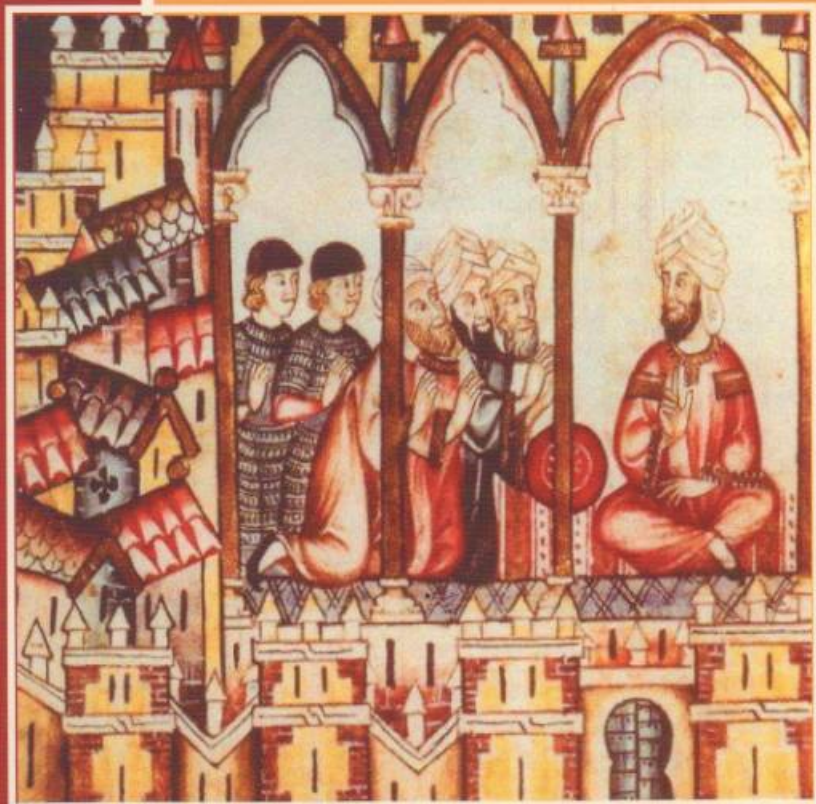


ISSN 1829-4510

ԱՐԱԲԱԳԻՏԱԿԱՆ

ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ



ՀԱՏՈՐ 10
2018

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ
ԱՐԱԲԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԱՄԲԻՈՆ

01
2h-82
h2.

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՍԱԼՍԱՐԱՆ
YEREVAN STATE UNIVERSITY

ԱՐԱԲԱԳԻՏԱԿԱՆ
ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

6134

JOURNAL
OF
ARABIC STUDIES

№ 10

ISSN 1829-4510

ԵՐԵՎԱՆ
ԵՊՀ ՀՐԱՏԱՐԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
YEREVAN YSU PRESS

2018



Հրատարակվում է ԵՊՀ արևելագիտության
ֆակուլտետի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Published by the decision of the scientific council of
the Oriental Studies Department, Yerevan State University

Խմբագրական խորհուրդ

Editorial Board

Դավիթ Հովհաննիսյան – ք.գ.թ., պրոֆեսոր (նախագահ)	Prof. David Hovhannisyan (editor in chief)
Մարգարիտա Խաչիկյան ք.գ.դ., պրոֆեսոր	Prof. Margarita Khachkyan
Ռուբեն Կարապետյան պ.գ.դ., պրոֆեսոր	Prof. Ruben Karapetyan
Արշակ Փոլադյան պ.գ.դ., պրոֆեսոր	Prof. Arshak Poladyan
Գուրամ Չիկովանի ք.գ.դ., պրոֆեսոր (Վրաստան)	Prof. Guram Chikovani (Georgia)
Սամվել Կարաբեկյան ք.գ.թ., դոցենտ	Dr. Samvel Karabekyan
Մուշեղ Ասատրյան PhD (Կանադա)	Mushegh Asatryan, PhD (Canada)
Սոնա Տոնիկյան ք.գ.թ., դոցենտ	Dr. Sona Tonikyan
Մարատ Յավրումյան ք.գ.թ., դոցենտ	Dr. Marat Yavrumyan
Հայկ Քոչարյան պ.գ.թ., դոցենտ	Dr. Hayk Kocharyan
Արայիկ Հարությունյան պ.գ.թ.	Dr. Arayik Harutyunyan

© Երևանի պետական համալսարան, 2018
© Yerevan State University, 2018

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՊԱՏՈՒԹՅՈՒՆ

Վարդան Ղափլանյան
ԹՈՒՐՔԻԱՅՈՒՄ ԲՆԱԿՎՈՂ ԻՍԼԱՄԱԴԱՎԱՆ ԱԲԽԱԶԱԿԱՆ
ՀԱՄԱՅՆՔԻ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ ԵՎ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅՈՒՆԸ 1992
-1993 ԹԹ. ՎՐԱՅ-ԱԲԽԱԶԱԿԱՆ ՊԱՏԵՐԱԶՄԻ ՏԱՐԻՆԵՐԻՆ.....9-22

Գայանե Մկրտումյան
ԵԳԻՊՏՈՍԻ ՆՎԱՃՈՒՄԸ ՕՍԱՐ ԻԲՆ ԱԼ-ԽԱՏՏԱԲ (634-644)
ԽԱԼԻՖԱՅԻ ՕՐՈՔ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԵՎ ՍՈՒՍՈՒԼՄԱՆԱԿԱՆ
ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵԶ.....23-32

Արամայիս Գրիգորյան, Վարդան Ղափլանյան
ԹՈՒՐՔԻԱՅԻ «ՌԱԶՄԱՎԱՐԱԿԱՆ ԽՈՐՈՒԹՅԱՆ» ԴՈԿՏՐԻՆԻ
ԿԻՐԱՌՈՒԹՅՈՒՆԸ ՄԵՐՁԱՎՈՐ ԱՐԵՎԵԼՔՈՒՄ ԵՎ ՀԱՐԱՎԱՅԻՆ
ԿՈՎԿԱՍՏՈՒՄ ՀԱԿԱՄԱՐՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԿԱՐԳԱՎՈՐՄԱՆ
ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ.....33-46

Արշակ Գևորգյան
1950-1960 ԹԹ. ԹՈՒՐՔԻԱՅԻ ԻՇԽՈՂ ԺՈՂՈՎՐԴԱՎԱՐԱԿԱՆ
ԿՈՒՍԱԿՅՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԲԵՔԹԱՇԻ ՍՈՒՖԻԱԿԱՆ
ՄԻԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՓՈԽՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՇՈՒՐԶ.....47-60

Աբու Ջաֆր Ալի Մուսա
«ՊԱՂԵՍՏԻՆԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԶԱՏԱԳՐԱԿԱՆ ՇԱՐԺՄԱՆ»
(«ՖԱԹՀ») ՍՏԵՂԾՈՒՄՆ ՈՒ ԶԱՐԳԱՅՈՒՄԸ.....61-75

Լուսինե Մկրտչյան
ԻՍՐԱՅԵԼԻ «ՎԵՐԱԴԱՐՁԻ ՄԱՍԻՆ» ՕՐԵՆՔԻ
ԻՐԱՎԱԿԱՆ ԱՍՊԵԿՏՆԵՐԸ.....76-85

Գագիկ Համբարյան
ԿԱՏԱՐՅԱՆ ՃԳՆԱԺԱՍՏԸ ԵՎ ԱՄՆ-Ի
ՄԵՐՁԱՎՈՐԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ՇԱՀԵՐԸ..... 86-95

Դավիթ Հովհաննիսյան, Աբու Ջահիդ Ալի Մուսա
ԻՐԱՆՅԵԼԱԲՆԱԿ ՊԱՂԵՍՏԻՆՅԻ ԱՐԱԲ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ
ԱՌԱՋՆՈՐԴՆԵՐԻ ԴԻՐՔՈՐՈՇՈՒՄԸ ՊԱՂԵՍՏԻՆՅԱՆ
ՊԱՌԱԿՏՄԱՆ ԵՎ ԴԻԱ ՊԱՏՃԱՌՆԵՐԻ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ..... 96-113

Վահե Աղասարյան
ԹՈՒՐԹԻՅԱՅԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՄԻՐԻԱՅՈՒՄ
ԵՎ ՔՐԴԱԿԱՆ ԳՈՐԾՈՆԸ..... 114-120

ԻՍԼԱՄԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Աննա Գևորգյան
ՄԵԿ ՇԵՂԱՓՈԽՈՒԹՅՈՒՆ, ՏԱՐԲԵՐ ՇԵՂԱՓՈԽԱԿԱՆՆԵՐ,
ԱԼԻ ԽԱՄԵՆԵԻԻ ԵՎ ՀԱՄԱՆ ՌՈՒՀԱՆԻԻ ՈՐՈՇ
ՏԱՐԱԶԱՅՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ..... 121-134

Շուշան Կյուրեղյան
ՆՈՐԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՆՈՐԱՐԱՐՆԵՐՆ ԸՍՏ ԻԲՆ ԱԼ-ՋԱՌԻԶԻԻ
«ԹԱԼԻԻՍ ԻԲԼԻՍ» ԱՇԽԱՏՈՒԹՅԱՆ..... 135-162

Տաթևիկ Մկրտչյան
ՆԱԿՆ ԱԼ-ԲԱԼԱԳԱ-Ի ՈՒՂԵՐՁ-ՆԱՄԱԿՆԵՐԻ ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔԱՅԻՆ ԵՎ
ԲՈՎԱՆԴԱԿԱՅԻՆ ԱՌԱՋՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՇՈՒՐԶ..... 163-176
Լևոն Պետրոսյան
ԵՐԵՎԱՆ ՔԱՂԱՔԻ ՄՉԿԻԹՆԵՐԸ
(ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԱԿՆԱՐԿ)..... 177-200

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Դավիթ Հովհաննիսյան
«ԱՂԱԲԸ» ՈՐՊԵՍ ԻՆՖՈՐՄԱՅԻՈՆ ՀՈՍՔԵՐԻ
ԱՂԱՊՏԱՑՄԱՆ ԳՈՐԾԻՔ..... 201-213

Լուսինե Տեր-Հովհաննիսյան
ԲԱՆՏԱՅԻՆ ԵՐԿԻ ԺԱՆՐՆ ՄԵՐՁԱՎՈՐԱՐԵՎԵԼՅԱՆ
ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ. «ՀԱԲՄԻԵ»..... 214-222

Ամայա Գրիգորյան
ԵՐԳ ԵՐԳՈՑԻ ԵԲՐԱՅԱԿԱՆ ԲՆԱԳԻՐԸ ԵՎ ՀԱՅԵՐԵՆ
ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ..... 223-234

ԼԵԶՎԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Հասմիկ Երիցյան
ԱՐԱԲԵՐԵՆԻ ՃԳՆԱԺԱՍՏԸ
ԱՐԱԲԱԿԱՆ ՄԻԱՅՅԱԼ ԷՄԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ..... 235-255

Ջարուհի Խաչատրյան
ԱՐԱԲԱԿԱՆ ԾԱԳՄԱՆ ՈՐՈՇ ՁԻԱՆՈՒՆՆԵՐ ԸՍՏ
ՊԱՐՄԿԵՐԵՆ «DO FARASNĀME. MANSUR O MANZUM»
ՁԻԱՄԱՏՅԱՆԻ..... 256-270

Մերվաթ Գոմասա Աբդուլլահ Օսման
ՀԱՅԵՐԵՆՈՒՄ ԵՎ ԱՐԱԲԵՐԵՆՈՒՄ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ
ՀՈՒՆԱԿԱՆ ՓՈԽԱՌՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ..... 271-283

CONTENT

HISTORY

- Vardan Ghaplanyan*
THE FORMATION AND ACTIVITY OF THE MUSLIM ABKHAZIAN
COMMUNITY OF TURKEY DURING 1992-1993 GEORGIAN-
ABKHAZIAN WAR 9-22
- G.ayane Mkrtumyan*
THE CONQUEST OF EGYPT DURING THE REIGN OF KHALIFA
OMAR IBN AL-KHATTAB IN CHRISTIAN AND MUSLIM
HISTORIOGRAPHY (634-644)..... 23-32
- Aramayis Grigoryan, Vardan Ghaplanyan*
THE IMPLEMENTATION OF TURKEY'S "STRATEGIC DEPTH"
DOCTRINE IN THE CONTEXT OF CONFLICT RESOLUTION
IN THE MIDDLE EAST AND SOUTH CAUCASUS..... 33-46
- Arshak Gevorgyan*
REFLECTIONS AROUND THE INTERRELATIONS BETWEEN
THE TURKEY'S RULING (1950-1960) DEMOCRATIC PARTY
AND THE BEKTASHI SUFI ORDER..... 47-60
- Abu Zayd Ali Musa*
THE FORMATION AND DEVELOPMENT OF "PALESTINIAN
NATIONAL LIBERAL MOVEMENT" (FATAH)..... 61-75
- Lusine Mkrtchyan*
LEGAL ASPECTS OF THE LAW OF RETURN..... 76-85
- Gagik Hambaryan*
QATAR CRISIS AND MIDDLE EAST
INTERESTS OF THE USA..... 86-95

- Davit Hovhannisyan, Abu Zayd Ali Musa*
ISRAELI PALESTINIAN ARAB POLITICAL LEADERS'
POSITION ON PALESTINIAN SPLIT AND IT'S REASONS..... 96-113

- Vahe Aghasaryan*
THE POLITICS OF TURKEY IN SYRIA AND
THE KURDISH FACTOR..... 114-120

ISLAMIC STUDIES

- Anna Gevorgyan*
ONE REVOLUTION, DIFFERENT REVOLUTIONARIES: SOME
TENSIONS BETWEEN THE PRESIDENT
ROUHANI AND AYATOLLAH KHAMENEI..... 121-134

- Shoushan Kyureghyan*
THE INNOVATION AND THE INNOVATORS ACCORDING
TO 'IBN AL-JAWZĪ'S "TALBĪS IBLĪS"..... 135-162

- Tatevik Mkrtchyan*
DISCUSSION OF SOME STRUCTURAL AND CONTEXTUAL
PECULIARITIES OF 'ALI IBN ABĪ TĀLIB'S LETTERS
IN NAHĠ AL-BALĀĠA..... 163-176

- Levon Petrosyan*
THE MOSQUES OF YEREVAN (HISTORICAL APPROACH)..... 177-200

LITIRATURE

- Davit Hovhannisyan*
"ADAB" AS THE ADAPTATION INSTRUMENT FOR
THE INFORMATION FLOW..... 201-213

- Lusine Ter-Hovhannisyan*
THE "HABSIYAT" GENRE IN
PERSIAN LITERATURE..... 214-222

Amalya Grigoryan
THE HEBREW TEXT AND THE ARMENIAN
TRANSLATIONS OF THE SONG OF SONGS.....223-234

LINGUISTICS

Hasmik Yeritsyan
CRISIS OF ARABIC LANGUAGE IN
THE UNITED ARAB EMIRATES.....235-255

Zaruhi Khachatryan
SOME ARABIC ORIGIN HORSE APPELLATIONS
ACCORDING TO PERSIAN LANGUAGE HORSE BOOK
«DO FARASNĀME. MANSUR O MANZUM».....256-270

Mervat Gomaa Abdullah Osman
THE GREEK LOANWORDS MUTUAL IN
ARABIC AND ARMENIAN.....271-283

**ԹՈՒՐԳԻԱՅՈՒՄ ԲՆԱԿՎՈՂ ԻՍԼԱՄԱԴԱՎԱՆ
ԱԲԽԱԶԱԿԱՆ ՀԱՄԱՑՆՔԻ ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ ԵՎ
ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅՈՒՆԸ 1992-1993 ԹԹ. ՎՐԱՑ-ԱԲԽԱԶԱԿԱՆ
ՊԱՏԵՐԱԶՄԻ ՏԱՐԻՆԵՐԻՆ**

Վարդան Ղափլանյան
vardanghaplanyan@gmail.com

*Բանալի բառեր՝ Թուրքիա, Իսլամ, Աբխազիա, Թուրքիայի ազգային
փոքրամասնություններ, մոհաջիրություն*

Աբխազական համայնքը ժամանակակից Թուրքիայի տարածքում սկսեց ձևավորվել XIX դարի երկրորդ կեսից, երբ հյուսիսկովկասյան իսլամադավան բնակչության զգալի մասը սկսեց արտագաղթել դեպի Օսմանյան կայսրություն: Ըստ տարբեր հաշվարկների 1864-77 թվականներին Հյուսիսային Կովկասից Օսմանյան կայսրություն է արտագաղթել շուրջ 1.5 միլիոն մարդ¹: Բնակչության նման տեղաշարժը պայմանավորված էր Հյուսիսային Կովկասի՝ Ցարական Ռուսաստանի տիրապետության տակ անցնելով: Արտագաղթը ավելի զանգվածային բնույթ ընդունեց, երբ Շեյխ Մանսուրի և Շեյխ Շամիլ կողմից ղեկավարած ապստամբությունը ճնշվեց ցարական զորքերի կողմից²: Պատմական զարգացումները ցույց տվեցին, որ ռուսական իշխանությունները հյուսիսկովկասյան ժողովուրդների նման ապստամբական գործողությունները բացատրում էին վերջիններիս վրա Օսմանյան կայսրության ունեցած անմիջական

¹ St u A. Leitzinger, The Circassian Genocide, /The Eurasian Politician, Issue 2/, 2000

² Այս պատմական զարգացումները պատմագրության մեջ ավելի հայտնի են «Կովկասյան պատերազմ» եզրով:

ազդեցությամբ, ինչի հետևանքով նախաձեռնեցին տեղի բնակչության գանգվածային արտաքսումը իրենց բնակության վայրերից: Այս պատմական իրադարձությունը հետագայում ավելի հայտնի դարձավ «Մոհաջիրական շարժում» անվան տակ:

Չնայած նրան, որ գաղթականների զգալի մասը մահացավ ճանապարհին, այնուամենայնիվ նրանց մեծ մասին հաջողվեց նավերով հասնել Օսմանյան կայսրություն: Գաղթականներին օսմանյան իշխանությունները մեծասամբ նոր բնակավայրեր էին հատկացնում երկրի կենտրոնական և արևելյան շրջաններում: Գաղթականների առաջին ավիքը (1864թ) թուրքական իշխանությունների կողմից բնակեցվեցին Մամսուն-Հաթայ ճանապարհի երկայնքով: Ռուս-թուրքական պատերազմին (1877-78թթ.) հաջորդած գաղթականների երկրորդ ավիքը բնակեցվեց Սևծովյան կենտրոնական և արևմտյան շրջաններում³: Մակայն շատ հաճախ ներգաղթյալները ստանում էին նախկինում չմշակված հողատարածքներ և հաճախ ստիպված էին կրկին արտագաղթել դեպի ավելի բերքաբեր տարածքները: Չի կարելի բացառել, որ այս կերպ օսմանյան իշխանությունները նաև ձգտում էին փոխել վերոնշյալ մեծասամբ հայերով բնակեցված շրջանների դեմոգրաֆիկ պատկերը: Մինևույն պետք է նշել, որ մտավորականությունը և հարուստ խավը բնակություն հաստատեց Ստամբուլում:

Հատկանշական է, որ ներգաղթյալը ստացան չերքեզներ ընդհանրական անունը, չնայած նրան, որ բաղկացած տարբեր էթնիկ խմբերի ներկայացուցիչներից (աբխազներ, ադրղներ, կարաչայներ, նոդայներ, կաբարդիներ և այլն): 1964-77 թվականներին Օսմանյան կայսրություն արտագաղթած հյուսիսկովկասյան ժողովուրդների թվում 3-րդ ամենամեծ

³ St' u K. Kemal, Ottoman Population 1830-1914, Wisconsin, 1985, p. 65.

համայնքը աբխազներին էր (շուրջ 138.000): Վերջիններս նախնական շրջանում բնակություն հաստատեցին 150-160 գյուղերում⁴: Ընդհանուր դավանանքը նպաստեցին նրան, որ մնացյալ հյուսիսկովկասյան ժողովուրդների նման աբխազական համայնքը նույնպես բավականին արագ ինտեգրվեց հասարակաքաղաքական կյանքին: 1908 թվականին սահմանադրության ընդունումը և Օսմանյան կայսրությունում մեկնարկած փոփոխությունները բավականին դրական արձագանք գտան չերքեսական համայնքի մոտ: Այդ տարիներին հիմնադրվեցին մի շարք կառույցներ, որոնց թվում էին «Չերքեզական սոլիդարության ասոցիացիան» (Çerkes Teavün Cemiyeti), «Չերքեզական միության և օգնության ասոցիացիան» (Çerkes İttihad ve Teavün Cemiyeti), «Չերքեզ կանանց սոլիդարության ասոցիացիան» (Çerkes Kadınları Teavün Cemiyeti)⁵:

Մակայն Լոզանի պայմանագիրը և Թուրքիայի Հանրապետության հռչակումը նոր խնդիրներ առաջ բաշեցին աբխազական համայնքի համար: Մասնավորապես Լոզանի պայմանագրով նախատեսվում էր, որ Թուրքիայի տարածքում ազգային փոքրամասնության կարգավիճակ էին ստանում միայն այն համայնքները որոնք չեն դավանում իսլամ⁶: Մինևույն ժամանակ հանրապետության հռչակումից հետո տեղ գտած փոփոխություններով համայնքային և ազգային կազմակերպություններ ստեղծելու իրավունք ստացան միայն ազգային փոքրամասնությունները: Փաստացիորեն Լոզանի պայմանագրով իսլամադավան աբխազական համայնքը կորցրեց ազգային փոքրամասնության կարգավիճակը Թուրքիայում, իսկ

⁴ St' u Г. Дзидзария, Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия, Сухум, 1982 Стр. 373

⁵ St' u Ç. Mayragül, Circassians in Istanbul, Istanbul, 1993, p. 11

⁶ Լոզանի պայմանագրի անգլերեն տարբերակ (<https://goo.gl/E2J2Vm>, 11.05.2018)

հետագա զարգացումների արդյունքում նաև իրենց գործունեությունը դադարեցրեցին նաև համայնքային հասարակական կազմակերպությունները: Մինևույն ժամանակ երկրում բավականին ամրապնդվեց Թուրքիայում բնակվող ազգային փոքրամասնությունների թուրքացման քաղաքականությունը: Դրա մասին է խոսում իշխանությունների կողմից 1934 թվականին ընդունված «Ազգանունների մասին օրենքը», որով արգելվում էր ոչ-թուրքական ծագում ունեցող ազգանունների կիրառությունը⁷:

Թուրքիայում չերքեզական կազմակերպությունները իրենց գործունեությունը վերսկեցին արդեն 1950-ականներից, երբ երկրում իշխանության եկավ «Դեմոկրատական կուսակցությունը» և հաստատվեց բազմակուսակցական համակարգ: Պետք է արձանագրել, որ Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից հետո նկատված բարձր ուրբանիզացիայի պարագայում, Թուրքիայի բնակչությունը սկսեց գյուղական շրջաններից տեղափոխվել քաղաքներ: Ներպետական զարգացումներից անմասն չէր մնում նաև արխագները և հյուսիսկովկասյան մյուս ժողովուրդները: Եթե նախկինում գյուղական համայնքներում, որտեղ մեծամասամբ բնակվում էին մինևույն էթնիկ խմբիկ ներկայացուցիչներ, հնարավոր էր հեշտությամբ պահպանել ազգային մշակույթը, ապա արդեն քաղաքներում ազգային փոքրամասնությունները կանգնում էին իրենց ինքնությունը կորցնելու վտանգի առաջ: Պատահական չէ, որ նոր հիմնադրվող կազմակերպությունների առանցքային ուղղությունը դարձավ ազգային մշակույթի պահպանումը և քարոզը: Արդեն 1953 թվականին Ստամբուլում հիմնադրվեց «Կովկասյան մշակութային ասոցիացիան» («Kafkas

⁷ S& u L. Bezanis, Soviet Muslim Émigrés in the Republic of Turkey/Central Asian Survey, Vol. 13, No. 1/, 1994, p. 141

Kültür Derneği»-ն կամ «KKD»-ն), որը սկսեց գործել հաջորդ տարում ստեղծված «Ներգաղթյալների և փախստականների թուրքական դաշնության» («Türk Göçmen ve Mülteci Dernekleri Federasyonu») կազմում: Մյուս նշանակալից կառույցը 1961 թվականին ստեղծված «Անկարայի հյուսիսկովկասյան մշակութային ասոցիացիան» էր («Ankara Kuzey Kafkas Kültür Derneği») ⁸: Անհրաժեշտ է նաև արձանագրել, որ նորաստեղծ կազմակերպությունները ունեին բավականին փոքր ֆինանսավորում, ինչի արդյունքում նրանց գործունեությունը բավականին սահմանափակ էր: 1960-1980 թվականներին ստեղծված բազմաթիվ հասարակական կազմակերպությունները մեծապես գործում էին մշակութային դաշտում և խուսափում էին քաղաքական խնդիրներ բարձրացնելուց: Դրան էր նպաստում նաև թուրքական իշխանությունների խիստ քաղաքականությունը ազգային փոքրամասնությունների հարցում: Պետք է առանձնացնել 1967 թվականին հիմնադրված «Կովկասյան Աբխազիայի մշակութային ասոցիացիայի» («Kafkas Abhazya Kültür Derneği») հիմնադրումը, որը դարձավ արխագական համայնքի կողմից ստեղծված ամենաազդեցիկ կառույցներից մեկը:

1980 թվականին Թուրքիայում տեղի ունեցած ռազմական հեղաշրջման հետևանքով երկրում կասեցվեց ազգային կազմակերպությունների գործունեությունը: Աբխազական և չերքեզական կազմակերպությունների գործունեությունը հատկապես նոր թափ ստացավ 1980-ականների երկրորդ կեսից, երբ Թուրքիայում հաղթահարվեց հեղաշրջումներից հետո ստեղծված քաղաքական ճգնաժամը: Մինևույն ժամանակ «Երկաթե վարագույրի» վերացումը հնարավորություն տվեց դեռևս

⁸ «Անկարայի հյուսիսկովկասյան մշակութային ասոցիացիայի» մասին տե՛ս «Կովկասյան ասոցիացիաների ֆեդերացիայի» կայքում, (<https://goo.gl/L39Qge>, 12.05.2018)

XIX դարում Օսմանյան կայսրություն գաղթածների սերունդներին այցելել իրենց պատմական հայրենիք և ծանոթանալ տեղի իրականությանը: Այս փոփոխությունները իրենց ազդեցությունը ունեցան նաև արխագական և մյուս հյուսիսկովկասյան համայնքների վրա: Եթե նախկինում հյուսիսկովկասյան ժողովուրդները, ինչպիսիք էին արխագները, կարաչայները, չեչենները և այլ ավելի փոքրաթիվ համայնքները միասնական գործում էին չերքեզական կազմակերպությունների կազմում, ապա 1980-ականներին համայնքները հնարավորություն ստացան կապեր հաստատել համապատասխան ինքնավար հանրապետությունների հետ և հիմնադրել առանձին ազգային կազմակերպությունները: Բայց մինևոյն ժամանակ պետք է արձանագրել, որ այս տարիներին սկսվեց նկատվել նաև միությունների և կազմակերպությունների դաշնություններ ձևավորվելու գործընթացը: Այս համատեքստում կարևոր քայլ էր 1989 թվականին Անկարայում «Մեծ գաղթի» 125 ամյակին նվիրված միջոցառումների կազմակերպումն էր: Այս միջոցումների շրջանակներում կազմակերպված հանդիպումներին ակտիվ մասնակցություն ունեցան տարբեր երկրներում գործող չերքեզական համայնքների ներկայացուցիչները, ինչը խթանեց հետագայում տարբեր կազմակերպությունների միջև համագործակցության մեծացմանը⁹:

Կարևոր քայլ դարձավ 1987 թվականին Անկարայում հիմնադրված «Կովկասյան մշակութային ասոցիացիան» («Kafkas Kültür Derneği»), որը պետք է համակարգեր հյուսիսկովկասյան կազմակերպությունների աշխատանքները: Ավելի ուշ՝ 1992 թվականի հոկտեմբերին կազմակերպության հրավիրած

⁹ E. Taymaz, Kuzey Kafkas Dernekleri, /Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik, İstanbul, 2001, s. 455-456

համաժողովի շրջանակներում 20 ասոցիացիաներ որոշում կայացրեցին «Կովկասյան մշակութային ասոցիացիայի» հիմքի վրա ստեղծել «Կովկասյան ասոցիացիան» (KAF-DER), որը պետք է համակարգեր չերքեզական մի շարք կազմակերպությունների աշխատանքները: Կազմակերպությունը լուծարվեց 2000-ականների սկզբին, սակայն կարճ ժամանակ անց՝ 2003 թվականի հուլիսին, շուրջ 50 կազմակերպություններ հիմնադրեցին «Կովկասյան ասոցիացիաների դաշնությունը» (KAF-FED)¹⁰ : Դաշնության աշխատանքներում սկսած 1990-ականներից առանցքային տեղ սկսեց զբաղեցնել հայրենադարձության կազմակերպման գաղափարը: Դրան զուգահեռ կազմակերպության հիմնական գործունեության ոլորտներն են լեզվի և մշակույթի վերաբերյալ դասերը անցկացնել, միջազգային կոնֆերանսների և ամառային դպրոցների կազմակերպումը, ինչպես նաև Հյուսիսային Կովկաս այցելությունների կազմակերպումը¹¹:

Թուրքիայում գործող արխագական կազմակերպությունները մեծապես իրականացնում էին ազգային մշակույթին և արժեքների պաշտպանությանը ուղղված միջոցառումներ, սակայն 1990-ականներին վերսկսված վրաց-արխագական հակամարտությունը իր հետքը թողեց նաև կազմակերպությունների աշխատանքների վրա: Պատերազմի տարիներին Թուրքիայում Արխագիայի շահերի պաշտպանության գործին ակտիվորեն ներգրավվեցին «KAF-DER»-ը և պատերազմի տարիներին ստեղծված «Կովկասյան Արխագիայի սոլիդարության հանձնաժողովը» («Kafkas Abhazya

¹⁰ S. Baykan, Bir Ulus Olmak, Bir Vatana Sahib Olabilmek İçin Birlesmek Zorundayiz, Marje, 10.1992

¹¹ Դաշնության աշխատանքների վերաբերյալ ավելի մանրամասն տե՛ս «Կովկասյան ասոցիացիաների դաշնության» կայքում (<https://goo.gl/Xh1DZN>, 11.05.2018)

Dayanışma Komitesi») ¹² : Աբխազիայում տեղի ունեցող զարգացումները Թուրքիայում բնակվող համայնքի մոտ բավականին մտահոգություններ առաջ բերեցին: Շատերը գտնում էին, որ դեպքերի զարգացումը կարող է հանգեցնել XIX դարի իրադարձությունների կրկնությանը, երբ բազմաթիվ աբխազներ ստիպված էին լքել իրենց հայրենիքը: Դրանով էր պայմանավորված, որ կազմակերպությունները օգտագործում էին իրենց բոլոր հնարավոր կապերը և միջոցները Աբխազիայի օգնելու համար:

1992 թվականի օգոստոսյի 22-ին Թուրքիայում բնակվող հյուսիսկովկասյան համայնքները ներկայացնող կազմակերպությունները հանդես եկան համատեղ հայտարարությամբ, որում դատապարտում էին Վրաստանի գործողությունները Աբխազիայում: Դրանից հետո հավաքվեց գումար և նյութական օգնություն, որը պետք է ուղարկվեր Աբխազիա: Մինևույն ժամանակ աբխազական համայնքի բազմաթիվ ներկայացուցիչներ կամավոր կերպով մեկնեցին Աբխազիա վրացական զինված ուժերի հետ բախումների մասնակցելու համար: Ըստ աբխազական աղբյուրների, միայն 1993 թվականին վրաց-աբխազական պատերազմին մասնակցելու համար Թուրքիայից մեկնել է շուրջ 150 մարդ ¹³ : Վրաց-աբխազական պատերազմական գործողություններում Թուրքիայից ժամանած կամավորների մասին է խոսում նաև, չերքեսական կազմակերպությունների կողմից տարածած

¹² «Կովկասյան Աբխազիայի սոլիդարության հանձնաժողովը»-ը ստեղծվել էր 1992 թվականի օգոստոսին նպատակ ունենալով միավորել Թուրքիայում բնակվող աբխազական բնակչությանը Աբխազիայի հետ կապերը ամրապնդելու և անկախությանը նպաստելու համար:

¹³ E. Wessenlink, The North Caucasian Diaspora In Turkey, WRITENET, 01.05.1996

հայտաարությունը Թուրքիայի 5 քաղաքացիների մահվան մասին¹⁴:

Մինևույն ժամանակ Թուրքիայի տարածքում կազմակերպվում էին զանգվածային բողոքի ցույցեր, որոնց ընթացքում դատապարտվում էր Վրաստանի իշխանությունների գործունեությունը Աբխազիայում: Մինևույն ժամանակ ցուցարարները պահանջում էին թուրքական կողմի ավելի ակտիվ ներգրավվածություն Աբխազական հակամարտության կարգավորման հարցում: Ցույցերին զուգահեռ կազմակերպվում էին քննարկումներ, բանավեճեր, խորհրդարանային լսումներ և հանդիպումներ տարբեր բարձրաստիճան պաշտոնյաների հետ: Անհրաժեշտ է առանձնացնել, որ աբխազական և հյուսիսկովկասյան համայնքների ներկայացուցիչները նաև մի շարք հանդիպումներ են ունեցել Թուրքիայի վարչապետի և նախագահի հետ, որոնց հիմնական քննարկման առարկան Աբխազիայում ընթացող ռազմական գործողություններն էին: Ցույցերին զուգահեռ սփյուռքի կազմակերպությունները աբխազական խնդրի հանրային հնչեղությունը բարձրացնելու համար նաև փորձում էին օգտագործել սահմանադրությամբ սահմանված նաև այլ հարթակները: 1992 թվականի հոկտեմբերի 13-ին թուրքական խորհրդարանում հանրային քննարկում է անցկացվում Աբխազիայում ընթացող ռազմական գործողությունների և հակամարտության նկատմամբ թուրքական քաղաքականության վերաբերյալ ¹⁵: Անհրաժեշտ է նշել, որ աբխազական համայնքի ներկայացուցիչները թուրքական խորհրդարանի պատգամավորներին պարբերաբար նյութեր և տեղեկություններ էին տրամադրում աբխազական հակամարտության վերաբերյալ,

6134

¹⁴ Türkiyeli Abhazya Şehitleri, Cerkes.net, 14.08.2007 (<https://goo.gl/PrcYgK>, 11.05.2018)

¹⁵ «Marje», Ankara, 01.1993, s.13–16.



որոնք ներկայացվում էին ներկայացվում էին տարբեր հարթակներում ¹⁶ : Աբխազական համայնքի գործունեությունը վրաց-աբխազական պատերազմի տարիներին մեծապես նպաստեցին նրան, որ Թուրքիայում մեծացավ տեղեկացվածության մակարդակը Աբխազիայում ընթացող դեպքերի վրա:

XIX դարի երկրորդ կեսից աբխազների և հյուսիսկովկասյան իսլամադավան բնակչության արտագաղթը դեպի Օսմանյան կայսրություն նպաստեց նրան, որ ներկայումս Թուրքիայի տարածքում ձևավորվեց բավականին մեծաթիվ աբխազական համայնք: Չնայած նրան, որ թուրքական իշխանությունները երկարատև ժամանակ վարում էին ազգային փոքրամասնությունների թյուրքացման քաղաքականություն, աբխազական համայնքի զգալի մասին հաջողվեց պահպանել իր ազգային ինքնությունը և մշակութային առանձնահատկությունները: Թերևս, այս փաստը կարելի է բացատրել նրանով, որ աբխազական համայնքը Թուրքիայում ապրում է բավականին խիստ ներքին նորմերի հիման, որոնք խրախուսում են աբխազերենով խոսելը, մշակութային ծեսերի իրականացումը, ինչպես նաև խառնամուսնությունների բացառումը:

Չի կարելի նաև անտեսել, որ աբխազական համայնքի վրա մեծ ազդեցություն ունեցավ նաև «Սառը պատերազմի» ավարտից և «Վերակառուցման» քաղաքականությունից հետո բացված սահմանների գոյությունը: Իրենց պատմական հայրենիք այցելելու հնարավորությունը աբխազական բնակչության մոտ կրկին արթնացրեց իրենց ազգային պետություն ունենալու և

¹⁶ M. Çelikpala, From immigrants to diaspora: Influence of the North Caucasian diaspora in Turkey/Middle Eastern Studies, Vol. 42, Is. 3/, 2006, p. 433

հայրենադարձության գաղափարը: Դրանով կարելի է բացատրել զգալի թվով մարդկանց վերահաստատումը Աբխազիայի տարածքում 1980-ականների վերջին և 1990-ականների սկզբին: Աբխազական հակամարտությունը հանգեցրեց նրան, որ նախկինում մեծամասամբ մշակութային և կրթական գործունեությամբ զբաղվող աբխազական հասարակական կազմակերպությունները իրենց աշխատանքային օրակարգում առանձին տեղ սկսեցին հատկացնել լրբխատական գործունեությունը ի օգուտ նորաստեղծ աբխազական պետության: Աբխազական համայնքը սկսեց թուրքական տարբեր բարձրաստիճան հարթակներում բարձրացնել Աբխազիայի համար կարևոր նշանակություն ունեցող հարցեր՝ պահանջելով Թուրքիայի ակտիվ մասնակցությունը աբխազական հակամարտության կարգավորման հարցում: Մինևույն ժամանակ համայնքը դարձավ Թուրքիայի և Աբխազիայի միջև կապերի հաստատման միակ ոչ պաշտոնական օղակը:

THE FORMATION AND ACTIVITY OF THE MUSLIM ABKHAZIAN COMMUNITY OF TURKEY DURING 1992-1993 GEORGIAN-ABKHAZIAN WAR

Summary

Vardan Ghaplanyan

vardanghaplanyan@gmail.com

Keywords: Turkey, Islam, Abkhazia, Minorities in Turkey, Muhajirun

The fairly densely populated Abkhazian community of modern Turkey represents the descendants of the Muslim population of Abkhazia, who migrated in the nineteenth century. Although the huge part of Abkhazian community of Turkey has never lived in Abkhazia,

they continue to support their historic homeland. This approach was particularly prominent in the period of the Georgian-Abkhaz war of 1992-1993 and in subsequent years.

The article aims to examine the history of the formation of non-governmental organizations operating in Abkhazian community of Turkey and the spheres of their activities during the 1992-1993 Georgian-Abkhazian war. At the same time it is necessary to pay attention to the history of the formation of the Abkhazian community in Turkey, as well as the historical events and developments that affected the community. The activities of organizations operating in Abkhazian and Northern Caucasian communities of Turkey during the Georgian-Abkhazian war will also help determine the impact they had impact on Turkey's domestic and foreign policy.

ФОРМИРОВАНИЕ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МУСУЛЬМАНСКОЙ АБХАЗСКОЙ ОБЩИНЫ В ТУРЦИИ В ПЕРИОД ГРУЗИНО- АБХАЗСКОЙ ВОЙНЫ 1992-1993 ГОДОВ

Резюме

Вардан Гапланян
vardanghaplanyan@gmail.com

Ключевые слова: Турция, Абхазия, ислам, нацменьшинства в Турции, мухаджиризм

В современной Турции существует довольно многочисленная абхазская общин, большинство которых являются потомками абхазов, которые перебрались в Османскую империю еще в XIX веке. Несмотря на то, что большая часть абхазской общины в Турции никогда не жила на территории Абхазии, она продолжает оказывать помощь своей исторической родине. Этот подход особенно выделялся в период грузино-абхазской войны 1992-1993 годов.

Целью исследования является изучение истории формирования общественных организаций в абхазской общине Турции и сфер их деятельности в период грузино-абхазской войны 1992-1993 годов. В то же время необходимо обратить внимание на историю формирования абхазской общины в Турции, а также на исторические события и события, влияющие на формирование общества. Изучение деятельности абхазских и северокавказских общин во время грузино-абхазской войны даст возможность также выявить ее влияние на внутреннюю и внешнюю политику Турции.

Օգտագործված գրականության ցանկ

1. «Türkiyeli Abhazya Şhitleri» Cerkes.net, 14.08.2007 (<https://goo.gl/PrcYgK>)
2. «Կովկասյան ասոցիացիաների դաշնության» կայք (<https://goo.gl/Xh1DZN>)
3. 1923 թվականի հուլիսի 24-ին կնքված Լոզանի խաղաղության պայմանագրի անգլերեն տարբերակը (<https://goo.gl/E2J2Vm>)
4. An. Leitzinger, The Circassian Genocide, The Eurasian Politician, Issue 2, 2000
5. As. Cahit, Bir Soykırımın Adı: 1864 Büyük Çerkes Sürgünü, Uluslararası Suçlar ve Tarih, Sayı 1, Ankara, 2006
6. B. Гьлтекин, Abkhazia for the Integration of the Black Sea, ТЕРАV-ORSAM, December, 2009
7. B.G. Hewitt, Abkhazia: A Problem of Identity and Ownership, /Central Asian Survey. Vol. 12, No. 3/, Abingdon/ 1993
8. З. Маурагыл, Circassians in Istanbul, Istanbul, 1993
9. Eg. Wessenlink, The North Caucasian Diaspora in Turkey, WRITENET, 01.05.1996
10. El. Owen, «Abkhazia's Diaspora: Dreaming of Home», Eurasianet.org, 08.03.2009 (<https://goo.gl/vZN2Su>)

11. Er. Cornell, Türkiye Avrupa'nın Eşiğinde, Cem Yayınevi, İstanbul, 1998
12. Er. Ըջբր, The North Caucasian and Abkhazian Diasporas, Their Lobbying Activities in Turkey, /CAUCASUS STUDIES:Migration, Society and Language, Papers from the conference/, Malmö, November 28-30 2008
13. J. M. Çorl, «Circassians in Istanbul», Istanbul, «Nart Yayıncılık», 1993
14. K. Kemal, Ottoman Population 1830-1914, Wisconsin, 1985
15. L. Bezanis, Soviet Muslim Emigrés in the Republic of Turkey/Central Asian Survey, Vol. 13, No. 1/, Abingdon, 1994
16. M. Ünal, Kurtuluş Savaşında Çerkeslerin Rolü, Kafkas Derneği Yayınları, Ankara, 2000
17. Or. Gafarli, The North Caucasus Diaspora In Turkey–Russia Relations /Turkish Policy Quarterly, Vol. 13, N. 1/, Istanbul, 2014
18. P. Andrews, Ethnic Groups in the Republic of Turkey, Wiesbaden, 1989
19. S. Baykan, Bir Ulus Olmak, Bir Vatana Sahib Olabilmek İçin Birleşmek Zorundayız, Marje, 10.1992
20. S. Lakoba. Abkhazia is Abkhazia /Central Asian Survey. Vol. 14, No. 1/, Abingdon, 1995
21. Z. Besleney, The Circassian Diaspora in Turkey: A Political History, Routledge, Oxford, 2004,
22. Г. Дзидзария, Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия, Сухум, 1982

**ԵԳԻՊՏՈՍԻ ՆՎԱՃՈՒՄԸ ՕՄԱՐ ԻԲՆ ԱԼ-ԽԱՍՏԱԲ (634-644)
ԽԱԼԻՖԱՅԻ ՕՐՈՔ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԵՎ ՍՈՒՍՈՒԼՄԱՆԱԿԱՆ
ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵԶ**

Գայանե Մկրտումյան
gmkrtumyan@ysu.am

Բանալի բառեր՝ Արաբական արշավանք, նվաճում սրի ուժով, զինադադար, հաշտության պայմանագիր, ռազմատուգանք, կրոնական հալածանք, գլխահարկի վճարում:

Արաբական արշավանքները, որոնց ընթացքում 7-8-րդ դարերում Արաբական խալիֆայության տիրապետությունը հաստատվեց Ասիայի, Աֆրիկայի, Եվրոպայի երկրներում, տեղի են ունեցել մի քանի փուլերով: Առաջին փուլը սկսվել է 3 արդարադատ խալիֆաների իշխանության օրոք (632-656): Միրիայում տեղի ունեցած ռազմական հաջողություններից հետո արաբ զորահրամանատար Ամր իբն ալ-Ասը (մահ. 42/663) արշավեց դեպի Եգիպտոս: Երկու տարվա ընթացքում Բյուզանդական կայսրության այս կարևոր նահանգը գրավվեց և մտցվեց Խալիֆայության կազմի մեջ: Մուսուլմանական աղբյուրները ժլատ տեղեկություններ են հաղորդում այս արշավանքի մասին, իսկ հետազոտողների կարծիքով այդ արշավանքը ձեռնարկվել էր Խալիֆայության համար Եգիպտոսից հացահատիկ և մթերքներ հայթայթելու անհրաժեշտությամբ (Большаков 2002:104): Մուսուլման միջնադարյան պատմիչների երկերում բյուզանդական Եգիպտոսի վարչական ու ռազմական

գործիչները ներկայացված են Մուկաուկիսի անձի մեջ¹, մինչդեռ արաբական նվաճումների շրջանում Եգիպտոսի պատրիարքն էր Կյուրեղը (մահ. 444):

Մուսուլմանական աղբյուրների հաղորդմամբ Ամրը մինչ արաբական արշավանքները արդեն եղել էր Եգիպտոսում և լավ գիտեր նրա տեղանքները (*Абд ал-Хакам, Заваевание Египта: 74-75*): Ամրը, գրավելով Բուլբայս քաղաքը, պաշարեց Բաբայունը և այն վերցրեց սրի ուժով: 9-րդ դարի պատմիչ Բալագուրին հիշատակում է, որ քաղաքի բնակչությունը պարտավորվեց արաբներին վճարել որպես գլխահարկ 2 դինար, իսկ հողատերերը՝ նաև որոշակի քանակով հացահատիկ, քացախ, մեղր: Նրանք պետք է արաբներին ապահովեին անհրաժեշտ հագուստով: Ամրը խոստացավ, որ քանի դեռ բնակչությունը հավատարիմ կմնա այս պայմաններին, արաբները չեին գերեվարի նրանց կանանց ու երեխաներին (*Al-Baladuri, Kitāb, 212*): Ըստ պատմիչի, Բաբայունի կառավարիչը (հավանաբար Կյուրեղը) Ամրի հետ պայմանագիր կնքեց նաև Եգիպտոսի ողջ բնակչության անունից, և այս հանգամանքը հիմք է դարձել ենթադրելու, որ Եգիպտոսը նվաճվել է խաղաղ ճանապարհով: Բալագուրին հիշատակում է Մուհամմադ մարգարեի խոսքերը, որ եթե արաբները նվաճեին Եգիպտոսը, լավ վարվեին ղպտիների հետ քանի որ վերջիններս ազգակից էին արաբներին (*Al-Baladuri, Kitāb, 216*): Իսկ 9-րդ դարի պատմագիր Աբդ ալ-Հաքամը գրում է, որ արաբները Բաբայունի բնակիչներին առաջարկեցին իսլամ ընդունել, կամ էլ, մնալով իրենց կրոնին, գլխահարկ վճարել: Քաղաքի կառավարիչը (Կյուրեղը) արաբներին առաջարկեց ռազմատուգանք վերցնել, որն

¹ Մուկաուկիս-վերջինս նույնացվում էր 629թ. Մուհամմադի պատվիրակությանը Եթովպիայում ընդունած քրիստոնյա իշխանի հետ և նաև այն անձն էր, որն արաբական պատմական ավանդության մեջ հիշատակված է որպես ղպտիների ու հույների ղեկավար Եգիպտոսի նվաճման ժամանակ:

ընդհանուր հաշվով կազմեց 15-20 հազար դինար (*Абдал-Хакам, Заваевание Египта 87*): Բյուզանդիայի կայսր Հերակլը (575-641), իմանալով այս մասին, Կյուրեղին գրկեց իր պաշտոնից և աքսորեց: Այս մասին հիշատակում է 7-րդ դարի քրիստոնյա պատմիչ Հավհան Նիկիուսկին: Մի կողմից քրիստոնեական աղբյուրները հիշատակում են, որ Ամրը գերեվարում, բանտարկում էր տեղի բնակիչներին, կրկնապատկում նրանց վրա դրված հարկերը, մյուս կողմից էլ բնակչությունը հատկապես ղպտիները հոգնել էին կրոնական հալածանքներից, ծանր հարկերից և հրաժարվում էին կովել արաբների դեմ (*Chronique de Nicieu, 566*):

641թ. Հերակլի մահից հետո Բաբայունի բնակիչները Ամրի հետ պայմանագիր կնքեցին 2 դինարի չափով գլխահարկ վճարելու պայմանով, արաբները կարող էին կացարան ունենալ քաղաքում, երեք օրով հյուրընկալվել քաղաքի բնակիչների մոտ, քանի որ արաբներին էր պատկանում նրանց հողն ու ունեցվածքը: Արաբները հաշվեցին գլխահարկ վճարելու ենթակա ղպտի բնակիչների թիվը, որոնք ընդհանուր հաշվով, ամեն տարի պետք է վճարեին 12 միլիոն դինար: Ըստ Հովհան Նիկիուսկու, քաղաքը հանձնվեց 641թ. ռազմատուգանք վճարելու պայմանով և, որ քաղաքից հեռանա բյուզանդական կայսրը (*Chronique de Nicieu, 567*): 9-րդ դարի պատմիչ Խալիֆա իբն Խայատը հաղորդում է, որ Բաբայունը գրավվել է սրի ուժով Ամրի կողմից, վկայակոչելով վերջինիս խոսքերը, թե Եգիպտոսի ոչ մի ղպտի իր հետ պայմանագիր չի կնքել և որ ինքը ինչպես ցանկանա, այնպես էլ կվարվի ղպտիների հետ (*Խալիֆ իբն Խայատ, Արաբ մատենագիրներ, 140*):

Բաբայունը գրավելուց հետո արաբները շարժվեցին դեպի Ալեքսանդրիա և մոտեցան նրա մատույցներին: Մուսուլման պատմիչները նշում են, որ ղպտի բնակչությունը օգնում էր արաբներին վերանորոգելու կամուրջներն ու ճանապարհները:

Երբ արաբները քաղաք մտան, այստեղից հեռացան 70 հազար հրեաներ, որոնց հետևեցին հույները: Բնակչությունը պարտավորվեց վճարել գլխահարկ և հողահարկ: Աբդ ալ-Հաքամը նշում է, որ քաղաքը գրավել էր սրի ուժով, առանց պայմանագրի, ուստի Ալեքսանդրիայի բնակիչները չմտան հովանավորյալների (զիմմի) դասի մեջ (*Абд ал-Хакам, Завоевание Египта, 103*): Բալագուրին գրում է, որ քաղաքը 3 ամիս պաշարված մնաց, և հետո բնակչությունը Ամրի հետ պայմանագիր կնքեց 13 հազար դինար վճարելու պայմանով, ակներևաբար, որպես ռազմատուգանք, ամեն մի դպտի բնակիչ պետք է վճարեր ամեն տարի 2 դինար (*Al-Baladurī, Kitāb, 213*): 10-րդ դարի պատմիչ Տաբարին էլ, անդրադառնալով Ալեքսանդրիայի նվաճմանը, գրում է, որ Ամրը Բաբայուն քաղաքում հանդիպեց Եգիպտոսի պատրիարք Աբու Մարիամին մի քանի եպիսկոպոսների հետ, որոնք իրենց անձերի ապահովության համար նրանից ապահովության գիր խնդրեցին (*Al-Tabari, Tarikh al-rusul, IV, 2581/1*):

Ըստ Հովհան Նիկիուսկու, ժամանակավոր զինադադարի վերաբերյալ պայմանագրի կնքվեց Ամրի և Կյուրեղ պատրիարքի միջև, որը նոր էր վերադարձել արքայից: Այն բաղկացած էր 8 կետից և կնքվում էր 11 ամիս ժամկետով: Բնակիչները պարտավորվում էին գլխահարկ վճարել 2 դինարի չափով, թշնամական գործողություններ չձեռնարկել արաբների դեմ, իսկ վերջիններս չպետք է խառնվեին նրանց ներքին գործերին: Որպես պայմանագրի պայմանները կատարելու երաշխիք, բյուզանդական կողմը պարտավորվում էր որպես ռազմագերի արաբներին հանձնել 150 զինվոր և 50 քաղաքացու: Բյուզանդական ծովային նավատորմը, պետք է ծովում մնար, իսկ ցամաքային կայազորը՝ ամեն ամիս հարկ վճարեր: Այս պայմանները շատ նպաստավոր էին արաբների համար: Արաբները պարտավորվեցին մինչև 642թ.

աշունը չգրավել քաղաքը (*Chronique de Nicieu, 570-572*): Կյուրեղ պատրիարքի կողմից արաբների հետ նմանատիպ պայմանագրի կնքումը կարելի է բացատրել քաղաքում մի շարք ներքին խնդիրների առկայությամբ, որոնք պատրիարքը ցանկանում էր լուծել: Սակայն դա նրան չհաջողվեց, և 642թ. աշնանը արաբները մտան քաղաք: Քաղաքը գրավելուց հետո Ամրը, ըստ պատմիչների, չբարձրացրեց հարկի չափը, ձեռք չտվեց եկեղեցու ունեցվածքին, սակայն Հովհան Նիկիուսկին նշում է վճարվող հարկի ծանրության մասին, որը վճարելու համար բնակիչները վաճառում էին իրենց երեխաներին:

Հետագայում Բյուզանդիայի Կոստանդ (741-775) կայսրը որոշեց վերադարձնել Եգիպտոսը և 645թ. 300 նավով մոտեցավ Ալեքսանդրիայի մատույցներին, սակայն Ամրին հաջողվեց դիմակայել հարձակումը և ետ մղել գրոհը:

Ալեքսանդրիան գրավելուց հետո, Ամրը տեղեկացրեց Օմար իբն ալ-Խատտաբ (634-644) խալիֆային, որ նա այստեղ ստացել է 4 հազար այգի 4 հազար բաղնիք 40 հազար հրեաների հետ, որոնք պետք է գլխահարկ վճարեին:

Իսկ Տաբարին հիշատակում է Ամրի կողմից Եգիպտոսի ողջ բնակչությանը տրված պայմանագրի մասին, որով ապահովություն էր տրվում բնակչության կյանքին, գույքին, խաչերին, երկրի ցամաքին և ծովին: Բնակիչները պարտավորվում էին գլխահարկ վճարել: Եթե երկրում ապրող ավագակները (ըստ երևույթին, դրանք այն բնակիչներն էին, որոնք պայքար էին մղում արաբների դեմ) ինչ-որ բան ձեռնարկեին արաբների դեմ, ապա բնակիչները պատասխանատվություն էին կրում դրա համար: Եթե Նեղոս գետը իր սահմանից նահանջեր, կպակասեր նաև բնակչության վրա դրված հարկի չափը: Այս պայմանները տարածվում էին նաև երկրում բնակվող նուբիացիների և հռոմեացիների վրա, եթե վերջիններս մտնեին այս հաշտության

մեջ: Նրանք պետք է օգնեին արաբներին, չխոչընդոտեին պահանջվող և ներկրվող առևտրին, որոշակի գլխաքանակով ձիեր և այլ կենդանիներ մատակարարեին արաբներին և այլն (*Tabari, Tarikh al-rusul, IV, 2588/1-2589/1*):

Տարաբին միակ հեղինակն է, որի պատմության մեջ հիշատակվում է ողջ Եգիպտոսի բնակչությանը տրված պայմանագրի տեսքը:

Քրիստոնյա պատմագիր Թեոփանես Խոստովանողը, Միքայել Ասորին իրենց պատմության մեջ ևս անդրադառնում են Եգիպտոսի նվաճմանը, հիշատակելով, որ Կյուրեղ պատրիարքը պայմանագիր էր կնքել արաբների հետ, որ Եգիպտոսի բնակիչները արաբներին վճարեին 12 հազար դինար (*Թեոփանես, Բյուզանդական աղբյուրներ, 7, 47*) և որ 3 տարի շարունակ վճարելով այդ գումարը, նա Եգիպտոսը փրկեց ավերվածություններից (*Միքայել Ասորի, Ժամանակագրություն, 308*):

Նշենք, որ մուսուլմանական աղբյուրները ավելի շատ են կենտրոնանում Բաբայուն, Ալեքսանդրիա քաղաքների նվաճման վրա և ավելի քիչ են անդրադառնում Եգիպտոսի մյուս քաղաքների և շրջանների գրավմանը:

Աբդ ալ-Հաքամը գրում է, որ Օմար իբն ալ-Խատտաբը ուներ մի արկղ, որում պահվում էին նրա բոլոր պայմանագրերը, այստեղ բացակայում էր պայմանագիրը Եգիպտացիների հետ: Սակայն նա վկայակոչում է այլ աղբյուրներ, ըստ որոնց Եգիպտոսը նվաճվել էր խաղաղ ճանապարհով, և արաբները պարտավորվում էին չվնդել ղպտիներին իրենց տներից, չգերեվարել նրանց կանանց, չվնասել նրանց ծառերն ու հողերը, չբարձրացնել հարկերը (*Աբդ ալ-Պալա, Завоевание Египта, 105*): Ըստ պատմիչի, Օմար խալիֆայի հրամանով ղպտի և քրիստոնյա բնակիչների վզերից պետք է կախեին կապարե կնիքներ, որոնցից պարզ էր դառնում, թե որ շրջանից էին նրանք և ինչ

հարկ պետք է վճարեին: Բնակչության վրա դրված հարկի չափը ենթակա էր փոփոխման, եթե հարկման ենթակա շրջանը բարգավաճում էր, ապա բնակչության վրա դրված հարկի չափը ավելանում էր, և եթե բնակչության թիվը նվազում էր, ապա հարկի չափը մնում էր անփոփոխ: Հաշվեց նաև եկեղեցիներին, բաղնիքներին և այլ հաստատություններին պատկանող հողատարածքների չափը, որպեսզի դրանցից տարածքներ հատկացվեն արաբներին:

Այս առումով նշենք, որ Աբդ ալ-Հաքամը անդրադառնում է նաև Եգիպտոսի բնակչության կողմից վճարման ենթակա գլխահարկի տեսակներին:

ա) գլխահարկ, որ գրանցվում էր յուրաքանչյուր ոնձից, բ) շրջանի, գյուղի բնակիչների կողմից վճարման ենթակա գլխահարկ: Ըստ պատմիչի, Օմար II-ը (717-720) գլխահարկ դրեց նաև մահացած ղպտիների վրա, քանի որ նրանց կողմից վճարվելիք գլխահարկը մտնում էր տվյալ շրջանի բնակչության կողմից վճարվող հարկի մեջ, և անգամ մահը չէր ազատում նրանց այդ հարկից (*Աբդ ալ-Պալա, Завоевание Египта, с. 107*): Օմար II-ը գլխահարկից ազատեց այն ղպտիներին, որոնք իսլամ էին ընդունել:

Եգիպտոսի նվաճումից հետո Ամր գորավարը նշանակվեց տեղի կառավարիչը և երկրում ամրապնդեց իր իշխանությունը, հռոմեացիներին հարկահավաքներ նշանակեց: Հետագայում Օմար իբն ալ-Խատտաբ խալիֆան, ըստ պատմիչների, եկավ այն համոզման, որ Ամրը Եգիպտոսում չափից շատ լիազորություններ ուներ և շատ էր հարստացել: Խալիֆան Եգիպտոսը բաժանեց երկու փոխարքայությունների և Վերին Եգիպտոսի կառավարիչ նշանակեց Աբդալլահ իբն Սաադին:

Հյուսիսային Աֆրիկայում հաջորդ կարևոր քայլը եղավ 651-652թթ. դեպի Նուբիա արշավանքը Աբդալլահ իբն Սաադի գլխավորությամբ: Այն ավարտվեց պատերազմի դադարեցման պայմանով,

նուրբիացիները ամեն տարի որպես նվեր պետք է տային 300 ստրուկ, իսկ դրա դիմաց արաբները պարտավորվում էին ուտելիք մատակարարել, չհարձակվել միմյանց վրա և այլն: Մուսուլման պատմիչները նշում են, որ այս մասին պայմանագիր չի կնքվել, այլ եղել է զինադադար (*Al-Baladuri Kitab, 234-236*):

Այսպիսով, արաբներին հաջողվեց հեշտորեն նվաճել Եգիպտոսը, և դա բացատրվում է այն հանգամանքով, որ այդ երկրի բնիկները՝ ղպտիները, երկակի ճնշման էին ենթարկվում բյուզանդացիների կողմից, բացի ծանր հարկեր վճարելուց, նրանք ենթարկվում էին նաև կրոնական հալածանքների: Եգիպտոսում կարևոր վարչական պաշտոնները զբաղեցնում էին բյուզանդացիները, որոնք ծանր հարկերում ճնշում էին ղպտիներին: Դրա համար էլ վերջիններս արաբ զինվորներին դիմավորեցին որպես ազատատարների և օգնեցին նրանց ռազմական գործողությունների ժամանակ:

Եվ, իսկապես, մի քանի տասնյակ շարունակ արաբական տիրապետությունը Եգիպտոսում ավելի տանելի էր, քան բյուզանդականը. հարկերը չբարձրացվեցին, կրոնական հալածանքները դադարեցվեցին: Երկրի մայրաքաղաքը դարձավ Ֆուստատը, որտեղ ղպտի բնակչության առկայության ապացույցն էր քաղաքի ղպտիների եկեղեցին: Այս կապակցությամբ Գ.Հովհաննիսյանը գրում է, որ ղպտիները մեծ օգնություն են ցույց տվել արաբներին և «ի փոխարինություն այդ ծառայութեանց, Ամրուն ճանչեցավ ղպտիներու պատրիարքութիւնը, անոր իրաւասութեան ենթարկելով բոլոր եկեղեցիները և անոր հասույթները» (*Հովհաննիսյան, 1937, 109*):

7-րդ դարի 2-րդ կեսին Արաբական խալիֆայության փաստական իշխանությունը հաստատվեց Եգիպտոսում, որտեղ հետագայում նպաստավոր պայմաններ ստեղծվեցին մի շարք արաբամուսուլմանական պետությունների կազմավորման և զարգացման համար:

ЗАВОЕВАНИЕ ЕГИПТА ВО ВРЕМЯ ПРАВЛЕНИЯ ХАЛИФА ОМАРА ИБН АЛЬ-ХАТТАБА В ХРИСТИАНСКОЙ И МУСУЛЬМАНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ (634-644)

Резюме

Gayane Mkrtumyan
gmkrtumyan@ysu.am

Ключевые слова: Арабское вторжение, достижение силой меча, прекращение огня, мировое соглашение, военный штраф, религиозное преследование, плата налога на голову.

В статье материалом исследования стало завоевание Египта во 2-ой половине 7-го века во время правления Халифа Омара Ибн аль-Хаттаба по христианским и мусульманским источникам. Сопоставляя разные источники была сделана попытка представить полную картину завоевания Египта, также ссылаясь на вопросы налоговой политики в стране со стороны арабов.

THE CONQUEST OF EGYPT DURING THE REIGN OF KHALIFA OMAR IBN AL-KHATTAB IN CHRISTIAN AND MUSLIM HISTORIOGRAPHY (634-644)

Summary

Gayane Mkrtumyan
gmkrtumyan@ysu.am

Keywords: Arab invasion, achievement by force of the sword, truce, peace treaty, military fine, religious persecution, a tax on the head.

In the article, the study material was the conquest of Egypt in the second half of the 7th century during the reign of Khalifa Omar Ibn al-Khattab on Christian and Muslim sources. Comparing different sources, an attempt was made to present a complete picture of the conquest of Egypt, also referring to the issues of the country's tax policy by the Arabs.

Օգտագործված գրականության ցանկ

1. *Абд ал-Хакам Завоевание Египта = Ибн Абд ал-Хакам Абд ар Рахман, Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса. Перевод с арабского, предисловие и примечания С. Певзера, издательство "Наука", Москва, 1985.*
2. *Al-Baladurī Kitāb = Al-imām Aby al-Hasan al-Baladurī, Futūh al-Buldān, maktabatu "Hilāl" Bairut, 1983.*
3. *Al-Tabarī, Tarikh al-rusul, IV=Ibn Jáafar Muhammad Jarir al-Tabarī, Tarikh al-rusul wa al-mulūk, IV, dar al-ma'arif, al-Kahira, 1977.*
4. *Chronique de Nicou=Chronique de Jean éveque de Niciou, Texte éthiopien, pulie et traduit par H. Lotenberg, Paris, 1883.*
5. *Թեոփանես, Բյուզանդական աղբյուրներ, Դ=Թեոփանես Խոստովանող, Բյուզանդական աղբյուրներ, Դ, թարգմ. Հ. Բարթիկյանի (Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 13), ՀՄՄՀ, ԳԱ, Երևան, 1983:*
6. *Միքայել Ասորի, Ժամանակագրություն= Ժամանակագրություն Տեառն Միքայելի Ասորոյ պատրիարքի, տպ. Ս. Յակովբեանց, ՅԵրուսաղէմ, 1871:*
7. *Խալիֆա իբն Խայատ, Արաբ մատենագիրներ = «Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին», 16, արաբական աղբյուրներ: Գ. Արաբ մատենագիրներ, Թ-Ժ դարեր, ներածությունը և բնագրերից թարգմանությունը՝ Ա.Տեր-Ղևոնդյանի, ԵՂՀ հրատարակչություն, Երևան, 2005:*
8. *Большаков О.(2002) История Халифата, т.2, Эпоха великих завоеваний (633-656), Москва, "Восточная литература".*
9. *Հովհաննիսյան Գ., (1937) Եգիպտոսի պատմությունը սկիզբէն մինչև մեր օրերը, Կահիրե, տպ. Հ.Փափազյան:*

**ԹՈՒՐԹԻԱՅԻ «ՌԱԶՄԱՎԱՐԱԿԱՆ ԽՈՐՈՒԹՅԱՆ»
 ԴՈԿՏՐԻՆԻ ԿԻՐԱՌՈՒԹՅՈՒՆԸ ՄԵՐՉԱՎՈՐ ԱՐԵՎԵԼՔՈՒՄ ԵՎ
 ՀԱՐԱՎԱՅԻՆ ԿՈՎԿԱՍՈՒՄ ՀԱԿԱՄԱՐՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
 ՎԱՐԳԱՎՈՐՄԱՆ ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ**

Արամայիս Գրիգորյան
 aramayis.grigoryan@yahoo.com
 Վարդան Ղափլանյան
 vardanghaplanyan@gmail.com

Բանալի բառեր՝ Թուրքիա, Մերձավոր Արևելք, Հարավային Կովկաս, ռազմավարական խորություն

1980-ական թվականների կեսերին Թուրքիան բախվեց նոր աշխարհաքաղաքական իրողությունների հետ: «Սառը պատերազմի» ավարտը, իսկ հետագայում նաև ԽՍՀՄ փլուզումը առաջ բերեցին բազմաթիվ փոփոխություններ, որոնց հետ հաշվի պետք է նստեր նաև պաշտոնական Անկարան: Արդյունքում նորահայտ իրողությունները նպաստեցին նրան, որ թուրքական արտաքին քաղաքականությունում, որը արդեն շուրջ 70 տարի կրում էր Ֆեմալիստական գաղափարախոսության ազդեցությունը, սկսեցին նկատվել էական փոփոխություններ: Ժամանակի ընթացքում արտաքին քաղաքականության տեսլականում սկսեց ամրապնդվել նեո-օսմանիստական հայեցակարգը: Ըստ հետազոտողների, աշխարհաքաղաքական նոր զարգացումներին զուգահեռ Թուրքիայի արտաքին քաղաքականության նոր հայեցակարգի ձևավորման գործընթացում նաև էական նշանակություն ունեին երկրում ընթացող ներպետական գործընթացները: Մասնավորապես, կարելի է մատնանշել ներպետական խնդիրների շարքում Թուրքիայի

իշխանությունների համար իր սրությամբ առանձնացող քրդական հիմնախնդիրը (Putnam 1988):

Քեմալ Աթաթյուրքի «Խաղաղություն տանը, խաղաղություն դրսում» արտաքին քաղաքական դիսկուրսից առաջին շեղումները արդեն նկատվեցին Թուրքոթ Օզալի կառավարման տարիներին: Վերջինիս որդեգրած մոտեցումներում ներքին քաղաքականության և տնտեսության վերաձևավորմանը զուգահեռ առանձին ուշադրություն էր դարձվում նաև արտաքին քաղաքականության հարցում թուրքական կողմի ակտիվացմանը (Ataman 2002, 127-128): Թուրքիայի տարածաշրջանային դերի բարձրացման էր ուղղված նաև 1992 թվականին 11 երկրների կողմից ստորագրված «Սևծովյան տնտեսական համագործակցության» մասին հռչակագիրը, որի առաջնային նպատակներից մեկը Անկարայի մասնակցությամբ տարածաշրջանային տնտեսական կապերի սերտացումն էր (Սևծովյան տնտեսական համագործակցության վերաբերյալ զագաթնաժողովի հռչակագիրը 1992): Թուրքական արտաքին քաղաքականության նոր հայեցակարգը արդեն զգալի ամրապնդվեց և վերջնականապես ձևավորվեց XXI դարի սկզբին, երբ երկրում կայացած 2002 թվականի խորհրդարանական ընտրություններում իշխանության եկավ «Արդարություն և զարգացում» կուսակցությունը Ռեջեփ Թայիփ Էրդողանի գլխավորությամբ: Նոր հայեցակարգի գաղափարական մշակման գործում բավականին մեծ է Թուրքիայի վարչապետի արտաքին քաղաքականության հարցերով գլխավոր խորհրդական, արտաքին գործերի նախարար և վարչապետ Ահմեթ Դավութօղլուի ավանդը: Վերջինս իր հողվածներում և «Ռազմավարական խորություն» գրքում անդրադարձ է կատարում նոր քաղաքական դոկտրինի հիմնական դրույթներին, որոնք լայն կիրառություն են ստանում Թուրքիայի տարածաշրջանային քաղաքականությունում: Ահ . Դավութօղլուի առաջ քաշած հիմնական թեզը վերաբերվում էր

նրան, որ թուրքական իշխանություններն ունեն բավականաչափ աշխարհաքաղաքական և պատմական հիմքեր, որպեսզի ակտիվ արտաքին քաղաքականություն վարեն նախկինում Օսմանյան կայսրության մաս կազմող, կամ վերջինիս ազդեցության գոտում գտնվող տարածաշրջաններում (Davutoğlu, Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu 2001): Նման մոտեցման ձևավորմանն էին նպաստում նաև 1990-ականներին ԽՍՀՄ փլուզման արդյունքում անկախ հանրապետությունների ձևավորումը Հարավային Կովկասում և Միջին Ասիայում, ինչպես նաև Բալկանյան թերակղզում ընթացող զարգացումները: Փաստացիորեն թուրքական մեկուսացման քաղաքականությունից հետզհետե անցում էր կատարվում դեպի ավելի ակտիվ արտաքին քաղաքականության փուլ: Արդեն 2002 թվականի խորհրդարանական ընտրություններում հաղթանակելուց հետո «Արդարություն և զարգացում» կուսակցությունը հանդես եկավ Բալկանյան թերակղզում, Հարավային Կովկասում, Մերձավոր Արևելքում և Միջին Ասիայում Թուրքիայի ներգրավվածության մեծացմանն ուղղված արտաքին քաղաքականությամբ: 2003 թվականի մարտին Թուրքիայի վարչապետի պաշտոնում Ռ . Թ . Էրդողանի ընտրվելը նպաստեց նրան, որ երկրի վարչապետը ակտիվ դերակատարություն սկսեց ունենալ Թուրքիայի արտաքին քաղաքականությունում: Ռ . Թ . Էրդողանի կառավարության արտաքին քաղաքականության մոտեցումների մշակման գործում առանցքային տեղ էր զբաղեցնում այդ տարիներին արտաքին քաղաքականության հարցերով վարչապետի խորհրդականի պաշտոնը զբաղեցնող Ահ . Դավութօղլուն:

Վերջինիս առաջ քաշած նոր արտաքին քաղաքական ձևաչափում շեշտադրվում էր Թուրքիայի ունեցած աշխարհագրական դիրքը, որը հնարավորություն է տալիս զգալի ազդեցություն ունենալ մի շարք շրջանների վրա: Այս մասին է

խոսում «The Turkish Daily»-ին Ահ. Դավութօղլույի հայտարարությունը, որում նա նշում է, որ «Թուրքիան միայն Միջերկրածովյան պետություն չէ: Ի տարբերություն Ռումինիայի կամ Հունաստանի՝ Թուրքիան միննույն ժամանակ մերձավոր-արևելյան և կովկասյան պետություն է: Ի տարբերություն Գերմանիայի, Թուրքիան այնքանով է եվրոպական երկիր, որքան որ ասիական: Ավելին, Թուրքիան այնքանով է սևծովյան պետություն, որքան միջերկրածովյան: Այս աշխարհագրական խորությունը Թուրքիային թույլ է տալիս լինել աշխարհաքաղաքական բազմաթիվ զարգացումների կենտրոնում» (Davutoğlu, The “Strategic Depth” that Turkey Needs 2001): Փաստացիորեն թուրքական իշխանությունները փորձում էին խուսափել բևեռացումից արտաքին քաղաքականություն, ինչը նկատվում էր 1923 թվականին հանրապետության հռչակումից հետո: Թուրքական արտաքին քաղաքականության օրակարգում գերակա տեղ սկսեց զբաղեցնել այն մոտեցումը, որ բազմաբևեռ հարաբերությունները հնարավորություն կտան օգտագործել Թուրքիայի ունեցած աշխարհաքաղաքական առավելությունները: Այս նպատակին հասնելու համար առաջնային դարձավ «փափուկ ուժի» կիրառումը հարևան տարածաշրջաններում ընթացող զարգացումներում թուրքական ներգրավվածության ամրապնդումը: Պատահական չէ, որ արդեն 2000-ականների սկզբից նկատվեցին զգալի փոփոխություններ նաև Մերձավոր Արևելքում և Հարավային Կովկասում հակամարտությունների կարգավորման հարցում Անկարայի ունեցած մոտեցումներում:

Արտաքին քաղաքականությունում Թուրքիայի որդեգրած նոր մոտեցումներն արդեն երևան եկան 2003 թվականին Իրաքում սկսված ճգնաժամի ժամանակ: Թուրքական իշխանությունները մտավախություն ունեին, որ Իրաքում իրավիճակի հետագա լարումը և հնարավոր պատերազմը կարող է նպաստել

Հյուսիսային Իրաքում բնակվող քրդերի՝ անկախ պետություն ստեղծելու հնարավորություն ստանալուն: Անկարայի համար դեպքերի նման զարգացումը կարող էր անցանկալի հետևանքներ թողնել նաև Թուրքիայում բնակվող քրդերի վրա: Դրանով էր պայմանավորված, որ թուրքական կողմը փորձում էր իր տրամադրության տակ ունեցած հնարավոր գործիքակազմի միջոցով կանխել դեպքերի նման զարգացումները: Մասնավորապես, հունվարի 23-ին թուրքական կողմի նախաձեռնությամբ Ստամբուլում կայացավ Սաուդյան Արաբիայի, Իրանի, Սիրիայի, Հորդանանի, Եգիպտոսի և Թուրքիայի արտաքին գործերի նախարարների հանդիպումը, որի արդյունքում կողմերը Իրաքի իշխանություններին կոչ արեցին համագործակցել միջազգային կառույցների մասնագետների հետ (Iraq told to actively cooperate with UN: Regional conference in Istanbul 2003): Անկարան փորձում էր դիվանագիտական հանդիպումների միջոցով կանխել Իրաքում ռազմական գործողությունների սկսվելը՝ միաժամանակ նպատակ ունենալով դառնալ տարածաշրջանային հակամարտությունների կարգավորման գործընթացի միջնորդներից մեկը: Իրաքի հիմնախնդրի հարցում թուրքական կողմի մոտեցումն էր արտացոլում նաև այն փաստը, որ նույն տարվա մարտի 3-ին թուրքական խորհրդարանի որոշմամբ արգելվեց ԱՄՆ ուժերին անցնել Թուրքիայի տարածքով Իրաք ներխուժելու համար (Turkey rejects U.S. troop proposal 2003): Արդեն հետպատերազմյան շրջանում թուրքական կողմի համար առանցքային նշանակություն ստացավ Իրաքի հյուսիսում քրդական ինքնավարության ամրապնդումը, որը ժամանակի ընթացքում կարող էր տնտեսական և քաղաքական կենտրոն դառնալ նաև թուրքիայաբնակ քրդերի համար:

Ռ. Թ. Էրդողանի գլխավորած կառավարության մյուս կարևոր քայլը արտաքին քաղաքականությունում Սիրիայի հետ

հարաբերությունների կարգավորումն էր, որոնք բավականին սրվել էին դեռևս նախորդ դարի 90-ականներին՝ կապված քրդական հիմնախնդրի հետ (Kinzer 1998): Սակայն արդեն 2002 թվականից թուրք-սիրիական հարաբերություններում սկսվեց նկատվել զարգացման դրական դինամիկա: Արդեն 2003 թվականին Թուրքիայի և Սիրիայի միջև ստորագրվեցին մի շարք պայմանագրեր, որոնք վերաբերվում էին համագործակցությանը տարբեր ոլորտներում: Անհրաժեշտ է առանձնացնել նաև նույն տարվա դեկտեմբերին Թուրքիայի խորհրդարանական պատվիրակության այցը Սիրիա, որի ընթացքում քննարկման գլխավոր թեմաներն էին Հաթայի նահանգի կարգավիճակի հարցը և ահաբեկչության դեմ պայքարը (Suriye'de ilk kez "Hatay" denildi 2003): Թուրք պատգամավորների այցելությանը հաջորդեց Սիրիայի նախագահ Բաշար Ասադի պաշտոնական այցը Թուրքիա հաջորդ տարվա հունվարին: Այցի արդյունքում երկու կողմերը առանձնացրեցին տարածաշրջանում խաղաղության պահպանման և երկկողմ հարաբերությունների խորացման անհրաժեշտությունը (Koylu 2004): Թուրք-սիրական հարաբերություններում նկատվող նման փոփոխությունները լավագույնս գործնականորեն արտացոլում են Թուրքիայի իշխանությունների նոր շեշտադրումները արտաքին քաղաքականությունում: Անկարայի համար առաջնային նպատակ էր իր անմիջական հարևանությամբ գտնվող տարածաշրջաններում հակամարտությունների և հարևան երկրների հետ հարաբերությունների կարգավորումը: Այս նպատակին էին ուղղված նաև Անկարայի ջանքերը իսրայելա-սիրական հակամարտության լուծման հարցում՝ փորձելով դառնալ միջնորդ երկու կողմերի համար: 2004 թվականի հունվարին Բ. Ասադի հետ հանդիպումից հետո Ռ.Թ. Էրդողանն անձամբ ներգրավվեց Իսրայելի և Սիրիայի միջև երկկողմ

հարաբերությունների կարգավորման գործին: Արդեն Բ. Ասադի այցից հետո Թուրքիայի վարչապետը Իսրայելի դեսպանի հետ հանդիպման ժամանակ շեշտում է, որ Սիրիայի ղեկավարությունը պատրաստ է քայլեր ձեռնարկել խաղաղության հաստատման ուղղությամբ (Turkish PM to Israel: Assad serious about renewing talks 2004): Թուրքական կողմի հայտարարությանը դրական արձագանքեցին նաև Իսրայելում: Սակայն կարճ ժամանակ անց թուրքական իշխանությունները ետ կանգնեցին Սիրիայի և Իսրայելի միջև միջնորդ հանդիսանալու գաղափարից, ինչի մասին հայտարարեց Թուրքիայի արտաքին գործերի նախարարը (Turkey won't be Israel-Syria peacemaker 2004): Թուրքական կողմի քաղաքականությունում առկա նման շրջադարձը կարելի է բացատրել նույն ժամանակաշրջանում թուրք-իսրայելական հարաբերություններում նկատվող լարվածությամբ:

Թուրքիայի արտաքին քաղաքականությունում մյուս առանցքային շրջանը Հարավային Կովկասն էր, որտեղ ԽՍՀՄ փլուզումից հետո միջազգայնորեն ճանաչված 3 հանրապետություններին զուգահեռ կային նաև 3 փաստացիորեն անկախ, բայց միջազգայնորեն չճանաչված կամ մասամբ ճանաչված պետական միավորներ: Անհրաժեշտ է ուրվագծել այն փաստը, որ թուրքական կողմի համար Հարավային Կովկասը դիտարկվում էր որպես ռազմավարական նշանակություն ունեցող տարածաշրջան, որը կապող օղակ պետք է հանդիսանար Կովկասյան ավազանի էներգետիկ պաշարների և Թուրքիայի միջև ձևավորելով «Արևելք-արևմուտք էներգետիկ միջանցքը»: Նման մոտեցումները հատկապես վառ ընդգծվեցին Թուրքիայում «Արդարություն և զարգացում» կուսակցության իշխանության գալուց հետո, երբ թուրքական կողմը ակտիվորեն ներգրավվեց Վրաստանի և Ադրբեյջանի հետ մի շարք տարածաշրջանային ծրագրերի իրականացման մեջ, որոնց թվում էին Բաքու-Թբիլիսի-

Ջեյհան նավթամուղը և Բաքու-Թբիլիսի-Էրզրում գազամուղը: Թուրքիայի և հարավկովկասյան այս երկու պետությունների համագործակցության ամրապնդման մասին է խոսում նաև 2000-ականներին զրանցված տնտեսական ցուցանիշները: Եթե 2000 թվականին Ադրբեջանի և Վրաստանի առևտրային շրջանառությունը Թուրքիայի հետ կազմում էր մոտ 233.000.000 և 184.000.000 ԱՄՆ դոլար համապատասխանաբար, ապա արդեն 2010 թվականին այս թվերը կազմում էին մոտ 942.000.000 և 1.092.000.000 ԱՄՆ դոլար (UN Comtrade Database 2018): Տնտեսական բաղադրիչի միջոցով Թուրքիան փորձում էր «փափուկ ուժի» կիրառությամբ ամրապնդել իր դիրքերը Հարավային Կովկասում:

Սակայն անհրաժեշտ է ընդգծել, որ Թուրքիայի հարավկովկասյան տնտեսական նախաձեռնությունների իրականացման համար լրացուցիչ խոչընդոտներ էին հանդիսանում տարածաշրջանում դեռևս չլուծված ազգամիջյան հակամարտությունները, ինչպես նաև Հայաստանի հետ դիվանագիտական հարաբերությունների բացակայությունը: Այս համատեքստում թուրքական կողմի տարածաշրջանային քաղաքականության համար լրացուցիչ փորձություն էր 2008 թվականի «Հինգօրյա պատերազմը», որի ժամանակ Աբխազիայում և Հարավային Օսիայում վերսկսված զինված բախումները անմիջական վտանգ սկսեցին ներկայացնել տարածաշրջանային տնտեսական նախաձեռնությունների համար: Դրանով էր պայմանավորված, որ Անկարան տարածաշրջանային հակամարտությունների կարգավորման հարցում միջնորդի դերով հանդես գալու պատրաստակամություն հայտնեց: Արտաքին քաղաքականության նոր դոկտրինի տեսանկյունից կարելի է բացատրել Անկարայի կողմից վարած քաղաքականությունը Հարավային Կովկասում և առաջ քաշած տարածաշրջանային

անվտանգության պահպանման նոր ձևաչափը՝ «Կովկասում խաղաղության և համագործակցության հարթակը», որի հաջող իրականացումը հնարավորություն կտար բարիդրացիական հարաբերություններ կառուցել հարևանների հետ և խուսափել թեժ օջախների հայտնվելուց երկրի անմիջական ազդեցության գոտիներից մեկում: Անկարայի առաջարկած նոր անվտանգության ձևաչափի մասին քննարկումները մեկնարկեցին 2008 թվականի օգոստոսի 11-ին՝ Թուրքիայի նախագահ Ռ. Էրդողանի և Ռուսաստանի նախագահ Դ. Մեդվեդևի միջև կայացած Մոսկովյան հանդիպման շրջանակներում: Անկարայի նոր նախագծով նախատեսվում էր, որ «Կովկասում կայունության և համագործակցության հարթակը» պետք է գործեր «3+2» ձևաչափով, որը նախատեսում էր Հարավային Կովկասի 3 հանրապետությունների, ինչպես նաև Թուրքիայի և Ռուսաստանի մասնակցությունը (Erdogan Back Georgian Sovereignty. Caucasus Platform 2008): Մոսկովյան հանդիպումներից հետո Թուրքիայի վարչապետը պաշտոնական այցելություններով մեկնեց նաև Վրաստան և Ադրբեջան, որոնց ընթացքում քննարկումների գլխավոր թեմաներից էր նոր հարթակի ստեղծման գաղափարը: Անհրաժեշտ է նշել, որ նմանօրինակ առաքելությամբ Հայաստանում հանդիպումներ տեղի ունեցան Հայաստանի և Թուրքիայի նախագահների միջև: Անհրաժեշտ է ընդգծել այն փաստը, որ դիվանագիտական բանակցությունները ընթանում էին անմիջապես Թուրքիայի վարչապետ Ռ. Թ. Էրդողանի մասնակցությամբ:

Չնայած նրան, որ Անկարայի առաջ քաշած հարթակի գաղափարը սկզբնական շրջանում արժանացավ մասնակից երկրների հավանությանը, սակայն այդպես էլ կյանքի չկոչվեց: Նախաձեռնության կյանքի չկոչվելուն նպաստած ի թիվս այլ գործոնների անհրաժեշտ է նշել Ռուսաստանի կողմից

հակաազդեցության փաստը: Ռուսական կողմը գտնում էր, որ նմանօրինակ ծրագրերի իրականացումն ամրապնդում է Թուրքիայի տարածաշրջանային հեղինակությունը: Դրանով էր պայմանավորված, որ Ռուսաստանը, առերես հանդես գալով ծրագրի իրականացման պաշտպանությամբ, միևնույն ժամանակ առաջ էր քաշում մի շարք պահանջներ, որոնք չէին կարող կյանքի կոչվել: Դրանց թվում էր Աբխազիայի և Հարավային Օսիայի ներառումը նոր հարթակում: Այս մասին է անդրադառնում ՌԴ Պետությունայի ԱՊՀ երկրների հետ կապերի հանձնաժողովի նախագահի առաջին տեղակալը՝ խոսելով ՌԴ նախագահ Դմիտրի Մեդվեդևի Հայաստանի կատարած այցի արդյունքների մասին, նշել էր, որ Հարավային Կովկասում անվտանգության հարթակի ստեղծման համատեքստում անհրաժեշտ է ուշադրություն դարձնել տարածաշրջանում տեղի ունեցած փոփոխություններին¹: Միևնույն ժամանակ ռուսաստանյան իշխանություններն ուշադրություն էին հրավիրում վրացական կողմից բանակցային սեղանի շուրջ նստելու ցանկության և երկու երկրների միջև դիվանագիտական հարաբերությունների բացակայության վրա (Россия не желает вмешательства третьих стран в процессы на Кавказе: мнение 2008):

Պետք է արձանագրել, որ Ահ. Դավութջյանի առաջ քաշած նոր արտաքին քաղաքական դոկտրինը լայն կիրառություն գտավ Թուրքիայում իշխանության եկած «Արդարություն և զարգացում» կուսակցության ձևավորած կառավարությունում: Առաջին հերթին նոր մոտեցումները արտացոլվեցին Թուրքիայի հարևան ամենախնդրահարույց շրջաններում՝ Հարավային Կովկասում և

¹ Հարավային Օսիայում ռուս-վրացական օգոստոսյան պատերազմից Ռուսաստանը դարձել էր առաջին պետությունը, որ ճանաչել էր Աբխազիայի և Հարավային Օսիայի անկախությունները:

Մերձավոր Արևելքում: Այս տարածաշրջաններում իր ազդեցության ամրապնդման համար Անկարան օգտվում էր տարբեր գործիքակազմերից՝ մի դեպքում փորձում էր շեշտադրումը կատարել առկա կրոնական կապերի վրա, իսկ մյուս պարագայում առաջին տեղ էր գալիս տնտեսական համագործակցությունը: Միևնույն ժամանակ անհրաժեշտ է նշել, որ «ազմավարական խորության» մոտեցումների կիրառությունը Թուրքիայի կողմից հնարավորություն տվեց էապես բարելավել հարաբերությունները առանձին պետությունների հետ: Մասնավարպես կարելի է առանձնացնել Վրաստանի և Սիրիայի հետ ձևավորված հարաբերությունները: Անհրաժեշտ է արձանագրել, որ Ահ. Դավութջյանի առաջ քաշած «գրո խնդիրներ հարևանների հետ» գաղափարը լավագույնս կիրառություն գտավ Սիրիայի հետ հարաբերություններում, որոնք 2000-ականներին առանձնանում էին տարբեր առանցքային ուղղություններով համագործակցությամբ:

Առանձին պետությունների հետ հարաբերություններն ամրապնդելուն զուգահեռ Թուրքիային չհաջողվեց նշանակալի հաջողությունների հասնել Մերձավոր Արևելքում և Հարավային Կովկասում առկա հակամարտությունների կարգավորման հարցում: Առաջին անհաջողությունը գրանցվեց Իրաքում, երբ թուրքական կողմի դիվանագիտական նախաձեռնությունները չկարողացան կանխել ԱՄՆ զորքերի ներխուժումը Իրաք: Դրան հաջորդեցին անհաջողությունները Իսրայելա-սիրիական, Աբխազական, Հարավօսիական և Լեռնային Ղարաբաղի հակամարտությունների կարգավորմանն ուղղված նախաձեռնությունների տապալումը: Կարելի է գալ եզրակացության, որ տարածաշրջանի երկրները մեծամասամբ դեմ չէին խորացնել հարաբերությունները Թուրքիայի հետ տարբեր ոլորտներում, սակայն միևնույն ժամանակ 2000-ականներին

թուրքական իշխանությունները չէին վայելում այնպիսի հեղինակություն տարածաշրջանում, ինչը թույլ կտար ամուր դիրքեր զբաղեցնել տարածաշրջանային գործընթացներում: Չնայած նրան, որ Անկարան փորձում էր վարել անկախ արտաքին քաղաքականություն և հանդես գալ որպես առանձին աշխարհաքաղաքական ազդեցիկ միավոր, այնուամենայնիվ, 2000-ականներին Թուրքիան Մերձավոր Արևելքի և Հարավային Կովկասի պետությունների կողմից դեռևս դիտարկվում էր որպես Հյուսիսատլանտյան դաշինքի տարածաշրջանային ներկայացուցիչ:

ИМПЛИМЕНТАЦИЯ ДОКТРИНЫ СТРАТЕГИЧЕСКАЯ ГЛУБИНА ТУРЦИЕЙ НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ И ЮЖНОМ КАВКАЗЕ В КОНТЕКСТЕ УРЕГУЛИРОВАНИЯ КОНФЛИКТОВ

Резюме

*Арамаис Григорян
aramayis.grigoryan@yahoo.com
Վարդան Գափլանյան
vardanghaplanyan@gmail.com*

Ключевые слова: Турция, Стратегическая глубина, Ближний Восток, Южный Кавказ,

Уже 1990-х начались изменения во внешней политики Турции. Изоляционная политика Кемализма начала сдавать свои позиции новым взглядам во внешней политике, направленным на более тесное взаимодействие с соседними странами. Данные изменения стали более заметными в 2000-х, когда пришедшая в Турции к власти партией «Свобода и развитие» была взята за основу доктрина Ах. Давутоглу «Стратегическая глубина». Новые доктрина внешней политики имела существенное значение в отношениях Турции с соседними странами.

Цель статьи – изучение применения доктрины «Стратегической глубины» властями Турции в двух соседних регионах: на Южном

Кавказе и Ближнем Востоке. Оба региона выделяются особой стратегической важностью для Турции, в том числе из-за существующих конфликтов в данных регионах. Статья позволит изучить как взаимоотношения Турции с отдельными странами региона, так и турецкие подходы к урегулированию региональных конфликтов в контексте новой внешнеполитической доктрины.

THE IMPLEMENTATION OF TURKEY'S "STRATEGIC DEPTH" DOCTRINE IN THE CONTEXT OF CONFLICT RESOLUTION IN THE MIDDLE EAST AND SOUTH CAUCASUS

Summary

*Aramayis Grigoryan
aramayis.grigoryan@yahoo.com
Vardan Ghaplanyan
vardanghaplanyan@gmail.com*

Keywords: Turkey, Middle East, South Caucasus, Strategic Depth

Already in the 1990s, significant changes took place in Turkey's foreign policy approaches. The policy of isolation of Kemalism gradually began to subordinate its positions to the approaches that suppose more active cooperation with the neighboring countries. The changes were noticeable in the 2000s, when the Liberty and Development Party, which had come to power in Turkey, adopted Ahmed Davutoglu's Doctrine of "Strategic Depth". The new approaches to foreign policy have played a crucial role in relations of Turkey and its neighboring countries.

The article aims to examine the use of the "strategic depth" doctrine adopted by the Turkish authorities in two neighboring regions of Turkey; the South Caucasus and the Middle East. These two regions are distinguished by their strategic importance for Turkey, as well as active conflicts they are engaged in. This article also study Turkey's relations with separate states in the region and Turkey's approaches to regional problems in the context of the new foreign policy doctrine.

Գրականության տեսություն

1. Ataman, Muhittin. "Ozal Leadership and Restructuring of Turkish Ethnic Politics in 1980s." *Middle Eastern Studies* 38, no. 4 (2002): 123-142.
2. Davutoğlu, Ahmet. *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu*. İSTANBUL: Küre Yayınları, 2001.
3. Davutoğlu, Ahmet, interview by The Turkish Daily News. *The "Strategic Depth" that Turkey Needs* (09 15, 2001).
4. *Erdogan Back Georgian Sovereignty. Caucasus Platform*. Zaman, 08 15, 2008.
5. "Iraq told to actively cooperate with UN: Regional conference in Istanbul." *Dawn Internet edition*. 01 24, 2003.
6. Kinzer, S. *Syria Agrees to Stop Supporting Kurds, Defusing Crisis With Turkey*. New York: The New York Times, 10 22, 1998.
7. Koylu, H. *Suriye ile mutlu gün*. Zaman, 01 07, 2004.
8. Putnam, Robert D. "Diplomacy and Domestic Politics: The Logic of Two-Level Games." *International Organization* 42, no. 3 (1988): 427-460.
9. *Suriye 'de ilk kez "Hatay" denildi*. Zaman, 12 11, 2003.
10. "Turkey rejects U.S. troop proposal." *CNN*. Ankara, 03 02, 2003.
11. *Turkey won't be Israel-Syria peacemaker*. Al-Jazeera, 04 18, 2004.
12. *Turkish PM to Israel: Assad serious about renewing talks*. Haaretz, 01 08, 2004.
13. *UN Comtrade Database*. 2018. <https://comtrade.un.org/data> (accessed 05 16, 2018).
14. *Россия не желает вмешательства третьих стран в процессы на Кавказе: мнение*. ИА REGNUM, 10 23, 2008.
15. "Սևծովյան տնտեսական համագործակցության վերաբերյալ զագաթնաժողովի հոշակազիրը." *Սևծովյան տնտեսական համագործակցության պաշտոնական կայք*. 25 Հունիս, 1992. <https://goo.gl/1NkVif>.

**1950-1960 ԹԹ. ԹՈՒՐԹԻԱՅԻ ԻՇԽՈՂ ԺՈՂՈՎՐԱՎԱՐԱԿԱՆ
ԿՈՒՍԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԲԵՔԹԱՇԻ ՍՈՒՑԻԱԿԱՆ
ՄԻԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՓՈԽՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՇՈՒՐԶ**

*Արշակ Գևորգյան
a.gevorkian@ysu.am*

Բանալի բառեր՝ բերթաշիներ, ալնիներ, ժողովրդավարական կուսակցություն, Ադնան Մենդերես, Մեհմեթ Ֆուաթ Բյուրյույյու:

1925 թ. նոյեմբերի 30-ին Թուրքիայի Ազգային մեծ ժողովի (ԹԱՍԺ) կողմից ընդունված «Թեքքենների [takiyya]¹, զավիյենների [zāwiya] ու թյուրբենների [turba] փակման և թյուրբեապահների ու մի շարք այլ կոչումների վերացման մասին» №677 օրենքի² ուժով երկրի տարածքում փաստորեն արգելվեց սուֆիական քարիքաթների [tarikā] գործունեությունը:

Արգելքի ընդգրկման ծավալները պատկերացնելու համար բավական է նշել, որ Առաջին աշխարհամարտից հետո անգամ առավել առաջադիմական Ստամբուլում³ յուրաքանչյուր ութ

¹ Ելևելով սույն հոդվածի թեմատիկ ուղղվածությունից՝ իսլամական եզրաբանության միավորների և հատուկ անունների հայերեն տարբերակները տեքստում բերված են ըստ դրանց թուրքերեն հնչյունական ձևերի: Առաջին գործածությանը կից փակագծերում ներկայացված են եզրերի միջազգայնորեն ընդունված լատինատառ տառադարձումներն ըստ Bearman et al. 2006:

² Օրենքը ԹՀ «Պաշտոնաթերթում» հրատարակվել և ուժի մեջ է մտել 1925 թ. դեկտեմբերի 13-ին: Տեքստը տե՛ս "Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Kapatılmasına ve Bunlarla İlgili Türbedârlık Gibi Diğer Bir Takım Unvânların Men' ve İlgâsına Dâir Kânûn No: 677." *T.C. Resmi Gazete*, 13.12.1341/1925, <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/243.pdf> (Erişim Tarihi: 17.05.2018):

³ Ստամբուլի Սուլեյմանիե ձեռագրերի գրադարանում պահվող և 1919-1921 թթ. թվագրվող Էրզուրումլու Յեշիլգադե Մեհմեդ Սալիհ Էֆենդիի 56 էջանոց «Թեքքենների ուղեցույցում» ներկայացվում է գրման ժամանակաշրջանում

Գրականության տեսություն

1. Ataman, Muhittin. "Ozal Leadership and Restructuring of Turkish Ethnic Politics in 1980s." *Middle Eastern Studies* 38, no. 4 (2002): 123-142.
2. Davutoğlu, Ahmet. *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu*. İSTANBUL: Küre Yayınları, 2001.
3. Davutoğlu, Ahmet, interview by The Turkish Daily News. *The "Strategic Depth" that Turkey Needs* (09 15, 2001).
4. *Erdogan Back Georgian Sovereignty. Caucasus Platform*. Zaman, 08 15, 2008.
5. "Iraq told to actively cooperate with UN: Regional conference in Istanbul." *Dawn Internet edition*. 01 24, 2003.
6. Kinzer, S. *Syria Agrees to Stop Supporting Kurds, Defusing Crisis With Turkey*. New York: The New York Times, 10 22, 1998.
7. Koylu, H. *Suriye ile mutlu gün*. Zaman, 01 07, 2004.
8. Putnam, Robert D. "Diplomacy and Domestic Politics: The Logic of Two-Level Games." *International Organization* 42, no. 3 (1988): 427-460.
9. *Suriye'de ilk kez "Hatay" denildi*. Zaman, 12 11, 2003.
10. "Turkey rejects U.S. troop proposal." *CNN*. Ankara, 03 02, 2003.
11. *Turkey won't be Israel-Syria peacemaker*. Al-Jazeera, 04 18, 2004.
12. *Turkish PM to Israel: Assad serious about renewing talks*. Haaretz, 01 08, 2004.
13. *UN Comtrade Database*. 2018. <https://comtrade.un.org/data> (accessed 05 16, 2018).
14. *Россия не желает вмешательства третьих стран в процессы на Кавказе: мнение*. IIA REGNUM, 10 23, 2008.
15. "Սևծովյան տնտեսական համագործակցության վերաբերյալ զազաթնածողովի հոչակազիրը." *Սևծովյան տնտեսական համագործակցության պաշտոնական կայք*. 25 Հունիս, 1992. <https://goo.gl/1NkVif>.

**1950-1960 ԹԹ. ԹՈՒՐԿԻԱՅԻ ԻՇԽՈՂ ԺՈՂՈՎՐԴԱՎԱՐԱԿԱՆ
ԿՈՒՍԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԲԵՔԹԱՇԻ ՍՈՒՖԻԱԿԱՆ
ՄԻԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՓՈԽՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՇՈՒՐԶ**

Արշակ Գևորգյան
a.gevorkian@ysu.am

Բանալի բաներ՝ բերթաշիներ, ալևիներ, ժողովրդավարական կուսակցություն, Ադնան Մենդերես, Մեհմեթ Ֆուաթ Բյուրյույյու:

1925 թ. նոյեմբերի 30-ին Թուրքիայի Ազգային մեծ ժողովի (ԹԱՄԺ) կողմից ընդունված «Թեքքենների [takiyya]¹, զավիյենների [zāwiya] ու թյուրբենների [turba] փակման և թյուրբեապահների ու մի շարք այլ կոչումների վերացման մասին» №677 օրենքի² ուժով երկրի տարածքում փաստորեն արգելվեց սուֆիական բարիքաթների [tarikā] գործունեությունը:

Արգելքի ընդգրկման ծավալները պատկերացնելու համար բավական է նշել, որ Առաջին աշխարհամարտից հետո անգամ առավել առաջադիմական Ստամբուլում³ յուրաքանչյուր ութ

¹ Ելևելով սույն հոդվածի թեմատիկ ուղղվածությունից՝ իսլամական եզրաբանության միավորների և հատուկ անունների հայերեն տարբերակները տեքստում բերված են ըստ դրանց թուրքերեն հնչյունական ձևերի: Առաջին գործածությանը կից փակագծերում ներկայացված են եզրերի միջազգայնորեն ընդունված լատինատառ տառադարձումներն ըստ՝ Bearman et al. 2006:

² Օրենքը ԹՀ «Ուաշտոնաթերթում» հրատարակվել է ուժի մեջ է մտել 1925 թ. դեկտեմբերի 13-ին: Տեքստը տե՛ս "Tekke ve Zāviyelerle Türbelerin Kapatılmasına ve Bunlarla İlgili Türbedârlık Gibi Diğer Bir Takım Unvânların Men' ve İlgâsına Dâir Kânûn No: 677." *T.C. Resmî Gazete*, 13.12.1341/1925, <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/243.pdf> (Erişim Tarihi: 17.05.2018):

³ Ստամբուլի Սուլեյմանիե ձեռագրերի գրադարանում պահվող և 1919-1921 թթ. թվագրվող էրզուրումլու Յեշիլզադե Մեհմեդ Սալիհ Էֆենդիի 56 էջանոց «Թեքքենների ուղեցույցում» ներկայացվում է գրման ժամանակաշրջանում

տղամարդուց մեկը հարում էր սուֆիական միաբանություններին (Buehler 2016:192): Քեմալականների օրենսդրական այս նախաձեռնությունն իր սուր ծայրով ուղղված էր առաջին հերթին Հանրապետության ստեղծումից ի վեր որևէ բնույթի քաղաքական ակտիվություն ցուցաբերած թարիքաթների ⁴, այդ թվում՝ բեքթաշիների դեմ: Վերջիններս, ունենալով իշխանության կողմից հետապնդումների պայմաններում գործունեություն ծավալելու նշանակալի փորձ⁵, անցան ընդհատակ:

Ժամանակի թուրքական մամուլում բեքթաշիների թեմայով մերթընդմերթ հայտնվող հրապարակումները ⁶ վկայում են, որ

Կոստանդնուպոլսում և հարակից շրջաններում գործող ընդհանուր առմամբ 345 թեքթե, որից 68-ը պատկանում էին քադիբի [*Kādirīyya*], 63-ը նաքբանդի [*Nakshbandīyya*], 12-ը՝ բեքթաշի [*Bektāshīyya*] թարիքաթին և այլն (Aşkar 2000):

⁴ Ուշագրավ է, որ քեմալական շարժման շրջանում Ս. Քեմալն ակտիվորեն օգտվում էր սուֆիական միաբանությունների աջակցությունից: Բավական է նշել, որ մինչև հանրապետության հռչակումը ԹԱՄԺ կազմում 10 պատգամավոր ուղղակիորեն որևէ թարիքաթի անդամ էր՝ 2 նաքբանդի, 2 մուկի [*Mawlawīyya*], 2 հեվլեթի [*Khalwatiyya*], 3 բեքթաշի և 1 հոգի Հաջի Բայրամ [*Bayramīyya*] միաբանությունից (Çıplak 2017:22):

Որպես ազգայնամոլական շարժման առաջնորդ՝ Քեմալի հարաբերությունները բեքթաշիների հետ սկսվում են դեռ այ շարժման սաղմնային շրջանից: Արդեն 1919 թ. դեկտեմբերի 22-23-ին նա անձամբ եղել է Հաջրբեքթաշում՝ այցելելու միաբանության եպոնիմ Հաջր Բեքթաշ Վելիի (*Hādījī Bektāsh Wali*, մահ. 669/1270-71?) գերեզմանին և շահելու բեքթաշիների աջակցությունը շարժման կազմակերպական աշխատանքներում (Şapolyo 1971:16-18):

⁵ 1826 թ. հունիսի 15-ի դեպքերի արդյունքում օսմանյան սուլթան Մահմուդ II-ի կողմից Ենիչերիական կորպուսի ջախջախումից հետո վերջիններիս հետ սերտորեն փոխկապակցված բեկթաշիների միաբանությունը հայտնվեց պետական բռնաձեռնումների կիզակետում: Չնայած դրան ընդամենը շուրջ քառորդ դար անց՝ 1849 թ. ընդհատակից դուրս եկած թարիքաթն արդեն վերականգնել էր իր նախկին ազդեցության զգալի մասը (Birge 1937:79):

⁶ Տե՛ս «Ջումհուրիյեթ» թերթի օրինակով՝ «Bektaşiler!» *Cumhuriyet*, 08.06.1930; «13 Bektaşī Yakalandı.» *Cumhuriyet*, 13.06.1932; «İzmir’de Bektaşī Āyini Yapanlar Yakalandı.» *Cumhuriyet*, 10.11.1935; «Bektaşī Ayini Yapanlar Mahkūm.» *Cumhuriyet*, 03.02.1937; «İzmir’de Bektaşī Āyini Yapanlar.» *Cumhuriyet*, 16.06.1941; «Bektaşinin Duası.» *Cumhuriyet*, 18.11.1943; «Bektaşinin Sözü...» *Cumhuriyet*, 23.01.1946; «Parti

թարիքաթի գործունեությունը մինչև Ժողովրդավարական կուսակցության (ԺԿ) իշխանության գալն, ըստ էության, այդպես էլ չի ընդհատվել: Ուստի միանգամայն բնական է, որ 1952 թ. ակտիվ բեքթաշիների թիվը Թուրքիայում, թեև բավական նվազելով մի քանի անգամ զիջում էր միաբանության ալբանական թեին, այնուամենայնիվ հասնում էր 30 հազարի (Jong 2000:45): Ընդ որում, այս թիվը վերաբերում է անմիջականորեն թարիքաթի անդամներին և չի ընդգրկում ալեիներին⁷: Բեքթաշիները, ըստ էության, երբեք հանդես չեն եկել իբրև համազգային քվեարկությունների ժամանակ ալեիներին միավորող ուժ: Չնայած այս հանգամանքին՝ միաբանության քաղաքական կարևորությունը չի կարելի անտեսել (Massicard 2013:120):

Եղբայրությունների քաղաքական պոտենցյալի համատեքստում միանգամայն բնական է, որ Մենդերես քաղաքական գործչի շփումները բեկթաշիների հետ սկսվել էին դեռ մինչև նրա իշխանության գալը: Ընդ որում, դրանք պետք է դիտարկել այն լույսի տակ, որ թեև թե՛ նախընտանական շրջանի ԺԿ հայտարարություններում, թե՛ 1950 թ. հունիսի 2-ին ընդունված՝ Մենդերեսի առաջին կառավարության ծրագրում ընդգծվում էր, որ կուսակցությունը պատրաստակամություն է հայտնում շարունակել Թուրքիայում իբրև քեմալական դոկտրինի մաս իրականացվող լաիցիզմի քաղաքականությունը՝ չօգտագործելով իսլամն իբրև քաղաքական պայքարի և քարոզչության միջոց (Arar

Bektaşileri.” *Cumhuriyet*, 23.08.1951 և այլն: Ընդ որում, հստակորեն նկատվում է հրապարակումների տոնայնության անցումն ընդգծված բացասականից առավելապես չեզոքի:

⁷ «Alevilik» (*‘Alevīyya*, «ալեիականություն») և «Bektaşilik» («բեքթաշիականություն») եզրերը ժամանակակից մասնագիտական գրականության մեջ և հատկապես Թուրքիայի հասարակական հոլովություն մեծամասամբ օգտագործվում են գրեթե միևնույն իմաստով՝ թեև առաջինն անմիջականորեն շեշտում է հանրային քվազիթեթիկական բաղադրիչը, իսկ երկրորդը՝ կրոնական (Azak 2010:141):

1968:225-226), իրականում ԺԿ տասնամյակն ⁸ ազդարարեց Թուրքիայի Հանրապետությունում իսլամի դերի բարձրացման և դրա քաղաքականացման սկիզբը (Pelt 2008:93-94): Մենդերեսն ու ԺԿ-ական վերնախավն անուղղակի թելերով կապված էին սուֆիական տարբեր միաբանությունների (առավելապես՝ նաքշբանդիների) հետ՝ հաճախ ընտրական աջակցության դիմաց գործնականում դաշնակցելով նրանց հետ (Eligür 2010:57):

Հայտնի է, որ բեքթաշիների բաբանների թևի ⁹ ներկայացուցիչների հետ ԺԿ վերնախավի շփումները բավական ակտիվ էին 1950 թ. մայիսյան ընտրություններին նախորդող շրջանում: Նևշեհիրում Հաջը Բեքթաշ Վելիի գերեզմանի կարգավիճակի ճանաչման դիմաց բեքթաշիների ընտրական աջակցության հարցի շուրջ Ահմեթ Սըրրը դեդեբաբայի ¹⁰ պատվիրակները 1949 թ. մեկական հանդիպում են ունեցել ԺԿ ղեկավարության հետ Ստամբուլի Ջեյթիմբուրնու և Էրենթոյ թաղամասերում¹¹ (Koca 2005:95): Պատահական չէ, որ մինչև 1957 թ. ԺԿ մասնակցած բոլոր համապետական ընտրություններում

⁸ ԺԿ իշխանության ժամանակաշրջանում Թուրքիայի ներքին քաղաքականության մեջ իսլամի դերակատարության մասին մանրամասն տե՛ս Кондакчян 1983:114-179:

⁹ Դեռ 19-րդ դ. 60-ական թթ. Ահմեդ Ջելալեդդին չելեբիի օրոք, բեքթաշիների ընդհանուր հանրային, Հաջը Բեքթաշ Վելիի հետ կապի բնույթի հիմքով, վերջնականապես առանձնացել էին բաբանների/բաբագան (վերջինիս հետ կապված էին գաղափարական ուղու ժառանգականությամբ) և չելեբիների/ղեղեզան (կապված էին անմիջական՝ պորտի ժառանգականությամբ) ճյուղերը (Акимужкин 1991:40; Özün 2015:503):

¹⁰ Դեդեբաբան բաբագան բեքթաշիների հիերարխիկ համակարգի բարձրագույն պաշտոնն է, որի կրողը հանդիսանում է Հաջը Բեքթաշ Վելիի ներկայացուցիչը: Ընտրվում է բեքթաշի խալիֆների ընդհանուր ժողովում՝ նրանց թվից (Noyan 2006:316-317):

¹¹ Տեղեկությունը հաղորդող Շևքի Քոջա Բաբան մեկ այլ աշխատության մեջ կրկնում է նման հանդիպումների վերաբերյալ պնդումը նշելով, սակայն, որ դրանք տեղի են ունեցել Ստամբուլի Քազըլչեշմե և Էյուֆ թաղամասերում (Koca 1999:355):

Թուրքիայի ակիաբնակ նահանգներում (Ամասիա, Չորում, Էրզինջան, Մարաշ, Սիվաս, Թոքաթ, Թունջելի) Մենդերեսի կուսակցությունը հաղթել է նշանակալի առավելությամբ (Türkiye İstatistik Kurumu 2012:26-92): ԺԿ-ն անգամ 1946 թ. տեղական ինքնակառավարման մարմինների ընտրություններում, որոնք ավարտվել էին նորաստեղծ կուսակցության պարտությամբ, ստացել էր ակիների ձայների 70%-ը (Aktürk 2015:152): Ավելին, Մալաթիայից ԹԱՍԺ պատգամավոր ընտրված ¹² ակի դեդե Հյուսեին Դոդանի որդու՝ Իզգեթթինի փոխանցմամբ՝ մինչև 1957 թ. ԺԿ-ից ԹՁ օրենսդիր մարմնի անդամ է դարձել 29 ակի (Çıplak 2017:80): Մենդերեսի կառավարության ու բեքթաշիաակիական համայնքի միջև խզումը սկսվել է 1957 թ. ընտրություններին նախորդող շրջանում, երբ ԺԿ-ն առավել նկատելիորեն սկսեց հակվել դեպի օրթոդոքս իսլամ: Իր բնույթով հետերոդոքս բեքթաշիականության հետևորդները 1957 թ. ընտրությունից սկսած դադարեցին աջակցել Մենդերեսին կամ աջակողմյան հայացներ ունեցող որևէ այլ ուժի (Aktürk 2015:159): Բացի դրանից ակի-բեքթաշիների շրջանում տիրող տրամադրությունների վրա նշանակալի ազդեցություն ունեցավ Հաջը Բեքթաշ Վելիի գերեզմանն ու կից դերգահը [dargāh] թանգարանի վերածելու՝ Մենդերեսի կառավարության նախաձեռնությունը¹³:

¹² Հյուսեին Դոդանը 1950 թ. ընտրություններում ԹԱՍԺ պատգամավոր է դարձել քեմալական Հանրապետական Ժողովրդական կուսակցության ցուցակով: Մի քանի ամիս անց, սակայն, Մենդերեսի հետ գրույցից հետո լքել է ՀԺԿ շարքերն ու 1951 թ. մարտի 30-ից միացել ԺԿ-ին: Տե՛ս «C.H.P. den İstifa Eden Hüseyin Doğan da D.P. ye Girdi.» *Cumhuriyet*, 31.03.1951:

¹³ 1954 թ. փետրվարի 24-ին դերգահը թանգարանի վերածելու համար Ֆինանսների նախարարության հաշվեկշռից հատկացվել էր 65.000 լիրա (թուրքական արժույթի փոխարժեքն ԱՄՆ դոլարի նկատմամբ 1950-ական թթ. առաջին կեսին տատանվում էր 5,25-5,50-ի միջև): Տե՛ս T.B.M.M. Zabıt Ceridesi 1954:818:

Չնայած իսլամի հարցում հակասական դիրքորոշմանը¹⁴ և կրոնը սեփական քաղաքական շահերին ծառայեցնելու՝ դեռ պաշտոնավարման ժամանակ հնչող մեղադրանքներին (Toprak 1981:83)՝ Մենդերեսը մշտապես դրականորեն է ընդունվել և հիշվում ժամանակի սուֆիական եղբայրությունների անդամների մեծ մասի կողմից (տե՛ս, օրինակ, Atay 1994:91): Սակայն անգամ վերոգրյալի լույսի ներքո ԺԿ վերնախավի նկատմամբ բեքթաշիների վերաբերմունքն արժանի է առանձնահատուկ ուշադրության. նույնիսկ Մենդերեսի վերջին կառավարության նկատմամբ ունեցած անբարյացակամ վերաբերմունքով հանդերձ նրանք շարունակում էին համոզված լինել, որ վերջիններս հարում են իրենց թարիկաթին:

Դրա հետ կապված ուշագրավ տեղեկություններ է փոխանցում ԺԿ կառավարման մայրամուտին՝ 1960 թ. մարտի 21-ին բեքթաշիների բաբաների թևի դեղեբաբա ընտրված Բեդրի Նոյանը¹⁵: Նա վստահություն է հայտնում, որ Ադնան Մենդերեսը թարիքաթի անդամ էր՝ պնդելով, որ միաբանության հետ ԹՀ 9-րդ վարչապետին կապող օղակը վերջինիս ընտանիքի ֆինանսական գործերով փաստաբան Ֆեյզի Աքերեն Բաբան էր՝ Իզմիրից (Noyan

¹⁴ Այս հակասականության տիպիկ օրինակ է 1953 թ. մայիսի 11-ին Քըրշեհիրում վարչապետ Մենդերեսի արած աղմկահարույց հայտարարությունը, որ մեծ դժգոհություն էր հարուցել Հաջը Բեքթաշ Վելիի դերգահի վերաբացման կողմնակիցների շրջանում. «Մեր հեղափոխության պահպանումը մեր առաջին պարտականությունն է: Փակ թեքթեների վերաբացման [ընդգծումն իմն է, — Ա.Գ.], քաղաքացիական օրենսգրքում փոփոխությունների, հին այբուբենի վերադառնալու մասին խոսք անգամ զնալ չի կարող»: Տե՛ս «Başvekil Kırşehir'de Mühim Bir Hitabette Bulundu.» Milliyet, 12.05.1953:

¹⁵ Բեդրի Նոյանը (ծնվ.՝ Սալիհ Բեդրեթթին, 1912-1997 թթ.) բաբազան բեքթաշիների 36-րդ դեղեբաբան է: Ի թիվս այնի, հայտնի է նաև «Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik» («Բեքթաշիականությունն ու ալևիականությունը՝ բոլոր կողմերից») ծավալուն 7-հատորյակով, որն այս աշխատանքի կարևոր աղբյուրներից մեկն է: Նոյանի մասին տե՛ս Üzümlü 2007:

2003:234): Իբրև այդ տեղեկատվությունն իրեն փոխանցող անձ Նոյանը նշվում է Ռեֆիք Սադրով անունով մի բեքթաշիի (Noyan 2003:69):

Հայտնի թուրք մտավորական Շևքեթ Սյուրեյյա Այդեմիրն իր «Մենդերեսի ողբերգությունը» գրքում¹⁶ հետաքրքրական մանրամասն է բերում՝ նշելով, որ Մենդերեսի և Աքերենի շփումները սկսվել են, երբ ծնողներին ու քրոջը կորցնելուց հետո պատանի Ադնանն ապրում էր հորական տատի՝ Ֆիթնաթ Հանըմի հետ, իսկ Աքերենը զբաղվում էր Իզմիրում Մենդերես ընտանիքի ունեցվածքի հարցերով: Ավելին, որոշ տեղեկություններով, Ֆեյզի Աքերենը Մենդերեսի հետ աղմկահարույց հարաբերություններով¹⁷ հայտնի օպերային հայտնի երգչուհի Այհան Այդանի քեռին էր (Aydemir 1999:19-20): Երկար տարիներ փաստացի կառավարելով Մենդերես ընտանիքի սեփական հողատարածքը՝ նա վաստակել էր Ադնանի և նրա տատի վստահությունը (Dilipak 1990:21): Ըստ երևույթին, Աքերենը Մենդերեսի հոգևոր հովանավորությունը («վելիլիք») ստանձնել էր դեռ վերջինիս՝ Իզմիրի Ամերիկյան քոլեջում ուսանելու տարիներից: Բեքթաշիների անուղղակի վկայություններից կարելի է դատել, որ Մենդերեսի ընծայությունը թարիքաթին («նասիփ») կատարվել է հենց Աքդերենի կողմից (Noyan 2003:20):

¹⁶ Գրքում Այդեմիրը Աքերենին կոչում է «Ֆեզի Աքեր կամ Աքդեր»՝ նշելով, որ նրա հստակ անունը չգիտի:

¹⁷ Մենդերեսի հետ Այհան Այդանի սիրավեպի արդյունքում ծնված երեխայի սպանության այսպես կոչված «Մանկան գործը» 1960 թ. մայիսյան հեղաշրջումից հետո Ցասսըղայի դատավարությունների ընթացքում պաշտոնանկ արված վարչապետին առաջադրված մեղադրանքներից մեկն էր: «Մանկան գործով» լուսմաների տպագրության տեքստին կարելի է ծանոթանալ ԹԱՄԺ գրադարանի թվային պաշարներում՝ <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/2666/197302829.pdf> (հասանելի է՝ 17.05.2018):

Բեղրի Նոյանը նույն գրքում անդրադառնում է նաև ԹՀ 3-րդ նախագահ, ԺԿ-ական Ջելալ Բայարի՝ բեքթաշիների հետ փոխհարաբերությունների հարցին: Հղում կատարելով այդ թվում նաև Ալի Նաջի Բայբալ դեղեբաբային՝ նա պնդում է, որ Բայարը թարիքաթին է միացել Բուրսայում՝ Քյուչուք Իբրահիմ բաբայի հոգևոր հովանավորությամբ: Ուշագրավ է նաև, որ դեռ Աթաթյուրքի ժամանակներից նախագահական ապարատի գլխավոր բժիշկ Հասան Ռազըփ Էրենսելը, ով հայտնի էր նաև իբրև բեքթաշի բաբա, մինչև սեփական մահը՝ 1953 թ., եղել է նաև Բայարի մտերիմն ու անձնական բժիշկը (Noyan 2003: 69, 141):

Բեքթաշի նույն դեղեբաբան որոշակի տեղեկություններ է հաղորդում նաև ԺԿ հիմնադիր մեկ այլ անդամի՝ 50-ականների առաջին կեսի ԹՀ ԱԳ նախարար Մեհմեթ Ֆուադ Քյոփրյուլյուի՝ թարիքաթի հետ ունեցած առնչությունների մասին: Նոյանը գրում է, որ Սարանոյի Գազի Հյուսրև-բեգ մզկիթի գրադարանի տնօրեն Ֆեյզուլլահ Բարիչի հետ անձնական գրույցում Քյոփրյուլյուն անձամբ է խոստովանել, որ բեքթաշի է: Նույն տեղեկությունը Նոյանին փոխանցել են նաև միաբանության մի շարք այլ անդամներ: Ըստ տեղեկությունների՝ սուֆիական դերգահների փակման ժամանակաշրջանում հենց Քյոփրյուլյուի անձնական արխիվում են պահվել Հաջը Բեքթաշ Վելիի գերեզմանի շուրջ գործող բեքթաշիական համալիրի գրադարանի նյութերը: Դրանք միայն նրա մահվանից հետո (1966 թ.) են վերադարձվել հետևյալ գտնվում են դերգահի տեղում գործող թանգարանի հաշվեկշռում (Noyan 2003:218): Հարկ է հավելել նաև, որ Քյոփրյուլյուն Գեորգ Յակոբից հետո¹⁸, ըստ էության, առաջինն է բեքթաշիականությունը

¹⁸ 20-րդ դարակազմի գերմանական թուրքագիտության հիմնադրի հեղինակած խնդրո առարկա հարցի շուրջ առաջին և դասական դարձած աշխատանքը տե՛ս Jacob, Georg. (1909). *Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen*. München: K.B. Akademie.

դիտարկել իբրև քննական հետազոտման առարկա (Tschudi 1960:1162): Դեռ մինչև ԹՀ հռչակությունը հրատարակված նրա «Առաջին սուֆիները թյուրք գրականության մեջ» մենագրության¹⁹ տեքստում բեքթաշիական թեմատիկան անցնում է կարմիր թելի պես (Köprülü 1976:48-54, 108-114, 257-260, 349-353): Հասկանալի է, որ ներիպամական տարբերությունների մասին խոսելիս²⁰ Քյոփրյուլյուն հանգում է այն եզրահանգմանը, որ ալիիներն ու բեքթաշիները գործնականում նույնն են: Ըստ նրա՝ վերջիններն ապրում են քաղաքներում և ունեն կրթական ու մշակութային որոշակի ցենզ, ապա առաջինները հիմնականում գյուղական շրջանների բնակիչներ են (Melikoff 2010:233):

Հետաքրքիր է, որ Մենդերեսի իշխանության ողբերգական ավարտը բեքթաշիական մեկնաբանությամբ ներկայացվում էր իբրև աստվածային պատիժ՝ ճիշտ ճանապարհից շեղվելու համար: Այս լույսի ներքո նկարագրական է նույն դեղեբաբայի նկարագրած հետևյալ դիպվածը:

1960 թ. փետրվարի 2-ին վարչապետ Մենդերեսն ու ազգային կրթության նախարար Մեհմեթ Աթըֆ Բենդերլիօղլուն, չնայած -7°C ջերմաստիճանին և ձնաբքին, մեկնում են կենտրոնաանատոլիական Մուջուր և Հաջըբեքթաշ շրջաններ՝ հանդիպելու տեղական բնակչությանը: Ընդ որում, ուղեկցող լրագրողներին արգելվում է լուսանկարել եղանակային բարդ պայմաններում Հաջը Բեքթաշ Վելիի գերեզմանին մոտեցող վարչապետին²¹: Բեղրի Նոյանը

¹⁹ St' u Köprülü, Mehmet F. (1919). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Matba'a-i Âmire: Ուշադրության է արժանի աշխատության՝ Գարի Լայզերի և Ռոբերտ Դանկոֆի կատարած անգլերեն թարգմանությունը՝ ծավալուն ներածականով և ծանոթագրություններով՝ Id. (2006). *Early Mystics in Turkish Literature*, trans. by Gary Leiser and Robert Dankoff. London and New York: Routledge.

²⁰ Այդ տարբերությունների քյոփրյուլյուական կոնցեպտուալիզացումն ամփոփ գծերով տե՛ս u Dressler 2013:151-271:

²¹ "Hacıbektaş'ın Türbesini Ziyaret Eden Başvekil." *Milliyet*, 03.02.1960.

պատմում է Մենդերեսի այցի՝ բեքթաշիների վրա թողած տպավորության մասին.

«Ադնան Մենդերեսը մայիսի 27-ի հեղափոխությունից կարճ ժամանակ առաջ եկել էր Հաջրբեքթաշ շրջան: Նրա գալուց երեք-հինգ ժամ առաջ արևային եղանակ էր, շրջանում իրական գարնանային մթնոլորտ էր տիրում: Սակայն երբ Մենդերեսը մոտենում էր Հաջրբեքթաշին, հանկարծ երկինքը պատվեց ամպերով, և շրջանում ձնաբուք սկսվեց: Մենդերեսը Հաջիրբեքթաշ այսպես մտավ:

Գնաց այցելելու Հազրեթ-ի Փիրին (Հաջր Բեքթաշ Վելիին): Հանգստարան մտնելու համար սկսեց իջնել աստիճաններով, սակայն հանկարծ սայթաքեց ու ընկավ: Հաջրբեքթաշցիներն, այս մասին լսելով, մտածեցին, որ սա աստվածային մի նշան էր. մոտ ապագայում իշխանությունից էլ է զրկվելու:

Եվ իրոք, մի քանի ամիս անց տեղի ունեցավ մայիսի 27-ի հեղաշրջումը, և Մենդերեսը զրկվեց իշխանությունից» (Noyan 2003:234-235):

REFLECTIONS AROUND THE INTERRELATIONS BETWEEN THE TURKEY'S RULING (1950-1960) DEMOCRATIC PARTY AND THE BEKTASHI SUFI ORDER

Summary

*Arshak Gevorgyan
a.gevorkian@ysu.am*

Keywords: *Bektashis, Alevis, Democratic Party, Adnan Menderes, Mehmet Fuat Köprülü.*

The earliest years of the Turkish Republic witnessed a radical attempt by the Kemalist government to impose Western secularist vision on post-Ottoman conservative society. This transformation included also top-down suppression against various collective religious associations, including not least the Sufi brotherhoods (*tarikats*).

Bektashis that had once competed with the Ottoman rulers for the political control of central Anatolia and later became the official order of the Janissaries, during the tumultuous period of the 1930s and 1940s yet again managed to maintain their social network, despite being outlawed and forced to go underground. After Adnan Menderes's Democratic Party (DP) secured an overwhelming victory at the first free elections held in Turkey in May 1950, all Sufi brotherhoods, including Bektashis, started to enjoy resurgence as a result of gradual revival of traditional rural values.

The present paper reflects upon the interrelations between the DP government and the followers of Haji Bektash Veli, while analysing some little-known assumptions that party leadership and Menderes himself were quite closely associated with the brotherhood.

О ВОПРОСЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ПРАВЯЩЕЙ В ТУРЦИИ В 1950-1960 ГГ. ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ ПАРТИЕЙ И СУФИЙСКИМ ОРДЕНОМ БЕКТАШИ

Резюме

*Аршак Геворкян
a.gevorkian@ysu.am*

Ключевые слова: *бекташи, алевиты, Демократическая партия, Аднан Мендерес, Мехмет Фуат Кёпрюлю.*

Первые годы Турецкой Республики отметились радикальной попыткой правительства Ататюрка навязать пост-османскому консервативному обществу секулярное видение западного типа. Эта трансформация включала также вертикальное подавление всяких религиозно-коллективных обществ, включая не в последнюю очередь и суфийских братств (*тарикатов*).

Орден Бекташи, которое когда-то конкурировало с османскими правителями за политическую власть над центральной Анатолией, а потом стало главным покровителем корпуса янычар, в бурный период 1930-1940-х также сохранил свою социальную структуру, несмотря на то, что, объявленный вне закона, был вынужден уйти в подполье.

После того, как в мае 1950 г. Демократическая партия (ДП) Аднана Мендереса одержала убедительную победу на первых свободных выборах Турции, все суфийские братства, включая Бекташи начали возрождаться, как результат постепенного оживления традиционных сельских ценностей.

В настоящей работе представлены общие контуры взаимоотношений между правительством ДП и последователями Хаджи Бекташа Вели в свете некоторых малоизвестных предположений о том, что партийное руководство и сам Мендерес были тесно связаны с братством.

Օգտագործված գրականության ցանկ

1. Aktürk, Şener. (2015). *Etnisite Rejimleri ve Milliyet*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
2. Arar, İsmail (der.). (1968). *Hükümet Programları 1920-1965*. İstanbul: Burçak Yayınevi.
3. Aşkar, Mustafa. (2000). "Son Dönem Tekke Mecmûâlarından Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi'nin Rehber-i Tekâyâ'sı". *Tasavvuf* 3.129-165.
4. Atay, Tayfun. (1994). *Naqshbandi Sufis in a Western Setting*. Ph.D. thesis, University of London.
5. Aydemir, Şevket S. (1999). *Menderes'in Dramı*. İstanbul: Remzi Kitapevi
6. Azak, Umut. (2010). *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*. London and New York: I.B. Tauris.
7. Bearman, Peri J., Thierry Banquis, Clifford E. Bosworth, Joannes van Donzel and Wolfhart P. Heinrichs (eds.). (2006). *Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Glossary and Index of Terms*. Leiden: E.J. Brill.
8. Birge, John K. (1937). *The Bektashi Order of Dervishes*. London and Hartford: Luzac & Co.
9. Buehler, Arthur F. (2016). *Recognizing Sufism: Contemplation in the Islamic Tradition*. London and New York: I.B. Tauris.

10. Çıplak, İsa T. (2017). *Demokrat Parti Döneminde Aleviler ve Bektaşiler'in Siyasi ve Sosyo-Kültürel Faaliyetleri (1950-1960)*. Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi.
11. Dilipak, Abdurrahman. (1990). *Menderes Dönemi*. İstanbul: Beyan Yayınları.
12. Dressler, Markus. (2013). *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*. Oxford: Oxford University Press.
13. Elığır, Banu. (2010). *The Mobilization of Political Islam in Turkey*. New York: Cambridge University Press.
14. Jong, Frederick de. (2000). *Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East*. İstanbul: Isis Press.
15. Koca, Şevki. (1999). *Es-Seyyid Halife Koca Turgut Baba Divanı*. İstanbul: Nazenin Yayıncılık.
16. _____. (2005). *Bektâşilik ve Bektâşi Dergahları*. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
17. Кцргъль, Mehmet F. (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 3. baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi
18. Massicard, Elisse. (2013). *The Alevis in Turkey and Europe: Identity and Managing Territorial Diversity*. London and New York: Routledge.
19. Melikoff, Irene. (2010). *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, zev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
20. Noyan, Bedri. (2003). *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*. Vol. 6. İstanbul: Ardiç Yayınları.
21. _____. (2006). *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*. Vol. 1. İstanbul: Ardiç Yayınları.
22. Özlü, Zeynel. (2015). "Osmanlı Döneminde Hacı Bektaş Veli Sülalesi: Çelebiler". *Türk Tarih Kurumu Belleten* 285.501-529.
23. Pelt, Mogens. (2008). "Adnan Menderes, Islam, and His Conflict with the One-Party Era Establishment". *Religion, Politics, and Turkey's EU Accession*, ed. by Dietrich Jung and Catharina Raudvere, 91-113. New York: Palgrave Macmillan.
24. Şapolyo, Enver B. (1971). *Atatürk ve Seymen Alayı*. Ankara: Ankara Kulübü Yayınları.

25. T.B.M.M. Zabıt Ceridesi (1954), 9. dıymem, 28. cilt. Ankara: T.B.M.M. Matbaası.
26. Toprak, Binnaz. (1981). *Islam and Political Development in Turkey*. Leiden: E.J. Brill.
27. Türkiye İstatistik Kurumu. (2012). *Milletvekili Genel Seçimleri 1923-2011*. Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası.
28. Tschudi, Rudolf. (1960). "Bektāshīyya". *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., ed. by Hamilton A. R. Gibb, Johannes H. Kramers, İvvariste Ljivi-Provenzal, Joseph Schacht, Bernard Lewis and Charles Pellat; 1.1161-1163. Leiden: E.J. Brill.
29. Üzümlü, İlyas. (2007). "Bedri Noyan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Topaloğlu ve ark., 214-215. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
30. Акимушкин, О.Ф. (1991). «Бекташійа». *Ислам: Энциклопедический словарь*, под ред. Г.В. Милославского, Ю.А. Петросяна, М.Б. Пиотровского и С.М. Прозорова, 39-41. Москва: Наука.
31. Кондакчян, Р.П. (1983). *Турция: Внутренняя политика и ислам*. Ереван: Издательство АН Армянской ССР.

**«ՊԱՂԵՍՏԻՆԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԶԱՏԱԳՐԱԿԱՆ ՇԱՐԺՄԱՆ»
(«ՖԱԹՀ») ՍՏԵՂՑՈՒՄՆ ՈՒ ԶԱՐԳԱՑՈՒՄՆ**

Արու Զաիդ Ալի Մուսա
abozaid.ali@gmail.com

Բանալի բառեր՝ Ֆաթհ, Պաղեստին, Պաղեստինի ազատագրման կազմակերպություն, ազգային ազատագրական շարժում

1948 թվականի ջախջախիչ պարտությունը դաժան հարված հանդիսացավ պաղեստինյան ազգային շարժումների համար և հանգեցրեց դրանց բոլորի լուծարմանը և մեծ թվով պաղեստինցիների սփռմանը հարևան արաբական երկներում, Արևմտյան ափին և Գազայի հատվածում: Սակայն, պաղեստինյան ժողովուրդը շուտով ապաքինեց իր վերքերը և 1950-ականների սկզբին սկսեց աշխատել ազգային ազատագրական շարժման վերակենդանացման ուղղությամբ՝ օգտվելով Գազայի հատվածում, Արևմտյան ափին, Սիրիայում, Լիբանանում, Եգիպտոսում և արաբական մյուս երկրներում քաղաքական կյանքում պաղեստինցիների մասնակցության շարունակական աճից: Այս մասնակցությունը հանգեցրեց ֆիդայական կազմավորումների ի հայտ գալուն, ինչպիսիք էին «Վերադարձի հերոսները», «Վրեժի սերունդը» և այլ քաղաքական կազմակերպություններ, որոնք միավորվեցին «Ֆաթհ» շարժման հիմնման ժամանակ¹:

Այս փուլը պաղեստինյան քաղաքական համակարգի ստեղծման սկիզբն էր, երբ Պաղեստինն ինքը պետք է ձևավորեր Ազգային խորհուրդ, Կենտրոնական խորհուրդ, հեղափոխական

¹ مصطفى حامي. نكبة فلسطين من منظور تاريخي. القاهرة، 2010. ص. 65.

դատական համակարգ, զինված ուժեր և այլ ինստիտուտներ ունեցող սեփական քաղաքական համակարգը, որը պետք է ներկայացնե՛ր թե՛ պաղեստինաբնակ և թե՛ սփյուռքում բնակվող պաղեստինցիներին ու ժամանակի ազգային միություններին²:

1948 թվականի պատերազմից հետո պաղեստինցիների մեծամասնությունը վստահություն չունե՛ր արաբական կառույցների նկատմամբ: Նրանք գտնում էին, որ դրանք ձգտում են վերահսկողություն հաստատել պաղեստինյան որոշման վրա, և որ պաղեստինցիներն իրենց իրավունքները վերադարձնելու համար պետք է հույսն իրենց վրա դնեն: Դա հիմնական պատճառներից մեկն էր, որը հանգեցրեց «Ֆաթհ» շարժման ստեղծմանը, քանի որ վերջինիս տրամաբանության մեջ կենտրոնական տեղ էր զբաղեցնում այն համոզմունքը, որ արաբական կառավարությունները գիտակցաբար ձգտում են վերացնել պաղեստինյան ինքնությունը³:

*Նակբային*⁴ հաջորդած ժամանակատվածում ի հայտ եկան հեղափոխական շարժումներ, այդ թվում՝ «Վրեժի սերունդ»-ը, «Վերադարձի հերոսներ»-ը և «Մն գոտու» խմբավորումները, որոնց աչքի ընկնող առաջնորդներն էին Մուստաֆա ալ- Ասմարը, Մահմուդ Աբու Բաքրը և Աբու Ալի Իյադը: Սակայն, երբ հրեական սիոնիստական խմբավորումների դեմ ճնշումներն ու հարձակումները սաստկացան, Քուվեյթի բրիտանական հյուպատոսը միջամտեց և խնդրեց որպես գործարար Քուվեյթում աշխատող Յասեր Արաֆաթին՝ փորձել մեկ միասնական կազմակերպության մեջ միավորել այս խմբավորումները, ինչը

² جواد الحمد. المدخل إلى القضية الفلسطينية، مركز دراسات الشرق الأوسط، 1999، ص.345.
³ يزيد صايف. الحركة الوطنية الفلسطينية (1949-1993). بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2002، ص. 65.
⁴ Արաբերենից թարգմ. «դժբախտություն, աղետ», արաբ հեղինակներն այս եզրով են անվանում 1948 թ. Արաբաիսրայելական և Վեցօրյա պատերազմներից հետո մոտ 750 հազար պաղեստինցիների գաղթը:

նպատակ ունե՛ր վերահսկել բոլորի աշխատանքը, նվազեցնել հրեական ջոկատների վրա ճնշումը և վերահսկել նրանց գործողությունները:

«Ֆաթհ» շարժման ստեղծման գաղափարը սկիզբ է առել «Դիմադրության ազգային ճակատ»-ի փորձից և այն հարաբերությունից, որը 1956 թվականին Իսրայելի կողմից Գազայի սեկտորի և «Եռյակ ազրեսիա»-ի կողմից Եգիպտոսի վրա հարձակումների ժամանակ «Մուսուլման եղբայրներ»-ին այսպես կոչված «Ջինյալների գումարտակում» միավորեց նասերականների հետ, երբ ի հայտ եկան այնպիսի առաջնորդներ, ինչպիսիք էին Խալիլ ալ-Վազիրը, Սալահ Խալաֆը և Յասեր Արաֆաթը, և երբ տեղի ունեցավ «Ֆաթհ»-ի առաջին բջջի ձևավորումը:

«Ֆաթհ» շարժման ստեղծման ամսաթիվ է համարվում 1965 թվականի հունվարի մեկը, երբ շարժման զինյալներն առաջին զինված գործողությունն իրականացրեցին Իսրայելի դեմ, որի արդյունքում պայթեցվեց պաղեստինյան գրավյալ տարածքներում գտնվող Այլաբունի թունելը⁵ : Այդ օրը համարվեց արդի պաղեստինյան զինված հեղափոխության մեկնարկի օրը:

Շարժումը սկսվել է պարզ թվացող մի գաղափարից՝ որպես ազգային-ազատագրական շարժում. այդ գաղափարն ընկած էր նաև ողջ երրորդ աշխարհում տարածում գտած նմանատիպ շարժումների հիմքում: Սակայն ավելի խորը դիտարկման պարագայում տեսնում ենք, որ այն ուղղված էր մի նպատակի, որն անհնարին էր թվում ոչ միայն զավթիչ թշնամու բնույթի, նրա բազմատեսակ և տարածված արտաքին կապերի պատճառով, այլև այն իրողության, որում գտնվում էր արաբական աշխարհը, որը ենթադրվում է, որ պետք է հոգ տաներ պաղեստինյան ժողովրդի մասին: Այս իրողության համար ո՛չ ցանկալի էր, ո՛չ էլ ողջունելի

⁵ عواد جميل عبد[القادر] عودة] إشكالية العلاقة بين حركة فتح وحركة حماس وأثرها على عملية التحول الديمقراطي في فلسطين (2004-2011) رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح، فلسطين، 2011، ص.94-95

«Ֆաթի» շարժման ի հայտ գալը, որը սկսվեց որպես մի քանի հոգու գաղափար, այնուհետև վերաճեց կազմավորման, ապա՝ ազգային համապարփակ ծրագրի, և, ի վերջո, շարժման, որի առաջամարտիկ լինելն ընդունվեց պաղեստինյան ժողովրդի մեծամասնության կողմից⁶:

Փաստերը վկայում են, որ «Ֆաթի» շարժման ղեկավարների մի մասը, այդ թվում՝ Յասեր Արաֆաթը, իրենց գործունեության սկզբնական շրջանում հարել են «Մուսուլման եղբայրներ» կազմակերպությանը, սակայն այս շարժման ստեղծման նախաձեռնությունը «Մուսուլման եղբայրներ»-ից չի եկել: Խալիլ ալ-Ուազիրը⁷ Գազայի հատվածում կազմակերպության առաջնորդ Հանի Բասիսուին ներկայացրեց արտաքինից իսլամական երանգավորում չունեցող և զինված պայքարի միջոցով Պաղեստինի ազատագրման վրա կենտրոնացած կազմավորման ստեղծման գաղափարը, սակայն «Մուսուլման եղբայրներ»-ի ղեկավարությունը, զգուշավորության քաղաքականության արդյունքում, անտեսեց այն և չարձագանքեց դրան՝ կենտրոնացած լինելով խմբավորումը Նասերի հետապնդումից պաշտպանելու վրա: Շարժմանը միանալու կոչով հանդես եկան կազմակերպության այն անդամները, ում Խալիլ ալ-Ուազիրի գաղափարը համոզիչ թվաց, նրանց թվում էին Սաիդ ալ-Մուզայիներ⁸ և Խալիլի եղբայրը՝ Ղալիբ ալ-Ուազիրը⁹:

«Ֆաթի» շարժման ստեղծումը շրջադարձային պահ դարձավ պաղեստինյան ժողովրդի պատմության մեջ մի

ժամանակաշրջանում, երբ արաբական պաշտոնական կառույցներն աշխատում էին պաղեստինյան հիմնախնդրին իրենց կամքը պարտադրել, ինչն արտահայտվեց 1964 թվականին «Պաղեստինի ազատագրման կազմակերպության» ստեղծման մասին պաշտոնական արաբական որոշմամբ՝ որպես Պաղեստինյան հարցի նկատմամբ հսկողություն սահմանելու և իրենց գերիշխանությունը պարտադրելու փորձ:

«Ֆաթի» շարժումը ի հայտ եկավ, որպեսզի արտահայտի անկախ ազգային դիմագծեր ունեցող պաղեստինյան անհատականությունը և պաղեստինյան ազգային ծրագիրը ժամանակակից ձևով ներկայացնի: Ըստ գերիշխող ազգային հոսանքի գաղափարախոսության, ազատագրման ճանապարհը միասնությունն է, մինչդեռ «Ֆաթի»-ը պնդում էր, որ ազատագրումն է միասնության ուղին: «Ֆաթի»-ը կոչ արեց պաղեստինցիներին միավորվել ազատագրվելու և իրավունքները վերադարձնելու իրենց ազգային նպատակների շուրջ՝ անկախ նրանց գաղափարական և դավանաբանական հիմքից: Այն նաև կոչ արեց զինված պայքար սկսել՝ որպես արաբական զարթոնքի և միասնականության ուղի¹⁰:

1967 թվականի Հունիսյան պատերազմից հետո ակտիվ պայքարող ուժի անհրաժեշտություն առաջացավ, ինչն իր խմբավորումների միջոցով իրականացրեց «Պաղեստինի ազատագրման կազմակերպություն»-ը՝ պաղեստինյան ներքին և արտաքին ուժերի միջև հիմնավոր, օրգանական կապի ստեղծմամբ և ամրապնդմամբ: Դրան գումարած այն, որ զավթված հայրենիքի ներսում «Պաղեստինի ազատագրման կազմակերպության» հարվածային կորիզը՝ «Ֆաթի» շարժմամբ ներկայացված, պատրաստ էր ինքնաբուխ պայթյուններ

⁶ عماد مصباح محمد مخيمر: ممارسة السلطة والفعل الثوري. دراسة مقارنة (حركة فتح وحركة حماس), رسالة ماجستير في العلوم السياسية، جامعة الأزهر-غزة، 2013، ص. 35.

⁷ Առավել հայտնի է Արու Զիհադ անունով պաղեստինցի ազգայնական գործիչ որը, հետագայում դարձավ «Ֆաթի»-ի ռազմական թևի առաջնորդը:

⁸ Պաղեստինյան պոետ պաղեստինյան ազգային հիմնի խոսքերի հեղինակ

⁹ محسن صالح. فلسطين: سلسلة دراسات منهجية في القضية الفلسطينية – نسخة الكترونية. كولامبور – ماليزيا، 2002، ص. 222.

¹⁰ بشير موسى صالح نافع. الإسلاميون الفلسطينيون والقضية الفلسطينية 1950-1980، مركز فلسطين للدراسات -. والبحوث، غزة، 1999، ص. 149-151.

իրականացնել, ժամանակավոր նպատակներ սահմանել և պատմական նպատակները շեշտադրել: Այս հայեցակարգը արտահայտվել է 1987 թվականի «Քարեր»-ի և 2000 թվականի Ալ-Ակսայի ինթիֆադաներում, երբ ՊԱԿ-ը իր դերակատարումն ունեցավ ապստամբության ղինամիզմի պահպանման, զարգացման և այն ցանկալի ուղղությամբ առաջ տանելու մեջ:

«Ֆաթհ»-ի՝ պաղեստինյան ինքնությունը պահպանելուն ողջված կոչերը և նրա՝ պաղեստինյան հեռանկարի վրա խիստ կենտրոնացված լինելը հակասում էին ինչպես «Արաբ ազգայնականների շարժման», այնպես էլ «Բաաս» կուսակցության ազգային հավատամքներին, քանի որ «Արաբ ազգայնականների շարժում»-ը «Ֆաթհ»-ին համարում էր ուղղակի սպառնալիք Գամալ Աբդ ալ-Նասերի¹¹ համար: Դրա անդամները տեղեկացվել էին, որ «Ֆաթհ»-ը կասկածելի շարժում է, որը կապված է «Բաղդադի դաշինք»-ի հետ, որը նպատակ ուներ Նասերին ներքաշել ճակատամարտի մեջ, որին նա պատրաստ չէր, ինչը կհանգեցներ նրա պարտությանը: «Ազգայնական շարժում»-ը համարեց, որ «Ֆաթհ»-ի գաղափարախոսությունը հակասում է իր առաջարկներին, և դա ակնհայտ ազդեցություն ունեցավ այն հանգամանքի վրա, որ «Ֆաթհ»-ը ստացավ բոլորովին անկախ բնույթ, ինչը նրան առանձնացրեց այդ ժամանակ գործող արաբական շարժումների մեծամասնությունից:

Շարժումը քաղաքական բազմակարծությունը և անկախ կամքի լեգիտիմությունը ճանաչեց որպես հիմք կազմակերպչական, գաղափարական և ֆինանսական որոշումների ընդունման համար, սակայն՝ բազմաթիվ պատճառներից ելնելով, ժողովրդավարական սկզբունքն ամբողջությամբ չդրսևորվեց, իսկ բազմակարծությունն էլ արտահայտվեց «բվոտայի համակարգ» -ով:

¹¹ Եգիպտոսի նախագահը 1956 – 1970 թթ.

«Ֆաթհ»-ի, կամ ավելի ճիշտ՝ նրա առաջին կորիզի տեսական հայեցակարգը ներկայացված էր «հեղափոխական բռնությունների» հիմնարար սկզբունքով: Այն կենտրոնացած էր մի շարք սկզբունքների վրա, որոնք կարելի է ամփոփել հետևյալ կետերում.

- հեղափոխական բռնությունը հայրենիքը ազատագրելու միակ ճանապարհն է,

- այդ բռնության նպատակը սիոնիստական ինքնության բոլոր դրսևորումների վերացումն է՝ թե՛ քաղաքական, թե՛ տնտեսական, և թե՛ ռազմական,

- այդ բռնությունը պետք է իրագործեն ժողովրդական գանգվածները,

- այդ հեղափոխական պաղեստինյան աշխատանքը չպետք է կապված լինի ցանկացած տեսակի կուսակցությունների և պետությունների վերահսկողության հետ, այլ անկախ պաղեստինյան բնույթով և որոշմամբ պետք է հեռու լինի արաբական և տարածաշրջանային կողմնապահություններից, ինչի հետևանքով հեղափոխությունը կլինի պաղեստինյան՝ իր հիմքով, և արաբական՝ իր զարգացմամբ:

1967 թ. պարտությունը և նրա արդյունքները չփոխեցին «Ֆաթհ»-ի՝ «մասնակի լուծումները» և նրա՝ «քաղաքական կարգավորման» բոլոր ձևերը կտրուկ մերժելու դիրքորոշումը: Պատերազմից հետո պարտիզանական գործողությունների փոխակերպումը զանգվածային դիմադրության շարժման ավելացրեց շարժման խմբավորումների վճռականությունը՝ խափանել հակամարտության ցանկացած քաղաքական լուծում և և դիմադրել դրան: «Ֆաթհ» շարժման հիմքում ընկած՝ տարբեր խաղաղ լուծումների մերժման տրամաբանությունը կայանում էր նրանում, որ լուծումները կստիպեն դադարեցնել զինված դիմադրությունը և վերջ կդնեն պաղեստինյան ժողովրդի՝ ողջ Պաղեստինն ազատագրելու հույսերին, քանի որ խաղաղ

լուծումներն անտեսում են այն հանգամանքը, որ Պաղեստինյան հիմնախնդիրը ոչ միայն ազրեսիայի հետևանքների վերացման, այլև հողերի ամբողջական ազատագրման խնդիր է¹²:

«Ֆաթհ»-ը աստիճանական ծրագիր մշակեց, որը նպատակաուղղված էր «Պաղեստինի ազատագրման կազմակերպության» շարքեր ներթափանցելուն, այնտեղ գերիշխանության հասնելուն, և դրանով պաղեստինյան ժողովրդի և Պաղեստինյան հիմնախնդրի միակ օրինական ներկայացուցիչը դառնալուն: Այն իր ծրագիրը սկսեց իրականացնել 1967-ի պարտությունից անմիջապես հետո՝ ՊԱԿ-ում և նրան սատարող արաբական կառույցներում պարտվողական մթնոլորտ սերմանելով և «Ֆաթհ»-ի ներկայացուցիչներին տարբեր կոմիտեներում ներդնելով, ապա աշխատեց այդ կոմիտեների աշխատանքը լուծարելու ուղղությամբ, որպեսզի ցույց տա ՊԱԿ-ի ղեկավարության անկարողությունը:

Հաշվի առնելով «Ֆաթհ»-ի կողմից Պաղեստինի Ազգային ժողովում մեծամասնություն կազմելը և ՊԱԿ-ի ղեկավարության ստանձնումը, կարելի է փաստել, որ 1968 թվականին խմբավորումների՝ ՊԱԿ-ին միանալուց ի վեր, «Ֆաթհ»-ն իշխող ուժ է ներկայացրել իրենից, իսկ մնացած ուժերը մրցել են ընդդիմության դերի համար: Տարածված մեթոդ էր ընդդիմադիր ուժերին ՊԱԿ-ից դուրս հանելը, հատկապես՝ կարևորագույն խնդիրների շուրջ տարաձայնությունների ժամանակ: «Ֆաթհ»-ի ղեկավարությունը, որը ղեկավարում էր նաև ՊԱԿ-ը, մեղադրվում էր ավտորիտարիզմի, պաղեստինյան ինստիտուցիոնալ շրջանակներից դուրս որոշումների ընդունման մեջ, ներառյալ հենց ՊԱԿ-ի կանոնադրությունը և իրար հաջորդած Ազգային ժողովների որոշումները: Այդ մեթոդը, ինչպես ունի նշում են,

բացասաբար էր անդրադառնում ՊԱԿ-ի ներսում ժողովրդավարության իրագործման վրա, քանի որ ընդդիմադիր ուժերի դուրս գալը ջուր էր լցնում ՊԱԿ-ի ղեկավարությանը ավտորիտարիզմի և ազգային նպատակների իրագործումը չապահովելու մեջ մեղադրողների ջրաղացին¹³:

«Ֆաթհ»-ը միանձնյա կերպով վերահսկում էր Պաղեստինյան Ինքնավարության ենթակայության տակ գտնվող մասնագիտացված կառույցներն ու հաստատությունները, ինչպիսիք են օրինակ Ռադիոյի և հեռուստատեսության կազմակերպությունը, Պաղեստինյան վիճակագրական կենտրոնական վարչությունը, Ընդհանուր վերահսկողության կազմակերպությունը և Ֆինանսական վարչությունը: Մական, ամենակարևորը անվտանգության և ոստիկանության մարմինների վերահսկողությունն էր, որոնց կադրերի մեծամասնությունը «Ֆաթհ»-ից էին, մասնավորապես՝ Ինթիֆադայի ակտիվիստներից և «Ազատագրման բանակ»-ի անդամներից: «Ֆաթհ»-ը իր գերիշխանությունն էր հաստատել նաև օրենսդիր և գործադիր մարմիններում, դատավորների նշանակումներում և ամբողջությամբ վերահսկում էր պաղեստինյան Ազգային խորհուրդը: Դա արտացոլվեց Ազգային Խորհրդային փոփոխման համար 1996 թվականի ապրիլին գումարված 21-րդ հերթական և արտահերթ նստաշրջաններում, երբ «Ֆաթհ»-ի Կենտրոնական կոմիտեի անդամներից մեկը ստանձնեց Խորհրդի նախագահությունը՝ փոխարինելով անկախ գործիչ շեյխ Արդ ալ-Համիդ ալ-Մախիին, իսկ խորհրդի անդամների ընդհանուր թիվը հասցվեց 730-ի, որոնց մեծամասնությունը ներկայացնում էր «Ֆաթհ»-ին: Բացի դրանից, շարժումը լիովին վերահսկում էր իսրայելական գաղութատիրական պետության և նրա տարբեր

12. ماهر الشريف. البحث عن كيان: دراسة في الفكر السياسي الفلسطيني، 1908، ص. 180.

13. محمد خالد الأزعر. منظمة التحرير الفلسطينية: التجربة والأفاق المستقبلية "خبرات الحركة السياسية الفلسطينية في القرن العشرين: الندوة الفكرية السياسية غزة: المركز القومي للدراسات والتوثيق، 2000، ص. 393-394.

հանձնաժողովների հետ բանակցային գործընթացը և կառավարում էր արաբական և օտար երկրների, տարածաշրջանային և միջազգային կառույցների հետ պաղեստինյան հարաբերությունները¹⁴:

«Պաղեստինի ազգային ազատագրական շարժման» մեկնարկից, նրա՝ «Պաղեստինի ազատագրման կազմակերպություն» մտնելուց և Յասեր Արաֆաթի՝ Գործադիր կոմիտեի նախագահությունը ստանձնելուց ի վեր որոշումների ձևավորման և հասունացման կենտրոնը եղել է «Ֆաթհ» շարժման սրտում, որն այն ժամանակից ի վեր եղել է պաղեստինյան որոշումների ձևավորման հիմնական ազդեցիկ ուժը¹⁵:

Գործադիր կոմիտեի վերահսկողական դերը 1993 թվականից ի վեր, ինչպես Յասեր Արաֆաթի, այնպես էլ՝ Մահմուդ Աբբասի նախագահության օրոք, շոշափելի անկում ապրեց: Գործադիր կոմիտեի՝ 1994 թվականին Թունիսից Պաղեստին տեղափոխումը նույնպես մեծ ազդեցություն ունեցավ բանակցությունների ընթացքի վրա, քանի որ լրացուցիչ գործիքներ տվեց Իսրայել գաղութատիրական պետությանը Գործադիր կոմիտեի անդամների և նախագահի վրա անմիջական ճնշումներ գործադրելու համար: Իսրայելական իշխանությունները սահմանափակեցին նրանց տեղաշարժվելու և գործելու ազատությունը: Վերացավ նաև Գործադիր կոմիտեի նկատմամբ Ազգային խորհրդի վերահսկողական դերը: 1990-ականների սկզբից Խորհուրդն այլևս չէր ներկայացնում բոլոր պաղեստինյան քաղաքական ուժերին: Այդպիսով, Գործադիր կոմիտեի և Ազգային Խորհրդի դերի նվազման և Օրենսդիր խորհրդի բացակայության

14 هلال جميل. النظام السياسي الفلسطيني بعد أوسلو: دراسة تحليلية نقدية. ط 2. رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية-مواطن-، بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2006، ص. 199-200.
15 ناصر دمج. تحولات منهجية في مسار الصراع العربي الإسرائيلي، رام الله: مركز الدراسات الاستراتيجية، 2007، ص. 207.

պարագայում բանակցային գործընթացի շուրջ որոշման ընդունումը նախկինից ավելի շատ կախված դարձավ Գործադիր կոմիտեի նախագահի անձից, ում վրա ինտենսիվ արտաքին ճնշումներ են գործադրվում, հատկապես՝ ամերիկյան և իսրայելական ուժերի կողմից¹⁶:

ՊԱԿ-ի ինստիտուտների ներսում ամենակարևոր թերություններից մեկը կապված է որոշումների կայացման և ընդունման մեխանիզմի հետ: Հետևաբար, դա պաղեստինյան հիմնախնդրի շուրջ դիրքորոշումներից և որոշումներից շատերի հարցում կասկածի տեղիք է տալիս: Այս որոշումները մեծապես բնութագրվել են առանձին անհատների կարծիքի և որոշակի տեսլականի պարտադրմամբ, ինչը բացասաբար է անդրադարձել ՊԱԿ-ի գործունեության և պաղեստինյան ժողովրդի կյանքի վրա՝ ընդհանուր վերցրած: Այդ մասին անձնական հանդիպման ժամանակ նշեց Ժողովրդական ճակատի նախկին գլխավոր քարտուղար դոկտոր Ջորջ Հաբաշը, որը կարծում է, որ նախագահ Յասեր Արաֆաթի ղեկավարության շրջանը առանձնացել է անհատական կարծիքի պարտադրմամբ, քանի որ հասարակության շերտերի և ուժերի միջև հստակ դաշինք չկար, ինչով էլ անհատական առաջնությունը ոչնչացրեց պաղեստինյան հեղափոխության և նրա ձեռքբերումների հետ կապված ամեն ինչ:

Ամփոփելով վերոշյալը, փաստենք, որ չնայած «Ֆաթհ»-ը պաղեստինյան դաշտում պայքարող միակ կազմակերպությունը չէ՝ սակայն այն առավել վաղ ստեղծվածն ու առավել կազմակերպվածն է: Այն մի շարք հայտնի մարտեր է վարել, ինչպիսիք են 1968 թվականի մարտին Ալ-Բարամայի մարտը, որոնք նրան՝ ի տարբերություն այլ կազմակերպությունների և շարժումների, լեգիտիմություն բերեցին զինված

16 منصور كميل. "نحو مفهوم تفاوضي فلسطيني جديد"، فلسطين: دروس الماضي وتحديات الحاضر واستراتيجيات المستقبل بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2012، ص. 100.

պայքարի միջոցով ¹⁷ : Այն կարողացավ գերիշխել պաղեստինյան քաղաքական համակարգում՝ հիմնվելով իր ազգային և քաղաքական ծրագրերի և ամենալստոյոր խմբավորում լինելու հանգամանքի վրա՝ ի հավելումն ֆինանսական ռեսուրսներ ունենալուն: Այդ ամենի շնորհիվ այն դարձավ իշխող և վճռորոշ դերակատարում ունեցող խմբավորում:

ՊԱԿ-ի միջոցով «Ֆաթհ»-ի ներգրավվումը խաղաղության գործընթացին (1993-1995 թթ. մադրիդյան բանակցություններից և պաղեստինախրայեյան համաձայնագրերից հետո) տարբեր մակարդակներում կարևոր փոխակերպում իրականացրեց «Ֆաթհ» շարժման գաղափարական կառուցվածքի, քաղաքական դիսկուրսի և Իսրայելի հետ պայքարի նկատմամբ դիրքորոշման մեջ, քանի որ «Ֆաթհ»-ի կողմից ղեկավարվող ՊԱԿ-ը ճանաչել է ՄԱԿ-ի թիվ 242 և 338 որոշումները և Իսրայելի գոյության իրավունքը: Այն հրաժարվել է բռնությունից և 1967 թվականին գրավյալ պաղեստինյան տարածքներում պաղեստինյան պետություն ստեղծելու պահանջից, չնայած, որ շարժման սկզբունքները և նպատակները, որոնք շարադրված են շարժման կանոնադրության մեջ, և որոնք «Ֆաթհ»-ը որդեգրել է 1965 թվականին իր ստեղծումից ի վեր, մնացել են ինչպես որ կային՝ առանց փոփոխության: Դրանք կոչ են անում վերացնել սիոնիստական կազմավորումը և ամբողջությամբ ազատագրել պաղեստինյան ազգային տարածքները, ինչին հասնելու միակ ճանապարհը զինված պայքարն է:

Քաղաքական հետազոտությունների և հարցումների պաղեստինյան կենտրոնի կողմից «Ֆաթհ»-ի անդամների և կադրերի շրջանում անցկացված հարցումները ցույց են տալիս, որ մեծ ցանկություն կա փոփոխություններ կատարել կանոնադրության այն հոդվածներում, որոնք առնչվում են սկզբունքներին, նպատակներին և մեթոդներին, քանի որ ներքին ընտրություններին՝ «փրայմերիզ»-ին մասնակցած շարժման

¹⁷ أبو نحل أسامة وآخرون. تأثير المتغيرات السياسية على البناء الفكري وسياسات منظمة التحرير الفلسطينية من 1968-1974، انتقال رئاسة منظمة التحرير الفلسطينية الى حملة البنادق، مسيرة المتغيرات وأثرها على سياسات منظمة التحرير الفلسطينية من النشأة الى أو سلو، قراءة تحليلية، القدس، دار الجندي للنشر والتوزيع، 2012، ص. 139-140

անդամների և աջակիցների 75%-ը քվեարկել է օրենսդիր մարմնի ընտրություններում շարժման կողմից թեկնածուներ առաջադրելու օգտին, և ընդամենը 24%-ն է դեմ արտահայտվել փոփոխություններին: «Ֆաթհ»-ի՝ 2007 թվականին Արևմտյան ափին անցկացված մարզային գազաթնաժողովներում մասնակցած անդամների և ղեկավար կազմի 64%-ը նույնպես սատարել է փոփոխությունների իրականացմանը:

Վերոշարադրյալից պարզ է դառնում, որ արդեն ժամանակն է, որպեսզի «Ֆաթհ»-ը որոշակի փոփոխությունների դիմի: Կարծում ենք, որ շարժումն առաջին հերթին պետք է փոխի իր կանոնադրության այն կետերը, որոնք չեն համապատասխանում «Պաղեստինի ազատագրման կազմակերպության» որոշումներին, շարժման ղեկավար կազմի մեջ ընդգրկի երիտասարդ առաջնորդների և նպաստի «Պաղեստինի ազատագրման կազմակերպության» վերակառուցմանը:

THE FORMATION AND DEVELOPMENT OF "PALESTINIAN NATIONAL LIBERAL MOVEMENT" (FATAH)

Summary

Abu Zayd Ali Musa
abozaid.ali@gmail.com

Keywords: Fatah, Palestine, Palestinian Liberation Organization, national liberation movement

After the 1948 war, most Palestinians did not trust the Arab Institutions. They believed that those were trying to take control over the Palestinian decision and in order to regain their rights Palestinians must rely on themselves. This was one of the main reasons for the establishment of the FATAH movement, because in their logic the central place was occupied with the belief that the Arab governments consciously seek to destroy the Palestinian identity.

In the beginning the movement appeared as the idea of several people, then it turned into formation, then into a national comprehensive

program and, ultimately, into a movement which leadership was recognized by the majority of the Palestinian people. It called the Palestinians to unite around national goals for the liberation and restoration of their rights, regardless of their ideological and religious differences, and to launch an armed struggle as the only means for the Arab awakening and the path for pursuing unity.

FATAH's participation through the PLO at various levels of the peace process has brought about important changes in the ideological structure of the movement, political discourse and attitude towards the struggle against Israel, as a result of which FATAH renounced violence and demanded the establishment of a Palestinian state in the occupied Palestinian territories in 1967, despite that the principles and goals of the movement, which have remained unchanged since the creation of the movement, presuppose the abolition of the Zionist entity and the complete liberation of the Palestinian national lands, the only way to achieve that is the armed struggle.

СОЗДАНИЕ И РАЗВИТИЕ «ПАЛЕСТИНСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО ОСВАБОДИТЕЛЬНОГО ДВИЖЕНИЯ»

(«ФАТХ»)

Резюме

*Абу Зейд Али Муса
abozaid.ali@gmail.com*

Ключевые слова: *Фатх, Палестина, Организация освобождения Палестины, национально-освободительное движение*

После войны 1948 года большинство палестинцев не доверяли арабским структурам. Они считали, что они пытаются установить контроль над палестинским решением и что палестинцы должны полагаться на самих себя, чтобы вернуть свои права. Это было одной из главных причин, обусловивших создание движения ФАТХ, поскольку в его логике центральное место занимало убеждение, что арабские правительства сознательно стремятся уничтожить палестинскую идентичность.

Движение возникло как идея нескольких людей, затем превратилось в формирование, затем в национальную всеобъемлющую программу и, в конечном итоге, в движение, лидерство которого принималось большинством палестинского народа. Оно призвало палестинцев объединиться вокруг национальных целей освобождения и восстановления своих прав, независимо от их идеологических и религиозных различий, и начать вооруженную борьбу, как средства к арабскому пробуждению и пути к единству.

Участие ФАТХ через ООП на различных уровнях мирного процесса внесло важные изменения в идеологическую структуру движения, политический дискурс и позицию по отношению к борьбе с Израилем, в результате чего ФАТХ отказался от насилия и требования создания палестинского государства на оккупированных в 1967 году палестинских территориях, несмотря на то, что принципы и цели движения, которые оставались неизменными с момента создания движения, предполагают ликвидацию сионистского образования и полное освобождение палестинских национальных земель, единственным способом достижения которого является вооруженная борьба.

ԻՍՐԱՅԵԼԻ «ՎԵՐԱԴԱՐՁԻ ՄԱՍԻՆ» ՕՐԵՆՔԻ ԻՐԱՎԱԿԱՆ ԱՍՊԵԿՏՆԵՐԸ

Լուսինե Մկրտչյան
lusinemkrtchyan92@gmail.com

Քանալի բառեր՝ Հոլոքոստ, Վերադարձի մասին օրենք, Բարայել, հայրենադարձություն

Վերապրելով Հոլոքոստը՝ հրեաներին ի վերջո հաջողվեց 1948թ. հիմնադրել Բարայել պետությունը: Այդուհանդերձ, պետականության կայացմանը զուգահեռ ավելի ու ավելի էր ակնբախ դառնում հայրենադարձությանը զանգվածային բնույթ հաղորդելու անհրաժեշտությունը՝ հատկապես հաշվի առնելով մշտական պատերազմի սպառնալիքը, որը բխում էր հարևան արաբական երկրներից:

Դեպի Բարայել պետություն հայրենադարձությունը խթանելու համար 1950թ. հուլիսի 5-ին Բարայելի խորհրդարանում¹ Կնեսետում, միաձայն ընդունվեց «Վերադարձի մասին» օրենքը¹ (եբր. *חוק תשובה*), որը յուրաքանչյուր հրեայի իրավունք էր վերապահում վերադառնալ Բարայել պետություն:

Այս օրենքը, ըստ էության, սիոնիզմի գաղափարախոսության օրինական դրսևորումն էր, այն է՝ հրեա ժողովրդի միավորումը և վերածնունդն իր պատմական հայրենիքում՝ Էրեց Բարայելում²:

1952 թ. ընդունվեց մի նոր՝ «Քաղաքացիության մասին» օրենքը, որը նախատեսում էր քաղաքացիության կարգավիճակի ավտոմատ ձեռքբերում «Վերադարձի մասին» օրենքի հիման վրա երկիր եկող յուրաքանչյուր հրեայի համար:

¹ The Law of Return 5710 (1950) <https://knesset.gov.il/laws/special/eng/return.htm>
² <https://eleven.co.il/zionism/general-information/13819/>

Հայրենադարձությանը տեսականորեն նպաստող այս օրենքներն ընդունման իսկ պահից առաջ բերեցին իրավական խնդիրների մի ամբողջ շարք: Որպես առավել վիճահարույց կարելի է առանձնացնել, թերևս, հրեականության իրավական սահմանման հարցը: Ի վերջո, ու՛մ կարելի է վերագրել «Վերադարձի մասին» օրենքի առաջին կետում³ նշվող «յուրաքանչյուր հրեա» արտահայտությունը: Արդյո՞ք այն նույնացվում է հրեա տերմինի հալակական սահմանմանը⁴, թե՞ հրեա է համարվում յուրաքանչյուրն, ով հռչակում է իր պատկանելիությունը հրեա ազգին:

Թեև օրենքի ընդունման պահին «հրեա» բառն արդեն իսկ հանդիպում էր Բարայելի բազմաթիվ օրենքներում, այդուհանդերձ Կնեսետը որևէ հստակեցում չէր արել այս հարցում, ինչն անորոշության և տարամեկնաբանման տեղիք էր տալիս: Ակնհայտ է, որ տերմինի բացատրության հարցում հստակ մեկնաբանության բացակայությամբ Կնեսետը փորձում էր խուսափել անցանկալի հասարակական և քաղաքական հետևանքներից:

«Վերադարձի մասին» օրենքի ընդունման պահից ի վեր այս հարցը դարձավ բազմաթիվ վեճերի, ընդհուպ մինչև քաղաքական ճգնաժամի պատճառ:

Կրոնական ուղղվածություն ունեցող կուսակցությունները պահանջում էին հստակեցնել օրենքը և որպես հիմք ընդունել Հալակայում հրեականությանը տրվող բնորոշումը: Այն է. «Հրեա է նա, ով ծնվել է հրեա մորից կամ ընդունել է հուդայականություն»:

³ The Law of Return 5710 (1950) <https://knesset.gov.il/laws/special/eng/return.htm>
⁴ Հալակա - հուդայականության նորմատիվ հատվածը (ի տարբերություն Ազադայի), որը կարգավորում է հրեաների կրոնական, ընտանեկան և քաղաքացիական կյանքը: Ավելի նեղ իմաստով, Թորայում, Թալմուդում և ավելի ուշ շրջանի ռաբիական գրականության մեջ պարունակվող օրենքների շարք, ինչպես նաև այդ օրենքներից յուրաքանչյուրն առանձին: <https://eleven.co.il/judaism/religious-law/11019/>

1958 թ. մարտի 10-ին Ներքին գործերի նախարար Իսրայել Բար Յահուդան հանդես եկավ նոր կարգադրությամբ, որը սահմանում էր. «Անձը, ով անկեղծորեն հայտարարում է, որ հրեա է, պետք է առանց որևէ այլ ապացույցի գրանցվի որպես հրեա»⁵:

«ՄԱՖԴԱԼ» ազգային-կրոնական կուսակցությունը չընդունեց այս մոտեցումը և անմիջապես դուրս եկավ կոալիցիայից:

Ըստ էության, սա «ով է համարվում հրեա» խնդրահարույց հարցի հետևանքով ծագած առաջին քաղաքական ճգնաժամն էր, որը, թեև հաղթահարվեց, այնուամենայնիվ բուռն քննարկումներ առաջացրեց հասարակության շրջանում, որոնք ցորս չեն դադարում:

Արդյունքում, Կառավարությունը ստիպված էր գնալ որոշակի զիջումների, և 1958 թ. հուլիսին վերոհիշյալ կարգադրությունը ենթարկվեց փոփոխությունների: «Անձը, ով անկեղծորեն հայտարարում է, որ հրեա է եւ այլ կրոն չի դավանում, գրանցվում է որպես հրեա»⁶:

Սակայն դա չփոխեց լարված իրադրությունը և Բեն-Գուրիոնը ստիպված էր ստեղծել նախարարներից կազմված հատուկ հանձնաժողով, որը կոչված էր «գնահատելու» Բար Յահուդայի կարգադրությունը: Հանձնաժողովների անդամների իրականացրած հարցումների արդյունքները ցույց տվեցին, որ հավատարմագրված մարդկանց մեծ մասը (45-ից 37-ը) Ներքին գործերի նախարարի գործողությունները «անբավարար» էին համարում: Որպես արդյունք, Դավիթ Բեն-Գուրիոնը չեղարկեց կարգադրությունը, իսկ Իսրայել Բար Յահուդան ազատվեց աշխատանքից:

⁵ Ruth Gavison, *The Law of Return at Sixty Years: History, Ideology, Justification*, p. 62

⁶ Նույն տեղում, էջ. 63

1959 թ. դեկտեմբերին Ներքին գործերի նոր նախարար նշանակվեց «ՄԱՖԴԱԼ» կուսակցության առաջնորդ Հայիմ Մոշե Շապիրան: Պաշտոնն ստանձնելուց անմիջապես հետո՝ 1960 թ. հունվարի 1-ին, նա հրապարակեց հրեաներին գրանցելու ընթացակարգային նոր կարգադրություն, ըստ որի որպես հրեա կարող էր գրանցվել.

ա) Նա, ով ծնվել է հրեա մորից

բ) Նա, ով ընդունել է հուդայականություն Հալակայի համաձայն⁷:

«Հրեա» տերմինի իրավական մեկնաբանման անհրաժեշտությունն առավել ընդգծվեց մեծ աղմուկ հանած երկու դատական գործերի ընթացքում, որոնք հեթթական անգամ ցուցադրեց օրենքի թերի և անկատար լինելը:

Ռուֆայգենի (Հայր Դանիելի) գործը. 1962թ.

Լեհաստանում ծնված Օսվալդ Ռուֆայգենը պատանեկության տարիքից սկսած սիոնիստական շարժման ակտիվ մասնակիցներից էր: Երկրորդ Համաշխարհային պատերազմի սկզբին նրան հաջողվել է քանիցս փրկել հրեաների կյանքը Լեհաստանի օկուպացիայի ընթացքում: Այդուհանդերձ որոշ ժամանակ անց նա ինքը ստիպված է եղել թաքնվել կաթոլիկ վանքում և ժամանակի ընթացքում ինքնակամ քրիստոնեություն է ընդունել՝ դառնալով Կարմելականների վանական միության հոգևորական:

Իսրայել պետության հռչակումից և «Վերադարձի մասին» օրենքի ընդունումից շատ չանցած՝ 1962թ. Օսվալդ Ռուֆայգենը, որն արդեն կնքվել էր որպես Հայր Դանիել, դիմում է ներկայացնում Իսրայելի քաղաքացիություն ստանալու համար, սակայն մերժվում է,

⁷ David Turner, *Israel, Zionism and the Diaspora "Who is a Jew" and the Conversion Problem* <https://www.jpost.com/Blogs/The-Jewish-Problem---From-anti-Judaism-to-anti-Semitism/Israel-Zionism-and-the-Diaspora-Who-is-a-Jew-and-the-Conversion-Problem-365554>

քանի որ չէր համապատասխանում 1952թ. «Քաղաքացիության մասին» օրենքով սահմանված քաղաքացու չափանիշներին⁸:

Չնայած նրան, որ ո՛չ Կնեսետը, ո՛չ դատարանները որևէ հստակ սահմանում չէին տվել հրեա տերմինին, այդուհանդերձ գոյություն ունեւր Ներքին գործերի նախարարության վերոհիշյալ կարգադրությունը (01.01.1960), որը հստակ սահմանում էր, որ քաղաքացիություն ստանալու համար անձը չպետք է դավանի որևէ այլ կրոն, բացի հուդայականությունից:

Հայր Դանիելը դիմեց Իսրայելի Գերագույն դատարան (գործ թիվ 72/62 Օսվալդ Ռուֆայզենն ընդդեմ Ներքին գործերի նախարարի):

Իր բողոքում Հայր Դանիելը պահանջում էր ճանաչել Իսրայել հայրենադարձելու իր իրավունքը, նշելով, որ ինքը հրեա է, եթե ոչ կրոնական պատկանելիությամբ, ապա՝ հրեա մորից ծնված լինելու հանգամանքով:

Փաստացի, դատավորների առջև դրվեց խնդիր որոշելու այն չափանիշները, որոնցով հնարավոր կլինեւր սահմանել, թե ով կարող է համարվել հրեա ըստ «Վերադարձի մասին» օրենքի: Գերագույն դատարանը վճռեց (4/1 հարաբերակցությամբ)՝ ելնելով «Վերադարձի մասին» օրենքի աշխարհիկ բնույթից «հրեա հասկացությունը պետք է մեկնաբանվի ավանդական, այլ ոչ թե խիստ Հալակայական իմաստով և, հետևաբար, «Վերադարձի մասին» օրենքը չի տարածվում ծնունդով հրեա, բայց կրոնափոխ եղած անձանց վրա⁹:

Վերոհիշյալ գործով Դատավոր Զիլբերգը հետևյալ կերպ արտահայտեց իր դիրքորոշումը. «Իմ կարծիքով, բարձրացված հարցի

⁸ Yabuda Savir, The Definition of a Jew under Israel's Law of Return, 17 Sw L.J. 123 (1963)

⁹ БАГАЦ 72/62 Освальд Руфайзен против Министра внутренних дел, <http://israel-law.com/russian/daniel.html>

պատասխանը պարզ է և հստակ: Հրեան, որը քրիստոնեություն է ընդունել, հրեա չէ»:¹⁰

Հատկանշական է, որ դատավորներից միայն Հայիմ Կոենն էր, որ գտնում էր, որ քաղաքացիություն պետք է շնորհվի ցանկացած մեկին, ով իրեն հրեա է համարում՝ անկախ իր դավանած կրոնից:

Իր վճռում Գերագույն Դատարանն այդպես էլ հստակ պատասխան չտվեց, թե ով կարող է համարվել հրեա, այլ միայն սահմանեց, որ այլ կրոն դավանող անձը չի կարող հրեա համարվել:

Բենիամին Շալիթի գործը. 1968թ.

1968 թ. իսրայելական ռազմածովային նավատորմի մայոր Բենիամին Շալիթը, որի կինը Շոտլանդիայի քաղաքացիություն ունեցող աթեիստ էր, դիմել էր բնակչության գրանցման վարչություն՝ Իսրայելում ծնված երեխաներին որպես հրեա գրանցելու համար¹¹: Իսրայելի Ներքին գործերի նախարարությունը, սակայն, հրաժարվեց կատարել Շալիթների պահանջը, նշելով, որ երեխաները չեն համապատասխանում Հալակայի չափանիշներին, այն է, հրեա պաշտոնապես կարող է համարվել միայն նա, ով ծնվել է հրեա մորից կամ դավանում է հուդայականություն ¹² : Երեխաները չէին համապատասխանում պահանջներից և ոչ մեկին:

¹⁰ Нелли Гуревич, Невреей по постановлению БАГАЦа, <https://pravo.israelinfo.co.il/articles/img/2532>

¹¹ Իսրայել պետությունում հրեա քաղաքացու նորմատիվ պարադիգմատիկ գրանցումը կատարվում էր հետևյալ կերպ՝

- քաղաքացիություն – Իսրայել
- ազգություն – հրեա
- կրոն – հուդայականություն,

Շալիթները պահանջում էին, որ իրենց երեխաները գրանցվեն քաղաքացիության բաժնում – Իսրայելցի, ազգության բաժնում – հրեա, իսկ կրոնի բաժինը բաց թողնվեր:

Uri Davis - Apartheid Israel: Possibilities for the Struggle Within, p. 96

¹² Time, 02.02.1970 Religion: Who is a Jew?

Շալիթի համար հարցը սկզբունքային բնույթ ուներ, քանի որ նա, լինելով նվիրյալ հայրենասեր, չէր կարող հանդուրժել, որ իր երեխաների գրանցման վկայականներում բացակայեր ազգության մասին նշումը, ուստի նա որոշեց դիմել է Իսրայելի Գերագույն դատարան (գործ 58/68)¹³:

Մոտ երկու տարի տևած քննարկումներից հետո, Իսրայելի Գերագույն դատարանը կայացրեց երկար սպասված վճիռը: Հերթական անգամ Դատարանը չտվեց հիմնական հարցի պատասխանը՝ արդյո՞ք հրեությունը կրոնի, ազգության, թե մշակույթի հարց է: Որոշումն առավելապես հիմնված էր տեխնիկական կողմի վրա, թե արդյո՞ք ազգությունը սահմանելիս կառավարությունը պետք է օգտագործի Հալակայի չափանիշները: Դատավորների մեծամասնությունը հայտարարեց, որ գրանցման մարմինն իրավասու չէ աշխարհիկ օրենքը մեկնաբանել ըստ Հալակայի և ի հակադրություն անհատի որոշման: Մինչդեռ դատավորների մյուս մասը գտնում էր, որ «ազգությամբ հրեա» տերմինի միակ մեկնաբանությունը կրոնական-հալակայական մեկնաբանությունն է: Հետևաբար, համապատասխան չափանիշը օբյեկտիվ-հալակայական սահմանումն է, այլ ոչ թե անհատի ինքնության սուբյեկտիվ սահմանումը՝ հիմնված մարդկանց խմբին կամ պետությանը պատկանելու զգացումի վրա¹⁴:

Դատարանը, 5/4 հարաբերակցությամբ, վճռեց բավարարել Շալիթի բողոքը: Այսպիսով Շալիթի երկու երեխաները գրանցվեցին քաղաքացիությամբ՝ Իսրայելցի, ազգությամբ՝ հրեա, իսկ կրոնական պատկանելիության բաժինը՝ դատարկ¹⁵:

Վերոհիշյալ երկու դատական գործերն անհետևանք չմնացին և արդյունքում 1970 թ. մարտին «Վերադարձի մասին»¹⁶ օրենքում փոփոխություններ արվեցին: «...հրեա է համարվում հրեա մորից ծնված կամ հուդայականություն ընդունած անձը, որը չի դավանում որևէ այլ կրոն»:

Հարկ է նշել, որ օրենքում տրված հրեա տերմինի սահմանումը ոչ թե ունիվերսալ է, այլ իրավական ուժ ունի միայն «Վերադարձի մասին» օրենքի կիրառման շրջանակներում:

Օրենքի և նրա ձևակերպումների շուրջ քննարկումները մշտապես հայտնվում են Իսրայելի և Սփյուռքի հասարակական օրակարգում: Կնեսետը բազմիցս քննարկել է «Վերադարձի մասին» օրենքում փոփոխություններ կատարելու առաջարկները, որոնք էլ արդյունքում հանգեցրել են օրենքում մի քանի անգամ փոփոխություններ կատարելուն: Դրանք արտացոլում են տեղի ունեցած փոփոխություններն ինչպես Իսրայելի ներքում, այնպես էլ Իսրայել-Սփյուռք հարաբերություններում: Օրենքի ներկայից տարբերակը Իսրայելի օրենսդրական համակարգի՝ փոփոխվող հանգամանքներին հարմարվելու կարողության ամենավաղ արտահայտումն է:

ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ ЗАКОНА О ВОЗВРАЩЕНИИ

Резюме

Лусине Мкртчян

lusinemkrtchyan92@gmail.com

Ключевые слова: Холокост, закон о возвращении, Израиль, репатрианство

Пережив Холокост, евреям в 1948 году наконец удалось создать Государство Израиль. Для содействия репатриации 5-ого июля 1950 года израильский Кнессет единогласно принял Закон о возвращении,

¹³ HCJ 58/68 Shalit v. Minister of the Interior, Asher Felix Landau, Selected Judgments of the Supreme Court of Israel, Volume 5, p. 34

¹⁴ Ruth Gavison, The Law of Return at Sixty Years: History, Ideology, Justification, p. 66

¹⁵ Uri Davis - Apartheid Israel: Possibilities for the Struggle Within, p. 97

¹⁶ <http://www.jewishagency.org/first-steps/program/5131>

который провозглашал право каждого еврея репатриировать в Государство Израиль.

Однако, сразу после принятия, закон привёл к возникновению ряда юридических проблем, основной из которых являлась необходимость в юридической формулировке термина “еврей”. Вопрос состоял в том, должно ли определение “еврей” совпадать с галахическими критериями, следуя которым, евреем считался тот, кто рожден от матери-еврейки или принял иудаизм, или же евреем может считаться всякий, кто заявляет о своей принадлежности к еврейскому народу.

Необходимость юридического толкования термина “еврей” была более подчеркнута в ходе двух судебных процессов - Дело брата Даниэля и Дело Шалита. В результате вышеупомянутых двух прецедентов в марте 1970 года в законе о возвращении были внесены поправки, провозглашающие, что “евреем является любой рожденный от матери-еврейки, но не перешедший в другое вероисповедание, а также принявший иудаизм”

LEGAL ASPECTS OF THE LAW OF RETURN

Summary

Lusine Mkrtchyan

lusinemkrtchyan92@gmail.com

Keywords: Hologost, Law of Return, Israel, repatriation

Having survived the Holocaust, the Jews finally managed to create the State of Israel in 1948. To conduce repatriation, on July 5, 1950, the Israeli Knesset unanimously adopted the Law of Return, which gave every Jew the right to come and live in Israel and gain Israeli citizenship.

However, just after the adoption, the Law emerged number of legal problems, the main of which was the need for a legal formulation of the term “Jew”. The question was whether the definition of a “Jew” should coincide with halachic criteria, following which, the one who was born from a Jewish mother or accepted Judaism was considered to be a Jew, or anyone who claims to be Jewish can be considered a Jew.

The need for a legal interpretation of the term “Jew” was more emphasized in two trials - the Case of Brother Daniel and the Case of Shalit.

As a result of the aforementioned two precedents, in March 1970, the Law of Return was amended proclaiming that “Jew” means a person who was born of a Jewish mother or has become converted to Judaism and who is not a member of another religion”.

ԿԱՏԱՐՅԱՆ ՃԳՆԱԺԱՄԸ ԵՎ ԱՄՆ-Ի ՄԵՐՉԱՎՈՐԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ՇԱՀԵՐԸ

*Համբարյան Գազիկ
gagik-gagik157@yandex.ru*

Բանալի բառեր. Կատար, ԱՄՆ, Սաուդյան Արաբիա, Մերձավոր Արևելք, դիվանագիտական հարաբերություններ, տնտեսական շահեր:

2017թ. հունիսի 5-ին իրավիճակը Մերձավոր Արևելքում և հատկապես Պարսից ծոցի տարածաշրջանում կտրուկ սրվեց, ինչը բավականին մեծ իրարանցում առաջացրեց միջազգային հարաբերություններում: Պատճառը Կատարն էր: Կատարը շատ փոքր, սակայն շատ հարուստ երկիր է Պարսից ծոցում: 11586 քառակուսի կիլոմետր և 1,7 միլիոն բնակչություն ունեցող այս երկրի ՀՆԱ-ն կազմում է 323, 2 միլիարդ ամերիկյան դոլար: Իսկ մեկ շնչին ընկնող ՀՆԱ-ի չափով Կատարն աշխարհում առաջին տեղում է՝ 128 702 ԱՄՆ դոլար: Հարևան երկրների,ինչպես նաև ԱՄՆ-ի համար կարևոր է նաև Կատարի ռազմավարական դիրքը¹:

Հունիսի 5-ին Սաուդյան Արաբիան, Արաբական Միացյալ Էմիրությունները, Բահրեյնը, Լիբիան, Եգիպտոսը, Եմենը, Մալդիվները հայտարարեցին, որ խզում են դիվանագիտական հարաբերություններն իրենց վաղեմի բարեկամ Կատարի հետ²: Այդ ամենի պատճառը դրանից մեկ շաբաթ առաջ Կատարի ԱԳՆ-ի հայտարարությունն էր, ըստ որի՝ Կատարի Էմիր ալ-Թանիին

¹ Самые богатые на планете. Рейтинг ВВП на душу населения возглавляют страны-карлики. <https://ru.tsn.ua/svit/samye-bogatye-na-planete-reyting-vvp-na-dushu-naseleniya-vozglavlyayut-strany-karliki-1159146.html>

² Арабский мир отвернулся от Катара: у каждой страны свои причины. <http://ria.ru/world/20170605/1495861822.html>

առաջարկել էր կարգավորել հարաբերություններն Իրանի հետ և պաշտպանել էր «Մահմեդական եղբայրներ» ահաբեկչական կազմակերպությանը: Չնայած Կատարի իշխանությունները հետագայում հայտարարեցին, որ այդպիսի հայտարարություն չեն արել, բայց էր Ռիադում և մյուս մայրաքաղաքներում չհավատացին Դոհային³: Մինչ այս հայտարարությունը 2017թ. մայիսի վերջին Սաուդյան Արաբիայի մայրաքաղաքում տեղի էր ունեցել մահմեդական երկրների ղեկավարների և ԱՄՆ նախագահի մասնակցությամբ գագաթնաժողով, որի ժամանակ ընդունվել էր հակաիրանական բանաձև՝ Իրանի դեմ միասնական ճակատով գործելու մասին: Կատարի ԱԳՆ-ի հայտարարությունն ուղղակի չէր տեղավորվում այս բանաձևի մեջ, և Պարսից ծոցի միապետությունները սկսեցին համատեղ պատժել Դոհային:

Կատարի հետ դիվանագիտական հարաբերությունները խզած երկրներն ալ-Թանիիներին մեղադրում են «Ալ-Քաիդա» և «Իվամական պետություն» ահաբեկչական կազմակերպություններին պաշտպանելու մեջ: Զարմանալին այն է, որ այդ երկրները հիմա նոր են «բացահայտում», որ Կատարը այդ ահաբեկչական կազմակերպությունների հովանավորն է: Խնդիրն այն է, որ Դոհայի հետ համատեղ այդ ահաբեկչական կազմակերպություններին հովանավորել և պաշտպանել են նաև Սաուդյան Արաբիան, Քուվեյթը և ՄԱԷ-ը: Սակայն Իրանի հետ հարաբերությունները կարգավորելու մասին Կատարի արած հայտարարությունից հետո միայն էր Ռիադում, Էլ Քուվեյթում և Աբու Դաբիում հիշեցին, որ Դոհան պաշտպանում է «ԻՊ»-ին ու նույն Սաուդյան Արաբիայի և ԱՄՆ-ի կողմից 20-րդ դարի 80-ականներին ստեղծված բեն Լադենի «Ալ-Քաիդային»: Արդեն 6 տարի է՝ նույն «ԻՊ»-ը սարսափելի հանցանքներ է գործում

³ Арабские страны обвинили Катар в поддержке «Аль-Каиды» и ИГ. <http://lenta.ru/news/2017/06/05/qatar2/>

Սիրիայում, Իրաքում, իսկ վերջին շրջանում նաև Աֆղանստանում, Եմենում և Լիբիայում: Սակայն սաուդացիները, Էմիրությունների կամ Եգիպտոսի ներկայացուցիչները երբևիցե չէին բարձրաձայնում դրա մասին: Չէին բարձրաձայնում, որովհետև համապատասխան հրահանգ չկար: Այն, ինչ կատարվեց Կատարի շուրջ 2017թ. ամռանը, նախագուշացում էր ալ-Թանիներին Վաշինգտոնից: Առանց ԱՄՆ-ի «թույլտվության» ոչ մեկը չէր հանդգնի այսպիսի քայլի դիմել Կատարի հանդեպ: Ալ-Թանիները մինչև հիմա համարվել են Վաշինգտոնի շահերի գլխավոր հովանավորները և պաշտպանը տարածաշրջանում: Պարսից ծոցում տեղակայված մեծությամբ երկրորդ ռազմաբազան Քուվեյթից հետո «ալ-Ադիդ» ռազմաբազան է Կատարում⁴: Կատարը Սաուդյան Արաբիայի հետ համատեղ միլիարդավոր դոլարներ է ծախսում տարածաշրջանում «վերահսկելի քառուս»-ի ամերիկյան քաղաքականությունն առաջ մղելու համար, որի գլխավոր նպատակն է կազմաբանդել նավթով և գազով հարուստ պետությունները՝ Իրաքը, Լիբիան, Սիրիան, մյուսներին ենթարկել իրեն՝ Քուվեյթ, Կատար, ՄԱԷ, Օման, Սաուդյան Արաբիա՝ նրանց հարստությունը դարձնելով վերահսկելի Վաշինգտոնի կողմից, որը անհրաժեշտության դեպքում օգտագործվելու է ԱՄՆ-ի և նրա դաշնակից Իսրայելի շահերի համար: «Վերահսկելի քառու» ծրագրի վերջնական նպատակն է Իրանին ծնկի բերելը և նրա հարստությանը տիրանալը: Այդ նպատակով էլ 2017թ. մայիսի 20-ին Էր Ռիադում էին հավաքվել մահմեդական երկրների ղեկավարները և Դոնալդ Թրամփը⁵: Հենց այդ հանդիպումից հետո Կատարը հանդգնում է խաղից դուրս գալ, ինչը նրան ոչ մեկը չէր

⁴ Катар: ближневосточный «сукин сын» США. <https://eadaily.com/ru/news/2017/03/27/katar-blizhnevostochnyu-sukin-syn-ssha>

⁵ Визит Трампа в Эр-Рияд: рекордная оружейная сделка и стратегическое партнерство. <http://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/4268498>

ների և հատկապես Վաշինգտոնը, որը նույն Կատարի և Սաուդյան Արաբիայի հետ միասին մեծ ռեսուրսներ է ներդրել Սիրիան կազմաբանդելու և Իրանից հեռացնելու համար: Գործը չավարտած՝ Կատարը ցանկանում է լքել նավը: ԱՄՆ-ը մինչև վերջին պահը փորձեց Սաուդյան Արաբիայի, ՄԱԷ-ի, Եգիպտոսի միջոցով դարձի բերել «անառակ» Կատարին՝ չբացահայտելով իր դժգոհությունը Դոհայի քաղաքականությունից: Ընդհակառակը, Վաշինգտոնը փորձեց խաղաղարարի դեր ստանձնել հակամարտող կողմերի միջև՝ ցույց տալով, որ նրան ձեռնառու չէ, որ իր դաշնակիցների միջև լինեն տարաձայնություններ⁶:

Կատարի հարաբերությունների լավացումը Իրանի հետ հանգեցրեց նաև «սուննիական» կոալիցիայի թուլացմանը, որը ձևավորվել է Եմենում տեղի շիայական հուսիների դեմ պայքարելու նպատակով: Դա չի համընկնում Սաուդյան Արաբիայի և նրա անդրովկիանոսյան հովանավորի շահերի հետ: Հավելենք, որ այս պահի դրությամբ ԱՄՆ-ը և Սաուդյան Արաբիան պարտվում են Իրանին: Սիրիայում և Եմենում նրանց կողմից հովանավորվող ահաբեկչական կազմակերպությունները պարտություն են կրում իրանցիների կողմից հովանավորվող Ասադին և հուսիներին⁷: Չմոռանանք, որ Իրաքի՝ նավթով հարուստ հարավը, ինչպես նաև Սաուդյան Արաբիայի արևելքը, որը տալիս է երկրի նավթի պաշարի 95%-ը, բնակեցված են շիաներով, որոնք սպասում են համապատասխան հրահանգների Թեհրանից⁸: Բահրեյնի թագավորը, ում թիկունքին կանգնած է Էր

⁶ Тиллерсон призвал участников катарского кризиса к переговорам. <https://news.rambler.ru/world/36714290-tillerson-prizval-uchastnikov-katarskogo-krizisa-k-peregovoram/>

⁷ Савин Л., Две стратегии против Йемена. <https://www.geopolitica.ru/article/dve-strategii-protiv-yeмена>

⁸ Косач Г., Шнитский клинок в сердце ваххабизма. http://www.ng.ru/ng_religii/2012-11-21/5_vahhabism.html

Ռիադը, շատ խոցելի է Իրանի համար: 2017թ. հունիսի 9-ին «BBC»-ին հաղորդեց, որ ԱՄՆ-ի նախագահ Դոնալդ Թրամփը հայտարարել է, որ Կատարը «պատմականորեն եղել է ահաբեկչության հովանավորը: Ժամանակն է, որ Դոնալդ Թրամփը հրաժարվի հովանավորել ծայրահեղական գաղափարախոսությունը»⁹: Հետաքրքիր է, իսկ Թրամփը ե՞րբ է պարզել դա իր համար: Մի բան, որի մասին «պատմականորեն» շատ վաղուց գիտեին շատերը, իսկ այդ ընթացքում ԱՄՆ-ի թե՛ հանրապետական, թե՛ դեմոկրատական կուսակցությունների վարչակարգերը «չէին հավատում»: Իսկ «չհավատալու» պատճառը մեկն էր. այդ ահաբեկչական կազմակերպություններին Կատարը հովանավորում էր ԱՄՆ-ի գիտությամբ: Աշխարհի ամենահարուստ երկրներից մեկը, որը Վաշինգտոնի կողմից վերածվել է նրա մերձավորարևելյան մեծությամբ երկրորդ ռազմաբազայի, չէր կարող առանց ԱՄՆ-ի իմացության հովանավորել այդ ահաբեկիչներին: Որպեսզի ավելի խորը պատկերացում ունենանք, թե ինչ են իրենցից ներկայացնում կատարա-ամերիկյան հարաբերությունները, պատմական էքսկուրս կատարենք:

ԱՄՆ-ը Կատարում ամրապանդվեց Քուվեյթյան պատերազմից հետո՝ 1992թ., երբ Իրաքի դեմ պատերազմի ժամանակ դարձավ Վաշինգտոնի գլխավոր պլանային գործընկերներից մեկը: Չունենալով սեփական ՌՕՈՒՐ՝ 1996 թ-ից կառուցված և ընդլայնվող «ալ-Ուդեյդ» (ալ-Ադիդ) ռազմաբազայի վրա Կատարի իշխանությունները 1990-ականներից մինչև հիմա ծախսել են 1 միլիարդ դոլար: Նույն ԱՄՆ-ն այդ ռազմաբազայի վերազինման համար անցած դարի 90-ականներից մինչև հիմա ծախսել է ավելի

⁹ Թրամփ: Կատար исторически был спонсором терроризма. <https://www.bbc.com/russian/news-40224369>

քան 210 միլիոն դոլար: «Ալ-Ուդեյդ»-ի հարևանությամբ է գտնվում ԱՄՆ-ի զորքերի Կենտրոնական հրամանատարական կենտրոնը, որտեղից ղեկավարվում են բոլոր ռազմական օպերացիաները, որոնք իրականացվում են ԱՄՆ զորքերի կողմից Մերձավոր Արևելքում և Հնդկական օվկիանոսի տարածաշրջանում: «ԿԵՆՏԿՈՍ»-ի հարևանությամբ է տեղակայված ամերիկյան Օդային և տիեզերական օպերացիաների 609-րդ կենտրոնը: Այս պահի դրությամբ Կատարում ծառայում է 10 հազար ամերիկացի զինվոր¹⁰:

Բացի ռազմական ներկայությունից՝ ԱՄՆ-ը Կատարում ունի նաև տնտեսական շահեր, որոնք ավելի կարևոր են ամերիկացիների և հատկապես Թրամփի համար: Կատարում ակտիվորեն գործում են այնպիսի ամերիկյան հսկաներ, ինչպիսիք են «Էքսոն Մոբիլը», որի պայմանագրերը Դոհայի հետ ստորագրել է ԱՄՆ-ի արդեն նախկին պետքարտուղար Թիլերսոնը, որը 2008թ. այդ կորպորացիայի նախագահն էր, «Պենոյթ»-ը, «Օքսիդենթալ Պետրոլիում»-ը, «Ջեներալ Էլեկտրիկ»-ը, «Բոյինգ»-ը, «Այքոմ»-ը, «Փար սոնս Ինթերնեյշնլ»-ը և այլն¹¹: Դոնալդ Թրամփի նախագահ ընտրվելուց հետո՝ 2016թ. դեկտեմբերին, Կատարի 250 միլիարդ դոլար բյուջե ունեցող Պետական ներդրումային հիմնադրամի ղեկավար Սաուդ ալ-Թանիին հայտարարել էր, որ Կատարը ԱՄՆ-ում նոր աշխատատեղեր ստեղծելու համար պատրաստ է 10 միլիարդ դոլար ներդնել: Որոշ ամերիկյան ԶԼՄ-ներ հետագայում հաղորդեցին, որ ալ-Թանիները պատրաստ են 35 միլիարդ դոլարի ներդրումներ անել ԱՄՆ-ում՝ պաշտպանելով Թրամփին¹²:

¹⁰ Катар: ближневосточный «сукин сын» США. <https://eodaily.com/ru/news/2017/03/27/katar-blichnevostochnyy-sukin-syn-ssha>

¹¹ Золотой спрут: так Катар вкладывал миллиарды по всему миру. <https://www.vesty.co.il/articles/0,7340,L-4972657,00.html>

¹² Նույն տեղում:

Այսքանից հետո ԱՄՆ-ի նախագահը հայտարարում է, որ Վաշինգտոնի «սիրելի» Կատարը «պատմականորեն եղել է ահաբեկչության հովանավորը»: Տեսնես ինչու՝ հիմա բացվեցին ԱՄՆ աչքերը Կատարի չարագործությունների վրա: Պատասխանը շատ ավելի պարզ է: Տարածաշրջանում իր դիրքերն էլ ավելի հզորացնել ցանկացող և մահմեդական, հատկապես սուննի մահմեդական երկրների մեջ առաջնորդի դերը ստանձնելու ցանկություն ունեցող Սաուդյան Արաբիան մայիսի 20-ին էր Ռիադ պաշտոնական այցով ժամանած Դոնալդ Թրամփին մեծ գումարով գնել էր: Էր Ռիադի և Վաշինգտոնի միջև ստորագրված պայմանագրերի արժեքն անցնում է 400 միլիարդ դոլարը¹³: Սաուդյան Արաբիային այս մրցապայքարում խանգարող Եգիպտոսը բավական թուլացել է, իսկ Սիրիան իր տարածքում պայքարում է նույն էր Ռիադի կողմից հովանավորվող բազմաթիվ ահաբեկչական կազմակերպությունների դեմ և ի վիճակի չէ մրցելու սաուդիտների դեմ: Աբու Դաբին վաղուց է ընդունել էր Ռիադի գերիշխանությունը և դարձել է նրա խամաճիկը: Միակ մրցակիցն այս պայքարում Կատարն է, որին էր Ռիադն ամեն գնով փորձում է պարտության մատնել, այդ թվում նաև՝ նվաստացնելով:

Հավելեմ, որ, Կատարը միշտ էլ հովանավորել է բազմաթիվ ահաբեկչական կազմակերպությունների: Բայց դա չի արել միայնակ: Նույն «Իսլամական պետությանը» կամ նույն բեն Լադենի «Ալ Կաիդային» ավելի մեծ օգնություն են տրամադրել Կատարին ահաբեկիչներին հովանավորելու մեջ մեղադրող Սաուդյան Արաբիան, որի քաղաքացի բեն Լադենի ընտանիքը միշտ էլ սերտ կապեր է ունեցել թագավորական ընտանիքի հետ և

¹³США и Саудовская Аравия подписали договоры на 380 миллиардов долларов. <http://www.mk.ru/politics/2017/05/20/ssha-i-saudovskaya-araviya-podpisali-dogovory-na-380-milliardov-dollarov.html>

հիմա էլ համարվում է երկրի ամենահարուստ ընտանիքներից մեկը¹⁴, ավելի փոքր չափով են օգնել Միացյալ Արաբական Էմիրությունները, Քուվեյթը, Հորդանանը, Թուրքիան և այլն: Իսկ այս «բուրգի» գազաթին եղել է ԱՄՆ-ը՝ լավ գիտակցելով, թե ինչով են զբաղված իր տարածաշրջանային ռազմավարական գործընկերները: Թրամփն այս հայտարարությամբ նաև վատ վիճակի մեջ է դնում ԱՄՆ-ի նախորդ նախագահներին, որոնց օրոք բավականին զարգացել և ամրապնդվել են ԱՄՆ-ի ու Կատարի հարաբերությունները: Թրամփի հայտարարությունից ելնելով՝ կարելի է ԱՄՆ նախկին նախագահներ Բուշ Ավագին, Բիլ Քլինթոնին, Բուշ Կրտսերին և Բարաք Օբամային մեղադրել ահաբեկչական երկրի հետ համագործակցելու և ահաբեկիչներին հովանավորելու մեջ: Այնուամենայնիվ, երբ Թրամփը Դոհային մեղադրում էր ահաբեկիչներին հովանավորելու մեջ, ԱՄՆ պետքարտուղար Թիլերսոնը, որը մտերիմ է Կատարում իշխող ալ-Քանինների ընտանիքի հետ, կոչ է արել Սաուդյան Արաբիային, ՄԱԷ-ին և Եգիպտոսին թուլացնել Կատարի շրջափակումը:

Մերձավոր Արևելքում և հատկապես Արաբական թերակղզում տեղի ունեցող իրադարձությունները մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում, քանի որ տարածաշրջանի երկրները համարվում են նավթ արդյունահանող խոշոր մատակարարներ, և այստեղ իրենց շահերն ունեն համաշխարհային խոշոր դերակատարություն ունեցող երկրները: ԱՄՆ-ն ուշիուշով հետևում է տեղի ունեցող գործընթացներին: Պաշտոնական Վաշինգտոնի համար գլխավոր խնդիր է՝ պահպանել ազդեցությունը Արաբական թերակղզու բոլոր երկրների նկատմամբ, որոնց հարաբերությունները միմյանց միջև բավական

¹⁴ Басинини А., Атасунцев А., Путь террориста номер один: о чем рассказал дневник бен Ладена. <https://www.rbc.ru/politics/02/11/2017/59fb21c09a79472996367739>

լարված են, և միևնույն ժամանակ թույլ չտալ, որ այդ լարվածությունը վերածվի ռազմական բախման, քանի որ այդ դեպքում ԱՄՆ-ը ստիպված կլինի ընտրել իր դաշնակիցներից մեկին: ԱՄՆ-ի իշխանությունների համար շատ կարևոր է պահպանել բարիդրացիական հարաբերությունները և՛ Սաուդյան Արաբիայի, որը աշխարհի ամենամեծ նավթ արդյունահանող երկիրն է և խոշոր ներդրող, և՛ Կատարի հետ, որի տարածքում է գտնվում Մերձավոր Արևելքում մեծությամբ երկրորդ ամերիկյան ռազմաբազան: Այս պահին Վաշինգտոնի ջանքերի շնորհիվ Կատարյան ճգնաժամը սառեցված է, բայց լուծված չէ, ինչը նշանակում է, որ ցանկացած պահի այն կարող է գլուխ քարձրացնել և պատերազմի վերածվել:

QATAR CRISIS AND MIDDLE EAST INTERESTS OF THE USA

Summary

*Gagik Hambaryan
gagik-gagik157@yandex.ru*

Keywords: *Qatar, USA, Saudi Arabia, Near East, diplomatic relations, economic interests.*

On June 5, 2017 a number of Muslim countries headed by Saudi Arabia broke diplomatic relations with Qatar and accused her in terrorism sponsorship and cooperation with Iran, the latter turning into a diplomatic crisis in which also the USA was involved, since Washington is the strategic partner of both Saudi Arabia and Qatar. It took much exertion of the Trump administration to freeze the Qatar crisis which could turn into a disaster any moment. The USA has her own military, diplomatic and economic interests in the Middle East and a considerable part in the advancement of these interests is played by Riyadh and Doha. The USA managed to freeze the Qatar crisis but failed to resolve it altogether. This

means that it can burst out any minute and retrieve the military phase with catastrophic consequences for the region.

КАТАРСКИЙ КРИЗИС И БЛИЖНЕВОСТОЧНЫЕ ИНТЕРЕСЫ США

Резюме

*Գաղիկ Ամբարյան
gagik-gagik157@yandex.ru*

Ключевые слова: *Катар, США, Саудовская Аравия, Ближний Восток, дипломатические отношения, экономические интересы.*

5 июня 2017 года несколько мусульманских стран во главе с Саудоской Аравией разорвали дипломатические отношения с Катаром и обвинили ее в спонсировании терроризма и сотрудничестве с Ираном, что вылилось в дипломатический кризис, куда были втянуты так-же США, так-как Вашингтон является стратегическим союзником и Саудовской Аравии, и Катара. Администрации Трампа стоило больших усилий для замораживания Катарского кризиса, который мог в любую минуту перейти в горячую форму. США имеют свои военные, дипломатические и экономические интересы в Ближневосточном регионе и большую роль в продвижении этих интересов играют Эр Рияд и Доха. США удалось заморозить Катарский кризис, но не урегулировать его окончательно. Это означает, что в любую минуту она может вспыхнуть с новой силой и перейти в военную фазу с его катастрофическими последствиями для региона.

**ԻՍՐԱՅԵԼԱԲՆԱԿ ՊԱՂԵՍՏԻՆՑԻ ԱՐԱՔ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ
ԱՌԱՋԱՆՈՐԴՆԵՐԻ ԴԻՐՔՈՐՈՇՈՒՄԸ ՊԱՂԵՍՏԻՆՑԱՆ
ՊԱՌԱԿՏՄԱՆ ԵՎ ԴՐԱ ՊԱՏՃԱՌՆԵՐԻ ՎԵՐԱԲԵՐՑԱԼ**

*Դավիթ Հովհաննիսյան
dhovhannisyam@ysu.am
Աբու Ջաիդ Ալի Մուսա
abozaid.ali@gmail.com*

*Բանալի բառեր՝ պառակտում, Համաս, Ֆաթեհ, Պաղեստին, Պաղեստինյան
պետության ստեղծում, արաբ քաղաքական առաջնորդներ*

«Ֆաթեհ» և «Համաս» շարժումների միջև տարաձայնությունների արմատներն ու պառակտման հասնելու պատճառները պետք է փնտրել գաղափարների, շահերի և օրակարգերի այն տարաձայնությունների մեջ, որոնք հանգեցրին դիմադրության մեթոդների, ինչպես նաև հարևան երկրների և Իսրայելի հետ հարաբերությունների շուրջ տարաձայնության, քանի որ «Ֆաթեհ»-ը ներկայացնում և առաջնորդում է «արաբական ազգային», իսկ «Համաս»-ը՝ «արդի» կրոնական թեր:

Արդյունքում «Ֆաթեհ» և «Համաս» շարժումների մոտ խաղաղության գործընթացի և Պաղեստինյան Ինքնավարության վերաբերյալ միմյանց հակասող տեսլական ձևավորվեց, և երկու շարժումները շարունակական քաղաքական տարաձայնությունների մեջ ընկան, որոնք սկիզբ են առել 1987 թվականին «Համաս»-ի ձևավորման պահից՝ «Քարերի ինթիֆադայից» սկսած: Տարաձայնությունն էլ ավելի խորացավ 2006 թվականին, երբ պաղեստինյան օրենսդրական խորհրդի ընտրություններում մեծամասնությամբ հաղթելուց հետո

«Համաս»-ին հեռացրին իշխանությունից և թույլ չտվեցին իշխանության մեջ առաջատար դիրքերի հասնել:

«Ֆաթեհ» և »Համաս» շարժումների միջև տեղի ունեցած պառակտումը և պաղեստինյան հիմնախնդրի վրա ընդհանուր առմամբ ունեցած բացասական ազդեցությունը դրդեցին Իսրայելի տարածքում բնակվող արաբներին միջամտել ճեղքումը վերացնելու համար և բազմաթիվ գաղափարներ առաջ քաշել՝ միտված միմյանց հետ պայքարող կողմերին հաշտեցնելուն, որոնք, ըստ էության, գաղափարական պայքարի քողի տակ պայքարում էին հանուն իշխանության:

Իսրայելաբնակ արաբները, լինելով պաղեստինցի ժողովրդի անբաժանելի մասը, երկրի ներսում իրենց վրա են կրում ներպաղեստինյան իրավիճակի ազդեցությունը, չնայած նրանց անձնական շահը ստիպում է հաշվի նստել այն իրականության հետ, որում ապրում են որպես Իսրայել պետության քաղաքացիներ, որոնք ունեն բոլոր քաղաքացիական իրավունքները:

Այդ պատճառով նրանք հետաքրքրություն են ցուցաբերում պաղեստինյան դաշտում տեղի ունեցող ցանկացած զարգացման նկատմամբ և դա անում են Արևմտյան ափում և Գազայի հատվածում իրենց ազգակիցներին ներկայացրած նախաձեռնությունների և առաջարկությունների միջոցով, որոնք միտվում ունեն դադարեցնելու քաղաքական առաջնորդների միջև տեղի ունեցող ցանկացած տարաձայնություն կամ հարաբերությունների վատթարացում:

Մինչ այժմ գրված գրքերի, հետազոտությունների, կուսակցությունների և պաշտոնական մարմինների քաղաքական հայտարարությունների մանրագնին ուսումնասիրման արդյունքում մեզ չհաջողվեց գտնել պառակտման վերաբերյալ որևէ հստակ և անկեղծ դիրքորոշում. որևէ մեկը չի անդրադաձել պառակտման թեմային և չի խոսել դրա մասին: Այդ պատճառով,

2016 թվականի մարտ-մայիս ամիսների ընթացքում անձնական հանդիպումների ժամանակ հարցազրույցներ ենք անցկացրել տասը պաղեստինցի իսրայելահպատակ քաղաքական ուժերի առաջնորդների, ներկայացուցիչների, ինչպես նաև գիտնականների և հետազոտողների հետ, որոնց ցուցակը բերվում է ստորև.

1. **Իսամ Մախուլը** - Էմիլ Թումայի անվան հետազոտությունների ինստիտուտի տնօրեն, քաղաքական գործիչ, գրող, Կնեսետի նախկին պատգամավոր
2. **Մուհամմադ Նաֆա** - Կոմունիստական կուսակցության նախկին գլխավոր քարտուղար Կնեսետի նախկին պատգամավոր
3. **Աիդա Թումա** - լրագրող և քաղաքական գործիչ, Կնեսետի անդամ
4. **Մուհամմադ Բարաքա** - Վերահսկողության գերագույն հանձնաժողովի նախագահ, Կնեսետի՝ «Խաղաղության և կարգավորման դեմոկրատական ճակատի» կողմից նախկին պատգամավոր
5. **Ջամալ ալ-Ջահալկա** - «Ազգային միության» կողմից Կնեսետի պատգամավոր
6. **Ահմադ ալ-Տայիբի** - «Հանուն փոփոխությունների արաբական շարժում» կուսակցության նախագահ, Օսլոյի համաձայնագրի ժամանակ նախագահ Յասեր Արաֆաթի խորհրդական, Կնեսետի՝ արաբական միասնական ցուցակով առաջադրված անդամ
7. **Իբրահիմ Աբու Ջաբիր** - Նաբլուսի Ան-Նաջահ համալսարանի քաղաքագիտության դասախոս
8. **Մասուդ Ղանայիմ** - Կնեսետի՝ «Իսլամական շարժման» միասնական ցուցակով ընտրված պատգամավոր

9. **Ասադ Ղանիմ** - Հայֆայի համալսարանի քաղաքագիտության դասախոս
10. **Շեյխ Ռաիդ Սալահ** - «Իսլամական շարժման» հյուսիսային թևի նախագահ

Ստորև ներկայացնում ենք հարցվածների դիրքորոշումները պառակտման և դրա պատճառների վերաբերյալ.

1. Իսամ Մախուլ

Խնդիրը չի սկսվել պառակտումից. նրա արմատներն այլ տեղում են թաքնված՝ կախված Պաղեստինի ազգային պայքարի նկատմամբ «Համաս»-ի դիրքորոշումից: Պետք է հետ գնանք դեպի առաջին ինթիֆադան, որն արդեն բռնկվել և տարածվել էր, երբ նրան միացավ «Համաս»-ը: Երկրորդ ինթիֆադայի ժամանակ «Համաս»-ը գործում էր Արևմտյան ափին, սակայն Գազայի հատվածում նա ոչ թե սատարում էր ՊԱԿ-ին, այլ հանդես էր գալիս որպես նրան այլընտրանք և իր թեզերում այդպես էլ չսահմանեց, թե ինչ է ուզում:

Պարզ էր, որ «Համաս»-ի հիմնական նպատակը 1967 թվականի սահմաններում զավթմանը վերջ դնելը և դրա տեղում Պաղեստինի անկախ պետության ստեղծումը չէր, և որոշակի պահի նրա համար նպատակ դարձավ որպես հենակետ իսլամական էմիրիտության ստեղծումը, որտեղ էլ որ դա լիներ: Այն «Մուսուլման եղբայրներ» շարժման մի մասն է. դրանք են նրա արմատները: Պաղեստինյան իրողությունը ստիպեց նրան առնչվել Պաղեստինյան հիմնախնդրի հետ, սակայն «Համաս»-ի կատարած այդ դերի հետևում նրա բուն էությունն էր, որն իսլամական էր և ոչ թե ազգային: «Համաս»-ը ստեղծվեց Իսրայելի զավթիչ ուժերի զգոն հայացքի ներքո: Իսրայելը, երբ ավելացնում էր պաղեստինյան ազգային շարժման և նրա տարբեր խմբավորումների վրա ճնշումը,

միննույն ժամանակ այք էր փակում «Համաս»-ի վրա: Իսրայելի հիմնական թշնամին ՊԱԿ-ն էր: Նա վստահ էր, որ «Մուսուլման եղբայրներ»-ի շարունակությունն հանդիսացող իսլամական շարժումը կարող է սահմանափակել ՊԱԿ-ի և նրա խմբավորումների տարածումը: Իսրայելը շահագրգռված էր ուժեղ «Համաս»-ով, որն ի վիճակի էր այս պատակտումը ստեղծել:

2. Մուսուլման Լաֆա

Իսրայելահպատակ արարների վիճակը բարդ է, և դրա համար կան ուղղակի և անուղղակի պատճառներ, քանի որ 1967 թվականի գավթյան խնդիրը վաղուց ի վեր նպաստել է Գազայի հատվածը Արևմտյան ափից առանձնացնելուն: Իսրայելն օգտվեց այս պատակտումից և ագրեսիա կիրառեց Գազայի նկատմամբ: Պաղեստինյան ինքնավարությունն ու հատկապես «Ֆաթհ»-ը որևէ կերպ չարձագանքեցին իսրայելական ագրեսիային: Սկզբում «Համաս»-ի դիրքորոշմանն աջակցեցին Իրանը, Հեզբոլլահը և այլ ուժեր, օգնեցին զինել Գազայի հատվածին: Գազան, այսինքն՝ «Համաս»-ը, ավելի մեծ դիմադրություն ցուցաբերեց և ավելի նպատակաուղղված էր, քան Արևմտյան ափը: Իսրայելն իր հերթին օգտագործեց «Համաս»-ի դիրքորոշումը և պատակտումը, որի պատասխանատվությունը կրում են թե՛ «Համաս»-ը, թե՛ «Ֆաթհ»-ը: Պատակտումը պլանավորվել էր պաղեստինյան ժողովրդի թշնամի ուժերի կողմից, և իրավիճակի լրջությանը ժամանակին պատշաճ ուշադրություն չէր դարձվել:

3. Աիդա Թումա

Կարծում եմ, որ աշխարհի կողմից ընտրությունների արդյունքները չընդունելը էլ ավելի խորացրեց պաղեստինյան հասարակության մեջ առկա այն ճեղքվածքը, որն ի սկզբանե գաղափարական, դավանաբանական, կուսակցական և

շահադիտական բնույթ էր կրում, և որը կարելի էր վերացնել, եթե չլիներ ներկայիս միջազգային ճնշումը:

Պատակտումը խոր արմատներ է գցել ամերիկյան հայտարարությունների և «Համաս»-ին որպես իշխանության հիմք չճանաչելու միջոցով, ինչպես նաև ընտրությունների մեթոդի և կազմի, ձեռք բերված համաձայնության պատճառով, քանի որ նրանք նման ղեկավարություն չէին ցանկանում կամ ակնկալում: «Համասը»-ը և «Ֆաթհ»-ը օգտագործեցին այս դիրքորոշումը պատակտվելու համար: Կարծում եմ՝ «Համաս»-ն ընտրություններում հաղթել է օրինական ճանապարհով: Նույնիսկ եթե հաղթանակն ընդամենը մեկ պատգամավորական աթոռի տարբերությամբ է, միննույն է, այն օրինական է: Եվ քանի որ այս արդյունքը սպասելի և ցանկալի չէր արևմտյան տերությունների համար, նրանք սկսեցին ճնշումներ գործադրել պաղեստինցիների վրա:

Անհրաժեշտ է տարբերակում մտցնել պաղեստինյան հիմնախնդրի կողմնակիցների և աշխարհի միջև, որը ձգտում է սինիստական և ինպերիալիստական նպատակների իրականացմանը: Առաջին կողմը զգաց, որ իրեն միայնակ են թողել, մի կողմ նետել և ուժեղ հարված հասցրել. պաղեստինյան պայքարի նպատակները և ժողովրդի դեմ կատարված հանցագործությունները հարվածել են իր հավակնություններին և Իսրայելի իշխանություններին հնարավորություն են ընձեռել իրականացնելու իրենց պլանները: Ինչ վերաբերում է երկրորդ կողմին, ապա պետք է բացահայտել «Համաս»-ի էությունը և հարաբերությունները Իսրայելի հետ: Այն դիմադրության շարժում չէ, և անհնար է հասկանալ պատակտումը՝ առանց վերջին հինգ տարիների զարգացումները հաշվի առնելու:

Ճիշտն այն է, որ ազգային միասնության հիմքի վրա ազգային միասնական դիրքորոշում լինի, սակայն «Համաս»-ը, համաձայնելով երկու պետությունների խնդրի լուծմանը, անընդհատ գործում էր

հակառակ նախնական պայմանավորվածության: Կարծում եմ՝ տեղի ունեցած շփոթության մի մասի պատճառը գաղափարական և քաղաքական պայքարի՝ Պաղեստինյան ինքնավարության «միջանցքներ» տեղափոխվելն էր, որը կատարողական գործիք է դարձել Գազայի հատվածում և Արևմտյան ափին, մինչդեռ զավթմանը վերջ դնելու մասին քաղաքական որոշումն ու համաձայնությունը ՊԱԿ-ի խնդիրն է:

4. Մուհամմադ Բարաքա

Պաղեստինում գաղափարական բնույթի իրական տարաձայնություն կա քաղաքական տարբեր հոսանքների միջև, սակայն մասնատման սերմերը ցանվեցին այն օրը, երբ Իսրայելի վարչապետ Արիել Շարոնը հայտարարեց Գազայի հատվածից գործերը դուրս բերելու մտադրության մասին: Նա գիտեր, թե ինչ է ուզում և չէր ցանկանում հետ քաշվել Գազայից կամ պաղեստինյան ինքնիշխանության հետ համաձայնության միջոցով ապամոնտաժել այնտեղ գտնվող իսրայելական բնակավայրերը: Միակողմանի հետքաշումը պաղեստինյան կողմի մոտ քառս և խառնաշփոթ առաջացնելու համար էր: Իմ խորին համոզմամբ, ցավոք, հենց դրանով ցանվեցին մասնատման ու պառակտման սերմերը: Ոմանք օրակարգային խնդիր դարձրին ստեղծված քառսային իրավիճակից օգուտ քաղելը: Խոսքը վերաբերում է հատկապես «Համաս»-ին, որն ընդդիմանում էր պաղեստինյան ազգային ծրագրի ստեղծմանը՝ ցանկանալով սեփական ծրագիր ստեղծել:

Բացի դրանից, օրենսդիր խորհրդի 2006 թվականի ընտրություններից հետո, որոնցում «Համաս»-ը ձայների մեծամասնություն ստացավ, շատերի մոտ հարց առաջացավ, թե արդյոք հնարավոր է, որ իշխանությունը սահուն կերպով անցնի «Համաս»-ի ձեռքը: Սակայն «Ֆաթհ» շարժումը իշխանության հիերարխիկ համակարգ էր ստեղծել, որն անհրաժեշտ էր Աբու

Մազինին կառավարություն ձևավորելու համար, իսկ «Համաս»-ը չէր համաձայնի այն համակարգին, որը որոշել էր նախագահը՝ չնայած վերջինիս լեզվիտիմության և լիազորություններ ունենալու հանգամանքին: Այնուամենայնիվ, նախագահը «Համաս»-ին կառավարություն ձևավորելու հնարավորություն տվեց՝ նույնիսկ առանց ընդունելու Պաղեստինյան ինքնավարության քաղաքական հեղինակությունը, որի հիմքի վրա էլ ստեղծվել էր այս ինքնավարությունը, և տեղի էին ունեցել օրենսդրական խորհրդի ընտրությունները, որում էլ հաղթել էր «Համաս»-ը: Նկատի ունեմ, որ հնարավոր չէ մասնակցել իշխող հաստատության ընտրություններին՝ նպատակ ունենալով գլխիվայր շրջել այն հիմքը, որի վրա այն կանգնած է:

Այս խնդիրը պայմանավորված էր նախագահի և կառավարության առաքելությունների միջև հակասությամբ: Նրանցից յուրաքանչյուրն ասում է, որ հենց ինքն է ընտրվել ժողովրդավարական ուղով: Հաշվի առնելով, որ քաղաքական համաձայնությանն առնչվող յուրաքանչյուր հարցում հիմնական հեղինակությունը ոչ թե Ինքնավարությունն է, այլ ՊԱԿ-ը, նպատակ էր դրվել անտեսել կազմակերպության դերը վճռորոշ հարցերում: Պառակտումը մի շարք քաղաքական և գաղափարական գործոնների արդյունք էր, ինչին մեծապես նպաստեց նաև իսրայելական կողմը՝ պառակտողական ուժերի և իշխանության միջև կոնֆլիկտի սերմեր ցանելով և փորձելով կամուրջ գցել դեպի «Մուսուլման եղբայրներ» շարժում:

5. Ջամալ ալ-Ջահալկա

Պառակտումն արդյունք էր իշխանության և զավթողականությանը դիմակայելու հայեցակարգերի միջև հակասության: Ինքնավարությունը ստեղծվել է Օսլոյի համաձայնագրի, դիմակայության արգելման և անվտանգության ու

կայունության պահպանման հիմքի վրա: Մինչդեռ դիմակայությունն է, որ հակազդում է զավթողականությանը: Քաղաքական ճակատում այս լարվածությունը բազմաթիվ հարթություններ ուներ՝ ներառյալ բանակցությունների խնդրի շուրջ տարաձայնությունը, զենք կրելու շուրջ անհամաձայնությունը և այլն:

Առկա է նաև գաղափարական խորը տարբերություն, քանի որ առաջացել է երկու մեծ հակամարտություն. առաջինի հիմքում իշխանության, ուժի, ազդեցության և գերակայության համար պայքարն է, իսկ երկրորդի հիմքում՝ քաղաքական դիրքորոշման և Իսրայելի հետ կոնֆլիկտի կարգավորման շուրջ տարաձայնությունը:

Օսլոյի համաձայնագրից հետո շատ մեծ լարվածություն կար աճող «Համաս» շարժման և իշխանական «Ֆաթհ»-ի միջև, և դա հանգեցրեց պառակտման, քանի որ դրա հետևում այն հանգամանքն էր, որ չնայած «Համաս»-ի՝ «ընտրություններում տարած հաղթանակին, նա զրկվել էր իշխանությունից: Մենք միշտ դեմ ենք եղել պառակտմանը, որոշ քայլեր և գործողություններ ենք ձեռնարկել դրան վերջ դնելու համար, սակայն, ինչպես և մյուսները, մենք նույնպես հաջողության չենք հասել:

6. Ահմադ ալ-Տայիբի

Ցավոք, իշխանությունը, դրա համար մղվող պայքարը և պաղեստինյան ժողովրդավարության բացակայությունը հանգեցրին այս պառակտմանը: Երբ ես խոսում եմ իշխանության մասին, նկատի ունեմ Օսլոյի արդյունք հանդիսացող Ինքնավարությունը, որն ինքնիշխանությունից զուրկ «թզուկ» իշխանությունն է: Այդ պատճառով որևէ կերպ արդարացված չէ դրա համար նման արյունալի ձևով պայքարելն և պատերազմելը: Ինձ մի քանի անգամ հարցրել են, և ես ասել եմ, որ պառակտումը և միմյանց դեմ պատերազմելը այն երևույթն է, որն իր ձեռքում է պահում Գազայի նման մեծ բանտի բանալին, որը բոլոր կողմերից շրջապատված և

արդյունավետորեն շրջափակված է: Այն աշխարհի ամենամեծ բանտն է: Պառակտման պատճառներից էր նաև ժողովրդավարության մշակույթի և խմբավորումների միջև նպատակալաց երկոտության բացակայությունը, իսկ հիմքը, անկասկած, իշխանության համար պայքարն էր:

7. Իբրահիմ Աբու Ջաֆր

Կասկած չկա, որ պառակտմանը հանգեցրած հիմնական պատճառը Օսլոյի համաձայնագիրն է և «Ֆաթհ»-ի ու «Համաս»-ի, ինչպես նաև ՊԱԿ-ի խմբակցությունների հետ գաղափարական տարաձայնությունը, ինչն էլ իր արձագանքն է գտել համաարաբական մակարդակում: ՊԱԿ-ը, որին աջակցում են արաբական երկրները, կողմնակից էր այսպես կոչված «խաղաղ կարգավորման», մինչդեռ «Համաս» շարժումը կրոնական և գաղափարախոսական կապեր ունի «Մուսուլման եղբայրներ» կազմակերպության հետ. այդ պատճառով «Համաս»-ի կրոնական մոտեցումը տարբերվում է այն մոտեցումից, որ ունեն «Ֆաթհ»-ը կամ ՊԱԿ-ը:

Այս հարցը բացասաբար է անդրադարձել պաղեստինյան ներքին իրավիճակի վրա, նաև առնչվել է որոշ ներքին հիմնախնդիրների, որոնք այս կամ այն կերպ նպաստել են պառակտման արագացմանը: Դրանց թվին են պատկանում պաղեստինյան իշխանության մեջ տիրող կոռուպցիան, մասնավորապես Գազայի հատվածում տարածված հովանավորչությունն ու ֆինանսական կոռուպցիան, բարոյական կոռուպցիան ՋԼՄ-ներում, կոռուպցիայի հետ կապված որոշ փաստաթղթերի բռնագրավումը, «ռազմական անջատման»¹ գործընթացը՝ ի լրումն պաղեստինյան իշխանության կողմից

¹ Գազայի հատվածում «Համաս»-ի գերիշխանության հաստատումը

«Համաս»-ի մի շարք առաջնորդների ձերբակալությանն ու նրանց բանտում պահելուն, մզկիթներում կամ հասարակական վայրերում միմյանց վրա հարձակումներին: Այս ամենը բերեց պաղեստինյան ամբողջականության մասնատմանը, խնդրի՝ գենքի կիրառամբ հետագա զարգացմանը և 2006-ի ընտրություններից հետո՝ 2007 թվականի սկզբից, Գազայի հատվածում «Համաս»-ի գործնական գերիշխանության հաստատմանը, ինչն էլ հանգեցրեց երկու կազմավորման՝ մեկը «Համաս»-ի գլխավորությամբ Գազայի հատվածում, իսկ մյուսը՝ «Ֆաթհ»-ի գլխավորությամբ Արևմտյան ափին:

Քաղաքական մակարդակում պառակտումը հանգեցրեց Գազայի հատվածի և Արևմտյան ափի միջև տեղի ունեցած խզմանը, սակայն այն բացասական ազդեցություն ունեցավ նաև սոցիալական մակարդակում: Ինչ վերաբերում է տնտեսական մակարդակին, ապա այն հանգեցրեց Գազայի հատվածի շրջափակմանը և եվրոպական դոնոր երկրներից նյութական օգնության դադարեցմանը: Սա հանգեցրեց գործազրկության, աղքատության, մահացածության, բազմաթիվ հիվանդությունների տոկոսային հարաբերակցության աճին, նրան, որ բազմաթիվ ուսանողներ ի վիճակի չեղան գնալ սովորելու իրենց համալսարաններում: Արդյունքում, Իսմայիլ Հանիյեի կառավարությունը հրաժարական տվեց:

Սակայն կան որոշ երկրներ, որոնք հատուցեցին դրամի պակասը. օրինակ Կատարը, որի դիրքորոշումը Գազայի հատվածի նկատմամբ որոշ առումով դրական էր, գումար էր փոխանցում, աշխատատեղեր ստեղծում, մի քանի ցյուղեր և բնակավայրեր կառուցում այնտեղ: Դրա դիմաց պահանջվում էր սառեցնել կրոնական հարաբերությունները Իրանի հետ: Սակայն իրավիճակը չէր գոհացնում Եգիպտոսին, քանի որ այն մասնակցել էր և շարունակում է մասնակցել Գազայի պաշարմանը մի շարք պատճառներով, որոնցից է «Համաս»-ի քաղաքական աջակցությունը

Եգիպտոսում գործող «Մուսուլման եղբայրներ» շարժմանը: Չնայած Իսրայելը թույլ էր տալիս, որ տնտեսական և բժշկական օգնությունը տեղ հասնի, Եգիպտոսը փակեց Գազայի հատվածի շրջափակման օղակը:

Մենք՝ որպես Վերահսկողության հանձնաժողով, բազմիցս այցելել ենք Ռամալլահ թե՛ հանձնաժողովի և թե՛ արաբական կուսակցությունների մակարդակով: Խնդիրն այն է, որ Իսրայելն իր դերակատարումն ունի պաղեստինյան պառակտման գործընթացում:

8. Մասուդ Ղանախի

Բնականաբար, հիմնական գաղափարների, պաղեստինյան հարցի և խաղաղ գործընթացի շուրջ տեւականների, միմյանց օրինականությունը չճանաչելու առնչությամբ երկու շարժումների միջև առկա շահերի և գաղափարախոսությունների բախումը պառակտման այն հիմնական պատճառն էր, որին շարունակում ենք ականատես լինել առ այսօր: Ճիշտ է, «Համաս»-ը և «Ֆաթհ»-ը պաղեստինյան այլ կազմավորումների հետ միասին իրենց ներդրումն ունեն իսրայելական զավթողականության դեմ պայքարում, սակայն նրանց միջև բռնկված պայքարը ծառայում է հենց զավթիչ ուժերին և դարձել է դրա առաջնահերթություններից մեկը:

Հիմնական նպատակը «պաղեստինյան փողոցի» վրա գերիշխանություն հաստատելն էր, և կողմերից յուրաքանչյուրը փորձում էր իր օրակարգը պարտադրել մյուսին, հետևաբար չէին ճանաչում միմյանց գոյության իրավունքն ու լեգիտիմությունը, չէին փնտրում միմյանց հետ համագործակցության և փոխըմբռնման մեխանիզմներ հատկապես նախագահ Յասեր Արաֆաթի և Շեյխ Ահմադ Յասինի ² բացակայության պայմաններում, քանի որ

² «Համաս»-ի հիմնադիր

վերջիններս հավասարակշռություն էին պահպանում, որպեսզի, չնայած բոլոր տարբերություններին, հնարավոր լիներ զսպման մեխանիզմ ստեղծել:

9. Աս'ադ Ղանիվ

Մի կողմից Իսրայելը դերակատարում ունի պառակտման մեջ, քանի որ այն ծառայում է նրա շահերին, սակայն մյուս կողմից այն հակասում է խաղաղության գործընթացին: Պաղեստինյան կառույցը թույլ էր, և ակնհայտ էր, որ նախագահ Աբու Մազինի³ շահերը խաչվում են իսրայելյան շահերի հետ: Նրա դիրքորոշումը կայանում էր նրանում, որ գոհացնի «Ֆաթհ» շարժմանն ու իր սեփական ձգտումներին, եթե ժողովուրդը համընդհանուր ընտրությունների կոչ անի: Նա այդ ժամանակ վստահ էր, որ կարող է վերակառուցել ներքին համակարգը, սակայն ներկա դրությամբ ներքին քաղաքական իրողության մեջ հնարավոր չէ որևէ փոփոխություն իրականացնել:

Պառակտումը դժբախտություն է, որը վնասում է պաղեստինյան ժողովրդին: Եթե պաղեստինյան հասարակության մեջ իրական ճեղքվածք է առաջանում, դա բացասաբար է ազդում մեր այն հնարավորության վրա, որ միտված է ձևավորել այնպիսի ժողովուրդ, որը կարող է մարտահրավեր նետել Իսրայելին և Արևմուտքին: Մեր ուժը նրանում է, որ կարողանանք արաբական զանգվածներին միավորել միասնական ուղերձի շուրջ: Այս պառակտումը անտրամաբանական քարացած վիճակ է ստեղծել: Իմ կարծիքով, լուծումը Պաղեստինի ազատագրման կազմակերպության վերակառուցումն է՝ ելնելով քաղաքական համատեքստից: Աբու Մազինը պետք է հասկանա, որ երկու պետությունների խնդրի լուծումը դեռևս չի նշանակում պաղեստինյան հիմնախնդրի լուծում:

Իսրայելը հստակ դերակատարում ունի պառակտման մեջ, որը ծառայում է նրա շահերին, քանի որ պաղեստինցիների արտագաղթն ի վերջո ծառայում է Իսրայելի շահերին և ձգտումներին, մինչդեռ միասնությունը և համերաշխությունը վնասում են Իսրայելի շահերին և խոչընդոտում նրա ծրագրերին:

10. Ռաիդ Սալահ

Կարծում եմ՝ պատճառները կարելի է միավորել երկու գլխավոր պատճառի մեջ: Առաջինը արտաքին գործոնն է, քանի որ կան որոշ ուժեր, որոնց գլխավորում է ԱՄՆ-ն, որոնք, չնայած ընտրությունների լեգիտիմությանը, մերժեցին պաղեստինյան ժողովրդի շրջանում որևէ ժողովրդական ընտրության հնարավորությունը: Այդ ուժերը մերժեցին ընտրությունների արդյունքը՝ համարելով, որ պետք չէ հարաբերվել ընտրություններում հաղթած կողմի հետ, և այն բնութագրեցին որպես անարդարացի:

Դա, անկասկած, որոշակի խորը խառնաշփոթ առաջացրեց պաղեստինյան շարքերում. հակառակ դեպքում հնարավոր է, որ ժամանակի ընթացքում պաղեստինյան ժողովրդի քաղաքական հասունության և ընտրությունների արդյունքներն ընդունելու երևույթները հղկվեին, և օրինական իշխանությունն ընդունվեր: Մինչդեռ, ցավոք, այս մերժումը խոչընդոտեց պաղեստինյան ժողովրդի այդօրինակ ձգտմանը: Միջազգային դիտորդները և շահագրգիռ կողմերը, իրենց շահերից ելնելով, տարբեր արդյունքներ են ակնկալում պաղեստինցիների համար: Դա նշանակում է, որ նրանք ցանկանում են վերահսկել պաղեստինյան ժողովրդի խիղճն ու կարծիքը: Արտաքին գործոնն այսքանով չբավարարվեց և հետագայում ակնհայտ փորձեր կատարեց Ինքնավարությանը ընտրություն պարտադրելու. արդյոք այն հետ կկանգնի՞ պաղեստինյան որևէ տեսակի հաշտեցումից, թե՞ կզրկվի իրեն տրված

³ Պաղեստինյան ինքնավարության նախագահ՝ Մահմուդ Աբբասի մականունը

բոլոր արտոնություններից: «Ֆաթհ»-ը մի քանի ուղի է հաստատել, այդ թվում՝ արտոնություններ ստանալու պայմանով բանակցությունների գնալը:

Ցավոք, որոշ արաբական երկրներ պաղեստինցիների շահերի հաշվին մասնակից դարձան այս խաղին. օրինակ Արաբական Միացյալ Էմիրությունները ներկայումս չեն սահմանափակվում Գազայի կառավարության և Ռամալլահի իշխանության միջև պառակտմամբ, այլև փորձում են պառակտում մտցնել Աբու Մազինի կառավարության ներսում: Նրանք օգնեցին բուն «Ֆաթհ»-ի ներսում խմբավորումների առաջացմանը և սկսեցին մասնատել այն, ինչն արդեն իսկ մասնատված էր: Դրա արդյունքում էլ ավելի խորացավ պաղեստինյան շարքերի պառակտվածությունն ու մասնատվածությունը:

Մենք չենք կարող հերքել պաղեստինյան դաշտի ինքնաբնադատության անհրաժեշտությունը: Կան որոշ ուժեր, որոնք դեմ կանգնեցին պառակտմանը և ունեն սկզբունքներ, որոնցից անհնար է հետ կանգնել: Եվ հակառակ դրան՝ կան ուժեր, որոնք Օսլոյի համաձայնագրի ստորագրումից ի վեր որդեգրել են քաղաքական վարձատրությունների փիլիսոփայությունը:

Ճշմարտությունն այն է, որ կան իրողություններ, որոնք անհնար է թաքցնել: Երբ ժամանակին Գազայում ռազմական բախում տեղի ունեցավ «Համաս»-ի և «Ֆաթհ»-ի միավորումների միջև, Իսրայելում արաբ ազգաբնակչության հարցերով Վերահսկողության գերագույն հանձնաժողովն իր հերթին հանդես եկավ կոնֆլիկտը հարթելու նախաձեռնությամբ: Մենք գնացինք Ռամալլահ և գրուցեցինք Պաղեստինի նախագահ Մահմուդ Աբբասի հետ: Մեր դիրքորոշումն այն էր, որ պաղեստինյան հիմնախնդիրը պատկանում է բոլոր պաղեստինցիներին: Գազայում անվտանգության խնդիրների պատճառով մենք չկարողացանք շարունակել կապը «Համաս»-ի ղեկավարության հետ, և այդ ժամանակ մեր՝ այս ուղղությամբ

տարվող աշխատանքները դադարեցվեցին: Որոշ ժամանակ անց Վերահսկողության հանձնաժողովի հետ կրկին փորձեցինք վերականգնել համագործակցությունը, բայց հերթական անգամ չկարողացանք գործն ավարտին հասցնել:

Թիրախային խմբի կարծիքը ցույց է տալիս, թե որքանով են Պաղեստինյան ինքնավարության և «Համաս» շարժման որդեգրած ուղղությունները տարբերվում պաղեստինյան ազգային սկզբունքներից, որոնք իր ստեղծումից ի վեր որդեգրել է Պաղեստինի ազատագրման կազմակերպությունը, և որոնք հաստատվել են Խարտումում «երեք «ոչ»-երի» կոնֆերանսում:

Հարցվածներից ոմանք կարծում են, որ Գազայի դեպքերը և պառակտումը ծառայեցին ի շահ Իսրայելի, որը դրանք վերածեց պաղեստինցիների միջև հակամարտության և թուլացրեց ճակատներից մեկը, որին Իսրայելը միշտ ձգտում էր հարվածել. նա կարողացավ դա անել միայն երկու ամենահզոր կուսակցական հոսանքների՝ «Ֆաթհ»ի և «Համաս»-ի միջև բաժանման սերմեր ցանկելով:

Պաղեստինյան պառակտման մասին հիշատակված կարծիքների հիման վրա կարելի է առանձնացնել երկու շարժումների միջև տարաձայնության չորս հիմնական պատճառ.

1-գաղափարական, դավանաբանական և գաղափարախոսական հակասությունը, ինչը բերեց նրանց միջև անհամաձայնության, ինչն էլ իր հերթին հանգեցրեց հակամարտության, որը կար դեռևս «Համաս»-ի ստեղծումից ի վեր, սակայն ավելի ակնհայտ դարձավ 2006 թվականի ընտրություններից հետո,

2 – իշխանության համար մղվող պայքարը, որն ի հայտ եկավ 2006 թվականին Օրենսդրական խորհրդի ընտրություններում

«Համաս»-ի հաղթանակից և Ինքնավարության կողմից դրա անտեսման արդյունքում,

3 – արաբական և օտար ուժերի միջամտությունները, որոնք չեն ցանկանում պաղեստինյան ժողովրդավարության կայացումը, և ձգտում են իրենց քաղաքականությունը թելադրել պաղեստինյան իշխանությանը,

4 – դիմադրության ոճը, որը որդեգրել են «Ֆաթհ» և «Համաս» շարժումները. «Ֆաթհ»-ը կողմնակից է խաղաղ լուծմանը և Իսրայելի հետ բանակցելուն, իսկ «Համաս»-ը ցանկանում է շարունակել զավթողականության դեմ զինված պայքարը:

ISRAELI PALESTINIAN ARAB POLITICAL LEADERS' POSITION ON PALESTINIAN SPLIT AND IT'S REASONS

Summary

*Davit Hovhannisyann
dhovhannisyann@ysu.am
Abu Zayd Ali Musa
abozaid.ali@gmail.com*

Keywords: *dissent, Hamas, Fatah, Palestine, creation of Palestinian State, Arab political leaders*

The article outlines the results of a survey conducted among a number of Arab political leaders in Israel, which was to explore the split between the Fatah and Hamas movements and their position on the impact on the Palestinian issue.

As a result of internal disagreements, the current situation in the Palestinian area has reached the intersection. Palestinian Arabs, forming an integral part of the Palestinian people, have their influence inside the country, although their personal interests make them take into account the reality in which they live as citizens of Israel.

Through the respondents' answers it became clear, that although there are contraversing points on the election results' impact on Gaza sector incidents, armed clashes, the peace process with Israel, as well as on the

international stance, all the respondents believe that the election results have affected the Palestinian position, by registrating substentional regress in the Palestinian issue, aggravating Palestinians' relations with the world, as well as the Palestinian national plan on the creation of the Palestinian state and weakening Palestinian positions in Israel.

ПОЗИЦИЯ ПАЛЕСТИНСКИХ АРАБСКИХ ПОЛИТИЧЕСКИХ ЛИДЕРОВ В ИЗРАИЛЕ ПО ОТНОШЕНИЮ ПАЛЕСТИНСКОГО РАСКОЛА И ЕГО ПРИЧИН

Резюме

*Давит Ованнисян
dhovhannisyann@ysu.am
Абу Зейд Али Муса
abozaid.ali@gmail.com*

Ключевые слова: *раскол, Хамас, Фатх, Палестина, создание Палестинского государства, арабские политические лидеры*

В статье изложены результаты опроса, проведенного среди ряда арабских политических лидеров в Израиле, который имел целью изучить их позицию в отношении раскола между движениями ФАТХ и ХАМАС и его причин. В результате внутренних разногласий нынешняя ситуация в палестинской среде уже достигла распутья. Палестинские арабы, являющиеся неотъемлемой частью палестинского народа, имеют свое влияние внутри страны, хотя их личные интересы учитывают реальность, в которой они живут как граждане Израиля.

С помощью ответов опрошенных по этому поводу выяснилось, что не смотря на то, что проведенные выборы имели определенное влияние на инцидентами в секторе Газа, вооруженные столкновения, мирный процесс с Израилем и позицию международных сил, существуют определенные различия. Все опрошенные сходятся в мнении, что результаты выборов повлияли на палестинскую позицию в международных инстанциях обеспечивая ее регресс палестинского вопроса, ухудшая отношения мира к палестинцам, влияя на палестинские отношения с другими государствами, а также на палестинскую национальную программу и ослабление палестинских позиций в Израиле.

ПОЛИТИКА ТУРЦИИ В СИРИИ И КУРДСКИЙ ФАКТОР

Bage Agasaryan
v.ghasar@gmail.com

Ключевые слова: *Партия Демократический союз, Турция, США, курды, РФ, ИГИЛ.*

Через 5 дней после того, как командование международной коалиции объявило 14 января 2018 года о создании сил безопасности численностью в 30 тысяч человек, которые будут состоять из курдов и арабов (Сирийские Демократические силы), Турция объявила о начале операции "Оливковая ветвь". Целью данной операции было оттеснение сил YPG* из Африна.¹

Несмотря на то, что Эрдоган с самого начала сирийского кризиса заявлял, что Асад не должен оставаться у власти в Сирии, основной интерес Турции в Сирии вызывают курды. Курдские YPG находятся в очень тесной кооперации с Рабочей партией Курдистана, которая признана террористической организацией в Турции. Эрдогану было крайне важно, чтобы "курдский пояс", который простирался на 700 километров вдоль южных границ Турции, был прерван. Операция "Оливковая ветвь" выполнила свою основную цель - разделила этот пояс, создав буферную зону на севере Сирии, разделив Африн от остальных курдских территорий.

Эрдоган всеми способами будет противостоять созданию курдской автономии на южных границах Турции. Та идеология, которая легла в основу создания Рожавы, может стать новым центром притяжения, где основой будет не фундаментализм, а демократическая конфедерация.

Фактически, Турция бросает вызов США, своему партнеру по НАТО. Соединенные Штаты Америки очень активно помогают сирийским курдам, отправляя им боеприпасы, пулеметы, строительную технику, бронетехнику и бульдозеры. Конечно же, данный факт не мог

¹ <https://www.dw.com/ru>

* курдские отряды народной самообороны

не повлиять на американско-турецкие отношения: Партия Демократический Союз, которая является самой влиятельной политической силой в Сирийском Курдистане, поддерживается Рабочей Партией Курдистана, которая признана террористической организацией, как в Турции, так и в США.² Турция неоднократно осуждала финансирование курдских военных формирований, надеясь, что американцы перестанут помогать сирийским курдам, однако Дональд Трамп ясно дал понять, что он не собирается менять свое решение именно курды являются одной из основных сил, которые борются с ИГИЛ. Может возникнуть вопрос: если американцы могут воевать с ИГИЛ, используя другие методы, зачем им для этого нужны курды?

Еще во время президентства Обамы было создано 2 сирийских проекта: ЦРУ оказывало поддержку умеренной оппозиции, для чего было создано 2 центра - в Турции и Иордании, где координировалась работа по финансированию и вооружению группировок, воевавших против Асада.³

Однако данный проект оказался малоэффективен, так как многие группировки, которые получали помощь от США, зачастую переходили либо на сторону ИГИЛ или же в другие террористические организации.

Второй проект, предложенный Пентагоном, который очень долгое время работает с курдами, оказался более эффективным, так как курды, в отличие от других сирийских оппозиционных сил, воюют намного лучше. Например, Свободная Сирийская Армия нередко избегает вести бои с ИГИЛ, так как идеологически они близки, в отличие от курдов, которые являются более светской силой, борющейся как с ИГИЛ, так и с войсками Асада.⁴ Фактически, делая ставку на курдов, США пытаются использовать курдский фактор для того, чтобы повлиять на будущий расклад сил в Сирии, вне зависимости от будущего политического строя Сирийской арабской республики. Однако следует отметить, что

² Foreign Terrorist Organizations, US Department of State
<https://www.state.gov/j/ct/rls/other/des/123085.htm>

³ Зачем США вооружают сирийских курдов?, 10 мая 2017,
<https://www.bbc.com/russian/features-39876270>

⁴ Максим Лебський, Курды и США: союзники или попутчики?
<http://liva.com.ua/usa-kurds.html>

возможно США будет использовать все свои политические, экономические и военные ресурсы для того, чтобы применить на Сирийском "иракский вариант", где Сирия сохранит свои политические границы, однако власть будет децентрализована. На наш взгляд, США не оставят сирийских курдов, несмотря на ранние заявления Дональда Трампа о выводе своих войск из Сирии.⁵

Скорее всего Эрдоган пытается понять, насколько далеко он может пойти до тех пор, пока не будет достигнуто соглашение с США по курдскому вопросу, невзирая на тот факт, что ранее представитель вооруженных сил США заявил, что они больше не собираются поддерживать курдов оружием.

Образование сирийской курдской автономии еще больше усилит позиции РПК, а также воодушевит турецких курдов, которые с большим энтузиазмом начнут требовать автономию уже для себя. Поэтому, если раньше Эрдоган использовал "умеренную оппозицию" и ИГ для того, чтобы ослабить курдов, то сейчас Турция уже собственными военными силами пытается отбросить курдов подальше от своих границ. Основную угрозу Рожаве представляет Турция, которая с одной стороны якобы борется с Исламским Государством, а в действительности использует все методы для того, чтобы ослабить Рожаву и подавить курдское движение в Сирии. Турция категорически против создания и развития курдской автономии в Сирии. Если в случае с Иракским Курдистаном Турции удалось найти общий язык, то в случае с сирийскими курдами это будет не очень просто, так как курды Сирии поддерживают Оджаллана и находятся в очень тесном сотрудничестве с Рабочей Партией Курдистана, которая признана террористической в Турции.

Турецкая республика всячески препятствует развитию Рожавы:

1. Гуманитарный груз, отправленный турецкими курдами не пропускается через границу.

2. Курдские активисты Турции, которые пытаются пересечь границу, чтобы помочь своим сирийским собратьям, арестовываются.

3. Турецкие спецслужбы снабжают оружием исламистов, чтобы те подавляли курдское движение на сирийско-турецкой границе.⁶

Скорее всего, Турция будет вынуждена показать США свой решительный настрой, осознавая, что дальнейшее ухудшение отношений с американским правительством может нанести большой ущерб Турецкой Республике.

Нам кажется, что Турция пытается укрепить политическую почву, для того, чтобы в будущем получить больше преференции от США. Однако, в отличие от Африна, где американцы позволили туркам провести операцию "Оливковая ветвь", остальные подконтрольные курдам территории на Востоке от Евфрата находятся уже под зоной влияния США, и возможно, что новая операция Турции против курдских военных формирований к востоку от Евфрата может не принести желаемого результата Турции.

США, конечно, не будут пока разрывать отношения с Турцией, однако не известно, как далеко пойдет американская политика в сторону курдов, ведь курдский фактор в Сирии всегда будет удобной возможностью давить в первую очередь на ситуацию в Турции и соседнем Иране.

Следует отметить, что велика вероятность того, что оккупированные Турцией территории Сирии могут быть использованы Эрдоганом для того, чтобы организовать переселение сирийских беженцев, которые на данный момент находятся в Турции, таким образом Турция решит как вопрос с сирийскими беженцами, так и вопрос укрепления буферной зоны на юге своих границ, которая не позволит курдам контролировать 700 км сирийско-турецкой границы.

27 октября 2018 года в Стамбуле был проведен саммит, на котором принимали участие главы Турции, Германии, Франции и России⁷. Следует отметить, что это первый саммит, проведенный в таком формате.

⁵ Павел Кот, Трамп заявил, что США «очень скоро» выведут войска из Сирии, <https://usa.one/2018/03/tramp-zayavil-chto-ssha-ochen-skoro-vyvedut-vojska-iz-sirii/>

⁶ Турецкий депутат: Эрдоган использует ИГИЛ как инструмент против курдов 15 февраля 2016, <https://ria.ru/interview/20160215/1374738704.html>

⁷ Путин, Эрдоган, Меркель и Макрон начали переговоры во дворце Вахдеттин, <https://www.vesti.ru/doc.html?id=3076701>

Эрдоган на саммите заявил, что у него есть договоренности с Россией по Идлибу: РФ будет держать под контролем правительственные войска и не будет допускать их продвижения вглубь Идлиба, а Турция обязуется проконтролировать деятельность радикальных групп и вывод тяжелой техники из Идлиба.⁸ На саммите главы четырех государств пришли к единому мнению, что будущее Сирии должно решаться сирийским народом, а кризис должен быть решен исключительно дипломатическими методами. Также было принято решение о формировании комитета по созданию новой сирийской конституции.

И всего 3 дня спустя президент Турции заявляет, что турецкие войска готовы к проведению операции на восточной стороне Евфрата.⁹ Эрдоган хочет разгромить курдов для того, чтобы показать всему миру высокую эффективность своей армии, а курдам дать понять, что Турция ни в коем случае не будет мириться с тем, что вдоль ее южных границ может быть курдская автономия. Однако, несмотря на то, что у турок профессиональная и технически хорошо оснащенная армия, курды могут создать проблему для турецких войск за счет своего боевого духа и американского вооружения. Приблизительная численность курдских военных отрядов - порядка 40-60 тысяч.¹⁰

После того, как Турция начала бомбардировку Кобани, официальный представитель Госдепартамента Роберт Палладино заявил, что США очень обеспокоены тем, что военные удары Турции могут представлять опасность для американского контингента, который находится на севере Сирии.¹¹ Очень вероятно, что Асад также может

воспользоваться ударом турок для того, чтобы укрепить свои позиции к востоку от Евфрата, а именно, захватить курдские города Хасаке и Камышли. Турции очень важно в первую очередь разбить курдов, а этим уже может воспользоваться сирийская армия, которая фактически освободила большую часть Сирии.¹²

Суммируя вышеперечисленные суждения и факты, можно прийти к следующему заключению: сирийские курды, получив автономию, могут сыграть очень важную роль в будущей политической ситуации в Турции. Учитывая факт тесной кооперации сирийских и турецких курдов, а также приверженность идеологии Оджаллана, Эрдоган будет использовать все возможные политические и военные ресурсы для того, чтобы уничтожить или ослабить позиции курдов в Сирии. Создание второй курдской автономии на Ближнем Востоке по соседству с Турцией может привести к фундаментальным изменениям в самой Турции.

Курдский фактор стал основной причиной ухудшения отношений между союзниками по НАТО - Турцией и США. Следует отметить, что, на наш взгляд, именно курдский фактор играет первоочередную роль в будущем развитии Сирии, и именно курдский фактор будет влиять на отношения Турции с США и РФ, то есть на геополитическую ситуацию не только в Сирии, но и на Ближнем Востоке в целом.

THE POLITICS OF TURKEY IN SYRIA AND THE KURDISH FACTOR

Resume

Vahe Aghasaryan
v.aghasar@gmail.com

Keywords: Democratic Union Party, Turkey, USA, Kurds, RF, ISIL

The Syrian crisis is one of the most complex conflicts in the Middle East, where the USA, Turkey and Russia have vital interests. The Kurdish

⁸ Итоги саммита в Стамбуле по Сирии, <https://www.pravda.ru/news/world/28-10-2018/1397522-syria-0/>

⁹ Эрдоган пригрозил наступлением на Сирию: что известно, <https://www.obozrevatel.com/abroad/erdogan-prigrozil-nastupleniem-na-siryu-cto-izvestno.htm>

¹⁰ Роман Шимаев, Анастасия Румянцева, Полина Полетаева, «Открыто бросает вызов США»: Эрдоган сообщил о масштабной операции против курдов к востоку от Евфрата, 30 октября 2018, <https://russian.rt.com/world/article/568954-erdogan-masshtab-operaciya-kurdy-siriya>

¹¹ Вашингтон обеспокоен турецкими бомбардировками Сирийского Курдистана https://kurdistan.ru/2018/11/01/news-34095_Vashington_obespokoe.htm?fbclid=IwAR016zMiql6Pr59t2WtHdVxy14ZpUmjEL1HJL_Xj-65agJ230fV72GLY-1k

¹² Источник: Дамаск готов использовать возможную атаку Турции на Восточный Евфрат, https://kurdistan.ru/2018/10/31/news-34079_Istochnik_Damask_gotov_ispolzovat_vozmozhnuyu_ataku_Turcii_na_Vostochnyy_Evfrat.html?fbclid=IwAR016zMiql6Pr59t2WtHdVxy14ZpUmjEL1HJL_Xj-65agJ230fV72GLY-1k

factor plays a fundamental role in the process of the fight against ISIL, as well as in the developments in Syria. Given the fact, that the Kurdish issue has been playing a significant role in the region for more than one century, in this article we tried to analyze the processes that directly affect Syria's future, particularly geopolitical interests of Turkey.

**ԹՈՒՐԿԻԱՅԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՍԻՐԻԱՅՈՒՄ
ԵՎ ՔՐԴԱԿԱՆ ԳՈՐԾՈՐԸ
Ամփոփում**

Վահե Աղասարյան
v.aghasar@gmail.com

Բանալի բառեր՝ Ժողովրդավարական միություն կուսակցություն, Թուրքիա, քրդեր, Ամերիկայի Միացյալ Նահանգներ, Ռուսաստանի Դաշնություն, ԻԼԻՊ

Սիրիական ճգնաժամը բարդագույն հակամարտություններից է Մերձավոր Արևելքում, որտեղ Միացյալ Նահանգների, Թուրքիայի և Ռուսաստանի Դաշնության հետաքրքրություններն ունեն կենսական նշանականություն: Քրդական գործոնն առանցքային դերակատարություն ունի ինչպես ԻԼԻՊ-ի դեմ պայքարում, այնպես էլ Սիրիայում տեղի ունեցող զարգացումների մեջ: Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ քրդական հարցը մեկ դարից ավել է, ինչ կարևոր նշանակություն ունի տարածաշրջանում, մենք փորձել ենք հողվածում վերլուծել Սիրիայի ապագայի վրա անուղղակիորեն ազդող գործընթացները՝ մասնավորապես Թուրքիայի աշխարհաքաղաքական հետաքրքրությունները:

**ՄԵՎ ՀԵՂԱՓՈԽՈՒԹՅՈՒՆ, ՏԱՐԲԵՐ ՀԵՂԱՓՈԽԱԿԱՆՆԵՐ.
ԱԼԻ ԽԱՄԵՆԵԻԻ ԵՎ ՀԱՍԱՆ ՌՈՒՀԱՆԻԻ ՈՐՈՇ
ՏԱՐԱԶԱՅՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ**

Աննա Գևորգյան
anna.gevorgyan@ysu.am

Բանալի բառեր՝ Խոմենի, հեղափոխություն, Իրան, հեղափոխականներ, Խամենեի, Ռուհանի, արտաքին քաղաքականություն, կանայք

Իրանի Իսլամական հեղափոխության առաջնորդ, Իրանի Իսլամական Հանրապետության (այսուհետ՝ ԻԻՀ) Հոգևոր առաջնորդ այաթոլլահ Ռուհոլլահ Խոմենիի գաղափարախոսությունը Իսլամական հեղափոխության ու դրա արդյունքում ծնված հանրապետության հիմնաքարն է ու խարսխված է տասներկուիմամական շիայական իսլամի աշխարհայացքային առանձնահատկությունների ու այդ առանձնահատկություններով պայմանավորված քաղաքական մշակույթի վրա¹:

Իրանի ժամանակակից քաղաքականության բոլոր ճարտարապետների՝ և՛ հոգևոր առաջնորդի, և՛ օրենսդիր, և՛ դատական ու գործադիր մարմինների ղեկավարների մոտեցումները, տեսակետներն ու կարծիքները երկրի ներքին ու արտաքին քաղաքականության այս կամ այն խնդրի վերաբերյալ էլ, իրենց հերթին, խարխսված են իսլամական հեղափոխության առաջնորդ այաթոլլահ Խոմենիի գաղափարների ու տեսակետների վրա: Այս հանգամանքը, սակայն, չի բացառում քաղաքական այդ ինստիտուտների միջև մոտեցումների, հակասությունների, տարակարծությունների առկայությունը. Խոմենիի տեսակետներն ու գաղափարները, երբեմն, տարբեր մեկնաբանությունների են ենթարկվում: Այդ

¹ Hamid Dabashi, "Theology of discontent: The Ideological foundations of the Islamic Revolution in Iran", New York University Press, 1993, p. 7

տարակարծությունները վերաբերում են գաղափարական, քաղաքական ու հասարակական ոլորտներին:

Այաթոլլահ Խոմեյնիի մոտեցումների մեկնաբանությունների վերաբերյալ թեև հակասություններ կային նաև պահպանողական գործիչների միջև², բայց այդ հակասությունները հատկապես ակնառու են դառնում, երբ դիտարկում ենք Իրանի գործող Հոգևոր առաջնորդ Ալի Խամենեյիի ու քարեփոխական գործիչների տեսակետները, թեև պահպանողական գործիչների տեսակետներն էլ երբեմն հակասում են Ալի Խամենեյիի արտահայտած մոտեցումներին³:

² Պահպանողական գործիչ նախագահ Մահմուդ Ահմադինեժադն, օրինակ, լուրջ հակասություններ ուներ Հոգևոր Առաջնորդի հետ՝ կապված շիայական տասներկուերորդ իմամ Մահդիի հայտնության վերաբերյալ Խոմեյնիի մոտեցումների մեկնաբանման հետ: Մահմուդ Ահմադինեժադի դիտանկյունից այաթոլլահ Խոմեյնին հստակ ընդգծել ու կանխորոշել է, որ Մահդիի գալուստը վերաբերում է մոտ ապագային և որ Իրանի ժամանակակից ղեկավարությունը ամեն պահի պետք է պատրաստ լինի այդ վերադարձին: Այս համոզման արդյունքում է, որ Ահմադինեժադի՝ Թեհրանի քաղաքապետ եկած ժամանակաշրջանում ապագա նախագահի հրամանով կառուցվում է Իրանի Ռեյ քաղաքից երկրի մայրաքաղաք տանող մի մայրուղի, որով ենթադրաբար պետք է անցնի իմամ Մահդին: Իսկ նախագահ եղած ժամանակ Ահմադինեժադը կառավարության նիստերին հավելյալ աթոռ էր պահում՝ «ժամանակի իմամի» Մահդիի համար: Այս մոտեցումները չէին համընկնում ԻԻՀ գործող Հոգևոր առաջնորդ Ալի Խամենեյիի՝ այաթոլլահ Խոմեյնիի համապատասխան գաղափարների մեկնաբանությունների հետ: Հոգևոր առաջնորդի դիտանկյունից այաթոլլահ Խոմեյնիի՝ Մահդիի վերադարձի մասին մոտեցումները վերաբերում են հեռու ապագային ու թեև նրա վերադարձին պետք է սպասել, բայց մինչ այդ դեռ բազում անելիքներ ունի ԻԻՀ-ն ու նրա ղեկավարությունը՝ որպես Իսլամական հեղափոխության առաջնորդի հետևորդներ ու Իսլամական հեղափոխությունը արտահանելու ժամանակակից պատասխանատուներ: Այս մոտեցման դրդապատճառներից մեկը այն փաստն է, որ Մահդիի՝ մոտ, տեսանելի ապագայում վերադարձի հավանականության կամ այդ հավանականության շրջանառության ղեկավարում գգալի թուլանում է Հոգևոր առաջնորդի և առահասարակ, ԻԻՀ հոգևոր դասի դերն ու նշանակությունը, քանի որ նրանք ու հատկապես Հոգևոր առաջնորդը կոչված են փոխարինելու թաքուցման մեջ գտնվող իմամին:

³ Պահպանողական գործիչ նախագահ Մահմուդ Ահմադինեժադն, օրինակ, լուրջ հակասություններ ուներ Հոգևոր Առաջնորդի հետ՝ կապված շիայական

Հոդվածում կվերլուծենք 2013 թվականին ԻԻՀ նախագահի պաշտոնում ընտրված քարեփոխական Հասան Ռուհանիի և ԻԻՀ Հոգևոր առաջնորդի տեսակետներում եղած որոշ, ոչ երկրորդական տարակարծություններ⁴: Տարակարծությունները վերաբերում են հատկապես Խոմեյնիի գաղափարների վրա հիմնված երկրի արտաքին քաղաքականության առաջնահերթություններին, այդ քաղաքականության գաղափարական հենքին, հասարակության արդիականացմանն ու նրա հանդեպ պետական վերահսկողության թուլացմանը:

«Ոչ արևելք, ոչ Արմուտք» սկզբունքը ԻԻՀ քաղաքականության մեջ. Իրանի արտաքին քաղաքականության

տասներկուերորդ իմամ Մահդիի հայտնության վերաբերյալ Խոմեյնիի մոտեցումների մեկնաբանման հետ: Մահմուդ Ահմադինեժադի դիտանկյունից այաթոլլահ Խոմեյնին հստակ ընդգծել ու կանխորոշել է, որ Մահդիի գալուստը վերաբերում է մոտ ապագային և որ Իրանի ժամանակակից ղեկավարությունը ամեն պահի պետք է պատրաստ լինի այդ վերադարձին: Այս համոզման արդյունքում է, որ Ահմադինեժադի՝ Թեհրանի քաղաքապետ եկած ժամանակաշրջանում ապագա նախագահի հրամանով կառուցվում է Իրանի Ռեյ քաղաքից երկրի մայրաքաղաք տանող մի մայրուղի, որով ենթադրաբար պետք է անցնի իմամ Մահդին: Իսկ նախագահ եղած ժամանակ Ահմադինեժադը կառավարության նիստերին հավելյալ աթոռ էր պահում՝ «ժամանակի իմամի» Մահդիի համար: Այս մոտեցումները չէին համընկնում ԻԻՀ գործող Հոգևոր առաջնորդ Ալի Խամենեյիի՝ այաթոլլահ Խոմեյնիի համապատասխան գաղափարների մեկնաբանությունների հետ: Հոգևոր առաջնորդի դիտանկյունից այաթոլլահ Խոմեյնիի՝ Մահդիի վերադարձի մասին մոտեցումները վերաբերում են հեռու ապագային ու թեև նրա վերադարձին պետք է սպասել, բայց մինչ այդ դեռ բազում անելիքներ ունի ԻԻՀ-ն ու նրա ղեկավարությունը՝ որպես Իսլամական հեղափոխության առաջնորդի հետևորդներ ու Իսլամական հեղափոխությունը արտահանելու ժամանակակից պատասխանատուներ: Այս մոտեցման դրդապատճառներից մեկը այն փաստն է, որ Մահդիի՝ մոտ, տեսանելի ապագայում վերադարձի հավանականության կամ այդ հավանականության շրջանառության ղեկավարում գգալի թուլանում է Հոգևոր առաջնորդի և առահասարակ, ԻԻՀ հոգևոր դասի դերն ու նշանակությունը, քանի որ նրանք ու հատկապես Հոգևոր առաջնորդը կոչված են փոխարինելու թաքուցման մեջ գտնվող իմամին:

⁴ چرا روحانی بازدیگر رئیس جمهور ایران خواهد شد؟

<http://www.al-monitor.com/pulse/fa/originals/2016/10/five-reasons-five-more-years-rouhani-reelection-may-2017.html#xzz4OPoRQaz2> (19.12.2016)

վրա ազդող⁵ Խոմեյնիական գաղափարախոսության առանցքային դրույթներից մեկը «Ոչ արևելք, ոչ արևմուտք. Իսլամ» գաղափարն է⁶: Այս գաղափարի ծնունդը կապված է այաթոլլահ Խոմեյնիի ժամանակաշրջանի երկբևեռ աշխարհի պայմաններում միջազգային հարաբերություններում նոր, երրորդ ուղղության ընտրությամբ: Խոմեյնին համոզված էր, որ իսլամն իր մեջ ներառում է անհատի ու հասարակության, պետության զարգացման համար անհրաժեշտ ամեն գործոն ու դրույթ: Եվ առաջարկում էր երկբևեռ աշխարհի պայմաններում ստեղծել երրորդ՝ իսլամական բևեռը:

Թեև ժամանակակից աշխարհն այլևս երկբևեռ չէ քաղաքական իմաստով, ԻԻՀ-ի ներկայիս Հոգևոր առաջնորդը, սակայն, շարունակում է կարևորել «իսլամականի»՝ որպես երրորդ այլընտրանքային բևեռի մասին տեսությունը: Այդ տեսության հիմքում ընկած է այաթոլլահ Խոմեյնիի այն մոտեցումը, որ իսլամը արևմտյան քաղաքակրթական գործիքների ու ինստիտուտների կարիք չունի, քանի որ ինքնին ներառական ու համապարփակ համակարգ է⁷: Խոմեյնիի գաղափարներով ու հեղափոխության առաջին տարիների քաղաքականությամբ է պայմանավորված նաև այն հանգամանքը, որ Ալի Խամենեին շարունակում է առանձնակի կարևորություն տալ ԻԻՀ-ի և ԱՄՆ-ի միջև որևէ տեսակի հարաբերությունների անհնարինության մասին դրույթին⁸:

⁵ Kenneth Katzman, "Iran's Foreign and Defense Policies", Congressional Research Service (October 21, 2016), p. 1, available at <https://fas.org/sgp/crs/mideast/R44017.pdf>, (12.12.2016)

⁶ "Khomeini: "We Shall Confront the World with Our Ideology" <http://www.merip.org/mer/mer88/khomeini-we-shall-confront-world-our-ideology>, (14.12.2016)

⁷ Oliver Leaman, "Continuity in Islamic Political Philosophy: The Role of Myth", Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies), Vol. 14, No. 2 (1987), pp. 147-155, p. 152

⁸ "تقابل خامنه ای و روحانی روی روابط با امریکا" <http://www.darivoa.com/a/differences-of-rohani-and-khamanie-on-iran-us-relations/3058998.html> (21.12.2016)

ԻԻՀ նախագահ Ռուհանին, սակայն, իր նախագահության առաջին շրջանն օգտագործել է միջազգային ասպարեզում Իրանի Իսլամական Հանրապետության «իմիջի» փոփոխման, արևմուտքի հետ հարաբերությունները կարգավորելու ու եղած տարաձայնությունները հարթելուն միտված գործողությունների համար: Արևմուտքը չմերժելու, արևմտյան քաղաքակրթական գործիքները կիրառելու ու հնարավորինս «ընդհանուր բառարան ունենալու» նպատակի համատեքստում կարելի է դիտարկել այն հանգամանքը, որ Ռուհանիի ձևավորած կառավարությունում մեծ թիվ են կազմում արևմտյան և հատկապես ամերիկյան բուհեր ավարտած գործիչները: Արևմտյան մամուլն անգամ հեզնանքով նշում է, որ Ռուհանիի կառավարության մեջ ավելի շատ ամերիկյան բուհերից թեկնածուական աստիճաններ (PhD) ստացած գործիչներ կան, քան ԱՄՆ նախագահ Բարաք Օբամայի կառավարությունում⁹: Սա այն դեպքում, երբ այաթոլլահ Խոմեյնին արևմտյան բուհերի օրինակով ստեղծված իրանական բուհերի մասին ասել է. «Հեղափոխությունը պետք է մտնի Իրանի բոլոր համալսարաններ այնպես, որ այն պրոֆեսորները, որ կապեր ունեն Արևելքի կամ Արևմուտքի հետ, հեռացվեն, որպեսզի համալսարանները առողջ միջավայր ապահովեն Իսլամական կրթության համար»¹⁰:

Խոմեյնիի ժամանակաշրջանի երկբևեռ աշխարհի երկրորդ բևեռ Խորհրդային Միության փլուզումից հետո ԻԻՀ-ի և՛ Հոգևոր առաջնորդի, և՛ ԻԻՀ-ի նախագահների մոտեցումները տարածաշրջանի նորանկախ պետությունների, և մասնավորապես Ռուսաստանի հանդեպ համընկնում են: Իրանի ու Ռուսաստանի

⁹ Rodger Shanahan, "Iranian foreign policy under Rouhani", <https://www.lowyinstitute.org/publications/iranian-foreign-policy-under-rouhani>, (17.12.2016)

¹⁰ Khomeini: "We Shall Confront the World with Our Ideology", MERIP Reports, No. 88, Iran's Revolution: The First Year (Jun., 1980), pp. 22-25

ժամանակակից հարաբերությունները, ինչպես իրավամբ նշում է քաղաքագետ Մոհսեն Միլանին, կարելի է բնորոշել որպես «անհարմարավետ դաշնակցություն¹¹»՝ հաշվի առնելով այդ հարաբերությունների զգուշավորությունը: Ի հեճուկս այն հանգամանքի, որ գոյություն ունի պատմական անվստահություն Իրանի ու Ռուսաստանի միջև, այդ երկրների միջև համագործակցությունը, սակայն, լուրջ հակասությունների առիթ չի դառնում Իրանի ներքաղաքական կյանքում, քանի որ երկրներն ունեն ընդհանուր հակառակորդներ՝ ի դեմս արևմտյան պետությունների, ու ընդհանուր շահեր տարածաշրջանում ու հատկապես տարածաշրջանի «թեժ կետերում»¹²:

«Իսլամական հեղափոխության արտահանման» գաղափարը
ԻԻՀ քաղաքականության մեջ, Իրանի արտաքին քաղաքականության վրա ազդող Խոմեյնիի գաղափարախոսության մյուս դրույթը «իսլամական հեղափոխության արտահանման» մասին դրույթն է: Այս դրույթի հիմքում դրված է այն մոտեցումը, որ աշխարհը քառսային իրավիճակից դուրս գալու համար ունի մեկ ելք. իսլամական հեղափոխությունների միջոցով դարձի գալ ու ճշմարիտ ուղու վրա կանգնել: Այս մոտեցումն առաջ քաշելով՝ այաթոլլահ Խոմեյնին շիայական կրոնա-դիցաբանական մի կարևոր միֆոլոգեմի տրանսֆորմացիա էր արել: Դարեր շարունակ շիայական իսլամում աշխարհի՝ քառսից դուրս հանելու ու տասներկուիմամական շիիզմի տասներկուերորդ իմամ Մահդիի՝ թաքուցումից դուրս գալու մասին գոյություն ուներ այն պատկերացումը, որ դա տեղի է ունենալու այն ժամանակ, երբ

¹¹ Mohsen Milani, "Iran and Russia's Uncomfortable Alliance", <https://www.foreignaffairs.com/articles/iran/2016-08-31/iran-and-russias-uncomfortable-alliance>, (18.12.2016)
¹² Նկատի են առնվում հատկապես տարածաշրջանի հակամարտությունները Սիրիայում, Իրաքում, Անդրկովկասում

երկրային միջոցներն այլևս սպառած լինեն իրենց ու երկրի փրկության համար միակ ելքը լինի իմամ Մահդիի վերերկրային, գերբնական ուժն ու իմաստությունը: Այաթոլլահ Խոմեյնին, սակայն, իմամ Մահդիի գալուստը պայմանավորեց իսլամական հեղափոխության արտահանման հետ: Այսպիսով, այաթոլլահ Խոմեյնին տասներկուիմամական շիաների համար կրոնա-դիցաբանական պատկերացումների տեսանկյունից էական նշանակություն ունեցող իրադարձության՝ իմամ Մահդիի վերադարձի համար պատասխանատու կարգեց Իրանի ղեկավարությանն ու Իրանը դարձրեց աշխարհի փրկության համար առանցքային դերակատար ու հովանավոր: Այաթոլլահ Խոմեյնիի համար Իրանի Իսլամական հեղափոխությունը համաշխարհային իսլամական հեղափոխության սկիզբն է¹³:

Իրանի ներկայիս Հոգևոր առաջնորդ այաթոլլահ Խամենեին այս դրույթը շարունակում է մեկնաբանել ուղիղ իմաստով, թեև Իսլամական հեղափոխությունից հետո առաջին իսկ տարիներին պարզ դարձավ, որ Իսլամական հեղափոխությունն արտահանելու գաղափարը միայն բարդացնում ու ավելի կնճռոտ է դարձնում Իրանի և Պարսից Օցցի պետությունների, Իրանի և գերտերությունների, Իրանի ու իսլամական այլ երկրների հարաբերությունները: Այաթոլլահ Խամենեիի համար, սակայն, այս մոտեցումը դեռևս արդիական ու առանցքային է: Իրանի Հոգևոր առաջնորդը ոչ միայն շարունակում է պնդել, որ Իսլամական հեղափոխությունն ի վերջո դուրս է գալու Իրանի սահմաններից, այլև իսլամական երկրներում տեղի ունեցող քաղաքական զարգացումները մեկնաբանում է այդ հեղափոխության համատեքստում: Մասնավորապես, «Արաբական գարունը» այաթոլլահ Խամենեին մեկնաբանում է որպես ճնշվածների

¹³ R. Khomeini, speech, *Ettela'at*, 13 Apr. 1988; *Iran Times*, 27 Mar. 1982, cited: Ervand Abrahamyan, "Khomeinism", University of California Press, 1993, p. 14

պայքար բռնակալների դեմ՝ հանուն իսլամական հեղափոխության: Այլ Խամենեիի համար Իրանի Իսլամական հեղափոխության արձագանքն է, որ հնչում է արաբական երկրներում¹⁴: Արաբական աշխարհում ընթացող շարժումների նկատմամբ Իրանի Հոգևոր առաջնորդը շտապեց հստակեցնել պետության դիրքորոշումը՝ շարժումը վերանվանելով «իսլամական զարթոնք»¹⁵ ու ընդգծելով Իրանի Իսլամական հեղափոխության դերը այդ «զարթոնքի» համատեքստում:

Հեղափոխությունն ու հեղափոխականությունը որպես իսլամական հանրապետության առաջնային գաղափար պահպանելու ու այդ գաղափարը շրջանառելու մասին է խոսում նաև այն հանգամանքը, որ իր ելույթներից մեկում Այլ Խամենեին պնդում է. «Ես դիվանագետ չեմ, ես հեղափոխական եմ. ես խոսում եմ բաց ու անկեղծ, դիվանագետները մի բան ասում, մեկ այլ բան են անում»¹⁶: «Ես հեղափոխական եմ» արտահայտությունը

¹⁴ Ավելի մանրամասն տես՝ Աննա Գևորգյան, «Ժրանական արձագանքը արաբական զարթոնք», ԵՊՀ ՔՄՀԿ «Վերլուծական տեղեկագիր համար 6», <https://cccsysu.com/wp-content/uploads/2016/05/3-Anna.pdf> (14.12.2016)
¹⁵ Իրանի իշխող վերնախավին մտահոգում էր այն փաստը, որ կանաչների շարժման (2009 թվականի ԻԻՀ նախագահական ընտրություններից հետո ծագած շարժում, որի մասնակիցները պահանջում էին չեղյալ հայտարարել ընտրությունների արդյունքներն ու Մահմուդ Ահմադինեժադին չհամարել ընտրված նախագահ: Շարժումը ստացել է «կանաչ» անվանումը, քանի որ կանաչը դարձել էր շարժման խորհրդանիշը՝ հղում անելով նույն ընտրությունների մասնակցած Միրհուսեյն Մուսավիի քաղաքական պայքարի խորհրդանիշ գույնին) դեկավարները կարող են զուգահեռներ գտնել աստիճանաբար իր աշխարհագրությունը տարածող «արաբական զարթոնք» շարժման և Իրանի «2009 թ. -ի խոտվությունների» միջև: Այդ էր պատճառը, որ արմատական հոգևորականները երկրի բոլոր ամբիոններն սկսեցին օգտագործել հայտարարելու, որ «իսլամական զարթոնքն» Իրանում այլևս պատկանում է անցյալին և այն իրականություն է դարձել միապետ Մոհամմադ Ռեզա շահի դեմ տեղի ունեցած համաժողովրդական ընդվզումների ու այաթոլլահ Խոմեյնիի գլխավորած շարժման հետևանքով իսլամական հեղափոխության հաղթանակի շնորհիվ:
¹⁶ «من انقلابی‌ام» <http://farsi.khamenei.ir/audio-content?id=22020>, (17.12.2016)

անցած երեք տարիների ընթացքում Իրանի Հոգևոր Առաջնորդը դարձրել է կարգախոսային՝ մի քանի նշանաբանների ու մի շարք, ժողովրդականություն վայելող պատաստների համար¹⁷: Ավելին, «Ես հեղափոխական եմ» վերտառությամբ գիրք է տպագրվել, որն ըստ գրքի հրատարակչի՝ «Այլ Խամենեիի՝ 1378-1388թթ. հնչեցրած հեղափոխական ճառերի հավաքածու է»¹⁸: Այլ Խամենեիի համար «հեղափոխություն» տերմինն ու հեղափոխության գաղափարը հանգուցային հասկացություններ են երկրի և՛ ներքին, և՛ արտաքին քաղաքականության համար: Տարածաշրջանում նա կարևորում է «հեղափոխական ոգու» առկայությունը, պնդում է «հեղափոխական արտաքին քաղաքականության ընդլայնման» անհրաժեշտությունը, խրախուսում «հեղափոխական արվեստի տարածումը»¹⁹, ու ընդգծում, որ «Բանիմացների խորհուրդը»²⁰ պետք է մնա հեղափոխական, հեղափոխական միտք ու հեղափոխական գործ ունենա»²¹:

Մինչդեռ, Իրանի նախագահ Հասան Ռուհանիի համար Իսլամական հեղափոխությունն արտահանելու գաղափարը այլևս ժամանակավրեպ է, հեղափոխության ու հեղափոխական լինելու իմաստն էլ վերափոխված ու վերաիմաստավորված են: Իրան-իրաքյան պատերազմի մասնակիցների հարազատների հետ

¹⁷ «گفتاری | امام خامنه ای : من انقلابی‌ام» <http://ehayat.com/%DA%AF%D8%A7%D9%84%D8%B1%DB%8C-%D8%A7%D9%85%D8%A7%D9%85-%D8%AE%D8%A7%D9%85%D9%86%D9%87-%D8%A7%DB%8C-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%86%D9%82%D9%84%D8%A7%D8%A8%DB%8C-%D8%A7%D9%85/>, (16.12.2016)
¹⁸ «انتشارات ساقی «کتاب من انقلابی‌ام» را منتشر می‌کند» <http://shabestan.ir/detail/News/534740> (15.12.2016)
¹⁹ <http://farsi.khamenei.ir/newspart-index-old?tid=2580#8776>, (17.12.2016)
²⁰ «مجلس خبرگان رهبری» 88 «մոլթթահեղներից» իսլամական աստվածաբաններից քաղկացած ընտրովի խորհրդակցական մարմին է, որ պատասխանատու է ԻԻՀ՝ Հոգևոր առաջնորդի ընտրության և նրա գործունեության վերահսկողության համար
²¹ «تبییک عمومی ملت ایران به فراخوان نظام اسلامی» <http://farsi.khamenei.ir/package?id=31893>, (20.12.2016)

հանդիպման շրջանակներում արտասանած ճառում ԻԻՀ նախագահն անդրադառնում է հեղափոխական լինելու իմաստին ու ասում. «Հեղափոխությունը արժեքների համար էր, բարիք ստեղծելու համար էր, հակառակ դեպքում ասենք թե ասեմ՝ «ես հեղափոխական եմ, և ի՞նչ: Շատ լավ, հեղափոխական ես, բայց ի՞նչ է նշանակում հեղափոխական»²²:

Նախագահ Ռուհանիի դիտանկյունից հեղափոխականությունը պետք է դրսևորվի երկրի տնտեսական ու քաղաքական կյանքի տարբեր ոլորտներում ու նպաստի այդ ոլորտների բարգավաճմանը: Իր ելույթներից մեկում Հասան Ռուհանին նշում է. «Շահիդ Մորթեզա Մորթահարին ²³ ճշմարտացիորեն նշում է, որ մենք իսլամական հեղափոխություն ունենք, ոչ թե հեղափոխական իսլամ: Մենք պետք է ձեռնամուխ լինենք հեղափոխության, որ կդրսևորվի քաղաքական, տնտեսական ու հասարակական ոլորտներում ու ուղղված կլինի իսլամին ու իսլամական արժեքներին»²⁴:

Հասան Ռուհանին հեղափոխության մասին խոսելիս անդրադառնում է հեղափոխության ժամանակակից համատեքստին ու այդ համատեքստով պայմանավորված առանձնահատկություններին: Նրա ընկալմամբ՝ երկրի ներքին քաղաքական կյանքին ակտիվ մասնակցությունն ու երկրի տնտեսության զարգացման խթանումը այլ բան չէ, քան հեղափոխական մոտեցում պետության հանդեպ: 2016 թվականի փետրվարին՝ Իսլամական հեղափոխության տարեդարձին նվիրված իր ճառում Ռուհանին ընդգծում է. «Մեր

²² Հասան Ռուհանիի ելույթի ձայնագրությունը տե՛ս՝ <http://media.president.ir/uploads/org/145777823012188000.mp4>, (19.12.2016)
²³ Իրանի Իսլամական Հանրապետության ազդեցիկ գաղափարախոսներից մեկը, 1979 թվականի մայիսին սպանվել է հակահեղափոխական ահաբեկիչ կողմից
²⁴ روحانی: ما در پی اسلام انقلابی نیستیم
<http://www.tabnak.ir/fa/news/586235/روحانی-ما-در-پی-اسلام-انقلابی-نیستیم> (24.12.2016)

ժամանակներում «հեղափոխական լինել» նշանակում է հակված լինել մասնակցության ²⁵, հանդուրժողականության ու դիմադրության և արտադրել ապրանքներ, որ մրցունակ կլինեն համաշխարհային շուկայում»²⁶:

Կանանց իրավունքների հիմնահարցը ԻԻՀ

քաղաքականության մեջ. Կանանց իրավունքների հիմնահարցերը գրեթե միշտ կապված են եղել Իրանի որդեգրած ներքին ու արտաքին քաղաքականության հետ: Շահական Իրանի ժամանակաշրջանում Փեհլևի շահերը աշխարհիկ պետություն կառուցելու ու արևմուտքի հետ սերտ հարաբերություններ հաստատելու ճանապարհին «ազատագրում» էին իրանցի կնոջը՝ նրան կրոնական խավարամտությունից «փրկելով»: Իսլամական հեղափոխությունից հետո Խոմեյնիական գաղափարները «ազատագրում» էին իրանցի կնոջը «արևմտյան շինծու ու կեղծ բարբերից ու կապիտալիստական շուկայի գոհի» կարգավիճակից: Փեհլևիների ժամանակ չադրայից ստիպողաբար «ազատված» կանայք հեղափոխությունից հետո ստիպողաբար ծածկվեցին չադրայով՝ այդպիսով խորհրդանշելով ոչ միայն կանանց ու տղամարդկանց, այլև Իրանի ու արևմուտքի միջև եղած «վարագույրը»:

Այաթոլլահ Խոմեյնիի դիտանկյունից արդար հասարակության ու հասարակության մեջ իսլամական կարգի պահպանման համար կանայք պիտի խստորեն հետևեն Շարիաթով իրենց վերագրված դերին ու պարտավորություններին: Միաժամանակ, հեղափոխության առաջնորդը կարևորում էր նաև կանանց մասնակցությունը հեղափոխությանն ու

²⁵ Խոսքը վերաբերում է մասնակցությանը ընտրություններին . Խոյն թվականի փետրվարի վերջին ԻԻՀ-ում տեղի էին ունենալու Մեջլիսի և Բանիմացների խորհրդի համապետական ընտրություններ
²⁶ متن سخنان دکتر روحانی در جمع سفرا و رؤسای نمایندگی ها و سازمان های خارجی مقیم تهران
<http://www.president.ir/fa/91948>, (20.12.2016)

քաղաքականությանը, բայց նրա օրոք ընդունված օրենքներով ու որոշումներով քաղաքական ու հասարակական մի շարք ոլորտներ անհասանելի կամ խոչընդոտներով լի դարձան կանանց համար: Այս մոտեցումները կիսում է նաև Իրանի ժամանակակից Հոգևոր առաջնորդ Ալի Խամենեին:

Կանանց օրվա կապակցությամբ 2016 ապրիլին հնչեցրած իր ելույթներում կանանց մասին խոսելիս ու կանանց խնդիրների հանդեպ արևմտյան մոտեցումները հիշատակելիս ԻԻՀ Հոգևոր Առաջնորդը հայտարարել է. «Եթե ուզում ենք, որ մեր տեսակետները կանանց խնդիրների հանդեպ լինեն առողջ տրամաբանական ու հստակ, մենք պիտի ազատենք մեր միտքը այն մոտեցումներից, որ Արևմուտքցիներն ունեն այս խնդրի վերաբերյալ, այն է՝ նրանց մոտեցումները աշխատանքի, կառավարման ու գենդերային հավասարության մասին»²⁷:

Հոգևոր առաջնորդի համար կարևոր է նաև, որ կանանց հիմանհարցերը չդիտարկվեն ընտանիքից դուրս համատեքստում: Նա ընդգծում է. «Եթե որևէ մեկը ուզում է կանանց հարցը դիտարկել ընտանիքի հարցից անջատ, ապա նա հակասական ընկալումների ճիրան է ընկնում: Այս երկու խնդիրները պետք է դիտարկվեն միասին՝ անկախ այն հանգամանքից, որ երկու առանձին խնդիրներ են»:

Նրա պնդմամբ. «Կինը տանը խաղաղության աղբյուր է, ամուսնու ու երեխաների խաղաղության աղբյուր: Եթե կինն ինքը չունի հոգեկան ու հոգևոր խաղաղություն, նա չի կարող խաղաղություն տալ ընտանիքին: Կինը, որ ծանրաբեռնված է աշխատանքով, չի կարող տնային տնտեսուհի լինել, չի կարող

²⁷ "بیانات در دیدار جمعی از بانوان برگزیده کشور" <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=26155>, (22.12.2016)

կառավարել տունը»²⁸: Ռուհանիի համար, սակայն, կանանց մասնակցությունը հասարակական տարբեր ոլորտներում առաջնային ու կարևոր խնդիր է: Եվ այդ խնդիրը նա դիտարկում է ընտանիքի համատեքստից դուրս, հասարակական մակարդակում: Նույն օրվա կապակցությամբ հնչեցրած ճառում նախազահր կարծիք է հայտնում, որ հնարավոր չէ ունենալ տնտեսական զարգացում ու կայացած հասարակություն, եթե մարզինալացվի, լուսանցքում մնա այդ հասարակության հիսուն տոկոսը: Նրա խոսքով. «Իսլամն ու Ղուրանը կանանց ու տղամարդկանց դիտարկում են որպես հավասար էակներ, և եթե որևէ մեկը այլ կերպ է մտածում, ապա իր կարծիքը թող չհիմնավորի Իսլամով ու Ղուրանով»²⁹:

ONE REVOLUTION, DIFFERENT REVOLUTIONARIES: SOME TENSIONS BETWEEN THE PRESIDENT ROUHANI AND AYATOLLAH KHAMENEI

Summary

Anna Gevorgyan

anna.gevorgyan@ysu.am

Keywords: Khomeini, revolution, Iran, revolutionaries, Khamenei, Rouhani, foreign policy, women

The main ideology of the Islamic republic of Iran and the most popular political narrative of it is a revolutionary ideology of ayatollah Khomeini. After the 1979 Islamic revolution and after the establishment of the Islamic republic of Iran revolutionary ideas became the cornerstones of all political, socio-economic and cultural visions and

²⁸ "بیانات در دیدار جمعی از بانوان برگزیده کشور" <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=26155>, (22.12.2016)

²⁹ "روحانی: حضور زنان در عرصه اجتماع تهدید نیست/با خشونت و تکبر با زنان برخورد نکنید" <http://www.isna.ir/news/93013113116> - عرصه اجتماع-تهدید-نیست-با-خشونت-و-تکبر-با-روحانی-حضور-زنان-در-عرصه-اجتماع-تهدید-نیست-با-خشونت-و-تکبر-با (21.12.2016)

frameworks. Despite the fact that the revolution lead by ayatollah Khomeini has had its own peculiar objectives and goals, there has been some disagreements concerning the ways those objectives and goals must be reached.

In my paper I will analyze some disagreements between the president of IRI Hasan Rouhani , and the Supreme Leader of IRI, ayatollah Ali Khamenei.

ОДНА РЕВОЛЮЦИЯ, РАЗНЫЕ РЕВОЛЮЦИОНЕРЫ: О НЕКОТОРЫХ РАЗНОГЛАСИЯХ МЕЖДУ ПРЕЗИДЕНТОМ РУХАНИ И АЯТОЛЛОЙ ХАМЕНЕИ

Резюме

Анна Геворгян

anna.gevorgyan@ysu.am

Ключевые слова: Хомейни, революция, Иран, революционеры, Хаменеи, Рухани, внешняя политика, женщины

Главной идеологией Исламской Республики Иран является революционная идеология, разработанная аятоллой Хомейни. После Исламской революции 1979 года, в результате которой была создана Исламская Республика, революционные идеи стали основополагающими аспектами всех политических, социально-экономических и культурных видений и парадигм. И несмотря на то, что революция во главе с аятоллой Хомейни имела свои конкретные цели, сегодня существуют разногласия в связи с путями их достижения.

В статье анализируются некоторые разногласия между президентом ИРИ Хасаном Рухани и рахбаром Али Хаменеи.

ՆՈՐԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՆՈՐԱՐԱՐՆԵՐՆ ԸՍՏ ԻԲՆ ԱԼ-ՋԱՌԻԶԻ «ԹԱԼԲԻՍ ԻԲԼԻՍ» ԱՇԽԱՏՈՒԹՅԱՆ

Շուշան Կյուրեղյան

shoushan.kyureghyan@ysu.am

Բանալի բառեր՝ մուսուլմանական ումմա, Սուննա, նորարարություն, Իբն ալ-Ջաուզի, «Թալբիս Իբլիս», հանրալիականություն

Մուհամադ մարգարեի մահից հետո իսլամի սրընթաց տարածման, մուսուլմանական համայնքի աստիճանական ընդլայնման և կյանքի պայմանների փոփոխության արդյունքում համայնքի անդամների մոտ առաջանում էին հարցեր, որոնց պատասխանները չկային Ղուրանում: Այս հարցերին պատասխան տալու նպատակով արդեն 7-րդ դարի երկրորդ կեսին սկսվեց Մուհամադ մարգարեի արարքները, խոսքերը և լուր համաձայնությունն ամփոփող պատումների՝ հադիսների հավաքագրման գործընթացը: Այս պատումներն ամփոփող Սուննան՝ դարձավ իսլամի երկրորդ սկզբնաղբյուրը, որի դրույթների և Մարգարեի կյանքի նախադեպերի հիման վրա լուծում էր առաջարկվում համայնքում ձևակերպվող խնդիրներին:

Սուննային հակադրվում էր նորարարությունը (bid'a), որն ամփոփում էր արագ փոփոխվող իրականության պայմաններում

¹ Սուննան (թարգմ.՝ միջոց, ճանապարհ, օրինակ, սովորույթ) ներկայացնում է Մուհամադ մարգարեի կյանքը, որպես իսլամական համայնքի ներկայացուցիչների համար օրինակ: Այն բաղկացած է մարգարեի գործողությունները (fi'l), խոսքերը (qawl) և իր զինակիցների արարքներին ու խոսքերին ցուցաբերած անխոս համաձայնությունը (taqrir) ներկայացնող պատմություններից՝ հադիսներից: St'u Ислам, Энциклопедический словарь, Ред. Л. В. Негря, «Наука», Главная редакция восточной литературы, Москва, 1991, стр. 214.

առաջացող այն «նորությունները», «նորամուծությունները», որոնց նախադեպը չկար հաղիսներում: Մինչ որոշ մուսուլմաններ պնդում էին, որ իսլամում ցանկացած նորարարություն մերժելի է, մյուսները փորձում էին տարբերակել լավ (*hasana*) կամ գովելի (*maḥmūda*) և վատ (*sayyi'a*) կամ պախարակելի (*maḍmūma*) նորամուծությունները: Ալ-Շաֆիին, օրինակ, պնդում էր, որ ցանկացած նորարարություն, որը հակասում է Ղուրանին, Սուննային, մուսուլման իրավագետների ընդհանուր դիրքորոշմանը (*ijma'*) կամ մարգարեի զինակիցներին և հետևորդներին վերագրվող ավանդույթին (*aṭār*) սխալ նորամուծություն է, հակառակ դեպքում այն ընդունելի է²: Սուննայի և նորարարության հակասության խնդիրն ու դրա հիմքերը հանգամանորեն քննարկվում են 12-րդ դարի հայտնի աստվածաբան ու քարոզիչ Իբն ալ-Ջաուզիի «Սատանայի խարդավանքները» (*Talbīs Iblīs*) ստեղծագործությունում:

Իրավաբան, աստվածաբան, քարոզիչ և պատմաբան Ջամալ ադ-Դին Աբու ալ-Ֆառաջ Աբդ ալ-Ռահիման իբն Ալի Իբն ալ-Ջաուզի Աբդ ալ-Ռահիման բն Ալի բն Մուհամմադ Աբու ալ-Ֆառաջը ծնվել է 1126թ.-ին Բաղդադում, ապահովված պղնձագործի ընտանիքում: Ստանալով լավ կրթություն և աշակերտելով ժամանակի հայտնի հեղինակություններին³ Իբն ալ-Ջաուզին ակտիվ մասնակցություն էր ցուցաբերում Բաղդադի կրոնաքաղաքական կյանքին:

² Robson J., *Bid'a // The Encyclopedia of Islam*, Vol. 1, Brill E. J., Leiden, 1986, p. 1199.

³ Իբն ալ-Ջաուզիի ուսուցիչներն են եղել ֆակիհ և քարոզիչ Իբն ալ Ջադուհին (մահ. 1133), Աբու Բաքր ադ-Դինավարին (մահ. 1137թ.), լեզվաբան Աբու Մանսուր ալ-Ջաուալիքին (մահ. 1144թ.), աղաբի մասնագետ Աբու ալ-Ֆադլ բն Նասիրը (մահ. 1150թ.), նրա առաջին ուսուցիչ, հաղիսները և Ղուրանը իրեն սովորեցրած ֆակիհ Աբու ալ-Հաքիմ ան-Նահրավանին (մահ. 1161թ.), կադի (դատավոր) Աբու Ալա կրտսերը (մահ. 1163թ.) և այլք: Իբն ալ-Ջաուզիի վրա մեծ ազդեցություն են ունեցել շաֆի-աշարի Աբու Նուայմ ալ-Իսֆահանիի (մահ. 1038թ.), պատմաբան-տրադիցիոնալիստ Ալ-Խատիբ ալ-Բաղդադիի (մահ. 1071թ.) և հանբալի Իբն Ակիլի (1119թ.) աշխատությունները: *St u McAuliffe J. D., Ibn al-Jawzi's Exegetical*

12-րդ դարի սկզբին Բաղդադը դարձել էր մադրասայի⁴ զարգացման և սուննիական դպրոցների բյուրեղացման հիմնական կենտրոնը: Իբն ալ-Ջաուզիին հովանավորում էր այդ դարաշրջանի ազդեցիկ պետական գործիչներից մեկը՝ հանբալի վազիր Իբն Խուբայրը (մահ. 1165թ.): 1161թ. Իբն ալ-Ջաուզին ստանձնեց Բաղդադում գործող մադրասաներից երկուսի ղեկավարությունը՝ ժառանգելով այդ գործն իր ուսուցիչ Ալ-Նահրաուանիից: Նույն ժամանակահատվածում՝ խալիֆ Ալ-Մուսթանջիդի օրոք (1160-1170թթ.), Իբն ալ-Ջաուզին սկսեց քարոզներ կարդալ պալատական մզկիթում: Ալ-Մուսթադի խալիֆի կառավարման շրջանում (1170-1180թթ.), որին Իբն ալ-Ջաուզին գովաբանական տրակտատ էր նվիրել, մայրաքաղաքում գերիշխող դարձավ հանբալիական մազհաբը⁵: Իբն ալ-Ջաուզին, ով արդեն հեղինակ էր բազմաթիվ աշխատությունների, դարձավ Բաղդադի հեղինակավոր և ազդեցիկ մարդկանցից մեկը և սկսեց ղեկավարել քաղաքում գործող հանբալիական հինգ մադրասաները:

Propaedeutic: Introduction and Translation // *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 8, Interpretation and Hermeneutics, Cairo, 1988, p.102

⁴ Մադրասա (*madrassa*)՝ վայր, որտեղ սովորում են, կրթական հաստատություն: Մադրասաների գոյության առաջին վկայությունները թվագրվում են 10-րդ դարին, երբ նման հաստատություններ են ստեղծվում Խորասանում և Մավարաննահրում: Մինչ այդ կրթություն ստանալն ու դասավանդումը կազմակերպվում և իրականացվում էր մզկիթներում, մասնավոր սներում, հյուրատներում կամ գրադարաններում: Մադրասաները հիմնադրվում և գործում էին վակֆերի՝ մասնավոր անձանց կողմից իրենց ունեցվածքի որոշ մասը բարեգործական նպատակներով տրամադրելու հաշվին: Մադրասաներում դասավանդվող հիմնական առարկան մուսուլմանական իրավունքն էր՝ ֆիկհը, որի հիման վրա խմբավորվում էին դպրոցները: *St u Ислам, Энциклопедический словарь*, Ред. Л. В. Негря, «Наука», Главная редакция восточной литературы, Москва, 1991, стр. 150.

⁵ Հանբալիական մազհաբը սուննի իսլամի 4 կրոնաիրավական դպրոցներից մեկն է, որը հիմնադրել է աստվածաբան և իրավագետ Ահմադ իբն Հանբալը (780 - 855):

Բաղդադի պաշտոնական և հասարակական ոլորտներում Իբն ալ-Ջաուզիի բարձր հեղինակությունը արդյունք էր հանրալիական իրավական դպրոցներում նրա քարոզչության և դասավանդման: Նա ոչ միայն պաշտոնական քարոզներ էր անում պալատական մզկիթում և այդ դպրոցներում, այլ ելույթներ էր ունենում ավելի մեծ լսարանների համար: Իր քարոզներում Իբն ալ-Ջաուզին վճռականորեն պաշտպանում էր Սուննան ընդդեմ բոլոր նրանց, ում նա համարում էր աղանդավոր և քննադատում սուննի այն գիտնականներին, ովքեր, նրա կարծիքով, ամբողջովին հավատարիմ չէին հանրալի գիտնականների՝ իրական հավատի և սուննայի պահպանությանն ուղղվող անզիջում պահանջներին: Միննույն ժամանակ, նա կոչ էր անում վերականգնել խալիֆայությունը, որն ընդհանուր առմամբ ընկալվում էր որպես լեգիտիմ կառավարության և մուսուլմանների շրջանում միասնության խորհրդանիշ⁶:

Իբն ալ-Ջաուզիի մեծ ազդեցությունը խալիֆի վրա և վերջինիս աճող համակրանքը հանրալիների հանդեպ հարուցում էին կրոնաիրավական մյուս դպրոցների ներկայացուցիչների դժգոհությունը: Երկար տարիներ նա սերտորեն կապված էր Աբբասյանների հետ, ովքեր աջակցում և քաջալերում էին նրան և նրա քարոզչական գործունեությունը Բաղդադի հասարակական դաշտում: Սակայն 1194թ.-ին հանրալի վեզիր Իբն Յունուսի ձերբակալումից հետո և նրա փոխարեն շիա Իբն ալ-Քասսարի նշանակումից հետո, Իբն ալ-Ջաուզին, խալիֆ Ալ-Նասիրի քաղաքականության քննադատը, ձերբակալվեց և ուղարկվեց Ուսսիտ, որտեղ և խիստ հսկողությամբ պահվում էր բանտում: Նրան ազատ արձակեցին միայն հինգ տարի անց՝ շնորհիվ

⁶ Ephrat D., Ibn al-Jawzi // Medieval Islamic Civilization, An Encyclopedia, Volume 1, Editor Joseph W. Meri, p. 345.

խալիֆի մոր միջնորդության: Իբն ալ-Ջաուզին մահացավ Բաղդադ իր հանդիսավոր վերադարձից քիչ անց՝ 1200թ.-ին:

Լինելով Բաղդադի հանրալիների առաջնորդը 60-80ական թթ. Իբն ալ-Ջաուզին մեծ ազդեցություն է ունեցել այդ պահին զարգացող հանրալիական շարժման վրա: Նա հանդես էլ էր գալիս ավանդական իսլամի դիրքերից՝ ի հակադրություն փիլիսոփաների և մութաբալիմների (աստվածաբան) ինտելեկտուալ կրոնական մտածողության: Նրա մեծաթիվ աշակերտները նշանակալի դեր ունեցան հանրալիների հետագա գործունեության, իսկ նրա աշխատությունները մանրակրկիտ ուսումնասիրության և բարձր գնահատանքի առարկա դարձան:

Իբն ալ-Ջաուզիի ստեղծագործությանն ու դրանում նորարարության խնդրին անդրադառնալիս անհրաժեշտ է ուրվագծել այն սոցիալ-քաղաքական և մշակութային միջավայրը, որում նա ապրում և ստեղծագործում էր: Տասներկուերորդ դարի սկզբին Բաղդադը մի քանի կողմից շրջափակված էր: Շարունակվում էր կործանարար մրցակցությունը Սելջուկյան դինաստիայի հետ: Իրաքի և Արևմտյան Պարսկաստանի ողջ տարածքը ենթարկվում էր իսմայիլի ասասիիների գրոհներին: Մյուս խնդիրը խաչակիրների հարձակումներն էին մերձավորարևելյան ուղղությամբ: Չնայած Բաղդադը հարձակումների չէր ենթարկվում, այնուամենայնիվ այն ուներ գորքի և զենքի աջակցության կարիք⁷:

Մուսուլմանական բազմաշերտ ու բազմազգ ումմայում աստիճանաբար ձևակերպվում էին նոր հարցեր, որոնք առնչվում էին մեծ մեղք (քաբաիր) գործած մարդու կարգավիճակին, ազատ կամքին կամ բացարձակ կանխորոշվածությանը, Ալլահի բնույթին

⁷ McAuliffe J. D., Ibn al-Jawzi's Exegetical Propaedeutic: Introduction and Translation // Alif: Journal of Comparative Poetics, No. 8, Interpretation and Hermeneutics, Cairo, 1988, p.101.

և ասորիքուտներին, Ղուրանի արարված լինելուն կամ չլինելուն և այլ խնդիրներին: Սրան գուգահեռ խալիֆայությունում ձևավորվում էին կրոնախրավական ուղղություններ, որոնք տարբերվում և մրցակցում էին իսլամական իրավունքի՝ իրենց կողմից ընդունված աղբյուրներերով:

Չնայած քաղաքական ոչ կայուն վիճակին և գաղափարական բազմազանությանը այս ժամանակաշրջանը բնութագրվում է որպես սուննիական վերածննդի դարաշրջան⁸: Սուննիական վերածնունդը սկսվել է տասնմեկերորդ դարում, երբ Աբբասյան խալիֆայությունը Բաղդադում և թուրք-սելջուկ սուլթանները ակտիվորեն աջակցում էին սուննիականությանը և Մուհամմադ մարգարեի կողմից հաստատված պրակտիկաների և ստանդարտների պահպանմանը: 945թ. բուիների կողմից Բաղդադի գրավումից հետո Աբբասյան խալիֆները կորցրել էին աշխարհիկ իշխանությունը, իրական ուժը անցել էր բուի էմիրների ձեռքը, որոնք ազատորեն խրախուսում էին շիաներին և շիականությունը Իրաքում և Իրանում:

11-րդ դարի սկզբին Աբբասյան 25-րդ խալիֆ Ալ-Կադիրի (991-1031թթ.) գահակալության շրջանում Բաղդադի կրոնական քաղաքականությունը համեմատաբար անկախ էր և չէր ենթարկվում Շիրազի բուի էմիրին: Ստանալով Հանբալիական դպրոցի սուննի գիտնականների աջակցությունը խալիֆ Ալ-Կադիրը 1018թ.-ին հրապարակեց այսպես կոչված «Կադիրի հավատամքը», որը փորձ էր ստանդարտ սահմանել մուսուլմանական ուղղափառության համար: Սա հանբալիական

⁸ Ջորջ Մակդիսին իր «Սուննիական վերածնունդ» հոդվածում այս ժամանակաշրջանը (11-րդ դար) բնութագրում է որպես տաղիցինալ սուննիականության վերածնունդ, երբ տաղիցինալիզմի աջակիցները պայքարում էին ռացիոնալ աստվածաբանության աջակիցների դեմ: Մանրամասն տե՛ս Մակдиси Дж., Суннитское возрождение // Мусульманский мир 950-1150, Издательство Наука, Москва, 1981, сс. 174-188.

ազդեցությամբ գրված նմանատիպ առաջին փաստաթուղթն էր, որը շարունակաբար ընթերցվում էր 11-րդ դարում: Դրանում Ալ-Կադիրը քննադատում էր շիաներին և մութագիլիստներին և հայտարարում, որ ռացիոնալ կրոնական պնդումները, ինչպես օրինակ Ղուրանի արարված լինելու պնդումը անհավատություն (kufr) դրսևորումներ են և պետք է պատժվեն իշխանության կողմից: Խալիֆի բաց համագործակցությունը սուննի իսլամի հանբալիական դպրոցի պահպանողական գիտնականների հետ մեծացնում էր լարվածությունը Բաղդադում հավասարապես ուժեղ սուննիների և շիաների միջև՝ երբեմն հանգեցնելով զինված բախումների:

Սելջուկների հաստատումը Բաղդադում (1055թ.) ուժերի հավասարակշռությունը ամբողջովին փոխեց հոգուտ խալիֆի և նրա սուննի դաշնակիցների: Դեռ 1053թ.-ին Սելջուկ սուլթան Տուղրիլ բեկի և նրա վեզիր Ալ-Քունդուրիի նախաձեռնությամբ դատապարտվեց աշարիական քալամի հիմնադիր Ալ-Աշարիի գործունեությունը և Խորասանից հեռացվեցին աշարի բոլոր գիտնականները: Այս հակաաշարիական գործունեությունը շարունակվեց հաջորդ տասնամյակում՝ Բաղդադ նրա հաղթական մուտքից հետո:

Սուննիական վերածննդի ուղղությամբ ակտիվ գործունեություն ծավալեց Ալ-Քունդուրիին հաջորդած Նիզամ ալ-Մուլլը (1019-1092թթ.)⁹: Նա ձեռնամուխ եղավ խալիֆայության

⁹ Տուղրիլ բեկը և նրա վեզիր Ամիդ ալ-Մուլլը ալ-Քունդուրին հանաֆիներ էին և պաշտպանում էին հանաֆիական ուլեմներին, որոնց մի մասը մութագիլիստներ էին, մինչդեռ Նիզամ ալ-Մուլլը շաֆի էր և պաշտպանում էր շաֆի ուլեմներին, որոնց շարքերում կային աշարիներ: Այդ ժամանակի սուլթան Ալի Արսլանը հանաֆի էր, հանաֆի էր նաև նրա ֆինանսների նախարարը: Այս ժամանակաշրջանում արդեն հստակ գաղափարական պայքար էր ծավալվում շաֆիների և հանաֆիների միջև: Տե՛ս Մակдиси Дж., Суннитское возрождение // Мусульманский мир 950-1150, Издательство Наука, Москва, 1981, сс. 174-188.

խոշոր քաղաքներում Նիզամիյա կոչվող կրոնական դպրոցների հիմնադրմանը, որոնց միջոցով ինստիտուցիոնալիզացվեց սուննիական իրավագիտության և աստվածաբանության ուսուցումը: Այս ժամանակաշրջանում հստակ գաղափարական պայքար էր ծավալվում նաև կրոնաիրավական դպրոցների ներկայացուցիչների՝ մասնավորապես հանաֆիների, շաֆիների և հանբալիների միջև: Մինևույն ժամանակ արդեն 10-11-րդ դարերում արաբամուսուլմանական մշակույթի մեջ մեծացել էր սուֆիզմի դերը, որի տեսաբանները հաճախ փորձում էին ապացուցել, որ սուֆիզմը չի հակասում իսլամական ավանդական դոգմաներին և սրբազան տեքստերի իմաստին:

Կրոնաիրավական դպրոցների վեճերի և աստվածաբանական ուղղությունների գաղափարական տարբերությունների արդյունքում ձևավորված գիտելիքը առանձնակի վերլուծության և քննադատության է արժանացել Իբն ալ-Ջաուզիի կողմից: Նրա գրչին պատկանող ավելի քան 200 աշխատություններում ներկայացված են մուսուլմանական գրեթե բոլոր ավանդական գիտակարգերը¹⁰: «Նորարարության» դեմ իր պայքարը Իբն ալ-Ջաուզին ամբողջությամբ արտահայտել է «Սատանայի խարդավանքները» (Թալբիս-Իբլիս¹¹) աշխատության

¹⁰ Առավել նշանակալի ստեղծագործություն է 10հատորյա ալ-Մունթազամը՝ բացառիկ հարուստ աղբյուր խալիֆայության պատմության ուսումնասիրման համար, որում ներկայացված են առաջին չորս խալիֆների, իմամների, հայտնի ասկետների (զուհհադ) և վաղ իսլամի սուֆիների՝ Հասան ալ-Բասրիի, Մառուֆ ալ-Կարիի, Ռաբիյա ալ-Ադավիի, Ֆուդայլ բն Իյյադի գովաբանական կենսագրությունները, որոնց նա համարում էր ուղղահավաստ մուսուլմանի օրինակ: St u Ephrat D., Ibn al-Jawzi // Medieval Islamic Civilization, An Encyclopaedia, Volume 1, Editor Joseph W. Meri, p. 345.

¹¹ Աշխատության մի մեծ հատվածը նվիրված է սուֆիների տեսության և պրակտիկայի ծայրահեղության քննադատությանը, ովքեր իրենց «վատ օրինակով» «վատ ազդեցություն» են ունենում մուսուլմանական համայնքի կյանքի վրա:

մեջ, որը դարձել է հանբալիական գրականության հիմնարար աշխատություններից մեկը: Այս գիրքը նվիրված է մուսուլմանական հասարակության տարբեր շերտերի ներկայացուցիչների քննադատությանը: Հեղինակի կարծիքով երանք հեռացել են սուննայից և նրանց հատուկ է իսլամում վնասակար «նորարարությունների» ներմուծումը:

Գրքի «Դատապարտելով նորարարությունը և նորարարներին» (Fi dim al-bid'a wa al-mubtadi'in) գլխում Իբն ալ-Ջաուզին մեջբերելով հեղինակավոր նախնիների հաղորդած թվով 32 պատումներ փորձում է ցույց տալ նորարարության հակասությունը սուննային և դրա անթույլատրելիությունը: Հեղինակն, առաջին հերթին, մեջբերում է մարգարեի կնոջ՝ Աիշայի կողմից հիշատակվող հադիսն այն մասին, որ Ալլահի մարգարեն ասել է. «Նա, ով նորարարություն է կատարում մեր այս հարցում (իսլամի), որը դրանից (իսլամից) չէ, կմերժվի»¹²:

Հստակեցնելու համար, թե որն է համարվում նորարարություն Իբն ալ-Ջաուզին ներկայացնում է հերթական հադիսը՝ Աբդուլլահ իբն Ամրը հաղորդել է մարգարեից, որ նա ասել է. «Նա ով մերժում է իմ սուննան, ինձնից չէ»¹³:

Միմյանց հակասող Սուննայի և Բիդայի մասին խոսելիս հարց է առաջանում, թե ինչպես է Իբն ալ-Ջաուզին սահմանում այդ երկու հասկացությունները, հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ ցանկացած նորարար պնդում էր, թե նա Ահլ ալ-Սուննայից է: Ըստ Իբն ալ-Ջաուզիի Սուննայի լեզվաբանական նշանակությունը «ճանապարհ», «ուղի» է: «Կասկած չկա, որ նրանք, ովքեր

¹² Al Bukhari, Sahih, Trans. Dr. M. Muhsin Khan, Darussalam, Riyadh, 1997, Vol. 3, Book 49, Hadith 861.

Այս հադիսը գրեթե նույնությամբ հանդիպում է Մուալիմի մոտ, տե՛ս Muslim, Sahih, Book 18, Hadith 4266.

¹³ Նույն տեղում, Book 1, Hadith 143.

մասնագիտանում են մարգարեի և նրա զինակիցների մասին պատմությունների հավաքագրման մեջ և հետևում են Ալլահի մարգարեի և նրա զինակիցների ավանդույթներին Մուննայի մարդիկ են (Ահլ ալ-Մուննա)»¹⁴: Մա այն պատճառով, որ նրանք հավատարիմ են այն դոկտրինին, որը զերծ էր նոր բացահայտված բաներից, որոնք Ալլահի մարգարեի և նրա զինակիցների մահից հետո միայն ներմուծվեցին:

Իբն ալ Ջաուզին սահմանում է բիդան որպես մի պրակտիկա, որն ի սկզբանե չի կիրառվել, սակայն ավելի ուշ ներմուծվել է վնասակար նորարարության արդյունքում: Բիդան մեծ մասամբ հակասում է Շարիաթին, քանի որ դրանով ենթադրվում է, որ այն (Շարիաթը) թերի է և կարիք ունի լրացման կամ որոշ բաների պակասեցման: Եթե կրոնաիրավական մյուս դպրոցների ներկայացուցիչները առավել չափավոր մոտեցում ունեին շարիաթին չհակասող նորամուծությանը, այս հարցում հանբալիների, և Իբն ալ-Ջաուզիի դիրքորոշումը հստակ է ցանկացած նորարարություն մերժելի է:

Եթե ներմուծվել է որևէ նորարարություն, որը չի հակասում Շարիաթին, մինևույն է, արդարամիտ հետևորդների մեծ մասը չէին ընդունում այն: Երբ Աբու Բաքրը և Օմարը պահանջում են Ջեյդ Իբն Սաբիթից հավաքել/կազմել Ղուրանը նա պատասխանում է. «Ինչպես կարող եք անել մի բան, որը Ալլահի մարգարեն երբևէ չի արել»¹⁵:

Իբն ալ-Ջաուզին մեջբերում է բազմաթիվ դրվագներ, որոնց միջոցով ցույց է տալիս, թե ինչպես էին արդարամիտ նախնիները (Սալաֆ) խուսափում նորարարությունից, անգամ եթե դրանք վնասակար չէին:

Իսկ ովքե՞ր են կատարում այդ նորամուծությունները իսլամում: Իբն ալ-Ջաուզին իր «Մատանայի խարդավանքները» գրքում որպես նորարարներ կատարում է երեք հիշատակում կադարիների, երկուսը՝ մուրջիների և մեկ հիշատակում մութագիլիների մասին, ուղղությունների, որոնք առավել տարածված էին 12-րդ դարում:

Մա'մար իբն Ռաշիդը հաղորդում է. «Տաուսը նստած էր, որդին էլ իր կողքին էր, երբ մի մութագիլի եկավ և սկսեց քննարկել մի հարց: Տաուսը իր մատները դրեց որդու ականջներին և ասաց նրան. «Որդի՛ս: Մատներդ դիր ականջներիդ, որպեսզի չլսես, թե ինչ է խոսում այս մարդը, քանի որ այս սիրտը թույլ է»: Նա շարունակեց ասել իր որդուն՝ փակի՛ր, փակի՛ր (ականջներդ), մինչ մութագիլին հեռացավ ¹⁶ : Այսպիսով, իրենց ուսմունքը բանականության փաստարկներով հիմնավորող մութագիլիները, Իբն ալ-Ջաուզիի կողմից որակվում էին որպես նորարարներ, որոնց լսելն անգամ չէր խրախուսվում:

Մեկ այլ օրինակ է հաղորդում Մալիկ ալ-Մուռին. «Մի մարդ այցելեց Իբն Սիրինին, և ես ներկա էի և սկսեց քննարկել մարդու ազատ կամքի (qadar) վերաբերյալ մի հարց, Իբն Սիրինը ասաց՝ կամ դու ես հեռանում, կամ մենք ենք հեռանում»: Մարդու կամքի և բացարձակ ազատության կողմնակից կադարիները ևս նորարարներ էին, որոնց հետ շփումը դիտարկվում էր որպես բիդա, ուստի մերժելի էր:

Սաիդ իբն Ամիր ալ-Քարիրին հաղորդում է. «Մուլեյման ալ-Թայմին հիվանդացավ, նա ուժգին լալիս էր: Մենք հարցրինք՝ ինչն է ստիպում նրան լաց լինել, արդյոք վախենում է մահից: Նա պատասխանեց. «Ոչ, բայց մի անգամ հանդիպել եմ մի կադարիի և բարևել եմ նրան: Վախենում եմ, թե տերը ինձնից պատասխան

¹⁴ Ibn al-Jawzi, Talbīs Iblīs, Dar al-Qalam, Beirut, p. 17.

¹⁵ Նույն տեղում, էջ. 18:

¹⁶ Abu Nu'aym, Hilyat al-Awliyah, Dar al-qutub al-'ilmiya, Beirut, 1988, vol. 3, p. 32.

պահանջի դրա համար»): Այս օրինակից պարզ երևում է, որ բացի նորարարների հետ շփումը սահմանափակելու անհրաժեշտության ներմուծվում է նաև դրա արդյունքում պատիժ կրելու վախը:

Մուրջիների հետ շփումների անթույլատրելիության մասին հաղորդում է Մուհիլ ալ-Ջաբին. «Մի մարդ մեզ հետ հաճախ այցելում էր Իբրահիմ ա-Նախաին: Իբրահիմն իմացավ, որ այս մարդը միացել է մուրջիներին և ասաց նրան՝ երբ լքես այս հավաքը այլևս չվերադառնաս»¹⁷:

Վերը նշված պատումների վերլուծությունը թույլ է տալիս դուրս բերել գործողությունների մի շարք, ինչը չէր կարելի կատարել նորարարների հետ շփումներում: Այսպիսով, նորարարների հետ չէր կարելի նստել, սիրել նրանց, ճանապարհ գնալ նրանց հետ, աղջկան, կամ քրոջը կնության տալ նրանց, լսել նրանց, անգամ հարգել և այլն: Նորարարություն կատարող անձանց հետ անգամ պարզ գրուցելն ու խոսելն էր համարվում անթույլատրելի արարք¹⁸: Հատկանշական է, որ լինելով հանբալի և սուֆիների խիստ քննադատ, հետևյալ արգելքների մասին պատմող դրվագների մեծ մասը (այս գլխում ներկայացված 32 պատումներից 13-ը) Իբն ալ Ջաուզին վերցրել է սուֆի-շաֆիի Աբու Նուայմ ալ-Իսֆահանիի (948-1038թթ.) Hilyat al-awliya՝ (Նախնիների գեղեցկությունը) տասնհատորյա աշխատությունից, որը սուֆիզմի հիմնարար գործերից է համարվում:

¹⁷ Մուրջիները իսլամական աշխարհայացքային ուսմունքների այն ներկայացուցիչներն էին, որոնք հետաձգում էին մեղք գործած մարդու կարգավիճակի մասին դատողությունը մինչ Ահեդ Դատաստանի օրը:

¹⁸ Սալլամ իբն Աբի Մութին հաղորդում է. «Մի նորարար հարցրեց Այյուբ ալ-Սախտիյանիին. «Կարող եմ մի բան խոսել քեզ հետ»: Նա պատասխանեց. «Ոչ, նույնիսկ կեսը չես կարող»»: Sū u Abu Nu'aym, Hilyat al-Awliyah, Dar al-qutub al-'ilmiya, Beirut, 1988, vol. 3, p. 9.

Իբն ալ Ջաուզի մերժողական դիրքորոշումը իսլամում ցանկացած նորարարության հարցում բնականորեն պայմանավորված էր Աբբասյան խալիֆայության անկման և խալիֆայությունում մշտական մրցակցության մեջ տարբեր ուղղություններից մեկն ու մաքուրը պահպանելու անհրաժեշտությամբ:

Չնայած նորարարության հարցում կոշտ դիրքորոշմանը, Իբն ալ-Ջաուզին ընդունում էր, որ ավանդապահ նախնիները վնաս չէին տեսնում որոշ նորարարությունների կիրառման հարցում, եթե դրանք չէին հակասում շարիաթին: Օրինակ հաղորդվում է, որ մարդիկ Ռամադան ամսին սովոր էին առանձին աղոթել, սակայն երբեմն մի խումբ մարդիկ հավաքվում և աղոթում էին մեկի գլխավորությամբ: Ավելի ուշ, Օմարը հավաքեց բոլոր նրանց Ուբայյա իբն Քաաբի հետ աղոթելու և երբ դուրս եկավ և տեսավ նրանց, ասաց. «Այս նորամուծությունը մտցրի, քանի որ միասնական/հավաքական աղոթքը օրինական է»:

Միայն այս գլխում ներկայացվող օրինակները բավական չեն հասկանալու համար, թե ովքեր են նորարարները, ինչու է նրանց այս կամ այն գաղափարը կամ պնդումը դիտարկվում որպես վնասակար նորամուծություն և ինչու է պետք պայքարել նրանց դեմ: Այս հարցերին ի պատասխան Իբն ալ-Ջաուզին ներկայացնում է իսլամում նորամուծություն բերող ուղղությունների ամբողջական քարտեզը՝ մանրամասնելով նրանց գաղափարական առանձնահատկությունները:

Աբու Հուրեյրան հաղորդում է, որ Ալլահի առաքյալն ասել է. «Հրեաները բաժանվեցին յոթանասունմեկ խմբի, քրիստոնյաները բաժանվեցին յոթանասուներկու խմբի: Իմ ազգը կբաժանվի յոթանասուներեք խմբի»: «Դրանք բոլորը կընկնեն դժոխք, բացի մեկից»: «Որն է այդ մեկը, Ալլահի առաքյալ», հարցրին նրանք

(գինակիցները): Նա պատասխանեց՝ Ալ-Ջամաան (այստեղ հավաքականությունը)¹⁹:

Մեջբերելով այս հաղիսը Իբն ալ Ջաուզին փորձում է պատասխանել նաև այն հարցին, թե որոնք են իսլամում տարբեր գաղափարական ուղղություններն ամփոփող այն 72 խմբերը, որոնք չեն ընկնի դրախտ: Նա դասակարգում է դրանք վեց հիմնական խմբերում (հառուռիներ, խարիջիներ, մուրջիներ, կադարիներ, ջաբարիներ, ջահմիներ), որոնցից յուրաքանչյուրը հիմք է հանդիսացել ևս 12 ուղղության ձևավորման համար (Տե՛ս նկար 1):

Իբն ալ-Ջաուզիի կողմից ներկայացվող հառուռիականությունը խարիջիականության մյուս անվանումն է, որը տրվել է այս ուղղության հետևորդներին, ովքեր լքելով Ալի իբն Աբի Տալիբին հաստատվեցին Քուֆայի մերձակայքում գտնվող Հառուռա ավանում: Ի հակադրություն նրանց գործում էին մուրջիները, որոնք հետաձգում էին մեղք գործած մարդու կարգավիճակի վերաբերյալ դատողությունները մինչ Ահեդ Ղատաստանի օրը:

Կադարիները ազատ կամքի գոյության աջակիցներն էին, իսկ ջաբարիները՝ բացարձակ նախախնամության և կանխորոշվածության: Մեզ հայտնի շիական հոսանքները Իբն ալ Ջաուզիի ստեղծագործությունում ներկայացվում են ընդհանուր Ալ-Ռաֆիդա՝ մերժողներ հասկացության ներքո: Ջահմիները Ջահմ իբն Սաֆուանի հետևորդներն էին, ովքեր հերքում էին Ալլահի անունների կամ ատրիբուտների գոյությունը և ընդունում Ղուրանի արարված լինելու դրույթը: Ներկայացվող բոլոր խմբերը համարվում էին սատանայի խարդավանքներին ենթարկված և իսլամում անհարկի նորամուծություն բերող ուղղություններ:

Այսպիսով, իսլամի տարածումը, մուսուլմանական համայնքի մեծացումը և նոր հարցերի առաջացումը բնորոշվում է երկու փոխկապակցված գործընթացներով՝ մի կողմից Ղուրանի և Սուննայի դրույթների ամրագրմամբ և անվերապահ պահպանությամբ, մյուս կողմից՝ նորարարությունների ներմուծմամբ: 12-րդ դարի հայտնի աստվածաբան և քարոզիչ Իբն ալ-Ջաուզին իր Թալբիս Իբլիս աշխատությունում ցույց է տալիս այդ նորամուծությունների անընդունելիությունը և հաղես գալիս խալիֆայական իշխանության վերականգնման, իսլամի մաքրության պահպանման և սուննիական վերածննդի անհրաժեշտության աջակցության դիրքերից:

**НОВОВВЕДЕНИЯ И НОВАТОРЫ СОГЛАСНО
ПРОИЗВЕДЕНИЮ ИБН АЛЬ-ДЖАУЗИ “ТАЛБИС ИБЛИС”**

Резюме

*Шушан Кюрегян
shoushan.kyureghyan@ysu.am*

Ключевые слова: Мусульманская община (умма), Сунна, инновация, Ибн аль-Джаузи, “Талбис Иблис”, Ханбалитская школа

Распространение ислама, рост мусульманской общины и появление новых проблем характеризуются двумя взаимосвязанными процессами: с одной стороны, фиксацией и безоговорочной защитой положений Корана и Сунны, а с другой - внедрением вредных нововведений.

В статье рассматривается неприемлемость нововведений и новаторов согласно работе Ибн ал-Джаузи “Талбис Иблис”. В частности, представлено противоречие между положениями Сунны и нововведениями, и на этой основе разделяются идеологические особенности разных групп новаторов.

¹⁹ Ibn al-Jawzi, Talbis Iblis, Dar al-Qalam, Beirut, p. 17.

**THE INNOVATION AND THE INNOVATORS ACCORDING TO
'IBN AL-JAWZĪ'S "TALBĪS IBLĪS"**

Summary

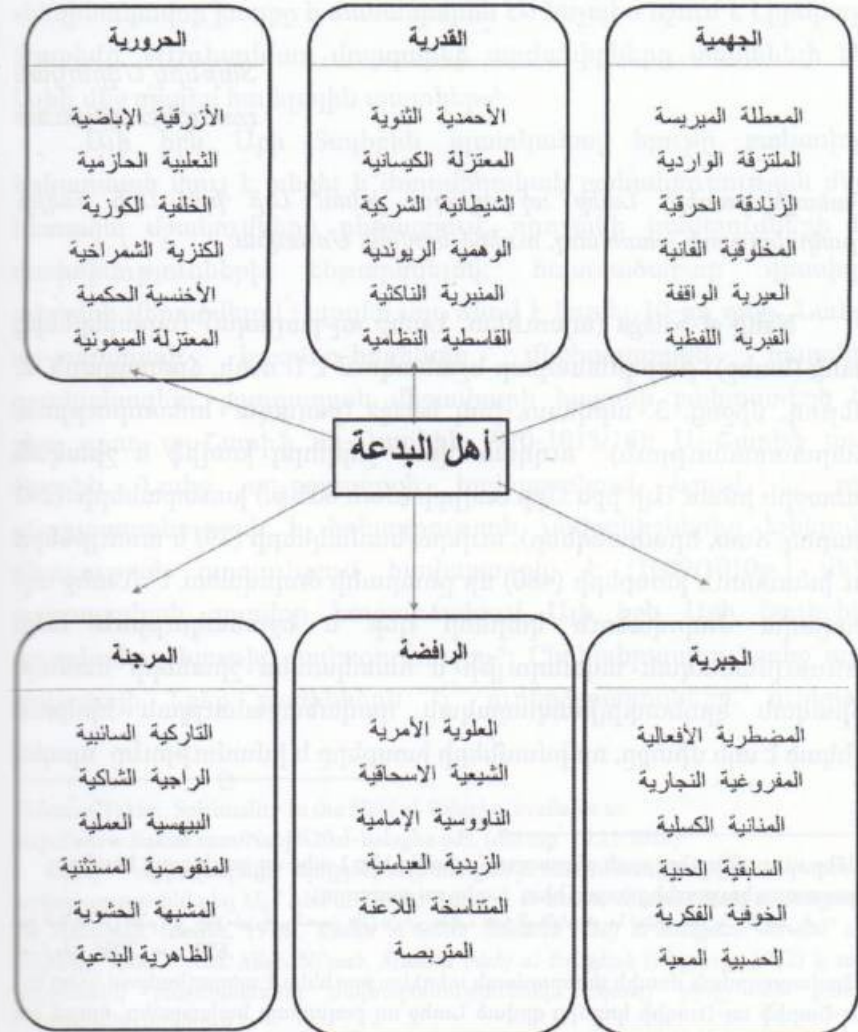
Shoushan Kyureghyan
shoushan.kyureghyan@ysu.am

Keywords: Muslim Community (Umma), Sunnah, Innovation, 'Ibn al-Jawzī, "Talbīs Iblīs", Hanbali School

The continuous spread of Islam, the rapid expansion of the Islamic community and the emergence of new issues in Muslim world are characterized by two interrelated processes: on the one hand it is by setting the principles of the Quran and the Sunna and on the other by importing harmful innovations.

This article discusses the rejection of innovations and innovators according to 'Ibn al-Jawzī's "Talībīs Iblīs". Particularly it introduces the issue of contradiction between the Sunna and the innovation, on the basis of which the ideological features of different groups of innovators are separated.

Նկար 1.



NAHĠ AL-BALĀĠA-Ի ՈՒՂԵՐԶ-ՆԱՄԱԿՆԵՐԻ
ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔԱՅԻՆ ԵՎ ԲՈՎԱՆԴԱԿԱՅԻՆ
ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՇՈՒՐԶ

Տաթևիկ Մկրտչյան
tmkrtchyan@ysu.am

Բանալի բառեր. Նահջ ալ-բալաղա, իմամ Ալի իբն Աբի Տալիբ, շիականություն, թառասուլ, ուղերձ-նամակ, Մուավիա:

Nahġ al-balāġa (այսուհետ՝ Նահջ ալ-բալաղա)¹ (արաբերենից nahġ (նահջ)) թարգմանաբար նշանակում է 1. ուղի, ճանապարհ, 2. մեթոդ, միջոց, 3. արվեստ, իսկ balāġā (բալաղա՝ հոետորություն, ճարտասանություն) ուղղահավատ չորրորդ խալիֆ և շիական առաջին իմամ Ալի իբն Աբի Տալիբի (մահ 661 թ.) խոսքաների՝ (241 քարոզ, ճառ, հրահանգներ), ուղերձ-նամակների (79) և ասույթների ու իմաստուն խոսքերի (480) մի ընտրանի ժողովածու է²: Նահջ ալ-բալաղա ժողովածուն կարևոր դեր և նշանակություն ունի մուսուլմանական ավանդույթի և հատկապես շիաների համար: Շիական կրոնափիլիսոփայական դավանաբանության հիմքում ընկած է այն միտքը, որ իմամների խոսքերը և իմամությունը՝ որպես

¹ Մեր ուսումնասիրության ընթացքում օգտվել ենք Նահջ ալ-բալաղայի հետևյալ հրատարակությունից (այսուհետ՝ Նահջ ալ-բալաղա) نهج البلاغة من كلام أمير المؤمنين أبي الحسن علي بن أبي طالب عليه السلام/و هو ما اختاره الشريف الرضي. قم: أنصاريان، 2004، ص. 653.

² Հավաքագրման մասին մանրամասն տեղեկություններ է պարունակում հենց Ալ-Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի կողմից գրված Նահջ ալ-բալաղայի նախաբանը, որում նա պատմում է, որ նկատել է, որ Ալի իբն Աբի Տալիբի խոսքերը երեք հիմքով էին՝ նախ, الخطب و الاوامر (քարոզներ և ճառեր), երկրորդ, (الرسائل و الرسائل) (իմաստուն խոսքեր, ասույթ-իմաստություններ), հենց այդ երեքն էլ ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիին ներառում է առանձին գլուխների մեջ: St. u' Sharif al-Radi, Mukaddima, Nahġ al-balāġā, pp 8-9.

Մուհամմադ մարգարեի միջոցով Ալլահից ստացված ուղերձներից՝ Ղուրանից՝ Ալլահի ուղղորդած ճանապարհից հետո երկրորդ «հեղինակավոր խոսքը և ճանապարհն է»: Ինչպես նշում է Լիյաքաթ Թաբիբը՝ «Մուհամմադ մարգարեի արժանիքները տեսանելի են Ալիի մեջ որպես հայելային պատկեր»³:

Ալի իբն Աբի Տալիբին պատկանող նյութը բանավոր երկարատև փուլ է անցել և ժողովրդական բանահյուսության մեջ հետագա մշակումների ընթացքում, որոշակի հավելումների և փոփոխությունների ենթարկվելով, հասվածաբար գրավոր տեքստի վերածվելով՝⁴ արդեն այդ ձևով է հասել 10-րդ դար՝ Նահջ ալ-բալաղայի կազմող-հեղինակ միջնադարյան հայտնի գրականագետ, բաղդադյան միջավայրի հայտնի բանաստեղծ և շիա գրող ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիին (970-1015/16): Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիին Նահջ ալ-բալաղայի նախաբանում նշում է, որ «ճարտասանության և հոետորության չափանիշներից ելնելով՝ ընտրության արդյունքում հավաքագրել է (1009/1010թ.) մեկ ամբողջական գրավոր հուշարձանում Ալի իբն Աբի Տալիբին պատկանող նյութից լավագույնները»⁵: Ընդհանրապես Նահջ ալ-բալաղայի երեք բաժիններն էլ՝ ուղերձ-քարոզները, ուղերձ-

³ Liyakat Takim, Spirituality in the Nahj al-Balagha, available at: <http://www.itakim.com/Nahj%20al-Balagha.pdf>, (մուտք՝ 10.11.2018)

⁴ Նահջ ալ-բալաղայի աղբյուրագիտական ուսումնասիրության կարևոր աշխատություններից են՝ Abd al-Zahrā Husaynī al-Khaīb, *Masādir Nahj al-Balāghah wa Asāniduh*, (Beirut, 1975), Kāshif al-Ghitā *Madārik Nahj al-Balāghah wa daf' al-shabahat 'anhu*, 'Abd Allah Ni'mah *Masādir Nahj al-Balāghah* (Բեյրութ, 1972) և այլ բազմաթիվ բազմահատոր մեկնաբանություններ, որոնց թիվը մի քանի տասնյակից անցնում է:

⁵ Նախաբանի վերլուծությունը տե՛ս՝ Մկրտչյան, Տ., NAHĠ AL-BALĀĠA-ի հավաքագրման, վերնագրման, բովանդակության ընտրության և կառուցվածքային որոշ հարցերի պարզաբանումը ըստ հավաքագրող-հեղինակ Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիի նախաբանի, Արևելագիտության հարցեր, հատոր 11, Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն, 2016, էջ. 50-65:

նամակները և իմաստուն խոսքերն ու ասույթները, իսլամական հոետորական բանավոր ավանդույթի կարևորագույն նմուշներ են, որոնք հետագայում մշակումների արդյունքում գրավոր ավանդույթում վեր են ածվում առանձին ժանրերի: Ուղերձ-նամակները արաբաճառուլմանական գրավոր մշակույթում արդեն համարվում են «թառասուլ» ժանրի նմուշներ: Մուսուլման հոետորները և գիտնականները հաճախ էին դիմում Ալիի՝ արաբական բնության վերաբերյալ մետաֆորներին և հաճախակի օգտագործում էին Ալիի խոսքերը: Դրա վառ օրինակ է համարվում ութերորդ դարի *քաթիբ* (քարտուղար, գրականագետ) արաբաճառուլմանական մշակույթում «թառասուլ» ժանրի հիմնադիր համարվող Աբդ ալ-Համիդ ալ-Յահյա ալ-Քաթիբը (մահ. 750)⁶, որի հիմնական ստեղծագործություններից են խալիֆ Մարվանի անունից որդուն հասցեագրված ուղերձներն ու նամակները: Ըստ Տահերա Քութբուդդինի՝ նա նույնպես դիմել է Ալի իբն Աբի Տալիբի կողմից կիրառված բնության վերաբերյալ մետաֆորներին և հաճախակի է օգտագործել Ալիի խոսքերը⁷: Չնայած այն հանգամանքին, որ վերջինը եղել է հակաալիական Օմայանների պաշտոնական դիվանի գովերգուն «Արաբական արձակի հայր» համարվող ալ-Քաթիբին հարցնում են՝ «Ի՞նչն է հնարավորություն տվել հոետորության արվեստը յուրացնել, ինչպե՞ս եք սովորել», նա պատասխանել է՝ «Անգիր անելով Ալիի

խոսքերը»⁸: Նահջ ալ-բալադայի կարևորագույն մեկնաբանության հեղինակ Իբն Աբի ալ-Հադիդի (մահ. 1258թ.) մոտ հիշատակվում է Աբդ ալ-Համիդ ալ-Յահյա ալ-Քաթիբի հետևյալ միտքը. «Ես անգիր եմ արել Ալիի 70 քարոզ, սակայն դրանք դեռ կան ու կան»⁹:

Ալի իբն Աբի Տալիբին պատկանող ուղերձ-նամակները (*rasā'il*) ժամանակագրորեն շատ ավելի վաղ շրջանի են պատկանում, քան «թառասուլ» ժանրի առաջին նմուշներ համարվող ալ-Քաթիբի ուղերձներն ու նամակներն են: Բայց իրենց հավաքագրման տեսանկյունից դրանք շատ ավելի ուշ շրջանի են պատկանում: Այստեղ կրկին անգամ հարցադրումներ են առաջանում դրանց հեղինակային, բովանդակության և ձևի, տեքստային իմաստների և ուղերձների հավաստիության առնչությամբ¹⁰:

Հողվածում ներկայացվելու է Ալիի ուղերձ-նամակների կառուցվածքային օրինաչափությունները, ժամանակային և տարածական առանձնահատկությունները, տեքստի/ուղերձի տեսանկյունից «հասցեատերերի» պարզաբանումը, ինչպես նաև առաջին 10 ուղերձ-նամակների բովանդակային ամփոփ ներկայացումը:

Ընդհանրապես, Նահջ ալ-բալադայի ուղերձները Բմամ Ալիի «խոսքեր»/խոսույթ/մտքեր լինելուց բացի, պատմական կարևոր տեղեկատվության աղբյուր կարելի է դիտարկել: Փորձենք հասկանալ, թե ինչ տեղեկություն է այն իր մեջ պարունակում. նախ

8 Al-Jahshiyari (d. 942), *Kitab al-Wuzara' wa-l-kuttab*, ed. Mustafa al-Saqqa, Ibrahim al-Ibyari, and 'Abd al-Hafiz Shalabi, Cairo, Mustafa al-Babi al-Halabi, 1980.

9 Ibn Abi al-Hadid, *Sharh Nahj al-Balāgha*, vol 1, Cairo (1959-1964), p 24.

10 «Հեղինակային» խնդրի և հավաստիության հարցի մասին առավել մանրամասն տե՛ս Մկրտչյան, Տ., NAHĠ al-BALĀĠA-ի «հեղինակային» խնդրի քննարկումը միջնադարյան սուննի գիտնականների շրջանում, Արաբագիտական ուսումնասիրություններ, Հատոր 7, Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն, 2014, էջ. 160-182:

⁶ Թառասուլ ժանրի ձևավորման և դրա հիմնադիր ալ-Քաթիբի մասին մանրասերը տե՛ս Фильштинский И.М. История арабской литературы, М., Главная редакция научной литературы, 1985, с. 255-261.

⁷ Այս մասին տե՛ս Tahera Q., *The sermons of Ali ibn Abi Talib: At the confluence of the core Islamic teachings of the Quran and the Oral, Nature-Based cultural ethos of Seventh Century Arabia*. *Anuario De Estudios Medievales*, 42/1, enero-junio 2012, p. pp. 201-228. http://nelc.uchicago.edu/sites/nelc.uchicago.edu/files/Qutbuddin_201-228.pdf (մուտք 15.09.2018):

տվյալ ժամանակաշրջանի այս կամ այն իրադարձության մասին, ինչպես նաև այն մարդկանց մասին, որոնք եղել են այս կամ այն քաղաքի/երկրամասի կառավարիչ որևէ իրադարձության ժամանակ: Ալ-Շարիֆ ալ-Ռադիին փորձել է շատ չմիջամտելով տեքստին՝ նրբորեն այս ամենը հասցնել ընթերցողին, մեկ կամ երկու արտահայտությամբ անհրաժեշտ մանրամասներ հաղորդելու արդյունքում:

Ուսումնասիրել ենք նամակների կառուցվածքը ելնելով մի քանի չափանիշներից՝ վերնագիր, նամակների սկիզբ հանդիսացող ձևեր և արտահայտություններ, ուղերձ-նամակների հասցեատեր/եր, ուղերձ-նամակների որպես հաղորդակցական ակտի երանգային միտվածություն:

• Վերնագիր

Կառուցվածքային տեսանկյունից ժողովածուի մեջ կարևոր դեր է խաղում ուղերձների վերնագրումը: Օրինաչափ են վերնագրերը, որոնք հստակ մատնանշում են հասցեատիրոջը՝ կամ որևէ կոնկրետ մեկին կամ մարդկանց որևէ խմբին, առիթը, պատրվակը, պատմական իրադարձությունը, որոնք կարծես ոչ ուղղակիորեն կրկին իրենց մեջ ներառում են հասցեատիրոջ հավանական շրջանակը: Ստորև թարգմանաբար ներկայացնում ենք 1-10 ուղերձների վերնագրերը¹¹:

1. Քուֆայի բնակչությանը, Մադինայից Բասրա տեղափոխման ժամանակ
2. Նրանց (Քուֆայի մարդկանց-S.U.), Բասրայի հաղթանակից հետո
3. Շարիհ բըն ալ-Հարիսին, Քուֆայի դատավորին

4. Իր գորքի որոշ հրամանատարներին
5. Աշաբ բըն Կայսին Ատրպատականի կառավարչին
6. Մուավիային
7. Նորից նրան (Մուավիային- S.U.)
8. Ջարիր բըն Աբդ Ալլահ ալ-Բաջալիին, երբ նա ուղարկվեց Մուավիայի մոտ
9. Մուավիային
10. Նորից նրան (Մուավիային-S.U.)

• Ուղերձ-նամակները սկզբնավորող խոսքեր

Ուղերձ-նամակներում սկզբնավորող խոսքային արտահայտությունները յոթն են, որոնցից մեկն անպայմանորեն առկա է ուղերձ-նամակի վերնագրում: Դրանք են՝ *min kitāb lahu* - նրա նամակից (ամենից շատ հանդիպող ձևն է՝ 63 ուղերձում), *min waṣiyyah lahu* - *waṣiyyah* թարգմանաբար նշանակում է կտակ, ցուցում, հրաման (10-11,12,14,24,25,31,47,56,76,77 ուղերձներում), *min duā' lahu* - *duā'* թարգմանաբար նշանակում է կոչ, խնդրանք (15-րդ ուղերձում), *wa kāna yaqulu* - *ինչպես ասել է նա* (16-րդ ուղերձում), *min 'hd lahu* - *կտակ-կանոնակարգ* (26,27 ուղերձներում), *min kalām lahu* - *նրա խոսքերից* (23-րդ ուղերձում), *min half lahu* - *half-երդում* (74-րդ ուղերձում): Ի դեպ առաջին տաս ուղերձ-նամակները, որոնց վերնագրերը ներկայացվել է ստորև, սկսվում են *min kitāb lahu* արտահայտությամբ:

• Ուղերձ-նամակների հասցեատեր/եր

Ռ. Յակոբսոնը «խոսքային գործողության» գործառույթների մեջ առանձնացնում է կոմունիկատիվ, կոչական, պոետիկ, արտահայտչական/էքսպոնեսիվ, ֆատիկ և մետալեզվական գործառույթները: Բացի այդ նա նշում է, որ կոմունիկատիվ մակարդակում տեքստի ուսումնասիրման առաջնային

¹¹ Թարգմանությունները կատարվել են «Նահջ ալ-Բալադայի» հետևյալ հրատարակությունից, *ayyūn ihṣan*՝ Նահջ ալ-Բալադայի *نهج البلاغة من كلام أمير المؤمنين أبي الحسن علي بن أبي طالب عليه السلام/و هو ما اختاره الشريف الرضي. قم: أنصاريان، 2004.*

մակարդակն է հեղինակ-ընթերցող կապը¹² : Այս կապի առանձնահատկությունների ուսումնասիրությունը հնարավորություն է տալիս բացահայտել հեղինակի կողմից օգտագործվող ինֆորմացիայի փոխանցման մեխանիզմները, դրանց առանձնահատկություններից բխող՝ տեքստում արձանագրված նպատակներն ու հեղինակի կողմից ակնկալվող արդյունքները: Այդ տեսանկյունից առանձին ուշադրության են արժանի այն տեքստերը, որոնք իրենց կառուցվածքով բացահայտորեն առանձնացնում են հեղինակին և ընթերցողին:

Փաստորեն ուղերձը, որպես տեքստի տեսակ՝ առանձնանում է նախ և առաջ հեղինակ-ընթերցող կամ հասցեագրող (addresser) և հասցեատեր (addressee) կապի որոշակիությամբ: Ուղերձները կարելի է բաժանել երեք խմբի ըստ հասցեատիրոջ տեսակի: Դրանցից առաջինը կարելի է անվանել «անձնական ուղերձ» քանի որ այն ուղղված է հստակ սահմանված հասցեատիրոջ և մնացած ընթերցողները հանդիսանում են երրորդ կողմ: Այս դեպքում շատ կարևոր են անձնավորված լինելու և ժամանակային/իրադարձության գործոնները՝ առաջինը որովհետև ուղերձը ի սկզբանե նախատեսված է միայն հստակ սահմանված հասցեատիրոջը, իսկ երկրորդը, որովհետև այն հասանելի է դառնում այլ, այս պարագայում կողմնակի հասցեատերերին միայն որոշ ժամանակ անց:

Երկրորդ խմբում թեև առկա է հստակ սահմանված հասցեատեր, այնուամենայնիվ նրա առկայությունն օգտագործվում է որպես առիթ՝ կամ պատրվակ, որի միջոցով այլ ընթերցողը դառնում է հասցեատեր:

Ինչ վերաբերում է երրորդ տեսակին, ապա այն կարելի է բնորոշել որպես բացահայտ հասցեատեր չունեցող, սակայն, թե՛

բովանդակային, թե՛ կառուցվածքային առումով չափանիշների ամբողջությունն պարունակող տեքստ, որը որոշակիորեն սահմանում է պոտենցիալ հասցեատիրոջը և առանձնացնում «ակտիվ հասցեատերերին» «պասիվ հասցեատերերի» խմբից:

Այժմ քննենք հենց Նահջ ալ-բալադայի ուղերձները վերոնշյալ չափանիշներից ելնելով: Հետաքրքիր է, որ յուրաքանչյուր ուղերձ ունի իր անմիջական հասցեատերը, ժամանակային և տարածական սահմանափակումները, հաճախ իրադարձությամբ պայմանավորված: Առաջին տեսակին են պատկանում կոնկրետ մեկին հասցեագրված նամակներն ու ուղերձները: Սրանց մեջ կարելի է առանձնացնել այն ուղերձները, որոնք բացի անհատի հասցեագրումից պարունակում են նաև տարածական (օրինակ որևէ նահանգի դատավորին կամ կառավարչին ուղղված), ժամանակային և իրադրության մանրամասներ (օրինակ Բասրայի նվաճումից հետո և այլն) և հետապնդում են բարոյախրատական նպատակներ կամ մուսուլմանին ճիշտ ճանապարհով ուղղորդելու տեսանկյունից ցուցումներ են ներառում: Այս խմբի երրորդ տեսակն էլ կրկին ուղղված է որևէ անձի, սակայն այն պատասխան է հանդիսանում, հենց եղպես էլ նշելով՝ *ջաուարան-ի պատասխան/պատասխանելով*:

Հաջորդ խումբը ուղերձ-նամակների ուղղված է մարդկանց հավաքական խմբի՝ զորքերի առաջնորդներին, որևէ քաղաքի կամ երկրամասի բնակիչներին՝ որպես կանոն լինում է Ահլ ալ-Քուֆայի՝ այսինքն Քուֆայի բնակիչներին կամ զորքի որոշ առաջնորդներին/հրամանատարներին, որոնցում նույնպես կարելի է առանձնացնել նաև պատմական այս կամ այն իրադարձության հետ առնչությունը:

• Ուղերձ-նամակների որպես հաղորդակցական ակտի երանգային միտվածություն

Ուղերձները նպատակ են հետապնդում ընթերցողին ուղղորդել, ներկայացվող տեղեկատվության նկատմամբ էմոցիոնալ

¹² Якобсон, Р., Лингвистика и поэтика, // Структурализм: «за» и «против», М. 1975. Available at: <http://philologos.narod.ru/classics/jakobson-lp.htm> (12.09.2018).

վերաբերմունք ձևավորել և ընթերցողին տեքստում շարադրող նյութին մասնակից դարձնել: Ուղերձ-նամակներն ունենում են երանգային միտվածություն՝

- Հուզական տեսանկյունից՝ դրական-բացասական
- Ուշադրության ուժգնության տեսանկյունից՝ առաջնային-երկրորդական

• Ընթերցողի արձագանքման տեսանկյունից՝ ակտիվ-պասիվ:

Նախք ալ-բալադան արտահայտում է Իմամ Ալիի՝ աշխարհընկալումները, նրա կողմից ընկալվող և սահմանված արժեհամակարգը, որն էլ բնութագրում է իր՝ որպես չորրորդ ուղղահավատ խալիֆի և մուսուլմանական համայնքի համար տվյալ ժամանակահատվածում կարևոր հարցերի և պատմական իրողությունների նկատմամբ նրանց վերաբերմունքն ու մտտեցումները, ինչն էլ փաստորեն շիականության գաղափարախոսական և դավանաբանական հիմնասյունն է դառնում:

Նպատակը քարոզչական միջոցներով իր գաղափարները հասանելի դարձնելն էր, որոնք էլ հետագա փոխանցման և տարածման միջոցով մուսուլմանական համայնքն առավել ամուր և պաշտպանված կդարձնեին: Կարելի է ենթադրել, որ այս ամենը նաև համայնքի հետևորդներին ճիշտ ճանապարհը ցույց տալու և համալրելու նպատակներ էին հետապնդում, և որ հեղինակ-ընթերցող կապը հանդիսանում է նշված նպատակների տեքստաբանական արտահայտման կարևորագույն մեխանիզմներից մեկը:

Նախք ալ-բալադայի ուղերձ-նամակների բովանդակությունը պատմական, կրոնաքաղաքական, դավանաբանական և տվյալ ժամանակաշրջանի բարոյահոգեբանական միջավայրի և հատկապես շիական ավանդույթի վերհանման կարևոր աղբյուր է հանդիսանում: Դրանք լույս են սփռում տվյալ ժամանակաշրջանի

պատմական իրադարձությունների վրա և շիական պատմական ավանդույթի համար հիմք են հանդիսանում: Այս հոդվածում կներկայացվի բովանդակային որոշ նկատառումներ առաջին տասնամակների համատեքստում:

Ուղերձ-նամակ 1¹³. Այս նամակում Ալին մեղադրում է Տալիային և Ջուբեյրին, ինչպես նաև Աիշային Օսմանի սպանության մեջ ներգրավված լինելու հարցում:

Ուղերձ-նամակ 2¹⁴. Սա հերթական հաղթանակներից հետո արված հայտարարություններից մեկն էր, որում ուղղակի գովերգվում էր տեղի ունեցածը՝ այն համարելով Ալլահի ճանապարհին հետևել իրեն՝ Ալիին լսելու ուղիով:

Ուղերձ-նամակ 3¹⁵. Քուֆայի դատավորին ուղղված խոսք է, և նրա կողմից գնված մի տան օրինակով ցույց է տալիս նման արարքի սխալականությունը Աստծո առաջ և վեր է հանում Ալլահի ճանապարհից շեղված լինելու հանգամանքներ:

Ուղերձ-նամակ 4¹⁶. Այս նամակն ուղղված է Բասրայի կառավարչին, երբ վերջինս տեղեկացնում է, որ Բասրայում են Տալիան և Ջուբեյրը: Ալին խորհուրդ է տալիս, որպեսզի Բասրայի կառավարիչը իրեն շրջապատի միայն ու միայն հավատարիմներով, քանի որ, ոչ ամբողջ սրտով հավատարիմները հաստատապես կլքեն նրան կես ճանապարհից:

Ուղերձ-նամակ 5¹⁷. Ալին հասցեագրում է այս ուղերձը Ատրպատականի կառավարչին, որը կասկածներ է ունեցել նահանգի ունեցվածքը Ալիին ուղարկելու հարցում և այդ համատեքստում նույնիսկ մտածել է Մուավիային ապավինել և աջակցել:

¹³ Նախք ալ-բալադա, էջ. 423:

¹⁴ Նույն տեղում՝ էջ. 424:

¹⁵ Նույն տեղում՝ էջ. 424-425:

¹⁶ Նախք ալ-բալադա, էջ. 426:

¹⁷ Նույն տեղում՝ էջ. 426:

Ուղերձ-նամակ 6¹⁸. Մուավիային ուղղված առաջին ուղերձն է Նահջ ալ-բալադայում: Այս նամակում, Ալին փորձում է հիմնավորել իր խալիֆ դառնալու օրինականությունը ինչպես եղել է Աբու Ֆաթրի, Օմարի և Օսմանի խալիֆ դառնալու օրինակներով, և որ ոչ ոք նույնիսկ ներկա չեղողները կասկածի տակ չեն կարող առնել դրա օրինականությունը:

Ուղերձ-նամակ 7¹⁹. Պատասխան Մուավիայի ուղերձ-նամակին, որում ասվում է, որ վերջինն ուղղակի մոլորության մեջ է, չունի այդքան իմաստություն և իր այդ առաջարկներով, նոր խալիֆի ընտրության համար, սխալ ճանապարհի վրա է և քննադատելով իսլամը՝ գտնվում է մոլորության մեջ:

Ուղերձ-նամակ 8²⁰. Մա Մուավիայի մոտ ուղարկված իր ներկայացուցչին է հասեագրված, որտեղ նա առաջարկում է ճշտել, արդյոք Մուավիան ընտրել է պատերազմելու ճանապարհը, թե խաղաղության և ենթակայության, և եթե առաջինը, թող թողնի նրան և վերադառնա, իսկ եթե երկրորդը, ապա թող ստանա նրա հավատարմությունը:

Ուղերձ-նամակ 9²¹. Մուավիային հասցեագրված այս նամակում Ալին խոսում է այն մասին, թե ինչպես էր իր ժողովուրդը՝ (ի նկատի ունենալով Ղուրեյշ ցեղը) ցանկանում սպանել Մարգարեին և վերջ տալ իրենց արմատներին, ինչպիսի հետապնդումների էին ենթարկում, ապրելու համար ստեղծում ամենածանր պայմանները՝ ստիպելով փախուստի դիմել: ...Այդ ժամանակ Ալլահը մեզ տվեց հաստատակամություն պաշտպանելու. Իր կրոնը և Իր պատիվը:

Հետո նա նշում է, որ այն բոլոր մարդիկ, ովքեր հետևեցին Մարգարեին պաշտպանված էին և Մարգարեն թույլ չէր տալիս

հավատացյալներին սպանվել՝ ուղարկելով իր առաջնորդներին, որոնք էլ իրենց մահով փրկում էին մյուսներին: Ալին այս հատվածում իրեն էլ է համարում այդ առաջնորդներից, որը բազում անգամներ պետք է հարվածը վերցնեք և գոհվեք, սակայն փրկվել է, և հիմա զարմանում է, թե ինչպես կարող է Մուավիան այս ամենը հաշվի չառնել և փորձել համեմատվել իր հետ և հավակնել մի բանի, որը ոչ միայն ինքը՝ Ալին չի հասկանում, այլև Ալլահը նույնպես չգիտի: Վերջին հատվածում նշում է. ...Ինչ վերաբերում է քո խնդրանքին Օսմանին սպանողներին հանձնել քեզ, ես շատ եմ մտածել այդ մասին, և ինձ համար անընդունելի է նրանց քեզ կամ մեկ ուրիշին հանձնելը:

Հետո նա խորհուրդ է տալիս փոխել իր սխալ ճանապարհը և արարքները, քանի որ հակառակ դեպքում նրանք իրեն կհանդիպեն և կգտնեն ամենուր...

Ուղերձ-նամակ 10²². Այս նամակում Ալին Մուավիային մեղադրում է միայն երկրային կյանքով և հաճույքներով ապրելու մեջ և հորդորում է հիշել Ահեղ դատաստանի օրվա մասին, երբ ամեն բան առանց բողի կլինի և նրան ոչինչ այլևս չի պաշտպանի: Նա խորհուրդ է տալիս ցանկություններով չառաջնորդվել և այդժամ նա կտեսնի իր ներաշխարհի իրական պատկերը: ...Դու ինձ կանչում ես պատերազմի: Լավ կլինի մարդկանց հանգիստ թողնես և դեմ առ դեմ հանդիպենք... Նա նշում է, որ ինքը՝ Հասանի հայրը, Բադրի ճակատամարտում սրով մասնատել էր Մուավիայի պապուն, եղբորը և քեռուն: ... Այդ նույն սուրը ինձ մոտ է և ես կդիմավորեմ իմ հակառակորդին այդ նույն սրով և նույն սրտով...²³:

¹⁸ Նույն տեղում՝ էջ. 427:

¹⁹ Նույն տեղում՝ էջ. 428:

²⁰ Նույն տեղում՝ էջ. 428-429:

²¹ Նույն տեղում՝ էջ. 429-430:

²² Նահջ ալ-բալադա, էջ. 431-432:

²³ Հայտնի է, որ Բադրի ճակատամարտում (624թ.) Ալի իբն Աբի Տալիբը աչքի է ընկնում իր մարտական ուժեղ պատրաստվածությամբ և, ըստ ավանդույթի այդտեղ սպանվածների կեսից ավելիին սպանել էր հենց ինքը:

79 ուղերձ-նամակներից 18-ը միայն Մուավիային ուղղված նամակներն են, այդ թվում նաև պատասխան նամակները: Դրանք են՝ 6, 7, 8, 9, 10, 17, 28, 30, 32, 37, 48, 49, 55, 64, 65, 70, 73, 75: Մուավիային ուղղված ուղերձների մեծաթվությունը ցույց է տալիս, թե ինչ կարևոր խնդիր է եղել Ալիի կողմից իր՝ որպես չորրորդ ուղղահավատ խալիֆ լինելու օրինականության պահպանման հարցը, բազմաթիվ այլ կարևոր խնդիրների և կառավարման դժվարությունների համագումարում: Այսինքն սովյալ ժամանակաշրջանի համար Մուավիայի կողմից խալիֆայության հավակնությունները մեծ սպառնալիք են եղել Ալիի համար: Սա շատ կարևոր ուղերձներ են, որոնք ցույց են տալիս Մուավիայի՝ խալիֆայության նկատմամբ հավակնությունները և այդ համատեքստում Ալիի դեմ արվող գործողությունները, իսկ դրանց պատասխաններն Ալիի կողմից հավաքագրված են Նահջ ալ-բալաղա ժողովածուում:

DISCUSSION OF SOME STRUCTURAL AND CONTEXTUAL PECULIARITIES OF 'ALI IBN ABĪ TĀLIB'S LETTERS IN NAHĠ AL-BALĀĠA

Summary

*Tatevik Mkrtchyan
tmkrtchyan@ysu.am*

Keywords: *Nahġ al-Balāġa, 'Ali ibn Abī Tālib, tarasul, Ithna'ashariya, Muawiya, rasā'il.*

Nahġ al-Balāġa (lit. Way/Path/Peak of Eloquence) is a “collection of fragments of sermons and speeches, letters, homilies and maxims” attributed to the first Ithna'ashari Imām and the fourth al-Ḥulaḡfā' al-Rāšidūn, Amīr al-Mū'minīn, 'Ali ibn Abī Tālib, (600-661) compiled by Al-Ša'nīf al-Raḡī (970-1015/1016) one of the prominent scholars and poets of the Būyid period (945-1055). In this article I examine and discuss some

structural and contextual peculiarities of 'Ali ibn Abī Tālib's letters in Nahġ al-Balāġa.

ОБСУЖДЕНИЕ НЕКОТОРЫХ СТРУКТУРНЫХ И КОНТЕКСТУАЛЬНЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ ПИСЕМ АЛИ ИБН АБИ ТАЛИБА В НАХДЖ АЛЬ-БАЛАГЕ

Резюме

*Tatevik Mkrtchyan
tmkrtchyan@ysu.am*

Ключевые слова: *Нахдж аль-балага, Али ибн Аби Талиб, шиизм, тарассуль, Муавия.*

Нахдж аль-Балага (пер. Путь красноречия) является сборником, состоящим из 240 проповедей, 79 писем и 489 высказываний четвертого праведного халифа (656—661), повелителя правоверных (амир аль-муминин) и первого из двенадцати почитаемых шиитами имамов имама Али ибн Аби Талиба (600-661). Автором компиляции этого труда является шиитский ученый, известный литератор, поэт, богослов и филолог аль-Шариф аль-Ради (970-1015/1016). В этой статье мы рассмотрим вопросы, касающийся структуры и содержания писем Али ибн Аби Талиба.

ԵՐԵՎԱՆ ՔԱՂԱՔԻ ՍԶԿԻԹՆԵՐԸ
(ՊԱՏՄԱԿԱՆ ԱԿՆԱՐԿ)

Հուն Պետրոսյան
levpetrosyan@gmail.com

Բանալի բառեր՝ Երևան, մզկիթ, իսլամ, պատմություն, մուսուլման, ճարտարապետություն, քաղաք, մշակույթ, Հարավային Կովկաս, Հայաստան

Պատմական տարատեսակ իրադարձությունների պատճառով ողջ Հայաստանի և մասնավորապես Երևանի բնակչությունը վերջին հինգ-վեց դարերի ընթացքում ենթարկվել է էթնիկական կազմի մի շարք զգալի փոփոխությունների, ինչն էլ իր հերթին չէր կարող որոշիչ ազդեցություն չունենալ Երևանի կրոնական շինությունների լանդշաֆտի վրա: Մուսուլմանական բնակչության ներգաղթի և հայկական բնակչության տարատեսակ (այդ թվում՝ բռնի) միգրացիաների հետևանքով այդ լանդշաֆտում սկսեցին կարևոր, երբեմն՝ քանակային առումով՝ գերակա տեղ գրադեցնել մզկիթները:

Բացի էթնիկ կազմի վերաձևումներից, բնականաբար, Երևանը նշված հարյուրամյակների ընթացքում ենթարկվել է մի շարք կառուցվածքային փոփոխությունների՝ պայմանավորված տնտեսական, քաղաքական, ինչպես նաև բնության գործոնների ազդեցությամբ: Այսպես օրինակ՝ նշված հարյուրամյակների տարբեր ժամանակահատվածներում Երևանում կառուցվել ու քանդվել են մի շարք կրոնական կառույցներ, առաջին հերթին՝ եկեղեցիներ և մզկիթներ: Օտարերկրյա ճանապարհորդների գրառումներից, մասնավորապես, տեղեկանում ենք որոշ մզկիթների մասին, որոնք չեն վերապրել 1679թ. ավերիչ

երկրաշարժը: Այսպես, ֆրանսիացի ճանապարհորդ Ժան Շարդենը հայտնում է արդեն իսկ կիսավեր Դեֆ-Սուլթան մզկիթի առկայության մասին¹, որն ըստ ամենայնի անվանակոչվել է թուրքմենական զորավար Դեֆ Սուլթան Ռումլուի պատվին: Ամենայն հավանականությամբ, ինչպես ընդունված է համարել, այդ մզկիթը տեղակայված է եղել ներկայիս Կապույտ մզկիթի տեղում կամ անմիջական մերձակայքում²: Ավելի ուշ՝ 19-րդ դարի կեսերին, ռուսահպատակ ազգագրագետ, պատմաբան Իվան Շոպենը, այդ ժամանակ Երևանում առկա մզկիթները թվարկելուց բացի, նշում է նաև մի քանի կիսավեր և լքված մուսուլմանական աղոթարանների առկայության մասին³: «Երևանի պատմությունը» աշխատությունում Թադևոս Հակոբյանը նշում է Երևան քաղաքի ութ մզկիթների առկայությունն արդեն տասնիններորդ դարի սկզբներում՝ երկուսը բերդի տարածքում, վեցը՝ քաղաքում⁴: 1931թ. լույս տեսած «Հին Երևանը» աշխատությունում Երվանդ Շահազիզը նշում է միայն վեց մզկիթի առկայություն՝ բաց թողնելով Թափաբաշի կամ Կոնդի մզկիթը⁵: Այն հիշատակում է, սակայն, Հովհաննես եպիսկոպոս Շահխաթունյանցն իր «Ստորագրութիւն կաթողիկէ Էջմիածնի...» աշխատությունում⁶, որն առաջին անգամ լույս է տեսել 1842թ., հետևաբար այդ մզկիթն առնվազն տասնիններորդ դարում արդեն գոյություն ուներ: Քաղաքում կրկին վեց գործող և բերդում երկու չգործող մզկիթների մասին է մեզ

¹ Путешествие Шардена по Закавказью в 1672-1673гг., Тифлис, 1902, стр. 243

² Տե՛ս, Թ. Հակոբյան, Երևանի պատմությունը (1500—1800 թթ.) – Եր., Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 1971թ., էջ 366, նաև Ե. Շահազիզ, Հին Երևանը – Եր., 1931թ.

³ Шопен И. И. Исторический памятник состояния Армянской области в эпоху её присоединения к Российской империи. СПб., 1852, стр. 468

⁴ Թ. Հակոբյան, Երևանի պատմությունը (1500—1800 թթ.), էջ 366

⁵ Ե. Շահազիզ, Հին Երևանը – Եր., 2003, էջ 165

⁶ Հովհ. եպո. Շահխաթունյանց, Ստորագրութիւն կաթողիկէ Էջմիածնի եւ հինգ գավառացն Արարատայ – Էջմ., 2014 էջ. 305

հայտնում Ի. Շոպենն իր՝ 1852թ. լույս տեսած «Հայկական մարզի պատմական հուշագիր...» աշխատությունում, և թվարկելով մզկիթները, կրկին բաց է թողնում Թափաբաշի մզկիթը⁷: Թվով վեց մզկիթ՝ ներառյալ Թափաբաշինը, նշված են Երևանի 1856թ. հատակագծի վրա: Սակայն հատակագծի վրա էլ նշված չէ Մուհամմեդ Սարդիպ խանի մզկիթը, որը հիշատակված է թե Շահխաթունյանցի, թե Շոպենի մոտ⁸, և թե ավելի ուշ՝ ընդհուպ քսաներորդ դարի սկզբի աղբյուրներում, այդ թվում՝ ինժեներ Մեիրաբովի կազմած Երևան քաղաքի 1906-11թթ. հատակագծում: Փաստերի այս համադրությունը թույլ է տալիս ենթադրել, որ առնվազն տասնիններորդ դարի քառասունական թվականներից նշված յոթ գործող մզկիթները Երևանում գոյություն են ունեցել: Քսաներորդ դարի սկզբում Երևանում առկա յոթ մզկիթ է նշված նաև հենց այդ ժամանակ հրատարակված Բրոկհաուզի և Եֆրոնի հանրագիտարանում⁹ և «Երևանի նահանգի հուշագրքույկում առ 1902թ.»¹⁰:

Ամփոփելով վերը նշվածը, կարելի է եզրակացնել, որ Երևանում առավել մեծ թվով միաժամանակ գոյություն ունեցած մզկիթների մասին վկայությունները վերաբերում են տասնիններորդ դարի առաջին կեսին – քսաներորդ դարի սկզբին: Այդ ժամանակ քաղաքում առկա էին երկու կանգուն, բայց չգործող և ևս յոթ գործող մզկիթներ.

1. Աբբաս Միրզայի կամ Սարդարի մզկիթ՝ Երևանի բերդի տարածքում, որը դիտարկվող ժամանակահատվածում արդեն կիսավեր էր: Չի պահպանվել: Նախկին բերդի

տարածքը բնակելի քառտիկ կառուցապատման շրջանակներում դրա պահպանված մի փոքր մասը վերածվել է բնակելի տան, մնացորդները վերջնականապես վերացվել են 2010-ական թվականների սկզբում՝ բազմաբնակարան շենքերով տարածքը կառուցապատելու ընթացքում:

2. Ռաջաբ փաշայի մզկիթ՝ նույնպես Երևանի բերդի տարածքում, որը 1827թ. բերդի գրավումից հետո վերակառուցվել էր որպես ռուս ուղղափառ եկեղեցի: Չի պահպանվել, քանդվել է ամենայն հավանականությամբ բերդի վերջին մնացորդների քանդման ժամանակ՝ անցյալ դարի երեսունականներին:
3. Հուսեյն Ալի Խանի մզկիթ, որը հաճախ կոչում են Կապույտ մզկիթ, այժմ Մաշտոցի պողոտայում, ուսումնասիրվող ժամանակնաշրջանում՝ Արմյանակայա փողոցում, այսօր միակ գործող մզկիթն է ՀՀ տարածքում:
4. Զալ խանի մզկիթ: Որոշ աղբյուրներում անվանվում է Շահարի մզկիթ, քանի որ գտնվում էր հին Շահար թաղում: Տեղակայված էր այսօրվա Ազնավուրի հրապարակից քիչ ներս՝ Երևան հյուրանոցի հետնամասում: Չի պահպանվել, մզկիթի տեղում կառուցվել է Նկարիչների միության դահլիճը:
5. Հաջի Նովրուզ Ալի բեկի մզկիթ, որը գտնվում էր այսօրվա Գլխավոր պողոտայի՝ վերնիսաժի հատվածում: Չի պահպանվել, մզկիթի տեղակայման տարածքով այսօր մասամբ անցնում է Արամի փողոցի շարունակությունը դեպի Խանջյան, մասամբ՝ Վերնիսաժի այգու ծառուղին:
6. Թափաբաշի կամ Կոնդի մզկիթ: Պահպանվել է մասնակի, այժմ պահպանված մասն օգտագործվում է որպես բնակելի տուն, գտնվում է Կոնդ, կամ նախկինում նաև Թափաբաշ կոչվող թաղամասում:

⁷ Шопен И. И., Исторический памятник состояния Армянской области в эпоху её присоединения к Российской империи. СПб., 1852, стр. 468; стр. 687

⁸ Շահխաթունյանց, նշվ. աշխ. էջ. 302, Шопен И. И., նշվ. աշխ. էջ 468, 687

⁹ ЭСБЕ, том 41 (81), стр. 15, статья "Эривань"

¹⁰ Памятная книжка Эриванской губернии на 1902 г., Эривань, 1902г., III отд., стр. 119

7. Դեմիքրուլադի Հաջի Իմամ Վերդի մզկիթ: Հաճախ թաղամասի անունով կոչում էին պարզապես Դեմիքրուլադի մզկիթ, իսկ որոշ աղբյուրներում հանդիպում է Քյոբփուքուլադի անվանումը՝ թյուրքերեն köprü – կամուրջ բառից, քանի որ մզկիթը գտնվում էր Գետառի վրայով անցնող կամրջակի հարևանությամբ: Այսօրվա Ռոսսիա կ/թ դիմացի մայթին էր՝ այն ժամանակ՝ Ստարոկազարմեննայա փողոցի շարունակության վրա՝ Դեմիքրուլադի շուկայական հրապարակի (կինոթատրոնի տեղում) դիմաց: Չի պահպանվել մզկիթի տեղակայման վայրով այժմ անցնում է Տիգրան Մեծի պողոտան:

8. Մուհամմեդ Սարդիպ խանի մզկիթ: Գտնվում էր Փանահխանսկայա, հետագայում՝ Ազիզբեկովի փողոցի վրա, այսօրվա թիվ 114 դպրոցի հարևանությամբ: Չի պահպանվել:

9. Հաջի Ջաֆար բեկի մզկիթ: Գտնվում էր ժամանակակից Վարդանանց և Երվանդ Քոչարի փողոցների հատման վայրից հարավ՝ Վարդանանց 22 հասցեում գտնվող բազմաբնակարան շենքի բակի տարածքում: Որոշ տեղեկությունների համաձայն պահպանվել էր մինչև ութսունականների վերջերը:

Բացի նշվածներից Շոպենն, օրինակ, հիշատակում է չորս ավերված չգործող մզկիթներ ¹¹: Միննույն ժամանակ Շոպենը, զինանոցի վերածված Աբբաս Միրզայի և Տիրամոր Հովանու ռուս ուղղափառ եկեղեցու վերածված Ռաջաբ փաշայի մզկիթներից զատ մեզ հայտնում է ևս մեկ նախկին մզկիթի գոյության մասին բերդի տարածքում, որը հեղինակի ժամանակ վերածված էր

¹¹ Шопен И. И., նշվ. աշխ., стр. 687

պարենային խանութի¹²: Հնարավոր է, որ վերջինի դեպքում խոսքը Մուհամմադ Խոդաբենդեի մզկիթի մասին է:

Աբբաս Միրզայի կամ Սարդարի մզկիթ: Երբեմն անվանվում է Խանի մզկիթ: Կառուցվել է Երևանի վերջին սարդար Հուսեյն Ղուլի խանի կողմից՝ Երևանի բերդի տարածքում՝ որպես պալատական գլխավոր մզկիթ և անվանակոչվել Պարսից թագաժառանգի՝ Ֆաթի Ալի շահ Ղաջարի որդի Աբբաս Միրզայի պատվին: Ենթադրաբար այն կառուցվել է ավելի վաղ գոյություն ունեցող մզկիթի փոխարեն, քանի որ չէր կարող իսլամական տարբեր դինաստիաների տիրապետության մոտ կես հազարամյակի ընթացքում գոյություն չունենալ գլխավոր մզկիթ: Ամենայան հավանականությամբ տարբեր ժամանակներում այդ դերը կատարել են տարբեր մզկիթներ, ինչպես, հավանաբար, Մուհամմադ Խոդաբենդեի մզկիթը, որի մասին մեզ հասած տեղեկությունները շատ թերի են: Հավանաբար այդ մզկիթն ավերվել է 1679թ. երկրաշարժի ժամանակ, ապա վերակառուցվել, և ռուսական իշխանության հաստատումից հետո պարենային խանութի վերածված այն մզկիթն է, որի մասին նշում է Շոպենը¹³: Երևանում Օսմանական միջանկյալ տիրապետության շրջանում, հավանական է, որպես գլխավոր մզկիթ նախկին շիականի փոխարեն կառուցվել է սունիական Ռաջաբ փաշայի մզկիթը, որն ավելի մանրամասն ներկայացվում է ստորև: Վերադառնալով Աբբաս Միրզայի մզկիթին, պետք է նշենք, որ այն երկար կյանք չի ունեցել: Կառուցված լինելով վերջին սարդարի օրոք՝ տասնիններորդ դարի առաջին տասնամյակում, ռուսական տիրապետության հաստատումից հետո մզկիթը վեր է ածվում

¹² Նույն տեղում
¹³ Шопен И. И., նշվ. աշխ., էջ 468, 687

զինանոցի¹⁴: Մզկիթը կառուցված էր թրծված աղյուսից, գմբեթը և դիմալին մասը երեսպատված էին կապույտ և կանաչ հախճապակե մոզայիկ սալիկներով: Ուներ երկու մինարե, որոնք պիլաստրի ձևով սիմետրիկ վեր էին խոյանում մուտքի երկու կողմերից: Գմբեթի ստորին մասում առկա էր, ինչպես կոտեսնենք ստորև՝ Երևանի ավելի վաղ կառուցված մզկիթներից ծանոթ, ջնարակված կերամիկական սալիկներից ստացված մոզայիկ ռոմբաձև կրկնվող զարդանախշումը, իսկ մինարենների վրա՝ շախմատաձև կրկնվող զարդանախշում է՝ ավելի խոշոր ռոմբերով: Մզկիթի ճակատային մասը, պորտալները, ներսույթը նույնպես բավականին դիտարժան նախշազարդում են ունեցել: Բնչպես նշվեց, մզկիթը ռուսական տիրապետության հաստատումից հետո որոշ շրջան ծառայել է որպես զինապահեստ, ապա լքվել և սկսել կամաց-կամաց քայքայվել ժամանակի ազդեցությամբ: Երևանի բերդի տարածքի տարերային վերնակույրար կառուցապատման պայմաններում մզկիթի պահպանված հատվածները վեր են ածվել բնակելի շինությունների: Այս տեսքով մզկիթի մի քանի մասնիկ հասել էր մինչև մեր օրերը: Ապա, 2010-ական թվականների սկզբում՝ բազմաբնակարան շենքերով տարածքը կառուցապատելու ընթացքում, մնացորդները, ցավոք, վերջնականապես քանդվել են, տեղում կառուցվել է խաղահրապարակ, ավտոկայանատեղի:

Ռաջաբ փաշայի մզկիթ: Հանդիպում է նաև Օսմանցոց անվանումը: Կառուցվել է Օսմանյան կայսրության կողմից Երևանի վերջին նվաճումից մեկ տարի անց՝ 1725թ.՝ թուրք

¹⁴ Հովհ. Եպս. Շահխաթունյանց, Ստորագրութիւն կաթողիկէ Էջմիածնի ... էջ 309, Гакстгаузен, барон Август фон, Закавказский край. Заметки о семейной и общественной жизни..., СПб, 1857, стр. 230

Шопен И. И., նշվ. աշխ., էջ 468, 687, 2. Ղևոնդ Վ. Մ. Ալիշան, Այրարատ Բնաշխարհ Հայաստանեայց Վեներտիկ, Սբ. Ղազար, 1890, էջ 311

գորավար Ռաջաբ փաշայի կողմից, կրկին բերդի տարածքում, ըստ ամենայնի՝ նախորդիվ գոյություն ունեցող շիական գլխավոր մզկիթը սունիականով փոխարինելու նպատակով: Ունեցել է քառակուսի հորինվածք: Արևմտյան պատի մոտ ունեցել է նաև աղյուսաշեն մինարե, որը քանդել են ռուսական տիրապետության հաստատումից հետո, իսկ բուն մզկիթը վերակառուցվել է և օծվել որպես Տիրամոր Հովանու ռուս ուղղափառ եկեղեցի ¹⁵ : Վերակառուցումից հետո ստացել է ռուսական կլասիցիզմին բնորոշ արտաքին տեսք, չորս կողմերից ավելացվել են սյունաշար պորտիկուսներ: Վերջնականապես ավերվել է, ամենայն հավանականությամբ, Երևանի բերդի մնացորդների ոչնչացման ընթացքում՝ քսաներորդ դարի երեսունական թվականներին:

Հուսեյն Ալի խանի մզկիթ: Հասկանալի պատճառներով Երևանի ամենաուսումնասիրված մզկիթը, որի մասին հավաքված են առավել ստույգ տեղեկություններ, Հուսեյն Ալի խանի կամ Կապույտ մզկիթն է՝ Գյոյ ջամի, Գյոթ ջամի, Գյոյմեչետ, Մասջեդ քաբուդ (مسجد كبود): Գերմանացի ճանապարհորդ Ավգուստ ֆոն Հաքստհաուզենը, ով Կապույտ մզկիթ է այցելել Խաչատուր Աբովյանի ուղեկցությամբ, բավականին մանրամասն նկարագրում է մզկիթի անցուղարձև ու ներքին հարդարանքը, և անվանում այն Երևանում իր տեսած ամենավեհաշուք շինությունը¹⁶: Որոշակի տարընթերցում կա դրա հիմնադրման տարեթվի շուրջ, ըստ որի այն կառուցվել է 1760-ից 1766թթ. միջակայքում՝ կապված հարավային դարպասների վերևում պահպանված հիջրայի թվագրությամբ նշված հիմնադրման թվականի ընթերցման հետ: Այսպես՝ Երվանդ Շահազիզը նշված աշխատությունում որպես հիմնադրման թվական նշում է 1760թ., մինևույն ժամանակ,

¹⁵ Հովհ. Եպս. Շահխաթունյանց, Ստորագրութիւն կաթողիկէ Էջմիածնի ... էջ 309

¹⁶ Гакстгаузен, барон Август фон, Закавказский край. Заметки..., стр. 235-239

սակայն, նշելով մզկիթի վրա փորագրված հիմնադրման 1176 հիջրայի թվականը¹⁷, որն իրականում համապատասխանում է մեր թվագրության 1765/66թթ.: Հովհաննես Շահխաթունյանցը որպես հիմնադրման թվական, հավանաբար սխալմամբ, նշում է հիջրայի 1186 թվականը¹⁸, որը համընկնում է մեր թվագրության 1772/73թթ. հետ: Բրիտանացի ճանապարհորդ Լինչը հայտնում է, որ մուսուլման մի բարձրաստիճան մոլլայի տեղեկություններով մզկիթը կառուցվել է Նադիր շահի ժամանակներում (1736-1747թթ.)՝ սարդար Հուսեյն Ալի խանի կողմից¹⁹: Սակայն այս պնդումը չի կարող համապատասխանել իրականությանը, քանի որ Հուսեյն Ալի խանը սկսել է կառավարել Երևանում պարսից Նադիր շահի մահվանից գրեթե երկու տասնամյակ անց՝ 1764թ-ից: Մզկիթի կառուցվածքը բավականին տիպիկ է շիական մզկիթների համար: Բուն մզկիթը երեք կամարակապ փոխկապակցված աղոթասրահներով գտնվում է ուղղանկյուն պարսպապատ համալիրի հարավային կողմում: Պարսպից ներս ներքին բակն է՝ կանաչ գոտիով, իսկ բակի կենտրոնում՝ շատրվան, որը ժամանակին բացի էսթետիկ նշանակությունից ծառայում էր հավատացյալներին՝ աղոթքներից առաջ ծիսական լվացման համար: Պարսպի երկայնքով առկա են առանձին սենյակներ, որոնք ժամանակին ծառայել են կրոնական, ուսումնական և կենցաղային նպատակների: Մզկիթն ունի մեկ մինարե, մեկ կենտրոնական դոմինանտ և երկու կողային ավելի փոքր գմբեթներ: Մինարեի գմբեթն ու մզկիթի կենտրոնական գմբեթն ունեն կերամիկական մոզայիկ երեսպատում՝ հիմնականում կապույտ/երկնագույն երանգավորմամբ, զարդանախշերով կենտրոնական գմբեթի ողջ շրջակայքով կրկնվում է արաբատառ

¹⁷ Ե. Շահազիզ, *նշվ. աշխ.*, էջ 201

¹⁸ Հովհ. Եսյս. Շահխաթունյանց, *նշվ. աշխ.* էջ 308

¹⁹ Lynch, H.F.B., Armenia. Travels and studies, v. I, p. 214

գեղագիր հայելային «ՅԱ Ա.Ի» (علي يا – ով Ալի) գրվածքը: Գմբեթի մոզայիկ երեսպատման մեջ գերակշռող կապույտ գույնը հիմք է հանդիսացել մզկիթը Կապույտ կոչելու համար: Ընդ որում հին եկարների ուսումնասիրությունից պարզ է դառնում, որ քսաներորդ դարի առաջին քառորդում կենտրոնական գմբեթի մոզայիկ երեսպատումը վերանորոգվել է՝ կրելով արտաքին տեսքի զգալի փոփոխություն, համատարած ռոմբաձև կրկնվող զարդապատումն իր տեղը զիջել է վերը նկարագրվածին: Համալիրը գրեթե ամբողջությամբ աղյուսաշեն է, բացառությամբ տուֆային հիմնաշարի (аколы): Մզկիթի համալիրն ունեցել է ներքին բակ տանող երեք դարպաս, որոնցից հարավայինը և արևմտյանը համարվում էին հիմնական²⁰, իսկ արևելյանը փոքր մի դուռ էր, որը տանում էր դեպի արտաքին բակ, այդտեղից էլ՝ դուրս²¹: Հարավային և արևմտյան դարպասները, ինչպես նաև մզկիթի աղոթասրահների մուտքը նույնպես շրջանակված է եղել կերամիկական զարդանախշ սալիկներով, ինչը հարավային դարպասի և աղոթասրահի դեպքում հիանալի պահպանվել է մինչ այսօր: Արևմտյան դարպասները փակվել են շինություններով ներկայիս Մաշտոցի պողոտայի (Արմյանսկայա, ապա Մունդուկյան փողոց, հետագայում՝ Ստալինի, ապա՝ Լենինի պողոտա) ընդլայնման և կառուցապատման ընթացքում: Պողոտայի ընդլայնման հետևանքով անկյունագծով հատվել է նաև ուղղանկյուն պարսպապատ համալիրի հյուսիս-արևմտյան հատվածը, որտեղ և բացվել է նոր շքամուտք: Խորհրդային տարիներին մզկիթը չի գործել: Այստեղ տեղակայվել են պլանետարիում, Հայաստանի բնության, Երևանի պատմության թանգարանները, բակում սկզբում գործել է սրճարան, իսկ ավելի

²⁰ Հովհ. Եսյս. Շահխաթունյանց, *նշվ. աշխ.*, էջ 308

²¹ Ե. Շահազիզ, *նշվ. աշխ.*, էջ 199

ուշ տարիների կազմակերպվել են տարբեր ցուցահանդեսներ: 1995թ. -ից, որպես բարի կամքի դրսևորում բարեկամական Իրանի Իսլամական Հանրապետության նկատմամբ, մզկիթը հանձնվել է Հայաստանում Իրանի դեսպանության հոգածությանը, վերանորոգվել և այսօր կրկին ծառայում է իր հիմնական նպատակին՝ հանդիսանալով գործող միակ մզկիթը ոչ միայն Երևանում, այլև ՀՀ ողջ տարածքում:

Ձալ խանի մզկիթ: Մզկիթն, ինչպես նշվեց, հաճախ անվանվում էր Շահարի, քանի որ գտնվում էր հին Շահար թաղում (պարսկերենից թարգմանաբար شاهر (šahr) – քաղաք բառից, հմմտ. ֆր. cité եզրը): Կառուցվել է Ձալ խանի հրահանգով: Որպես կառուցման տարեթիվ Լինչը նշում է հիջրայի 1098թ. (1687թ.)²²: Կառուցվածքային առումով, ինչպես երևում է հին լուսանկարներից, և ինչպես ընդգծում են նաև ուսումնասիրողները²³, որոշակի նմանություն ունենալով Կապույտ մզկիթին, թեև ժամանակային առումով ավելի վաղ էր կառուցված (հանդգնենք եզրակացնել, որ Հուսեյն Ալի խանը կարող էր օգտագործել այն որպես իր կողմից կառուցած մզկիթի նախատիպ): Կառուցվածքային նմանության մասին է խոսում, մասնավորապես, Լինչը, ով գրում է, որ թեև մզկիթն ավելի փոքր է Գյոք ջամիից (Կապույտ մզկիթից), սակայն որոշակիորեն հիշեցնում է այն, իսկ պարսպապատ բակը՝ շատրվանով ու երկարացողուն գեորգենիների մարզերով, հենց այն հաճելի ապաստանն է փոշոտ նրբանցքներից, որի մասին կարելի է երագել²⁴: Հին լուսանկարներից ոմանք թույլ են տալիս ենթադրել, որ համեմատաբար ավելի վաղ շրջանում մզկիթի շուրջը եղել է հրապարականման բաց տարածք, սակայն հետզհետե սելիտեր

²² Lynch, H.F.B., *նշվ. աշխ.*, էջ 215

²³ տես օր. Lynch, *նշվ. աշխ.*

²⁴ Lynch, *նշվ. աշխ.*

կառուցապատումն ավելի է խտացել մզկիթի շուրջ: Քսաներորդ դարի սկզբում մզկիթի դիմաց գտնվում էր Մեչետսկի նրբանցքը (տես Մեհրաբովի և Աստվածատրյանի հատակագծերը), որն ավելի ուշ իր տեղը զիջեց Մոսկվա կինոթատրոնով և Երևան (նախորդիվ՝ Ինտուրիստ) հյուրանոցով շրջանակված հրապարակի կառուցապատմանը (մեր օրերում՝ Ազնավուրի հրապարակ): Ձալ խանի մզկիթի հիմնական գմբեթը նույնպես երեսպատված էր գույնզգույն կերամիկական սալիկներից ստացված կրկնվող ռոմբաձև զարդապատկերով: Կողային գմբեթները զգալիորեն ավելի համեստ էին ու ցածր՝ քան Հուսեյն Ալի խանի մզկիթի դեպքում, և ի տարբերություն վերջինի, Ձալ խանի մզկիթը չունենալով մինարե: Շահարի կամ Ձալ խանի մզկիթը պահպանվել էր մինչև քսաներորդ դարի կեսերը, ապա դրա տեղում կառուցվել է Նկարիչների միության դահլիճը: Որոշ աղբյուրներում նշվում է, որ մզկիթի դահլիճը վերակառուցվել է, դառնալով Նկարիչների միության շենքի մի մասը՝ Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից հետո²⁵: Մինևույն ժամանակ Ե. Շահազիզի նշված աշխատության նոր վերահրատարակման համապատասխան ծանոթագրություններում (հեղինակներ՝ պրոֆ. Ա. Սարգսյան և Լ. Ամիրջանյան) նշվում է, որ մզկիթի շենքը քանդվել է 1958թ.²⁶:

Հաջի Նովրուզ Ալի բեկի մզկիթ: Լինչն այն անվանում է Հաջի Նասրալլահ բեկի մզկիթ²⁷: Այս մզկիթի մասին տեղեկությունները սահմանափակ են, թեև այն մասամբ պահպանվել էր մինչև քսաներորդ դարի 60-ական թթ.՝ դատելով մեզ հասած սակավաթիվ լուսանկարներից: Այսպես՝ դրանցից մեկում երևում է մզկիթի ավերակների կողքին կայանած ԳԱԶ 21 մոդելի երրորդ սերնդի ավտոմեքենա, որի արտադրությունը սկսվել է 1962թ., ինչից էլ

²⁵ Арутюнян В., Асратян М., Меликян А., Ереван, М. 1968, стр. 32

²⁶ Ե. Շահազիզ, *նշվ. աշխ.*, էջ 265

²⁷ Lynch, *նշվ. աշխ.*

կարելի է համապատասխան հետևություն անել: Մզկիթի հիմնադրման տարեթվի հետ կապված ուշագրավ անհամապատասխանություն կա մեր կողմից ուսումնասիրված որոշ աղբյուրների միջև: Լինչը, հիշատակելով Նովրուզ Ալի բեկի (Հաջի Նասրալլահ բեյի) և Ջալ խանի (Շահարի կամ քաղաքային) մզկիթները, նշում է, որ նախորդն (այսինքն՝ առաջինը) ակնհայտ ընդօրինակումն է (replica) վերջինի, որի արտաքին դրան վրա տեսանելի է թուրքերեն թվագրում՝ հիջրայի 1098թ. (1687թ. մեր թվագրությամբ)²⁸: Սակայն ավելի ուշ շրջանի ուսումնասիրողներ Ե. Շահազիզն ու Թ. Հակոբյանը, ովքեր, ակնհայտորեն, տվյալ հարցում հիմնվել են Լինչի աշխատության վրա, միմյանց հակադիր մեկնաբանություն են տալիս, թե նշված երկու մզկիթներից որի կառուցման տարեթվի մասին է վկայում Լինչը: Հակոբյանը նույնությամբ կրկնում է Լինչին, գրելով, որ «Հաջի-Նովրուզ-Ալի-բեկի և Ջալ-խանի մզկիթներն իրենց հատակագծերով իրար նման են: Դրանցից երկրորդի (*այսինքն՝ Ջալ խանի - հեղ.*) դռների վրա կար արձանագրություն կառուցման վերաբերյալ: Լինչի ընթերցմամբ այն կառուցվել է հիջրի 1098 (1687) թվականին»²⁹: Մինչդեռ Շահազիզը գրում է «... Հաջի-Նովրուզ-Ալի-բեկի և Ջալ-խանի կամ Շահարի մզկիթները, որոնք իրենց հատակագծով նման են միմյանց: Առաջինը, ինչպես երևում է, երկրորդի ընդօրինակությունն է...: Դրա դարպասի ճակատին, Լինչի ընթերցվածքով, փորագրված է Հիջրեթի 1098 թիվը, որից կարելի է եզրակացնել, որ դա շինված է 1687 թվին»³⁰: Այսինքն, ըստ Շահազիզի ստացվում է, որ սա ոչ թե Ջալ խանի, այլ Հաջի Նովրուզ Ալի բեկի մզկիթի հիմնադրման թվականն է: Հավանաբար՝ Շահազիզն այս հարցում պարզապես

²⁸ Նույն տեղում.

²⁹ Թ. Հակոբյան, *նշվ. աշխ.*, էջ 369

³⁰ Ե. Շահազիզ, *նշվ. աշխ.*, էջ 201-202

փրիպակ է թույլ տվել, քանի որ Լինչի վկայությունները հիմնադրման թվականի շուրջ, որոնց վրա հղում է կատարում Շահազիզը, ակնհայտորեն, վերաբերում են Ջալ խանի, այլ ոչ Հաջի Նովրուզ Ալի բեկի մզկիթին: Ինչնէ, համենայն դեպս վերջինս հիշատակվում է Շահխաթունանցի վերոնշյալ աշխատությունում, որն, ինչպես նշվեց, առաջին անգամ լույս է տեսել 1842թ., ուստի առնվազն տասնիններորդ դարի առաջին կեսում մզկիթն արդեն գոյություն ուներ: Իսկ լուսանկարների հիման վրա՝ կառուցվածքային առանձնահատկություններից դատելով, կարելի է եզրակացնել, որ մզկիթը կառուցվել էր 17-րդ դարի վերջից մինչև 19-րդ դարի սկիզբ ընկած ժամանակահատվածում: Այն ընդունված է դասել Շահարի մզկիթների շարքին³¹, թեև տարածքային առումով բավական մոտ էր Դեմիրբուլաղ թաղամասին (տես, օրինակ, Մեհրաբովի հատակագիծը): Մզկիթը Դեմիրբուլաղ թաղամասին է վերագրում նաև ճարտարապետության պատմության ժամանակակից մասնագետ Մ. Գասպարյանը ³² : Այս տարբերությունը, ամենայն հավանականությամբ, կապված է ժամանակի ընթացքում քաղաքի թաղամասերի սահմանների ընկալման փոփոխության հետ:

Դեմիրբուլաղի Հաջի Իմամ Վերդի մզկիթ: Դեմիրբուլաղի Հաջի Իմամ Վերդի մզկիթը հաճախ թաղամասի անունով կոչում էին պարզապես Դեմիրբուլաղի մզկիթ, իսկ որոշ աղբյուրներում հանդիպում է Քյորփու-բուլաղի անվանումը՝ թյուրքերեն köprü – կամուրջ բառից, քանի որ մզկիթը գտնվում էր Գետառի վրայով անցնող կամրջակի հարևանությամբ: Այս անվան տակ այն տեղայնացված է, օրինակ, Երևանի 1856թ. հատակագծի վրա:

³¹ Է. Շահխաթունյանց, *նշվ. աշխ.*, էջ 302, Թ. Հակոբյան, *նշվ. աշխ.*, էջ 369

³² Гаспарян М.А. Планировочная структура Еревана 19 – начала 20 вв.//

Национальное своеобразие зодчества народов СССР: Сб. науч. тр. – М., 1979. – стр. 64-72

Սակայն նույն վայրում Մեծբարձի հատակագծի վրա նշված է որպես Դեմիրբուլաղի մզկիթ: Ղևոնդ Ալիշանի «Այրարատ» աշխատությունում հիշատակված է որպես Գըրգ պուլաղ մզկիթ³³: Գետառի թյուրքերեն Գըրիս-բուլաղ (գրք bulaq – քառասուն աղբյուր) անվանումից: Մզկիթի տեղակայման վայրը համապատասխանում է այսօրվա Ռոսսիա կ/թ դիմացի մայթին՝ այն ժամանակ՝ Ստարոկազարմեննայա փողոցի շարունակության վրա՝ Դեմիրբուլաղի շուկայական հրապարակի (որը գտնվում էր կինոթատրոնի տեղում) դիմաց: Դեմիրբուլաղի մզկիթի տեղակայման վայրով այժմ անցնում է Տիգրան Մեծի պողոտան: Մեզ են հասել մզկիթի մի քանի լուսանկար, որոնցից դատելով կարելի է եզրակացնել, որ մզկիթը կառուցված կամ երեսպատված է եղել տուֆով: Ունեցել է առնվազն երեք ոչ սիմետրիկ գմբեթ: Գլխավոր և հարավային գմբեթներն աղյուսաշեն էին, գլխավոր գմբեթն ուներ աղյուսների ելուստներից գոյացող պտուտակաձև աստիճան, որը տանում էր գրեթե մինչև գմբեթի գագաթ: Մյուս ավելի փոքր գմբեթը երեսպատված էր հավանաբար թիթեղով: Մզկիթը, առնվազն մեզ հասած լուսանկարների ժամանակներից, չուներ մինարե: Հակառակ, որ այս մզկիթը հիշատակվում է, ինչպես նշվեց, առնվազն տասնիններորդ դարի առաջին կեսից, դրա ընդհանուր ոճը, գոնե մեզ հասած լուսանկարներում, ավելի նման է տասնիններորդ դարի վերջի – քսաներորդ դարասկզբի կառույցներին: Հատկապես արտաքին երեսպատման ոճային որոշակի նմանություններ կան, դատելով լուսանկարներից, Երևանում 1894-1901թթ.³⁴ կառուցված Նիկոլայևյան կաթողիկե և Քանաքեռում 1913թ.³⁵ կառուցված Տիրամոր Հովանու ռուս

³³ Հ. Ղևոնդ Վ. Մ. Ալիշան, Այրարատ Բնաշխարհի Հայաստանեայց, էջ 310-311 քարտեզը

³⁴ Гаспарян М. А., Архитектура Еревана XIX — начала XX веков, Ер., 2008, стр. 167

³⁵ *Նույն տեղում*, էջ 170

ուղղափառ եկեղեցիների հետ, ինչը թույլ է տալիս եզրակացնել, որ մզկիթն, այնուամենայնիվ, նշված ժամանակահատվածում՝ հավանաբար քսաներորդ դարի սկզբին, ենթարկվել է վերակառուցման: Հնարավոր է՝ այն տեղեկությունը, որը խիստ քաղաքականացված պատմագրության պարագայում վերջին շրջանում սիրում են տարածել աղբրեջանական աղբյուրները, և համաձայն որի ոմն Հաջի Մուգաֆֆար աղայի կողմից 1909թ. Դեմիրբուլաղում կառուցվել է մզկիթ³⁶, իրականում վերաբերում է Հաջի Իմամ Վերդիի մզկիթի վերանորոգմանը կամ վերակառուցմանը: Մզկիթի տեղակայման վայրի և եռյականագման կապակցությամբ որևէ կասկած չի թողնում դրա ֆիզիկական գոյության վերջին շրջանում արված մի լուսանկար, որի ետին պլանում երևում է արդեն կառուցված Կառավարության տան՝ Տիգրան Մեծի պողոտային նայող ֆլիգելը: Անկասկած՝ սին են և մտացածին աղբրեջանական ժամանակակից պատմագրության ճիգերը ներկայացնել Դեմիրբուլաղի մզկիթն իբրև թե գործող մինչև 1988թ., կամ ութսունականների վերջերը³⁷: Մզկիթը քանդվել է ժամանակակից Տիգրան Մեծի պողոտայի (այն ժամանակ՝ Հարավային փ., Միկոյանի, ապա Հոկտեմբերյան պող.) շինարարության հետևանքով, այսինքն 1940-ական թվականներին: Հաճախ մզկիթի գոյության վերջին շրջանին վերաբերող լուսանկարներում կառույցը նշված է որպես արևելյան բաղնիք³⁸: Այժմ դժվար է ասել, թե արդյոք նման պնդումը

³⁶ տեւ, օր.՝ Назим Мустафа, Мечети Иревана., Баку, 2016, стр. 15

³⁷ *Նույն տեղում*, էջ 38

³⁸ տեւ, օր.՝ Իմ Երևան //Ծրագրի ղեկավար և հեղինակ Գ. Չաքոյան, Եր., 2002, էջ 110, (նշված էջի երկու՝ 1923 և 1949թթ. վերագրվող լուսանկարներում կառույցը նշված է որպես բաղնիք, միննույն ժամանակ նույն գրքի էջ 136-ում՝ 1930թ. վերագրվող լուսանկարում նշված է որպես Դեմիրբուլաղի մզկիթ, հետևաբար այստեղ առկա է անհամապատասխանություն, և կյուրն ունի հետագա ուսումնասիրության կարիք – ծանոթ. հեղ.)

պարզապես անճշտություն է, թե խորհրդային կարգերի հաստատումից հետո՝ աթեիստական գաղափարախոսության ճնշման տակ մզկիթի շենքը ծառայել է որպես բաղնիք:

Թափաբաշի մզկիթ: Կոնդի կամ Թափաբաշի մզկիթի հիմնադրման ստույգ ժամանակը հայտնի չէ, սակայն մեզ հասած տեղեկություններից երևում է, որ այն առնվազն տասնիններորդ դարի քառասունական թվականներին արդեն գոյություն ուներ: Ամենայն հավանականությամբ մզկիթն ավելի հին է՝ հավանաբար 17 կամ 18-րդ դարի³⁹: Մինչ մեր օրերը պահպանվել է մասնակի, այսօր պահպանված հատվածը վերածված է բնակելի տան: Չի պահպանվել գլխավոր գմբեթը, որն, ինչպես երևում է լուսանկարներից, մի շարք այլ նկարագրված մզկիթների օրինակով երեսպատված է եղել ջնարակված մոզայիկ սալիկներով՝ արդեն մեզ ծանոթ ռումբաձև կրկնվող նախշազարդումով: Մզկիթն ամբողջությամբ աղյուսաշեն է: Հավանաբար իր ավելի համեստ չափերի պատճառով, ինչպես տեսանք, ոչ բոլոր հեղինակների կողմից է արժանացել հիշատակման: Մինարեի երբեմնի առկայության մասին ոչ լուսանկարներում, ոչ աղբյուրներում, ոչ շինության մեզ հասած դրվագում որևէ տեղեկություն կամ հուշում չի պահպանվել:

Հաջի Ջաֆար բեկի մզկիթ: Դասվել է այսպես կոչված փոքր մզկիթների շարքին: Աղբյուրները շատ քիչ տեղեկություն են պահպանել այս մզկիթի մասին և հիմնականում սահմանափակվում են միայն դրա գոյությունը նշելով: Հավանաբար նույնպես կառուցվել է 17-18-րդ դարերում⁴⁰: Հետաքրքրական է, որ Հաջի Ջաֆար բեկի մզկիթի մասին չի հիշատակվում Շահխաթունյանցի մոտ, ով Դեմիրբուլաղ թաղամասում հիշատակում է միայն մեկ մզկիթ, առանց անունը

նշելու⁴¹, սակայն Հաջի Ջաֆար բեկի մզկիթը նշված է թե Երևանի 1856թ. հատակագծի վրա, թե Շոպենի⁴² աշխատությունում: Մզկիթը գտնվել է Դեմիրբուլաղ թաղամասում: Մզկիթի տեղակայման վայրը համընկնում է այսօրվա Վարդանանց 22 հասցեում գտնվող բազմաբնակարան շենքի բակային տարածքին: Մզկիթը պատկերող լուսանկարներ գրեթե հայտնի չեն, ուստի դրա արտաքին տեսքի մասին կարելի է միայն կռահել: Պահպանված ֆրագմենտար լուսանկարից դատելով՝ այն մասամբ աղյուսաշեն է, մասամբ՝ տուֆաշեն: Անհայտ պատճառով ֆասադի վերնի մասում տեղադրված է եղել հովանոց հիշեցնող թիթեղյա կառույց, ինչն էլ, հավանաբար, պատճառ է հանդիսացել, որպեսզի մզկիթն ժամանակակից աղբյուրներից աղբյուրներում անվանվի Չաթիրլի, թարգմանաբար՝ հովանոցային (աղբբ. çətir – հովանոց, արևանոց): Իրականում հայտնի չէ, թե արդյոք այն այդպես է անվանվել գոյություն ունեցած ժամանակ, և բնակչության հատկապես որ խավերի, շերտերի կողմից: Համենայն դեպս բոլոր հայկական և հեղինակին հասանելի այլ աղբյուրներում մզկիթն անվանված է Հաջի Ջաֆար բեկի մզկիթ:

Մուհամմադ Մարդիպ խանի մզկիթ: Նախորդի նման նույնպես համարվել է փոքր մզկիթներից մեկը: Գտնվել է այժմ գոյություն չունեցող Փանահիսանսկայա, հետագայում Ազիզբեկովի փողոցի վրա, որն անցնում էր այժմյան Հանրապետության փողոցից մինչև Սախարովի հրապարակ: Ավելի ստույգ տեղակայման վայրը այսօրվա թիվ 114 միջնակարգ դպրոցի մերձակայքն է: Մինևույն ժամանակ Ե. Շահազիզի նշված աշխատության նոր վերահրատարակման համապատասխան ծանոթագրություններում (հեղինակներ՝ պրոֆ. Ա. Մարգսյան և Լ.

³⁹ Арутюнян В., Асратян М., Меликян А., Ереван, М. 1968, стр. 31-32

⁴⁰ Նույն տեղում

⁴¹ Հ. Շահխաթունյանց, նշվ. աշխ.,

⁴² Шопен И. И., նշվ. աշխ., էջ 687

Ամիրջանյան) որպես Մուհամմադ Սարդիպ խանի մզկիթի տեղակայման վայր է նշվում Գետառի ափը՝ Դեմիրբուլաղի հրապարակի հարևանությամբ⁴³, ինչն իրականում համապատասխանում է Հաջի Իմամ Վերդիի մզկիթի տեղակայման վայրին: Մինչդեռ, օրինակ, Մեհրաբովի հատակագծում այն հստակ նշված է Փանահիխանսկայա և Ռուստամխանսկայա փողոցների հատման մասում: Գետառն անցնում է այդ վայրից բավական հեռավորության վրա: Շահխաթունյանը մզկիթի տեղակայման վայրը վերագրում էր Շահար թաղամասին⁴⁴, թեև, ինչպես Հաջի Նովրուզ Ալի բեկի մզկիթի դեպքում, թաղամասերի սահմանների փոփոխության պարագայում, ըստ Մեհրաբովի հատակագծի, օրինակ, այն կարելի է վերագրել Դեմիրբուլաղ թաղամասին: Մզկիթի կառուցման ստույգ ժամանակը հայտնի չէ, սակայն, եթե դատելով անունից ընդունենք, որ դրա կառուցումը կապված է Երևանի վերջին սարդար Հուսեյն խան Ղաջարի բարձրաստիճան գորահրամանատար Մուհամմադ Սարտիպ խանի հետ, ապա կարելի է ենթադրել, որ այն կառուցվել է 18-րդ դարի վերջից 19-րդ դարի առաջին քառորդն ընկած ժամանակահատվածում: Ի տարբերություն վերը նշված մզկիթներից շատերի ուներ մինարե, որն, ինչպես երևում է լուսանկարներից, լավ պահպանվել էր մինչև քսաներորդ դարի երեսունական-քառասունական թվականները: Մինարեն վերնամասում ուներ վեցանկյուն լայնակի հատույթով սյունա-կամարային բավականին յուրատիպ հորինվածք և ավարտվում էր վեցանիստ գմբեթով: Մզկիթից ոչ հեռու՝ այսօրվա Վարդանանց փողոցի փակուղու վերջում, պահպանվել է ակնհայտորեն իսլամական ճարտարապետության մի կառույց, որը երևանաբնակների շրջանում ժողովրդական տեղանվանմամբ

կոչվում է «խանի տուն»: Այն ի սկզբանե բնակելի շինություն է դիտարկում նաև Մ. Գասպարյանը, նշելով որպես բնակելի տուն Դեմիրբուլաղում⁴⁵, սակայն կառուցվածքային առանձնահատկությունները թույլ են տալիս ենթադրել, որ կառույցն ամենայն հավանականությամբ հանդիսացել է մեդրեսե՝ մուսուլմանական հոգևոր դպրոց: Այն բավարար վիճակով պահպանվել է մինչև մեր օրերը և խորհրդային ժամանակներից ի վեր, իսկ գուցե և ավելի վաղ, վերածվել բնակելի տան: Մեհրաբովի և Աստվածատրյանի հատակագծերը համեմատելով Երևան քաղաքի ժամանակակից քարտեզի հետ և համադրելով նշված շենքի դիրքին, տեսնում ենք, որ շինությունն իր գլխավոր ճակատի ողջ երկարությամբ նայում էր Փանահիխանսկայա/Ազիզբեկովի փողոցին, որի վրա, ինչպես նշվեց, բառացիորեն մի քանի քայլ հեռավորությամբ գտնվում էր նաև Մուհամմադ Սարդիպ խանի մզկիթը: Ենթադրյալ մեդրեսեի և մզկիթի՝ միմյանցից այդքան մոտիկ գտնվելու փաստն էլ իր հերթին ստիպում է ենթադրել դրանց որոշակի ադմինիստրատիվ կամ այլ բնույթի կապի մասին:

Երևան քաղաքում միաժամանակ առավել մեծ թվով գործող մզկիթների մասին տեղեկությունները վերաբերում են 19-րդ դարի սկզբին՝ մինչև ռուսական տիրապետության հաստատումը: Բոլոր այդ ժամանակ գոյություն ունեցած մզկիթներն, իրենց հերթին, կառուցված են եղել 17-րդ դարի վերջից մինչև 19-րդ դարի սկիզբ ընկած ժամանակահատվածում: Սա, անշուշտ պայմանավորված է Երևանում մահմեդական՝ հիմնականում պարսկական տիրապետության պարագայում մուսուլման բնակչության քանակական աճով: Ռուսական տիրապետության ողջ շրջանում Երևանի մզկիթների թիվը չավելացավ, սակայն գոյություն ունեցած

⁴³ Ե. Շահազիզ, *նշվ. աշխ.*, էջ 265

⁴⁴ Հ. Շահխաթունյանց, *նշվ. աշխ.*, էջ 302

⁴⁵ Гаспарян М. А., Архитектура Еревана XIX — начала XX веков, стр. 114

մզկիթների մեծամասնությունը շարունակեց անխափան գործել, իսկ չգործողները չավերվեցին, այլ կամ վերակառուցվեցին՝ ծառայեցվելով մեկ ուրիշ նպատակի (օր.՝ Ռաջաբ փաշայի մզկիթ), կամ պարզապես մնացին որպես լքված շինություն (Աբբաս Միրզայի մզկիթ): Այստեղ պետք է նշել, որ նման ճակատագրի արժանացան միայն այն մզկիթները, որոնք տեղակայված էին Երևանի բերդում: Ռուսական տիրապետության հաստատումից հետո՝ ռուսական մարտավարության ավելի առաջադեմ լինելու պարագայում բերդը գրեթե չօգտագործվեց իր հիմնական նշանակությամբ, քանի որ այդ ժամանակ արդեն դասական բերդ հասկացությունը որպես այդպիսին հնացող երևույթ էր: Սակայն բերդի տարածքը դարձավ ռուսական զինվորական կայազորի տեղակայման վայր: Այստեղից կարելի է հետևություն անել, որ բերդի մզկիթներն այլ նպատակների ծառայեցնելը ռուսական կողմի համար պայմանավորված էր պրագմատիկ և անվտանգության, այլ ոչ զուտ կրոնական նկատառումներով: Նույն նպատակով, ասենք, պարսկական տիրապետության շրջանում ոչ մահմեդական բնակչությունը՝ առաջին հերթին հայերը, չունեին բերդում մշտական բնակության իրավունք, թեև այնտեղ ունեին իրենց կրպակները և ցերեկային ժամերին բերդի տարածքում իրականացնում էին տնտեսական գործունեություն⁴⁶: Ինչպես տեսանք, Երևանի մզկիթների ճնշող մեծամասնությունը քանդվել կամ վերածվել են այլ նշանակության շինությունների խորհրդային տարիներին, հատկապես երեսուն-հիսունական թվականներին: Չարդարացնելով այս փաստը, միևնույն ժամանակ անհրաժեշտ է նշել, որ նույն բախտին են արժանացել մի շարք այլ կրոնական կառույցներ՝ հիմնականում հայ առաքելական դավանքին պատկանող: Այսպես՝ հիմնահատակ ավերվել են Սբ. Պողոսի և

⁴⁶ Путешествие Шардена по Закавказью в 1672-1673гг., Тифлис, 1902, стр. 242

Պետրոսի, Սբ. Գրիգոր Լուսավորիչ, Կոզեռնի գերեզմանոցի, Նորքի Սիմեոն Ծերունու եկեղեցիները, Գեթսեմանի մատուռը, մասամբ ավերվել է Կաթողիկե եկեղեցին, իսկ պահպանված մասը դադարել է գործել: Դադարել է գործել նաև Սբ. Ջորավար եկեղեցին: Քանդվել են ռուս ուղղափառ Սբ. Նիկողայոսի տաճարը ներկայիս Շահումյան հրապարակում և բերդի տարածքում գտնվող Տիրամոր Հովանու եկեղեցին: Այս ցավալի փաստերը, հետևաբար, չեն կարող ուղղված լինել որևէ առանձին վերցված դավանանքի կամ դրա կրող համայնքի դեմ, ինչպես վերջին շրջանում ճգնում են ցույց տալ հատկապես ադրբեջանական հրապարակումները, այլ բոլշևիկյան հակակրոնական քարոզչության և մարտնչող արթիզմի գաղափարախոսության հետևանք են:

**МЕЧЕТИ ЕРЕВАНА
(ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК)**

Резюме

Левон Петросян

levpetrosyan@gmail.com

Ключевые слова: Ереван, мечеть, ислам, история, мусульмане, архитектура, город, культура, Южный Кавказ, Армения

В силу исторических событий, в течение последних пяти-шести веков этнический состав населения Армении в целом и Еревана в частности претерпел значительные изменения, что, в свою очередь, не могло не оказать существенного влияния на ландшафт религиозных сооружений Еревана. В результате притока мусульманского населения и разнообразных (в том числе принудительных) миграционных процессов армянского населения,

значительную, иногда численно доминирующую роль в этом ландшафте стали занимать мечети. В статье рассматриваются мечети Еревана, взяв за точку отсчета период существования наибольшего количества одновременно действующих в городе мечетей – первую четверть 19 века, до присоединения Еревана к Российской империи. Отмечается, что по дошедшим до нас сведениям практически все рассмотренные мечети были воздвигнуты в период с конца 17-го по начало 19-го века, в некоторых случаях на месте более старых. Помимо дислокации, внешнего описания и вопросов, связанных с датой основания девяти мечетей, в некоторых случаях дается ответ на беспочвенные притязания крайне политизированной современной азербайджанской историографии о датах и причинах их сноса или переоборудования в здания иного назначения.

THE MOSQUES OF YEREVAN (HISTORICAL APPROACH)

Summary

Levon Petrosyan

levpetrosyan@gmail.com

Keywords: *Yerevan, mosque, Islam, history, Muslim, architecture, city, South Caucasus, Armenia*

Due to historical events over the past five to six centuries, the ethnic composition of the population of Armenia in general and Yerevan in particular has undergone significant changes, which, in its turn, had a significant impact on the landscape of the religious buildings in Yerevan. As a result of the influx of the Muslim population and various (including coercive) migrations of the Armenian population, mosques began to occupy a significant, sometimes dominant role in this

landscape. The article attempts to describe the mosques of Yerevan, taking as a starting point the period of existence of the largest number of mosques operating in the city at the same time - the first quarter of the 19th century, before Yerevan was incorporated into the Russian Empire. It is noted that according to the information we possess, almost all the considered mosques were built from the end of the 17th to the beginning of the 19th century, in some cases in place of the older ones. In addition to localization, external description and observation of the questions related to the founding date of nine mosques, in some cases the article responds to the groundless claims of a highly politicized modern Azerbaijani historiography about the dates and reasons for the demolition of the mosques of Yerevan or their conversion to the buildings of another function.

**«ԱՐԱԲԸ» ՈՐՊԵՍ ԻՆՖՈՐՄԱՑԻՈՆ ՀՈՍՔԵՐԻ
ԱՐԱՊՏԱՑՄԱՆ ԳՈՐԾԻՔ**

Դավիթ Հովհաննիսյան
dhovhannisyan@ysu.am

Բանալի բառեր. Աղապտացիոն մեխանիզմներ, մուսուլմանական համայնք, աղաք, Ալ Բալագուրի, ինֆորմացիոն հոսքեր

Այս հոդվածում քննարկվող խնդիրների տեսանկյունից վաղ միջնադարյան արաբական մշակույթը (7-8-րդ դդ.) եզակի և յուրահատուկ է երկու հիմնական պատճառներով: Առաջին կարևոր հանգամանքն այն է, որ մեզ հասել են բանավոր փոխանցման համակարգից գրավորի անցնելու ինֆորմացիոն հեղափոխության իրականացման մանրամասները:

Բանն այն է, որ իսլամի ի հայտ գալու և վերջինիս սրընթաց տարածվելու հետևանքով ումման (մուսուլմանական համայնքը) նախ՝ քանակական առումով հսկայական և շարունակական աճ ունեցավ, ապա՝ մի քանի տասնամյակների ընթացքում դուրս եկավ Արաբական թերակղզու սահմաններից և տարածվեց դեպի աշխարհի բոլոր կողմերը:

Այսպիսով, ումման ոչ միայն կտրվեց իր մշակութային և հասարակական կյանքի օրրանից¹, այլ նաև համալրվեց բոլորովին այլ քաղաքակրթական և մշակութային ժառանգություն ունեցող անդամներով, որոնք, բնականաբար, նոր էին սկսում տիրապետել արաբերենին: Այս հանգամանքները առաջ քաշեցին

¹ Արաբական խալիֆայության քաղաքական և մշակութային կենտրոնները շատ արագ ստեղծվեցին Ասորիքում և Միջագետքում (Դամասկոս, Քուֆա, Բասրա, ապա Բաղդադ):

նախաիսլամական արաբական լեզվամշակութային նյութի պահպանման խնդիրը: Այդ նյութն անհրաժեշտ էր Ղուրանի տեքստը ճիշտ ընկալելու, իմաստները բացատրելու և հին մշակութային ավանդությանը անձանոթ նոր մուսուլմանների համար Սուրբ գրքի իմաստները պարզաբանող մեկնաբանություններ ստեղծելու համար: Ուստի արդեն 7-րդ դ. վերջին ի հայտ են գալիս այս ամբողջ նյութի կարևորությունը գիտակցող մարդիկ, որոնք նվիրվում են նախաիսլամական արձակ-բանաստեղծական տեքստի բանահավաքության գործին: Հարկ է նշել, որ այս գործընթացը տեղի է ունենում Մուհամմադ մարգարեի հաղիսների, ինչպես նաև մարգարեի վարքի և ումմայի ձևավորմանը վերաբերող պատումների հավաքմանը զուգահեռ:

Նշված տեքստային զանգվածի հավաքման գործընթացները առավել աշխուժացան, երբ արդեն 8-րդ դարի քսանական թվականներից սկսած, դրանց սուբյեկտները դարձան նոր մուսուլմանների երկրորդ և երրորդ սերունդների ներկայացուցիչները, մասնավորապես՝ պարսկական ծագմամբ: Մշակութային առանձնահատկությունն այն է, որ բանահավաքները արձանագրել են բանահյուսական մշակում չանցած դիսկրետ տեքստերը անմիջականորեն այն անձանցից, որոնց համար դրանք շարունակել են պահպանել իրենց բացարձակ նշանակությունը որպես գիտելիք, ուստի դրանք աղավաղելն անթույլատրելի էր²: Օգտագործելով Ռ. Բարտի

² Իրավիճակը փոխվում է այն ժամանակ, երբ այս փորձի ակումուլացման ծավալ հանդիսացող տեքստեր կորցնում են իրենց իմացաբանական և գոյաբանական նշանակությունը: Սակայն հաղիսների և խաբարային տեքստերի սակրալացվածությունը օգտագործվում էր որպես կաղապար նոր գիտելիք պարունակող, սակայն հին ձևով ներկայացվող գործիքների ստեղծման համար: Այստեղից էլ հաղիսների, խաբարների, բանաստեղծությունների կեղծիքները արդեն 8-9-րդ դդ.:

ձևակերպումը՝ դրանք կարելի է բնութագրել որպես «հաղորդող տեքստեր», այսինքն՝ նարատիվ³:

Այդ անփոփոխ և նախնական տարբերակին հավատարիմ մնալու սկզբունքային նպատակը թույլ է տալիս մանրամասն վերլուծել ինֆորմացիայի հաղորդման բանավոր համակարգից գրավորին անցնելու գործընթացը, գրավոր մշակույթի ձևավորման այսինքն՝ նոր քաղաքակրթական համակարգին ադապտացվելու խնդիրների լուծումները:

Երկրորդ կարևոր պատճառն այն է, որ ժամանակային առումով համընկնում են երկու գործընթացներ. ա) նոր մուսուլմանների ակտիվ մասնակցությունը նոր սկզբունքների, նոր «գիտության» հիման վրա կառուցվող պետության և հասարակության ձևավորման պրոցեսներին, բ) ինֆորմացիայի գրավոր հաղորդման համակարգի և գրավոր մշակույթի ստեղծումը:

Այս հանգամանքը հնարավորություն է տալիս վերլուծել, թե իրականում ինչպես էին գործում ադապտացիոն մեխանիզմները և ինչպիսին էր նոր մուսուլմանների (աջամիների) մասնակցությունը այդ աշխատանքում, ավելի մեծ հաշվով՝ թե ինչպես է մշակույթը ադապտացվում քաղաքակրթական համակարգին:

20-րդ դարի արևելագիտության վառ ներկայացուցիչներ Ավգուստ Մյուլլերը և Ադամ Մեցը իրենց հանրահայտ ստեղծագործություններում հոյակապ ներկայացրել են, թե ինչպիսի գարմանք ապրեցին Արաբական թերակղզուց դուրս եկած մուսուլմանները, տեսնելով Սասանյան Իրանի և բյուզանդական գրաված քաղաքները և պալատները և, թե որքան պատրաստ չէին իրենց առջև բացված նոր աշխարհների ընկալմանը: Անսովոր էր ամեն ինչ՝ սկսած քաղաքների՝ իրար կպած ու նեղ փողոցներից,

³ Բարտ, Ք. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М.: Прогресс, 1989, է. 283:

պալատների ճոխությունից և իրերի ֆունկցիոնալ կիրառման անհայտությունից վերջացրած կառավարման համակարգով, հարկահավաքմամբ և այլն: Պատահական չէ, որ մուսուլմանները հաճախ նախընտրում էին տեղակայվել բնակավայրերի կողքին հիմնած իրենց ռազմաճամբարներում, որոնցից հետագայում ծնվեցին այնպիսի քաղաքներ, ինչպիսիք են Քուֆան, Բասրան, Կահիրեն, Կայրավանը և այլն: Ժամանակ էր հարկավոր նորին ընտելանալու համար, սակայն խալիֆայության ձևավորման խնդիրները ստիպում էին կրճատել ընտելացման փուլը:

Ներկայացվող վերլուծության խնդիրների տեսանկյունից առավել հետաքրքիր են արաբամուսուլմանական վաղ շրջանի աղբյուրներում պարունակվող խաբարների ⁴ («հաղորդող տեքստեր») տվյալներն այն մասին, թե ինչպես է ումման վերցրել քաղաքակրթական այս կամ այն գործիքը կամ հասկացությունը և ադապտացրել իր արժեքային համակարգին՝ ներմուծելով իր յուրահատուկ մշակութային մոտեցումը: Այս նպատակով անդրադարձել ենք 9-րդ դարի արաբական պատմագրության ամենավառ ներկայացուցիչներից մեկի՝ Ահմադ ալ-Բալազուրիի «Քիթաբ Ֆութուհ ալ-Բուլղան» ⁵ ստեղծագործության մի քանի խաբարների վերլուծությանը ⁶:

⁴ Խաբարների մասին տես՝ Դ. А. Оганесян. «Книга поэзии и поэтов». Ереван, 1986, сс. 66-84.

⁵ Հայերեն թարգմանություններն իմ ուսուցիչ պրոֆ. Արամ Տեր-Ղևոնդյանին են՝ աննշան ճշտումներով: Տես՝ Օտար աղբյուրները Հայաստանի և Հայերի մասին, 16: Արաբ Մատենագիտություն: Թ-Ժ դարեր: Ներածությունը և բնագրերից թարգմանությունները պ. գ. դ., պրոֆ. Արամ Տեր-Ղևոնդյանի, Երևան, 2005:

⁶ Ինձ համար ավելի նախընտրելի է ցանկացած պատմամշակութային գաղափար ստուգել համեմատաբար ոչ շատ մեծ տեքստային տարածության վրա, որևէ

Հասկանալի է, որ աղապտացման գործընթացը սկսվում է արդեն Մադինայի ումմայի կայացման ընթացքում: Բալազորին իր գրքի այս հատվածը սկսում է մարգարեի հաղիսով, ինչպես ընդունված էր միջնադարյան արաբական ավանդության մեջ: «Պատմել է Աֆֆան իբն Մուսլիմը, վերցնելով Շուբայից, իսկ նա՝ Կաթադայից և սա՝ Անաս իբն Մալիքից, թե երբ Առաքյալը կամեցավ գրել հոռոմների⁷ թագավորին, ասացին նրան, որ (հոռոմները) չեն կարդում նամակը, եթե կնքված չէ: Ասաց՝ վերցրեց մի արծաթե մատանի, և կարծես տեսնում եմ նրա (մատանու՝ Դ. Հ.) սպիտակությունը նրա ձեռքում, և վրան փորագրեց «Մուհամմադ Ալլահի առաքյալ»⁸:

Կնիքի ստեղծման պատճառը Արաբական թերակղզու Հիջազի, այսինքն՝ ավանդականորեն համաշխարհային գործընթացներից մեկուսացված հատվածում ձևավորված մուսուլմանական ումմայի համար արտաքին աշխարհից է գալիս: Այն արտաքին աշխարհից, որը նախաիսլամական տոհմացեղային պատմամշակութային գիտակցության տեսակետից *afaq-ից*⁹ դուրս էր գտնվում, որը չիմացված է, անհայտ, ուստի քառս է:

Սակայն Մուհամմադ մարգարեի գործունեությանը նախորդող ժամանակաշրջանում հորիզոնի գիծը, պահպանվելով

հատկանշական հատվածի մանրամասն դիտարկմամբ»: Stephen Davies. *Empiricism and History. Theory and History*, Palgrave Macmillan, 2003, p.17.

⁷ Այսինքն՝ Բյուզանդիայի կայսրին:

⁸ Ա.Տեր-Ղևոնդյան, նշված ստեղծ., է. 303:

⁹ Հորիզոնի գիծ, որը սահման էր հանդիսանում *ard-ի* (հասկանալի լեզվով խոսող և ոչ թե բարբաջող մարդկանցով բնակեցված հողեր) համար: Այս մասին տես Ս.Ա.Грязневич. Развитие исторического сознания арабов (6-8 вв.). – в кн. «Очерки истории арабской культуры 5-15 вв.», с. 78.

Հորիզոնի գծից ներս՝ տիեզերք է, այնտեղ գործում են պատճառ-հետևանքային կապերը, հստակ են չարի և բարու մասին պատկերացումները: Հորիզոնի գծից դուրս քառս է, պատճառահետևանքային կապեր չկան, լավն ու վատը հասկացված և ձևակերպված չեն:

քոչվորական ցեղերի գիտակցության մեջ, շնորհիվ քարավանային առևտրի զարգացման և դրանից բխող բոլոր հետևանքների աստիճանաբար սկսում է ձևափոխվել, ինչի վրա իր ազդեցությունն է ունենում քրիստոնեության և հուդայականության ներթափանցումը: Այս պատմամշակութային գիտակցության փոփոխության հետևանքով Մեքքայի նման բնակավայրերի բնակիչների պատկերացումները թե՛ ժամանակի խորության և թե՛ տարածության ընդլայնման վերաբերյալ կտրուկ զարգացումներ են ապրում:

Մարգարեի քարոզը, աղապտացնելով արտաքին աշխարհի մասին նոր տեղեկությունները ավանդական հասարակության պատմամշակութային գիտակցության համար և հիմնվելով այդ հասարակության ներսում ստեղծված աշխարհընկալման արժեքային սկզբունքների վրա, ձևավորեց մի նոր արժեհամակարգ, որն ընկավ նոր գիտելիքի (*ilm*) հիմքում:

Եթե Ա մշակույթը (այս դեպքում՝ նորաստեղծ մուսուլմանական մշակույթը) ձգտում է հարաբերակցվել Բ մշակույթի (արևելաքրիստոնեական) ստեղծած քաղաքակրթական համակարգի (գրավոր ավատատիրական քաղաքակրթական համակարգ) հետ, ապա Ա մշակույթը պետք է համակերպվի այդ քաղաքակրթական համակարգի կանոններին: Համակերպվելը չի նշանակում տարալուծվել, ուստի հենց այդ պատճառով նոր քաղաքակրթական համակարգին պատկանող տարրի վրա դրվում է Ա մշակույթի հատկացուցիչ նշանը, այս դեպքում փորագրվում է՝ «Մուհամմադ Ալլահի առաքյալ»:

Այս փորագրության իմաստը չափազանց կարևոր է: Այն տեղեկացնում է հասցեատիրոջը, որ ուղերձի հեղինակը Աստծո առաքելությունն է իրականացնում, Բարձրյալի կողմից իրեն տրված

‘ilm-ն է բերել մարդկության համար: Այինքն՝ նա rasul Allah է, այլ ոչ թե malik ¹⁰:

Պատահական չէ նաև այն, որ կնիք ստեղծելու համար արծաթն է օգտագործվել, որը որպես Մադինայում հազվադեպ հանդիպող թանկարժեք նյութ՝ ունենալով սպիտակ գույն («կարծես տեսնում եմ նրա սպիտակությունը») ավանդական գիտակցության համար ուներ սրբության, մաքրության, անմեղության և իմաստության նշանակություն¹¹:

Այս տեղեկությունը ունի մի քանի տարբերակներ, որոնք պայմանավորված են տարբեր իսնադներով¹²: Պատմիչը, կրկնելով հիմնական բովանդակությունը՝ կնիքի ստեղծման պատճառը, մյուս վարկածներում ավելացնում է նաև այն, որ մարգարեն արգելել էր կեղծել կամ կրկնօրինակել այն, և որ արծաթի վրա եթովպական ակնաքար էր զետեղված, որի վրա էլ արվել էր փորագրությունը¹³:

Կնիքի հետ կապված պատմությունը շարունակվում է մի քանի այլ խաբարներով, որոնցից մեկը տեղեկացնում է, որ այդ կնիքը գործածել են Աբու Բաքրը, Օմարը և Օսմանը ¹⁴ : «Երբ վերջինիս ձեռքում էր, ընկավ ջրհորի մեջ: Ջրհորը դատարկվեց, բայց հնարավոր չէր զգտնել (մատանին): Դա տեղի ունեցավ նրա խալիֆայության շրջանի կեսերին: Նա պատրաստել տվեց մի ուրիշ մատանի ու փորագրել տվեց «Մուհամմադ՝ Ալլահի առաքյալ»

¹⁰ «Մալիք» բառը հայերեն ավանդաբար թարգմանվում է որպես «թագավոր», այսինքն թագ ունեցող, թագադրված: Արաբերենում m-l-k արմատի իմաստն է ունենալ, ինչ-որ բանի սեփականատեր հանդիսանալ (օրինակ՝ mulk – ունեցվածք):

¹¹ Տես այս մասին՝ J. Tressider. Symbols and their Meanings, L., 2000, art. Silver.

¹² Իսնադ- հաղորդողների շղթա, որի շնորհիվ հավաստիացվում էր հաղորդված տեղեկության իսկությունը:

¹³ Նույն տեղում, է. 303-304:

¹⁴ Առաջին երեք խալիֆները:

երեք տողի վրա: Կաթադան (հաղորդողը՝ Դ. Հ.) ավելացնում է՝ և մի ծակ¹⁵:

Այնուհետև Բալագուրին ներկայացնում է գրագրության զարգացման մեկ այլ մանրամասն: «Ինձ պատմել է Մադաինին, վերցնելով Մաալամա իբն Մուհարիբից, թե Ջիյադ իբն Աբու Մուֆյանն առաջինն էր արաբներին, ով պահում էր կանոնավոր հաշվեմատյան (դիվան գիմամ) և կնիք, ըստ պարսիկների սովորության»:

Բալագուրիի ստեղծագործության այս խաբարին հետևող հատվածում զետեղված մյուս խաբարները ներկայացնում են կնիքի և թագավորի ստորագրության գործածության մանրամասները Մասանյանների արքունիքում: Այդ խաբարների իսնադները հասնում են Աբդալլահ իբն ալ-Մուկաֆային (մահացել է 756 կամ 759 թթ.), որն էլ հանդիսացել է այն հիմնական խողովակներից մեկը, որոնց միջոցով սասանյան քաղաքակրթական նորմերը ներմուծվել են խալիֆայության կենսագործունեության մեջ:

Հետաքրքիրն այն է, որ Աբդալլահ իբն ալ-Մուկաֆան, աղաբի գրականության շրջանակներում գրված բազմաթիվ ստեղծագործությունների հեղինակը և հռչակավոր «Կալիլա և Դիմնա» ստեղծագործության արաբական վարկածի թարգմանիչ-հեղինակը, ոչ միայն իր գրվածքներով էր քաղաքակրթում նախկին քոչվոներներին, այլ նաև ցույց տալով և պատմելով: Օրինակ, հայտնի է, որ նա խրախճանքներից մեկի ժամանակ սովորեցրել է արաբ էմիրներին օճառով լվացվել:

«Ճութուհ ալ-Բուլղանում»՝ Իբն ալ-Մուկաֆայի անվան հետ կապված խաբարներում, բացի կնիքի և պետական գրագրության հետ կապված կարևոր տեխնիկական տվյալներից Իբն ալ-

¹⁵ Նույն տեղում:

Մուկաֆան հաղորդում է նաև այն մասին, որ մագաղաթից եկող վատ հոտից ազատվելու համար սասանյան արքունիքում ընդունված էր անուշահոտ օգտագործել: Խաբարներից մեկում Բալագուրին հայտնում է. «Երբ Սալիի իբն Աբդ ար-Ռահմանը Իրաքի գլխավոր հարկահանը դարձավ, Իբն ալ-Մուկաֆան, որը նրա տեղակալն էր, որոշ գումար բերեց իր հաշվետվությունը գրելով քրքումով ներծծված կաշու վրա, Սալիիը ծիծաղեց և սասաց՝ չեմ ուզում, որ այսուհետև որևէ մեկը նման հաշվետվություն բերի: Այս բանն սասաց, քանի որ գիտեր պարսիկների սովորությունները»¹⁶:

Ինչպես տեսանք, Բալագուրին՝ սկսելով Մուհամադ մարգարեի հաղիսից տեքստի այս երեք էջանոց հատվածում հասնում է մինչև 8-րդ դարի երկրորդ կես: Այս հանգամանքը բացատրելի է, քանի որ քաղաքակրթական համակարգին ադապտացնելու ուղղությամբ նոր մուսուլմանների (դրանց թվում՝ նախևառաջ Իբն ալ-Մուկաֆայի) հիմնական գործունեությունը ծավալվում է 8-րդ դարից սկսած: Բալագուրին, ինչպես նաև այդ ժամանակաշրջանի այլ արաբ հեղինակներ, բերում է բազմաթիվ նմանատիպ օրինակներ՝ կապված գրագրության զարգացման, արաբական գրերի բարեփոխության, հարկերի հավաքման համար անհրաժեշտ միջոցառումների կազմակերպման, պալատական կյանքի և աշխատանքի կազմակերպման, դրամ կտրելու և այլ կարևոր պետական գործառնությունների ներմուծման հետ: Բայց շատ ավելի կարևոր է, որ նոր մուսուլմանները, հիմնվելով իսլամի արժեքային համակարգի վրա, ձևակերպում են նոր բարբեր, սովորեցնում և ցույց են տալիս, թե ինչ է նշանակում «կիրթ մարդ» (adib) և որոնք այդ նոր մարդու որակները:

Բնականաբար, այս նոր ուժի ներթափանցումը ումմայի կյանքի մեջ չէր կարող մրցակցություն չառաջացնել հին և նոր մուսուլմանների միջև: Հնեին դեռևս պատկանում էր նոր գիտելիքի մենաշնորհը և իշխանությունը խալիֆայությունում, սակայն նոր մուսուլմանները ձևափոխվող ումմայում անհրաժեշտ դարձած իրենց հմտությունների շնորհիվ այնպիսի ազդեցության էին հասել, որ նույնպես սկսում էին հավակնել իշխանությանը: Այդ ժամանակաշրջանում հասարակության ամենաքննարկվող թեմաներից էր այն, թե որ ժողովուրդն առավելություն ունի մյուսների նկատմամբ: Այս հարցը մնում է արդիական մինչև 9-րդ դ. կեսերը: Այն քննարկել են բազմաթիվ հեղինակներ, որոնց թվում էին նաև այնպիսի մեծություններ, ինչպես ալ-Ջահիզը և Իբն Քութեյբան:

Այդ թեմային նվիրված բանավեճերը կարող էին տեղի ունենալ թե՛ էմիրի պալատում, թե՛ մզկիթի բակում կամ շուկայում, և թե ուղղակի փողոցում, երբ վիճողները մի հեղինակավոր մարդ էին տեսնում և դիմում էին նրան իրենց վեճի առարկան հանդիսացող հարցի վերաբերյալ կարծիք իմանալու համար:

Արաբների առավելություն ունենալու կամ չունենալու խնդրի վերաբերյալ համաձայնության չեկած մի խումբ մարդիկ, տեսնելով Աբդալլահ իբն ալ-Մուկաֆային, մոտենում են նրան: Ինտրիզն այստեղ այն է, որ Իբն ալ-Մուկաֆան ավանդական պարսկական տոհմի զավակ էր, սասանյան ժառանգության գիտակ և կրող, իսլամն ընդունել էր ճնշման տակ և, հավանաբար, իրականում չէր դավաճանել իր նախնիների դավանանքը (ինչի համար էլ տանջամահ արվեց): Հարցնողները, որոնց թվում շատ էին պարսկական ծագում ունեցող նոր մուսուլմանները, կարծում էին, որ Իբն ալ-Մուկաֆայի պատասխանը կանխատեսելի է: Բայց նա առաջնությունը տվեց արաբներին՝ բացատրելով դա հետևյալ

¹⁶ Նույն տեղում, է. 305:

կերպ. «Արաբները¹⁷ չունեն ոչ առաջնորդ, որ հետևեին, ոչ Մուրբ գիրք, որը նրանց համար ուղեցույց լիներ: Ապրելով վայրի, ամայի անապատում իրենց միայնության մեջ նրանցից յուրաքանչյուրը ստիպված է եղել ինքը մտածել, ինքը գննել, ինքը հասկանալ: Այդպես գիտակցեցին, որ ապրում են երկրի բույսերով, առանձնացրին ամեն մեկի հատկանիշները, խմբավորեցին, ճանաչեցին օգտակարությունը չոր և խոնավ վիճակներում, երբ է ծիլ տալիս և երբ՝ հասունանում, որն է ոչխարին հարկավոր և որը՝ ուխտին: Հետո քննեցին ծամանակը և նրա փոխվելը և բաժանեցին այն գարնան և ամառվա, շոգի և ցրտի: Հետո նկատեցին, որ խմելու ջուրը երկնքից է հորդում, հասկացան, որ անձրևն է և քանի որ արդեն գիտեին եղանակների փոփոխման մասին, կարողացան հաշվարկել, թե տարվա ընթացքում այն երբ է գալիս: Երբ սկսեցին տարածվել երկրով մեկ, երկնային աստղերն ընտրեցին իրենց համար ուղեցույց: Իրար մեջ պայմանավորվեցին այն մասին, թե ինչն է չարից հեռացնում և ինչը մղում ի բարի, ստիպում պախարակել ստորը և ձգտել առաքինության... Նրանց ոչ ոք չի կրթել (addaba), բայց նրանք էությանբ կիրթ են... Այդ է պատճառը, որ ես ասեցի ձեզ որ արաբները ամենաբանական ժողովուրդն են»¹⁸:

Այս երկար մեջբերումը մեզ անհրաժեշտ թվաց, քանի որ Աբդալլահ իբն ալ-Մուկաֆան շատ հասկանալի և տրամաբանական ձևով բացատրում է, թե ինչպես են նախախլամական արաբները ստեղծել գիտելիք և վերջինիս միջոցով մշակելով իրենց աշխարհը, գտնելով պատճառները և դրանցից բխող հետևանքները, այն քառսից վերածել տիեզերքի՝

ստեղծելով մշակույթ: Այս հատկությունն է, ըստ Իբն ալ-Մուկաֆայի կարծիքով, արաբներին առավելություն տալիս մյուսների նկատմամբ:

Սակայն այդ մյուսները՝ հույները, հռոմեացիները, հնդիկները, պարսիկները, իրենց հերթին, տվել են արաբներին այն հմտությունները, նորմերը և ինստիտուտները, որոնք նրանց «իրենց միայնության մեջ» հարկավոր չէին: Աստղերով և այլ անապատային նշաններով գիտեին ճանապարհ գտնել, երբ հարկավոր եղավ, սովորեցին կնիքից օգտվել, դրամ կտրել, հարկ հավաքել: Այսպես նոր արժեքային համակարգը մշակույթի միջոցով ադապտացվեց նոր քաղաքակրթական համակարգին:

«АДАБ» КАК АДАПТАЦИОННЫЙ ИНСТРУМЕНТ ДЛЯ ИНФОРМАЦИОННЫХ ПОТОКОВ

Резюме

Давит Ованнисян
dhovhannisyan@ysu.am

Ключевые слова: адаптационные механизмы, мусульманская община, адаб, Аль-Балазури, хабар, информационные потоки

В результате зарождения и стремительного распространения ислама мусульманская община пополнилась членами с совершенно иным цивилизационным и культурным наследием. Новые мусульмане, основываясь на религиозной системе ценностей, сформировали новые нравы, а также показали, что значит образованный человек (адиб) и какие у него должны быть качества.

В статье анализируется процесс перехода от системы устной передачи информации к письменной, особое место отведено формированию культуры письма, то есть вопросам адаптации к новой цивилизационной системе, что раскрывается на примере

¹⁷ «Արաբ» եզրույթը այդ ժամանակ նշանակում էր «թուշվոր», «անապատի բնակիչ»: Վերջիններս մեծ հեղինակություն էին վայելում որպես անարատ արաբերենի պահպանողներ, ավանդապատումների և ցեղային դիվանների գիտակներ:

¹⁸ Abu Hayyan at-Tauhidi. Kitab al-imta wa-l-mu`anasa. Bayrut, bidun sana, 1, s.267.

адаба. Более детально рассматривается то, каким образом мусульманская община адаптировала к своей системе ценностей тот или иной инструмент или понятие, используя при этом свой особый культурный подход.

“ADAB” AS THE ADAPTATION INSTRUMENT FOR THE INFORMATION FLOW

Summary

*Davit Hovhannisyan
dhovhannisyan@ysu.am*

Keywords: adaptation mechanisms, Muslim community, adab, Al-Baladhuri, khabar, information flow

As a result of Islamic genesis and its rapid spread Muslim community was enriched with new members who possessed absolutely new civilizational and cultural heritage. With the help of the value system of Islam the newly converted Muslims generated fresh morals and gave the definition of a cultured person and what features he needs to possess.

In this paper the author analyses the transitional process of transferring from the oral tradition of the information to the written one. A key role belongs to the formation of the culture of writing, the adaptation process of the new civilizational system all by means of using the example of adab. The process of adaptation of mechanisms and concepts to a value system in Islam is studied in detail by using the unique cultural attitude of Islam.

ԲԱՆՏԱՅԻՆ ԵՐԿԻ ԺԱՆՐՆ ՄԵՐՉԱՎՈՐԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ. «ՀԱՐՄԻՆ»

*Լուսինե Տեր-Հովհաննիսյան
lusine.terhovhannisyan@ysu.am*

Բանալի բառեր. Հարսիե, դասթան, դասիդե, դաթե, տրբայի, բանտային երկեր

«Հարսիե» իրանական գրականության մեջ բանտային երկի ժանրն է, որում արտացոլված են անազատության մեջ գտնվող մարդկանց գրկանքներն ու տառապանքները (Акимовская 2002):

Նախքան պարսից արձակում տարածում գտնելը, այն արդեն լայն կիրառություն էր գտել չափածո ստեղծագործություններում: Թեպետ կարելի է գտնել որոշ դասթաններ¹, որոնք գրի են առնվել հեղինակների գերության մեջ եղած ժամանակ, այդուհանդերձ, ժանրի անվանակոչումը պայմանավորված է բանտային չափածո ստեղծագործություններով:

Հարսիեի առաջին օրինակների իրանական գրականության մեջ հանդիպում ենք դեռևս Ֆիրդուսիի «Շահնամե»-ում (օրինակ՝ Բիժան և Մանիժե դասթանում) (Ֆիրդուսի 1975): Բանտային պատկերներ և բանտարկյալի, բանտապանի կերպարներ հանդիպում են նաև Ռուդաբիի (Nafisi 1962/63) դասիդեներում², օրինակ՝ մասնակի կերպով այս ժանրի ստեղծագործություն կարելի է համարել նաև նրա «Գինու մայրը» դասիդեն (Dānešpežūh 1994):

¹ Պրսկ. թրգմ. «պատմվածք»:
² Պրսկ. թրգմ. «ձոներգ, ներբող»:

Երկդարյա դադարից հետո պարսկալեզու գրականությունը վերածնվում է Ռուդարիի ստեղծագործություններով: Նրա «Գինու մայրը», որը համարվում է վաղ դասիղեի նմուշ, թվում է հաբսիեի ժանրի դասական օրինակ, որտեղ խաղողը և խաղողի վազը այլաբերական-փոխաբերական իմաստով ներկայացվում են որպես մայր և մանուկ: Սպանելով մորը (խաղող), բանտարկում են զավակին (զինի, մաճառ), որը զնդանի տանջանքներից հետո (խմորման տակառ) հայտնվում է տիրակալի սեղանին:

Այս ժանրի դասիղեների հիմնական նպատակը բանտային կյանքի դժվարությունները ներկայացնելն է: Բանաստեղծը փորձում է ընթերցողին համոզել, որ ինքը բանտում հայտնվել է որպես զրպարտության զոհ: Հաբսիե դասիղեներում բողոքները հիմնականում արտահայտված են ստեղծագործության նախաբանում, որպես տրտունջ առ Աստված, կորուսյալ սիրո, անազատության և անարդար աշխարհի:

Որպես առանձին ժանր՝ հաբսիեն առանձնանում է նաև բովանդակային և թեմատիկ առումով: Այստեղ ճակատագրից բողոքներին գումարվում է նաև բանտային կտտանքներից ու տանջանքներից բողոքը: Դրանք առանձնանում են հստակ նպատակային բառապաշարով ու արտահայտչամիջոցներով: Հաբսիեն հանդիպում է նաև քառյակի և դաթեի³ ժանրերում: Սակայն այս թեմատիկան իրականում իր արտացոլումը գտել է հիմնականում դասիղեի ժանրում: Բանտային մոտիվները շրջանառվելով մի քանի հարյուրամյակ բանաստեղծական տարբեր կաղապարներում, այդպես էլ բանաստեղծների համար նոր՝ ինքնուրույն ձևի ստեղծման հիմք չդարձավ, այլ միս ու արյուն

ստացավ ավանդական ժանրային ձևերում՝ դաթե, ռոբայի⁴, դասիղե:

Իրանական գրականության պատմության մեջ այս ժանրը քիչ է ուսումնասիրված, եղած հետազոտություններն էլ միայն առանձին պոետների ստեղծագործությունների (Бертельс 1960) շուրջ են: Պարսից գրականության մեջ բանտային երկերն առաջին անգամ ի հայտ են եկել Մասուդ Սաադ Սալմանի (11-րդ դար) (Акимовкина 2003) պոեզիայում, այնուհետև Խաղանի Շիրվանիի (12-րդ դար) (Sajjādī 1996), Ֆալաքի Շիրվանիի (12-րդ դար) (Рустамова 1984) և այլոց ստեղծագործություններում:

Արաբական գրականության մեջ, 10-11-րդ դդ-ում բանտային երկերի ժանրում իրենց ներդրումն են ունեցել Աբու Ֆիրասը (932-968թթ), ալ Մոթամիդը (1040-1095թթ): Բանտային թեման արծարծվում է նաև Իբն ալ-Մութթազայի (861-908թթ) և Սաիդ Իբն Ջուդի (մահ. 897թ.) ստեղծագործություններում:

Իհարկե մեզ հայտնի չէ, թե 10-11-րդ դդ-ում ինչպիսի հիերարխիկ դասակարգման մեջ է եղել բանտային էլեգիան այլ ժանրերի համեմատությամբ, սակայն էլնելով հեղինակների ստեղծագործություններում տեղ գտած հատվածներից, կարելի է ենթադրել, որ դրանք ավելի շատ հարակից են փիլիսոփայա-ասկետիկ լիրիկային: Հաշվի առնելով այն, որ արաբական գրականության մեջ քիչ է ուսումնասիրվել բանտային երկերը, մենք չենք կարող հստակ նշել, թե ի՞նչ դերակատարություն է այն ունեցել պարսկական բանտային էլեգիաների ձևավորման գործում: Պարսկական հենքի վրա արաբական ժանրերն ու ժանրային ձևերը ենթարկվել են նշանակալի փոփոխությունների:

Բացի պարսկական և արաբական գրականության մեջ արտացոլվելուց, բանտային երկերը հանդիպում են նաև

³ Պրակ. թրգմ. «հատված, բեկոր»:

⁴ Պրակ. թրգմ. «քառյակ»:

անզլիական գրականության մեջ, փաշտու և ուրդու լեզվով գրված ստեղծագործություններում, ինչն էլ մեզ մեծ հնարավորություն է տալիս այն ուսումնասիրել համեմատության մեջ: Սակայն մոնոգրաֆիկ ուսումնասիրությունների բացակայության պատճառով, թե՛ պարսկերենում և թե՛ արաբերենում այն ուսումնասիրվում է ընդհանուր գրականության համատեքստում:

Այս ասպարեզում հատկապես հայտնի են Մասուդ Սաադ Սալմանն ու Խաղանի Շիրվանին: Նրանց հաբսիենները պարսից գրականության մեջ համարվում են այս ժանրի լավագույն նմուշները: Հայտնի է, որ երկար տարիներ նրանք բանտարկված են եղել շիրվանյան շահերի արքունիքում:

Խաղանին բանտային երկերից մեկում իր տառապանքները համեմատել է Հիսուսի չարչարանքների հետ: Նա որոշ դասիղեններում անդրադարձել է նաև դժբախտ սիրահարի կերպարին: Խաղանիի բանտային դասիղեններում բանտը ներկայացվում է նաև որպես անդրաշխարհ, մեկուսարան՝ որպես քարանձավ: Պոետն առավել ուշադրություն է դարձնում ոչ թե բանտային պայմաններին, այլ բանտային պարագաներին՝ որոնցից են շղթաները, մահճակալը: Շիրվանին ցանկանում է առավելապես հատկանշել կալանավորի ոչ թե ֆիզիկական, այլ հոգեկան տանջանքները:

Խաղանին երբեմն Շիրվանում՝ հայրենիքում գտնվելն իսկ համարում է որպես ազատագրվում՝ այն ներկայացնելով ոչ թե բաց տեքստով, այլ ակնարկներով: Քանիցս որոշել է փախչել Շիրվանից, սակայն հասկանալով դրա անհնարիությունը, կրկին բանտարկվելու վտանգը, հետ է կանգնել այդ մտքից:

Շիրվանշահերը կարող էին պոետին գրկել ֆիզիկական ազատությունից, սակայն չէին կարող գրկել ստեղծագործելու ունակությունից՝ ակնկալելով նաև նրանցից գողտրիկ փառաբանություններ իրենց հասցեին: Եվ բանաստեղծներն էլ

հուսահատության և ցասման մեջ, ստեղծելով իրենց բանտային երկերը, տուրք են տվել նաև ազատվելու այդ հնարքին:

Մասուդ Սաադ Սալմանի, իր հաբսիեններում, ի տարբերություն Խաղանիի, միշտ նշում է բանտի անվանումը, տեղանքը և ազատագրվման ժամկետները:

Ֆալաքիի բանտային դասիղենների առանձնահատկությունն այն է, որ, ի տարբերություն Խաղանիի հաբսիենների, բանտային թեման ոչ թե կենտրոնացված է ստեղծագործության նախաբանում, այլ ցրված է ամբողջ դասիղեում, ինչից կարելի է ենթադրել, որ ստեղծագործությունը ոչ թե տիրակալի փառաբանման, այլ միմիայն նրանից ներում ստանալու նպատակ է հետապնդել:

Հաբսիեի ժանրը, ինչպես նշեցինք, իրանական գրականագիտության մեջ առավել քիչ ուսումնասիրված ուղղություններից է: Հաբսիենների մասին հիմնականում ընդհանուր տեղեկությունները ցրված են տարբեր ուսումնասիրությունների մեջ: Ժանրի վերաբերյալ միակ համահավաք ուսումնասիրությունը կարելի է համարել Եկատերինա Օլեգի Ակիմուշկինայի «Тюремная лирика в персидской литературе XI-XIV вв.: генезис и эволюция» աշխատությունը (Акимушкина 2002):

Ընդհանրապես ժանրի ձևավորումը, կայացումն ու զարգացումն ունի բավական կայուն ավանդույթ: Սակայն բանտային երկերի՝ հաբսիեի ժանրը սկսել էր ձևավորվել X դարի երկրորդ կեսից զարգացում ունենալով հետագայում:

11-14-րդ դարերում շատ բանաստեղծներ են փորձել ստեղծագործել հաբսիեի ժանրում՝ ներկայացնելով գերության, արքորի, տնային կալանքի, ընդհանուր առմամբ անազատության մեջ գտնվելու տեսարաններ: Սակայն այդ տեսարանները չէին անդրադառնում բուն բանտային կյանքին, այլ կրում էին փիլիսոփայական ասկետիկ բնույթ: Երբեմն բանաստեղծը փորձում էր

ներկայացնել իր սիրային տանջանքները, արքունական կյանքի դժվարությունները որոնք հետագայում, աստիճանաբար ձևավորվելով որպես առանձին ժանրային ձևեր, 13-14-րդ դարերում պատճառ դարձան հաբսիեի ժանրի անկմանը:

Ինչպես նշում է հայտնի արևելագետ՝ բանասիրական գիտությունների դոկտոր պրոֆեսոր Մարինա Ռեյսները, ցանկացած գրական ֆենոմեն ֆունկցիոնալ է տվյալ ժամանակաշրջանի գրականության տեսանկյունից, այն անփոփոխ չէ և պետք է դիտարկել այդ ժամանակաշրջանում առկա կանոնների համապատասխան (Рейснер 1994):

Բանտային դասիղենների էվոլյուցիան անհրաժեշտ է դիտարկել 11-12-րդ դարերում պարսից դասիղենների զարգացման համատեքստում: Այդ ընթացքում պարսից դասիղենների առանցքում տեղ գտած կրոնամիստիկական ավանդույթները ակտիվորեն վերափոխվում էին փիլիսոփայադիդակտիկ թեմատիկայով, ինչի արդյունքում լուրջ փոփոխություններ է տեղի ունենում նաև դասիղենների կառուցվածքում:

Հաբսիեի ժանրի ուսումնասիրությունը օգնում է մեզ պարզաբանել այնպիսի ժանրային ձևերի որոշ առանձնահատկություններ, ինչպիսիք են դաթեն ու ռոբային: Հաբսիեի ժանրի մանրակրկիտ ուսումնասիրությունը լուրջ ներդրում կլինի միջնադարյան պարսից պոեզիայի ժանրային ձևերի էվոլյուցիայի առավել խորը ուսումնասիրության հարցում:

Այսպիսով հաբսիեն պարսից պոեզիայի ժանրային կարևոր տարատեսակներից է, որն արտացոլում է տվյալ ժամանակի բարքերը, մարդկային փոխհարաբերությունները, անհատի ներաշխարհը: Այն պարսից դասական պոեզիայի յուրօրինակ երևույթներից է: Այս ժանրի վերլուծությունը թույլ է տալիս ուսումնասիրել տվյալ հեղինակների առավել չուսումնասիրված ստեղծագործությունները:

Ստորև ներկայացվում է Խաղանի Շիրվանիի հաբսիեններից մի հատված, որին կցված է բնագրի հայերեն թարգմանությունը՝ կատարված հոդվածի հեղինակի կողմից:

صبح دم چون کله بندق آه دود آسای من
 چون شفق در خون نشیند چشم شب پیمای من
 مجلس غم ساخته است و من چو بید سوخته
 تا به من راق کند مژگان می بالای من
 رنگ و بازیچه است کار گنبد نارنگ رنگ
 چند جوشم کز بروتم نگذرد صفرای من
 تیر باران سحر دارم سپر چون نفکند
 این کهن گرگ خشن بارانی از غوغای من⁵

Լուսաբացին մինչ իմ գլխի խումարը պարզվի,
 Մինչ վերջալույսը արյանս ու աչքիս մեջ տեղ գտնի,
 Հավաքույթը տխրեցրել է և ես ինչպես վառված ուռի
 Մինչև, որ արբունքից հանեն գիտի գտող թարթիչներն իմ,
 Գույն ու խաղ է նարնջագույն գմբեթի արածը,
 Այնքան եմ տաքացած ու զինով, որ բեղիս տակից դուրս չի
 գալիս մաղձն իմ,
 Ասես ամուր վահան ունեմ արևածագի նետահարությունից,
 Այս վայրի հին գայլի տարափի պես թափվող ոռնոցն իմ:

THE “HABSIYAT” GENRE IN PERSIAN LITERATURE

Summary

Lusine Ter-Hovhannisyanyan
 lusine.terhovhannisyanyan@ysu.am

Keywords. *habsiyat, dastan, qasids, rubaiyat, prison lyrics*

Some of the specialists consider Caucasian school of Persian Literature as a separate unit and call it Shirvanic. The representatives of this

⁵ <http://ganjoor.net/khaghani/divankh/ghasidekh/sh176/>

school are Nizami Ganjavi, Haqani Shirvani, Falaqi Shirvani and others. Haqani Shirvani wrote in deferent literary genres , as well as in “Habsiyat”: poems about life in prison. In “Habsiyat” poet writes about privations and sufferings of people who are in jail and lost their freedom. In this article we tried to introduce the genre of “Habsiyat” in Haqani’s works, focusing on the features of this genre and the process of its development

**ЖАНР "ХАБСИЕ"
В ПЕРСИДСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ**

Резюме

*Лусине Тер-Ованнисян
lusine.terhovhannisyanyan@ysu.am*

Ключевые слова. *Хабсие, дастан, касида, кита, рубайят, тюремные жалобы*

Некоторые специалисты считают Кавказскую школу персидской литературы как отдельное направление и называют его Ширванским. Представителями этой школы являются Низами Гянджеви, Хакани Ширвани, Фалаки Ширвани и другие. У Хакани Ширвани есть произведения разных жанров, в том числе и хабсие: тюремные песни, которые являются литературными формами, где отражены лишения и страдания людей, которые находятся в тюрьме и потеряли свою свободу. В этой статье мы попытались представить жанр хабсие в произведениях Хакани, сфокусируясь на характерные черты этого жанра и на процесс его развития.

Գրականության ցանկ

1. Ֆիրդուսի, *Շահնամե*, Թարգմ.՝ Ս. Ուսանյանի, Երևան, 1975:
2. Акимушкина Е. О., “Жанр «тюремной жалобы» (хабсийе) в персоязычной литературе XI в. (к проблеме генезиса)”, *Тезисы докладов научной конференции «Ломоносовские чтения». Апрель 2002. Востоковедение.*, Москва, 2002.
3. Акимушкина Е.О., “Мотивы «заточения» и «неволи» (хабшишат) в структуре касыд Мас’уда Са’да Салмана (1046 1121)”, *Вестник Московского университета*, серия 13. Востоковедение. Москва, 2003 (1).
4. Бертельс Е. Э., *История персидской-таджикской литературы*, Москва, 1960.
5. Рейснер М., “Касыда в системе категорий классической иранской поэтики (XI XII вв.)”, *Вестник Московского университета*, серия 13. Востоковедение. 1994 (3).
6. Рустамова Р., *Творчество Фалаки Ширвани (к проблеме стиля в персоязычной поэзии XII века)*. Автореф. канд. дис. Москва, 1984.
7. Dānešpežūh M. (ed.), *Dīvān-i Rūdakī*, Tus-Tehran, 1994, ss. 38-42.
8. Nafisi S., *Muḥīḩ-i zindagī va aḩvāl va ash’ār-i Rūdakī*, 3 vols, Tehran, 1962/63.
9. Sajjādī D, *Farhang-e loyāt va ta’bīrāt ba šarḩ-e e’lām va moškelāt-e Dīvān-e Khāqānī*, 2 vols., Tehran, 1996.

ԵՐԳ ԵՐԳՈՑԻ ԵՔՐԱՅԱԿԱՆ ԲՆԱԳԻՐԸ ԵՎ ՀԱՅԵՐԵՆ
ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Ամալյա Գրիգորյան,
amalya.grigoryan@ysu.am

*Բանայի բառեր՝ Հին կտակարան, Երգ երգոց, Սողոմոն թագավոր,
Երբայական կանոն, կանոնական գրքեր, երկրորդականոն գրքեր:*

Հին Կտակարանի՝ մեկ ամբողջականություն կազմող գրքերը դարերի ընթացքում ենթարկվել են տարբեր բաժանումների: Թեև այդ գրքերը տարբեր են ներքին բովանդակությամբ, սակայն անբաժանելի են և միասնական: Գրություններ (ספרות, Ktuvym) բաժանման մեջ առանձնանում է մի գիրք, որը դարեր շարունակ բազմաթիվ մեկնությունների նյութ է դարձել: Հայերեն թարգմանությունների մեջ այն հայտնի է *Երգ երգոց* (סיריש ריש, Šyr HaŠyrym) կամ *Օրհնություն օրհնութեանց* (Օրհնությունների օրհնություն) վերնագրերով: Հին Կտակարանի բնագրերում և ինչպես նաև թարգմանություններում հանդես է գալիս տարբեր անվանումներով:

Երբայական կանոնում¹ Երգ երգոցը հաջորդում է Հոբի և նախորդում է Հուրի գրքերին²: Իր այս տեղը զբաղեցնում է մ.թ. 90թ. Յամնիայի ժողովի ժամանակ ընդունված որոշման համաձայն:

¹ Հրեական կանոնը բաղկացած է 22 գրքերից խորհրդանշելով երբայերենի այբուբենը: - Դարբիսյան Գ, *Ներածություն Հին Կտակարանի*, Էջմիածին, 2000, էջ 14:

² Յոթանասնիցի հունական տարբերակում Երգ երգոցը հաջորդում է Ժողովող գրքին: - Harrison R. K., *Introduction to the Old Testament*, The Tyndale Press, London, 1970, p. 1049.

Երգ երգոց գիրքը երբայերեն տարբերակում հանդես է գալիս סיריש ריש (*Šyr HaŠyrym*) անունով ինչն էլ թարգմանաբար նշանակում է *երգերից լավագույն*: Դարեր շարունակ տարածված է այն կարծիքը, թե Երգ երգոցը գրվել է Սողոմոն թագավորի կողմից: Այն թվագրվում է մ.թ.ա. III դ.³:

Հեղինակի և գրի առման վերաբերյալ վարկածները կարելի է դիտարկել նաև լեզվաբանական տեսանկյունից: Չնայած այն հանգամանքին, որ Երգ երգոցի բնագիրը համարվում է երբայերենը, այնուամենայնիվ, գրքում հանդիպում են արամերեն, հունարեն փոխառություններ ևս: Օրինակ, արամերեն ձևերից առանձնանում է *ש* (*še*) հարաբերական դերանվան կիրառումը աստվածաշնչյան երբայերենին հասուկ *רשח-ה* (*ašer*) փոխարեն: Երգ երգոցի տեքստում հանդիպում են նաև արամերեն բառեր երբայերենի փոխարեն⁴: Արամեական ձևերի առկայությունը չի կարող բացատրել հեղինակի ով լինելու փաստը, քանի որ այդպիսի տարբերակներ կարող են հանդիպել Հին Կտակարանի՝ տարբեր ծագում և ժամանակաշրջանին պատկանող գրքերում: Արամերեն փոխառությունների առկայությունը կարելի բացատրել նաև որպես տեղական բարբառի արդյունք⁵:

Աշխարհագրական տվյալները գրքի գրառման տարեթիվը հասցնում են Իսրայելի հյուսիսային թագավորություն, մինչ դրա

³ Davidson J., *Song of Songs. The Soul and the Divine Beloved*, Clear Press, Great Britain, 2004, p. 11.

⁴ Օրինակ, סיריש (berotym) סיריש-ה (*berošym*) փոխարեն, որը նշանակում է *զեքան* (U 17), *רשח* (*setav*) կիրառումը *דילן* իմաստով, որը երբայերեն նշանակում է *աշուն*: Կամ էլ հունարեն *אפיריզոն* (*appiryón*) բառը *գահավորակ* իմաստով, որն էլ հավանաբար ծագում է Հնդկաստանից և ոչ Հունաստանից: - Longman T., *Song of Songs*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2001, p. 19.

⁵ Հավանաբար Երգ երգոցի որոշ հատվածներ գրվել են Իսրայելի հյուսիսային հատվածում, որտեղ արամերենի լեզվական դերը կարևոր է եղել: - Vriezen Th. Ch., Van Der Woude A.S., *Ancient Israelite and Early Jewish Literature*, Koninklijke Brill NV, The Netherlands, Leiden, 2005, p. 453-455.

ավերումը ասորեստանցիների կողմից մ.թ.ա. 721թ.: Հուդայի հարավային թագավորությունը հիշատակվում է միայն *Միոնի դուստրեր* և *Երուսաղեմի դուստրեր* արտահայտությունների մեջ և Ենգադիի մասին հիշատակելիս, որն ընկած է Մեռյալ ծովի ափին: Երգ երգոցում կիրառվում են Շարոն և Սիոն⁶ տեղանունները նույնպես: Հավանաբար, այս տեղանունների կիրառումը ավելի շատ գրական և դարձվածային կիրառում է, քան հենց աշխարհագրական⁷:

Այսպիսով, եթե Երգ երգոցը չի պատկանում մեկ՝ սողոմոնյան ժամանակաշրջանին, հետևաբար գրքի գրառումը կարելի է թվագրել նախագերության շրջանին նույնպես: Գիրքը թվագրելու փաստերը շատ են և իրարամերժ: Ինչպես, օրինակ, հրեական ավանդույթը աստվածաշնչյան երեք գրքերի հեղինակ է համարում Սողոմոնին. Երգ երգոցը գրել է երիտասարդ տարիներին, Առակաց գիրքը՝ հասուն տարիքում, իսկ Ժողովողը՝ ծեր հասակում⁸:

Երգ երգոցի գրի առման ժամանակաշրջանից բացի հարցեր են ծագում հեղինակի շուրջ ևս: Չնայած վերը նշված մի շարք

⁶ Երգ երգոց, Բ 1,7; Գ 5,10; Ե 8, 16: - *Աստվածաշունչ մատենան Հին և Նոր կտակարանաց*, Հայաստանի Աստվածաշնչային Ընկերություն, Երևան, 1997:

⁷ Ինչպես, օրինակ, Թերսա մայրաքաղաքի հիշատակումը Երուսաղեմին զուգահեռ. «Գեղեցիկ էս դու, ով ընկերուհիս, Թերսայի պէս, հաճելի էս երուսաղեմի պէս. երկիւղալի՜ դրօշակիր զօրքերի պէս»: - *տե՛ս, նույն տեղում*: Երգ երգոց, Զ 4: 7.) שיר השירים : תולדות : שיר השירים : ספר : . Օմրի թագավորը (մ.թ.ա. 885-873թթ.) Թերսան փոխարինեց Սամարիա մայրաքաղաքով: Թերսան հյուսիսային թագավորության գլխավոր քաղաքներից էր մ.թ.ա. IXդ.: Այս հիշատակումը վկայում է Թերսայի փառքի մասին կամ էլ որպես վաղ ժամանակների հյուսիսային մայրաքաղաքի կարգավիճակն է վերականգնում՝ կանխելով հրեաների կողմից Սամարիա անվան կիրառումը: Այսպիսով, համեմատության մեջ է դնում հյուսիսի և հարավի մայրաքաղաքները՝ Թերսան և Երուսաղեմը: - Young E.J., *An Introduction to the Old Testament*, USA, Michigan, 1989, p. 332-334.

⁸ Mangano M., *Introduction to the Old Testament*, College Press, 1958, p. 320-322.

փաստերի, որոնք վավերականացնում են Սողոմոնի՝ հեղինակ լինելու փաստը, այնուամենայնիվ, դժվար է հասկանալ, թե այն իրականում պատկանում է Սողոմոնի գրչին, թե՞ տարբեր ժամանակահատվածներում և տարբեր հեղինակների կողմից գրի առնված սիրային բնույթի բանաստեղծությունների ժողովածու է: Սակայն գրքում միասնական ոճի և լեզվի, թեմատիկ հետևողականության առկայությունն էլ մատնանշում է մեկ հեղինակի գոյության փաստը:

Ուսումնասիրելով Հին Կտակարանի հայերեն թարգմանությունները՝ հնարավոր է պատկերացում կազմել Երգ երգոցի թարգմանությունների մասին ևս, քանի որ այն այդ գրքի անբաժանելի մասն է կազմում: Սակայն այստեղ ևս ծագում են բազմաթիվ հարցեր՝ կապված թե՛ բնագիր տեքստի, թե՛ հայերեն տարբեր թարգմանություններում նրա զբաղեցրած տեղի վերաբերյալ: Երգ երգոցի հայերեն մի շարք հրատարակություններում նկատելի են լեզվական և բնագրային տարբերություններ, քանի որ, ինչպես արդեն նշվել է, դեռ հստակ չէ Հին Կտակարանի հայերեն առաջին թարգմանության բնագրի լեզուն: Եթե ընդունենք այն տեսակետը, թե առաջին նախնական թարգմանությունը կատարվել է ասորերենից, այնուհետև՝ հունարենից, ապա հասկանալի է դառնում Երգ երգոցում հանդիպող լեզվական բազմազանությունը⁹:

Թարգմանության առաջին շրջանին կամ, այսպես կոչված, *փութանակի* թարգմանությանն է պատկանում նաև Երգ երգոցը¹⁰:

⁹ Մելքոնյան Հ., «Աստվածաշնչի ասորերեն և հայերեն թարգմանությունների պատմությունից», *Էջմիածին*, N 11-12, 40-50, 1966, էջ 42-44:

¹⁰ Թարգմանության առաջին շրջանին են դասում նաև Մնացորդաց գրքերը: - Մովսիսյան Ն. վրդ., «Աստվածաշնչի հայերեն հին թարգմանությունները», *Միոն*, N 3-4, 47-50, 107-112, 145-148, 1945, էջ 111:

Այս գրքի բնագրային լեզուն բայց գուրկ է դասական հայերենին հատուկ բարձրությունից և կանոնավորությունից¹¹:

Սուրբ գրքի՝ առաջին փուլի թարգմանության ժամանակ թարգմանվում է Երգ երգոցը, իսկ արդեն Եփեսոսի ժողովից հետո (431թ.) կատարվում է այդ գրքի սրբագրությունը: Երգ երգոցի նախնական թարգմանությունը հասնում է մինչև մեր օրերը այդ գրքի շուրջ կատարված մեկնությունների միջոցով ևս¹²: Երգ երգոցի՝ հունարենի հիման վրա սրբագրության միջոցով էլ աստվածաշնչյան տեքստի մեջ հայտնվում են այնպիսի սխալներ կամ անճշտություններ, որոնք առկա են եբրայերեն բնօրինակից հունարեն թարգմանության ժամանակ: Օրինակ, կան բառացի թարգմանված կամ այսպես կոչված *ստրկական թարգմանություններ*, տարբեր հատվածների թարգմանություններ¹³, որոնք կամ բացակայում են Փեշիտայում, կամ հանդես են գալիս տարբեր ձևերով: Այս դեպքում հայերեն թարգմանությունը հետևում է հունարենին, բայց ոչ ասորերենին կամ եբրայերենին:

Երգ երգոցում կան մի շարք *կերպարներ*՝ հարսը, փեսան, եղբայրները, Երուսաղեմի դուստրերը և մի օտարական: Եվ դերերը չխառնելու նպատակով հայերեն թարգմանության մեջ ներմուծվել են, այսպես կոչված, կարմրագրերը¹⁴, որոնցով նշանակված են դերերը: Եբրայերեն և հունարեն տարբերակներում բացակայում են

¹¹ Ոսկեան Հ., *Երգ երգոցի առաջին եւ երկրորդ թարգմանութիւնը*, Մխիթարեան տպարան, Վիեննա, 1924, էջ 12:

¹² Երգ երգոցի առաջին փութանակի թարգմանությունը սովորաբար թվագրում են 403-406 կամ 407-410թթ.: - տե՛ս, նույն աշխ., էջ 15:

¹³ Երգ երգոց, Ա 6, 10, Բ 13, Գ 1, Դ 3, 10, Ե 12, 16, Զ 2, 6, Է 1: - *Աստուածաշունչ մատենան Հին և Նոր կտակարանաց*, Հայաստանի Աստվածաշնչային Ընկերություն, Երևան, 1997:

¹⁴ Օրինակ, Հարսն ասէ (Ա 1), Փեսայն ցիւր անձն եւ ցհարսն ասէ (Բ 1) և այլն: - *Ջոհրապյան Հ.*, *Աստուածաշունչ մատենան Հին և Նոր Կտակարանաց*, հ. 1-4, Վենետիկ, 1805:

այդպիսի նշումները: Դրանց գլխավոր նպատակը տեքստն ընթերցողին հասկանալի և հասանելի դարձնելն է: Կարմրագրերի ներմուծումը Երգ երգոցի հայերեն թարգմանության մեջ կարելի է համարել հայ թարգմանչի կողմից կատարված կարևոր մի նորամուծություն:

Հին Կտակարանի հայերեն տարբեր հրատարակություններում կարևորվում է նաև այն հարցը՝ դասվում է արդյոք Երգ երգոցը երկրորդականոն գրքերի շարքին, թե ոչ: Եվ վերջինիս պատասխանելու համար հարկ է դիտարկել և քննել Հին Կտակարանի հայերեն առանցքային հրատարակությունները:

Ինչպես արդեն նշվել է, Երգ երգոցը ընդգրկված է եբրայական կանոնի մեջ, հետևաբար ասորական և հունական թարգմանությունների մեջ այն ևս զբաղեցնում է իր տեղը: Եբրայական, հունական կամ ասորական կանոններից բացի Հին Կտակարանի մաս կազմող գրքերը հայերեն թարգմանության մեջ նույնպես բաժանվում են կանոնական և երկրորդականոն գրքերի, որոնց ցանկը հաստատվել է եկեղեցական ժողովների ժամանակ ընդունված որոշումների համաձայն: Առաջինը հայտնի է 435 եպիսկոպոսների¹⁵ ընդունած կանոնը, որի համաձայն Երգ երգոցը դասվում է կանոնական գրքերի շարքին¹⁶: Հաջորդը Անտոքի ժողովների ժամանակ (264-269թթ.) է հաստատվում Հին

¹⁵ Հայտնի է նաև *Լատդիկէի ժողով* անվամբ: - Тер-Мовсесян М., *История перевода Библии на армянский язык*, СПб, 1902, стр 253. Աճեմյան Շ. եպս, «Ոսկանեան Աստուածաշունչի կանոնը», *Միտն*, N 4, 205-206, 1966, էջ 206:

¹⁶ «Եւ գոր ինչ արժան է կարդալ, են այսոքիկ. զարարածս, զելս, զղնտացիս, զթիւս, զերկրորդ օրէնս, զՅեսու, զդատաւորսն, զՀոսիթ, զթագատրոթիւնս Դ, զմնացորդս Բ, զԵգր Բ, զսաղմոսն Դաւթի ՃԾ, զՍողոմոնի Գ, զառակս, զեկլէստիաստէնս, զերգ երգոցն, զՅոբ, զերկոտասան մարգարէնս, զՈվսէ, զԱմովս, զՄիքիա, զՅովէլ, զԱբդիու, զՅովսնան, զՆաուոմ, զԱմբակում, զՍոփոնիա, զՋաքարիա, զՄիքիա, զԵսայի, զԵրեմիա, զԵզեկիել, զԴանիել, զմակարայեցիս»: -տե՛ս, նույն աշխ, Եր. 253-254.

Կտակարանի գրքերի ցանկը, որտեղ Երգ երգոցը դասվում է կանոնական գրքերի շարքին և հանդես է գալիս *գորհնութիւն գորհնութեանց* անունով¹⁷ : Մյուսը հայտնի է *Մրբոց հարցն հետևողաց* անվամբ, որտեղ Երգ երգոցը հանդես է գալիս *Սողոմոնի Գ* շարքում, որի մեջ դասվում են Առակաց, Ժողովող և Երգ երգոց գրքերը¹⁸ : Կարևոր է նաև *Պարտավի* ազգային-եկեղեցական ժողովի ժամանակ հաստատված կանոնական և երկրորդականոն գրքերի ցանկը¹⁹, որը գումարվեց 768 թ. Սիոն Ա Բավոնեցի կաթողիկոսի կողմից (767-775թթ.) : Ժողովի ժամանակ ընդունված վերջին քսանչորսերորդ կանոնում խոսվում է նաև Հին և Նոր Կտակարանների գրքերի ցանկի մասին²⁰ : Այս ժողովի ընդունած կանոնի համաձայն Երգ երգոցը կրկին ներառվում Հին Կտակարանի կանոնական գրքերի ցանկում *Սողոմոնի Գ*²¹ անվան ներքո : Պարտավի ժողովում հաստատված գրքերի ցանկը համապատասխանում է երբայական կանոնի քսաներկու

¹⁷Տե՛ս, նույն աշխ., էջ 255:

¹⁸Շովական Ն. վրդ., «Պարտավի ժողովին կանոններուն վերջին յօդուածը», *Միոն*, N 1-3, 26-27, 1944, էջ 27:

¹⁹Պարտավի ժողովի որոշումը հետևում է երբայական կանոնական գրքերին, սակայն պահում Յոթանասնիցի հունական կանոնի շարքը : - Աճեմյան Շ. եպս., «Ոսկանեան Աստուածաշունչի կանոնը», *Միոն*, N 4, 205-206, 1966, էջ 413:

²⁰«Եւ եղիցի ամենեցուն ձեզ՝ եկեղեցականաց եւ աշխարհականաց պաշտելի գիրք սուրբք ի հին եւ Նոր Կտակարանացն» : - Մելիք-Թանգեան Ն., *Հայոց եկեղեցական իրավունքը : Ներածութիւն և աղբիւրներ*, Ա գիրք, Եղիաբեթ Մ. Մահտեսի-Յակոբեանցի տպ., Շուշի, 1903, էջ 436:

²¹Մինչ 1180թ. Աստվածաշնչի մասերը մեկ հատորի մեջ հավաքված չէին : Դրանք առանձին խմբավորումներով առանձին հատորներ էին կազմում, օրինակ՝ Առակաց, Ժողովողի, Երգ երգոց և երբեմն էլ Սողոմոնի խմաստության գրքերը միասին ընդգրկվում էին մեկ հատորում : Բոլոր գրքերը մեկ հատորի մեջ ամփոփելու գործը ձեռնարկեց Ներսես Լամբրոնացի (1153-1198) : - Ակիմեան Ն., «Սուրբ գրքի հայերեն թարգմանությունը», *Հանդես ամսօրյա*, N 10-12, 550-563, 1935, էջ 560:

գրքերին՝ չնայած թվարկման և դասավորության որոշակի տարբերությանը²²:

Հաստատված այս կարգերից բացի գոյություն ունեն Հին Կտակարանի գրքերի դասավորության այլ շարքեր ևս, որոնց մեջ Երգ երգոցը ներառվում է : Օրինակ, Կյուրեղ Երուսաղեմցի հայրապետի (IVդ.) հորինած ցանկը, ով, սակայն, տարբերություն չի դրել կանոնական կամ երկրորդականոն գրքերի միջև, այլ ուղղակի թվում է դրանք, որոնց մեջ հանդիպում է նաև Երգ երգոցը : Հայտնի է Անանիա Շիրակացու ցանկը (VIIդ.), որում Երգ երգոցը նույնպես առկա է *Օրհնութիւն օրհնութեանց* անվամբ : Ապա Հովհաննես Իմաստասեր Սարկավազ Վարդապետի ցանկը (XII - XIIIդդ.), որտեղ բացակայում է Երգ երգոցը : Հայտնի է նաև Գրիգոր Տաթևացու (XIIդ.) հաստատած ցանկը, որտեղ այն ներկայացվում է *Երգ երգոց Սողոմոնի* տեսքով²³:

Պարզաբանելով այն հարցը, թե ինչ տեղ է զբաղեցրել Երգ երգոցը տարբեր ցանկերում կամ կանոններում, կարելի է եզրակացնել, որ այն իր տեղն է զբաղեցնում Հին Կտակարանի հայերեն թարգմանություններում՝ սկսած 1666թ. Ոսկան Վարդապետի կողմից հրատարակված հայերեն առաջին տպագիր Աստվածաշնչից : Ոսկանյան Աստվածաշունչը որդեգրել է հին եկեղեցիների կողմից ընդունված Յոթանասնիցի հունական կանոնը, սակայն այստեղ նկատելի է լատիներեն Վուլգատայի ազդեցությունը ևս²⁴ : Քանի որ Ոսկան Վարդապետը համեմատել է լատիներեն

²²Ներսեսյան Ն. ավգ. քնն., *Աստվածաշունչը և հայ մշակույթը*, Հայաստանի աստվածաշնչային ընկերություն, Երևան, 2001, էջ 24:

²³Շամլեան Դ. վրդ., «Սուրբ գրոց կանոնական և երկրորդականոն գրքերը», *Միոն*, N 2-3, 83-87, 1966, էջ 84-86:

²⁴Վուլգատայի ազդեցության առաջին նշանները Կիլիկյան Հայաստանում են երևան եկել XIIIդ. ընդօրինակված Աստվածաշնչի լատիներեն գլխաբաժանումների ներմուծմամբ, որոնք համատեղվում էին հայկական բնագրի հետ : Այն հանդես է գալիս 1295թ. Հեթում Բ թագավորի համար գրված

Վուլգատայի և Յոթանասնիցի հունարեն տարբերակի հիման վրա կատարված թարգմանության հետ, և այնտեղ, իր կարծիքով, առավելություններ և երբեմն էլ թերություններ է գտել հայերենի հետ համեմատած²⁵: Երգ երգոցը Ոսկանյան Աստվածաշնչում ընդգրկվում է կանոնական գրքերի ցանկում²⁶:

1666թ. հետո, ինչպես արդեն նշվել է Հին Կտակարանի հայերեն թարգմանությունները հատվածում, բազմիցս հրատարակվել են Աստվածաշնչի տարբերակները, որոնք հիմնականում հետևում էին Ոսկանյան Աստվածաշնչին: Այդ հրատարակությունների մեջ ուշագրավ է հատկապես 1805թ. Վենետիկում Հովհաննես վարդապետ Ջոհրապյանի կողմից հրատարակված Աստվածաշունչը, որում իր լեզվական և բնագրային առանձնահատկություններով հանդես է գալիս Երգ երգոցը: Ջոհրապյանը իր հրատարակության ներածական հատվածում պատմում է, որ իր թարգմանությունը համեմատել է ութ այլ ձեռագրերի և Ոսկան Վարդապետի Աստվածաշնչի հետ²⁷: Ջոհրապյանի Աստվածաշունչը հայկական դասական բնագրի առաջին քննական հրատարակությունն է: Ջոհրապյանի հրատարակության մեջ հանդես եկող Երգ երգոցը այլ հրատարակությունների հետ համեմատ լեզվական և բնագրային տարբերություններ ունի: Երգ երգոցի թարգմանության մասին

տեղեկություններ Ջոհրապյանը ներկայացնում է իր նախաբանում. «Այս մատեան եւեթ յամենայն գրչագիրս մեր առաւելապէս համաձայնէր ընդ գաղափարին ոսկանայ, մանաւանդ յերիս գիրսն սողոմոնի՝ յառական, ի ժողովողն, և յերգսն, որպէսզի ի սոսա բաղդատեալ ընդ այլոց՝ թուին իմն այլ և այլ թարգմանութիւնք»²⁸:

Երգ երգոցի մեկ այլ հիմնալի թարգմանության օրինակ է հանդիսանում Վիեննայում 1924թ. Համազասպ Ոսկեանի հրատարակությունը և այդ գրքի շուրջ արված ուսումնասիրությունը: Համեմատելով Ոսկեանի և Ջոհրապյանի հրատարակությունները՝ կարելի է հանգել այն եզրակացության, որ դրանք տարբեր թարգմանություններ են²⁹: Հ. Ոսկեանը Երգ երգոցի սովորական բնագրի հետ միասին լույս է ընծայում նաև մեկ այլ օրինակ, որը համարվում է առաջին շրջանի թարգմանություններից և ցույց է տալիս հունարեն սկզբնագիրը³⁰: Հայերեն բնագրի հետ կապված Ոսկեանը գրում է. «Երգ երգոցն Աղեքսանդրեան սկզբնագիր մը կը մատնանշէ ցուցանելով նմանութիւններ թիւ 106 հունարեն ձեռագրին եւ անոր հետևորդներուն հետ, որոնց ամենուն Աղեքսանդրեանի ներկայացուցչութիւնը կը մնայ դեռ խնդրոյ նիւթ»³¹: Հ. Ոսկեանը պնդում է, թե Երգ երգոցի նախնական և սրբագրված թարգմանությունների իսկական արժեքը հասկանալու համար անհրաժեշտ է փորձել հունարենի հետ մանրակրկիտ համեմատություններ անել:

Երգ երգոցը, ընդգրկվելով Աստվածաշնչի բոլոր հրատարակություններում, լեզվաբանական տեսանկյունից կարող է

Աստվածաշնչում: - Քոլանջյան Ս, «Հեթում Բ-ի ձեռագիր Աստվածաշունչը և ոսկանյան հրատարակությունը», *Էջմիածին*, N 11-12, 82-97, 1966, էջ 82-85:

²⁵ Գալևրեարեան Հ., «Հայ Աստուածաշունչի տպագրության ջանքեր Ոսկանէն յառաջ», *Հանդես ամսօրյա*, N 1, 8-18, 1914, էջ 10-15:

²⁶ Գրքերի մի մասը հետևում է եբրայական կանոնի և համարվում է կանոնական կամ նախական, իսկ մյուս մասը կազմում է Յոթանասնիցի հունական կանոնը և համարվում է երկրորդական: - Ծովական Ն. վրդ., «Պարտաւի ժողովին կանոններուն վերջին յօդուածը», *Միտն*, N 1-3, 26-27, 1944, էջ 70:

²⁷ Ոսկան Վարդապետի մեծ գործը գնահատելով հանդերձ՝ Ջոհրապյանը քննադատում է վերջինիս կատարած կամայական փոփոխությունները: - Ջոհրապյան Հ., *Աստուածաշունչ մատեան Հին և Նոր Կտակարանաց*, հ. 1-4, Վենետիկ, 1805, էջ 13:

²⁸ Տե՛ս, նույն աշխ., էջ 15:

²⁹ Ծովական Ն. վրդ., «Աստվածաշնչի հայերեն հին թարգմանությունները», *Միտն*, N 3-4, 47-50, 107-112, 145-148, 1945, էջ 111:

³⁰ Անասյան Հ., *Աստուածաշունչ մատեանի հայկական բնագիրը (մատենագիտութիւն)*, Հայկական ՍՍՀ գիտ. ակադ. հրատ., Երևան, 1976, էջ 319:

³¹ Ոսկեան Հ., *Երգ երգոցի առաջին եւ երկրորդ թարգմանութիւնը*, Մխիթարեան տպարան, Վիեննա, 1924, էջ 35:

արժանանալ տարբեր գնահատականների, որից առավել արժեքավոր են համարվում Հ. Զոհրապյանի և Հ. Ոսկեանի հրատարակությունները:

Բացի վերը նշված հրատարակություններից և թարգմանություններից գոյություն ունեն աշխարհաբար թարգմանություններ ևս, որոնցից առավել հայտնի է 1853թ. Զմյուռնիայում հրատարակված աշխարհաբար Աստվածաշունչը³²: Այս հրատարակության մեջ Երգ երգոցի արևմտյան աշխարհաբարով թարգմանությունը սովորաբար թվագրվում է 1849թ.³³:

Երգ երգոցը հանդես է գալիս աշխարհաբար նոր թարգմանություններում ևս, որի զբաղեցրած տեղը Հին Կտակարանի գրքերի շարքում և լեզվական առանձնահատկությունները հիմնված են նախկին հրատարակությունների և ընդունված համապատասխան կանոնների վրա:

THE HEBREW TEXT AND THE ARMENIAN TRANSLATIONS OF THE SONG OF SONGS

Summary

Amalya Grigoryan
amalya.grigoryan@ysu.am

Keywords: *Old Testament, Song of Songs, King Solomon, Hebrew canon, canonical books, deuterocanonical books.*

The article presents the history of the Hebrew text and the Armenian translation of the book “Song of Songs”. After the proclamation of Christianity as the state religion of Armenia (301 AD) the translation of the Bible into Armenian language was a great challenge which was solved at the beginning of the 5th century right after St. Mesrop Mashtots' invention of the Armenian alphabet (405 AD).

³² Մանուկեան Ա. արքպս., *Աստուածաշունչ մատենաք.*, Թեհրան, 1995, էջ 175:

³³ Տերյան Վ. եպս., «Աստվածաշնչի աշխարհաբար թարգմանության և հրատարակության պատմությունից», *Էջմիածին*, N 11-12, 176-189, 1966, էջ 180:

Since the Bible was translated into Armenian from Syriac and Greek only, there is no Armenian translation made directly from the Hebrew text.

The article examines any possible links between the Armenian and Hebrew text of the book “Song of songs”.

ЕВРЕЙСКИЙ ТЕКСТ И АРМЯНСКИЕ ПЕРЕВОДЫ КНИГИ “ПЕСНЬ ПЕСНЕЙ”

Резюме

Амалия Григорян
amalya.grigoryan@ysu.am

Ключевые слова: *Ветхий Завет, Песнь Песней, Царь Соломон, еврейский канон, канонические книги, деутероканонические книги.*

Эта статья описывает историю еврейского текста и армянский перевод книги “Песнь Песней”.

После провозглашения христианства как государственной религии Армении (301г. н.э), перевод Библии на армянский язык был большим вызовом, который разрешился в начале V века, сразу же после создания армянского алфавита Св. Месропом Маштоцем (405г. н.э.).

Несмотря на то, что Библия была переведена на армянский язык с сирийского и греческого языков, нет никакого перевода на армянский язык, сделанного непосредственно с еврейского текста.

Статья рассматривает всякие возможные связи между еврейским и армянским текстами книги “Песнь Песней”.

ԱՐԱԲԵՐԵՆԻ ՃԳՆԱԺԱՍԸ
ԱՐԱԲԱԿԱՆ ՄԻԱՑՑԱԼ ԷՄԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Հասմիկ Երիցյան
hasmikyericyan@gmail.com

Բանալի բառեր՝ Արաբերեն, արաբերենի ճգնաժամ, լեզվաբանություն, հանրալեզվաբանություն, երկրաբարբառություն, երկլեզվություն, լեզվական ազդեցություն, արաբական բարբառներ, անգլերենի դերը, գլոբալիզացիա, գլոբալ լեզու:

Արաբերենը, լինելով ՄԱԿ-ի վեց պաշտոնական լեզուներից մեկը, իր գոյության ամբողջ ընթացքում կրել է մի շարք լեզուների ազդեցությունը, ինչպես օրինակ, պարսկերենի, թուրքերենի, ուրդուի, իսպաներենի, անգլերենի ազդեցությունը: Այսօր արաբերենը շարունակում է իր գոյությունը՝ կրելով երկու տեսակի ճնշումներ, մի կողմից գլոբալիզացիայի արագ տեմպերն են և օտար լեզուների ազդեցությունը, իսկ մյուս կողմից՝ արաբերենի տարածքային բազմաթիվ խոսվածքներն ու բարբառները: Լեզվական այս երկձեղքված իրադրությունն առկա է արաբական աշխարհի ցանկացած կետում՝ յուրաքանչյուրն ունենալով իր առանձնահատկությունները:

Արաբական աշխարհում հանրալեզվաբանական առանձնահատուկ իրադրություն է տիրում Օոմի երկրներում: Դարեր շարունակ Պարսից Օոմը, որն իրենք արաբները կոչում են Արաբական Օոմ, եղել է առևտրական կարևոր նշանակություն ունեցող տարածաշրջան՝ շնորհիվ Արևելքի և Արևմուտքի միջև առևտրային կարևոր ճանապարհների վրա իր աշխարհագրական յուրահատուկ դիրքի: Այս տարածաշրջանը կարևոր տնտեսական նշանակություն է ունեցել աշխարհի տարբեր ազգերի

առևտրականների համար¹: Տարածաշրջանի այս առևտրական ֆոնի վրա էլ անխուսափելի է եղել լեզվական ազդեցություններն ու փոխառությունները պարսկերենից, թուրքերենից, պորտուգալերենից և անգլերենից: Օոմի երկրներից արաբերենի ճգնաժամը առավել խորն է արտահայտված հատկապես Արաբական Միացյալ Էմիրություններում, ինչը պայմանավորված է մի շարք գործոններով, որոնց մասին անդրադարձ կկատարվի սույն հոդվածում:

Արաբական աշխարհում ԱՄԷ-ի հանրալեզվաբանական իրադրությունն ունի իր ուրույն նկարագիրը և առանձնահատկությունները՝ կապված տարածաշրջանի պատմության, աշխարհագրական դիրքի և վերջին տարիների տնտեսական զարգացման հետ: Այստեղ նկատվում է մի կողմից տեղական բարբառների դերի բարձրացում և այդ բարբառների՝ հիմնական լեզվից շեղումներ, իսկ մյուս կողմից անգլերենի դերի գերազանահատում կյանքի գրեթե բոլոր բնագավառներում:

ԱՄԷ-ի հասարակությունը ականատես է լինում ինտելեկտուալ և մշակութային մարտահրավերների, որը հետևանքն է այն փոփոխությունների, որոնք հաջորդել են նավթի հայտնաբերմանը և գլոբալիզացիայի արագ տեմպերին: Այդ ամենն արտացոլվել է հասարակության կենսական հարաբերությունների վրա, հատկապես լեզվի վրա, որը հասարակական կյանքի ամենակարևոր բնագավառն է և ամենաշատն է ենթարկվում սոցիալական փոփոխությունների ազդեցությանը:

Հանրահայտ լեզվաբան Ֆիշմանը իր «Ի՞նչ էք դուք կորցնում, երբ կորցնում եք Ձեր լեզուն» աշխատության մեջ լեզվի ճգնաժամը նկարագրել է հետևյալ կերպ՝ «Լեզուները, առհասարակ, ճգնաժամ են ապրում և աստիճանաբար անհետանում են, երբ սովյալ

ادراسات في لهجات شرقي الجزيرة العربية" الدكتور أحمد محمد الضبيبي، بيروت 1983

հասարակությունը ընտրում է մեկ այլ գերիշխող լեզու՝ իր մայրենի լեզվի փոխարեն: Այս երևույթը սովորաբար տեղի է ունենում երկլեզու հասարակություններում, որտեղ մայրենի լեզվին զուգահեռ միաժամանակ օգտագործվում է մեկ այլ լեզու, որը մրցակցում է մայրենի լեզվի հետ: Այն դեպքում, երբ երկրորդ լեզուն ավելի մեծ կիրառություն է ստանում և վայելում է տվյալ հասարակության նախապատվությունը, ապա նվազեցվում է մայրենի լեզվի դերը, ինչն էլ աստիճանաբար հանգեցնում է լեզվի անկմանը»²:

Հատկանշական է, որ ժամանակակից աշխարհում լեզուների անհետացումը և անկումը ավելի արագ է ընթանում, քան մարդկության պատմության ցանկացած այլ ժամանակահատվածում: Երբ մարդիկ կորցնում են իրենց լեզուն, դրա հետ միասին կորցնում են նաև իրենց մշակույթը, ինչը մեծ կորուստ է համարվում³:

Այսօր ԱՄԷ-ում լուրջ սպառնալիք է ստեղծվել արաբերեն լեզվի և արաբական մշակույթի համար, քանի որ լեզուն և լեզվամտածողությունը անկասկած իր ազդեցությունն են թողնում նաև մշակույթի վրա: Այն սերունդը, որը խոսում և մտածում է ոչ արաբերենով, այլ անգլերենով, չի կարող պահպանել իր նախնիների ավանդական մշակույթը, նույնիսկ ավանդույթները: Անգլերենի պարագայում հատկապես, դժվար է պահպանողական ավանդույթներին հետևելը, քանի որ այս լեզուն իր հետ բերում է որոշակի այլ արժեհամակարգ:

Տեխնիկայի և զբոսաշրջության զարգացման, առօրեկան կյանքի պայմաններում, որում ապրում է ԱՄԷ-ի բնակչությունը, բարդ է դարձել լեզվի պահպանման և զարգացման խնդիրներ լուծելը: Նոր դժվարություններ են առաջացել հատկապես

² Fishman, J. (1996). "What do you lose when you lose your language"

³Նույն տեղում

լեզվական և մշակութային կախվածության մեջ ընկնելու վախի պատճառով: Մի շարք հեղինակներ և հասարակական գործիչներ բազմիցս փորձել են ահազանգել, զրքեր են գրվել լեզվի ճգնաժամի մասին, մասնավորապես գրող Ահմադ Մուհամեդ Ալ Մաթուկը իր «Ժամանակակից արաբերենը Արաբական Ծոցի երկրներում ... և ինքնության խնդիրը» գրքում անդրադառնում է արաբերենի ճգնաժամին, նրա գոյության վիճակին՝ զուգահեռներ անցկացնելով լեզվի և ինքնության միջև⁴: Ուղիներ է մատնանշում փրկելու արաբերենի կարգավիճակը և տեղը հասարակության մեջ:

ԱՄԷ-ն առանձնանում է իր բազմամշակութային և բազմալեզու հասարակությամբ: Ինչպես արաբական յուրաքանչյուր երկրին, ԱՄԷ-ին նույնպես բնորոշ է երկբարբառությունը (Diglossia): Ֆերգուսոնը երկբարբառությունը բնորոշում է որպես միևնույն լեզվի երկու և ավելի տարբերակների կիրառում, որոնցից յուրաքանչյուրն ունի տարբեր գործառնություն⁵: Այստեղ պաշտոնական լեզուն արաբերենն է՝ Ժամանակակից ստանդարտ արաբերենը (այսուհետ՝ ԺՄԱ), որը չունի առօրյա կիրառություն, այն օգտագործվում է միայն ակադեմիական ոլորտում՝ գրելու և կարդալու համար, պաշտոնական զրույցներում, կրոնի ոլորտում: Այն համարվում է «բարձր լեզու» և մեծ նշանակություն ունի բոլոր արաբների համար, քանի որ այն իրենց Սուրբ գրքի՝ Ղուրանի լեզուն է, սակայն արաբների համար ԺՄԱ-ն չի համարվում իրենց մայրենի լեզուն, յուրաքանչյուր երկրի բանավոր խոսակցական լեզուն է համարվում մայրենի լեզու:

ԱՄԷ -ի հասարակության, մշակույթի և տեղի գործնական լեզուն Ծոցի արաբերենն է, որը համարվում է «ցածր լեզու»,

⁴اللغة العربية المعاصرة في الخليج العربي وقضية الهوية "طه أحمد محمد المعتوق. 12 نيسان 2014"

⁵Ferguson, C. A. (1971). "Language structure and language use"

այստեղ տարածված են նաև արաբական գրեթե բոլոր բարբառները, քանի որ բացի տեղացիներից, որոնք խոսում են Ծոցի բարբառով, ԱՄԷ-ում բնակվում, աշխատում կամ ուսանում են արաբներ գրեթե բոլոր արաբական երկրներից և նրանցից յուրաքանչյուրը հաղորդակցվում է իր մայրենի բարբառով, սակայն արաբական բազմաթիվ բարբառների օգտագործումը միայն բանավոր մակարդակում է կատարվում, քանի որ գրագրությունը կատարվում է ԺՄԱ-ով կամ անգլերենով: Եթե արաբական մյուս երկրներում երկբարբառությունը արտահայտվում է միայն ԺՄԱ-ի և տվյալ երկրի բարբառի համակեցությամբ, ապա ԱՄԷ-ում երբարբառությունը դրսևորվում է ԺՄԱ-ի և տասնյակ արաբական բարբառների համակեցությամբ: Հատկանշական է, որ արաբախոսների մեծ մասի համար արաբական երկբարբառությունը վերածվում է երկլեզվության, քանի որ երբեմն հասարակությունը դրանք ընկալում է որպես տարբեր լեզուներ:

Մյուս կողմից, ԱՄԷ հասարակության կյանքում լեզվական հակամարտություն կա, օտարերկրյա բազմաթիվ կազմակերպությունների գոյությունը, տնտեսական և սոցիալական տեղաշարժերը, պետական համակարգի փոփոխությունը, զբոսաշրջության զարգացումը իրենց բացասական ազդեցությունն են թողնում արաբերենի վրա, այդ ազդեցությունը մասնավորապես արտացոլվում է նոր սերնդի լեզվի վրա: Ինչպես յուրաքանչյուր այլ հասարակությունում, այստեղ նույնպես հասարակական և տնտեսական ցանկացած փոփոխությունն առաջին հերթին ազդում է երիտասարդ սերնդի վրա, որը բաց է ընդունելու ցանկացած փոփոխություն՝ լինի դա դրական, թե բացասական, այս առումով ավագ սերունդն ավելի պահպանողական է:

Ընդհանուր առմամբ ԱՄԷ-ում արաբերենը հակազդվում է երկու հիմնական գործոններից, մի կողմից անգլերենի գերիշխող

դիրքն է, իսկ մյուս կողմից՝ տեղական բազմաթիվ բարբառներ, որոնք իշխում են գրական արաբերենի վրա:

ԱՄԷ-ում արդիական է դառնում նաև ինքնության խնդիրը: Ընդ որում ինչքան զարգացած է պետությունը, ազգային ինքնության խնդիրն ավելի լուրջ է դառնում: Ինչպես նշել է Ալի Ասադը, «դժվար է պահպանել ազգային ինքնությունը և փոխանցել սերունդներին այնպիսի հասարակությունում, որտեղ այդ ազգը «ճնշող» փոքրամասնությունն է կազմում»⁶: Այսպիսի միջավայրում էլ հենց առաջ է քաշվում ինքնության խնդիրը: Հայտնի է, որ ժամանակակից հասարակություններում անհատի էթնիկական ինքնությունը որոշվում է հիմնականում, մի կողմից՝ անհատի կողմից հարազատ համարվող լեզվով, ավելի ճիշտ՝ այդ լեզվի հետևում կանգնած մշակույթով, մյուս կողմից՝ այդ անհատի ինքնագիտակցությամբ, թե ինքն իրեն ո՞ր էթնիկական խմբի ներկայացուցիչ է համարում, բնականաբար կարևոր է նաև, թե տվյալ միջավայրում այդ անհատին ի՞նչ էթնիկական խմբի ներկայացուցիչ են համարում: Սոցիալական միջավայրը, ի դեմս տարատեսակ խմբերի, մեծ դեր ունի անհատական ինքնության ձևավորման հարցում: Ինքնության անհատական ձգտումները ձևավորվում են անմիջապես այն գիտելիքի ազդեցությամբ, որին կարևորություն է տալիս սոցիալական միջավայրը ⁷ : Այս պարագայում կարևորությունը տրվում է անգլերենին, ինչի հետևանքով էլ ստացվում է արաբական պետություն անգլերենի լայն տարածմամբ, որի հետևանքով առաջանում է ինքնության լուրջ խնդիր:

ԱՄԷ-ում արաբերենի ճգնաժամում կարելի է առանձնացնել հետևյալ հիմնական գործոնները՝

⁶إشكالية اللغة العربية وقضايا التعريب في جامعة الكويت" أ. د. علي أسعد وطيفة

⁷“Вопросы социальной теории”, И.С. Бакаланов, Т.В. Душина, О.А. Микеева,

“Человек этнический: проблема этнической идентичности”, М., Том IV

1. Պատմական ժողովրդավարական (դեմոգրաֆիական) անցումը

Բազմաթիվ էթնիկ խմբերի առկայությունը ԱՄԷ-ին տալիս է յուրահատուկ բազմալեզու կարգավիճակ: ԱՄԷ-ում ժողովրդավարական անցումը սկսեց այն ժամանակ, երբ իշխանության եկավ ոչ արաբ տարրը: Դեռևս 16-րդ դարում, երբ եվրոպացիները մուտք գործեցին և հաստատվեցին Օոցի տարածաշրջանում, պորտուգալերենը սկսել է իր ազդեցությունը թողել տեղի բարբառների վրա: Ավելի ուշ փուլում՝ մինչև ԱՄԷ-ի անկախացումը, բրիտանական ուժը և անգլերենը սկսեցին իրենց հերթին մեծ ազդեցություն թողնել ԱՄԷ-ի և Օոցի երկրների լեզվի և արաբական մշակույթի վրա: Եվ քանի որ բրիտանացիներն էին դրել տարածաշրջանում կառավարման հաստատությունների հիմքը, ուստի մեծամասամբ հենց իրենք էին ղեկավարում նավթային կազմակերպությունները, բոլոր միջոցներն ու ապրանքները անգլիական էին: Ինչի արդյունքում անգլերենը պորտուգալերենից հետո դարձավ հաջորդ օտար լեզուն⁸:

Պորտուգալերենից և անգլերենից հետո հերթը հասավ հնդկերենին, երբ առաջին անգամ բրիտանացիները մեծ թվով հնդիկների բերեցին տարածաշրջան ժամանակակից տարբեր հաստատություններ ղեկավարելու համար, իսկ ավելի ուշ՝ նավթի հայտնաբերումից հետո, հենց իրենք արաբները կազմակերպեցին հնդիկների աշխատանքային ներգաղթ, որին հաջորդեց անցյալ դարի 70-ական թվականներին աշխատանքային ներգաղթը ասիական այլ երկրներից: Այս ամենի արդյունքում ԱՄԷ-ի բնիկ քաղաքացիները դարձան փոքրամասնություն: 1968թ. վիճակագրական տվյալներով ԱՄԷ քաղաքացիները կազմում էին բնակչության 63%-ը, 1975թ. տվյալներով 36%-ը, իսկ արդեն 2007թ.

Բրիտանական խորհրդի հայտարարած տվյալներով ԱՄԷ քաղաքացիները կազմում են բնակչության ընդամենը 20%-ը: Բնակչության մնացած մասը օտարերկրացիներ են, որոնցից 60%-ը հարավային և հարավ արևելյան Ասիայի երկրներից, մեծ քանակ են կազմում նաև արաբական այլ երկրներից ներգաղթածները, հատկապես Պաղեստինից, Եգիպտոսից, Հորդանանից Եմենից, Լիբանանից Իրաքից և այլն: Կան նաև եվրոպացիներ: Բնակչության այսպիսի բազմազանության պայմաններում մարդիկ խոսում են բազմաթիվ լեզուներով: ԱՄԷ-ի ամենատարածված լեզուներն են անգլերենը, արաբերենը, ուրդուն, հինդին և այլն⁹:

Չարգացման ավելի ցածր մակարդակ ունեցող Ասիական աշխատավորական զանգվածն իր հետ բերեց մշակութային և հասարակական սովորույթները՝ հարված հասցնելով տեղի մշակույթին, հասարակության կառուցվածքին և ինչու ոչ նաև լեզվին: Ժողովրդագրական այս փոփոխությունները ստիպեցին տեղի բնակչությանը, իհարկե ոչ իրենց կամքով, հեռանալ լեզվական իրենց զանձարանից և տեղը զիջել օտարալեզու տերմիներին:

2. Գլոբալիզացիան և անգլերենի գերիշխող դերը կրթության ոլորտում

ԱՄԷ-ում անգլերենի լայն տարածումը և արաբերենի նկատմամբ դրա գերիշխող դիրքը հաճախ կապում են գլոբալիզացիայի հետ, ինչը լուրջ հարված է հասցնում ազգայինին, մայրենի լեզվին և մշակույթին¹⁰: Արաբերենը, որը համարվում է արաբական ինքնության խորհրդանիշերից մեկը, աստիճանաբար իր տեղը զիջում է անգլերենին: ԱՄԷ-ում պաշտոնական լեզուն արաբերենն է, սակայն բնակչության բազմազգ լինելու պատճառով,

⁹Constantine, Z., & Al Lawati, A. (February 21, 2007). Mother tongue loses in the race of languages. Gulfnews.com. Retrieved October 28, 2007

¹⁰Maduagwin, M. O. (1999). Globalization and its challenges to national cultures

⁸"أزمة اللغة العربية في الخليج" عبيد الجليل زيد المرهون

անգլերենն է կատարում հաղորդակցության հիմնական դերը: Դրա հետ մեկտեղ անգլերենը համարվում է նաև աշխատանքի և մասնագիտության լեզու, քանի որ ԱՄԷ-ում մասնագիտական հաջողության անհնար է հասնել՝ առանց անգլերենի իմացության: Անգլերենը զլոբալ լեզու է մի շարք ոլորտներում, ինչպիսիք են տնտեսությունը, առևտուրը, տեղեկատվական տեխնոլոգիաները և այլն:

ԱՄԷ-ի հանրակրթական դպրոցներում նույնպես մեծ ուշադրություն է դարձվում անգլերենի ուսուցմանը: ԱՄԷ-ի հանրակրթական ծրագրերում մի շարք առարկաներ, ինչպիսիք են մաթեմատիկան, կենսաբանությունը քիմիան և այլն, ուսուցանվում են անգլերենով, ինչն էլ իր հերթին նպաստում է մայրենի լեզվով գիտական տերմիններին չտիրապետելուն: Նախադպրոցական տարիքից սկսած մինչև համալսարանական կրթություն ԱՄԷ քաղաքացիները գտնվում են անգլերենի ազդեցության տակ:

Տեղացիների մեծ մասը նախընտրում է իր երեխաներին տալ անգլիական կրթություն, քանի որ վստահ են, որ անգլերենին լավ տիրապետելով, նրանք մասնագիտական հաջողության կհասնեն և հեշտությամբ կինտեգրվեն ԱՄԷ-ի հասարակությանը¹¹ և այդպես կապահովեն իրենց երեխաների բարեկեցիկ ապագան: Ուստի լեզվի ճգնաժամի մեջ իրենց մեղքի բաժինն ունեն նաև ծնողները, ովքեր անտեսում են և ոչ այդքան կարևոր են համարում մայրենի լեզվի փոխանցումը իրենց երեխաներին և նախապատվությունը տալիս են անգլերենի ուսուցանմանը¹²:

Անգլերենի հասարակական և տնտեսական կարգավիճակը ավելի բարելավելու և պահանջարկը բավարարելու համար վերջին տասնամյակներում մի շարք անգլիական մասնավոր դպրոցներ են բացվել, որոնցում արաբերենի ուսուցումը շատ ցածր մակարդակի

վրա է գտնվում: Մասնավոր դպրոցների աշակերտները նախընտրում են անգլերենը արաբերենից, քանի որ վերջինս դժվար է սովորել:

Մի շարք գործոնների ազդեցության տակ երիտասարդ ուսանողները տարբեր դիրքորոշումներ են ունենում իրենց մայրենի լեզվի նկատմամբ: Այդ գործոններից ամենաազդեցիկը շրջակա միջավայրի ազդեցությունն է: Երկլեզու հասարակություններում երկրորդ լեզուն գերիշխող է դառնում մայրենի լեզվի նկատմամբ այն դեպքում, երբ ծնողները, դպրոցը և շրջապատը ցածրացնում է մայրենի լեզվի նշանակությունը, ուստի աշակերտներն ու ուսանողները լեզվական նախընտրությունը տալիս են այն լեզվին, որը մեծ հեղինակություն է վայելում իրենց շրջակա միջավայրում: Այդ կերպ նրանք դառնում են երկրորդ լեզվի և դրա մշակույթի կրողներ¹³:

Այսպիսի պայմաններում, երբ իրենց մայրենի լեզուն անտեսվում է հասարակության կողմից, բնական է, որ ուսանողները կորցնում են իրենց հետաքրքրությունը մայրենի լեզուն սովորելու և դրանով խոսելու նկատմամբ¹⁴: Մայրենի լեզվի սահմանափակ կիրառությունը դպրոցում, տանը և հասարակության մեջ հանգեցնում է երկրորդ լեզվի դերի բարձրացմանը: Իսկ ուսանողներին մայրենի լեզուն սովորելու համար անհրաժեշտ է մոտիվացնել և քաջալերել նրանց՝ դպրոցներում, և՛ ընտանիքում, և՛ հասարակության մեջ¹⁵:

Լեզվի ճգնաժամի անմիջական կրողներն են երեխաները, ընդ որում որքան վաղ է սկսվում երկրորդ լեզվի ծանոթացումը և ուսուցանումը, այնքան ավելի խորն է լինում մայրենի լեզվի ճգնաժամը հետագայում: ԱՄԷ-ում անգլերենի համատարած

¹³Constantine, Z., & Al Lawati, A. (February 21, 2007). "Mother tongue loses in the race of language"

¹⁴Fishman, J. (1996). "What do you lose when you lose your language"

¹⁵Kayser, H. (2000). "Language loss or learning to speak English at any cost"

¹¹Troudi, S. (2007). "The effects of English as a medium of instruction"

¹²Badry, F. (2007). "Global English and the construction of local identities"

կիրառումը և պետական մակարդակով խնդրին լուծում չտալը հաջորդ սերնդների համար կարող է ապահովել լեզվի լիակատար ճգնաժամ:

ԱՄԷ-ում 340 ուսանողի շրջանում հարցում է անցկացվել, թե ինչ լեզվով են ուսանողները նախընտրում համալսարանական մասնագիտական կրթություն ստանալ: Հարցման մասնակիցների 50%-ը նախընտրել է անգլերենով ստանալ մասնագիտական կրթություն, 22%-ը՝ արաբերենով, իսկ 28%-ը նշել են և՛ անգլերենը, և՛ արաբերենը¹⁶:

ԱՄԷ Բարձրագույն կրթության նախկին նախարար Շեյխ Նահյան բն Մուբարակ Ալ Նահյանը, որը ղեկավարում էր նաև երեք պետական համալսարան մինչև 2013թ., մշտապես շեշտել է անգլերենի ադմինիստրատիվ դերը կրթության կազմակերպման գործում: Անգլերենը դարձնելով համալսարանական կրթության հիմնական լեզու՝ Շեյխ Նահյանը նպատակ ուներ ԱՄԷ երիտասարդներին մրցունակ դարձնել միջազգային հարթակներում: ԱՄԷ համալսարաններում կրթությունը անգլերենով է կազմակերպվում հատկապես բիզնեսի, ճարտարագիտության, գիտության և տեղեկատվական տեխնոլոգիաների ոլորտներում:

Այսպիսով, կրթական ոլորտում անգլերենին տալով գերիշխող դիրք, առանց հավասար ուշադրություն դարձնելու ԺՄԱ-ի վրա՝ Բարձրագույն կրթության նախարարությունը ավելի է խորացրել արաբերենի ճգնաժամը:

3. Երկլեզվությունը և բազմալեզվությունը՝ անգլերենի գերիշխող դիրքի պայմաններում

Հասարակական ակտիվ տեղաշարժերի արդյունքում երկլեզվությունը և բազմալեզվությունը, վերջին տասնամյակներում հատկապես, բնորոշ է աշխարհի տարբեր

երկրներին՝ տնտեսական և հասարակական պատճառներով, քանի որ տարբեր մշակույթներ կրող բազմաթիվ մարդիկ միասին ապրում են նույն միջավայրում: Այդպիսով բազմաթիվ երեխաներ մեծանում են երկու և ավելի լեզուների միջավայրում: Երկլեզվությունը կամ բազմալեզվությունը մեծ տարածում ունի հասարակության մեջ: Լեզվաբան Ռիչարդելիի ձևակերպմամբ՝ «Երկլեզու կամ բազմալեզու են համարվում այն մարդիկ, ովքեր իրենց առօրյա կյանքում հավասարապես կամ գրեթե հավասարապես կիրառում են երկու և ավելի լեզուներ»¹⁷: Մեկից ավելի լեզուներին տիրապետող մարդիկ հաճախ իրենց խոսքում օգտագործում են բառեր և տերմիններ երկու լեզուներով էլ, և նրանց խոսքը դառնում է տարբեր լեզուների խառնուրդ: Սակայն երկլեզու է համարվում այն անձը, ով հավասարապես կամ գրեթե հավասարապես է տիրապետում երկու լեզուներին էլ¹⁸:

Յուրաքանչյուր հասարակությունում, որտեղ առկա է երկլեզվություն կամ երկբարբառություն, լեզուներից մեկին տրվում է գերիշխող դիրք՝ ըստ վերջինիս համընդհանուր հաղորդակցության գործառնության: Երկբարբառության դեպքում ուսումնասիրվող երկրում բանավոր խոսակցական բարբառն է գերիշխում, իսկ երկլեզվության դեպքում այստեղ գերիշխում է անգլերենը:

Ինչպես արդեն նշվել է, վերջին տասնամյակներում ԱՄԷ-ում ստեղծվել է երկլեզվային իրադրություն (Bilinguisme)¹⁹, ինչը աստիճանաբար խորանում է և հանգեցնում է անգլերենի համատարած կիրառմանը՝ մասնավորապես երիտասարդների շրջանում, որոնք աստիճանաբար կորցնում են արաբերեն

¹⁷Ricciardelli, L. A. (1992). Bilingualism and cognitive development in relation to threshold theor

¹⁸Romaine, S. (2000). Language in society. An introduction to sociolinguistics

¹⁹Cummins, J. (1984). Bilingualism and special education

¹⁶Charise, A. (2007). More English, less Islam? An overview of English language functions in the Arabian/Persian Gulf. Retrieved June 19, 2008

մտածելու ունակությունը: Հարկ է նշել, որ երկլեզվության այս իրադրությունը տիրում է ԱՄԷ-ի հաղորդակցության գրեթե բոլոր ոլորտներում: Անգլերենի համատարած կիրառումը մոտ ապագայում կարող է դուրս մղել արաբերենը մի շարք ոլորտներից, իհարկե, եթե դրա դեմ պայքարի պետական քաղաքականություն չիրականացվի:

ԱՄԷ-ի բազմամշակութային և բազմալեզու իրադրության պայմաններում անգլերենն է կատարում հաղորդակցության համընդհանուր կիրառվող լեզվի գործառույթը տարբեր էթնիկ խմբերի միջև: Տնտեսության և տեղեկատվական տեխնոլոգիաների զարգացման տեմպը էլ ավելի է ամրապնդում անգլերենի այդ կարգավիճակը: Անգլերենը մեծ տարածում ունի նաև մեդիայում՝ թերթեր, հեռուստատեսություն, ռադիո, սոցալական կայքեր և այլն:

Հարկ է նշել նաև, որ ԱՄԷ-ի աշխատաշուկան աշխատողներից պահանջում է անգլերենի տիրապետում, առանց անգլերենի իմացության որևէ մեկը չի կարող մտածել աշխատաշուկայում աշխատանք գտնելու մասին: Աշխատանք փնտրողը ստիպված է սովորել անգլերեն որպես հիմնական պայման, այս պահանջը պարտադիր է ինչպես մասնավոր, այնպես էլ պետական կառույցներում, ինչն էլ իր հերթին է հանգեցնում արաբերենի դիրքի անկմանը, քանի որ աշխատանքի ընդունման ժամանակ չի պահանջվում արաբերենի տիրապետում, ուստի ուսանողները մեծ ուշադրություն են դարձնում անգլերենի իմացությանը, որպեսզի աշխատաշուկայում գտնեն իրենց տեղը և անտեսում են արաբերենը:

Հատկանշական է, որ անգլերենը լայն տարածում ունի նաև մի շարք այլ երկրներում՝ Եվրոպական երկրներում, Չինաստանում, Մինգապուրում, Հարավային Կորեայում, սակայն բոլոր այս երկրներում այն մնացել է միայն միջազգային հաղորդակցության մակարդակում: Չնայած անգլերենի համատարած կիրառությանը,

այդ երկրները կարողացել են պահպանել իրենց ազգային պաշտոնական լեզուն:

4. Օտարերկրյա տնային աշխատողների և դայակների արագ տարածումը

ԱՄԷ-ում արաբերենի ճգնաժամում առկա է մի առանձնահատուկ գործոն ևս, այն է՝ օտարերկրյա տնային աշխատողների և դայակների լայն տարածումը տեղի բնակիչների տներում: Այն բանից հետո, երբ տնտեսական զարգացման պատճառով տեղացիները սկսեցին տան աշխատողներ և երեխաների դայակներ վարձել ասիական երկրներից, (սկզբնական շրջանում նրանք Հնդկաստանից և Շրի Լանկայից էին, այնուհետև Ֆիլիպինից, Ինդոնեզիայից, քիչ տոկոսն էլ Եթովպիայից), աստիճանաբար այս տարրը դարձավ տեղի բնիկ արաբների երեխաների դաստիարակող և խնամող տարրը, որն ամենօրյա շփում է ունենում երեխաների հետ, երբեմն իրենց ծնողներից ավելի շատ ժամանակ է անցկացնում երեխաների հետ, ուստի երեխաները լսում են աշխատողների աղավաղված անգլերենը կամ հենց նրանց մայրենի լեզուն: Հետևաբար նախադպրոցական շրջանում երեխաների արաբերենի ուսուցումը շատ թույլ է, այդ տարիքում երեխաների զբաղմունքը ժամանցն է միայն, մեծանում են առանց արաբերենի նորմալ տիրապետման, ժամանակակից սերունդի մոտ նախադպրոցական տարիքում արաբական մշակույթի նկատմամբ պատկերացումները թերի են: Այս խնդրում իրենց մեղքի բաժինն ունեն նաև պետական հաստատությունները, հավանաբար անհրաժեշտ է երեխաներին դպրոց ընդունել որոշակի քննություն անցնելուց հետո միայն, որպեսզի ծնողները պարտավորվեն և իրենց երեխաներին արաբերենի տարրական գիտելիքներ փոխանցեն: Նախադպրոցական տարիքում տարածաշրջանի երեխաների մեծ մասը թվերն ու գույները սովորում են նախ անգլերենով, ապա արաբական դպրոց

հաճախելուց հետո միայն՝ նաև արաբերենով (եթե իհարկե ծնողներն ընտրում են արաբական դպրոց):

Կրթության ոլորտի հետազոտողները նշում են, որ ԱՄԷ-ի երեխաները իրենց ընտանիքներում բախվում են լուրջ վտանգի հետ, քանի որ օտարերկրացի իրենց դայակները լուրջ և վտանգավոր ազդեցություն են թողնում երեխաների լեզվի ձևավորման վրա, երեխաները ստիպված են լինում սովորել իրենց առաջին բառերն ու արտասանությունը օտարերկրացի դայակներից, որոնք մեծամասամբ հնդիկներ, շրիլանկացիներ, ֆիլիպինցիներ և ինդոնեզիացիներ են: Այս ամենին ավելանում է արաբերենով գրական հրատարակությունների սակավությունը և նավթի հայտնաբերումից հետո տարածաշրջանում իշխող սպառողական մշակույթը:

5. Արաբերենի դերի նվազումը և պետական քաղաքականությունը

ԱՄԷ-ում քիչ տեղ է հատկացվում արաբերենի ուսուցմանը: Վերջին շրջանում բավականին քիչ թվով հրատարակումներ են լինում արաբերենով: Հատկապես նավթի հայտնագործումից հետո եկող սերունդը կարծես թե քիչ է հետաքրքրված արաբական մշակույթով կամ արաբական գրականությամբ²⁰:

Ուշագրավ է, որ ԱՄԷ-ի աշխատանքի նախարարությունը վեջերս հայտարարություն էր տարածել, ըստ որի ԱՄԷ-ում աշխատանքի անցնելու հիմնական նախապայմանը անգլերենի իմացությունն է: Նման հայտարարությամբ ԱՄԷ-ն պետական մակարդակով բարձրացնում է անգլերենի նշանակությունը հասարակության մեջ: Ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս,

որ ԱՄԷ-ի երիտասարդ սերունդը ընդունում է, որ ԺՄԱ-ի իրենց իմացությունը շատ թույլ է²¹:

Կարելի է պնդել, որ ԱՄԷ-ում արաբերենի և արաբական մշակույթի ճգնաժամի մեջ իրենց մեղքի բաժինն ունեն նաև պետական կառույցները, որոնք բավարար միջոցառումներ չեն ձեռնարկում ամրապնդելու լեզուն և արաբական գրականությունը:

Այս ամենից կարելի է եզրակացնել, որ, փաստորեն, նավթի հայտնաբերումը տարածաշրջանում բերեց տնտեսական զարգացման, բայց նաև լեզվական ու մշակութային անկման՝ հանգեցնելով ինքնության խնդիրների առաջացմանը:

ԱՄԷ-ում կրթական համակարգը ենթարկվում է լեզվական և կրթական հակասական ազդեցությունների, որը հանգեցնում է արաբերենի կարգավիճակի և դիրքի անկմանը: Դպրոցականները դասավանդման ընթացքում լսում են եգիպտացու, սիրիացու, հորդանանցու թունիսցու բարբառները, քանի որ յուրաքանչյուր ուսուցիչ դիմում է աշակերտներին իր մայրենի բարբառով, ուստի բնական է, որ ստեղծվում է բազմաբարբառ մի միջավայր, ինչը մեծապես ազդում էրեխաների լեզվի ձևավորման վրա: Այսպես, արաբ երեխան կարծում է, թե արաբերենը բազմազան է, բազմալեզու և բարդ, ուստի նախապատվությունը տալիս է պարզ և հասարակ անգլերենի կիրառությանը:

Նույն իրավիճակն է տիրում նաև համալսարաններում, որտեղ ուսանողները ստիպված են լինում լսել արաբական բազմաթիվ բարբառներ իրենց դասախոսներից, որոնք եկել են արաբական աշխարհի տարբեր երկրներից, ինչպես նաև անգլերենի տարբեր բարբառներով խոսող ուսանողների:

ԱՄԷ-ում արաբերենը ենթարկվում է մշակութային ճնշման, որն աստիճանաբար վերացնում է արաբերենը նույնիսկ

²⁰ "أزمة اللغة العربية في الخليج" عبد الجليل زيد المرهون

²¹ F. Badry and John Willoughby (2016) "Globalization and institutional viability"

մշակութային և գիտական կյանքից: Այս տեսանկյունից կարելի է նշել արաբերենի վիճակը ԱՄԷ պետական համալսարանում, որտեղ պայքար է տարվում արաբերենի դեմ: Համալսարանի գրեթե բոլոր ֆակուլտետներում դասավանդումն իրականացվում է անգլերենով, և այդ ֆակուլտետների շարքում են նույնիսկ մանկավարժության և գրականության ֆակուլտետները, իսկ այս ֆակուլտետները ամենակարևորն են հետազայում նոր սերունդ կրթելու համար: Այստեղ ուշադրություն է գրավում նաև այն հանգամանքը, որ այս ֆակուլտետների ղեկանների և վարչական անձնակազմի մեծ մասը ամերիկացի են ազգությամբ: Նույնիսկ ԱՄԷ կրթության և գիտության նախարարությունից հրաման է արձակվել համալսարաններում արաբախոս դասախոսներին անգլախոս դասախոսներով փոխարինելու վերաբերյալ, որպեսզի ուսանողները կատարելապես տիրապետեն անգլերենին²²: Ամերիկյան դպրոցում սովորելը դարձել է ցանկալի ապահովված ընտանիքների համար: Իսկ էլ ավելի ապահովված ընտանիքների համար պատվի խնդիր է դարձել երեխաներից գոնե մեկին Մեծ Բրիտանիայի կամ ԱՄՆ ամենահայտնի համալսարաններում սովորելն ապահովելը, այս պարագայում երեխայի կամքն ու մտավոր կարողությունները քիչ են հաշվի առնվում:

ԱՄԷ-ում արաբերենի ճգնաժամը կանխելու ջանքերը

Մայրենի լեզվի ճգնաժամը վերացնելու և լեզվի անկումը կանխելու համար նախ և առաջ անհրաժեշտ է ամրապնդել արաբերենի ուսուցումը դպրոցներում, այնուհետև նոր սկսել երկրորդ լեզվի ուսուցանումը: Հակառակ պարագայում երեխաները, դեռ չտիրապետելով իրենց մայրենի լեզվին, արագ

ընկալում են իրենց մայրենիից ավելի դյուրին լեզուն և ժամանակի ընթացքում ավելի լավ են տիրապետում այդ երկրորդ լեզվին²³:

ԱՄԷ-ի ազգային թերթերը վերջին հրատարակություններում ընդգծում են ԱՄԷ-ի Ազգային դաշնային խորհրդի հողվածը, որում ասվում է, որ անհրաժեշտ է արաբերեն լեզվի պահպանության օրենք մշակել²⁴: Այս հայտարարությամբ պարզ է դառնում, որ ԱՄԷ-ում արաբերենի ճգնաժամը լուրջ մտահոգությունների տեղիք է տվել և այն պահպանելու համար օրենք ստեղծելու անհրաժեշտություն է առաջացել:

Արաբական աշխարհում արաբերենի խնդիրը արդիական է գրեթե բոլոր երկրներում, քանի որ արաբ երիտասարդները դժվարանում են սովորել ԺՄԱ-ն: Արաբերենը պահպանելու համար յուրաքանչյուր տարի Բեյրութում, Կահիրեում, Դուբայում և Քաթարում անցկացվում են ակադեմիական և կրթական տարբեր կազմակերպությունների հանդիպումներ:

The National-ը վերջերս մի հողված էր տպագրել՝ «Աբու Դաբիի Ծնողները, սովորեցրեք մեր երեխաներին արաբերենով» վերնագրով: Աբու Դաբիից 50 000 ծնող է մասնակցել հարցմանը, որոնք կոչ են արել իրենց երեխաներին սովորեցնել արաբերենով, անգլերենի փոխարեն²⁵: Սակայն Աբու Դաբիի կրթության խորհրդի հետազոտությունների ղեկավար Դր. Մասուդ Բադրին ուսումնական հաստատություններում արաբերենի նկատմամբ անուշադրությունը արդարացնում է արաբերենով գիտական առարկաների նյութերի սակավությամբ:

²³Cummins, J. (2001). Linguistic interdependence and educational development of bilingual children

²⁴Salam, S. A. (2004, May 9). Enhance Arabic language, stress scholars. Khaleej Times. Retrieved June 23, 2005, <http://www.khaleejtimes.com>

²⁵The National, "Abu Dhabi parents, teach our children in Arabic" October 14, 2012

²²إشكالية اللغة العربية وقضايا التعريب في جامعة الكويت" أ. د. علي أسعد وطفة

ԱՄԷ-ի Ազգային դաշնային խորհրդի մի քանի անդամներ կոչ են արել պետական համալսարաններում կրթության լեզուն սահմանել արաբերենը: Իսկ Դուբայի կառավարության մշակութային խորհրդական Ջամալ բն Հուախրեբը մեկնարկել է թվիթթեյան արշավ՝ կոչ անելով իշխանություններին արաբերենը օգտագործել որպես ուսուցանման հիմնական լեզու, այդ արշավը մեծ տարածում է ստացել ²⁶: Շահագրգիռ կողմերի աճող ճնշումները ստիպեցին որոշում կայացնողներին կրթության ոլորտում վերափոխել անգլերենի գերիշխող դերը, քանի որ կրթական նախորդ քաղաքականությունը բացասական է անդրադարձել արաբերենի, ազգայինի և արաբական մշակույթի վրա:

2012-2013թթ. ԱՄԷ-ում կրթական բարեփոխումների փուլ սկսվեց: Բարձրագույն կրթության նոր նախարար նշանակվեց Շեյխ Համդան բն Մուբարաք Ալ Նահյանը (նա Բարձրագույն կրթության նախկին նախարարի եղբայրն է), վերջինս սկսեց հանրակրթական դպրոցներում և պետական համալսարաններում կրթական բարեփոխումներ իրականացնել: Այդ գործում առաջին քայլը եղավ արևմտյան կրթական համակարգի փոխարինումը ազգայինով: ԱՄԷ Ջայեդ համալսարանն իր հերթին մեկնարկել է «Արաբերեն լեզվի ինստիտուտ» ծրագիրը, որի նպատակն է կրթական ծրագրերի արաբականացումը:

Ինչ վերաբերում է նախահամալսարանական կրթությանը, ապա Աբու Դաբիի կրթական խորհուրդը արաբերեն լեզվի ուսուցիչներին վերապատրաստում անցնելու հնարավորություն է ընձեռել, իսկ Դուբայի կրթական խորհուրդը մեկնարկել է դպրոցների արաբերեն լեզվի ուսուցիչների սերտիֆիկացման ծրագիր: Այնուհանդերձ, արաբերենի պահպանման ԱՄԷ կառավարության վերոնշյալ ծրագրերը իրենց նախնական փուլում են:

КРИЗИС АРАБСКОГО ЯЗЫКА В ОБЪЕДИНЕННЫХ АРАБСКИХ ЭМИРАТАХ

Асмик Ерицян
hasmikyericyan@gmail.com

Ключевые слова: арабский язык, кризис арабского языка, лингвистика, социолингвистика, диглоссия, двуязычие, лингвистическое влияние, арабские диалекты, роль английского языка, глобализация, глобальный язык.

Цель статьи - изучить кризис арабского языка в ОАЭ и выяснить его основные факторы. Подводя итоги исследования, можно сделать вывод, что современный стандартный арабский, а также разговорный диалект в ОАЭ находятся в кризисной ситуации. Естественно, в последние годы было много жалоб на языковой кризис, кроме того, некоторые государственные программы внедряются для сохранения арабского языка, но существенных изменений пока нет. Если правительство не обратит серьезного внимания на эту ситуацию, будет сложно говорить об арабском языке как о разговорном языке для следующих поколений ОАЭ.

Для того чтобы сохранить арабский язык, необходимо изменить образовательные программы в школах и государственных университетах, поддержать сохранение языка правительством, изменить отношение общества к родному языку, поощрять родителей к обучению своих детей арабскому языку и арабской культуре.

CRISIS OF ARABIC LANGUAGE IN THE UNITED ARAB EMIRATES

Hasmik Yeritsyan
hasmikyericyan@gmail.com

Keywords: Arabic language, crisis of the Arabic, linguistics, sociolinguistic, diglossia, bilingualism, linguistic influence, the Arabic dialects, the role of English, globalization, global language.

The purpose of the article was to study Arabic language crisis in the UAE and to identify its main factors. Summarizing the research, it can be

concluded that Modern Standard Arabic (MSA), as well as colloquial spoken dialect in the UAE are in crisis. In fact, there have been many complaints about the language crisis in recent years, in addition, some state programs have been implemented to preserve the Arabic language, but we have not yet seen any significant changes. If the government does not pay serious attention to this situation, it will be difficult to speak about Arabic language as the spoken language of the UAE for the next generations of the UAE.

In order to preserve Arabic language it is necessary to modify the education programs in the schools and the state universities, to support the preservation of the language by the Government, to change the public attitude towards the mother tongue, to encourage parents to teach their children Arabic language and Arabian culture.

ԱՐԱԲԱԿԱՆ ԾԱԳՄԱՆ ՈՐՈՇ ԶԻԱՆՈՒՆՆԵՐ ԸՍՏ
ՊԱՐՄԿԵՐԵՆ «DO FARASNĀME. MANSUR O MANZUM»
ԶԻԱՄԱՏՅԱՆԻ¹

Զարուհի Խաչատրյան
zara.khachatrian@ysu.am

Բանալի բառեր՝ արաբական, ստուգաբանություն, ձևանուններ, եզր, ձևամատյան, փոխառություն

Պարսկերենում ընտանի կենդանիների անվանումների մեջ առավել հաճախ են հանդիպում արաբերենից փոխառյալ ձևանունները, որոնց միայն մի փոքր մասն է այժմ կիրառվում պարսից լեզվի ակտիվ բառաֆոնդում: Դրանցից շատերը պարսկերենում ենթարկվել են որոշակի հնչյունաբանական և բավականին լայն իմաստաբանական փոփոխությունների: Հարկ է նշել նաև, որ արաբական այդ փոխառությունների նվազ հատվածն է փոխառու լեզվում հանդես գալիս ձևանվան նշանակությամբ: Պարսից լեզվի միջնադարյան բառարաններում դրանց վկայությունները չնչին են, իսկ հիմնական մասը հանդիպում է ավելի ուշ շրջանի հուշարձաններում: Արաբական «ձի» նշանակությամբ որոշ փոխառություններ էլ պարսկերենից անցել

¹ Do Farasnāme, Mansur o manzum (1366/1987). That-e nazar-e doctor Mehdi Mohaqeq, Majmu'e-ye tārix-e 'olum dar eslām, (այսուհետև հոդվածում՝ DF): Սույն ժողովածուի մեջ (աշխատասիրությամբ՝ Ալի Սոլթանի Գերդֆարամարզի) զետեղված են արձակ և չափածո երկու ձևամատյաններ: Արձակ ձևամատյանից շատ քիչ էջեր պահպանվել են մասնավոր մի գրադարանում: Չափածո ձևամատյանի գրվել է Հիջ. 1171թ-ին Ֆախր Էդ-դին Ալի Սաֆի անունով մի բանաստեղծի կողմից և ընծայվել է Սեֆյան շահ Թահմասբին: Այն նույնպես ամբողջովին չի պահպանվել (19 թերթ): Այժմ գտնվում է Իրանի ազգային գրադարանում:

են նաև իրանական այլ լեզուների կամ նույն նշանակությամբ կամ էլ իմաստի որոշակի փոփոխությամբ:

Այս հոդվածի շրջանակներում կանդրադառնանք «*Do farasnāme. Manzur o mansur*» պարսկերեն ձևաձևայնում հիշատակված արաբական որոշ ձևանունների՝ դրանք ենթարկելով մանրամասն քննության:

Պարսկերենում լայնորեն տարածված **abraš** (ابرش)² ձևանունն ունի 1. սպիտակ պուտերով կարմիր ձի, 2. շատ մանր պուտերով ձի, 3. մաշկի գույնին հակառակ խառը գույներով պտավոր ձի, 4. դեղնակարմրավուն պիսակներով աշխետ ձի, 5. կարմիր, սև ու սպիտակ մազերով ձի, 6. ճանճկեն, պիսակավոր նժույգ (LD I:241; FM I:122; FĀ 121; P I: 36)³ իմաստները: Բառամիավորը ծագում է արաբական *brš* «պտավոր լինելը» արմատից: Զիանունը հիշատակված է դեռևս Օմմար Խայյամի (Ommar Xayyām, 10-րդ դար) «*Nouruznāme*»⁴ և Օնսոր ալ-Մա՛ալի Քեյքավուսի (ʿOnsor al-Maʿali Keykāvus, 11-րդ դար) «*Qābusname*» ստեղծագործություններում:⁵ Զիանունում ձին վկայված է նաև *faūfi* անունով, երբ ձիու դեղնակարմրավուն երանգը հարում է սևին:⁶ Եզրը ձիու նույն նշանակությամբ վկայված է նաև 17-րդ դարի պարսից միջնադարյան «*Farhang-e Jahangiri*» (I:627)⁷ և «*Borhān-e Qāte*» (I:79)⁸ բացատրական բառարաններում, իսկ ավելի

² DF, Farasnāme-ye Mansur 19, 22, 23, (այսուհետև հոդվածում՝ FMS); Farasnāme-ye manzur 137, 138 (այսուհետև հոդվածում՝ FMZ).

³ Dehxodā, A. (1993-1994), *Loyatnāme-ye Dehxodā*, (այսուհետև հոդվածում՝ LD); Moʿin, M. (1977) *Farhang-e fārsi* (այսուհետև հոդվածում՝ FM); Amid, H. (1979), *Farhang-e fārsi*, (այսուհետև հոդվածում՝ FĀ). Рубинчик, Ю. (1985), *Персидско-русский словарь* (այսուհետև հոդվածում՝ P):

⁴ Xayyām, ʿO. 1312/1933:110 (այսուհետև հոդվածում՝ OX).

⁵ Keykāvus, ʿO. 1335/1956:107.

⁶ DF, FMS: 19.

⁷ Inju Širāzi, H. *Farhang-e Jahāngiri II* (այսուհետև հոդվածում՝ FJ).

⁸ Xalaf-e Tabrizi, M. *Borhān-e Qāte*, IV (այսուհետև՝ BQ).

ուշ շրջանի «*Farhang-e Nafisi*»⁹ բառարանում (1938-1955թթ.) այն հիշատակվում է միայն «մաշկի գույնին հակառակ խառը գույներով պտավոր ձի» (I:65) իմաստով: *Abraš* եզրը պարսկերենում կազմում է նաև *burabraš* (*bur-* < հին իր. **baura-* նախաձևից՝ «մուգ շագանակագույն, փայլուն դեղնակարմիր») ¹⁰ «սպիտակ պուտերով հրակարմիր ձի» բարդությունը: «DF» ձիանունում հիշատակված *abraš*, *burabraš* և *siyāhabraš*¹¹ եզրերը պարսկերենում իմաստային հոմանիշներ են համարվում՝ «սև, կարմիր, սպիտակ մանր պուտերով ձի» նշանակությամբ: Արաբական նույն արմատին է հանգում նաև պարսկերենում վկայված *bariš*՝ 1. երկգույն ձի, 2. մաշկի վրա հիմնական գույնին հակառակ պուտերով ձի եզրը, ինչպես նաև *ebrešās* բառը՝ «ձիու պտավոր դառնալ» իմաստով (LD I:241): Քննարկվող բառամիավորը ժ. պարսկերենում կիրառվում է նաև «ձիու գարդ, գարդարանք» (LD I:241) նշանակությամբ: Արաբական այս փոխառությունը հանդիպում է նաև իրանական լեզուներից քրդերենում՝ *ebreš* «պուտերով ձի», մագանդարաներենում՝ *abreš* «1. երկգույն կենդանի, 2. պտավոր»¹² իմաստներով:

Ուշագրավ է նաև բառամիավորի կիրառությունը հայերենի բարբառներում: Հր. Աճառյանը *արթաշ* եզրը տալիս է Արցախի բարբառում՝ «լճկան գոմեշ, եզ» նշանակությամբ:¹³ Հայերենում այն կիրառվում է նաև «աշխատող, չարքաշ» իմաստով:

Abraq (ابراق)¹⁴ 1. երկգույն ձի, 2. միայն սև ու սպիտակ գույնի ձի, 3. սև ու սպիտակ, պիսակավոր, խայտաբղետ, սպիտակ բծերով չալ

⁹ Nafisi, ʿA., *Farhang-e Nafisi V* (այսուհետև՝ FN).

¹⁰ Hasandust, M. 1393/2014 I, 527.

¹¹ DF, FMS:22.

¹² www.tabarestan.ir (08.04. 2018).

¹³ Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, I. 2 (այսուհետև՝ ՀԼԲԲ):

¹⁴ DF, FMS:18,23; FMZ:132, 139.

կենդանի (LD I:248), բոց. «երկգույն»: Եզրը հանգում է արաբական *blq* «Բժամվոր, պիսակավոր լինելը» արմատին: Բառամիավորը «երկգույն» նշանակությամբ իմաստային ընդհանրություն ունի նաև *ablak* և *abluk* ձևերի հետ (BQ I:73; OX 53; LD I: 248- 249; F'A 124; ՀՄ I: 47;¹⁵ P I: 39): Բառը պարսից միջնադարյան բառարաններում ձևանվան նշանակությամբ վկայված չէ: «DF» ձևամատյանում բավականին մանրամասն խոսվում է ձիու գունային առանձնահատկությունների մասին և հիշատակում դրա *komeyt ablaq, bur ablaq* և *siyāh ablaq* տարատեսակները:¹⁶ Ձին կոչվում է նաև *nabate*, երբ «սպիտակությունը տարածված է ամբողջ մարմնի վրա»: Եզրը ձիու սև ու սպիտակ թույրն է նաև իրանական այլ լեզուներում: Վախաներենում, մունջաներենում, աֆղաներենում այն կոչվում է *ablaq, (h)ablak/q*,¹⁷ իսկ Գիլան նահանգի Աբքենարի և Ջիյաբարի բարբառներում, բացի ձիանվան վերոհիշյալ իմաստներից, նշանակում է նաև «կարմիր և սպիտակ գույնի կով»:¹⁸

Adra' (ادرا)¹⁹ 1. սև գլխով և սպիտակ մարմնով ձի, 2. գլուխը և վիզը սպիտակ ձի, 3. ոչ ազնվացեղ ձի, 4. ոչխար, 5. սև գլխով և սպիտակ մարմնով ուրիշ այլ կենդանի (LD I: 1323), 6. սև ու սպիտակ ձի կամ ոչխար, 7. ոչ ազնվացեղ ձի (FN I: 144): Եզրը արաբերենում հանգում է *dr* «զրահապատելը, զրահ հագնելը» անորոշ դերբային:

Հարկ է նշել, որ բառամիավորը վկայված է նաև միջին հայերենում՝ «ձի, որի մարմինը սպիտակ է, իսկ գլուխն ու վիզը այլ գույնի»²⁰ նշանակությամբ: Բառանվան մյուս վկայությունը տեսնում ենք 13-րդ դարի «Բժշկարան ձիոյ և առհասարակ գրաստնոյ»

¹⁵ Մանսուրյան, Հ., 2005 (այսուհետև՝ ՀՄ):

¹⁶ DF, FMS:23.

¹⁷ Стеблин-Каменский, И. М., 1999:76.

¹⁸ Sotude M., 1390/ 2011:25.

¹⁹ DF, FMS:23.

²⁰ Ղազարյան Ռ., Ավետիսյան Հ., 2009,83 (այսուհետև՝ ՄՀԲ):

(ԺԳ դար) հայերեն ձևամատյանում. «Եւ կան ի ձիանն չալ ձի, որ լինի իր ամէն մարմինն սպիտակ ու գլուխն ու շլինքն այլ գոյն, զինչ որ լինի. ասէ իր յարապն *ատրայայ*»:²¹

Adyam (ادغام)²² 1. սև քթով ձի, 2. ձի կամ որևէ չորքոտանի, որի քիթը դեմքից ավելի սև է, 3. առանձնահատուկ գույնի ձի (LD I: 1331; II 10023-10024; F'A 87): Ձիանվան արաբական արմատն է *dym* «միացնելը, կազմի մեջ մտցնելը»: Պարսկերենում նույն ձիու մատակն է *daymā* բառածը (LD VII:9625): «DF» ձևամատյանում ձիու արտաքին նկարագրությունը ամբողջովին տարբերվում է պարսից լեզվի բացատրական բառարաններում տրված բացատրությունից:

Adham (ادهم)²³ 1. մոխրագույն ձի կամ ուղտ, որի մոխրագույնը սև ու սպիտակ խառը գույներին է հարում, 2. սևաթույր նժույգ, սև բաշով և կարմիր պոչով ձի, 3. հեծկան կամ բեռնակիր անասուն (LD I:1342; FM I:182; ՀՄ I:66), բոց. «սև կամ մուգ գույն»: Բառանունը բառաբարդված է արաբական *dhm* «սևացնելը, ծխով, մրով պատելը» արմատից: Եզրը պարսկերեն ձևամատյանում հիշատակվում է նաև «ձիու մուգ կարմիր՝ սևին հարող թույրը» իմաստով, որն ըստ ձևամատյանի, ձիու թույրերի մեջ առաջնակարգ գույն է համարվում:²⁴ Եզրը «Farhang-e Nafisi» բառարանում հանդես է գալիս մեկ այլ՝ «մոխրագույն՝ սևին հարող ուղտ» նշանակությամբ (I:149): Արաբական նույն արմատին է հանգում նաև պարսկերենում հանդիպող *edhemām* «1. սևանայ, 2. ձիու սևանալ, կարմրել» բառամիավորը:

²¹ Բժշկարան ձիոյ և առհասարակ գրաստնոյ, 1980,57 (այսուհետև՝ ԲՁ):

²² DF, FMS:20.

²³ DF, FMS:18; FMZ:132, 138.

²⁴ DF, FNS:21. Այս մասին տե՛ս նաև Hasanli, K., Ahmadiyān, L., Kārkard-e rang dar "Šāhnāme-ye" Ferdowsi, Faslnāme-ye "Adabpa'zūhi", Tehrān, 1386/2007, §. 2, s. 144-165.

Եզրը տեղ է գտել նաև Ռ. Ղազարյանի և Հ. Ավետիսյանի «Միջին հայերենի» բառարանում՝ *sashaw* «մուգ սև ձի» նշանակությամբ: ²⁵ Այն նույնն իմաստն ունի նաև հայերեն ձիամատյանում. «Կան ի ձիանին թուխ սև և փայլտուկ. եւ յարապն ասէ իր անուն *sashaw*»:²⁶

Arsam (آرسام) ²⁷ 1. քթի ծայրը կամ վերին շրթունքը սպիտակ ձի, 2. ձի, որի վերին շրթունքի գույնի մեջ սպիտակություն կա, 3. ոչխար, որի քթի ծայրը սև է, իսկ ամբողջ մարմինը՝ սպիտակ (LD I:1399; FN I:145): Եզրը պարսկերեն բացատրական բառարաններում իմաստային հականիշ է համարվում *almaz* «ներքին շրթունքի մեջ սպիտակություն ունեցող ձի» (LD II:2795) բառամիավորին: Հետաքրքիր և ուշագրավ է այն, որ արաբական որոշ ձիանուններ պարսից լեզվի բացատրական բառարաններում մեծամասամբ հանդես են գալիս արտաքին առանձնահատկությունը նշող իրենց իմաստային հականիշային գույգով: Արաբական նույն արմատից է նաև *elmezāz* «ձիու ներքին շրթունքի սպիտակելը» եզրը:

Arjal (آرjal) ²⁸ 1. ձի, երիվար, 2. ոտքի վրա սպիտակ նշան ունեցող ձի, 3. որի առջևի կամ ետևի մեկ ոտքը ամբողջովին սպիտակ ձի, 4. ձի, որի երեք ոտքերը սպիտակ են, իսկ մեկը՝ ուրիշ գույնի (LD I:1411; FA:154; FS I:113): Բառամիավորն իր վերջին իմաստային նշանակությամբ դասվում է արտաքին հազվադեպ հատկանիշներ ունեցող ձիերի շարքին: Պարսկերենում այսպես է կոչվում նաև ձիու «առջևի ու ետևի ոտքերի սպիտակ լինելու» ֆիզիկական առանձնահատկությունը (FM I:195): Եզրը վկայված է պարսից լեզվի միջնադարյան «Yiyās ol-loyāt» բացատրական բառարանում (LD I:1411), որտեղ «երեք ոտքը սպիտակ, իսկ մեկ

²⁵ ՄՀԲ, 83:

²⁶ ԲՁ, 55:

²⁷ DF, FMS:27.

²⁸ DF, FMZ:140.

ոտքը այլ գույնի ձին» չարաբաստիկ, դժբախտություն բերող ձի է համարվում, ինչպես նաև ավելի ուշ շրջանի «Farhang-e Nafisi» բառարանում (I:167): Ըստ վկայված արաբական աղբյուրների ²⁹ նման արտաքին թերություն ունեցող ձին չի կարող դասվել ազնվագարմ ձիերի շարքին: Բառամիավորը հանգում է արաբերեն *rjl* «տղամարդ, առաջատար դառնալը» արմատին: Պարսկերենում նույն արմատից է կազմված նաև *rajal* եզրը՝ 1. ձիերի երամակի վրա բաց թողնված ձի, 2. ձիերի երամակի մեջ ազատ արձակած ձի, 3. ուղտի ձագը մոր հետ, որը ցանկացած տեղ ուզում է կաթ ուտել (LD VII:10236): Բառանունը ժամանակակից պարսկերենում ունի նաև «ավագ, ուժեղ մարդ» նշանակությունը:

Ašqar (اشقر) ³⁰ 1. աշխետածի, 2. կարմիր բաշով ու պոչով ձի, 3. ձի, որի կարմիր գույնը փայլուն սևին է տալիս, 4. մուգ կարմրադեղնավուն՝ սևին հարող երանգով ձի, 5. ձիու դեղնակարմիր, հրակարմիր թույրը (LD II:2253; FA 202; FM I:97): Բառամիավորը հանգում է արաբական *šqr* «շիկակարմիր, հրակարմիր լինելը» արմատին: Պարսկերենում եզրը, որպես առաջին բաղադրիչ նշելով ձիու թույրը, հանդիպում է հետևյալ ձիանուններում՝ *ašqar-e adham* «շիկասևաթույր ձի», *ašqar-e asbah* «կարմրասպիտակավուն ձի», *ašqar-e madami* «կարմրադեղնավուն ձի» (LD I:1342; FM I: 182; P I:90): Չին հիշատակում է Օ. Խայյամը՝ նշելով միայն ձիանվան վկայությունները տարբեր արաբական բառարաններում: ³¹ «DF» ձիամատյանում բավականին մանրամասն նկարագրվում է ձիու թույրը և ֆիզիկական արտաքին առանձնահատկությունները: Եզրը «Farhang-e Nafisi» բառարանում վկայված է մեկ այլ իմաստով՝ «մուգ կարմիր գույնի ուղտ»,

²⁹ Աղբյուրների հիշատակությունը բերված է Դեհխոդայի բառարանի համապատասխան բառահոդվածում:

³⁰ DF, FMS:21.

³¹ 'OX, 1312/1933:55,111:

«կարմիր մազերով ուղտ» (I:267): Ձիանունը հիշատակվում «Բժշկարան ձիոյ և առհասարակ գրաստնոյ» հայերեն ձիամատյանում, որտեղ ձիու բացատրությունը փոքր-ինչ հեռանում է ձիանվան հայտնի իմաստից. «...Բ յոր ոտք որ կենար սպիտակ ու կենայ ի յինք սև մազեր խառն, նա ասեն իր *աշխամ*»:³² Ձիամատյանը նկարագրելով ձիուն և նրա դեղնակարմրավուն թույրը, հետևյալն է ասում. «Աշխամը մի քանի հազար երանգ է ունենում, ոմանք *խլուֆի* են ասում, որ դեղին է և մազերը զաֆրանի գույն»:³³ Այնուհետև նշվում է, որ հավանաբար գրիչը այստեղ արաբերեն գ (ق) տառը շփոթել է f (ف)-ի հետ:³⁴

Ašhab (أشهب) ³⁵ 1. սպիտակ ձի, 2. խառը գույներով՝ սևը կամ սպիտակը գերիշխող ձի, 3. մոխրագույն նժույգ, գորշ գույնի ձի, 4. սպիտակ մազերով ձի, կապույտ ձի, 5. սպիտակ ջորի, 6. սպիտակ էգ այծ (LD II:2289-2290, 2426; LD V:7126; F'A:205; FM I: 289; ՀՄ I:98), բոց. «սևն ու սպիտակը իրար խառնված գույն, որտեղ գերակշռում է սպիտակը»: Եզրը արաբերենում հանգում է *šhb* «մոխրագույն, արծաթափայլ լինելը» արմատին: Ձիամատյանում ըստ գույնի առանձնահատկության ձիու հետևյալ անվանումներն են հիշատակվում՝ *ašhab-e ahmar be sorxi*, *ašhab-e ahmar be siyāhi*, *ašhab-e xeng*, *ašhab-e mollama*:³⁶ Բառամիավորը իրանական լեզուներից հանդիպում է նաև քրդերենում՝ *ešheb* «ձիու մոխրագույն թույրը»: ³⁷ Եզրը որպես առաջին բաղադրիչ նշանակելով «ձի», պարսկերենում կազմում է նաև՝ *ašhab-e axzar*

«կանաչ երկգույն ձի՝ կանաչ-սպիտակ, կանաչ-սև» (LD II:2291), *ašhab-e adham* «երկգույն սև ձի» (LD II:2291), *ašhab-e ašqar* «հրակարմիր գույնի ձի, աշխետ ձի» (LD II:2291), *ašhab-e hadidi* «ձիու սպիտակ թույրը սև մազերի հետ, որտեղ գերիշխողը սևն է», *ašhab-e sūsani* «ձիու դեղին թույրը սպիտակի հետ», *ašhab-e qertāsi* «ձիու փայլուն սպիտակ թույրը», *ašhab-e kafuri* «սպիտակ մարմնով ու սև մազերով ձի», որը նաև ձիու թույր է (LD II:2291), *ašhab-e modannar* «սպիտակ փայլուն, տարածված պուտերով ձի», *ašhab-e mofallas* «սպիտակ փայլուն ձի, վրա սև կետեր կան» (LD II:2291) բարդությունները: Պարսկերենում նույն արմատից է նաև *šāheb* արաբական փոխառությունը՝ 1. սպիտակամազ ձի, 2. մարմնի վրա սպիտակ նշաններ ունեցող ձի, որը գերազանցում է սևին կամ նրա մարմնի հիմնական գույնին, 3. մոխրագույնը սևի ու սպիտակի հետ միասին խառը երանգով ձի (LD IX:12397), ինչպես նաև *šāhab/šohbat* (LD IX:12868) «սպիտակը սևի վրա» գունախառնուրդի անվանումը: Ձիանվանվան վկայությունը հանդիպում է նաև միջին հայերենում՝ *աշխայ* «սպիտակավուն, մոխրագույն» նշանակությամբ:³⁸

Xa(-e)yl (خیل) ³⁹ 1. ձիերի խումբ, երամակ 2. ձիեր, 3. այրուձի, հեծյալների բանակ (LD VI:8965; F'A:593; FM I:1471; FS II:971; B:243): Եզրը նույն նշանակությունն ունի նաև արաբերենում: Այն պարսից լեզվի միջնադարյան բառարաններում վկայված է միայն «գործ, բանակ» նշանակությամբ: Պարսկերենում բառանվան իմաստային հոմանիշներն են *silah* (LD VIII:12251; FM II:1982; P II:52), *fasilah* (LD X:15135), *fasila* (-e) (FM II:2547) արաբական փոխառությունները: Բառիմաստի ընդլայնման արդյունքում պարսկերենի

³² ԲԶ, 58.³³ ԲԶ, 55, 59.³⁴ Արաբերենում *xalug* բառը «հոտավոտ նյութ՝ օծանելիք» նշանակությունն ունի, որը հանդիպում է նաև պարսկերենում՝ «շաֆրանից պատրաստված բուրավետ նյութ» իմաստով:³⁵ DF, FMS:27; FMZ:132.³⁶ DF, FMS:22, 23.³⁷ Курдоев, К., 1960:240.³⁸ ՄԶԲ, 69.³⁹ DF, FMS:15.

անորոշության *ṣ-i-* հոդի հավելմամբ այն ստացել է «շատ, բազում» իմաստը:

Komayt (-meyt) (کمیت)⁴⁰ 1. սև պոչով և կարմիր բաշով ձի, 2. փայլուն մուգ կարմիր՝ սևին խփող թույրով ձի, որի պոչն ու բաշը սև են, 3. կարմիրի ու սևի միջև գտնվող թույրը (LD XI:16395; FM III:3078): Եզրը կիրառվում է ինչպես հովատակի, այնպես էլ մատակի համար: Բառամիավորը «Nouruznāme»-ում հիշատակվում է «ղիմացկուն և հաստատակամ ձի» իմաստով:⁴¹ Չիանվան նշանակությամբ Օ. Խայյամը վկայում է նաև մեկ այլ բարդություն՝ *pise komeyt* «չենթարկվող, վատ բնույթի ձի»⁴² եզրը, բոց. «պիսակավոր սև պոչով ու կարմիր բաշով ձի»: Եզրը հիշատակվում է նաև «Qābusnāme»-ում որպես «ամենալավ գույնի ձի»:⁴³ Բառանունը նույն իմաստն ունի նաև միջնադարյան «Borhān-e Qāte» բառարանում (III:1697): Բառանունը արաբերենում նաև ձիու «շիկակարմիր, շառատագույն» թույրն է, որը նույնն է նաև պարսկերենում: Պարսկերենում ձիու վերոնշյալ թույրի հոմանիշային գույգերն են *ašqar* (LD II:2253; FA:202; շՄ I:97), *kahar* (LD XI:16565; FM III:3142; շՄ II:858), *koran / korand / koranda (-e) / korang / korange / kūrang / koranga (-e)* (LD XI:16125, 16127, 16128; P II: 322)՝ «կարմիր գույնը փայլուն սևին հարող» բառաձևերը: Չիանունը հանդիպում է նաև ժամանակակից իրանական լեզուներից քրդերենում՝ *koumeit* «սև բաշով ու պոչով շեկ ձի» (III:1921) նշանակությամբ:⁴⁴

Ուշագրավ է նաև ձիու վկայությունը հայերենում: Նոր Հայկազյան բառարանում եզրն ունի *քումայթ* «խարտյաշ, շեկ»⁴⁵

⁴⁰ DF, FMS:20, 137.

⁴¹ 'OX, 1312/1933:53.

⁴² 'OX, 1312/1933:116.

⁴³ Keykavus, 'O. 1335/1956:106.

⁴⁴ Dictionnaire kurde-français, 1879:342.

⁴⁵ Նոր բառգիրք հայկազնան լեզուի, 1837, II, 1012:

նշանակությունը, որը նույնն է նաև «Բառգիրք ի բարբառ հայ եւ իտալական»⁴⁶ և «Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի»⁴⁷ բառարաններում: Հր. Աճառյանը սխալ համարելով վերոհիշյալ մեկնությունը, բառին տալիս է արաբ. *kumait* «արմավագույն մարմնով և սև պոչով ձի» բացատրությունը:⁴⁸ Եզրն իր գործածությունն է գտել նաև միջին հայերենում՝ վկայելով բառանվան արաբական ծագումը. *քումայթ* 1. արմավագույն, 2. նույն գույնի ձի նշանակությամբ:⁴⁹ Չիու գույնի առանձնահատկության մասին է խոսվում նաև «Գիրք Վաստակոցում». «Գուվելիքն ՚ի գոյնս՝ երեք են: Պղատոն իմաստունն գպօզն գովեաց, եւ ՚ի հետ՝ զճնդիկ սեւն. եւ ապա զքումայթն»⁵⁰ և միջնադարյան հայերեն ձիու բժշկարանում. «...Եւ կա խիստ թխգոյն քումայթ: Եւ կան ի քումայթնին կարմիր թխգոյն»⁵¹ : Բառամիավորը ժամանակակից հայերենի բացատրական բառարաններում չի հանդիպում:

Modannar (مدنر)⁵² պտավոր, ճանճկեն ձի, որի մարմնի պուտերն ավելի շատ են հայտնի *abraš* պտավոր ձիու խալերից (LD XII:18148): Բառանունը հանգում է արաբերեն *dnr* «դրամ կտրելը, հատելը» արմատին: Եզրը նաև ձիու «պտավոր, ճանճկեն» արտաքին հատկանիշն է, որից էլ պարսկերենում ունենք *ašhab-e modannar* «փայլուն սպիտակ սև պուտերով ձի» (LD II:2291) բարդությունը:

Սյալիսով, «*Do Farasnāme. Mansur o manzum*» պարսկերեն ձիամատյանը գիտական, գրական և մշակութային տեսակետից

⁴⁶ Բառգիրք ի բարբառ հայ եւ իտալական, 1837, 1481:

⁴⁷ Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի, 1865, 837:

⁴⁸ Հայերեն արմատական բառարան, IV, 1926, 591:

⁴⁹ ՄՀԲ, 815:

⁵⁰ Գիրք Վաստակոց, 1877, 199:

⁵¹ ԲԶ, 55:

⁵² DF, FMZ:138.

շատ արժեքավոր երկ է: Այն բավականին հանգամանալից տեղեկություններ է տալիս պարսկերենում հանդիպող բնիկ և արաբական փոխառյալ ձիանունների, դրանց ցեղատեսակների բազմազանության, ֆիզիկական արտաքին հատկանիշների, կառուցվածքային ու գունային առանձնահատկությունների և այլնի մասին: Չիամատյանում վկայված արաբական ծագման ձիանունները ներկայացված են բավական հարուստ բառապաշարային միավորների բույլով, ինչը բնորոշ է պարսկերենի ողջ ձիանվանական համակարգին՝ հաշվի առնելով արաբերենի թողած նշանակալից ազդեցությունը պարսկերենի վրա, որի արդյունքում արաբերենից փոխառյալ բառերը, ըստ էության, դուրս են մղել բնիկ իրանական ծագման բազմաթիվ բառամիավորներ կամ հանդես են գալիս որպես դրանց հումանիշներ: Ուշագրավ է հատկապես չափածո ձիամատյանի տրամադրած բառամթերքը, որն իր տեսակի մեջ եզակի է և լրացնում է մյուս աղբյուրներից հայտնի ձիանունների համակարգը որոշ նոր բառամիավորներով: Չիամատյանում վկայված բառամիավորները կարևորվում են նաև ձիաբուծության վերաբերյալ եզրերի, ձիաբուծական բազմաթիվ նյութերի և դեղաբույսերի ներկայացման տեսանկյունից՝ հատկապես հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ նշված ոլորտներին առնչվող բառապաշարի զգալի հատվածը կիրառելի է ժամանակակից Իրանում ձիաբուծության մեջ:

**НЕКОТОРЫЕ НАИМЕНОВАНИЯ ЛОШАДЕЙ АРАБСКОГО
ПРОИСХОЖДЕНИЯ СОГЛАСНО ПЕРСИДСКОМУ
ЛЕЧЕБНИКУ ЛОШАДЕЙ «DO FARASNĀME. MANSUR O
MANZUM»**

Резюме

Заруи Хачатрян
zara.khachatryan@ysu.am

Ключевые слова: арабский, этимология, наименования лошадей, формант, лечебник лошадей, заимствование

В персидском языке среди наименований домашних животных чаще всего встречаются заимствованные из арабского языка наименования лошадей. В настоящее время только небольшая часть из них используется в активном словарном фонде персидского языка. Большая часть из этих наименований лошадей в персидском языке подверглись некоторым фонетическим и огромным смысловым (семантическим) изменениям. Следует также отметить, что в самом арабском языке только небольшая часть из этих заимствований используется в виде наименований лошадей. Наименования лошадей арабского происхождения, которые перечислены в книге «Do farasnāme. Manzur o mansur», представлены довольно богатым соцветием словесных единиц. Некоторые из них рассматриваются в этой статье, подвергнув подробному анализу.

**SOME ARABIC ORIGIN HORSE APPELLATIONS ACCORDING
TO PERSIAN LANGUAGE HORSE BOOK «DO FARASNĀME.
MANSUR O MANZUM»**

Summary

Zaruhi Khachatryan
zara.khachatryan@ysu.am

Keywords: arabic, etymology, horse names, term, horse book, loanwords

Most frequently, in the appellation of the domestic animals in Persian language we encounter with the borrowed horse names of Arabic origin, from which only a few are now used in the active word-stock of Persian language. Most of these appellations have been subjected to some phonetic and vast semantic modifications. It should be noted that a few segments of these Arabic loan words are still used as horse appellations in the lender

language. The Arabic origin horse names in the Persian language horse book of «*Do farasnāme. Manzur o mansur*» are represented with quite rich vocabulary units. In this article we have done a comprehensive examination of these appellations.

Գրականության ցանկ

1. Աճառյան, Հր., (1979), Հայերեն արմատական բառարան 4, Երևան, Երևանի համալսարանի հրատարակչություն:
2. Բժշկարան ձիոյ և առհասարակ գրաստնոյ (ԺԳ դար), (1980), (աշխ. Զուգասոյան Բ.), Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:
3. Գիրք Վաստակոց, (1877), Վենետիկ, Վանք Մխիթարայի Ս. Ղազար:
4. Հայոց լեզվի բարբառային բառարան 1, (2001), Երևան, Հրայր Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, ՀՀԳԱԱ հրատարակչություն:
5. Հայր Ազգերեան Մ. եւ Հայր Ճեղալեան Գ., (1865), Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի, Վենետիկ, Սուրբ Ղազար:
6. Հայր Աւետիքեան Գ., Հայր Սիրմէլեան Խ., Հայր Ազգերեան Մ., (1837), Նոր բառգիրք հայկազնեան լեզուի 2, Վենետիկ, Տպարան ի Սրբոյն Ղազարու:
7. Հայր վարդապետ Զախջախեան Մ., (1837), Բառգիրք ի բարբառ հայ եւ իտալական, Վենետիկ, Տպարան Սրբոյն Ղազարու:
8. Ղազարյան Ռ., Ավետիսյան Հ., (2009), Միջին հայերենի բառարան, Երևան, Երևանի պետական համալսարանի հրատարակչություն:
9. Մանսուրյան Հ., Պարսկերէնից-հայերէն բառարան Ա, (2005), Թեհրան, Նայիրի հրատարակչութիւն:
10. Курдоев, К.К. (1960). Курдско-русский словарь, Москва, Государственное Издательство Иностраных и Национальных Словарей.

11. Рубинчик, Ю. А. (1985). Персидско-русский словарь, Москва, «Русский язык».
12. Стеблин-Каменский, И. М. (1999). Этимологический словарь ваханского языка, Санкт-Петербург, Петербургское Востоковедение.
13. Dictionnaire kurde-franzais. (1879). Par M. Auguste Jaba, M. Ferdinand Justi, St.-Petersbourg.
14. Do Farasnāme, Mansur o manzum. (1366/1987). That-e nazar-e doctor Mehdi Mohaqeq. Tehrān. Majmu'e-ye tārix-e 'olum dar eslām.
15. Amid, H. (1358/1979). Farhang-e fārsi IV. Tehrān. Entesārāt-e Sakke.
16. Dehxodā, A. (1993-1994). Loyatnāme-ye Dehxodā XIV. Tehrān. Mouses-e-ye entesārāt o čap dānešgah-e Tehrān.
17. Hasandust, M. (1393/2014). Farhang-e rišešenāxti-e zabān-e fārsi I. Tehrān. Farhangestān-e zabān o adab-e fārsi.
18. Hasanli, K., Ahmadiyān, L. (1386/2007). Kār kard-e rang dar "Šāhnāme-ye" Ferdowsi. Tehrān. Faslnāme-ye Adabpažuhi. II.144-165,
19. Inju Širāzi, H. (1350/1971) Farhang-e Jahāngiri II. Mašhad, Mouses-e-ye čāp o entesārāt-e danešgāh-e Mašhad.
20. Keykavus, Onsor al-ma'ali. (1335/1956). Qābusnāme. Tehrān. Našriyāt-e Ebn-e Sinā.
21. Mo'in, M. (1345/1966). Farhang-e fārsi IV. Tehrān. Mouses-e-ye entesārāt-e Amir Kabir.
22. Nafisi, 'A. (1355/1976). Farhang-e Nafisi V. Tehrān. Ketābforuši-e Xayyām.
23. Sotude, M. (1390/ 2011). Farhange gilaki. Rašt. Našr-e Farhang-e Ilia.
24. Xalaf-e Tabrizi, M. (1376/1997). Borhān-e Qāte' IV. Tehrān. Mouses-e-ye entesārāt-e Amir Kabir.
25. Xayyām, 'O. (1312/1933). "Nouruznāme". Tehrān. Ketābxāne-ye Kāve.
26. www.tabarestan.ir (08.04. 2018).

THE GREEK LOANWORDS MUTUAL IN ARABIC AND ARMENIAN

Mervat Gomaa Abdullah Osman
mervatgomaa0@gmail.com

Keywords: Greek loanwords, mutual loanwords, Greek loanwords in Arabic, Greek loanwords in Armenian

The effect and influence among languages is the most important issue that is discussed by different scientists, linguists, thinkers, philosophers....etc. This effect appeared in different languages. In this context, we should realize that there are various factors which make a language affect another language as social, literary, lingual and natural factors, in addition to the transmission of the language from the ancestors to the descendents¹. Every language has been affected and has taken words and expressions from another language because of the nature of life, development and the relations among peoples². So, there is no language without a society and there is no society without a language. There is no human progress without fruitful cooperation which activates the dialogue and communication. The best way to achieve this is the language. No one can deny that the Arabs have had relations with their neighbours and different countries since the pre-Islamic period until now. The Islamic battles and victories in the east and west had greatly affected the language, relations, trade and culture of this part of the world. As usual, the relations between the countries are a double edged matter: affecting and affected³. So every language begins to develop keeping up with what is suitable for its structure in order to cope with the civilization drive that goes day after another and brings indispensable scientific terms. Every day the world

witnesses inventions and achievements in different fields as astronomy, medicine, astrology, geometry, engineering, maths and physics.

Now, let's talk about the terms "loanword" and "origin word" which are very opposite. There is not any relation between them. "The origin word" (in Arabic "kalimah ašilah") is completely pure Arabic word and is known among the Arabs. It has been used since the pre-Islamic period until today, while the loanword is the strange word which isn't related to the language at all. This loanword has been borrowed as it is used in its mother tongue without any change and it was credited or authorized as it was with the approval of the Arab linguists⁴. So, these loanwords are still used and there was no change or a lingual modification to them and they can't be used according to the grammar of the language or its derivational rules. "The loanword" is the word that is used in Arabic without change as: oxygen, telephone, radio, telegraphs.....etc.

In the dictionary "Lisān Al-Arab" (Ibn Manzour) the term "loanword" (in Arabic "kalimah dakhilah") is defined shortly with reference to its general meaning. It refers to the developed understanding of this term in the Arabic language. Ibn Manzour says: "The term "loanword" is a word which has been borrowed into Arabic although it isn't a pure Arabic word. Ibn Durayed used it very much in his book "Al Jamhara"⁵.

The term "loanword" wasn't agreed upon consensually by Arabs, even though it was studied by the ancestors in the stage of writing books about the strange words in The Noble Qur'an, until Al Jawaleqy explained it much better when he compared it with the pure Arabic words. He said in the introduction of his book "the Arabianized foreign words": "I mention in this book the foreign words used by Arabs, used in The Noble Qur'an, mentioned in the traditions and the news of the prophet Mohammad (PBUH), his companions and followers and the Arabs used in their poetry. So, it is very important to know the loanwords in Arabic to avoid making

¹ Աճառյան Հ., Հայոց լեզվի պատմություն, I մաս, Երևան, 1940, էջ 100

² أحمد مختار عمر: البحث اللغوي عند العرب مع دراسة لقضية التأثير والتأثر، عالم الكتب، الطبعة الثامنة، القاهرة 2003م، ص54.

³ مسعود بوبو: دراسات في اللغة، دار الكتاب، ط3، دمشق 1991م، ص65.

⁴ ابن منظور، لسان العرب: ج 81 ص 241
⁵ المرجع السابق: ج 11 ص 16-17.

any foreign derivation in Arabic⁶. So, the loanword is used instead of a pure Arabic word. So this definition is more accurate and gives more explanation to the meaning of the loanword.

In this way, the term "loanword" began to be used generally in different and modern terms, new sciences.....etc.

• In the past, in particular the pre-Islamic period, the Arabs weren't careful about taking foreign words. Although they had strong relations with the Persian (Al Manazera in Al Hira and the south of Iraq), they borrowed few words. These relations contributed in the lingual transmission, dialogue and conversation. The Arabs weren't mixed only with the Persian, but they dealt with the Greek as well. The great scholars of Arabs didn't consider the Greek civilization as a foreign one but they were affected with it very much. They considered themselves the real heirs of it. The historians said that the Arab philosopher Al Kindy (died in 252 AH) innovated a relation and said that "Yonan", the symbolic grandfather of the ancient Greek, was a brother of Qahtan - the grandfather of the Arabs. So, the Arabs are the legal heirs of the Greek culture. Ibn Sīna called the Greek "the partners". Here, the importance of the translation appears and how it helps make the Arab mind. But the question is: "to what extent or how much could Arabs benefit from the Greek thought? And did this thought help them to make a difference in their knowledge"⁷?

In fact, the transmission of the Greek thought to the Arabic Islamic civilization was due to some great translators who translated the great books into Syriac language then to Arabic. Sometimes the translation was made from Greek into Arabic directly. Because of the political encouragement, translation flourished greatly. The caliph Al Mahdy (died in 169 AH) was the first one to refer to the importance of the translation of the Greek books especially the philosophy. The all works of the Greek civilization (science, philosophy, arts.....etc.) were provided and available to the students of science in Islam. This led to appear a new cultural generation strange from the Islamic civilization. Borrowings of the Greek

⁶ الجواليقي: المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، مطبعة دار الكتب، الطبعة الثانية، 1389هـ/1969، ص13.

⁷ عبدالرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1940، ص54.

loanwords into the Arabic had two directions: from the Greek language directly or through the Syriac language. The Syriacs were closely related with the Greek politically and spiritually. The Syriacs' relations with the Arabs were strong and old. Its date goes back to the time before the Islamic conquests⁸.

Most of the Greek loanwords are administrative and religious terms. Some of these terms refer to life and natural, marine and practical sciences. Some of these terms are: "Iblis" (the devil or the Satan), "Abnus" (a kind of trees), "Injil" (the Bible), "Ukhtabout" (octopus), "Abu qalamon" (a kind of birds)....etc⁹.

The ancient Arabs didn't make difference between Greek and Latin languages. Both of these two languages were called Roman language. We will refer and speak briefly about the mixture between the two languages which started earlier in The Levant in particular. This mixture and borrowing continued due to the trade, the Christian activity, then during the crusades and it was at its height in the cultural and political relations through some places as Al Andalus (Andalusia), Seville and Palermo and other ports. Some of the Greek loanwords have come to Arabic through Latin language and then through the European languages, the heirs of the Latin. So, we can say that the Greek loanwords have been borrowed into Arabic during two periods: in the past directly or indirectly through (Persian, Syriac and Latin languages) and in the recent times indirectly through Latin and its heirs from the European languages (English, French, Italian, German.....etc).

⁸ انظر كلاً من:

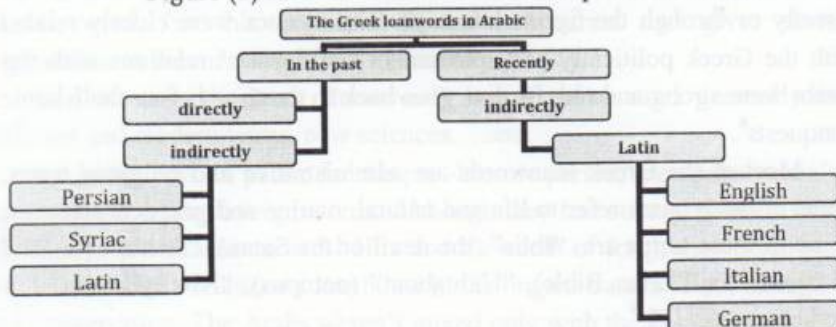
عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، دراسات إسلامية 5، الناشر وكالة المطبوعات، 1978.

عبد الرحمن بدوي: أفلاطون عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، دراسات إسلامية 20، مكتبة النهضة المصرية 1955.

عبد الرحمن بدوي: أفلاطون في الإسلام، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، القاهرة، 1980.

⁹ مسعود بويو: أثر الدخيل على العربية الفصحى في عصر الاحتجاج: وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق - 1982 ص377.

Figure (1) How the Greek loanwords spread in Arabic



The Arabs have relations with the Greek in past and recently.

• The Armenians were also greatly dealing with the Greek civilization. The relations between the Armenians and the Greeks are deeply rooted in history. The history of the Greek- Armenian cultural and economic relations date back to the old times during the reign of Tigran the Great. Then there was an effect on the Armenian culture and language. In 331BC, when the Persian Empire collapsed by Alexander the Great, the Greeks ruled the whole East. So, in this way, the Greek language and culture prevailed in Asia Minor including Armenia,¹⁰ particularly after making the Christianity the formal religion in Armenia in 301 AD.

From the fifth to the twelfth centuries a lot of Greek books had been translated into Armenian. During the translation of these books, a lot of Greek words were borrowed and entered Armenian language. The Greek words which had been used in Armenian over different times about 916 words¹¹.

Of the most famous Greek words used in Armenian, directly or through Syriac, are the names of some surgical and astronomical tools in addition to terms in medicine, philosophy, logic, metals, jobs, architectural buildings, building tools, scales and luggage. For example: "Atanseya" (a kind of flowers), "Alphabet" (Alphabets), "Al qabrus" (a plant), "Delfin" (a kind of fish), "Hyubatous" (Counsul)¹².

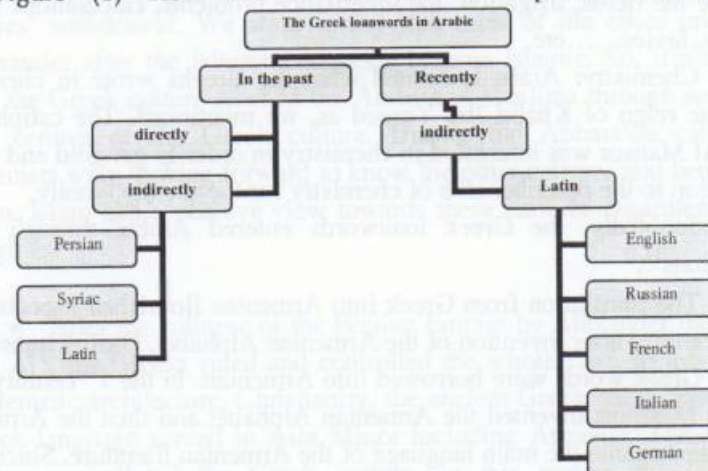
¹⁰Աճառյան Հ., Հայոց լեզվի պատմություն, II մաս, Երևան, 1951, էջ 6-7

¹¹Աճառյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 10-11

¹²Ջահուկյան Գ., Հայոց լեզվի պատմություն (նախագրային ժամանակաշրջան), Երևան, 1987, էջ 618

The Greek were living in different cities of Armenia (Tigranakert, Artashat...etc). Their number was 100.000, but this number decreased in the beginning of the twentieth century after the genocides made by the Turkish to Armenian people in 1915. A lot of Greeks moved from the places of massacres into inside of Armenia. After the genocide of Armenians, they settled or put down roots in the cities of Karabakh and Gyumri. After the collapse of the Soviet Union, a lot of Greeks left Armenia for Russia and Ukraine. But until now, a small number of them live in different cities of Armenia. There is a village belonging to them called "Yaghdan" and a church called "Gevorg the Saint" in Hankavan city. They are planning to build other churches in the cities Yerevan, Alaverdy for the next years. The Greeks in Armenia speak in the accent of "Bontosaie"¹³. Their number in Armenia is 1200 according to the official statistics in 2001 and it's 900 according to the official statistics in 2011. They live particularly in Yerevan, Alaverdy, Hrazdan, Gyumri and other cities¹⁴.

Figure (1) How the Greek loanwords spread in Armenian.



The reasons for entry of the Greek loanwords into Arabic and Armenian (in the past):

¹³Asatryan G. & Arakelova V. The Ethnic Minorities of Armenia. Yerevan, 2002

¹⁴ Ռաֆայելիդիս Ս. , Հայաստանում հունական համայնքի պատմությունը և ներկայիս կառուցվածքը, <http://www.europeanintegration.am/7551.html>

The active translation of the Greek books:

• The translation of the Greek heritage was a great cultural event. There were great results and consequences. So, what were the factors helping flourish the translation during the Abbasside age? One of the most distinguished factors was the Abbasside society's support and encouragement for translation. Arabs translated the Greek books on astronomy and geography to know the times of the prayers, the Two "Eids" (festivals) and palmistry. The astrologers and astronomers had a good position at the Abbasside caliphs. The most important sciences that had translated into Arabic in that period were:

a) Medicine: Arabs translated most of the great Greek doctors' books as Hippocrates (the 5th century BC) Galen (died in 199 AD) to benefit in health and treatment.

b) Geometry and maths: Arabs translated most of the Greek books in these two fields as the books of Euclid (born in 330BC) and Apollonius (died 190 BC) and other books. The Arabs needed these sciences to measure the fields, irrigation, the inheritance problems, calculations of the treasury, levies.....etc.

c) Chemistry: Arabs translated what the Greeks wrote in chemistry since the reign of Khalid Ibn Yazeed as, we mentioned. The caliph Abu Ja'far Al Mansur was interested in chemistry in order to get gold and silver in addition to the other benefits of chemistry for the society wholly.

Undoubtedly, the Greek loanwords entered Arabic through these translations¹⁵.

• The translation from Greek into Armenian flourished especially in the 5th century after invention of the Armenian Alphabet. During translation, a lot of Greek words were borrowed into Armenian. In the 5th century AD, Mesrop Mashtots invented the Armenian Alphabet and then the Armenian Language became the main language of the Armenian literature. Since then, different books were translated from Greek into Armenian. Firstly, the Bible was translated from Assyrian into Armenian. But when "Catholicos Sahak" got the Greek copy of the Bible, he and his pupils translated it from

Greek into Armenian. After that the Assyrian copy was removed¹⁶. From the 5th century to the eleventh century, several Greek books were translated into Armenian and most of these books were on religion, philosophy, medicine, history and syntax. These translations are valuable to the world cultural studies as some of the original Greek books were lost after they were translated into Armenian.

The spread of the Greek civilization among the Arabs and Armenians:

• The Greek culture reached the Arabs through the Indian scientists who had depended on the Greek heritage and they were excellent in maths, astronomy and medicine. The Greek culture arrived in the east with Alexander Macedonian (died in 323 BC). This empire stretched from Libya in the west to India in the east. Alexander worked hard to spread the Greek culture and mix it with the different cultures of different countries he invaded. This culture remained in these areas even after the Alexander armies' withdrawal. We want to say that most of the cities invaded by Alexander after the Islamic conquests became Islamic. So, it was natural that the Greek culture reached the Arabs and Muslims through some cities and centres of the Greek culture. During the Abbasside caliphs and scientists were looking forward to know the other cultures and benefit from them. Islam had a positive view towards these cultures regardless of their religions¹⁷.

• After the collapse of the Persian Empire by Alexander the Great in 331 AD, the Greeks ruled and controlled the whole East. In this way, the Hellenistic architecture, Christianity, the ancient Greek philosophy and the Greek language spread in Asia Minor including Armenia. The Armenian culture assimilated the Greek culture. In this period, the Greek and Assyrian languages were used in Armenian schools and churches. The

15 عبد الرحمن بدوي: تفسير كتاب إيساغوي لفرفور يوس، تحقيق كوامي جيكي، بيروت، دار المشرق، 1975، ص 15156.

16 Աճառյան Հ., Հայոց լեզվի պատմություն, II մաս, Երևան, 1951, էջ 9
18 عبد الرحمن بدوي: ماكس مايرهوف، من الإسكندرية إلى بغداد، بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبي عند العرب، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، القاهرة، دار النهضة المصرية، 1940، ص 37.

Armenian Church was supervised by the Greek Caesarian Church. There was much interest in the Greek language¹⁸. Armenian people were interested in going to Athens to learn the Greek sciences. The Armenian Church was supervised by the Greek Church until the Pope of Rome in 368-374 AD declared the separation between the two churches and the Armenian Church became independent. Armenians began to use the Armenian language in their churches instead of the Greek one in the 5th century. Since then, the Armenian language has been the formal language to the Armenian Church¹⁹.

The reasons for entry of the Greek loanwords into Arabic and Armenian (nowadays)²⁰ :

The Greek loanwords spread in all modern worlds' languages but in a new way. Sometimes it come through English, French or Italian and other times through Russian or German. The contemporary ways which caused the Greek loanwords to come into Arabic and Armenian had great effect. The modern loanwords spread very quickly after the technological revolution in particular. The whole world witnessed a technological development and an information revolution which made great changes on the knowledge and social life scales. One of these changes was in communications. Because of this, different cultures and thoughts mixed through communication techniques everywhere. So, new words and expressions appeared and have been used in both Arabic and Armenian²¹.

The Greek loanwords entered Arabic and Armenian in different ways which can be summarized as following:

1) **Audio**: representing in many developed devices and gadgets which transmit, through satellites, recorded programs as radio, telephone, mobile phones or the PC which use the internet on audio channels. All these things

¹⁸ Ջահուկյան Գ., Հայոց լեզվի պատմություն (նախագրային ժամանակաշրջան), Երևան, 1987, էջ 575-578

¹⁹ Աճառյան Հ., Հայոց լեզվի պատմություն, II մաս, Երևան, 1951, էջ 8

²⁰ عبد الصبور شاهين، العربية لغة العلوم والتكنية، دار الإصلاح، القاهرة 1983م. ص 45.

²¹ Սուրիսյան Ա. , Ժամանակակից հայոց լեզու, Երևան, 2008, էջ 204-205

are used in every house. The Greek loanwords enter by means of news broadcasts, songs, culture lessons, calls, messages....etc.

2) **Visual and audio**: either human channels (as those who deliver speech in different languages in schools, universities, clubs, political squares....etc.) or technical ones (as television, satellite channels, mobile phones or recorders). All these things transmit images and sounds which lead to the entry of the Greek loanwords.

3) **Visual**: support image without sound (as books, magazines, newspapers...etc.).

All these ways cover the scientific, political, cultural, educational and commercial fields and contribute in borrowing the Greek loanwords into Arabic and Armenian.

In the following lines we will show in details the Persian loanwords in both Arabic and Armenian. We used some symbols and terms that we will explain now for better understanding the following tables.

1) **Formal**: It means the contemporary formal Arabic in The Arab Republic of Egypt and the Eastern Armenian used in formal writings, newspapers and magazines nowadays.

2) **Informal**: It means the familiar and used informal language by the people in the capital of Armenia Yerevan and in the capital of Egypt Cairo.

3) **Common**: It means words that are in common use till now either in formal or informal language.

Table (1) The percentage of the Greek loanwords in Arabic and Armenian

	Fields Of the Greek Loan words	formal				informal				Common				Total Of the Fields	
		Arab		Arm		Arab		Arm		Arab		Arm		N	%
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%		
1	Inven. and Civil. Innov.	4	30,	2	18,	1	0,7	9	6,7	4	31,5	3	25,	4	32,3
		1	8%	5	7%		%		%	2	%	4	5%	3	%
2	Chem. and Natur.	2	15,	2	15,	0	0%	0	0%	2	15,7	2	15,	2	15,7
		1	7%	1	7%					1	%	1	7%	1	%

	Sub													
3	Social Activ.s	11, 2%	1	8,2 %	1	0,7 %	4	3,00 %	1	12,0 %	1	11, 2%	1	12,0 %
4	Modern sciences	11, 2%	1	8,2 %	0	0%	2	1,5 %	1	11,2 %	1	9,7 %	1	11,2 %
5	Plants	7,5 %	6	4,5 %	0	0%	0	0%	1	7,5 %	6	4,5 %	1	8,2 %
6	Religion	6,7 %	7	5,2 %	0	0%	1	0,7 %	9	6,7 %	8	6,0 %	9	6,7 %
7	Cloth. and accessories	4,5 %	5	3,7 %	0	0%	1	0,7 %	6	4,5 %	6	4,5 %	6	4,5 %
8	Animals	2,2 %	2	1,5 %	0	0%	0	0%	3	2,2 %	2	1,5 %	3	2,2 %
9	Diseases	2,2 %	3	2,2 %	0	0%	0	0%	2	2,2 %	3	2,2 %	3	2,2 %
10	Other	3,7 %	5	3,7 %	0	0%	0	0%	5	3,7 %	5	3,7 %	6	4,5 %
	Total	96, 2%	9	72, 1%	2	1,5 %	1	12,7 %	1	97,7 %	1	84, 1%	1	100 %
		2%	6	1%			7		3		1	9%	3	
									0		3		3	

The Greek loanwords can be found in both Arabic and Armenian. They are divided into two groups: 1. direct loanwords that entered to Arabic and Armenian directly from the Greek language, and 2. indirect loanwords that entered Arabic and Armenian through the Syriac language. Most of these indirect loanwords are administrative, religious and philosophical terms but some of them referred to life and marine, natural and mental sciences. The Modern Greek loanwords entered Arabic and Armenian through Latin and its European heirs. These modern loanwords are mostly referred to modern sciences and technological inventions.

1. The total number of the Greek loanwords in formal Arabic is 128, that is 96,2% and in formal Armenian is 96, that is 72,1%.

The total number of the Greek loanwords in the informal Arabic is 2 (1,5%) and in the informal Armenian is 17 (12,7%).

2. The Greek loanwords that are common in Arabic and Armenian are different in number and percentage. The Greek loanwords are more used and common in contemporary Arabic than in Armenian. The Greek

loanwords that are common in Arabic are 130, that is 97,7%, while these loanwords in Armenian are 113, that is 84,9%.

3. The Greek loanwords mutual in Arabic and Armenian are divided into 10 major semantic fields. In this paper we present them in the following order: **1. Inventions and Civilizational innovations** - the total number of the loanwords is 43, that is 32, 3%, **2. Chemicals and natural substances** - 21, that is 15,7%, **3. Social activities** - 16, that is 12,03%, **4. Modern sciences** - 15, that is 11,2%, **5. Plants** - 11, that is 8,2%, **6. Religion** - 9, that is 6,7%, **7. Clothing and accessories** - 6, that is 4,5%, **8. Animals** - 3, that is 2,2%, **9. Diseases** -3, that is 2,2%, **10. Other** - 6 (4,5%).

ՀԱՅԵՐԵՆՈՒՄ ԵՎ ԱՐԱԲԵՐԵՆՈՒՄ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ՀՈՒՆԱԿԱՆ

ՓՈՒՍԱՌՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Ամփոփագիր

Մերվաթ Գոմաա Արդուլլահ Օսման
mervatgomaa0@gmail.com

Բանալի բառեր՝ հունական փոխառություններ, փոխառություններ, հունական փոխառությունները արաբերենում, հունական փոխառությունները հայերենում

Սույն ուսումնասիրությունը նվիրված է հայերենում և արաբերենում ընդհանուր հունական փոխառություններին: Այստեղ քննարկվում են այն հանգամանքները, որոնք պատճառ են հանդիսացել հայերենում և արաբերենում հունական փոխառությունների տարածման համար (և՛ անցյալում, և՛ ներկայում), ինչպես նաև տրվում են վիճակագրական տվյալներ՝ այս լեզուներում դրանց տարածման աստիճանի վերաբերյալ:

ГРЕЧЕСКИЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ ОБЩИЕ В АРМЯНСКОМ И АРАБСКОМ ЯЗЫКАХ

Резюме

Мерват Гомаа Абдуллах Осман

mervatgomaad@gmail.com

Ключевые слова: *греческие заимствования, заимствования, греческие заимствования в арабском языке, греческие заимствования в армянском языке*

Данное исследование посвящено греческим заимствованиям общим в армянском и арабском языках. Здесь обсуждаются те обстоятельства, которые привели к распространению греческих заимствований в армянском и арабском языках (как в прошлом, так и в настоящем), а так же приводятся статистические данные о степени распространения этих заимствований.