանցել նորագույն տեխնոլոգիաների հարթակներին:

## ON THE METHODOLOGICAL FEATURES OF TEACHING “HISTORY OF IRANIAN CULTURE”

Noonik Darbinian<sup>12</sup>

The teaching of the subject "History of Iranian Culture" has been included in the curriculum of the Chair of Iranian Studies of YSU in recent years. The inclusion of the course in the curriculum of the Chair of Iranian Studies is due to the students' great interest in the topic and its relevance. It is the history of Iranian culture, from the cave-dwelling people and the first civilizations to the present day. The course provides a solid foundation for students to further understand Iranian literature and art, as well as political and diplomatic features. The teaching methodology of the subject was developed by the professor of the chair of Iranian studies and is based on existing, modern research. This article examines the teaching methodology developed by the lecturer, which has been used in YSU for five years.

**Keywords:** *History of Iranian Culture, teaching methodology, creative thinking, research, technology-enhanced collaborative learning.*

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ПРЕПОДАВАНИЯ «ИСТОРИИ ИРАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ»

Нуник Дарбинян<sup>13</sup>

В последние годы в учебную программу кафедры иранистики ЕГУ включено преподавание предмета «История иранской культуры». Включение курса в учебную программу кафедры иранистики обусловлено большим интересом студентов к теме и ее актуальностью. Это история иранской культуры от первых цивилизаций до наших дней. Курс обеспечивает студентам прочную основу для дальнейшего понимания иранской культуры и искусства, а также политических и дипломатических особенностей. Методика преподавания предмета разработана преподавателем кафедры

---

<sup>12</sup> Noonik Darbinian is an Assistant Professor at the Chair of Iranian Studies of the Faculty of Oriental Studies at YSU, E-mail: noonik.darbinyan@ysu.am, ORCID 0009-0003-5186-874X.

<sup>13</sup> Нуник Дарбинян - к.ф.н., ассистент Кафедры иранистики факультета востоковедения Ереванского государственного университета, Эл. почта: noonik.darbinyan@ysu.am, ORCID 0009-0003-5186-874X.

իրанистики и основана на существующих современных исследованиях. В данной статье рассматривается методика преподавания, которая применяется в ЕГУ уже пять лет.

**Ключевые слова:** история иранской культуры, методика преподавания, творческое мышление, исследование, совместное обучение с применением технологий.

## ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Bates A.W., Teaching in a Digital Age, BC campus, British Columbia, 2019.
2. Dema O., and Moeller, A., Teaching culture in the 21<sup>st</sup> century language classroom, Faculty Publications: Department of Teaching, Learning and Teacher Education, University of Nebraska-Lincoln, 2012.
3. Hellebrandt J., Multimedia and foreign language teacher: A humanistic perspective. University Press of America, Maryland, 1996.
4. Herron C., Cole S., Corrie C., & Dubreil S., The effectiveness of a video-based curriculum in teaching culture, The Modern Language Journal, 83(4), 1999.
5. Lee L., Promoting intercultural exchanges with blogs and podcasting: A study of Spanish-American telecollaboration. Computer Assisted Language Learning, University of New Hampshire, 2009.
6. Maor D. & Roberts P., Does the TPACK framework help to design a more engaging learning environment? In Proceedings of World Conference on Educational Multimedia, Hypermedia and telecommunications, Chesapeake, VA: AACE, 2011.
7. Michio K., Future of Education, ISTE 2016, <https://edtechmagazine.com/k12/article/2016/06/iste-2016-michio-kaku-says-education-needs-revolution>, (Accessed 22.10.2023).
8. Spalding D., How to teach adults: Plan your class, teach your students, change the world, Jossey-Bass, Hoboken, 2014.

## ԶԱԶԱՅԵՐԵՆԻ ԲԱՐԲԱՌԱՅԻՆ ԲԱԺԱՆՈՒՄՆԵՐԸ

### Նարե Գևորգյան<sup>1</sup>

DOI 10.46991/jos.2023.24.2.300

Հողվածի նպատակն է ներկայացնել հյուսիսարևմտաիրանական լեզուներից զազայերենի բարբառային բաժանումները և այն տարբերությունները, որոնց հիման վրա էլ կատարվել է դասակարգումը: Առկա գիտական գրականության հիման վրա հողվածում քննության առարկա են դարձել վերոնշյալ խնդիրները, որոնք կարևոր են հասկանալու համար նաև այն էթնիկ լեզվական միջավայրը, որտեղ ձևավորվել և գոյություն ունի այս լեզուն:

Գիտական շրջանառության մեջ առկա բոլոր նյութերի հնարավորին ներառմամբ նպատակ է դրվել համապարփակ կերպով ներկայացնել հատկապես զազայերենի տարածման պատմական և ներկայիս շրջանները, ինչպես նաև բարբառների միջև գոյություն ունեցող հնչյունաբանական, ձևաբանական և բառապաշարային տարբերությունները:

**Բանալի բառեր՝** զազայերեն, Սևավերագ, Չերսիմ, քմայնացում, զազա, խոսվածք:

Զազայերենում բարբառային տարբերությունները բավականին քիչ են, այդ իսկ պատճառով այս լեզվի մասին խոսելիս կարելի է ավելի շատ օգտագործել խոսվածք տերմինը: Ընդհանուր առմամբ տարբերակում ենք երկու խումբ՝ արևմտյան և արևելյան<sup>2</sup>: Արևմտյան խմբի

<sup>1</sup> Նարե Գևորգյանը ԵՊՀ արևելագիտության ֆակուլտետի իրանագիտության ամբիոնի դասախոս է: Էլ. փոստ՝ [nare.gevorgyan@ysu.am](mailto:nare.gevorgyan@ysu.am), ORCID 0000-0002-4431-5754:

<sup>2</sup> Mann O., *Kurdisch-Persische Forschungen, Ergebnisse einer von 1901 bis 1903 und 1906 bis 1907 in Persien und der asiatischen Türkei ausgeführten Forschungsreise, Abteilung III (Nordwestiransich), Band IV, Mundarten der Zâzâ, hauptsächlich aus Siwerek und Kor,*

մեջ են մտնում Սևավերագի (Միվերեկ), Բիժակ (Բըջակ) և Քոսի (Կոս) բարբառները: Արևելյանի մեջ ընդգրկված են Գորեքի (Կոր), Քղիի (տարածքով համապատասխանում է պատմական Չորրորդ Հայք աշխ. Խորձյան գավառին) և Կասանի բարբառները<sup>3</sup>:

Ըստ Լիա Պիրեյկոյի<sup>4</sup> բարբառային որոշ տարբերակիչ հատկանիշներ կարող ենք նշել հնչյունաբանության մեջ.

- արևմտյան բարբառներին հատուկ է չ > \*ճ –ն ի հակադրություն արևելյան խոսվածքների յ > \*ճ – ի (մասնավորապես Սևավերագի զազայերենում հանդիպում ենք *vāž-* խոսել, *pauš/ʃ-* պատրաստել, *rōž-* օր, որը Գորեքի զազայերենում համապատասխանում է *vāj-*, *pōuʃ-* և *rōj*):

Ձևաբանության մեջ<sup>5</sup>.

- անորոշության հոդի տարբեր ձևեր. *-ēn/-en* արևմտյան խոսվածքներում,

- բայական վերջավորությունների տարբերություններ (օր.՝ եգ. թ. առաջին դեմքի վերջավորությունը արևմտյանում՝ *-ān*, *-in*, *-ā* և արևելյանում՝ *-ā*, *-ō*,

- աորիստի հիմքեր արևմտյանում և դրա բացակայություն արևելյանում, օր.՝ Սևավերագի զազայերենում *bīārī* բեր, *bērī* արի, *šōrē* գնա ի հակադրություն Գորեքի զազայերենի *bīā*, *bē*, *šūā*) և այլն:

Բառապաշարում<sup>6</sup>

bearbeitet von Karl Hadank, Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei Walter de Gruyter & Co, 1932, s. 14-17.

<sup>3</sup> Տեղանունները համապատասխանեցվել են ըստ Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարանի (Հակոբյան Թ., Մելիք-Բախշյան Ս., Բարսեղյան Հ., Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հատոր 1-5): Այսուհետ բոլոր հատվածներում նշված տեղանունները համապատասխանեցված են ըստ վերոնշյալի:

<sup>4</sup> Пирейко Л., Заза. Основы иранского языкознания. – В кн.: Новоиранские языки: северо-западная группа II, Москва, 1997, 97-143, стр. 98.

<sup>5</sup> Տե՛ս նույն տեղում:

<sup>6</sup> Տե՛ս նույն տեղում:

- բառերի տարբերություններ (Սևավերագի զազայերենում *dārā* հովիտ, նույնը Գորեքի զազայերենում նշանակում է գետ),
- *žū* թվականը արևմտյանում և նույն մեկ նշանակությամբ *yō* թվականը արևելյանում
- բառերի ընդհանուր հնչունական տեսքի ձևափոխություն (Միվ. գ. *günī*-արյուն և Գ. գ-ում *gün*, Միվ. գ. *säri* տարի և Գ. գ-ում *sär*),
- Նույն իմաստն արտահայտելու համար տարբեր բառերի օգտագործում (Ս. գ-ում *gunā*-մեղք և Գ. գ-ում *zina*, *gunä*-տանջանք) և այլն<sup>7</sup>:

Ընդհանուր առմամբ, զազայերենի բարբառային բաժանման հիմքը դրվել է Մաննի և Հադանկի կողմից<sup>8</sup>, այնուհետև Լյուդվիգ Պոլը<sup>9</sup> կատարել է առաջին ամենածավալուն հետազոտությունը, որի արդյունքում դրվել է զազայերենի առնվազն եռաբարբառ բաժանման տեսությունը: Նա տարբերակում է հարավային (Ջերմուկ/Սևավերագ), արևելյան (Բալու/Բյուրակն) և հյուսիսային ալևիական բարբառներ<sup>10</sup>: Նա նշում է նաև քիչ ուսումնասիրված հարավարևելյան Մուշ/Խուլվի բարբառախումբը, որը, հավանաբար, կազմում է արևելյան խմբի մի մասը<sup>11</sup>:

<sup>7</sup> Տե՛ս նույն տեղում:

<sup>8</sup> O. Mann-K.Hadank, *Kurdisch-Persische Forschungen*, Band IV, s. 14-17.

<sup>9</sup> Paul L., *Zazaki: Grammatik und Versuch einer Dialektologie*, L. Reichert, Wiesbaden, 1998.

<sup>10</sup> Ըստ Լ. Պոլի՝ նշված բարբառախումբը տարածվում է արևմուտքից արևելք՝ Տերիկից մինչև Վարթո, հարավից հյուսիս՝ Խարբերդից մինչև Բաբերդ կամ Դերջան: Իր հերթին հեղինակը ալևիական բարբառները բաժանում է մի քանի ենթաբարբառների՝ արևմտյան (Տերիկ, Երզնկա), կենտրոնական (Դերսիմ, Պուլումուր, Քդի) և արևելյան (Վարթո): Բացի նշված բարբառախմբի աշխարհագրական տարբերակումից, Լ. Պոլը տալիս է նաև սոցիալական բաժանման տարբերակում, որի հիմնական պատճառը այն կարող է լինել, երբ որոշ դեպքերում փոքր շրջանում (օր.՝ Դերսիմում) կողք կողքի գոյություն ունեն մի քանի ալևիախոսներ, որոնք մեծապես տարբերվում են միմյանցից (Ludwig P., նշվ. աշխ., էջ 183):

<sup>11</sup> Ludwig P., նշվ. աշխ., էջ 171-204:

Ուսումնասիրելով զագայերենի քերականության վերաբերյալ առկա գրականությունը, ակնհայտ է դառնում, որ առավել շատ քննության է առնվել զագայերենի հարավային բարբառախումբը, մասնավորապես Մաննը և Հադանկը ներկայացնում են Սևավերագի, Բիժաքի, Կորի, Ճապաղջուրի և Քղիի խոսվածքները, Թ. Թողրը հիմնվել է Սևավերագի բարբառի վրա<sup>12</sup>, Պ. Լերիսը<sup>13</sup>՝ Բյուրակնի բարբառի, Ա. Լը Չոկը՝ Ջերմուկի<sup>14</sup>:

Թուրք հայտնի զագայագետ Զըլֆու Սըլջանը քերականական բացը լրացնելու և զագայերենի կառուցվածքային առանձնահատկությունները ամբողջացնելու նպատակով քննության առարկա է դարձրել միայն հյուսիսային բարբառախումբը, որն իրենից առաջ գրեթե չէր ուսումնասիրվել: Սըլջանը նշում է 15 հատկանիշներ՝ 7 հնչյունաբանական և 8 ձևաբանական, որոնց տարբերություններն էլ հիմք են դրել բարբառային նմանատիպ բաժանման համար<sup>15</sup>: Հիմնվելով իր կողմից առաջարկված 8 ձևաբանական հատկանիշների վրա, հեղինակը հյուսիսային բարբառը ներառում է Դերսիմի, Երզնկայի, Չառայի, Ինչպես նաև Բիթլիսի, Խնուսի, Թեքմանի, Կարսի, Բաբերդի (Բայբուրդ), Գայլգետի (Քելքիթի), Սպարկերտի (Իսպարտա), Էսքիշեհրի և այլ շրջաններում<sup>16</sup>:

Չ. Սըլջանը, բարբառային տատանումները որոշակիորեն հստակեցնելու նպատակով, զագայախոս տարբեր շրջաններից 20 բարբառակիր է ընտրում, որոնց տալիս է նախապես գրված բառեր և բառախմբեր ու ձայնագրում արտասանությունը ժապավենի վրա: Սա հնարավորություն է տալիս նրան ուսումնասիրել զագայախոս շուրջ

<sup>12</sup> Todd T. L., A Grammar of Dimily Also Known as Zaza, Iremet Förlag, Stockholm, 2002.

<sup>13</sup> Лерх П., Исследование об иранских курдах и их предках, северных халдеях, Санкт-Петербург (1857-58).

<sup>14</sup> Le Coq A., Kurdische Texte : Kurmangí-Erzählungen und -Lieder : nebst einer Zaza Erzählung, Berlin, 1903.

<sup>15</sup> Selcan Z., Grammatic Der Zaza-Sprachen, Nord Dialect (Dersim Dialect), Wissenschaft&Technik Verlag, Berlin, 1998, s. 133.

<sup>16</sup> Տե՛ս նույն տեղում, 134:

17 շրջաններ, որոնք մինչ այդ լեզվականորեն չէին արձանագրվել<sup>17</sup>: Փորձագիտական ուսումնասիրության արդյունքում հեղինակը տալիս է հետևյալ տարբերակումները.

**1. Հնչյունաբանական բնույթի բարբառային առանձնահատկություններ**, ինչպես օր. /č [dz] : c [dʒ]/, /ç [tʃ] : č [ts]/, /s-: š-/ , / st:št /, /z:č:c:z/<sup>18</sup>

Բառերի համեմատության արդյունքում պարզ է դարձել, որ կա հստակ տարբերակում քմայացման և ոչ քմայնացման համատեքստում, որի արդյունքում էլ Սըլջանը առանձնացնում է երեք ձևեր, որոնք, ըստ շրջանների, բաշխված են հետևյալ ձև<sup>19</sup>.

1. **չքմայնացում** - č - Փախ (զազ.՝ Pax, թրք.՝ Pah, Kocakoc), Կարմրի (զազ.՝ Nazmiya, թրք.՝ Nazimiye), Պուլումուր (զազ.՝ Pilemuriye, թրք.՝ Pülümür), Օվաջիկ (զազ.՝ Vacuxê, թրք.՝ Ovacık), Երզնկա (զազ.՝ Erzingan, թրք.՝ Erzincan), Վարթո (զազ.՝ Varto, Gimgim, թրք.՝ Varto):

2. **խառը տիպ č/c-** Խոզաթ (զազ.՝ Xozat, թրք.՝ Հոզաթ), Սարիզ (զազ.՝ Sariz, թրք.՝ Sarız), Մուշ (զազ.՝ Varto, Gimgim, թրք.՝ Varto), Խնուս (զազ.՝ Xınıs, թրք.՝ Hınıs):

3. **քմայնացում** - Դարա Հենի (զազ.՝ Dara Hêni, թրք.՝ Genc), Քղի (զազ.՝ Gêxiyê, թրք.՝ Kıği), Բյուրակն, Էլազիզ (հյ՝ Խարբերդ, զազ.՝ Xalput, թրք.՝ Harput), Ղարադոչը (զազ.՝ Qerekoçan, թրք.՝ Karakoçan), Սևավերազ (զազ.՝ Siverege, թրք.՝ Siverek):

**2. Ձևաբանական բնույթի բարբառային առանձնահատկություններ<sup>20</sup>,**

Այստեղ Սըլջանը կարևորություն է տալիս սեռի կարգին և նշում է, որ լեզվում հստակորեն տարբերակվում է իգական սեռը տարրորշելու երկու ձև, սակայն, հյուսիսային խոսվածքներում այն որոշող {-e} վերջավորությունը արտասանվում է քիչ արտահայտված {-ə}, իսկ

<sup>17</sup> Տե՛ս նույն տեղում, 123:

<sup>18</sup> Տե՛ս նույն տեղում, 123-129:

<sup>19</sup> Տե՛ս նույն տեղում, 124-125:

<sup>20</sup> Տե՛ս նույն տեղում, 129-131:



Դերսիմից հարավ ընկած տարածքներում՝ {ə,ɪ}, բայց մեծ մասամբ այն արդեն անհետացել է և կարդացվում է զրոյական ձևով՝ {-ø}: Հեղինակը տվյալ դեպքի համար ներկայացնում է հետևյալ տարածքային բաժանումը<sup>21</sup>.

**1. Գանձնավոր -e** - Փախ (զազ.՝ Pax, թրք.՝ Pah, Kocakoç), Կարմրի (զազ.՝ Nazmiya, թրք.՝ Nazimiye), Պուլումուր (զազ.՝ Pilemuriye, թրք.՝ Pülümür), Օվաջիկ (զազ.՝ Vacuxê, թրք.՝ Ovacık), Երզնկա (զազ.՝ Erzıngan, թրք.՝ Erzincan), Սարիզ (զազ.՝ Sarız, թրք.՝ Sarız), Վարթո (զազ.՝ Varto, Գիմգիմ, թրք.՝ Varto), Խնուս (զազ.՝ Xınıs, թրք.՝ Hınıs):

**2. Խարա ձև /-e, ɪ, ø/-** Դարա Հենի (զազ.՝ Dara Hêni, թրք.՝ Genc), Ջերմուկ (զազ.՝ Çêrmuge, թրք.՝ Çermik), Սևավերազ (զազ.՝ Siverege, թրք.՝ Siverek), Բիրան/Դիարբեքիր (զազ.՝ Piran, թրք.՝ Dicle (բրբռ.)):

**3. Գանձնավոր -ø** – Հայնի (զազ.՝ Hêni, Hani), Դարա Հենի (զա.՝ Dara Hêni, թրք.՝ Genc), Ջերմուկ (զազ.՝ Çêrmuge, թրք.՝ Çermik):

Օր.՝ *engûr /ə'n'gur/- խաղող*  
*erdiş /ə'r'diʃ/- մորուք*<sup>22</sup>:

Սրջանը նշում է, որ, հյուսիսային բարբառախումբը հակադրվում է իր ձևաբանական շեղումներով հարավային բարբառախմբին, որն էլ, իր հերթին, ներառում է Բյուրակնի, Խարբեքի, Դիարբեքի, Հայնիի, Սևավերազի, Լիցեի, Խուլփի, ինչպես նաև Մուշի, Քոզլուկի, Մասունի շրջանները<sup>23</sup>:

Սրջանը Սևավերազի և Ջերմուկի բարբառները համարում է անցումային ձև, քանի որ ձևաբանական առանձնահատկություններով ունեն ընդհանրություններ և՛ հարավային, և՛ հյուսիսային խոսվածքների հետ:

<sup>21</sup> Տե՛ս նույն տեղում, 129:

<sup>22</sup> Տվյալ բառերը Սևավերազի և Ջերմուկի խոսվածքներից են, որոնց բնորոշ է իզական սեռի {-e} վերջավորության արտասանման խառը տիպը (ըստ Ջ. Սրջանի), իսկ Թերրի Լ. Թողդ-ի մոտ, ով ուսումնասիրել է վերոնշյալ խոսվածքները, հանդիպում ենք վերջավորության արտասանման միայն {ə} տարբերակը:

<sup>23</sup> Selcan Z., նշվ. աշխ., էջ 134:

Ի տարբերություն վերը նշված հեղինակների, Էբերհարդ Վերները, զազայերենի համար տալով եռաբարբառ տեսությունը, այն կապում է ոչ միայն լեզվական տարբերությունների, այլ նաև ազգագրական նկարագրության շրջանակների հետ<sup>24</sup>, որը բխում է հյուսիսային, հարավային և արևելյան խմբերում առկա մարդաբանական տարբերություններից: Ունենալով նույն աշխարհընկալումը՝ այս երեք խմբերում ներառված մարդիկ ունեին տարբեր կենսակերպեր<sup>25</sup>:

Ըստ Վերների՝ զազայերենն ունի հետևյալ բարբառային տարբերակումները.

- *Հյուսիսային կամ ալևիական խումբ*, որն էլ իր հերթին բաժանվում է մի շարք ենթաբարբառների, ինչպիսիք են Մամեկիե-Փուլումուրի, Բիթլիսի և Օվաջիկի բարբառները,
- *Հարավային կամ սուննի-հանաֆիական խումբ*, որը Ջերմուկի, Սևավերագի բարբառն է, ու տարբերակվում է Լիցեի ու Բիթլիսի, ինչպես նաև Մութլի/Խուլվիի և Կարկառի բարբառները,
- *Արևելյան կամ խառը խումբ*, Բալուի և Բյուրակնի բարբառն է, իսկ ենթաբարբառներից են Հայնի, Դարա Հենիի և Մուշի բարբառները<sup>26</sup>:

<sup>24</sup> Werner E., Rivers and Mountains, A Historical, Applied Anthropological and Linguistical Study of the Zaza People of Turkey including an Introduction to Applied Cultural Anthropology, VTR Publishing, Nürnberg, 2017, s. 150.

<sup>25</sup> Այստեղ հեղինակը, շեշտը դնելով էթնիկ ինքնանվանումների վրա, նշում է որ հյուսիսային խումբը հակված էր իրեն անվանել դըմըլի, իսկ հարավային խումբը՝ զազա: Սա հանդիպում ենք նաև այլ հեղինակների մոտ: Դըմըլի անվան ծագումնաբանությունը մի շարք հեղինակներ կապում են Դեյլամ (Dailēmî>Dailomî) անվան հետ, որն իրենից ենթադրում է 1-ի և m-ի վերադասավորում (Hadank K., Mundarten Der Zâzâ, 4): Մասնավորապես Ջ. Սըլջանը գրում է, որ Սևավերագի, Ջերմուկի և Կարկառի բնակիչներն իրենց անվանում էին դըմըլի, իսկ քրդերը բոլոր զազաներին անվանում էին կամ դըմըլի, կամ էլ էթնիկ զազաներ: Կայսերի, Ջարայի և Մալաթիայի քրդերի շրջանում զազայերենը հանդիպում է գինի (gini) ձևով (Selcan Z., նշվ. աշխ., էջ 121-122):

<sup>26</sup> Werner E., նշվ. աշխ., էջ 151:

Հաշվի առնելով Ջերմուկի և Սևավերագի միևնույն աշխարհագրական շրջանում գտնվելու փաստը, նկատում ենք, որ բավականին շատ նմանություններ կան երկու բարբառներում: Մասնավորապես ձևաբանական մի շարք առանձնահատկություններով սրանք հարում են և՛ հյուսիսային, և՛ հարավային բարբառախմբին, ուստի, այս երկու շրջաններում խոսվող զազայերենը համարվում է անցումային ձև: Այստեղ, ի տարբերություն հնչյունաբանական մակարդակի, ձևաբանական դասակարգումը, ըստ էության, մնում է նույնը, սակայն տեղի են ունենում որոշակի փոփոխություններ<sup>27</sup>:

Գերմանացի հետազոտող Մետութ Քեսքինի մոտ ևս հստակորեն տարբերակվում է զազայերենի բարբառային բաժանման երեք խումբ, համապատասխանաբար հյուսիսային, հարավային և կենտրոնական, որի աշխարհագրական քարտեզը ներկայացված է ստորև.

1. Հյուսիսային բարբառներ, որի լեզվակիրները ալևիականության հետևորդներ են, արևմուտքից տարածվում է Քոչգիրի շրջանից, անցնում է Դերսիմի, Երզնկայի, Գյումուշխանեի, Ղարադոչի միջով մինչև արևելք՝ հյուսիսային շրջաններով Բյուրակնից դեպի Բիթլիս (Վարթո):

2. Կենտրոնական բարբառներ, որը ներառում է Մադե, Բալու, Ղարադոչ և Քովանջըլար (Խարբերդի նահանգ) շրջանները, Բյուրակնի հարավային մասը, ներառյալ կենտրոնը, Դարա Հենի և Սոլիան քաղաքները, Մուշ գավառին հարող մի շարք շրջաններ, ինչպես նաև Հայնի, Լիցե և Սիլվան թաղամասերը:

3. Հարավային բարբառներ, որը կազմում է Սևավերագը, Ջերմուկը, Չնքուշը (Դիարբեքիրի նահանգ), Փիրանը, Էզիլը (Անգեղտուն), Էրգանին (Արդանա), Կարկառ, Քահթա և Փոթուրգե (Մալաթիա նահանգ) շրջանների հարակից տարածքները:

---

<sup>27</sup> Selcan Z., նշվ. աշխ., էջ 134:

Անցումային բարբառները խոսվում են Խուլփում, Աքսարայում, Սուրթում, Բայքան և Քոզլուկ գյուղերում<sup>28</sup>:

Այսպիսով, տարբեր հեղինակների կողմից ներկայացված բարբառային բաժանումները ամփոփելով, կարելի է ասել, որ մեծ մասամբ զազայերենի համար առանձնացնում ենք բարբառային երկու մեծ խումբ, որը լեզվի աշխարհագրական տարածման արեալով խոսվում է մի կողմից Դերսիմի, Երզնկայի, մյուս կողմից Դիարբեքիի, Ջերմուկի և Սևավերագի տարածքներում: Սրանց միջև ընկած շրջաններում խոսվող տարբերակը (Խարբերդ/Բյուրակն), այսպես կոչված երկու բարբառների միջև զբաղեցնում է միջանկյալ դիրք, որը կարելի է ներկայացնել և՛ որպես առանձին խումբ, և՛ որպես անցումային խումբ:

## ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ ПОДРАЗДЕЛЕНИЯ ЯЗЫКА ЗАЗА

*Наре Геворгян*<sup>29</sup>

Цель статьи – представить диалектические подразделения языка заза (который является одним из северо-западных иранских языков) и различия, на основе которых была произведена классификация. На основе имеющейся научной литературы рассматривается диалектическая группировка языка заза, важная для изучения этнической языковой среды, в которой этот язык сформировался и существует до сих пор.

С возможным включением всех материалов, имеющих в научном обороте, была поставлена цель всесторонне представить исторические и нынешние ареалы проживания заза, а также фонологические, морфологические и лексические различия между диалектами.

**Ключевые слова:** язык заза, Сиверек, Дерсим, палатализация, заза, речь.

<sup>28</sup> Keskin M., Zur dialektalen Gliederung des Zazaki, 30-31.

<sup>29</sup> Наре Геворгян - преподаватель кафедры Иранистики факультета Востоковедения ЕГУ. Эл. почта: [nare.gevorgyan@ysu.am](mailto:nare.gevorgyan@ysu.am), ORCID 0000-0002-4431-5754.

## DIALECTICAL DIVISIONS OF THE ZAZA LANGUAGE

Nare Gevorgyan<sup>30</sup>

The purpose of the article is to present the dialectical divisions of the Zaza language (which is one of the Northwestern Iranian languages) and the differences on the basis of which the classification was made. Based on the available scientific literature, the article examines the dialectical grouping of the Zaza language, which is important for understanding the ethnic linguistic environment where this language was formed and still exists.

With the possible inclusion of all materials available in scientific circulation, the goal was set to present in a comprehensive manner, especially the historical and current areas and the phonological, morphological and lexical differences between the dialects.

**Keywords:** *Zaza Language, Sevaverag, Dersim, Palatalization, Zaza, Speech.*

### ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Հակոբյան Թ., Մելիք-Բախշյան Ս., Բարսեղյան Հ., Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հատոր 1, Երևան, 1986:
2. Հակոբյան Թ., Մելիք-Բախշյան Ս., Բարսեղյան Հ., Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հատոր 2, Երևան, 1988:
3. Հակոբյան Թ., Մելիք-Բախշյան Ս., Բարսեղյան Հ., Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հատոր 3, Երևան, 1998:
4. Հակոբյան Թ., Մելիք-Բախշյան Ս., Բարսեղյան Հ., Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հատոր 4, Երևան, 1998:
5. Հակոբյան Թ., Մելիք-Բախշյան Ս., Բարսեղյան Հ., Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հատոր 5, Երևան, 2001:
6. Пирейко Л., Заза. Основы иранского языкознания. – В кн.: Новоиранские языки: северо-западная группа II., Москва, 1997, 97-143.
7. Le Coq, A. Kurdische Texte : Kurmangí-Erzählungen und -Lieder : nebst einer Zaza Erzählung, Berlin, 1903.

<sup>30</sup> Nare Gevorgyan is a lecturer at the Department of Iranian Studies at YSU. E-mail: nare.gevorgyan@ysu.am, ORCID 0000-0002-4431-5754.

8. Ludwig P., Zazaki: Grammatik und Versuch einer Dialektologie, L. Reichert, Wiesbaden, 1998.
9. Keskin M., Zur dialektalen Gliederung des Zazaki, Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg, 2008.
10. Mann O., *Kurdisch-Persische Forschungen, Ergebnisse einer von 1901 bis 1903 und 1906 bis 1907 in Persien und der asiatischen Türkei ausgeführten Forschungsreise, Abteilung III (Nordwestiransich), Band IV, Mundarten der Zâzâ, hauptsächlich aus Siwerek und Kor*, bearbeitet von Karl Hadank, Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei Walter de Gruyter & Co, 1932.
11. Лерх П., Исследование об иранских курдах и их предках, северных халдеях, Санкт-Петербург, 1857-58.
12. Todd T. L., A Grammar of Dimily Also Known as Zaza, Iremet Förlag, Stockholm, 2002.
13. Werner E., Rivers and Mountains, A Historical, Applied Anthropological and Linguistical Study of the Zaza People of Turkey including an Introduction to Applied Cultural Anthropology, VTR Publishing, Nürnberg, 2017.
14. Selcan Z., Grammatic Der Zaza-Sprachen, Nord Dialect (Dersim Dialect), Wissenschaft&Technik Verlag, Berlin, 1998.

## ՕՍՄԱՆՅԱՆ ՎԵՐՋԻՆ ԽԱԼԻՖՈՒ ԵՎ ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ ԽԱԼԻՖԱՅՈՒԹՅԱՆ ԱՎԱՐՏՈՒՄ. ԱԲՐՈՒԼ ՄԵԶԻԴ ԵՐԿՐՈՐԴ

*Ռուբեն Մելքոնյան<sup>1</sup>, Գոռ Հովհաննիսյան<sup>2</sup>*

DOI 10.46991/jos.2023.24.2.311

Սկսած 1516 թվականից, երբ օսմանյան սուլթան Մելիմ Առաջինը ստանձնեց նաև մուսուլմանների հոգևոր առաջնորդի՝ խալիֆի տիտղոսը, դա դարձավ ժառանգաբար փոխանցվող տիտղոս Օսմանյան կայսրության տիրակալների համար և այն վերապահվեց Օսմանոլուների սուլթանական տոհմին: 1922 թ. Օսմանյան սուլթանության վերացումից հետո խալիֆի տիտղոսը պահպանվեց մինչև 1924 թվականը և ըստ ավանդույթի փոխանցվեց նախկին թագաժառանգ Աբդուլ Մեջիդ Օսմանոլուին, ով էլ դառնալու էր ոչ միայն օսմանյան, այլև ընդհանրապես վերջին խալիֆը: 1924 թ. մարտի 4-ին ԹԱՄԺ-ը ընդունում է որոշում խալիֆայության լուծարման, ինչպես նաև սուլթանական Օսմանոլուների ողջ տոհմի Թուրքիայից 24 ժամվա ընթացքում արտաքսման մասին: Արդեն երկրից արտաքսված խալիֆը չի ընդունում ԹԱՄԺ որոշումը, այն համարում է ոչ լեգիտիմ ու մինչև իր կյանքի վերջ փորձում է որոշակի քայլեր անել: Մակայն 1944 թ. Աբդուլ Մեջիդի մահով փաստացի դադարեց գոյություն ունենալ խալիֆայության ինստիտուտը նաև սիմվոլիկ առումով, որովհետև եթե 1924 թ. Թուրքիայի խորհրդարանի որոշումից հետո գահընկեց խալիֆի անձով պայմանավորված այդ կառույցը դեռ պահպանում էր իր դեֆակտո գոյությունը, սպա 1944 թ դա էլ ավարտվեց: Խալիֆայության դեյուրե և դեֆակտո ավարտը նաև Թուրքիայի հիմնադիր-նախագահ Մուսթաֆա Բենալի սկսած պետության աշխարհիկացման պայքարում կարևոր դեր ունեցավ:

<sup>1</sup> ԵՊՀ արևելագիտության ֆակուլտետի դեկան, պ.գ.դ., պրոֆեսոր, էլ. փոստ՝ rubenmelkonyan@ysu.am, ORCID 0000-0002-1937-901X:

<sup>2</sup> ԵՊՀ արևելագիտության ֆակուլտետի թյուրքագիտության ամբիոնի ասպիրանտ, էլ. փոստ՝ gor.hovhannisyanyan@ysu.am, ORCID 0009-0005-6230-9446:

**Բանալի բառեր՝** խալիֆայություն, Օսմանյան կայսրություն, իսլամ, աշխարհիկություն, Մուստաֆա Քեմալ, Արդուլ Մեջիդ:

Սկսած 1516 թվականից, երբ օսմանյան սուլթան Մելիմ Առաջինը ստանձնեց նաև մուսուլմանների հոգևոր առաջնորդի՝ խալիֆի տիտղոսը, դա դարձավ ժառանգաբար փոխանցվող տիտղոս Օսմանյան կայսրության տիրակալների համար և այն վերապահվեց Օսմանոյունների սուլթանական տոհմին: 1922 թ. Օսմանյան սուլթանության վերացումից հետո խալիֆի տիտղոսը պահպանվեց մինչև 1924 թվականը և ըստ ավանդույթի փոխանցվեց նախկին թագաժառանգ Աբդուլ Մեջիդ Օսմանոյունին, ով էլ դառնալու էր ոչ միայն օսմանյան, այլև ընդհանրապես վերջին խալիֆը:

Աբդուլ Մեջիդը օսմանյան սուլթան Աբդուլ Ազիզի որդին է և 1918 թ. երբ գահ է բարձրացել սուլթան Մեհմեթ 6-րդ Վահեդդինը նա դարձել է գահաժառանգ: Աբդուլ Մեջիդը համարվել է ժամանակի Օսմանյան կայսրության բազմակողմանի կրթված և զարգացած անձանցից մեկը, տիրապետել է վեց օտար լեզվի: Աբդուլ Մեջիդն իր որոշակի տեղն ունի օսմանյան ուշ շրջանի գեղանկարչության մեջ. բազմաթիվ նկարների հեղինակ է, իսկ 1909 թ. ընտրվել է «Օսմանյան նկարիչների միության» պատվավոր նախագահ<sup>3</sup>: Ուշագրավ է, որ նրա թողած նկարների ժառանգության մեջ (թվով մոտ 200) մեծ թիվ են կազմում դիմանկարները ինչպես իր նախնիների՝ Մեհմեթ 2-րդի, Մելիմ Ահեդի և այլոց, այնպես էլ արևմտյան երաժշտության հայտնի ներկայացուցիչներ Մոցարտի, Շոպենի, Բեթհովենի<sup>4</sup>: Հեղինակել է նաև քաղաքական բնույթի նկարներ ինչպիսին է Աբդուլ Համիդ 2-րդի գահընկեց անելու պահը պատկերող լայն կտավը<sup>5</sup>: Աբդուլ Մեջիդը իր նկարներով մասնակցել է տարբեր ցուցահանդեսների ինչպես թագաժառանգ

<sup>3</sup> Kandemir F., Son Halifenin Son Günleri, İstanbul, 2015, s. 13.

<sup>4</sup> Satan A., Son Halife Abdülmecid Efendi, İstanbul, 2016, s. 30.

<sup>5</sup> Նույն տեղում, էջ 31:



եղած տարիներին (Վիեննա, Ստամբուլ, Եվրոպական այլ քաղաքներ), այնպես էլ 1924 թ. Թուրքիայից արտաքսվելուց հետո աքսորի տարիներին (Նիցցա, Փարիզ)<sup>6</sup>: Ըստ տարբեր տվյալների, Աբդուլ Մեջիդը նկարել է մինչև կյանքի վերջ և մահից հետո նրա նկարները առաջին անգամ Թուրքիայում ցուցադրվել են 1986 թ., իսկ այնուհետ՝ 1993 և 1998 թթ. Դումաբահչեի պալատ-թանգարանում: Աբդուլ Մեջիդը նաև հետևել է օսմանյան և համաշխարհային գրականության ու արվեստի բնագավառներում տեղի ունեցող գործընթացներին, լավ հարաբերություններ ունեցել ժամանակի օսմանյան և արևմտյան տարբեր արվեստագետների, գրողների հետ<sup>7</sup>: Կարևորելով կրթությունը և հատկապես արևմտյան կրթությունը՝ Աբդուլ Մեջիդը առաջին էր օսմանյան տոհմում, որը իր որդուն՝ Օմեր Ֆարուքին ուղարկել է Եվրոպա կրթություն ստանալու համար<sup>8</sup>:

20-րդ դարի սկզբին և հատկապես սուլթան Աբդուլ Համիդ 2-րդի գահընկեցությունից հետո օսմանյան սուլթանական գերդաստանի հանդեպ քաղաքական ուշադրությունը նվազել է, քանի որ հաջորդ գահակալները այլևս գործոն չէին և ունեին առավելապես սիմվոլիկ, արարողակարգային նշանակություն: Կարելի է ենթադրել, որ այս նույն տենդենցը տարածվել է նաև Աբդուլ Մեջիդի անձի վրա. թուրք ուսումնասիրող Ալի Սաթանը Աբդուլ Մեջիդին համարում է Թուրքիայի պատմության մեջ անտեսված անձնավորություն և դա չնայած այն հանգամանքին, որ նա լինելով վերջին խալիֆը՝ ուշադրության արժանի անձ է ինչպես օսմանյան, այնպես էլ իսլամի պատմության տեսանկյունից<sup>9</sup>:

Չնայած ոչ ակտիվ և ոչ հրապարակային գործունեությանը՝ Աբդուլ Մեջիդը, այնուամենայնիվ, որոշակի հետաքրքրություն է ցուցա-

---

<sup>6</sup> Նույն տեղում, էջ 31-32:

<sup>7</sup> Նույն տեղում, էջ 38, 41:

<sup>8</sup> Kandemir F., նշված աշխ., էջ 21:

<sup>9</sup> Satan A., նշված աշխ., էջ 9:

բերել նաև քաղաքական գործընթացների նկատմամբ և փակ, պալատական միջավայրում հանդես եկել տեսական դատողություններով, վերլուծություններով, որոնք կարելի է բնութագրել ստեղծված իրավիճակին ադեկվատ, սակայն նրան պակասել է քաղաքական համարձակություն տեսականից գործնական քայլերի անցնելու համար: Եվ նաև համարձակության այդ պակասի պատճառով է, որ Առաջին համաշխարհային պատերազմից հետո ակտիվ ռազմական-քաղաքական գործընթացներում օսմանյան դինաստիայի ներկայացուցիչները որևէ լուրջ դերակատարում չկարողացան ունենալ և հաջողության հասան ռազմական ոլորտի ներկայացուցիչներ՝ գեներալ Մուսթաֆա Քեմալի գլխավորությամբ, ինչը նաև հանգեցրեց ոչ միայն երկրի կառավարման համակարգի փոփոխության սուլթանությունից դեպի հանրապետություն, այլև սուլթանական տոհմի արտաքսման Թյուրքիայից: Մասնագիտական շրջանականներում հայտնի է դեռևս գահաժառանգ Աբդուլ Մեջիդի և օսմանյան վերջին սուլթան Մեհմեթ Վահեդդինի միջև եղած տարաձայնությունները քաղաքական տարբեր խնդիրների շուրջ<sup>10</sup>: Օրինակ՝ 1919 թ. հունիսի 12-ին սուլթանին ուղարկած իր նամակում Աբդուլ Մեջիդը անհանգստություն է հայտնում Փարիզի խաղաղության կոնֆերանսում քննարկումների վերաբերյալ, ինչպես նաև առաջարկում է օսմանյան տոհմի արքայազներից մեկի գլխավորությամբ մի պատվիրակություն ուղարկել «Անատոլիա» որպեսզի կարգավորի տարաձայնությունները քեմալականների և կառավարության միջև<sup>11</sup>: Ուշագրավ է, որ սուլթանին ուղարկած իր այլ նամակներում Աբդուլ Մեջիդը տարբեր խնդիրների թվում մտահոգություն է հայտնել նաև անկախ Հայաստանի ձևավորման հեռանկարի հանդեպ<sup>12</sup>:

<sup>10</sup> Աբդուլ Մեջիդի և սուլթան Վահեդդինի վատ հարաբերությունների մասին ինչպես գահակալման ընթացքում, այնպես էլ դրանից հետո տե՛ս Bardakçı M., Şahbaba – Osmanoğulları'nın Son Hükümdarı VI Mehmed Vahideddin'in Hayatı, Hatıratı ve Özel Mektupları, İstanbul, 1998, s. 198:

<sup>11</sup> Satan A., նշված աշխ., էջ 63-64:

<sup>12</sup> Նույն տեղում, էջ 65:

1919 թվականից ծավալվող քեմալական ազգայնամոլական շարժման համար կարևոր էր լեգիտիմության խնդիրը և օսմանյան տոհմի հետ հարաբերությունները կարող էին դա ապահովել և ստեղծել տպավորություն, որ իրենք ոչ թե խռովարար, ապստամբներ են, այլ երկրի ապագայով մտահոգ հայրենասերներ, որոնք հավատարիմ են գահին ու խալիֆայության ինստիտուտին: Եվ բնական է, որ այդ նկատառումներից ելնելով՝ քեմալական շարժումը փորձել է ուղիներ փնտրել հարաբերություններ հաստատելու օսմանյան սուլթանական տոհմի առանձին ներկայացուցիչների հետ, իսկ թագաժառանգ Աբդուլ Մեջիդը այդ առումով ամենահարմար անձն էր, մանավանդ որ նա էլ որոշակի զգուշավոր հետաքրքրություն էր ցույց տալիս քեմալականների հանդեպ: Այդ շփումները ենթադրաբար ակտիվացել են 1920 թ. կեսերին<sup>13</sup> և Մուսթաֆա Քեմալը անում է համարձակ առաջարկ. նա Աբդուլ Մեջիդին հրավիրում է Թուրքիայի արևելյան նահանգներ, որտեղ ծավալվում էր ազգայնամոլական շարժումը: Քեմալական շրջանակները անգամ լուրեր էին տարածում, որ քննարկվել է Աբդուլ Մեջիդին «Անատոլիայում» թագադրելու և այդպիսով սուլթան Վահեդդինին այլընտրանքային սուլթան ունենալու հարցը: Մեր կարծիքով այս հրավերը Մուսթաֆա Քեմալի կողմից հստակ մշակված և բազմաշերտ տակտիկական քայլ է եղել, որի հավանական հանգուցալուծումը նրան, ըստ էության, հայտնի է եղել: Աբդուլ Մեջիդը, ով ինչպես շատ արքայազներ դաստիարակվել է փափուկ պայմաններում, զուրկ էր հերոսականության և պայքարի հատկանիշներից: Հրավիրելով Աբդուլ Մեջիդին շարժման կենտրոնակայան՝ Քեմալը մի կողմից ի ցույց էր դնում իր հավատարմությունը գահի նկատմամբ, սակայն վստահ լինելով հնարավոր բացասական պատասխանի հարցում՝ նաև նպատակ էր հետապնդում իր անմիջական շրջապատին, ինչպես նաև հասարակության ավելի լայն շերտերին նախ ցույց տալ, որ ինքը դիմել է

<sup>13</sup> Նույն տեղում, էջ 71:

օրինական թագաժառանգին գալ ու ղեկավարել ազգայնամոլական շարժումը, սակայն փաստորեն նա մերժել է: Եվ երկրորդ՝ այդ քայլով Քեմալը ցույց կտար սուլթանական տոհմի և միևնույն ժամանակ սուլթանական կառավարման համակարգի դեգրադացված լինելն ու փոփոխության անհրաժեշտությունը, որի շրջանակներում էլ պետք էր նոր առաջնորդ և այդ պարագայում Մուսթաֆա Քեմալը ամենաբնական հավակնորդն էր լիդեր դառնալու համար, ինչի լեգիտիմությունը դժվար կլինեք վիճարկել ստեղծված իրավիճակի համապատկերում: Ինչպես և սպասում էր Մուսթաֆա Քեմալը, հրավերը ստանալուց որոշ ժամանակ անց Աբդուլ Մեջիդը մերժում է քեմալականների առաջարկը<sup>14</sup>:

Մակայն մերժելով հանդերձ քեմալականների վերահսկողության տակ գտնվող շրջաններ գնալու առաջարկը՝ Աբդուլ Մեջիդը ներկայացնում է իր այլընտրանքային կամ պատասխան առաջարկը և փոխանցում է, որ առավել հարմար է որպեսզի արևելյան նահանգներ գնա և շարժումը գլխավորի իր որդին՝ արքայագն Օմեր Ֆարուքը: Ավելին՝ առանց քեմալականների պատասխանին սպասելու 1921 թ. ապրիլի 25-26-ին Օմեր Ֆարուքը գաղտնի կերպով գնում է Ինեբոլու<sup>15</sup>, սակայն անձամբ Մուսթաֆա Քեմալի հրամանով նրան Ինեբոլուի նավահանգստից ետ են վերադարձնում չթողնելով գնալ առաջ: Թագաժառանգին չընդունելը և նրան Ստամբուլ ետ ուղարկելը պատճառ է դառնում, որպեսզի Աբդուլ Մեջիդը Մուսթաֆա Քեմալին բողոքի հեռագիր ուղարկի նշելով, որ նրա վերաբերմունքը վիրավորական է ոչ միայն իր և իր որդու, այլև սուլթանության ինստիտուտի հանդեպ ընդհանրապես<sup>16</sup>: Մակայն մեր կարծիքով ակնհայտ էր, որ Եվրոպայում կրթություն ստացած երիտասարդ արքայագնի ընդգրկումը շարժման մեջ և այն էլ առաջնորդի դերում արդեն ընդհանրապես չէր համա-

<sup>14</sup> Նույն տեղում, էջ 72-73:

<sup>15</sup> Նույն տեղում, էջ 81-82:

<sup>16</sup> Նույն տեղում, էջ 82:

պատասխանում Մուսթաֆա Քեմալի ծրագրերին: Ամեն դեպքում պետք է նկատել, որ Աբդուլ Մեջիդի վերոնշյալ քայլերը խոսում են մի կողմից նրա քաղաքական հոտառության, իսկ մյուս կողմից հավակնությունների մասին, քանի որ քեմալականների հետ կապ հաստատելու վերջնական նպատակը պետք է որ լիներ վարկաբեկված սուլթան Վահեդդինի փոխարեն սուլթան դառնալը և դրանով միապետությունը փրկելը, ինչը սակայն չի ստացվում:

Աբդուլ Մեջիդի և քեմալականների շփման երկրորդ փուլը սկսվում է ավելի ուշ՝ 1922 թ. նոյեմբերին, երբ երկրում իրական իշխանության քեմալականների ձեռքն անցնելուց հետո Թուրքիայի ազգային մեծ ժողովը պաշտոնապես լուծարում է սուլթանությունը, իսկ վերջին սուլթան Մեհմեթ Վահեդդինը նոյեմբերի 17-ին լքում է Թուրքիան: Սակայն չնայած սուլթանության լուծարմանը, պահպանվում է խալիֆայությունը և առաջ է գալիս հարց, թե ով և ինչպես պետք է դառնա խալիֆ: Քննարկումների արդյունքում որոշվում է, որ խալիֆի տիտղոսը պետք է ստանձնի Օսմանյանների տոհմից մեկը և ամենաբնական թեկնածուն դառնում է նախկին թագաժառանգը՝ Աբդուլ Մեջիդը: Սակայն քեմալականները պահանջում են, որ այդ տիտղոսը անցնի տոհմից որևէ մեկին ոչ թե, այսպես կոչված, բնական իրավունքով, այլ ԹԱՄԺ-ը ընտրի խալիֆին: Այսինքն՝ ստացվում է, որ հոգևոր առաջնորդին իր քվեարկությամբ հաստատում է աշխարհիկ մարմինը՝ խորհրդարանը, այլ ոչ թե ժառանգականության ընդունված կարգը: Քեմալականների և Աբդուլ Մեջիդի միջև սկսվում են բանակցություններ, որոնց ընթացքում նախ փաստվում է, որ նա չի ընդդիմանում սուլթանության լուծարմանը և երկրորդ՝ համաձայնվում է խալիֆի՝ Թուրքիայի ազգային մեծ ժողովի կողմից ընտրությանը: Նոյեմբերի 18-ին ԹԱՄԺ կողմից նախկին սուլթան Վահեդդինը զրկվում է նաև խալիֆի տիտղոսից և նույն օրը խորհրդարանը կազմակերպում է նոր խալիֆի ընտրություն, որտեղ 163 պատգամավորներից 148-ը քվեարկում են Աբդուլ Մեջիդի օգտին, 9 պատգամավոր ձեռնպահ, իսկ 2 քվե

տրվում է սուլթան Աբդուլ Համիդ 2-րդի որդի Աբդուռահիմին<sup>17</sup>: Նույն-բերի 19-ին Անկարայից Մուսթաֆա Քեմալը հեռագիր է ուղարկում Աբդուլ Մեջիդին և հայտնում, որ Թուրքիայի ազգային մեծ ժողովի կողմից ընտրվել է խալիֆ. Քեմալի հեռագիրը նոր խալիֆին է հանձնում գեներալ Ռեֆեթը<sup>18</sup>:

Սակայն ԹԱՄԺ-ը Աբդուլ Մեջիդին խալիֆ ընտրելով հանդերձ՝ անմիջապես ներկայացնում է որոշ պահանջներ: Նախ՝ բացահայտ նշվում է, որ խալիֆի տիտղոսը բացարձակապես չի կարող ենթադրել նախկինում եղած լիազորությունները և ամեն ինչ պետք է սահմանափակվի մուսուլմանների հոգևոր առաջնորդի գործառնություններով, այդուհետ Աբդուլ Մեջիդը չպետք է կրի զինվորական հագուստ, որը կրում էր մինչ այդ: Այս դետալը շատ կարևոր էր շեշտելու համար, որ Աբդուլ Մեջիդն ունենալու էր գուստ կրոնական, արարողակարգային լիազորություններ, այլ ոչ թե սուլթանական<sup>19</sup> կամ գերագույն հրամանատարի, որը կարող էր ասոցացնել զինվորական հագուստ: Բացի այդ, Մուսթաֆա Քեմալը գեներալ Ռեֆեթի միջոցով փոխանցել է Աբդուլ Մեջիդին որ իր՝ որպես խալիֆի ուղերձի մեջ պետք է նշվի, որ ԹԱՄԺ-ը և կառավարությունը ամենահարմար համակարգն են Թուրքիայի ժողովրդի համար<sup>20</sup>:

Եթե փորձենք դիտարկել քեմալականների նման որոշման տրամաբանությունը, ապա պետք է առանձնացնել հետևյալ հանգամանքները. նախ դարերով կրոնապետություն համարվող թուրքական պետությունում ո՛չ էլիտան և ո՛չ էլ հասարակության լայն շերտերը դեռևս պատրաստ չէին խալիֆայության և խալիֆի տիտղոսի վերացմանը: Բացի այդ, խալիֆը համայն մուսուլման աշխարհի հոգևոր

<sup>17</sup> Նույն տեղում, էջ 94:

<sup>18</sup> Նույն տեղում, էջ 95-96:

<sup>19</sup> Այս խնդրի մասին առավել մանրամասն տե՛ս Altın Ş., Sürgündeki Son Halife Abdülmecid Efendi, İstanbul, 2015, s. 86-87:

<sup>20</sup> Kandemir F., նշված աշխ., էջ 29:

առաջնորդն էր և պահելով այդ տիտղոսը՝ նոր ձևավորվող Թուրքիան փաստացի կարող էր վերահսկողության որոշակի լծակներ պահպանել իսլամական կամ իսլամադավան երկրների հանդեպ: Սրանով նաև պետք է պայմանավորել այն հանգամանքը, որ Աբդուլ Մեջիդի ընտրվելուց հետո քեմալականները հատուկ ուշադրություն էին դարձնում, որ այդ լուրը պաշտոնական մակարդակով և խողովակներով, մամուլի միջոցներով տարածվի իսլամադավան երկրներում: Խալիֆ ընտրվելուց հետո Աբդուլ Մեջիդը պաշտոնապես ընդունում է Աբդուլ Մեջիդ Երկրորդ անունը, քանի որ օսմանյան սուլթան Աբդուլ Մեջիդ Առաջինը եղել է միննույն ժամանակ նույն անունով խալիֆը, ուստի թվագրման տրամաբանությունը հենված է այդ փաստի վրա: Աբդուլ Մեջիդ Երկրորդը ստացել է բազմաթիվ շնորհավորական ուղերձներ<sup>21</sup> աշխարհի իսլամադավան երկրներից և, ըստ էության, նրա լեզիտիմությունը որպես խալիֆ որևէ կերպ կասկածի տակ չի առնվել և այն փաստը, որ առաջին անգամ խալիֆն ընտրվել է խորհրդարանի կողմից լուրջ կրոնա-իրավական խնդիր չի առաջացրել: Ի դեպ, առաջինը նորընտիր խալիֆին շնորհավորական նամակ է հղել Մուսթաֆա Քեմալը<sup>22</sup>: Պետք է նշել նաև, որ խալիֆ ընտրվելուց հետո, թերևս նաև պահելով պայմանավորվածությունը՝ իր պաշտոնական հեռագրերում, ուղերձներում Աբդուլ Մեջիդը հատուկ կարևորում է Անկարայի և ԹԱՄԺ-ի դերը: Ավելին՝ Աբդուլ Մեջիդը առաջիններից է լինում, ով 1923 թ. հոկտեմբերի 29-ին Թուրքիայի Հանրապետության հռչակման և Մուսթաֆա Քեմալի նախագահ ընտրվելուց հետո շնորհավորական ուղերձ է հղում<sup>23</sup> այդպիսով ճանաչելով և՛ պետության կառավարման հանրապետական ձևը, և՛ Քեմալին որպես պետության ղեկավար:

Սակայն, այնուամենայնիվ, որոշ ժամանակ անց քաղաքական շրջանակներում և կուլիսներում սկսվում են քննարկումներ այն մա-

<sup>21</sup> Խալիֆին ուղղված շնորհավորանքները տե՛ս Satan A., նշված աշխ., էջ 115-117:

<sup>22</sup> Altın Ş., Sürgündeki Son Halife Abdülmecid Efendi, İstanbul, 2015, s. 93.

<sup>23</sup> Satan A., նշված աշխ., էջ 132:

սին, որ լեզվաբանության իմաստով նոր պետության՝ խորհրդարանական հանրապետության ղեկավարի ամենահարմար թեկնածուն Արդուլ Մեջիդն է, որը սուլթանական տոհմից է, թագաժառանգն էր մինչև սուլթանության լուծարումը, խալիֆն է, կրթված է և զարգացած անձնավորություն է: Հետագայում Մուլթաֆա Քեմալը ևս իր գրույցներում նշել է, թե ոմանք չէին ուզում իրեն տեսնել Թուրքիայի նախագահի պաշտոնում և նախապատվությունը տալիս էին Արդուլ Մեջիդին<sup>24</sup>: Եվ ինչքան էլ Արդուլ Մեջիդը հայտարարում էր, թե ինքը զբաղվում է միայն խալիֆի հոգևոր գործառույթներով և քաղաքականությամբ հետաքրքրված չէ, նրա շուրջ ինտրիգները շարունակվում էին: Կարելի է ենթադրել, որ Մուլթաֆա Քեմալը ինքը միտումնավոր թույլ էր տալիս, կամ նույնիսկ անուղղակի հրահրում, որ այդ քննարկումները, խալիֆի հետ նման օրակարգով զաղտնի հանդիպումները ծավալվեն, որպեսզի իր հաջորդ քայլերի ու հեռագնա նպատակների համար հիմնավորվածություն և փաստարկներ ունենա:

Պետք է նկատել սակայն, որ չնայած իր զգուշավոր պահվածքին՝ Արդուլ Մեջիդը այնուամենայնիվ լիովին զերծ չէր մնում տարատեսակ ենթատեքստեր պարունակող ակնարկներից, հայտարարություններից, որոշ խորհրդանշական քայլերից: Օրինակ՝ իր առաջին ուղերձում դիմելով իսլամական աշխարհին և դրական շեշտադրումներ անելով ԹԱՄԺ-ի վերաբերյալ՝ այնուամենայնիվ տեքստը ստորագրել է «Արդուլ Մեջիդ որդի սուլթան Արդուլ Ազիզի»<sup>25</sup>: Մա անուղղակի հիշեցումն էր իր ծագման վերաբերյալ և դրանից հետո էլ իր բոլոր ուղերձները կամ գրությունները Արդուլ Մեջիդը այդպես է ստորագրել: Այլ առիթներով ևս խալիֆը չէր խուսափում հիշեցնել իր ծագման մասին կամ իրեն ասոցացնել իր նախնի սուլթան-խալիֆների հետ: Այսպես, իր առաջին հարցազրույցներից մեկում Արդուլ Մեջիդը նշել է. «Ես համայն մուսուլմանների խալիֆն եմ: Իմ նպատակը սուլթան

<sup>24</sup> Նույն տեղում, էջ 135:

<sup>25</sup> Kandemir F., նշված աշխ., էջ 31-32:



Մելիմ Ահեղի նպատակն է, այն է՝ իսլամական աշխարհի սրտի միասնությունը ապահովելն է: Այս միտքն է ինձ առաջնորդողը»<sup>26</sup>:

Կարևոր է նաև փաստել, որ այդ ժամանակվա օսմանյան հասարակության ենթադրաբար կրթված հատվածի մոտ խալիֆի կերպարի հանդեպ կար ձևավորվող նոր պատկերացում, ինչը ուշագրավ կերպով վերլուծել և ներկայացրել է հայտնի թուրքագետ Էրիկ Ցյուրխերը: Այսպես, ըստ Ցյուրխերի, խալիֆայության պահպանումից և Աբդուլ Մեջիդ Երկրորդի ընտրությունից հետո ժողովուրդը և քաղաքական շրջանակները նրան սկսեցին ընկալել որպես յուրահատուկ «ժամանակակից իսլամական Հռոմի Պապ» և շատերը նրան դիտարկում էին ոչ թե լոկ կրոնական ֆունկցիաներով օժտված անձ, այլ որպես «սահմանադրական միապետ», «վերկուսակցական ազգային միասնականության խորհրդանիշ»<sup>27</sup>:

Աբդուլ Մեջիդի խալիֆայությունը, ըստ էության, կրում էր արհեստական բնույթ և քեմալական իշխանությունները լրջորեն սահմանափակելով նրա լիազորությունները՝ որոշ ժամանակ անց կարողացան ստեղծել այդ ամենի անիմաստության և ժամանակավրեպության տպավորություն: Եվ կարծես այդ ժամանակը Մուսթաֆա Քեմալին պետք էր սուլթանության չեղարկումից հետո հասարակությանը հոգեբանորեն խալիֆայության չեղարկմանը նախապատրաստելու համար, որը նաև էականորեն կթուլացներ հնարավոր դիմադրությունը և հակաազդեցությունը: Եվ, թերևս, ճիշտ է այն կարծիքը, որ թե՛ քեմալականները, թե՛ խալիֆը գիտակցում էին, որ սուլթանության և խալիֆայության անջատումը միմյանցից ու վերջինի պահպանումը զուտ միջանկյալ միջոց էր վերջնական վերացման համար<sup>28</sup>:

Նախապատրաստական որոշ քայլերից, ինչպես նաև խալիֆի կողմից ու խալիֆի շուրջ իշխանազավթման դավադրություն կազմա-

<sup>26</sup> Նույն տեղում, էջ 30:

<sup>27</sup> Zürcher E. J., Millî Mücadelede İttihatçılık, İstanbul, 2016, s. 207-208.

<sup>28</sup> Hurgonje S., Islam and Turkish Nationalism, Foreign Affairs, 1924, vol. 3, no. 1, pp. 71-72.

կերպելու լուրերը միտումնավոր թեժացնելուց հետո, Մուսթաֆա Քեմալն անցավ բաց քայլերի հայտարարելով, որ այդ ամենը կարող է տանել երկիշխանության, որն անթույլատրելի է և կվտանգի նորաստեղծ թուրքական հանրապետության գոյությունը, ուստի պետք է անել կտրուկ քայլեր: Այդ կտրուկ քայլը խալիֆայության լուծարման մասին առաջարկն էր խորհրդարանին և գերարագ ծավալվող գործընթացները: 1924 թ. հունվարի 22-ին Մուսթաֆա Քեմալը հեռագիր է ուղարկում վարչապետ Իսմեթին որտեղ ասված է. «Խալիֆը և ամբողջ աշխարհը պետք է իմանան, որ պահպանված և այսօր առկա խալիֆը, և խալիֆի պաշտոնը, իրականում չունեն որևէ իմաստ ու նշանակություն ո՛չ կրոնական, ո՛չ էլ քաղաքական առումով: Մենք չենք կարող դատարկաբանություններով վտանգի տակ դնել Թուրքիայի Հանրապետության գոյությունն ու անկախությունը: Մեր կարծիքով՝ խալիֆի պաշտոնը ի վերջո չի կարող ունենալ ավելի մեծ նշանակություն, քան գուտ պատմական հիշողություն լինելը»<sup>29</sup>: Դրանից կարճ ժամանակ անց՝ 1924 թ. մարտի 4-ին ԹԱՄԺ-ը ընդունում է որոշում խալիֆայության լուծարման, ինչպես նաև սուլթանական Օսմանօղլուների ողջ տոհմի Թուրքիայից 24 ժամվա ընթացքում արտաքսման մասին: Խալիֆ Աբդուլ Մեջիդ Երկրորդին խորհրդարանի այդ որոշման վերաբերյալ մարտի 4-ի լույս 5-ի գիշերը տեղեկացրել են Ստամբուլի անվտանգության ծառայության պետը և նահանգապետը, ու հայտնել, որ նա ունի ընդամենը մի քանի ժամ հեռանալու համար: Խալիֆի խնդրանքը գոնե երկու օր տալ պատրաստվելու համար մերժվել է, ավելին Դոլմաբահչե պալատը շրջապատվել է ոստիկանական զորքերի կողմից, անջատվել են հեռախոսները, որպեսզի Աբդուլ Մեջիդը զրկվի արտաքին աշխարհի հետ կապ հաստատելու հնարավորությունից: Սկզբում խալիֆը բավական կոպիտ է արձագանքել և անգամ պալատից դուրս հրավիրել նահանգապետին, սակայն անվտանգության ծա-

<sup>29</sup> Kemal Atatürk, Nutuk, İstanbul, 2015, s. 633.

ռայության պետը սպառնում է ընդդիմանալու պարագայում ուժ կիրառել, որի հրամանն արդեն իսկ ունեին: Ի վերջո, որոշ ժամանակ անց Աբդուլ Մեջիդը տեղի է տալիս և համաձայնվում հեռանալ<sup>30</sup>: Մարտի 5-ի գիշերը ժամը 5:30-ին Աբդուլ Մեջիդը երկու կանանց, դուտեր, որդու՝ Օմեր Ֆարուքի, բժշկի, անձնական քարտուղարի հետ դուրս է եկել պալատից, իրերը տեղավորել են երկու մեքենաների մեջ, այնուհետև խալիֆը մոտեցել է գահին և համբուրել այն, հրաժեշտ տվել ու հեռացել: Խալիֆին և նրան ուղեկցող անձանց պաշտոնյաներն ու ոստիկանները տարել են Սիրքեջիի կայարան, որտեղից գնացքը ուղևորվել է դեպի Շվեյցարիայի Բեռն քաղաք: Դրանից հետո արտաքսվել են Օսմանոյլուների գերդաստանի մնացած բոլոր անդամները, որոնց ընդհանուր թիվը կազմել է մոտավորապես 100 անձ: Այդպիսով դե յուրե օսմանյան խալիֆայությունը դադարել է գոյություն ունենալ:

Երկիրը լքելուց առաջ Աբդուլ Մեջիդը մամլո հաղորդագրություն է տարածել, որում ասում էր, որ «գլուխ է խոնարհում ժողովրդի կամքի առաջ և այսուհետ զբաղվելու է գեղարվեստով»: Սակայն երբ գնացքն անցել է Բուլղարիայի սահմանը, տարածվել է մեկ այլ հաղորդագրություն, որտեղ խալիֆը նշում էր, որ չի ճանաչում իր հեռացման մասին ԹԱՄԺ որոշումը: Ավելին՝ հասնելով Շվեյցարիա գահընկեց խալիֆը լրատվամիջոցների համար մամլո ասուլիս է հրավիրում և հայտարարում. «ԹԱՄԺ-ի որոշումը խալիֆայության չեղարկման հետ կապված անօրինական է և անթույլատրելի: Խալիֆայությունը միայն թուրքերին չէ, այլ բոլոր մուսուլմանների ընդհանուր կրոնական և պատմական ինստիտուտն է»<sup>31</sup>: Այսինքն՝ խալիֆը չի ընդունում ԹԱՄԺ որոշումը, այն համարում է ոչ լեգիտիմ ու քայլեր է անում իր կարծիքը հասու դարձնելու բոլոր մուսուլմանական համայնքներին և այդ խնդրի քննարկման համար հրավիրում է կրոնական խորհրդի նիստ: Սակայն Անկարայի զգուշացումներից հետո Շվեյցարիայի կա-

<sup>30</sup> Ardakoç K., Hilafet Meselesi, İstanbul, 1955, s. 53.

<sup>31</sup> Satan A., նշված աշխ., էջ 166:

ռավարությունը Աբդուլ Մեջիդին տեղեկացրել է, որ նման հայտարարություններն անցանկալի են և վերջինս էլ հրաժարվել է կրոնական խորհուրդ հրավիրելու մտադրությունից: Բայց, այնուամենայնիվ, մարտի 27-ին Աբդուլ Մեջիդը նամակ է հղում նաև ԹԱՄԺ-ի նախագահությանը, որում շեշտում է, որ մուսուլմանները իրեն են որպես խալիֆի հավատարմության երդում տվել և որ ինքը մնում է խալիֆ, հանրապետության կառավարությունը իրեն չի կարող զրկել այդ կոչումից և ինքը շարունակելու է իր պարտականությունները իրականացնել<sup>32</sup>: Իր այս քայլերով Աբդուլ Մեջիդը նվազագույնը իրեն ապահովում է «առանց գահի խալիֆի» կամ «արտաքսյալ խալիֆի» կոչումով:

Իրականում խալիֆայության լուծարումը իսլամական աշխարհում որոշակի խնդիրներ է առաջ բերում և սա բնական էր: Նախ՝ զուտ կրոնական արարողակարգի տեսանկյունից հայտնի չէր, թե ինչպես պետք է իրականացվեին տարբեր արարողություններ և կարգավորումներ առանց խալիֆի: Երկրորդ՝ իսլամադավան երկրների մի մասը շարունակում էր լեգիտիմ խալիֆ համարել Աբդուլ Մեջիդին, սակայն արձանագրվել են նաև խալիֆ ինքնահռչակվելու դեպքեր. օրինակ՝ 1924 թ. մարտի 5-ին Մեքքայի նախկին էմիր Շերիֆ Հուսեյնը իրեն հռչակել է խալիֆ<sup>33</sup>:

Որոշակի խնդիրներ էին ծագել նաև հենց Օսմանյանների տոհմի տարբեր ճյուղերի միջև և, մասնավորապես գահընկեց սուլթան Մեհմեթ Վահեդդինի և Աբդուլ Մեջիդի միջև. Վահեդդինը իրեն շարունակում էր համարել սուլթան և խալիֆ<sup>34</sup>: Այսինքն՝ վերջին սուլթան Մեհմեթ 6-րդը իր հերթին փաստորեն չէր ընդունում ԹԱՄԺ 1922 թ. նոյեմբերի 18-ի որոշումը, որով չեղարկվել էր սուլթանությունը, իսկ

<sup>32</sup> Նույն տեղում, էջ 167:

<sup>33</sup> Նույն տեղում, էջ 172:

<sup>34</sup> Kandemir F., նշված աշխ., էջ 124:

ինքը զրկվել սուլթանի և նաև խալիֆի կոչումներից<sup>35</sup>: Սակայն Մեհմեթ Վահեդդինը ոչ լեգիտիմ համարելով ԹԱՄԺ որոշումը իրեն գահընկեց անելու վերաբերյալ՝ անուղղակիորեն ոչ լեգիտիմ էր համարում նաև Աբդուլ Մեջիդին խալիֆ ընտրելու ԹԱՄԺ քվեարկությունը: Այս և նախկին այլ տարաձայնությունների հենքի վրա Օսմանոլիդների սուլթանական գերդաստանում սկսվում է տարագրության մեջ նաև տոհմի ավագության կարգավիճակի շուրջ վեճեր, որոնցից անմասն չէին տապաված և արտաքսյալ այլ արքայատոհմեր ևս (օրինակ՝ ռուսական Ռոմանովների կայսերական ընտանիքի տարբեր ճյուղերի միջև մինչ օրս շարունակվող պայքարը): Սակայն 1926 թ. նախկին սուլթան Մեհմեթ Վահեդդինի մահից հետո այդ խնդիրները ինքնաբերաբար լուծվում են և Աբդուլ Մեջիդը մինչև իր կյանքի վերջ իրականացնում է ոչ միայն «արտաքսյալ խալիֆի» գործառույթներ, այլ նաև Օսմանոլիդների սուլթանական տոհմի ղեկավարի պարտականություններ<sup>36</sup>: Իր այդ դիրքի բերումով ու նաև անձնական նախաձեռնությամբ Աբդուլ Մեջիդը փորձել է պահպանել որոշակի սովորույթներ, արարողակարգեր, որոնք խարսխված էին օսմանյան սուլթանական և կրոնական որոշ ավանդույթների վրա: Նա որպես հոգևոր առաջնորդ՝ խալիֆ իրականացրել է տոհմի ներկայացուցիչների ամուսնությունների արարողությունները և նրանց տվել իր *թուղրան* կրող փաստաթղթեր, լուծել ընտանեկան վեճերն ու խնդիրներ և այլն<sup>37</sup>:

Աբդուլ Մեջիդը մահացել է 1944 թ. օգոստոսի 23-ին Փարիզում սրտի կաթվածից և իր վերջին ցանկությունն ու կտակը եղել է այն, որ իրեն հուղարկավորեն Թուրքիայում: Սակայն դա դառնում է լուրջ քաղաքական, բյուրոկրատական խնդիր: Մինչև իր մահը Աբդուլ Մեջիդը նամակով դիմել է Թուրքիայի Հանրապետության իշխանություններին

<sup>35</sup> Пощверия Б., Ислам в турецкой конституции, Современная Турция: проблемы и решения (сборник статей), Москва, 2006, стр. 46.

<sup>36</sup> Satan A., նշված աշխ., էջ 179:

<sup>37</sup> Kandemir F., նշված աշխ., էջ 14:

խնդրելով իրենց տոհմի մահացած անդամներին հուղարկավորելու համար «մի թիզ հող» նաև ներկայացնելով, որ վերջին սուլթան Մեհմեթ Վահեդդինին և իր եղբայր Սեյֆեթթինին այլ երկրներում հուղարկավորելու հարցում բախվել են մեծ դժվարությունների<sup>38</sup>: Աբդուլ Մեջիդի մահից հետո նրա դուստրը՝ Դյուրյուշեհվարը, որը Հնդկաստանի Հայդարաբադի Նիզամի (իշխանի) հարսն էր, դիմել է Թուրքիայի նախագահ Իսմեթ Ինյոնյուին խնդրելով թույլ տալ վերջին խալիֆին հուղարկավորել Թուրքիայում, սակայն թուրքական իշխանությունները մերժել են, ինչից հետո խալիֆի աճյունը պահել են Փարիզի մզկիթի տարածքում, համապատասխան վայրում մինչև որ կլուծվի խնդիրը:

1945 թ. խալիֆի դուստր Դյուրյուշեհվարը այցելել է Թուրքիա. այցը նա իրականացրել է ոչ թե որպես Օսմանյանների գերդաստանի ներկայացուցիչ, այլ որպես Հայդարաբադի արքայադուստր, քանի որ Թուրքիայում մինչև 1952 թ. գործում էր օրենք, որով արգելվում էր սուլթանական տոհմի որևէ ներկայացուցչի մուտքը Թուրքիա: Նախկին խալիֆի դուստրը 1945 թ. փետրվարին կարողանում է հանդիպել Թուրքիայի այն ժամանակվա նախագահ Իսմեթ Ինյոնյուի հետ. հանդիպումն անցել է ջերմ և քաղաքավարության ու արարողակարգի համաձայն, սակայն Աբդուլ Մեջիդի դստեր խնդրանքին՝ հորը Թուրքիայում հուղարկավորելու հետ կապված Ինյոնյույն պատասխանում է, որ դրա համար պետք են որոշակի իրավական կարգավորումներ<sup>39</sup>: Սկսվում է բյուրոկրատական գործընթաց, որը շուրջ երկու տարի որևէ արդյունք չի տալիս և այդ ընթացքում պաշտոնական կառույցները տալիս են խուսափողական պատասխաններ: 1950 թ. Թուրքիայում տեղի է ունենում իշխանափոխություն և իշխանության եկած նոր ուժին՝ «Ժողովրդավարական կուսակցությանը» Աբդուլ Մեջիդի ընտանիքը կրկին դիմում է նույն հարցով, սակայն անգամ օսմանյան անցյալի հանդեպ ավելի լոյալ տրամադրված այդ ուժը կրկին որևէ

<sup>38</sup> Altın Ş., Sürgündeki Son Halife Abdülmecid Efendi, İstanbul, 2015, s. 273.

<sup>39</sup> Satan A., նշված աշխ., էջ 189:

հստակ և կոնկրետ քայլ չի անում: 1954 թ. Փարիզի մզկիթի ներկայացուցիչները դիմում են Աբդուլ Մեջիդի ընտանիքին հուղարկավորության հարցով, քանի որ այլևս հնարավոր չի լինում պահել աճյունը<sup>40</sup>: Ի վերջո, խալիֆի դուստրը՝ Դյուրյուշեհվարը դիմում է իր ամուսնու հորը Հայդարաբադի Նիզամին, որպեսզի նա միջնորդի Հնդկաստանի վարչապետին Աբդուլ Մեջիդին Մադինայում հուղարկավորելու խնդրանքով Սաուդյան Արաբիայի իշխանություններին դիմելու հարցով: Այդ ընթացքում տեղեկություն է ստացվում նաև Թուրքիայից, համաձայն որի ԹԱՄԺ համապատասխան հանձնաժողովը միաձայն որոշում է ընդունել ընդառաջել խալիֆի ընտանիքի դիմումին և թույլ տալ Աբդուլ Մեջիդին հուղարկավորել Թուրքիայում: Սակայն բյուրոկրատական քաջքշուկը դարձյալ չի ավարտվում, քանի որ պատգամավորներից մեկը՝ նախկին ծովակալ Ռեֆաթ Օզդեշը դատական ատյաններում բողոքարկում է այդ որոշումը, որի պատճառով գործընթացը կանգ է առնում<sup>41</sup>: Այդ ընթացքում դրական պատասխան է ստացվում նաև Սաուդյան Արաբիայի իշխանություններից և ընտանիքը այլևս չսպասելով Թուրքիայից պատասխանի մահից տասը տարի անց՝ 1954 թ. մարտի 27-ին Փարիզի մզկիթից Աբդուլ Մեջիդի աճյունը տեղափոխում է Մադինա և մարտի 30-ին հուղարկավորում Cennet-ül Baki-ի գերեզմանատանը<sup>42</sup>, սակայն ըստ վահաբական ընկալման տապանաքարի վրա որևէ նշում, այդ թվում անուն և այլն չի արվում<sup>43</sup>: Պետք է շեշտել նաև, որ Աբդուլ Մեջիդը միակն է օսմանյան խալիֆներից, ով հուղարկավորված է մուսուլմանների համար սրբազան համարվող Մադինայում:

Ամփոփելով՝ նշենք, որ Աբդուլ Մեջիդի մահով փաստացի դադարեց գոյություն ունենալ խալիֆայության ինստիտուտը նաև սիմվոլիկ

<sup>40</sup> Նույն տեղում, էջ 191:

<sup>41</sup> Նույն տեղում, էջ 191-192:

<sup>42</sup> Karpat K., Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din, İstanbul, 2009, s. 281.

<sup>43</sup> Satan A., նշված աշխ., էջ 193:

առումով, որովհետև եթե 1924 թ. Թուրքիայի խորհրդարանի որոշումից հետո գահընկեց խալիֆի անձով պայմանավորված այդ կառույցը դեռ պահպանում էր իր դե ֆակտո գոյությունը, ապա 1944 թ. դա էլ ավարտվեց: Թուրք ուսումնասիրող Սաթանը շեշտում է, որ Աբդուլ Մեջիդը և՛ Օսմանյանների, և՛ թուրքերի, և՛ մուսուլմանների վերջին խալիֆն էր և Մուհամմադ մարգարեից մահից հետո առաջին խալիֆ Աբու Բաքրից սկսած խալիֆայության ավանդույթի 101-րդ ու վերջին օղակը<sup>44</sup>: Խալիֆայության ավարտը կանխատեսելի էր նաև քաղաքագիտական առումով, քանի որ ինչպես նշում է Հանթինգտոնը. «Օսմանյան կայսրության վերացմամբ իսլամը մնաց առանց առանցքային պետության»<sup>45</sup> և այլ իսլամադավան պետություններից որևէ մեկը ի գորուչեղավ իրականացնել խալիֆայության ռեստավրացիա կամ ստանձնել իսլամական աշխարհի կենտրոնի դերակատարումը: Այս առումով կրկին Հանթինգտոնը կարծում է, որ «որևէ մահմեդական երկիր բավարար ուժ, մշակութային ու կրոնական համապատասխան լեգիտիմություն չուներ՝ ստանձնելու համար իսլամի առաջնորդի դերը, ու նաև իսլամական մյուս պետությունների ու ոչ իսլամական երկրների կողմից ընկալվեր որպես այդպիսին»<sup>46</sup>:

Խալիֆայության դե յուրե և դե ֆակտո ավարտը նաև Թուրքիայի հիմնադիր-նախագահ Մուսթաֆա Քեմալի սկսած պետության աշխարհիկացման պայքարում կարևոր դեր ունեցավ: Եվ չնայած այն հանգամանքին, որ Թուրքիայի քաղաքական գործընթացներում երբեմն-երբեմն շրջանառվում էր խալիֆայության և դրա վերականգնման խոսույթը, այնուամենայնիվ դա հռետորաբանությունից այն կողմ չանցավ, իսկ Աբդուլ Մեջիդի մահից հետո կորցրեց կենսունակությունը: Հետագայում էլ խալիֆայության թեմատիկան որպես քաղաքական հռետորաբանության նյութ ժամանակ առ ժամանակ հայտնվում էր մամուլում, կամ տարատեսակ հայտարարություններում, սակայն

<sup>44</sup> Նույն տեղում, էջ 22:

<sup>45</sup> Հանթինգտոն Ս., Քաղաքակրթությունների բախումը, Երևան, 2021, էջ 264:

<sup>46</sup> Նույն տեղում, էջ 265:



դրանք նուստալգիկ ընկալումներից զատ ռեալ գործընթացներում որևէ դերակատարում չկարողացան ունենալ:

## THE LAST OTTOMAN CALIPH AND THE END OF THE ISLAMIC CALIPHATE: ABDULMEJID II

*Ruben Melkonyan<sup>47</sup>, Gor Hovhannisyan<sup>48</sup>*

Since Ottoman Sultan Selim I adopted the title of the leader of the Islamic world – the caliph back in 1516, it became hereditary for the rulers of the Ottoman Empire and was reserved for the House of Osman (Ottoman Dynasty). After the abolition of the Ottoman Sultanate back in 1922 the title of the Caliph was preserved until 1924 and was passed to the former Ottoman heir Abdulmejid Osmanoglu by tradition, who was to become not only the last Ottoman, but overall the last caliph. On the 4<sup>th</sup> of March, 1924, the Grand National Assembly of Turkey adopted a resolution regarding the abolition of the caliphate and deportation of the House of Osmans in 24 hours. The already deported Caliph doesn't accept the Assembly's resolution, considers it illegitimate and tries engaging in some steps towards the restoration of the institution until the end of his life. In 1944, after the passing of Abdulmejid, the caliphate institution stopped its symbolic existence, as after the 1924 resolution the institution still preserved its continuation given the figure of the dethroned caliph, but after 1944, even that continuation came to an end. The de jure and de facto end of the Caliphate also played an important role in the struggle for laicism established by the founder and the first president of Turkey Mustafa Kemal.

**Keywords:** *caliphate, Ottoman Empire, Islam, laicism, Mustafa Kemal, Abdulmejid.*

---

<sup>47</sup> Ruben Melkonyan is a Dean of the Faculty of Oriental Studies at YSU, Full Professor, E-mail: rubenmelkonyan@ysu.am, ORCID: 0000-0002-1937-901X.

<sup>48</sup> Gor Hovhannisyan is a PhD student at the Department of Turkic Studies of the Faculty of Oriental Studies at YSU, E-mail: gor.hovhannisyan@ysu.am ORCID: 0009-0005-6230-9446.

**ПОСЛЕДНИЙ ОСМАНСКИЙ ХАЛИФ И КОНЕЦ ИСЛАМСКОГО  
ХАЛИФАТА: АБДУЛМЕДЖИД II**  
*Рубен Мелконян<sup>49</sup>, Гор Ованнисян<sup>50</sup>*

После того, как османский султан Селим Первый принял титул лидера исламского мира – халифа в 1516 году, титул стал наследственным для правителей Османской империи и сохранялся за Домом Османа (Османская династия). После упразднения Османского султаната еще в 1922 году титул халифа сохранялся до 1924 года и по традиции перешел к бывшему османскому наследнику Абдулмеджиду Османоглу, которому предстояло стать не только последним османским, но и вообще последним халифом. 4 марта 1924 года Великое Национальное Собрание Турции приняло резолюцию об упразднении халифата и депортации династии Османов в течение 24 часов. Уже депортированный халиф не принимает резолюцию, считает ее нелегитимной и до конца жизни пытается предпринимать какие-то шаги по восстановлению института. В 1944 году, после кончины Абдул-Меджида, институт халифата прекратил свое символическое существование, так как после резолюции 1924 года институт все еще сохранял свое продолжение с учетом фигуры свергнутого халифа, но после 1944 года даже этому продолжению пришел конец. Де-юре и де-факто конец Халифата также сыграл важную роль в борьбе за лаицизм, начатым основателем и первым президентом Турции Мустафой Кемалем.

***Ключевые слова:** халифат, Османская Империя, ислам, лаицизм, Мустафа Кемаль, Абдулмеджид.*

**ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ**

1. Հանթինգտոն Ս., Քաղաքակրթությունների բախումը, Երևան, 2021:
2. Поцхверия Б., Ислам в турецкой конституции, Современная Турция: проблемы и решения (сборник статей), Москва, 2006.

<sup>49</sup> Рубен Мелконян - д.и.н., профессор, декан факультета Востоковедения ЕГУ, Эл. почта: rubenmelkonyan@ysu.am, ORCID: 0000-0002-1937-901X.

<sup>50</sup> Гор Оганесян – аспирант кафедры Тюркологии факультета Востоковедения ЕГУ, Эл. почта: gor.hovhannisyanyan@ysu.am ORCID: 0009-0005-6230-9446.

3. Hurgronje S., Islam and Turkish Nationalism, Foreign Affairs, 1924, vol. 3, no. 1, pp. 61-77.
4. Altın Ş., Sürgündeki Son Halife Abdülmecid Efendi, İstanbul, 2015.
5. Ardakoç K., Hilafet Meselesi, İstanbul, 1955.
6. Bardakçı M., Şahbaba – Osmanoğulları'nın Son Hükümdarı VI Mehmed Vahideddin'in Hayatı, Hatıratı ve Özel Mektupları, İstanbul, 1998.
7. Kandemir F., Son Halifenin Son Günleri, İstanbul, 2015.
8. Karpat K., Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din, İstanbul, 2009.
9. Kemal Atatürk, Nutuk, İstanbul, 2015.
10. Satan A., Son Halife Abdülmecid Efendi, İstanbul, 2016.
11. Zürcher E. J., Millî Mücadelede İttihatçılık, İstanbul, 2016.

**Ն. Ֆ. ՔՐՍԱՔՅՈՒՐԵՔԻ «ՄԵԾ ԱՐԵՎԵԼՔԻ» ՏԵՍԼԱԿԱՆԸ՝  
ԻԲՐԵՎ ԹՈՒՐՔԱԿԱՆ ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ-ՊԱՀՊԱՆՈՂԱԿԱՆ  
ԱՐԴԻ ԽՈՍՈՒՅԹՈՒՄ ԱՅԼԱՏՅԱՏՈՒԹՅԱՆ ԱՐՔԵՏԻՊ  
(հակահայկականության դրսևորումների օրինակով)<sup>1</sup>  
Արշակ Գևորգյան<sup>2</sup>**

DOI 10.46991/jos.2023.24.2.332

Սույն հոդվածում անդրադարձ է կատարվում իսլամական անհաշտ գաղափարախոս Նեջիփ Ֆազլի Քրսաքյուրեքի առաջ քաշած գաղափարական դրույթներին՝ եզրակացնելով, որ վերջինիս «Մեծ արևելքի» տեսլականը տասնամյակներ շարունակ ծառայել է որպես ոչ թուրք փոքրամասնությունների հետ հարաբերություններում արտախմբային բացառման արքեստիպ: Վերակենդանացնելով իսլամն իբրև ինքնության խորհրդանիշ և քաղաքական մտքի առաջնային աղբյուր՝ Քրսաքյուրեքը հանդես է եկել ոչ մուսուլման փոքրամասնությունների նկատմամբ էթնիկ գտումների կիրառման դիրքերից:

Հոդվածում ընդգծվում է թուրքական քաղաքականության և Թուրքիայում իսլամական պահպանողականության էվոյուցիայի վրա Քրսաքյուրեքի գաղափարների թողած անանցողիկ ազդեցությանը: Թուրքիայի ներկայիս նախագահը ևս մեծապես կրում է Քրսաքյուրեքի ազդեցությունը, և Էրդողանի պոպուլիստական քաղաքական գործիքակազմը նշանակալի չափով ձևավորվել է հենց նրա գաղափարախոսության ազդեցությամբ: Ավելին՝ անգամ էթնիկ փոքրամասնությունների նկատմամբ Էրդողանի մոտեցումներում կարելի է տեսնել Քրսաքյուրեքի գաղափարների որոշակի ազդեցություն:

<sup>1</sup> Հետազոտությունն իրականացվել է ՀՀ գիտության կոմիտեի ֆինանսական աջակցությամբ (Թեմայի ծածկագիր՝ 22YR – 6B008:

<sup>2</sup> Արշակ Գևորգյանը ԵՊՀ թյուրքագիտության ամբիոնի ասիստենտ է, պ.գ.թ., էլ. փոստ՝ arshak.gevorgyan@ysu.am, ORCID 0009-0006-5275-9977:

Ուսումնասիրելով Քրսաքյուրեքի հիմնարար աշխատությունը՝ «Գաղափարական ցանցն» իր այլ գեղարվեստական և հրապարակախոսական աշխատանքների համատեքստում՝ փորձ է արվում վերհանել դրանցում հակահայկականության դրսևորումները: Ընդհանուր առմամբ, փոքրամասնությունների հարցի նկատմամբ Քրսաքյուրեքի վերաբերմունքը խտացված է նրա անթաքույց այլատյաց կարգախոսում. «կա՛մ մեզնից մեկը դարձիր, կա՛մ մեզնից հեռացիր»:

**Բանալի բաներ՝** Նեջիփ Ֆազրլ Քրսաքյուրեք, այլատյացություն, ժխտողականություն, իսլամական պահպանողականություն, հակահայկականություն, Թուրքիայի ազգային փոքրամասնություններ, Ռեջեփ Թայիփ Էրդոդան:

1983 թ. մայիսի 26-ին Ստամբուլի Ֆաթիհ մզկիթի մոտ հազարավոր աջակիցներ վերջին հրաժեշտն էին տալիս իրենց «Վարպետին»՝ թուրքական իսլամականության առանցքային գաղափարախոսներից Նեջիփ Ֆազրլ Քրսաքյուրեքին<sup>3</sup>: Նրանց թվում էր Նեջմեթին Էրբաքանի «Բարօրություն» կուսակցության 29-ամյա ակտիվիստ Ռեջեփ Թայիփ Էրդոդանը<sup>4</sup>, որին վիճակված էր տարիներ անց դառնալ երկրի քաղաքական պատմության առավել նշանավոր գործիչներից մեկը:

Շուրջ երկու տասնամյակ անց՝ 2002 թ., խոսելով «Էկոնոմիստի» թղթակից Ամբերին Զամանի հետ, Էրդոդանն առանձնացրել է հենց Քրսաքյուրեքին՝ նշելով, որ համաշխարհային գործիչներից վերջինս է իր վրա ամենամեծ ազդեցությունն ունեցել (@amberinzaman, հունվարի 3, 2013)<sup>5</sup>: Ի տարբերություն իր երբեմնի գաղափարակից ընկերնե-

<sup>3</sup> Necip Fazıl Kısakürek topırağa verildi, *Milliyet*, Mayıs 27, 1983: 6.

<sup>4</sup> Genç K., Reading Between the Lines: The slow reveal of Recep Tayyip Erdoğan's grandiose vision, *World Policy Journal* 35, no. 2, June 2018, pp. 47-55, <https://doi.org/10.1215/07402775-7085616>.

<sup>5</sup> Էրդոդանը 2021 թ. վերահաստատել է, որ երկու հեղինակ է իր վրա ամենամեծ ազդեցությունն ունեցել. «Նախ՝ վարպետ Նեջիփ Ֆազրլ Քրսաքյուրեքը, այսպ՝ [լրագրող] Հասան Քարաքայան»: Sık u “Cumhurbaşkanı Erdoğan, Vefatinin 6. Yıl

րից որոշների<sup>6</sup> Էրդողանը Քրսաքյուրեքի նկատմամբ անվերապահ հիացմունքը չի կորցրել քաղաքական կարիերայի ողջ ընթացքում՝ շեշտելով, որ նրա գաղափարներն այսօր էլ «*շարունակում են առաջ-նորդել*»<sup>7</sup> իրենց: Քրսաքյուրեքի քաղաքական հարացույցն իրոք բավական լայնորեն է տարածված Էրդողանի թիմակիցների շրջանում<sup>8</sup>, և, թեև ԱԶԿ-ում այն կիրառում են որոշակիորեն ընտրողաբար<sup>9</sup>, ուսումնասիրողներից ոմանք նրան համարում են անգամ կուսակցության «*գաղափարական ճարտարապետն ու նախակարապետը*»<sup>10</sup>:

Նեջիփ Ֆազըլը գցել է թուրքական աջակողմյան քաղաքական լեզվի գաղափարական հիմքերը, իսկ նրա գրչի անգամ ամենահակասական դրսևորումները տասնամյակներ շարունակ ազդեցություն են ունեցել թուրքական իսլամականների և պահպանողական-ազգայնականների հայացքների ձևավորման վրա: Քրսաքյուրեքի «Իսլամի վե-

Dönümlünde Hasan Karakaya'yı Anma Programı'na katıldı, T.C. Cumhurbaşkanlığı, <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/134175/cumhurbaskani-erdogan-vefatinin-6-yil-donumunde-hasan-karakaya-yi-anma-programi-na-katildi>, (10.09.2023):

<sup>6</sup> Թուրքիայի նախկին նախագահ և ԱԶԿ համահիմնադիր Աբդուլլահ Գյուլը, օրինակ, հետագայում խոստովանել է, որ որոշակի ամոթ է զգում Քրսաքյուրեքի գաղափարներից որոշների համար: Տե՛ս MacLean G., *Abdullah Gul and the Making of the New Turkey*, London: One World, 2014, p. 48:

<sup>7</sup> Necip Fazıl Ödülleri, kültür-sanat dünyamıza yön veren etkinliklerden biri hâline gelmiştir,” T.C. Cumhurbaşkanlığı, <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/134121/-necip-fazil-odulleri-kultur-sanat-dunyamiza-yon-veren-etkinliklerden-biri-h-line-gelmistir>, (10.09.2023):

<sup>8</sup> 2013 թ. փոխվարչապետ Բեշիր Աթալայը, օրինակ, իր խոսքում ուղղակիորեն նշում է. «*Սկսած նախագահ Աբդուլլահ Գյուլից և վարչապետ Ռեջեփ Թայիփ Էրդողանից՝ երկիրը ղեկավարող ողջ թիմը, այդ թվում՝ կառավարության մեծամասնությունը կրում է վարպետ Նեջիթ Ֆազըլի ազդեցությունը*»: Տե՛ս Necip Fazıl'ın takdir ettiği genç Erdoğan'dı, *Haber 7*, մայիսի 20, 2013, <https://www.haber7.com/kulturel-etkinlikler/haber/1028689-necip-fazilin-takdir-ettigi-genc-erdogandi>, (10.09.2023)m:

<sup>9</sup> Այս տեսակետի մանրակրկիտ հիմնավորումը տե՛ս Uzer U., Conservative Narrative: Contemporary Neo-Ottomanist Approaches in Turkish Politics, *Middle East Critique* 29, no. 3, May 2020, pp. 275–90, <https://doi.org/10.1080/19436149.2020.1770444>:

<sup>10</sup> Yavuz M. H., *Nostalgia for the Empire: The Politics of Neo-Ottomanism*, New York: Oxford University Press, 2020, p. 44.

րաքաղաքականացման»<sup>11</sup> ջանքերը, ըստ էության, նշանակալի ներդրում են ունեցել թուրքական հասարակական համակարգի վերափոխման վրա, իսկ նրա՝ գաղափարական հակառակորդներին դիվակա-նացնելու և անվանարկելու փորձերը տեղ են գտել Էրդողանի պոպուլիստական քաղաքական գործիքակազմում<sup>12</sup>:

Ինքը Քըսաքյուրեքը, նշանակալիորեն կրելով կայսրությունների վերելքի ու անկման Իբն Խալդունի ընկալման ազդեցությունը, պատմության ընթացքը դիտարկում էր ոչ թե գծային, այլ շրջափուլային տրամաբանության մեջ<sup>13</sup>: Ուստի խորհրդանշական է, որ նրա և նրա ստեղծագործությունների կարևորությունն առավել է ընդգծվել երկու սերնդային շրջափուլ անց, երբ Էրդողանի իշխանության տարիներին արդեն հասունացել է «կրոնամոլ և քինախնդիր մի սերունդ» (*dindar ve kindar nesil*), որի համար Քըսաքյուրեքի «Կոչ երիտասարդությանը» ոչ պակաս, կամ գուցե ավելի կարևոր է, քան Աթաթյուրքի համանուն կոչը<sup>14</sup>:

<sup>11</sup> Եզրույթն առաջարկվել է Բուրհանեթթին Դուրանի կողմից իր ուշագրավ ատենախոսության մեջ: Sté u Duran B., Transformation of Islamist Political Thought in Turkey from the Empire to the Early Republic (1908-1960): Necip Fazıl Kısakürek's Political Ideas, PhD diss., Bilkent University, 2001, p. 239:

<sup>12</sup> Sté u Türk H. B., Demonization, Derision, Polarization: Turkish President Recep Tayyip Erdoğan's Political Rhetoric," in *Debasing Political Rhetoric: Dissing Opponents, Journalists, and Minorities in Populist Leadership Communication*, ed. Ofer Feldman, Singapore: Springer, 2023, pp. 190-191:

<sup>13</sup> Kısakürek N. F., *Konuşmalar*, İstanbul: Büyük Doğu, 1994, s. 211.

<sup>14</sup> Քըսաքյուրեքն իր 1975 թ. ապրիլի 25-ի կոչով ուղղակի հակադրվում էր Աթաթյուրքի հայտնի «Ճատի» շրջանակում 1927 թ. հոկտեմբերի 20-ին երիտասարդությանն ուղղված կոչին (*Gençliğe hitabe*)՝ առաջ քաշելով քինախնդիր (*kininin davacı*) երիտասարդի՝ հետագայում Էրդողանի կողմից մասսայականացված կոնցեպտը: Տեքստը տե՛ս Kısakürek N. F., *Hitabeler*, İstanbul: Büyük Doğu, 1999, s. 47: Դիքինի համալսարանի պրոֆեսոր Բիսան Յըլմազն Էրդողանի գաղափարական ազդեցությամբ մեծացած քինախնդիր սերնդին դիպուկ կերպով կոչում է «*Homo Erdoğanist*»: Նմտ.՝ Yılmaz İ., *Creating the Desired Citizen: Ideology, State and Islam in Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press, 2021, pp. 165-68:

Նեջիփ Ֆազլի ազդեցությունն Էրդողանի աշխարհայացքի վրա խորն է և համակողմանի: Վերջինս ինքն է խոստովանում, որ Քրսաքյուրեքն ու նրան բաժին հասած փորձություններն օգնել են իրեն վերախիմաստավորել պատմությունն ու ներկան<sup>15</sup>: Անցյալի նկատմամբ Թուրքիայի նախագահի որոշակիորեն ռեֆլեքսիվ հաստատված մոտեցման արմատները թերևս պետք է որոնել հենց քրսաքյուրեքյան «*չեմ հավատում ինձ սովորեցվող պատմությանը*» (*İnanmıyorum bana öğretilen tarihe!*) կարգախոսի մեջ<sup>16</sup>: Ինչպես նկատել են որոշ ուսումնասիրողներ, «*Քրսաքյուրեքի մտածողության ազդեցությունը տեսանելի է նաև էթնիկ փոքրամասնությունների նկատմամբ՝ Էրդողանի մոտեցման մեջ*»<sup>17</sup>: Քրսաքյուրեքի «Մեծ արևելքի» գաղափարախոսությունն ինքնին կառուցվում է թուրք-իսլամական և արևմտյան քաղաքակրթությունների հակադրության «*մենք-նրանք*» դիխոտոմիայի վրա, իսկ «*սրբազան արժեքների մաքրության*» պաշտպանության (*mukaddesatçılık*) ճանապարհին առաջարկվող քրսաքյուրեքյան լուծումներն ու դրանց մեթոդները հիշեցնում են նացիստական Գերմանիայում կիրառվող մեխանիզմները<sup>18</sup>: Այս համատեքստում պետք է նկատել, որ թեև էթնիկ փոքրամասնությունների նկատմամբ Նեջիփ Ֆազլի հայացքները, որոնք արդարացիորեն կարելի է համեմատել Հիտլերի հայացքների հետ<sup>19</sup>, գերազանցապես վերլուծվել են հակասե-

<sup>15</sup> Singer S. R., ERDOGAN'S MUSE: The School of Necip Fazıl Kısakürek, *World Affairs* 176, no. 4, November/December 2020, p. 82.

<sup>16</sup> Հմմտ. Özdenören R., Necip Fazıl Kısakürek in *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 6 - İslamcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinçil, İstanbul: İletişim, 2005, s. 140:

<sup>17</sup> Cornell S. E., Erbakan, Kısakürek, and the Mainstreaming of Extremism in Turkey, Hudson Institute, <https://www.hudson.org/national-security-defense/erbakan-k-sak-rek-and-the-mainstreaming-of-extremism-in-turkey>, մուտքի ամսաթիվ 10.09.2023.

<sup>18</sup> Bacık G., Seker S., Turks versus the West: Civilizational Populism in Turkey's Ruling Coalition, *Religions* 14, no. 3 March, 2023, p. 10, <https://doi.org/10.3390/rel14030394>.

<sup>19</sup> Findley C. V., *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity: A History, 1789–2007*, New Haven: Yale University Press, 2010, p. 340.



մականության դիտանկյունից<sup>20</sup>, Թուրքիայի քրիստոնյաների, այդ թվում՝ հայերի նկատմամբ նրա մոտեցումները ևս նշանակալի հետաքրքրություն են ներկայացնում:

1968 թ. առաջին անգամ հրատարակված և Նեջիփ Ֆազլիի հրապարակախոսական մտքի խտացումը՝ «magnum opus»-ը համարվող<sup>21</sup> «Գաղափարական ցանց» (*İdeolocya örgüsü*) աշխատության մեջ «Մեծ արևելքի» ընդհանուր կաղապարի ներքո բյուրեղացվում է ազգակերտման և պետականաստեղծման քրսաքյուրեքյան իդեալը: Թուրքականության ինստիտուցիոնալացումը պայմանավորելով բացառապես իսլամի գործոնով<sup>22</sup>՝ նա աշխարհին նայում է սեփական կրոնի նեղ պատուհանից: Քրսաքյուրեքն ինքն իր գաղափարախոսությունը նկարագրում է իբրև «*իսլամականության համհարզ*» (*İslâmiyet'in emir subayı*)<sup>23</sup>: Այս համատեքստում հարկ է հիշատակել, որ 1934 թ. շեյխ Աբդյուլհաքիմ Արվասիի (Ուլըշըք) հետ ծանոթությունից հետո Քրսաքյուրեքը կրում էր խալիդիական ճյուղի նաքշբանդիական սուֆիական գաղափարների լուրջ ազդեցությունը<sup>24</sup>:

<sup>20</sup> Տե՛ս, օրինակ, Bali R. N., *Antisemitism and Conspiracy Theories in Turkey*, İstanbul: Libra Kitap, 2013, pp. 140–58; Baer M.D., *An Enemy Old and New: The Dönme, Anti-Semitism, and Conspiracy Theories in the Ottoman Empire and Turkish Republic*, *Jewish Quarterly Review* 103, no. 4, Fall 2013, pp. 537–39, <https://doi.org/10.2307/43298763>; Özkaya M. C., *Fundamentalism, Anti-Semitism and the East-West Division from the Perspective of Necip Fazıl Kısakürek*, *Tarih ve Günce* 1, no. 3, Summer 2018, pp. 187–216; Kuru H., *Türkiye'de Antisemitizm ve Büyük Doğu Dergisi*, Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2011:

<sup>21</sup> Քրսաքյուրեքն ինքը գրում է. «*Այս աշխատությունն իմ ողջ գոյությունն է իմ իմաստությունը, իմ ամեն ինչը...*»: Տե՛ս Kısakürek N. F., *İdeolocya örgüsü*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2005, s. 568:

<sup>22</sup> Kısakürek, *İdeolocya*, s. 64, 72.

<sup>23</sup> Kısakürek, *İdeolocya*, s. 12.

<sup>24</sup> Այս մասին մանրամասն տե՛ս Mardin Ş., *Culture Change and the Intellectual: A Study of the Effects of Secularization in Modern Turkey: Necip Fazıl and the Nakşibendi*, in *Cultural Transitions in the Middle East*, ed. Ş. Mardin, Leiden: Brill, 1994, pp. 189–213:

Ուշագրավ է, որ շեյխ Արվասիին նվիրված Քրսաքյուրեքի «Նա և էս» հուշագրության մեջ վերջինս նշում է, որ իր սիրելի մուրշիդը 1916 թ. 56 տարեկան հասակում ստիպված է եղել թողնել Վանը, քանի որ ռուսական զորքերի մոտենալուն զուգա-

«Գաղափարական ցանցում» հեղինակն իր պատկերացրած ամբողջատիրական ուտոպիստական պետության ղեկավարի<sup>25</sup> հրամանների (*Başyücelik emirleri*) տեսքով ամփոփում է Թուրքիայի քաղաքացի ազգային փոքրամասնությունների ներկայացուցիչների նկատմամբ սեփական վերաբերմունքը: Ըստ նրա՝ անհրաժեշտ բոլոր միջոցառումները պետք է ձեռնարկվեն, որպեսզի «*թուրքական հայրենիքը պատկանի միայն մուսուլմաններին ու թուրքերին և լիովին մաքրվի որևէ դավաճան ու կասկածելի տարրից*»<sup>26</sup>: Քրսաքյուրեքի համար գտման ենթակա հիմնական տարրերը կրոնափոխներն ու հրեաներն են, որոնց հաջորդում են հույները, հայերն ու ավելի փոքր քրիստոնյա փոքրամասնությունների ներկայացուցիչները, որոնք կրոնի, ոգու և արժեքների տեսանկյունից անհամատեղելի են թուրքերի հետ: Դեպի էթնիկ գտման այս այլամերժ նպատակը հեղինակն առաջնորդվում է՝ ձևակերպելով «*կա՛մ մեզնից մեկը դարձիր, կա՛մ մեզնից հեռացիր*»<sup>27</sup> հիմնարար կարգախոսը: Մա, ի տարբերություն հրեաների, հույների և հայերին թույլ էր տալիս թուրքական հպատակությունը պահպանելու նպատակով ընդունել իսլամական և թուրքական ինքնություն:

---

հեռ հայերն այնտեղ ապստամբություն էին բարձրացրել: Տե՛ս Kısakürek N. F., *O ve ben*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009, pp. 120-21: Այս հանգամանքը ևս դեր է խաղացել հայերի նկատմամբ Նեջիփ Ֆազլիի վերաբերմունքի ձևավորման վրա:

<sup>25</sup> Ըստ Նեջիփ Ֆազլիի «Մեծ արևելքի» գաղափարախոսության՝ իդեալական պետությունը (*Başyücelik devleti*) կառուցվում էր գաղափարական 9 սկզբունքների հիման վրա՝ ոգեղենություն (*ruhçuluk*), որակականություն (*keyfiyetçilik*), անձնականություն (*şahsiyetçilik*), բարոյախոսություն (*ahlakçılık*), ազգայնականություն (*milliyetçilik*), դրամազլիի և գույքի վերահսկողականություն (*sermaye ve mülkiyette tedbirçilik*), համայնականություն (*cemiyetçilik*), համակարգայնություն (*nizamçılık*), միջամտականություն (*müdahaleçilik*): Այն իր բնույթով իսլամական ազգ-պետություն էր, որ միավորում էր բացարձակ իշխանության (*mutlakiyet*), հանրապետության և միակուսակցական բռնապետության առանձին տարրերը: Հմմտ.՝ Kısakürek N. F., *Devlet, Büyük Doğu*, Aralık 23, 1949, s. 2; Kısakürek N. F., *Teşkilat ve İdare, Büyük Doğu*, Ekim 27, 1950, s. 2:

<sup>26</sup> Kısakürek, *İdeolocya*, s. 334.

<sup>27</sup> Kısakürek, *İdeolocya*, s. 335.

Հրաժարվողները հրեաների և կրոնափոխների հետ ենթակա էին երկրից մասսայաբար վտարման:

Քրսաքյուրեքը փոքրամասնությունների նկատմամբ սեփական մոտեցումն արտածում է նաև օսմանյան անցյալի վերաիմաստավորման սեփական փորձերի վրա՝ առաջնորդվելով պատմությունն ըստ նպատակահարմարության խմբագրելու հակազիտական մոտեցմամբ<sup>28</sup>: Թեև հայերի, ռուսների<sup>29</sup> և անգլիացիների կողմից օսմանյան ժամանակաշրջանում վարվող քաղաքականության ակունքներում Քրսաքյուրեքն իբրև հիմնական դրդիչ ուժ տեսնում է հրեաներին<sup>30</sup>, հայերը ևս նրա այլատյացության թիրախում են: Ըստ Քրսաքյուրեքի՝ Աբդուլ Համիդ II-ի «Կարմիր սուլթան» մականունը, օրինակ, անարդարացիորեն հորինվել է հենց հայկական շրջանակում և ապա միայն շրջանառության մեջ դրվել նրա թշնամիների կողմից<sup>31</sup>: Աբդուլ Համիդի անեծքով և թուրքական ինքնիշխանությունը թուլացնելու նպատակով իթթիհաթականներին աջակցելու հանգամանքով է հեղինակը

<sup>28</sup> Հմմտ. Özdenören, *Necip Fazıl Kısakürek*, 139-49: Ինչպես դիպուկ նկարագրում է հետազոտողներից մեկը՝ «Քրսաքյուրեքի համար կարևոր է ոչ թե պատմական ճշգրտությունը, այլ պատմության և քաղաքականության վերաբերյալ հետճշմարտության (post-truth) սեփական ընկալումը»: St' u Uzer, *Conservative Narrative*, p. 8:

<sup>29</sup> Քրսաքյուրեքի գաղափարական ընկալմամբ՝ թուրքական ոգու թշնամի համարվող «ռուս-մոսկոֆները» դիտարկվում են իբրև «մուսուլման-թուրք» թեզի բնական և բացարձակ հակաթեզ: Հմմտ. Kısakürek N. F., *Moskof*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1999, ss. 5-6:

Հակառուսականության գիծը կարմիր թելի նման անցնում է նաև Նեջիփ Ֆազլիի գեղարվեստական ստեղծագործություններում: Նրա «Արյունոտ գլխանոց» (Kanlı Sarık) պիեսի սյուժեն, օրինակ, կառուցված է «Կարսում թուրք-մուսուլմանների գոյության պայքարի» վրա, որում կենտրոնական դեր է խաղում այսպես կոչված «Մոսկվայից եկող աղետի» գաղափարը: Ընդ որում, աղետը, ըստ հեղինակի, աշխարհամարտի ավարտից հետո Կարս է գալիս ոչ թե ռուսների, այլ հայերի միջոցով, որոնք քաղաքում կոտորած են իրականացնում: St' u Kısakürek N. F., *Kanlı Sarık* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2005):

<sup>30</sup> St' u Kısakürek N. F., *Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2013, 322:

<sup>31</sup> Kısakürek N. F., *Ulu Hakan*, s. 242.

պայմանավորում առաջին աշխարհամարտի տարիներին հայերին պատահած աղետը, որը Քրսաքյուրեքը բնորոշում է լոկ որպես ունեզրկում<sup>32</sup>: Նրա կարծիքով՝ ն՛ հայերը, ն՛ թուրքերը բռնաճնշման են ենթարկվել, սակայն ամենահալածված կողմը հենց թուրքերն են: Ըստ էության հանրապետական Թուրքիայում առաջիններից մեկը բարձրաձայնելով 1915 թ. տեղի ունեցածի մասին՝ Քրսաքյուրեքը, սակայն, լիովին աղավաղում է իրականությունը. «*Եթե հայերը միայն «Իթթի-հաթ վե թերաքքիի», մի փոքր էլ՝ սեփական կոմիտեի* [Դաշնակցության, – հեղ.] բռնաճնշմանն են ենթարկվել, ապա թուրքերը՝ նրանց բռնաճնշողի... Այսինքն՝ հայերի նկատմամբ տեղի ունեցածը թուրք ազգը չի անել, այլ «Իթթիհաթ վե թերաքքին»՝ իր հատուկ կադրերով: Սակայն հետևանքները կրում է ոչ թե «Իթթիհաթ վե Թերաքքին», այլ թուրք ազգը: Ու սա ոչ միայն Դաշնակցությունը, այլև նրան հարող հայ ազգն է անում»<sup>33</sup>: Տարիներ անց զոհի ու հանցագործի հավասարեցման, զոհի անվանարկման և ոճրագործության մասշտաբների արհեստականորեն փոքրացման նույն հնարքները կարելի է տեսնել նաև Թուրքիայի նախագահ Ռ.Թ. Էրդողանի լեզվական զինանոցում<sup>34</sup>: ԱԶԿ իշխանու-

<sup>32</sup> Kısakürek N. F., *Ulu Hakan*, s. 246-247.

Քրսաքյուրեքը գահընկեց արված Արդուլ Համիդի շուրթերով գոռունակություն է հայտնում առաջին աշխարհամարտի ընթացքում հայերի հետ տեղի ունեցողի համար. «*Ո՛վ արդար [Աստված], այժմ էլ ինձ տապալողներին ստիպում ես ծվատել հայերին, որոնք ինձ կոչում էին «Կարմիր սուլթան» և անում ձեռքներից եկածն ինձ տապալելու համար*» Kısakürek, *Ulu Hakan*, 75-76.

<sup>33</sup> Kısakürek N. F., *Tarih Boyunca Büyük Mazlumlar*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010, s. 557.

<sup>34</sup> Այս տեսակետից ուշագրավ է հատկապես Էրդողանի՝ 2011 թ. նոյեմբերի այսպես կոչված «Դերսիմի ներողությունը», որով փորձ էր արվում ներողության քողի ներքո խեղաթյուրել պատմական իրողության բուն էությունը: Իր խոսքում Թուրքիայի վարչապետն հիշատակել էր Նեջիփ Ֆազլիի 1969 թ. հրապարակած «Վերջին շրջանի կրոնական հալածյալները» (*Son Devrin Din Mazlumları*) ուսումնասիրությունը: Ավելին՝ թուրքական «Ջումհուրիյեթի» լրագրող Օզգուր Մումջուլի կարծիքով, ներողության տեքստի գաղափարական արտոնագիրը տրվել է հենց Քրսաքյուրեքի կողմից: Հմնտ. Mumcu Ö., Erdoğan'a Dersim vizesini kim

թյան ողջ ընթացքում ակնհայտ է, որ Էրդողանը «*հետևում է Քրսաքյուրեքի օրինակին, որը հայերի, քրդերի, ալևիների և սուննիների նկատմամբ կիրառված տարբեր տեսակի և աստիճանի պետական բռնությունը նվազեցնելով տեղավորում է «մարդկանց ողբերգություն» եզրույթի ներքո»*<sup>35</sup>

Քրսաքյուրեքի գաղափարական հայացքներն արտացոլված և երբեմն էլ ավելի լայնորեն են մեկնաբանված իր գեղարվեստական ստեղծագործություններում: Հայ-թուրքական հարաբերությունների թեման առանցքային դեր է զբաղեցնում նրա՝ վերոհիշյալ «Արյունոտ գլխանոց» պիեսում, որն անդրադառնում է 1807-1920 թթ. Կարսում ծավալվող իրադարձություններին<sup>36</sup>: Ի թիվս այլնի՝ դրանում Նեջիփ Ֆազլը մեջբերում է Արփաչայը Վելի Շեֆիլի աշուղի երգերից մեկից մի հատված, որը լավագույնս է արտահայտում հայերի նկատմամբ նրա վերաբերմունքը. «*Մստվածս մոտ օրերում թող քո պատիժը տա, թող թաս-թաս թույն խմես, ո՛վ հայ*»<sup>37</sup>: Ընդհանրապես, Քրսաքյուրեքը չի խորշում փոքրամասնությունների վերաբերմամբ կիրառել առօրյա խոսակցական լեզվում հանդիպող վիրավորանքներ: «Արյունոտ գլխանոցում», օրինակ, հայերն անվանվում են «*Մոսկվայի շուն*»

---

verdi?, *Cumhuriyet*, Kasım 19, 2014, <https://www.cumhuriyet.com.tr/yazarlar/ozgur-mumcu/erdogana-dersim-vizesini-kim-verdi-143697>, մուտքի ամսաթիվ 15.08.2023:

<sup>35</sup> Sté u Ayata B., Hakyemez S., The AKP's engagement with Turkey's past crimes: an analysis of PM Erdoğan's "Dersim apology, *Dialectical Anthropology* 37, no. 1, March 2013, s. 139, <https://doi.org/10.2307/42635386>:

<sup>36</sup> Ստեղծագործության մանրամասն վերլուծության համար տե՛ս Haznedaroğlu A., Necip Fazıl Kısakürek'in tiyatro eserlerinde tarih, Yüksek lisans tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, 2012, ss. 143-68:

<sup>37</sup> «*Mevlâm tez günlerde belânı versin // İçersin ağuyu tas tas Ermeni!*» Sté u Kısakürek N. F., *Kanlı Sarık*, s. 102: Շեֆիլիի այս և 20-րդ դարասկզբին թուրքական ժողովրդական բանահյուսության մեջ հավանաբար այլ դրսևորումների համար տե՛ս Sakaoğlu S., "Doğu Anadolu'daki Mezalimin Âşık Edebiyatına Yansımaları," *Türk Kültürü Dergisi* 34, no. 403, 1996, ss. 675-84; Makas Z., Milli Birlik ve Beraberliğimizde Ozanların Rolü, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 11, no. 33, Kasım 1995, ss. 825-37:

(*Moskof iti*)<sup>38</sup>: Նույն միտումը նկատում ենք նաև Էրդողանի հանրային խոսքում, որի կողմից բնաջնջման փորձի վերապրյալ քրիստոնյաների նկատմամբ տխրահռչակ «սրի մնացուկներ» (*kılıç artığı*) տարածված վիրավորական արտահայտության օգտագործումը անգամ ոճապես հիշեցնում է Քրսաքյուրեքին<sup>39</sup>:

Թեև Քրսաքյուրեքը ուսումնասիրող լայն շրջանակներին ավելի հայտնի է իր ընդգծված հակահրեական ուղղվածության գաղափարներով<sup>40</sup>՝ նրա գաղափարախոսության մեջ ոչ պակաս առանցքային է արևմտյան-քրիստոնյա քաղաքակրթության նկատմամբ անթաքույց այլամերժությունը<sup>41</sup>: Ընդ որում, նրա գրական ժառանգության անգամ հպանցիկ ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ իբրև Թուրքիայի քաղաքական և քաղաքակրթական համակարգային խնդիրների համադարման ներկայացվող նրա «Մեծ արևելքի» բանաձևն իր սուր ծայրով ուղղված է նաև հայերի դեմ:

ԱՉԿ իշխանության տարիներին, երբ սուննի իսլամական արժեքները «թուրքականության» ընդհանուր մշակութային բաղադրիչներից

<sup>38</sup> Kısakürek, *Kanlı Sarık*, 104.

<sup>39</sup> Համեմատության համար նշենք, որ Քրսաքյուրեքը միայն իր «Գաղափարական ցանցում» ոչ մուսուլմանների վերաբերմամբ օգտագործում է մոտ մեկ տասնյակի հասնող տարաբնույթ վիրավորական արտահայտություններ՝ սկսած իմաստային բացասական երանգավորում ունեցող «անհավատից» (*kâfir*), մինչև «վարդագույն հետույքով կապիկ» (*pembe kılıçlı maymun*): Տե՛ս Kısakürek, *Ideolocya*, 145, 172:

<sup>40</sup> Ավելի մանրամասն տե՛ս, օրինակ, «Մեծ արևելք» ամսագրում տարբեր տարիներին հրատարակված՝ «Միոնի իմաստունների արձանագրությունները» խորագրով հայտնի դավադրապաշտական կեղծիքի քրսաքյուրեքյան մեկնաբանությունները, ինչպես նաև Հենրի Ֆորդի «Միջազգային հրեականության» նրա կողմից կատարված թարգմանությունը Necip Fazıl Kısakürek “Siyon Hakimlerinin Protokolleri,” *Büyük Doğu*, Ekim 4, 1946 - Aralık 13, 1946; Necip Fazıl Kısakürek “Ford’un kitabı’nda Yahudi,” *Büyük Doğu*, Temmuz 29, 1949 – Ağustos 26, 1949: Հիշյալ տեքստերը վերահրատարակվել են Քրսաքյուրեքի՝ հակահրեական ուղղվածության ժողովածուում. տե՛ս Necip Fazıl Kısakürek, *Yahudilik - Masonluk - Dönmelik* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2006), 9-29, 60-81:

<sup>41</sup> Հմմտ. Kısakürek, *Ideolocya*, 546-48; Necip Fazıl Kısakürek, *Türkiye'nin Manzarası* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2013), 73:

մեկից վերածվել են ազգի ինքնությունը պայմանավորող խորքային տարրի<sup>42</sup>, Քըսաքյուրեքն ու նրա գաղափարներն իրենց ամուր տեղն են գտել թուրքական քաղաքական խոսույթում. «*Իսլամիստ պոետ Նե-ջիփ Ֆազըլ Քեսաքյուրեքի ժառանգությունը... ուղենիշ է դարձել ոչ միայն Էրդողանի, այլև Թուրքիայի և՛ իսլամիստական, և՛ ազգայնական էլիտաների մի ողջ սերնդի համար: Նրանց երբեմնի մարզինալ գաղափարներն աստիճանաբար և ամեննին ոչ սքողված կերպով դարձել են «մեյնսթրիմ»*»<sup>43</sup>: Ու թեև պահպանողականներն այժմ ավելի չափավոր են այդ թվում նաև ազգային փոքրամասնությունների թեմայի նկատմամբ իրենց մոտեցման մեջ, քննարկումների ընդհանուր համատեքստը շարունակում է մնալ Քըսաքյուրեքի ուղենշած տրամաբանության ծիրում<sup>44</sup>:

**N. F. KISAKÜREK'S VISION OF THE 'GREAT EAST' AS AN  
ARCHETYPE OF XENOPHOBIA WITHIN CONTEMPORARY TURKISH  
ISLAMIC-CONSERVATIVE DISCOURSE  
(on the example of anti-Armenian manifestations)**

*Arshak Gevorgyan*<sup>45</sup>

The paper explores the ideological framework put forth by the unwavering Islamist ideologue Necip Fazıl Kısakürek and argues that his vision of the 'Great East' has, for decades, served as an archetype for out-group derogation directed towards non-Turkish minorities. Having revitalized Islam as a symbol of identity

<sup>42</sup> Jenny White, *Muslim Nationalism and the New Turks* (New Jersey: Princeton University Press, 2013), 48; Cenk Saraçoğlu and Özhan Demirkol, "Nationalism and Foreign Policy Discourse in Turkey under the AKP Rule: Geography, History and National Identity," *British Journal of Middle Eastern Studies* 42, no. 3 (September, 2014): 307, <https://doi.org/10.1080/13530194.2014.947152>.

<sup>43</sup> Տե՛ս Cornell, "Erbakan, Kısakürek.":

<sup>44</sup> Հմմտ. Michelangelo Guida, "Founders of Islamism in Republican Turkey: Kısakürek and Topçu," in *Intellectuals and Civil Society in The Middle East: Liberalism, Modernity and Political Discourse*, ed. Mohammed A. Bamyeh (London: I.B.Tauris, 2012) 129:

<sup>45</sup> Arshak Gevorgyan is an Assistant Professor at the Department of Turkic Studies of the Faculty of Oriental Studies at YSU. E-mail: arshak.gevorgyan@ysu.am, ORCID 0009-0006-5275-9977.

and a primary source for political thought, Kısakürek appeared to advocate policies of ethnic cleansing towards non-Muslim minority groups.

The article underscores the enduring impact of Kısakürek's ideas on Turkish politics and the evolution of Islamic conservatism in Turkey. It contends that the current Turkish president has been heavily influenced by Kısakürek and much of Erdoğan's populist political repertoire has been shaped by his ideology. Moreover, even in Erdoğan's treatment of ethnic minorities, a subtle influence of Kısakürek's ideas is noticeable.

By examining Kısakürek's pivotal work —"Ideological Network," alongside his literary and ideological contributions, the study seeks to uncover the manifestations of anti-Armenian sentiment. Overall, Necip Fazıl's overarching approach towards minorities can be succinctly encapsulated in his openly xenophobic slogan: "You either become one of us, or you simply depart from us!"

**Keywords:** *Necip Fazıl Kısakürek, Xenophobia, Denialism, Islamic Conservatism, anti-Armenian Sentiment, Ethnic Minorities in Turkey, Recep Tayyip Erdoğan.*

**ВИДЕНИЕ «ВЕЛИКОГО ВОСТОКА» Н.Ф. КЫСАКЮРЕКА КАК  
АРХЕТИП КСЕНОФОБИИ В СОВРЕМЕННОМ ТУРЕЦКОМ  
ИСЛАМСКО-КОНСЕРВАТИВНОМ ДИСКУРСЕ  
(на примере антиармянских проявлений)**

*Аршак Геворкян<sup>46</sup>*

В статье рассматриваются идеологические основы, выдвинутые неприемлемым исламским идеологом Неджибом Фазылом Кысакюреком, и утверждается, что его видение «Великого Востока» служило архетипом исключения аутгрупп на протяжении десятилетий, особенно в отношении национальных меньшинств в турецком обществе. Возродив ислам как символ идентичности и основной источник политической мысли, Кысакюрек выступал за политику этнических чисток в отношении немусульманских меньшинств.

В статье подчеркивается непреходящее влияние идей Кысакюрека на турецкую политику и эволюцию исламского консерватизма в Турции.

<sup>46</sup> Аршак Геворкян – ассистент кафедры Тюркологии факультета Востоковедения ЕГУ. Эл. почта: arshak.gevorgyan@ysu.am, ORCID 0009-0006-5275-9977.



Показывается, что действующий президент Турции испытал сильное влияние Кысакюрека, а популистский политический репертуар Эрдогана во многом сформировался под влиянием его идеологии. Более того, даже в отношении Эрдогана к этническим меньшинствам заметно тонкое влияние идей Кысакюрека.

Рассматривая ключевую работу Кысакюрека — «Идеологическую сеть» наряду с его другими художественными и публицистическими произведениями, была сделана попытка осветить проявления антиармянских настроений. В целом, общий подход Неджип Фазыла к вопросу о национальных меньшинствах можно кратко выразить в его откровенно ксенофобском лозунге: «Ты либо стань одним из нас, либо просто уходи от нас!».

**Ключевые слова:** Неджип Фазыл Кысакюрек, ксенофобия, негационизм, исламский консерватизм, армянофобия, национальные меньшинства Турции, Реджеп Тайип Эрдоган.

#### ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Ayata B., Hakyemez S., The AKP's Engagement with Turkey's Past Crimes: An Analysis of PM Erdoğan's 'Dersim Apology', *Dialectical Anthropology* 37, no. 1, March 2013, pp. 131-143. <https://doi.org/10.2307/42635386>.
2. Bacık G., Seker S., Turks versus the West: Civilizational Populism in Turkey's Ruling Coalition, *Religions* 14, no. 3, March, 2023, pp. 1-18, <https://doi.org/10.3390/rel14030394>.
3. Baer M. D., An Enemy Old and New: The Dönme, Anti-Semitism, and Conspiracy Theories in the Ottoman Empire and Turkish Republic", *Jewish Quarterly Review* 103, no. 4, Fall 2013, pp. 537-539. <https://doi.org/10.2307/43298763>.
4. Bali R. N. Antisemitism and Conspiracy Theories in Turkey, İstanbul: Libra Kitap, 2013.
5. Cornell S. E., Erbakan, Kısakürek, and the Mainstreaming of Extremism in Turkey." Hudson Institute. <https://www.hudson.org/national-security-defense/erbakan-k-sak-rek-and-the-mainstreaming-of-extremism-in-turkey>.
6. Duran B., Transformation of Islamist Political Thought in Turkey from the Empire to the Early Republic (1908-1960): Necip Fazıl Kısakürek's Political Ideas, PhD diss., Bilkent University, 2001.

7. Findley C. V., *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity: A History, 1789–2007*. New Haven: Yale University Press, 2010.
8. Genç K., Reading between the Lines: The Slow Reveal of Recep Tayyip Erdoğan's Grandiose Vision, *World Policy Journal* 35, no. 2, June 2018, pp. 47-55. <https://doi.org/10.1215/07402775-7085616>.
9. Guida M., Founders of Islamism in Republican Turkey: Kısakürek and Topçu, In *Intellectuals and Civil Society in The Middle East: Liberalism, Modernity and Political Discourse*, edited by Mohammed A. Bamyeh. London: I.B.Tauris, 2012.
10. MacLean G., *Abdullah Gul and the Making of the New Turkey*. London: One World, 2014.
11. Mardin Ş., Culture Change and the Intellectual: A Study of the Effects of Secularization in Modern Turkey: Necip Fazil and the Nakşibendi, In *Cultural Transitions in the Middle East*, edited by Şerif Mardin, pp. 189-213. Leiden: Brill, 1994.
12. Özkaya M. C., Fundamentalism, Anti-Semitism and the East-West Division from the Perspective of Necip Fazil Kısakurek, *Tarih ve Günce* 1, no. 3, Summer 2018, pp. 187-216.
13. Saraçoğlu C., Demirkol Ö., Nationalism and Foreign Policy Discourse in Turkey under the AKP Rule: Geography, History and National Identity." *British Journal of Middle Eastern Studies* 42, no. 3, September 2014, pp. 301-319. <https://doi.org/10.1080/13530194.2014.947152>.
14. Singer S. R. "ERDOGAN'S MUSE: The School of Necip Fazil Kısakurek." *World Affairs* 176, no. 4, November/December 2020, pp. 81-88.
15. Türk H. B., Demonization, Derision, Polarization: Turkish President Recep Tayyip Erdoğan's Political Rhetoric, In *Debasing Political Rhetoric: Dissing Opponents, Journalists, and Minorities in Populist Leadership Communication*, edited by Ofer Feldman, pp. 190-191, Singapore: Springer, 2023.
16. Umut U., Conservative Narrative: Contemporary Neo-Ottomanist Approaches in Turkish Politics." *Middle East Critique* 29, no. 3, May 28, 2020, pp. 275–90, <https://doi.org/10.1080/19436149.2020.1770444>.
17. White J., *Muslim Nationalism and the New Turks*. New Jersey: Princeton University Press, 2013.
18. Yavuz M. H. *Nostalgia for the Empire: The Politics of Neo-Ottomanism*, New York: Oxford University Press, 2020.
19. Yılmaz İ., *Creating the Desired Citizen: Ideology, State and Islam in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

20. Haznedaroğlu A., Necip Fazıl Kısakürek'in Tiyatro Eserlerinde Tarih." Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize, 2012.
21. Kısakürek N. F., *Hitabeler*, İstanbul: Büyük Doğu, 1999.
22. Kısakürek N. F., *İdeolocyca Örgüsü*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2005.
23. Kısakürek N. F., *Kanlı Sarık*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2005.
24. Kısakürek N. F., *Konuşmalar*, İstanbul: Büyük Doğu, 1994.
25. Kısakürek N. F., *Moskof*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1999.
26. Kısakürek N. F., *O ve Ben*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2009.
27. Kısakürek N. F., *Tarih Boyunca Büyük Mazlumlar*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2010.
28. Kısakürek N. F., *Türkiye'nin Manzarası*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2013.
29. Kısakürek N. F., *Ulu Hakan İkinci Abdülhamid Han*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2013.
30. Kısakürek N. F., *Yahudilik - Masonluk – Dönmelik*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2006.
31. Kuru H., Türkiye'de Antisemitizm ve Büyük Doğu Dergisi, Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2011.
32. Makas Z., Milli Birlik ve Beraberliğimizde Ozanların Rolü, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 11, no. 33, Kasım 1995, ss. 825-837.
33. Özdenören R., Necip Fazıl Kısakürek, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce 6 – İslamcılık'ta*, editörler Tanıl Bora and Murat Gültekingil, ss. 136-156. İstanbul: İletişim, 2005.
34. Sakaoğlu S., Doğu Anadolu'daki Mezalimin Âşık Edebiyatına Yansıması, *Türk Kültürü Dergisi* 34, no. 403, 1996, ss. 675-684.

**ԺՈՂՈՎՐԴԻ ՌԵԻՍԸ.**

**ՌԵՋԵՓ ԹԱՅԻՓ ԷՐԴՈՂԱՆԻ ԽՈՐՀՐԴԱՆՇԱԿԱՆ ՏԻՏՂՈՍԻ**

**ԴԵՐԸ ԹՈՒՐՔԱԿԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹՈՒՄ\***

*Վարուժան Գեղամյան<sup>1</sup>*

DOI 10.46991/jos.2023.24.2.348

Հողվածում վերլուծության է ենթարկվում Թուրքիայի Հանրապետության նախագահ Ռեջեփ Թայիփ Էրդոդանին տրված «ռեիս» տիտղոսը: Դիտարկելով այն որպես խորհրդանիշ՝ քննարկվում են «ռեիսի» պարունակած խոսույթային իմաստները և դրանց տեղը թուրքական քաղաքական մշակույթում: Հեղինակի հիմնական թեզն այն է, որ «ռեիսի» կիսապաշտոնական խորհրդանիշը գիտակցաբար կառուցարկվում է պետական և ոչ պետական տարբեր դերակատարների կողմից՝ թե՛ անձամբ Էրդոդանի, թե՛ կառավարող ուժի իշխանության ու դավանած գաղափարախոսությունների լեզվատիմացման և դրանց շուրջ հանրային աջակցության ապահովման նպատակով: «Ռեիս» տիտղոսի շնորհիվ Էրդոդանը հնարավորություն է ստանում նաև իր մենիշխանությանը հաղորդել սրբազնային հատկություններ՝ այդպիսով էլ ավելի ամրապնդելով իր իշխանության հիմքերը և անձի պաշտամունքը:

**Բանալի բառեր՝** քաղաքական մարդաբանություն, խորհրդանիշներ, խոսույթներ, Թուրքիայի քաղաքական պատմություն, ավտորիտարիզմ, անձի պաշտամունք, իսլամ, ազգայնականություն:

\* Հետազոտությունն իրականացվել է ՀՀ գիտության կոմիտեի ֆինանսական աջակցությամբ՝ 21AG-6A081 ծածկագրով գիտական թեմայի, ինչպես նաև ՀՀ ԳԳ-ի 20RF-189 և ՀՀՌՀ (ՌԴ) 20-59-05006 գիտական համատեղ ծրագրի շրջանակներում:

<sup>1</sup> Վարուժան Գեղամյանը ԵՊՀ արևելագիտության ֆակուլտետի թուրքագիտության ամբիոնի դոցենտ է, պատմական գիտությունների թեկնածու, էլ. փոստի հասցե՝ vgeghamyan@ysu.am, ORCID: 0000-0001-8090-359X:

## Ներածություն

2023 թ. մայիսին Թուրքիայում տեղի ունեցան նախագահական և խորհրդարանական արտահերթ ընտրություններ, որում Ռեջեփ Թայիփ Էրդողանը երկրորդ փուլով վերընտրվեց նախագահի պաշտոնում, իսկ վերջինիս գլխավորած Արդարություն և զարգացում կուսակցությունը (ԱԶԿ) «Ազգայնական շարժում» (ԱՇԿ) կուսակցության և մի քանի այլ՝ ավելի փոքր կուսակցությունների հետ միասին «Ժողովրդական դաշինքով» (Cumhur İttifakı) ձևավորեց խորհրդարանական մեծամասնություն:

Նախագահական ընտրությունների երկրորդ փուլից հետո Չորումից ԱԶԿ-ական պատգամավոր Օդուզհան Քայան հայտարարեց. «**Ռեխսը** (*այստեղ և այսուհետ ընդգծումները մերն են – Վ. Գ.*) հաղթեց: ... Հաղթեց Թուրքիան, ժողովուրդը և հետևաբար՝ Չորումը»<sup>2</sup>: Նմանատիպ գրառումով հանդես եկավ իշխող ուժի մեկ այլ պատգամավոր՝ Բելգին Ույգուրը. «**Ռեխսը** հաղթեց, կայունությունը հաղթեց, Թուրքիան հաղթեց: ... Շնորհակալություն, ի՛մ Թուրքիա»<sup>3</sup>: Նույն ժամանակ Լիբանանի, Ավստրիայի և Թուրքիայի կողմից օկուպացված Հյուսիսային Կիպրոսի քաղաքներում փողոցներ դուրս եկած թուրքերը, որոնք լայնորեն նշում էին Էրդողանի և ԱԶԿ հաղթանակը, հանդես էին գալիս «Կեցցե՛ **Ռեխսը**, կեցցե՛ Էրդողանը» վանկարկումներով<sup>4</sup>, իսկ Քոնյայից լրագրող Մուսթաֆա Քորքմազը ընտրությունների հաջորդ օրը իր պունակում գրեց. «Ժողովուրդն իր որոշումն ընդունեց և ասաց. «Շարունակենք ճամփան **Ռեխսի** հետ»»<sup>5</sup>:

<sup>2</sup> ‘Reis kazandı’ dedi, bir de söz verdi, Habercim19, 29.05.2023, <https://www.habercim19.com/gundem/reis-kazandi-dedi-bir-de-soz-verdi-h74920.html> (20.10.2023).

<sup>3</sup> Twitter.com, 28.05.2023, <https://twitter.com/belginuygur10/status/1662874297185062917> (20.10.2023).

<sup>4</sup> Yurt dışında sevinç gösterileri sokaklara taşıdı, Anadolu Ajansı, 28.05.2023 <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/yurt-disinda-sevinc-gosterileri-sokaklara-tasti/2908099> (20.10.2023).

<sup>5</sup> Korkmaz M, Reis’le Devam, 29.05.2023, <https://www.konyaninnabzi.web.tr/kose-yazilari/reisle-devam-889> (20.10.2023).

Վերոնշյալ մեջբերումներում հիշատակված «ռեիսը» Թուրքիայի նախագահ Էրդողանի քաղաքական մականուններից մեկն է: Քաղաքական գործիչներին տրվող մականունները թուրքական քաղաքական մշակույթում տարածված երևույթ են<sup>6</sup>: Ինչպես այլ հայտնի գործիչների պարագայում, այնպես էլ Էրդողանն իր գործունեության առաջին օրվանից ունեցել է տարբեր մականուններ: Մականունների շարքում առանձնահատուկ տեղ ունի «ռեիսը»: Դատելով ժամանակակից Թուրքիայում «ռեիս» անվան՝ պետական և իշխանական գործիչների կողմից կիրառման ոճից, հաճախականությունից, ինչպես նաև թուրք հասարակության ամենատարբեր հատվածներում դրա լայն տարածվածությունից, կարելի է ասել, որ «ռեիսը» դադարել է լինել «սովորական» մականուն և վերածվել է նախագահ Էրդողանի ոչ պաշտոնական տիտղոսի<sup>7</sup>: Ընդ որում, այս տիտղոսը<sup>8</sup>, ժամանակի ընթացքում ձեռք բերելով տարբեր խոսույթային իմաստներ, ներկայումս դարձել է թուրքական քաղաքական դաշտի կարևորագույն խորհրդանիշներից մեկը:

Սույն հոդվածում մենք ուսումնասիրել ենք Թուրքիայի նախագահ Էրդողանին տրված «ռեիս» տիտղոսի դերը թուրքական քաղաքական դաշտում: Մասնավորապես դիտարկելով «ռեիսը» ոչ միայն որպես Էրդողանի խարիզմատիկ քաղաքական ինքնության կամ ան-

<sup>6</sup> Oğuz C., Türkiye’de Siyasi Liderlere Takılan Lakapların Siyasal İletişim Açısından İncelenmesi, R&S - Research Studies Anatolia Journal, Vol:1, Issue:2, 2018, pp. 84-94:

<sup>7</sup> Սյս իրողությունն արձանագրել են նաև այլ հետազոտողներ: Տե՛ս, օրինակ, Koru S., Erdoğan's Unofficial Title, Kültürkampf, 09.11.2023, <https://kulturkampftr.substack.com/p/erdogans-unofficial-title> (20.10.2023):

<sup>8</sup> Սույն հոդվածում մենք նախընտրելի ենք համարում գերազանցապես օգտագործել «տիտղոս» եզրը, որը հայերենում նշանակում է մականուն, պատվանուն, պաշտոնի՝ աստիճանի կոչում, սակայն ավելի շատ օգտագործվում է որպես «մեկին տրվող կոչում» անուն, ըստ նրա զբաղմունքի՝ հասարակական դիրքի՝ նրա աչքի ընկնող ծառայությունների՝ հատկությունների», որը, մեր կարծիքով, առավել դիպուկ է նկարագրում «ռեիս» մականվան բովանդակությունն ու կարգավիճակը (տե՛ս Ադայան Է., Արդի հայերենի բացատրական բառարան, Երևան, 1976, էջ 1443):

ձի պաշտամունքի բաղադրիչ, այլ քննելով և խնդրայնացնելով այս տիտղոսը որպես առանձին երևույթ, այն է՝ գաղափարական տարբեր խոսույթների հավաքական խորհրդանիշ, մենք փորձում ենք ցույց տալ, որ այն որպես քաղաքական սինվոլ ունի առաջնային նշանակություն<sup>9</sup>: Ուսումնասիրելով «ոեխս» տիտղոսի իմաստային փոփոխությունների էվոլյուցիան՝ մենք ցույց ենք տալիս, որ որպես խորհրդանիշ այն գիտակցաբար կառուցարկվում ու հանրայնացվում է պետական համակարգի, իշխանական վերնախավի և քարոզչամեքենայի կողմից՝ ծառայելով կարևոր գործիք նաև գաղափարախոսական խոսույթների հանրայնացման և դրանց շուրջ հանրային մոբիլիզացիայի շարունակական ապահովման համար:

Հողվածի առաջին մասում մենք սահմանում ենք տիտղոսների դերը և նշանակությունը որպես քաղաքական խորհրդանիշներ, երկրորդ բաժնում տալիս ենք Թուրքիայի վերջին տասնամյակի քաղաքական միջավայրի հակիրճ նկարագրությունը, երրորդ մասում ներկայացնում ենք «ոեխս» տիտղոսի կերտման և հանրայնացման պատմությունը, իսկ վերջին հատվածում անդրադառնում ենք «ոեխսի» նշանաբանությանը (սեմիոտիկային)՝ ներկայացնելով խոսույթային իմաստներն ու նպատակները (discursive meanings and goals):

<sup>9</sup> Մեզ ծանոթ են «ոեխս» տիտղոսին նվիրված սակավաթիվ ուսումնասիրություններ, որոնցում, սակայն, «ոեխսը» որպես քաղաքական խորհրդանիշ չի հանդիսանում հետազոտության կենտրոնական առարկան և բավարար չափով չի խնդրայնացվում՝ դիտարկվելով որպես լրացում հիմնական հետազոտական խնդիրների համատեքստում: Ավելին, հաճախ «ոեխսը» դիտարկվում է որպես Էրդոդանի ավտորիտար կառավարման բնույթի կողմնակի (որոշ դեպքերում՝ զեղարվեստական) դետալ: Տե՛ս օրինակ՝ Turgut H., *Governing through Hate: Discourse Strategies Used by the AKP Elites on Twitter to Justify the Decision to Withdraw from the Istanbul Convention*, *Medijska istraživanja* 28, br. 2, 2022, pp. 9-40; F., *AKP, Cemaat, Sünni-Ulus. Yeni Türkiye Üzerine Tezler*, İstanbul, 2014, s. 44-51:

**Տիտղոսները որպես խորհրդանիշներ քաղաքական մշակույթում**

Անուններն ընդհանրապես և մասնավորապես՝ տիտղոսները (պատվանունները) պարզ խորհրդանիշներ չեն: Դրանք խորհրդանշում են կարգավիճակը, ձեռքբերումները և սոցիալական հարաբերությունները՝ որևէ սոցիալական համատեքստում<sup>10</sup>: Անունների խորհրդանշած իմաստները արդյունք են «սոցիալիզացիայի ընթացքում իրականացված բանակցությունների և մեկնաբանությունների (social negotiations and interpretations)»<sup>11</sup>: Քաղաքական անունները՝ մականուններն ու տիտղոսները իշխանության կարևորագույն խորհրդանիշներից են: Թե՛ մարդկության պատմության ավելի վաղ շրջափուլերում, թե՛ ժամանակակից աշխարհում քաղաքական գործչի կամ առաջնորդի մականունը և տիտղոսը էական դեր են խաղում քաղաքական դաշտում՝ ինքնին խորհրդանշելով ուժի և իշխանության նյութականացումը որևէ սոցիալական հանրային ներքում<sup>12</sup>: Քաղաքական տիտղոսները հաճախ ծառայում են նաև որպես գաղափարական խորհրդանիշներ՝ ունենալով պատմական, մշակութային և սոցիալական կարևորություն: Հանդիսանալով իշխանության վերբալ խորհրդանիշներ՝ տիտղոսները կարևորագույն նշանակություն ունեն իշխանական հարաբերությունների (power communication) կազմակերպման գործում: Իշխանական հարաբերությունները, որոնք քաղաքական հաղորդակցության մի մասն են, գործում են տվյալ հանրային քաղաքական մշակույթի սահմաններում, որն, իր հերթին, քաղաքական խորհրդանիշների և պրակտիկաների համակարգ է<sup>13</sup>:

<sup>10</sup> Sté u Leslie P., Skipper J., *Toward a Theory of Nicknames: A Case for Socio-Onomastics*, *Names*, 38:4, 1990, pp. 273-282:

<sup>11</sup> Նույն տեղում:

<sup>12</sup> Adams M., *Power, Politeness, and the Pragmatics of Nicknames*, *Names. A Journal of Onomastics*, 57:2, 2009, pp. 81-91; Бочаров В.В., *Имя как символ власти // Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии*, (ред. Бочаров В.В.), Том 1, Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006, стр. 296-305.

<sup>13</sup> *Political Culture*, Oxford Bibliographies, 11.01.2021,

<https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199756384/obo->



Քաղաքական համակարգում խորհրդանիշները տարաբնույթ, սակայն իրար փոխկապակցված գործառույթներ ունեն: Դրանք կարող են լինել նույնականացման միջոցներ՝ նպաստելով խմբային գիտակցության, համերաշխության և միասնական սոցիալական ընդհանրությանը պատկանելու զգացումի զարգացմանը<sup>14</sup>: Հանդիսանալով հավաքական ինքնության նշան՝ խորհրդանիշը որոշ դեպքերում վերածվում է այն կարևորագույն գործոնի, որը կառուցարկում է քաղաքական հանրույթներ: Բացի այդ, խորհրդանիշները կատարում են հանրային մոբիլիզացիայի և լեզվիտիմացման գործառույթներ:

Բոլոր նշված գործառույթները կարելի է հավաքական միավորել խորհրդանիշի ամենակարևոր՝ հաղորդակցական գործառույթի մեջ: Խորհրդանիշը առաջին հերթին ծառայում է որպես տեղեկատվության փոխանցման միջոց: Բ. Կոլոնիցկու խոսքով՝ հաճախ գաղափարական կարևոր տեքստերը ներթափանցում են զանգվածային գիտակցության մեջ ոչ միայն քաղաքական քարոզի միջոցով (որոնք այդ ծրագրերի ադապտացված տարբերակն են), այլև համապատասխան հայտնի խորհրդանիշներով<sup>15</sup>: Սակայն անկախ ունեցած գործառույթից՝ քաղաքական խորհրդանիշները իշխանության համար պայքարի գործիքներ են<sup>16</sup>: Մ. Լեոների խոսքով. «Մարդը մշտապես օգտագործել է խորհրդանիշները իշխանության համար պայքարում»<sup>17</sup>: Անհրաժեշտ

9780199756384-0201.xml (20.10.2023); Колоницкий Б. И., Символы власти и борьба за власть. К изучению политической культуры российской революции 1917 года, СПб., 2001, стр. 11.

<sup>14</sup> Колоницкий Б.И., նշվ. աշխ., էջ 11:

<sup>15</sup> Նույն տեղում:

<sup>16</sup> Պետք է նշել, որ կախված քաղաքական մշակույթից և քաղաքական պայմաններից՝ ուժեղանում և թուլանում են խորհրդանիշների տարբեր գործառույթները, իսկ նրանց հետ միասին նաև խորհրդանիշների կերտած սուբյեկտները:

<sup>17</sup> Lerner, M., Constitution and court as symbols. Yale Law Review 46 (1937), p. 1290-1319, In Bobbs-Merrill Reprint Series in the Social Sciences, PS 167.

է հավելել նաև, որ խորհրդանիշները, որպես կանոն, օժտված են սրբազնությամբ (սակրալությամբ)<sup>18</sup>:

Միաժամանակ պետք է նշել, որ խորհրդանիշների նշանակությունը մեծապես կախված է հանրային սոցիալ-տնտեսական զարգացման մակարդակից և, որպես դրա արդյունք, անհատական և հասարակական գիտակցության ռացիոնալիզացման աստիճանից<sup>19</sup>: Այլ կերպ ասած, այն, թե ինչպես են մարդիկ արձագանքում և վերաբերվում խորհրդանիշին, կախված է ոչ միայն գիտակցությունից, այլև զգացմունքներից<sup>20</sup>: Որպեսզի մարդ կարողանա ստանալ և հասկանալ խորհրդանիշի իմաստը, «նա պետք է կարողանա «կարդալ» և «թարգմանել» դրանք, պետք է զգա և հասկանա»<sup>21</sup>: Այդ հարցում «օգնության են գալիս» մեդիաները, մտավորականությունը և այլ դերակատարներ, որոնք շարունակաբար կառուցարկում են խորհրդանիշների իմաստ(ներ)ը<sup>22</sup>: Ընդ որում, խորհրդանիշները միաժամանակ կարող են տարբեր նշանակություններ և ընկալումներ ունենալ տարբեր «լսարանների» համար: Անհրաժեշտ է նշել նաև, որ խորհրդանիշների դերը հատկապես մեծանում է զգալի սոցիալական ու մշակութային կերպափոխումների ժամանակ (հեղափոխություններ, պատերազմներ, ընտրական գործընթացներ և այլն), որոնք իրենց հերթին ուղեկցում են քաղաքական մեծ փոփոխությունները<sup>23</sup>:

Քանի որ խորհրդանիշները կարևոր դեր են խաղում հանրային ընկալումները ձևավորելու և անհրաժեշտ գաղափարական ուղերձները փոխանցելու գործում, ապա խորհրդանիշների գիտակցական

<sup>18</sup> Տե՛ս Бочаров В.В., նշվ. աշխ.:

<sup>19</sup> Бочаров В.В., նշվ. աշխ., էջ 298:

<sup>20</sup> Elder Ch., Cobb R., *The Political Use of Symbols*, New York, 1983, p. 37.

<sup>21</sup> Колоницкий Б.И., նշվ. աշխ., էջ 12:

<sup>22</sup> Hardy R., Webber D., Is It “President” or “president” of the United States, *Presidential Studies Quarterly* 38, no. 1 (2007), pp. 159-182, p. 162:

<sup>23</sup> Հաճախ քաղաքական պայքարի առանցքային մաս է կազմում խորհրդանիշների համար և դրանց շուրջ ընթացող պայքարը: Տե՛ս Колоницкий Б.И., նշվ. աշխ., էջ 13:

կերտմամբ զբաղվում են քաղաքական դաշտի տարբեր դերակատարներ և առաջին հերթին՝ իշխանությունը<sup>24</sup>: Այս իմաստով խորհրդանիշները հանդիսանում են Է. Հոբսբաումի առաջարկած «հայտնագործած ավանդույթներ» (invented traditions): Վերջինս նշում է, որ յուրաքանչյուր քաղաքական ուժ և համակարգ հասարակության գիտակցության մեջ որոշակի արժեքներ, վարքականոն և խոսույթային ուղերձներ ներդնելու համար կերտում է «ավանդույթներ», որոնք էլ, որպես կանոն, դրսևորվում են որոշակի խորհրդանիշների և դրանց հետ փոխկապակցված ծեսերի միջոցով, իսկ դրանց պարբերական կրկնությունն ապահովում է դրանց ֆորմալիզացումը, ծիսականացումն ու ինստիտուցիոնալիզացումը<sup>25</sup>: Անհրաժեշտ է նշել, որ նոր «ավանդույթների» կերտումն ու կառուցարկումը հատկապես հաճախ է տեղի ունենում այն հանրույթներում, որտեղ ընթանում են բավական մեծածավալ և արագ փոփոխություններ: Ընդ որում, ինչպես նշում է Է. Հոբսբաումը, խորհրդանիշների կերտումը «տեղի է ունենում ոչ միայն «ավանդական» հանրույթներում, այլ այս կամ այն տեսքով ընթանում է նաև «ժամանակակից» հանրույթներում»<sup>26</sup>:

Խորհրդանիշների կերտման և հանրայնացման գործում օգտագործվում են հանրույթի կուտակած «հին նյութը», որում պարունակվում է խորհրդանշական գործառույթների և հաղորդակցության լավ մշակված լեզու<sup>27</sup>: Այսինքն՝ դրանք այս կամ այն կերպ օգտվում են հանրության համար ընկալելի իմաստներից:

Հանրապետական Թյուրքիայի պատմությունը լի է ոչ միայն քաղաքական տարաբնույթ խորհրդանիշներով, այլև դրանց համար շա-

<sup>24</sup> Մրանց թվին են պատկանում պետական կառույցները, քաղաքական կուսակցությունները և գործիչները, հասարակական շարժումները, մտավորականությունը, բիզնես էլիտաները, իշխանական և մերձիշխանական մեդիան և այլն:

<sup>25</sup> Hobsbawm E., Introduction. Inventing Traditions, in *The Invention of Tradition* (ed. Hobsbawm E., Ranger T.), Cambridge University Press, 2012, pp. 1-14.

<sup>26</sup> Նույն տեղում:

<sup>27</sup> Նույն տեղում:

բունակական պայքարով, որոնք հաճախ կազմում են քաղաքական օրակարգի կենտրոնական դրվագները<sup>28</sup>: Էրդողանի «ռեխս» տիտղոսը կարելի է դիտարկել որպես վերոնկարագրյալ «հայտնագործված ավանդույթ», որը կերտվել և գործում է Թուրքիայի հարափոփոխ քաղաքական միջավայրում՝ տալով Էրդողանի կերտած համակարգի գաղափարական ուրվագծերը: Ուստի անհրաժեշտ ենք համարում հակիրճ անդրադառնալ նաև այդ քաղաքական միջավայրին:

### **ԱԶԿ խորացող ավտորիտարիզմը Թուրքիայում**

Էրդողանի գլխավորած ԱԶԿ-ն 2002 թ. նոյեմբերին ձևավորեց խորհրդարանական մեծամասնություն՝ դառնալով Թուրքիայի իշխող ուժը: Դրան հետևած 20 տարիների ընթացքում էական փոփոխություններ են արձանագրվել Թուրքիայի քաղաքական համակարգում՝ փոխազդելով երկրում ընթացող սոցիալ-մշակութային գործընթացների հետ:

Անցնող քսանամյակը կարելի է պայմանական բաժանել երկու մասի՝ մինչ 2010-ականների սկիզբը և դրանից հետո: Կառավարման առաջին փուլում Էրդողանն ու ԱԶԿ գործում էին համեմատաբար ժողովրդավարական քաղաքական միջավայրում, կառավարման համակարգում առկա էին զսպումների և հակակշռումների տարբեր մեխանիզմներ, իսկ իշխանական հոետորաբանությունն ու դավանած գաղափարախոսությունը պարունակում էին ազատականության որոշ մակերեսային տարրեր: Սակայն 2008 թվականից ի վեր և հատկապես 2010-ականներին աստիճանաբար Էրդողանը տարբեր միջոցներով ամրապնդեց իր իշխանությունը, իսկ համակարգը վերածվեց լիարժեք անձնականացված ավտորիտարիզմի<sup>29</sup>:

<sup>28</sup> St' u, օրինակ, Гегамян В.Г., Площадь Таксим и образы власти: урбанистическая реконструкция как средство и пространство коммуникации в кемалистской Турции, Клио, No 4(124), 2017, стр. 72-78:

<sup>29</sup> St' u Eissenstat H., Recep Tayip Erdoğan. From “illiberal democracy” to electoral authoritarianism (born 1953), in Dictators and Autocrats. Securing Power across Global Politics (ed. Larres K.), Routledge, 2022, pp. 367-383:

Մասնավորապես, սահմանադրական և օրենսդրական փոփոխությունների շնորհիվ 2018 թ. երկիրն անցավ սուպեր-նախագահական կառավարման համակարգի, որտեղ նախագահը, ըստ էության ունի գրեթե անսահմանափակ լիազորություններ: Մինչ այդ 2014 թվականին Էրդոդանը, նախապես փոխելով սահմանադրությունը, առաջին անգամ պատմության մեջ ուղիղ՝ ժողովրդական քվեարկությամբ ընտրվել էր Թուրքիայի նախագահի պաշտոնում, և շարունակում էր միջամտել երկրի ներքին ու արտաքին քաղաքականությանը՝ չնայած դրա համար առկա սահմանափակումներին<sup>30</sup>: Քաղաքական համակարգի մեկ այլ առանձնահատկությունը դարձավ Էրդոդանի կողմից համակարգի անձնականացումը, որն ուղեկցվում էր վերջինիս շուրջ անձի պաշտամունքի ձևավորմամբ<sup>31</sup>:

ԱԶԿ-ն իր հետագա հռետորաբանությունը հիմնականում կառուցեց իսլամական ազգայնականության գաղափարախոսության և պոպուլիզմի վրա<sup>32</sup>: Այս առումով նշանակալի էր 2015 թվականը, երբ ԱԶԿ հռետորաբանությունը վերջնականապես դադարեց ներառական լինելուց՝ կենտրոնանալով գերազանցապես իսլամամետ և ազգայնական ընտրազանգվածների վրա: 2016թ. հուլիսի 15-ի ռազմական հեղաշրջման փորձի տապալումից հետո ուժեղացան ոչ միայն իշխանության ավտորիտար նկրտումները, այլև գաղափարական վերահսկողությունը: Այս շրջանում իշխանական հռետորաբանության հիմ-

<sup>30</sup> Մինչ 2017 թ. սահմանադրական փոփոխությունները Թուրքիայի նախագահին ընտրում էր խորհրդարանը, իսկ նախագահի լիազորությունները խիստ սահմանափակ էին:

<sup>31</sup> Sertel Selçuk O., Hekimci D., Erpul O., The Erdoğanization of Turkish politics and the role of the opposition, Southeast European and Black Sea Studies, 19:4, 2019, pp. 541-564; Գեղամյան Վ., «Նոր ռեիսի ժամանակը». Ռ.Թ. Էրդոդանի անձի պաշտամունքը ժամանակակից Թուրքիայում, Ստրատեգ, 1 (1), 2018, էջ 101-111:

<sup>32</sup> Sertel Yabancı B., At the Intersections of Populism, Nationalism and Islam: Justice and Development Party and Populist Reconfiguration of Religion in Politics, British Journal of Middle Eastern Studies, 50:2, 2023, pp. 351-375:

քում առանձնանում էր հատկապես ազգայնական և պահպանողական արժեքների շուրջ գաղափարական խոսույթը<sup>33</sup>:

Արտաքին քաղաքականությունը դարձավ ավելի ծավալապատական, որի պրագմատիկ հիմքն ուղեկցվում էր Թուրքիայի սահմաններից դուրս գտնվող տարածքների հանդեպ հավակնությունները լեզիտիմացնող գաղափարախոսական տարբեր հայեցակարգերով<sup>34</sup>: Ուժեղացվեց իշխանության վերահսկողությունը հասարակական-քաղաքական կյանքի գրեթե բոլոր ոլորտների վրա: Սահմանափակվեց մեդիայի գործունեությունը, թուրքական ավանդական և նոր մեդիաների շուրջ 2/3-ը դարձավ իշխանության համար վերահսկելի, ինչը հնարավորություն տվեց իշխանական գաղափարախոսությունը և խոսույթները դարձնել գերակա հանրային-քաղաքական կյանքում<sup>35</sup>:

### «Ռեիս» տիտղոսի կերտումը

«Ռեիս» տիտղոսի հիմքում թուրքերեն «ռեիս» (reis) բառն է, որն իր հերթին փոխառություն է արաբերեն «رئيس» (ռա-իս) բառից: Արաբերենում «ռա-իս»-ը նշանակում է «գլուխ, ղեկավար, առաջնորդ, նախագահ»<sup>36</sup>: Իսլամական ավանդույթում այն կիրառվել է նաև որպես որոշակի խմբի (քաղաքական, կրոնական, իրավական, ցեղային կամ այլ) ղեկավարի տիտղոս<sup>37</sup>: Միջնադարում այն փոխառվել է օսմաներենում՝ պահպանելով թե՛ սկզբնական իմաստը, թե՛ ստանալով մի

<sup>33</sup> St' u Yilmaz I., Bashirov G., The AKP after 15 years: emergence of Erdoganism in Turkey, *Third World Quarterly*, 39:9, 2018, pp. 1812-1830:

<sup>34</sup> Arisan M., Populism, victimhood and Turkish foreign policy under AKP rule, *Turkish Studies*, 23:5, 2022, pp. 681-700.

<sup>35</sup> Demir V., Freedom of the Media in Turkey Under the AKP Government, in *Human Rights in Turkey. Assaults on Human Dignity* (ed. Aydin H., Langley W.), Springer, 2021, pp. 51-88.

<sup>36</sup> لسان العرب لابن منظور، رئيس، arabiclexicon.hawramani.com (20.10.2023).

<sup>37</sup> «Ռաիս» տիտղոսը հայտնի է դեռևս նախաիսլամական շրջանից և իսլամական պատմության տարբեր փուլերում կիրառվել է տարբեր իմաստներով՝ թե՛ որպես որոշակի պաշտոնի գործառույթը սահմանող բառ, թե՛ որպես տիտղոս-պատվանուն: St' u RĀ'ĪS, *Encyclopedia of Islam*, Volume VIII, E. J. Brill, 1995, էջ 402:

քանի նոր իմաստներ: Մասնավորապես, Օսմանյան կայսրությունում «ռեիս»-ն օգտագործվել է որպես տիտղոս քաղաքական որոշ պաշտոնների համար, ինչպես նաև հաճախ տրվել է որպես պատվանուն օսմանյան նավատորմի<sup>38</sup> կամ ձկնորսական նավերի կապիտաններին<sup>39</sup>: Ժամանակակից թուրքերենում «ռեիս»<sup>40</sup> բառն ունի մի քանի հիմնական իմաստ: Գրական լեզվում այն նշանակում է ղեկավար, առաջնորդ, ինչպես նաև կապիտան, նավաստի<sup>41</sup>: Խոսակցական թուրքերենում այն ունի մի քանի այլ իմաստներ ևս. շատ հաճախ «ռեիս» են կոչում ընտանիքի հորը, տոհմի նահապետին (aile reisi), իսկ ժարգոնում այն տարածված դիմելաձև է<sup>42</sup>:

1923 թ. Թուրքիայի Հանրապետության հռչակումից և մեծածավալ արդիականացման մեկնարկից հետո «ռեիս» տիտղոսը կորցրեց օսմանյան շրջանում ունեցած քաղաքական լայն կիրառությունը, սակայն մնաց «քաղաքական թուրքերենում»: Մասնավորապես, այն պահպանվել էր «ռեիս-ի ջումհուր» (reis-i cumhur (կամ reiscumhur) – թուրքերեն բառացի՝ ժողովրդի ղեկավար) երկարմատ բառի մեջ, որը նշանակում է հանրապետության նախագահ<sup>43</sup>: Հանրապետության պատմության առաջին երկու տասնամյակներում այս եզրն էր կիրառվում Թուրքիայի նախագահի պաշտոնի համար: Ավելի ուշ շրջանում

<sup>38</sup> Օրինակ՝ հայտնի ծովակալ և քարտեզագիր Փիրի Ռեիսը (Piri Reis):

<sup>39</sup> Ստորև ներկայացնենք օսմանյան շրջանում «ռեիս» բառի կիրառության մի քանի օրինակ՝ «reis ül-küttab» (կամ «reis efendi») - Օսմանյան պետության կայսերական դիվանի ղեկավար, ավելի ուշ շրջանում՝ արտգործնախարար, «reis-i etibbâ» - օսմանյան պալատում գլխավոր բժիշկ, «reis-i ruhani» - ոչ մուսուլմանական կրոնական հանրույթը ղեկավարող հոգևորական, «reis-i tirendazan» - աղեղնավորների ղեկավար, «reis paşa» - ռազմական դատարանի ղեկավար, «reisü'l-ulema» - ամենափորձառու գիտնականներին տրվող պատվանուն: Տե՛ս REİS, Kubbealtı Lugatı, <http://lugatim.com/s/RE%C4%BOS> (20.10.2023):

<sup>40</sup> Խոսակցական թուրքերենում երբեմն հանդիպում է նաև «reyis» տարբերակը:

<sup>41</sup> Reis, Türk Dil Kurumu Sözlükleri, <https://sozluk.gov.tr/> (20.10.2023):

<sup>42</sup> Թուրքերեն ժարգոնում այն կիրառվում է անգլերեն ժարգոնում հանդիպող «boss» կամ «governor» իմաստներով: Տե՛ս Koru S., նույն տեղում:

<sup>43</sup> Հանդիպում է նաև «cumhurreisi» տարբերակը:

այդ իմաստով սկսեց ավելի հաճախ կիրառվել «cumhurbaşkanı» եզրույթը, որում արաբերեն «ռեիսը» փոխարինվել էր թյուրքարմատ «başkan» (թուրքերեն՝ գլուխ, ղեկավար) բառով<sup>44</sup>: Այս փոփոխության արդյունքում «ռեիսը» թուրքական քաղաքական լեզվում դադարեց ունենալ լայն կիրառություն, սակայն ժամանակի ընթացքում ձեռք բերեց մի քանի նոր՝ ավելի նեղ իմաստներ: Մասնավորապես, այն սկսեց կիրառվել աջակողմյան ազգայնական և հատկապես պանթուրքիստական «գաղափարապաշտների» շարժման (ülküçüler) շրջանակներում որպես «ղեկավար», «առաջնորդ» բառերի հոմանիշ<sup>45</sup>:

Ռեջեփ Թայիփ Էրդողանի համար «ռեիս» տիտղոսի կիրառության հստակ մեկնարկի ժամանակը հայտնի չէ: Ըստ թուրքական մեդիայում առկա հրապարակումների, որոնք հղում են կատարում Էրդողանի հետ Ստամբուլի քաղաքապետության շրջանում աշխատած անձանց, Էրդողանին «ռեիս» մականունով սկսել են դիմել իր թիմակիցները 1990-ականների կեսերից<sup>46</sup>: Կան որոշ վկայություններ, որ Էրդողանին «ռեիս» մականունը տրվել է ավելի վաղ՝ դեռևս ակտիվորեն ֆուտբոլով զբաղվելու տարիներին ցուցաբերած առաջնորդական

<sup>44</sup> Թեև դժվար է նշել այս փոփոխության ստույգ ժամանակը, սակայն առնվազն 1940 թվականից «cumhurbaşkanı» բառը հանդիպում է մամուլում «reis-i cumhur» բառի հետ միաժամանակ: Ա. Մենդերեսի վարչապետության տարիներին (1950-1960 թթ.) մի շարք փոփոխություններ տեղի ունեցան, որոնք միտված էին վերադարձնելու օսմանյան շրջանի և իսլամի հետ կապված քաղաքական և մշակութային ժառանգությունը (օր.՝ իսլամական աղոթականչը (ազանը) նորից հնչեց արաբերենով): Այդ փոփոխությունների շարքում էր նաև «reis-i cumhur» ձևի վերադարձը կիրառության մեջ: Ռազմական հեղաշրջումներից հետո «cumhurbaşkanı» բառը դարձավ ամենակիրառականը՝ դուրս մղելով «reis-i cumhur»-ը:

<sup>45</sup> Ազգայնականների ձևավորած աստիճանակարգային ցանցում «ռեիս» պատվանունը տրվում է խմբի կամ որևէ այլ կառուցվածքային միավորի ղեկավարին: Բացի այդ, այդպես է դիմում «գաղափարապաշտների» յուրաքանչյուր անդամ աստիճանակարգում իրենից բարձր գտնվողին:

<sup>46</sup> Yalçın S., “Reis Erdoğan”, Sözcü, 09.10.2015, <https://www.sozcu.com.tr/2015/yazarlar/soner-yalcin/reis-erdogan-954875/> (20.10.2023):



կարողությունների համար<sup>47</sup>: «Ռեխից» բացի Էրդողանն ունեցել է նաև այլ մականուններ, որոնք վերջինիս քաղաքական գործունեության վաղ շրջանում ևս օգտագործվել են (դրանցից առավել հայտնի են «բոյով մարդ» (uzun adam), «մեծ վարպետ» (büyük usta), «իմամ Բեկենբաուեր» և ևս մի քանիսը)<sup>48</sup>:

2002 թ. ԱԶԿ իշխանության գալուց և աստիճանական կերպով քաղաքական դաշտի գլխավոր դերակատարի վերաճելուց հետո Էրդողանի համար կիրառվող մականունները դարձան հասանելի նաև հանրությանը: Չանգվածային մեդիայում կարելի էր հանդիպել տարբեր համատեքստերում Էրդողանի համար կիրառված մականուններին: Որոշակի փուլից իշխանությունը սկսեց «անուղղակի» կերպով մասնակցել այդ գործընթացին՝ խրախուսելով հստակ խոսույթների և պատումների տարածումը: Այս գործընթացի մի վառ օրինակ կարելի է հանդիպել 2011 թ. խորհրդարանական ընտրություններում: ԱԶԿ պաշտոնական կայքում զետեղված պատկերասրահը ներկայացնում է վերոնշյալ ընտրություններում կուսակցության տարած հաղթանակից հետո գլխավոր պարբերականների տիտղոսաթերթերի հավաքածուն, որտեղ մերձիշխանական օրաթերթերում Էրդողանի համար մեծամասամբ կիրառվում է «վարպետ» (usta) տիտղոսը (օր.՝ «Ուստայի հաղթանակը», «Բարի ընթացք, ուստա՛», «Այո ուստային», «Քվեատուփի ուստան» և այլն)<sup>49</sup>:

Իշխող վերնախավի կողմից «Ռեխս» անվան և տիտղոսի զիտակցված հանրայնացումը սկսվել է 2013-2014 թվականներից, ինչը համընկնում է Թուրքիայում իշխանության կողմից ավտորիտար կառավարման ձևի և Էրդողանի շուրջ կառուցված անձնականացված քաղաքական համակարգի (personified political system) ներդրման և դրա

<sup>47</sup> Oğuz C., նշվ. աշխ.:

<sup>48</sup> Տե՛ս օրինակ՝ Besil H., Özbay Ö., R. Tayyip Erdoğan. Bir Liderin Doğuşu, İstanbul, 2017:

<sup>49</sup> Տե՛ս AK Parti'nin başarısı manşetlerde, AK Parti, 14.06.2018, [akparti.org.tr/galeriler/foto-galeri/ak-parti-nin-basarisi-mansetlerde-2018-06-14-00-00-00/](http://akparti.org.tr/galeriler/foto-galeri/ak-parti-nin-basarisi-mansetlerde-2018-06-14-00-00-00/) (20.10.2023):

զարգացման հետ: Հենց այդ շրջանում են ԱԶԿ և նախագահ Էրդոդանի կողմնակիցները սկսում վերջինիս հրապարակայնորեն հաճախակի դիմել «ռեխս» տիտղոսով:

«Ռեխսի»՝ որպես Էրդոդանի կանոնական կերպարի խորհրդանիշի հանրայնացման ժամանակի առումով հետաքրքրական է մերձիշխանական ազդեցիկ լրագրող Հիլալ Քափլանի 2014 թ. «Սաբահ» օրաթերթի իր սյունակում գրած հոդվածը, որը վերնագրված է «*Ինչպե՞ս Թայիփը դարձավ Ռեխս*»:<sup>50</sup> Հոդվածում լրագրողը նշում է, որ «ռեխս» տիտղոսը Էրդոդանի համար կիրառվում է «հատկապես վերջին երկու տարիներին»: Ընդ որում *masi* հոդվածի սկզբում Քափլանը արձանագրում է, որ Էրդոդանը նախորդիվ մերժել է հանրության կողմից իրեն վերագրվող «baba» (թուրքերեն՝ հայր) պատվանունը, իսկ ներկայումս կիրառվող «ռեխս»-ի օգտագործումը համարում է օրինաչափ, քանի որ «Էրդոդանի դեմ հարձակումները շատացել են»<sup>51</sup>: Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ լրագրող Քափլանը համարվում է ԱԶԿ իշխանության վարած քարոզչական քաղաքականության կազմակերպիչներից և իշխանական հիմնական խոսափողներից մեկը<sup>52</sup>, ապա վերջինիս գրած այս հոդվածը կարելի է համարել իշխանությունների կողմից «ռեխս» պատվանվան հանրայնացման քաղաքականության վկայություններից մեկը: Կարևոր է նաև նշել սյունակի հայտնվելու ժամանակը. այն գրվել է 2014 թ. մարտին: Նույն թվականի օգոստոսին Թուրքիայում տեղի ունեցան նախագահական ընտրություններ, որոնք, ինչպես արդեն նշվեց, առաջինն էի հանրապետության պատմության մեջ, որոնցում նախագահին ընտրվում էր ոչ թե խորհրդարանի, այլ

<sup>50</sup> Kaplan H., Tayyip nasıl 'Reis' oldu?, Sabah, 17.03.2014, <https://www.sabah.com.tr/aktuel/2014/03/17/tayyip-nasil-reis-oldu> (20.10.2023):

<sup>51</sup> Kaplan H., նույն տեղում:

<sup>52</sup> Danforth N., The Outlook for Turkish Democracy: 2023 and Beyond, Washington Institute for Near East Policy, March 2020, PN 77, 26.03.2020, <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/outlook-turkish-democracy-2023-and-beyond> (20.10.2023):

ուղիղ՝ ժողովրդի կողմից: Ուստի ընտրություններից մի քանի ամիս առաջ Քափլանի կողմից գրված այունակը կարելի է համարել նաև նախընտրական պայքարում Էրդողանի նոր կերպարի ամբողջացման և հանրայնացման փորձ:

Այս վարկածը ավելի է հիմնավորվում, եթե հաշվի առնենք այն հանգամանքը, որ 2014 թ. նախագահական ընտրություններին ընդառաջ պետական և իշխանական խոսույթում ևս սկսեց կիրառվել հնացած «cumhuriyet» եզրը, ընդ որում դրանում առանձնացնելով «ռեիս» արմատը<sup>53</sup>: Այսպես, նախընտրական շրջանում ԱԶԿ տեղական մարմինները ակտիվորեն տարածում էին «Նոր **Թուրքիայի** ժողովրդի նոր **ռեիսը**» կարգախոսը՝ դարձյալ առանձնացնելով և ընդգծելով «ռեիս» բառը»<sup>54</sup> (տե՛ս *Նկար 1*): Մոտավորապես նույն ժամանակաշրջանում գործածության մեջ է հայտնվում նաև «reisçi» (բառացիորեն՝ ռեիսական, ռեիսի հետևորդ) բառը, որը խոսակցական թուրքերենում օգտագործվում է որպես Էրդողանի կողմնակցի հոմանիշ<sup>55</sup>: Կարող ենք ար-

<sup>53</sup> Էրդողանը 2014 թ. նախընտրական քարոզարշավի ժամանակ հաճախ կրկնում էր հետևյալ խոսքերը. «Առաջին անգամ ժողովուրդը ընտրելու է իր նախագահին, իր ղեկավարին: Պետության ղեկավարին, **ժողովրդի ռեիսին**, գերագույն հրամանատարին, այսինքն՝ **Թուրքիայի** Հանրապետության նախագահին օգոստոսի 10-ին դուք եք որոշելու...: **Ժողովրդի ռեիսին**, նախագահին որոշելը ձեր իրավունքն է»: Տե՛ս Hani herkesin cumhurbaşkanı olacaktın?, Cumhuriyet, 05.07.2014, <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/hani-herkesin-cumhurbaskani-olacaktin-90819> (20.10.2023):

<sup>54</sup> Türkiye'nin reisi Recep Tayyip Erdoğan!, Sözcü, 04.07.2014, <https://www.sozcu.com.tr/2014/gundem/turkiyenin-reisi-tayyip-548526/> (20.10.2023):

<sup>55</sup> Օրինակ՝ լրագրող Դադիան Ըրաքը «ռեիսչի» եզրը հավասարեցնում է «Էրդողանական» բառին. «Այսօր ռեիսականություն կոչվածը ամբողջությամբ բաղկացած է Էրդողանի անձում մարմնավորված պետությունից և դրա գործադիր մարմինը հանդիսացող կուսակցությունից»: Տե՛ս Her ulusalci bir gün mutlaka reisçi olacak!, Diken, 09.08.2022, <https://www.diken.com.tr/her-ulusalci-bir-gun-mutlaka-reisci-olacak/> (20.10.2023): Տե՛ս «ռեիսչի» բառի կիրառության այլ օրինակներ՝ 'Reisçi' rektörün yerine TÜRGEV'in üniversitesinden atama, Sözcü, 24.06.2020, <https://www.sozcu.com.tr/2020/gundem/reisci-rektorun-yerine-turgev-universitesinden-atama-5891797/> (20.10.2023), Ortası yok: Ya Reisçi olacaksın ya da Ekremci, Hürriyet, 28.06.2019, <https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/ahmet-hakan/ortasi-yok-ya-reisci-olacaksin-ya-da-ekremci-41257479> (20.10.2023):

ձանագրել, որ 2014 թ. նախընտրական փուլից ի վեր սկսվում է «ռեիս» տիտղոսի կիրառման ինտենսիվության և ծավալների աճ: Իսկ 2015 թվականին ընդդիմադիր լրագրող Սոներ Յալչընը նշում էր, որ «մեդիայում բոլորը գիտեն, որ Ռեջեփ Թայիփ Էրդողանին Ստամբուլի քաղաքապետ լինելու ժամանակաշրջանից սկսած «ռեիս» են կոչում: ԱԶԿ ներսում էլ Էրդողանի անունը «Ռեիս» է»: Եթե նույնիսկ մեդիայում բաց չգրվի, «ռեիս» ասելով հասկանում ենք Էրդողան»<sup>56</sup>: Կարելի է ասել, որ արդեն 2015 թվականին «ռեիս» տիտղոսը լայնորեն ընդունված էր համարել որպես Էրդողանի հայտնի մականուններից առավելագույն մեկը<sup>57</sup>:

«Ռեիս» տիտղոսի խորհրդանշական հանրայնացման վառ դրսևորումներից էր 2017 թվականի մարտին՝ սուլայեր-նախագահական համակարգին անցման համար կազմակերպված սահմանադրական հանրաքվեից առաջ թողարկված «Ռեիս» գեղարվեստական ֆիլմը, որը երեք մասերով ներկայացնում էր Էրդողանի քաղաքական կենսագրությունը<sup>58</sup>, ինչպես նաև հրատարակված բազմաթիվ գրքերը, հոդվածները և այլն:

<sup>56</sup> Yalçın S., նույնը:

<sup>57</sup> Իշխանության կողմից «ռեիս Էրդողանի» կերպարի հանրայնացման ժամանակի մասին է վկայում նաև մեկ այլ փաստ: Թուրքական Antoloji.com բազմամիլիոնանոց առցանց հարթակում, որը հանդիսանում է թուրքալեզու բանաստեղծների և ստեղծագործողների համար յուրահատուկ սոցիալական ցանց, մինչև 2015 թվականը «ռեիսին» նվիրված տասնյակ բանաստեղծություններ են գրվել, որոնց ճնշող մեծամասնությունը անդրադառնում էր ազգայնական ու ազգայնամոլական գործիչներին: Եվ միայն 2015 թվականից հետո հայտնված մի քանի տասնյակ բանաստեղծություններն են, որոնց վերնագրում հիշատակվում է «ռեիս» բառը և որոնք նվիրված են նախագահ Էրդողանին (տե՛ս <https://www.antoloji.com/arama-detay/sayfa-1/?yer=2&arama=reis>, Antoloji, (20.10.2023)):

<sup>58</sup> Չնայած գործադրված քարոզչական ջանքերին՝ ֆիլմը չկարողացավ ապահովել մեծ դիտումներ և դարձավ քննադատությունների թիրախ: Տե՛ս Akyol M., Coming soon: Erdogan 'The Chief', Al Monitor, 13.02.2017, <https://www.al-monitor.com/originals/2017/02/turkey-erdogan-movie-boost-cult-personality.html> (20.10.2023):

2013-2014 թթ. մեկնակետից սկսած շուրջ մեկ տասնամյակի ընթացքում «ռեիսը» վերածվում է Էրդոդանի հիմնական տիտղոսին: Այդ գործընթացի ամբողջացման խոսուն վկայությունները կարելի է գտնել 2023 թ. մայիսի արտահերթ նախագահական և խորհրդարանական ընտրությունների քարոզարշավի ժամանակ: Ստորև բերենք մի քանի օրինակ: Նախընտրական շրջանի քարոզչական նյութերում (պաստառներ, կարգախոսներ, հոլովակներ և այլն) պարբերաբար օգտագործվում էր «ռեիս» պատվանունը (տե՛ս *Նկար 2*): Նույն ժամանակաշրջանում ԱԶԿ քարոզչական պաշտոնական հոլովակներից մեկը, որը նվիրված էր Էրդոդանի անձի փառաբանմանը, վերնագրված էր «*Այս աշխարհում ինձ համար միակ հեղինակությունը Ռեիսն է*» (Bu Alemde Reisi Tek Geçerim), իսկ երգի հոլովակում «ռեիս» բառի հիշատակման ժամանակ ցուցադրվում են Էրդոդանին պատկերող պաստառները<sup>59</sup>: Նախընտրական արշավի շրջանակներում ԱԶԿ երիտասարդական կազմակերպությունը պատրաստել էր ևս մեկ քարոզչական հոլովակ, որը դարձյալ նվիրված էր Էրդոդանի անձի և գործունեության փառաբանմանը և վերնագրված էր «*Դե՛, Ռե՛իս, ևս մեկ անգամ*» (Haydi Reis, bir daha)<sup>60</sup>: Նույն ժամանակահատվածում Էսփիշեհի քաղաքում ԱԶԿ տեղական մարմինի կազմակերպած նախընտրական միջոցառումը կոչվում էր «Հավատարմության հանդիպում Ռեիսին» (Reis'e Vefa Buluşması), որի ընթացքում Էրդոդանը հեռախոսակապով ելույթ ունեցավ ներկաների առջև<sup>61</sup>: Նման օրինակները բազմաթիվ են և հանդիպում էին Թուրքիայի ամբողջ տարածքում:

<sup>59</sup> Երգի բառերը ևս երկիմաստ են և ունեն նմանություն Էրդոդանի քաղաքական գործունեության առանձին դրվագների հետ: Հոլովակում պարբերաբար ցուցադրվում է նաև «Ծափա» նշանը: Տե՛ս Bu Alemde Reisi Tek Geçerim | Yeni Şarkı | AK Parti, YouTube.com, 23.05.2023 թ., <https://www.youtube.com/watch?v=dXoB4O8EplE> (20.10.2023):

<sup>60</sup> Haydi Reis bir daha Güldür sen yüzümü, Twitter.com, 15.05.2023, <https://twitter.com/akgencistanbul/status/1658130868249022465> (20.10.2023):

<sup>61</sup> Միջոցառմանը մասնակցում էր նաև Թուրքիայի էներգետիկայի և բնական ռեսուրսների նախարար Ֆ. Դյոնմեզը: Տե՛ս Cumhurbaşkanı Erdoğan, Eskişehir'deki

«Ռեիս» տիտղոսի առանձնահատուկ՝ կիսապաշտոնական կարգավիճակի մասին է վկայում նաև այն փաստը, որ իշխանության գործող և նախկին տարբեր ներկայացուցիչներ օգտագործում են այն էրդողանի մասին խոսելիս<sup>62</sup>: Այս առումով հիշատակության է արժանի 2017 թ. հոկտեմբերին Թուրքիայի խորհրդարանում արձանագրված հետևյալ բանավեճը: Գլխավոր ընդդիմադիր՝ Հանրապետական ժողովրդական կուսակցության (ՀԺԿ) պատգամավոր, խորհրդարանի փոխխոսնակ Լևենթ Գյոքը խորհրդարանական քննարկումների ժամանակ, նշելով էրդողանի կողմից ժողովրդավարական կառավարման դեմ քայլերը, ասաց հետևյալը. «Նախագահին «ռեիս» են դիմում, իսկ նա, ում դիմում են «ռեիսով», ձեռքով ողջունում է: Ռեիսը լինում է ցեղային կառավարման դեպքում: Մենք ցեղային կառավարման մեջ ենք»: Ընդդիմադիրների այս բողոքին պատասխանեց իշխող ԱԶԿ պատգամավոր, խորհրդարանի մյուս փոխխոսնակ Մեհմեթ Նաջի Բոսթանջըն՝ փաստացի ընդունելով «ռեիս» տիտղոսի գոյությունը և պաշտպանելով այն. «Պարոն Գյոքը «ռեիս» բառին տարբեր իմաստներ է վերագրում: Արգոյում, իհարկե, գիտենք, որ կան նման իմաստներ, սակայն վստահ եմ, որ պարոն Գյոքը պատմության գրքերից տեղյակ է, որ մեր հանրապետության հիմնադիր Մուսթաֆա Քեմալ Աթաթյուրքին ասել են «ռեիսիջումհուր»:

---

"Reis'e Vefa Buluşması"na telefonla bağlandı, Anadolu Ajansı, 26.05.2023, <https://www.aa.com.tr/tr/politika/cumhurbaskani-erdogan-eskisehirdeki-reise-vefa-bulusmasina-telefonla-baglandi/2906861> (20.10.2023):

<sup>62</sup> Տե՛ս, օրինակ, Mehmet Metiner'den "Yalnız Kurt" eleştirisi: Kendini "Erdoğan sevdalısı" olarak tanıtan birinin verdiği cevap Reis adına üzücü, T24, 15.10.2022, <https://t24.com.tr/haber/mehmet-metiner-den-yalniz-kurt-elistirisi-kendini-erdogan-sevdalisi-olarak-tanitan-birinin-verdigi-cevap-reis-adina-uzucu,1065942> (20.10.2023):



Նկար 1. 2014 թ. ԱԶԿ քարոզչական պաստառներից մեկը, որի վրա գրված է «Նոր **Թուրքիայի** ժողովրդի նոր **ռեիսը**»:

«Riyaseti cumhûriyye»-ն (թուրքերեն՝ հանրապետություն (բառացի՝ ժողովրդապետություն)) նույնպես մեր ոչ վաղ անցյալում կիրառվող արտահայտություններից է: Այստեղ «ռեիս» բառը նվաստացուցիչ իմաստով կիրառելու փոխարեն, բոլորիս դիտանկյունից ավելի ճիշտ կլինի ընկալել այն իր համարժեք պատմական իմաստով<sup>63</sup>: Վերոնշյալ օրինակում, փաստացի, իշխանության ներկայացուցիչը ոչ միայն ընդունում է, որ «ռեիսը» լիարժեք կիրառելի է Էրդողանի համար, այլև այն դնում է Աթաթյուրքի կերպարի հետ համեմատության մեջ՝ այդպիսով հավելյալ իմաստ և լեզվատիմություն հաղորդելով «ռեիս» տիտղոսին:

Էրդողանի «ռեիս» տիտղոսը չի ստացել որևէ պաշտոնական իրավական կարգավիճակ, թեև թուրքական քաղաքական մշակույթում առկա են նմանօրինակ երկու դեպքեր: Դրանք կապված են հանրապետության հիմնադիր նախագահ Մուսթաֆա Քեմալ Աթաթյուրքի և երկրորդ նախագահ Իսմեթ Ինոնյուի հետ: Երկու քաղաքական գոր-

<sup>63</sup> N'olmuş Erdoğan'a "reis" diyorsak Atatürk'e de "reiscumhur" deniyordu, Oda TV, 24.10.2017, <https://www.odatv4.com/siyaset/nolmus-erdogana-reis-diyorsak-ataturke-de-reiscumhur-deniyordu-125952> (20.10.2023):

ծիչներն էլ ունեցել են պաշտոնական տիտղոսներ, որոնք փաստացի հանդիսանում էին վերջիններիս անձի պաշտամունքի և ավտորիտար իշխանական համակարգի բաղկացուցիչ մասը: Այսպես, Մուսթաֆա Քեմալի «Աթաթյուրք» (Atatürk – թուրքերի հայր) ազգանունը, ըստ էության, նրա տիտղոսն էր, որը կիրառվում էր սկսած 1934 թվականից<sup>64</sup>: 1938 թ. նոյեմբերին գալով իշխանության՝ Իսմեթ Ինոնյուն նույն տարվա դեկտեմբերին ՀԺԿ արտահերթ համաժողովում ստացավ «Ազգային շեֆ» (Milli Şef) պաշտոնական տիտղոսը<sup>65</sup>: Ընդ որում, Ինոնյուն «Ազգային շեֆ» հռչակելու որոշումը ՀԺԿ համագումարը հիմնավորեց հետևյալ կերպ. «Բոլոր երկրներում, և հատկապես այնտեղ, ուր վերջերս ընդունվել է բազմակուսակցական համակարգ, ազգային շեֆի դերը շատ կարևոր է: Քանի որ հենց ազգային շեֆն է, որ պետք է ձևակերպի քաղաքական մտքերն ու կատարելագործի դրանք որպես սկզբունքներ, արմատավորի դրանք քաղաքական խավի ուղեղներում և շարունակաբար քաղաքականապես կրթի մարդկանց»<sup>66</sup>: Այս հիմնավորման մեջ նկատելի է, որ տիտղոսը դիտարկվում էր ոչ որպես սոսկ պատվանուն, այլ որոշակի գործառույթով օժտված գործոն:

Ներկայումս չնայած պաշտոնական կարգավիճակի բացակայությանը՝ «ռեխսը» փաստացի ծառայում է որպես ոչ պաշտոնական պատվանուն, իսկ իշխանությունը լծված է այդ պատվանունով ստեղծված Էրդոդանի կերպարի շարունակական հանրայնացմանը և

<sup>64</sup> Անհրաժեշտ է նշել, որ Աթաթյուրքի անձի պաշտամունքի կերտումը սկսվել է շատ ավելի վաղ՝ 1920-ականների երկրորդ կեսից: Մինչև 1934 թ. ազգանունների մասին օրենքի ընդունումը Քեմալի համար հաճախ կիրառվում էր «ղագի» (թուրքերեն՝ gazi – հայրենիքի կամ կրոնի համար պատերազմի հերոս) տիտղոսը, որը բխում էր իսլամական ավանդույթից: Տե՛ս Zürcher E. J., In the name of the father, the teacher and the hero. The Atatürk personality cult in Turkey, in Political Leadership, Nations and Charisma (ed. Ibrahim V., Wunsch M.), Routledge, 2012, pp. 129-142:

<sup>65</sup> Տե՛ս Գեղամյան Վ., «Երկրորդ մարդը». անձի պաշտամունքը և միջկուսակցական պայքարը Թուրքիայում 1938-1950 թթ., Արևելագիտության հարցեր, հ. X, 2015, էջ 76-96:

<sup>66</sup> Նույն տեղում:



որպես խորհրդանիշ՝ դրա ֆորմալիզացմանն ու սրբազնության պաշտպանությանը: Ավելորդ չէ նշել նաև, որ «ռեխ» տիտղոսի լայն հանրայնացմանը նպաստում են Էրդողանին ընդդիմադիր ուժերի և գործիչների կողմից այդ անվան բացասական իմաստով հաճախակի կիրառությունները:

«Ռեխի» խորհրդանիշի սրբազնության մասին է վկայում հետևյալ դեպքը: 2018 թ. Անկարայի դատախազությունը գործ էր հարուցել գիտնական Ջենք Յիդիթերի դեմ «նախագահին վիրավորելու համար»: Հարուցված գործի առիթը Յիդիթերի կողմից 2016 թ. հոկտեմբերին իր սոցցանցային էջերից մեկում արված հետևյալ գրառումն էր. «Նախկինում ռեխ ասելիս մտքիս Թեմել ռեխն (*Թեմել նավաստի*<sup>67</sup> – Վ. Գ.) էր գալիս, սակայն հիմա մտքիս արդեն մի \*\*\* (կոպիտ հայեցողություն) է գալիս»: Թեև հեղինակը գրառման մեջ որևէ կերպ չէր նշել Էրդողանի անունը և գործի հարուցումից հետո պնդել էր, որ «ռեխը Թուրքիայում տարածված մականուններից մեկն է»<sup>68</sup> և նա նկատի չի ունեցել Էրդողանին, սակայն, այնուամենայնիվ, դատախազությունը մեղավոր էր ճանաչել Յիդիթերին: Իր հիմնավորման մեջ դատախազությունը նշել էր, որ «հայտնի իրողություն է, որ նախագահ Ռեջեփ Թայիփ Էրդողանի համար իր համակիրների կողմից տրված **«ռեխ» տիտղոսը ժամանակի հետ նույնացվել է Էրդողան անվան հետ...** Անհնար է, որ կասկածյալը չիմանար դա»<sup>69</sup>: Արդյունքում գիտնականը դատապարտվեց շուրջ մեկ ու կես տարվա ազատազրկման: Այս դեպքը խոսուն վկայությունն է, որ «ռեխ» պատվանունը ոչ միայն լիարժեք դի-

<sup>67</sup> Թեմել Ռեխը (Temel Reis) ամերիկյան հայտնի մուլտֆիլմի՝ «Popeye the Sailor Man» գլխավոր հերոսի թուրքերեն անունն է:

<sup>68</sup> Dr. Cenk Yiğiter: Demokrasilerde reislik, führerlik olmaz, Evrensel, 17.05.2018, <https://www.evrensel.net/haber/352707/dr-cenk-yigiter-demokrasilerde-reislik-fuhrerlik-olmaz> (20.10.2023):

<sup>69</sup> Savcılık iddianamesi: 'Reis'in Erdoğan olduğunun bilinmemesi imkansız, SOL, 01.02.2018, <https://haber.sol.org.tr/toplum/savcilik-iddianamesi-reisin-erdogan-oldugunun-bilinmemesi-imkansiz-227161> (20.10.2023): Հատկանշական է նաև, որ դատախազությունը գործը հարուցել էր Անկարայի համալսարանի ուսանողներից մեկի դիմումի հիման վրա:

տարկվում է որպես իշխանության և Էրդողանի հոմանիշ, այլև որպես իշխանության խորհրդանիշ պետության կողմից պաշտպանության տակ է վերցված:

Էրդողանի «ռեխս» տիտղոսի տարածման և հանրայնացման հիմնական աղբյուրը հանդիսանում է պետական-իշխանական քարոզչությունը: 2014 թվականից ի վեր իշխանական քարոզչության միջոցով «ռեխս» տիտղոսը սկսում է ստանալ անհրաժեշտ խորհրդանշական և գաղափարական լիցքերը: Ընդ որում, իշխանական հաղորդակցության գործընթացում հանրությունը ևս արագ յուրացրել է «ռեխս» անունը և այդպիսով այն իսկապես վերածվել է Էրդողանի համար կիրառվող ժողովրդական անվան: Այս հանգամանքը կարևոր է, քանի որ ինչ-որ պահից իշխանությունը դադարել է լինել անվան հանրայնացման միակ աղբյուրը: Այդպիսով, ժողովուրդը ևս մասնակից է Էրդողանի կերպարի ստեղծմանը: Այս առումով հիշատակության է արժանի պետական «Անադոլու» լրատվական գործակալության քարոզչական նյութերից մեկը, որում ներկայացվում են 2016 թ. հուլիսին տեղի ունեցող ռազմական հեղաշրջման փորձից հետո մի քանի շաբաթ ձգվող ժողովրդական ցույցերի մասնակիցները: Վերջիններից մեկը, ըստ «Անադոլուի», նշում է. «**Ռեխսն** ինչ ասի, դա է [լինելու]: Ասեց դուրս եկեք, դուրս եկանք [փողոցներ]: Վերջում եթե մահ էլ լինի, չենք հրաժարվելու: **Ռեխսի** ասածը չանել չկա: Չենք թողնի, որ այդպես հեշտությամբ մեր նախագահը թևաթափ լինի»<sup>70</sup>: Ժողովրդական ցույցերի մեկ այլ մասնակից նշում է. «Դավաճանական հեղաշրջման փորձից սկսած մեր **ռեխսի** հրամանով փողոցներ դուրս գալով՝ պաշտպանեցինք մեր հայրենիքը»<sup>71</sup>: «Ռեխս» տիտղոսի լայն ժողովրդականության մասին են վկայում հանրային ինքնաբուխ կամ կազմակերպված բողոքի գործողությունները, որոնց ընթացքում սոցիալական որևէ խնդիր լուծելու խնդրանքով Թուրքիայի քաղաքացիները դիմում են նախա-

<sup>70</sup> 'Reis ne zaman derse yine nöbete geleceğiz', Anadolu Ajansı, 05.08.2016, <https://www.aa.com.tr/tr/15-temmuz-darbe-girisimi/reis-ne-zaman-derse-yine-nobet-gelecegiz/621972> (20.10.2023).

<sup>71</sup> Նույն տեղում:

գահ Էրդողանին՝ օգտագործելով «[Այս խնդիրը] թե լուծի, ռեիսը կլուծի» (Çözerse, Reis çözer) դարձվածը (սե՛ս՝ *Նկար 3*)<sup>72</sup>: Էրդողանի կողմնակիցների շրջանում «ռեիս» անվան տարածվածության մեկ այլ օրինակ է 2021 թ. դեկտեմբերին Կեսարիա քաղաքում Ստամբուլի քաղաքապետ, ընդդիմադիր ՀԺԿ անդամ Էքրամ Իմամօղլուի հետ զրուցող մի քաղաքացու խոսքը, որը ինքն իրեն անվանում է «**ռեիսի սիրահար**» (reis sevdalisi)՝ պարբերաբար կրկնելով այդ միտքը <sup>73</sup>: «Ռեիս» պատվանունի լայն տարածվածության մասին է վկայում նաև այս անվան կիրառությունը տարբեր երկրների թուրքական համայնքներում <sup>74</sup>:

Այսպիսով, կարելի է ասել, որ մոտավորապես 2014 թ. իշխանությունը գիտակցաբար ստեղծել և այդ ժամանակից ի վեր կառուցարկում է Էրդողանի հետ ասոցացվող «ռեիսի» հանրային խորհրդանիշը<sup>75</sup>, որը ստացել է տարբեր խոսույթային իմաստներ՝ վերաճելով Էրդողանի ոչ պաշտոնական տիտղոսի:

<sup>72</sup> Տե՛ս օրինակ՝ Staj ve cıracılık mağdurlarından Erdoğan'a mektup: 'Çözerse Reis çözer', Açıksoz, 28.10.2023, <https://www.aciksoz.com.tr/haber/17372827/staj-ve-ciraklik-magdurlarından-erdogana-mektup-cozerse-reis-cozer> (10.11.2023), Çözerse reis çözer, Elazığ Hakimiyet, 23.11.2017, <https://www.elazighakimiyethaber.com/cozerse-reis-cozer/27582/> (20.10.2023), AKP'li belediye tarafından tapulu arazilerine el konulan Hürriyet köyü sakinleri, Erdoğan'ın mitingine alınmadı, T24, 21.01.2023, <https://t24.com.tr/haber/akp-li-belediye-tarafından-tapulu-arazilerine-el-konulan-hurriyet-koyu-sakinleri-erdogan-in-mitingine-alinmadi,1086855> (20.10.2023):

<sup>73</sup> Ben 'reis sevdalısıyım' diyen vatandaşa İmamoğlu'ndan yanıt: Aynı seninki gibisin o da din, YouTube.com, <https://www.youtube.com/watch?v=g1jk3-UOGKU> (20.10.2023):

<sup>74</sup> Տե՛ս, օրինակ, Civelek C., "My heart is with the Reis [Erdoğan] in Turkey, but in Austria I'm with Ludwig": Question of representation and Turkish conservative groups in Vienna's 2020 local elections, Plattform für Kulturen, Integration und Gesellschaft, 1 (2021), <https://alumni-ksa.univie.ac.at/assa/ausgaben/kommentare/my-heart-is-with-the-reis-erdogan-in-turkey-but-in-austria-im-with-ludwig-question-of-representation-and-turkish-conservative-groups-in-viennas-2020-local-elect/> (20.10.2023), Yurt dışında sevinc gösterileri sokaklara taşıdı, Anadolu Ajansı, 28.05.2023 <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/yurt-disinda-sevinc-gosterileri-sokaklara-tasti/2908099> (20.10.2023):

<sup>75</sup> Այս պնդումը չի բացառում այն, որ ի սկզբանե Էրդողանի համար իր թիմակիցների կողմից «ռեիս» մականունի կիրառությունը եղել է ոչ նպատակաուղղված: Սակայն 2014 թ. ի վեր դրա հանրայնացումը հետևողականորեն իրականացվում է իշխանության կողմից:



Նկար 2. 2023 թ. ընտրությունների քարոզչապատաստներից մեկը (ձախից առաջինը), որում ասված է «Ռեիսի բանակը պատրաստ է 2023-ին»:



Նկար 3. 2023 թ. հունվարի Բուրսայում Հյուրիյեթ գյուղի բնակիչների բողոքի ցույցը: Պատաստների վրա գրված է «[Այս խնդիրը] թե լուծի, ռեիսը կլուծի»:

**«Ռեիս» տիտղոսի խոսույթային իմաստները**

Իշխանության կողմից Էրդողանի կանոնական կերպարի համար «ռեիս» տիտղոսի ընտրությունը պայմանավորված է այն հանգաման-

քով, որ այն ոչ միայն խորհրդանշում է Էրդոդանի առաջնորդական և խարիզմատիկ կերպարը, այլև պարունակում է գաղափարախոսական տարբեր լիցքեր, որոնք համընկնում են ԱԶԿ և Էրդոդանի կողմից Թուրքիայում դավանած գերակա գաղափարախոսական և մշակութային իրողությունների հետ: «Հայտնագործված» (կերտված) այս խորհրդանիշի հիմքում ընկած են թուրքական մշակույթում «ռեիսի» տարաբնույթ իմաստային նշանակությունները: Քննարկենք դրանցից հիմնականները՝ այդպիսով «ռեիսի» խորհրդանիշը ենթարկելով նշանաբանական (սեմիոտիկ) և խոսույթային վերլուծության:

Ինչպես տեսանք, «ռեիս» տիտղոսի մեծ ծավալով հանրայնացումը սկսվել է 2014 թվականին՝ նախընտրական շրջանում: «Ռեիս» խորհրդանիշի առաջնային իմաստն այդ փուլում ժողովրդական առաջնորդի՝ «ժողովրդի ղեկավարի» կերպարի հանրայնացումն էր, որն Էրդոդանին պետք է տարբերեր նախորդ նախագահներից: Էրդոդանը ընտրվելու էր քաղաքացիների ուղիղ քվեարկության արդյունքում՝ այդպիսով իրացնելով «ժողովրդի կամքը/ցանկությունը» (թուրքերեն՝ *milli irade*)՝ լինելով իրենցից մեկը: Այդ շրջանում «ժողովրդի կամքի» խոսույթը իշխանական պոպուլիստական հռետորաբանության մեջ կենտրոնական դեր էր խաղում որպես «ժողովրդավարության գլխավոր սկզբունք», իսկ Էրդոդանի վերընտրությունը՝ չնայած 2013 թվականի արձանագրած ճգնաժամերին և զանգվածային բողոքի ցույցերին<sup>76</sup>, պետք է լիներ «ժողովրդի ցանկության» իրացում<sup>77</sup>: Ուստի թուրքերեն «*cumhurreisi*» բառը նոր խոսույթային իմաստ էր ձեռք բերում՝ ժողովրդի կամքով ընտրված՝ ժողովրդական (ուստի նաև՝ ժողովրդավարական) նախագահ, որը տարբերվում է նախորդներից: Սա

<sup>76</sup> Նկատի ունենք առաջին հերթին 2013 թ. մայիս-հունիսին Ստամբուլի Գեզիի այգու ցույցերը և նույն թվականի դեկտեմբերին սկսված լայնամասշտաբ կոռուպցիոն սկանդալը:

<sup>77</sup> Şe’u, Özger O., AKP siyasetinde popülist bir inşa pratiği olarak Milli İrade Söylemi, Moment Dergi, Yıl 2021, Cilt: 8 Sayı: 1 - Erkeklikler - 1, s. 330-352:

կարելի է համարել «ռեխ» տիտղոսի իմաստային զարգացման առաջին փուլը:

«Ժողովրդական առաջնորդի» խոսույթի հետ սերտորեն առնչվում էր «ռեխ» տիտղոսի ևս մեկ իմաստ, որը սկսեց զարգանալ նախորդին զուգահեռ, սակայն ուժեղացավ հատկապես 2014-2015 թվականներին: Ինչպես նշեցինք վերևում, «ռեխ» բառը ժամանակակից թուրքերենում նշանակում է «ընտանիքի գլուխ»: Միաժամանակ թուրքական քաղաքական մշակույթում ընդունված է Թուրքիան և վերջինիս քաղաքացիներին համեմատել «մեծ ընտանիքի» հետ: Ինքը Էրդոդանը և իր կուսակիցները հաճախ են կրկնում են, որ «միասին մենք մեծ մի ընտանիք ենք»<sup>78</sup>: Այս համեմատությունը հիմնվում է թուրքական հասարակության և հատկապես դրա իսլամադավան, կրոնապաշտ հատվածի համար ընկալելի «ազգային ընտանիքի» գաղափարի վրա: Իշխող ԱԶԿ կողմից ընտանիքը ներկայացվում է որպես Թուրքիայի բարօրության գլխավոր գրավականներից մեկը, իսկ իսլամական ավանդույթով գործող ընտանիքի թեման իշխանական հոետորաբանության կարևորագույն մասն է կազմում<sup>79</sup>: Ավելին, ընտանիքի գաղափարի քաղաքական յուրացումը ունի նաև կիրառական նշանակություն և քաջածանոթ էր Էրդոդանին դեռ 1990-ականներից: Նշված շրջանում Թուրքիայում քաղաքական իսլամի հոսանքը, որում ձևավորվել է ԱԶԿ և անձամբ Էրդոդանի գաղափարախոսությունը, քաղաքական հստակ ուժին (իմա՝ «Բարօրություն» կուսակցությանը) ընտրելու հա-

<sup>78</sup> Տե՛ս, օրինակ, Başbakan Erdoğan: Biz bir aileyiz, kırınglıklar olması doğal, Milliyet, 16.05.2008, <https://www.milliyet.com.tr/siyaset/basbakan-erdogan-biz-bir-aileyiz-kirginliklar-olmasi-dogal-545122> (20.10.2023), “Siyasi tercihi ne olursa olsun 85 milyonun her bir ferdi seçimin kazanani olmuştur”, TCCB, 06.06.2023, <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/147410/-siyasi-tercihi-ne-olursa-olsun-85-milyonun-her-bir-ferdi-secimin-kazanani-olmustur-> (20.10.2023), Biz büyük bir aileyiz, AK Parti, 01.12.2019, <https://www.akparti.org.tr/haberler/biz-buyuk-bir-aileyiz-01122019-204331/> (20.10.2023):

<sup>79</sup> Kocamaner H., The Politics of Family Values in Erdoğan’s New Turkey, Middle East Report, N 288, 2018, <https://merip.org/2018/12/the-politics-of-family-values-in-erdogans-new-turkey/> (20.10.2023):

մար մոբիլիզացնում էր մարդկանց՝ քաղաքական հարաբերությունները ներկայացնելով հարևանության հայեցակարգի միջոցով, ինչն էլ իր հերթին պարունակում էր ընտանիքի մոդելին բնորոշ փոխադարձության տարրեր<sup>80</sup>: Ընդհանրացնելով՝ կարելի է ասել, որ թուրքական հասարակության անդամները իրենց անձնական ընտրությունն ու որևէ բան անելու շարժառիթները գերազանցապես դիտարկում և իրականացնում են ուժեղ հավաքական հայեցակարգերի շրջանակներում, որոնք տրվում են ընտանիքի, համայնքի և ազգի կողմից<sup>81</sup>: Ընդ որում՝ երեքն էլ փոխկապակցված են իսլամական ավանդույթի և մշակույթի հետ՝ այդպիսով ապահովելով իսլամի գաղափարական ներկայացվածությունը: Այս տեսանկյունից «ոեխիսի» կերպարը խորհրդանշում է Էրդոդանին որպես այդ ընտանիքի՝ Թուրքիայի կամ թուրքերի հայր, իսկ քաղաքացիները խորհրդանշական կերպով վերածվում են վերջինիս «զավակների»<sup>82</sup>: Նման ընկալումը հնարավորություն է տալիս Էրդոդանին նաև խորհրդանշական բովանդակության տեսանկյունից իր կերպարը հավասարեցնել թուրքերի մեկ այլ «հոր»՝ Աթաթյուրքի կերպարի հետ՝ այդպիսով ուժեղացնելով իր լեգիտիմությունը<sup>83</sup>:

Թուրքական «մեկ մեծ միասնական ընտանիքի» հոր կերպարը 2015 թվականից ստացավ ևս մեկ իմաստ, որը դարձյալ պայմանավորված էր քաղաքական տեղաշարժերով: Ինչպես նշել ենք, ժամանակակից քաղաքական թուրքերենում «ոեխիսը» հաճախ կիրառվում է աջակողմյան ազգայնական կողմնորոշում ունեցող շրջանակներում դեկավար դիրք զբաղեցնող գործչի համար<sup>84</sup>: «Ռեխիս» տիտղոսն են

<sup>80</sup> Տե՛ս մանրամասն՝ White J., *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*. Seattle, 2002:

<sup>81</sup> White J., *Muslim Nationalism and the New Turks*, Princeton University Press, 2014, p. 16:

<sup>82</sup> Yaşlı F., նշվ. աշխ., էջ 48:

<sup>83</sup> Տե՛ս Zürcher E. J., նշվ. աշխ.:

<sup>84</sup> Yaşlı F., նույն տեղում:

կրել բազմաթիվ հայտնի ազգայնականներ<sup>85</sup>: Այսպիսով, ազգայնականության գաղափարախոսությամբ լիցքավորված «ռեիսի» կերպարը Էրդոդանին ընկալելի է դարձնում ազգայնական տրամադրություններ ունեցող քաղաքացիների շրջանակներում: Կարևոր է նշել նաև, որ իսլամամետ շրջանակներում «ռեիս» տիտղոսը գրեթե չի կիրառվել, իսկ 1970-1990 թթ. իսլամամետների ու ազգայնականների միջև քաղաքական պայքարը հաշվի առնելով՝ «քաղաքական իսլամի ներկայացուցիչ» Էրդոդանի համար «ռեիս» տիտղոսի կիրառումը վերջինիս էականորեն տարբերում է մյուս քաղաքական գործիչներից:

«Ռեիսի» պատվանունի կիրառությունը ժամանակագրորեն համընկնում է Էրդոդանի կողմից իշխանական գաղափարախոսության մեջ ազգայնական խոսույթի ընդլայնման հետ: Այս գործընթացի ամենավաղ դրսևորումը կարելի է համարել 2015 թվականին ազգայնամուլական «Ազգայնական շարժում կուսակցության» (ԱՇԿ) հետ ԱԶԿ մերձեցումն ու քաղաքական դաշինքի ձևավորումը: Մինչև օրս շարունակվող քաղաքական այդ միավորումը հանգեցրել է ԱԶԿ և անձամբ Էրդոդանի հռետորաբանության մեջ իսլամական և ազգայնական խոսույթների միաձուլման: Ուստի այս տեսանկյունից «ռեիսի» կերպարը ազգայնականների համար ընկալելի է դարձնում Էրդոդանին որպես յուրայինի: Միաժամանակ, «ռեիսի» խորհրդանիշի ներդրումը հատկապես ԱԶԿ-ին աջակցող երիտասարդների շրջանում նպաստել է վերջիններիս օրակարգի մեջ ազգայնական խոսույթի ներառմանը: Ավելին, ինչպես նշում է հետազոտող Ֆ. Յաշլըն, ԱԶԿ երիտասարդ անդամների համար «ռեիսի» կերպարը նաև հնարավորություն է տալիս աջակողմյան այլ կազմակերպությունների նմանությամբ ԱԶԿ-ն

---

<sup>85</sup> Օրինակ՝ «ռեիս» տիտղոսն ուներ հայտնի ազգայնական, «Գորշ գայլերի» առաջնորդներից, Թուրքիայի խորհրդարանի պատգամավոր, «Մեծ միասնություն կուսակցության» (Büyük Birlik Partisi) առաջնորդ Մուհսին Յազըբըրդուն (1954-2009 թթ.): «Ռեիս» տիտղոսն էր կրում նաև «Գորշ գայլերի» մեկ այլ առաջնորդ, թուրքական հետախուզական ծառայությունների գործակալ Աբդուլլահ Չաթլըն (1956-1996 թթ.):



ևս համարել յուրատեսակ «չեթե» (çete)՝ զինված գաղափարական խմբավորում, որը կարող է գործել օրենքներից վեր<sup>86</sup>։ Կարելի է ենթադրել, որ այս վերջին հանգամանքով է պայմանավորված այն, որ «ռեխս» տիտղոսը սկզբնական շրջանում հատկապես տարածված էր Էրդողանի երիտասարդ կողմնակիցների և ԱԶԿ երիտասարդական կազմակերպությունների անդամների շրջանում<sup>87</sup>։

Թյուրքական մշակույթում «ռեխս» բառը ևս մի քանի՝ ավելի պակաս հանրայնություն ու տարածում ունեցող խոսույթներ և իմաստներ է խորհրդանշում։ Քննարկենք դրանցից որոշները։ «Ռեխս» տիտղոսը խորհրդանշում է հանցագործ աշխարհի՝ մաֆիայի գործիչներին<sup>88</sup>։ Այստեղ անհրաժեշտ է նշել, որ մաֆիայի համակարգում առկա են թե՛ ընտանիքի, թե՛ պետության մոդելներին բնորոշ տարրեր, ուստի ռեխսի կիրառությունը փոխլրացնում է նախորդ երկու իմաստները։ Հաշվի առնելով այն, որ Թյուրքիայում ծայրահեղ ազգայնական (ազգայնամուլական) խմբերի գործունեությունը փոխկապակցված է հանցագործ աշխարհի հետ, ուստի «ռեխսը» պարունակում է ազգայնականության նաև այս՝ թյուրքական քաղաքական մշակույթին բնորոշ բաղադրիչը՝ Էրդողանի կերպարին հավելելով նաև ուժի և բռնության կիրառման լեզվոսիրմության խորհրդանշական լիցքը<sup>89</sup>։ «Ռեխսը»

<sup>86</sup> Yaşlı F., նշվ. աշխ., էջ 49։

<sup>87</sup> Տե՛ս նույն տեղը, էջ 48։

<sup>88</sup> Թյուրքական հանցագործ աշխարհի ղեկավարների անուններից առաջ հաճախ դրվում է «ռեխս» պատվանունը, որը դարձյալ կիրառվում է ղեկավար իմաստով։ Տե՛ս օրինակ՝ Baba, Karaoğlan, Reis'ten sonra Türk siyasetinde yeni lakap: Piro, Independent Türkçe, 25.04.2023, <https://www.indyturk.com/node/626841/siyaset/baba-karao%C4%99-Flan-reisten-sonra-t%C3%BCrk-siyasetinde-yeni-lakap-piro> (20.10.2023)։ Թյուրքական մաֆիայի առաջնորդներից Մեղաթ Փեքերին ևս, ով վերջին տարիներին վերածվել է ազդեցիկ կերպարի՝ նաև հանրային քաղաքականության դաշտում, հաճախ դիմում են «ռեխս» մականունով։

<sup>89</sup> Karimov N., The investigation on the nexus of ultra-nationalist groups, organized crime, and state in Turkey, Universita Degli Studi Di Bergamo, MA dissertation, 2021, [https://www.researchgate.net/publication/355587008\\_The\\_investigation\\_on\\_the\\_nexus\\_of\\_ultra-nationalist\\_groups\\_organised\\_crime\\_and\\_state\\_in\\_Turkey](https://www.researchgate.net/publication/355587008_The_investigation_on_the_nexus_of_ultra-nationalist_groups_organised_crime_and_state_in_Turkey) (20.10.2023)։

թուրքերենում ունի նաև ցեղապետ իմաստը: Արխայիկ մտածողության շերտեր ունեցող թուրքական հանրույթի համար «ցեղի» և դրա առաջնորդի՝ «ցեղապետի» կերպարը ևս ընկալելի է և հավելյալ սակարակ գաղափարական լիցք է հաղորդում ռեիս էրդոդանի խորհրդանիշին: Ուղիղ ասոցացվելով օսմանյան շրջանի հետ՝ «ռեիսը» նաև որոշակի կապ է ապահավում օսմանյան ժառանգության հետ, որը ևս իշխանական գերակա գաղափարախոսության տարրերից է<sup>90</sup>:

Վերևում քննարկված «ռեիսի» խորհրդանշական իմաստները ընկալելի են առաջին հերթին թուրքական հանրույթի համար և գործում են Թուրքիայի ներքին քաղաքական խոսույթային դաշտում: Սակայն «ռեիս» ունի ևս մեկ իմաստային լիցք, որի լսարանը չի սահմանափակվում միայն Թուրքիայով: Ինչպես նշեցինք, թե՛ օսմանյան, թե՛ ընդհանրապես իսլամական ավանդույթում «ռեիս» տիտղոսը տրվում էր ղեկավարներին: Իսլամական քաղաքակրթության պատմության մեջ հիմնականում 10-12-րդ դարերում «ռեիս» տիտղոսը օգտագործվում էր «քաղաքապետ» (reîsü'l-beled) կամ «նահանգապետ» նշանակությամբ<sup>91</sup>, իսկ ժամանակակից արաբերենում «ռաիս» բառն օգտագործվում է նախագահի պաշտոնի համար: Ավելին, այն ղեկավար իմաստով պահպանվել է նաև ոչ արաբական իսլամական որոշ հանրույթներում (օրինակ՝ Իրանում, Թաթարստանում, աֆրիկյան որոշ ժողովուրդների շրջանում և այլն)<sup>92</sup>: Այսպիսով, կարելի է ասել, որ «ռեիս» տիտղոսը ծանոթ և ընկալելի է աշխարհագրական բավական լայն տարածքում: Այս հանգամանքը կարևորվում է, եթե այն համադրենք Թուրքիայի ներկայիս արտաքին քաղաքականության գաղափարա-

<sup>90</sup> Karakaya Y., The conquest of hearts: the central role of Ottoman nostalgia within contemporary Turkish populism, *American Journal of Cultural Sociology*, 8 (2020), pp. 125–157:

<sup>91</sup> REİS (الرئيس), *İslam Ansiklopedisi*, 34. cilt, İstanbul, 2007, s. 543-544:

<sup>92</sup> Օրինակ՝ Ռուսաստանի Դաշնության կազմի մեջ մտնող Թաթարստանի նախագահի պաշտոնական տիտղոսը թաթարերեն և ռուսերեն լեզվով կոչվում է «ռաիս» (Татарстан Республикасы Рәйсе):

խոսական հիմքերի և նպատակների հետ: Վերջին տասնամյակում թուրքական արտաքին քաղաքականությունը, ի թիվս այլ բաղադրիչների, հիմնվում է նաև նեոպանիսլամիստական հայեցակարգի վրա, համաձայն որի Թուրքիան ձգտում է դիրքավորվել որպես իսլամական աշխարհը միավորող և առաջնորդող տերություն: Այս հայեցակարգը մարմնավորվում է նախագահ Էրդողանի՝ որպես իսլամական աշխարհի գլխավոր առաջնորդի և պաշտպանի կերպարի հանրայնացման մեջ<sup>93</sup>: Ինքը Էրդողանը հաճախ նշում է այսպես կոչված «սրտի աշխարհագրության» (gönül coğrafyası) մասին, որը հիմնավորում է պետական սահմաններից դուրս ընկած տարածքներում Թուրքիայի քաղաքական ներկայության անհրաժեշտությունը այնտեղ գտնվող իսլամադավան տարրի առկայությամբ<sup>94</sup>: Ընդ որում, նման քաղաքականությունը և հոռետրաբանությունը գերազանցապես սկսել է զարգանալ 2010-ականների սկզբին<sup>95</sup>: Վերոնշյալ հանգամանքները հաշվի առնելով՝ կարծում ենք պատահական չպետք է համարել իշխանության կողմից «ռեխս» պատվանունի ընտրությունը որպես Էրդողանի կերպարի հիմնական խորհրդանիշ, քանի որ «ռեխս Էրդողանը» ընկալելի է ոչ միայն Թուրքիայում, այլև «սրտի աշխարհագրության» գրեթե բոլոր հատվածներում: Կարելի է ասել, որ այն համակողմանի, բազմաշերտ պատվանուն է և ունի արտաքին ու ներքին լսա-

<sup>93</sup> Այս քաղաքականության արդյունքում Էրդողանի անձնական վարկանիշը շարունակում է շատ բարձր լինել Մերձավոր Արևելքի մի շարք երկրներում: Տե՛ս Whither Erdogan? Regional Leadership and the struggle for Arab Hearts and Minds, Arab Barometer, 21.04.2021, <https://www.arabbarometer.org/2021/04/whither-erdogan-regional-leadership-and-the-struggle-for-arab-hearts-and-minds/> (20.10.2023):

<sup>94</sup> Տե՛ս Цибенко В.В., Конструирование идеологического дискурса о воображаемой географии в Турции, Международная аналитика, 13(3), 2023, էջ 130-144:

<sup>95</sup> Անհրաժեշտ է նշել նաև, որ նույն ժամանակահատվածում ընթանում էին «Արաբական գարուն» անունը ստացած քաղաքական կերպափոխումները, որոնց ընթացքում Թուրքիան փորձում էր ձևավորել իր ազդեցության գոտիները մի շարք երկրներում (օրինակ՝ Եգիպտոս, Թունիս, Սիրիա): Տե՛ս u, օրինակ, Dinçer O.B., The legacy of the Arab uprisings on Turkey's foreign policy: Ankara's regional power delusion, Cambridge Review of International Affairs (2022), DOI: 10.1080/09557571.2022.2145180:

րաններին ուղղված ուղերձների ընդգծված բաղադրիչ: Այսպիսով, «Ռեխսի» տիտղոսը ծառայում է ոչ միայն որպես ներքին մոբիլիզացիոն նշանակությամբ խորհրդանիշ, այլև օգտագործվում է իսլամական աշխարհում Թուրքիայի և Էրդոդանի ծավալապաշտական ու առաջնորդական հավակնությունների լեգիտիմության գործիք<sup>96</sup>:

\*\*\*

2010-ականներից ի վեր իշխանական հաղորդակցության մյուս դերակատարը՝ լսարանի դերում հանդես եկող հասարակությունը, հասցրել է ոչ միայն յուրացնել Էրդոդանի մարմնավորած Ռեխսի խորհրդանիշը (և դրա առանձին կերպարները), այլև ինքն անուղղակի կամ ուղղակի մասնակցում է դրա շարունակական հանրայնացման և տարածման գործընթացին: Հասարակության տարբեր անդամները լայնորեն օգտագործում են «Ռեխսի» խորհրդանիշը՝ առանց իշխանական վերնախավի մասնակցության: Թուրքիայում և արտասահմանում զանգվածային միջոցառումների ժամանակ Էրդոդանին ուղղված «Ռեխսի» վանկարկումները, «Ռեխսին» նվիրված քաղաքական պաստառները, ավանդական և թվային մեդիայում «Ռեխսի Էրդոդանին» նվիրված տասնյակ հազարավոր նյութերը (հոլովակներ, պաստառներ, կոլլաժներ, մեկնաբանություններ և այլն), բազմաժանր գրականությունն ու երգերը վկայում են այն մասին, որ «Ռեխսի» կերպարը վայելում է ժողովրդականություն և ամրագրվել է որպես Էրդոդանին ու իր դավանած գաղափարախոսական հայեցակարգերի (իսլամ, ազգայնականություն և ժողովրդականություն) միահյուսումը խորհրդանշող պատվանուն:

---

<sup>96</sup> Ավելորդ չէ նշել նաև, որ «Ռեխսի» տիտղոսը վերջին տարիներ կիրառվում է նաև Ադրբեջանի նախագահ Իլհամ Ալիևի համար, սակայն այն դեռևս չի կրում կազմակերպված բնույթ, այլ հանդիպում է համացանցային օգտատերերի շրջանում: Սա, իր հերթին, կարելի է համարել ադրբեջանական հասարակության վրա Թուրքիայի քաղաքական և սոցիալ-մշակութային ազդեցության արդյունք:

«Ռեիս» տիտղոսը տարիների ընթացքում ձեռք է բերել մի շարք խոսույթային իմաստներ, որոնք համադրում են իշխանության գաղափարախոսական հիմնական ուրվագծերը և որոնց մարմնավորումը նախագահ Էրդոդանն է: Սկսվելով որպես ժողովրդական առաջնորդի կերպարի խորհրդանիշ՝ այն աստիճանաբար վերաճեց իսլամական ազգայնականության խոսույթային իմաստների յուրահատուկ միաձուլման: Իշխանության կողմից այս տիտղոսի կերտումը և շարունակական հանրայնացումը նպատակ ունի ուժեղացնել իշխանության գաղափարախոսական հիմքերը՝ այդպիսով ապահովելով և ավելացնելով քաղաքական լեգիտիմություն և աջակցություն:

**THE PEOPLE'S REIS:  
THE ROLE OF ERDOĞAN'S SYMBOLIC TITLE IN TURKISH  
POLITICAL CULTURE**

*Varuzhan Geghamyan*<sup>97</sup>

In recent years, the title "Reis" has been actively employed to refer to President Recep Tayyip Erdoğan of Turkey, both by the ruling elite and his followers. This study examines the construction of "Reis" as a political symbol, exploring its discursive meanings and its role in contemporary Turkish political culture. Utilizing the concept of "invented traditions," it argues that Erdoğan's unofficial title is deliberately crafted by various state and non-state actors. The objective is to legitimize not only Erdoğan's personal authority but also the power of the Justice and Development Party, disseminating their ideological narratives and fostering public mobilization. Moreover, the title "Reis" serves as a tool for Erdoğan to imbue his personified power with a sense of sacrality, thereby reinforcing his cult of personality.

**Keywords:** *political anthropology, symbols, discourses, political history of Turkey, authoritarianism, cult of personality, Islam, nationalism.*

---

<sup>97</sup> Varuzhan Geghamyan is an Associate Professor at the Chair of Turkic Studies of the Faculty of Oriental Studies at Yerevan State University, E-mail: vgeghamyan@ysu.am, ORCID: 0000-0001-8090-359X.

**РЕИС НАРОДА:  
РОЛЬ СИМВОЛИЧЕСКОГО ТИТУЛА ЭРДОГАНА В ТУРЕЦКОЙ  
ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ**

*Варужан Гегамян<sup>98</sup>*

В последние годы титул «Реис» активно используется для обозначения президента Турции Реджепа Тайипа Эрдогана как правящей элитой, так и его сторонниками. В данной статье рассматривается конструирование «Реиса» как политического символа, исследуются его дискурсивные значения и роль в современной турецкой политической культуре. Используя концепцию «изобретенных традиций», автор утверждает, что неофициальный титул Эрдогана намеренно конструируется различными государственными и негосударственными акторами с целью легитимизировать не только личный авторитет Эрдогана, но и власть Партии справедливости и развития, распространяя их идеологические нарративы и способствуя мобилизации общественности вокруг них. Более того, титул «Реис» служит Эрдогану инструментом, позволяющим наделить его персонифицированную власть сакральностью, тем самым укрепляя его культ личности.

***Ключевые слова:** политическая антропология, символы, дискурсы, политическая история Турции, авторитаризм, культ личности, ислам, национализм.*

**ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ**

1. Աղայան Է., Արդի հայերենի բացատրական բառարան, Երևան, 1976:
2. Գեղամյան Վ., «Երկրորդ մարդը». անձի պաշտամունքը և միջկուսակցական պայքարը Թուրքիայում 1938-1950 թթ., Արևելագիտության հարցեր, հ. X, 2015, 76-96:
3. Գեղամյան Վ., «Նոր ռեիսի ժամանակը». Ռ.Թ. Էրդոդանի անձի պաշտամունքը ժամանակակից Թուրքիայում, Ստրատեգ, 1 (1), 2018, 101-111:

---

<sup>98</sup> Варужан Гегамян – к.и.н., доцент Кафедры тюркологии факультета востоковедения Ереванского государственного университета, Эл. почта: vgeghamyan@ysu.am, ORCID: 0000-0001-8090-359X.

4. Бочаров В., Имя как символ власти // Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии, (ред. Бочаров В.В.), Том 1, Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006, 296-305.
5. Гегамян В., Площадь Таксим и образы власти: урбанистическая реконструкция как средство и пространство коммуникации в кемалистской Турции, Клио, No 4 (124), 2017, 72-78.
6. Цибенко В., Конструирование идеологического дискурса о воображаемой географии в Турции, Международная аналитика, 13(3) (2022), 130-144.
7. Колоницкий Б., Символы власти и борьба за власть. К изучению политической культуры российской революции 1917 года, СПб., 2001.
8. Adams M., Power, Politeness, and the Pragmatics of Nicknames, Names. A Journal of Onomastics, 57:2, 2009, 81-91.
9. Arisan M., Populism, victimhood and Turkish foreign policy under AKP rule, Turkish Studies, 23:5, 2022, 681-700.
10. Civelek C., “My heart is with the Reis [Erdoğan] in Turkey, but in Austria I’m with Ludwig”: Question of representation and Turkish conservative groups in Vienna’s 2020 local elections, Plattform für Kulturen, Integration und Gesellschaft, 1 (2021), <https://alumni-ksa.univie.ac.at/assa/ausgaben/kommentare/my-heart-is-with-the-reis-erdogan-in-turkey-but-in-austria-im-with-ludwig-question-of-representation-and-turkish-conservative-groups-in-viennas-2020-local-elect/> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).
11. Danforth N., The Outlook for Turkish Democracy: 2023 and Beyond, Washington Institute for Near East Policy, March 2020, PN 77, 26.03.2020, <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/outlook-turkish-democracy-2023-and-beyond> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).
12. Demir V., Freedom of the Media in Turkey Under the AKP Government, in Human Rights in Turkey. Assaults on Human Dignity (ed. Aydin H., Langley W.), Springer, 2021, 51-88.
13. Dinçer O.B., The legacy of the Arab uprisings on Turkey’s foreign policy: Ankara’s regional power delusion, Cambridge Review of International Affairs (2022), DOI: 10.1080/09557571.2022.2145180.
14. Eissenstat H., Recep Tayyip Erdoğan. From “illiberal democracy” to electoral authoritarianism (born 1953), in Dictators and Autocrats. Securing Power across Global Politics (ed. Larres K.), Routledge, 2022, 367-383.
15. Elder Ch., Cobb R., The Political Use of Symbols, New York, 1983.
16. Encyclopedia of Islam, Volume VIII, E. J. Brill, 1995.

17. Hardy R., Webber D., Is It “President” or “president” of the United States, *Presidential Studies Quarterly* 38, no. 1 (2007), 159-182.
18. Hobsbawm E., Introduction. Inventing Traditions, in *The Invention of Tradition* (ed. Hobsbawm E., Ranger T.), Cambridge University Press, 2012, 1-14.
19. Karimov N., The investigation on the nexus of ultra-nationalist groups, organized crime, and state in Turkey, *Universita Degli Studi Di Bergamo, MA dissertation*, 2021, [https://www.researchgate.net/publication/355587008\\_The\\_investigation\\_on\\_the\\_nexus\\_of\\_ultra-nationalist\\_groups\\_organised\\_crime\\_and\\_state\\_in\\_Turkey](https://www.researchgate.net/publication/355587008_The_investigation_on_the_nexus_of_ultra-nationalist_groups_organised_crime_and_state_in_Turkey) (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).
20. Karakaya Y., The conquest of hearts: the central role of Ottoman nostalgia within contemporary Turkish populism, *American Journal of Cultural Sociology*, 8, 2020, 125–157.
21. Kocamaner H., The Politics of Family Values in Erdoğan’s New Turkey, *Middle East Report*, N 288, 2018, <https://merip.org/2018/12/the-politics-of-family-values-in-erdogans-new-turkey/> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).
22. Lerner, M., Constitution and court as symbols. *Yale Law Review* 46 (1937), 1290-1319, In *Bobbs-Merrill Reprint Series in the Social Sciences*, PS 167
23. Leslie P., Skipper J., Toward a Theory of Nicknames: A Case for Socio-Onomastics, *Names*, 38:4, 1990, 273-282.
24. Oxford Bibliographies, <https://www.oxfordbibliographies.com> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).
25. Selçuk O., Hekimci D., Erpul O., The Erdoğanization of Turkish politics and the role of the opposition, *Southeast European and Black Sea Studies*, 19:4 (2019), 541-564.
26. White J., *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*. Seattle: University of Washington Press, 2002.
27. White J., *Muslim Nationalism and the New Turks*, Princeton University Press, 2014.
28. Yabancı B., At the Intersections of Populism, Nationalism and Islam: Justice and Development Party and Populist Reconfiguration of Religion in Politics, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 50:2, 2023, 351-375.
29. Yilmaz I., Bashirov G., The AKP after 15 years: emergence of Erdoganism in Turkey, *Third World Quarterly*, 39:9, 2018, 1812-1830.
30. Zürcher E. J., In the name of the father, the teacher and the hero. The Atatürk personality cult in Turkey, in *Political Leadership, Nations and Charisma* (ed. Ibrahim V., Wunsch M.), Routledge, 2012, 129-142.



31. Besil H., Özbay Ö., R. Tayyip Erdoğan. Bir Liderin Doğuşu, İstanbul, 2017.
32. İslam Ansiklopedisi, 34. cilt, İstanbul, 2007.
33. Kubbealtı Lugatı, <http://lugatim.com> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).
34. Oğuz, C., Türkiye’de Siyasi Liderlere Takılan Lakapların Siyasal İletişim Açısından İncelenmesi, R&S - Research Studies Anatolia Journal, Vol:1, Issue:2, 2018, 84-94.
35. Özger O., AKP siyasetinde popülist bir inşa pratiği olarak Milli İrade Söylemi, Moment Dergi, Yıl 2021, Cilt: 8 Sayı: 1 - Erkeklikler - 1, 330-352.
36. Türk Dil Kurumu Sözlükleri, <https://sozluk.gov.tr/> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).
37. Yaşlı F., AKP, Cemaat, Sünni-Ulus. Yeni Türkiye Üzerine Tezler, İstanbul, 2014.
38. لسان العرب لابن منظور , arabiclexicon.hawramani.com (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).
39. Akyol M., Coming soon: Erdogan 'The Chief', Al Monitor, 13.02.2017, <https://www.al-monitor.com/originals/2017/02/turkey-erdogan-movie-boost-cult-personality.html> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).
40. Kuru S., Erdoğan's Unofficial Title, Kültürkampf, 09.11.2023, <https://kulturkampftr.substack.com/p/erdogans-unofficial-title> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).
41. Whither Erdogan? Regional Leadership and the struggle for Arab Hearts and Minds, Arab Barometer, 21.04.2021, <https://www.arabbarometer.org/2021/04/whither-erdogan-regional-leadership-and-the-struggle-for-arab-hearts-and-minds/> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).
42. Kaplan H., Tayyip nasıl ‘Reis’ oldu?, Sabah, 17.03.2014, <https://www.sabah.com.tr/aktuel/2014/03/17/tayyip-nasil-reis-oldu> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).
43. Korkmaz M, REİS’LE DEVAM, 29.05.2023, <https://www.konyaninnabzi.web.tr/kose-yazilari/reisle-devam-889> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).
44. Yalçın S., “Reis Erdoğan”, Sözcü, 09.10.2015, <https://www.sozcu.com.tr/2015/yazarlar/soner-yalcin/reis-erdogan-954875/> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).
45. Antoloji, <https://www.antoloji.com/arama-detay/sayfa-1/?yer=2&arama=reis> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

46. 'Reis kazandı' dedi, bir de söz verdi, Habercim19, 29.05.2023, <https://www.habercim19.com/gundem/reis-kazandi-dedi-bir-de-soz-verdi-h74920.html> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

47. 'Reis ne zaman derse yine nöbete geleceğiz', Anadolu Ajansı, 05.08.2016, <https://www.aa.com.tr/tr/15-temmuz-darbe-girisimi/reis-ne-zaman-derse-yine-nobete-gelecegiz/621972> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

48. 'Reisçi' rektörün yerine TÜRGEV'in üniversitesinden atama, Sözcü, 24.06.2020, <https://www.sozcu.com.tr/2020/gundem/reisci-ректорun-yerine-turgev-universitesinden-atama-5891797/> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

49. "Siyasi tercihi ne olursa olsun 85 milyonun her bir ferdi seçimin kazananı olmuştur", TCCB, 06.06.2023, <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/147410-siyasi-tercihi-ne-olursa-olsun-85-milyonun-her-bir-ferdi-secimin-kazanani-olmustur-> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

50. AK Parti'nin başarısı manşetlerde, AK Parti, 14.06.2018, [akparti.org.tr/galeriler/foto-galeri/ak-parti-nin-basarisi-mansetlerde-2018-06-14-00-00-00/](http://akparti.org.tr/galeriler/foto-galeri/ak-parti-nin-basarisi-mansetlerde-2018-06-14-00-00-00/) (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

51. AKP'li belediye tarafından tapulu arazilerine el konulan Hürriyet köyü sakinleri, Erdoğan'ın mitingine alınmadı, T24, 21.01.2023, <https://t24.com.tr/haber/akp-li-belediye-tarafından-tapulu-arazilerine-el-konulan-hurriyet-koyu-sakinleri-erdogan-in-mitingine-alinmadi,1086855> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

52. Baba, Karaoğlan, Reis'ten sonra Türk siyasetinde yeni lakap: Piro, Independent Türkçe, 25.04.2023, <https://www.indyuturk.com/node/626841/siyaset/baba-karao%C4%9Flan-reisten-sonra-t%C3%BCrk-siyasetinde-yeni-lakap-piro> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

53. Başbakan Erdoğan: Biz bir aileyiz, kırgınlıklar olması doğal, Milliyet, 16.05.2008, <https://www.milliyet.com.tr/siyaset/basbakan-erdogan-biz-bir-aileyiz-kingirliklar-olmasi-dogal-545122> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

54. Biz büyük bir aileyiz, AK Parti, 01.12.2019, <https://www.akparti.org.tr/haberler/biz-buyuk-bir-aileyiz-01122019-204331/> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

55. Ben 'reis sevdalısıyım' diyen vatandaşa İmamoğlu'ndan yanıt: Aynı seninki gibisin o da din, YouTube.com, <https://www.youtube.com/watch?v=g1jk3-UOGKU> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

56. Bu Alemde Reisi Tek Geçerim | Yeni Şarkı | AK Parti, YouTube.com, 23.05.2023 թ., <https://www.youtube.com/watch?v=dXoB4O8EplE> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

57. Cumhurbaşkanı Erdoğan, Eskişehir'deki "Reis'e Vefa Buluşması"na telefonla bağlandı, Anadolu Ajansı, 26.05.2023, <https://www.aa.com.tr/tr/politika/cumhurbaskani-erdogan-eskisehirdeki-reise-vefa-bulusmasina-telefonla-baglandi/2906861> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

58. Çözerse reis çözer, Elazığ Hakimiyet, 23.11.2017, <https://www.elazighakimiyethaber.com/cozerse-reis-cozer/27582/> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

59. Dr. Cenk Yiğiter: Demokrasilerde reislik, führunglerlik olmaz, Evrensel, 17.05.2018, <https://www.evrensel.net/haber/352707/dr-cenk-yigiter-demokrasilerde-reislik-fuhrerlik-olmaz> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

60. Hani herkesin cumhurbaşkanı olacaktın?, Cumhuriyet, 05.07.2014, <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/hani-herkesin-cumhurbaskani-olacaktin-90819> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

61. Haydi Reis bir daha Güldür sen yüzümüzü, Twitter.com, 15.05.2023, <https://twitter.com/akgencistanbul/status/1658130868249022465> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

62. Her ulusalcı bir gün mutlaka reisçi olacak!, Diken, 09.08.2022, <https://www.diken.com.tr/her-ulusalci-bir-gun-mutlaka-reisci-olacak/> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

63. Mehmet Metiner'den "Yalnız Kurt" eleştirisi: Kendini "Erdoğan sevdalısı" olarak tanıtan birinin verdiği cevap Reis adına üzücü, T24, 15.10.2022, <https://t24.com.tr/haber/mehmet-metiner-den-yalniz-kurt-elestirisi-kendini-erdogan-sevdalisi-olarak-tanitan-birinin-verdigi-cevap-reis-adina-uzucu,1065942> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

64. N'olmuş Erdoğan'a "reis" diyorsak Atatürk'e de "reiscumhur" deniyordu, Oda TV, 24.10.2017, <https://www.odatv4.com/siyaset/nolmus-erdogana-reis-diyorsak-ataturke-de-reiscumhur-deniyordu-125952> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

65. Ortası yok: Ya Reisçi olacaksın ya da Ekremci, Hürriyet, 28.06.2019, <https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/ahmet-hakan/ortasi-yok-ya-reisci-olacaksin-ya-da-ekremci-41257479> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

66. Savcılık iddianamesi: 'Reis'in Erdoğan olduğunun bilinmemesi imkansız, SOL, 01.02.2018, <https://haber.sol.org.tr/toplum/savcilik-iddianamesi-reisin-erdogan-oldugunun-bilinmemesi-imkansiz-227161>.

67. Staj ve çiraklık mağdurlarından Erdoğan'a mektup: 'Çözerse Reis çözer', Açıksöz, 28.10.2023, <https://www.aciksoz.com.tr/haber/17372827/staj-ve-ciraklik-magdur-larindan-erdogana-mektup-cozerse-reis-cozer> (վերջին մուտքը՝ 10.11.2023).

68. Türkiye'nin reisi Recep Tayyip Erdoğan!, Sözcü, 04.07.2014, <https://www.sozcu.com.tr/2014/gundem/turkiyenin-reisi-tayyip-548526/> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

69. Twitter.com, 28.05.2023, <https://twitter.com/belginuygur10/status/1662874297185062917> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

70. Yurt dışında sevinç gösterileri sokaklara taşı, Anadolu Ajansı, 28.05.2023 <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/yurt-disinda-sevinc-gosterileri-sokaklara-tasti/2908099> (վերջին մուտքը՝ 20.10.2023).

**ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ ՎԵՊԵՐԻ ՎԵՐԵԼՔԸ ԹՈՒՐՔԱԿԱՆ  
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵԶ. ԿԵՐՊԱՓՈՒՎԵԼՈՎ  
ՇԱՐՈՒՆԱԿԵԼ, ՇԱՐՈՒՆԱԿԵԼՈՎ ԿԵՐՊԱՓՈՒՎԵԼ  
Անուշիկ Մարտիրոսյան<sup>1</sup>**

DOI 10.46991/jos.2023.24.2.389

Ե՛վ Թանգհիմաթի գրականությունում, և՛ վաղ հանրապետական շրջանի թուրքական վեպերում իսլամական թեմատիկան մշտապես առկա է եղել: Մակայն 1960-ական թթ. վերջից թուրքական գրականության մեջ իսլամական վեպերի յուրատեսակ ուղղություն ձևավորվեց: Այս վեպերը, որ ստացան «Ճմարիտ ուղու» վեպեր ընդհանրական անվանումը, 80-ական թթ. վերելք ապրող իսլամական շարժումների արդյունք էին և հասարակությանը «իսլամական ձևով» կրթելու առաքելություն էին ստանձնել: Նման վեպերը խիստ պահանջարկված էին հատկապես 1990-ական թթ. դառնալով ժամանակի բեսթսելլերները: Հիշյալ վեպերի մեծամասնությունը գեղագիտական որակներից զուրկ, պարզ նախադասություններով շարադրված տեքստեր են, որոնց պլուժեն իսլամական և արևմտամետ ժամանակակից կերպարների պայքարն է, իդեալական մուսուլման հերոսներին սիրահարված արևմտամետ հերոսուհիների՝ «դարձի գալը», գլխաշոր կրելու պատճառով կրթական հաստատություններից, հասարակական-քաղաքական կառույցներից հեռացված, խտրականությունների ենթարկված երիտասարդ աղջիկների պատմությունները: Այս առումով իսլամական վեպերը իսլամիզմի զգացմունքային ռեպրեսենտացիոն կազմող կարևոր աղբյուր են, քանի որ վեպերը ժամանակակից Թուրքիայում մուսուլմանների, նրանց կյանքերի, ընտրությունների ու զգացմունքների մասին են պատմում՝ չսահմանափակվելով միայն

<sup>1</sup> Անուշիկ Մարտիրոսյանը ԵՊՀ արևելագիտության ֆակուլտետի թուրքագիտության ամբիոնի ասիստենտ է, բանասիրական գիտությունների թեկնածու, էլ. փոստ՝ anushik.martirosyan@ysu.am, ORCID 0009-0009-7774-5223:

դրանց նկարագրությամբ, նպաստելով նաև նոր իսլամական ինքնության ձևավորմանը:

**Բանալի բառեր՝** Իսլամ, «Ճշմարիտ ուղի», գլխաշոր, արևմտականացում, դարձ, թուրքական գրականություն, մուսուլման, մոդեռնիզացիա:

Թուրքական վեպի վերջին կեսդարյա պատմության մեջ գերակայող երանգներից մեկն էլ իսլամական հայեցակարգն է եղել, քանի որ իսլամի և մոդեռնիզացիայի բախումները, որպես «զանգվածային արտադրանք», աճող միտումներով արտացոլվեցին վեպերում՝ ի ցույց դնելով կրոնի «գեղարվեստայնացման» վերաբերյալ ժամանակի գրողների մոտեցումները: Առաջին մոտեցմամբ դեռևս Թանզիմաթի ժամանակաշրջանից ի վեր գրողների մի մասի համար կրոնը գրական երկի «շինանյութ» էր իսլամական արժեքների հիման վրա ժողովրդի հետ հարաբերությունները պահելու և լուսավորչության գաղափարները հասարակությանն ընդունելի դարձնելու համար, իսկ երկրորդի դեպքում՝ զուտ ֆոն էր կամ արտասյուժետային բաղադրիչ, որտեղ պոզիտիվիստական դիրքերից անտեսվում էին ժամանակի տիրապետող մտածողությունը, հասարակական արժեքներն ու կրոնի ներգործությունը:

Անկասկած ռեալիզմի ազդեցությամբ և մասնավորապես արևմտականացման շփոթի մեջ սկզբնական շրջանում թուրքական վեպը կրոնական պատկերացումների առումով կտրվեց ավանդականից (այն է՝ Աստված, երբեմն, ամենակալ էր, փայփայող ու գթասիրտ, երբեմն էլ՝ դաժան մի կերպար, ում արդարությունը հարցականի տակ էր դրվում)<sup>2</sup>, սակայն պահպանեց հավատին, պաշտամունքին ու սոցիալական ասպեկտներին առնչվող խորհրդանիշները, ըստ անհրաժեշտության, դրանք լայնորեն կիրառեց Արևելք-Արևմուտք հարաբերությունները նկարագրելու համար՝ ընդհանուր առմամբ ջատագո-

<sup>2</sup> Yıldırım G., Tanzimat Dönemi Türk Romanında Tanrı ve Kötülük, *Journal of Turkish Language and Literature* 2, Vol. 1, 2016, ss. 550-551.

վական (ապոլոգիական), երբեմն էլ քննադատական մոտեցումներով գերակա ֆուկ-կրոն ստեղծելով<sup>3</sup>:

Իսլամական գրականության վերելքը, ըստ էության, կապված էր հանրապետական Թուրքիայի՝ կրոնի ու կրոնականի նկատմամբ մոտեցումների ու որոշումների դեմ մարտահրավերների հետ: Մասնավորապես՝ կրոնի ու կրոնականի նկատմամբ ժամանակի գեղարվեստական գրականության մեջ առկա բացասական դիրքորոշումների<sup>4</sup>, ժողովրդին ու ազգային արժեքներն անտեսող վեպերի, թերթերում, պարբերականներում պատկերվող բացասական կրոնական կերպարների տիպականացումների վերաբերյալ հասարակության անհանգստությունները շատ կարճ ժամանակ անց աջակցություն ստացան նաև մտավորական շրջանակների կողմից<sup>5</sup>: Բացի այդ՝ հանրապետական «բարձր խավի»՝ արևմտականացման «վարժեցումներն» ու դրանց ուղղված համապատասխան որոշումները նաև հասարակական «ստորին» շերտերին պարտադրելու ցանկություններն անընդունելի էին նրանց համար, ովքեր մեծապես իսլամական կենսաձև էին վարում: Արդյունքում՝ «ժողովրդի համար՝ ի հեճուկս ժողովրդի» պաշտոնական գաղափարախոսությունը հասարակական հուզումների պատճառ դարձավ՝ ի հայտ բերելով իսլամական գրականություն, որի հիմնական նպատակը ժողովրդին ճշմարիտ ուղու՝ այն է՝ դարձի բե-

<sup>3</sup> Timur K., Tanzimat Dönemi Türk Romanında Din Duygusu ve İnançlar, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol. 4 /1-II, 2009, s. 2101.

<sup>4</sup> «Հեղափոխական գրականություն» խորագրով խրախուսած հակակրոնական, կրոնական անձանց նվաստացնող քաղաքական հոետորաբանությունը 1940-ական թթ. հետո մարքսիզմի դիրքերից գրված «գյուղագրության» մեջ ևս շարունակվեց: Զորօրինակ՝ Օրհան Քեմալի վեպերում կրոնը պետության, հեղափոխության առաջխաղացումն արգելակող տարր է, ժողովրդին պայքարից հետ պահող, նիրհեցնող ափյուն է և հասարակության մեջ տիրող անարդարությունների աղբյուրը: Uslucan F., Orhan Kemal'in Bazı Romanlarında Bir Eleştiri Unsuru Olarak Din, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol. 2, 2006, s. 101.

<sup>5</sup> Bilgin A., Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştiril Bir Değerlendirme, *Anemon* 2/2, 2014, s. 77.

րելն էր<sup>6</sup>: Ուստի՝ գրական այս երկերը ստացան «ճշմարիտ ուղու վեպեր» (Hidayet)<sup>7</sup> ընդհանրական անվանումը (նաև «Ծանուցումի գրականություն», «Դիմադրության գրականություն», «Ղուրանի գրականություն», «Հրավերքի գրականություն», «Կանաչ գրականություն»), որոնց առանձնահատկությունն ուղերձն էր, թե «իսլամն արդի դարաշրջանի բարոյագրկության դեմ միակ լուծումն է»<sup>8</sup>:

Հարկ է նշել, որ առաջին «իսլամական վեպերը», որոշակի բացառություններով, յուրօրինակ հակազդեցություն էին 1950-ական թթ. վերջերին սոցիալական ռեալիզմի դիրքերից գրված «գյուղական վեպերին»: Բազմաթիվ իսլամական վեպերի հեղինակ Ահմեդ Գյունբայ Յըլդըզը, ում թուրք գրականագետները բնորոշել են որպես «իսլամական շրջանակների Օրհան Փամուք»<sup>9</sup>, այս հակազդեցությունը հետևյալ կերպ է բացատրում. «Ընթերցածս վեպերում մեր ավանդույթներն ու սովորույթները չկային... Հավատքը, կրոնը բացասական երանգներով էին ներկայացված: Իմամներն ամեն ինչում անձական շահ էին փնտրում, պատրաստ էին անգամ իրենց հայրենիքը ծախել: Սա ցավալի էր: Մուսուլմանն այդպիսին չէ... Հնարավոր է՝ որոշներն ասում են «մուսուլման եմ» և սխալ են ապրում: Սակայն սա չի կարելի ընդհանրացնել... Մինչև 1968 թ., երբ լույս տեսան Հեքիմօղլու Իսմայիլի,

<sup>6</sup> Ulutaş E., *Ultra Politik Hidayetten Post Politik Aşka: İslami Edebi Metinlerdeki Epistemik Kopuş, İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâki, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, Vol. 1*, 2019, s. 473.

<sup>7</sup> Նշանակում է ցույց տալ այն ուղին, որ նպատակների իրականացում է խոստանում, և ուղղորդող դեր ունենալ այդ ուղին անցնելու համար: Այս հասկացության գաղափարը հյուսվում է ինքնահիմնավորման և հակադրվելիք այլի կամ այլերի շուրջ: Yavuz Y. Ş., *Hidayet, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1998, s.473.

<sup>8</sup> Çayır K., *Türkiye’de İslâmcılık ve İslami Edebiyat Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 11.

<sup>9</sup> Այս հեղինակի ստեղծագործություններից մի քանիսն անգամ 1980-ական թթ. Թուրքիայի Հանրապետության կրթության նախարարության կողմից հաստատված դպրոցների «խորհուրդ տրվող» գրքերի ցանկում էին և համարվում էին ուսանելի պատմություններ: Naci F., *Yüz Yılın 100 Türk Romanı*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, s. 559.



Շուլե Յուքսել Շենլերի և իմ՝ «Այրված հասկեր»<sup>10</sup> ստեղծագործությունը, մեր մարդկանց աշխարհայացքը, հավատքը, կացութեան արտացոլող գրականություն չկար: Կային հողվածներ, բանաստեղծություններ, բայց ոչ վեպեր»<sup>11</sup>: Եվ իրոք՝ վեպի ժանրը պահպանողական-իսլամական շրջանակների համար գրականության ձևավորված հիերարխիկ ամբողջության մեջ բացակայում էր, քանի որ «վեպը ոչ այլ ինչ էր, քան արևմտյան հասարակության խեղված բարքերի մարմնացում ու քարոզչության միջոց»: Այս ժանրն իրենց ընկալմամբ «պակասակերծող էր, քանի որ հերոսն իր տան դուռն էր բացում ընթերցողի առջև, ուղեկցում ընդհուպ մինչև ննջարան...»<sup>12</sup>: Վեպի ժանրի նկատմամբ քննադատական ու մերժողական մոտեցումն իսլամական շրջանակները հիմնավորում էին նաև այն հանգամանքով, որ «վեպ կամ պատմվածք կարողալը ոչ միայն ժամանակի կորուստ էր, այլև մեղք էր, քանի որ դրանցում գրողներն անձ էին արարում և վերջիններիս իրենց հայեցողությամբ ճակատագիր սահմանում: Մինչդեռ Արարիչը մեկն էր»<sup>13</sup>: Հատկանշական է, որ իսլամական գրողների ընկալմամբ՝ վիպագրությունն աստվածահաճո արարք (mübah), կարող էր համարվել միմիայն այն դեպքում, եթե այն ծառայելու էր իսլամական ուսմունքին, նպաստելու էր իսլամական գիտակցության զարգացմանն ու ամրապնդմանը: Հետևաբար «իրական գրականությունը» հենց սա էր, որի միջոցով հնարավոր էր վերացնել «հանրապետության վեպի» առաջացրած «բարոյական նեխածությունը»<sup>14</sup>: Միաժամանակ այս գրողներից շատերը որևէ առնչություն չունեին գեղագիտություն կամ

<sup>10</sup> Առաջին հրատարակության 13 հազար օրինակը սպառվել է 6 ամսվա ընթացքում:

<sup>11</sup> Baki G., Roman Okuyarak Hidayete Erilir mi?, *Haber7com*, Mayıs 3, 2008, <https://www.haber7.com/yasam/haber/316960-roman-okuyarak-hidayete-erilir-mi>, մուտքի ամսաթիվ 11.08.2023.

<sup>12</sup> Çayır, նշվ. աշխ., էջ 29:

<sup>13</sup> Նույն տեղում, էջ 30:

<sup>14</sup> Նույն տեղում, էջ 47:

վեպի տեսություն զարգացնելու հետ, քանի որ նրանց համար իսլամական ուղերձներ հղելը տեքստի գեղարվեստական որակից կարևոր էր:

Ուշագրավ է, որ իսլամական վեպերի հեղինակները հիմնականում ծնվել են 1945-1955-ական թթ. Թուրքիայի նահանգներում: Նրանց կենսագրությունները բավականին նման են՝ ավարտել են գրականության ֆակուլտետն ու աշխատել կամ դեռ աշխատում են որպես գրականության ուսուցիչ:

Ընդգծենք, որ իսլամական վեպերն իմաստ ձեռք բերեցին «գյուղական վեպերի» գերադասություն-ստորադասություն փոխհարաբերությունների, ժամանակի գործոնի, ինչպես նաև երկլիտասային հաղորդակցման մեջ: Այսպես՝ եթե 1950-ական թթ. գրողների մեկնաբանությամբ «ազգաստեղծ նկատառումներով» իրենց գրական երկերում կրոնի ու կրոնականի նկատմամբ անթաքույց հեզմանք կար, ապա իսլամական վեպերում կրոնն աշխարհաճանաչողության բացառիկ ձև էր, իրականությամբ հարմարվելու միջոց: Եթե 1950-ական թթ. «գյուղագրության» առանցքային և ընդհանրական միտքն այն էր, որ կրոնը հետամնացություն էր, խավարամտություն, ապա իսլամական վեպերում կրոնը «հետընթաց» էր «առաջընթացի» համար, քանի որ արդիականությունն՝ իբրև գործընթաց, անցյալի ու ավանդականի տարրեր է պարունակում: 1950-ական թթ. արձակ ստեղծագործություններում պատկերված կրոնական անձինք՝ իմամները, ծայրահեղական, տգետ, հասարակական զարգացման համար խոչընդոտներ էին, որոնք անգամ թշնամու հետ համագործակցության ունակ «դավաճաններ» էին<sup>15</sup>: Ուստի՝ նոր ազգային ինքնության խորհրդանիշը լուսավորյալ ուսուցիչն էր, ում միջոցով էլ արդիականացվում էր գյու-

<sup>15</sup> Կրոնական այսպիսի անձանց պատկերող թուրքական գրականության ամենատիպիկ օրինակները թերևս Հալիդե Էդիփի «Խփեք անառակին» (“Vurun Kahpeye”) և Ռեշաթ Նուրիի «Կանաչ գիշեր» (“Yeşil Gece”) ստեղծագործություններն են: Karaca A., Çağdaş Türk Romanında Dini-Tasavvufi İçerik, VI. Dini Yayınlar Kongresi İstanbul., Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 278.

ղը<sup>16</sup>: Մինչդեռ իսլամական վեպերում տգետ իմամների փոխարեն իդեալականացված մուսուլման, կիրթ երիտասարդներն էին գործող հերոսները, ովքեր ձգտում էին վեր բարձրանալ սոցիալական աստիճանակարգով: Այս հերոսներն իրենց բնույթով ակտիվ էին, ինքնուրույն, հստակ գիտակցում էին իրենց գործունեության, աշխատանքի անձնական և հասարակական նշանակությունը: Գյուղական վեպերի նմանությամբ այս գրականությունում ևս հանգուցային տարրն արդեն իսլամամետ ուսուցիչն էր, ում վարվելաձևի հոգեբանական պատճառաբանվածությունը հավատն էր առ Աստված:

Այս ստեղծագործություններում տեղանքի, գործող անձանց ու ժամանակների նկարագրությունը հիմնվում է բացարձակ հակադրությունների վրա: Թուրքիայի արևելյան շրջանների բարեկիրթ, աստվածավախ երիտասարդ աղջիկներին ու տղաներին հակադրվում են իրենց իսկ արժեքներից հեռացած, օտարացած, լյումպեն երիտասարդները, իսկ հին ժամանակների լավատեսական դիրքորոշումներին՝ նոր ժամանակների հոռետեսականը: Բացասական, օտարոտի քաղաքներին հակադրվում են արևմտականացման ազդեցությանը գրեթե չենթարկված միջավայրերը՝ գյուղն ու ավանդական թաղերը, որտեղ և ծավալվում են վիպական գործողությունները<sup>17</sup>:

<sup>16</sup> Özbolat A., Bir Ulus Yaratmak: Erken Dönem Cumhuriyet Romanında Din Adamının Temsili, *Turkish Studies - International Periodical for The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol. 7/4, 2012, s. 2477.

<sup>17</sup> 1960-ական թթ. ի հայտ եկած «իսլամական գրականության» մեջ քաղաքի նկատմամբ անբարյացակամ վերաբերմունքը, իսկ երբեմն նաև ընդգծված հակակրանքը, իրականում ոչ թե արդյունաբերական քաղաքի, այլ կոսմոպոլիտ քաղաքի նկատմամբ էր: Հատկանշական է, որ իրենց ստեղծագործություններում գրողները տեղ են տվել նաև ժամանակի Թուրքիայի ազգայնականության կորպորատիստական երազանքներին: Ընդ որում, այս միտման հետագիծը ձգվում է մինչև Թուրքիայում «քաղաքական իսլամի» հիմնադիր Նեջմեթթին Էրբաքանի՝ «ձանր արդյունաբերության քայլ» նախագիծը, որն առաջ քաշվեց այս գրականության վերելքից մի քանի տարի անց միայն: Erkol Ç. G., Çalışkan U., 1960'lardan 28 Şubat'a cemaati romanlarla icat etmek: Siyasal islamin popüler tezahürleri, *Moment Dergisi* 3(1), 2016, s. 26.

Այս երկու գրական հոսանքների միջև հետաքրքրական գուգահեռները ցույց են տալիս, որ թեև իսլամական վիպասանները պնդում էին, թե «թուրքական մշակույթի հարուստ օրինակների» վրա հենվելով՝ իրենք հանրապետական ժամանակաշրջանի գրական ստեղծագործություններին հակակշիռ էին ստեղծելու ինքնատիպ իսլամական վեպերի միջոցով, իրականում փոխեցին կերպարների տեղերն ու ստեղծեցին գրական հաջողված ստեղծագործությունների անորակ կրկնօրինակներ: Այսինքն՝ սոցիալիզմի գաղափարակիր ուսուցիչը փոխարինվեց իսլամական ուսուցչով, իսկ դասակարգային գիտակցությունը՝ իսլամական գիտակցությամբ: Նույն աշխարհագրական միջավայրն էր, նույն անունները, նույն սյուժեն, որը, սակայն, բավարարում էր հասարակության միայն մի մասի պահանջարկը: Մա փոքրամասնության գրականություն էր՝ մեծամասնության ընթերցումի հավակնությամբ:

Եվ թեպետ այս վեպերը գրաքննադատների կողմից պատշաճ ուշադրության չեն արժանացել, այնուհանդերձ բազմաքանակ ընթերցողներ ունեին ու ազդեցիկ էին<sup>18</sup>: Այս ստեղծագործությունների մասշտաբայնությունը պայմանավորված է կոմպոզիցիոն կառուցվածքի ճկունությամբ ու հեշտ ըմբռնելիությամբ՝ գրողը պատումի այնպիսի մի ձև է գտել, որը հնարավորություն է ընձեռում իր մեջ ներգրավել գաղափարական խնդիրը հաստատող բազում իրադարձություններ և ճակատագրեր:

«Ճշմարիտ ուղու վեպերը» հապճեպ գրված, պարզ նախադասություններով շարադրված, իսկ երբեմն նաև անտրամաբանություն պարունակող սահմանափակ տեքստեր են, նույնատիպ սկիզբ ու ավարտ ունեն<sup>19</sup>. անակնկալներ ու անկանխատեսելի իրադարձությունները

<sup>18</sup> Narlı M., *Roman Ne Anlatır*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2009, ss. 65-66.

<sup>19</sup> Գրվել են նաև մի քանի ստեղծագործություններ, որոնցում կարևորվել են գեղարվեստական տեքստի գեղագիտական որակները: Այդպիսին են Ռասիմ Օզդենդենի և Մուսթաֆա Միյասուդլուի ստեղծագործությունները, որոնք պատմում են

բացատրում են: Սյուժեն հյուսվում է իսլամական և արևմտամետ ժամանակակից կերպարների պայքարի շուրջ, և գրեթե բոլորի վերջին էջերը նույնն են. արևմտականացված, դժբախտ կյանքով ապրող անձինք իդեալական իսլամական կերպարների միջոցով դարձի են գալիս՝ իսլամականացվում են: Վեպերում տղամարդ կերպարների՝ իսլամական կենսակերպի յուրացման համար բավարար էր համարվում «հավատում եմ» ասելը, իսկ կին հերոսների «իսլամացումն» առանց բացառության բոլոր վեպերում հնարավոր է միայն հիջաբ կամ գլխաշոր կրելուց հետո<sup>20</sup>: Ընդգծենք, որ այս երկերի սյուժեն ավարտվում է այն ժամանակ, երբ կոնկրետ նպատակ հետապնդող գաղափարն իրականացնող հերոսները հասնում են իրենց խնդրի վերջնական լուծմանը, այն է՝ երբ դեպի «միակ ճշմարիտ հավատքը» դարձի են գալիս ոչ միայն արևմտականացված գլխավոր կերպարները, այլև այս կերպարների ծնողները, ընկերները և մերձավորները<sup>21</sup>: Այս գանգվածային դարձը, ըստ էության, իսլամական շրջանակների՝ հասարակության մեջ լայնամասշտաբ փոխակերպում իրականացնելու ցանկությունների դրսևորում էր:

Իսլամական վեպերի ավարտին ընդառաջ՝ հեղինակի ներկայությունը ստեղծագործության գործող հերոսի տեսքով ավելի ակնհայտ է դառնում. երկխոսությունները պակասում են, և կերպարները (վիպասանները) երբեմն էջերով բարոյախրատական ուղերձ են հղում, որոնք հիմնականում Ղուրանից, կրոնական այլ գրքերից, գիտական տեքստերից մեջբերումներ են: Հատկանշական է, որ այս ստեղծագոր-

---

Թուրքիայի արևելյան շրջաններում հոգևոր մտավորականների՝ որպես քաղաքական համակարգ իսլամը սոցիալիզմի ու լիբերալիզմի դեմ պաշտպանելու պայքարի մասին: Այս վեպերում սյուժեն միահյուսված է իսլամական զգայականության հետ: Այս սակավաթիվ վեպերը 1980-ական թթ. հետք թողած հանրամատչելի իսլամական վեպերի հետ համեմատ դժվարընթեռնելի ու դժվարընկալելի էին և պարզ իրադարձությունների շղթա չէին պարունակում:

<sup>20</sup> Ulutaş, նշվ. աշխ., էջ 478:

<sup>21</sup> Çayır, նշվ. աշխ., էջ 101:

ծությունների հիմնական և ենթասյուժետային հանգույցը սերն է, որը միազիժ է ու միօրինակ. հարուստ, շփացած, սակայն ազնվաբարո գեղեցկուհի հերոսուհին սիրահարվում է մուսուլմանների հավաքական կերպար իդեալական հերոսին: Իսլամական գրեթե բոլոր վեպերում կարմիր թելի պես անցնում է այն միտքը, որ փոխհակասող ու փոխբացառող կենսակերպերի խորհրդանիշ երկու սոցիալական տեսակների միավորումը հնարավոր չէ այնքան ժամանակ, քանի դեռ չի ավարտվել արևմտականացված հերոսուհու իսլամացման գործընթացը: Այդ գործընթացը սովորաբար սկսվում է իսլամական գրականության՝ մասնավորապես Մաիդ Նուրսիի աշխատությունների ընթերցմամբ, իսկ ծագած հարցերի պատասխաններն այս հերոսուհիները գտնում են մուսուլման կերպարների (կա՛մ իդեալականացված գլխավոր հերոսի, կա՛մ վիպական գործողությունների զարգացման ընթացքում ի հայտ եկող մեկ այլ երկրորդական, բայց անպայման, իսլամամետ կին հերոսուհու) հետ զրույց-քարոզների ընթացքում, և ավարտվում են հիջաբ կամ գլխաշոր կրելով: Նշենք, որ քարոզչության տեսանկյունից զրուցակցի վրա արդյունավետ ներգործելու համար հենարարային հասկացություններ են սերը, գիտակցությունը, հրաշքը և պայքարը<sup>22</sup>:

Առաջնորդվելով այն համոզմամբ, որ յուրաքանչյուր գեղարվեստական երկ իր կառուցվածքային յուրահատկությունների, սյուժեի, խորհրդանիշ-կերպարների շնորհիվ որոշակիորեն վերակառուցում կամ նպաստում է հասարակության համընդհանուր մոդելի ձևավորմանը, իսլամական վեպերի հեղինակները կարևորում էին հավատացյալ երիտասարդություն դաստիարակելու խնդիրը, և այդ իսկ նպատակին էլ կոչված էին ծառայելու իրենց ստեղծագործությունները<sup>23</sup>: Հետևաբար այս գրականության թիրախային լսարանը երիտասարդությունն էր:

<sup>22</sup> Narlı, նշվ. աշխ., էջ 222-223:

<sup>23</sup> Çayır, նշվ. աշխ., էջ 108:

Հարկ է նշել, որ իսլամական վեպերի նույնականացումն ու տեսակավորումն անխուսափելիորեն սուբյեկտիվ է: Ավելին՝ գրեթե անհնար է բոլոր վեպերն առանձին-առանձին պիտակավորել որպես իսլամական, քանի որ հնարավոր է այնպիսի «բաղադրիչ» պարունակեն, որն անհամատեղելի է իսլամական ուսմունքի հետ: Այդուհանդերձ իսլամական վեպերը պայմանականորեն կարելի է բաժանել 4 փուլի. *առաջին փուլն* ընդգրկում է 1960-ական թթ. վերջերից մինչև 1980-ական թթ.: Այս ժամանակաշրջանում կրոնի ու կրոնականի նկատմամբ բացասական մթնոլորտը ցրելու ունակ իսլամական տեքստերը խիստ սահմանափակ են: Մրա պատճառը, թերևս, ոչ այնքան գրողների սակավաթվությունն է, որքան մուսուլմանների՝ քաղաքներից հեռու գտնվելը, քանի որ աշխարհիկ, քեմալական ու արևմտամետ «բարեփոխիչները», որպես կանոն, քաղաքաբնակ էին, իսկ հավատացյալ զանգվածները շրջաններում էին բնակվում: Այս վեպերում իսլամական ինքնությունը համեմատաբար փակ էր արտաքին աշխարհի համար և ինքն իր մեջ էր ձևավորվում: *Երկրորդ փուլը* սկսվում է 1980-ական թթ.՝ տևելով մինչև 1990-ական թթ.: Սա այն ժամանակաշրջանն է, երբ 1980-ական թթ. իսլամական շարժման կարևոր առանձնահատկությունը՝ ժամանակակից քաղաքներում հաստատվելու և քաղաքային կյանքի անառարկելի բաղկացուցիչը դառնալու ցանկությունն արտացոլվում է նաև վեպերում: Այսինքն՝ ի տարբերություն նախորդ փուլի նախատիպային իսլամական վեպերի, որոնց սյուժեն գյուղական միջավայրում էր ծավալվում, բոլոր իսլամական վեպերում թեման իսլամական ինքնությամբ կերպարների՝ ժամանակակից քաղաքային միջավայրում և հաստատություններում ընդունվելու և ինքնադրսևորվելու պայքարն է: Այս ժամանակաշրջանի «ճշմարիտ ուղու վեպերի» սյուժետային գիծը միօրինակ է ու հիմնականում երկու ուղղությամբ է զարգանում՝ համալսարանական երիտասարդ աղջիկն իսլամականացվում է, սկսում գլխաշոր կրել և արդյունքում դուրս մղվում հասարակությունից, իսկ մյուսը՝ տղամարդ կերպարն իսլա-

մական կենսակերպ է սկսում վարել, որի համար էլ պատժվում է քստորով՝ որպես կանոն որևէ հեռավոր գյուղ ուղարկվելով: Մյուսեի նման զարգացումներից հետո էլ գլխավոր հերոսը չի հրաժարվում հասարակությանն իսլամացնելու երազանքից, տեղի համայնքի համար դասընթացներ է կազմակերպում իսլամ-մոդեռնիզացիա հակադրությունների վերաբերյալ: Ընդ որում, առաջ է քաշվում այն միտքը, որ խնդիրը ոչ թե իսլամն է, այլ մոդեռնի անվան ներքո իսլամից հեռանալը: Ուստի՝ անհրաժեշտ է ջիհադական պայքար մղել ու այլընտրանքային մոդեռն ստեղծել, որը պետք է հիմնվեր ազգային պատկանելության զգացողության վրա և կախված չլիներ փորձից<sup>24</sup>:

Իդեալական իսլամական կենսաձևի, ըստ կրոնական պահանջների՝ պարզ ու համեստ կյանքի մասին պատմող այս վեպերում իդեալական ընտանիքի ու հասարակության համար մեծապես կարևորվում էր կնոջը դերը: Հարկ է նշել, որ տան մեջ կնոջ դերի (հատկապես մայրության) կարևորությունը չէր ստորադասվում որևէ մասնագիտություն ձեռք բերելու անհրաժեշտությունը: Ավելին՝ համալսարաններում սովորելու կնոջ ցանկությունն «օրինական» էր դառնում, քանի որ այն ծառայելու էր իսլամին<sup>25</sup>: Այս առումով իսլամական վեպերի մի մասը գլխաշոր կրելու պատճառով կրթական հաստատություններից, հասարակական-քաղաքական կառույցներից հեռացված, խտրականությունների ենթարկված երիտասարդ աղջիկների պատմություններ են: Նման բոլոր վեպերում հերոսուհիները «գոհ» են և «հալածյալ», քանի որ «գլխին պիտակ էին կրում, ճիշտ Ամերիկայում սևամորթների նման երկրորդ կարգի քաղաքացիներ էին»<sup>26</sup>: Շեշտենք, սակայն, որ նման կերպարները գոհի հոգեբանություն չունեին, այլ հակառակը՝ իրենց ինքնության անքակտելի մաս կազմող գլխաշորը հպարտու-

<sup>24</sup> Akçay A. S., *Bellekteki Huriler: İslamcı Popülist Kültüre Eleştirel Bakış*, İstanbul: Selis Kitaplar, 2006, ss. 118-119.

<sup>25</sup> Türkmenoğlu S., *Türk Romanının Din Algısında Popülist Bir Durak: Hidayet Romanları*, *International Journal of Languages' Education and Teaching* 3/2, 2015, s. 272:

<sup>26</sup> Katırcı Ş., *Müslüman Kadının Adı Var*, İstanbul: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1990, s. 101.



թյամբ կրելն իրենց ուժի, հանձնվելու ցանկության բացակայության դրսևորում էր:

Մի կարևոր հանգամանք ևս. 1980-ական թթ. «ճշմարիտ ուղու վեպերը» կոլեկտիվ «մենք»-ի զգացողության վրա հիմնված իդեալական մուսուլմանական հասարակություն (առանց դասակարգերի հասարակության հայեցակարգի նման)<sup>27</sup> ստեղծելու նպատակ ունեին: Ընդ որում, այս «մենք»-ի զգացողությունը կառուցվում է «մենք» և «նրանք» («այլեր») տարբերակմամբ սևեր-սպիտակներ հակադրության վրա: «Նրանք» ձախակողմյաններն են, կոմունիստները, սոցիալիստները, լիբերալները, արևմտամետները, աթեիստներն ու այլոք, իսկ «մենք»-ի կառուցաբանական հիմքը պատմական անցյալն է՝ մասնավորապես «Ոսկե դարը» (Asr-ı Saâdet)<sup>28</sup>: Ընդ որում՝ այս տեքստերում նորովի մեկնաբանված «Ոսկե դարը» մուսուլմանների հպարտությունն է, ենթագիտակցական հիշողությունն ու քաղաքական պայքարի լեզուն, իսկ իսլամն այն մաղոցն է, որով զատվում են ճիշտն ու սխալը, արժանին (helal) ու անարժանը (haram)<sup>29</sup>: Այս վեպերի խնդիրը «այլերին» բացասականացնելով «մենք»-ի անդամ հանդիսացողներին անխտիր դրական լույսի ներքո պատկերելն էր:

1980-ական թթ. «ճշմարիտ ուղու վեպերի» առանձնահատկություններից է նաև գլխավոր հերոսների մշտական քննադատական մոտեցումը տիրող վարչակարգի նկատմամբ: Ընդ որում՝ այս ստեղծագործություններում թեև շեշտվում էր, որ առկա համակարգը չի համապատասխանում իսլամական կենսակերպին, հատկապես նոր

<sup>27</sup> Göle N., *Modern Mahrem: Moderniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis Yayınları, 2001, ss. 138,143.

<sup>28</sup> Այս գործընթացը թուրք գրականագետ Ք. Չալըրը սահմանում է որպես կոլեկտիվ-էպիկական իսլամիզմ: Ըստ նրա՝ կոլեկտիվ է, քանի որ խոսում է «մենք»-ի դիրքերից հիմնված «մենք» և «նրանք» տարբերակման վրա, և էպիկական է, քանի որ էպիկական անցյալի՝ «Ոսկե դարի» բացարձակ էպիկական իրականությունն է ներկայացնում:

<sup>29</sup> Akçay, նշվ. աշխ., էջ 28-29:

սերունդը լավ դաստիարակություն չի ստանում, երբեմն-երբեմն դի-դակտիկ կոչեր են արվում, այնուհանդերձ իսլամական պետություն, իսլամական վարչակարգ և նման արտահայտություններ անմիջակա-նորեն չեն օգտագործվում<sup>30</sup>: Այս վեպերի ասելիքը, զուգահեռվելով 1980-ական թթ. իսլամական քաղաքական գործիչների հռետորաբա-նության հետ, ձևավորվում է հակաարևմտյան հիմքերի վրա և արտա-հայտում այն անխախտ հավատամքը, թե «մոդեռն աշխարհն իսլամի կարիքն ունի»: Հավելենք նաև, որ թեև այս ստեղծագործություններում «քաղաքական» բաղադրիչն անտեսվում է, այնուհանդերձ Ղուրանի, իսլամական աղբյուրների ու իսլամական օրենքի վրա հղումներ և դրանցից հատվածային մեջբերումներ պարունակելու պատճառով երբեմն մեկնաբանվում է նաև որպես քաղաքական իսլամ տեքստ<sup>31</sup>:

1990-2000-ական թթ. համարվում է «ճշմարիտ ուղու վեպերի» *էր-րորդ փուլը*, երբ վեպերի հերոսներն արդեն ինքնաքննադատական մոտեցում են ցուցաբերում և ձևավորվում է անհատական մուսուլմա-նության ընկալումը, սեփական սխալների ու մեղքերի գիտակցումն ու քավությունը<sup>32</sup>: Այս հերոսները քննադատում են մարտնչող իսլամա-կան հռետորաբանությունը, փորձում հաղթահարել «մենք» և «նրանք» («այլեր») բաժանման վրա հիմնված կոլեկտիվ ինքնության սահման-ները, դառնալ սուբյեկտ: Բացի այդ՝ քանի որ 1990-ական թթ. իսլամա-կան հոլդինգները, իսլամական հանգստի վայրերը, իսլամական գե-ղեցկության սրահներն ու գլխաշորի նորաձևության ցուցադրություն-ները լայն պահանջարկ էին վայելում, փոխվում է «այլերի» քննադա-տության չափաբաժինը, և նոր իսլամական միջին դասի աճող պա-հանջները կանաչ լույս են վառում նաև գրականության մեջ նոր «քա-ղաքաբնակ մուսուլման» թեզի համար: Այս նոր վեպերը 1960-ական թթ. ծնված երիտասարդ, քաղաքաբնակ իսլամական սերնդի նոր փոր-

<sup>30</sup> Türkmenoğlu, նշվ. աշխ., էջ 270:

<sup>31</sup> Çayır, նշվ. աշխ., էջ 111:

<sup>32</sup> Çil H., Türkiye’de İslami Kimliğin Bedensel Dönüşümü, *SEFAD*, no. 39, 2018, s. 331.

ձերն ու սոցիալականացման ընթացքի մասին պատմող տեքստեր են<sup>33</sup>: Ի տարբերություն նախորդ տասնամյակների իսլամական վեպերի, որոնք իսլամական լայն աշխարհագրություն էին փորձում ծածկել, 1990-ական թթ. վեպերն այլևս պրագմատիկ օրինակներ չեն: Եվ թեև այս վեպերը բնորոշվում են որպես բեկում իսլամական գրականության մեջ, այդ բեկումը միակողմանի էր՝ քաղաքական իսլամից անցում էր մշակութային իսլամին: Այս նույն ուրվագծերով 1990-ական թթ. ինքնաքննադատական վեպերը ոչ թե իսլամիստական են, այլ իսլամական են միայն իրենց հատուկ «անձնակազմ», հաստատություններ ու մտավորականներ կերտած իսլամական շարժման նկատմամբ անձնական առարկությունները բարձրաձայնելու համար: Այսինքն՝ իսլամն ինքնաքննադատական վեպերի հեղինակների համար այլևս «քաղաքական ծրագիր» չէ, իսկ այդ ստեղծագործությունները ոչ այլ ինչ են, քան իսլամական կենսաձևի նկատմամբ անհատի վերաբերմունքի դրսևորում<sup>34</sup>: Հավելենք նաև, որ 1990-2000 թթ. հրատարակված վեպերի ընդհանրական ամենակարևոր առանձնահատկությունը ժամանակի իշխանության համախոս ծայրահեղ իսլամական ուղղության և դրան զուգահեռ զարգացած իսլամական զանգվածային մշակույթի քննադատությունն է<sup>35</sup>: Ընդ որում, դա այն միջավայրն է, որում հենց իրենք՝ գրողներն էին ծնվել ու մեծացել և հեղինակել իրենց վեպերը:

Վերջին՝ *չորրորդ փուլն* ընդգրկում է 2000-ական թթ. հետո ընկած ժամանակաշրջանը, երբ զանգվածային մշակույթի ազդեցությամբ գրվեցին հանրամատչելի իսլամական վեպեր՝ դառնալով ամենաշատ վաճառվողները Թուրքիայում. սիրո, ազատության, անհատականության, երջանկության թեմատիկայով այս տեքստերի տպաքանակը միլիոնների է հասնում: Այս նոր ստեղծագործություններն ի տարբե-

<sup>33</sup> Çayır, նշվ. աշխ., էջ 128:

<sup>34</sup> Çayır, նշվ. աշխ., էջ 44:

<sup>35</sup> Erkol, Çalışkan, նշվ. աշխ., էջ 34:

րություն դասական «Ճշմարիտ ուղու», ինչպես նաև 1990-ական թթ. ինքնաքննադատական վեպերի բավականին տարբեր լեզու են դրսևորում՝ պատմելով ժամանակի «գերմարդու» սիրո մասին: Պատճառը, թերևս, այն է, որ ազատական աշխարհում ծնված սերնդին, որ չի ցանկանում խախտել իր հոգևոր և մարմնական հարմարավետությունը, այլևս չեն գրավում արևմտականացման, քաղաքաբնակության ու ժամանակակից հագուկապի մերժումը, այսինքն՝ այն, ինչ արդեն նոր սերնդի մուսուլման երիտասարդների աշխարհում սովորական է: Այս նոր ժամանակաշրջանում աստվածային, սուֆիական (իբրև սուֆիական, մինչդեռ դեիզմի, բուդդիզմի դիրքերից) սիրո ելակետային սկզբունքով գրված տեքստերը, թեև ներկայացվում են իսլամի համատեքստում, այնուհանդերձ դրանցում առկա աշխարհիկությունն ակնառու է<sup>36</sup>:

2000-ական թթ. կատարված մի հետազոտության տվյալներով՝ իսլամական վեպերը պահանջված էին հատկապես երիտասարդ աղջիկների կողմից, որոնց համար այդ գրքերը գնում էին կա՛մ եղբայրները, կա՛մ հայրերը: Ցուցաբերված այս հետաքրքրությունն ընկալման հոգեբանության յուրօրինակ դրսևորում էր, քանի որ այս ընթերցողները գեղարվեստական երկի մեջ իրենց հետաքրքրող իրադրություններ, երևույթներ, պատկերներ, կերպարներ, սիրային հանդիպումներ ու երկխոսություններ, դրամատիկ պահեր էին փնտրում, և փնտրածն էլ հոգեբանորեն տեղայնացնում: Հետևաբար իսլամական փակ միջավայրի պարագայում երիտասարդ աղջիկների համար այս արձակ ստեղծագործությունները կարևոր «փորձառություն» էին<sup>37</sup>: Այս պնդումն առավել հասկանալի է դառնում, երբ այն մասնավորեցնում ենք մինչև վեպի հորիզոնական և ուղղաձիգ որակները՝ արձակ ստեղծագործությունը դիտարկելով որպես կյանքի կոորդինատային

<sup>36</sup> Ulutaş, նշվ. աշխ., էջ 482:

<sup>37</sup> Şişman N., *Kamusal Alanda Başörtülüler: Fatma Karabıyık Barbarosoğlu ile Söyleşi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s. 66.

համակարգ: Նման մոտեցմամբ՝ հորիզոնական առանցքով ընթերցողը հանդիպում է այնպիսի անձանց, բախվում այնպիսի խնդիրների, լինում այնպիսի վայրերում, որ գուցե երբևէ նման հնարավորություն չէր ունենալու: Ինչ վերաբերում է ուղղաձիգ առանցքին՝ այն ընթերցողին այնպիսի փորձ է ապրեցնում, որ ավելի խորն է ու սուր, քան կյանքում երբևէ ունենալու էր<sup>38</sup>: Մի կարևոր հանգամանք նս. այս հորիզոնական և ուղղաձիգ առանցքները ոչ միայն ապրումների ու փորձի ինքնատիպությունը մասսայականացնելու, անձնականը համընդհանրական դարձնելու կարողություն ունեն, այլև կարևոր հաղորդակցական գործառույթ են իրականացնում: Հիշողությունները տպավորությունները, դիտարկումներն ու իմացությունը կիսելու հնարավորություն են ստեղծում մտավոր ու սոցիալական իմաստով բազմաշերտ ընթերցողների միջև: Այս տեսանկյունից իսլամական վեպերը Թուրքիայի (և աշխարհի) տարբեր շրջաններում բնակվող մուսուլմաններին արտատարածական և վերժամանակյա հարթություններում միմյանց կապող միջնորդ տեքստեր են, որոնցում գեղարվեստորեն ձևակերպվել, վերաիմաստավորվել են գաղափարներ, հույզեր, դիրքորոշումներ, որ հատուկ է բուլրին, բայց ոչ բուլրն են բարձրաձայնում դրա մասին: Իրենց գրվածքների էջերում, «ուրիշի» փորձը դուրս բերելով նեղ անձնական շրջանակներից, այդ փորձի շուրջ հեղինակներն ուղղակի գրույց են սկսում ընթերցողի հետ և վերջինիս նմանօրինակ խնդիրների պատրաստի լուծումներ թելադրում, «կողմնորոշում» արարքների ու հարաբերությունների մեջ: Ակտիվ միջամտությամբ վիպասաններն իրենց ստեղծագործություններում Ղուրանի և իսլամական այլ աղբյուրների վրա հղում անելով և անգամ հատվածային մեջբերումների միջոցով «խոսքի ջիհադ» են իրականացնում, գեղարվեստական գրականությունն օգտագործում որպես լայն քարոզչության միջոց, ազդում հասարակական կարծիքի ձևավորման

<sup>38</sup> Nussbaum M., *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, New York: Oxford University Press, 1990, p. 48.

վրա, կոչ անում գնալ դեպի իսլամական ավանդույթները՝ դիմակայելու Արևմուտքի մարտահրավերներին:

Այսպիսով՝ արդի ժամանակներում կրոնի հետզհետե մասնագիտականացման, արժեհամակարգերի, իրականության մասին պատկերացումների փոփոխության, պլյուրալիստական գաղափարախոսությունների տարածման ֆոնին թուրքական վեպը կերպափոխման ու շարունակականության մեջ անընդհատ վերադասավորել և վերադասավորում է կրոնի հետ իր հարաբերությունները: Իսլամական վեպերի նույն թեմատիկան, լեզուն և թեգերը ցույց են տալիս, որ այս վեպերն իսլամական ինքնության սոցիալական կարգի ճնշումների փորձի հավաքական պատմություններ են, որոնք զգացմունքային առումով միմյանց են կապում մուսուլմաններին: Միևնույն ժամանակ դրանք նաև պարզ դաստիարակչական տեքստեր են, որ սխեմատիկ պատասխաններ են մատուցում առօրյա և արդիական հարցերի վերաբերյալ: Սա գրականություն է, որ ինքն է ձևավորում իր իդեալական ընթերցողին: Այս արձակ ստեղծագործություններն առ այսօր, ունենալով ընթերցողների բազմահազարանոց բանակ, շարունակում են վաճառքի բարձր ցուցանիշ գրանցել Թուրքիայում:

**РАСЦВЕТ ИСЛАМСКИХ РОМАНОВ В ТУРЕЦКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ:  
ПРЕОБРАЗОВЫВАЯСЬ ПРОДОЛЖАТЬ, ПРОДОЛЖАЯ  
ПРЕОБРАЗОВЫВАТЬСЯ**

*Анушик Мартиросян<sup>39</sup>*

Исламская тематика всегда присутствовала и в литературе Танзимата, и в турецких романах раннего республиканского периода. Однако с конца 1960-х годов в турецкой литературе сформировалось своеобразное направление исламских романов. Эти романы, получившие общее название "романы Истинного пути", были результатом подъема исламских движений 80-х

<sup>39</sup> Анушик Мартиросян – ассистент кафедры тюркологии факультета Востоковедения ЕГУ, к.ф.н., Эл. почта: anushik.martirosyan@ysu.am, ORCID 0009-0009-7774-5223.

годов и взяли на себя миссию воспитания общества “исламским способом”. Эти романы особенно в 1990-е годы пользовались большим спросом, став бестселлерами того времени. Упомянутые романы-лишенные эстетических качеств, изложенные простыми предложениями тексты, сюжет которых- борьба современных исламских и прозападных персонажей, «обращение» прозападных героинь, влюбленных в идеальных мусульманских героев, истории молодых девушек, отчисленных из образовательных учреждений, общественно-политических структур, подвергшихся дискриминации из-за ношения платка. В этом смысле исламские романы являются важным источником эмоционального репертуара исламизма, поскольку в современной Турции романы рассказывают о мусульманах, их жизнях, выборах и чувствах, не ограничиваясь их описанием, способствуя также формированию новой исламской идентичности.

*Ключевые слова:* Ислам, "истинный путь", платок, вестернизация, обращение, турецкая литература, мусульманин, модернизация.

#### **THE RISE OF ISLAMIC NOVELS IN TURKISH LITERATURE: TRANSFORMING TO CONTINUE, CONTINUING TO TRANSFORM**

*Anushik Martirosyan*<sup>40</sup>

Islamic themes have always been present in the literature of the Tanzimat and in Turkish novels of the early Republican period. However, since the late 1960s, a peculiar trend of Islamic novels has been formed in Turkish literature. These novels, collectively called "The right way novels", were the result of the rise of the Islamic movements of the 80s and took on the mission of educating society in an "Islamic way". These novels, especially in the 1990s, were in great demand, becoming the bestsellers of that time. The mentioned novels are texts devoid of aesthetic qualities, set out in simple sentences, the plot of which is the struggle of modern Islamic and pro-Western characters, the "conversion" of pro-Western heroines in love with ideal Muslim heroes, the stories of young girls expelled from educational institutions, socio-political structures who were discriminated against because of wearing a headscarf. In this sense, Islamic novels are an important

---

<sup>40</sup> Anushik Martirosyan is an Assistant Professor at the Department of Turkic Studies of the Faculty of Oriental Studies at YSU. E-mail: anushik.martirosyan@ysu.am, ORCID 0009-0009-7774-5223.

source of the emotional repertoire of Islamism, since in modern Turkey novels apprise about Muslims, their lives, elections and feelings, not limited to their description, also contributing to the formation of a new Islamic identity.

**Keywords:** *Islam, "The right way", headscarf, westernization, conversion, Turkish literature, Muslim, modernization.*

## ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Akçay A. S., *Bellekteki Huriler: İslamcı Popülist Kültüre Eleştirel Bakış*. İstanbul: Selis Kitaplar, 2006.
2. Baki G., Roman Okuyarak Hidayete Erilir mi?, *Haber7com*, Mayıs 3, 2008. <https://www.haber7.com/yasam/haber/316960-roman-okuyarak-hidayete-erilir-mi>.
3. Bilgin A., Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştirel Bir Değerlendirme, *Anemon* 2/2 (2014), ss.75-84.
4. Çayır K., *Türkiye’de İslâmcılık ve İslami Edebiyat Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
5. Çil H., Türkiye’de İslami Kimliğin Bedensel Dönüşümü, *SEFAD*, no. 39, 2018, ss. 327-354.
6. Erkol Ç. G., Çalışkan U., 1960’lardan 28 Şubat’a cemaati romanlarla icat etmek: Siyasal islamin popüler tezahürleri, *Moment Dergisi* 3(1), 2016, ss. 21-47.
7. Göle N., *Modern Mahrem: Moderniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis Yayınları, 2001.
8. Karaca A., Çağdaş Türk Romanında Dini-Tasavvufi İçerik, *VI. Dinî Yayınlar Kongresi*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013, ss. 257-287.
9. Katırcı Ş., *Müslüman Kadının Adı Var*. İstanbul: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1990.
10. Naci F., *Yüz Yılın 100 Türk Romanı*, İstanbul: Türkire İş Bankası Yayınları, 2010.
11. Narlı M., *Roman Ne Anlatır*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.
12. Nussbaum M., *Love’s Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, New York: Oxford University Press, 1990.
13. Özbolat A., Bir ulus Yaratmak: Erken Dönem Cumhuriyet Romanında Din Adamının Temsili, *Turkish Studies - International Periodical for The*



*Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol. 7/4, 2012, ss. 2473-2483.

14. Şişman N., *Kamusal Alanda Başörtülüler: Fatma Karabıyık Barbarosoğlu ile Söyleşi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

15. Timur K., Tanzimat Dönemi Türk Romanında Din Duygusu ve İnançlar, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol. 4 /1-II, 2009, ss. 2089-2125.

16. Türkmenoğlu S., Türk Romanının Din Algısında Popülist Bir Durak: Hidayet Romanları, *International Journal of Languages' Education and Teaching* 3/2, 2015, ss. 261-274.

17. Ulutaş E., Ultra Politik Hidayetten Post Politik Aşka: İslami Edebi Metinlerdeki Epistemik Kopuş, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâki, Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, Vol. 1*, 2019, ss. 471-486.

18. Uslucan F., Orhan Kemal'in Bazı Romanlarında Bir Eleştiri Unsuru Olarak Din, *Turkish Studies - International Periodical for The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vo. 2, 2006 101.

19. Yavuz Y. Ş., Hidayet, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1998.

20. Yıldırım G., Tanzimat Dönemi Türk Romanında Tanrı ve Kötülük, *Journal of Turkish Language and Literature* 2, Vol. 1, 2016, ss. 545-558.

## ԳՐԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆ

*Մելքոնյան Ռուբեն, Պողոսյան Նաիրա, Հայկական հարցն ու Հայոց ցեղասպանության խնդիրը թուրք բարձրաստիճան քաղաքական և ռազմական գործիչների հուշերում (XIX դարի վերջ-XX դարի կեսեր), Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2022, 110 էջ*

*DOI 10.46991/jos.2023.24.2.410*

Թե՛ գիտական և ուսումնամեթոդական արժեքի տեսանկյունից, թե՛ ժամանակակից հայաստանյան ու սփյուռքահայ խոսույթում կարևորվող համալսարանական վերջին հրատարակությունների շարքում առանձնանում է պրոֆեսոր Ռուբեն Մելքոնյանի և Նաիրա Պողոսյանի համահեղինակությամբ լույս տեսած և ստորև գրախոսվող մենագրությունը:

Միջգիտակարգային տիրույթում պատմաբանասիրական ուսումնասիրություններում «դասական» աղբյուրների (արխիվային փաստաթղթեր, պատմագիտական հետազոտություններ, երկեր) կողքին կարևոր սկզբնաղբյուր են դարձել նաև «այլընտրանքային», կենսագրական-անձնական նյութերը՝ հուշեր, նամակներ, օրագրեր: Հատկապես հայտնի քաղաքական ու ռազմական գործիչների կողմից գրված հուշերը՝ չնայած սուբյեկտիվության որոշակի աստիճանի, թույլ են տալիս տեսնել իրադարձությունների զարգացման ետնաբեմը, վեր հանել քաղաքական զարգացումների՝ երբեմն արտաքուստ անտեսանելի դրդապատճառները, հասկանալ չոր պաշտոնական գրագրությունից այլևայլ պատճառներով «դուրս մնացած» մարդկային հարաբերությունները վերհանող տեղեկատվությունը, դեպքերի էմոցիոնալ գնահատականները: Հայ թյուրքագիտության համար էական են օսմանյան և հանրապետական շրջանի թուրք գործիչների հուշերում հայերին, Հայկական հարցին և Հայոց ցեղասպանությանը վերա-

բերող անդրադարձների ուսումնասիրությունը, հուշագրության ժանրով պարփակված (երբեմն՝ սքողված) փաստերի ներկայացումը ինչպես հայալեզու, այնպես էլ օտարալեզու լսարանին: Նման աշխատանքի, կարծում ենք, բացառիկ հաջողված փորձ է Երևանի պետական համալսարանի արևելագիտության ֆակուլտետի դեկան, պրոֆեսոր, պ.գ.դ. Ռուբեն Մելքոնյանի և թյուրքագիտության ամբիոնի ասիստենտ, բ.գ.թ. Նաիրա Պողոսյանի հեղինակած մենագրությունը, որում ներկայացված են սուլթան Աբդուլհամիդի Երկրորդի, վերջինիս գրագիր Թահսին փաշայի և անձնական բժիշկ Աթըֆ Նուսեին բեյի, երիտթուրք պարագլուխներից ռազմածովային գործերի նախարար Ջեմալ փաշայի, Դիարբեքիրի նահանգապետ դոկտոր Ռեշիդի, «Միություն և առաջադիմություն» կուսակցության հիմնադիր-անդամ, իսկ կայսրության անկումից հետո Թուրքիայի Հանրապետության Ազգային մեծ ժողովի պատգամավոր Միդհատ Շյուքրյու Բլեդայի, օսմանյան խորհրդարանի պատգամավոր, լրագրող Հուսեյն Ջահիթ Յալչնի, օսմանյան բանակի սպա, պատմաբան Ահմեթ Ռեֆիք Ալթընայի, հայտնի կին-գրող, հասարակական գործիչ Հալիդե Էդիփ Ադըվարի, Օսմանյան կայսրության բանակը արդիականացնելու համար ժամանած գերմանական ռազմական պատվիրակության ղեկավար, մարշալ Լիման ֆոն Սանդերսի, առաջին համաշխարհային պատերազմի տարիներին օսմանյան բանակ զինվորագրված սպա, գնդապետ Ռաֆայել դե Նոգալեսի, պանթյուրքիզմի «հոգևոր հայրերից» օսմանյան խորհրդարանի պատգամավոր Ռըզա Նուրի, երիտթուրք պարագլուխ Էնվեր փաշայի եղբոր՝ Նուրի փաշայի համհարզ և Թուրքիայի հիմնադիր-նախագահ Մուսթաֆա Քեմալի ամենամտերիմ զինակիցներից Քըլըչ Ալիի, օսմանյան բանակի գեներալ, 1920 թ. թուրք-հայկական պատերազմում թուրքական բանակի հրամանատար Քյազըմ Քարաբեքիրի, Թուրքիայի Հանրապետության երկրորդ նախագահ Իսմեթ Ինոնյուի հուշերը:

Գրքի հեղինակները մանրակրկտորեն վերլուծել են թուրք պաշտոնյաների հուշերում հայերի մասին արված անդրադարձները ու դրանց համատեքստում քննել XIX դարի վերջերից մինչև XX դարի կեսեր թուրքական հասարակական-քաղաքական տիրույթում հայկական հարցի ընկալման էվոլյուցիան:

Վերոնշյալ գործիչների օրագրերից և հուշագրություններից մենագրության մեջ ընդգրկված ընդարձակ մեջբերումների մեծ մասն առաջին անգամ է հայերեն թարգմանվում և ներկայացվում հայաստանյան ընթերցողին: Գիրքն այս առումով հատուկ կարևորություն ունի օսմանյան կայսրության գոյության վերջին և հանրապետության հռչակումից հետո առաջին տասնամյակները ուսումնասիրող պատմաբանների, ցեղասպանագետների, հայագետների համար:

Գիտական մեթոդաբանության հստակ պահպանմամբ գրված, բայց միևնույն ժամանակ պարզ, մատչելի լեզվով շարադրված մենագրությունը հետաքրքիր կլինի նաև ընթերցողների լայն շրջանակի համար սեփական պատմությունն ավելի լավ իմանալու, հարևան երկրում հայերի ընկալման գոյություն ունեցող և նոր ձևավորվող միջերկրից դուրս օբյեկտիվ պատկերացում կազմելու համար:

*բ.գ.թ., պրոֆ. Գուրգեն Մելիքյան<sup>1</sup>  
դոցենտ Քնարիկ Միրզոյան<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Գուրգեն Մելիքյան ԵՊՀ իրանագիտության ամբիոնի պրոֆեսոր է, բ.գ.թ., ORCID 0009-0004-2766-7136, էլ. փոստ՝ gmelikian@ysu.am:

<sup>2</sup> Քնարիկ Միրզոյանը ԵՊՀ թուրքագիտության ամբիոնի դոցենտ է, ORCID 0009-0007-2559-0640, էլ. փոստ՝ qnarik.mirzoyan@ysu.am:

## ԳՐԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆ

Հակոբ Ավյան, Վարդան Ոսկանյան, Թալիշերենի դասագիրք, Եր.: ԵՊՀ հրատ., 2022, 214 էջ:

DOI 10.46991/jos.2023.24.2.413

Հայկական արևելագիտության մեջ վերջին տարիներին գրանցված հաջողությունների և ձեռքբերումների մեջ կարելի է առանձնացնել առանձին արևելյան լեզուների գծով դասագրքերի և ձեռնարկների ստեղծումը: Նման աշխատանքները կարևորվում են հատկապես այն առումով, որ հայ ուսանողները և լեզուն ուսումնասիրողները հնարավորություն են ստանում անմիջապես իրենց մայրենի լեզվով հետազոտելու տվյալ լեզվի քերականությունն ու բառապաշարը: Նմանօրինակ կարևոր ու արդիական աշխատանքներից է ԵՊՀ արևելագիտության ֆակուլտետի իրանագիտության ամբիոնի դոցենտ, բ.գ.թ. Հակոբ Ավյանի և իրանագիտության ամբիոնի վարիչ, բ.գ.թ., պրոֆեսոր Վարդան Ոսկանյանի համահեղինակած «Թալիշերենի դասագիրքը»: Հեղինակները, ստանձնելով սույն բարդ ու պատասխանատու աշխատանքը, ներկայացրել են իրենց տարիների մեծ փորձն ու հարուստ գիտելիքները:

Թալիշերենը, որպես իրանական լեզուների հյուսիսարևմտյան խմբին պատկանող լեզու, միաժամանակ ունի բազմաթիվ ընդհանրություններ թյուրքական լեզուների, մասնավորապես՝ ադրբեջաներենի հետ: Լեզվի վերոնշյալ յուրահատկությունն ավելի նպատակային է դարձնում և մեծացնում թալիշերենին տիրապետելու կարևորությունը: Չնայած այն փաստին, որ թալիշերենը բաժանված է բարբառային խմբերի, որոնք ունեն հնչյունական, ձևաբանական և բառապաշարային տարբերություններ, այնուամենայնիվ դասագրքում զետեղված գիտելիքները բավարար են ներկայումս ժամանակակից թալիշերենին

տիրապետելու համար: Թալիշերենի մյուս առանձնահատկությունն այն է, որ դրանով խոսում են ինչպես Ադրբեջանի Հանրապետության, այնպես էլ Իրանի Իսլամական Հանրապետության տարածքում ապրող թալիշները: Ուստի լեզվի ուսումնասիրությունը կարող է հավասարապես հետաքրքրել և՛ իրանագետներին, և՛ թյուրքագետներին: Հաշվի առնելով նաև, որ թալիշներն Ադրբեջանում համարվում են ազգային փոքրամասնություն և ներկայումս առավել քան երբեք ունեն ազգային ինքնության պահպանման սուր խնդիր՝ գրական լեզվի ուսումնասիրումը հնարավորություն կտա իրականացնելու ավելի խորքային ու նպատակային հետազոտություններ: Ավելին, ադրբեջանական պաշտոնական աղբյուրներում թալիշների իրական թվաքանակը ներկայացված չէ, ընդհակառակը՝ այն հնարավորինս հասցվում է նվազագույնի:

Չնայած, որ սկսած 19-րդ դարի կեսերից կան թալիշերենին նվիրված աշխատություններ և հետազոտություններ, այդ թվում՝ ազգությամբ թալիշ գիտնականների կողմից, այնուամենայնիվ, սույն դասագիրքն իր տեսակով առաջին փորձն է մեկ ձեռնարկում ներկայացնել թալիշերենը և՛ տեսական քերականությամբ, և՛ բառապաշարով, և՛ գործնական վարժություններով: Այն որպես առանձին բուհական դասագիրք առաջինն է ոչ միայն հայ արևելագիտության մեջ, այլև ընդհանրապես թալիշագիտության բնագավառում:

Դասագիրքը կազմված է 27 դասից, որոնցից յուրաքանչյուրը պարունակում է տեսական-քերականական նյութեր, համապատասխան ուսուցողական տեքստեր, թեմատիկ բառացանկ, ինչն օգնում է, որ սովորողն ամեն դասին հարստացնի իր բառապաշարը և ավելի դյուրին կատարի գործնական հանձնարարությունները, տվյալ քերականական թեմային համապատասխան վարժությունները: Այս ամենը մատչելի և հետաքրքիր է դարձնում ուսուցման գործընթացը: Դասագրքում առկա նյութի հստակ մատուցման արդյունքում նույնիսկ կարելի է ինքնուրույն ուսումնասիրել այն և տիրապետել լեզվին առնվազն մի-

ջին մակարդակով: Հարկ է նշել, որ դասագրքում օգտագործվում է լատինական այբուբենը, ինչն ավելի հասանելի է դարձնում լեզվի ուսումնասիրությունը: Չնայած դասագրքում լեզվի հնչյունական համակարգի վերաբերյալ առանձին դաս զետեղված չէ, այնուամենայնիվ, դասագրքի առանձին բաժիններում բավականին հանգամանալից անդրադարձ և ակնարկներ են կատարվել թալիշերեն բառերի արտասանական մի շարք առանձնահատկությունների վերաբերյալ:

Դասագրքի արժեքն էլ ավելի են մեծացնում հավելվածները և համառոտ թալիշերեն-հայերեն, հայերեն-թալիշերեն բառարանները: Հաճախ գործածելի երկհիմք բայերի ներկայի հիմքերի ցանկը, «սիրել» բայի խոնարհման հարացույցը դյուրացնում են բայի խոնարհման առանձնահատկություններն ընկալելու գործը: Մեծ է նաև համառոտ բառարանների արժեքը, հաշվի առնելով, որ հայերենով նման բառարանի գիտական գրականության մեջ առկա չէ:

Դասագիրքն ունի հարուստ գրականության ցանկ, որտեղ զետեղված են ոչ միայն թալիշագիտությանն առնչվող հիմնարար գիտական աշխատությունների և հետազոտությունների, այլև հեղինակավոր լեզվաբանների, արևելագետների այլ աշխատությունների անվանումներ:

Հաշվի առնելով դասագրքի կարևորությունն ու ձեռք բերած հաջողությունները՝ խորհուրդ կտայինք հարգարժան հեղինակներին հետագայում մտածել նաև այլ աշխատություններ ստեղծելու ուղղությամբ, օրինակ՝ կազմել տեքստեր ընթերցանության համար կամ կազմել ավելի ընդարձակ և հարուստ թալիշերեն-հայերեն բառարան: Համոզված կերպով կարելի է պնդել, որ դասագիրքը մեծ ընդունելություն կստանա համապատասխան գիտական շրջանակների կողմից և հաջողությամբ կկիրառվի բուհերի մասնագիտացված ֆակուլտետներում և թալիշերենով հետաքրքրված առանձին անհատների կողմից:

*բ.գ.թ., դոցենտ Լիլիթ Մովսիսյան<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Լիլիթ Մովսիսյանը ԵՊՀ թյուրքագիտության ամբիոնի դոցենտ է, բ.գ.թ., ORCID 0009-0000-6748-6074. էլ. փոստ՝ lilitnane@gmail.com:

**ՊՐՈՖԵՍՈՐ ԴԱՎԻԹ ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆԻ  
ՀՐԱՏԱՐԱԿՎԱԾ ՀԻՄՆԱԿԱՆ ԳԻՏԱԿԱՆ ԵՎ  
ՄԵԹՈԴԱԿԱՆ ԱՇԽԱՏԱՆՔՆԵՐԻ  
ՑՈՒՑԱԿ**

**Մենագրություններ**

- “Книга поэзии и поэтов” Ибн Кутайбы (828-889гг.), Ереван: Издательство Ереванского Университета, 1986, 152:
- Հայ միջնադարյան փիլիսոփայական մտքի առնչությունները արաբ-իսլամական փիլիսոփայության հետ (արաբերեն, համահեղինակ՝ Ալա Համրուշ), Կահիրե 1989, 144:
- Արաբա-իսրայելական հակամարտություն. Երուսաղեմի խնդիրը, Ռազմավարական և ազգային հետազոտությունների հայկական կենտրոն, Երևան, 2002, 74:
- Հայաստանը և տարածաշրջանը: Իսլամ. բացատրական բառարան-տեղեկագիրք (Էլեկտրոնային, Ա. Գևորգյան, Հ. Քոչարյան, Տ. Մկրտչյան, Շ. Կյուրեղյան), Երևան, 2019, 164:

**Դասագրքեր և ուսումնական ձեռնարկներ**

- Программа курса лекций по истории арабской литературы, Ереван, 1980, 20.
- Методическое руководство для семинарских занятий по истории арабской литературы, Ереван, 1983, 23.
- Программа спецкурса по Корану, комментариям и хадисам, Ереван, 1987, 21.
- Актуальные проблемы преподавания исламоведения: методическое пособие для преподавателей и студентов, Ереван: Лусакн, 2011, 64.
- Իսլամագիտություն I, Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն, 2020, 232:



## **Հոդվածներ**

- К вопросу о составе материалов “Книга поэзии и поэтов” Ибн Кутайбы, Ереванский Университет, Вестник, 1979, 26-34.
- “Книга поэзии и поэтов” Ибн Кутайбы как источник для арабской классической поэзии, Автореферат канд. дисс., Москва, Изд. МГУ, 27.
- О проблеме авторства в “Книге поэзии и поэтов” Ибн Кутайбы (829-889), на арм. яз., Ереванский Университет, Вестник, 1981, 56-59.
- Стихи в сказках “1001 ночи”, Юбилейная научная конференция молодых ученых, ЕрГУ, Ереван, 1982, 117-133.
- “Новые” поэты в “Книге поэзии и поэтов” Ибн Кутайбы, Вопросы востоковедения, Ереван, Изд. ЕГУ, 1983, 146-157.
- К проблеме генезиса армянской рифмы, Международная конференция по армянской средневековой литературе, Ереван, 1986, 246-250.
- “Калила и Димна” в арабском культурном наследии (на араб. яз.), Руз ал-Юсуф, Каир, 1987, 78-97.
- Некоторые аспекты истории развития индивидуального авторского мышления, Актуальные проблемы истории и культуры стран БВ и СВ, Тбилиси, 1987, 36-44.
- Хабар в культурном сознании общества доисламской и раннеисламской Аравии, Проблемы арабской культуры. М, Наука, 1987, 302-312.
- Функции стихов в сказках “1001 ночи”, Вопросы востоковедения, Ереван, Изд. ЕГУ, 1988, 183-196.
- К проблеме персоналии в “Книге поэзии и поэтов” Ибн Кутайбы, Сборник Статей, Изд. МГУ, Москва, 1990, 186-197.
- Критерии истинности и поэтическое высказывание в средневековой арабо-мусульманской и западно-европейской культурах, Семантические и коммуникативные категории текста, Ереван, 1990, 89-95.

- Традиционное и новое в “ал-Муватта” имама Малика ибн Анаса, Сборник Статей по докладам Всесоюзного координационного совещания по исламу, Москва, Наука, 1990, 214-224.
- К проблеме понимания текста Корана (на примере исторических сур), VI Всесоюзная конференция востоковедов “Восток: прошлое и будущее народов”, Махачкала, 1991, 287-300.
- Рецензия на кн.: А. Хачатрян. Корпус арабских надписей Армении VIII-XVI вв., Историко-филологический журнал, Ереван, 1998, номер 4 (123), 156-160.
- Рецензия на кн.: Е. Наджарян. Расцвет национальной культуры в арабских странах в XIXв., Лрабер, Ереван, 1999, 162-166.
- Аксиологические аспекты теории познания, Проблемы методологии, Москва, 2003, 76-89.
- Ценностная система ислама: начало пути, Отечественные записки М., 2004, 478-490.
- Региональная система безопасности в современной мировой системе, Черноморско-Каспийский регион: проблемы и перспективы сотрудничества, 2005, 7-23.
- Армяно-турецкие отношения в свете глобальной и региональной политики, Черноморско-Каспийский регион: проблемы и перспективы сотрудничества, 2005, 135-161.
- Միմեխիւր որպէս արժեքային համակարգի աղապտացման միջոց (համահեղինակ՝ Մ. Հովհաննիսյան), Հայաստանը Եվրոպայի ճանապարհին: Խմբ. Ա. Ոսկանյան, Երևան, Անտարես, 2005, 23-36:
- Проблема интеграции: Взгляд из Армении, Перспективы интеграции, Ереван, 2006, 20-25.
- О функциональном значении риторического вопроса “Алам Тара” в Коране, Вопросы Востоковедения 6, Ереван, 2006, 199-206.
- Արամ Տեր-Ղևոնդյան, Արևելագիտության հարցեր 6, Երևան, 2006, 5-13:

- Armenia and Turkey Now (In Global/National Contradictions), Bulletin: anthropology, minorities, multiculturalism, new series 7, no. 4, 2006, 370-377.
- К вопросу об истинности и правдоподобности поэтического высказывания, Арабская филология, вып., 3, Москва, 2008, 209-219.
- Государство и система ценностей в среде глобальных миграционных потоков, Արծիվ. Փիլիսոփայական հանդես 1, Երևան, 2008, 118-133:
- Ինչու չեն կարգավորվում հայ-թուրքական հարաբերությունները, «Գլոբալ մարտահրավերներ և սպառնալիքներ. Հնարավոր են արդյոք միասին ջանքեր Հայաստանի և Թուրքիայի միջև», միջազգային կոնֆերանսի նյութերի ժողովածու, մայիսի 20, 2008թ., Երևան, 9-18:
- ԱՄՆ նախագահական թեկնածուների դիմանկարը, ԵՊՀ Քաղաքակրթական և մշակութային հետազոտությունների կենտրոն, Վերլուծական տեղեկագիր 2 (4), Երևան 2008, 4-18:
- Проблема выбора: вера, идеология, или глобализационный проект?, Журнал Центра исламской экономики и права, Каз. ГЮУ, Астана, 2008., 31-38.
- Armenian Foreign Policy and the Rapprochement with Turkey, 2009 էլեկտրոնային, <http://www.boell.de/weltweit/europanordamerika/europe-north-america-6759.html>
- Perspectives of Regional Developments (A View from Within), 2009, էլեկտրոնային, [http://www.suedosteuropa-gesellschaft.com/black\\_sea/hovhannisyan.pdf](http://www.suedosteuropa-gesellschaft.com/black_sea/hovhannisyan.pdf)
- Heroes and Mythopolitics in the Caucasus, 2009, էլեկտրոնային, <http://soc.kuleuven.be/iieb/ipraweb/papers/Heroes%20and%20Mythopolitics%20in%20the%20Caucasus.pdf>

- Ազատությունը որպես քաղաքակրթական հենք և հասարակական առաջընթացի գործիք, ԵՊՀ քաղաքակրթական և մշակութային հետազոտությունների կենտրոն, Վերլուծական տեղեկագիր 5, Երևան, 2010, 52-63:
- Конкурентность региональных систем безопасности, ԵՊՀ քաղաքակրթական և մշակութային հետազոտությունների կենտրոն, Վերլուծական տեղեկագիր 5, Երևան, 2010, 23-31:
- Формирование мультикультурной идентичности как основы для межконфессионального диалога, Материалы 3-ей Международной научно-практической конференции «Государственно-конфессиональное партнерство и институализация духовного образования в РФ и странах СНГ», Москва, 2010, 68-69.
- Проблема выбора: вера, идеология или глобализационный проект?, Լեզու, հասարակություն, հաղորդակցություն 1, Երևանի Վ. Բյուսովի անվան պետական լեզվաբանական համալսարան, 2010, 89-96:
- Process of Normalization of Armenian-Turkish Relations: The Official and Societal Dimensions. Prospects for Reconciliation: Theory and Practice, Proceedings of the International Workshop, Yerevan, 27 November 2010, 47-53.
- Պետությունը էլեկտրոնային-թվային դարաշրջանում. Հայաստանը և հայությունը որպես ցանցապետություն, Աշխատանքային տետրեր, Ազգային ռազմավարական հետազոտությունների ինստիտուտի «Հայկական բանակ» ռազմագիտական հանդեսի հավելված 4 (16), 2010, 46-58:
- The “System of Three Seas” and the Issues of Regional Security, Warsaw East European Review 1, 2011, 273-277.
- К проблеме конкуренции систем безопасности в свете концепции “Трех морей” Материалы международной научной конференции “Динамика региональной без опасности на Южном Кавказе”:

Ереван, 17-18 ноября 2011, Ереван: Академический-исследовательский фонд политических наук, 2012, 207-215.

- Eurasian Union: Objectives and Problems, Warsaw East European Review, Volume II/2012, 53-56.
- 100 Days: The Foreign Policy Dimension, Caucasus Analytical Digest no. 53-54, 17 July 2013, 23-26.
- «Տրանսֆորմացիոն գործընթացները Միջին Արևելքում և Հայաստանը», Վերլուծական տեղեկագիր 6, ԵՊՀ քաղաքակրթական և մշակութային հետազոտությունների կենտրոն, Երևան, 2013, 4-26:
- «Ma'arif» գաղափարի բովանդակությունն ու Ադիբի գիտելիքների շրջանակը (Իբն Քութեյբա Ադ-Դինավարիի Kitab al-Ma'arif գրքի հիման վրա), Արևելագիտության հարցեր 7, Երևան, 2014, 7, 31-49:
- Արաբական երկրներում տեղի ունեցող իրադարձությունները և դրանց ազդեցությունը Հայաստանի վրա, Ռազմավարական անվտանգային հետազոտություններ, 2014, 4, 246-254:
- К проблеме конкуренции систем безопасности в свете концепции “Трех морей”, Ռազմավարական անվտանգային հետազոտություններ, 2014, 3, 606-614:
- Գլոբալ հակամարտությունը և «ծաղրանկարային պատերազմը» (համահեղինակ՝ Ն. Սահակյան), Վերլուծական տեղեկագիր 7, ԵՊՀ, Քաղաքակրթական և մշակութային հետազոտությունների կենտրոն, Երևան, 2015, 272-290:
- Սուննիական ծայրահեղականության դրսևորումները. «ներկան» և «ապագան», Վերլուծական տեղեկագիր 7, ԵՊՀ քաղաքակրթական և մշակութային հետազոտությունների կենտրոն, Երևան, 2015, 8-29:
- Հարավային Կովկասում լարվածության թուլացումը և հայ-վրացական հարաբերությունների ներուժի օգտագործումը, ԵՊՀ քաղաքակրթական և մշակութային հետազոտությունների կենտրոնի Վերլուծական տեղեկագիր 8, Երևան, 2015, 9-14:

- «Իդեալական մարդու» փնտրտուքներում. մուրուվայի հայեցակարգի փոփոխությունները ջահիլիայից մինչև ադաբի ձևավորում, Արևելագիտության հարցեր 11, Երևան, 2016, 6-17:
- Ֆաթիման՝ որպես շիայական կրոնադիցաբանական համակարգի առանցքային կերպար, Արևելագիտության հարցեր 12, Երևան, 2016, 12-19:
- Система трех морей, Տարածաշրջանային մարտահրավերները, գեկուցումների ժողովածու, ՀՀ Պետական կառավարման ակադեմիա, Երևան, 2016, 19-26:
- Տարածաշրջանային զարգացումներ. «Երեք ծովերի տեսություն», Վերլուծական տեղեկագիր 9, 2016, 8-36:
- Գիտական ցանցերը և հայ-վրացական համալսարանական համագործակցությունը, ԵՊՀ քաղաքակրթական և մշակութային հետազոտությունների կենտրոնի Վերլուծական տեղեկագիր 10, Երևան, 2017, 9-11:
- Տարածաշրջանային անվտանգության կոնցեպտները «Երեք ծովերի համակարգում», ԵՊՀ քաղաքակրթական և մշակութային հետազոտությունների կենտրոնի Վերլուծական տեղեկագիր 11, Երևան, 2017, 14-17:
- Ցանցերի և ցանցապետության էության շուրջ, ԵՊՀ քաղաքակրթական և մշակութային հետազոտությունների կենտրոնի Վերլուծական տեղեկագիր 12, 2018, 7-17:
- Իսրայելաբնակ պաղեստինցի արաբ քաղաքական առաջնորդների դիրքորոշումը պաղեստինյան պառակտման և դրա պատճառների վերաբերյալ (համահեղինակ՝ Աբու Ջաիդ Ալի Մուսա), Արաբագիտական ուսումնասիրություններ 10, Երևան, 2018, 96-113:
- «Ադաբը» որպես ինֆորմացիոն հոսքերի ադապտացման գործիք, Արաբագիտական ուսումնասիրություններ 10, Երևան, 2018, 201-213:

- The Results of WWI and the Logic of Current Developments in the Middle East, Արևելագիտության հարցեր 15, Երևան, 2019, 8-13:
- Վահարականության կերպափոխումները Սաուդյան Արաբիայի նոր քաղաքականության համատեքստում (համահեղինակ՝ Մ. Հովհաննիսյան), ԵՂՃ քաղաքակրթական և մշակութային հետազոտությունների կենտրոնի Վերլուծական տեղեկագիր 13, 2019, 7-24:
- 8-9-րդ դարերի արաբական աշխատությունները որպես աղապատացիոն գործընթացների ուսումնասիրման աղբյուր, Արևելագիտության հարցեր 16, 2019, 9-22:
- Адаб в VIII-IX вв. как адаптационный механизм: борьба идей и определение круга знаний, ИВ РАН Освоение мира. Памятные страницы истории Арабского Востока, 2020, 120-147.
- Transitional Processes in “The System of the Three Seas”, Analytical Bulletin 14, Yerevan, 2022, 8-16.
- Վարձկանության կերպափոխումները ծագումից՝ մեր օրեր, Վերլուծական տեղեկագիր 15, Երևան, 2022, 31-52:

### **Հանրագիտարանային հոդվածներ**

- Газават, Армянский вопрос, Энциклопедический словарь, Ереван, 1994, 1.
- Дар ал-ислам, Армянский вопрос, Энциклопедический словарь, Ереван, 1994, 1.
- Дар ал-харб, Армянский вопрос, Энциклопедический словарь, Ереван, 1994, 2.
- Джизья, Армянский вопрос, Энциклопедический словарь, Ереван, 1994, 1.
- Джихад, Армянский вопрос, Энциклопедический словарь, Ереван, 1994, 2.
- Акд аз-Зимма, Армянский вопрос, Энциклопедический словарь, Ереван, 1994, 1.

- Зиммии, Армянский вопрос, Энциклопедический словарь, Ереван, 1994, 1.
- Панисламизм, Армянский вопрос, Энциклопедический словарь, Ереван, 1994, 2.
- Суннизм, Армянский вопрос, Энциклопедический словарь, Ереван, 1994, 2.
- Халифат, Армянский вопрос, Энциклопедический словарь, Ереван, 1994, 1.
- Хасун Ризкалла, Армянский вопрос, Энциклопедический словарь, Ереван, 1994, 1.
- Фатва, Армянский вопрос, Энциклопедический словарь, Ереван, 1994, 1.

### **Հրապարակախոսական հոդվածներ**

- От выживания к процветанию (уровни и структуры этнической безопасности), Зеркало 46, Ереван, 1991, 5-6.
- Бутрос Гали – Генсек ООН (политический портрет), Зеркало 46, Ереван, 1991.
- Мир и миры (Новые тенденции в геополитической структуре региона), Зеркало 8, Ереван, 1992, 5-6.
- Իրաքի խնդիրը և Հայաստանը, Հանրապետական 1, Երևան, 2003, 37-40:
- Հայ-թուրքական հարաբերությունների որոշ միտումների մասին, Հանրապետական 2, Երևան, 2003, 25-31:
- Աշխարհաքաղաքական հակամարտության նոր միտումներ, Հանրապետական 3, Երևան, 2003, 16-22:
- Արաբ-իսրայելական հակամարտության նոր փուլը, Հանրապետական 4, Երևան, 2003, 22-28:
- Հարկավճար է Հայաստանին կովկասյան քաղաքականություն, Հանրապետական 5, Երևան, 2003, 11-17:



- ԱՄՆ դիվանագիտական նոր մոտեցումներ. ռուս-սաուդական հարաբերություններ, Հանրապետական 6, Երևան, 2003, 2-8:
- Հայ-թուրքական հարաբերությունների հիմքերի վերանայման հարցի շուրջ, Հանրապետական 7, Երևան, 2003, 8-13:
- Ժամանակակից ծայրահեղ իսլամական կառույցների ակունքները, Հանրապետական 7, Երևան, 2003, 29-36:
- Իսլամի և ժողովրդավարության համակեցության խնդրի շուրջ, Հանրապետական 8, Երևան, 2003, 26-32:
- ԱՄՆ միջինարևելյան քաղաքականության նոր դրսևորումների մասին, Հանրապետական 9, Երևան, 2003, 18-24:
- Ռուս-ամերիկյան հարաբերությունների ներկա փուլի առանձնահատկությունները, Հանրապետական 1, Երևան, 2004, 18-25:
- Իսլամական տնտեսական մոդելի մասին, Հանրապետական 2, Երևան, 2004, 22-29:
- Ցեղասպանության դիցաբանական հիմնավորման խնդրի շուրջ, Հանրապետական 4, Երևան, 2004, 4-8:
- Նոր դրսևորումներ ԱՄՆ միջինարևելյան քաղաքականությունում, Հանրապետական 4, Երևան, 2004, 23-28:
- Դիցաքաղաքականությունը և քաղաքակրթության անջրպետները, Հանրապետական 7, Երևան, 2004, 29-33:
- Միջազգային կառավարման հիմնահարցերի շուրջ, Հանրապետական 9, Երևան 2004, 25-31:
- Մշակութային ադապտացման խնդիրը քաղաքակրթական համատեքստում, Հանրապետական 2, Երևան 2005, 5-11:
- Արժեհամակարգի ադապտացումը հայոց քրիստոնեացման օրինակով, Հանրապետական 3, Երևան 2005, 1-6:
- ԱՄՆ-Եվրամիություն հարաբերությունների շուրջ, Հանրապետական 4, Երևան 2005, 28-33:
- Եվրոպական սահմանադրության հանրաքվեն և Թուրքիայի խնդիրը, Հանրապետական 6, Երևան 2005, 13-18:

- Իրադարձություններ Կովկասում և նրա շուրջ, Հանրապետական 7, Երևան 2005, 1-8:
- Պայքարն աշխարհի կառավարման համար և ամերիկյան հասարակությունը, Հանրապետական 9, Երևան 2005, 33-39:
- «Պատմության ավա՞րտ» թե «Ժանրի ճգնաժամ», Հանրապետական 10, Երևան 2005, 19-24:
- Պետության փոխակերպման խնդիրը, Հանրապետական 1, Երևան, 2006, 1-7:
- Գլոբալ հակամարտությունը և «ծաղրանկարային պատերազմը», Հանրապետական 2, Երևան, 2006, 29-35:
- Կրթահամակարգ և աղապտացում, Հանրապետական 3, Երևան, 3, 15-22:
- ԱՄՆ ներքին և արտաքին խնդիրների մասին, Հանրապետական 4, Երևան, 2006, 22-28:
- Ահաբեկչության դեմ պայքարի հայեցակարգը գաղափարական փակուղում, Հանրապետական 5, Երևան, 2006, 26-31:
- Ինքնիշխանության հիմնահարցը և նոր ձևավորվող արժեհամակարգը, Հանրապետական 8, Երևան 2006, 1-5:
- Արժեհամակարգ և համաշխարհային կառավարում, Հանրապետական 9, Երևան, 2006, 27-32:
- ԱՄՆ արտաքին քաղաքականության վերաիմաստավորումը, Հանրապետական 10, Երևան, 2006, 20-25:

### Թեզեր

- К вопросу о становлении традиции записи и исследования древнеаравской поэзии, Тезисы конференции аспирантов и молодых научных сотрудников ИВ АН СССР, Лит-ведение, лингвистика, текстология, Москва 1978, 35-36.
- Текстологическая характеристика “Книги поэзии и поэтов” Ибн Кутайбы, VII научная сессия востоковедов ИВ АН Арм. ССР, Тезисы докладов, Ереван, 1981, 87-88.

- Понятие “хабар” и первый этап его развития, VIII научная сессия востоковедов ИВ АН Арм. ССР, Тезисы докладов, Ереван, 1982, 79-80.
- Хабар в культурном сознании доисламской и ранне-исламской Аравии, Всесоюзная конференция по проблемам арабской культуры, Москва, Изд. Наука, 1982, 57-58.
- “Айям ал-Араб” и формирование доисламской арабской традиции, XX научная сессия молодых востоковедов, Ереван, 1984, 205-206.
- К вопросу о взаимодействии мифа и хабара, Объединенная научная сессия кафедр арабск. филологии и семитологии МГУ, ЛГУ, ТГУ и ЕГУ, Ереван, 1984, 254-255.
- Влияние творчества Абдаллаха ибн ал-Мукаффа на становление средневековой арабской литературы, IV Всесоюзная конференция арабистов, Тезисы докладов, Ереван, 1985, 108-109.
- О механизме перехода от устной передачи информации к письменной, Вопросы изучения народной культуры, Тезисы докладов, Ереван, 1988, 97-98.
- К проблеме развития структуры текста в арабо-мусульманской культуре, X Объединенная научная сессия кафедр араб. филологии и семитологии университетов СССР, Тбилиси, 1988, 306-307.
- О книге, колдовстве, гадании и прочих «тайнствах» (попытка логико-семантического анализа), XI Объединенная научная сессия кафедр араб. филологии и семитологии МГУ, ЛГУ, ТГУ и ЕГУ, Москва, 1990, 216-217.
- Время в тоталитарном обществе, Тезисы Всесоюзной конференции проблемы тоталитаризма, Ереван, 1991. 94-95.
- Поэт в социокультурном пространстве арабо-мусульманского города, Тезисы XII Объединенной научной сессии кафедр арабистики и семитологии МГУ, ЛГУ, ТГУ и ГУ, Москва, 1991, 314-316.

- Время и история в исламе и христианстве, Материалы объединенной сессии кафедр арабистики и семитологии МГУ, ЛГУ, ТГУ и ЕГУ, Москва, 1992. 247-248.
- К вопросу об историчности времени в Коране, ԵՊՀ արևելագիտության ֆակուլտետի 30-ամյակին նվիրված գիտաժողովի զեկուցումների թեզերի ժողովածու, 1998, 94-95:
- О взаимодействии традиции и системы переоценки ценностных категорий, ԵՊՀ արևելագիտության ֆակուլտետի 30-ամյակին նվիրված գիտաժողովի զեկուցումների թեզերի ժողովածու, 1998, 96-97:
- Առաջարկություններ ՀՀ դուրս բնակվող հայության նկատմամբ ՀՀ քաղաքականության վերաբերյալ, Պրոֆ. Ա. Կիրակոսյանին նվիրված գիտաժողովի զեկուցումների թեզերի ժողովածու, Երևան, 2000, 89-90:
- Լարվածության նվազեցման ուղիները Հարավային Կովկասում (պարսկերեն), Abstracts of the 16th International Conference on Central Asia and the Caucasus- Confrontation in the Caucasus: “Roots, Dimensions, and Implications”, October 28-29, Tehran, 2008, 30.
- Information Flow and Society, Political Technologies in Modern Authoritarian Systems as a Challenge to Transformations, Belarus, 27 November 2015.
- Система трех морей, Տարածաշրջանային մարտահրավերներ, Երևան 31 հունիս-01 հուլիս, Տարածաշրջանային մարտահրավերները զեկույցների ժողովածու, 2015, 19-26:
- Some Problems of Adaptation of Islam in Russia / Image of Islam in Russia, Շվեդիա, Ստոկհոլմ, Ուպսալա, 6-8 հոկտեմբեր, 2016, 22-23:
- Իսլամի ադապտացումը. հին խնդիրներ, նոր մոտեցումներ, Հատելով սահմանները. Միջգիտակարգային հետազոտությունները արաբագիտության և իսլամագիտության շրջանակներում, Երևան, 2016:

- Regional Tendencies in the Context of “Three Seas Theory”, Conference dedicated to the 10<sup>th</sup> Anniversary of CCCS, Yerevan, 4 May 2017.
- Regional Security Concepts in the “Three Seas System”, Regional and National Security Dynamics: Armenia-Turkey Relations, Yerevan, 27 September 2017.
- “Maaruf” and “Munqar” in Ibn Abi Shaybah’s Musannaf, Armenian International Congress on Oriental Studies, Yerevan, 9-10 November 2018.
- Oriental Studies Today: Pathways into the Future, Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, 200<sup>th</sup> Anniversary, 27 October-2 November 2018.
- Смысл и значение понятия “знамя” в арабском обществе в 6-8 веках, XV конференция арабистов «Чтения И.М.Смилянкой», Москва, 2020.
- Об армии и наемничестве в Аббасидском халифате, XVII Конференция арабистов «Чтения И. М. Смилянкой», Москва, 2022.
- Интерпретация текста «Мукаддимы» Ибн Халдуна и адаптация локальных культур, XVIII международная конференция арабистов «Чтения И.М.Смилянкой», Москва, 2023.
- Актуальные проблемы востоковедения на современном этапе, Ближневосточные исследования в Евразии, Москва, 19-21 November 2023.
- Հարավային Կովկասի աշխարհաքաղաքականությունը, Հարավային Կովկաս-Մերձավոր Արևելք կապը. Հայացք Երևանից, Թեհրան, 8 մայիսի 2023:
- Ը-Թ դարերի արաբական աշխատությունները որպես ադապտացիոն գործընթացների ուսումնասիրության աղբյուր, Արևելյան աղբյուրագիտություն և պատմագրությունը ԻԱ դարասկզբի Հայաստանում, 2019, 46-47:

Size 60x84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Publisher: 26.875 press.

YSU Press Yerevan, 0025,

Al. Manoogian 1

[www.publishing.am](http://www.publishing.am)