

**ՀՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ  
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ**

**ԳՅՈՏՑԵ ԱՆԴՐԵԱՍ ԿԼԱՌԻՍ ՖՐԻԴՐԻԽ ՎԱԼՏԵՐԻ**

**ԻՍԼԱՄԻ ՎԱՂ ՇՐՋԱՆԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ.  
ՊԱՏՄԱ-ՔՆՆԱԴԱՏԱԿԱՆ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆ**

Է.00.02 «ՀԱՄԱՇԽԱՐՀԱՅԻՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ» մասնագիտությամբ  
պատմական գիտությունների թեկնածուի  
գիտական աստիճանի հայցման ատենախոսության

**ՍԵՂՄԱԳԻՐ**

ԵՐԵՎԱՆ – 2011

Ատենախոսության թեման հաստատվել է Գերմանիայի Դաշնային  
Հանրապետության Սաարլանդի համալսարանում

Գիտական ղեկավար՝ դոկտոկ, պրոֆեսոր՝ Պ. Իմհոֆ

Պաշտոնական ընդդիմախոսներ՝  
պատմական գիտությունների դոկտոր՝  
Հ.Ս. Ժամկոչյան՝  
պատմական գիտությունների թեկնածու՝  
Ա.Ռ. Վարդանյան

Առաջատար կազմակերպություն՝ Խ.Սրբոյանի անվան հայկական  
պետական մանկավարժական համալսարան

Պաշտպանությունը կայանալու է 2011թ. նոյեմբերի 8-ին, ժ.15.00-ին, ՀՀ  
ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտում գործող ԲՈՆ-ի 006  
մասնագիտական խորհրդում՝ (հասցե՝ Մարշալ Բաղրամյան պող.  
24/4, Երևան, 0019):

Ատենախոսությանը կարելի է ծանոթանալ ՀՀ ԳԱԱ  
արևելագիտության ինստիտուտի գրադարանում:

Մեղմագիրն առաքված է 2011թ. հոկտեմբերի 7-ին:

Մասնագիտական խորհրդի

գիտական քարտուղար՝  պ.գ.թ. Ռ.Պ. Ղազարյան

## 1. ԹԵՄԱՅԻ ԱՐԴԻԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

2007թ. հոկտեմբերի 13-ին աշխարհի տարբեր մասերից 138 մուսուլման գիտնականներ նամակ հղեցին Հռոմի պապ Բենեդիկտոս 16-րդին ու քրիստոնյա մյուս առաջնորդներին՝ «*A Common Word between Us and You*» վերտառությամբ, որում խոսվում էր քրիստոնյաների և մուսուլմանների միջև երկխոսության անհրաժեշտության մասին<sup>1</sup>: «Մուսուլմանները և քրիստոնյաները միասին երկրագնդի բնակչության կեսից ավելին են: Հնարավոր չէ իրապես խաղաղ աշխարհ առանց երկու այս կրոնների միջև խաղաղության ու արդարության: Ողջ երկրագնդի ապագան կախված է մուսուլմանների ու քրիստոնյաներ միջև խաղաղության հաստատումից», - ասվում էր նամակում: Նամակն աննախադեպ էր միջկրոնական երկխոսության ողջ պատմության ընթացքում: «Մարգարեի օրերից» ի վեր առաջին անգամ իսլամական աշխարհի գիտնականները, բարձրաստիճան պաշտոնյաները և մտավորականները մեկտեղել էին ջանքերը՝ սեփական դիտանկյունից քրիստոնեության և իսլամի միջև ընդհանուր եզրեր առաջարկելու համար:

Իսլամական ավանդական միտքը, հենվելով Ղուրանի համապատասխան հատվածների վրա, հրեաների և քրիստոնյաների Սուրբ Գրքերը որպես կանոն կեղծված ու խեղաթյուրված է հռչակում: Ահա թե ինչու է առանձնահատուկ ուշադրության արժանի այն, որ *A Common Word*-ում մուսուլման հեղինակությունները Հին, ինչպես նաև Նոր Կտակարանները սեփական դատողություններում որպես կարևորագույն տեքստեր էին մեջբերում: *Common Word*-ի այս նախաձեռնությունը հիշարժան է թեկուզև պատմության ընթացքում աննկարագրելի այն տառապանքների համեմատ, որոնց պատճառը կրոնական տարաձայնություններն էին, թյուրըմբռնումները ու դրանք պայմանավորող, կամ նվազագույնը՝ խթանող քաղաքական շահերը: Մուսուլման գիտնականները ուշադրություն էին հրավիրում այն հանգամանքի վրա, որ երեք խոշորագույն միաստվածական կրոններն էլ մեկ ընդհանուր հոգևոր ժառանգություն ու միասնական միջմշակույթային պատմություն ունեն: Նամակը ստորագրողների համար ընդունելի էր ինչպես Թորայի, այնպես էլ Նոր Կտակարանի հեղինակությունը՝ որպես Սուրբ Գրքերի: «Միրի բ Աստծուն ... ու սիրի բ մերձավորիդ քո անձի պես» (Մարկ. 12.29-31) պատվիրանի շուրջ հատվածները Ղուրանից, ինչպես նաև Հին և Նոր Կտակարաններից, վերածվում են հոգևոր միավորող կենտրոնի ու ներկայացվում որպես ընդհանուր արմատներ:

Փաստաթուղթը արժանի է հիշատակության նաև այն պատճառով, որ 2001թ. սեպտեմբերի 11-ից հետո ճգնաժամային տարիներ էին քրիստոնեա-

<sup>1</sup> Տե՛ս [www.acommonword.com/lib/downloads/gemeinsames\\_wort.pdf](http://www.acommonword.com/lib/downloads/gemeinsames_wort.pdf)

իսլամական երկխոսության համար: Փոխադարձ կապերը պայմանավորում էին նախապաշարմունքներն ու թշնամու մասին կարծրատիպերը: Եվ սա այն դեպքում, երբ հսկայական են մարտահրավերները, որոնց անհրաժեշտ է դիմագրավել գլոբալ աշխարհում արդարացի ու խաղաղ համագոյակցության համար: Շատ հաճախ կարևորվում է միայն այն, ինչը բաժանում է քրիստոնեությունը իսլամից, չեն գիտակցվում ընդհանուր արմատները: Միայն ընդհանուր արմատների ընկալման մեջ է հնարավորությունը, որը թույլ է տալու միասնաբար դիմակայել խնդիրներին:

## **2. ԱՏԵՆԱԹՈՍՈՒԹՅԱՆ ՆՊԱՏԱԿՆ ՈՒ ԽՂԻՒՆԵՐԸ**

Ապագային միտված երկխոսությունը հավատի հիմնապունների նկատմամբ աղբյուրագիտական ու տեքստային քննադատական մոտեցում է պահանջում ու դրանով իսկ՝ պատմա-քննադատական հեռանկար, որպես հետազոտական ելակետ: Միայն այս դեպքում հավատի հիմնապուններն ունակ կլինեն քրիստոնյաների ու մուսուլմանների (նաև հրեաների) միջև խաղաղ համագոյակցության հիմքեր ապահովել: Այս պարագայում միայն հնարավոր կլինի աղբյուրներն ու սուրբ տեքստերը տեղադրել ու ընկալել պատմական ընդհանուր այն համատեքստում, որում ստեղծվել են դրանք: Այս ամենը, իհարկե, սեփական ավանդույթի ու հավատի պատմության նկատմամբ քննադատական մոտեցման ու դրանց հոգևոր նշանակության շուրջ հարցադրումների առաջադրման պատրաստակամություն է պահանջում: Այս դեպքում այլևս հնարավոր չի լինի ինքն իրեն դիտարկել որպես «(միակ) ճշմարտության կրողի», իսկ մյուսներին՝ որպես մոլորյալների:

«Աստվածաշնչում այդպես է» կամ «այդպես է Ղուրանում». սրանք փաստարկների օրինակներ են, որոնք հազիվ թե ունակ են խթանել երկխոսությունը: Սեփական կրոնի միակ հնարավոր ճշմարտացիության մասին այսօրինակ պնդումը թույլ չի տալու «իրեն» պատկերացնել «մյուսներին» տեղում: Ամեն ինչ կրկին պտտվելու է մյուսներին «սեփականը կամ ճշմարիտը» բացատրելու շուրջ:

Բաժանաբար գծերը շատ ավելի հաճախ են շեշտադրվում, քան ընդհանուր արմատները: Սա խթանում է «թշնամու» մասին կարծրատիպի ձևավորումը՝ մշակույթների ու կրոնների միջև կամուրջներ կառուցելու փոխարեն: Կրոնների պատմության համար աղբյուրներն ու տեքստերը պայմանավորող իրողությունների ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս պաշտպանել այդպիսի աղբյուրներն ու տեքստերը ոչ պատմական ընկալումներից: Այդպիսի տեքստերն առանց պատմա-քննադատական մոտեցման կարող են մեկնաբանվել ցանկացած կերպ, քանի որ հստակ չի լինելու այն համատեքստը, որում ստեղծվել են դրանք:

Ատենախոսության հիմնական ու առաջնահերթ նպատակը պատմա-քննադատական մեթոդի հետևողական կիրառմամբ կրոնի ու վերջինիս սուրբ տեքստի ձևավորման ընթացքի բազմակողմանիության, կոմպլեքսայնության վերհանումն է: Մոտեցումը թույլ է տալիս պարզաբանել նաև, թե ինչպիսի հենքի վրա է անհրաժեշտ դիտարկել աղբյուրներն ու տեքստերը՝ դրանց թյուրընկալումից ու տարըմբռնումից խուսափելու համար:

Պատմա-քննադատական դիտանկյունը այս կամ այն կրոնի արմատական հոսանքներին զրկում է սուրբ տեքստերը վերջնականորեն ու միակողմանի մեկնաբանելու հնարավորությունից: Բացի այդ մեթոդը թույլ է տալիս պատկերացում կազմել Մեծ Սիրիայում քրիստոնեության և իսլամի ձևավորման ընթացքում մշակութային, հասարակական-քաղաքական ու աստվածաբանական ընդհանուր գործոնների ազդեցության մասին: Սրանով իսկ մոտեցումը հոգևոր կյանքը հարստացնելու ևս մեկ հնարավորություն է:

### **3. ԱՇԽԱՏԱՆՔԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ՆՈՐՈՒՅՑԸ**

Պատմա-քննադատական մոտեցումը իչպես նաև նոր աղբյուրների, հետազոտական արդյունքների ու 4-9-րդ դդ. ոչ իսլամական աղբյուրների ներառումը ատենախոսությունում իսլամի սկզբնավորման տարիները ներկայացնում է այնպիսի դիտանկյունով, որը տարբերվում է իսլամական ավանդական սրբազան պատմագրությունից: Ատենախոսության շարադրմանը նախորդած ու շարադրման ընթացքում բազմաթիվ քննարկումների արդյունքը առանձին ու անջատ, այսպես կոչված, «ընտանեկան գիտությունների» գոյության ընկալումն էր: Այսպես, օրինակ՝ «(Արևմտյան) աստվածաբանությունը» հազիվ թե դեմքով դեպի «Արևելյան եկեղեցիներն» է ուղղված, «Արաբագիտությունը» դեպի «Արամեագիտություն» ու այնտեղից դեպի «Իսլամագիտություն», «Դրամագիտությունը»՝ դեպի «Պատմություն»: Տպավորությունն այնպիսին է, որ նրանցից յուրաքանչյուրը, չնայած փոխադարձ կապերի հնարավորությանը, հետազոտական ընդարձակ հարթությունում շատ հաճախ միայնակ է, իսկ դեպի միջգիտակարգային հետազոտություններ տանող ճանապարհը՝ դժվարանցանելի: Ատենախոսությունը փորձ է մեկտեղել «ընտանեկան» այս գիտությունները՝ միմյանց փոխկապակցելով դրանց հետազոտական արդյունքները:

Ատենախոսությունում մեթոդաբանորեն ու բովանդակային առումով նոր է.

ա) քննադատական իսլամագիտության ու պատմա-քննադատական մեթոդի համատեղված կիրառումը իսլամի վաղ շրջանի վերաբերյալ առկա աղբյուրագիտական նյութի նկատմամբ,

բ) պատմաբանական, աստվածաբանական, հնագիտական ու դրամագիտական հետազոտությունները համատեղող միջգիտակարգային մոտեցման նպատակադիր ընտրությունը,

դ) աշխատանքի միջմշակութային ուղղվածությունը՝ միջերկրածովյան արևելյան քրիստոնեությունից սերող 4-9-րդ դդ. ոչ իսլամական աղբյուրների նպատակադրված կիրառմամբ,

ե) հետազոտական մոտեցումը, որում հստակ գիտակցվում է, որ իրադարձությունների գրառումը 200 տարի անց քիչ ընդհանրություններ կարող է ունենալ պատմական այն իրողությունների հետ, որոնք հանգեցրել են իսլամի ձևավորմանը: Եթե անգամ վերցվում է այդ իրադարձությունների պատմական միջուկը («Մեքքայում ապրում էր Մուհամմադ անունով մի մարդ»), ապա պետք է հստակ գիտակցել հանգամանքը, որ ուշ շրջանի աղբյուրները կարող էին ներկայացնել մի պատմություն, որն ավելի շուտ արտացոլելու ու լեգիտիմացնելու էր 200 տարի հետո ձևավորված կրոնա-քաղաքական իրավիճակը՝ պատմական իրողությունները վերաշարադրելով ժամանակի տիրակալներին «ընդունելի» տարբերակով:

#### **4. ԱՇԽԱՏԱՆՔԻ ԺԱՄԱՆԱԿԱԳՐԱԿԱՆ ՄԱՇՄԱՆՆԵՐԸ**

Ատենախոսությունը պատմա-քննադատական հեռանկարով դիտարկում է զարգացումները Մեծ Սիրիայում՝ մ.թ. 4-9-րդ դդ. ժամանակահատվածում:

#### **5. ԱՇԽԱՏԱՆՔԻ ՄԵԹՈՂԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԻՄՔԸ**

Ատենախոսությունը հիմնվում է պատմա-քննադատական մեթոդի վրա: Աստվածաշնչագիտությունում մեթոդի կիրառման նպատակը աստվածաշնչյան տեքստերի «պատմական իրողության» պարզաբանումն էր, ինչը նպաստելու էր դրանց առավել ամբողջական ընկալմանը: Պատմաբանների շրջանում խոսքն առավելապես առկա աղբյուրների այնպիսի ուսումնասիրության մասին է, որը թույլ է տալիս դիտարկել կոնկրետ ժամանակահատվածի պատմական բոլոր իրադարձություններ փոխադարձ կապը:

Պատմա-քննադատական մեթոդի կիրառումը ատենախոսությունում ենթադրում է նաև և առաջ (աղբյուրագիտական) տեքստերի նկատմամբ քննադատական մոտեցում, որի նպատակը տեքստի առավել ընդունելի ընթերցման հնարավորությունն է, սուրբ տեքստերի և պատմական աղբյուրների տեքստային և խմբագրությունների պատմության վերհանումը, աղբյուրների դասակարգումը ըստ հասարակության սոցիալական, քաղաքական, կրոնական և մշակութային այն համատեքստերի, որոնցում ստեղծվել են այդ տեքստերը:

Աստվածաշնչյան տեքստի քննադատական հրատարակությունները վաղուց ի վեր նորույթ չեն: Հին և Նոր Կտակարանների տեքստի լեզուն, բովանդակությունը, կառուցվածքը բազմիցս են լուսաբանվել պատմական դպրոցի աստվածաբանների աշխատանքներում: Քրիստոնեական և հուդայական հայտնությունները համապատասխան համատեքստերում դիտարկելու լրացուցիչ հնարավորություն են ընձեռել նաև հնագիտական պեղումներն ու ժամանակաշրջանին առնչվող աղբյուրները: Նույնը միանշանակ չի կարելի պնդել իսլամի և Ղուրանի համար: Մարգարեի և նրա վճիռների մասին տեղեկություններ, ամեն դեպքում ավանդական պատմագրության շրջանակներում, հնարավոր է գտնել միայն Մուսլիմադի կենսագիրների, այսինքն՝ նրա հետևորդների մոտ, որոնք նույնպես պատկանում էին համայնքին: Արդյունքում դրանք, որպես պատմական վկայություններ, միայն պայմանականորեն են վստահելի:

Վերոշարադրյալ շրջանակում ատենախոսության հիմնական հարցադրումն այսպիսին է որքանով են կրոնական տեքստերն արտացոլում (ունակ արտացոլել) պատմական իրողությունները, արդյո՞ք դրանք չպիտի ընկալել որպես բնույթով առավելապես աստվածաբանական ու դրանով իսկ՝ որպես դատողություններ հավատի շուրջ: Հարցադրումը ներառում է միաստվածական երեք խոշոր կրոններն ու դրանց կապը ինչպես հայտնությունների, այնպես էլ դրանցում արտացոլվող պատմական իրողություններ հետ: Ատենախոսության առանձնահատուկ ուշադրության կենտրոնում ոչ իսլամական աղբյուրներն են, ու այն հանգամանքի շեշտադրումը՝ թե որքան կարևոր է, որպեսզի առկա իսլամական աղբյուրները առանց քննադատական մոտեցման չգնահատվեն որպես պատմական փաստաթղթեր:

## **6. ԱՇԽԱՏԱՆՔԻ ԳՈՐԾՆԱԿԱՆ ՆՇԱՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆ**

Աշխատանքի պատմա-քննադատական հեռանկարը թույլ է տալիս.

ա) աղբյուրներն ընկալել համապատասխան պատմական իրողությունների համատեքստում ու մեկ անգամ ևս «հիշեցնել» քրիստոնեության և իսլամի ընդհանուր հասարակական-քաղաքական, մշակութային, աստվածաբանական արմատների ու ժառանգության մասին՝ արգելափակելով կրոնները միմյանցից տարանջատելու ու սահմանազատելու հպանցիկ միտումները:

գ) Ատենախոսությունը միջկրոնական երկխոսությունում առաջադրում է (շատերի համար) նոր դիտանկյուն, երբ այլադավանները կարող են ընկալվել որպես «դավանակից եղբայրներ» և ոչ որպես «անհավատներ»: Դիտանկյունը կարող է վերածվել սեփական կրոնն ընկալելու բանալու ու լուսաբանել, թե հոգևոր ինչպիսի հարուստ սկզբնաղբյուրներից կարող է

անվել սեփական կրոնի ընկալումը: Այս ամենից հետո միայն հնարավոր է կրոնների միջև տարբերությունների գիտակցված դասակարգում:

դ) Ատենախոսությունում նշվում է, որ իսլամն իր դիրքով օտար չէ նրան, ինչը վաղ արևելյան քրիստոնեությունում քննարկվում էր որպես քրիստոնեական փրկության չափանիշներ: Անհրաժեշտ է, ամեն դեպքում, որ քրիստոնեությունն առավելապես աստվածաբանորեն պարզաբանի կապը իսլամի հետ, քան մինչ այժմ էր: Մյուս կողմից, իսլամը առավել հստակ կերպով, քան մինչ այժմ, պետք է ընդունի «արաբական նոր կրոնի» վրա Մեծ Միրիայի բազմակազմ հասարակության ազդեցության հանգամանքը՝ ու նույնպես աստվածաբանորեն արժանին մատուցի այսպիսի ընկալմանը:

ե) Ատենախոսությունը պարզաբանում է, որ Աստծո նկատմամբ հավատը նախորդում է տեքստի վրա հիմնված հավատին, հասարակական կարգավորումներին, օրենքներին ու դոգմային: Հավատի հոգևոր, սպիրիտուալ նման ուղղվածությունը պատմական առումով անհրաժեշտ նախապայման է: Պնդումը հավասար կերպով վերաբերում է միաստվածական երեք կրոններին էլ: Իսլամի դեպքում այն կարելի է ձևակերպել հետևյալ կերպ ընկալման հիմքում չպետք է դրվեն հայտնության մեկնական կաղապարները: Եթե վերցնենք ատենախոսությունում ներկայացված պատմական զարգացումները մինչ Աբաայանների տիրապետությունը, ապա կանկաժի տակ պիտի առնել հայտնության մեկնական կաղապարների միջոցով ընկալվող կրոնա-քաղաքական կապը կրոնի ու իշխանատենչության միջև: Եթե հիմնվում ենք աղբյուրների վրա, ապա անկասկած 9-րդ դարում Մուհամմադը պիտակավորվում էր որպես ազդեցիկ քաղաքական գործիչ: Մուհամմադի այսպիսի պատկերը համընկնում էր Աբաայան տիրապետության ժամանակահատվածին, երբ կրոնաքաղաքական վճիռները կայացվում էին բռնատիրական յուրատեսակ նկատառումներից ելնելով: Մեկ այլ հեռանկար է, թե ինչքանով էր հաջողվելու այդ ամենի սովորում վեր հանել Մուհամմադի սպիրիտուալ չափումը որպես հավատացյալների հոգևոր առաջնորդի ու միաժամանակ ակտիվ երկխոսության մեջ մտնել աղբյուրների հետ:

Հրաժարվելով կրոնների բռնատիրական շահարկումից՝ հուղայականությունը, քրիստոնեությունը և իսլամը կարող են մեկ ընդհանուր ժառանգության հիմքի վրա ու այնպես, ինչպես այն ընկալվում է *Common Word for Us and You*-ում, հանդես գալ ի պաշտպանություն ու ի շահ ավելի արդարացի ու ավելի խաղաղ աշխարհի: Այս նպատակի համար «ձեռք-ձեռքի» տված կարող են գործել կրոնների սպիրիտուալ չափումն ու պատմա-քննադատական մոտեցումը: Իսկ թե «իրականում» ինչ նկատի ունի այս կամ այն տեքստը, առարկայանում է նրանում, թե ինչ ուղերձ է փոխանցում տեքստը այն ընթերցող հավատացյալների համայնքին, ում համար այդ



տեքստն ավելին է, քան սուկ պատմական շարադրանքը: Խոսքը ինչպես ներկայի, այնպես էլ անցյալի մասին է:

## **7. ԱՇԽԱՏԱՆՔԻ ՓՈՐՁԱՔՆՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ՀԱՎԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ**

Ատենախոսության առանձին հատվածներ ներկայացվել և քննարկվել են Բեյրութի (Լիբանան) Աստվածաբանության մերձավորարևելյան դպրոցում (*Near East School of Theology*), Սաարլանդի համալսարանում դոկտ. պրոֆ. Հ.Օհլիզի կողմից կազմակերպված հետազոտական սեմինարների ընթացքում, Մայնի Ֆրանկֆուրտի (Գերմանիա) Ճիզվիտական բարձրագույն դպրոցի աստվածաբանական-փիլիսոփայական սեմինարների ընթացքում (դոկտ., պրոֆ. Թ.Հայնթալերի ղեկավարությամբ), Հեսեն-Նասաուի ավետարանական եկեղեցու կողմից կազմակերպված «Իսլամական համաժողովի» ընթացքում (Մայնի Ֆրանկֆուրտ), Յ.Վ.Գյոթեի անվան Մայնի Ֆրանկֆուրտի համալսարանում պատմա-քննադատական հաղիսագիտությանը նվիրված մեկշաբաթյա սեմինարի ընթացքում: Աշխատանքի հիմնական դրույթներն արտացոլվել են հեղինակի հրապարակած գիտական հոդվածներում ու մենագրությունում: Ատենախոսության թեման հաստատվել է ու ստենախոսությունը փորձաքննության է ենթարկվել Սաարլանդի համալսարանի փիլիսոփայության ֆակուլտետի կրոնագիտության բաժանմունքում, որտեղ և ստենախոսությունը երաշխավորվել է հրապարակային պաշտպանության:

## **8. ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆ**

Մասնագիտական շրջանակներում իսլամի վաղ շրջանի պատմության շուրջ վերջին տարիների քննարկումները, մեղմ ասած, տարակարծիք ու հակընդդեմ են: Ատենախոսությունը բանավեճի արդի փուլում հիմնվում է մի կողմից Գ.-Ռ.Պուիինի, Մ.Կրոպի, Պ.Քրոնի, Մ.Քուկի, Ք.Լուքսենբերգի, Կ. Հ.Օհլիզի, Հ.Յանսենի և այլոց քննադատական մոտեցումների և մյուս կողմից դասական իսլամագիտության այնպիսի ներկայացուցիչների՝ ինչպիսիք են Ա.Նոյվիրտը, Մ.Շյոլլերը, Թ.Նագելը, Ռ.-Գ.Հոյլանդը, Հ.Բոբջինը, Գ.Կրեմերը, Գ.Շոելլերը, Հ.Սուերմանը և այլոք, մոտեցումների վրա: Ատենախոսությունում փորձ է արվում մեկտեղել տարբեր գիտնականների փաստարկներն ու իսլամի ստեղծման պատմությունը ներկայացնել ազատ դոգմատիկ պատկերացումներից՝ հստակ գիտակցելով, որ այս աշխատանքում կառուցվող պատկերը հենվելու է հանգամանքների վրա, որոնք հետազոտական նոր արդյունքների ու ձեռքբերումների կիրառման արդյունքում միանգամայն այլ լույսի տակ են երևան գալու:

19-րդ դարում Ա.Գայգերի, Գ.Վայլի, Ի.Գուլջիհերի, Թ.Նյոլդեկեի, Ա.Շպրենգերի, Հ.Շպեյերի և այլ գիտնականների անվան հետ է կապված իսլամի ձևավորման առաջին տարիների, Մուհամմադ մարգարեի կյանքի, Ղուրանի նկատմամբ պատմական մոտեցման սկզբնավորումն ու ժամանակահատվածի համար հասանելի աղբյուրագիտական նյութի քննադատական ուսումնասիրությունը: Աստվածաշնչագիտության պատմա-քննադատական մոտեցումը տեղափոխվում է իսլամագիտություն ու արևելագիտություն՝ «Ի՛նչ է փոխառել Մուհամմադ մարգարեն հուդայականությունից» հարցադրմամբ, կամ որպես «Ղուրանի պատմա-քննադատական ներածական»:

Իսլամագիտական արևմտյան ավանդույթում, մասնավորապես, դուրանագիտական հետազոտություններում, 19-րդ դարի պատմաբանական այս մոտեցումն իր շարունակությունը չգտավ: Հաջորդող մի քանի տասնամյակների ընթացքում հազվադեպ էին հրապարակումները, որոնք շարունակում էին 19-րդ դարում սկիզբ առած պատմա-քննադատական այս միտումը: Դրանով իսկ սակավաթիվ էին իսլամագետները, ում հաջողվում էր հաղթահարել իսլամի մասին լայնորեն տարածված ու համեմատաբար սահմանափակ պատկերացումները: Իսլամագիտական արևմտյան ավանդույթը Երկրորդ աշխարհամարտից հետո շարունակվում էր հիմնականում բանասերների կողմից: Նրանց հետազոտական մոտեցումը առկա նյութի նկատմամբ ո՛չ պատմա-քննադատական էր, ո՛չ էլ կրոնա-պատմական:

Վերջին տարիների ուսումնասիրությունները ուշադրություն են հրավիրում իսլամի վաղ շրջանի պատմության ընկալման խնդրում պատմա-քննադատական մոտեցման կարևորության վրա: Իսլամական աղբյուրները, որոնց հղում է իսլամական պատմագրությունը, ու հետևանքում նաև իսլամագիտությունը, պատկանում են 9-10-րդ դդ-ին: Դրանով իսկ պատմական իրողությունների ու դրանց գրառումը բաժանող ժամանակահատվածը կազմում է մոտ 200 տարի: Մինևույն ժամանակ, 7-8-րդ դդ-ի ոչ իսլամական աղբյուրները, օրինակ, ընդհանրապես չեն խոսում «իսլամական նվաճումների» կամ «Մեքքայում հրեական կլանների բնաջնջման» մասին:

Դանիացի իսլամագետ Պ.Քրոնը, հիմնվելով առավելապես 19-րդ դարի հետազոտությունների վրա, 1977թ. Մ.Քուկի հետ համահեղինակությամբ հրապարակեց «Հազարակնություն»<sup>2</sup> վերտառությամբ աշխատությունը, որը հակասական բանավեճերի հզոր ալիքի տեղիք տվեց: Աշխատանքում, որում քննադատաբար էին ներկայացվում իսլամի վաղ շրջանի պատմության

---

<sup>2</sup> Cook M., Crone P., Hagarism. The Making of the Islamic World, Cambridge 1977.

մասին ավանդական մոտեցումները, օգտագործված էին ժամանակի ոչ իսլամական՝ հայկական, հունական, արամեական, ասորական աղբյուրները: Արդյունքում՝ ավանդական «իսլամական նվաճումները» պիտի որ ցեղային ապստամբություն լինեին ժամանակի իշխող հզոր տերությունների դեմ, որը տեղի է ունեցել ոչ թե Արաբական թերակղզում, այլ ժամանակակից Հորդանանի տարածքում: Եվ միայն 9-րդ դարում են նախասկզբնական այս իրադարձությունները «տեղակայվել» արաբների էթնիկ հայրենիքում՝ Արաբական թերակղզում: Մեքքայի մասին հետագա հետազոտությունները թույլ են տալիս նույն հեղինակներին պնդել, որ ոչ իսլամական աղբյուրներում ընդհանրապես խոսք չկա առևտրական խոշոր կենտրոն Մեքքայի մասին: Իսկ Մեքքայի, Քաաբայի կամ առևտրի ու առևտրային ուղիների մասին խոսվում է ոչ թե Ղուրանում, այլ ուշ շրջանի մուսուլման գիտնականների մեկնաբանություններում: Պ.Քրոնի եզրահանգումը՝ առևտրական Մեքքայի մասին բոլոր հիշատակումներն կարող են վերագրվել Ղուրանի ուշ շրջանի մեկնաբաններին ու դրանով իսկ առավելապես աստվածաբանական, քան պատմական մեկնաբանման անհրաժեշտություն են զգում:

Ատենախոսության աղբյուրագիտական հիմքն ապահովել են առաջին հերթին Ղուրանը<sup>3</sup>, և ապա «պարտադիր ավանդույթը» Սուննան (արաբ.՝ *sunna*), որոնց հիման վրա շարադրվում է իսլամական ավանդական պատմագրությունը: Ատենախոսությունում օգտագործվում են նաև հադիսների ալ-Բուխարիի (*al-Bukhârî*, մահ. 870), Մուսլիմի (*Muslim*, մահ. 875), Թիրմիզիի (*Tirmidhî*, մահ. 892), Նասաիի (*Nasa'î*, մահ. 915) և Իբն Մաջայի (*Ibn Mâja*, մահ. 886) հավաքածուները:<sup>4</sup> Իսլամական կարևոր աղբյուրների թվում են նաև կենսագրական բնույթի աշխատանքները: Կարևորագույնն այս շարքում Իբն Հիշամի (*Ibn Hishâm*, մահ. 833)՝ վարք մարգարեինն է՝ անվանված *Sîra* (արաբ.՝ «կենսագրություն»), որը, ամենայն հավանականությամբ, Իբն Իսհակի (*Ibn Ishâq*, մահ. 768) Սիրայի վերամշակված տարբերակն է (Իբն Իսհակից գրավոր որևէ տեքստ չի պահպանվել)<sup>5</sup>: Իսլամական պատմագրության համար կարևոր աղբյուր է նաև

---

<sup>3</sup> Paret R., Der Koran. Übersetzung, Stuttgart/Berlin u. a.1989; Paret R., Kommentar und Konkordanz, Stuttgart/Berlin 1977; Khoury A.T., unter Mitwirkung von Salim Abdullah, Der Koran, Gütersloh 1987; Max Henning, Der Koran, Aus dem Arabischen übersetzt. Einleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel, Stuttgart 1991; Bell R., The Qur'ân – translated with a critical re-arrangement of the surahs, 2 Bände, Edinburgh 1937-1939; Arberry A.-J., The Koran Interpreted, New York, 1969.

<sup>4</sup> Nagel T., Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994; Colpe C., Problem Islam, Berlin, 2002.

<sup>5</sup> Guillaume A., The life of Muhammad. A translation of Ishâq 's Sîrat Rasul Allah, Oxford/London, 1955 (englische Übersetzung von Sîra Ibn Ishâq in der Rezension von Ibn Hisham, Das Leben Muhammeds nach Muhammed Ibn Ishak bearbeitet von 'abd al-Malik Ibn

ալ-Վակիդիի (*al-Wāqidī*, մահ. 822) «Արշավանքների պատմությունը», մարգարեի զինակիցների կենսագրությունների Իբն Սաադի (*Ibn Sa`d*, մահ. 841) հավաքածուն (*Kitābu-l-maghāzī*), և ալ-Տաբարիի (*at-Tabarī*, մահ. 922) «Տարեգրությունը»:

Դասական իսլամագիտությունը նշված աղբյուրներն օգտագործում է պատմական իրադարձությունները վերականգնելու համար միավորելով դրանք պատմության իսլամական ներկայացման հետ: Թ.Նյոլդեկեի ենթադրությունների վրա հիմնվելով Վ.Ուոլթը<sup>6</sup>, Ա.Նոյվիրտը<sup>7</sup>, Ռ.Բելլը<sup>8</sup>, Հ.Բոբզինը<sup>9</sup>, <sup>10</sup>Ֆ.-Է.Դոբերանը<sup>11</sup>, Հ.Գոդարդը<sup>12</sup>, Գ.Կրեմերը<sup>13</sup>, Թ.Նազելը<sup>14</sup> շարունակում են պնդել, որ Ղուրանը փոխանցում է Մուհամմադ մարգարեի առատեստիկ խոսքը: Հ.Գեյթեն<sup>15</sup> հիանալի կերպով ներկայացնում է մուսուլման գիտնականների նման ինքնագիտակցումը. քանի որ Ղուրանը պատմական որևէ տվյալների չի նշում, իսկ «մուհամմադ(ուն)» բառն այստեղ միայն չորս անգամ է հանդիպում<sup>16</sup>, իսլամական պատմագրությունը ստիպված է դիմել մարգարեի կենսագրություններին՝ Մուհամմադի կյանքը

---

Hisham, (Hrsg.) F. Wüstenfeld, 2 Bände, Göttingen 1858-60). Übersetzung in Auswahl: Ibn Ishâq. Das Leben des Propheten. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter, Bibliothek Arabischer Klassiker, Band 1, Tübingen/Basel, 1976; Mahmud S., Die historischen Überlieferungen nach Ibn Ishâq. Eine synoptische Untersuchung, Frankfurt a. M., 1978.

<sup>6</sup> Montgomery W.W., Muhammad. Prophet and Statesman, London, 1961.

<sup>7</sup> Neuwirth A., Koran, in: Helmut Gätje (Hrsg.), Grundriß der arabischen Philologie, Bd. II: Literaturwissenschaft, Wiesbaden 1987, S. 96-135; Neuwirth A., Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon. Zu Entstehung und Wiederauflösung der Surenkompilation im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus, in: Stefan Wild (Hrsg.), The Qur'an as Text, Leiden, 1996, S. 69-105; Neuwirth A., Zur Archäologie einer Heiligen Schrift. Überlegungen zum Koran von seiner Kompilation, in: Christoph Burgmer (Hrsg.), Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe, Berlin 2007, S. 130-145.

<sup>8</sup> Bell R., The Origins of Islam in Its Christian Environment, London, 1968.

<sup>9</sup> Bobzin H., Der Koran. Eine Einführung, München, 1999.

<sup>10</sup> Busse H., Arabische Historiographie und Geographie, in: Helmut Gätje (Hrsg.), Grundriß der arabischen Philologie, Bd. II: Literaturwissenschaft, Wiesbaden, 1987, S. 264-297.

<sup>11</sup> Dobberahn F.-E., Zur Soziologie der Schriftlichkeit des Qur'an Eine interdisziplinäre Untersuchung, in: ders./Johanna Imhof, Wagnis der Freiheit. Perspektiven geistlicher Theologie. Festschrift für Paul Imhof, in: Paul Imhof/Eduard Saroyan (Hrsg.), Strukturen der Wirklichkeit Bd. 4 (Schriftenreihe der Deutschen Universität in Armenien und der Akademie St. Paul), Wambach, 2009, S. 337-387.

<sup>12</sup> Goddard H., A History of Christian-Muslim Relation, Chicago, 2000.

<sup>13</sup> Krämer G., Geschichte des Islams, München, 2005.

<sup>14</sup> Nagel T., Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994; Nagel T., Die Inschriften im Felsendom und das islamische Glaubensbekenntnis - Der Koran und die Anfänge des hadit, in: Arabica, XLVII/2000, S. 329-365.

<sup>15</sup> Gätje H., Koran und Koranexegese. Ausgewählte Texte mit klassischen und modernen muslimischen Interpretationen, Zürich, 1971.

<sup>16</sup> Rippin A., Muhammad in the Qur'an: Reading Scripture in the 21st Century, in: Harald Motzki (Hrsg.); The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources, Leiden, 2000, S. 298-309.

Ղուրանի սուրաների հետ կապակցելու համար: Ղուրանի աուտենտիկ՝ որպես «ասածո խոսք» լինելու մասին դրույթը կարող է երաշխավորել, որ այն արտասանվել է Մուհամմադի կողմից<sup>17</sup>, ինչի հիման վրա էլ Թ.Նագելը եզրահանգում է Մուհամմադ մարգարեի պատմականության մասին թեզը կասկածի տակ անգամ չառնելով մարգարեի կենսագրությունները որպես «պատմական վստահելի աղբյուրների» մասին պնդումները<sup>18</sup>: Հ.Ֆուսսեն եզրակացնում է, որ «արաբական պատմագրությունը (...) մշակության այլ միջավայրերի պատմագրական ավանդույթների համեմատ ամաչելու տեղ չունի»<sup>19</sup>: Նույն կերպ Հ.Ֆոբզին<sup>20</sup> ու Մ.Շյոլլերը<sup>21</sup> մարգարեի Սիրան ընկալում են որպես պատմական վստահելի աղբյուրներ:

Մյուս կողմից այնպիսի հետազոտողների համար, ինչպիսիք են Հ.Յանսենը<sup>22</sup>, Պ.Քրոները<sup>23</sup>, Ջ.Վանսբրուդը<sup>24</sup>, Կ.-Հ.Օհլիգը<sup>25</sup>, Սիրան ամենից առաջ աստվածաբանական բնույթի երկ է: Կառուցվածքը, հրաշքների մասին պատմությունները, ճակատամարտում զոհված հազար-հազարների անունների թվարկումը, որոնք պիտի որ փոխանցված լինեին բանավոր ավանդույթի միջոցով, ավելի շուտ վկայում են այն մասին, որ հեղինակների համար այս ամենը սուրբ նշանակություն ունեցող իրողությունների շարադրանք էր: Բազմաթիվ պատմություններ, որոնք փոխանցվել են Իբն Բահակի կողմից կամ Իբն Հիշամի վերամշակված տարբերակով, Հ.Յանսենի ուսումնասիրություններում աստվածաբանական մեկնաբանություն են ստանում՝ «դրանք անհրաժեշտ են Ղուրանի դժվար ընկալելի հատվածները լուսաբանելու համար»<sup>26</sup>: Ղուրանի նման հատվածները կարող են նաև բոլորովին այլ կերպ մեկնաբանվել, սակայն մարգարեի կենսագրությունների միջոցով դրանք այնպիսի իմաստ են ստանում, որն առ այսօր շարունակում է առաջնորդող մնալ իսլամական աստվածաբանությունում: Հանգամանքը, որ

<sup>17</sup> Nagel T., Mohammed, a.a.O., s. 17; Bobzin H., Mohammed, a.a.O., S.32.

<sup>18</sup> Nagel T., Mohammed, a.a.O., S. 54.

<sup>19</sup> Busse H., Arabische Historiographie und Geographie, in: Helmut Gätje (Hrsg.), Grundriß der arabischen Philologie, Bd. II: Literaturwissenschaft, Wiesbaden, 1987, S.264-297.

<sup>20</sup> Bobzin H., Mohammed, München, 2000.

<sup>21</sup> Schöller M., Mohammed, Frankfurt, 2008.

<sup>22</sup> Jansen H., Mohammed. Eine Biographie, München, 2008.

<sup>23</sup> Crone P., Meccan Trade and the Rise of Islam, Princeton, 1987.

<sup>24</sup> Wansbrough J., Qur'anic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation (London Oriental Series, Vol. 31), Oxford, 1977.

<sup>25</sup> Ohlig K.-H., Vom Ostiran nach Jerusalem und Damaskus. Historische Probleme der Quellenlage, Entstehung und Geschichte der koranischen Bewegung, in: Markus Groß/Karl-Heinz Ohlig (Hrsg.), Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte, Berlin, 2008, S.10-34; Ohlig, K.-H., Wieso dunkle Anfänge des Islams?, in: Karl-Heinz Ohlig, Gerd-Rüdiger Puin (Hrsg.), Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islams, Berlin, 2006, S. 7-13.

<sup>26</sup> Jansen H., Mohammad, a.a.O., S.95ff.

Ղուրանն ու Միրան փոխկիրառելի են աստվածաբանական կապեր հաստատելու համար, իսլամագիտությունը չի էլ վիճարկում, պարզապես այլ կերպ է համակարգում ու դասակարգում այդ աղբյուրների պատմականությունը:

Հնագիտական ու դրամագրական հայտնագործությունների հիման վրա Յ.Նեվոնն ու Ջ.Կորենը<sup>27</sup> առաջարկում են մեկ անգամ ևս «խորհել» պատմության իսլամական ավանդական շարադրման ու 9-րդ դարին վերագրվող գրավոր աղբյուրների շուրջ:

Արդեն իսկ 19-րդ դարի մի շարք պատմա-քննադատական աշխատանքներում շեշտվում էր իսլամի արմատները Մեծ Միրիայի ընդհանուր ժառանգությունում դիտարկելու հանգամանքը: Ատենախոսությունում օգտագործվում են այս աշխատանքների արդյունքները, որոնք չեն հերքվել, սակայն շարունակում են անուշադրության մատնվել վերջին տասնամյակների գիտական քննարկումներում: Այս աշխատանքների թերազնահատումը կարելի պայմանավորել հանգամանքով, որ իսլամագիտությունը, որպես արևելագիտության բաղադրիչ, այսօր բավականին բարդ իրավիճակում է հայտնվել: Իսլամագիտությունը, ինչպես և ժամանակակից մուսուլման մի շարք գիտնականներ (Ն.-Հ. Աբու Ջելլը<sup>28</sup>, Մ.Արքունը<sup>29</sup>, Ռ.Ասլանը<sup>30</sup> և Ս.Բենշեյխը<sup>31</sup>), որոնք բաց են պատմա-քննադատական մոտեցման նկատմամբ, ստիպված են կողմնորոշվել մի կողմից գիտական և հետազոտական ազատության ու մյուս կողմից հասարակական-քաղաքական ու կրոնական ճնշման միջև<sup>32</sup>:

---

<sup>27</sup> Nevo J.D., Koren J., Crossroads to Islam. The Origins of the Arab Religion and the Arab State, New York, 2003.

<sup>28</sup> Abū Zayd N.H., Den Koran neu denken. Für eine humanistische Hermeneutik, in: Christoph Burgmer (Hrsg.), Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe, Berlin, 2007, S.171-193; Abū Zayd, N.H., Die Befreiung des Koran. Ein Gespräch mit Navid Kermani, in: ders., Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses, Frankfurt a. M., 1996, S.191-213; Abū Zayd, N.H., Historische Kontexte stärker berücksichtigen. Ein Gespräch mit dem Islamwissenschaftler Nasr Hamid Abū Zayd, in: Herder Korrespondenz 7, Freiburg/Basel/Wien, 2008 (62. Jahrgang); S. 340-344.

<sup>29</sup> Arkoun M., „Westliche“ Vernunft kontra „islamische“ Vernunft? Versuch einer kritischen Annäherung, in: Michael Lüders (Hrsg.), Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt, München/Zürich, 1992, S. 261-274.

<sup>30</sup> Aslan R., Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart, München 2006.

<sup>31</sup> Bensheikh S., „Zurück in die Zukunft“. Korankritik in der europäischen Diaspora. Ein Gespräch mit Christoph Burgmer, in: Christoph Burgmer (Hrsg.), Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe, Berlin, 2007, S.159-170.

<sup>32</sup> Amirpur K., Ammann, K., Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion, Freiburg 2006; Krämer, G., Kritik und Selbstkritik. Reformistisches Denken im

Մերձավոր Արևելքի նկատմամբ Եվրոպայի ուշադրությունը 19-րդ դարում իսլամը վերածում է եվրոպացի, մասնավորապես գերմանացի հետազոտողների հետաքրքրությունների հիմնական առարկայի: Արևելագիտական ուսումնասիրությունները եվրոպական համալսարաններում մինչ այդ կենտրոնացած էին առավելապես արաբերենի ու արաբական գրականության շուրջ, ասել է թե հիմնականում բանասիրական էին<sup>33</sup>: 18-րդ դարի կեսերից պատմական մեթոդը սկսում է «սողոսկել» նաև արևելագիտական բանասիրություն, ինչի արդյունքում հետազոտողների ուշադրության կենտրոնում գրական երկերի դասակարգումից, տեքստերի հավաքածուներ կազմելուց ու տեքստերի վերականգնելուց բացի, հայտնվում է նաև պատմությունը: Պատմական մտածողության շնորհիվ Ղուրանը ուսումնասիրվում է արդեն աղբյուրագիտական հենքի վրա: Ծագմամբ առավելապես հրեա գիտնականները, հրեա-ռաբինական ավանդույթից ծանոթ կրոնական տեքստերի մեկնության սկզբունքը մեկտեղում էին նոր-նոր ձևավորվող պատմա-քննադատական ուսումնասիրությունների հետ:

Պատմական հարցադրումներ առաջադրող ժամանակակից իսլամագիտության հիմնադիրը Ա.Գայգերն<sup>34</sup> (1810-1874թթ.) է: Աղբյուրների պատմական քննադատության միջոցով նա ուշադրություն էր հրավիրում Ղուրանում հրեական տեքստերի հատվածների վրա: Ա.Գայգերը, դուրանյան որոշ հատվածներ հակադրելով աստվածաշնչյան տեքստերի հետ, զուգահեռաբար դնում էր համեմատական կրոնագիտության հիմքերը: Գ.Վայլի<sup>35</sup> (1808-1889թթ.) գիտական մոտեցումների կենտրոնում առաջին անգամ հայտնվում է Արևելքի պատմա-քաղաքական համատեքստը: Ի.Գոլցիհերը<sup>36</sup> (1850-1921թթ.), Յ.Վելիաուգենը<sup>37</sup> և Ա.Շալենգերը<sup>38</sup> (1813-

---

Islam, in: Michael Lüders (Hrsg.), *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt*, München/Zürich, 1992, S. 209-227.

<sup>33</sup> Mangold S., *Eine „weltbürgerliche Wissenschaft“ – Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert* Pallas Athene – Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte Bd. 11, Stuttgart, 2004.

<sup>34</sup> Geiger A., *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*, Leipzig 1902; zu Geiger vgl. Jacob Lassner, *Abraham Geiger - A Nineteenth Century Jewish Reformer on the Origins of Islam*, in: Martin Kramer (Hrsg.), *The Jewish Discovery of Islam. Studies in Honor of Bernhard Lewis*, Tel Aviv, 1999, p.103-135.

<sup>35</sup> Weil G., *Muhammad, der Prophet, sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1843.

<sup>36</sup> Goldziher I., *Muhamedanische Studien II*, Halle, 1888; Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Leyden, 1952 (Nachdruck der Ausgabe von 1920); Goldziher I., *Islam und Parsismus (Islamisme et Parsisme)*, in: Karl-Heinz Ohlig (Hrsg.), *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Berlin, 2007, S. 415-439.

<sup>37</sup> Wellhausen J., *Das Arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902; Wellhausen J., *Skizzen und Vorarbeiten*, 6. Heft, Berlin/New York, 1911 (Nachdruck 1985).

1893թթ.) աստվածաշնչագիտության մեթոդաբանությունը կիրառում են իսլամական աղբյուրների հետազոտության նկատմամբ, ինչը, իր հերթին, նշանակում էր, որ ուսումնասիրության կենտրոնում էր հայտնվում տեքստի կառուցվածքը, մոտիվների ու հասկացությունների, տեքստի ու տեքստի խմբագրությունների պատմությունը, ինչպես նաև հասարակական, սոցիալական, մշակութային ու քաղաքական այն համատեքստը, որում ձևավորվել էին այդ տեքստերը:

Թ.Նյոլդեկեի<sup>39</sup> (1836-1930թթ.) «Ղուրանի պատմությունը» շատ արագ վերածվում է իսլամի շուրջ հիմնարար աշխատության ու մինչ այսօր շարունակվում ճանաչվել ու ընդունվել որպես ոլորտի ուսումնասիրությունների ստանդարտ: Հ.Շպեյերը<sup>40</sup> (1897-1935թթ.) իր կրոնագիտական համեմատություններում տպավորված ներկայացնում էր, թե որքան աստվածաշնչյան պատմություններ կարելի է հայտնաբերել Ղուրանում, որոնք սերում են ոչ միայն Հին և Նոր Կտակարանների կանոնից, այլև ապոկրիֆ տեքստերից: Ա.Մինյանայի<sup>41</sup> (1881-1937թթ.) հետազոտությունների ուշադրության կենտրոնում ասորական ընդհանուր ժառանգությունն էր, ինչպես նաև Ղուրանի լեզվի ոճի վրա ասորա-արամեերենի մեծաքանակ ազդեցությունները: Արևելագետ ու կրոնագետ Տ.Անդրասեն<sup>42</sup> (1885-1947թթ.) 20-րդ դարի 20-ականներին առաջինը համակարգված կերպով ներկայացնում է ասորական քրիստոնեության լեզվական ու աստվածաբանական ազդեցությունը իսլամի վրա:

Հուդայական, քրիստոնեական, մանիքեական և իրանական այլ ազդեցություններից զատ Ա.Դանդիի<sup>43</sup> ու Ս.Ա.Սովայանի<sup>44</sup> ուսումնասիրություններից հետևում է, որ Ղուրանում առկա են նաև ժողովրդական բանահյուսության տարրեր, ինչպես օրինակ «մանկանցն Եփեսոսի» ավանդությունը եփեսոսցի ազնվական 7 երիտասարդների մասին,

---

<sup>38</sup> Sprenger A., Das Leben und die Lehre Mohammad nach bisher größtenteils unbenutzten Quellen, 3 Bände, Berlin, 1869 (2. Auflage).

<sup>39</sup> Nöldeke Th., Geschichte des Qorans, bearbeitet von Friedrich Schwally und Gotthelf Bergsträsser (3 Bände) Leipzig, 1909-1938 (verkleinerter Nachdruck Hildesheim/New York 1970); Nöldeke Th., The Koran, in: Ibn Warrāq (Hrsg.), The Origins of the Koran, New York, 1998, p. 36-63 (Encyclopaedia Britannica, 9th edition, London 1891).

<sup>40</sup> Speyer H., Die biblischen Erzählungen im Qoran, Darmstadt, 1961.

<sup>41</sup> Mingana A., Syriac Influence on the Style of the Kur'ān, in: Bulletin of John Rylands Library, Manchester, 1927, p. 77-98.

<sup>42</sup> Andrae T., Der Ursprung des Islams und das Christentum, Uppsala, 1926; Andrae T., Die Legenden von der Berufung Muhammads, in: Le Monde Oriental VI/1912, S. 5-18; Andrae T., Mohammed: sein Leben und sein Glaube, Göttingen, 1932.

<sup>43</sup> Dundes A., Fables of the Ancient? Folklore in the Qur'an, New York/Oxford, 2003.

<sup>44</sup> Sawayan S.A., Nabati Poetry: The Oral Poetry of Arabia, Berkeley (California), 1985.



որոնք քարայրում աստվածառաք ընով ննջում են 200 տարի շարունակ. ավանդությունն ընկած է Սուրա 18, 9-26-ի<sup>45</sup> հիմքում:

Ղուրանի արաբերենին նվիրված հետազոտություններում պետք է հիշատակել Հ.Բուսսեի<sup>46</sup>, Գ.Էնդրեսի<sup>47</sup>, Վ.Ֆիշերի<sup>48</sup>, Կ.Հեկերի<sup>49</sup>, Յ.Ֆյուքի, Վ.Մադելունգի<sup>50</sup>, Մ.Լիդբարսկիի<sup>51</sup> ու նախ և առաջ Թ.Նյոլդեկեի<sup>52</sup>, Կ.Ֆոլերսի<sup>53</sup>, Կ.Վերստեդի<sup>54</sup> աշխատանքները: Այլ լեզուներից, հատկապես սառա-արամեերենից փոխառությունների առկայությունն արաբերենում նկարագրում են Ա.Ջեֆրիս<sup>55</sup> և Ա.Շալը<sup>56</sup>: Ղուրանի արաբերենի արամեական արմատների մասին քննարկումների հիմքում Ք.Լուքսենբերգի հետազոտություններն ու առաջադրված մոտեցումներն են<sup>57</sup>, որոնք հենվում

---

<sup>45</sup> Dundee A. a.a.O. s. 54ff.

<sup>46</sup> Busse A., Arabische Historiographie und Geographie, in: Helmut Gätje (), Grundriß der arabischen Philologie, Bd. II: Literaturwissenschaft, Wiesbaden, 1987, S. 264-297.

<sup>47</sup> Endres G., Die arabische Schrift, in: Wolfdiétrich Fischer (Hrsg.), Grundriß der Arabischen Philologie, Band I: Sprachwissenschaft, Wiesbaden, 1982, S. 165-209.

<sup>48</sup> Fischer W., Das Altarabische in Islamischer Überlieferung: Das klassische Arabisch, in: Grundriß der Arabischen Philologie, Band I: Sprachwissenschaft, Wiesbaden, 1982, S. 37-50; Fischer W., Die geschichtliche Rolle des Arabischen, in: der Grundriß der Arabischen Philologie, Band I: Sprachwissenschaft, Wiesbaden, 1982, S. 1-16; Fischer W., Jastrow O., Jubrail N., Lehrgang für die arabische Schriftsprache der Gegenwart, Bd. 1, Lektionen 1-30, Wiesbaden, 1991.

<sup>49</sup> Hecker K., Das Arabische im Rahmen der semitischen Sprachen, in: Grundriß der Arabischen Philologie, Band I: Sprachwissenschaft, Wiesbaden, 1982, S. 6-16.

<sup>50</sup> Madelung W., Religiöse Literatur in Arabischer Sprache, in: Helmut Gätje (Hrsg.), Grundriß der arabischen Philologie, Bd. II: Literaturwissenschaften, Wiesbaden, 1987, S. 298-399.

<sup>51</sup> Lidzbarski M., Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik nebst Ausgewählten Inschriften, 1 Teil (Text), Hildesheim, 1962.

<sup>52</sup> Nöldeke Th., Die semitischen Sprachen, Leipzig, 1899 (2. Auflage).

<sup>53</sup> Vollers K., Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien, Straßbourg, 1906.

<sup>54</sup> Versteegh K., The Arabic Language, Edinburgh (UK) 2004 (1997).

<sup>55</sup> Jeffery A., The foreign vocabulary of the Qurʾān, Baroda: Oriental Institute (Gaekwad's Oriental Series), Vol. 79, 1938.

<sup>56</sup> Schall A., Geschichte des Arabischen Wortschatzes - Lehn- und Fremdwörter im Klassischen Arabisch, in: Wolfdiétrich Fischer (Hrsg.), Grundriß der Arabischen Philologie, Band I: Sprachwissenschaft, Wiesbaden, 1982, S. 142-153.

<sup>57</sup> Luxenberg Ch., Der Koran zum „islamischen Kopftuch“. Zu Sure 24:31, in: Christoph Burgmer (Hrsg.), Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe, Berlin, 2007, S. 83-89; Luxenberg Ch., Die syrische Liturgie und die „geheimnisvollen Buchstaben“ im Koran. Eine liturgievergleichende Studie, in: Markus Groß/Karl-Heinz Ohlig (Hrsg.), Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte, Berlin, 2008, S. 411-456; Luxenberg Ch., Die Syro-aramäische Lesart des Korans. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Berlin, 2007 (3. Auflage); Luxenberg Ch., „Licht ins Dunkel“. Der Koran als philologischer Steinbruch. Ein Gespräch mit Christoph Burgmer, in: Christoph Burgmer (Hrsg.), Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe, Berlin, 2007, S. 18-38; Luxenberg Ch., Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem, in: Karl-Heinz Ohlig, Gerd-Rüdiger Puin (Hrsg.), Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen

են 19-րդ դարի ուսումնասիրությունների վրա ու հիմնավորվում նաև Պոլին ամուսինների<sup>58</sup>, Մ.Չ.Գրիֆիտի<sup>59</sup>, Կ.Գիլյոյի<sup>60</sup>, Ա.Գրոհմանի<sup>61</sup>, Մ.Գրոսի<sup>62</sup>, Բ.Հեգերի<sup>63</sup>, Մ.Կրոպի<sup>64</sup>, Ֆ.-Բ.Մասի<sup>65</sup>, Ռ.Նաբիլելի<sup>66</sup>, Խ.Նոյի<sup>67</sup>, Ռ.Շուլցի<sup>68</sup>, Բ.Սմոլի<sup>69</sup> և Ս.Ս.Սովայանի<sup>70</sup> աշխատանքներում:

---

Geschichte des Islams, Berlin, 2006, S. 124-147; Luxenberg Ch., Reaktionen und Reaktion. Ein Gespräch mit Christoph Burgmer über die Rezeption seiner Forschungsergebnisse zum Koran, in: Christoph Burgmer (Hrsg.), Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe, Berlin, 2007, S. 194-206; Luxenberg, Ch., Relikte syro-aramäischer Buchstaben in frühen Korankodizes im hidjazi- und küfi-Duktus, in: Karl-Heinz Ohlig (Hrsg.), Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen, Berlin, 2007, S. 377-414; Luxenberg Ch., The Syro-Aramaic Reading of the Koran, Berlin 2007; Luxenberg, Ch., Zur Morphologie und Etymologie des Begriffs „Satan“, in: Christoph Burgmer (Hrsg.), Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe, Berlin, 2007, S. 69-82; Luxenberg, Ch., Weihnachten im Koran, in: Christoph Burgmer (Hrsg.), Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe, Berlin, 2007, S. 62-68.

<sup>58</sup> Puin E., Ein früher Koranpalimpsest aus San'a` (DAM 01-27.1), in: Markus Groß/Karl-Heinz Ohlig (Hrsg.), Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte, Berlin, 2008, S. 461-493; Puin G.-R., Die korrumpierte Tradition. Zur religiösen Geschichtsbildung. Ein Gespräch mit Christoph Burgmer, in: Christoph Burgmer (Hrsg.), Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe, Berlin, 2007, S. 99-111; Puin G.-R., Die Utopie einer kritischen Koranedition: Ein Arbeitsbericht, in: Markus Groß/Karl-Heinz Ohlig (Hrsg.), Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte, Berlin 2008, S. 516-571; Puin G.-R., Über die Bedeutung der ältesten Koranfragmente aus Sanna (Jemen) für die Orthographiegeschichte des Korans, Neue Wege der Koranforschung, II, in: magazin forschung. Das Forschungsmagazin der Universität des Saarlandes 1/1999, S.37-40.

<sup>59</sup> Griffith S.H., From Aramaic to Arabic: The Language of the Monastries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods, in: ders., The Beginnings of Christian Theology in Arabic. Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period, Aldershot (Hampshire) 2002, Artikel X, S. 11-31.

<sup>60</sup> Gilliot C., Zur Herkunft der Gewährsmänner des Propheten, in: Karl-Heinz Ohlig, Gerd-Rüdiger Puin (Hrsg.), Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islams, Berlin, 2006, S. 148-178; Gilliot C., Reconsidering the Authorship of the Qur'an. Is the Qur'an partly the fruit of a progressive and collective work?, in: Gabriel Said Reynolds (Ed.), The Qur'an in It's Historical Context, London/New York, 2008, p. 88-108; Gilliot, C., Die Schreib- und/oder Lesekundigkeit in Mekka und Yatrib/Medina zur Zeit Mohammeds, in: Markus Groß/Karl-Heinz Ohlig (Hrsg.), Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte, Berlin, 2008, S. 293-319.

<sup>61</sup> Grohmann A., Arabische Paläographie, II. Teil, Wien 1971.

<sup>62</sup> Groß M., Neue Wege der Koranforschung aus vergleichender sprach- und kulturwissenschaftlicher Sicht, in: Karl-Heinz Ohlig (Hrsg.), Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen, Berlin, 2007, s. 457-639.

<sup>63</sup> Heger Ch., „ya Muhammad“ - kein „o Mohammed“, und wer ist 'Alī?, in: Markus Groß/Karl-Heinz Ohlig (Hrsg.), Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte, Berlin, 2008, S. 278-292.

<sup>64</sup> Kropp M., Antikes Lernen. Die orale Rezeption des Koran, in: Christoph Burgmer (Hrsg.), Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe, Berlin, 2007, S. 90-98.

<sup>65</sup> Muth F.-Ch., Reflections on the Relationship of Early Arabic Poetry and the Qur'an: meaning and origin of the Qur'anic Term 'Tayran Abalia' according to Early Arabic Poetry and other

Բալամագիտությունը, առանձնացված «ընտանեկան իր ոլորտում», դեռևս շարունակում է անուշադրության մատնել ոչ իսլամական աղբյուրները: Առաջին անվստահ քայլերը հակադարձ ուղղությամբ ձեռնարկում է Բեռլինի համալսարանը՝ *corpus coranicum* նախագծի մեկնարկով: Թեև նախագծի նախաձեռնող Ա.Նոյվիրտն անընդհատ շեշտում է իսլամական ավանդական գրականության, որպես պատմական աղբյուրի պատմականության ու արժանահավատության հանգամանքը<sup>71</sup>, նախագծի հիմնական նպատակը, ամեն դեպքում, Մեծ Սիրիայում լայնորեն տարածված հուդայական և քրիստոնեական այն մոտիվների վերհանումն է, որոնք կարելի է գտնել Ղուրանում, մի կողմից, և մյուս կողմից՝ Ղուրանի դիտարկումը որպես ուշ անտիկ շրջանի փաստաթղթի, ինչը թույլ է տալու դրանում վեր հանել ընդհանուր ժառանգության շերտը<sup>72</sup>:

Մշակութային ու նախ և առաջ աստվածաբանական միասնական ժառանգությունը, ամեն դեպքում, շատ ավելի հարուստ է, քան մինչ այսօր ընդունված է համարել: Այս մասին են վկայում ոչ միայն Ղուրանի շուրջ վերոնշյալ աշխատությունները, այլ նաև Մեծ Սիրիայում հուդայականության<sup>73</sup> ու քրիստոնեությանը նվիրված բազմաթիվ

---

Sources, in: Manfred Kropp (Ed.), Results of contemporary research on the Qur'an: The question of a historio-critical text of the Qur'an, Würzburg, 2007 (Beirut Texts and Studies, Bd. 100), S. 147-156.

<sup>66</sup> Nabelek R., Weintrauben statt Jungfrauen. Eine neue Lesart des Koran und ihr Stellenwert innerhalb der modernen Koranforschung, in: Christoph Burgmer (Hrsg.), Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe, Berlin, 2007, S. 39-61.

<sup>67</sup> Noll Ch., Die Sprache der Bibel, Mut/Asendorf, 1996.

<sup>68</sup> Schulze R., Der globalisierte Koran. Moderne Selbstbegründungen, in: Christoph Burgmer (Hrsg.), Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe, Berlin 2007, S. 146-158.

<sup>69</sup> Small K.E., Textual Variants in the New Testament and Qur'anic Manuscript Traditions, in: Markus Groß/Karl-Heinz Ohlig (Hrsg.), Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte, Berlin 2008, S. 572-593; Small K. E., Pulin G.-R., UNESCO CD of San'a MSS, Part III, Manuscripta Orientalia 13/2007, S. 59-71.

<sup>70</sup> Sowayan S. A., Nabati Poetry: The Oral Poetry of Arabia, Berkeley (California), 1985; Sowayan, S.A., The Arabian Oral Historical Narrative: An Ethnographic and Linguistic Analysis, Wiesbaden, 1992.

<sup>71</sup> Հմմտ. Անգելիկա Նոյվիրտի հարցազրույցը Spiegel ամսագրին (52/2007, էջ 24), որտեղ նա անընդմեջ պնդում է, թե սկզբնաղբյուրների այս հետազոտությունը չի կարող հակասության մեջ հայտնվել իսլամական (մասնավորապես սուննիական) ուղղափառության հետ՝ «Ղուրանի աստվածային արարման միջը հարգանքի արժանի է»:

<sup>72</sup> „Corpus Coranicum“ հետազոտական նախագծի կայքէջը Berlin-Brandenburgischen Akademie-ում <http://www.bbaw.de/forschung/Coran>

<sup>73</sup> Avi-Yonah M., Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen von Rom und Byzanz (Studia Judaica, Bd. II), Berlin 1962; Talmon, Sh., Typen der Messiaserwartung um die

հետազոտությունները: Քրիստոնեության զարգացումների ու դրանց ազդեցությունների (մասնավորապես իսլամի վրա արևելա-ասորական քրիստոնեության ազդեցության) շուրջ Ա.Գրիլմայերի<sup>74</sup>, Թ.Հայնթալերի<sup>75</sup> ու հատկապես Ս.Բրոկլից<sup>76</sup> ու Դ.Վ.Վինկլերի<sup>77</sup> բացի տարբեր ասպեկտներով հետազոտություններ ունեն Լ.Աբրամովսկի<sup>78</sup>, Ու.Բաումը<sup>79</sup>, Հ.Չեդվիկը<sup>80</sup>, Կ.Դիմիտրիևը<sup>81</sup>, Հ.-Յ.Դրայշվերը<sup>82</sup>, Ն.Հորները<sup>83</sup>, Ֆ.Գիյոն<sup>84</sup>, Ռ.Գիզելերը<sup>85</sup>,

---

Zeitenwende, in: Probleme biblischer Theologie, Festschrift für Gerhard von Rad, München, 1971, S. 571-588; Taylor J.E., A critical investigation of archaeological material assigned to Palestinian Jewish-Christians of the roman and Byzantine periods, Edinburgh, 1989.

<sup>74</sup> Grillmeier A., Jesus der Christus im Glauben der Kirche Bd. 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg/Basel/Wien, 1990; Grillmeier A., Jesus der Christus im Glauben der Kirche Bd. 2/1. Das Konzil von Chalcedon - Rezeption und Widerspruch (451-518), Freiburg/Basel/Wien 1990; Grillmeier A., Hainthaler Th., Jesus der Christus im Glauben der Kirche Bd. 2/3. Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451-600, Freiburg/Basel/Wien, 2002, (Hrsg. Theresia Hainthaler); Grillmeier A., Jesus der Christus im Glauben der Kirche Bd. 2/4. Die Kirchen von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451, Freiburg/Basel/Wien, 1990.

<sup>75</sup> Hainthaler Th., Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung. Eastern Christian Studies, Vol. 7, Leuven/Paris/Dudley, 2007; Hainthaler Th., Adi Ibn Zayd al-'Ibād I, the Pre-Islamic Christian Poet of al-Hira and his Poem Nr. 3 written in Jail, in: Parole de l'Orient 30 (2005), S. 157-172.

<sup>76</sup> Brock S., Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition, in: ders., Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology, Hampshire (GB) 1992, XI, p.11-38; Brock S., Jewish Traditions in Syriac Sources, in: ders., Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology, Hampshire (GB) 1992, IV, p. 212-232; Brock S., Syriac Views of Emergent Islam, in: ders., Syriac Perspectives on Late Antiquity, Hampshire (GB) 1984, VIII, p. 41-55; Brock S., The Christologie of the Church of the East in the Synods of the fifth to early seventh centuries: Preliminary Considerations and Materials, in: ders., Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology, Hampshire (GB) 1992, XII, p. 125-142; Brock S., The Church of the East in the Sassanian Empire up to the Sixth Century and its Absence from the Councils in the Roman Empire, in: pro oriente, Syriac Dialogue Nr. 1, Wien, 1994, p. 54-65.

<sup>77</sup> Winkler D.W., The Age of the Sassanians. Until 651, in: Wilhelm Baum, Dietmar W. Winkler (Ed.), The Church of the East, London 2003 (deutsche Ausgabe: Klagenfurt 2000), p. 7-41; Winkler, D.W., Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zur Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Bd. 26), Münster, 2003; Winkler D.W., The „Apostolic Church of The East“. A brief introduction to the writing of church history and to terminology, in: Wilhelm Baum/Dietmar W. Winkler (Ed.), The Church of the East, London 2003 (deutsche Ausgabe: Klagenfurt 2000), p. 1-5; Winkler D.W., Syriac literature, in: Wilhelm Baum/Dietmar W. Winkler (Ed.), The Church of the East, London, 2003 (deutsche Ausgabe: Klagenfurt 2000), p. 158-165.

<sup>78</sup> Abramowski L., The History of Research into Nestorius, in: pro oriente (խմբ.), Syriac Dialogue Nr. 1, Wien, 1994, p. 54-65.

<sup>79</sup> Baum W., The Age of the Arabs: 650-1258, in: Wilhelm Baum, Dietmar W. Winkler (Ed.), The Church of the East, London, 2003 (deutsche Ausgabe: Klagenfurt 2000), p. 42-83.

<sup>80</sup> Chadwick H., Die Kirche in der antiken Welt, Berlin/New York, 1972.

<sup>81</sup> Dmitriev K., An Early Christian Arabic Account of the Creation of the World, in: Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx (Eds.), The Qur'ân in Context. Historical and Literary

Ռ.Մալեկը և Պ.Գ.Հոֆրիխտերը<sup>86</sup>, Ռ.Շիկը<sup>87</sup>, Ի.Շահիրը<sup>88</sup>, Ջ.-Ս.Տրիմինգհեմը<sup>89</sup>, Ժ.Տրուպոն<sup>90</sup> և այլոք: Դրանցում պատմականորեն ներկայացվում է Արաբական թերակղզու հյուսիս-արևելքում գտնվող Հիրա (կամ Հիրթա) փոքրիկ իշխանության նշանակությունը արաբների լեզվի, մշակույթի ու կրոնի վրա<sup>91</sup>, արաբների առօրյան, մշակութային, սոցիալ-քաղաքական շրջապատը: Հինգ հատորներում ամփոփված Ֆ.Ալտհայմ և Ռ.Շտիհլի<sup>92</sup>

---

Investigations into the Qur'anic Milieu, Leiden, 2009, p. 349-387; Dmitriev K., Arabs and the Bible from the early Christians years to the coming of Islam, in: Encyclopaedia Beirut o the Bible and its Reception (EBR, Vol. 1), Berlin, 2009, p. 1-4.

<sup>82</sup> Drijvers H.J.W., Addai and Mani, Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert in Syrien, in: der; History and Religion in Late Antique Syria, London, 1994, XV, p. 131-185; Drijvers H.J.W., Christ as Warrior and Merchant. Aspects of Marcions Christology, in: ders.; History and Religion in Late Antique Syria, London, 1994, XIII, s. 75-87; Drijvers H.J.W., Christians, Jews and Muslims in northern Mesopotamia in early Islamic Times: The Gospel of the Twelve Apostles and related texts, in: ders., History and Religion in Late Antique Syria, London, 1994, XIX, p. 69-74; Drijvers H.J.W., East of Antioch, in: ders., East of Antioch, London 1984, I, p. 1-27; Drijvers H.J.W., Edessa und das jüdische Christentum, in: ders., East of Antioch, London 1984, II, S. 4-33; Drijvers H.J.W., Hellenistic and Oriental Origins, in: ders., East of Antioch, London 1984, IV, p. 25-33; Drijvers H.J.W., Rechtgläubigkeit und Ketzerei im älteren syrischen Christentum, in: ders.; East of Antioch, London, 1984, III, S. 291-308.

<sup>83</sup> Horner N., A Guide to Christian Churches in the Middle East, Indiana (US), 1989.

<sup>84</sup> Gignoux Ph., Prozessionskreuz aus Herat, in: Christoph Stiegemann (Hrsg.), Byzanz. Licht aus dem Osten, Kult und Alltag im Byzantinischen Reich vom 4.-15. Jahrhundert. Katalog der Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn, Mainz, 2001, S. 150-151.

<sup>85</sup> Gyselen R., Les témoignages sigillographiques sur la présence Chrétienne dans l'empire sassanide, in: Philippe Gignoux (Hrsg.), Chrétiens en terre D'Iran (Vol I): Implantation et Acculturation. Studia Iranica 33, Paris, 2006, p. 17-78.

<sup>86</sup> Malek R., Hofrichter P., (Eds.), Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia, St. Augustin, 2004.

<sup>87</sup> Schick R., The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: an historical and archaeological study, New York (Princeton), 1995.

<sup>88</sup> Shahid I., Arab Christianity before the Rise of Islam, in: MECC, Christianity. A History in the Middle East, Lebanon 2005, p. 435-451; Shahid I., Islam and Orient Christians: Makka 610-622 AD, in: Emmanouela Grypeou/Mark Swanson/David Thomas (Eds.), The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam (The History of Christian-Muslim Relation, Vol. 5), Leiden/Bosten, 2006, p. 9-31.

<sup>89</sup> Trimmingham J.S., Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times, Lebanon, 1990.

<sup>90</sup> Troupeau G., Christianity in the Early Islamic Decades, in: MECC, Christianity. A History in the Middle East, Lebanon 2005, p. 453-469.

<sup>91</sup> Artikel: al-Hîra, in: Encyclopaedia of Islam, Vol. III (New Edition, Leiden 1979), S. 462-463; Rothstein G., Die Dynastie der Lahmidin in al-Hira. Ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit der Sasaniden (1899), Nachdruck Hildesheim 1968; Altheim F., Stiehl R., Die Araber in der Alten Welt, 5 Bände, Berlin 1964-1968, hier Bd. 2, S. 367-369; Hainthaler, Th., Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung. Eastern Christian Studies, Vol. 7, Leuven/Paris/Dudley, 2007, p.66ff., p.102ff.

<sup>92</sup> Altheim F., Stiehl R., Die Araber in der Alten Welt, 5 Bände, Berlin 1964-1968; Hitti Ph.K., History of the Arabs From the earliest times to the present, 10<sup>th</sup> edition, London, 1970.

աշխատանքներից բացի, պետք է հիշատակել նաև Ֆ.-Կ.Հիթթի<sup>93</sup>, Խ.Ռաբինի<sup>94</sup>, հատկապես Յ.Վան Էսսի<sup>95</sup> ու Ռ.Հոյլանդի<sup>96</sup> աշխատանքները: Իսլամի, «որպես արաբական նոր կրոնի» շուրջ քննարկումները Մ.Ռոզենկրանցի<sup>97</sup>, Ս.Գրիֆիթի<sup>98</sup>, Բ.Յեռի<sup>99</sup> և Դ.Թոմասի<sup>100</sup> հետազոտություններում սկսվում են միայն Աբաայան իշխանության տարիներից, հենց այս ժամանակաշրջանին են պատկանում իսլամի վաղ շրջանի մասին այսօր մեզ հայտնի գրավոր վկայությունները:

## **9. ԱՇԽԱՏԱՆՔԻ ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔՆ ՈՒ ԲՈՎԱՆՂԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ**

**ՆԵՐԱՄՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ** նախ ուրվագծվում է իսլամի ծագման, վաղ շրջանի ու զարգացման մասին այսօր լայնորեն տարածված պատկերը, ապա ներկայացվում է իսլամի վերաբերյալ քննադատական հետազոտությունների պատմագրությունը սկսած 19-րդ դարից: Առանձին քննարկման առարկա է հարցադրումների շրջանակը, թե ինչու են իսլամագիտական ուսումնասիրություններում դժկամորեն ներառվում կրոնագիտական ու պատմաբանական հետազոտական արդյունքները:

---

<sup>93</sup> Hitti Ph.K., *History of the Arabs From the earliest times to the present*, 10<sup>th</sup> edition, London, 1970.

<sup>94</sup> Rabin Ch., *Ancient West-Arabian*, London, 1951.

<sup>95</sup> van Ess J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Band I und Band II, Berlin, New York, 1991.

<sup>96</sup> Hoyland R.G., *Epigraphy and the Linguistic Background to the Qur'an*, in: Gabriel Said Reynolds (Ed.), *The Qur'an in It's Historical Context*, London/New York 2008, s. 51-69; Hoyland R.G., *Arabia and the Arabs. From the Bronze to the coming of Islam*, London, 2003 (2001); Hoyland R.G., *Seeing Islam as Others Saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on early Islam* (Studies in Late Antiquity and Early Islam Vol. 13), Princeton/New Jersey, 1977; Hoyland R.G., *The Earliest Christian Writings on Muḥammad: An Appraisal*, in: Harald Motzki (Hrsg.); *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources*, Leiden, 2000, p. 276-297.

<sup>97</sup> Rosenkranz S., *Die jüdisch-christliche Auseinandersetzung unter islamischer Herrschaft. 7.-10. Jahrhundert. Judaica et Christiana* (Band 21), Bern, 2004.

<sup>98</sup> Griffith S.H., *Muḥammad and the Monk Bahira: Reflections on a Syriac and Arabic Text from Early Abbâsid Times*, in: ders., *The Beginnings of Christian Theology in Arabic. Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*, Aldershot (Hampshire), 2002, Artikel VII, p. 146-174; Griffith S.H., *The Prophet Muḥammad, His Scripture and His Message According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First "Abbâsid Century"*, in: Toufic Fahd (Hrsg.), *La vie du prophète Mahomat*, Paris, 1983, p. 131-143.

<sup>99</sup> Ye'or, B., *Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam. 7.-20. Jahrhundert. Zwischen Dschihad und Dhimmitude. Mit einer Einführung von Heribert Busse, Gräfelding*, 2002.

<sup>100</sup> Thomas D., *Early Muslim Responses to Christianity*, in: ders. (Hrsg.), *Christians at the Heart of Islamic Rule. Church Life and Scholarship in Abbâsid Iraq* (The History of Christian-Muslim-Relation, Vol. 1), Leiden/Boston, 2003, p. 231-254.

Ընդ որում, լուսաբանվում է, թե ինչպիսի նոր հեռանկարներ կարող է առաջարկել պատմա-քննադատական մտեցումը միջկրոնական երկխոսության համար: Նշվում է, որ կրոններից յուրաքանչյուրը պետք է իր ինքնությունը փորձի փնտրել շրջապատող կրոնական հոսանքների, ուղղությունների հետ բանավեճի ու քննարկումների շրջանակում: Ինչպես քրիստոնեական դավանանքների դեպքում ինքնությունը չէր սրվում օրորոցում, այլ ձևավորվում էր հուդայականությունից տարանջատման ու ներքրիստոնեական բանավեճում, այդպես էլ իսլամի դեպքում, այն որպես ինքնություն կրոն, անհնար է պատկերացնել առանց հուդայականության, քրիստոնեության ու ժամանակի կրոնական այլ հոսանքների հետ բանավեճի:

Ինչ քրիստոնեական աստվածաբանությունը յուրացրել է (ու դեռ շարունակում է յուրացնել) վերջին հարյուրամյակների ընթացքում, իսլամական ավանդույթի համար ինչ-որ առումով դեռևս նոր հորիզոն է: Աշխատանքի այս հատվածում նշվում է, որ միաստվածական երեք կրոնների ընդհանուր ժառանգությունը շատ ավելի ընդհանուր տարրեր ունի, քան սովորաբար ընդունված է համարել: Իսլամական ավանդական ինքնագիտակցումը մինչև մուսուլմանության տարիները «անգիտության» կամ «անկրթության» (արաբ․ *jāhiliyya*) ժամանակաշրջան է համարում: Իսլամական պատմագրություն այս փաստարկն օգտագործում է կրոնական սեփական գերազանցության մասին թեզն առաջ մղելու համար: Սակայն կրոնները չեն ստեղծվում վակուումում: Իսլամական շարժման ակունքները, անկասկած, ժամանակի բազմազգ ու բազմակրոն հասարակության մեջ են, այն չի կարող կտրուկ հակադրվել հասարակությանը:

Այն ամենը, ինչ պատմա-կրոնական հեռանկարում վավեր է հուդայականության ու քրիստոնեության համար, ամեն դեպքում, կիրառելի է նաև իսլամի նկատմամբ՝ որպես ձևավորվող առանձին կրոնի: Իսլամը նույնպես «երկնքից չի ընկել»: Հոգևոր ընդհանուր ժառանգության հետքերի որոնումները կարող են այն ներդրումը լինել, որն ունակ է նորովի խթանել կրոնների երկխոսությունը, նաև պատմա-քննադատական մակարդակում: Խոսքն Առաջավոր Ասիայի կրոնական ու մշակութային պատմության առավել ընդգրկուն ընկալման, այլ կրոնների հետ երկխոսության արդյունքում կրոնական սեփական համոզմունքներին առավել ընդգրկուն պատասխաններ առաջարկելու, դրանք դասակարգելու հնարավորությունների մասին է:

Ատենախոսության **ԱՌԱՋԻՆ ԳԼԽՈՒՄ**, որը վերնագրված է **«ՀԱՍԱՐԱԿԱՎԱԿԱՆ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԱՐԱԲԱԿԱՆ ԹԵՐԱԳՉՂՈՒՄ ԵՎ ՄԵԾ ՄԻՐԻԱՅՈՒՄ»**, նկարագրվում է Մեծ Սիրիայում մշակութային ու կրոնական բազմազանության իրավիճակը, որը հետևանք էր տարածաշրջանի «կամրջող գործառույթի»: Աշխատանքի այս հատվածում

ուսումնասիրվում են Արաբական թերակղզում և Մեծ Սիրիայում հասարակական կոմպլեքս բազմամշակութային ու բազմաէթնիկ հարաբերությունները, որոնք ձևավորվել էին առևտրային ուղիների առկայության պայմաններում: Տարածաշրջանում տեղի էր ունենում բազմակողմ ու չափազանց կենսունակ կրոնա-մշակութային փոխանակում ու փոխազդեցություններ: Տարբեր կրոններն ու մշակույթները տարածաշրջան էին բերել սեփական առանձնահատկություններն ու պատկերացումները: Ոչ միատարր այս տարածքներում ոչ մի դեպքում պետք չէ թերագնահատել մշտական այսպիսի փոխանակումների դերը: Քրիստոնեական ու հրեական ներկայությունը, ինչպես նաև պարսկական ազդեցությունը առևտրային ճանապարհներով տարածվում էին ողջ տարածաշրջանով մեկ՝ հասնելով մինչև Հնդկաստան ու Չինաստան:

Մեծ Սիրիայում քրիստոնեությունը տարբեր դրսևորումներով տարածված էր նաև արաբների շրջանում: Ատենախոսությունում առանձին քննության առարկա է այն թեզը, որ Մեծ Սիրիայից սերող աղբյուրներում «Սարացին»-ը (սարակինոս, սարակինուսի) դեռևս նախաիսլամական շրջանում վերածվում է արաբներին տրվող ընդհանրական անվանման: Չի բացառվում, որ այս կերպ են անվանվել անգամ արաբ քրիստոնյաները: Ուստի իսլամական ժամանակաշրջանում չէ, որ «սարացին»-ը առաջին անգամ հայտնվում է որպես առհասարակ մուսուլմաններին տրվող ընդհանրական անվանում: Պատմական առումով կարևոր է պնդումը, որ ժամանակաշրջանի քրիստոնեական տեքստերը, որոնք խոսում են «սարացիների», «իսմայելացիների» կամ էլ «հագարացիների» մասին, անպայմանորեն միայն մուսուլմաններին չէ, որ նկատի ունեն, ուստի պատմական առումով տեղին չեն այս ձևակերպումները թարգմանել որպես «մուսուլմաններ» ու դրանով իսկ տեքստերում ոչ քննադատորեն կարողալ պատմության իսլամական պատկեր: Տրամաբանական է պնդումը, որ «արաբները» («անապատի մարդիկ») միայն մուսուլմաններ չէին ու չեն, նրանց շարքում բազմաթիվ էին ու են քրիստոնյաները:

Լեզվական իրավիճակի առումով՝ արամեերենը արդեն ասորեստանյան տիրապետության նախաքրիստոնեական տարիներին Մեծ Սիրիայում էական դեր ուներ: Այն թափանցել էր պետական ապարատի ներքին ոլորտներ՝ շատ արագ վերածվելով կայսրության երկրորդ լեզվի: Բարելոնի կողմից Ասորեստանի նվաճումը նոր խթան է հաղորդում հետագա զարգացումներին, քանի որ Հարավային Միջագետքի բնակիչները մեծամասամբ արամեախոս էին: Արամեերենը, տեղական բազմաթիվ բարբառներին ու լեզուներին զուգընթաց վերածվում է կայսրության պետական ու պաշտոնական գրագրության լեզվի: Ատենախոսությունում շեշտադրվում է, որ արամեերենը, որպես մշակույթի, առևտրի, ծիսակարգերի



ու գրավոր լեզու, տարածված էր Մերձավոր Արևելքից մինչև Արաբական թերակղզի, անկախ տարածաշրջանի կրոնական ու քաղաքական պատկերից:

Ատենախոսությունում այս հատվածում քննարկվում են նաև 6-րդ դարի Մեքքայի շուրջ բազմաթիվ հետազոտությունների արդյունքները:

Ոչ իսլամական աղբյուրները Մեքքայի մասին խոսում են որպես առևտրական հրապարակի, ո՛չ որպես կարևորագույն առևտրական կենտրոնի մասին: Ո՛չ Մեքքան, ո՛չ Քաաբան, ո՛չ առևտուրը, ո՛չ էլ առևտրային ճամփորդությունները չեն հիշատակվում Ղուրանում, թեև դրանք առկա են մուսուլման գիտնականների մեկնաբանություններում: Ահա թե ինչու է Պ.Քրոնը վերոնշյալ իր ուսումնասիրություններում պնդում, թե Մեքքայում առևտրի վերաբերյալ բոլոր հիշատակումները հանգում են Ղուրանի ուշ շրջանի մեկնաբանություններին, ու դրանով իսկ առավելապես աստվածաբանական, քան պատմաբանական բացատրության կարիք ունեն:

Ատենախոսությունում քննվում են նաև քրիստոնեական դավանանքները՝ «Արևմտա-ասորական (Անտիոքի) Ասորի ուղղափառ եկեղեցին» (Հակոբիկյան եկեղեցի), բյուզանդական կայսեր կողմից հովանավորվող քրիստոնյաները, որոնք ստանում են «մելքիներ» անվանումը, և այսպես կոչված «Արևելքի սուրբ առաքելական և ընդհանրական սաորեստանյան եկեղեցին», որի ազդեցությունը բավականին ուժեղ էր արևելասիրիական ու իրանական հատվածում:

Ատենախոսության այս գլխում մանրամասնվում է «հրաշագործ մտածելակերպի» ազդեցությունը ոչ միայն «արաբական միջավայրի», այլև ընդհանուր կենսակերպի վրա, որն անկախ կրոնական պատկանելության իշխում էր մարդկանց առօրեական ընկալումներում: Ազդեցությունը զգալի էր ոչ միայն ուսմունքներում, այլև աստվածավախ պրակտիկայում: Տարածաշրջանում առանձնահատուկ ընդունելության էին արժանանում այսպես կոչված «սրբերը», ում «հոգևոր ներկայությունը» ապաքինում ու պաշտպանություն էր խոստանում (հմմտ. Միմեոն Մյունակյացին): Համապատասխանաբար մեծ նշանակություն ուներ նաև դեպի սրբավայրեր ուխտագնացությունը:

Աշխատանքի այս հատվածում ներկայացվում է նաև ժամանակաշրջանում արաբ բանաստեղծների առանձնահատուկ ընկալման հանգամանքը: Արաբ բանաստեղծները փորձում էին անարտահայտելի արտահայտել բանաստեղծական լեզվին հատուկ ձևերի միջոցով, իսկ բանաստեղծական արվեստն ընկալվում էր որպես «անտեսանելի թաքնված ձայն»: Այս առումով բանաստեղծներն ընկալվում էին նաև որպես «դիվահար» մարդիկ:

Ապացուցելի են նաև արաբների շրջանում հուդայական ու քրիստոնեական ազդեցությունները, որոնք, իրենց հերթին, ամրապնդել են

միաստվածական միտումները: Թեկուզև արաբական ցեղերի շրջանում քրիստոնեության տարածման մասին աղբյուրագիտական նյութը մինչև վերջ հստակ չէ, կարելի է ենթադրել, որ արդեն 5-6-րդ դդ-ում, կիսանստակյաց արաբների մի մեծ հատված հիմնականում արևելա-առաբական եկեղեցու քրիստոնյա հետևորդ էր: Հանգամանքը, որ անգամ Արաբական թերակղզում, իսլամական շրջանում՝ 9-րդ դարում, Բահրեյնի ու Օմանի արաբական որոշ ցեղեր շարունակում էին դեռևս քրիստոնյաներ մնալ, վկայում է արաբական բազմաթիվ ցեղերի քրիստոնյա լինելու մասին: Քրիստոնեություն էին ընդունել Սիրիայի ու Միջագետքի կենտրոնական ու Արաբական թերակղզու հյուսիսային շրջանների արաբական ցեղերը (այդ թվում՝ Լախմյանները, Ղասսակյանները, Քալբ, ալ-Քինդա, Թադլիբ, Թանուխ ցեղերը, որոշ ցեղեր ձիջագում, Նաջրանում, թերակղզու հարավ-արևմուտքում ու Մեքքայում):

Ատենախոսության **ԵՐԿՐՈՐԴ՝ «ՀԻՐԱ՝ ՄԵՔՔԱՅԻ ՓՈՒՍՐԵՆ. ՀԵՏՔԵՐԻ ՊԱՏՄԱ-ՔՆԱՍՂԱՍԱԿԱՆ ՈՐՈՆՈՒՄՆԵՐՈՒՄ»** գլխում հատուկ ուշադրություն է դարձվում իսլամի ուշ շրջանի աղբյուրների վրա, որոնց վրա հիմնվում է իսլամական պատմագրությունը: Խոսքը, մասնավորապես, այն աղբյուրների մասին է, որոնք գրի են առնվել պատմական իրադարձություններից 200 տարի անց: 9-10-րդ դդ. աղբյուրները այնպիսի մի ժամանակաշրջանի ծնունդ էին, երբ Մեծ Սիրիայում իշխում էին Աբասյանները, որոնք փորձում էին քաղաքական ու կրոնական առումներով լեգիտիմացնել սեփական իշխանությունը:

Դեռևս հետագա ճշգրտումների կարիք է զգում հարցադրումը, թե պատմական առումով որքանով են վստահելի այս աղբյուրները, կամ որքանով է դրանց գրառումը նպատակատուղված նոր հավատի հիմնավորմանն ու նոր կրոնի հետևորդների բանակի ընդլայնմանը: Եթե անգամ ընդունվում է դրանցում պատմական միջուկի առկայության հանգամանքը («Մեքքայում ապրում էր Մուհամմադ անունով մեկը»), շարունակում է վիճարկելի մնալ այն, թե որքանով են վստահելի ուշ շրջանի աղբյուրների ու մեկնաբանությունների ձևակերպումները: Այսպես, օրինակ, ավանդական իսլամագիտությանը հարող Գ.Կրեմերը նշում է, թե «Մուհամմադի ու իսլամի վաղ շրջանի համայնքի առօրյան ..., չնայած գիտական բոլոր տարակուսանքներին, հիմնական գծերով հնարավոր է վերականգնել գրավոր աղբյուրների հիմա վրա»<sup>101</sup>:

Զարմանալի է իսլամում նշանակալի ու շրջադարձային մի շարք իրադարձությունների մասին հիշատակումների բացակայությունը ոչ իսլամական աղբյուրներում: Այսպես. Իբն Իսհակի Սիրայում ամենայն

<sup>101</sup> Krämer G., Geschichte des Islams, München, 2005, S. 9.

մանրամասնությամբ նկարագրվում է Մուհամմադի կողմնակիցների կողմից Մեդինայում հրեաների ոչնչացումը<sup>102</sup>: Հրեաները փոքրիկ խմբերով բերվում էին շուկա, որտեղ Մուհամմադի հրամանով արդեն իսկ գերեզմանափոսեր էին փորված, որտեղ և գլխատվում էին նրանք: Ճանապարհին հրեաները հարցնում էին, թե ինչ է սպասվում իրենց ու ստանում հետևյալ պատասխանը. «Մի թե գլխի չեք ընկնում, մի թե չեք տեսնում, որ նոր խմբեր են գալիս և նրանցից ոչ մեկը չի վերադառնում»:

Հ.Յանսենը Մարգարեի իր կենսագրությունում արդարացիորեն հարցնում է, թե արդյոք իրականում տեղի է ունեցել այն, ինչ ավանդվում է<sup>103</sup>: Հրեական ոչ մի ժամանակագրություն այս սպանող չի հիշատակում: Գրեթե բացառվում է, որ նման չափերի հասնող սպանությունը դուրս կմնար հրեական ժամանակագրությունից: Հրեական ավանդույթի կարևորագույն բաղադրիչ է գոհերի հիշատակի ոգեկոչումը: Ահա թե ինչու է տարօրինակ, որ հրեական պատմությունը չի հիշատակում այս ամենը<sup>104</sup>: Հրեական ավանդույթում որևէ հետք չկա նաև «Բանու Կայնուկայի» վտարման մասին պատմությունից, ովքեր մարգարեի կենսագրություններում հիշատակվում են որպես Մեդինայի հրեական երեք դաշինքներից մեկը:

Աշխատանքի այս գլխում քննարկվում է նաև Հիրայի՝ պատմական հետազա զարգացումներում ունեցած նշանակությունը: Լախմյան տոհմի երկար տարիներ ձգված տիրապետության հենքի վրա Հիրայում ձևավորվում է պետական, կառավարչական գործուն մի ապարատ: Ստորին Եփրատից դեպի արևմուտք, Միջագետքի ծայր արևմտյան մասում, անապատի եզրին տեղակայված Հիրայի ազդեցությունը տարածվում էր ոչ միայն դեպի արևմուտք, այլ մինչև Արաբական թերակղզու հյուսիս-արևելյան հատվածներ: «Հիրա պետություն-քաղաքը», շրջապատված բազմաթիվ վանքերով, Լախմյանների մայրաքաղաքն էր: Ստորին Եփրատի մերձակայքում, «բաբելոնական տարածքներում» ընկած այս օազիսը պարսկական տերության քաղաքական ազդեցության ոլորտում էր ու ոչ միայն շրջակայքի արաբական ցեղերի հենակետը:

Ատենախոսությունում նշվում է, որ սկսած 5-րդ դարից Հիրան վերածվում է Միջագետքի արաբական ցեղերի շրջանում անտիոքյան ուղղվածության արևելա-ասորական քրիստոնեության տարածման ելակետի: Հիրայի արաբ թագավորները պաշտպանում էին արևելա-ասորական քրիստոնյաներին «միաբնակների» ու ասորի «մեջքիների» դեմ պայքարում: Այս ընթացքում Հիրան վերածվում է արևելա-ասորական քրիստոնեության կարևորագույն կենտրոններից մեկի, առավելապես 6-րդ դարում կառուցված

---

<sup>102</sup> Guillaume, a.a.O., S. 461-469.

<sup>103</sup> Jansen, a.a.O., S. 16ff.

<sup>104</sup> Nagel, Mohammed, S. 350ff., S. 369ff.

բազմաթիվ եկեղեցիներով: «Արևելքի եկեղեցու» հնագույն վանքը գտնվում էր Հիրայից ընդամենը չորս մղոն հեռավորության վրա՝ որպես միսիոներական կենսունակ գործունեության կենտրոնատեղի:

Հիրան, բացի այդ, մշակութային ու պոեզիայի կենտրոն էր և 7-8-րդ դդ-ում վճռորոշ նշանակություն ուներ «դասական արաբերենի» կայացման համար: Հիրան, որպես մշակութային կենտրոն, դեպի քաղաք էր ձգում բազմաթիվ պոետների, որոնք և հոգ էին տանում կրոնական ու մշակութային բազմաշերտ փոխանակումների մասին:

Հիրայի դերակատարությունը 7-րդ դարի կրոնա-քաղաքական փոփոխություններում հազիվ թե հնարավոր է գերազնահատել: Իսկ թե ինչպես է արտացոլվում ու ինտեգրվում այս նշանակությունը սեփական աստվածաբանական մտքում, ի ցույց է դնում իսլամական պատմագրությունը, համաձայն որի Մուհամմադ մարգարեն հայտնությունները «Հիրա» անունը կրող քարանձավում է ստանում, որտեղ և մարգարեն ամեն տարի փակվում է մեկ ամսով: Չի բացառվում, որ սրանով իսկ իսլամական գրականությունը պահպանում է հիշողությունը, որ Հիրայում միմյանց հետ սերտորեն կապված են եղել բանաստեղծական արվեստն ու քրիստոնեական հավատը:

Աշխատանքի երկրորդ գլխում դիտարկվում է տարածաշրջանում քաղաքական իրավիճակի փոփոխությունը 7-րդ դ-ում: Արաբական ողջ թերակղզին մասնատված էր առանձին անկախ հատվածների: Էթնիկ կամ կրոնական առումով տարբեր ցեղերին երբեմն միավորում էին առևտրային ճանապարհները, ինչն առժամանակ հարաբերական խաղաղություն էր երաշխավորում: Այդուհանդերձ, արաբական (կիսաքոչվոր) ցեղերը, հատկապես 5-6-րդ դդ-ում, ներառվում էին տարածաշրջանում ձևավորվող քաղաքակրթությունների ազդեցության ոլորտներում: Որպես վասալներ Ղասսանյանների ու Լախմյանների արաբական ցեղերն օգտվում էին բյուզանդական ու պարսկական տերությունների միջև պատերազմից: Մակայն երկու հզոր այս տերությունների քաղաքական ազդեցության անկումը կտրուկ փոխում է պատկերը տարածաշրջանում:

Այն դեպքում, եթե Բյուզանդական կայսրության համար արաբ-քրիստոնյա Ղասսանյանների իշխանությունը պատնեշ էր հանդիսանում ընդդեմ Մասանյան Պարսկաստանի, ապա Մասանյան տերությունը ի դեմս արաբ Լախմյանների սեփական սահմաններն ապահովող դաշնակից ուներ: Արամեախոս Լախմյանները արևելա-ատրական ուղղվածության քրիստոնյաներ էին և պարսկական պետության «դաշնակիցը» («լախմի» հասկացությամբ նկարագրվում է «համաձայնեցմամբ դաշնակցային հարաբերությունների, միության մեջ գտնվելու վիճակը»): Լախմյանների ազդեցությունը մայրաքաղաք Հիրայից տարածվում էր մինչև Արաբական

թերակղզի: Բյուզանդական կայսրությանը սկզբում չի հաջողվում պարսկամետ Լախմյաններին գրավել իրենց կողմը:

610թ. Հերակլիոսը հռչակվում է Բյուզանդիայի կայսր: Պարսկական շարունակական հարձակումների պայմաններում քրիստոնեական դավանաբանական վեճերը չէին, որոնք առաջնային էին կայսեր համար: Ժամակավոր զինադադարից հետո Մասանյաններին կարճ ժամանակամիջոցում հաջողվում է տիրանալ Փոքր Ասիայի և Սիրիայի որոշ շրջաններին (611թ.): 613թ. Անտիոքի մոտ ջախջախիչ պարտություն է կրում բյուզանդական բանակը, պարսկական բանակը հասնում է մինչև Քաղկեդոն՝ Կոստանդնուպոլսի ասիական հատվածի մերձակայք: 614թ. պարսկական բանակը գրավում է Երուսաղեմը, 618թ. Եգիպտոսը:

Նահանջելով Սիրիայից ու պարսից Խոսրով II արքային (591-627թթ.) զիջելով Երուսաղեմը (614թ.)՝ բյուզանդական կայսրը կորցնում է նաև Երուսաղեմի սրբավայրերի պահպանի տիտղոսը, ինչը լեգիտիմության էական կորուստ էր նշանակում: Երուսաղեմում թալանվում են Սբ. Հարության ու Տիրոջ Գերեզմանի տաճարները, քաղաքը հանձնվում է հրեաներին: Կրոնա-քաղաքական լարված այս իրավիճակում զարմանալի չէր, որ Բյուզանդիան ամեն կերպ փորձում էր հետ բերել կորցրած տարածքները:

Բյուզանդացիների անակնկալ հարձակումը հայկական տարածքներում ստիպում է պարսկական բանակին նահանջել Փոքր Ասիայից: Անհնարին թվացող այս հաղթանակը 622թ. հոգեբանական հսկայական ազդեցություն է ունենում: Արևելք-Արևմուտք հակամարտության տասնհինգամյա այս ժամանակահատվածն ավարտվում է կողմերից մեկի անակնկալ հաղթանակով, ու այն կողմի ռազմական հաղթանակով, որը հակամարտության ողջ ընթացքում որևէ նշանակալի հաջողություն չէր ունեցել: Այս հաղթանակը վերաիմաստավորվում է որպես քրիստոնեական աշխարհի հաղթանակ հեթանոսների նկատմամբ, որին հաջորդում են բազմաթիվ այլ հաղթանակներ մինչև Խոսրով II-ի վերջնական ջախջախումը 627թ. Նինվեի ճակատամարտում:

Պարսից արքայից արքա Խոսրով II-ի սպանությունից (627թ.) հետո Հերակլիոսին հաջողվում է Բյուզանդական կայսրությանը կրկին միավորել Սիրիան: 629թ. պարսկական տերությունը ստիպված էր բյուզանդացիներին թողնել նաև Եգիպտոսի, Հայաստանի, Միջագետքի մեծ մասը: Հերակլիոսը հաղթականորեն ու Խաչափայտի ուղեկցությամբ հանդիսավոր թափոքով վերադառնում է Երուսաղեմ, վերականգնում տաճարները, ու դրանով իսկ Սրբավայրերի պահպանի տիտղոսի նկատմամբ հավակնությունը: 622թ. անակնկալ հաղթանակն իր ազդեցությամբ աննախադեպ նշանակություն

ունեցավ: 622 թվականից սկսվեց շրջադարձը. 622-ը դարձավ «առաջին տարին ըստ արաբների»:

622-628 թթ. ընթացքում Հերակլիոսը դաշնակիցների օգնությամբ լիովին ջախջախում է պարսկական ջոկատները մեծ համբավ ձեռք բերելով արաբների շրջանում: Սակայն Հերակլիոսի մահով դադարում են նաև պատերազմական տարիներին արաբների կողմից վերջինիս տրված դաշնակցության խոստումները, արաբներն իրենց այլևս պարտավորված չէին զգում նոր կայսեր հանդեպ: Ժամանակակից Իրանի տարածքում հայտնաբերված արաբական առաջին մետաղադրամները, ձուլված 641/642թ., արտացոլում են քաղաքական այս շրջադարձը: Արևելքից սկսում են նոր թափ հավաքել անկախության ձգտումները, որոնք նպատակ ունեին միավորել նաև արևմտա-սիրիական և արևելա-սիրիական շրջաններում ապրող քրիստոնյա արաբներին:

642 թվականին հաջորդող տարիների մասին վկայող հնագիտական պեղումները ցույց են տալիս, որ նշված ժամանակահատվածում եկեղեցիներ ու վանքեր չեն ավերվել, այս հանգամանքի կարևորությունը պետք է թերագնահատել: Պեղումները վկայում են, որ եկեղեցիների և վանքերի կառուցումը կրել է շարունակական ու չընդհատվող բնույթ: Հնագիտական տվյալները վկայում են նաև, որ նոր տիրակալները ոչ միայն պաշտպանում էին եկեղեցիները, վանքերը, ավելին, օժանդակում դրանց, ինչի վկան 7-8-րդ դդ-ի եկեղեցաշինությունն է: Արաբների մարգարեի անունից ու Արաբական թերակղզուց 7-րդ դարում կատարված «խլամական նվաճման» մասին դրույթը, վերոնշյալ համատեքստի ու նկարագրված աղբյուրների պայմաններում, պատմական բավարար հիմքեր չունի:

Եթե արդեն 7-րդ դարում գոյություն ունենար իր ավանդույթով հուղայականության ու քրիստոնեության դեմ ուղղված «խլամ» որպես «արաբական նոր կրոն», ապա կտրուկ փոխված կլինեի դրամահատությունը: Սակայն նման վարկածի օգտին չեն ժամանակաշրջանի մետաղադրամներում ամենուրեք գործածվող քրիստոնեական մոտիվները, դեռ շարունակում էին գործածության մեջ մնալ գոյություն ունեցող խորհրդանիշները: Եթե իսլամական նվաճումն ուղեկցվեր գաղափարախոսական բեկումով, ապա մետաղադրամներն այլ տեսք կունենային՝ նոր կրոնի ոգով:

Խոսքն ամենևին էլ 7-րդ դարում «հանդուրժողական իսլամի» մասին չէ, որը թեև նվաճել էր Մեծ Սիրիան, սակայն անձեռնմխելի էր թողել կրոնական մյուս համոզմունքները: Արաբ նվաճողները, ամենայն հավանականությամբ, քրիստոնյաներ էին ու ստիպված չէին, ինչպես մյուս բոլոր նվաճողների դեպքում էր, կրոնական սեփական համոզմունքները ստիպողաբար պարտադրել նվաճված շրջաններին: Ազգաբնակչությունն այստեղ

մեծամասամբ քաղքեղոնականության դեմ էր, հանգամանք, որը նոր նվաճողների օգտին էր հյուզանդիայի դեմ պայքարում:

9-10-րդ դդ. աբասյան ժամանակաշրջանի պատմագրությունից դուրս է մնացել արաբա-քրիստոնեական պատմությունը: Աբասյան պատմագրությունը Հին Կտակարանի պատմական «Երկրորդումն օրինացի» նմանությամբ սեփական ընկալմամբ է վերաշարադրում պատմությունը: Այս մասին դեռևս 1902-ին զգուշորեն ակնարկում էր Յ.Վելիաուզենը: Թեև վերջինիս հասանելի չէր պատմական այն նյութը, որն այսօր մեր տրամադրության տակ է, նա գրում էր. «Սիրիացիները, ասել է թե սիրիացի արաբները, անկասկած, ավանդույթ են ունեցել, որը ցավոք մեզ չի հասել: (...) Մակայն սիրիական այս ավանդույթի ոգին լավագույնս պահպանվել է քրիստոնեական բազմաթիվ քրոնիկոններում: (...) Օմայանները դրանցում ներկայացվում են բոլորովին այլ, չափազանց նպաստավոր լույսի ներքո, քան ավանդաբար ընկալվում են նրանք մեր կողմից: Արաբների դեպքում հենց նրանց [օմայանների] թշնամիներին է պատկանել վերջին խոսքի իրավունքը, ինչից էլ չափազանց տուժել է նրանց [օմայանների] պատմությունը»<sup>105</sup>: «Վերջին այս խոսքն» իսլամական աշխարհում ասել են նոր տիրակալները՝ աբասյանները: Սա ընդունում է նաև *Encyclopaedia of Islam*-ը, երբ նշում է. «Մինչև 8-րդ դ. կեսեր ընկած ժամանակահատվածի մասին մեր բոլոր տեղեկությունները քաղված են Աբասյան ժամանակաշրջանի ձեռագրերից»:

Ատենախոսության **ԵՐՐՈՐԴ՝ «ՄՈՒՀԱՄՄԱԴ ՄԱՐԳԱՐԵՆ ԵՎ ՊԱՏՄԱ-ՀԱՄԱՄԵՏԱԿԱՆ ՄՈՏԵՑՈՒՄԸ»** գլխում պատմա-համեմատական հեռանկարով քննարկվում է Իբն Հիշամի (մահ.՝ 833թ.) կողմից շարադրված Մարգարեի կենսագրությունը, որը, ամենայն հավանականությամբ, Իբն Բահակի (մահ. 768թ.) Սիրայի վերաշարադրված տարբերակն է:

Մուհամմադ մարգարեի կյանքի, պատվիրանների մասին տեղեկություններն ամփոփվում են Մուննայի վեց հավաքածուներում: Ալ-Տաբարիի «Տարեգրությունում» ամփոփվում է արաբական արշավանքների, խալիֆների, հարստությունների մասին ավանդված պատմությունը: Իրանցի ալ-Տաբարիի շնորհիվ 10-րդ դարում ստեղծվում է ունիվերսալ մի պատմություն, որը սկսվում է Ադամի արարումից ու մարգարեների, արքաների, «բարեպաշտ խալիֆների» մասին պատմության շարադրմամբ շարունակվում մինչև օմայաններ ու ալ-Տաբարիին ժամանակակից աբասյան տիրապետության տարիներ: Այս տարեգրությունը իսլամական պատմագրությունը դիտարկում է որպես իսլամի վաղ շրջանի պատմության

<sup>105</sup> Wellhausen J., *Das Arabische Reich und sein Sturz*, Berlin, 1902, S. vi.

կարևորագույն աղբյուր, որը դեռևս մեջբերում ու օգտագործում են բազմաթիվ գիտնականներ:

Առ այսօր պահպանվում է Մուհամմադի այն պատկերը, որը ստեղծվել է այս ժամանակաշրջանում: Դասագրքերում, հանրագիտարաններում, Մարգարեի մասին կենսագրական նյութերում արաբ մարգարե Մուհամմադի մասին պատկերը համեմատաբար ամբողջական է. 570-632 թթ. նա ապրել է Մեքքայում և Մեդինայում ու ոչ միայն աստվածավախ մարդ է եղել, այլև՝ քաղաքական առաջնորդ:

Ինչպիսի՞ն է Մուհամմադը իսլամական ավանդույթում: Մարգարեի ֆենոմենի նշանակությունը հազիվ թե հնարավոր է գերազնահատել մուսուլմանների համար: Իսլամն անբաժանելիորեն կապված է Մուհամմադի անվան հետ: Մարգարեին իսլամում կենտրոնական դերակատարություն է վերապահվում: Մուհամմադի խոսքերը, քայլերը, կենսագրությանը նմանակման հեղինակավոր օրինակ են հավատացյալների համար՝ ամենօրյա գործողություններում: Յուրահատուկ է նրա մարդկային բնույթի ու Աստծո հետ կապի բնույթի ընկալումը: Այսպես. ոմանց համար Մուհամմադն ազնիվ ու համեստ մարդ է, ընկեր, խորհրդատու, զորահրամանատար, գրուցակից, դատավոր: Մյուսների՝ ուշադրության կենտրոնում Աստծո հետ նրա սերտ կապի շեշտադրումն է՝ որպես աստվածահաճո մարգարե<sup>106</sup>: Եվ եթե իսլամի մեկնական ավանդույթում Մարգարեն Ղուրանում Ալլահի կամքով է խոսում. «Ես պարզապես մարդ եմ, ինչպես և դուք ...» (Մուրա 2.129, 6.50, 7.188, 17.93, 41.6 և այլն), ժամանակի ընթացքում հավատացյալների կողմից մարգարեի ընկալումը վերանայվում է՝ նա մոտենում աստծուն, գրեթե աստվածացվում ու դրանով իսկ գերծ մնում ցանկացած քննադատությունից:

Այս հանգամանքի ընկալումը, ըստ Մ.Շյոլլերի, իսլամում գրեթե բացառում է այնպիսի դավանանքի, դավանության ու օրինադրության գոյություն, որը «հաշվի չի առնում մարգարեին, նրա կյանքն ու գործողությունները»: Համապատասխանաբար, ստեղծվում են հազարավոր հադիսներ, որոնց պատմականությունը բազմիցս կասկածի տակ է դրվել մուսուլման գիտնականների կողմից: Ալ-Բուխարիին վերագրվում է 600.000 ավանդույթությունների հավաքագրում, որոնցից միայն 7000 է հետագայում անցնում «ստուգման» փուլով ու ներառվում նրա երկրում<sup>107</sup>:

Ատենախոսության այս հատվածի եզրահանգումն այսպիսին է. անգամ դասական իսլամագիտության համար միանշանակ չէ հարցադրումը, թե

---

<sup>106</sup> Schimmel A., Der Prophet Muhammad als Zentrum des religiösen Lebens im Islam, in: Abdoldjawad Falaturi/Walter Strolz (Hrsg.), Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und Islam, Freiburg, 1976, S. 57-84.

<sup>107</sup> Busse H., Arabische Historiographie und Geographie, in: Helmut Gätje (Hrsg.), Grundriß der arabischen Philologie, Bd. II: Literaturwissenschaft, Wiesbaden, 1987, S. 264-297, S.265ff.



ավանդված նյութի որ հատվածը պիտի որպես պատմականորեն վստահելի համարել:

Արաբ մարգարե Մուհամմադը, «նոր արաբական կրոնի» իսլամի, նոր սուրբ գրքի Ղուրանի հետ մեկտեղ մուսուլման հավատացյալների համար բացառիկ նշանակություն էր ձեռք բերելու: Հենց նա էր, ով կրոնական առումով լեգիտիմացնելու էր ուղերձը ու դրանով իսկ «արաբական միջավայրին» ինքնություն շնորհելու: Կոլեկտիվ ինքնության ստեղծման համար ցանկացած խումբ սեփական ակունքների պատմության կամ նախապատմության կարիք ունի, որը խմբին ավանդելու էր, թե որտեղ են սեփական արմատներն անցյալում, որոնց վրա կարելի է հիմնվել:

Մեծ Սիրիայի էթնիկ յուրաքանչյուր խումբ նախապատմության ինչ-որ հատված է ներմուծում «արաբական միջավայր»՝ հրեաները Աբրահամի ու նախահայրերի պատմությամբ, քրիստոնյաները՝ Հիսուսի պատմությամբ: Ու քանի դեռ արաբներն իրենց առավելապես որպես քրիստոնյաներ էին գիտակցում, սա խնդրահարույց չէր: Սակայն 8-րդ դարի կեսերից արաբյաններն ամեն կերպ փորձում էին կրոնա-քաղաքական առումով սահմանազատել իրենց նախորդ օմայան տիրակալներից:

Աբասյանները գործում էին երկու ուղղությամբ. նախ մեծ թափով ընթանում էր «արաբականացման» գործընթացը, ինչը մասնակիորեն պիտի ընկալել որպես արաբերենով հաղորդակցման ընդլայնում: Միտումը խթան էր ստացել արդեն իսկ Մուավիայի ու Աբդ-ալ-Մավիթի օրոք, երբ արաբերենը վերածվել էր պաշտոնական գրագրության լեզվի:

Եվ ապա՝ «իսլամականացման» գործընթացը՝ որպես կրոնական ու քաղաքական կայացման գործիք, ինչն առարկայանում էր Ղուրանի ու մարգարեի կենսագրության Սիրայի ստեղծմամբ:

Այս ընթացքը նաև սեփական ակունքների տեղայնացում էր ենթադրում՝ նոր սրբավայրը (Մեքքան Քաաբայով) կապակցվում է ոչ միայն աստվածաշնչյան հիմնական մոտիվների (Աբրահամյան հավատք, Հովսեփի մասին պատմություն, Մովսես), այլև մեկ այլ դիտանկյունով արաբ մարգարեի (Մուհամմադի) գործունեության հետ, ում արաբերենով փոխանցվում է վերջնական սուրբ հայտնությունը (Մուհամմադը որպես «Վերջին մարգարե», բառ. «Մարգարեների կնիք»), ինչպիսին, օրինակ, մանիքեության սկզբնավորող Մանիի ինքնագիտակցումն էր):

Նշված երկու այս գործընթացներն էլ մեկ միասնական նպատակ ունեին. ապահովել արաբական շարժման միասնությունը («մաքրությունը»): Այնպիսի համատեքստում, երբ սեփական ու կոլեկտիվ ինքնությունում առանձնահատուկ դերակատարություն է վերապահվում կրոնին, սահմանազատումներն ու դրանով փոխապայմանավորված վերակողմնորոշումը կարող էին հաջողվել միայն կրոնա-քաղաքական

ինքնուրույն հիմքի պայմաններում: Ղուրանը, որպես «նորովի փոխանցվող ավանդություն», միայնակ չէր կարող այս խնդիրը լուծել: Սուրբ Գրքերը երաշխավորների՝ նախաձեռնողների, հեղինակների կարիք ունեն, ովքեր երաշխավորելու էին փոխանցված ուղերձի արժանահավաստությունը: Դերակատարումը, որը Հին Կտակարանում (Հնգամատյանում) վերապահվում էր Մովսես մարգարեին, Նոր Կտակարանում եփեսոսցիների կամ կորնթացիների համար ուներ Պողոս առաքյալը, Ղուրանի դեպքում «ստանձնելու» էր Մուհամմադ մարգարեի Սիրան:

Հոգևոր մտքի պատմության կրոնական համատեքստի (որպես ընդհանուր ժառանգություն) պայմաններում պահանջվում էր ոչ միայն ներառել արդեն իսկ ծանոթ աղբյուրները, այլև իրեն տարանջատել այդ աղբյուրներից: Շարունակականությունն ու նորացումը ժամանակածրջանի կրոնա-քաղաքական նոր մարտահրավերներն էին: Բազմաթիվ մոտիվների, գաղափարների, ամբողջական պատումների փոխառումն անհրաժեշտ էր բացատրել: Նոր մեկնաբանություններն ու մեկնական նոր կադապարները նույնպես լեզվատիմացման կարիք ունեին: Սիրայի օգնությամբ հնարավոր էր Ղուրանի հատվածներն այնպես ներկայացնել, որպեսզի դրանք հնարավորություն տային մեկնաբանել Մուհամմադի կենսագրությունն ու նրա շուրջ ձևավորվող իրավիճակը: Բովանդակային առումով Սիրան (ինչպես և Աստվածաշնչերը) առավելապես աստվածաբանական, քան պատմական աղբյուրներ պետք է ընկալել: Այսպես. Մուհամմադի կենսագրությանն առնչվող թվագրումները կասկածի տեղիք են տալիս իրադարձությունների պատմական հաջորդականությունը վերականգնելու առումով: Ըստ Իբն Բահակի՝ Մուհամմադ մարգարեն ոչ միայն ծնվել և մահացել է նույն օրը (Ռաբի ալ-աուալ ամսի 12-րդ օրը), այլև ստացել առաջին հայտնությունը, կատարել իր Գիշերային ճամփորդությունը ու Հիջրան:

Այլ օրինակներ ևս կարող են վկայել, որ Սիրայի դեպքում խոսքը աստվածաբանական գրականության մասին է. Մուհամմադով հղիանալու մասին ավանդվել է երկու պատմություն, երկուսն էլ հավասարապես չեն կարող ճշմարիտ լինել: Դրանք նաև միմյանց հակասող էլ չեն շարադրվում, քանի որ արտահայտում են Իբն Բահակի ձգտումը ընդգծելու, որ Մուհամմադով հղիանալն ու Մարգարեի ծնունդը հասարակ ու ամենօրյա իրադարձություններ չեն, այլ իրադարձություններ, որոնց ակնհայտորեն միջամտել է Աստված:

Ընդ որում, Մուհամմադի վաղ մանկության տարիների հրաշքների մասին պատմությունները կոչված էին օրինակների օգնությամբ լուսաբանելու «արաբական նոր կրոնում» արաբ մարգարեի բացառիկ դերակատարումը: Այսպես, օրինակ, Մուհամմադի սիրտը սպիտակ հագուստ կրող երկու մարդկանց կողմից դուրս է բերվում կրծքից ու վրացվում ձյունով –

ինչը պիտի որ հեռավոր արձագանք լինի աստվածաշնչյան հայտնի հաստատվածից «Եթե ձեր մեղքերը արյան պես կարմիր են, ապա Ես ձյան պես ձերմակ կդարձնեմ» (Եսայի Ա18): Ամեն դեպքում, Միրայում Մուհամմադի արտի լվացման այս պատմությունը կարող է «ընկալվես որպես վերջինիս մարգարեության յուրատեսակ ձեռնադրում» (Հ.Բոբջին): Այս պատմությունը համոզիչ կերպով վեր է հանում Միրայի աստվածաբանական նշանակությունը: Եվ որպեսզի աստվածային հայտնությունը Մուհամմադը կարողանար անբիժ, անեղծ ընդունել՝ «ապա նրա կրծքի բացման ու լվացման մասին լեզենդը տեղաշարժվում է դեպի վաղ մանկության տարիներ»:

Նույն կերպ, «Երկինք այցելությունը» ցույց է տալիս, որ Իբն Բահակն ու Իբն Հիշամը ոչ թե պատմաբաններ, այլ քարոզիչներ են եղել՝ դրանից հետո Աստված համաձայնության պայմանագիր է կնքելու բոլոր մարգարեների հետ, որում մարգարեներից յուրաքանչյուրը համաձայնվելու է հավատալ բոլոր այն մարգարեներին, որոնք հաջորդելու էին իրենց: Պատմա-համեմատական տեսանկյունից Մարգարեի կենսագիրները պատասխանատու չէին պատմականության համար: Ահա թե ինչու արաբ մարգարե Մուհամմադի կյանքի մասին պատմականորեն վստահելի շարադրանք սպասել պետք չէ: Կենսագրությունը հավատացյալների համար պարզաբանելու էր աստվածաբանական այն նշանակությունը, որը մինչ այսօր վերապահվում է Մուհամմադին:

Պատմա-համեմատական առումով եզրակացությունները կարելի է հետևյալ կերպ ամփոփել. ոչ մի կրոն երկնքից չի ընկնում: Պարզ այս միտքը ատենախոսության հետագա դատողությունների հիմքում է: Կրոններից և ոչ մեկը, ո՛չ հուդայականությունը, ո՛չ քրիստոնեությունը, ո՛չ էլ իսլամը, հնարավոր չէ հասկանալ ինքն իրենում, այլ միայն արտաքին ազդեցությունները հաշվի առնող համատեքստում: Ճիշտ այնպես, ինչպես քրիստոնեությունում հնարավոր չէին հուդայականությունից կամ 1-ին դարի հեթանոսական կուռքերից անկախ ու անջատ աստվածաբանություն ու կրոնական ծեսեր<sup>108</sup>, նույն կերպ իսլամում էր սահմանափակ կրոնական արտահայտչամիջոցների համակարգը, ճիշտ այնքանով, որքանով այն հանգում էր հուդայականության, իրանական դրսևորումների, մանիքեության ու նախ և առաջ քրիստոնեության կրոնական տարրերին: Մեծ Միրայի բազմազանության պայմաններում իսլամն իր հետ կրոնական այնպիսի արտահայտչամիջոցներ չբերեց, որոնք լիակատար նորույթ էին շրջապատի կրոնա-ծիսական միջավայրում:

---

<sup>108</sup> Feldtkeller A., „Identitätssuche des syrischen Urchristentum“. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum, NTOA 25, Freiburg, 1993, S. 57ff.

Մուհամմադի 9-րդ դարի կենսագիրներն արաբ մարգարեի մասին պատմական զեկույցներ չէ, որ ներկայացնում են, այլ, ինչպես և Հիսուսի Աստվածաշնչերի դեպքում, միայն Մուհամմադի սուրբ պատմական նշանակության փնտրտուքի մեջ են: Աղբյուրների հնարավոր պատմական միջուկն ամբողջովին պատված է միջերով, լեզենդներով, ինչը, հավատացյալների համար պիտի որ խնդրահարույց չլինի: Մուհամմադը սպիրիտուալ առումով հեղինակություն է, ում պիտի լսել ու հետևել նրան: Մրանից իսլամի ուժն ու ազդեցության պատմությունը չի փոխվում, ճիշտ այնպես, ինչպես չի փոխվում էթնիկական, բարոյական կամ աստվածաբանական գիտելիքը, որը մուսուլմանները քաղում են դրանից: Մուհամմադի դերի գնահատականը հնարավոր չէ հասկանել առանց աստվածաբանական հիմքի: Հենց այստեղ պիտի որոնել պատճառը, որը Մուհամմադին ծննդյան իսկ օրվանից պահում է աստվածային առանձնահատուկ հովանավորության ներքո:

Ատենախոսության **ԶՈՐՐՈՐ՝ «ԺԱՄԱՆԱԿԻ ՄԱՐՏԱՀՐԱՎԵՐՈՒ»** **ԳԼԽՈՒՄ** քննվում է պատմա-համեմատական մոտեցման նշանակությունը քրիստոնեա-իսլամական երկխոսության համար: Խոսքը, ըստ էության, ամեննին էլ իսլամը քրիստոնեաբար ընկալելու մասին չէ, ինչպես տեղին նկատում է կրոնագետ Ա.Ֆելդկելլերը<sup>109</sup>: Չափազանց անորոշ են պնդումները, թե իսլամը ներառել է ժամանակի առկա գաղափարները, ինչպես և պնդումները, թե քրիստոնեությունը պարզապես փոխառել է հուդայական ավանդույթը: Ու թեկուզև Նոր Կտակարանում բազմաթիվ մոտիվների առկայության՝ քրիստոնեությունը բոլորովին յուրահատուկ կերպով է ներառել Հին Կտակարանի ժառանգությունն ու, ավելի ուշ շրջանում, նաև հուդայական ավանդույթը: Պետք է արժանին մատուցել յուրաքանչյուր կրոնի առանձնահատուկ մեկնական կաղապարներին ու բովանդակային դրույթներին: Այս առումով, աստվածաշնչագիտությունը օգտակար բազմաթիվ օրինակներ է պարունակում: Գիտակցումը, որ Աստվածաշնչի տարբեր տարբեր որոշակի նյութ են պարունակում Առաջավոր Ասիայի կրոնական մյուս ավանդույթներից, դեռ չի նշանակում, որ Աստվածաշունչը յուրահատուկ ու սեփական, ինքնապարփակ ուղերձ չունի:

Ընդհանուր պատմության քննարկումը կարող է օգնել հարաբերականացնել արդի ընկալումները, հատկապես այն դեպքերում, երբ երբեմն թվում է, թե իսլամն ու քրիստոնեությունն անհաշտ դիմակայության մեջ են: Քրիստոնեա-իսլամական երկխոսության առումով մուսուլման գիտնականների *Common Word*-ի նախաձեռնությունը հիշեցնում է կրոնա-

<sup>109</sup> Feldtkeller A., a.a.O., S.208ff.

մշակութային ընդհանուր ժառանգության մասին ու դրանով իսկ կարևոր ազդակ է երկխոսության համար:

Պատմա-քննադատական հեռանկարը իր էությունը այնպիսի ժամանակաշրջանի ծնունդ է, որը պայմանավորված էր լուսավորչականությամբ: Այն բարեխիղճ մտքի, հարցադրումների ու ճանաչողությանը ծնունդ է: Դրանով իսկ այս մոտեցումը կարող է արդի փուլում կրոնների միջև ազնիվ երկխոսության կարևորագույն նախապայման դառնալ: Ճանաչելի ընդհանուր ժառանգությունն ու դրանով իսկ ընդհանուր պատմությունը իրավունք չունի մոռացության մատնվելու հանուն ընդհանուր ապագայի: Կրոնների առջև ծառայած ու այսօր էլ ծառայող հիմնական խնդիրը ժամանակի, պատմական մտածելակերպի ու մարդկային բանականության մարտահրավերներն ընդունելն է:

Մուսուլման գիտնականները դեռևս 9-րդ դարում էին Ղուրանն ուսումնասիրում որպես գրական երկ ու պատմական աղբյուր՝ ջանալով պատմական միջավայրի ներառմամբ պահպանել ժամանակագրությունն ու զարգացումների հաջորդականությունը: Առաջադրվում էր նաև արդիական թվացող հարցադրումը «պատմական իրողությունների» ու դրանով իսկ «հայտնության պատճառների ու հիմքերի» մասին: Ուլեմների (*ulamā*) պնդումները Ղուրանի հավերժ գոյության մասին՝ Ղուրանի մեկնական ուսումնասիրությունների ու դուրանագիտության համար հեռուն գնացող հետևանքներ էր ունենալու. «Մուսուլմանների համար ի սկզբանե էլ ակնհայտորեն դժվար էր մեկնաբանել Ղուրանի պատվիրանները»: «Աստծո խոսքը» չափազանց վեհ ու վսեմ էր համեմատ մարդկայինի ու վերջիններիս ճանաչողությունն ապահովող բանականության:

Մուսուլման ժամանակակից բազմաթիվ պատմաբաններ իսլամական ավանդական աստվածաբանության ոչ քննադատական «հետահայաց միտումը» արաբա-մուսուլմանական աշխարհի մշակութային ու քաղաքական անկման հիմնական պատճառներից են համարում, ինչը, ըստ նրանց, շարունակվում է առ այսօր: Ահա թե ինչու մուսուլման գիտնականներն ու բարեփոխիչ աստվածաբանները ջանք չեն խնայում կրկին բացելու «փակված դարպասները», ասել է թե գործի դնելու դրանք, քանի որ «ջանքերի դարպասները» (*bab al-jithād*) իսլամի պատմության ընթացքում երբեք էլ լիովին փակված չեն եղել:

Այս առումով խորհրդանշական են մուսուլման գիտնական Նասր Շամիդ Աբու Ջեյդի (*Nasr Hāmid Abū Zayd*)<sup>110</sup> մտքերը, որոնք կոչված են

---

<sup>110</sup> Abū Zayd N.H., Den Koran neu denken. Für eine humanistische Hermeneutik, in: Christoph Burgmer (Hrsg.), Streit um den Koran. Die Luxemburg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe, Berlin, 2007, S. 171-193; Abū Zayd N.H., Die Befreiung des Korans. Ein Gespräch mit Navid Kermani, in: Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses, Frankfurt a. M., 1996, S. 191-213;

արձագանքելու արդիականությանն ու ժամանակի հարցադրումներին: Աբու Ջեյդը Ղուրանի ընկալման համար տարանջատում է տեքստի քննական երեք մակարդակ<sup>111</sup>:

Ըստ նրա, առաջին մակարդակում այն տեքստն է, որն արձագանք է պատմական որոշակի իրադարձության: Սրանով իսկ Ղուրանի այդպիսի հատվածների վավերականությունը սահմանափակ է ժամանակի մեջ, քանի որ պատմության ընթացքը չի դադարել (օր. Սուրա 2.193-ը պատմական արձագանք է ալ-Շուբայդիյայի ճակատամարտին, կամ էլ հանգատողերը, որոնք առնչվում են ստրկությանը):

Երկրորդ մակարդակում այն տեքստն է, որը կարելի է որպես մետաֆորա մեկնաբանել (օր. պատկերացումները, երբ Աստված նստած է գահին կամ երբ «աբդ» բառը (սովորաբար թարգմանվում է որպես «ստրուկ» կամ «ծառա»), տնտեսական կամ քաղաքական ինչ-որ համակարգի տարր չի արտացոլում):

Երրորդ մակարդակում Աբու Ջեյդը տեղակայում է առ այսօր գործածական ու պարտադիր հանգատողերը, որոնցում սակայն նա առանձնացնում է պատմական իմաստն ու պատմականին հանգող արդիական իմաստը: Օր. կարգավորումները որոնք սահմանում են, թե ինչ կարող են ժառանգել կանայք, ժամանակի միջավայրում, երբ ստեղծվում էին, առաջադեմ են եղել, ինչը այսօրվա փոփոխված պատմական կոնտեքստում կրկին պահանջելու է առաջադեմ մոտեցումներ: Այդ իսկ պատճառով ոչինչ Ղուրանում չի խանգարում, որպեսզի տղամարդիկ և կանայք այսօր հավասար մասնաբաժիններ ժառանգեն:

Քրիստոնեա-իսլամական երկխոսությունում բարեփոխչական այս միտումներին էական դերակատարում է վերապահված ժամանակի մարտահրավերներին դիմակայելու գործում ու հավատի միասնական սպիրիտուալ ընկալման համար: Աղբյուրների գիտակցված քննադատությունը կարևոր նախապայման է պատմության շուրջ երկխոսել կարողանալու համար: Պատմա-համեմատական մոտեցումը կարող է լուսաբանել, որ պատմականորեն «սեփականը» ակնհայտ չէ: Աստծուն հնարավոր չէ պատմականորեն հաշվարկել, «ճշմարիտը» միշտ չէ որ պատմականորեն ապացուցելի փաստն է: Ըստ Աբու Ջեյդի՝ կրոնական յուրաքանչյուր համայնքում պիտի ճանաչել ու գիտակցել պատմական

---

Abû Zayd N.H., Historische Kontexte stärker berücksichtigen. Ein Gespräch mit dem Islamwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zayd, in: Herder Korrespondenz 7, Freiburg/Basel/Wien, 2008, S. 340-344.

<sup>111</sup> Abû Zayd N.H., Befreiung, S.213ff.

համատեքստի ու Սուրբ Գրքերի նշանակության, ընդհարական-ունիվերսալի ու պատմականի միջև լարվածությունը<sup>112</sup>:

Աբու Ջեյրը դիմում է այնպիսի մեթոդի օգնությանը, որն արևմտյան ընթերցողներին ծանոթ է ոչ միայն աստվածաշնչի մեկնության սկզբունքներից, այլև դարեր շարունակ հայտնի է եղել իսլամական աստվածաբանության մեջ:

Իսլամագիտության ճյուղերից մեկը զբաղվում է միայն այսպես կոչված «Հայտնության հիմքերով/պատճառներով (պայմաններով)» (*asbâb an-nuzûl*): Դասական իսլամագիտությունը նույնպես ելակետային է ընդունում տեքստի և հասցեատիրոջ միջև դիալեկտիկական կապի գոյության հանգամանքը: Միայն փաստը, թե որքան երկար գոյություն ունի այս գիտությունը, պարզաբանում է, որ անիմաստ է պնդումը, թե պետք է բառացիորեն ընկալել Ղուրանի յուրաքանչյուր հատված ու թե դրանցից յուրաքանչյուրը վավեր է բոլոր ժամանակների համար: Ղուրանի ինչ-որ մի հանգատող դեռ ինքնին ապացույց չէ, որ դա է պայմանավորում մուսուլմանների հավատի էությունն ու հավատի սպիրիտուալ կողմը: Իսլամը, որպես կրոն ու հոգևոր ավանդույթ, միշտ էլ բազմազան դրսևորումներ է ունեցել:

Ատենախոսության չորրորդ գլխի վերջում քննության առարկա է այն, թե ինչպիսի մարտահրավերներ է առաջադրում իսլամի գոյության ավանդական հիմնավորումը «Ղուրանի հրաշքի» մասին թեզով: Խոսքն այն վախերի մասին է, թե իսլամական համայնքի միասնությունն ու հավատի նկատմամբ վստահությունը կարող է կորսվել, եթե Ղուրանն ընկալվի որպես մարդու կողմից միջնորդավորված գիրք, ինչը, իր հերթին, հսկայական հնարավորություններ է բացելու տարաբնույթ մեկնաբանությունների համար<sup>113</sup>:

Գոյություն ունեցող մեկնական բազմաթիվ տարբերակների պարագայում էլ ուլեմների գերակշռող ավանդական ընկալումն առ այսօր մնում է ամենաազդեցիկն ու որոշիչը: «Պահպանողական շրջանակներում միշտ էլ հսկայական դիմադրություն է գոյություն ունեցել ընդդեմ Ղուրանի

---

<sup>112</sup> Abû Zayd N.H., Kontexte, S. 344ff. «Գրոնական յուրաքանչյուր համայնք խնդիր ունի չստորադասվելու ժամանակի գիտական հարացույցին, որը պատճառահետևանքային գիտակցության շրջանակում որպես «ճշմարիտ» պատրաստ է ճանաչել միայն այն, ինչն «ապացուցելի» է (հնարավոր է «օբյեկտիվացնել»): Գոյաբանական հարցադրումներն «ապացուցելի» չեն, թեև կարող են և «ճշմարիտ» լինել, ինչը կարելի է տեսնել, օրինակ, ընկերության կամ սիրո պարագայում»:

<sup>113</sup> Չնայած «Ղուրանի անկրկնելիության» (*i'jâz*) գոյություն են ունեցել ու ունեն Ղուրանի բազմաթիվ մեկնություններ ու մեկնաբանություններ: Սա նշանակում է, որ միայն դոգմայի գոյությունը կամ բացակայությունն ինքնին չի կարող հավատքի հիմք լինել, այլ միայն Ղուրանի ընկալումը՝ որպես սպիրիտուալ տեսքով:

գրառման շուրջ նոր մոտեցումների»: Սակայն, աջակցությունը իսլամական բարեփոխիչներին կարող է նոր մարտահրավերներ առաջադրել իսլամագիտության համար.

1. Այն կարող է ուշադրություն հրավիրել այն հանգամանքի վրա, որ հավատի հոգևոր հիմքերը (քրիստոնեության պարագայում, օրինակ, խաչվելու ու հարության հրաշքը, իսլամում՝ Ղուրանի հայտնության հրաշքը) պատմա-համեմատական մոտեցմամբ հնարավոր չէ ո՛չ ապացուցել, ո՛չ էլ հերքել: «Ճիշտ այնպես, ինչպես անիմաստ է պատմա-քննադական գնահատական տալ գանձեր պարունակող քարտեզներին: Յուրաքանչյուր ոք, ով այդպիսի քարտեզ ունի, սկսելու է գանձերը որոնել, և ոչ թե գրախոսականներ գրել քարտեզի թղթի, տառատեսակի, պատկերների կամ էլ օգտագործված գույների մասին»<sup>114</sup>:

2. Այն կարող է ուշադրություն հրավիրել նաև հանգամանքի վրա, որ պատմա-համեմատական մոտեցումը կարող է պարզաբանել, վեր հանել ընդհանուր հարուստ ժառանգությունն ու հարստացնել սեփական սպիրիտուալ կյանքը:

3. Ի վերջո, գիտության տեսության մակարդակում այն կարող է պարզաբանել, որ պատմա-համեմատական մոտեցումը միայն հնարավորություն է ուսմունքը մեկնաբանելու համար, այն ինքնին ուսմունքը չէ: Այս առումով պատմա-համեմատական մոտեցումը աջակցում է այնպիսի ձգտումներին, որոնք դիմակայում են արմատական հոսանքներին, և որոնք պարզաբանում են, որ հավատի սպիրիտուալ ընկալումը բացահայտվում է միայն այն ժամանակ, երբ հայտնի են նորմերի, ուսմունքների, բառերի հետևում ընկած «պատմական իրողությունն» ու դրանց փոփոխությունները: Չէ որ պատմական մտածողության կորստի հետ մեկտեղ ձևավորվում է այնպիսի մի պահվածք, որը որպես հիմնակետ բացարձակ վավերականություն է հայցում ու դրանով իսկ իրեն վերապահում աստվածային դերակատարում: Աստծուն բանականությամբ հնարավոր չէ ընկալել, ինչը դեռ չի նշանակելու, որ անմտությունն իրավունք ունի հավատի բաղկացուցիչ դառնալու: Եթե թուլանում, խարխլվում է հավատը միայն այն պատճառով, որ աստվածաշնչագիտությանը կամ դուրանագիտությանը հաջողվել է պարզաբանել ժամանակի ֆոնը, ապա այդպիսի հավատը մինչ այդ միայն արտաքին է եղել, և ոչ պայմանավորված Աստծո հանդեպ սեփական ձգտմամբ<sup>115</sup>:

Յուրաքանչյուր ոք, ով Ղուրանի, «Ալլահի հավաստի խոսքի» մասին հրապարակային քննարկում է ծավալում կամ հետազոտություն

<sup>114</sup> Vogt F., Wo der Apostel baden ging. Ein Reiseführer durch die Bibel, Stuttgart, 2004, S. 196.

<sup>115</sup> Vogt F., a.a.O. S.10ff.



հրապարակում, առայժմ ակամա հայտնվում է խճճված մի իրավիճակում. նա ոչ միայն գիտությամբ է զբաղվում, այլև ինչ-որ առումով նաև գաղափարախոսության քննադատությամբ, որի պատասխանն առավելապես հավատից նահանջելու մեղադրանքն է: Հատկապես ոչ վստահ ժամանակներում, երբ մարդիկ կողմնորոշումների որոնումներում են, հեշտ չէ նաև հավատացյալների համար, երբ գաղափարաբանական առումով այլևս ինքնին հասկանալի չէ Աստծո անվան ու նրա հայտնության ավտորիտար կիրառումը, ու որոնվում են երբեմնի պարտավորեցնող կարծիքների կաղապարներ:

Մյուս կողմից, գիտակցումը, որ աղբյուրները հիշատակումներ են պարունակում 8-9-րդ դդ. կրոնական մտածողության զարգացման մասին, մյուս կրոնների հետ իրական հանդիպման ու երկխոսության հնարավորություն են ընձեռում: Եվ միայն այն դեպքում է հնարավոր բաց հանդիպում հավասարը հավասարի հետ, որպես երկխոսության գործընկերոջ, երբ պատրաստ ես հրաժարվել «միակ ճշմարիտի սեփականատերը» լինելու մասին թեզից:

**«ԵԶՐԱԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ»** ամփոփվում են ատենախոսության հիմնական արդյունքները՝ հետևյալ ընդհանրական պատկերացումների շրջանակում. դարեր էին անհրաժեշտ, որպեսզի քրիստոնեության մեջ ճանաչում ստանար թեզը, թե հուդայականության դեպքում խոսքը ազգակից կրոնի մասին է: Հուդայա-քրիստոնեական երկխոսությունում սահմանազատման ու տարանջատման այս միտումները տարբեր ժամանակներում հուդայատյացությունից մինչև սեմատյացության էին հանգեցնում:

Քրիստոնեա-իսլամական շփումներում սահմանազատման այսպիսի միտումները դարերի պատմություն ունեն<sup>116</sup>, ուստի երկխոսությունն այսօր ստիպված է դիմակայելու այնպիսի մարտահրավերների, որոնք պիտի օգնեն կտորել թշնամու մասին կարծրատիպերն ու նախապաշարմունքները: Պատմա-համեմատական չափումն ինքնին նոր դիտարկում է պարտադրում. «Իսլամն իր դիրքով դուրս չէ այն շրջանակներից, ինչը վաղ արևելյան քրիստոնեությունում քննարկվում էր որպես քրիստոնեական փրկության չափանիշներ (...): Անհրաժեշտ է, (...) ամեն դեպքում ու առավել քան երբևիցե, որ քրիստոնեությունը աստվածաբանորեն պարզաբանի կապն այս կրոնի հետ»<sup>117</sup>: Մյուս կողմից, իսլամի առջև ծառայած հիմնական մարտահրավերը,

<sup>116</sup> Քրիստոնեա-իսլամական հարաբերությունների պատմության մասին տե՛ս Goddard H., A History of Christian-Muslim Relation, Chicago, 2000.

<sup>117</sup> Feldtkeller, a.a.O., S. 208ff.

առավել քան երբևիցե, «արաբական նոր կրոնի» վրա Մեծ Միրիայի բազմազան հասարակության ազդեցության ընկալումն է ու ազդեցության աստվածաբանական արժևորումը:

Իհարկե, միայն պատմա-քննադատական մեթոդով պետք չէ սահմանափակվել: Այն միայն հնարավորություն է՝ Աստծո խոսքը իր դինամիկայի մեջ (Աբու Ջեդ) տեսնելու և ոչ թե Մուրբ տեքստը որպես Աստծո խոսքից կազմված տեքստ համարելու: Պատմա-քննադատական մեթոդն առաջարկում է այնպիսի մի գործիքակազմ, որը թույլ է տալիս տեսնել ոչ միայն կապերը, այլ նաև սխալներն ու ոչ ճիշտ մեկնաբանությունները: Այս կերպ են տեքստերը «երկնքից երկիր» իջեցվելու, ավելի հասկանալի ու ընկալելի դառնալու, ինչը հսկայական հնարավորություններ ու ներուժ է պարունակում: Ի վերջո, խոսքը մարտահրավերի մասին է, որը երկխոսությունում ճշմարտության մասին սեփական ընկալումը չի ցանկանալու «գերբնական» դոգմաներով ու տեքստերով «ապացուցել»: Խոսքն այլևս իրավունք ունենալու ու այդ իրավունքն ուրիշների պարտադրելու մասին չէ (երբ «Աստծո իրավունքի» մասին պնդումն ազատում է ցանկացած քննադատությունից), այլ հոգևոր, սպիրիտուալ հրապարակայնության ճանաչման մասին է, երբ Աստված, չնայած բոլոր պատկերացումների, «բոլորովին այլ» է ու կմնա այդպիսին:

*Common Word*-ն իր եզրափակիչ հատվածում ճշմարտացիորեն պնդում էր. դարի կենտրոնական մարտահրավերը խաղաղ համագոյակցությունն է քրիստոնյաների ու մուսուլմանների միջև: Մահմանազատումներն ու նախապաշարմունքները միայն թշնամու մասին պատկերներ են հյուսում: Արևմտյան աշխարհում իսլամը հաճախ սահմանափակվում է միայն քաղաքական իսլամով, իսլամականությամբ: Այսպես կոչված իսլամական աշխարհում Արևմուտքի մասին կաղապարները վերջինիս նյութապաշտության ու ազդեցիվության սահմաններում են: Նման պարզեցումներն ու ընդհանրացումները հիմնվում են այնպիսի պատկերացումների վրա, որոնք մշակույթներն ու կրոններն ընկալում են որպես հոմոգեն ու փակ միավորներ: Այսպիսի հեռանկարը հաղթահարելու համար բավարար չեն միան փոխադարձ բարի կոչերը: Սեփական հավատքի պատմության ինքնաքննադատական գնահատումն անհրաժեշտ է մյուսների նկատմամբ գերիշխանության մասին մշտապես նկատելի մտածելակերպը բացահայտելու ու պատմության ընթացքում այսպիսի մտածելակերպից բխող այլադավանների հալածումը հաղթահարելու համար:

**ՍՏԵՆԱԽՈՍՈՒԹՅԱՆ ԹԵՄԱՅՈՎ ՀԵՂԻՆԱԿԻ  
ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ**

1. Goetze A., “Beim Barte des Propheten - oder: wie gewinnen wir Respekt voreinander? Ein Beitrag zur durch die Muhammad-Karikaturen provozierte Krise”, in: *Aufschlüsse. Zeitschrift für spirituelle Impulse* 20/2006, S. 37-49.
2. Goetze A., “Was verstehen wir unter Wahrheit? Vom aramäischen und hellenistischen Denken”, in: *Aufschlüsse. Zeitschrift für spirituelle Impulse* 31/2008, S. 27-33.
3. Goetze A., “Juden, Christen und Muslime vor dem einen Gott. Trinität im Dialog mit anderen Religionen”, in: *Deutsches Pfarrerblatt* 3/2009, S. 153-155.
4. Goetze A., “Keine Religion ist vom Himmelgefallen – eine historisch-kritische Annäherung an die Anfänge des Islam”, in: Hans-Joachim Tambour/ Sr. Friederike Immanuela Popp (Hrsg.), *Geschichten verändern Geschichte. Perspektiven der Unerschöpflichkeit des Biblischen Wortes. Festschrift für F. E. Dobberahn.*, in: Paul Imhof/Eduard Saroyan (Hrsg.), *Strukturen der Wirklichkeit*, Bd. 6 (Schriftenreihe der Deutschen Universität in Armenien und der Akademie St. Paul), Wambach, 2010, S. 206-244.
5. Goetze A., “Die syrischen Wurzeln des Christentums – Der Beitrag der „Heiligen Apostolischen und Katholischen Assyrischen Kirche des Ostens“ für den christlich-islamischen Dialog und für die Überwindung apokalyptischen Denkens”, in: Hans-Joachim Tambour/ Sr. Friederike Immanuela Popp (Hrsg.), *Geschichten verändern Geschichte. Perspektiven der Unerschöpflichkeit des Biblischen Wortes. Festschrift für F. E. Dobberahn.*, in: Paul Imhof/Eduard Saroyan (Hrsg.), *Strukturen der Wirklichkeit*, Bd. 6 (Schriftenreihe der Deutschen Universität in Armenien und der Akademie St. Paul), Wambach, 2010, S. 169-205.
6. Goetze A., *Religion fällt nicht vom Himmel. Die ersten Jahrhunderte des Islams*. Darmstadt: Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, 2011, 491 S.

**Андреас Клаус Фридрих Гётце**

**ИСТОРИЯ РАННЕГО ИСЛАМА: ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКОЕ  
ИССЛЕДОВАНИЕ**

**Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук по  
специальности 07.00.02 – “Всемирная история”**

**Защита состоится 8-го ноября 2011г., в 15.00 часов на заседании  
специализированного совета 006,  
действующего при Институте Востоковедения НАН РА,  
по адресу: 0019, г. Ереван, пр. Маршала Баграмяна, 24/4.**

**РЕЗЮМЕ**

Данное исследование посвящено рассмотрению ключевых аспектов истории раннего ислама в 4-9 вв. Исламское традиционное восприятие мусульманской священной истории подразумевает принятие мусульманских источников как исторических, в которых в точности воспроизводится история Ислама. В данном исследовании использованы не только мусульманские, но и немусульманские источники. Исследование основано на археологических, нумизматических и письменных источниках, относящихся к вышеупомянутому периоду. В нем также учитываются социально-политические, религиозные и культурные факторы того времени.

Сирия является стартовым пунктом для трех больших монотеистических религий (Иудаизм, Христианство, Ислам). В этом регионе от корней Иудаизма зародилось Христианство и взял свое начало Ислам. Однако, текст Священного Писания не идентичен с историческими развитиями, о которых свидетельствуют археологические, нумизматические находки и письменные источники.

Системный подход, использованный в данном исследовании, дает возможность всесторонне проанализировать историю раннего Ислама не только «глазами верующего». В данном исследовании автор использует историко-критический метод, который был разработан немецким теологом Эрнстом Трёлшем, положившим начало новому направлению в изучении Библии. Основной целью этого метода является восстановление исторического контекста («Sitz im Leben») источников, особенно в случаях, когда речь идет о базовых религиозных текстах. Незнание исторической подоплёки несет в себе риск произвольной интерпретации текста.

Факты, приведенные в данном исследовании, могут быть интересными для историко-критических дебатов. Например, в неисламских источниках (записанных в основном христианами) не упомянуты «Исламские завоевания» 7-ого века. В этом смысле наиболее важным археологическим источником являются многочисленные монеты, которые свидетельствуют о христианских основах правления Омейядов в конце 7-го века.

Историко-критический подход открывает нетрадиционную перспективу изучения раннего периода Ислама, корни которого восходят не только к

Иудаизму, к персидским и манихейским идеям, но и к восточно-сирийскому Христианству.

Работа Андреаса Клауса Фридриха Гётце о ранней истории Ислама в 4-9 вв. является важным вкладом в изучение данного вопроса. Принимая во внимание различные социальные, политические, экономические, религиозные и культурные аспекты истории Ислама, основной целью исследования является акцентирование всестороннего и систематического анализа раннего периода мусульманской истории. Основной идеей исследования является утверждение того, что истинный духовный диалог возможен только с учетом историко-критической перспективы. Работа открывает новые возможности для любого межкультурного и межрелигиозного диалога, в частности, для христианско-исламского диалога. В ней анализируются ключевые аспекты, имеющие конструктивное влияние на структуру, логику и развитие основ любых других диалогов.

Целью диссертационной работы является рассмотрение следующих аспектов:

- Изучение развития мусульманских источников, в особенности Сиры, биографии Пророка Мухаммеда. Самые ранние мусульманские источники восходят к 9-му веку, в силу чего они не могут восприниматься на веру и должны быть проверены историческими фактами. В работе наглядно показывается, что ранние источники мусульманской священной истории не могут считаться исторически обоснованными.
- Анализ Сиры, которая была записана спустя примерно 200 лет после исторических событий, описанных в ней. Таким образом, Сира должна восприниматься как книга, которая в большей степени представляет собой своего рода религиозную историю для верующих, чем реальную историю. Коран «не был ниспослан», а имеет долгую историю редактирования окончательной версии. Что можем мы на самом деле знать о Мухаммеде из теологических текстов, целью которых является усиление веры верующих?
- Изучение роли мусульманских ученых, которые утверждают, что мусульманские источники являются древними и восходят к 7-му веку.
- Анализ религиозно-идеологического развития мусульманской науки на протяжении столетий.
- Выявить общее наследие трех монотеистических религий на Ближнем Востоке. Существует множество различий между этими религиозными системами, но одной из особенностей исследования является, прежде всего, выявление общего наследия. Это может открыть новую перспективу в христианско-мусульманском диалоге, так как противоположная в диалоге сторона будет восприниматься не в качестве неверующего, а собрата по вере.

Первая глава диссертации рассматривает социально-политическую ситуацию на Аравийском полуострове и в Сирии как мультикультурную и многоконфессиональную. Здесь, очевидно влияние Иудаизма, Христианства и других религиозных течений.

Во второй главе поясняется историко-критический подход, послуживший основой данного исследования, а также обсуждается значение поздних источников ислама (начиная с 9-ого века) для мусульманской истории. В данной

главе показывается, что по всей вероятности, аль-Хира, а не Мекка была центром арабской культуры и развития арабского языка, а также оплотом арабо-христианского влияния в Сирии.

Третья глава рассматривает Сиру как пример мусульманской священной истории и самосознания мусульман до сегодняшних дней. В главе показывается, что мусульманская традиция была создана в конце 8-ого - 9-ом веке.

В последней главе обсуждаются перспективы межкультурного и межрелигиозного диалога в современности. Изучение истории раннего Ислама с историко-критической точки зрения (основанной на археологических, нумизматических фактах и письменных источниках) позволяет понять необходимость в новом диалоге между мусульманскими учеными, теологами и историками. В целом, это исследование предлагает историческое и теологическое путешествие по социально-политическим, культурным и религиозным измерениям, которые могут считаться основой будущего Ислама. Такая перспектива дает возможность сосредоточиться на общем наследии, а не на различиях между религиями. Она позволит развить реалистичный и самокритический межрелигиозный диалог.

**Andreas Klaus Friedrich Goetze**

**THE EARLY ISLAMIC HISTORY. A HISTORICAL-CRITICAL  
INVESTIGATION**

**The Dissertation is submitted for the pursuing of the Scientific Degree of the  
Doctor of History in the Field of “World history” 07.00.02.  
The Defence of the Dissertation will take place at 15.00, on November 8, 2011 at  
the Meeting of Specialized Council 006 acting at the Oriental Studies Institute of  
NAS RA  
Address: 0019, Yerevan. av. Marshal Baghramyan, 24/4**

**Resume**

This research discusses key issues of the early Islamic history during the 4<sup>th</sup> to the 9<sup>th</sup> century. Traditional Islamic reading of the Islamic Salvation History considers the Muslim sources as historical in the sense, that they show exactly how the Islamic history has taken place. This research does not only take the Muslim sources in consideration but also the Non-Muslim sources. It is a new research work based on archaeological, numismatic and scriptural discoveries during the period, mentioned above. Therefore the research is a new kind of comparative discovery, which contains also the social-political, religious and cultural circumstance in this time.

The large region of Syria is the starter point of the three great monotheistic religions (Judaism, Christianity, Islam), a wonderful and unique area, which is mostly forgotten in the West. In this region Christianity has developed from its roots Judaism and the Islam has its beginning. But: The narratives of the Holy Scriptures are sometimes not identical with the historical developments, which archaeological, numismatic and scriptural findings are telling.

Systematic approach makes it possible to analyse the issue more comprehensively and to look at the early Islamic History not only “with the eyes of a believer”. The author is one of the first in oriental studies, who consequently works on the basis of the historical-critical method. This method was developed by Ernst Troelsch, a German Theologian, who established with this method the modern biblical studies. The main goal of this method is to work out the “Sitz im Leben” of historical sources, especially if they are basic texts of a religious narrative. Without knowing the historical background there is the risk to interpret the religious texts at will.

This research work shows new circumstantial evidences which are helpful for the historical-critical debate: For example non-Islamic scriptures (most of all written by Christians) do not mention an “Islamic conquest” in the 7<sup>th</sup> century. The most scientifically valuable finds known to archaeology are numerous coins, which show a Christian background during the Umayyad period at the end of the 7<sup>th</sup> century.

The historical-critical perspective opens an unconventional view to the starting point of Islam, which does not only have its roots in Judaism, Persian and Manichean ideas but also in the East-Syriac Christianity.

One can consider the work of Andreas Klaus Friedrich Goetze on the early Islamic history during the 4<sup>th</sup> to the 9<sup>th</sup> century as a basic research. Taking into consideration the different social, political, economic, religious and cultural aspects of History the main point of the research is to initiate and stress out comprehensive and systematic analysis of the early Islamic History. The research focus that only through the historical-critical perspective a true spiritual dialogue is really possible. This work gives a new foundation for any intercultural and interreligious dialogue, in particular for the Christian-Muslim dialogue. This research explores and analyses the key issues, which have constructive influence on the structure, logic and the development of the basics of any further dialogue.

The main goal of the dissertation is the solution of following problems

- to acquire the development of the Muslim sources, in particular the Sîra, the biography of the Prophet Muhammad. It became clear that the oldest Muslim sources are from the beginning of the 9<sup>th</sup> century. So the research argues that post contemporary sources cannot, per se, be accepted at face value, but must be checked against contemporary evidence. The author shows that due to the early narrative of the Islamic salvation history the Muslim sources are completely unfounded.
- to analyze the Sîra which was written approximately 200 years after the events mentioned in it had been taken place. Therefore the Sîra can be considered as a kind of “Muslim good news”, as a book which presents rather a salvation history for believers than a real history. In the large region of Syria the Qur’ân “has not fallen down on earth” but has a longer history till the redactors create its final version we read today. What can we really know about Muhammad historically through a theological text, which has the aim to strengthen the faith of the believers?
- to investigate the role of the classical Islamic scholars who consider the Muslim sources are as old as the narrative was told and are sources from the 7<sup>th</sup> century.
- to analyze the impact of the religious-ideological background of the Islamic Science throughout the centuries.
- to reveal the common heritage of the three monotheistic religions in the Middle East in order to refuse tendencies which want to differentiate and to exclude the other very quickly. Of course there are a lot of differences among the religious systems, but it is the merit of the author to focus on the common heritage first of all. This opens a new view on the Christian-Muslim dialogue when the dialogue partner is not seen as an unbeliever but as a relative.

The first chapter analyses the socio-political circumstances at the Arab peninsula and the region of Syria as a multicultural and multi-religious situation. The influence of Judaism, Christianity and other religious groups are obvious. Furthermore questions are raised about the meaning of Mecca as a trade centre and whether Mecca was such a meaningful trade centre during the 6<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> century or not.

The second chapter explains the historical-critical conditions of the research work and discusses the meaning of the late Islamic sources (from the 9<sup>th</sup> century) for the Islamic History. The chapter shows that in all probability rather al-Hîra than Mecca was the centre of the Arab uprising and the development of the Arabic language, the Arab – Christian influence through the region of Syria.



The third chapter focuses on the Sira as an example of the salvation history of Islam and the self-understanding of Muslims till today. The chapter makes clear that the Islamic tradition was mainly created at the end of the 8<sup>th</sup> and in the 9<sup>th</sup> century.

The last chapter points out the perspectives of an intercultural and interreligious dialogue in modern times. Looking at the early history of Islam with a historical-critical perspective (based on archaeological, numismatic and scriptural discoveries), the research shows the necessity of a new debate among Islamic scholars, theologians and historians. On the whole this study leads the reader to an inspiring historical and theological journey through the socio-political, cultural and religious circumstances, which can be considered to be the roots of the upcoming of Islam. This view opens spiritually the chance to focus further on the common heritage than on the disconnections in order to develop a realistic and self-critical interreligious dialogue.

A handwritten signature in blue ink, reading "Andreas Fete". The signature is written in a cursive style with a large initial 'A'.