



01  
4-82  
h2

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ  
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՖԱԿՈՒԼՏԵՏ  
ԱՐԱԲԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԱՄԲԻՈՆ

ԱՐԱԲԱԳԻՏԱԿԱՆ  
ՈՒՍՈՒՄՆ ԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Բ

ՀՈԴՎԱՍԵՐԻ ԺՈՂՈՎԱՍՈՒ

«ՆԵԱՆԱԿ» ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ  
ԵՐԵՎԱՆ - 2007

6568



Ժողովածուն հրատարակվել է Արաբագիտության ամբիոնի  
շրջանավարտների մեկնասությամբ

ՀՏԴ 93/99:801  
ԳՄԴ 63.3+80  
Կ 821

Խմբագրական խորհուրդ՝

բ.գ.թ., դոց. Ս.Կարաբեկյան (նախագահ),  
բ.գ.թ., դոց. Դ.Յովհաննիսյան,  
պ.գ.թ. Յ.Քոչարյան  
(պատասխանատու քարտուղար)

Արաբագիտական ուսումնասիրություններ:

Ա 821 Հոդվածների ժող. - Յ. Բ. - Եր.: Նշանակ, 2007.- 194 էջ:

Ժողովածուն նախատեսված է արաբագետների, հայագետների,  
միջնադարագետների, արևելագիտական, պատմական և  
բանասիրական բաժինների ուսանողների, ինչպես նաև  
ընթերցող լայն շրջանակի համար:

ԳՄԴ 63.3+80

ISBN 978-99941-828-1-1

## Փերզովյան իշխանության շիական հայեցակարգ իմամաթ. պատմաքաղաքական զարգացումները

Արաբյան Գոհար

Մուսուլմանական համայնքում գերագույն իշխանության  
իմամաթի մասին տեսությունը շիական իսլամի հիմնարար դրույթ-  
ներից է: Պատմաքաղաքական իրադարձություններով պայմանա-  
վորված իմամաթի շիական ուսմունքը անցել է զարգացման տար-  
բեր փուլեր՝ համալրվելով իշխանության նկատմամբ Ալլի և նրա  
սերունդների իրավունքերը հաստատող նորանոր ապացույցներով:  
8-10րդ դարերում արաբական խալիֆայթում տեղի ունեցող ներքա-  
ղաքական զարգացումների լուսաբանումը սույն հոդվածում կարե-  
վորվում է նրանով, որ հենց այս շրջանում խալիֆայթում տեղի ունե-  
ցող իրադարձությունների արդյունքն էլ հենց հանդիսացավ իմա-  
մաթի ուսմունքի վերջնական ձևավորումը:

«Իմամաթ» եզրը ծագում է արաբերեն «امام» բառից, ինչը նշա-  
նակում է «առջևում կանգնել», «ղեկավարել ինչ-որ բան»: Դեռ նա-  
խաիսլամական Արաբիայում «իմամ» (امام) էին անվանում «առջևում  
կանգնածին» (օր. ուղտերի քարավանի առջևից գնացող ուղեկցոր-  
դին) կամ «ինչ-որ գործ ղեկավարողին»: Սակայն իսլամի տարած-  
մամբ «իմամ» բառը ձեռք բերեց առավել կոնկրետ նշանակություն.  
այս բառով սկսեցին անվանել հոգևոր առաջնորդին և աղոթքը ղե-  
կավարողին<sup>1</sup>: Այս իմաստով «իմամ» տերմինը կիրառվում է նաև  
Ղուրանում<sup>2</sup>:

Իսլամի տարածման առաջին շրջանում իմամի գործառույթ-  
ներն իրականացնում էր Մուհամմադը, իսկ նրա մահից հետո՝ իս-  
լախիֆաները: Եվ քանի որ իսլախիֆան ոչ միայն աղոթքը ղեկավարողն  
էր, այլև համայնքի գերագույն իշխանության կրողը, իմամի գործա-  
ռույթները սկսվեցին ընկալվել որպես մուսուլմանական համայնքի  
ղեկավարում:

<sup>1</sup> С.М.Прозоров, Ислам как идеологическая система, Москва 2004, стр.280

<sup>2</sup> Տե՛ս, Ղուրան, 2:118/124 հանգատողերը



Սակայն մինչ մուսուլմանական համայնքի առաջին պառակտումները, որոնք ծագեցին Օսման խալիֆայի սպանությունից հետո (656թ.) և դրան հաջորդած իշխանության համար մղվող պայքարի արդյունքում, «իմամաթ» տերմինը չէր օգտագործվում գերագույն իշխանությունը նշելու համար: Ըստ երևույթին, այն սկսվում է օգտագործվել, այսպես կոչված «առաջին քաղաքացիական պատերազմի» ընթացքում, երբ գերագույն իշխանության համար մղվող պայքարին միանում են նոր ուժեր՝ ի դեմս խարիջիների, և պայքարը տեղափոխվում է որակապես նոր փուլ<sup>3</sup>:

Իմամաթի նկատմամբ ալիականների հիմնավորման առաջին փուլը վերագրվում է դեռևս իսլամի տարածման վաղ շրջանին: Այսպես, դեռևս առաջին խալիֆա Աբու Բաքրի օրոք (632-634թթ.) մեծամասնությունից առանձնացած Ալիի կողմնակիցների խմբավորումը, զուրկ լինելով որևէ գափարական հիմքից, ումմայի ղեկավարի պաշտոնում Ալիի իրավունքների հիմնավորման համար ելնում էր վերջինիս՝ իսլամին մատուցած ծառայություններից, նրա անձնական արժանիքներից, Մարգարեի հետ ընդհանուր նմանություններից, այսինքն՝ ներկայացվում էին այն բոլոր հատկանիշները, որոնք տվյալ փուլում հարկավոր էին յուրաքանչյուր թեկնածուին իր իրավունքների հիմնավորման համար: Եվ իրականում, Ալին, դաստիարակված լինելով Մուհամմադ մարգարեի կողմից, խորապես նվիրված էր մարգարեին և իսլամի գործին: Ալին դասվում էր Մարգարեի այն 6 ամենամոտ մարդկանց և 10 զինակիցների շարքում, որոնց դեռ կենդանության օրոք դրախտ էր խոստացված<sup>4</sup>: Չարկ է նշել, որ իսլամի առաջ ունեցած նրա արժանիքները, Մուհամմադի բոլոր պատերազմներին մանակցելու Ալիի պատրաստակամությունն ու դրանց ընթացքում նրա սխրագործությունները, չափազանց անկեղծությունն ու բարեպաշտությունը հավասարապես ճանաչվում են թե՛ շիա և թե՛ սուննի աստվածաբանների կողմից:

Չարգված և մեծարված լինելով ոչ միայն շիաների, այլ նաև սուննիների կողմից՝ Ալին իր մահից հետո վերածվեց իսկական ա-

ռասպելական հերոսի: Նրա ռազմական սխրագործությունները հետագայում պատվեցին լեգենդներով և հասցվեցին հեքիաթային չափերի<sup>5</sup>: Շիաների համար Ալիի կերպարը ասոցացվում էր ոչ միայն «իմամ» հասկացության հետ. Ալին համարվում էր սուրբ և հրաշագործ, իսլամի իդեալական հերոսն ու ասպետը: Ալիի արժանիքների իդեալականացումն ու նրա կերպարի շուրջ հյուսված այս կամ այն առասպելները դրվեցին շիական տարբեր ուղղությունների՝ իմամաթի մասին ուսմունքում: Եվ չնայած հետագա տարիների ընթացքում Ալիի և նրա սերունդների իմամաթի մասին ուսմունքը համարվեց նորանոր տեսություններով և հիմնավորումներով, այնուամենայնիվ հարկ է նկատել, որ այս կերպարի արժանիքների շուրջ հյուսված լեգենդները իրենց գոյությամբ պարտական են շիական իմամաթի «աստվածացմանը»:

Ալիի իմամաթի հիմնավորման երկրորդ փուլը պայմանավորված է Օսման խալիֆայի օրոք (644-656թթ.), և հատկապես նրա սպանությունից հետո ումմայում տեղի ունեցող ներքաղաքական իրադարձություններով: Իշխանության համար պայքարում նոր քաղաքական ուժերի՝ խարիջիների ներգրավումը, ինչպես նաև Ալիին իրենց արժանիքներով չգիշող Մուհամմադի զինակիցներ Տալիայի և ազ-Ջուբեյրի հավակնությունները բավականին թուլացրեցին շիաների դիրքերը: Տալիայի և ազ-Ջուբեյրի հետ կապված հարկ է նշել, որ ըստ շիական ավանդույթի, Օսմանի սպանությունից հետո նրանք առաջիններից էին, որ ոչ միայն պաշտպանեցին Ալիի իրավունքները, այլև առաջինը Ալիին հայտարարեցին իրենց հպատակությունն ու նրա հետ միություն ստեղծելու իրենց պատրաստակամությունը: «Սակայն այն բանից հետո, երբ Ալին, դառնալով խալիֆա, մարգարեի ավանդույթին հետևելով ամբողջ կարողությունը արդարորեն և հավասար բաժանեց հավատացյալներին, Տալիան և ազ-Ջուբեյրը, կատաղելով այդ արարքից, Մարգարեի կնոջ՝ Աիշայի (أم المؤمنين) հետ դուրս եկան Ալիի դեմ»<sup>5</sup>: Ալիի վարած ներքին քաղա-

<sup>3</sup> С.М.Прозоров, Шинитская (имамитская) доктрина верховной власти, - В кн. Ислам, религия, общество, государство, Москва, 1984, стр.205

<sup>4</sup> Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках, Издательство Ленинградского Университета, 1966, стр. 40.

\*Այսպես, ալ-Մասուդին պնդում է, որ Միֆֆինի ճակատամարտում, Ալին մեկ օրվա ընթացքում հաղթեց 523 թշնամու, Տես, Мас'уди, Мурудж, բերվում էր ըստ՝ [http://www.vostlit.info/Texts/rus10/Masudi/t\\_ext1.htm](http://www.vostlit.info/Texts/rus10/Masudi/t_ext1.htm)

<sup>5</sup> Мух. Хусейн Табатабаи., Шинизм в исламе, (перевод с арабского), стр.128, տե՛ս նաև, История ал-Йакуби, т.2, стр.152, История Абильфада, т.1, стр.172



քականության ձախողումն էլ հանդիսացավ այն խթանը, որը հանգեցրեց առաջին պառակտմանը ալիական ճամբարի ներսում<sup>6</sup>: Շիաները, ի դեմս Ալիի ճամբարից հեռացած խարիջիների, ձեռք են բերում քաղաքական նոր մրցակից:

Օր օրի սրվող պայքարի պայմաններում ակնհայտ է դառնում, որ Ալիի արժանիքների վրա հիմնված փաստարկները բավական չեն նրա իրավունքների ընդհանուր կողմից միանշանակ ընդունվելու համար: Ալիականները ստիպված են լինում իշխանության նկատմամբ իրենց հավակնությունները հիմնավորել նոր փաստարկով: Իշխանության փոխանցման հին տոհմա-ցեղային սկզբունքին հավանություն ստացած մուսուլմանական վերնախավի որոշ անդամների կողմից, և խարիջիների կողմից առաջ քաշած առավել դեմոկրատական, ընտրական տարբերակին, ալիականները հակադրեցին ժառանգական սկզբունքը հիմնված Մարգարեի հետ արյունակացական կապի վրա:

Այս նոր փաստարկը վճռական զենք է դառնում Ալիի և նրա կողմնակիցների ձեռքում հետագա քաղաքական պայքարում: Արյունակցական հիմքի վրա իշխանության ժառանգման սկզբունքի կիրառումը, որը լայն տարածում չունեց մուսուլմանների մոտ իսլամի տարածման վաղ շրջանում, հատկապես լայն թափ ստացավ Ալիի խալիֆայության տարիներին (656-661թթ.): Սա պայմանավորված էր առաջին հերթին այն հանգամանքով, որ փոխվում է ալիական շարժման բազան, միջավայր, որտեղ այս նոր ապացույցը մեծ աջակցություն է ստանում: Եթե Օսմանի կառավարման տարիներին Ալիի կողմնակիցները քարոզչություն էին ծավալում Մադինայի մուսուլմանների և առաջին հերթին անսարների շրջանում, ապա Ալիի կողմից մուսուլմանական համայնքի կենտրոնի՝ Իրաք (Քուֆա) տեղափոխելուց հետո իրավիճակը լիովին փոխվում է. այժմ Ալիի հենարանն ու կրոնական, քաղաքական ու սոցիալական ընդդիմության կենտրոնը դառնում է հնագույն Իրաքը, որի բնակչությունը համեմատաբար վերջերս էր իսլամ ընդունել և մեծամաս-

սամբ ընդունում էր իշխանության փոխանցման ժառանգական սկզբունքը:

Քաղաքացիական պատերազմը, որը ավարտվեց Ալիի սպանությամբ և Մուավիա Աբու Սուֆյանի հաղթանակով, դրեց Օմայյան հարստության հիմքերը: Օմայյանների իշխանության գալով կտրուկ վատանում է Ալիի բազմաթիվ հետևորդների և ազգականների նյութական վիճակն ու հասարակական դիրքը: «Շիիզմի ողջ պատմության ընթացքում շիաների համար ամենածանր տարիները դառնում են Մուավիայի ղեկավարման քսան տարիները...: Մուավիայի հրամանով իսլամական բոլոր երկրների մզկիթների ամբիոններից սկսում են փնտվել Ալիի անունը, և այդ հրամանը ի կատար է ածվում ընդհուպ մինչև Օմայյան խալիֆա Օմար իբն Աբդ ալ-Ազիզը (717-720թթ.)»<sup>7</sup>:

Սակայն շիաները, կենտրոնանալով Քուֆայում, կարողացան հաղթահարել Ալիի սպանությունն ու դրան հաջորդած ողբերգական դեպքերը, որոնք առավել մեծ չափերով դրսևորվեցին Օմայյանների կառավարման առաջին տարիներին: Ալիից հետո շիաները իրենց երկրորդ իմամ ճանաչեցին Ալիի ավագ որդի Նասանին: Սակայն վերջինս բոլորովին ցանկություն չունեց զբաղվելու քաղաքական գործունեությամբ և գերադասեց հաշտության պայմանագիր կնքել Մուավիայի հետ: Նասանի մահից հետո (669թ.) Ալիի սերունդների իմամաթի վերականգման ալիականների հույսերը կրկին վերակենդանացան. նրանք համախմբվեցին Ալիի երկրորդ որդի Նուսեյնի շուրջ: Շիաներին հաջողվեց Նուսեյնին համոզել ապստամբություն բարձրացնել Օմայյանների դեմ, ինչի արդյունքում 680թ. Քուֆայից ոչ հեռու Քերբելլա կոչվող վայրում Օմայյան զորքերի կազմակերպած ջարդում զոհվեց շիաների առաջնորդ Նուսեյն իբն Ալին<sup>8</sup>: Քերբելլայի ողբերգությունը մեծ տպավորություն գործեց ժամանակակիցների վրա և շիաների մեջ ձևավորվեց մարտիրոս հռչակված Նուսեյնի պաշտամունքը: Սակայն իմամ Նուսեյնի և նրա

<sup>7</sup> Алламе Сейид Мухаммад Хусейн Табатабаи, Шиизм в исламе, Всемирная ассамблея "Ахл-е Бейт" стр. 225,

<sup>8</sup> Իմամ Նուսեյնի ողբերգական մարտիրոսությունը կարևոր դեր խաղաց շիական էթոսի ձևավորման մեջ, ինչպես նաև հանգեցրեց շիիզմում ռադիկալ ուղղությունների առաջացմանը

<sup>6</sup> С.М.Прозоров, Ал-Хасан б. Муса ан-Наубахти "Шиитские секты" (Исследование, перевод, комментарий), Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук, Ленинград, 1970, стр 7



զինակիցների ողբերգական մարտիրոսությունը ոչ միայն չճնշեց շիաների ըմբոստությունը, այլև նպաստեց Ալիի հետևորդների կրոնական և քաղաքական միավորմանն ու հակաօմայան քարոզչության ակտիվացմանը, ինչպես նաև նրանց կողմնակիցների ավելացմանը խալիֆայության կենտրոնից մեկուսացված մի շարք իսլամական երկրներում, ինչպիսիք էին Իրաքը, Իրանը, Եմենը: Հուսեյնի կերպարը դարձավ շիական շարժման խորհրդանիշը. շիաների մի շարք ելույթներ սկսեցին իրականանալ «վրեժխնդիր լինել Հուսեյնի արյան համար» լոզունգների ներքո:

Հակաօմայան կոչերի և քարոզչության համար հատկապես բարենպաստ ապաստարան հաղիսացավ Իրաքը, որը դադարելով համարվել խալիֆայի կենտրոն՝ կորցրել էր իր դիրքային կարևորությունն ու դիրքով պայմանավորված բոլոր եկամուտները: Փաստորեն, հին տարածաշրջանային և ցեղային մրցակցությունը գումարվում է գաղափարախոսական մրցակցությունը<sup>\*\*</sup>. Իրաքը դառնում է ալիական շարժման կենտրոնը: Ալիական ընդդիմությունն էլ, իր հերթին, սկսում է օգուտ քաղել սոցիալական, ցեղային, տարածաշրջանային և անգամ ազգային դժգոհության յուրաքանչյուր դրսևորումից:

7-րդ դարի վերջից սկսած իշխանության համար մղած քաղաքական այս պայքարում ալիականներին իրենց մեծ աջակցությունը սկսեցին ցուցաբերել նաև Մարգարեի ընտանիքի մեկ այլ թևին պատկանող Աբբասյանները: Վերջիններիս առաջնորդ Մարգարեի հորեղբայր ալ-Աբբասը, ի տարբերություն ավագ հորեղբայր Աբու Տալիբի, հարգված և ճանաչված չէր հավատացյալների կողմից: Իս-

<sup>\*\*</sup> Տարածաշրջանային մրցակցությունը Օմայանների նստավայր հանդիսացող աշ-Շամի (ներկայիս Սիրիայի կենտրոնական և հարավային մասը) և ալիական շարժման կենտրոն դարձած Իրաքի միջև սերտորեն կապված էր սոցիալ-տնտեսական և մշակութային տարբեր մակարդակներում գտնվող հյուսիսարաբական ցեղախումբ կայսիների և յեմենական ծագում ունեցող քալբիների միջև ընթացող միջցեղային պայքարի հետ: Այս ցեղերը երբեմն պաշտպանում էին այս կամ այն թեկնածուին (Ալիին կամ Մուավիային)՝ ելնելով ոչ թե վերջիններիս ճշմարտացի պահանջներից, այլ միայն միմյանց նկատմամբ թշնամանքից: Միջցեղային պայքարի մասին ավելի մանրամասն տե՛ս, Wellhausen J., Das arabische Reich Sturz. B., 1902, 43-44

լամի տարածման վաղ շրջանում Աբբասը թշնամական դիրք էր զբաղեցրել իսլամի նկատմամբ: Եվ չնայած հետագայում նա նպաստեց Մուհամմադի և դուրեյշ ցեղի հաշտեցմանը և ընդունեց իսլամ՝ այնուամենայնիվ հեռու մնաց խալիֆայի ակտիվ քաղաքական կյանքից և զբաղվեց միայն սեփական հարստացմամբ: Մարգարեի ընտանիքի այս թևում առավել նշանակալի կերպար էր Աբբասի որդին՝ Աբդալլահը, որը հայտնի էր որպես հաղիսներ հավաքող: Վերջինս Բասրայում Ալիի փոխարինողն էր, սակայն միջնորդ դատավարությունից հետո Աբդալլահը լքեց Ալիի ճամբարը և ճանաչեց Մուավիայի խալիֆայությունը:

Այս իրավիճակում բնական է, որ Աբբասյանները, չունենալով որևէ արժանիք իսլամի առաջ, այդ շրջանում ոչ միայն չէին կարող դիտարկվել գերագույն իշխանության հավակնորդների շարքում, այլև անգամ չէին էլ մտածում այդ ուղղությամբ: Եվ, աբբասյանների և ալիականների՝ ծագումնաբանական հավասարության պայմաններում «Մարգարեի ընտանիքի» տակ առաջին հերթին հասկացվում էին ալիները, իսկ «մարգարեի ընտանիքին» իշխանությունը վերադարձնելու համար մղված պայքարը փաստացիորեն նշանակում էր գերագույն իշխանության նկատմամբ ալիականների բացարձակ իրավունքների ճանաչումը՝ որպես Մարգարեի միակ ժառանգների:

Սակայն Ալիի տոհմի ներսում դեռ ամենասկզբից իմամաթի փախանցման միասնական սկզբունք չմշակվեց, և Ալիի տոհմի բնական տարանջատմանը զուգահեռ մեծանում էր գերագույն իշխանության հավանական թեկնածուների թիվը: Ալիի ժառանգների յուրաքանչյուր ճյուղ ձգտում էր ղեկավար դիրքեր զբաղեցնել տոհմի ներսում: Օմայյան խալիֆաներն էլ, իրենց հերթին, օգտվելով այս իրավիճակից, ամեն կերպ նպաստում էին Ալիի տոհմի ներսում նոր խմբավորումների առաջացմանը և ալիականներին՝ իրենց հետևորդների աչքերում վարկաբեկմանը: Այսպես, հուսեյնիներից Ջեյդ բն Ալիի, հասանիներից Ջաաֆար բն ալ-Շասանի և նրա եղբայր Աբդալլահի միջև իմամաթի համար պայքարի ժամանակ Օմայյանների նախաձեռնությամբ Մադինայում կազմակերպվեց այս թեկնածուների իրավունքների շուրջ հրապարակային «հետաքննություն»



ալիականներին իրենց հետևորդների աչքերում վարկաբեկելու նպատակով<sup>8</sup>:

Օմայյանների կառավարման վերջին տարիներին ալիականների կոչը «Հետևել Ալլահի գրքին, նրա Մարգարեի սուննային և Հաշիմյաններից ցանկալիին» (و إلى كتاب الله سنة نبيه إلى رضا من بنو حشيم) ավելի կոնկրետացավ՝ վերափոխվելով «...Մուհամմադի տոհմից ցանկալիին» (رضا من آل محمد) արտահայտությամբ<sup>9</sup>: Այս տեսքով այն ընդգրկվեց հետագա տարիների շիական կրոնա-քաղաքական քարոզչության մեջ, որի նախաձեռնությունը, սակայն, կարճ ժամանակ անց անցավ ավելի հեռատես քաղաքական գործիչների՝ Աբբասյանների ձեռքը:

Եթե 8-րդ դարի սկզբին հակաօմայյան պայքարում գլխավոր դերը դեռևս պատկանում էր ալիական ընդդիմությանը, ապա արդեն իսկ 8-րդ դարի երկրորդ քառորդում հակաօմայյան «կոչում» (دعوة) ղեկավարող դերը ստանձնում են աբբասյանները: «Մարգարեի ընտանիքի» անունից նրանք իրենց գործակալներին ուղարկում են Խալիֆայության ամենահեռավոր ծայրամասերը, և հատկապես արևելք՝ այդպիսով ստեղծելով հավաստի լրտեսների մի ամբողջ ցանց, որոնք սկսեցին պայքարի կոչեր հղել մուսուլմաններին օմայյաններին տապալելու և իշխանությունը «մարգարեի ընտանիքին» վերադարձնելու համար<sup>10</sup>:

Աբբասյան խմբավորման հիմքը կազմում էին ալիական ներկայացուցիչ Աբու Հաշիմի հետևորդները՝ Աբբասյան պատմագրության մեջ ընդունված տեսակետի համաձայն, Աբու Հաշիմը մահից առաջ Աբբասյան տոհմի ներկայացուցիչ Մուհամմադ իբն Ալիին

<sup>8</sup> С.М.Прозоров, Ислам как идеологическая система, Москва 2004, стр.235, տես նաև, Ал-Исфакхани, Макатил, стр.87; История халифов, стр.2446

<sup>9</sup> Грязневич П.А., К вопросу о праве на верховную власть в мусульманской общине в раннем исламе.- В кн. Ислам, религия, общество, государство., Москва, 1984. стр. 167, տե՛ս նաև, Табари II, стр.722, տե՛ս նաև, История халифов ананимного автора IX в. Предисловие и краткое изложение содержания П.А. Грязневича. М., 1967

<sup>10</sup> С.М.Прозоров, Ислам как идеологическая система, Москва 2004, стр.237

\*Աբու Հաշիմի իմամաթի կողմնակիցները շիիզմում հիմք դրեցին նոր խմբավորման, որը հայտնի է «կայասնիներ» անվամբ:

ժառանգում է «դեղին թղթափաթեթը», որը ալիականների մոտ պահվում էր՝ որպես ապացույց այն բանի, որ Մարգարեն իրենց իմամներին փոխանցել է «հատուկ գիտելիքը»: Մակայն «դեղին թղթափաթեթի» հետ մեկտեղ Մուհամմադ իբն Ալին, որը Աբու Հաշիմի մահից հետո ստանձնել էր վերջինիս հետևորդների ղեկավարությունը, իրավունք է ստանում կոչվելու *իմամ*, քանի որ այս խմբավորման ուսմունքի համաձայն հաջորդ իրական իմամը հանդիսանում էր նա, ով նախորդ իմամից ժառանգել էր «գաղտնի գիտելիքը»: Այսպիսով, Մուհամմադ իբն Ալին դարձավ առաջին Աբբասյան ներկայացուցիչը, ում հաշիմյանները ճանաչեցին որպես *իմամ* և որը, փաստորեն, կարող էր հավակնել մուսուլմանական համայնքի ղեկավարի պաշտոնին:

Քարոզչության փաստացի ղեկավարության անցումը Աբբասյաններին հանգեցրեց նրան, որ «Մարգարեի ընտանիքի» այս երկու ճյուղերի միջև հարաբերությունները ծայրաստիճան լարվեցին: Աբբասյանների կոչերի արդյունավետությունը էլ ավելի մեծացավ՝ քարոզչության կենտրոնը Քուֆայից Խորասան տեղափոխելու արդյունքում: Խորասանի՝ Օմայյան գորքերի տեղակայման կենտրոնից հեռու գտնվելը Աբբասյան գործակալներին լայն հնարավորություն տվեց ակտիվ քարոզչության համար, ինչի արդյունքում Խորասանում Օմայյանների իշխանությունը հասավ նվազագույն չափերի:

Աբբասյան լրտեսներն ու նրանց հետևորդները, որոնք Խորասանում հայտնի էին «հաշիմյաններ» կամ «Աբբասյան շիաներ» անվամբ, ամրապնդելով իրենց դիրքերը, աստիճանաբար սկսեցին Խորասանից ալիական ներկայացուցիչների և ալիամետ տրամադրվածություն ունեցող անձանց վտարման գործընթացը: Մակայն Աբբասյանները, որպեսզի չգրկվեն մուսուլմանների մեծ մասի աջակցությունից, չհամարձակվեցին հրապարակայնորեն հայտարարել իշխանության նկատմամբ իրենց հավակնությունների մասին այնքան ժամանակ, մինչև չդարձան դրության իսկական տերերը: Մինչ այդ նրանց քարոզչությունը իրականանում էր «Մուհամմադի տոհմից ցանկալիին» (رضا من آل محمد) անունից, ինչը հնարավորություն տվեց Աբբասյաններին մի կողմից թաքցնել իրենց իրական նպատակները, մյուս կողմից՝ յուրովի մեկնաբանել «Մուհամմադի տոհ-



մից ցանկալիին» արտահայտությունը, որի տակ նրանք հասկանում էին ոչ թե ալիականներին, այլ հենց իրենց:

Իրադարձությունների նման ընթացքը հանգեցրեց նրան, որ Աբբասյանները, Օմայյան խալիֆայության անկման նախաշեմին, հանդիսացան միակ իրական թեկնածուները, ովքեր պատրաստ էին իրենց ձեռքը կենտրոնացնել իշխանությունը: Իսկ ալիական, և հատկապես հուսեյնյան գծի թեկնածուների քաղաքական պասիվությունն ու անգործությունը, ինչպես նաև Ալիի տոհմի ներսում մշտական պառակտումները, իրենց հերթին նպաստեցին Աբբասյանների դիրքերի ամրապնդմանը: Շիաների համար վճռական պահին, երբ խորասանյան գորքերը՝ Աբբասյան տոհմի ներկայացուցիչ Աբու Մուսլիմի ղեկավարությամբ մտան Իրաք՝ ջախջախելով Օմայյանների գորքերը, և երբ եկավ պահը բացահայտելու այն «ցանկալիի» անունը, Աբբասյան գործակալները չկարողացան մատնանշել Ալիի տոհմից որևէ մեկին, ով պատրաստ կլիներ իր ձեռքը վերցնել ղեկավարությունը: Միակ թեկնածուն, որ այդ պահին գտնվում էր Քուֆայում, Աբբասյան ներկայացուցիչ Աբու Աբբասն էր, որն էլ հենց այդ ժամանակ հռչակվեց խալիֆա<sup>11</sup>:

Աբբասյանների իշխանության գլուխ գալը, ինչը «մարգարեի ընտանիքը» բաժանում էր 2 իրար հակադիր թևերի, նշանավորեց ալիական շարժման նոր փուլը. այժմ ալիականները ստիպված են լինում պայքար մղել իշխանության համար ոչ թե անհավատ Օմայյանների, այլ Աբբասյանների դեմ, որոնց՝ Մուհամմադի ազգական լինելու փաստը բավականին թուլացնում էր ալիականների դիրքերը. Ալիի հետևորդների մի մասը հրաժարվեց պայքարից՝ ճանաչելով Աբբասյանների իշխանությունը:

Ղեկավարման առաջին տարիներին Աբբասյան խալիֆաները մեղմ դիրքորոշում բռնեցին ալիականների նկատմամբ: Ավելին, նրանք ամեն կերպ փորձում էին ընդգծել իրենց ազգակցությունը Ալիին՝ գիտակցելով, որ Ալիի տոհմի իրավունքների կտրուկ մերժումը կարող է առաջ բերել շիա հետևորդների և աստվածաբանների զայրույթը: Սակայն նման դիրքորոշումը չէր կարող մեղմել իշխանության համար պայքարում ձեռնունայն մնացած ալիականների

<sup>11</sup> С.М.Прозоров, Ислам как идеологическая система, Москва 2004, стр.239

զայրույթը: Եվ արդեն իսկ Աբբասյան երկրորդ խալիֆա ալ-Մանսուրը ստիպված եղավ դիմել ուժային մեթոդների՝ ճնշելու համար ըմբոստացած շիաներին. ալ-Մանսուրը հանդիսացավ առաջին խալիֆան, ով սկսեց հետապնդել և սխտեմաստիկ կերպով կոտորել Ալիի տոհմի և մասնավորապես հասանյան գծի ներկայացուցիչներին: Հարկ է նշել, սակայն, որ շիաները, մարտիրոսության իրենց պաշտամունքի համաձայն, հակված էին և ցանկանում էին ալիականների մեջ տեսնել հնարավորինս շատ մարտիրոսների. մի շարք շիա իմամների սպանության դեպքեր մինչ այժմ համարվում են չապացուցված:

Ընդհուպ մինչև խալիֆ Մահդիի ղեկավարումը (775-785թթ.), Աբբասյանները գերագույն իշխանության նկատմամբ իրենց իրավունքները պաշտոնապես հիմնավորում էին Աբու Հաշիմի կտակով, ինչը, այսպես թե այնպես, նրանց իրավունքը կախվածության մեջ էր դնում ալիականներից: «Սակայն ալ-Մահդիին ստիպեց նրանց չճանաչել Աբու Հաշիմի իրավունքը իմամաթի նկատմամբ և հաստատեց մարգարեից հետո իմամաթի անցումը ալ-Աբբաս իբն Աբդ ալ-Մուտտալիբին: Նա ասաց, որ ալ-Աբբասը նրա (Մարգարեի - Ա.Գ.) հորեղբայրն էր, նրա ժառանգորդն ու ամենամոտ ազգականը...»<sup>12</sup>:

Խալիֆ Մահդիի ընդունած հռչակագիրը, որով Աբբասը ճանաչվում էր Մուհամմադի միակ ժառանգորդն ու ամենամոտիկ ազգականը, հանդիսացավ Աբբասյանների հակաալիական քաղաքականության բնական շարունակությունն ու նրանց ռազմա-քաղաքական հաղթանակի ամրապնդումը՝ գաղափարական հիմքի վրա: Այն արտացոլեց Աբբասյանների ձգտումը՝ հասարակության մեջ ամրապնդել իրենց դինաստիայի իրավական դիրքը: Այս արարքով ալ-Մահդիին նաև նպատակ ուներ խալիֆաթը դարձնել Աբբասյանների ժառանգական մենաշնորհը՝ ազատելով այն «հաշիմյան» արմատներից, որոնք ալիականներին պահանջախնդրության մշտական առիթ էին տալիս:

Խալիֆ Մահդիի որոշման անմիջական հետևանք եղավ գաղափարական պայքարի ակտիվացումը իշխող դինաստիայի և իշ-

<sup>12</sup> Ал-Хасан ибн Муса ан - Наубахти, Шиитские секты. (перевод с арабского, введение и комментарий С.М. Прозорова) Москва 1973, стр. 43



խանության նկատմամբ հավակնություն ունեցող հիմնական թեկնածու՝ Ալիի տոհմի միջև: Եվ եթե իշխանությանը տիրող Աբբասյանների համար պայքարը գաղափարախոսական դաշտ տեղափոխելը հանդիսացավ իրենց իշխանության օրինականությունը հիմնավորելու միակ ճանապարհը, ապա ալիականներին անհրաժեշտ էր գտնել նոր փաստեր և մշակել նոր մոտեցումներ՝ այդ իշխանության համար մղված քաղաքական պայքարում հաղթանակած դուրս գալու համար: Ալիականների կողմից անմիջապես «մոռացության է մատնվում» այն, որ Աբբասը ևս Մարգարեի հետ ունեցած իր գենետիկ կապերով (և ինչ-որ չափով նաև արժանիքներով) չի զիջում Ալիին. «արյունակից» լինելու փաստն ու իշխանությունը մարգարեի ընտանիքին վերադարձնելու ձգտումները աստիճանաբար կորցնում են իրենց առաջնային կարևորությունը Ալիականների ուսմունքում:

Շիաները իրենց ջանքերը կենտրոնացնում են ապացուցելու համար այն, որ մահվանից առաջ Մարգարեն անմիջապես մատնանշել է Ալիին՝ որպես իր ժառանգորդի և մուսուլմանական համայնքում հոգևոր առաջնորդի:

Այսպիսով, Աբբասյան դինաստիայի հաստատմամբ փոխվում է ալիական շարժման ոչ միայն գլխավոր նշանաբանի («իշխանության վերադարձը Մարգարեի ընտանիքին») բովանդակությունը, այլև հենց պայքարի բնույթը: Ռազմաքաղաքական պայքարում պարտված շիաներին ոչինչ չի մնում, քան իրենց ուժերը կենտրոնացնել դավանաբանական համակարգի ստեղծման շուրջ, ինչը նրանց հնարավորություն կտար ոչ միայն գոյատևել որպես քաղաքական ուժ, այլև ամուր դիրքեր զբաղեցնել Աբբասյանների հետ երկարատև պայքարում: Գաղափարների տարածումը ուսմունքի միջոցով դառնում է շիաների՝ հետագա տարիների գեները, և քաղաքական դիմադրությունը աստիճանաբար իր տեղը զիջում է վիճաբանական-դավանաբանական պայքարին: Սկսվում է նեղ իմաստով գուտ շիական Ալիի և նրա սերունդների (հասանիներ, զեյդիներ, ջա'աֆարիներ) պատմությունը: Վերջիններս ձեռնամուխ են լինում նոր տեսությունների մշակմանը՝ Ալիի սերունդների իմամաթի հաստատման համար իրենց գեներ դարձնելով իմամների՝ *ընտրյալ* լինելու գաղափարը:

Իմամաթի հիմնավորման վերը նշված փուլերը, որոնք մեծապես պայմանավորված էին իշխանության համար մղված քաղաքական պայքարով, իրենց մեծ ազդեցությունն են ունենում շիական գաղափարախոսության ձևավորման գործում: Իսկ իմամաթի մասին տեսությունը դառնում է այն հիմնաքարը, որի նկատմամբ ալիականների իրավունքների հիմնավորման շուրջ ձևավորվում է գրեթե ողջ շիական դավանաբանական համակարգը:



## Խորհրդա-սիրիական քաղաքական կապերի գարգացումը 1966-1970 թթ.

*Ազատյան Գեղամ*

Սովետա-սիրիական հարաբերությունների նոր փուլը նշանավորվեց 1966թ. փետրվարի 23-ին, երբ իշխանության գլուխ եկավ Արաբական Սոցիալիստական Վերածննդի Կուսակցությունը (այսուհետ՝ ԱՄՎԿ): Միրիայի նոր իշխանությունն իր հիմնական խնդիրը հայտարարեց բոլոր տեսակի առաջադիմական վերափոխումները հասցնել իրենց ավարտին, «սոցիալիստական հասարակության կառուցումը գիտական հիմքի վրա՝ հաշվի առնելով որոշակի առանձնահատկություններ, որոնք հատուկ են արաբական աշխարհին»<sup>1</sup>: Առաջ էր քաշված նաև առաջադիմական գործողությունների մի ամբողջ ծրագիր՝ ինչպես ներքին, այնպես էլ արտաքին քաղաքականության ոլորտում: Արևմտյան պատմագրության մեջ Միրիայում տեղի ունեցող իրադարձությունների փոփոխությունը վերագրվում էր բացառապես «կոմունիստական ազդեցությանը»: Իսկ ամերիկյան պատմաբան Յ. Ռոյն հաստատում էր, որ իշխանության եկած կառավարությունն առաջին հերթին արմատական էր: Իր հաստատման համար նա հիմք էր ընդունում երկրում լայնորեն տարածվող առաջադիմական գործունեությունը, Միրիայի կոմունիստական կուսակցության հետ համագործակցությունը, ԽՍՀՄ-ի հետ համագործակցության ընդլայնումը, ինչպես նաև անցումը դեպի առավել ակտիվ քաղաքականությունը արաբա-իսրայելական հակամարտության հարցում:<sup>2</sup>

Միրիական նոր կառավարության առաջին քայլերից մեկը եղավ Խորհրդային Միության հետ կապերի ամրապնդումը երկրի առաջ ծառայած տնտեսական և քաղաքական խնդիրները լուծելու

<sup>1</sup> «Международный ежегодник», М., 1967г., стр. 253.

<sup>2</sup> Roi, Yaacov, From Encroachment to involvement. A documentary Study of Soviet Policy in the Middle East. 1945-1973, New-York-Toronto, 1974.

համար: Դրան նպաստեց սիրիական կառավարական պատվիրակության այցը ԽՍՀՄ 1966թ. ապրիլին: Միրիական մամուլն այդ օրերին գրում էր, որ Արևմուտքը մեծ անհանգստությամբ հետևում է Միրիայի ներսում տեղի ունեցող գործընթացներին ու նրա՝ սոցիալիստական ճամբարի երկրների հետ մտերմացման ուղղությամբ կատարվող քայլերին: Անդրադառնալով Միրիայի արտաքին քաղաքականության որոշ կետերին՝ կառավարչական «Աս-Մաուրա» թերթն ասում էր, որ Միրիան չի մտադրվում օգնություն ցուցաբերել ԱՄՆ-ի հարձակումներին Վիետնամում կամ էլ աջակցել պակտերի ու ռեակցիոն բոլկների ստեղծմանը ամերիկյան ազդեցության ոլորտում, և, առհասարակ, չի մտադրվում աջակցել այն ծրագրերին, որոնք ուղղված են ժողովրդի շահերի դեմ:<sup>3</sup> Ինչ վերաբերում է վիետնամական հարցին, ապա Միրիան, ինչպես նաև վիետնամական ժողովրդի պայքարին ամեն կերպ աջակցող Խորհրդային Միությունը խստորեն պահանջեց դադարեցնել ագրեսիան Վիետնամում:

Մոսկվայում տեղի ունեցած բանակցությունների ընթացքը հաստատում էր ԽՍՀՄ-ի ու ՄԱՀ-ի միջև ձևավորված բարեկամական հարաբերությունները, որոնք հիմնված էին սովետական ու սիրիական ժողովուրդների մղած երկարատև, միահամուռ պայքարի վրա՝ հանուն ազատության, անկախության, առաջադիմության ու խաղաղության՝ ընդդեմ «իմպերիալիստական» ճնշմանն՝ իր բոլոր դրսևորումներով ու ձևերով: Այցի ընթացքում կնքվեցին համաձայնագրեր առևտրի գարգացման, տեխնիկական ու տնտեսական համագործակցության ոլորտներում: Կողմերը նշեցին իրենց նմանատիպ դիրքորոշման մասին միջազգային նշանակություն ունեցող մի շարք խնդիրների շուրջ, ինչպես նաև վճռականորեն դատապարտեցին Ամերիկայի զավթողական քաղաքականությունը Վիետնամում, որը սպառնալիք էր ամբողջ աշխարհի համար: ԽՍՀՄ-ն ու Միրիան դեմ էին արտահայտվում բոլոր տեսակի ռասայական խտրականություններին՝ նշելով եվրոպական անվտանգության ամրապնդման նշանակությունը ողջ աշխարհի համար, դատապարտում էին ռազ-

<sup>3</sup> «Աս-Մաուրա», 16.04.66.





մական մրցակցության քաղաքականությունը:<sup>4</sup> Նշվեց ՄԱԿ-ի Գլխավոր Խորհրդի XX նստաշրջանի հռչակագրի կարևորությունը՝ պետությունների ներքին գործերին չմիջամտելու, նրանց անկախության ու ինքնիշխանության ապահովման վերաբերյալ:<sup>5</sup>

Պատահական չէ, որ ԽՍՀՄ-ի ու Միրիայի միջև ամուր կապերի հաստատումը, հայացքերի միասնությունը միազգային տարբեր խնդիրների շուրջ, տնտեսական ու տեխնիկական համագործակցության վերաբերյալ մի շարք փաստաթղթերի ստորագրումը Միրիայի նոր կառավարության մշակած քաղաքականության արդյունք էին<sup>6</sup>:

Միրիայում իրադարձությունների նմանատիպ զարգացումը բնականաբար չէր կարող գոհացնել հակասոցիալիստական ուժերին: Իսրայելը 1966թ. մայիսին նոր գործողություններ ձեռնարկեց սիրիա-իսրայելական սահմանում՝ սրելով տարածաշրջանում առանց այն էլ լարված իրավիճակը: Մայիսի 26-ին, համաձայն իր կառավարության ցուցմունքի, Միրիայի մշտական ներկայացուցիչը ՄԱԿ-ի Անվտանգության Խորհրդի նախարարին ուղարկեց մի նամակ, ուր նշվում էր, թե Միրիայի ու հարևան արաբական երկրների դեմ ուղղված իսրայելական ագրեսիան ստիպում է Միրիային ևս մեկ անգամ զգուշացնել Անվտանգության Խորհրդին Միրիային ու ողջ Մերձավոր Արևելքին սպառնացող վտանգների մասին: Դրա հետ մեկտեղ նա նշեց, որ սկսած 1951 թվականից, Անվտանգության Խորհուրդը եռակի դատապարտել է Իսրայելին Միրիայի դեմ կատարվող ագրեսիայի համար – 18.05.1951թ., 19.01.1956թ. և 9.04.1962թ.<sup>7</sup>:

Ելնելով իրավիճակից՝ Խորհրդային Միությունը մայիսի 28-ին դատապարտեց Միրիայի ներքին գործերին միջամտելու փորձե-

<sup>4</sup> Karsh Efzaim, The Soviet Union and Syria, the Asad years, London, 1988, p. 215.

<sup>5</sup> Внешняя политика Советского Союза. 1966г., Сборник документов, М. 1967г., стр. 82-88.

<sup>6</sup> В.Н. Кулюшин, Советско-сирийские отношения, Киев 1978, стр 38.

<sup>7</sup> «Ալ-Բաշա», 27.05.66.

րը և հայտարարեց, որ ԽՍՀՄ-ը անտարբեր չի կարող մնալ երբ իր երկրի տարածքին հարող շրջաններում խաղաղության խախտման վտանգ է սպառնում:<sup>8</sup>

Սակայն Իսրայելի սադրանքները շարունակվեցին մինչև 1967թ. հունիսյան պատերազմի սկիզբը: Պատերազմի կանխարգելման համար ԽՍՀՄ-ը համառոտեց պայքարում էր ՄԱԿ-ում: Միրիա-իսրայելական սահմանի վրա տեղի ունեցած հուլիսյան դեպքերի կապակցությամբ Անվտանգության Խորհուրդը Միրիայի խնդրանքով արտահերթ նիստ գումարեց, որտեղ Խորհրդային Միության պատվիրակությունը սկզբունքային դիրքորոշում էր ընդունել այդ հարցի շուրջ: Խորհրդային ներկայացուցիչը Իսրայելի գործողությունները գնահատեց որպես բացահայտ ագրեսիա, որը հակասում է ՄԱԿ-ի կանոնադրությանն ու միջազգային իրավունքի բոլոր նորմերին, մինչդեռ ամերիկյան կողմը փորձում էր իսրայելյան հարձակումները որակել որպես պաշտպանողական գործողություններ: Նա կոչ արեց Անվտանգության Խորհրդին դատապարտել Իսրայելին՝ որպես ագրեսորի, ու միջոցներ ձեռնարկել ապագայում նմանատիպ հարձակվողական գործողությունները կանխելու համար<sup>9</sup>:

Նշանակալից էր նաև ԽՍՀՄ-ի դերը, երբ ՄԱԿ-ի Անվտանգության Խորհրդում քննարկվում էր Մերձավոր Արևելքում ստեղծված իրավիճակը Միրիայի ու Հորդանանի շուրջ 1966թ. օգոստոս-նոյեմբեր ամսիներին: Խորհրդային ներկայացուցիչ Ն.Տ. Ֆեդորենկոն հոկտեմբերի 15-ին կայացած իր ելույթում նշեց, որ Մերձավոր Արևելքի բնակչության անհանգստության պատճառը Իսրայելի կողմից վարած ծայրահեղական քաղաքականությունն ու տարածաշրջանում ագային-ագատգրական պայքարը ուժով ճնշելու իմպերիալիստական տերությունների փորձեր են:<sup>10</sup>

<sup>8</sup> «Правда», 28.05.66.

<sup>9</sup> «ООН. Доклад Совета Безопасности за период с 16 июля 1966г. по 15 июля 1967г. Генеральная Ассамблея. Официальные отчеты. XXII сессия, дополнение номер 2/А/6702», 1967г., стр.3-5.

<sup>10</sup> Док. ООН, S'PV, 1307, стр. 28.



Երկար քննարկումներից հետո, ԽՍՀՄ-ի ջանքերով, ՄԱԿ-ի Անվտանգության Խորհրդը ընդունեց բանաձև, որը մատնանշում էր Իսրայելին, որ ռազմական գործողությունները անընդունելի են և դրանց կրկնության դեպքում Անվտանգության Խորհուրդը կձեռնարկի հետագա և ավելի խիստ միջոցներ այն կանխարգելու համար, ինչպես նախատեսված է կանոնադրությամբ:<sup>11</sup>

1967թ. հունվար և ապրիլ ամիսներին Իսրայելը Միրիայի դեմ ուղղված նոր հարձակումներ ձեռնարկեց Տիվերիական լճի շրջակայքում:

Իրադարձությունների հետագա զարգացումը կանխելու նպատակով ԽՍՀՄ-ը այս անգամ գործողություններ ձեռնարկեց ՄԱԿ-ի շրջանակներից դուրս: 1967թ. ապրիլի 26-ին ԱԳՆ հրավիրվեց ԽՍՀՄ-ում Իսրայելի դեսպանը: Հանդիպման ընթացքում նշվեց, որ Իսրայելի կողմից իրականացվող գործողությունները վտանգավոր են և անընդունելի, և որ Իսրայելը ամեն քայլ պետք է ձեռնարկի ուժի կիրառումից խուսափելու համար:<sup>12</sup>

Այդ նպատակներին էր նաև ծառայում «Խորհրդային կառավարության հայտարարությունը Մերձավոր Արևելքում տիրող իրավիճակի վերաբերյալ», որն արված էր իրավիճակի սրման և Միրիայի հասցեին Իսրայելի կողմից արված բացահայտ սպառնալիքների կապակցությամբ:<sup>13</sup>

Իսրայելական զորքերի հրամանատարության կողմից Դամասկոսում տեղի ունեցած իշխանության փոփոխությունը Իսրայելի կարևորագույն խնդիրներից մեկն էր դարձել 1967թ. պատերազմի ընթացքում:<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Док. ООН, S'PV, 1328, стр. 5.

<sup>12</sup> Внешняя политика Советского Союза, ст 93-95.

<sup>13</sup> Նույն տեղում, էջ 132-134.

<sup>14</sup> Allon, Y., The Making of Israel's Army, London, 1970; N.Howard and R.Hunter, Israel and the Arab World. The Crisis of 1967, London, Adelphi Papers, October, 1967.

ԽՍՀՄ-ը՝ պաշտպանելով արաբական երկրների դիրքորոշումը պատերազմի առաջին իսկ օրերից ՄԱԿ-ի հետ համատեղ միջոցներ էր ձեռնարկում ռազմական գործողությունները դադարեցնելու համար: Արդեն իսկ հարձակման օրը Խորհրդային կառավարությունը հատուկ հայտարարությամբ դատապարտեց Իսրայելի գործունեությունն ու հայտարարեց Միրիայի, ՄԱԷ և Հորդանանի ժողովուրդներին օգնելու իր պատրաստակամության մասին: Նա Իսրայելից պահանջեց, որպես առաջին արտահերթ միջոց, անմիջապես դադարեցնել ռազմական գործողությունները խաղաղության գոտում, որը գոյություն է ունեցել մինչև 1967թ. հունիսի 5-ը<sup>15</sup>:

Այդ օրերին Խորհրդային Միությունը Միրիային մատուցեց մեծ քաղաքական աջակցություն: ԽՍՀՄ-ը հասավ իր նպատակին՝ Անվտանգության Խորհրդի կողմից բանաձևի ընդունմանը, պահանջեց կրակի ու բոլոր տեսակի ռազմական գործողությունների դադարեցում մինչև 1967թ. հունիսի 7-ի երեկոյան ժամը 20.00 ըստ Գրինվիչի, ինչով իրական օգնություն ցուցաբերեց սիրիական բանակին, որը գտնվել էր ծանր իրավիճակում՝ պայմանավորված հարձակման հանկարծակիությամբ: Մյուս կողմից, գործելով ՄԱԿ-ի շրջանակներից դուրս՝ ԽՍՀՄ-ն իր հայտարարության մեջ ուղղված Իսրայելի կառավարությանը, հունիսի ութից սկսած նախազգուշացրել էր Իսրայելին իր վերաբերմունքի վերանայման հնարավորության մասին դեպի Իսրայելը, եթե նա չկատարի Անվտանգության Խորհրդի որոշումը: Իսկ երբ հունիսի 9-ին, չնայած Միրիայի համաձայնությանն ընդունել Անվտանգության Խորհրդի բանաձևով նախատեսված զինադադարի առաջարկը, Իսրայելը սկսեց լայն ռազմական գործողություններ կիրառել Միրիայի դեմ, Խորհրդային Միությունը հունիսի 10-ին խզեց դիվանագիտական հարաբերություններն Իսրայելի հետ՝ նախազգուշացնելով նրա կառավարությանը Իսրայելի նկատմամբ հատուկ միջոցների կիրառման մասին՝ բոլոր հնարավոր հետևանքներով: Միաժամանակ Խորհրդային կառավարությունը, Վաշինգտոնի հետ ուղիղ կապով,

<sup>15</sup> «Правда»6.06.67.



նախագուշացրեց ԱՄՆ կառավարչական շրջաններին, որոնք պաշտպանում էին Իսրայելին Անվտանգության Խորհրդում, որ Իսրայելի ռազմական գործողությունները դադարեցնելու մերժման դեպքում, Խորհրդային Միությունը չի սահմանափակվելու ռազմական բնույթի միջոցների ընտրման մեջ<sup>16</sup>։

Միրիայի ու մյուս արաբական երկրների ժողովուրդների պայքարի, ԽՍՀՄ-ի ու սոցիալիստական երկրների ընկերակցության կողմից ներկայացված աջակցության արդյունքում Իսրայելն ստիպված էր դադարեցնել պատերազմական գործողությունները։

Այդ պահից սկսած սովետա-սիրիական հարաբերությունները գարգացման նոր էջ բացվեց։

Այդ օրերին Խորհրդային Միությունը դիվանագիտական ակտիվ գործունեություն ծավալեց բոլոր ուղղություններով՝ ուղղված Միրիայի Արաբական Հանրապետությանն ու մյուս արաբական պետություններին աջակցմանը։ Հունիսի 13-ին Խորհրդային Միությունն Անվտանգության Խորհրդին ներկայացրեց բանաձևի նախագծի շտկված տարբերակը, որը կոչ էր անում վճռականապես դատապարտել Իսրայելի հարձակումնային գործողությունները, դիտարկել ագրեսիայի գործողությունը որպես ՄԱԿ-ի Կանոնադրության ու միջազգայնորեն ընդունված իրավունքի սկզբունքների կոպիտ խախտում, պահանջել ագրեսորի գորքերի հրատապ դուրս բերումը զինադադարի գծից այն կողմ ու հարգել դիվանագիտացված շրջանների կարգավիճակը<sup>17</sup>։

Այդ բանաձևը մեծ հավանության արժանացավ ՄԱԿ-ի արաբական պատգամավորականության կողմից։ Այն լիովին աջակցվեց սիրիական պատգամավորության կողմից, որն իր ձայնը տվեց Խորհրդային բանաձևի նախագծի ընդունման համար։ Բայց ամերի-

<sup>16</sup> Развивающиеся страны в мировой политике, М., 1970 г., стр. 143.

<sup>17</sup> «ООН. Доклад Совета Безопасности. 16 июля 1955 г.-15 июля 1967 г.

Генеральная Ассамблея. Официальные отчеты. XXII сессия, дополнение номер 2/А/6702/», 1967, стр. 74-75.

կյան պատգամավորության ու մի շարք այլ պետությունների գործողությունների արդյունքում խորհրդային նախագիծը մերժվեց։

Այս պայմաններում Խորհրդային պատվիրակությունը պահանջեց ՄԱԿ-ի Գլխավոր Խորհրդի Արտակարգ նիստի գումարում, որպեսզի քննարկվի ստեղծվող իրադրությունն ու հատուկ միջոցառումներ ձեռնարկվեն իսրայելական բանակի դուրս բերման համար։ ՄԱԿ-ի Գլխավոր Խորհրդի Արտակարգ նիստի ժամանակ Խորհրդային կառավարության ներկայացուցիչ Ա.Ն.Կոստիգինը նշեց, որ իսրայելական գորքերի դուրս բերումը կարող է հանդարտեցնել ստեղծված իրավիճակը՝ ստեղծելով խաղաղության լավ պայմաններ<sup>18</sup>։

Ա.Ն.Կոստիգինի ելույթներն ու նրա առաջարկներն ստացան բարձր գնահատական Միրիայի կողմից։ Դա հաստատվեց նաև սիրիական պատգամավորի ելույթով, որը, կանգ առնելով խորհրդային բանաձևի նախագծի հիմնական կետերի վրա՝ Իսրայելի գործողությունների վճռորոշ դատապարտում, իսրայելական գորքի անկասկած ու հրատապ դուրս բերում օկուպացված տարածքներից, կարճ ժամկետում հասցված վնասների լիակատար հատուցում, նշեց, որ միակ արդարացի բանաձևի նախագծը, որը պատասխանում է ՄԱԿ-ի Կանոնադրությանը, ներկայացված է Խորհրդային Միության կողմից<sup>19</sup>։

1967թ. նոյեմբերի 22-ին ԽՍՀՄ-ի ծավալած լայն դիվանագիտական գործողությունների արդյունքում Անվտանգության Խորհուրդը միաձայն կերպով ընդունեց համար 242 բանաձևի նախագիծը։ Այդ բանաձևը պարունակում էր կարևոր հիմնականագույն բաղադրյալ մաս, քանի որ նախատեսում էր իսրայելական գորքերի դուրս բերումը 1967թ. օկուպացված արաբական տարածքներից։ Համար 242 բանաձևի ընդունման միայն փաստը բարենպաստ պայմաններ

<sup>18</sup> Косыгин А.Н. Избранные речи и статьи, М., 1974, стр. 402-408.

<sup>19</sup> «ООН. Доклад Совета Безопасности за период с 16 июля 1967 года по 15 июля 1968 г. Генеральная Ассамблея. Официальные отчеты. XXIII сессия, дополнение номер 2/А/7202/», 1968, стр. 23.



էր ստեղծում Մերձավոր Արևելքում խաղաղության տարածման համար: Ահա թե ինչու խորհրդային պատգամավորականությունն այդ բանաձևի ընդունումից հետո նշեց, որ այսուհետ ամենակարևոր խնդիրը կայանում է Անվտանգության Խորհրդի կողմից ընդունված այդ բանաձևի հրատապ իրականացման մեջ<sup>20</sup>:

Ինչ վերաբերում է Միրիային, ապա տվյալ փուլում նա մերժեց համար 242 բանաձևը՝ նշելով, որ «ուժով խլվածը կարող է վերադարձվել միայն ուժով<sup>21</sup>»: Միրիան հայտարարեց ազգային պայքարի ու պատերազմի ընթացք մինչև հաղթանակի հասնելն Բարայելի նկատմամբ, և անսահման օգնության մատուցումը պաղեստինյան դիմադրության շարժմանը:

Սոցիալիստական երկրների միասնական դիրք մշակելու գործում՝ մերձարևելյան խնդրի լուծման վերաբերյալ, կարևոր էր 1967թ. հունիսի սկզբներին տեղի ունեցած կոմունիստական և աշխատող կուսակցությունների ղեկավարների ու Բուլղարիայի, Հունգարիայի, ԳՂՀ-ի, Լեհաստանի, ԽՍՀՄ, Չեխոսլովակիայի կառավարությունների մեծերի Խորհրդակցությունը, որն արտահայտվում էր համապատասխան միջոցների կիրառման էլ ավելի ամբողջականության կարևորությամբ, որոնք հետևում էին ազրեսիայի դեմ մղված պայքարի շահերին ու Մերձավոր Արևելքում խաղաղության վերականգնմանը: Նույն նպատակներին էր նաև ծառայում եվրոպական սոցիալիստական երկրների արտաքին գործերի նախարարների խորհրդակցությունը 1967թ. դեկտեմբեր ամսին Վարշավայում:

Արդյունավետ էր նաև 1967թ. հուլիսի սկզբներին ԽՍՀՄ Գերագույն Նախագահության Նախագահի այցը Միրիա: Այդ այցի ընթացքում, անմիջականորեն այսպես ասած «տաք հեթեթերով», քննարկված էին այն հարցերը, որոնք ծագել էին Միրիայի և այլ արաբական երկրների դեմ կատարած իսրայելական հարձակման

հետևանքով, նաև դիտարկվեցին գործնական քայլեր, որոնք անհրաժեշտ էին ընդունել դրա հետևանքները վերացնելու նպատակով:

Այն, որ Խորհրդային միությունը Միրիայի ամենակարևոր ռազմավարական դաշնակիցն է մեկ անգամ ևս հաստատվեց 1967թ. նոյեմբերի վերջին Միրիայի Արաբական Հանրապետության կառավարության Խորհրդային կառավարության պատգամավորության հրավերքով Խորհրդային Միություն կատարած այցի ժամանակ, որը տեղի ունեցավ այդ ժամանակվա երկրի վարչապետի Յուսուֆ Ջուենի գլխավորությամբ: Միրիական պատվիրակությունը հայտնեց իր երեխտապարտությունը Խորհրդային Միության կառավարությանը Միրիային ու մյուս արաբական երկրներին հսկայան աջակցություն ցուցաբերելու համար: Մերձավոր Արևելքում ստեղծված իրավիճակին առնչվելով՝ կողմերն ընդգծեցին իսրայելական զորքերի անհապաղ դուրս բերման կարևորությունը 1967թ. հունիսի 5-ին ընդունված զինադադարի գծից այն կողմ՝ ընդ որում նշելով, որ առանց դրա չի կարող խաղաղություն լինել Մերձավոր Արևելքում: Խորհրդային կառավարությունը ևս հայտարարեց, որ ԽՍՀՄ մյուս սոցիալիստական երկրների հետ միասնականորեն օգնություն և անհրաժեշտ աջակցություն է ցուցաբերելու Միրիային բոլոր ասպարեզներում:

Շոշափելով նաև այլ՝ փոխադարձ հետաքրքրություն առաջացնող հարցեր, կողմերը կարևոր համարեցին ամրապնդել սովետա-սիրիական բարեկամական կապերը, որոնք ծառայում են ոչ միայն երկու ժողովուրդների շահերին, այլև աշխարհի գործին՝ ազգային անկախության ու ազատության շահերին<sup>22</sup>:

1968թ.-ից 1970թ. ընկած սովետա-սիրիական հարաբերությունների զարգացման ժամանակաշրջանը բնորոշվեց հանուն մերձարևելյան կոնֆլիկտի կարգավորմանն ուղղված հետագա պայքարի քաղաքականության հստակեցմամբ: Խորհրդային կառա-

<sup>20</sup> Документ ООН S'VP, 1382, стр. 16.

<sup>21</sup> Հղված է ըստ՝ Ниамин. В.П., Дипломатия развивающихся стран, М., 1976, стр. 228.

<sup>22</sup> «Внешняя политика Советского Союза 1967г. Сборник документов», М., 1968г., стр.80-85.



վարության քաղաքական այդ ընթացքը զարգացում ստացավ 1968թ. ԿԿ ՀՄԿԿ ապրիլյան լիակազմ ժողովի «Միջազգային կարգի գործնական խնդիրների ու ՀՄԿԿ պայքարի մասին՝ հանուն խաղաղ կոմունիստական շարժման միասնականության» կարգադրության մեջ, որը, նշելով Իսրայելի հարձակումային գործողությունների հետևանքով Մերձավոր Արևելքում առաջացած դրության լրջության աստիճանը, կրկին մատնանշում էր իսրայելական հարձակման հետևանքների վերացման, արաբական օկուպացված տարածքների ազատման միջոցառումների ձեռնարկության անհրաժեշտությունը: Նմանատիպ որոշումներ ընդունվեցին նաև ԱՍԿԿ համաարաբական IX արտակարգ նիստի ընթացքում, որը հնչում էր հետևյալ կերպ. «Մեր անտարահերթ խնդիրը մեր ժողովուրդների պայքարն է բոլոր ճակատներում՝ քաղաքական, տնտեսական, ռազմական, որպեսզի վերացվեն իսրայելական ագրեսիայի հետևանքները, վերադարձվեն օկուպացված տարածքներն ու ապահովվեն Պաղեստինի ժողովրդի ազգային իրավունքները<sup>23</sup>»: Այդ իսկ ժամանակաշրջանում Խորհրդային Միությունը երկու անգամ հանդես է գալիս 242 բանաձևի կատարման վերաբերյալ ծրագրով<sup>24</sup>, ինչը պետք է նպաստեր ՄԱԿ-ի Գլխավոր քարտուղարի Գ.Յարրինգի, հատուկ ներկայացուցչի պարտականությունների իրականացմանը՝ տվյալ բանաձևի որոշումների ի կատար ածման նպատակով:

Խորհրդային խաղաղ ձեռնարկություններից մեծ հաղթանակ էր ԱՄՆ պետական քարտուղարի ու ՄԱԿ-ի գլխավոր քարտուղարի կողմից 1969թ. սեպտեմբերին կազմակերպած հանդիպման ժամանակ ԽՍՀՄ, Անգլիայի և Ֆրանսիայի արտաքին գործերի նախարարների համատեղ ուղերձի հրատարակումը: Այդ հանդիպման մասնակիցները պաշտոնապես ողջ աշխարհի առջև հայտարարե-

<sup>23</sup> «Материалы IX Черезвычайного общеарабского съезда ПАСВ». Дамаск, 1968г., стр. 28.

<sup>24</sup> «Правда», 25.01.69 г., и 27.01.70.

ցին Անվտանգության Խորհրդի կողմից ընդունված համար 242 բանաձևի ի կատար ածման անհրաժեշտության մասին<sup>25</sup>:

Ինչ վերաբերում է Միրիայի Արաբական Հանրապետությանը, ապա այդ նույն ժամանակահատվածում՝ 1968-1970թթ., երկրում ստեղծվել էր բավականին բարդ իրավիճակ: 1967թ. հունիսյան պատերազմի ու սիրիական տարածքների օկուպացման հետևանքով ստեղծվեց Իսրայելին դիմադրման երկարատև ռազմական իրադրություն: Այդ պայմաններում ներքին գլխավոր հակասությունները կենտրոնացան ռազմական ժամանակաշրջանի սիրիական դասակարգերի ու հասարակության շերտերի միջև առաջացած դժվարությունների բաշխման բնույթ ունեցող հարցի և Իսրայելի կողմից սիրիական օկուպացված տարածքների ազատագրման մեթոդների հարցի շուրջ: Միրիան այդ ժամանակ դեմ էր հանդես գալիս կոնֆլիկտի լուծման խաղաղ ճանապարհին ու հրաժարվում Խարթումում միջարաբական հանդիպմանը մասնակցելուց, որը պետք է որ սահմաներ կոնֆլիկտի լուծման խաղաղ ուղիներն ու մեթոդները: «Շարունակվող ագրեսիայի պայմաններում բոլոր հանձնված որոշումները, որոնք բխում էին 1967թ. նոյեմբերի 22-ին Անվտանգության Խորհրդի կողմից ընդունված որոշումից, անվավեր են համարվում, քանի որ բխում են զավթիչներին արվող զիջումներից ելնելով և արաբ ժողովրդի հաշվին ընդառաջումների առջև բացվող դռներից<sup>26</sup>»: Այսպիսի դիրքը Միրիային արաբական աշխարհում ականա դնում էր մեկուսացված դրության մեջ, ինչը վատթարացնում էր դրությունը՝ առաջացած տարակարծությունների հետևանքով՝ ինչպես ներքաղաքական, այնպես էլ արտաքին քաղաքական կարգավիճակում: Միրիայի արտաքին քաղաքականության այդ ժամանակահատվածի քայլերն ուսումնասիրելով՝ պարզվում է, որ սիրիացի ղեկավարները հստակ չէին պատկերացնում ու միսնական կարծիք չունեին իրենց ուղու գործնական քայլերի վերաբերյալ և իսրայելական հարձակումների հետևանքով ստացած վնասների վերացման

<sup>25</sup> Док. ООН. А/8028, резолюция 2628/XXV/.

<sup>26</sup> «Ալ-Բասս» 13.06.69г.



ճանապարհը տեսնում էին միայն զինված պայքարի մեջ: Միրիական իշխանական շրջանակներում տարածայնություններն ի հայտ եկան արդեն 1968թ. սեպտեմբերին կայացած ԱՄՎԿ-ի 4-րդ տարածաշրջանային համագումարում և 1969թ. մարտին կայացած ԱՄՎԿ-ի արտակարգ նիստում: Այդ տարածայնությունները, ինչպես նաև ներքին հետադիմության գործողությունների ակտիվացումը վտանգի տակ էին դնում Միրիայի անկախ գոյությունը<sup>27</sup>:

Հատկանշական է, որ կրկին ինչպես միշտ, նույնիսկ ներքին խնդիրների հարթման գործում Միրիային օժանդակություն ցուցաբերեց Խորհրդային Միությունը, ինչը արտահայտվեց 1969թ. հուլիսին Մոսկվայում կայացած բանակցությունների ժամանակ, խորհրդային ղեկավարների ու Միրիայի Արաբական Հանրապետության կուսակցական պետական պատվիրակության հանդիպման ժամանակ, որը ԽՍՀՄ ժամանեց ԿԿ ՀՄԿԿ, ԽՍՀՄ Գերագույն Խորհրդի Նախագահության ու Խորհրդային կառավարության հրավերով: Միրիական պատվիրակությունը խորհրդային ղեկավարներին ծանոթացրեց ԱՄՎԿ-ի գործունեությանը՝ սոցիալիստական վերափոխումների իրականացման ու արաբական միասնականությաննու հասնելուն ուղղված: Նրանք նաև տեղեկացրեցին ԱՄՎԿ տարածաշրջանային արտակարգ նիստի որոշումների մասին: Այս հանդիպման ընթացքում ողջ սովետա-սիրիական պաշտոնական հանդիպումների պատմության մեջ արժարժվեցին արաբ ժողովուրդներին, նաև Պաղեստինի արաբ ժողովրդի, շահերի ու օրինական իրավունքներին հասնելու վերաբերյալ հարցեր: Ընդգծվեց, որ արաբական տարածքների օկուպացիան ու չղադարող միտումնային գործողությունները Միրիայի և ուրիշ արաբական պետությունների դեմ պահանջում են միասնականության ամրապնդում ու բոլոր արաբ ժողովուրդների ուժերի միավորում, ինչպես նաև խաղաղասեր ուժերի կողմից աջակցության ընդլայնում: Խորհրդային Միությունն ու Միրիան բանակցությունների ընթացքում հայտնեցին իրենց հայացքների միասնությունը վիետնամական հարցի լուծման շուրջ,

<sup>27</sup> Հղված է ըստ «Современная Сирия», 1974 г., стр. 222.

նշեցին նաև Միջերկրական ծովում ՆԱՏՈ-յի ուժերի գտնվելու բացասական գործոնները, որոնք ավելի են մեծացնում լարվածությունն այդ տարածաշրջանում ու նպաստում Իսրայելի հետագա հարձակողական ծրագրերին: Միրիական կողմը նաև ԿԿ ՀՄԿԿ, Խորհրդային կառավարությանն ու ԽՍՀՄ ժողովուրդներին հայտնեց իր խորին երախտապարտությունը քաղաքական աջկցության ու օգնության համար, ինչպես նաև փաստեց սովետա-սիրիական հարաբերությունների զարգացումը քաղաքական, տնտեսական, ռազմական ու մշակութային բնագավառներում, որոնք հեկվում էին բարեկամության, իրավահավասարության, չմիջամտման ու փոխադարձ շահերի սկզբունքների վրա:

Այս բանակցությունների ընթացքը նշանավորվեց նաև կանոնավոր խորհրդակցումների հիմնման ու ՀՄԿԿ և ԱՄՎԿ ներկայացուցիչների միջև մտքերի փոխանակման համաձայնությամբ<sup>28</sup>:

Չնայած որ կանոնավոր կապերն ու միջկուսակցական համագործակցության ծրագրերի ամենամյա ստորագրումները սկսվեցին 1969թ., դրանց իրականացումը արձանագրվեց 1967թ. հունվար ամսին ԱՄՎԿ գլխավոր փոխարտուղարի գլխավորությամբ կատարած այցի ժամանակ: Այդ այցից հետո Դամասկոսում տարածում գտած հայտարարության մեջ, մասնավորապես նշվում էր, որ սիրիական կուսակցական պատվիրակությունն այցելել է Խորհրդային Միություն հետևյալ նպատակներով՝ ա. բացատրել ԱՄՎԿ կառույցը, նրա ռազմավարությունը, հայեցակետերը, պատմել պայքարի փորձի մասին, բ. ծանոթանալ ՀՄԿԿ տեսական ու գործնական փորձին, գ. ուսումնասիրել սոցիալիստական կառուցման փորձը ԽՍՀՄ-ում՝ այցելելով գործարաններ, կոլտնտեսություններ, գիտահետազոտական ինստիտուտներ, կուսակցական կադրեր պատրաստող ակադեմիաներ, տեղական կառավարման մարմիններ ու երիտասարդական կազմակերպություններ, դ. բացատրել պայքարի իմաստը ԿԲԻ (ИПК-институт повышения квалификации)

<sup>28</sup> Внешняя политика СССР 1969г., М., 1970г., стр. 149-152.



հետ, ե. հանդիպել ԽՍՀՄ-ում արաբ ուսանողությանը<sup>29</sup>։ Բայց 1969թ.-ից այս կապերը ստացան մշտական բնույթ։ Երկու երկրների պատվիրակությունների երկկողմանի այցելությունների մասին տեղեկությունները պարբերաբար հայտնվում են խորհրդային ու սիրիական մամուլի էջերում։ Այս պատվիրակությունների անդամները ծանոթանում են կուսակցությունների փորձին տարբեր կուսակցական ու հասարակական կազմակերպությունների ղեկավարման, գաղափարախոսական ու քաղաքական դաստիարակչական աշխատանքի կազմակերպման ու անցկացման վերաբերյալ, ծանոթանում են կուսակցական գործնական աշխատանքին տարբեր սոցիալ-քաղաքական խնդիրների լուծման մեջ, ուսումնական հաստատությունների գործունեությանը՝ կուսակցական աշխատողների պատրաստման գծով, մասնակցում են կուսակցությունների համագումարների աշխատանքներին։ Մասնավորապես ԱՄԿԿ ներկայացուցիչները ներկա էին ՀՄԿԿ XXIII, XXIV և XXV համագումարներին։

1969թ. հուլիսյան այցի կարևորությունն ու արդյունավետությունը, որ իրականացվել էին բանակցությունների ընթացքում, գոհունակությամբ նշվել են Սիրիայում։ Սիրիական մամուլը նշում էր երկու կողմերի հայեցակետերի զուգադիպումը միջազգային զարգացման բազում խնդիրների շուրջ, ու նշվում էր, թե սովետա-սիրիական համատեղ գործունեությունը «հարված է հասցնում նրանց, ովքեր հույս ունենին խոչընդոտել ԽՍՀՄ ու ՍԱՀ միջև բարեկամությանը<sup>30</sup>»։

Երկու երկրների համագործակցության ապացույցը կարող են լինել երկու կողմերի 1970թ. աշնանը տեղ գտած գերծողությունները, երբ մահացու վտանգ սպառնաց պաղեստինյան դիմադրության շարժմանն ու Իսրայելի և ԱՄՆ-ի կողմից ռազմական միջամտության վտանգ առաջացավ։ Այդ պահին խորհրդային դիվանագիտությունը, կապ հաստատելով մի շարք արաբական երկրների կառավարությունների հետ, հիմնականում ներդրում կատարեց հորդա-

նանա-պաղեստինյան ճգնաժամը վերացնելու համար։ Խորհրդային Միության դեսպանները Դամասկոսում, Բաղդադում և Ամմանում, ինչպես գրում էր «Ճշմարտություն» թերթը 24.09.70, խորհրդային կառավարության անունից հայտնեցին «ամուր վստահություն, որ պետք է արվի ամեն ինչ Հորդանանում բռնկված եղբայրասպան պայքարը շտապ դադարեցնելու համար, որը միայն կարող է հարմար լինել այն ուժերին, որոնք շահագրգռված չեն Մերձավոր Արևելքում մշտական խաղաղության հաստատման մեջ»։ Սիրիայի կառավարությունն իր կողմից իր տարածքներում ընդունեց պաղեստինյան փախստականներին, որոնք ստիպված էին լքել Հորդանանը։

<sup>29</sup> Roi Yaacov, From Encroachment to Involvement. A Documentary Study of Society Policy in the Middle East, 1945-1973. N-Y-Toronto, 1974.

<sup>30</sup> «Աս-Սաուրա», 14.07.69r.



## ԽՍՀՄ-ի ազակցությունը սիրիական կադրերի պատրաստման գործում (1966-1976թթ.)

*Ազատյան Գեղամ*

Ազգային տնտեսության զարգացման խնդրի, արդյունաբերական ու գյուղատնտեսական արտադրության բարձրացման հետ մեկտեղ նորանկախ Սիրիական պետության առջև ծառայել էր նա մեկ խնդիր, որը ոչ պակաս կարևոր էր: Այն էր, մշակութային հետամնացության վերացումը, բնակչության ընդհանուր կրթական մակարդակի բարձրացումը և բարձրորակ մասնագետների պատրաստումը:

Սիրիայի և Խորհրդային Միության միջև մշակութային համագործակցության վերաբերյալ առաջին պայմանագիրը կնքվել էր դեռևս 1956թ օգոստոսի 26-ին Դամասկոսում, որը նախատեսում էր փորձի փոխանակում գրականության, արվեստի, գիտության, կրթության և այլ ոլորտներում<sup>1</sup>:

Սիրիայի համար կարևորագույն տեղ էր զբաղեցնում Խորհրդային Միության հետ համագործակցությունն ազգային կադրերի պատրաստման գործում: Դա բացատրվում է առաջին հերթին նրանով, որ պայքարը հանուն քաղաքական լիարժեք անկախության և տնտեսական առաջընթացի՝ երկրի առջև դնում էր այնպիսի խնդիրներ, որոնք առանց բարձրորակ ազգային կադրերի գործնականորեն անհնար էր իրագործել: Ինչպես նշվում էր ԽՍՀՄ XXIII համագումարի նյութերում. «ստեղծել այդպիսի կադրեր ոչ պակաս կարևոր գործ է, քան ազգային արդյունաբերություն ստեղծելը»<sup>2</sup>:

Ազգային որակավորված կադրերի պատրաստման անհրաժեշտությունը հասկանում էին նաև Սիրիայում, ինչը մի քանի անգամ արտացոլվել է ԱՍՎԿ (ԻԱՇՅ) համագումարների որոշումներում:

<sup>1</sup> СССР и арабские страны, 1917-1960 гг. Документы и материалы, Москва, 1961, стр 173-175

<sup>2</sup> «Материалы XXIII съезда КПСС», М., 1966, стр. 169.

րում: Մասնավորապես 1965թ. հուլիսին ԱՍՎԿ տարածաշրջանային համագումարում ընդունված բանաձևում ասվում էր առավելագույն ջանքերի գործադրման անհրաժեշտության մասին՝ գիտության, տեխնիկայի ու գյուղատնտեսության ոլորտներում կադրեր պատրաստելու համար:<sup>3</sup> Հաշվի առնելով, որ բարձրագույն ուսումնական հաստատությունների քանակը մեծ չէ ու չի կարող բավարարել պետության բոլոր պահանջները սիրիական կառավարությունը դիմում էր բարեկամ պետություններին, այդ թվում և ԽՍՀՄ-ին, սիրիացի ուսանողներին բարձրագույն կրթական հաստատություններ ուղղարկելու խնդրանքով: Ըստ 19.08.62թ. համաձայնագրի՝ Խորհրդային Միությունը շատ սիրիացիների հնարավորություն ընձեռեց սովորել խորհրդային բարձրագույն ուսումնական հաստատություններում: Իր հերթին Սիրիա ուղղարկվեցին խորհրդային ուսանողներ՝ արաբերեն լեզվի ուսումնասիրման նպատակով: Կատարվեց դասախոսների փոխանակում: ԽՍՀՄ-ը Սիրիա ուղարկեց դասախոսների՝ հանրահաշվի, ֆիզիկայի, քիմիայի, կենսաբանության, երկրաբանության, ռուսերեն լեզվի դասարնթացներ կարդալու համար:

ԽՍՀՄ-ի ու Սիրիայի միջև մշակութային համագործակցությանը վերաբերող գործնական կապերն էլ ավելի ամրապնդվեցին հատկապես 1966թ. փետրվարի 23-ի հեղափոխությունից հետո: Գիտական ու մշակութային տարբեր ծրագրերով ամեն տարի ԽՍՀՄ էին մեկնում սիրիացի ուսանողների մեծ խմբեր: 1969թ. սեպտեմբերին ՄԱՀ կրթության նախարարության նախկին նախարար Ալ-Այուբին Դամասկոսում գտնվող ԽՍՀՄ կրթության նախարարության ներկայացուցիչ Ս.Սոխինին, հանձնեց պարզանշան, սիրիացի մասնագետների պատրաստման գործում ունեցած մեծ ներդրման համար: Շքանշանը պազևատրելիս, նախարարը հայտարարեց, որ այդ պարզևր «մեծ օգնության նշան է՝ մատուցված բարեկա-

<sup>3</sup> «Просвещение и учителя САР», Дамаск, 1970, стр. 12.



մական Խորհրդային Միության կողմից սիրիական պետությանը»<sup>4</sup> Նա նաև իր համոզմունքը հայտնեց, որ սիրիացի ուսանողները, որոնք կրթություն են ստանում ԽՍՀՄ-ում, ուսումնա ավարտելուց հետո տուն կվերադառնան խորը գիտելիքներով ու մեծ ներդրում կունենան իրենց պետության առաջընթացի համար: Եվ հենց այդ տարի ԽՍՀՄ կրթություն ստանալու մեկնեց մոտ երեք հարյուր սիրիացի ուսանող:

Սիրիական ազգային կադրերի պատրաստման գործին մեծապես նպաստեց երկու երկրների միջև գիտական ու մշակութային համագործակցության ծրագրերի վերաբերյալ կնքված պայմանագրերը: Այդ ծրագրերն իրենց մեջ ներառում էին ամենամյա համագործակցության կոնկրետ կետեր այս կամ այն մշակութային կապերի ոլորտում: Համաձայն մշակութային ու գիտական համագործակցության պայմանագրի՝ 28.04.70թ.<sup>5</sup>, ԽՍՀՄ-ը գիտության և կրթության բնագավառներում իր վրա էր վերցնում իր դասախոսներին ու բուհերում աշխատելու համար մասնագետների ՄԱՀ ուղարկելու պարտականությունը, ռուսերեն լեզվի մեթոդաբաններ՝ ՄԱՀ կրթության նախարարությունում աշխատելու համար, տեխնիկական ոլորտի մասնագետներ, խորհրդային ուսանողներ և ասպիրանտներ՝ սիրիական ուսումնական հաստատություններում կրթությունը շարունակելու համար և գյուղատնտեսական ֆակուլտետների ուսանողներ՝ գործնական աշխատանքների համար: Իր կողմից ՄԱՀ-ը Խորհրդային Միություն էր ուղարկում գիտական հաստատությունների աշխատակիցներին՝ ԽՍՀՄ-ի նոր գիտական ձեռքբերումներին ծանոթանալու նպատակով, ուսանողներին՝ խորհրդային բարձրագույն ու միջնակարգ կրթահամալիրներում ուսում ստանալու համար, ասպիրանտներին՝ բարձր գիտական կոչումներ ստանալու համար, քաղաքացիներին՝ արտադրության ոլորտում մասնագետների պատրաստման համար, Դամասկոսի Համալսա-

<sup>4</sup> «Ac-Cayra», 11.09.69.

<sup>5</sup> «Ac-Cayra», 28.04.70

րանի պրոֆեսորներին ու դասախոսներին՝ դասախոսություններ կարդալու համար:

26.09.72թ. նախագիծը, ինչպես և իր նախորդողներն ու հաջորդողները, նախատեսում էր իրականացնել մեծ ծրագիր՝ սիրիական ազգային կադրերի պատրաստման գործում: ՄԱՀ կրթության նախարարը, ստորագրելով այդ նախագծի մասին համաձայնագիրը՝ հայտարարեց. «Ստորագրված համաձայնագիրը լավագույն պատասխանն է հանդիսանում նրանց համար, ովքեր գիտությունը նախընտրում են պատերազմից: Այն ևս մեկ էջ է ավելացնում բարեկամ ժողովուրդների պատմության մեջ, որոնց համադմբում է գիտության, մարդասիրության և խաղաղության սկզբունքների միասնությունը»:

Առաջին սիրիացի ուսանողները խորհրդային բուհերում հայտնվեցին 1956թ., իսկ 1972թ. դրանց թիվը արդեն հասնում էր 1040-ի՝ 597 ուսանող, 174 ասպիրանտ, 54 ստաժոր ու 215 ուսանող նախապատրաստական կուրսերում:<sup>7</sup> Սիրիացի ուսանողների թվի մեծացման միտումները ԽՍՀՄ-ի բուհերում պահպանվեցին նաև հաջորդ տարիների ընթացքում:

1968թ.-ից կատարվում էր սիրիացի ուսանողների նպատակառոտ դրված ընդունում ԽՍՀՄ-ի բուհերում ու տեխնիկումներում կրթություն ստանալու հատուկ այն օբյեկտների համար, որոնք կառուցվել են կամ կառուցման գործընթացի մեջ են գտնվում Խորհրդային Միության աջակցությամբ: Այդ բուհերում նրանց համար կարգում էին հատուկ դասախոսություններ՝ հաշվի առնելով այն տարածաշրջանի առանձնահատկությունները, որտեղ հետագայում պետք է աշխատեին այդ մասնագետները: Մասնավորապես, Օրջոնիկիձեի անվան Երկրաբանության Ինստիտուտում Սիրիայից ժամանած ուսանողների համար ընթերցում էին երկրաբանության, Սիրիայի և Արաբական թերակղզու տեկտոնության վերաբերյալ

<sup>6</sup> «Ac-Cayra», 26.09.72g.

<sup>7</sup> «Азия и Африка сегодня», номер 4, 1975, стр. 40-41.



դասախոսություններ, անցկացվում էին Միրիական տարածաշրջանի սեյսմոտեխագոտման ու նավթահորերի էլեկտրոտեխագոտման հատուկ դասընթացներ և այլն:

Բացի այդ ԽՍՀՄ-ը Միրիային մեծ օգնություն ցուցաբերեց ՄԱԿ-ում աշխատելու համար տեղական կադրերի պատրաստման գործում: Նրանց համար ԽՍՀՄ-ում կազմակերպվում էին սիմպոզիումներ, իմացաբանական էկսկուրսիաներ և խորհրդատվություններ: ԽՍՀՄ-ի առաջատար ձեռնարկություններում նրանց համար պատրաստվում էին հատուկ անընդմեջ գործող դասընթացներ: Ընդ որում որակավորման բարձրացման նման ձևերը կրում էին խմբակային և անհատական բնույթ:<sup>8</sup>

Իրենք՝ սիրիացիները, շատ բարձր էին գնահատում ԽՍՀՄ-ի օգնությունն այս ասպարեզում: Միրիական աշխատավորական համընդհանուր արհմիությունների ֆեդերացիայի նախկին նախագահ Ն.Ջուռնին այս առիթով ասում էր. «Սոցիալիզմը չի կարելի կառուցել միայն երազանքների հիմքի վրա: Դրա համար անհրաժեշտ են տեխնիկական բնագավառում կրթություն ստացած ու վերապարտաստված մասնագետներ: Այդ պատճառով սիրիացի մասնագետների պատրաստումը ԽՍՀՄ-ի բուհերում նշանակալից իրադարձություն կհանդիսանա Միրիայում գիտական հիմքի վրա սոցիալիզմի կառուցման գործում»:<sup>9</sup>

Միաժամանակ միջոցներ էին ձեռնարկվում ՄԱՀ-ում մասնագետների պատրաստման համար, քանի որ միայն արտասահմանում պատրաստվելը, բնական է, չէր կարող լուծել բոլոր խնդիրները:

Այդ առումով անգնահատելի է Խորհրդային Միության դերը երրորդ աշխարհի պետություններում ինստիտուտներ ստեղծելու գործում: Կրթության ոլորտում համագործակցության ու Միրիայում մասնագետների պատրաստման համար մեծ նշանակություն ունե-

<sup>8</sup> «Внешняя торговля», номер 4, 1973, стр. 10-15, «Новое время», номер 12, 1978, стр. 22.

<sup>9</sup> Цит. по «Азия и Африка сегодня», номер 4, 1975, стр. 40-41.

ցավ 28.09.66թ. Դամասկոսում ստորագրված «ԽՍՀՄ-ի ու ՄԱՀ-ի բարձրագույն կրթության վկայականների հավասարագործության մասին»<sup>10</sup> համաձայնագիրը: Միրիական բուհերում սիրիացի մասնագետների պատրաստմանը նպաստում էր նաև խորհրդային դասագրքերի կիրառումը՝ թարգմանված արաբերեն: Դրանցից են՝ «Բարձրագույն հանրահաշվի դասընթացը», դասագրքեր էլեկտրականության, տեսական ֆիզիկայի ու քիմիայի վերաբերյալ և այլն:

Բացի ուսանողներից, ասպիրանտներից ու ստաժորներից, Միրիան Խորհրդային Միություն էր ուղարկում նաև գյուղատնտեսության տարբեր բնագավառների մասնագետների՝ որակավորման բարձրացման համար:

Միրիացի մասնագետների վերապատրաստման համար մշակվեց նոր մեթոդ, որը բավականին արդյունավետ էր և կարճ ժամանակահատվածում լայն տարածում գտավ. մասնագետները վերապատրաստվում էին ոչ թե բուհերում կամ այլ ուսումնական հաստատություններում այլ հենց այն արդյունաբերական կամ շինարարական օբյեկտներում, որոնք կառուցվում էին ԽՍՀՄ-ի աջակցությամբ: Այդ մեթոդը, որ ստացել էր անհատա-բրիգադային անվանումը, ծնվել էր անմիջապես ԽՍՀՄ-ի հետ համագործակցության գործընթացի հետ միասին: Այն ուներ իր հատուկ մեթոդները, որոնք անընդհատ կատարելագործվում էին աշխատանքի ընթացքում: Ձեռնարկություններում խորհրդային մասնագետների մասնակցությամբ անընդմեջ դասընթացներ էին կազմակերպվում աշխատողների պրակտիկ գիտելիքների զարգացման համար: Ինչպես նաև դասախոսություններ էին ընթերցվում հատուկ մասնագիտական թեմաներով և մատուցվում արդյունաբերության ոլորտին վերաբերվող խորհրդատվական ծառայություններ: Շատ սիրիացի մասնագետներ որակավորում էին ստանում երկրաբանական ու նավթահետազոտական աշխատանքների ընթացքում: Խորհրդային մասնագետների հետ կողք կողքի աշխատելով՝ նրանք մասնակից

<sup>10</sup> Там же.



էին դառնում նոր նավթահորերի բացահայտմանը և ծանոթանում ժամանակակից տեխնոլոգիաների կիրառմանը:

Մասնագետների զանգվածային ուսուցումը Սիրիայում կառուցվող տնտեսական նշանակության օբյեկտներում ԽՍՀՄ-ի օժանդակությամբ լայն տարածում ստացավ: Միայն 1967թ. խորհրդային մասնագետների կողմից պատրաստվեցին 1200 վարորդ, էլեկտրագողող բանվորներ, բուլդոզերավարներ, հորատող սարքավորումների վերանորոգողներ, գեոդեզիստներ և բազմաթիվ այլ մասնագետներ:<sup>11</sup> Միայն Եփրատի հիդրոհամալիրի կառուցման աշխատանքների ընթացքում վերապատրաստվեցին մոտ 10 հազար սիրիացի մասնագետներ:<sup>12</sup> Իսկ ընդհանուր առմամբ մինչև 1977թ. Սիրիայում շինարարության ու օբյեկտների կառուցման ընթացքում խորհրդային մասնագետների օգնությամբ վերապատրաստվեցին 23 հազար մասնագետ:<sup>13</sup>

ԽՍՀՄ-ի կողմից սիրիացի մասնագետների վերապատրաստման ևս մի տարատեսակ էր մասնագիտական տեխնիկական ուսումնական կենտրոնների հիմնումը: Այդ մեթոդն սկսեցին իրագործել 1968թ.-ից՝ խորհրդային՝ տեխնիկական ոլորտի մասնագետների պատվիրակության Սիրիա կատարած այցից հետո, որի նպատակն էր առաջարկներ մշակել որակավորված մասնագետների ու վարպետների պատրաստման գործում՝ Եփրատի հիդրոհանգույցի վրա աշխատանքներն իրականացնելու նպատակով: Բոլոր խորհրդային առաջարկները հիմք դարձան կրթական կենտրոնի ուսումնական գործընթացի համար, որն սկսեց գործել 1969թ.: Իսկ 1972թ. այդտեղ պատրաստվեցին 25 մասնագիտությամբ 1885 բարձր որակավորման մասնագետներ Եփրատի ամբողջ նախագծի համար: Նույնատիպ կենտրոններ բացվեցին երկաթգծի ու նավթարդյունաբերության ոլորտում աշխատող բանվորների ու մասնագետների պատրաստման համար:

<sup>11</sup> «Ac-Saura», 5.01.68г.

<sup>12</sup> «Азия и Африка сегодня», номер 4, 1975, стр. 40.

<sup>13</sup> Гетменц Н.З. «Советский Союз и страны Азии и Африки», М., 1977, стр. 157.

Բացի այդ, ԽՍՀՄ-ի օգնությամբ ստեղծվեցին գիտական գյուղատնտեսական կենտրոններ, որոնց ուսումնասիրման առարկան անտառային տնտեսությունն էր և հողատարածքների մշակումն ու ռոտզումը: Բոլոր այդ կենտրոնները զինված էին խորհրդային արտադրության սարքավորումներով ու ուսումնական նյութերով<sup>14</sup>:

ԽՍՀՄ մասնագետները իրենց աշխատանքով նպաստում էին սիրիացի մասնագետների մոտ աշխատելու և պետական ունեցվածքի հանդեպ նոր վերաբերմունքի ձևավորմանը, առաջացնում պարտքի զգացողություն հանձնարարված աշխատանքի և կոլեկտիվիզմի նկատմամբ: Բնական է, որ աշխատանքի ու հասարակական սեփականության նկատմամբ նոր վերաբերմունքի ձևավորման ու կայացման գործընթացը Սիրիայի համար հսկայական նշանակություն ուներ և չէր կարող ի կատար ածվել կարճ ժամկետում: Այսինքն այդ փուլում խորհրդային ու սիրիացի մասնագետների համատեղ աշխատանքը նպաստում էր նաև սիրիացիների գիտակցության մեջ անցյալից մնացած հետևանքների վերացմանը՝ նրանց առջև բացելով նոր հեռանկարներ: Մյուս կողմից Խորհրդային Միության աջակցությունը նպաստում էր ոչ միայն սիրիացի մասնագետների վերապատրաստմանն ու թվաքանակի աճին, այլ նաև նրանց գիտակցությանն ու աշխատանքային կազմակերպվածության մակարդակի բարձրացմանը:

Սովետա-սիրիական մշակութային հարաբերությունների զարգացումը ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանում (1966-1976թթ) ցույց է տալիս, որ Խորհրդային Միության հետ համագործակցությունը գիտության և կրթության ոլորտում ունի առաջնահերթ նշանակություն ազգային կադրերի պատրաստման գործում՝ հանդիսանալով պետության մշակույթի զարգացման բաղկացուցիչ մասը:

<sup>14</sup> «Современная Сирия», М., 1974, стр. 282: «Азия и Африка сегодня», номер 4, 1975, стр. 41.



**Աբու Սալիհ ալ-Արմանիի «Պատմություն»  
աշխատությունը  
(Աղբյուրագիտական քննություն)**

*Թաջիրյան Սոնա*

**ՆԵՐՄՕՈՒԹՅՈՒՆ**

12-13-րդ դարերի Եգիպտոսի եւ հարակից երկրների քրիստոնեության պատմության, քրիստոնեական (հայ, ղպտի, մեթիթական, նեստորական) եկեղեցիների պատմության եզակի աղբյուրներից է համարվում Աբու Սալիհ Ալ-Արմանիի «Պատմություն» կամ «Ժամանակագրություն»՝ աշխատությունը: Հայագի արաբ պատմիչի «Պատմության» թեման՝ քրիստոնեությունը Եգիպտոսում եւ հարակից երկրներում, շատ հետաքրքիր է իր ժամանակի առումով. նմանատիպ թեմայով աշխատություններ 10-13-րդ դարերում գրեթե չեն հանդիպում:

**ՀԵՂԻՆԱԿԸ**

«Պատմության» մեզ հասած ձեռագրի առաջին էջերի կորած լինելու պատճառով հեղինակի մասին գրեթե ոչինչ հայտնի չէ: Ձեռագրի առաջին էջում գրված հեղինակի Աբու Սալիհ Ալ-Արմանի անվան համար մենք պարտական ենք մեզ հասած 1338 թ. բնագրի գրչին: Միջնադարյան գրչի կողմից մեզ է փոխանցվել նաև աշխատության խորագիրը՝ «Պատմություն» կամ «Ժամանակագրություն»: Սակայն ըստ ձեռագրի հետազոտող եւ թարգմանիչ Բ. Տ. Ա. Էվետսի, այսպիսի անվանումը հարիր չէ այդ ժամանակի արաբական

<sup>1</sup> Այսուհետ սույն հոդվածի մեջ Աբու Սալիհ Ալ-Արմանիի գործը կկոչենք «Պատմություն» կամ «Ժամանակագրություն» անունով:

գրականության ավանդույթներին, ուստի կարելի է ենթադրել, որ անվանմանը վերաբերող մասը եւս եղել է կորած էջերի մեջ:

Բավական դժվարություններ են առաջանում նաև հեղինակի ազգությունը որոշելու գործում: Նրա Ալ-Արմանի կոչվելը բավարարչափ հիմք է տալիս նրա հայագի լինելը հաստատելու համար: Բացի այդ, Աբու Սալիհի աշխատանքի շարադրանքից ակնհայտորեն երևում է նրա՝ հայերի նկատմամբ ունեցած հատուկ հետաքրքրվածությունը: Միայն այն փաստը, որ վերջինիս աշխատությունը, գոնե մեզ հասած տարբերակում սկսվում է հայկական եկեղեցիների եւ վանքերի, հայոց պատրիարքի նկարագրություններով, արդեն ապացույց է վերը նշված ենթադրության համար: Ենթադրելի է նաև, որ ձեռագրի կորած էջերը նույնպես առավելապես վերաբերել են հայերին եւ հայկական եկեղեցիներին<sup>2</sup>:

Պետք է նշել, որ հեղինակը իր աշխատությունը գրել է արաբերեն լեզվով: Այս փաստը, ինչպես նաև նրա՝ Եգիպտոսի պատմության հետ ծանոթ լինելը, նրա արաբական անունը, թույլ են տալիս ենթադրել, որ Աբու Սալիհը ապրել եւ դաստիարակվել է Եգիպտոսում, հավանական է նաև, որ եղել է այնտեղի հայկական համայնքի ներկայացուցիչը:

Դատելով մեզ հասած բնագրից՝ վերջինիս հեղինակ Աբու Սալիհ Ալ-Արմանի ակնհայտորեն եղել է քրիստոնյա, ինչպես նաև հատուկ վերաբերմունք է ունեցել ղպտիների եւ ղպտիական եկեղեցու նկատմամբ: Պետք է նշել, որ հայերի եւ ղպտիների միջև այդ ժամանակաշրջանում գոյություն ունեին բավական սերտ հարաբերություններ:

Աբու Սալիհ Ալ-Արմանիի գործում նշված իրադարձությունները, որոնց, ըստ հեղինակի, ինքը ներկա է եղել, ծածկում են 1173-1208 թթ. ընկած ժամանակաշրջանը: Ենթադրվում է, որ աշխատանքը շարադրվել է 13-րդ դարի անմիջականորեն սկզբներին: Հայտնի է, որ այս ժամանակահատվածում Ֆաթիմյան խալիֆայությունը

<sup>2</sup> Պատմագրության մեջ կարծիք է հայտնվել նաև, որ կորած էջերը վերաբերել են Ստորին Եգիպտոսի, ինչպես նաև Կահիրեի պատմությանը:



գտնվում էր ռազմական, ինչպես նաև տնտեսական ծանր վիճակում՝ կապված քրդերի ներխուժման և Այուբյան սուլթանության հաստատման հետ: Հետեւաբար հայկական համայնքը նույնպես կորցրել էր երբեմնի արտոնյալ կացությունը: Ահա հենց այս իրադարձություններին և անհաջողություններին էլ ակնատես է եղել հեղինակը:

## ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆԸ

### ՁԵՌԱԳԻՐԸ

Աբու Մալիհ Ալ-Արմանիի «Պատմություն» կամ «Ժամանակագրություն» խորագրով աշխատությունը մեզ է հասել 1338 թ. արտագրված եզակի ձեռագրով: 17-րդ դարում Ֆրանսիայի Լյուդովիկոս XIV-ի բանասեր-պաշտոնյա Գոլբերդի հրամանով արեւելյան ձեռագրեր գտնելու նպատակով Եգիպտոս ուղևորվեց եթովպացետ Միքայել Վանսլեբը: Վերջինս կարողացավ ձեռք բերել մոտ 330 ձեռագիր, որոնց թվում էր նաև Աբու Մալիհ Ալ-Արմանիի «Ժամանակագրությունը»: Ձեռագիրն այնուհետև տեղափոխվեց Փարիզի «Ազգային գրադարան», որտեղ էլ էլ մինչև այժմ պահվում է: Փարիզի «Ազգային գրադարանի» արաբերեն ձեռագրերի ցուցակ-նկարագրությունում այն կրում է 307 համարը և անվանված է «Histoire des églises et des monastères de l’Égypte» («Եգիպտոսի եկեղեցիների և վանքերի պատմություն»): Այս անվանումն ունեն նաև Էվեստի կողմից արված անգլերեն, ինչպես նաև Հ. Ղ. Ալիշանի արած հայերեն թարգմանությունները: Սա, թերևս, բովանդակությունից բխող ընդհանուր անվանում է: Ըստ Փարիզի «Ազգային գրադարան»-ի մասնագետների ենթադրության, ձեռագրի սկզբից պակասում է առնվազն 22 էջ: Ձեռագրի միջնադարյան ստացող-սեփականատերը, հավանաբար, իր կողմից ավելացրել է 1-ին էջը: Դրանից բացի, նա փոխել է նաև ձեռագրի ղպտիական էջակալումը՝ դարձնելով այն արաբական: Բացի կորած էջերից, ձեռագրի մնացած հատվածում էջերը հիմնականում նորմալ են դասավորված:

Աշխատության վերջում գրիչը հաղորդում է, որ հեղինակը չէր կարող իր գիրքը ամբողջացնել, քանի որ այն տեղեկություններ է պարունակել աշխարհագրորեն շատ ընդարձակ տարածքների մասին: Գրչի կարծիքով հեղինակը, այսինքն Աբու Մալիհը, հավաքել է այնպիսի համապարփակ տեղեկություններ, որ իրենից առաջ չէր հավաքել և ոչ ոք: Վերջինս մեծ ջանասիրությամբ է վերաբերել իր գործին, իր շարադրանքի մեջ չի ծավալվել՝ խուսափելով ավելորդաբանություններից: Գրիչը խոստովանում է, որ ինքն արտագրել է այն, ինչ կար իր ձեռքի տակ՝ առանց իր ավելացումների և կրճատումների, միաժամանակ, հիշատակարանի վերջում տեղեկացնում է, որ փորձել է կրճատել գիրքը՝ դրա հիմնական իմաստը չխաթարելով, սակայն դա շատ դժվար է եղել:

Ձեռագիրն իրենից հիմնականում ներկայացնում է կարծես նոթերի մի հավաքածու, որոնք հեղինակը չի ամբողջացրել կամ չի հասցրել ամբողջացնել, հետեւաբար աշխատությունը չունի ավարտուն տեսք: Բացակայում են գլխաբաժանումները: Շատ են կրկնություններն ու անճշտությունները: Հաճախ միտքն արտահայտվում է մի քանի անգամ, իսկ երբեմն՝ նույնիսկ բառ առ բառ կրկնվում:

Ինչ վերաբերում է լեզվին, ապա հարկ է հաշվի առնել այն հանգամանքը, որ հեղինակն ազգությամբ արաբ չէր, հետեւաբար նրա լեզվի իմացությունը եւս անթերի չէ: Ընդհանուր առմամբ Աբու Մալիհի լեզուն դասական արաբերենն է:

### ՁԵՌԱԳՐԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՈՒ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Ձեռագիրն առաջին անգամ հրատարակվել է անգլիացի արեւելագետ, «Ղպտիական եկեղեցու ծեսերը» աշխատության հեղինակ Բ.Տ.Ա. Էվեստի կողմից՝ իր իսկ կատարած անգլերեն թարգմանությամբ և անգլիացի արեւելագետ, «Եգիպտոսի հինավուրց ղպտիական եկեղեցիները» աշխատության հեղինակ Ալֆրեդ



Ջ. Բաթլերի կատարած ծանոթագրություններով, Օքսֆորդում 1895 թ.-ին<sup>3</sup>:

Այս հրաշալի հրատարակությունն իր մեջ պարունակում է արաբերեն բնագիրը, բնագրի անգլերեն թարգմանությունը՝ ծանոթագրություններով, տեղանունների, անձնանունների ցանկեր, հավելվածներ (Եգիպտոսի վանքերի, եկեղեցիների ցանկեր, կից մանրակրկիտ քարտեզով եւ այլն)<sup>4</sup>:

Աշխատության ձեռագիրը հայտնի է եղել գիտնականներին, որոնք օգտագործել են Աբու Սալիհի աշխատությունն իրենց գործերում, ինչպես նաև մեջբերումներ արել նրանից: Այս գիտնականներից են արեւելագետներ Էթիեն Քուատերմերը, Ռենոդոն, Ամելինոն եւ այլն: Ձեռագրին ծանոթ է եղել նաև նշանավոր հայագետ-ձեռագրագետ Ֆ. Կոնիբերը:

Այս հրատարակությունը, ունենալով գիտական ամենախոր իմացությամբ պատրաստված ծանոթագրություններ եւ մեկնաբանություններ, մինչև այսօր չի կորցրել իր արդիականությունը:

Շնորհիվ իր դասական հրատարակության Աբու-Սալիհի վերոհիշյալ հրատարակությունը վերահրատարակվել է 1969 թ.-ին<sup>5</sup>, որն անկասկած վկայում է դրա անհրաժեշտության մասին:

2001 թ.-ին այն կրկին վերահրատարակվել է Gorgias Press-ում<sup>6</sup> եւ պարունակում է անգլերեն թարգմանությունը եւ արաբերեն տեքստը:

<sup>3</sup> St' u The Churches and Monasteries of Egypt And Some Neighbouring Countries Attributed to Abu Salih, The Armenian. Edited and Translated by B.T.A. Evetts, M.A., Trinity College, Oxford. With added notes by Alfred J. Butler, M.A., F.S.A., Fellow of Brasenose College, Oxford: Clarendon Press, 1895. (=Anecdota Oxoniensia... Semitic series, part VII).

<sup>4</sup> Անգլերեն թարգմանությունը հրատարակվել է նաև առանձին նույն վերնագրով:

<sup>5</sup> Abu Salih, the Armenian, The Churches And Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries, Trans. B.T.A. Evetts, notes Alfred J. Butler, Oxford, 1969.

<sup>6</sup> St' u <http://www.gorgiaspress.com/bookshop>.

Մենք ունենք նաև Աբու Սալիհ Ալ-Արմանիի «Պատմության» հայերեն մասնակի թարգմանությունը, որն արել է Վենետիկի Սուրբ Ղազարի միաթարյան միաբան Ղեւոնդ Ալիշանը անգլերեն թարգմանությունից: Նա նաև ծանոթագրել է աշխատության հայերին, հայոց եկեղեցիներին եւ վանքերին, հայոց պատրիարքին վերաբերող հատվածները<sup>7</sup>:

#### ԱԲՈՒ ՍԱԼԻՀԸ ՀԱՅ ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵՁ

Շնորհիվ Ղ. Ալիշանի թարգմանության, հայ պատմագրության մեջ Աբու Սալիհ Ալ-Արմանիի աշխատությունը բազմիցս իր վրա է հրավիրել ուսումնասիրողների ուշադրությունը: Աբու Սալիհ Ալ-Արմանիի աշխատության անգլերեն թարգմանությունը եւս բազմիցս հղվել է հայ գիտնականների գործերում:

Աբու Սալիհին անդրադարձել են համարյա բոլոր հայ մատենագրական աշխատությունների հեղինակները՝ Մ. Աղավունին, Հր. Աճառյանը, Հ. Անասյանը եւ այլոք:

Երուսաղեմի Սրբոց Հակոբյանց վանքի միաբան Սկրտիչ Աղավունին, քննելով Սուրբ Երկրի հայոց վանքերի պատմությունը, իր օգտագործած արաբական աղբյուրների շարքում արժանի տեղ է հատկացրել Աբու Սալիհի տեղեկություններին հատկապես քննելով վերջինիս Երուսաղեմ ուղեւորվելու եւ այնտեղ Հայոց Սուրբ Սարգիս վանքը հիմնելու մասին հատվածը<sup>8</sup>:

Աբու Սալիհ անվանումը իր «Անձնանունների բառարան»-ում ընդգրկել է Հ. Աճառյանը՝ տալով շատ ընդհանուր նկարագրություն հեղինակի, գործի բովանդակության եւ դրա հրատարակությունների մասին<sup>9</sup>:

<sup>7</sup> Աբուսալի Հայ, Պատմություն եկեղեցեաց եւ վանորդից Եգիպտոսի, Վենետիկ-Սուրբ Ղազար, 1933:

<sup>8</sup> Սկրտիչ Կախկոպոս Աղաւունի, Հայկական հին վանքեր եւ եկեղեցիներ Սուրբ Երկրի մեջ, Երուսաղեմ, 1931, էջ 204-218:

<sup>9</sup> Հր. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հո. Ա., Երեւան, 1942, էջ 27, § 6:



Հ. Ս. Անասյանի «Հայկական մատենագիտություն»-ում տրվում է հեղինակի, ձեռագրի, ինչպես նաև էվետսի կողմից արված անգլերեն թարգմանության նկարագրությունն ու բովանդակությունը<sup>10</sup>:

Աբու Սալիհ Ալ-Արմանիի «Պատմություն»-ը, Եգիպտոսի պատմության եւ այնտեղի հայկական եկեղեցիների եւ վանքերի մասին մանրակրկիտ տեղեկություններ պարունակելով, առանձնակի հետաքրքրություն է առաջացրել հատկապես Եգիպտոսի հայկական գաղութի խնդիրներով զբաղվող գիտնականների՝ Հ. Մուֆյանի<sup>11</sup>, Գ. Մսրյանի<sup>12</sup> եւ այլոց մոտ:

Նշանավոր հայագետ Արշակ Ալպոյաճյանը իր՝ Եգիպտոսի գաղութի մասին գրած գրքում բազմիցս անդրադառնում է Աբու Սալիհի գործին՝ կապված քաղաքական իրադարձությունների, հայագրի վեզիր Բադր Ալ-Ջամալիի, ինչպես նաև Եգիպտոսի հայկական եկեղեցիների հետ<sup>13</sup>:

Աբու Սալիհ Ալ-Արմանիի «Պատմության» տեղեկությունների քննությանը բազմիցս անդրադարձել է նաև Նուրբար Տեր-Միքայելյանը<sup>14</sup>: Վերջինս նախ կարճ նկարագրություն է տալիս Աբու Սալիհի գործի մասին: Այնուհետև, անձամբ ծանոթ լինելով Փարիզի «Ազգային գրադարան»-ում պահվող բնագրին, նկատում է, որ

<sup>10</sup> Հ. Ս. Անասյան, Հայկական մատենագիտություն, հտ. Ա, Երևան, 1959, էջ 65-67:

<sup>11</sup> Տե՛ս Յ. Մուֆյան, Եգիպտոսի հայ մեմլուքներն ու իշխանները Ֆաթիմեան շրջանին, Գահիրե, 1928, էջ 73-80:

<sup>12</sup> Տե՛ս Գ. Մսրյան, Ականատր հայեր Եգիպտոսի մեջ, Գահիրե, 1947, էջ 152-154:

<sup>13</sup> Տե՛ս Ալպոյաճեան Արշակ, Արաբական միացեալ հանրապետութեան Եգիպտոսի նահանգը եւ հայերը (Սկիզբէն մինչեւ մեր օրերը), Գահիրե, 1960:

<sup>14</sup> Տե՛ս Միքայելեան Նուպար Գ., XII-XIII դարերի հայագրի պատմիչ Ապու Սալիհը եւ նրա անյայտ երկու էջերը, Բանբեր Հայաստանի արխիվների, Երևան, 1969, թիվ 3, էջ 191-204: Նույնի, Յոդուածների ժողովածու, Անթիլիաս-Լիբանան, 1970, էջ 80-124: Նույնի, Եգիպտահայ գաղութը 10-15-րդ դարերում, Բեյրութ, 1980, էջ 91-95:

Էվետսի անգլերեն թարգմանության մեջ պակասում է մի հատված՝ կապված հայոց պատրիարքի հետ, որն էվետսը, չթարգմանելով, համառոտել է 1 տողով. «Եւ այցելության արդյունքը եղավ այն, որ պատրիարքն անմեղ ճանաչվեց»: Մասնավորապես պակասում է 3բ թերթի վերջին տողից, ներառյալ 4ա-ն, մինչև 4բ-ի հինգերորդ տողն ընկած հատվածը: Էվետսը գերծ է մնացել այդ հատվածի թարգմանությունից: Այնուամենայնիվ Տեր-Միքայելյանն իր վերը նշված գրքում ներկայացնում է պակասող հատվածի թարգմանությունը: Պետք է նշել, սակայն, որ թարգմանությունն արված է ժամանակակից ոգով եւ անարդարացիորեն կիրառված են ժամանակակից եզրեր<sup>15</sup>: Բացակայող հատվածի էությունը հետեւյալն է. Հայոց պատրիարքին տեղեկացվում են Եգիպտոսի Ալ-Հաֆիզ (1130-1149) խալիֆայի ունեցած կասկածները Ալ-Յասալի<sup>16</sup> աղջկա հետ առանձին հանդիպելու եւ ընդհանրապես պատրիարքի բարոյականության վերաբերյալ: Պատրիարքն ստիպված էր արդարանալ ինչպես պատմիչի, այնպես էլ հետագայում խալիֆայի առաջ: Որպես սեփական անմեղության արդարացուցիչ հանգամանք պատրիարքի կողմից բերվում են դեռ մանկության տարիներին սեռական օրգանների վրա հայտնված խոցերի, ապա հասունության ժամանակ այդ օրգաններից զրկվելու փաստերը (նկարագրությունը կարծես հիշեցնում է բնածին սիֆիլիսի թողած հետեւանքները անձի վրա):

Աբու Սալիհ Ալ-Արմանիի աշխատությունը հիշատակվում է նաև եգիպտահայ գաղութի մասին ժամանակակից հետազոտող Սոնա Զեյթյանի աշխատությունում<sup>17</sup>:

<sup>15</sup> Տե՛ս Միքայելեան Նուպար Գ., Եգիպտահայ գաղութը 10-15-րդ դարերում, Բեյրութ, 1980, էջ 91-95:

<sup>16</sup> Սա Ֆաթիմյան խալիֆա Ալ-Հաֆիզի օրոք հայտնի վեզիր Վահրամ Պահլավունու եղբայրն էր, որը եղել է Թերեհի (Լյուքսոր) կառավարիչը: Վերջինին արարները Ալ-Յասալ են կոչել: Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Դ. Ալիշան, Շնորհալի եւ պարագայ իւր, Վենետիկ-Ս. Ղազար, 1873, էջ 159-170:

<sup>17</sup> Սոնա Զեյթյան, Հայութեան ներդրումը վաղ միջնադարեան եւ արդի Եգիպտոսի պատմութեան մեջ, Կանադա, 2004:



## ԱՐՈՒ ՍԱԼԻՀ ԱԼ-ԱՐՄԱՆԻՔԻ ՕԳՏԱԳՈՐԾԱԾ ԱՂՔՅՈՒՐՆԵՐԸ

Արու Սալիհ Ալ-Արմանի «Պատմություն»-ը բացառիկ է նաև օգտագործված աղբյուրների առումով, հատկապես, որ դրանցից ոչ բոլորն են պահպանվել մինչև մեր օրերը:

Անհրաժեշտ է նշել, որ Արու Սալիհ Ալ-Արմանին շատ հաճախ նույնիսկ բառացիորեն է օգտվել աղբյուրներից, սակայն զերբում միանշանակ ավելի մեծ արժեք են ներկայացնում այն մասերը, որոնք հեղինակն ինքն է շարադրել՝ հիմնվելով սեփական փորձի եւ իմացությունների վրա: Մասնավորապես նա ինքն ակննատես է եղել շատ իրադարձությունների, ինչպես նաև իր աչքով տեսել շատ եկեղեցիներ ու վանքեր, որոնք նկարագրված են աշխատությունում: Մնացած նույնատիպ տեղեկություններ նա հավանաբար հավաքել է տարբեր մարդկանց հետ ունեցած զրույցներից:

Արու Սալիհ Ալ-Արմանին իր «Պատմություն»-ը շարադրելիս մեծապես օգտվել է Արու Ալ-Հուսեյն Ալի Իբն Մուհամմադ Աշ-Շաբուշտիի «Վանքերի գիրք» աշխատությունից: Աշ-Շաբուշտին ծառայել է Ֆաթիմյանների խալիֆայությունում որպես գրադարանավար եւ մահացել 10-րդ դարի վերջին կամ 11-րդ դարի սկզբին:

Վերջինիս աշխատությունը չափաժողոված ստեղծագործություն է, որը պարունակել է տեղեկություններ Միջագետքի, Միջիայի, Եգիպտոսի եւ այլ շրջանների վանքերի, դրանց հետ կապված պատմական իրադարձությունների մասին: Գրքի մեջ ներկայացված են եղել նաև դրանց մասին գրված բոլոր բանաստեղծությունները: Այս ստեղծագործությունը չի պահպանվել եւ մեզ հայտնի է միայն այլ հեղինակների ստեղծագործություններից:

Արու Սալիհն իր գործը շարադրելիս շատ է օգտվել նաև «Պատրիարքների կենսագրություններ»-ից: Մրանք 9-րդ դարում հավաքել է Ալ-Ուշմունայնի եպիսկոպոս Մեվերուս Իբն Ալ-Մուկաֆան: Օգտվել է նաև այս «Կենսագրություններ»-ի շարունակությունից, որն արդեն շարադրվել է այլ հեղինակի կողմից: Այս աղբյուրներից Արու Սալիհն օգտվել է հիմնականում դպտի պատրիարքնե-

րի, Եգիպտոսի հոգևոր կյանքի, ինչպես նաև եկեղեցիների եւ վանքերի մասին պատմելիս:

Հաջորդ աղբյուրը, որից մեծապես օգտվել է Արու Սալիհը, Սաիդ Իբն Ալ-Բիտրիկն է (877-940)<sup>18</sup>: Ալեքսանդրիայի մելքիթ պատրիարքը, ում անունը թարգմանվել է հունարեն Եվտիքիոս ձեռով: Նա գրել է տարբեր բնույթի՝ բժշկական, պատմական աշխատություններ: Մակայն Արու Սալիհն օգտվել է նրա «Նազմ Ալ-Ջաուհար» աշխատությունից: Վերջինս ծնվել է Ալ-Ֆուստատում, այնուհետև դարձել Ալեքսանդրիայի մելքիթ պատրիարք եւ մահացել այնտեղ 940 թ.-ին: Նրա վերը նշված աշխատությունն ընդգրկում է Աստվածաշնչում նկարագրված ամենավաղ իրադարձությունները մինչև հեղինակի ապրած օրերը: Այս գործի ամենաարժեքավոր մասը, թերևս, Եգիպտոսի հոգևոր (եկեղեցիական) ժամանակագրությունն է:

Արու Սալիհ Ալ-Արմանին իր «Պատմության» մեջ բազմիցս հղում է մի հեղինակի, որին ինքն անվանում է Մահբուբ Իբն Կուստանտին Ալ-Մանբաջի<sup>19</sup>: Վերջինս հանդես է գալիս նաև հունական Ագապիոս անունով: Նա շարադրել է «Աշխարհի պատմություն»՝ բաղկացած երկու մասից: Այս աշխատության շարադրումը շարունակել է մեկ ուրիշը եւ հասցրել այն մինչև 1312 թ.-ը: Ենթադրվում է, որ Մահբուբը Մանբաջի հակոբիկյան կամ միաբնակ եպիսկոպոսն էր:

Հեղինակը օգտվել է նաև ներկայումս «Եկեղեցական ժողովների պատմություն» կոչվող աշխատությունից, Թեոփիլոս պատրիարքի ճառերից, եւ «Տոնացույցից»: Արու Սալիհը ծանոթ է եղել աստվածաշնչյան գրքերին: Նա բազմիցս մեջբերումներ է անում նաև Հնգամատյանից, Մարգարեություններից եւ Նոր Կտակարանից:

<sup>18</sup> Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Françoise Micheau-ի "Said b. Al-Bitrik" (VIII:853b) հոդվածը Իսլամի հանրագիտարանում, Encyclopedia of Islam, - CD-ROM Edition v. 1.0, Leiden Brill, 1999:

<sup>19</sup> Մահբուբ, Կոնստանտինի որդի, Մանբաջ քաղաքի բնիկ:



Հեղինակը ծանոթ է նաև Աուրա ռոմանսի հետ, որը պահպանվել է արաբերեն տարբերակով, իսկ ավելի վաղ թարգմանվել հավանաբար ղպտիերենից:

Հաջորդ միջնադարյան աղբյուրը, որից օգտվել է Աբու Սալիհ Ալ-Արմանին, «Կղեմեսի գիրք» կամ «Պետրոսի հայտնությունն»-ն է:

Ինչպես արդեն նշվել էր, Աբու Սալիհ Ալ-Արմանիի «Եգիպտոսի եւ հարակից երկրների եկեղեցիներն ու վանքերը» աշխատությունը հարուստ տեղեկություններ է պարունակում ոչ միայն Եգիպտոսի, այլև Նուբիայի, Աբիսինիայի, Իսպանիայի, Հնդկաստանի եւ այլ շրջանների մասին: Մակայն դժվար է հասկանալ, թե որտեղից է հեղինակը վերցրել տեղեկություններ այս տարածքների մասին: Մրա պատճառն այն է, որ հեղինակն ուղիղ կերպով չի նշում իր օգտագործած աղբյուրները աշխատության այս մասերը շարադրելիս: Կարելի է ենթադրել, որ, օրինակ, Նուբիայի մասին գրելիս հեղինակն օգտվել է Աբդ Ալլահ Իբն Ահմադ Իբն Սուլայմի աշխատությունից: Այս հեղինակին իր աշխատության մեջ հղում է նաև Ալ-Մաքրիզին:

Աբիսինիայի եւ Նուբիայի մասին տեղեկություններ, ըստ Էվետսի, նա կարող էր ստանալ Եգիպտոսի ղպտի պատրիարքի մոտ ուղարկվող սուրհանդակներից, որոնք ուղերձներ էին բերում վերջինիս:

Ինչ վերաբերում է Հնդկաստանին, ապա դրա մասին տեղեկություններ կարող էին հաղորդել քրիստոնյա ճանապարհորդները, որոնք գործի բերումով հայտնվում էին Եգիպտոսում: 7-րդ դարի վերջերից Եգիպտոս հաճախ էին գալիս հնդիկ քահանաներ, որոնք հավանաբար տեղեկություններ էին բերել Հնդկաստանում քրիստոնեության վիճակի մասին:

«Պատմության» այն մասերը, որոնք վերաբերում են ընդհանուր առմամբ Եգիպտոսի պատմությանը, հեղինակը շարադրել է՝ հիմնականում օգտվելով Աբդ Առ-Ռահման Աբդ Ալլահ Իբն Աբդ Ալ-Հաքամի եւ Ալ-Քինդիի աշխատություններից: Աբդ Ալ-Հաքամն իր «Ֆութուհ Միսր» կամ «Մահմեդականների կողմից Եգիպտոսի

նվաճման պատմություն»-ը շարադրել է Հիջրայի 2-րդ դարի վերջին (այսինքն 9-րդ դարի սկիզբ): Վերջինիս գործը շարունակել են նրա աշակերտները մինչև Հիջրայի 3-րդ դարի վերջը (այսինքն 9-րդ դարի վերջ, 10-րդ դարի սկիզբ):

Աբու Օմար Սուհամադ Իբն Յուսուֆ Ալ-Քինդիին մահացել է 860 թ. կամ 961 թ.-ին: Վերջինիս ամենանշանավոր գործը «Խիտատ Միսր» կամ «Եգիպտոսի տեղագրություն կամ պատմություն» աշխատությունն է, որում գլխավորապես ներկայացված են Միսր (?) քաղաքի հիմնադրումն ու դրան հաջորդող փոփոխությունները: Այժմ պահպանվել են նաև Ալ-Քինդիի «Եգիպտոսի կառավարիչների պատմություն» եւ «Եգիպտոսի քաղիների պատմություն» աշխատությունները: Աբու Սալիհն իր «Ժամանակագրության» մեջ մեջբերում է Ալ-Քինդիի «Ֆադաիլ Միսր» («Եգիպտոսի առավելությունները») աշխատությունը: Ալ-Քինդիի աշխատությունների մի մասը շարունակել է Իշխիդների եւ վաղ Ֆաթիմյանների օրոք ապրած Աբու Սուհամադ Ալ-Հասան Իբն Իբրահիմ Իբն Ջուլակը (մահացել է 997 թ.-ին), որին մեկ անգամ իր աշխատության մեջ հղում է Աբու Սալիհ Ալ-Արմանին:

Վերջապես Աբու Սալիհն օգտվում է, ինչպես ինքն է նշում, Աթ-Թաբարիի պատմությունից<sup>20</sup>:

#### ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ

Աբու Սալիհ Ալ-Արմանիի «Ժամանակագրությունը», ինչպես արդեն նշվել է, համարվում է իր ժամանակի քրիստոնեության պատմության եզակի աղբյուրներից մեկը: Միակ աղբյուրը, որն ունի նմանատիպ բովանդակություն եվ մեզ է հասել արաբերենով, Ալ-Մաքրիզիի «Խիտատ»<sup>21</sup> աշխատության այն մասն է, որում անդրադարձ է արվում ղպտիական եկեղեցիներին եւ վանքերին: Այլ մուսուլման հեղինակներ գրել են աշխատություններ կապված քրիս-

<sup>20</sup>Այս մասին տե՛ս The Churches and Monasteries of Egypt ..., p. 301 (IIIb).

<sup>21</sup>Նշված աշխատության ամբողջական անունը «Ալ-մավաիզ ուա ալ-իթթիբար ֆի գիբր ալ-խիտատ ուա ալ-ասար» է:



տոնեական եկեղեցիների պատմության հետ, սակայն դրանք մեզ չեն հասել: Մրանցից է, օրինակ, վերը նշված Աշ-Շարուշտիի «Վանքերի գիրք» աշխատությունը: Այս տիպի ուսումնասիրություններ գրել են նաև այլ հեղինակներ, ինչպիսիք են Աբու Ուսման Սաադ Ալ-Խալիդին, Աբու Ալ-Ֆարաջ Ալ-Իսֆահանին, Աբու Բաքր Մուհամմադ Ալ-Խալիդին<sup>22</sup>:

Աբու Սալիհ Ալ-Արմանիի «Եգիպտոսի վանքերի եւ եկեղեցիների պատմություն» աշխատությունը ուսումնասիրման համար բավական խրթին է: Վերջինիս «Պատմություն»-ը բաժանված է բազմաթիվ փոքր ենթագլխերի, որոնք կրում են ամենատարբեր անվանումներ: Այսինքն աշխատությունը չունի հստակ գլխաբաժանում, որով հնարավոր լինի հասկանալ գրքում անդրադարձված հիմնական թեմաների բաժանման տրամաբանությունն ու օրինաչափությունը:

Դժվար է պատկերացնել նաև գրքի կառուցվածքը, մասնավորապես, թե ինչ մեթոդ է օգտագործել հեղինակը ժամանակաշրջանը բաժանելիս: Վերը նշված ենթագլուխներն իրենցից ներկայացնում են փոքր գլխաբաժանումներ, որոնց ծավալը հիմնականում 1-5 էջի շրջանում է տատանվում<sup>23</sup>: Ընդ որում աշխատությունն ընթերցելիս պարզվում է, որ հեղինակը գիրքը բաժանելու եւ դասակարգելու ընթացքում շատ հաճախ ուշադրություն չի դարձնում թեմաների առավել կամ պակաս կարեւոր լինելուն: Այսինքն կան ժամանակաշրջանի համար համեմատական առումով կարեւոր թեմաներ, որոնց ավելի քիչ ուշադրություն է դարձվում, քան այնպիսի թեմաներին, որոնք, այսպես ասած, ավելի «տեղական» բնույթ են կրում: Սակայն էթե հաշվի առնենք, որ, ինչպես արդեն նշվել էր վերեւում, գիրքը նոթերի հավաքածու է հիշեցնում, սա զարմանալի չէ: Մեծ դեր է հավանաբար խաղացել նաև հեղինակի՝ այս կամ այն թե-

<sup>22</sup> Այս հեղինակների գրած աշխատությունները վերաբերում են 10-րդ դարի վանքերին:

<sup>23</sup> Կան նաև մեծ ենթագլուխներ, օրինակ «Մարկ Իբն Ալ-Քանբար» ենթագլխի ծավալը մոտ 17 ձեռագրային էջ է:

մային ծանոթ լինելու եւ դրա մասին տեղեկություններ ունենալու հանգամանքը: Հանդիպում են նաև նույն անվանումն ունեցող ենթագլխեր: Հետեւաբար շատ են կրկնությունները: Ենթագլուխներն ավելի մանրամասնորեն ընթերցելիս նկատելի է դառնում, որ հաճախ հեղինակը սկսում է պատմել մի թեմայի մասին, սակայն այն չի ավարտում: Թեման կարող է շարունակվել այլ ենթագլխում կամ ընդհանրապես չշարունակվել: Հարկ է նշել, որ թեմայի շարադրանքի ընթացքում շատ են հանդիպում շեղումներ, որոնք գրեթե կապ չունեն ենթագլխի՝ ի սկզբանե առաջադրված թեմայի հետ:

Գալով գրքի բուն բովանդակությանը՝ պետք է նշել, որ դրա հիմնական մասը, համաձայն մեր օրերում աշխատությանը տրված անվանմանը, կազմում է Եգիպտոսի քրիստոնեական, դպտիական, մեյրիթական, նեստորական եւ այլ եկեղեցիների ու վանքերի, դրանց եպիսկոպոսների, պատրիարքների, քահանաների պատմությունը: Պատմելով որեւէ եկեղեցու կամ վանքի մասին՝ հեղինակը հիմնականում ներկայացնում է տեղեկություններ դրա հիմնադրի, անվան, տեղի, կործանման եւ վերականգնման, արտաքին տեսքի, ներքին հարդարանքի՝ նկարների, եւ այլն, դրանում պատարագներ անցկացնող եպիսկոպոսի, հիմնադրման կամ կործանման ժամանակ իշխող խալիֆայի եւ վեզիրի անունները, հաճախ նաև դրանց կոնկրետ տարեթիվն ու ամսաթիվը եւ այլն: Ընդ որում, մեծ տեղ է հատկացվում նրան, թե ով է կործանել, այրել կամ թալանել եկեղեցին կամ վանքը, ով է այնուհետեւ վերականգնել այն եւ ինչ միջոցներով, ինչ շինություններ կային դրանց հարեւանությամբ, ինչպիսին էր շրջապատող բնությունը, ինչպիսին էին եկեղեցիների ու վանքերի խորանը, մուտքը, բակը, ովքեր էին այցելում դրանք, ոչ միշտ, բայց նշվում է նաև եկեղեցու դպտիական, մեյրիթական կամ քրիստոնեական այլ ուղղության պատկանելը: Շատ հաճախ հեղինակն ուղղակի չի անդրադառնում այդ հարցին: Շատ հստակ նըշվում են նաև պատրիարքների անուններն ու նրանց որերորդը լինելը:

Բացի եկեղեցիների ծավալուն նկարագրությունից, գրքում մեծ տեղ են զբաղեցնում Եգիպտոսի հետ կապված տարբեր տիպի



նկարագրություններ, օրինակ «Մի քանի հրաշքներ կապված Եգիպտոսի հետ», «Նեղոսը», «Եգիպտոսի սահմանները», «Եգիպտոսի եկամուտները», «Եգիպտոսի բնակչությունը» եւ այլն, որտեղ հիմնականում գերակշռում են տնտեսական բնույթի տեղեկությունները<sup>24</sup>։ Կան նաեւ տեղեկություններ կամ լեգենդներ կապված, օրինակ, Նեղոսի հետ։ Օրինակ «Նեղոսի բնակչություն»-ը ենթազվածում Աբու Սալիհը գրում է, որ Հիշամ Իբն Աբդ Ալ-Մալիք Ալ-Ահվալ խալիֆայի (724-743) օրոք հարկահավաքը 6 ամիս մնացել է Վերին Եգիպտոսում եւ 3 ամիս Ստորին Եգիպտոսում՝ հաշվելով ավելի քան 10.000 գյուղ, ընդ որում ամենափոքր գյուղերում հաշվվում էր 500 տղամարդ ղպտի, իսկ ղպտիների ընդհանուր քանակը 5.000.000 էր։

Տրվում են տեղեկություններ Եգիպտոսի առանձին քաղաքների մասին, օրինակ, «Ֆուստատ Միսր քաղաքը», «Ալ-Ֆայյում» եւ այլն։ Նշվում են քաղաքի հիմնադիրների անունները, հիմնադրման տարեթիվը, թե ովքեր են ասպատակել քաղաքը եւ երբ, քանի թաղամաս եւ եկեղեցի է ունեցել եւ այլն։

Կան զլուխներ, որոնք նվիրված են կոնկրետ պատմական անձերի՝ «Հայոց պատրիարքը», «Նաբուգոդոնոսոր», «Աֆտուտիս թագավորը», «Ահմադ Իբն Թուլուն», «Մարկ Իբն Ալ-Քանբար» եւ այլն։ Այս տիպի ենթագլուխները շարադրելիս հեղինակը կարող է տալ շատ երկար նկարագրություն, օրինակ, թե ինչ գործեր է արել տվյալ մարդը, ինչով է առանձնացել եւ այլն։ Մրան հակառակ կան շատ կարճ նկարագրություններ։ Օրինակ Ահմադ Իբն Թուլունի<sup>25</sup> մասին խոսելիս, հեղինակը միայն տեղեկացնում է, որ ըստ Ալ-Մութամիդ խալիֆայի (870-892) կենսագրության, Ահմադ Իբն Թուլունը կամ նրա ջոկատները սպանել են 2000 մարդ։

Ինչպես նշեցինք վերելում, Աբու Սալիհ Ալ-Արմանիի մոտ բավական մեծ տեղ են զբաղեցնում նաեւ առանձին աշխարհագրա-

<sup>24</sup> Հաճախ տրվում է, օրինակ, եկամտի կոնկրետ չափը թվերով։

<sup>25</sup> Ահմադ Իբն Թուլունը Եգիպտոսի Թուլունիների էմիրության (868-905) հիմնադիրն է։

կան միավորների նկարագրությունները։ Մրանցում եւս Աբու Սալիհը տալիս է այնտեղ գտնվող եկեղեցիների եվ վանքերի մասին տեղեկություններ։ Շատ ենթագլուխներում մանրամասնորեն թվարկվում են տվյալ տարածաշրջանի քաղաքները։ Շատ հաճախ նշվում են վարչական բաժանման միավորները, թե ովքեր են ապրում այնտեղ, դրանցում գտնվող լեռները, կղզիները, այնտեղ ապրող ժողովուրդների սովորույթները եւ այլն։

Ամփոփելով վերը նշվածը՝ կարելի է ասել, որ Աբու Սալիհ Ալ-Արմանիի «Պատմության» ենթագլուխները կարելի է բաժանել թեմատիկ սկզբունքով։ Սա անհամեմատ հեշտացնում է նյութի ուսումնասիրությունը՝ տալով նրան քիչ թե շատ ավարտուն տեսք։ Այսպիսով, բովանդակությունը կարելի է պայմանականորեն բաժանել երեք հիմնական բաժինների՝ 1. Տեղագրություն, աշխարհագրական միավորներ, 2. եկեղեցիներ, վանքեր, մզկիթներ եւ այլ հոգեւոր հաստատություններ, 3. պատմական, հոգեւոր անձնավորություններ եւ պատմական դեպքեր, իրադարձություններ։ Այս 3 բաժանումները, իհարկե, կարելի է ավելի մանրացնել։ Օրինակ, առաջին կետի մեջ մտցնել մի կետ, որը վերաբերում է տնտեսությանը, հարկային համակարգին եւ այլն։

## ԱՍՓՈՓՈՒՄ

Աբու Սալիհ Ալ-Արմանին միջնադարյան հայազգի արաբական եզակի աղբյուր է։ Իր ժամանակաշրջանի առումով նա միակն է, փաստորեն, ով գրել է Աֆրիկայի քրիստոնեությանը վերաբերող պատմություն։ «Եգիպտոսի եւ հարակից երկրների եկեղեցիներն ու վանքերը» մեզ է փոխանցում անգնահատելի տեղեկություններ առաջին հերթին հայկական եւ ղպտիական, ինչպես նաեւ այլ ուղղությունների պատկանող եկեղեցիների, դրանց գտնված վայրերի, հիմնադրման տարեթվերի մասին։ Անգնահատելի են նաեւ աշխատության հայ եւ ղպտի պատրիարքների, Եգիպտոսի հայոց պատ-



րիարքի<sup>26</sup> մասին տեղեկությունները: Այս աշխատությունը կարելու է նաև քրիստոնյա-մուսուլման հարաբերությունները 11-13-րդ դարերում հասկանալու առումով:

Աբու Մալիհի գործն արժեքավոր է նաև իր մեջ պարունակող կոնկրետ տարեթվերի առումով, որը թույլ է տալիս ավելի համապարփակ պատկերացում կազմել տվյալ ժամանակաշրջանի մասին:

Աբու Մալիհ Ալ-Արմանիի աշխատությունը առանձնակի կարևորություն ունի մեզ՝ հայերիս համար: Այն եզակի աղբյուր է Եգիպտոսի հայկական եկեղեցիների, վանքերի, պատրիարքների և ընդհանրապես կարևոր անձանց մասին բավականին մանրամասն տեղեկություններ պարունակելու առումով: «Պատմություն»-ը մեզ փոխանցում է նաև հարուստ տեղեկություններ հայ-ղպտիական, հայ-արաբական հարաբերությունների, ինչպես նաև ընդհանուր առմամբ Եգիպտոսի հայերի շրջանում տիրող մթնոլորտի մասին:

Այս ամենը հաշվի առնելով՝ պետք է նշել Աբու Մալիհ Ալ-Արմանիի «Եգիպտոսի և հարակից երկրների եկեղեցիներն ու վանքերը» աշխատության հայերեն ամբողջական թարգմանության անհրաժեշտությունը: Այս առումով տեղին ենք համարում մեջբերել Ղեւոնդ Ալիշանի խոսքերը. «Պիտի ըլլա՛յ մէկ մի՛ որ հետաքննէ անոնց (այսինքն՝ եկեղեցիների ու վանքերի - Ս. Թ.) անհետացեալ տեղուանքը, և յերեսան հանէ անակնկալ և ոչ իսպառ անյուսալի նշխարքը, արձանագրերն, և այլ ի՞նչ գիտեմ»:

<sup>26</sup> Եգիպտոսում 10-13-րդ դարերում հայոց պատրիարք-առաջնորդների և նրանց գործունեության մասին տե՛ս Միքայելեան Նուպար Գ., Եգիպտահայ գաղութը..., էջ 83-98, Աբուսահլ Հայ, Պատմութիւն եկեղեցեաց և վանորէից Եգիպտոսի, Վնեստիկ-Մուրբ Ղազար, 1933, Ալպոյաճան Արշակ, Արաբական միացեալ հանրապետութեան..., էջ 242-247:

## Իբն Թայմիյայի հայացքները մուսուլմանական համայնքի "իդեալական մոդելի" համատեքստում

*Հովսեփյան Արթուր*

Մունիական իսլամի հանրալիական ուղղության խոշորագույն աստվածաբան, իրավունքի գիտակ Թակի աղ-Դին Ահմադ իբն Թայմիյան (1263-1328թթ.) ապրել և ստեղծագործել է մի այնպիսի ժամանակաշրջանում, երբ նոր էր կործանվել արաբական խալիֆայությունը, իսկ մուսուլմանական հասարակությունը ձևավորվել էր կրոնական, սոցիալական, քաղաքական խայտաբղետ մի իրավիճակ, որն ավելի շատ ապակողմնորոշ գործառույթ էր կատարում հասարակության հիմնական շերտերի համար:

Հանրալիական ուղղության տվյալ ժամանակաշրջանի աստվածաբանները ստեղծված ճգնաժամային իրավիճակի բացատրությունը գտնում էին հասարակության՝ իսլամի իսկական արժեքներից և նորմերից հեռանալու մեջ: Այս համատեքստում ավելի հնչեղ էին դառնում հանրալիական ուղղության հիմնադիր Ահմադ իբն Հանբալի և նրա հետևորդների կոչերը. ղեկավարվել միայն Ղուրանի և մարգարեի սուննայի դրույթներով, զերծ մնալ իսկական իսլամն աղավաղող բոլոր տեսակի նորարարություններից:

Իբն Թայմիյայի մեզ հասած ամենահայտնի ստեղծագործություններից են. "Մաջմուա առ-ճասաիլ ու ալ-մասաիլ"-ը, որը փաստորեն տարբեր հարցերի, պատասխանների և ուղերձների հավաքածու է, "Մաջմուա ալ-ֆաթաուա շեյխ ուլ-իսլամ իբն Թայմիյա", որում գետեղված են իբն Թայմիյայի տարբեր ժամանակների կրոնական հարցերով ֆեթվաներն ու որոշումները: Ինչպես նաև նրա "աս-Սիյասա աշ-շարիիյա" աշխատությունը, որում տրվում է պետության կառավարման նրա տեսակետները և ամեն հարցում շարիաթի վրա հիմնվելու անհրաժեշտությունը:

Շեղինակի հայացքներն ու մուսուլմանական համայնքի մասին նրա պատկերացումներն առավել ամբողջական դարձնելու հա-



մար հարկավոր է ուշադրություն դարձնել հանրալիական գաղափարախոսության մի քանի շեշտադրումների վրա:

Հանրալիական գաղափարախոսության մեջ կարևոր հիմնադրույթներ են հանդիսանում Ղուրանով և սուննայով չհիմնավորված ցանկացած նորարարության ժխտումը, ինչպես նաև բացարձակ միաստվածության գաղափարը՝ (թաուհիդ) որպես առաջնային պայման: Որպես ուշ միջնադարի խոշորագույն հանրալի աստվածաբան և իրավաբան՝ Իբն Թայմիյայի համար նախնառաջ կարևոր էր հենց այս դրույթների պահպանումը:

Իբն Թայմիյայի համար իսկական մուսուլմանական համայնքը Մուհամմադ մարգարեի ապրած ժամանակաշրջանի ուման էր, որին անհրաժեշտ էր վերադառնալ և որին պետք էր նմանվել հնարավորինս: Նա հակառակվում էր այն ամենին, ինչը կարող էր չհամապատասխանել կամ հակադրվել սուննային և կոչ անում հետևել Ղուրանին՝ ենթարկվելով Աստծո, նրա մարգարեի և իշխանության ներկայացուցիչների հրամաններին: Վերջիններին նա համարում էր քաղաքացիական, զինվորական, հարկային և կրոնական կառավարիչներ, որոնք «Աստծո ներկայացուցիչներն են իր արարածների վրա՝ իսլամի քաղաքական և կրոնական միաստության ներքո:

Իր հանրալիական կրեդոն Իբն Թայմիյան փորձում էր կառուցել «ոսկե միջինի» (վասատ) սկզբունքով: Ըստ Է. Ռոզենտալի՝ «վասատը» կարելի է մեկնաբանել որպես երկու ծայրահեղությունների միջին<sup>2</sup>: Իբն Թայմիյայի համար Մուհամմադը «մուշիդ» էր՝ բարձրագույն հոգևոր առաջնորդ<sup>3</sup>: Ուղղակի կապ ունենալով Աստծո հետ՝ նա անաչառ, անկախ օրենքներ ստեղծող էր (մուջթահիդ), որն օժտված է աստվածային իշխանությամբ և անվիճելի օրինականությամբ: Նա իդեալական համայնքի իդեալական ղեկավար էր և իշխանությունը կարևորում էր միայն այնքանով, որ իշ-

<sup>1</sup> Erwin.I.J. Rosenthal, Political thought in Medieval Islam, Cambridge, 1962. էջ 56

<sup>2</sup> նույն տեղում

<sup>3</sup> Erwin.I.J. Rosenthal, Political thought in Medieval Islam. էջ 57

խանավորը այս կյանքում պետք է ապահովի ումմայի նորմալ կյանքը և բարեկեցությունը, իսլամի քաղաքական և կրոնական միաստությունը, իսլամի հիմնարար դրույթների կատարումը (սալահ ադ-դունիյա ուադ-դին): Խալիֆն ըստ էության օրենսդրի փոխանորդն է՝ կոչված պաշտպանելու կրոնը և ղեկավարելու աշխարհը կրոնի օգնությամբ:

Պետության կառավարման համար նա առաջարկում էր իրականացնել այսպես կոչված «սիյասա շարիիյա»-ի (շարիաթի վրա հիմնված քաղաքականություն) հիմնադրույթները: Դա նշանակում է, որ աշխարհիկ իշխանությունը նա դնում է մինևույն հարթության վրա՝ Աստծո կողմից որպես հայտնություն եկած կրոնական օրենքի հետ: Շարիաթը՝ ըստ նրա, բարձրագույն իրավական մարմինն է, միակ և լիակատար ուղեկիցը ումմայի համար: Գիտակցելով քաղաքական իշխանության անհրաժեշտությունը, նա դե ֆակտո ճանաչում էր կառավարիչի հզորությունը, ուժը և շարիաթի շահերի ու հասարակության բարօրության համար այդ իշխանությանը ենթարկվելու անհրաժեշտությունը:

Բավական հետաքրքրական են Իբն Թայմիյայի հայացքները խալիֆին, համայնքում նրա տեղին և դերին վերաբերող հարցերում: Ըստ նրա՝ Ալլահն է որոշել նրա իշխանությունը համայնքի համար, այսինքն նա ծանրության կենտրոնը խալիֆից փոխանցում էր համայնքի վրա, որը պետք է ղեկավարվի աստվածային օրենքով: Մինևույն ժամանակ հեղինակը նշում էր, որ իմամը՝ օժտված անհրաժեշտ իշխանությամբ, պետք է հաղորդակցվի և համագործակցի համայնքի հետ, համարում էր նաև, որ կառավարչի պարտքն է զարգացնել ժողովրդի նյութական և հոգևոր պայմանները և պատրաստել նրան հաջորդ կյանքի համար: Այդ պատճառով էլ, անձնական և հասարակական կյանքի բարելավման համար Իբն Թայմիյան հանդես է գալիս որպես վարչական համակարգի՝ շարիաթի ոգով բարեփոխման ջատագով:

Արդարարության մասին նա խոսում է այսպես. «Աստված ուղարկեց մարգարեներ և գրքեր, որպեսզի նրանք կարողանան վարվել արդար (կառավարել արդարությունը (القسط))» Աստծո և իր արա-



րածների պահանջներն ու իրավունքները հաշվի առնելով<sup>4</sup>: Նա մեծ ուշադրություն է դարձնում այն հանգամանքի վրա, որ կառավարիչ անհրաժեշտ է հասարակական և կրոնական կյանքի բոլոր բնագավառներում, այդ թվում նաև սրբազան պատերազմի, ուխտագնացության, աղոթքի, ծովի և ողորմության կատարման ժամանակ: “Մարդկանց ղեկավարելու ժամանակ կրոնի ամենակարևոր պահանջներից մեկը արգելքն է, առանց որի կրոնը չի կարող գոյատևել”:

“Կրոնը առանց սուլթանի, ջիհադի և բարեկեցության նույնքան վատ է, որքան սուլթանը, բարեկեցությունն ու պատերազմը առանց կրոնի”: Ընդունակությունն ու հանդուրժողականությունը այն երկու ամենակարևոր որակներն են, որոնք պահանջվում են մարդուց հասարակական աշխատանքի ժամանակ, քաջությունն ու համարձակությունը՝ սրբազան պատերազմի ժամանակ, արդարամտությունն ու իշխանությունը՝ դատական գործերի ժամանակ և այլն:

Որպես օրինակ նա բերում է Մուհամմադին, որը միշտ ընտրությունը կատարում էր հօգուտ ումմայի բարեկեցության, իսկ եթե այդպիսի ղեկավար չէր գտնվում, ապա նա անձամբ էր զբաղվում այդ գործով: Պետության ղեկավարը և իշխանության ներկայացուցիչները պետք է միշտ հետևեն Ղուրանի և սուննայի տված ցուցումներին: Բայց եթե որևէ դեպքում կառավարիչը չգիտի, թե ինչ պետք է անել կոնկրետ իրավիճակում, նա պետք է հարցնի ուլեմների կարծիքն ու մեկնաբանությունը, այսինքն որոշումներն իջմայի միջոցով թույլատրվում են: Մուսուլմանների միջև անհամաձայնության դեպքում նա պետք է լսի բոլորի կարծիքը և այնպիսի որոշում ընդունի, որն ավելի մոտ կլինեք Ղուրանով և սուննայով նախատեսված դեպքերին:

Իբն Թայմիյան ամեն կերպ ձգտում էր վերակազմակերպել և վերականգնել այն ավանդույթներն ու կարգերը, որոնք առկա էին Մուհամմադի և նրան հետևած չորս արդարադատ խալիֆների օրոք: Նա կոչ էր անում ստեղծել “ումմա վասատ”՝ միջին ճանապարհի համայնք, որը հոգ է տանում համայնքի նյութական և

հոգևոր գործերի և կրոնի պահպանման մասին: Ի տարբերություն ժամանակի շատ աստվածաբանների՝ Իբն Թայմիյան չէր ընդունում քաղաքական պայքարը և փորձում էր կենտրոնանալ ումմայի “շարիաթական կառավարություն” ստեղծելու վրա:

Ընդգծելով անհրաժեշտությունը նկարագրելու Աստծուն միայն այնպես, ինչպես նա բնութագրվում է Ղուրանում և սուննայում՝ դոգմատիկայի բնագավառում նա նմանապես մերժում էր թե աստվածային ատրիբուտների ժխտումը<sup>4</sup> (թա՛ տիլ), թե Ալլահին համեմատելը իր արարածների հետ (թա՛շբիհ) և թե սրբազան տեքստերի սիմվոլիկ-ալեգորիկ մեկնաբանությունը<sup>5</sup> (թա՛ ուլի):

Հավատի (իման) մասին խոսելիս Իբն Թայմիյան նախևառաջ առանձնացնում էր հավատացյալի զգացումները, որի վրա “կառուցված է” հավատը, ապա նշում էր այն կարևոր բանաձևերն ու արտահատությունները (օրինակ՝ շահադան<sup>6</sup>), որոնց միջոցով յուրաքան-

<sup>4</sup> Բառացի՝ գրկում: Այս տերմինը մուսուլման աստվածաբանների կողմից օգտագործվում էր մատնանշելու համար ուսմունքը, համաձայն որի աշխարհը գրկվում է արարչից, արարիչը գրկվում է արարման հատկությունից, ինչպես նաև՝ միայն իրեն վերագրված անվանումներից և հավերժական ատրիբուտներից:

<sup>5</sup> Բառացի՝ վերադարձ սկզբնաղբյուրին, սկզբին: Ղուրանի և սուննայի ռացիոնալիստական կամ սիմվոլիկ-ալեգորիկ մեկնաբանման մեթոդ: Տերմինը վերցվել է Ղուրանից և հակադրվում է թաֆսիր տերմինին (Ղուրանի մեկնաբանություն): Համայնքում կային Ղուրանի տեքստի բառացի ըմբռնման կողմնակիցներ և մարդիկ, որոնք ջանում էին Ղուրանի տեքստում թաքնված իմաստ տեսնել: Հենց այս հողի վրա էլ ակնհայտ է դառնում թաուիլի և թաֆսիրի տարբերությունը:

<sup>6</sup> Թարգմանաբար նշանակում է վկայություն, վկայակոչում: Շահադան մուսուլմանական հավատի խորհրդանշիչ առաջին և ամենակարևոր դրույթներից է, որն արտահայտվում է “Չկա Աստված բացի Ալլահից, և Մուհամմադը նրա մարգարեն է” բանաձևով և որն իր մեջ ներառում է իսլամի հիմնական դոգմաներից երկուսը՝ միաստվածության և Մուհամմադի մարգարեության գաղափարները: Բացի սրանից կան բազմաթիվ արտահայտություններ, որոնք շատ հաճախ օգտագործում են մուսուլմանները: Այդ արտահայտությունների միջոցով ուղղակի կամ անուղղակի կերպով արտահայտվում է նրանց կրոնական պատկանելիությունը:



չոր մուսուլման արտահայտվում է: Այնուհետև Իբն Թայմիյան անդրադառնում է այն գործողություններին, որոնք պարտադիր են մուսուլմանի համար և որոնց շնորհիվ հավատը դառնում է լիարժեք. այստեղ նա նշում է Աստծո խոսքին և մարգարեի ասածներին ինքնակամ և բացարձակ հավատալու անհրաժեշտությունը (թասլիմ), այն սկզբունքի գիտակցումը, որ բարձրագույն գաղտնիքները հասու են միայն Ալլահին (թաուֆիդ):

Որպես սալաֆի՝ Իբն Թայմիյան առաջնությունը տալիս էր մարգարեի ուղեկիցների և հետևորդների մտքերին, քան մագհաբների հիմնադիրների ուսմունքներին, իսկ իջթիհադի<sup>7</sup> օրենքների որոշման ժամանակ արտահայտվում էր Ղուրանի տեքստի և հադիսների (նասս (نص)) անվերապահ նախընտրության օգտին՝ դրանով փոքրացնելով «իջմալի» նշանակությունը<sup>8</sup>: Դրա հետ մեկտեղ նա զգալի դեր էր հատկացնում «կիյասին»:

Անընդհատ պայքարելով «արգելված նորարարությունների» դեմ՝ նա քննադատության էր ենթարկում հելլենիստական ավանդույթներով կողմնորոշված փիլիսոփայության բաղադրիչների

<sup>7</sup> Արաբերեն իջթահադա բայից, որը նշանակում է ջանք թափել, ինքնուրույն որոշում կայացնել: Ճանաչված, հեղինակավոր ֆակիհների ընդունակությունն ու իրավունքը Ղուրանի և սուննայի հիմքի վրա կայացնելու սեփական որոշումներ կրոնական և հասարակական կարևոր հարցերի վերաբերյալ: Այն ֆակիհը, որի որոշումը ճանաչվում է համայնքի կամ մուսուլմանների մեծամասնության կողմից, համարվում է մուջթահիդ: Սուննիական իսլամում ամենախոշոր մուջթահիդներն են համարվում չորս հիմնական մագհաբների հիմնադիրները, որոնցից հետո սուննիները այլևս չէին ընդունում որևէ մեկի իրավունքը իջթիհադի համար. «իջթիհադի դարպասները փակվեցին»: Այլ կերպ են վարվում շիաները, որոնք մինչև հիմա էլ ընդունում են մուջթահիդների իրավունքներն, որոնք արտահայտում են «թաքնված իմամի» կամքը: Դա էլ հենց հանդիսանում է շիական հոգևորականության մեծ քաղաքական ակտիվության պատճառը: 19-րդ դարի մուսուլմանական ամենահայտնի ռեֆորմիստներից Մուհամմադ Աբդուս առաջ էր քաշում «իջթիհադի դարպասների բացման» գաղափարը, որը իսլամի «նորացման» գլխավոր ճանապարհը կհանդիսանա:

<sup>8</sup> Ислам. Энциклопедический словарь, М., 1991 г., с 85

ներգրավման փորձերը իսլամում, քալամի ռացիոնալիզմը (մասնավորապես՝ աշարիական), «սրբերի» պաշտամունքը և դեպի մարգարեի գերեզման ուխտագնացությունը: Լինելով «ուղղահավատ սուֆի շեյխերի» հետևորդ, որոնց թվին նա դասում էր Սարի ա-Սակաուդին, ալ-Ջունայդին, Աբդ ալ-Գադիր ալ-Ջիլլին՝ Իբն Թայմիյան մերժում էր պանթեիստ սուֆիների ուսմունքը (այդ թվում՝ Իբն ալ-Արաբի, Իբն Սինա, Իբն ալ-Ֆարիդ), որոնք նույնացնում էին Աստծուն էմպիրիկ աշխարհի (հուլույ)<sup>9</sup> առարկաների և դեմքերի հետ, կամ գոյի միասնության հետ (վահդաթուլ ուջուդ):

Իբն Թայմիյան ընդունում էր մուսուլմանական համայնքի տարբեր հատվածներում մեկից ավելի իմամների միաժամանակ գոյության հնարավորությունը: Նա մերժում էր իմամի ընտրյալ լինելու մասին սուննիական և խարիջիական հայեցակարգերը: Իսկական ընտրյալության գոյությունը աստվածաբանը մերժում էր նաև վաղ իսլամում՝ միևնույն ժամանակ ընդունելով չորս «բարեպաշտ խալիֆների» օրինական լինելը՝ նշելով Աբու Բաքրի և Օմարի ակնհայտ առավելությունը (թաֆդիլ) և Օսմանի ու Ալիի ծառայությունների ընդունման գործում կասկածելու հնարավորությունը (թավաքքուֆ): Նա բացառում էր պետության ղեկավարի՝ անպայմանորեն Կուրայջ ցեղին պատկանելու հանգամանքը և համարում, որ նրանից պահանջել առանձնահատուկ ֆիզիկական, ինտելեկտուալ և բարոյական հատկանիշներ, կնշանակի դնել Աստծո արարածի առջև կանխավ անիրագործելի խնդիր և «մեղք գործել Աստծո դեմ»: Իր կարծիքով, ամենակարևորն այն է, որ ղեկավարը (վալի ալ-

<sup>9</sup> Արաբերեն հալլա բայարմատից, որը նշանակում է բնակեցվել, ընդգրկվել և այլն: Ղուրանում այս տերմինը, որպես այդպիսին, չի օգտագործվում: Իսկական հուլուլ էր համարվում երկու իրերի այնպիսի միացումը, երբ մեկի գոյը դառնում է գոյ մյուսի համար: Հուլուլ տերմինը իջթիհադ տերմինի (Աստծո հետ միացում) հետ հաճախ նշանակում էր աստվածության մարմնացումը մարդու մեջ և ասոցացվում էր նմանատիպ քրիստոնեական ուսմունքների հետ, որոնք էլ բավական վաղ գրավեցին մուսուլման աստվածաբանների ուշադրությունը և դարձան քրիստոնեության քննադատման հիմնական պատճառներից մեկը:



ամո) շնորհված լինի պետության հաջող ղեկավարման համար բնորոշ հատկանիշներով:

Այսպիսին պետք է լիներ Իբն Թայմիյայի պատկերացրած իդեալական մուսուլմանական համայնքը:

Մեր օրերի մուսուլմանական պետություններում շարիաթի լիարժեք կիրառման կողմնակիցները շատ հաճախ իրենց աշխատություններում մեջբերումներ են անում Իբն Թայմիյայի հայացքներից: Իսլամական պետության նրա մոդելի հիմնական դրույթները իրենց արտացոլումն են գտել շարիաթի ժամանակակից կողմնակիցների որոշ աշխատանքներում:

Իբն Թայմիյայի հաճախ հիշատակում են որպես իսլամական իրավական համակարգի բարեփոխումների մեծ ջատագովի<sup>10</sup>: Շարիաթի կողմնակիցների համար Իբն Թայմիյան ամենից առաջ հրապուրիչ է նրանով, որ չվախեցավ ժամանակին հակառակվել տիրող կարգերին՝ վերականգնելով «իջթիհադի» իրավունքը, չնայած այն հանգամանքին, որ 12-րդ դարից սկսած «իջթիհադի դարպասները» համարվում էր փակված: Նա կարողացավ վերստին հաստատել շարիաթի նորմերը և վերականգնել կրոնական արժեքները<sup>11</sup>: Նրա անզիջում պահանջը՝ ամբողջությամբ կիրառել շարիաթի նորմերը հասարակության և անհատի կյանքը կարգավորող իրավական խնդիրները լուծելիս, հիմք է ծառայում ժամանակակից իսլամական վերածննդի կողմնակիցների համար. բարեփոխել համայնքի և պետության կառավարման կարգը, վերադարձնել շարիաթին նրա իսկական դերն ու նշանակությունը, փոքրացնել շարիաթի թեորիայի և կիրառման միջև ընկած տարբերությունը:

Իբն Թայմիյայի այն տեսակետը, համաձայն որի պարտադիր չէ մուսուլմանների՝ մեկ միասնական խալիֆայում համախմբած լինելը, որը նաև ենթադրում էր միաժամանակ մի քանի իմամների՝ իրարից անկախ գոյություն, արդարացում է ծառայում

<sup>10</sup> Абдуллахи Ахмед Ан-Наим. „На пути к исламской реформации, Москва, Музей и общественный центр имени Андрея Сахарова, 1999г. стр. 48

<sup>11</sup> նույն տեղում

մեր օրերում շարիաթի կիրառման կողմնակիցների համար, որոնք նպատակ ունեն հիմնավորել առանձին մուսուլմանական պետությունների առկայությունը՝ ի հակակշիռ միասնական իսլամական պետության պատմական մոդելի: Համաձայն նրանց կարծիքի՝ այն շեշտադրումը, որ անում է Իբն Թայմիյան իմամի պարտականությունների կատարման հարցում, այն է՝ խստորեն հետևել օրենքին և խորհրդակցել ենթակաների հետ, կամ գոնե նրանցից մի քանի ընտրյալների հետ, ժամանակակից արտահայտություններով կարելի է բնորոշել որպես պարտադիր պայման իրավական և ժողովրդավարական պետության ստեղծման գործում, որը մեր կարծիքով, չի համապատասխանում իրականությանը մի շարք օբյեկտիվ և սուբյեկտիվ պատճառներով:

Ամփոփելով հարկ է նշել մի կարևոր հանգամանք ևս. թեպետ Իբն Թայմիյայի օրոք և հետագա մի քանի դարերի ընթացքում նրա գաղափարները առանձնապես լուրջ ազդեցություն չունեին և շրջանառության մեջ չէին, աստիճանաբար դրանք սկսեցին մեծ կարևորություն ձեռք բերել, քանի որ ընդունելություն և տարածում գտան 18-րդ դարում Հնդկաստանում Շահ Վալի Ալլահի և մասնավորապես Արաբիայում՝ Մուհամմադ իբն Աբդ ալ-Վահաբի ղեկավարած շարժումների ժամանակ: Վերջինիս ուսմունքի համար հիմքում ընկած էին Իբն Թայմիյայի՝ միաստվածության և նորարարությունների դեմ անզիջում պայքարի անհրաժեշտության վերաբերյալ գաղափարները. «Ալլահը միակ արարիչն է, և միայն նա է արժանի մարդկանց կողմից երկրպագության, սակայն մուսուլմանները հեռացել են այդ սկզբունքից և սկսել երկրպագել տարբեր սրբերի՝ ներմուծելով տարբեր նորարարություններ»:

Ընդհանուր առմամբ նրա ուսմունքն իրենից ներկայացնում էր Իբն Թայմիյայի հանբալիական հիմնադրույթների զարգացումը՝ իրենց ծայրահեղ արտահայտությամբ, որն էլ հետագայում դարձավ Սաուդյան Արաբիայի պաշտոնական գաղափարախոսության հիմքը:



## Իրն Թայմիյայի “Մաջնուա առ-ռասաիլ ուալ-մասաիլ” ժողովածուի կառուցվածքային առանձնահատկությունները

### Հովսեփյան Արթուր

Մուննիական իսլամի հանրալիական ուղղության հայտնի աստվածաբան և սուֆի Թակի աղ-Դին Ահմադ իրն Թայմիյայի “Մաջնուա առ-ռասաիլ ուալ-մասաիլ” աշխատությունն իրենից ներկայացնում է կրոնական, փիլիսոփայական, հասարակական կյանքի ամենատարբեր ոլորտներին վերաբերող, այդ ժամանակի համար ամենաարդիական երևույթներին և խնդիրներին վերաբերող պատասխանների, ուղերձների և ֆեթվաների հավաքածու: Աշխատությունը չի ստեղծվել միանգամից, այն ձևավորվել, զարգացել և վերջնական տեսքի է բերվել երկար տարիների ընթացքում:

Աշխատության ընդհանուր ծավալը 970 էջ է և բաղկացած է հինգ հատորներից կամ մասերից (ջուգ), որոնք անհամաչափ են թե բովանդակային և թե ծավալային առումներով: Առաջին, երկրորդ և չորրորդ հատորները ստեղծված են հարց ու պատասխանի սկզբունքով և կառուցվածքային շատ ընդհանրություններ ունեն: Ընդհանրապես, հարց ու պատասխանի սկզբունքը ամենաշատն է կիրառվում այս աշխատանքում թե հատորների, թե առանձին գլուխների սկզբնամասում: Ընդ որում միշտ չէ, որ հատորի կամ գլխի սկզբում տրվող հարցերը լինեն հարցական բնույթի: Ընդհանուր տեքստի տրամաբանությունը թույլ է տալիս հասկանալ այս մոտեցումը: Իրն Թայմիյային ուղղակի կամ անուղղակի ձևով հարցադրումները շատ դեպքերում չի էլ նկատվում, իսկ գլխի կառուցվածքը հիմնականում անփոփոխ է մնում: Հաճախ հարցերը տրվում են ոչ թե հատորի կամ գլխի սկզբում, այլ նաև ընթացքում: Դրանք չնչին տոկոս են կազմում միայն տեքստի վերջում, այն էլ այն դեպքերում, երբ հեղինակի խոսքը ինչ-որ առումով թերի է մնացել և շարունակվում է հաջորդ ենթագլխում:

Երրորդ հատորում ամբողջությամբ ներառված են հեղինակի տարբեր ժամանակներ արձակած ֆեթվաները: Այս առումով կարելի է ասել, որ երրորդ հատորը բովանդակային առումով մասամբ կրկնությունն է առաջին, երկրորդ և չորրորդ հատորների, քանի որ այդ ֆեթվաներում արծարծվող հարցերի շուրջ հեղինակն ավելի մանրամասն խոսում է վերը նշված երեք հատորներում:

Իսկ հինգերորդ հատորում ընդգրկված են Իրն Թայմիյայի համար ընդունելի կամ նրա կողմից սահմանած կանոններն ու նորմերը: Կառուցվածքով հինգերորդ հատորը ավելի շատ նման է երրորդ հատորին, քան մնացած հատորներին: Ընդհանրապես, երրորդ և հինգերորդ հատորներում առկա են որոշ առանձնահատկություններ, որոնց մասին կխոսվի ստորև:

Առաջին հատորը սկսվում է հարցերի շարքով, որին հետևում է Իրն Թայմիյայի պատասխանն հատորի մի քանի գլուխների ընթացքում: Օրինակ. էջ 5.

“Հարցրեցին շեյխ իմամ, գործող գիտնական, լիարժեք գիտակ, շեյխ ուլ-իսլամ, համայն մուֆթի Թակի աղ-Դին իրն Թայմիյային, թող Ալլահը աջակից լինի նրան և ավելացնի իր հզոր շնորհները, գեղեցիկ (Ալլահին բարեհաճ) համբերության, ներողամտության և բաժանման մասին և այն մասին, թե որոնք են մարդկանց համար պարտադիր աստվածավախության և համբերության տեսակները”: Եվ պատասխանեց նա, թող Ալլահը ողորմի նրան. “Փառք Աստծո, իսկ ինչ վերաբերում է այդ հարցին, ապա հրամայել է Ալլահը իր մարգարեին.....”:

Առաջին հատորը կազմում է 239 էջ և ծավալային առումով ամենամեծն է, եթե հաշվի չառնենք հինգերորդ հատորը: Նրանում ներառված են 10 գլուխներ, որոնք ներկայացվում են ստորև:

1. Գեղեցիկ բաժանումը, գեղեցիկ ներողամտությունը և գեղեցիկ համբերությունը, և մարդկանց տեսակները աստվածավախության և համբերության հարցերում
2. Օրինական միջնորդությունը և աղոթքն առ Ալլահ



3. Անլ աս-սիֆա, և նրանց մեջ որոշ սուֆիների ու կառավարիչների սխալները, նրանց տեսակները ու կոչերը
4. Գոյի միասնության ժխտումը
5. Ճակատագիրը՝ որպես փաստարկ մեղքերի համար
6. Իբն Թայմիյայի հրապարակային քննարկումը “Բիտախիիյա” և “Ռիֆաիյա” ուղղությունների կեղծարարների հետ
7. Երիտասարդության հագուստը և սուֆիների քրջերը
8. Շեյխ ուլ-խալամի ուղերձը շեյխ Նասր Մունրաջիին
9. Բարձրյալ Ալլահի հատկանիշները և նրա բարձր լինելը իր արարածներից ժխտման և հաստատման հարցում
10. Իբն Թայմիյայի ֆեթվաները

Այս 10 ենթագլուխներն իրենց հերթին բաժանվում են ենթագլուխների: Ընդհանուր առմամբ առաջին հատորում առկա է 208 ենթագլուխ: Ենթագլուխների քանակությամբ էլ այն զգալիորեն գերազանցում է մնացած երեք հատորների ենթագլուխների քանակը: Պետք է նշել, որ որևէ հատորում գլուխները կամ ենթագլուխները ընդհանրապես դասակարգման չեն ենթարկվում, եթե հաշվի չառնենք ենթագլուխների՝ հիմնականում երեք մասից բաղկացած կառուցվածքը: Առաջին հատորում ամենամեծ գլուխը վեցերորդ գլուխն է՝ 45 ենթագլուխ, իսկ ամենափոքրն առաջին գլուխն է՝ 8 ենթագլուխ: Աշխատության ամբողջ հինգ հատորներում էլ բացակայում է ժամանակագրական կառուցման սկզբունքը. այսինքն թեմաներն ընտրված են ոչ թե ըստ ժամանակագրական վաղեմության աստիճանի, այլ՝ ըստ կոնկրետ խնդրի հրատապության և արդիականության աստիճանի:

Երկրորդ հատորն ամենափոքրն է ըստ ծավալի՝ 89 էջ: Նրանում ներառված են չորս գլուխներ, որոնք նույնպես բաժանված են ենթագլուխների:

1. Տարբերությունը երկար և կարճ ճամփորդությունների միջև

<sup>1</sup> “Բիտախիիյա”-ն և “Ռիֆաիյա”-ն սուֆիական միաբանություններ են, որոնք առաջացել են 12-րդ դարում:

2. Հակասությունը օրինական ճամփորդության և դրա վերաբերյալ դատողության միջև
3. Պարտադրված կանգառը, ոչ ոք զերծ չէ դրանից
4. Ճամփորդության կարճ լինելը Ալլահի ողորմությունն է:

Գլուխներից ամենամեծը՝ առաջինն է, որը բաղկացած է 47 ենթագլխից, իսկ ամենափոքրը երրորդն է, որն ունի ընդամենը 5 ենթագլուխ: Երկրորդ հատորում կա 86 ենթագլուխ: Այստեղ նույնպես ենթագլուխների կառուցվածքային կամ ժամանակագրական որևէ օրինաչափություն չկա: Եվ քանի որ ենթագլուխների ծավալը չի անցնում 4-5 էջից, ապա կարելի է եզրակացնել, որ որքան շատ են կոնկրետ գլխում ենթագլուխներ, այնքան ավելի կարևորվում են այդ գլխում արժարժված հարցերը:

Երրորդ հատորն երկրորդն է իր մեծությամբ (առաջին չորս հատորների մասին է խոսքը): Այն կազմում է 182 էջ, որոնցում առկա են 156 ենթագլուխներ: Մակայն դժվար է որոշել երրորդ հատորի գլուխների քանակը, քանի որ գլուխների միջև չկա հստակ սահմանագիծ, որոնք թույլ կտային տարբերակել դրանք միմյանցից: Այս երևույթն ունի իր բացատրությունը. քանի որ երրորդ հատորն իրենից ներկայացնում է Իբն Թայմիյայի արձակած ֆեթվաների հավաքածու, պարտադիր չէ, որ դրանք մշտապես դասակարգված լինեն հատուկ գլուխներում: Ուստի երրորդ հատորի բաժանումը առանձին գլուխների որոշ չափով պայմանական բնույթ կկրի. այն բաղկացած է 4 գլխից:

1. Առատաձեռն Ալլահի խոսքի խնդիրը
2. Տառերի խնդիրը, որոնք իջեցրել է Ալլահը Ադամին, խաղաղություն նրան
3. Մուննայի դիրքորոշումը Ալլահի խոսքի հարցում
4. Շեյխ ուլ-խալամի կարծիքը Ալլահի՝ Մովսեսին (խաղաղություն նրան) խոսեցնելու հարցում, և արդյոք դա եղել է գրավոր և բանավոր, թե ոչ: Եվ ով է ժխտել դա:



Երրորդ հատորն ունի մի առանձնահատկություն ևս, որը քիչ առաջ վերը նշված, գլուխների դասակարգման հետ կապված խնդրի տրամաբանական շարունակությունն է: Քանի որ այն ֆեթվաների հավաքածու է, հատորի առաջին գլուխը սկսվում է ոչ թե սովորական հարցերի շարանով, այլ ներկայացվող խնդրի մասին ամբողջական մեկնաբանություններով: Այսինքն այնպիսի դեպքերում, երբ ընթերցողին հետաքրքրող հարցն իր բնույթով ավելի բարդ, հասարակության լայն խավերին քիչ մատչելի աստվածաբանական կամ կրոնափիլիսոփայական խնդիրներին է վերաբերում, սկզբում երրորդ դեմքով ներկայացվում է խնդրի էությունը, տրվում են որոշակի մեկնաբանություններ, բերվում են տարբեր կարծիքներ, ապա նոր հետևում են խնդրի վերաբերյալ Իրն Թայմիայի պատասխաններն ու մեկնաբանությունները: Օրինակ. էջ 333.

#### Հարցի բնույթը

Այն, ինչ ասում են կրոնի հարգարժան գիտակները (թող արժանան Ալլահի գոհունակությանը) որոշ մարդկանց մասին, որոնք ասում են. “Մարդկանց և ուրիշների խոսքերը հին են, լինի դա ճշմարիտ թե սուտ, ոչ պատշաճ թե պատշաճ, չափածո թե արձակ, իսկ տարբերությունը ամենակարող Ալլահի և նրանց խոսքերի հին լինելու հարցում միայն հատուցման մեջ է”: Եվ երբ ընթերցվեց նրանց իմամ Ահմադի պատասխանը, ասացին նրանցից շատերը. “Ավանակների և շների ձայները ևս այդպիսին են”, և ասացին, որ Ահմադն այդպես է ասել՝ վախենալով մարդկանցից: Եվ արդյոք նրանք ճշմարիտ են, թե՛ սխալական: Եվ եթե նրանք սխալ են, արդյոք պետք է, որ կառավարիչն ու Ալլահի օրենքը զսպեն և խոչընդոտեն նրանք, թե ոչ: Եվ եթե պետք է հետ մղել նրանց, արդյոք նրանք դատնում են անհավատ, եթե պնդում են: Եվ արդյոք այն, ինչ մեջբերվել է իմամ Ահմադի անունից, ճշմարիտ է, թե այնպես է, ինչպես որ նրանք պնդում են:

Եվ պատասխանեց ամենայն իմամ, շեյխ ուլ-խալամ, բիդան ճնշող, մարդկության համար ճշմարտության խորհրդանիշ, Աբու-լ-Աբբաս Ահմադ իբն Թայմիյան...:

Այս մտտեցումը հաճախ հանդիպում է նաև առանձին գլուխների, ենթագլուխների սկզբում՝ կախված խնդրի բարդությունից: Օրինակ, Ալլահի ատրիբուտների, Ղուրանի արարված կամ չարարված լինելու, գոյի, հանդերձյալ աշխարհի թեմաների մասին խոսելիս նման մեկնաբանությունները սկզբում միշտ առկա են: Դրանք բացակայում են, օրինակ առօրեական ավելի մանր կամ ծիսական կողմին վերաբերող, մեծ կարևորություն չունեցող խնդիրների մասին:

Չորրորդ հատորը բաղկացած է 150 էջից և կազմված է ընդամենը երկու անհամաչափ գլուխներից.

1. Գոյի միասնության մագհաբի կողմնակիցների էությունը և դրա կեղծ լինելու մեկնաբանությունը՝ հեղինակային և փոխառված մեջբերումներով:
2. Աստծո գահը և դրա վերաբերյալ հանգատողերն ու հաղիսները

Առաջին գլուխը պարունակում է 99 ենթագլուխ, իսկ երկրորդը՝ 29: Ինչու՞ է այսպես: Այս առանձնահատկությունը բացատրվում է չորրորդ գլխում արծարծվող խնդիրների եզակիությամբ, որոնց հատուկ ուշադրություն է դարձվում, և որոնք այս հատորում շատ չեն: Առաջին գլուխն ամբողջովին նվիրված է գոյի միասնականության գաղափարին և այդ ուղղության հետևորդներին: Խնդիրն ինքնին ծավալուն է և հրատապ. իսկ իր կարևորությամբ այն միջնադարյան իսլամի ամենացավոտ խնդիրներից էր, որը քիչ ազդեցություն չունեցավ զգալի թվով դպրոցների պատակտման և նորերի առաջացման գործում. կարծիքներն այս հարցում շատ տարբեր էին: Երկրորդ գլխի ավելի քիչ ծավալուն լինելը նույնպես բացատրվում է քննարկվող թեմայի բնույթով: Այն



Աստծո գահի մասին Իրն Թայմիայի հիշատակած հաղիաների և Ղուրանից մեջբերվող այաների հավաքածու է:

Հինգերորդ հատորը, ինչպես արդեն նշվեց, իրենից ներկայացնում է Իրն Թայմիայի համար ընդունելի կամ նրա կողմից սահմանած կանոնների և նորմերի ժողովածու: Ինքնին հասկանալի է, որ այն ծավալային առումով ամենամեծը պետք է լիներ՝ 263 էջ: Հատորը բաղկացած է 6 գլուխներից, որոնցից ամենամեծն ունի 77 ենթագլուխ, իսկ ամենափոքրը՝ 10: Ընդհանուր առմամբ նրանում ներառված է 228 ենթագլուխ:

1. Հրաշքների և հրաշագործությունների հիմքը, արտասովոր երևույթների տեսակները
2. Ալլահի կատարելիության հատկանիշների ամբողջացման գերադասումը
3. Ամենաճշմարիտը, որ ասվել է կամքի, իմաստության, նախախնամության, ճակատագրի և պատճառաբանման մասին, հարկադրանքի և դադարի կեղծ լինելը
4. Օմրան իբն Հիսինի հաղիսի բացատրությունը
5. Նորարարության և անհնազանդության կողմնակիցների հանդեպ ահլ աս-սունայի ներողամտության հիմքը և հավաքական աղոթքին նրանց մասնակցությունը
6. Ճշմարիտ և հասկանալի մագհարը: Այստեղ առկա են պատմվածքներ դժբախտությունների ժամանակ առքուվաճառքի, երաշխիքների և վարձակալությունների դեպքերի մասին:

Ինչպես արդեն նշվել էր վերևում, հինգերորդ հատորին հատուկ են որոշ առանձնահատկություններ, որոնք թույլ են տալիս քննարկել այն առանձին: Նախևառաջ պետք է նշել, որ նրանում ներառված որոշ դրույթներ կրկնվում են բովանդակային առումով, դրանց մասին նախորդ հատորներում խոսվում է: Հինգերորդ հատորում նկատելիորեն քիչ են հղումները կրոնի գիտականների, հայտ-

նի աստվածաբանների, Մուհամմադի ումմայի ամենահեղինակավոր ու բարեպաշտ մուսուլմանների խոսքերին, մեջբերումներ արվում են հիմնականում Ղուրանի սուրահներից, այն էլ ոչ այնպիսի առատությամբ, ինչպես նախորդ հատորներում: Հատորը բովանդակային առումով ամենաինֆորմատիվն է: Այստեղ քննարկվում են բազմաթիվ թեմաներ. իսլամի հիմնական դոգմաներից և սկզբունքներից սկսած մինչև ծիսական կողմին վերաբերող խնդիրներն ու մարգարեի կատարած հրաշքները:

Այսինքն հանբալիականության հետևորդների լայն խավերի համար ավելի շատ հարմար էր Իրն Թայմիայի հենց այդ պարտադիր կանոնների, նորմերի ժողովածուի ընթերցանությունը, որով հետև այն և հակիրճ էր և ավելի շատ տեղեկություն էր պարունակում:

Ամբողջացնելով հարկ է նշել մեկ կարևոր հանգամանք ևս. Իրն Թայմիայի ստեղծագործությունները հետագա սերունդների գիտակցության մեջ, ի տարբերություն այլ հեղինակների, իրենց ամբողջականությամբ են ընկալվել, թեպետ քննարկվել են ամենատարբեր բնույթի թեմաներ: Ուստի հեղինակի ցանկացած աշխատանք ուսումնասիրելիս անհրաժեշտ է առաջին հերթին հաշվի առնել հենց այս հանգամանքը:



**«Անհայտ սուբյեկտով» բայական ստորոգական կառույցների ձևախմբաստային առանձնահատկությունները գրական արաբերեն լեզվում**

*Մանուկյան Անի*

Ինչպես հայտնի է, արաբական լեզվաբանական ավանդույթն արաբերեն լեզվի շարահյուսական մակարդակում տարբերում է նախադասությունների երկու տեսակ՝ բայական նախադասություն և անվանական նախադասություն՝ հիմք ընդունելով ոչ թե ստորոգյալի շարահյուսական դիրքում անվանական կամ բայական միավորի իրացման հանգամանքը, ինչպես ընդունված է հնդեվրոպական լեզվաբանական ավանդույթում, այլ ստորոգական կառույցի սկզբնային դիրքում բայական կամ անվանական միավորի իրացումը. անվանական են համարվում այն նախադասությունները, որոնք սկսվում են անունով, իսկ բայական՝ այն նախադասությունները, որոնք սկսվում են բայով<sup>1</sup>:

Արաբերեն լեզվում բայական միավորների ամբողջությունը, խոսքում գործառություն ստանալիս, շարահյուսական հարթության վրա հայտնվելով, դրսևորում է այս հարթությունում իրեն ներհատուկ երկանդամ ֆունկցիոնալ կազմություն՝ ներառելով երկու անբաժան, փոխկապակցված և փոխադարձաբար պայմանավորված ֆունկցիոնալ հատվածներ՝

1. al-fiel - գործողության իմաստի արտահայտման դիրք:

2. al-faeil - գործողության սուբյեկտի իմաստի արտահայտման դիրք:

Միասին al-fiel և al-faeil շարահյուսական դիրքերը, շարահյուսական հարթությունում ձևավորում են պարզ բայական ստորոգական կառույց (al-jumla al-fieliya), որի համար արաբերեն լեզվում պարտադիր է՝ al-fiel + al-faeil շարահասությունը:

Արաբերենի բայական ստորոգական կառույցի սահմաններում գործողության (al-fiel), և այն իրականացնողի (al-faeil), ֆունկցիոնալ փոխկապակցվածությունն ու փոխպայմանավորվածությունը հանգեցնում են այս երկու շարահյուսական դիրքերի ամուր սերտաճմանը:

Արաբական լեզվաբանական ավանդույթը al-fiel շարահյուսական դիրքը գնահատում է որպես բայական նախադասության “հենյալ” (al-musnad - ստորոգյալ) կամ, որպես խոսքում հենարան պահանջող հատված: Իսկ որպես վերջինիս “հենարան” բայական ստորոգական կառույցում al-fiel դիրքից անբաժան է al-faeil շարահյուսական դիրքը (al-musnad ileyhi - ենթակա):

Al-fiel և al-faeil շարահյուսական դիրքերի տերմինային նման բնորոշումն արաբ քերականների կողմից պատահական չէ և խոսում է այն մասին, որ արաբերենի բայական ստորոգական կառույցի սահմաններում իրացվող այս երկու շարահյուսական դիրքերը չեն գնահատվում որպես միմյանց համարժեք: Արաբական լեզվաբանական ավանդույթն ակնհայտորեն առաջնային կարևորություն է վերապահում al-faeil շարահյուսական դիրքին, որը բայական նախադասությունը հանգեցնում է իր տրամաբանական ավարտին: Մինչդեռ al-fiel դիրքին շատ ավելի պասիվ դեր է վերապահված կատարել բայական նախադասության կազմում: Այս դիրքը ֆորմալ և ֆունկցիոնալ կախվածության մեջ է գտնվում իրեն հաջորդող al-faeil դիրքից:

Al-fiel (al-musnad-ստորոգյալ) շարահյուսական դիրքում իրացվող միավորների առաջնային խնդիրը ոչ թե գործողության իմաստույթի արտահայտումն է, որն այս դիրքից ենթադրվում և ակնկալվում է առաջին հերթին, այլ գործողության սուբյեկտի al-faeil-ի (al-musnad ileyhi - ենթակա) մասին ինֆորմացիայի հաղորդումը, նրա՝ խոսողին, հայտնի/անհայտ լինելու, կամ կատարած կամ գործողության բնույթի իմաստային հարաբերությունների արտահայտումը:

Այսպիսով, կարելի է եզրակացնել, որ արաբերենի շարահյուսական հարթությունում բայ խոսքի մասին դասվող միավորների

<sup>1</sup>«Al-Nahu ua Al-Sarf» Muhammad Nur Al-Din Al-Tauashi, Դամասկոս 1998, էջ 3



բովանդակային մակարդակում առաջնային նշանակություն է տրվում ոչ թե «գործողության կատարման» իմաստի մատնանշմանը, այլ հատկապես այդ «գործողությունն իրականացնողի» իմաստի արտահայտմանը: Այդ իսկ պատճառով խոսքում ցանկացած «գործողության» իմաստային արտահայտում գուցեղավում է այն կատարողի՝ «գործողության սուբյեկտի» իմաստի արտահայտմամբ, կամ վերջինիս քողարկված առկայության պարտադիր մատնանշմամբ՝ ինչն արաբերենի շարահյուսական մակարդակում անխուսափելիորեն հանգեցնում է ստորոգական կառույցի՝ ընդ որում բայական ստորոգական կառույցի առաջացմանը:

Բայական ստորոգական կառույցում գործողության սուբյեկտին, այսինքն բայական նախադասության ենթակային, առանձնակի կարևորության հատկացմամբ, արաբերենը հակադրվում է հրեղեվրոպական լեզվաբանական ավանդույթում ընդունված այն դրույթին, համաձայն որի նախադասության գլխավոր երկու անդամներից առաջնային նշանակություն է վերագրվում ստորոգային, իսկ լավագույն դեպքում, նախադասության ենթակա և ստորոգյալ անդամները դիտվում են, որպես նախադասության հավասարազոր, լիիրավ գլխավոր անդամներ: Այսպես, Վ. Ադոնին նախադասության ենթակա և ստորոգյալ գլխավոր անդամները համարում էր շարահյուսորեն հավասարազոր անդամներ, այնուամենայնիվ կարևորելով ստորոգայի դերը<sup>2</sup>:

Ստորոգյալի կարևորությունն ընդգծում են նաև հայագի շատ լեզվաբաններ: Այս առնչությամբ Պ. Մ. Պողոսյանը գրում է. «գործողության, գոյության, վիճակի, հատկանշի վերագրումը ենթակային առաջ է բերում միտք: Ուրեմն ստորոգյալի գոյությունը նախադասությունում հավասար է մտքի գոյությանը: Եթե կա ստորոգյալ, ուրեմն կա և միտք»<sup>3</sup>:

<sup>2</sup> В. Г. Адмони «Завершенность конструкции как явление синтаксической формы», 1958, с. 113.

<sup>3</sup> Պ. Մ. Պողոսյան «Հայոց լեզու» Երևան 1969, էջ 150

Բանն այն է, որ հնդեվրոպական լեզուներում նախադասության գլխավոր անդամները՝ ենթական և ստորոգյալը շատ ավելի անկախ են միմյանցից և չեն գտնվում սերտաձման կամ փոխադարձ կախվածության հարաբերություններում: Հնդեվրոպական լեզուներում նախադասության երկու գլխավոր անդամները հակադրվում են միմյանց, նրանցից յուրաքանչյուրը ձգտում է նախադասության կազմում ստանձնել առաջնային կարևորություն:

Այսպիսով, արաբերենի բայական նախադասություններում ենթական (al-fā'il / al-musnad ileyhi) նախադասության այն անդամն է, առանց որի ուղղակի չի կարող կայանալ բայական ստորոգական կառույցի վերջնական նպատակը՝ ամփոփ մտքի հաղորդումը:

Սակայն խոսքում լինում են դեպքեր, երբ գործողությունն իրականացնող անձը՝ գործողության սուբյեկտը անհայտ է խոսողին: Այս խնդիրն արաբերենում հիմք է դառնում բայական նախադասությունների երկու, կառուցվածքային-իմաստաբանական առումներով տարբեր, տեսակների տարբերակման համար՝

1. Բայական նախադասություն, որտեղ գործողության սուբյեկտը հայտնի է խոսողին՝ *«հայտնի» սուբյեկտով բայական ստորոգական կառույց* (al-jumla al-fieliya al-mabniya lilmalum), որին հատուկ է՝ «հայտնի» սուբյեկտով գործողություն (al-fiel al-mabni lilmalum) + գործողության սուբյեկտ (al-fā'il) շարահյուսական դիրքերի միափոխությունը, որտեղ al-fā'il դիրքում նախադասության քերականական ենթական համընկնում է տրամաբանական սուբյեկտին, իսկ որպես al-musnad (ստորոգյալ) հանդես եկող al-fiel դիրքում իրացվող բայական ձևերը, որոնք կոչված են ծանուցելու իրենց գործողության սուբյեկտի՝ խոսողին հայտնի լինելու մասին, որպես ամբողջական անվանում կրում են՝ «հայտնի» սուբյեկտով գործողություն (al-fiel al-mabni lilmalum) տերմինային անվանումը:

2. Բայական նախադասություն, որտեղ գործողության սուբյեկտն (al-fā'il) անհայտ է խոսողին՝ *«անհայտ» սուբյեկտով բայական ստորոգական կառույց* (al-jumla al-fieliya al-mabniya lilmajhul), որին հատուկ է «անհայտ» սուբյեկտով գործողություն (al-fiel al-mabni lilmajhul) + գործողության սուբյեկտին «փոխարին-



նող» կամ «կեղծ սուբյեկտ» (naib al-fā'il) շարահյուսական դիրքերի միահյուսությունը:

Այն դեպքերում, երբ բայական ստորոգական կառույցի al-fā'il-ը, այսինքն գործողության սուբյեկտը, անհայտ է խոսողին՝ նրա անհայտ լինելու մասին նախևառաջ ծանուցում է բայական նախադասության սկզբնային al-fiel շարահյուսական դիրքում իրացվող միավորը՝ ենթարկվելով այս գործառույթի իրագործման համար սահմանված կոնկրետ փոփոխությունների և որպես ամբողջական անվանում կրելով «անհայտ» սուբյեկտով գործողություն տերմինային անվանումը:

Այսպիսով, բայական նախադասությունը սկսող առաջնային al-fiel դիրքում իրացվող միավորները (բայական տարբեր կաղապարներով արտահայտված կատարյալ (al-mādi) և անկատար (al-mudārie) բայաձևերը) իրենց կրած արտաքին փոփոխությամբ կոչված են արտահայտելու գործողության սուբյեկտի՝ խոսողին «հայտնի» կամ «անհայտ» լինելու հարաբերությունները:

Չանդրադառնալով մասնագիտական գրականության մեջ լայնորեն մեկնաբանված բոլոր այն ֆորմալ փոփոխություններին, որ կրում են բայերի կատարյալ (al-mādi) և անկատար (al-mudārie) ձևերը «անհայտ» սուբյեկտով բայական ստորոգական կառույցի «անհայտ» սուբյեկտով գործողություն (al-fiel al-mabni lilmajhul) շարահյուսական դիրքում իրացվելիս, նշենք, որ գործնականում այս շարահյուսական դիրքում կարող են հանդես գալ արաբերենի բայական համակարգի բոլոր կաղապարներով արտահայտված բայերը՝ կատարյալ և անկատար բայական ձևերով<sup>4</sup>, անկախ արտահայտած ներգործական /ակտիվ կամ չեզոք/ոչ ակտիվ բայիմաստից, և ըստ այդմ նաև, անկախ բայի «անցողական» (al-mutaeaddi) կամ «անանցողական» (al-lāzim) տեսակին դասվելուց: Բացառություն են կազմում միայն արաբերեն լեզվում միանշանակ ոչ ակտիվ բայի-

<sup>4</sup> Բայի հրամայական /al-amr/ ձևերն անհայտ սուբյեկտով բայական ստորոգական կառույցների al-fiel al-mabni lilmajhul շարահյուսական դիրքում ընդհանրապես չեն կարող իրացվել, քանզի արտահայտում են անմիջականորեն իրենց սուբյեկտին ուղղված հրաման:

մաստ արտահայտող բայական ifealla կաղապարի, ինչպես նաև faeala կաղապարի faeula (qabura-մեծանայ) ձևով արտահայտված անանցողական բայերը: Պատճառն այն է, որ վերոհիշյալ բայերը ցույց են տալիս իրենց սուբյեկտի անփոփոխ վիճակը կամ էլ ներակա որևէ հատկությունը, և վերջինիս՝ խոսողին անհայտ լինելու դեպքում ուղղակիորեն զրկվում են խոսքում հանդես գալու և հետևաբար նաև «անհայտ» սուբյեկտով ստորոգական կառույցի al-fiel al-mabni lilmajhul շարահյուսական դիրքում իրացվելու հնարավորությունից:

Արաբերենի «անհայտ» սուբյեկտով բայական ստորոգական կառույցի al-fiel al-mabni lilmajhul շարահյուսական դիրքում սակավադեպ են նաև faeala կաղապարի faeila (fahima -հասկանալ) ձևով արտահայտված բայերի իրացումները: Այս դիրքում հիմնականում իրացվում են այն faeila բայերը, որոնք ժամանակակից գրական արաբերենում փոխել են իրենց բուն բայիմաստը և իրենց սուբյեկտի, այս դեպքում արդեն, ժամանակավոր վիճակը կամ ներակա հատկությունը ցույց տվող չեզոք/ոչ ակտիվ իմաստ արտահայտող անանցողական բայերից վերածվել ներգործական/ակտիվ իմաստ արտահայտող անցողական բայերի՝

«Հայտնի» սուբյեկտով բայական ստորոգական կառույց Fahima al-waladu al-darsa. Տղան հասկացավ դասը:	«Անհայտ» սուբյեկտով բայական ստորոգական կառույց Fuhima al-darsu. Դասը հասկացան:
---	--

Բայական ստորոգական կառույցում գործողությունն իրականացնողի, գործողության տրամաբանական սուբյեկտի (al-fā'il) խոսողին անհայտ լինելու հանագամանքն արաբերենում կասկածի տակ է դնում ոչ միայն բայական նախադասության al-fiel շարահյուսական դիրքի, այլ ողջ բայական ստորոգական կառույցի գոյությունը: Չէ որ, արաբերեն լեզվում բայական ստորոգական կառույցի սահմաններում առանցքային այս երկու դիրքերը միահյուսված, և



միննույն ժամանակ, փոխադարձաբար պայմանավորված են միմյանցով, և նրանցից մեկի բացակայությունն ինքնաբերաբար բացառում է նաև մյուսի գոյությունը: Բացի այդ, ինչպես արդեն նշվել է, արաբական լեզվաբանական ավանդույթը բայական ստորոգական կառույցում առաջնային կարևորություն է վերագրում *al-fā'il* շարահյուսական դիրքին՝ այս դիրքում իրացվող միավորները գնահատելով որպես բայական նախադասության «հենարան» (*al-musnad ileyhi ենթակա*), որն առավելություն ունի ոչ միայն բայական նախադասության երկրորդական անդամների, այլ նաև երբևրորդ գլխավոր անդամի, այսպես կոչված, «հենյալի» (*al-musnad sutorogya*) նկատմամբ: Եվ քանի որ արաբերեն լեզվում որևիցե բայական նախադասություն չի կարող կայանալ առանց իր «հենարանի», որին հենվում է նախադասության «հենյալը», այնպես, ինչպես ոչ մի գործողություն չի կարող հանդես գալ առանց իր սուբյեկտի, ուստի պատահական չէ, որ բայական ստորոգական կառույցներում գործողության տրամաբանական սուբյեկտի խոսողին անհայտ լինելու դեպքում, նրա շարահյուսական դիրքում առաջ է գալիս գործողության սուբյեկտին փոխարինողի *nāib al-fā'il* շարահյուսական դիրքը, որտեղ իրացվող միավորները դիտվում են, որպես բայական նախադասության «հենարան», այսինքն քերականական ենթակա, բայց ոչ երբեք տրամաբանական սուբյեկտ, այլ ընդամենը նրան «փոխարինող» կամ «կեղծ սուբյեկտ»՝ *nāib al-fā'il*:

Որպես կանոն, բայական «անհայտ» սուբյեկտով ստորոգական կառույցների *nāib al-fā'il* շարահյուսական դիրքում իրացվող միավորը՝ նախադասության քերականական ենթական, համընկնում է նախադասության տրամաբանական օբյեկտին, իսկ վերջինիս բացակայության դեպքում, հանդիսանում գործողությանը մասնակից իմաստաբանական որևիցե այլ ակտանտ: Արաբական լեզվաբանական ավանդույթը գրական արաբերենի «անհայտ» սուբյեկտով բայական ստորոգական կառույցներում լիովին բացառում է տրամաբանական սուբյեկտի հիշատակումը, անգամ նախադասության որևիցե երկրորդական անդամի դերում, և դա այն պարզ պատճառով, որ բայական նախադասության այս տեսակն

արաբերենում առաջանում է միմիայն գործողության սուբյեկտի՝ խոսողին անհայտ լինելու դեպքում:

Իմաստաբանական հարթությունում բայական նախադասության տրամաբանական սուբյեկտին կարող են փոխարինել՝

1. Գործողության տրամաբանական օբյեկտը, եթե գործողությունն արտահայտված է ներգործական/ակտիվ իմաստ արտահայտող անցողական բայով, կամ ներգործական իմաստ արտահայտող, սակայն հարակցական մասնիկով միջնորդավորված ուղիղ խնդիր ընդունող բայով: Այս տիպի բայերն արաբերենում կոչվում են հարակցական մասնիկով (*harf jarr*) ուղիղ խնդիր ընդունող բայեր, իսկ երբեմն էլ դասվում անանցողական բայերի շարքին (*al-lāzim*):<sup>5</sup>

2. Գործողությանը մասնակից իմաստաբանական այլ ակտանտներ (ժամանակ, տեղ վիճակ և այլն), եթե գործողությունն արտահայտված է չեզոք/ոչ ակտիվ իմաստ արտահայտող անանցողական բայով (*al-lāzim*):

Իսկ շարահյուսական հարթությունում «անհայտ» սուբյեկտով բայական նախադասություն *nāib al-fā'il* շարահյուսական դիրքում կարող են իրացվել՝

<sup>5</sup> Գրական արաբերեն լեզվում բայ խոսքի մասին պատկանող միավորները լինում են՝

1. «Անցողական» (*al-mutaeaddi*), որոնք ընդունում են ուղիղ խնդիր առանց հարակցական մասնիկի միջնորդության:
2. «Անանցողական» կամ «հարակցական մասնիկով անցողական», որոնք կամ ընդհանրապես չեն ընդունում ուղիղ խնդիր կամ եթե ընդունում են, ապա միմիայն հարակցական մասնիկի միջոցով:

Որոշ բայեր, սակայն կարող են ուղիղ խնդիր ընդունել կամ առանց հարակցական մասնիկի կամ վերջինիս միջոցով՝ առաջին դեպքում գնահատվելով, որպես «անցողական», իսկ երկրորդ դեպքում՝ «հարակցական մասնիկով անցողական» կամ «անանցողական»:

Տես:՝ Sharh Ibn Aqil « շեղինակ Muhi Al-Din Abd Al Hamid , երկրորդ հատոր, Բաղդադ 1974, էջ 548



1. Համապատասխան «հայտնի» սուբյեկտով բայական նախադասության *al-mafe'ül bihi/ուղիղ խնդիր/* շարահյուսական դիրքում ավանդաբար բառափոխական *al-nasb /խնդրառական/* նշանակություն ունեցող անվանական ձևերը, որոնք փոխարինելով նախադասության սուբյեկտին և իրենց դրսևորելով որպես նախադասության քերականական ենթակա, ստանձնում են իրական սուբյեկտի շարահյուսական բոլոր ֆունկցիաներն առանց բացառության՝

1. Հանդես գալիս *al-rafe* (ինքնառական) բառափոխական նշանակությամբ,

2. Հետևում բայական նախադասության *al-fiel* (*al-fiel al-mabni lilma'jhus*) շարահյուսական դիրքին,

3. Իգական սեռի *ta al-tanif* մասնիկն ավելացնում իրենց նախորդող *al-fiel al-mabni lilma'jhus* դիրքում իրացվող կատարյալ (*al-mādi*) բայաձևին, եթե իրենք իգական սեռի են՝

Հարկ է հիշատակել, որ ինքը՝ *al-mafe'ül bihi/ուղիղ խնդիր/* շարահյուսական դիրքն, արաբերենում փոխարինաբար կարող է արտահայտվել՝

1. Նախորդվոր կառույցով (*al-jarr wa al-majrūr*),

2. Լծորդական կառույցով (*al-mudaf wa al-mudaf ileihi*),

3. Նկարագրական կառույցով (*al-sifa wa al-mawsūf*),

4. Սաստկական կառույցով (*al-tawkid*),

5. *anna* մասնիկով մուտք գործող բայական նախադասությամբ /*masdar muawwal*/, ինչը բոլորովին չի խոչընդոտում, որպեսզի այս կապակցություններն իրացվեն «անհայտ» սուբյեկտով նախադասության *nāib al-fā'ül* շարահյուսական դիրքում և իրենց դրսևորեն որպես գործողության իրական սուբյեկտին փոխարինողներ:

Այն դեպքում, երբ «հայտնի» սուբյեկտով նախադասությունում գործողությունն արտահայտված է չեզոք/ոչ ակտիվ իմաստ

6 Տես: "Sharh Ibn Aqil" Muhi Al-Din Abd Al Hamid, առաջին հատոր, Բաղդադ 1974, էջ 111

արտահայտող անանցողական բայով և *al-mafe'ül bihi* շարահյուսական դիրքը բացակայում է՝ համապատասխան «անհայտ» սուբյեկտով նախադասությունում գործողության տրամաբանական սուբյեկտին կարող են փոխարինել՝

2.1. *al-mafe'ül al-mutlaq* /բացարձակ խնդիր/ շարահյուսական դիրքում իրացվող մասդարային ձևերով կազմված նկարագրական կառույցները (*masdar mukhtass*):

Ի դեպ նախադասության սուբյեկտին փոխարինելու համար մասդարային անունները պետք է կրեն «թեքում ունենալու» քերականական հատկություն, որպեսզի *nāib al-fā'ül* շարահյուսական դիրքում ի վիճակի լինեն ապահովել այս դիրքի համար պարտադիր *al-rafe* /ինքնառական/ բառափոխական նշանակություն: Արաբական լեզվաբանական ավանդույթը բացառում է *al-mafe'ül al-mutlaq* շարահյուսական դիրքում իրացվող մասդարային ձևերի, նկարագրական կառույցից դուրս լինելու և «թեքվող չլինելու» դեպքում, նախադասության տրամադանական սուբյեկտին փոխարինելու հավանականությունը, շեշտելով՝ որ նման դեպքերում մասդարային ձևերը մեխանիկորեն զրկվում են *nāib al-fā'ül* շարահյուսական դիրքում իրացվելու հնարավորությունից:

Օրինակ՝ «Հայտնի» սուբյեկտով բայական ստորոգական կառույց

Daraba Zeidun *darban shadidan* (*al-mafe'ül al-mutlaq*)

Ջեյդը սաստիկ ծեծ տվեց:

«Անհայտ» սուբյեկտով բայական ստորոգական կառույց

Duriba *darbun shadidun* (*nāib al-fā'ül*)

Մեծվեց սաստիկ ծեծով / Մեծեցին սաստիկ ծեծով:

Իսկ օրինակ՝ Daraba Zeidun darban. (Ջեյդը ծեծ տվեց) բայական նախադասությունում, գործողության սուբյեկտի (Zeidun) անհայտ լինելու դեպքում, խոսողն իր խոսքում չի կարող դիմել «անհայտ» սուբյեկտով բայական ստորոգական կառույցի (Duriba darbun), քանզի Daraba Zeidun darban նախադասության *al-mafe'ül al-mutlaq* շարահյուսական դիրքում հանդես եկած մասդարային ձևը



(darban) որոշիչ չունի և հետևաբար դուրս է նկարագրական կառույցից:

2.2. al-mafe'ül al-mutlaq շարահյուսական դիրքում իրացվող kullun և baedun բառերով և գործողության անուն (masdar) լծորդական կառույցով:

3. Գործողության սուբյեկտին կարող են փոխարինել նաև al-hal / վիճակի պարագա / շարահյուսական դիրքում փոխարինաբար իրացվող նախդրավոր կառույցները կամ al-mafe'ül fihi (տեղի և ժամանակի պարագա) շարահյուսական դիրքում փոխարինաբար իրացվող նկարագրական կառույցներ:

Ինչ վերաբերում է al-mafe'ül fihi շարահյուսական դիրքում սովորաբար իրացվող al-nasb /խնդրառական/ թեքական նշանակությամբ և անորոշ վիճակով հանդես եկող որոշիչից գուրկ առանձին անվանական ձևերին, ապա դրանք չեն կարող փոխարինել գործողության սուբյեկտին: Այսպիսով, արաբերեն միանգամայն սխալ և անթույլատրելի են «անհայտ» սուբյեկտով հետևյալ բայական նախադասությունները՝

Օրինակ՝ Šima zamanun. Ծոմ պահեցին/ինչ-որ

ժամանակամիջոց:

Suhirat leilatun. Գիշերը լուսացվեց / լուսացրին:

Իսկ որոշիչի առկայության դեպքում միանգամայն հնարավոր՝

Šima zamanun *tawilun*. Երկար ժամանակ ծոմ պահեցին:

Suhirat leilatun *qamrau*. Լուսնկա գիշերը լուսացվեց/լուսացրին:

Գործողության սուբյեկտին փոխարինում են նաև al-mafe'ül fihi շարահյուսական դիրքում փոխարինաբար իրացվող նախդրային (al-jarr wa al-majrūr) ինչպես նաև լծորդական (al-mudaf wa al-mudaf ileihi) կառույցները:

Օրինակ՝ 1. Jia *fi al-sabah*(al-jarr wa al-majrūr),

Եկան առավոտյան:

nāib al-fāeil

2. Sukitat sa'eatu al imtihani.(al-mudaf wa al-mudaf ileihi)

nāib al-fāeil

### Լոտեցին քննության ժամին:

al-Mafe'ül fihi շարահյուսական դիրքում իրացվող բոլոր այն բառերը, որոնք գուրկ են «թեքում ուենալու» քերականությունն հատկությունից չեն կարող փոխարինել նախադասության տրամաբանական սուբյեկտին, քանզի չեն կարող ապահովել այս դիրքի համար պարտադիր al-rafe բառափոխական նշանակություն:

Օրինակ՝ «Հայտնի» սուբյեկտով բայական ստորոգական կառույց

Jalasa Zeidun *ʿandaka* - Չեղը նստեց քեզ մոտ:

Վերոհիշյալ նախադասությունում գործողության սուբյեկտի (Zeidun) անհայտ լինելու դեպքում անգամ, խոսողն իր խոսքում չի կարող դիմել «անհայտ» սուբյեկտով բայական ստորոգական կառույցի (Jalasa ʿandaka), քանի որ ʿanda (մոտ) բառը գուրկ է «թեքում ուենալու» քերականական հատկությունից:

Այսպիսով հարկ է նշել, որ խոսքում բայական «հայտնի» և «անհայտ» սուբյեկտով ստորոգական կառույցներն առաջ են գալիս միմյանցից անկախ: Նրանցից ոչ մեկը մյուսից ածանցված չէ:

«Անհայտ» սուբյեկտով բայական ստորոգական կառույցներն արաբերեն լեզվում առաջ են գալիս անհրաժեշտաբար, գործողության սուբյեկտի՝ խոսողին «անհայտ» լինելու հետևանքով միայն: Որպես բայական նախադասության հիմնական տարբերակ արաբական լեզվաբանական ավանդույթը դիտարկում է «հայտնի» սուբյեկտով նախադասությունները (al-jumla al-fieliya al-mabniya lilmaelum):

Գրական արաբերենի «անհայտ» սուբյեկտով բայական ստորոգական կառույցներն ուսումնասիրելիս, դժվար չէ նկատել այս կառույցների, և լեզուների գերակշռող մեծամասնությանը հատուկ նախադասության կրավորական/պասիվ տիպի կառուցվածքների միջև առկա նմանության եզրերը: Ավելին, այն դեպքում, երբ արաբերենի «անհայտ» սուբյեկտով բայական նախադասություններում գործողության «անհայտ» տրամաբանական սուբյեկտին փոխարինում է տրամաբանական օբյեկտը կրավորական/պասիվ նախադաս-



սուրբությունների հետ այս կառույցների նմանությունը դառնում է առավել ակնհայտ և դժվար տարբերակելի: Այդ իսկ պատճառով, մինչ այժմ, հնդեվրոպական լեզվաբանական ավանդույթն, արաբերենի նկատմամբ կիրառելով լեզվաբանական չափանիշների հնդեվրոպական համակարգը, հակված էր արաբերենի «անհայտ» սուբյեկտով բայական ստորագական կառույցները դիտարկել, որպես հընդեվրոպական բոլոր լեզուներին հատուկ, կրավորական/պասիվ տիպի նախադասություններին լիովին համարժեք կառույցներ՝ արդյունքում անտեսելով այս երկու ստորագական կառույցներն իրարից տարբերող մի շարք էական հատկանիշներ:

Արաբերենում «անհայտ» սուբյեկտով բայական նախադասությունները չեն կարող նույնացվել հնդեվրոպական լեզուներում գոյություն ունեցող կրավորական նախադասությունների հետ՝ մի շարք պատճառներով:

Նախ և առաջ, արաբերենում «անհայտ» սուբյեկտով նախադասություններին դիմելիս խոսողի նպատակը, բոլորովին էլ գործողության օբյեկտին ընդգծելու (իհարկե այն դեպքում, երբ «անհայտ» սուբյեկտով բայական նախադասություններում տրամաբանական օբյեկտն է հանդես եկել, որպես քերականական ենթակա՝ գնահատվելով որպես կեղծ սուբյեկտ (nāib al-fā'il), և համապատասխանաբար, գործողության սուբյեկտի առաջնային դերը երկրորդական պլան մղելու, նրա անհատական ցանկությունը չէ: Խոսողը պարզապես չգիտե իրական գործողին և «անհայտ» սուբյեկտով նախադասություններին դիմելով՝ ցանկանում է շեշտել միմիայն այն, որ իր կառուցած նախադասության տրամաբանական սուբյեկտն անհայտ է իրեն: Այդ իսկ պատճառով, եթե հնդեվրոպական լեզուներում միանգամայն հնարավոր է, բայց ոչ պարտադիր, իրական սուբյեկտի հիշատակումը կրավորական նախադասության կազմում, ապա գրական արաբերենի «անհայտ» սուբյեկտով նախադասություններում սուբյեկտի հիշատակումը խոսողի կողմից միանշանակ բացառվում է: Ակնհայտորեն այս մասին է հուշում նաև արաբերենում այն տերմինային անվանումը, որ կրում

են բայական «անհայտ» սուբյեկտով նախադասությունները՝ (al-jumla al-fieliya al-mabniya lilmajhul):

Արաբերենի «անհայտ» սուբյեկտով նախադասությունները հնդեվրոպական լեզուների կրավորական/պասիվ տիպի նախադասություններից տարբերակելու առումով, որպես գլխավոր առանձնահատկություն, ուշադրության է արժանի նաև այն հանգամանքը, որ արաբերենի «անհայտ» սուբյեկտով նախադասություններում, խոսողին «անհայտ» սուբյեկտին կարող են փոխարինել գործողությանը մասնակից իմաստաբանական այլ ակտանտներ (տեղ, ժամանակ, վիճակ)՝ հանդես գալով որպես նախադասության քերականական ենթակա: Մինչդեռ հնդեվրոպական լեզուներում, կրավորական նախադասություններում, որպես քերականական ենթակա, կարող է հանդես գալ միմիայն գործողության տրամաբանական օբյեկտը:

Արաբերենում «անհայտ» սուբյեկտով նախադասություններում խոսողի խնդիրը բոլորովին էլ շարահյուսական դիրքում իրացում գտած իմաստաբանական ակտանտին շեշտելը չէ՝ լինի դա տրամաբանական օբյեկտ կամ այլ իմաստաբանական ակտանտ: Այստեղ խոսողի նպատակն է կառուցել մի ստորագական կառույց՝ հստակ ընդգծելով, որ գործողությունն իրականացնողն իրեն հայտնի չէ: Բացի այդ կրավորական/պասիվ տիպի նախադասությունների և արաբերենի «անհայտ» սուբյեկտով նախադասությունների լիարժեք համապատասխանությունն ընդունելու դեպքում, բնականաբար պետք է ընդունենք նաև ներգործական/ակտիվ նախադասությունների լիարժեք համապատասխանությունն արաբերենի «հայտնի» սուբյեկտով բայական ստորագական կառույցների հետ (al-jumla al-fieliya al-mabniya lilmā'elum): Մակայն այս դեպքում ևս անհամապատասխանություններն ակնհայտ են: Արաբերենի «հայտնի» սուբյեկտով բայական նախադասությունների al-fiel հատվածում իրացվող կատարյալ (al-mādi) և անկատար (al-mudārie) բայաձևերը կարող են արտահայտել ինչպես ներգործական/ակտիվ, այնպես էլ չեզոք/ոչ ակտիվ գործողություն, ինչից կարելի է եզրակացնել, որ արաբերենի «հայտնի»



սուրբեկտով և հնդեվրոպական լեզուների ներգործական նախադասությունների բացարձակ համապատասխանության մասին ևս խոսք չի կարող գնալ:

Գրական արաբերենի «հայտնի» սուրբեկտով կառույցները մի դեպքում համապատասխանում են ներգործական, մյուս դեպքում չեզոք տիպի նախադասություններին, ինչը խոսում է այն մասին, որ արաբերենում պարզ եռահարֆ հիմքի փոփոխությունները «անհայտ» սուրբեկտով բայական նախադասությունների *al-fiel al-mabni lilmajhul* շարահյուսական դիրքում իրացվող բայաձևերի հիմքում հատուկ են ինչպես ներգործական/ակտիվ, այնպես էլ չեզոք/ոչ ակտիվ գործողություն արտահայտող բայերին (բացառությամբ *ifealla* կաղապարի, ինչպես նաև *faeala* կաղապարի *faeala* ձևով արտահայտված բայերի): Մինչդեռ հայտնի է, որ հնդեվրոպական լեզուներում կրավորական սեռի բայերը, որոնք կազմում են կրավորական/պասիվ տիպի նախադասություններ, առաջանում են միմիայն ներգործական սեռի, ակտիվ իմաստ արտահայտող բայերից, իսկ չեզոք սեռի, ոչ ակտիվ բայիմաստ արտահայտող բայերից կրավորական սեռի բայեր չեն կարող ձևավորվել:

Այսպիսով, չնայած արաբերենի «անհայտ սուրբեկտով բայական ստորոգական կառույցների և հնդեվրոպական լեզուների գերակշռող մեծամասնությանը հատուկ կրավորական կառուցվածքի նախադասությունների արտաքին և իմաստաբանական նմանությանը՝ հիմքեր կան ենթադրելու, որ այս ստորոգական կառույցները միմյանց համարժեք չեն: Այն դեպքում, երբ «անհայտ» սուրբեկտով բայական նախադասությունում, որպես *naib al-faeil* հանդես է գալիս գործողության տրամաբանական օբյեկտը, ֆորմալ առումով այս կառույցները լիովին նմանվում են կրավորական տիպի նախադասություններին, սակայն իմաստային առումով հիմնականում հակասում վերջիններին մի շարք առանցքային հարցերում՝

1. Կրավորական նախադասություններում խոսողի նպատակը գործողության օբյեկտին շեշտելը և նախադասության տրամաբանական սուրբեկտին երկրորդական պլան մղելն է: Մինչդեռ «անհայտ» սուրբեկտով բայական նախադասություններում խոսողի

դի նպատակն է պարզապես ընդգծել գործողության սուրբեկտի՝ իրեն «անհայտ» լինելու հանգամանքը:

2. Կրավորական նախադասություններում գործողության սուրբեկտի շարահյուսական դիրքում, որպես քերականական ենթակա կարող է իրացվել միմիայն նախադասության տրամաբանական օբյեկտը: Այս հանգամանքն առանցքային նշանակություն ունի բայասեռի քերականական կարգի բազմապիսի և բազմաթիվ բնորոշումներում:

Իսկ արաբերենի «անհայտ» սուրբեկտով բայական նախադասություններում խոսողին անհայտ տրամաբանական սուրբեկտին՝ բացի տրամաբանական օբյեկտից, հաջողությամբ փոխարինում են նաև այլ իմաստաբանական ակտանտներ:

3. Լեզուներում կրավորական նախադասություններ կազմող կրավորական սեռի բայերը, բայական բառույթի փոփոխության արդյունքում, ձևավորվում են բացառապես ներգործական/ակտիվ իմաստ արտահայտող անցողական բայերից: Մինչդեռ արաբերենի «անհայտ» սուրբեկտով բայական նախադասությունների սահմաններում իրավցող բայաձևերի հիմքում պարզ եռահարֆ հիմքի փոփոխությունները հատուկ են ինչպես ներգործական/ակտիվ, այնպես էլ չեզոք/ոչ ակտիվ գործողություն արտահայտող անանցողական բայերին:

Արաբերենի «անհայտ» սուրբեկտով և կրավորական նախադասություններին իրարից հստակ զանազանող վերոհիշյալ տարբերակիչ հատկանիշների քննարկումից հետո վստակորեն կարող ենք պնդել, որ *բայասեռի քերականական կարգը հատուկ չէ արաբերեն լեզվին*: Ուստի մինչ այժմ արաբերենի բայական նախադասությունների բաժանումը ներգործական (*al-jumla al-fieliya al-mabniya lilmaelum*) և կրավորական (*al-jumla al-fieliya al-mabniya*) կառույցների, կարծում եմ, ոչ ճիշտ մոտեցում է արաբերենի քերականական համակարգի նկատմամբ:

Արաբերենի «անհայտ» սուրբեկտով բայական ստորոգական կառույցները կրավորական նախադասություններին խիստ նմանվում են մեկ դեպքում միայն:



Բանն այն է, որ կրավորական նախադասությունները լեզվում հաճախ առաջ են գալիս նաև գործողության սուբյեկտի՝ խոսողին «անհայտ» լինելու դեպքում, և հետևաբար, երբեմն կարող են եռանդամ չլինել: Այսինքն այս նախադասություններում, այնպես, ինչպես արաբերենի «անհայտ» սուբյեկտով բայական նախադասություններում, գործողության սուբյեկտը որպես անուղղակի ինդիք չի հիշատակվում:

Օրինակ՝ Թալանվել էր նրանց ողջ ունեցվածքը (Խոսողին անհայտ է թե ով էր թալանել):

Նա սպանվել էր փողոցում (Խոսողին անհայտ է, թե ում կողմից):

Այնուամենայնիվ, նման դեպքերում նս, կարելի է պնդել լոկ կրավորական նախադասությունների և արաբերենի «անհայտ» սուբյեկտով բայական նախադասությունների խիստ նմանության մասին, իսկ նրանց բացարձակ համապատասխանության մասին՝ միանաշանակ ոչ, այն պատճառով, որ արաբերենում, բայ խոսքի մասին ինչպես սպացուցվեց հատուկ չէ բայասեռի քերականական կարգը: Իսկ, եթե բայն արաբերենում զուրկ է սեռի քերականական կարգից, ապա բնականաբար, անիմաստ է խոսել նաև արաբերենում կրավորական նախադասությունների գոյության մասին:

Նշենք սակայն, որ չնայած բուն գրական արաբերեն լեզվում բայասեռի քերականական կարգ գոյություն չունի, ժամանակակից արաբերեն լեզվում, հնդեվրոպական լեզուների ազդեցությամբ՝ հատկապես թարգմանչական գրականությունում, նկատվում են արհեստականորեն արաբերեն լեզու՝ կրավորական նախադասությունների ներմուծման լուրջ միտումներ:

Արաբ, ինչպես նաև այլազգի թարգմանիչներն արաբերենի «անհայտ» սուբյեկտով նախադասություններում՝ խախտելով արաբերենի լեզվական օրինաչափությունները, *min janib, min taraf, min qibal* (կողմից) կապակցությունների միջոցով, հիշատակում են գործողության սուբյեկտին՝ ինչը հակասում է արաբերենի «անհայտ» սուբյեկտով բայական նախադասությունների առաջացման գլխավոր սկզբունքին:

## Մարդու Իրավունքները Իսլամում

*Մանուկյան Արեն*

Ժամանակակից աշխարհում մարդու իրավունքները հանդիսանում է ամենակատույլ հիմնախնդիրներից մեկը: Այս հարցը ավելի առաջնային դարձավ հատկապես երկրորդ համաշխարհային պատերազմից հետո, երբ ստեղծվեցին այնպիսի միջազգային կազմակերպություններ՝ ինչպիսին է Միավորված Ազգերի Կազմակերպությունը, որի կողմից էլ 1948թ.-ին ընդունվեց Մարդու Իրավունքների Համընդհանուր Հռչակագիրը:

Մակայն հասկանալու համար թե ինչ է մարդու իրավունքները իսլամում, և կամ հասկանալու համար թե ինչ դեր ունի մարդը ընդհարապես և մասնավորապես մարդու իրավունքը իսլամում, պետք է սկսել դիտարկումը ավելի վաղ ժամանակաշրջանից: Այս խնդիրը իսլամում կյանքի է կոչվել, և որպես ամբողջական համակարգ տեղ է գտել դեռևս 7-րդ դարում և այն իր ամբողջական տեսքով գրված է Ղուրանում: Իսլամում համարվում է, որ մարդու իրավունքները տրված են Ալլահի կողմից, և որն է մեկը իրավունք չունի այն փոխելու: Ահա այստեղ է, որ մարդու իրավունքների ոլորտում ի հայտ է գալիս տարբերությունը և հակադրությունը իսլամի և մյուս համակարգերի միջև: Մուսուլմանական աշխարհը չի ընդունում, որ ինչ-որ անհատ, կամ մարկանց խումբ՝ լինի դա պետություն կամ որևիցե օրենսդրական մարմին, կարող է որոշել թե ինչ իրավունք ունի մարդը: Բոլոր իրավունքները ստեղծված են, և տրված են մարդուն Ալլահի կողմից: Եվ միայն Աստված է, որ գիտի, թե ինչ իրավունքներ են պետք մարդկանց և դրա հիման վրա օժտում է մարդուն՝ իր իսկ համար անհրաժեշտ իրավունքներով: Մարդը համարվում է արարած, որի մեջ Ալլահը հոգի է դրել իր հոգուց, և որին նշանակել է երկրի վրա իրեն փոխարինող: Հետևաբար երբ այստեղ խոսվում է մարդու իրավունքներից, նկատի է առնվում իրավունք աստվածային էության՝ ստեղծված Ալլահի կողմից, որին են-



թարկվում է ամեն ինչ երկրի վրա: Եվ նրանք, ովքեր մարդու իրավունքները դարձնում են արհեստական և սահմանափակում են՝ դուրս են գալիս Ալլահի դեմ:

Իսլամում մարդու իրավունքները հիմնվում են հիմնականում Ղուրանից և սուննայից<sup>1</sup> առաջացած շարիաթի<sup>2</sup> վրա: Մուսուլմանների համար շարիաթը հանդիսանում է մարդկանց իրավունքների և պարտականությունների ընդհանրություն, ամրագրում է հանրային և մասնավոր իրավունքի բոլոր ոլորտները: Այն իրենից ներկայացնում է բարոյական, էթիկական կոդեքս՝ մինչև անգամ ներառելով հիգիենայի և քաղաքավարության նորմեր: Շարիաթի մեջ որևէ նորարարություն մուսուլմաններից շատերի համար դիտարկվում է որպես հերետիկոսություն, քանի որ շարիաթը նրանց կարծիքով նույնպես համարվում է սբբություն: Իսկ այս մոտեցումը արդարացված է այնքանով, որքանով շարիաթի հիմքում ընկած են Ղուրանը և սուննան: Եվ բնական է այս առումով այն, որ մուսուլմանները որևէ կերպ չեն ցանկանում հետ կանգնել այդ «աստվածային պարզկից» և փոխարենը ընդունել մարդկանց կողմից գրված և իրենց համար օտար ինչ որ արժեքներ:

Անկասկած շարիաթի մի շարք սկզբունքային դրույթներ չեն համընկնում մարդու իրավունքների միջազգային ակտերին: Սրա հետ մեկտեղ ժամանակակից մուսուլմանական-իրավական միտքը այս հարցի շուրջ չի դոփում տեղում և արձագանքում է այն փոփոխություններին, որոնք տեղի են ունենում աշխարհում: Ժամանակակից իսլամական իրավագիտությունը Ղուրանի և սուննայի մեկնաբանության նոր ավանդույթ է ստեղծել՝ կապված մարդու իրավունքների ժամանակակից հասկացության հետ: Մասնավորապես, ելնելով շարիաթի գերակայության սկզբունքից՝ մուսուլմանական մտածողները առանձնացնում են Ղուրանի մոտ 70 (տարբեր տվյալներով նաև 80) այաներ՝ նվիրված մարդու իրավունքներին՝ հա-

<sup>1</sup> Մուսուլմանների խոսքերի, արարքների և կյանքի պատմությունների ավանդություններ

<sup>2</sup> Իսլամի կրոնական և իրավական նորմերի ժողովածու

տուկ ուշադրություն դարձնելով նրանում մարդու արժանապատվության ամրապնդմանը և նրա դերին այն ամենում, ինչ արարել է Ալլահը: Արդյունքում, բացի մի քանի սկզբունքային կետերից, իսլամական ժամանակակից մոտեցումը մարդու իրավունքներին համընկնում է համաշխարհային ստանդարտներին: Դրա մասին է վկայում նաև համապատասխանեցումը և համադրումը միջազգային ակտերի և մուսուլմանական երկրների ընդունած փաստաթղթերի: Դրանցից հատուկ տեղ է զբաղեցնում մարդու իրավունքների հռչակագիրը իսլամում, որը հաստատվել է 1990թ.-ին՝ Իսլամական Կոնֆերանս Կազմակերպության անդամ երկրների արտաքին գործերի նախարարների՝ Կահիրեում անցկացված խորհրդի ժամանակ:

Ելնելով մարդկանց հավասարության և ազատության սկզբունքից, հռչակագիրը ամրապնդում է միջազգային ընդունված մարդու ազատության և իրավունքների բոլոր նորմերը: Բայց միևնույն ժամանակ դրանք կախման մեջ է դնում շարիաթի նորմերից: Այնտեղ մասնավորապես նշվում է, որ բոլոր մարդիկ հավասար են, քանի որ նրանց միավորում է Աստծոն խոնարհվելը, և իրական հավատը երաշխիք է հաղիսանում մարդու արժանապատվության պահպանմանը՝ վերջինիս կայացման ճանապարհին: Ոչ մի մարդ չունի առավելություն մյուսների նկատմամբ, բացի նրանցից, ովքեր ավելի ազնվաբարո են, և առավել ճիշտ կյանք են վարում: Հռչակագրում նաև ասվում է, որ մարդը ծնվում է ազատ, և խոնարհվում է միայն ամենավեհ Ալլահին: Եվ ելակետային է համարվում այն դրույթը, որի համաձայն հռչակագրում ամրագրված բոլոր ազատություններն ու իրավունքները սահմանափակված են շարիաթով: Բացի այդ, նշված է, որ շարիաթը հանդիսանում է հռչակագրի բոլոր դրույթների մեկնաբանության ու բացատրման միակ աղբյուրը:

Չնայած այս դրույթներին, փաստաթուղթը պրակտիկորեն չի հակադրվում մարդու իրավունքների միջազգային-իրավական ակտերին, որոնք ոչ միայն չեն բացառում, այլ նախատեսում են այս



իրավունքների իրագործման յուրօրինակությունը՝ հաշվի առնելով տարբեր երկրների ազգային և կրոնական առանձնահատկությունը: Մարդու իրավունքների միևնույն դրույթները կարող են ռեալիզացվել տարբեր մեթոդներով: Ի դեպ մշակութա-քաղաքակրթական տարբերությունները միայն հարստացնում են այս հարցի ժամանակակից հայացքները:

Սակայն արևմտյան շատ ուսումնասիրողների կարծիքով մարդու իրավունքների իսլամական տարբերակը ուղղակի անհամատեղելի է միջազգային ընդունված սկզբունքներին: Եթե միայն համեմատելու լինենք 1948թ.-ին ընդունված մարդու իրավունքների Միացյալ Ազգերի համընդհանուր հռչակագիրը և այն ինչ ամրագրված է շարիաթում, ապա պատկերը առաջին իսկ հայացքից պարզ կլինի: Իսլամում բոլոր մարդիկ չունեն հավասար իրավունքներ և նույն ստատուսը հասարակության մեջ: Կինը նվաստեցված է իսլամական օրենքներով: Կնոջ վկայությունը դատարանում համարվում է կես վկայություն՝ համեմատած տղամարդու հետ, և միայն երկու կնոջ վկայությունն է, որ համարժեք է մեկ տղամարդու կողմից արված վկայությանը: Մյուս կողմից նրանք չունեն նույն իրավունքները, ինչ ունեն տղամարդիկ՝ կապված ամուսնական հարցերում: Կինը իրավունք չունի ամուսնանալ ոչ մուսուլմանի հետ: Նույն իրավիճակն է նաև ամուսնալուծության դեպքում: Իսլամում տղամարդն է որոշում ընդունում ամուսնալուծության մասին: Մյուս կողմից ոչ մուսուլման քաղաքացիները, որոնք ապրում են մուսուլմանական երկրներում, չեն կարող վկայություն տալ մուսուլմանների դեմ: Այս փաստերը արդեն իսկ խոսում են այն մասին, որ մուսուլմանական երկրներում ոչ բոլորն են իրար հավասար:

Շարիաթի և մարդու իրավունքների միջազգային նորմերի հստակ հակասություն է նաև այն, որ Ղուրանում թույլատրվում է ստրկությունը: Բացի այդ Ղուրանով նաև թույլատրվում է մուսուլմաններին կենակցել իրենց յուրաքանչյուր կին ստրուկի հետ:<sup>3</sup> Եվ տվյալ դեպքում կարևոր չէ, վերջինս ամուսնացած է, թե ոչ: Շարիա-

թով թույլատրված են նաև այնպիսի պատիժներ հանցագործների նկատմամբ, ինչպիսիք են օրինակ ամպուտացիան, քարերով տանջամահ անելը, կուրացնելը և մի շարք նմանատիպ տանջանքներ: Այս համակարգում դաժանությունները, տանջանքներն ու մարդու արժանապատվությունը ստորացնող պատիժները բազմաթիվ են, և հաճախ անմարդկային:

Իսլամում մարդը իրավունք չունի փոխելու իր կրոնը և դավանելու մեկ այլ կրոն: Մյուս կողմից, սակայն, մուսուլմանական իրավունքը ընդունում և խրախուսում է այլ կրոնի պատկանող մարդկանց իսլամ ընդունելը: Իսկ այն մարդուն, ով փոխում է իր կրոնը իսլամից՝ նրան հասնում է մահապատիժ:

Մարդու իրավունքների արևմտյան ու իսլամական ամենատարբեր հռչակագրերն ու փաստաթղթերը ուսումնասիրելիս և համեմատելիս, պարզ են դառնում նմանատիպ բազմաթիվ անհամատեղելի դրույթներ ու հակասություններ: Չնայած դրան պետք է հաշվի առնել, որ այնուամենայնիվ այդ երկու, ինչու չէ նաև մյուս մշակույթների մեջ տարաձայնությունները ամենատարբեր հարցերի շուրջ բնական երևույթ են: Այդ մշակույթները ունեցել են տարբեր զարգացումներ, և հիմնված են եղել տարբեր արժեքների վրա: Եվ այդ տարաձայնությունները, որոնք գոյություն ունեն մինչև այսօր, և դրանք ամբողջովին հնարավոր էլ չէ վերացնել, հիմնականում կապված են տարբեր մշակույթներում առկա արժեքաբանական հակասություններով: Մասնավորապես մարդու իրավունքների նմանատիպ հակասությունների պատճառ է նաև այն, որ արևմտյան և եվրոպական մշակույթի հիմքում մարդն է՝ իր ազատություններով, իր իրավունքներով և մարդը ու նրա կյանքը համարվում է բարձրագույն արժեք: Այս արժեքի հիմքում կարելի է փնտրել նաև քրիստոնեական աղբյուրներ, քրիստոնեական արժեքներ, որոնցից հիմնականը կարելի է դիտել սերը, սեր դեպի մերձավորը, սեր դեպի մարդ:

Իսկ ահա իսլամում չի կարելի ասել որ մարդը գտնվում է համակարգի կենտրոնում, և որ մարդը հանդիսանում է ուսմունքի բա-

<sup>3</sup> Ղուրան 4: 3



ցարձակ ու գերագույն արժեք: Ինչ խոսք իսլամում սերը նույնպես արժեք է, սակայն այստեղ ավելի կարևոր է սերը դեպի Ալլահ: Եվ ընդհանրապես իսլամական արժեքաբանության ու դիցաբանության հիմքում ընկած է Ալլահը: Իսկ մարդը համարվում է ընդամենը Ալլահի ծառա և որպես Աստծո կողմից արարված էակ՝ համարվում է վերջինիս ենթակա ու կամակատար: Մարդու հիմնական նպատակը և անելիքը Ալլահին խոնարվելն ու ծառայելն է: Իսկ ահա երկրի վրա որպես դիցաբանական գերագույն արժեք, իսլամում մարդուն փոխարինում է մուսուլմանական համայնքը՝ ումման: Եվ այս առումով կարևորվում է ոչ թե անհատի անձնական ազատությունն ու անվտանգությունը, այլ ողջ մուսուլմանական համայնքի: Մարդու իրավունքների հակասությունների պատճառներից է նաև այն, որ իսլամում պետությունն ու եկեղեցին միաձուլված են: Իսկ ահա ժողովրդավարության հիմնական սկզբունքներից է եկեղեցու ու պետության տարանջատումը:

Մարդու իրավունքների ոլորտում ակնհայտ են տարաձայնությունները իսլամի և ՄԱԿ-ի Մարդու Իրավունքների Համընդհանուր Հռչակագրի մեջ: Սակայն մուսուլմանական պետությունները իրենք պետք է որոշեն, ձեռնտու է արդյոք մարդու իրավունքների ոլորտում որոշ նորամուծություններ անելը, որոշակի նոր արժեքներ ներմուծելը: Սակայն մի բան հստակ է. եթե մուսուլմանական պետությունները որոշում են զարգանալ նույն հունով, ինչպես որ զարգանում է այսօրվա աշխարհը, ունենան նույն հաջողությունները ինչպես տնտեսական, ռազմական և մնացած բոլոր ոլորտներում, ապա նրանք պետք է որոշակիորեն համապատասխանեցնեն իրենց օրենսդրությունը: Քանի որ շփումը մյուս պետությունների հետ, նրանց հետ ամենատարբեր տեսակի հարաբերությունները անհնար է կազմակերպել օրենսդրական նմանատիպ հակասություններով: Հակառակ դեպքում իսլամական երկրներին մնում է պարփակվել իրենց համակարգի մեջ, կտրվել արտաքին աշխարհից և, չփոխելով շարիաթն ու օրենքները, զարգանալ իրենց՝ իսլամական ճանապարհով: Համենայն դեպս իսլամական մի շարք երկրներում մինչև այսօր կատարված բազմաթիվ փոփոխությունները

հանրային իրավունքի ամենատարբեր ոլորտներում վկայում են այն մասին, որ այդ նույն պետությունները՝ իրենց իսկ բարոյության համար պատրաստ են որոշակի կոմպրոմիսների: Մա նաև վկայում է այն մասին, որ փոփոխությունների կարիքը զգում են նաև այդ պետությունները և այդ գործընթացը չի կարող լինել միայն մյուս պետությունների կողմից ճնշման հետևանք:

Միակ տարբերակը՝ կյանքի կոչելու իրար հակասող այս երկու պահանջները՝ կատարելու փոփոխություններ մուսուլմանական հանրային իրավունքում և մասնավորապես մարդու իրավունքների ոլորտում, մուսուլմանական հանրային այնպիսի իրավունքի մշակումն է, որը կհամապատասխանի ժամանակակից սահմանադրական ստանդարտներին, քրեական իրավունքին, միջազգային և մարդու իրավունքներին: Բայց այն մինևույն ժամանակ պետք է լինի իսլամական, և չհակասի Ղուրանին: Այն պետք է համապատասխանի իսլամի ոգուն և տառին և պետք է հիմնված լինի նույն աղբյուրների վրա՝ ինչի վրա որ հիմնված է պատմական շարիաթը: Մարդու իրավունքների ոլորտում նոր, կամ նորացված շարիաթ չստեղծելու դեպքում, մուսուլմանական երկրները ստիպված կլինեն կամ ընդունելու պատմական շարիաթը, կամ, հակառակ դեպքում, ամբողջովին անցնելու աշխարհիկ օրենքների, որն էլ սակայն կհակասի իսլամին: Վերջին երկու տարբերակների կիրառման դեպքում հարցը իր լուծումը չի կարող ստանալ, և կունֆլիկտը կշարունակի մնալ չլուծված:

Առաջին հերթին անհրաժեշտ է ցույց տալ, որ շարիաթը, այն ձևով, որով նա մշակվել և գրվել է իսլամական իրավունքի հիմնադիրների կողմից, իրականում աստվածային և սուրբ չէ: Եվ այս առումով շարիաթի որոշ ասպեկտներին ձեռք տալը և փոփոխության ենթարկելը իրենից չի ենթարկում աստվածամերժություն և չի վիրավորի մուսուլմանների կրոնական իրավունքները:<sup>4</sup> Աբդուլլա Նաիմի կարծիքով շարիաթը դա իսլամը չէ ամբողջու-

<sup>4</sup> На пути к исламской реформации Абдуллах Ахмад Ан-Наим 1999, 21-22



թյամբ, այլ միայն իսլամի հիմնական աղբյուրների<sup>5</sup> որոշ ասպեկտերի մեկնաբանություն՝ ինչպես նրանք հասկացվել են պատմական որոշակի համատեքստում: Եթե համաձայնենք, որ շարիաթը ստեղծվել է իրավաբան հիմնադիրների կողմից, ապա հնարավոր կլինի շարիաթի որոշ ոլորտների վերանայումը, սակայն մի պայմանով, որ այդ վերանայումը նույնպես պետք է հիմնված լինի իսլամի այդ նույն ֆունդամենտալ աղբյուրների վրա և կհամաձայնեցվի իսլամի բարոյական և կրոնական պատվիրանների հետ:

Փաստորեն պարզ է, որ շարիաթը մշակվելուց մեծ է եղել մարդկային գործոնը, և շարիաթում տեղ են գտել նաև Ղուրանի և սուննայի մեկնաբանությունները: Հնարավոր է, որ հենց այդ մեկնաբանություններն են, որ այսօր հակասություններ են առաջացնում մարդու իրավունքների միջազգային նորմերի հետ: Այդ առումով շատ ավելի ճիշտ կլինի նորովի վերանայելը Ղուրանը և սուննան, և ոչ թե համեմատության մեջ դնել դրանց վրա հիմնված շարիաթը: Շարիաթի ստեղծումը իսլամի երկրորդ, երրորդ դարերում հիմնված էր տարբեր իրավաբան-աստվածաբանների աշխատությունների հիման վրա: Նրանց մի մասը գտնում էր, որ իրավական խնդիրները լուծելու համար պետք է հիմնվել միայն Ղուրանի ու սուննայի վրա, իսկ ոմանք առաջարկում էին նաև նոր մեխանիզմներ՝ լուծելու համար այն խնդիրները՝ որոնց պատասխանը չկար վերը նշված աղբյուրներում, կամ անելու մեկնաբանություններ հարցերի շուրջ՝ որոնք մինչև վերջ չէին բացվում Ղուրանում և սուննայում, կամ հնարավորություն էին տալիս տարբեր մեկնաբանությունների:

Մյուս կողմից, սակայն ակնհայտ են նաև հենց Ղուրանի ու սուննայի հակասությունները մարդու իրավունքների միջազգային սկզբունքներին ու փաստաթղթերին: Սակայն շատ ավելի հետաքրքիր է Ղուրանում տեղ գտած հակասությունները տարբեր այաների միջև: Ինչպես օրինակ մուսուլմանների և ոչ մուսուլմանների իրավունքների վերաբերյալ: Որոշ տեղերում խոսվում է, որ

<sup>5</sup> Ղուրան և սուննա

բոլոր մարդիկ իրար հավասար են և բոլորը Ազամի որդիներն են, իսկ ահա կան այաներ, որտեղ առավելություն է տրվում մուսուլմաններին՝ կապված նրանց հավատի հետ: Նույն իրավիճակն է նաև կանանց իրավունքների հետ: Այս տարբերությունները կապված են նաև աստվածային բացահայտումների ժամանակագրության հետ: Այսպես, օրինակ մեքքայական սուրաներում հիմնականում խոսվում է կրոնական և բարոյական նորմերից, իսկ Մեդինայականում՝ քաղաքական և իրավական: Սա բացատրվում է նաև նրանով, որ Մեդինայում Ղուրանը և սուննան պետք է պատասխանեին արդեն ձևավորված մուսուլմանական համայնքի սոցիալական ու քաղաքական խնդիրներին:

Նմանատիպ հակասություններն ու դրանցից առաջացած խնդիրները լուծելու համար մեծ կարևորություն ունի իսլամական իրավական պրակտիկայում գործող *Նասի* սկզբունքը: Այն իրենից ներկայացնում է Ղուրանի որոշ իրավական բնույթ կրող այաներից հրաժարում՝ ի հաշիվ Ղուրանում տեղ գտած այլ այաների: Այս սկզբունքը ընդունվում է իսլամական համարյա բոլոր իրավական դպրոցների կողմից, և ընկած է շարիաթի մի շարք նորմերի հիմքում՝ հատկապես հանրային իրավունքի ոլորտում: Շարիաթի կանոններով, այն այաները, որոնք հերքվել են, կամ չեղյալ են հայտարարվել այս սկզբունքի հիման վրա, չեն կարող վերանայվել և պետք է մնան այդպես մերժված: Այս նույն սկզբունքով է, որ իրենց մեջ հակասություն պարունակող սուրաներից նախապատվություն է տրվել մեդինայականներին: Սակայն մեքքայական շրջանի սուրաները շատ ավելի հանդուրժող են, և համապատասխանում են մարդու իրավունքների միջազգային նորմերին, և մեքքայական սուրաներում խոսվում է մարդկանց հավասարությունից՝ անկախ կրոնից և սեռից: Այդ առումով շատ կարևոր է այս նասի սկզբունքի օգտագործումը նաև մարդու իրավունքի ոլորտում ծագած խնդիրները լուծելու համար: Եվ հարց է ծագում, չէ՞ն կարող արդյոք ժամանակակից մուսուլմանները վերանայեն այն արգելքը, որով հնարավոր չէ մեկ անգամ մերժված Ղուրանի տողերը նորից կյան-



քի կոչել: Հնարավոր չէ՞ արդյոք իսլամական իրավունքի որոշ դրույթների համար նոր հիմք վերցնել Ղուրանի այն տողերը, որոնք մերժված են այսօր, և փոխարենը մերժվեն այն սկզբունքերը և այն տողերը, որոնք հիմք են հանդիսանում այսօրվա օրենքների համար: Առանց նասկի հնարավոր չէր լինի ստեղծել շարիաթը այն ձևով, ինչ ձևով որ այն գոյություն ունի այսօր: Այսպես, օրինակ, եթե Ղուրանի մեքքայական տողերը մարդուն տալիս էին ընտրության իրավունք կրոնի ոլորտում, ապա մեղինայական շրջանում բացահայտորեն թույլատրվում է ուժի կիրառումը՝ մարդկանց դեպի իսլամ բերելու համար: Շարիաթում սակայն տեղ են գտել մեղիանայական ժականաշրջանի դուրանյան տողերը և դրա համար օգտագործվել է նասկը՝ մերժելով մինչ այդ արված աստվածային բացահայտումները: Այս պարագայում, եթե իսկապես ցանկություն կա լուծելու մարդու իրավունքների, և ընդհանրապես հանրային իրավունքի ոլորտի հակասությունները, ապա այս սկզբունքի գործածումը ոչ միայն հնարավոր է, այլ նաև պարտադիր:

Շարիաթի շրջանակներում Ղուրանի որոշ այանների փոխարինումը ուրիշ այաներով կարելի է դիտարկել որպես նորմալ և էվոլյուցիոն երևույթ: Այն տեքստերը, որոնք համապատասխանում էին 7-րդ դարում պետության ղեկավարման կոնցեպցիային, և պատմական տվյալ ժամանակաշրջանում համարվում էին առաջադեմ, կարող են փոխվել՝ ելնելով նույն Ղուրանի տեքստերից և այդ ամենը կարող է արվել պետության շահերից: Ալլահը ասել է.

«Ամեն անգամ, երբ մենք հերքում ենք այս, կամ մոռացության ենք մատնում այն, մենք տալիս ենք ձեզ ավելի լավը քան այն մեկը, կամ նրան նմանը: Արդյո՞ք դու չգիտես, որ Ալլահը ամեն ինչից վեր է»:՝

Այս այան ցույց է տալիս, որ Ղուրանի մեկ տեքստի փոխարինումը մյուսով հնարավոր է, և այն հնարավոր է ժամանակի մեջ: Տալ «ավելի լավը քան այն մեկը», նշանակում է փոխարինել նույն ոլորտին վերաբերող մեկ այլ տեքստով, որը տվյալ պարագայում,

տվյալ իրավիճակում ավելի լավ և ավելի հարմար կլինի մարդկանց համար, և ավելի հասկանալի կլինի նրանց կողմից: Եվ մոռացված, կամ չգործող այաները մերժվել են, ելնելով պատմական ինչ որ կոնկրետ իրավիճակից: Եվ եթե եկել է ժամանակը, որ տվյալ տողը Ղուրանում տեղ գտած չի համապատասխանում ժամանակի և մարդկանց պահանջներին, կարելի է փոխարինել Ղուրանի մեկ այլ այանով, որը բնականաբար ավելի ձեռնտու է մուսուլմանական ժողովրդին: Այստեղ կարևոր է նաև այն փաստը, որ Ղուրանը ամբողջությամբ համարվում է սրբություն և այն իրենից ներկայացնում է Ալլահի խոսքը: Հետևաբար հենց նույն մուսուլմանների տեսանկյունից բացառվում է որ Ղուրանում լինեն սխալներ կամ անհումապատասխանություններ: Այս երևույթը կարելի է բացատրել նաև այսպես. իսլամի համաձայն Մուհամմադը Ալլահի վերջին մարգարեն է, և նրանից հետո փաստորեն չի լինելու որևէ մեկը, որի միջոցով Ալլահը շփվի մարդկանց հետ: Հետևաբար Ալլահի խոսքը այլևս ոչ մի ձևով չի փոխանցվելու: Ղուրանը համարվում է աստվածային վերջին բացահայտումը: Եվ այս հակասությունները Ղուրանի մեջ կարելի է բացատրել նրանով, որ, քանի որ Ալլահը այլևս ոչ մի բացահայտում չի անելու, ապա Ղուրանում որոշ հարցերի շուրջ երկու տարբեր մոտեցումներ ու խնդրի լուծումներ տալը նշանակում է, որ մարդիկ դարերի ընթացքում՝ կապված որոշակի փոփոխություններից, կարող են հետևել Ղուրանի մեկ այլ այաների՝ որոնք համարվում էին մերժված: Այսինքն սրանով Ալլահը ընտրության հնարավորություն է տալիս մարդկանց, քանի որ ժամանակների և հետևապես նաև պահանջների փոփոխության պայմաններում Ալլահը այլևս բացահայտում չի անելու: Եվ որպես վերջին աստվածային բացահայտում՝ Ալլահը Ղուրանում մարդկանց է հանձնել նաև հետագայում հնարավոր որոշ խնդիրների լուծման տարբերակներ:

Իսլամական իրավական դպրոցներում ծագած իրավական խնդիրները լուծելու համար գոյություն ունեն տարբեր մեխանիզմ-

՝ Ղուրան 2: 106



ներ: Դրանցից բավականին գործածվող են նաև խաթիհասանը<sup>7</sup> և խաթիսլահը<sup>8</sup>: Վերջինս օգտագործվում է, երբ մի խնդրի վերաբերյալ գոյություն ունեն տարբեր մտեցումներ և լուծման տարբերակներ, և դրանցից ընտրվում է մեկը, որը ավելի է հարմար հասարակությանը և ավելի նպաստավոր պայմաններ է ստեղծում: Այս մեխանիզմը օգտագործվում է դեռ իսլամի առաջին դարից և հաճախ գործածվել է այն դեպքերում, երբ տվյալ հարցի պատասխանը հստակ գրված է Ղուրանում և սուննայում, սակայն հանրային բարիքի համար արվել է հակառակը: Այսպես օրինակ Ղուրանի տողերում գրված է, որ մուսուլման զինվորները իրավունք ունեն իրենց գրավված հողերից բաժին ունենան<sup>9</sup>: Սակայն Սիրիայի և Բրաքի գրավումից հետո Օմար խալիֆը մերժել է բաժանել զինվորներին Ղուրանով նրանց հատկացվող հողերը: Եվ զինվորների բողոքին, այն մասին, որ այդ սկզբունքը միշտ գործել է և Մուհամմադը նույնպես բաժանել է գրավված հողերը զինվորների մեջ, Օմարը պատասխանել է, որ եթե ինքը բաժանի հողերը, ապա պետությունը կզրկվի հիմնական ռեսուրսներից և չի կարողանա պահել բանակ՝ պետության սահմանները պաշտպանելու համար<sup>10</sup>:

համարվում է որ այս քայլը Օմարի կողմից արվել է՝ հաշվի առնելով պետության և ումմայի շահերը: Սա նշանակում է որ հնարավոր են նորամուծություններ, որոնք կարող են հակասել Ղուրանին, սակայն այդ քայլը հստակ օգուտ է պետության և հասարակության համար: Սա իսկապես նախադեպ է, որ հանրության բարիքները հոգալու համար կարելի է օգտագործել պետությունը ղեկավարելու ժամանակ:

Իսլամական իրավական դպրոցներում շատ ավելի լայն տարածում ունի Իջմասն<sup>11</sup>: վերջինս իրենից ներկայացնում է իրա-

<sup>7</sup> իրավական նախապատվություն

<sup>8</sup> հանրային բարիք

<sup>9</sup> Ղուրան 59: 6-10

<sup>10</sup> Ibid, pp180, 132-135 : Abu Yusuf, kitab al Kharaj (Cairo 1962)

<sup>11</sup> իրավական հարցերին կոնսենսուսի միջոցով տրվող պատասխան

վական ծագած խնդիրները լուծելու այն տարբերակը, երբ հանրության մեջ առավել հայտնի և հեղինակավոր կրոնական գործիչները փոխզիջման տարբերակով գտնում էին խնդրի լուծման տարբերակը: Շարիաթի ձևավորման մեջ վերջինս շատ կարևոր տեղ է զբաղեցրել: Եվ հնարավոր է այս մեխանիզմի օգտագործումը նաև այսօր ծառայած խնդիրները լուծելու համար՝ հատկապես մարդու իրավունքների ոլորտում:

Սակայն այստեղ կա ևս մեկ պրոբլեմ: Ղուրանի և սուննայի այդ բոլոր մեկնաբանություններն ու դրանց վրա կատարած դատողությունները, որոնք կատարվել են միջին դարերում, հնարավոր են եղել միայն Իջթիհադի<sup>12</sup> միջոցով: Այն իրենից իրականում ներկայացնում է այն նորամուծությունները, որոնք իրավական դպրոցների կողմից և մինչ այդ եղած խալիֆների ու իմամների կողմից գործածվել են՝ ստեղծելու համար իսլամական իրավական համակարգը: Եվ շարիաթը հիմնականում ստեղծվել է իջթիհադի տված մեկնաբանությունների ու եզրակացությունների հիման վրա: Սակայն խնդիրը կայանում է նրանում, որ այդ ինստիտուտը այլևս չի գործում իսլամում: համարվում է, որ «իջթիհադի դոները փակվել են» և այլևս ոչ մի նորամուծություն իրականացնել հնարավոր չէ:

Իրականում սակայն «իջթիհադի դոները փակվելուց» հետո մուսուլմանական աշխարհում բավականին բան է փոխվել և իրավական համակարգը արդեն իսկ լուրջ փոփոխություններ է կրել այդ ժամանակից ի վեր: Այն փաստը որ հանրային իրավունքի բազմաթիվ ոլորտներ իսլամական աշխարհում գործում են ոչ շարիաթի օրենքներով ու նորմերով, վկայում է այդ մասին: Այսինքն արդեն իսկ կատարվել են բազմաթիվ փոփոխություններ ու նորամուծություններ, և իրավական դպրոցների կողմից ստեղծված իրավական համակարգը նույնությամբ չի մնացել: Եվ այս ամենի հիման վրա կարծում ենք, որ մուսուլմանական կրոնաիրավական գործիչները այս իրավիճակը շտկելու համար կարող են «բացել իջ-

<sup>12</sup> անկախ իրավական դատողություն



թիհադի դոները»՝ հակառակ դեպքում հնարավոր է նաև շարիաթի մյուս ոլորտների մերժումը և գործածությունից դուրս գալը:

Այսպիսով հաշվի առնելով իրավիճակը մուսուլմանական երկրներում՝ կապված մարդու իրավունքների համակարգի հետ և փոփոխությունների այն պահանջարկը, որը գոյություն ունի այսօր այդ նույն համակարգում, կարելի է եզրակացնել, որ այդ բարեփոխումները ուղղակի անհրաժեշտություն են: Իսկ ահա բերված օրինակները ապացուցում են այն, որ իսլամական իրավական համակարգը և մասնավորապես շարիաթը իրենց մեջ պարունակում են այն բոլոր հնարավորությունները, որով կարելի է կատարել մարդու իրավունքների ոլորտում բարեփոխումները և դրանց համապատասխանեցումը մարդու իրավունքների միջազգային նորմերին:

Բարեփոխումները հնարավոր է իրականացնել այն սկզբունքների հիման վրա, ըստ որի.

- Իջթիհադի դոները փակվելուց հետո՝ այսինքն 13-րդ դարից ի վեր, իսլամական իրավական համակարգում կատարվել են բազմաթիվ փոփոխություններ և շարիաթը ամբողջությամբ չի գործում: Հետևապես այդ «դոները» կարելի է համարել, որ շարժվել են տեղից և այնուամենայնիվ որոշակի նորամուծություններ հնարավոր են:

- Իսլամական իրավական համակարգը՝ հաշվի առնելով հանրության բարիքները, թույլ է տալիս կատարել նոր մեկնաբանություններ ու եզրակացություններ՝ Ղուրանի տողերի հետ կապված: Նման նախադեպ գոյություն է ունեցել իսլամական իրավական համակարգի ձևավորման ընթացքում և այդ նույն գործընթացը կարելի է կիրառել նաև այսօր:

- Բացի այդ պետք է հաշվի առնել, որ շարիաթը հիմնականում Ղուրանի տողերի ընդամենը մեկնաբանություններն է և գրված ու ստեղծված է մարդու կողմից, հետևաբար վերջինիս՝ մեկնաբանությունների հատվածների փոփոխությունները սրբապղծ

- Եվ որ ամենակարևորն է՝ Ղուրանում գրված մեքքայական ժամանակաշրջանի սուրաները հնարավորություն են տալիս ունենալու ժամանակակից մարդու իրավունքների միջազգային նորմերին համապատասխան իրավական համակարգ: Իսկ այդ սուրաները հնարավոր են կյանքի կոչել՝ նույն իսլամական իրավական համակարգի մեջ տեղ գտած նասկ սկզբունքի հիման վրա՝ ըստ որի մարդու իրավունքների ոլորտում այսօր գործող նորմերի հիմք հանդիսացած Ղուրանի տողերը կփոխարինվեն Ղուրանի այլ տողերով:

Հաշվի առնելով մուսուլմանական երկրներում ապրող բնակչության և պետության շահը, կարելի է ստեղծել նոր իսլամական իրավական համակարգ, որը հիմնված է Ղուրանի և սուննայի վրա, չի հակասում մուսուլմանական արժեքներին ու սկզբունքներին, և ամբողջովին համապատասխանում է իսլամի տառին և ոգուն: Այսպիսով հնարավոր կլինի լուծել երկու՝ իսլամական և արևմտյան մշակույթների միջև հանրային իրավունքի և մասնավորապես մարդու իրավունքների ոլորտներում առկա հակասությունները: Եվ որ ամենակարևորն է, այդ հակասությունները լուծելը կարող է արվել առանց լուրջ արժեքային զիջումների: Սա ցույց է տալիս, որ իրականում իսլամը և մարդու իրավունքների արևմտյան համակարգը համատեղելի են:



## Մուհամմադ մարգարեի կողմից Նաջրանի քրիստոնյա համայնքին տրված պայմանագիրը

### Մկրտումյան Գայանե

Դեռևս Իսլամի առաջին տասնամյակում Մուհամմադ մարգարեն Արաբական թերակղզում բնակվող քրիստոնյա ազգաբնակչությանը տվել է պայմանագրեր, որրնցով նրանց տրվում էին իրավունքներ որոշակի պարտականությունների դիմաց: Այդ պայմանագրերը բացառիկ դեր են խաղացել Իսլամի հետևորդների կողմից նվաճված ժողովուրդների հետ փոխհարաբերությունները կարգավորելու մեջ:

Մարգարեի կողմից Նաջրանի քրիստոնյա համայնքին տրված պայմանագրի մասին վկայում են 8-12-րդ դարերի մահմեդական, միջնադարյան աղբյուրները (Իբն Մաադ, Աբու Յուսուֆ, Յակուբի, Բալազուրի և այլն)<sup>1</sup>: Հետաքրքրական է նաև այն փաստը, որ պայմանագիրը հիշատակվում է նաև 10-րդ դարի անհայտ քրիստոնյա հեղինակի կողմից, գրված, Նեստորական ժամանակագրությանն մեջ<sup>2</sup>:

Մահմեդական պատմագիրները բերում են պայմանագրի տեքստը կամ ուղղակի հիշատակում նրա մասին: Պայմանագրի բովանդակության նույնականությունը տարբեր հեղինակների մոտ թույլ է տալիս ենթադրելու, որ բոլոր «մահմեդական» տարբերակների սկզբնաղբյուրը մեկն է եղել: Տեքստի բովանդակության առումով բավականին իրար մոտ են Աբու Յուսուֆի և Բալազուրիի երկերում գրի առնված պայմանագրերի օրինակները:

<sup>1</sup> The Political Letters and Treaties of the Prophet Muhammad and the Documents of Early Islam. Tehran, 1999, p 228-230, ինչպես նաև Caetani L. Annali dell' Islam, Milano, 1907, vol II, t, 1 p, 349-352,

<sup>2</sup> The Political Letters, p, 231-240, ինչպես նաև Historie Nectorienne, seconde partie II, Paris 1919, t 8, p, 601-618.

Բալազուրիի գրական գործունեությունը ընթացել է Աբու Յուսուֆի մահից մի քանի տասնամյակ հետո, բայց չի կարելի պնդել, որ, վերջինիս պայմանագրի օրինակը ավելի մոտ է բնագրին, քան Բալազուրիի մոտ: Այն ժամանակ, երբ Աբու Յուսուֆը սահմանափակում է միայն հիշատակելով, որ Նաջրանի քրիստոնյաները պահպանել են պայմանագրի բնագիրը, Բալազուրիի մանրամասնորեն շարադրում է պայմանագրի կետերը, աղբյուր ունենալով Յահյա Իբն Ադամին, Հասան Իբն Մալիհին:

Բալազուրին պատմում է, որ մարգարեի մոտ են գալիս երկու վանական և խնդրում նրան խաղաղության դաշն կնքել Նաջրանի բնակչության հետ: Մարգարեն տալիս է նրանց այդ պայմանագիրը, որն էլ մեջբերում է Բալազուրին<sup>3</sup>: Պայմանագրում նշվում է, որ Ալլահի առաքյալ Մուհամմադը իշխանություն ունի Նաջրանի բնակչության, նրանց բերքի, ունեցվածքի, ոսկու, արծաթի, ստրուկների վրա: Բնակչությունը պարտավորվում է գլխահարկ վճարել տարեկան 2000 հազուստի դիմաց, 1000 հազուստ ամեն ռաջաբ ամսին<sup>4</sup> և 1000 հազուստ ամեն սաֆար ամսին<sup>5</sup>, որոնք գնահատվում են արծաթով: Նաջրանցիները պարտավորվում են մարգարեի դեսպանորդներին մեկ ամսով կացարան տրամադրել և ոչ պակաս, չպիտի նրանց մեկ ամսից ավելի կացարան տան, նրանք պարտավորվում են նաև մարգարեին տալ 30 օղազրահ, 30ձի, 30 ուղտ կամ այլ ապրանքներ եթե լինեն դավաճանական խարդավանքներ: Մարգարեի դեսպանորդներին տրված ձիերի կամ ուղտերի կորստի դեպքում դեսպանորդները պատասխանատվության կենթարկվեն, մինչև վերադարձնեն նրանց արժեքը: Նաջրանը և նրա շրջակայքը անցնում են Ալլահի և նրա առաքյալի հովանավորության տակ: Մարգարեի կողմից երաշխավորվում է քաղաքի բնակիչների, նրանց հողերի, քարավանների, եկեղեցիների անվտանգությունը: Եպիսկոպոսը չի հեռացվի իր եպիսկոպոսությունից, վանականը՝ իր վանականու-

<sup>3</sup> Balazuri A. Kitab ul Futuh il Buldan, Cario 1959, p, 65

<sup>4</sup> Ռաջաբը մուսուլմանական 7-րդ ամիսն է:

<sup>5</sup> Սաֆարը մուսուլմանական 2-րդ ամիսն է:



թյունից: Նաջրանցիները պատասխանատվություն չեն կրում նախախլամական շրջանում իրենց կատարած արարքների համար: Նրանք չպիտի բանակ տարվեն, տասանորդ վճարեն: Քաղաքի բնակիչների իրավունքները պիտի լուծվեն արդարությամբ, Նաջրանում չպիտի լինեն վշտացնողներ և վշտացածներ: Պայմանագրի վերջում բերվում են պայմանագրի կնքմանը ներկա գտնվողների անունները. Աբու Մուֆյան իբն Հարբ, Ղայլան իբն Ամր, Մալիք իբն Աուֆ նասր ցեղից, ալ-Ակրա իբն Հաբիս ալ-Հանգալի և ալ-Մուլիբա<sup>6</sup>:

Բացի պայմանագրի այս «մահմեդական» տարբերակից, գոյություն ունի նաև պայմանագրի մի այլ, «քրիստոնեական» տարբերակ, այն գետեղված է «Նեստորական ժամանակագրության» մեջ, որը լույս է տեսել 20-րդ դարի սկզբում: Աշխատությունը գրված է արաբերեն լեզվով, սիրիացի քրիստոնյայի կողմից, 9-րդ դարի վերջին 10-րդ դարի սկզբին:

Պայմանագրի այս «քրիստոնեական» տարբերակը զգալիորեն տարբերվում է «մահմեդական» տարբերակից իր ծավալով, կառուցվածքով և բովանդակությամբ: Այն բաղկացած է 2 հարաբերականորեն ինքնուրույն և գրեթե հավասար մասերից: Առաջին մասը կարելի է համարել նախաբան, որտեղ մանրամասնորեն շարադրվում են այն պատճառները, որոնք դրդել են մարգարեին պայմանագիր կնքել հատկապես քրիստոնյաների և ոչ այլ կրոնի հետևորդների հետ: Ի տարբերություն «մահմեդական» տարբերակին, որ նախատեսված է միայն Նաջրան քաղաքի քրիստոնյա բնակչության համար, «քրիստոնեական» տարբերակում մարգարեն իր և Ալլահի անունից պայմանագիր է կնքում բոլոր նրանց հետ, ովքեր դավանում են քրիստոնեությունը: Այն կնքվում է նաև հաջորդ սերունդների մուսուլմանների համար ևս, որ ճանաչեն քրիստոնյաների իրավունքները և հովանավորեն նրանց: Ով խախտի այս պայմանագիրը կամ փոխի այն, կգրկվի Ալլահի և նրա մարգարեի հովանավորությունից: Պայմանագրում խոսվում է նաև հրեաների երդմնագանցու-

<sup>6</sup> Balazori, p. 66:

թյան մասին, որոնք իր հոգին ծանրաբեռնել են մեղքերի բեռով և չեն հետևել ճշմարտությանը<sup>7</sup>:

Թվարկվում են մարգարեի մոտ եկած քրիստոնյա վանականների անունները. աս Սեյյիդը, Աբդիշո իբն Հաջրան, Աբրահամ վանականը, Բսա եպիսկոպոսը 40 հեծյալների ուղեկցությամբ: Նրանք առաջարկում են մարգարեին իրենց հետ խաղաղության դաշինք կնքել<sup>8</sup>: Այնուհետև հեղինակը անցնում է պայմանագրի երկրորդ մասին՝ բուն նյութին: Այն գրված է ուղերձի ձևով: Ուղերձը հղված է աս Սեյյիդ իբն ալ Հարիս իբն Քաաբին, նրա համայնքի մարդկանց և բոլոր քրիստոնյաներին<sup>9</sup>:

Այս ուղերձում մարգարեն խոստանում է իր զորքով պաշտպանել նրանց իր երկրի հետ սահմանամերձ շրջանները, երաշխավորում է նրանց եկեղեցիների անվտանգությունը: Այստեղ ևս նշվում է, որ եպիսկոպոսը չի հեռացվի իր եպիսկոպոսությունից և վանականը իր վանականությունից: Չեն քանդվելու նրանց եկեղեցիները: Վանականները և հոգևորականները չպիտի գլխահարկ և հողահարկ վճարեն, մնացած քրիստոնյանները ամեն տարի պիտի վճարեն 4 դիրհեմ<sup>10</sup> կամ շերտավոր կտորից հագուստ: Քրիստոնյաները, որոնք ունեն խոշոր կալվածքներ պիտի վճարեն տարեկան 14 դիրհեմ<sup>11</sup>: Քրիստոնյաները ունեն այն նույն իրավունքներն ու պարտականությունները, ինչ մուսուլմանները: Քրիստոնյաները 3 օր ու գիշեր պիտի կացարան տրամադրեին մուսուլմաններին և կերակրեն նրանց: Այս պայմանագիրը ենթակա չէ փոփոխության մինչև Ահեղ Դատաստանի օրը: Այնուհետև բերվում են պայմանագրի կնքմանը ներկա գտնվողների անունները, պայմանագրին

<sup>7</sup> Historie Nectorienne, seconde partie, p. 612

<sup>8</sup> Այս մասին մանրամասն տես նաև դոկտոր Ֆուֆ Շուբաֆի, Արտասահմանցիների իրավունքի կենտրոնը Միրիայում, Կահիրե 1956 թ. էջ 9., А. Колесников. Две весии договора мухамада с христианами Наджрана, в сб. Полестнинский сборник, вып. 28 (91) Ленинград 1986, ст 24-33.

<sup>9</sup> Այս մասին տես The Encyclopaedia of Islam 1. Leyden 1959, p. 235

<sup>10</sup> Արծաթ:

<sup>11</sup> The political letters, p. 230



հանդիսավորություն հաղորդելու համար նշվում են 4 ուղղափառ խալիֆաների անունները, որոնք թվարկվում են ըստ ժամանակագրական հաջորդականության՝ Աբու Բաքր, Օմար, Օսման, Ալի<sup>12</sup>: Նշվում են նաև Աբու Մուֆյանի, Աբդ ալ Մուտալիբի, Ջայդ իբն Սաբիթի և այլոց անունները:

Անցնելով այս պայմանագրի երկու տարբերակների համեմատական բնութագրին, նշենք, որ պայմանագրի «մահմեդական» տարբերակի բովանդակությունը և կառուցվածքը համընկնում են արաբական նվաճումներից անմիջապես հետո կազմված և նույն թեման շոշափող պայմանագրերի բովանդակության և կառուցվածքի հետ և հայտնի են միջնադարյան արաբական պատմիչների երկերից «Նեստորական ժամանակագրության» մեջ շարադրված պայմանագիրը, ինչպես տեսանք, իր բովանդակությամբ և կառուցվածքով տարբերվում է առաջինից: Նախաբանը ավելի շուտ իրենից բարոզ է ներկայացնում քան գործնական փաստաթուղթ, այն առատ է Ղուրանից մեջբերումներով: Երկու մասերում էլ շարադրանքը տրվում է երբեմն առաջին կամ երրորդ դեմքի անունից: Նաջրանցիների հետ կնքված այս պայմանագիրը բոլոր քրիստոնյաների համար ընդհանրական դարձնելու ձգտումը ակնհայտ է և այս առումով այն հակադրվում է վաղ պայմանագրերի մասին մուսուլմանական ժամանակագրությունների հաղորդած տվյալներին: Հետագոտողները պայմանագրի այս տարբերակը համարում են կեղծ՝ նկատի ունենալով նրա քրիստոնեական ուղղվածությունը: Նաջրանի քրիստոնյաների հետ կնքած այս պայմանագրի տարբերակը իր հերթին հետագայում հիմք է ծառայում քրիստոնյա տարբեր համայնքների կողմից մարգարեի և առաջին խալիֆաների անունից կազմելու պայմանագրից՝ պաշտպանելու իրենց իրավունքները մուսուլմանական իշխանությունների ոտնձգություններից:

### Նաջրանի պայմանագիրը<sup>13</sup>

Գթառատ և ողորմած Ալլահի անունով:

Ահա թե ինչ է գրել Ալլահի առաքյալ Մուհամադը Նաջրանի բնակչության համար: Երբ նրանք ճանաչեն նրա (Մուհամադի-Գ.Մ.) իշխանությունը իրենց ամբողջ բերքի, ոսկու, արծաթի, տնային իրերի և ստրուկների վրա, նա նրանց բարեհաճություն է ցույց կտա և կթողնի նրանց դա 2000 հազուստի դիմաց ուկիայի<sup>14</sup> արժեքով ամեն ռաջար<sup>15</sup> ամսին 1000 հազուստ և ամեն սաֆար<sup>16</sup> ամսին 1000 հազուստ, ամեն հազուստը 1 ունցիա<sup>17</sup> արժեքով: Եթե հազուստները բարձր լինեն հարկի չափից կամ եթե նրանց արժեքը ունցիաներով ցածր լինի, ապա տարբերությունը հաշվի կառնվի: Եթե առաջարկեն փոխարենը օղագրահներ, ձիեր, ուղտեր կամ ապրանքներ, ապա դա հաշվի կառնվի: Նաջրանը պարտավոր է հատկացնել իմ պատգամաբերներին կացարան 1 ամսով և ոչ ավելի: Նրանք (Նաջրանցիները-Գ.Մ.) փոխարենը պետք է տան մեզ 30 օղագրահ, 30 ձի, 30 ուղտ, եթե Եմենում լինեն դավաճանական խարդավանքներ:

Եթե իմ պատգամաբերներին տրված ձիերից կամ ուղտերից ոչնչանան, նրանք (դեսպանները-Գ.Մ.) պատասխանատվություն են կրում, մինչև չվերադարձնեն նրանց արժեքը:

Նաջրանը և նրա շրջակայքը ստանում են Ալլահի հովանավորությունը և նրա առաքյալ և մարգարե Մուհամադի պաշտպանությունն իրենց կյանքի, հավատի հողի ունեցվածքի, իրենց ներկայի և բացակայի, իրենց բարավանների, եկեղեցիների, և սովորույթների նկատմամբ: Չի փոխվի ոչ նրանց կյանքի կերպը, ոչ նրանց սովորույթներից ու իրավունքներից մի բան: Չի հեռացվի Եպիսկոպոսը իր Եպիսկոպոսությունից և վանականն էլ իր վանականությունից և

<sup>13</sup> Թարգմանվեց արաբերենից հեղինակի կողմից:

<sup>14</sup> Արծաթ:

<sup>15</sup> Ռաջարը մահմեդական 7-րդ ամիսն է:

<sup>16</sup> Սաֆարը մահմեդական 2-րդ ամիսն է:

<sup>17</sup> Արծաթ:



ոչ հոգևորականը իր զբաղմունքներից, իր մոտ Նրանց (Նաջրանցիների-Գ.Մ) վրա չկա պատասխանատվություն վատ արարքի համար գործված անցյալում և ոչ արյան համար թափված ջահիլիյայի<sup>18</sup> շրջանում: Նրանք չպետք է բանակ տարվեն, տասանորդ վճարեն, գորքը չի մտելու նրանց հողը: Եվ եթե նրանցից որևէ մեկը հայտարարի իր իրավունքների մասին, հարցը նրանց միջև պետք է լուծվի արդարությամբ, Նաջրանում չպետք է լինեն ոչ վշտացողներ և ոչ էլ վշտացածներ: Իսկ եթե նրանցից որևէ մեկը նախկինի պես զբաղվի վաշխատությամբ, ապա կգրկվի իմ պաշտպանությունից: Նրանցից ոչ մեկը չի կարող պատասխան տալ ուրիշի արարքի համար: Նրանց վրա ինչպես ցույց է տրված այս փաստաթղթում, կլինի Ալլահի հովանավորությունը և Մուհամմադ մարգարեի պաշտպանությունը հավետ, մինչև որ գա Դատաստանի օրը, քանի որ նրանք ազնիվ են և կատարում են այն, ինչ դրված է իրենց վրա չճանաբեռնելով իրենց վատ արարքներով:

Վկայեցին Աբու Մուֆյան բ. Հարբը, Ղայլան բ. Ամրը, Մալիք բ. Մուֆը նասր ցեղից, ալ Ադրա բ. Հաբիս ալ Հունազալին և ալ Մուղիրան:

## Դաիրաթուլ-Ուալայան Իսնաաշարիայում<sup>1</sup>

### Մկրտչյան Տաթևիկ

Թեմայի ընտրությունը կախված է իսլամի սուննիական և շիական ուղղություններում մինևույն և կարևորագույն հարցերից մեկի՝ մարգարեաբանության խնդիրների բացատրման և ճիշտ ընկալման արդիականությունից: Շիիզմի և մասնավորապես իսնաաշարիական ուղղության կենսունակությունն ու կարևորությունը մեծապես նպաստում են այս հարցի նկատմամբ հետաքրքրության առաջացմանը:

Ես փորձել եմ վերհանել իսնաաշարիական ուսմունքում մեծ կարևորություն ունեցող երկու շրջանների՝ «Դաիրաթ ալ-Նաբաուիյա» և «Դաիրաթ ալ-Մուլիյայի»<sup>2</sup> առաջացումը, հիմնավորումը, փոխհարաբերությունները և զարգացումը: Այս հարցի ուսումնասիրումը պահանջում է նախ ուսումնասիրել իբրև իսլամական հոսանքի ձևավորման պատմաքաղաքական, սոցիալ-տնտեսական իրադրությունը: Բացի այդ կարևոր են համարում այդ ամենի դիտարկումը իբրև մետապատմական մի իրողություն, ինչը ավելի հասկանալի է դարձնում իսնաաշարիայում «Դաիրաթ ալ-Ուալայայի» ընկալման հնարավորությունը:

Թեմայից ելնելով՝ նախ պետք է տեսնել, թե ինչպես է ընթացել իսլամում սուննիական գաղափարներից տարբերվող հիմնական ամենամեծ տարածում գտած ուղղության՝ շիիզմի գաղափարախոսության ձևավորման պայքարը: Այն հանգեցրել է Մուհամ-

<sup>1</sup> Արաբ. Ուալիա բայից, թարգմ. մոտ լինել, մերձավոր լինել, ղեկավարել, կառավարել, փոխարինել պաշտոնում, հետևորդ լինել, իսկ ուալայան ժառանգություն, կառավարում: Իսնա աշարիա տասներկուականներ կամ իմամիա, վերջինս անվանումը ստացել է 873-874թ. 12րդ իմամի անհետացման ժամանակ, շիական ամենատարածված ճյուղն է, որն ընդունում է տասներկու իմամների պաշտամունքը:

<sup>2</sup> Արաբերենից թարգմանաբար նշանակում է «Մարգարեության շրջան» և «Աստծո ընկերների, հոգևոր հետևորդների շրջան»:

<sup>18</sup> Նախաիսլամական շրջան:



մեղ մարգարեի հիմնարար գաղափարների հետագայում այլ մեկնաբանությունների, այլախոհության հնարավորությանը:

*Շիաթ Ալի, Աջ-Շի'ա* թարգմանաբար՝ կողմնակիցներ, կուսակցություն, Ալիի կողմնակիցներ. շիաներ են կոչվում այն բոլոր խմբավորումներն ու համայնքները, որոնք Մուհամմեդ մարգարեի միակ օրինական ժառանգորդ և հոգևոր հետնորդներ են համարում Ալի իբն Աբի Տալիբին և նրա հետնորդներին: Մուսուլմանական համայնքում գերագույն իշխանության խնդիրը դառնում է համար առաջին պրոբլեմը, որի շուրջն էլ հետագայում ծավալվում են կրոնաքաղաքական վեճեր:

Ալիի ներքին քաղաքականության ձախողումը առաջին խթանն էր ալիական ճամբարի ներսում տարաձայնությունների և հետագա բաժանումների համար:

Նրանց բաժանման և բազմաթիվ հոսանքների ու խմբավորումների առաջացման հասարակական քաղաքական հիմնական պատճառներից մեկը գաղափարական ընդհանրական աղբյուրների բացակայությունն է, որը ալիականների շարժման կրոնաքաղաքական գաղափարախոսության հիմքը կկազմեր<sup>3</sup>:

Փաստորեն Ալիականների մեջ անընդհատ տարաձայնությունների պատճառներից է Ալիի ցեղի մեջ միասնականության բացակայությունը:

Մարգարեի ընտանիքին իշխանության վերադարձը դառնում է նրանց գործունեության անկյունաքարային կետերից մեկը:

Աբու Հաշիմի մահից հետո 717թ. ձևավորվում է Ալիական շրջանը: Աբբասյանները՝ «Մուհամմեդի ընտանիքի» մյուս ճյուղը, օգտագործելով Ալիականների շարժումը, իրենց ձեռքն են վերցնում իշխանությունը: Այստեղ փաստորեն ևս մեկ անգամ վառ երևում է, որ իսլամի առաջացման վաղ շրջանում դրանք կարծես քաղաքական կուսակցություններ լինեին՝ ինչպես «շի'աթ Ալի», այնպես էլ «շի'աթ Աբբասի», որոնք սոցիալական բնույթի և քաղաքական ծրագրեր ունեին:

Աբբասյանների իշխանության գլուխ գալով՝ Ալիականները պետք է պայքարեին ոչ թե անարժան, ոչ բարեպաշտ Օմայանների դեմ, այլ Մարգարեի բարեկամների՝ Աբբասյանների դեմ, որն իհարկե, ավելի էր թուլացնում ալիականներին: Աբբասյանները, որպեսզի կաթվածահար անեին ալիականների դժգոհությունները և հասարակությանը համոզեին, որ իրենք՝ Աբբասյանները, Մարգարեի օրինական ժառանգներն են, խալիֆ ալ-Մահդիև (775-785) հայտարարեց, որ իրենք Մուհամմեդ Մարգարեի հորեղբոր՝ Աբբասի անմիջական ժառանգներն էին: Դրանով նրանք ոչ միայն հաստատում էին իրենց արյունակացական կապը, այլև ցույց էին տալիս, որ հորեղբոր կապը ավելի բարձր է քան փեսայինը: Բհարկե ալիականները դրան ի հակադեմոստրացիոն առաջ են քաշում իրենց տոհմի հատուկ «ընտրյալ լինելու փաստը» և «Աստվածային իրավունքը», քանի որ Մարգարեն ինքն է Ալիին ընտրել իբրև հոգևոր հետնորդ<sup>4</sup>:

Շիաները մեծ ջանքեր պետք է կիրառեին, որպեսզի իրենց դավանաբանական համակարգը ձևավորեին տիրող հասարակական քաղաքական իրավիճակում, որպեսզի կարողանային դիմադրել քաղաքական դաշտում, ապա նաև ամուր դիրք գրավելին Աբբասյանների դեմ պայքարում: Եթե Ալիականների շարժման վաղ շրջանը եղել է ռազմաքաղաքական պայքար, ապա այժմ՝ Ալ-Մահդիևի օրոք, ձևավորվում է շիական գաղափարական պայքարը: Հենց այդ ժամանակ է, որ նոր ուսմունք է ձևավորվում ու մշակվում: Ստեղծվում է շիական կրոնաքաղաքական գաղափարախոսություն: Շիական կրոնաքաղաքական բանավիճային գրականությունն անցել է երկու փուլով՝ առաջինը՝ «Ռադդ» հերքում, իսկ երկրորդը՝ 9-րդ դարի կեսերից տարբեր ուսմունքների միջև տարաձայնությունների համակարգում, որի արդյունքում առաջանում է նոր ժանր՝ մակալաթ, որում հիմնական ուշադրությունը ուղղված է պատմական դավանաբանական տարաձայնությունների վերհանմանը ոչ միայն իս-

<sup>4</sup> Շիական ավանդությունում դա հաստատվում է Քադիր ալ-Խումմ կոչվող վայրում, որտեղ Մուհամմեդը Ալիին հաստարարում է իր ժառանգորդ. «Ալին նրանց տերն է, ում տերը եղել են ես»:

<sup>3</sup> Прозоров С.М. Ал-Хасан б. Муса ан-Наубахти. «Шнитские секты».



լամում, այլն շիական ճյուղավորումներում<sup>5</sup>: Հաստատապես կարելի է ասել, որ իններորդ դարի վերջում լիովին ձևավորվում է շիական աղանդաբանությունը: Այդ ժամանակ խալիֆայությունում երկար գաղափարական պայքարից հետո ավարտվում է շիական գաղափարախոսության կրոնաքաղաքական ձևավորումը. շիիզմը հանդես է գալիս իբրև դավանաբանական միասնական մի համակարգ, որը միակն է, որ կարող է, իրավունք ունի իսլամի մեկնաբանության համար:

Վաղ շիական պատկերացումների համադրումը գերագույն իշխանության և պետաիրավական առումով իրավունքի ձեռք բերման հետագա զարգացման գործընթացում ցույց է տալիս, թե ինչպես էին կրոնաքաղաքական խմբավորումները իշխանության համար մղվող պայքարում մշակում կրոնական և քաղաքական ուսմունքներ, ոչ միայն իշխող դինաստիայի դեմ, այլև հենց միմյանց միջև ընթացող պայքարում: Այս ամենը ձևավորվում էր մուսուլմանական շրջանակներում քրիստոնեության, հրեականության, զրահադաշտական և այլ հավատալիքների առկայության պայմաններում:

Ընդհանրապես իմամիական պատմությունը երեք խոշորագույն փուլեր է անցել:

1. Վաղ շրջանը մինչև «մեծ թաքուցում», սկսվում է 940թ. «թաքնված իմամի» չորրորդ «սաֆիիրի» դեսպանի մահով: Այստեղ պետք է նշել, որ իմամիզմը որոշակի քաղաքական և գաղափարական առումով հաղթանակներ է ձեռք բերել Իրանում (932) և Իրաքում (945) Բուիների դինաստիայի հաստատմամբ:

<sup>5</sup>Պետք է նշել, որ շիական աղանդաբանությունը ուսումնասիրող գիտնականները այն կոչում են դոկտոգրաֆիա: Դոկտոգրաֆիան կրոնապատմական գրականության ժանր է, որի բովանդակությունը մուսուլմանական համայնքների, աստվածաբանական դպրոցների, կրոնաիրավական ուղղությունների, հայացքների, ուսմունքների «մակալաթ» «المقالاة», գաղափարական տարբերությունների՝ «իլաթիլաֆաթ» «المقالات الخالا» նկարագրությունն է:

2. Իմամիական ուսմունքի մշակման և կառավարման փուլն էր, երբ ստեղծվեցին կարևորագույն ժողովածուներ: Հատկապես նշանակալի է Հեյդար Ամուլիի գործունեությունը (մահ. 1385թ.):
3. 16-րդ դարում շիական այս ուղղությունը Իրանում հաստատվեց իբրև պետական կրոն:<sup>6</sup> Աչքի ընկնող գործիչներից էր Մուլլա Սադրան (մահ. 1640): 19-րդ դարում Բաբիզմը և Բեհայիզմը փորձեցին ռեֆորմիստական մոտեցումներով նորացնել այս կրոնը, սակայն պետք է ասել, որ նրանք մեծ հաջողությունների չհասան<sup>7</sup>:

Իսնաաշարիական «հավատի սյունները» («ուսուլ ադ-Դին») հինգն են.

1. Միաստվածաթյան մասին ուսմունքը՝ *աթ-Թաուհիդ*:
2. Ասվածային արդարամտության հավատը՝ *ալ-Ալլ*:
3. Մարգարեական առաքելության և Մուհամմեդ մարգարեի մասին ուսմունքը՝ *Ան-Նուրուուա*:
4. Մահացածների հարության, անեղ դատաստանի օրվա և անդրշիրիմյան կյանքի գոյության հավատը:
5. Իմամների մասին ուսմունքը:

Ընդ որում առաջին, երրորդ և չորրորդը համընկնում է սուննիզմի հավատի սյունների հետ, երկրորդը մասնակի տարբերություններ ունի և միայն հինգերորդն է լիովին տարբերվում սուննիականից<sup>8</sup>:

Շիիզմի իբրև կրոնական ուղղության պատմական, սոցիալ-քաղաքական իրադրությունը որոշակիորեն ուրվագծելուց հետո

<sup>6</sup> Տե՛ս. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в 7-15вв. Л. 1966 с. 350

<sup>7</sup> Անհաջողության հիմնական պատճառն այն է, որ թե Բաբիզմը, և թե հետո բեհայիզմը, չսպասելով «մահդիին», իրենց հայտարարեցին Մահդի մանրամասն տե՛ս. Ислам. Энциклопедический Словарь. Москва. «Наука», 1991.

<sup>8</sup> Տե՛ս. Ислам. Энциклопедический Словарь. Москва. «Наука», 1991.



այժմ կարելի է անցնել «*Դաիրաթ ան-Նաբաուիյա*» և «*Դաիրաթ ալ-Աուլիյայի*» առաջացմանն ու հետագա զարգացմանը:

Մուհամմեդի՝ «*Խաթմ ան-Նաբի*»՝ «մարգարեների կնիքի» մահով ավարտվեց մարգարեական ցիկլը՝ «*Դաիրաթ ան-Նաբաուիան*», սակայն Աստված իր ժողովրդին աստվածային ճանապարհին չի թողնում առանց առաջնորդի: Շատերի համար դա Օրենքն էր՝ «*շարիք*», որը բոլոր մուսուլմանների համար մեկն էր, իսկ ուլեմները Մարգարեի հետևորդներն էին Օրենքի պահպանման և տարածման առումով: Մակայն եղան մարդիկ, որոնց չէր բավարարում էկզոտերիկ Օրենքը, համարում էին, որ դա ոչ միայն հայտնություն է, այլև գաղտնիք: Շիաների համար աշխարհում Աստվածային իմաստությունը՝ «*հուքմ իլահիյան*» անմեղ իմամն է՝ Սլլահի ուալիև<sup>9</sup>, մարգարեական ցիկլի ավարտը համարվում էր ուալիների ցիկլը՝ «*դաիրաթ ալ-աուլիյա*»: Շիա-սուֆի Ազիզադդին ան-Նասաֆին (մահ. 1236թ.) իր «*Քաշֆ ալ-Հակահիկ*» աշխատության մեջ ուալիի իմաստը շիական գաղափարախոսության մեջ բնութագրում էր. «Հագարավոր մարգարեներ՝ ավելի վաղ հայտնվելով, իրենց ներդրումն են ունեցել մարգարեության ձևավորման գործում, ինչը հաստատեց Մարգարեն՝ Մուհամմեդը: Այժմ էլ հերթը ուալիներինն է հոգևոր առումով ի հայտ գալու և էզոտերիկ իրականությունն արտահայտելու համար: «*Ուալայան*»՝ «*Մահիբ ալ-Չամանն*» է՝ ներկայիս իմամը»:

Այստեղ մեկ անգամ ևս ցանկանում եմ նշել, որ այս ամբողջը պետք է դիտարկել մետապատմության շրջանակներում, իբրև սրբազան պատմություն: Միստիկական մտածողության համար իրական է այն, որ նա ունի երկնային օրինակ՝ էյդոս: Ամեն մի դրական բան ունի իր նախատիպը երկնքում, իսկ ամեն բացասականը, վատը՝ դժոխքում: Այդ պատճառով դիցական տիեզերքը ունի բազմաշերտ և հիերարքիկ կառույց. «այն հստակ բաժանված է սակրալ ոլորտ՝ երկինք, և դրա արտացոլումը նյութական աշխարհում՝ Երկրում, որոնց կարելի է ավելացնել դժոխքը՝ իբրև Երկնքի հակա-

<sup>9</sup> Շիական դոկտրինայով *Ուալի* հոգն. *Աուլիյա* նշանակում է «իմամ», «Աստծո խոսք», «մշտնջենական առաջնորդ», «Աստծո ընկեր»:

պատկեր»: Հետագայում այս բոլոր աշխարհները կապված են միմյանց հետ «կենտրոնով» կամ Axis Mundi՝ Երկրի առանցքով, և այդ կենտրոնին տրվում է բացարձակ յուրահատուկ նշանակություն: Այդ պատճառով յուրաքանչյուր քաղաքական ամբողջ կամ թագավորական ապարանքի խորհրդանշական կետը արտահայտում է այդ Axis Mundi և դառնում է իրեն շրջապատող միջավայրի կենտրոն:

Որքան լավ է վերարտադրված երկնային նախատիպը, այնքան դրա սակրալությունը ավելի բարձր է, այդքանով ամուր է այս հասարակության իրական տարածության և ժամանակի կապը երկնային և միֆական «ժամանակի հավերժության» միջև:<sup>10</sup> Այստեղից հետևում է, որ որևէ կրոնական միստիկական չի կարելի համարել այլ կրոն: Միստիկական գովերգման ճանապարհներից մեկն է (գովերգում սիրով, ոչ թե վախից կամ ակնկալիքներից), կրոնական արտաքին երևույթների, արարողությունների իրական ճանաչման ու ինտելեկտուալ մտածելակերպի ճանապարհը:

Շիական էզոտերիզմով զբաղվող Անրի Կորբենը գրում է. «Այն, որ շիիզմը իր էությունը համարվում է իսլամական էզոտերիզմ, կարելի է հասկանալ հենց «Իմամների տեքստերից»:<sup>11</sup> Կորբենը իբրև սկզբնակետ է համարում Ղուրանական հետևյալ այաթը՝ «Մենք գրավ առաջարկեցինք երկինքներին, երկրին և լեռներին, և նրանք հրաժարվեցին այն կրել և վախեցան դրանից. տարավ այն մարդը, որն իրոք *գալում*՝ կեղեքիչ է և *ջահուլան*՝ չիմացող» (33:72):

Այս այաթը, որը հիմնավորում է իսլամական մտածելակերպում մարդկային արժանիքի թեման, կասկած չի հարուցում շիական մեկնաբանների մոտ: Այն ակնարկում է «Աստվածային գաղտնիքների», մարգարեության էզոտերիզմի մասին, որը սուրբ իմամները փոխանցում էին իրենց հետևորդներին: Մրանով է բացատրվում նաև 6-րդ իմամի հայտարարությունը, որը հաստատում

<sup>10</sup> Элиаде. Миф о вечном возвращении. Миф, религия, культура. 1998 с. 18-19

<sup>11</sup> Корбен Анри. Шинизм и пророческая философия. Волшебная Гора. том 9, Москва 2004. стр 57



է, որ այս այաթում խոսվում է Ուալայաթի մասին, որի աղբյուրն է համարվում իմամը:

19-րդ դարի շիական մեկնաբանները Հեյդար Ամոլիից մինչև Մուլլա Ֆաթհուլլին փորձում էին ցույց տալ, որ մարդկային բռնությունն ու տգիտությունը հիշատակվում է ոչ թե մարդուն պախարակելու համար, այլ նրան գովաբանելու համար. քանի որ այդ գրավի ընդունումը վսեմագույն խենթությունն էր: Մարդը, որը խորհրդանշվում է Աղսումով, չի ճանաչում Աստծուց բացի ոչ մի բան. նա կարող է անտանելի ծանրություններ կրել: Երբ որ նա հասկանա, որ Աստծուց բացի այլ բաներ էլ կան, նա կխախտի պատվիրանը. կամ կհրաժարվի դրանից և կփոխանցի անարժաններին, կամ դրա ծանրությունից կկրքի: Երկրորդ դեպքում նա Ղուրանի ուսմունքը կհանգեցնի տառացի մեկնաբանության: Առաջին դեպքում նա կխախտի «Քիթման, թակիյա»՝ կանխորոշված կարգը, որը քարոզվում էր իմամների կողմից ըստ ավանդության. «Ալլահը, իրոք, հրամայում է մեզ վերադարձնել ունեցվածքը նրա տերերին» (4:61): Այսինքն Աստված ձեզ պատվիրել է իմացության աստվածային պատվիրանը փոխանցել միայն նրանց, ովքեր արժանի են, և ովքեր հետևորդներ են համարվում: Այստեղ եզրափակվում է հոգևոր ժառանգության գիտությունը՝ «ի՛նք իրթահան»:

Ահա թե ինչու 5-րդ իմամը՝ Մուհամմեդ Բակիրը հայտարարեց. «Մեր գործը դժվար է, այն ենթադրում է շատ ջանքեր, որը կարող են տանել միայն հրեշտակները կամ ուղարկված մարգարեները, կամ հավատարիմ հետևորդներ՝ իմամների հաջորդները, որոնց իրական հավատը փորձված է Աստծո կողմից»:

6-րդ իմամ՝ Ջաֆար Աս-Մադիկը հստակեցնում է. «Մեր գործը գաղտնիքների գաղտնիքն է, անհայտի գաղտնիքը, գաղտնիք, որը մատնանշում է մեկ այլ գաղտնիք, դա առեղծվածների առեղծվածն է փաթաթված գաղտնիքով» կամ «մեր գործը ճշմարտությունների ճշմարտությունն է՝ «հակ ալ-հակ», դա էզոտերիզմն է, էզոտերիզմի էզոտերիզմը, էզոտերիզմի էզոտերիզմը: Դա գաղտնիքն է, գաղտնիքն է այն բանի, որը թաքուն է մնում, գաղտնիք, որը կարիք ունի գաղտնիության»:

Կարելի է շարունակել նման մեջբերումների շարքը. սրանք շատ արժեքավոր վկայություններ են շիիզմի էթոսի մասին, որն իրեն գիտակցում է իբրև իսլամի էզոտերիզմ: Իսլամական էզոտերիզմի փնտրտուքներում հնարավոր չէ գտնել վաղի վաղ վկայություն քան Իմամների մասին ուսմունքն է: Նրանք, ովքեր փորձում են սահմանափակել իմամների ուսմունքը էզոտերիկայով, իրավունքի և ծիսակարգի հարցերով, խեղաթյուրում են շիիզմի էթոսները<sup>12</sup>: Էզոտերիզմի հաստատումը չի նշանակում հրաժարում շարիաթից, Ղուրանի էզոտերիկ՝ «գահիր» ընկալումից: Այն խոսում է այն մասին, որ դրական կրոնը, որը գրկված է հոգևոր ճշմարտությունից՝ «հակիկաթից», և էզոտերիկայից՝ «բատին», այլասերվում է, վեր է ածվում ստրկության և խավարման: Այն դառնում է կաթեխիզիս կամ դոգմաների ամբողջություն, որը հնարավորություն չի տալիս անսպասելի, նոր իմաստների բացահայտմանը: Քրիստոֆեր Բամֆորդը նշում էր, որ փաստորեն Կորբենը սկսում է իր ուսումնասիրությունը ամբողջական իրականության ներքին և արտաքին բնեռացումներից, այնպես, որ արտաքինը թվում է ծածկում է ներքինը, իսկ ներքինը թաքնվում է արտաքինի տակ: Գոյություն չունի զգայական տեսանկյունից ընկալվող մի երևույթ, որը թաքստոց չհանդիսանա և հետևաբար չլինի գերբնականի՝ գաղտնիի արտահայտում:<sup>13</sup>

Ըստ առաջին իմամի ուսմունքի՝ մարդիկ բաժանվում են երեք խմբի՝

1. Կա «Ալիմ Ռաբբանի», աստվածաբաններ, որոնք գիտեին մարգարեին և սուրբ իմամներին
2. Նրանք, ովքեր իրենց համար բացահայտում էին փրկության ուղին՝ «Տարիկաթ ան-Նաջա», և փորձում են այն բացել

<sup>12</sup> Корбен Анри. Шиизм и пророческая философия. Волшебная Гора. том 9, Москва 2004.

<sup>13</sup>Stu՝ Кристофер Бамфорд. Эзотеризм сегодня: Пример Анри Корбена. Перевод The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy, Berkerely: North Atlantic Books 1998.



ուրիշների առջև: Ամեն մի սերնդում նրանք կազմում են փոքրամասնություն:

3. Մարդկանց մի հոծ զանգված, որոնք կարծես խուլ են այս ուսմունքին անսալու համար:

«Մենք՝ իմամներս, իմաստուններ ենք, որոնք սովորեցնում են ձեզ, մեր շիաներին, որոնք ընդունում են մեզնից ուսմունքը: Մնացածը, ցավոք սրտի, ծղոտ, որը քամին է քշել բերել»:

Էզոտերիզմը պատվում է երկու կենտրոնների՝ Շարիաթի և Հակիկաթի շուրջը, օրենսդրական, հասարակական կրոնի և միստիկական կրոնի, որոնք տանում են դուրանական հայտնությունների հոգևոր իմաստի բացահայտմանը: Այս հոգևոր իմաստների բացահայտման առումով պետք է հստակորեն պատկերացնենք պրոֆետոլոգիան<sup>14</sup> և իմամների մասին ուսմունքը:

Շիական մարգարեաբանության ուսումնասիրության առարկան է մարդու հոգևոր ճակատագիրը: Շիաները ի տարբերություն քարամիտների և աշարիների հերքում էին այս աշխարհում և նրա սահմաններից դուրս Աստծոն տեսնելու հնարավորությունները և անընդհատ խոսում են իմամների մոտ սրտի գիտության՝ «Ճանաչում սրտի միջոցով» (Ար. *تفريع من قلوب*) զարգացման մասին: Նման ճանաչումը միավորելով բանական և գերբնական հնարավորությունները, ուրվագծում է մարգարեական ծագումնաբանության քարտեզը: Մի կողմից, եթե գոյություն ունի մարգարեն, ապա անհրաժեշտ է, որ գոյություն ունենան ոգեշնչված մարդիկ, գերբնական էակներ՝ «Աստվածային մարդ» կամ «տեր, որն ունի մարդկային կերպարանք» (Ար. *بشر يناسنا، ناسنا ينسبنا*), ինչը սակայն չի ենթադրում ինկարնացիայի՝ մարմնավորման գաղափարը: Մյուս կողմից շիական մարգարեաբանությունը տարբերվում է սուննիական նախնական դպրոցների ուսմունքներից: Աշարիները վերացրեցին «թաղթիբ»՝ Աշխարհի կառուցվածքային հիերարխիզացիան՝ աստի-

<sup>14</sup> Շիական փիլիսոփայության մեջ այս տերմինը կիրառվում է իբրև մարգարեական փիլիսոփայություն, մարգարեագիտություն կամ մարգարեաբանություն:

ճանակարգությունը և ընդունեցին միջանկյալ ինստանցիաների առկայությունը, դրանով փաստորեն խարխլելով մարգարեության հիմքը: Շիական մարգարեաբանությունը ցույց է տալիս միջնորդի անհրաժեշտությունը, որը բնորոշվում է իբրև, «Հուջջաթ»՝ ապացույց, «Աստծո խոստումը» մարդկանց: Միևնույն ժամանակ պետք է նշել, որ միջնորդի գաղափարը և նրա պարտականությունները դուրս են ժամանակային շրջաններից: «Հուջջաթի» ներկայությունը պետք է շարունակվի, եթե նույնիսկ այն անտեսանելի է և անուշադրության է մատնված մարդկանց մեծամասնության կողմից: Սկզբում այս տերմինը օգտագործվում էր Մարգարեի համար, հետագայում այն փոխանցվեց և գնոստիցիզմի հետևորդների կողմից հավասարազոր համարվեց երկնային անտրոպոսին, էակին:

Իմամ Ջաֆարի հաղիսն ասում է. «Մարդկային ձևը ամենամեծ վկայությունն է, որով աստված հաստատում է իր արարումը: Այն գիրքն է գրված իր ձեռքով: Այն տաճարն է իր իսկ իմաստությամբ կառուցված: Այն հանդիսանում է բոլոր աշխարհների ձևերի քվինտեսենցիան: Այն գիտելիքների ամբողջությունն է, որը թաքնված է քարետախտակի վրա: Այն թաքնվածի տեսանելի ներկայությունն է: Այն յուրաքանչյուր պարսավոդի դեմ երդում և երաշխիք է: Այն դրախտի և դժոխքի միջև զգված ուղիղ կամուրջն է»: Այդ իր հավերժական փառքով մարդկային ձևը՝ Ադամն է՝ «*Ադամ Հակիկի*», Homo maximus՝ «*ինսան կարիբ*», բարձրագույն հոգի, առաջին ինտելլեկտ, գերագույն խալիֆ, բնեոների բնեո, բարձր քալամ: Այդ երկնային անտրոպոսը հանդիսանում է հավերժական մարգարեության՝ «*նուբուաթ բակիայի*» կրողը, երկնային ամբողջության մեջ ժամանակային անսահմանափակության մեջ: Այն նաև կատարում է «*հակիկաթ մուհամմադիյա*» մարգարեական հավերժական ճրջմարտության, մուհամմեդյան փառքի լույսի գործառույթը: Հենց նրան ի նկատի ուներ մարգարեն ասելով՝ «Աստված Ադամին ստեղծեց իր օրինակով»: Այդ անտրոպոսի երկրային արտահայտության՝ «*Մազհարի*» մասին մարգարեն խոսում է առաջին դեմքով. «Ես ար-



դեն մարգարե էի, երբ Ադամը կավի ջրի միջև էր»՝ այսինքն՝ դեռ արարված չէր:

Այս մարգարեական ճշմարտությունը երկակի է. երկու «դաշտեր» ունի՝ արտաքին՝ էկզոտերիկ և ներքին՝ էզոտերիկ: Ուալայաթը հենց այդ հավերժական մարգարեության էզոտերիզմն է. այն կատարում է նրա բոլոր կանխատեսումները ժամանակի հավերժության մեջ: Այնպես էլ ինչպես էկզոտերիկ դաշտում այն գտավ իր վերջնական, ամբողջական արտահայտությունը Մուհամմեդ մարգարեի անձում, որը ենթադրում էր, որ էզոտերիզմը ևս պետք է գտնի իր երկրային արտահայտությունը: Բհարկե այն իր արտահայտումը գտավ մարգարեին ամենամոտ մարդկանցից մեկի՝ Իմամ ալի Իբն արի Տալիբի միջոցով: Նա լիովին կարող էր ասել. «Ես եղել եմ ուալի, այն ժամանակ դեռ Ադամը գտնվում էր կավի և ջրի միջև»: Փաստորեն մարգարեի և իմամ Ալիի միջև մինչև նրանց երկրային ազգականությունը գոյություն է ունեցել երկնային հոգևոր կապ՝ «նիսբաթ մա նաուխա» հիմնվելով «նախագոյության փաստի» վրա. «Ես և Ալին միևնույն լույսն ենք», «ես և Ալին միևնույն լույսն ենք եղել մեր երկրային գոյությունից տասնչորս հազար տարի առաջ մինչև երկրային Ադամի արարումը»: Միևնույն այս Հադիսում մարգարեն ասում է, թե ինչպես այդ միասնական լույսը անցնում էր մարգարեների սերունդների միջով, որպեսզի վերջում արտահայտվի Մուհամմեդի և Ալիի մեջ: Իմամին անդրադառնալով՝ Մարգարեն ասում է. «Եթե ես չվախենայի, որ իմ հետևորդների մի խումբը քո առաջ չի խոնարհվի այնպես, ինչպես քրիստոնյաները խոնարհվում են Հիսուսի առաջ, ես կասեի, որ ամեն անգամ երբ դու անցնես նրանց մոտով, նրանք՝ շիաները, կփնտրեն դեղ անգամ քո ոտքերի տակի փոշու մեջ: Սակայն դա կնշանակի, որ դու իմ մի մասն ես կազմում, այնպես ինչպես ես քո մի մասն եմ կազմում: Ով որ կհետևի, կհաջորդի քեզ, կհաջորդի նաև ինձ, քանի որ դու ինձ վերաբերվում ես այնպես ինչպես Ահարոնը Մովսեսին, միայն մեկ տարբերությամբ, որ ինձնից հետո մարգարեներ չեն լինելու»: Շատ հետագոտողներ մեծ տեղ են տալիս մարգարեի վերջնական հայտարարությունը. «Ալին յուրաքանչյուր մարգարեի հետ զաղտնի ուղարկ-

վել է երկիր, իսկ ինձ հետ բացահայտ ուղարկվեց»: Այս վերջին հայտարարությունը ցույց է տալիս, որ Մուհամմեդյան մարգարեությունը լինելով իսլամի էզոտերիկան նաև հանդիսանում նախորդ բոլոր կրոնների էզոտերիզմը:

Այժմ հասկանալի է դառնում, թե ինչու են բազմաթիվ շիական աստվածաբաններ ուսումնասիրել մարգարեության և ուալայաթի կատեգորիաները: Գոյություն ունի բացարձակ «մուշլակա» և սահմանափակ «մուկայադա» մարգարեություններ: Առաջինը վերաբերում է մուհամմեդյան հավերժական մարգարեությանը, որը ժամանակային որևէ սահմանափակում չունի, նա կլինի նաև, երբ չլինի անգամ ժամանակը: Երկրորդը առաջինի որոշակի աստվածային արտահայտումներով է ի հայտ գալիս, որը անձնավորվում է բազմաթիվ «անբիյաների»՝ մարգարեների մեջ, որոնց կնիքը հանդիսանում է Իսլամի մարգարեն՝ Մուհամմեդը, որը փաստորեն մուհամմեդյան հավերժական ճշմարտության աստվածային հայտնությունն է: Նույնը վերաբերում է նաև ուալայաթին՝ բացարձակ, համընդհանուր և սահմանափակ, մասնավոր ուալայաթ: Այնպես ինչպես յուրաքանչյուր մարգարե հանդիսացել է բացարձակ մարգարեության աստվածային երևույթ՝ մազհար, այնպես էլ յուրաքանչյուր ուալի՝ «Աստծո ընկերոջ» ուալայաթը ամեն անգամ բացարձակ ուալայաթի մասնավոր աստվածային արտահայտումն է, որոնց կնիքը համարվում է Առաջին իմամը: Մինչդեռ մուհամմեդյան ուալայաթի կնիքը համարվում է մահդին՝ տասներկուերորդ իմամը: Այսինքն «մուհամմեդյան իմամաթը» տասներկու իմամների ամբողջությունը, ուալայաթի կնիքն էր:

Անհրաժեշտ է հասկանալ, որ մուհամմեդյան ուալայաթի և իմամների ուալայաթի ճշմարտության էությունը միևնույնն է, որը տրվել է էկզոտերիկ բանալիի միջոցով մարգարեության դեպքում և էզոտերիկ բանալիով ուալայաթի դեպքում: Ամբողջ մուսուլմանական աշխարհի համար անկասկած է, որ մարգարեական ցիկլը փակված է, իսկ շիաների համար այդ ցիկլից հետո սկսվում է ուալայաթի՝ հոգևոր ժառանգության, ինիցիացիայի ցիկլը: Փաստացի



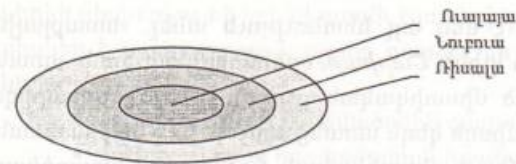
շիական աստվածաբանների կարծիքով փակված է ոչ թե ամբողջ մարգարեական ցիկլը, այլ միայն, օրենսդրական մարգարեությունը: Իսկ ընդհանրապես մարգարեությունից խոսելիս կարելի է ասել, որ այն մինչև մարգարե կոչվել է *նաբիի* վիճակ, իսկ հետո արդեն *աուլիյա*: Էությունը մնացել է նույնը՝ փոխելով անվանումը: Սրանում էլ կայանում է շիզմում ապագային սպասելու նրանց աշխարհայացքը: Մարգարեական իմացաբանության վրա հիմնվելով, հենց իմանների կողմից էլ տրվում է մարգարեների դասակարգումը, որը ցույց է տալիս մարգարեների հերթականությունը ըստ աստիճանակարգի, սակայն պետք է նշել, որ ուալի, նաբի և ռասուլ այս աստիճանակարգում իսնաաշարիների մոտ տարբերվում է իսմայիլիներից: Մեր խնդիրն է ներկայացնել այն Իսնաաշարիների մոտ:

Նուրուուաթի շրջանակում առանձնացվում է «*նուրուուաթ աթ-թաաաիֆ*»՝ դավանաբանական, իմացաբանական մարգարեություն և «*նուրուուաթ աթ-թաշրի*»՝ օրենսդրական մարգարեություն: Այս վերջինը հենց *ոիսալաթն* է, *ռասուլի* կամ ուղարկվածի առաքելությունը, հայտնի մարդկանց Աստծո խոսքը, նրա օրենքը, Երկնային Գրքի միջոցով, որը իջեցվում է սրտի մեջ: Բազմաթիվ ուղարկված նաբիներ են եղել, սակայն մեծն մարգարեների թիվը, որոնք մարդկանց պետք է հայտնեին Աստվածային Օրենքը սահմանափակվում են վեցով<sup>15</sup>՝ «*ուլում ալ-ուզմ*»՝ «որոշումի մարդիկ»՝ Ադամ, Նոյ, Աբրահամ, Մովսես, Հիսուս և Մուհամմեդ:

Իսլամում արտաքինը թաքցվում է և դրանով յուրաքանչյուրին, ով ունի «այքեր» բացում է ներքին թաքնված իրականությունը:

Կարևոր է համեմատել ուալայաթի՝ հոգևոր ժառանգության, նուրուաթի՝ մարգարեության և ռիսալաթի՝ առաքելությունների աստիճանակարգումը, համապատասխանաբար նաև ուալի, նաբի և ռասուլ: Եթե սրանք ներկայացվեն երեք շրջանակներով, ապա կստանանք հետևյալ պատկերը:

<sup>15</sup> Արաբական ձեռագրում առկա են յոթը՝ Ադամ, Նոյ, Աբրահամ, Դավիթ, Մովսես, Հիսուս և Մուհամմեդ:



Ուալայաթը փատորեն կլինի կենտրոնական շրջանակը, քանի որ մարգարեության էզոտերիզմն է, միջանկյալ շրջանակում կլինի մարգարեությունը, քանի որ հանդիսանում է առաքելության ներքին, էզոտերիկ բովանդակությունը, իսկ առաքելությունը կլինի արտաքին շրջանակը: Հետևաբար կարելի է ենթադրել, որ յուրաքանչյուր ռասուլ նաբի և ուալի է միաժամանակ: Յուրաքանչյուր նաբի ուալի, իսկ ուալին կարող է լինել միայն ուալի: Մակայն այս մարգարեական ցիկլերի աստիճանակարգումը բազմաթիվ հեղինակներ համարում են, որ պարադոքսալ կերպով հակառակն է, քան դրանց կրողների աստիճանակարգումը: Փորձենք բացատրել ուալայաթը լինելով մարգարեության էզոտերիզմը ավելի պաշտելի է, քան էզոտերիկ մարգարությունը, քանի որ վերջինս կախված է ուալայաթից, այնպես էլ առաքելությունը ենթադրում է նաբիի հոգևոր իրավիճակ: Որքան մոտ ես ներքին իրականությանը այնքան դու ավելի հեռու ես արտաքին կապանքներից և ավելի մոտ ես Աստծոն, ում որ հանգում է կեցության ներքին իրականությունը: Անրի Կորբենը հետևություն է անում, որ ուալայաթը լինելով Աստծո ընկերոջ կարգավիճակ ավելի պաշտելի է քան Նաբին, իսկ սա էլ ավելի պաշտելի քան Ռասուլը<sup>16</sup>:

Այս ամենը առավել պատկերավոր ներկայացվում է բազմաթիվ շիական մեկնաբանների կողմից. «*ոիսալաթ*՝ կեղևն է, *նուրուաթ*՝ նյութը, խյուսը, իսկ *ուալայաթ*՝ հյութը, որը քանվում է այդ նյութից»:

<sup>16</sup> Корбен Анри. Шизм и пророческая философия. Волшебная Гора, том 9, Москва 2004



Կարելի է մեկ այլ հետևություն անել. «առաքյալի միսիան առանց նաբիի կլինի *Շարիաթ*, օրենսդիրների կրոն, առանց *տարիկաթի*՝ զրկված միստիկական ուղուց, կլինի էկզոտերիզմ առանց էզոտերիզմի, միայն կեղև առանց խյուսի, իսկ նաբին առանց ուալիի դիրքի կլինի միայն միստիկական ճանապարհ՝ *տարիկաթ* զրկված հոգևոր իրականացումից՝ *Հակիկաթից*, էզոտերիզմ առանց էզոտերիկ նվիրականության, միայն խյուս առանց հյութի<sup>17</sup>։

Մինևույն ժամանակ իսնաաշարիները հաստատելով ուալայաթի գերազանցությունը, չեն համարում, որ ուալիի անձը ավելի բարձր է կանգնած քան նաբին և ռասուլը, չնայած, որ ուալայաթը այդ երկուսի համար հենք է հանդիսանում։

Ահա այստեղ է, որ պարադոքսի ենք հանդիպում. ուալայաթը գերակա է նուրուաթի և ռիսալաթի նկատմամբ, սակայն ռասուլն է իր մեջ ներառում այս երեք աստիճանների բովանդակությունը՝ ուալի-նաբի-ռասուլ։ Ըստ Հեյդար Ամուլիի այս կետում էլ տարբերվում են իսնաաշարիների և իսմայիլիների, ավելի հստակ՝ Ալամութի իսմայիլիների՝ գաղափարախոսությունը, որը փորձում էր նախնական շիիզմի խորքային իմաստը բացահայտել։

Եթե շիական փիլիսոփայության ամբողջական տրամաբանությունը հաշվի առնենք այն կարելի է հակառակ շղթայով հասկանալ էզոտերիզմից էկզոտերիզմ շարժման ուղղությամբ։

Իսնաաշարիայի օրինակով կարելի է ասել, որ ընդհանրապես սկզբնական շրջանում շիիզմը ձևավորվեց իբրև ընդդիմադիր քաղաքական մի խմբավորում, որից հետո անհրաժեշտություն առաջացավ իր դավանանքն ու գաղափարախոսությունը հաստատել կրոնի շրջանակներում, ձեռք բերել հոգևոր ժառանգականություն։

Ժամանակի ընթացքում այս ուսմունքը մշակվում է և այժմ այն շատ կենսունակ և կրոնական առումով շատ ուժեղ համակարգ է։

<sup>17</sup> Շիական իմացաբանության մեջ մենք նույն աստիճանակարգումը կտեսնենք Ուսիի, Իլհամ և Քաշֆ հասկացությունների մեջ։

Այն իրեն դիտարկում է իբրև իսլամի էզոտերիկա, այսինքն մի քանի թեզիսներ է առաջ քաշում, որոնք դարձել են իր ուսմունքի անբաժանելի տարրերը.

- գոյություն ունի Աստվածային գաղտնիք
- մուհամմեդյան հավերժական իրականություն
- իմամների ուալայաթ
- մարդկային առանցք

Փաստորեն կարելի է ասել, որ Աստվածային գաղտնիքների տառացի՝ «Սուրբ Գրքի» հայտնության համար Մուհամմեդ մարգարեն ավարտում է Մարգարեական ցիկլը, և իհարկե դրան անմիջապես հաջորդում է հոգևոր ժառանգության սկզբունքով, երկրի վրա աստծո Ապացույցը՝ Իմամաթի ցիկլը, որն էլ փաստորեն մեկնաբանում է Ղուրանի հայտնությունների ներքին, էզոտերիկ հոգևոր իմաստները մարդուն։ Այստեղ կրկին ի հայտ են գալիս մի քանի գաղափարական հասկացություններ՝

- Զահիր - Շարիաթ - *Այն* այք
- Բատին-Տարիկա - *Ալլի* խեթ
- Բատին ալ-բատին - *Հակիկա* - *Գալբ*՝ սիրտ

Փաստորեն Մարգարեական ցիկլը փակ է միայն *Շարիաթի* տեսակետից։ Այն համարվում է բոլոր մարգարեների կնիք. չի լինելու «Նոր սուրբ գիրք»՝ նոր օրենսդրական մարգարեություն։ Սակայն դրան հաջորդող ուալայաթի ցիկլը անսահման է։ Իմամների և մարգարեների գոյությունը մետապատմության, նախագոյության շրջաններում ցույց է տալիս, որ սրանք մեկ երևույթի տարբեր կերպ «իջեցված» կողմերն են՝ էկզոտերիկ ճանապարհով՝ մարգարեական ցիկլը և էզոտերիկ՝ ուալայաթի ցիկլը։ Բացարձակ Ուալայաթի՝ հոգևոր առաջնորդության կնիքը առաջին իմամն էր, իսկ Մուհամմեդյան ուալայաթի կնիքը՝ էզոտերիզմի էզոտերիզմը, հանդիսանում է տասներկուերորդ իմամը։

Մարգարեն լինելով մարգարեների կնիք՝ հաստատում է, որ իմամ Ալին մարգարեների հետ գաղտնի երկիր է ուղարկվել և



միայն իր հետ բացահայտ ուղարկվեց՝ ժառանգելու հոգևոր մարգարեությունը իրականացնել երկրում:

Մակայն այս «իջեցումը» կարծես թե հող է նախապատրաստում նրա կրկին «վեր բարձրանալու» համար: Մի գաղափար, որը իրականացվում է «թաքնված իմամի»<sup>18</sup>՝ Մահդիի սպասումով: Մպասում, որը իր մեջ ներառում է անցյալի ժառանգություն, ներկա գործառույթն և ապագայի գալուստ: Իբրև եզրահանգում նշենք, որ թաքնված իմամի տեսությունում հիմնական գաղափարն այն է, որ սպասվող իմամը չի բերելու հայտնությունների նոր «Գիրք», նոր «Օրենք», բայց բացահայտելու է այդ հայտնությունների թաքնված իմաստները, քանի որ հանդիսանում է բոլոր հայտնությունների հայտնությունը, «Բացարձակ Մարդ»՝ *Ինսան Քամիլ*, Antropos Absolut, հավերժական մարգարեության իմաստի էզոտերիկան: Սպասվող իմամի գոյության իմաստը ամբողջական մարդաբանական հայտնությունն է, մարդու ներսում հոգու ծաղկումը: Այսինքն՝ մարդն իր վրա է վերցնում մի բեռ, որից հրաժարվում են երկինքը, երկիրն ու լեռները՝ Աստվածային գաղտնիքի բացահայտումը (33:72):

<sup>18</sup> «Թաքուցման» թեման շիական փիլիսոփայության անկյունաքարային հարցերից մեկն է, 19-րդ դարում Իրանում ձևավորված շիական աստվածաբանական Շեյխական դպրոցը մշակել է «Ղայթաթի» ֆեմունենտոգիան:

## Երբայական մոնոլինգվիզմի գաղափարախոսության հիմունքները

Տեր-Պետրոսյան Լիլիթ

Երբայերենի «վերածնունդը» նախեստաց իրենից ներկայացնում է լեզվի կիրառման ասպարեզների էական ընդլայնում: Գրեթե քառորդ դարի ընթացքում երբայերենը սակավաթիվ էլիտայի գրական լեզվից կարողացավ դառնալ իր իսկ պետությունում բնակվող ժամանակակից ազգի լեզու:

Քաղաքական սիոնիզմի հիմնադիր Թեոդոր Հերցելը իր 1896թ-ին լույս տեսած «Հրեական պետություն» աշխատության մեջ նշել է. «ապագա հրեական պետությունում ստիպված կլինենք լուրջ մտածել հրեա ժողովրդի լեզվի մասին: Եվ խոսք անգամ լինել չի կարող երբայերենի պետական լեզու դառնալու վերաբերյալ, որովհետև ոչ մի հրեայի երբայերենը չի գտնվում այնպիսի մակարդակի վրա, որ կարողանա այդ լեզվով նույնիսկ գնացքի տոմս պատվիրել: Բհարկե, ո՛չ»<sup>1</sup>:

Սիոնիզմի գլխավոր գաղափարախոսը գնտում էր, որ ապագա հրեական պետությունում յուրաքանչյուր հրեա կստանա քաղաքացիության իրավունք, կշարունակի խոսել այն լեզվով, որը սովորել է իր իր ապրած երկրում, իսկ գլխավոր լեզուն կլինի այն, որը որ ժամանակի ընթացքում կդառնա ամենագործածականը: Հերցելը չունեի հրեա ժողովրդի լեզվին վերաբերվող որևէ կառուցողական ծրագիր եւ, փաստորեն, առաջարկում էր չգրադվել այդ խնդրի լուծմամբ: Սիոնիստական կազմակերպությունը իր ստեղծման օրվանից ի վեր (1897թ) մեծ նշանակություն չի տվել երբայերենին որպես հրեա ժողովրդի համազգային լեզվի:

Հրեական քաղաքական կուսակցություններից շատերը՝ ինչպիսիք էին սոցիալիստական «Բունդ»-ը կամ ձախ ուժերից «Պոպլեյ Ցիոն»-ը («Սիոնի աշխատավորներ»), ազգային լեզուն համարում է-

<sup>1</sup> Theodor Herzl, The Jewish State, Courier Dover Publications, 1989, p. 145.



ին իդիշը<sup>2</sup>։ Դավիթ Բեն-Գուրյոնի կենսագիր Մ. Բառ-Չոխատը գրում է. "1910թ-ին տեղի ունեցած ժողովներից մեկի ժամանակ, երբ Դավիթ Գրինը բարձրացավ բեմ եւ սկսեց իր ելույթը երբայերեն, դահլիճում գտնվող պատվիրակից շատերը սկսեցին իրենց տեղերից նյարդացած բղավել՝ արտահայտելով իրենց բողոքը... Վերջում դահլիճում մնացին միայն երեք պատվիրակ, որոնք էլ շարունակեցին լսել ելույթը մինչև վերջ"<sup>3</sup>։

Ինչպես նաև օրթոդոքս ծայրահեղական գաղափարախոսության որոշ դեմքերի գտնում էին, որ անհրաժեշտ է կտրականապես արգելել օգտագործել երբայերենը որպես առօրյա խոսակցական լեզու՝ համարելով այն "սուրբ լեզու"<sup>4</sup>։ Նրանք պնդում էին, որ դարձնել երբայերենը կենցաղի լեզու՝ նշանակում է "սրբապղծել" այն։ Բայց այս ամենի հետ մեկտեղ այս պահանջները չունեին որևէ լուրջ փաստարկ, որի վրա կարելի էր հենվել<sup>5</sup>։ Երբայերենի "վերածնանակը" խոչընդոտելու օրթոդոքսերի այս փորձերը հիմնվում էին ռաբբին Մոշե Խատամ Մոֆերի (1762-1839)՝ "Նորը արգելված է Թոռայի օրենքներով" սկզբունքի վրա։ Նա եղել է Կենտրոնական Եվրոպայում օրթոդոքսալ հուդայիզմի ամենահայտնի առաջնորդներից մեկը<sup>6</sup>։

Սակայն հրեական սուրբ գրքերում ոչինչ չէր ասվում այն մասին, որ երբայերենով արգելված է խոսել առօրյա կյանքում։ Նույնիսկ Թալմուդյան հսկայածավալ գրականության մեջ նմանատիպ միտք անգամ գոյություն չունի։ Հուդայականության հեղինակությունները դեռ հնագույն ժամանակներից քննադատում էին հրեաներին ուրիշ լեզուներով խոսելու համար։ Թալմուդի իմաստունները

<sup>2</sup> Yosef Gorni, *Converging Alternatives: The Bund and the Zionist Labor Movement 1897-1985*. SUNY Press. New York. 2006.p 19-20.

<sup>3</sup> Michael Bar-Zohar, *The Armed Prophet: A Biography of Ben Gurion*. University of Michigan. Baker. 1967. p. 25.

<sup>4</sup> B. Spolsky, Review of M. Isaacs & L. Glinert (eds.), *Pious Voices: Languages among Ultra-Orthodox Jews*. *Language in Society* vol 30, 2001, 115-118.

<sup>5</sup> Martin Gilbert. *Israel: A History*, London-New York-Toronto-Sidney-Auckland. 1998. p. 29.

<sup>6</sup> Александр Крюков, Иврит, Идиш и "Языковые Войны": из недавней истории иврита. *Еврейское слово*, №39 (262). 2005. стр. 2.

ը միշտ էլ համարել են երբայերենը առօրյա շփման համար նախատեսված լեզու՝ նշելով, որ արամերենը հարմար է լացի, հունարենը՝ երգի, իսկ երբայերենը՝ հենց խոսակցության համար։ շենց այսպես էր խորհում օրինակ ռաբբին Հովնաթանը Բեյթ-Գուվրինից, որի դատողությունները ընդգրկված են Երուսաղեմյան Թալմուդում<sup>7</sup>։

Ուստի հուդայականության մեջ չկա որևէ արգելք երբայերենը առօրյա կյանքում չօգտագործելու համար. ճիշտ հակառակը, պատմական, հասարակական եւ քաղաքական արտաքին գործունեւրի պատճառով խոսակցական միջավայրից լեզվի դուրս մղման գործընթացը Թալմուդյան իմաստունների կողմից միշտ էլ գնահատվել է որպես հրեա ժողովրդի մեծ կորուստ։

Երբայերենով ստեղծագործող հայտնի հրապարակախոս եւ սիոնիստական շարժման գործիչ Եհոշուա Միոկինը (1838-1923) 1917թ-ին "Մֆատենու" ("Մեր լեզուն") երբայալեզու ամսագրում, որը լույս էր տեսնում Ռուսաստանում, իր "Լեզվի այլանդակությունները" հոդվածում գրել է. "Ոմանք կարծում են, որ մենք պետք է խոսենք երբայերեն նույնիսկ հրապարակային ժողովներում, իսկ դպրոցներում բոլոր առարկաները սովորենք երբայերենով։ Արդյո՞ք եկել է դրա ժամանակը։ Արդյո՞ք մենք անոչափ լավ ենք տիրապետում երբայերենին, որպեսզի խոսենք, հասկանանք եւ արտահայտենք մեր սուրբ լեզվով նորագուն ժամանակների բոլոր հասկացությունները։ Բարեկամներ՝ եւ եղբայրներ՝ մի՛ փորձեք ժամանակից շուտ արթնացնել մեր քնած լեզուն, դեռ չի եկել այդ պահը"։

Գրեթե բոլոր հրեա գրականագետները, լրագրողները, հասարակական գործիչները (օրինակ՝ Ախադ հա-Ամ, Յ.Խ. Բոեննեո, Խ.Ն. Բյալիկ, Մ.Լ. Լիլիենբյում, Ն. Սոկոլով, Գ. Ֆրիշման), որոնք այդ ժամանակներում գրում էին երբայերենով, ներառյալ "հրեական գրականության պապիկ" Մենդելե Մոյխեո Սֆոռիմը, սկզբնական շրջանում դեմ էին խոսակցական երբայերենի վերածնան գաղափարին<sup>8</sup>։

<sup>7</sup> Երուսաղեմյան Թալմուդ Մեգիլա 1:11

<sup>8</sup> Reuven Shoham, *Poetry and Prophecy: The Image of the Poet as a "Prophet", a Hero and an Artist in Modern Hebrew Poetry*. Brill Academic Publishers. 2003 p. 117.



Դավիթ Ֆրիշմանի (1859-1922) օրինակը շատ բնորոշ է 19-րդ դարի վերջի և 20-րդ դարի սկզբի բազմաթիվ գրականագետներին<sup>9</sup>: Ֆրիշմանը փորձառու և բարձրակարգ թարգմանիչ է եղել, որը թարգմանել է եբրայերենից ինչից Աբրահամ Մապուի «Երեսպաշտ» հանրահայտ վեպը, իսկ ֆրանսերենից եբրայերեն՝ Ալեքսանդր Դյումայի «Կոմս Սոնտե Քրիստո» վեպը: Նա նաև գերմաներենից եբրայերեն է թարգմանել Ա. Բերնշտեյնի «Բնագիտություն» հանրահայտ աշխատությունը: Նա եբրայերեն է թարգմանել այնպիսի գրողների ստեղծագործություններ ինչպիսիք են Հ.Ք. Անդերսենը, Գ. Գեյնեն, Գ. Իբսենը, Վ. Շեքսպիրը, Ա. Ֆրանսը: Նրա թարգմանությունների եբրայերենը առանձնանում էր աստվածաշնչյան լեզվի հնաճ բնույթով: Սակայն այս ամենի հետ մեկտեղ Ֆրիշմանը այդպես էլ չընդունեց եբրայերենը որպես խոսակցական լեզու՝ գերադասելով խոսել գերմաներեն:

Եբրայերենի «վերածնունդը» շատ ավելի բարդ գործնաբան էր քան պարզապես մեռած լեզվի վերակենդանացման մասին հրաշալի միֆը: Ջ. Ֆիշմանը իր «Փոխել լեզվական տեղաշարժի ուղղությունը. անհետացող լեզուներին աջակցող տեսական և փորձնական հիմունքներ» գրքում վերլուծելով անհետացող լեզուների փրկման և պահպանման շուրջ քսան փորձ՝ գալիս է այն եզրակացության, որ այդ գործընթացում ամենաբարդն ու ամենադժվարինը ընտանիքում մայրենի լեզվի բնական փոխանցման վերականգնումն է<sup>10</sup>:

Հենց այս պարագայում է, որ եբրայերենը կարողացավ անել այն անհնարինը, որի շնորհիվ հրեական փորձը լեզվաբանների կողմից համարվում է լեզվական վերածննդի գաղափարախոսության իրականացման փայլուն օրինակ<sup>11</sup>:

<sup>9</sup> А. А. Крюков, Краткая история возрождения разговорного иврита. Москва. 2004. стр. 55-56.

<sup>10</sup> J. Fishman, Reversing Language Shift: Theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages. Clevedon: Multilingual Matters . 1991. pp. 48-50.

<sup>11</sup> M. Nahir, Language planning and language acquisition: The "Great Leap" in the Hebrew revival. In Christina Bratt Paulston (ed.) International handbook of bilingualism and bilingual education. New York: Greenwood Press. 1988. pp. 280-282.

Մոնոլինգվիստական գաղափարախոսությունը հիմնվում էր մի շարք մյուսոսների և ենթադրությունների վրա<sup>12</sup>:

- հայրենադարձները կարող են սովորել եբրայերեն միայն մայրենի լեզվից լիովին հրաժարվելու դեպքում:
- եբրայերենի յուրացումը կարելուագույն նախապայանն է հրեական մշակույթ և կյանք ինտեգրման համար, ինչը կդանդաղի, եթե հայրենադարձների լեզուները շարունակվեն օգտագործվել:
- ազգային միասնականությունը պայմանավորված է ազգային մոնոլինգվիզմով:
- այլ լեզուների պահպանումը թուլացնում է ազգային ինքնագիտակցությունը<sup>13</sup>:
- հայրենադարձների լեզուները որեւէ արժեք չունեն:
- որքան շատ ստիպել հայրենադարձներին խոսել եբրայերեն, այնքան շուտ նրանք կներգրավվեն հասարակության մեջ:
- բացի եբրայերենից և անգլերենից կարիք չկա որեւէ այլ լեզու դասավանդել դպրոցներում<sup>14,15</sup>:

Այս գաղափարախոսության նվաճումը բավականին մեծ էր: Այն ստիպեց երբեմնի բազմալեզու հասարակությանը անցնել մոնոլինգվիզմի կամ նվազագույնը բիլինգվիզմի<sup>16</sup>:

Չնայած եբրայերենի առօրյա կյանք «բռնավոր» ներթափանցման շուրջ գոյություն ունեցող ներկայիս քննադատությունների

<sup>12</sup> E. Ben-Rafael, Language, identity and social division: the case of Israel. Edited by M. Puzler and S. Romaine, Oxford Studies in Language Contact. Oxford: Clarendon Press. 1994. p. 124.

<sup>13</sup> Ibid. p. 50., Краткая еврейская энциклопедия.1982. стр. 417-420.

<sup>14</sup> Lambert, Richard D. "Language policy: an overview". Paper presented at the International Symposium on Language Policy, Bar-Ilan University, Israel. (1995). p. 5.

<sup>15</sup> Nahir, Moshe. "Language planning and language acquisition: The "Great Leap" in the Hebrew revival". In "International handbook of bilingualism and bilingual education" Christina Bratt Paulston (ed.), New York: Greenwood Press. (1988). p. 278.

<sup>16</sup> А. Швейцер, Современная социоллингвистика: теория, проблемы, методы. Москва. 1976.стр . 118-119.



ակնհայտ է, որ «վերակենդանացման» գործընթացի հաջող ավարտը երաշխավորեց հենց ինքը՝ եբրայական մոնոլինգվիզմի տոկուն գաղափարախոսությունը: Միոնիստական լեզվական քաղաքականությունը ուղղված էր եբրայերենի դերի հաստատմանն ու ամրապնդմանը եւ՝ որպես պաշտոնական լեզու, եւ՝ որպես առօրյա խոսակցական լեզու:

Ընտրելով եբրայերենը որպես ընտանիքի լեզու հրեաները ելնում էին ինչպես հոգեւոր, այնպես էլ իրատեսական պատճառներից: Երբ այս երկու հանգամանքների միջեւ գոյություն ունի կոնֆլիկտ, ապա անհրաժեշտ է հզոր գաղափարախոսական ուժ, որպեսզի հնարավոր լինի հաղթահարել իրատեսական պատկերացումները եւ լեզվական իներցիան: 20-րդ դարի սկզբում եբրայերենը կարողացավ հաղթանակ տանել այնպիսի հզոր լեզուների դեմ պայքարում, ինչպիսիք էին գերմաներենը (այդ ժամանակաշրջանի գիտության եւ կրթության հիմնական լեզուն) եւ անգլերենը (անհրաժեշտ էր Պաղեստինում սոցիալական առաջընթացի համար բրիտանական մանդատի ժամանակներում<sup>17</sup>): Գերմանական *Hilfsverein* («Հա-Էզոա»-եբրայերեն<sup>18</sup>, «Փոխօգնության խորհուրդ» ստեղծվել է Գերմանիայում 19-րդ դարի վերջին) եւ *Alliance Francaise* այդ տարիներին բացեցին դպրոցներ, որոնցում դասավանդում էին գերմաներենով<sup>19</sup> եւ ֆրանսերենով: Սակայն այս կազմակերպությունները շատ շուտով հանդիպեցին խոշոր դիմադրության հրեական լեզուվայի կողմից: Արտասովոր էր նաեւ այն, որ եբրայերենի կողմնակիցների մեծամասնության համար իդիշը հանդիսանում էր մայրենի լեզու. հանուն եբրայերենի վերածնունդի գաղափարի նրանք պայքարում էին իրենց իսկ մայրենի լեզվի դեմ:

Եբրայերենի պատմական եւ մշակութային արմատները սերում էին դեռեւս աստվածաշնչյան ժամանակաշրջանից, երբ հրեա-

<sup>17</sup> Авива Халамиш, Иерусалим в период британского мандата. Тель-Авив. 1998. стр. 28.

<sup>18</sup> Cohen, Israel. "The German attack on the Hebrew schools in Palestine". London: Jewish Chronicle and Jewish World. (1918). pp. 3,61.

<sup>19</sup> R. Bachi, A statistical analysis of the revival of Hebrew in Israel. Scripta Hierosolymitana, vol. 3:1956. pp. 214-215.

ները Էռեց-Իսրաելում կազմում էին գերիշխող մեծամասնություն: Եւ սիմվոլիկ էր, վերստեղծելով պետությունը նախնիների հողի վրա, դարձնել նախնիների լեզուն որպես այդ պետության պաշտոնական լեզու: Ենթադրվում էր (այդպես էլ եղավ), որ հրեաները կներգաղթեն Էռեց-Իսրաել աշխարհի տարբեր երկրներից, որտեղ նրանք խոսում էին զանազան լեզուներով: Միոնիստական շարժման տարբեր խմբավորումներ ունեին մեկ միասնական նպատակ. ստեղծել «ազգային տուն» ողջ հրեա ժողովրդի համար<sup>20</sup>: Պետք է նշել այն փաստը, որ 19-րդ դարի վերջին տասնամյակում ազգայնականությունը ո՛չ միայն սիոնիստական շարժման գաղափարախոսությունն էր, այլ ամբողջ այդ դարաշրջանի բնորոշիչ հատկանիշը: 19-րդ դարի վերջին բազմաթիվ արեւմտյան պետություններում իշխում էր այն սկզբունքը, համաձայն որի աշխարհում անվտանգություն ապահովող միջազգային համակարգի հիմքում պետք է լինեն ազգային պետությունները եւ ոչ թե բազմազգ կայսրությունները: Այդ իսկ պատճառով ամենեւին էլ տարօրինակ չէր, որ սիոնիստական շարժումը նույնպես ճանաչեց ազգային պետությունը որպես «ազգային հարցի» լուծման ամենաարդյունավետ ճանապարհ: Իսկ եբրայերենի ճանաչումը որպես Իսրայելի հրեա ժողովրդի միակ օրինական լեզու դարձավ առաջնային նախապայման միասնական հրեական ազգ ստեղծելու գործում:

Ստացվեց այնպես, որ 19-րդ դարի վերջին տասնամյակից մոնոլինգվիզմի գաղափարախոսությունը ակտիվորեն սկսեց պարբարել հրեական բազմալեզվության դարավոր ավանդույթի դեմ: 20-րդ դարում Գերմանիայի եւ Արեւելյան Եվրոպայի հրեաների խոսակցական լեզուն էր իդիշը<sup>21</sup>, Իտալիայում՝ եբրայախոսներն էր, Իրանում՝ եբրայապարսկերենը, Կովկասում՝ վրացերենը, հայերենը եւ թաթերենը, Հունաստանում՝ եբրայախոսներն էր թարախիմյան հունարենը, բալկանյան եւ միջերկրածովյան երկրներում՝ լադինո

<sup>20</sup> Г. Шимони, Еврейский национализм как национализм этнический. Вестник Еврейского университета, №6, 2001. стр. 54-56.

<sup>21</sup> Pilowsky, Arye L. "Yiddish alongside the revival of Hebrew: public polemics on the status of Yiddish in Eretz Israel, 1907-1929". In Readings in the Sociology of Jewish Languages. Joshua A. Fishman (ed.), Leiden: Brill. 1985. pp. 114-117.



(շուղեսմ) եւ եբրայակաթալիներենը, Կենտրոնական Ասիայի երկրներում՝ եբրայատաջիկերենը (բուխարական լեզուն), Հնդկաստանում՝ հնդարիական եւ դրավիդյան լեզուները, Հյուսիսային Աֆրիկայում՝ արաբերենը, եբրայաարաբերենը եւ եբրայաբերբերական լեզուն<sup>22</sup>: Մի շարք հրեական լեզուներով եւ բարբառներով ստեղծվել է (առաջին հերթին իդիշով, լադինոյով, եբրայապարսկերենով եւ եբրայաբերբերենով) հսկայածավալ գրականություն: Եբրայերենը երբեք չի եղել որեւէ հրեական համայնքի առօրյա խոսակցական լեզու: Իսրայելում տեղի ունեցած եբրայերենի «վերածնունդը» հաջողվեց հայրենադարձների լեզուների գանգվածային ճնշման արդյունքում, ի դեպ, որոնցից մի քանիսը կանգնած էին անհետացման եզրին (մասնավորապես լադինոն եւ իդիշը): Հայրենադարձների համար եբրայերենը պետք է ծառայեր որպես համախմբող գործոն<sup>23</sup>: Պետք է նշել, որ տարբեր երկրներում բնակվող հրեաների երկարամյա հետապնդումները լուրջ դրդապատճառ էին հանդիսանում Իսրայել ներգաղթած հայրենադարձների համար հրաժարվելու արտագաղթած երկրի լեզվից եւ մշակույթից եւ ընդունելու եբրայերենը որպես հրեաների ազգային լեզու: Դա յուրօրինակ հենարան էր, որի վրա պետք է կառուցվեր իրենց նոր ազգային եւ մշակութային ինքնահաստատումը: Երկար տարիներ կար այն կարծիքը, որ կատարելապես տիրապետել եբրայերենին հնարավոր է միայն մյուս բոլոր լեզուներից կատեգորիկ հրաժարվելու դեպքում:

Սակայն պետք է ընդգծել, որ եբրայական մոնոլինգվիզմի գաղափարախոսությունը դարձավ պետության լեզվական եւ մշակութային ոչ ժողովրդավարական քաղաքականության սկիզբը: Դժվար է ասել՝ ինչ էր անհրաժեշտ անել, որպեսզի մի լեզվի «վերածնունդը» եւ կայացումը հնարավոր լիներ իրականացնել առանց մյուս լեզուների ճնշման:

<sup>22</sup> E. Ben-Rafael, "Language, Identity, and Social Division. The Case of Israel" Oxford: Clarendon / Oxford University Press. 1994. pp. 58-62.

Статья «Еврейские языки и диалекты» в «Краткой еврейской энциклопедии», том 2 Иерусалим: «общество по исследованию еврейских общин». 1982.

<sup>23</sup> P. Katz, "Ethnicity Transformed: Acculturation in Language Classes in Israel", Anthropological Quarterly, vol. 55. 1982. pp. 102-103.

## Հրեական ներգաղթը Պաղեստին 19-րդ դարի վերջին եւ 20-րդ դարի սկզբին

Տեր-Պետրոսյան Լիլիթ

### 19-րդ դարի հրեական համայնքը

«Հին յիշուվ» անվանում էին այն համայնքի հրեաներին, որոնք Իսրայել էին եկել մինչև սիոնիստական շարժման սկիզբը: «Հին յիշուվները» ժամանակակից «խաղերիների»<sup>1</sup>՝ ծայրահեղ օրթոդոքսների, նախնիներն էին:

18-19-րդ դարերում «խաղերիների», այսինքն «հին յիշուվների» նախնիները կազմում էին այն խումբը, որը ապահովեց հրեաների ներկայությունը Իսրայելի հողում: 19-րդ դարի սկզբին եւ առաջին կեսին, երբ Եվրոպայի եւ Ամերիկայի հրեաները ջանքեր էին գործադրում ինտեգրվելու ոչ հրեական երկրներում, հենց կրոնավոր հրեաների շրջանում զարգանում էր Իսրայել տեղափոխվելու գաղափարը: Չնայած այդ շարժումը մեծաքանակ չէր, սակայն հենց այն կյանքի կոչեց հրեա ժողովրդի կապը «Սուրբ Հողի հետ» գաղափարը՝ ինչպես հրեաների, այնպես էլ ամբողջ արեւելյան աշխարհի գիտակցության մեջ<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Խաղերի հուղայականությունը (ուլտրա-օրթոդոքս հուղայականություն) օրթոդոքսալ հուղայականության ամենապահպանողական ուղվածությունն է: Այս ուղվածությանը պատկանող հրեաները իրենց կոչում են խաղերի ((haredi), առաջացել է (harada) (անհանգստություն, վախ) բառից, որը կարելի է բացատրել «Ովքեր դողում են Տիրոջ խոսքից» (Եսայի 66:2,5): Խաղերի հրեաները (ինչպես նաեւ մյուս օրթոդոքս հրեաները) իրենց հավատքի համակարգը եւ կրոնական սահմանված կարգը համարում են Միեւր լեռան վրա Մովզես մարգարեին հանձնած Թոռայի անմիջական շարունակողները: Նրանք ոչ-օրթոդոքս դավանանքները համարում են անարդար շեղում իսկական հուղայականությունից, քանի որ այդ դավանանքները կասկածի տակ են առնում գրավոր եւ բանավոր Թոռաների աստվածային հայտնությունը:

<sup>2</sup> Alan Dershowitz, The Case for Israel. John Wiley & Sons, Inc. Canada. 2003, pp. 18,26.



19-րդ դարի ընթացքում Պաղեստինը, գտնվելով Օսմանյան կայսերության կազմում, գտնվում էր տարբեր թուրքական և արաբական կուսակալների և տոհմերի պայքարի (և նույնիսկ պատերազմի) կիզակետում: Կողմերից յուրաքանչյուրը փորձում էր իր կողմը գրավել եվրոպացիներին, որոնք տիրապետում էին հզոր ռազմական տեխնիկային: Այս ամենը կտրուկ կերպով խթանեց եվրոպացիների ներթափանցումը Պաղեստին: 19-րդ դարում Պաղեստինում բացվեցին արտասահմանյան հյուպատոսություններ, և հնարավոր դարձավ երկրում ապրել, մնալով արտասահմանյան քաղաքացի, և գտնվել արտասահմանյան հյուպատոսության պաշտպանության տակ: Պաղեստինը արագ կերպով “եվրոպականացվեց” և մոդերնիզացվեց:

Այդ պատճառով, սկսած 1850-ական թվականներից Պաղեստին տեղափոխվող հրեաների քանակը սկսում է ավելանալ: 1860-70-ական թվականներին “հին յիշուվը” ո՛չ միայն քանակապես է փոխվում, այլ նաև կատարվում են կտրուկ որակական փոփոխություններ: Կարեւորագույն նշանակություն ունեցավ Երուսաղեմի հրեաների դուրս գալը Հին քաղաքի սահմաններից և նոր թաղամասերի կառուցումը: Առաջին թղամասներից էին “Միշքենտտ Շաանիմը” և “Նահալատ Շիվան”, ավելի ուշ՝ “Մեա շեարիմ”-ը: Այդ ժամանակներում դա ոչ միայն անսովոր էր, այլ նաև վտանգավոր:

Այն մարդկանց, որոնք բնակվում էին քաղաքի պատերից դուրս, քոչվոր արաբական հրոսակախմբերի կողմից հարձակման վտանգ էր սպառնում, և նրանք պետք է պատրաստ լինեին զենքը ձեռքին պաշտպանվելու: Թաղամասը կառուցվում էր փակ տարածության տեսքով, որպեսզի այն հեշտ լիներ հարձակումից պաշտպանել: Բացի այդ “հին յիշուվը” կազմավորում է հատուկ զինվորական ջոկատներ (նրանք կոչվում էին “գվարդիա”-ներ), որոնք զինված էին և ուղեկցում էին Յաֆֆայից Երուսաղեմ գնացող բեռները: Հայտնի էր նույնիսկ, որ այդ ջոկատները չէին սահմանափակվում միայն պասիվ պաշտանությամբ, այլ երբեմն նաև հարձակվում է

ոչնչացնում էին իրենց առավել անհանգստացնող հրոսակախմբերը:

Հին յիշուվի մեծ մասը զբաղված էր Թոռայի ուսումնասիրությամբ և ապրում էր “խալուկի” հրեական սփյուռքի նվիրատվությունների բաշխման հաշվին: Բոլոր ժամանակներում սփյուռքի հրեաները փորձում էր նվիրատվություններ ուղարկել Պաղեստին, քանի որ նրանք իրենց արյունակցական հետաքրքրվածությունն էին զգում նրանում, որպեսզի Իսրայելի հողում ապրեն հրեաներ:

Շուտով 19-րդ դարի վերջերին Հին յիշուվում տարբեր արհեստներով կամ այլ արտադրական գործունեությամբ զբաղվելու միտումներ են առաջանում: Ստեղծվում է “մոշավների”, այսինքն՝ գյուղատնտեսական բնակավայրերի, ստեղծման շարժումը (քանի որ Սուրբ Հողի մշակումը ունի ոչ միայն գործնական (պրակտիկ), այլ նաև կրոնական արժեք): Երիթոնի և Գազայի շրջաններում գյուղատնտեսական բնակավայրեր հիմնելու առաջին մի քանի փորձերը հաջողությամբ չպսակվեցին, բայց այդպիսի փորձը Յաֆֆայի շրջանում հաջողություն ունեցավ, և 1878թ.-ին այնտեղ կազմավորվեց նոր ժամանակների առաջին հրեական բնակավայրը Իսրայելի Հողում՝ Փետախ-Տիկվան:

### Պաղեստինի հրեական համայնքի էթնիկական պատկերը 20-րդ դարի սկզբին

Դերես մինչ բոլոր ալիաները (ներգաղթ Իսրայել) Պաղեստինում հիմնականում բնակվում էին սեֆարդի հրեաները: Դրանք այն հրեաներն էին, որոնք ծնվել էին հենց այս երկրում և ապրում էին այնտեղ արդեն մի քանի սերունդ: Բսկ գրեթե 20-րդ դարի սկզբի բոլոր օլեները (հայրենադարձ) ներգաղթում էին Պաղեստին Եվրոպայից: Այդ փաստը ամենեւին էլ զարմանալի չէ, քանի որ սիոնիստական շարժումը 19-րդ դարի երկրորդ կեսին Եվրոպայում տեղի ունեցած իրադարձությունների արդյունք էր: Արեւելքում չկային այն դրդապատճառները, որոնք առկա էին Արեւելյան Եվրոպայում: Հենց դա էլ բացատրում էր այն երևույթը, որ 20-րդ դարի սկզբին



Պաղեստինում բնակվում էին հիմնականում սիոնիստական գաղափարախոսությամբ տոգորված աշքենագներ(Արեւելյան Եվրոպայից ներգաղթած հրեա)՝ հրեաներ, որոնք ապստամբել էին ստեղծված եվրոպական իրավիճակի դեմ:

Ինչու՞ այս մարդիկ եկան Պաղեստին: Որպեսզի հասկանալի լինի, թե ինչու՞ համայնքը կամ առանձին անհատներ սկսում են տեղափոխվել ինչ-որ մի Ա կետից դեպի Բ կետ, անհրաժեշտ է բնության առնել երկու պատճառ. *վանողականություն եւ ձգողականություն:*

#### “Վանողականության” եւ “ձգողականության” գործոնները

*Վանողականության* գործոնները այն երեւոյթներն են, որոնք ստիպում են մարդուն թողնել իր տունը եւ հեռանալ: *Ձգողականության* գործոններին է պատկանում այն ամենը, ինչը ձգում է մարդուն դեպի նոր վայրը: Սակայն այստեղ այն պարզ բացատրությունները բավական չեն, որ մարդը, զգալով ներքին պահանջ, տեղափոխվում է Ա կետից Բ կետը: Անհրաժեշտ է բացատրել, թե ինչու՞ է նա տեղապոխվում հենց Բ կետ, այլ ոչ, օրինակ, Գ կետ: Այս բարդ ինդրի ամբողջական պատկերացումը ստանալու համար փորձենք համառոտակի վերլուծել Պաղեստին ներգաղթելու պատճառները:

Առաջին հայրենադարձների հոսքերով հիմնականում գալիս էին այնպիսի մարդիկ, որոնք այլեւս անհնար էին համրում իրենց հետագա բնակությունը Արեւելյան Եվրոպայում եւ տարված էին հրեական հասարակություն կամ հրեական պետություն ստեղծելու գաղափարներով: Շատերի մոտ հեռանալու պատճառ էր հանդիսանում հրեական կյանք վարելու մեծ ցանկությունը, ինչը կապված էր հրեականության նշանակության բարձր գիտակցության հետ՝ գաղափարական փոփոխություններ, որոնք տեղի էին ունեցել սիոնիզմի ազդեցության շնորհիվ:

Սակայն կային նաեւ այնպիսիները, որոնք չէին առաջ-նորդվում որեւէ գաղափարական գործոններով, այլ պարզապէս

ցանկանում էին փոխել իրենց բնակության վայրը<sup>3</sup>: Իրենց հայրենադարձության դրդապատճառը չի կարելի համարել սիոնիստական: Այս հայրենադարձները հասկանում էին Էռեց-Իսրայելում հրեաների բնակության անհրաժեշտությունը՝ միեւնույն ժամանակ միանգամայն անտարբեր մնալով այդ երկրում հրեական պետություն ստեղծելու սիոնիստական գաղափարին:

Ուրտի, ելնելով վերը նշվածից, հրեական բնակչությունը բաժանված էր երկու խմբի: Երկու խմբերն էլ հավատացած էին, որ անհրաժեշտ է բնակվել Էռեց-Իսրայելում, սակայն յուրաքանչյուրն իր ուրույն պատկերացումն ուներ Իսրայելի վերաբերյալ<sup>4</sup>: Հետագայում այս երկու խմբերի հետաքրքրությունների բախումը առաջ բերեց լուրջ հակամարտություններ:

Շատերն էլ գաղթում էին Պաղեստին, որովհետեւ, ստեղծված իրավիճակից ելնելով, ստիպված էին լքել իրենց բնակության վայրերը, իսկ այլ երկիր գնալու հնարավորություն չկար: Հիմնականում այս մարդիկ սիոնիստներ չէին: Նրանք նույնիսկ պատրաստ էին մնալ իրենց համայնքներում՝ շարունակելով նախկին կյանքը եւ այդպէս էլ կաննին, եթե հանգամանքները չդրդեին հայրենադարձվել: Նրանք գալիս էին Պաղեստին, քանի որ երբեմն այն միակ վայրն էր մնում, ուր հնարավոր էր գաղթել:

Գաղթելով Պաղեստին, շատ հաճախ բախվելով դաժան իրականության հետ՝ նրանցից շատերը դառնում էին իսկական սիոնիստներ: Եվ հենց այստեղ է, որ ի հայտ էր գալիս ձգողականության գործոնը:

Այստեղ հարկ էմ համարում անդրադառնալ տարբեր տարիներին ներգաղթած հայրենադարձների խմբերի փոխհարաբերությունների եւ փոխազդեցության խնդիրներին: Այս հայրենադարձներից է, որ ստեղծվեց իսրայելյան հասարակությունը: Հաշվի առնելով հայրենադարձների խմբերի ոչ միայն էթնիկ զանազանությունը, այլ նաեւ տարբեր պատճառները, որոնք դրդեցին նրանց հայրենա-

<sup>3</sup> Alan Dershowitz, *The Case for Israel*. John Wiley & Sons, Inc. Canada, 2003, pp. 15-16.

<sup>4</sup> *Ibid*, pp. 29-30.



դարձության, ամենեւին էլ զարմանալի չէ, որ այս խմբերի եւ միությունների հարաբերությունները ձեւավորման ճանապարհին անցնում էին բազմաթիվ բարդություններով:

Այս բարդությունների պատճառները շատ էին ու զանազան: Չանդրադառնալով բոլորին՝ ուղղակի նշենք մի հետաքրքրական եւ կարեւոր փաստ: Տասնյակ տարիներ բնակվելով Էռեց-Իստայելում՝ յուրաքանչյուրի պատկանելության զգացումը հայրենադարձների մի ինչ-որ խմբի՝ մյուսներից միանգամայն տարբեր, գնալով միայն ուժեղանում էր:

Միոնիստական պետության հիմնադիրները պատկերացնում էին այդ պետությանը որպէս մի ընդհանուր “ձուլման կաթսա”, որում առանձին միությունները կսպառեն իրենց իքնությունը նոր հրեական ազգին “ձուլվելու” համար: Մակայն նոր իսրայելյան հասարակության ստեղծման ճանապարհին խմբային ինքնության պահպանման ձգտումը, որը հիմնված էր էթնիկ եւ մտավոր տարբերությունների վրա, միայն ուժեղանում էր: Դրան նպաստում էր տարբեր էթնիկ խմբերի առանձին անդամների կենսական ձգտումների անհամապատասխանությունը, որը մեծ անդուն էր առաջացնում համատեղ կյանքի եւ անխուսափելի փոխազդեցության պարագաներում:

Շետաքրքրական է այն փաստը, որ աշխարհի շատ երկրների հրեական համայնքները անհետացան, սակայն դարնց էթնիկ-մշակութային յուրահատկությունները պահպանվեցին Իսրայելում՝ միգրացե միանգամայն այլ կոտեքստում:

### Առաջին, երկրորդ եւ երրորդ “ալիաներ”

“Ալիա” (վերելք, ներգաղթ) տերմինը, որն ընդունված է օգտագործել դեպի Պաղեստին (Էռեց-Իստայել) հրեաների հայրենադարձությունը բնորոշող բառ, ծագել է բաբելոնյան գերությունից հրեաների վերադարձի ժամանակաշրջանում: Այնուհետեւ ալիան սովորական երեւոյթ է դառնում հրեական պատմության մեջ: 19-րդ

դարի վերջին Պաղեստինի հրեական բնակչությունը կազմում էր շուրջ 25 000 մարդ:

Նոր բնույթի հայրենադարձները, որոնք առաջնորդվում էին ազգային գիտակցությամբ եւ Էռեց-Իստայելը հրեաներով բնակեցնելու ցանկությամբ, սկսեցին ժամանել Պաղեստին 1882թ-ից: 1882-1903թթ-ի հայրենադարձների ալիքը ընդունված է անվանել “Ալիա Ռիշոնա” (“Առաջին ալիա”)<sup>5</sup>: Առաջին ալիան առաջացնող շարժումը ղեկավարում էին մի խումբ երիտասարդներ, որոնք համոզված էին, որ հրեական ժողովրդի հետապնդումների խնդիրը կարող է լուծվել միայն նրա՝ պատմական հայրենիք վերադառնալու ճանապարհով:

Պետք է նշել, որ Ռուսաստանում արդեն սկսվել էին հրեական կոտորածները: Ահա այս կոտորածների հետեւանքով էլ ծնվում են երկու հրեական շարժումներ, որոնք սկսում են կազմակերպել հրեաների ներգաղթը Պաղեստին: Այս երկու շարժումներից մեկը “ԲԻԼՈՒ”-ն էր, մյուսը “Հավիվեյ Յիոն”-ն (Միոնի սիրահարներ) շարժումն էր: ԲԻԼՈՒ հապավումը կազմված է “Հակոբի տուն, գնացե՛ք, եւ մենք կգնանք”<sup>6</sup> նախադասության սկզբնատառերից (beyt ya'akov lekhu ve nelkha):

Այս կազմակերպությունը ստեղծվել է 1881-1882թ.թ.-ի Ռուսաստանի պոգրոմներից անմիջապէս հետո: 1882թ.-ին Խարկով քաղաքում Իգոաիլ Բելկինը, որը այն ժամանակ դեռ ուսանող էր, իր բնակարանում հավաքում է շուրջ եոթսուն հրեա ընկերների: Այս երիտասարդները ոգեշնչված էին իրենց նախնիների հողում ազգային պետության ստեղծման գաղափարներով: Կարճատեւ ժողովից հետո որոշվում է ստեղծել մի կազմակերպություն, որը պետք է զբաղվեր Էռեց-Իստայել հայրենադարձության կազմակերպմամբ<sup>7</sup>: Նրա կազմում մտնում էին չափազանց բարձր ազգային գիտակցությամբ մարդիկ, որոնք կազմում էին առաջին ալիայի էլիտան:

<sup>5</sup> Martin Gilbert. Israel: A History, London-New York-Toronto-Sidney-Auckland. 1998, p. 5, 22.

<sup>6</sup> Եսայի 2:5

<sup>7</sup> Simon Dubnow, Translated by Israel Friedlaender, History of the Jews in Russia and Poland. Avotaynu Inc. 2000, p. 363.



1882թ.-ին «ԲԻԼՈՒ»-ի անդամները «հա-Մելից» թերթում հրատարակում են «Կոչ ողջ հրեա ժողովրդին» հոդվածը, որտեղ նշվում են նրանց երեք հիմնական նպատակները.

1. կազմակերպել հրեա ժողովրդի վերադարձը դեպի իր պատմական հայրենիք

2. էոեց-Իստայելում ստեղծել գյուղատնտեսական բնակավայրեր՝ որպես հրեա ժողովրդի վերածննդին ուղղված առաջին քայլ

3. հայրենի հողը հրեական ազգային գաղափարախոսության զարգացման եւ հրեական ազգային ինքնագիտակցության կայացման կարեւորագույն նախապայման է:

«ԲԻԼՈՒ»-ն ուղարկում էր իր ներկայացուցիչներին Ռուսաստանի Կայսրության տարբեր քաղաքներ եւ խոշոր շրջաններ, որոնք պետք է տարածեին շարժման գաղափարախոսությունը: Շատ շուտով այս կազմակերպության անդամների թիվը հասնում է շուրջ 525-ի: «ԲԻԼՈՒ»-ն հիմնում է իր մասնաճյուղերը Մոսկվայում, Օդեսայում, Ռոստովում, Ալեքսանդրովսկում, Նիկոլաեւում<sup>8</sup>:

Այս երկու շարժումների նպատակն էր որքան հնարավոր է շատ թվով հրեաների ուղարկել Պաղեստին՝ այստեղ գյուղեր, ագրարային բնակավայրեր կառուցելու նպատակով<sup>9</sup>: Մեծ թվով հրեաներ այդպես էլ չհասան Պաղեստին: Ճանապարհի կեսից նրանք շեղվում էին՝ ուղեւորվելով դեպի Ամերիկա, Անգլիա, Արեւմտյան Եվրոպա կամ էլ Հարավային Աֆրիկա: Ռուսաստանից արտագաղթած հրեաների միայն երկու տոկոսը հասավ Պաղեստին: Այս երկու տոկոսն էլ կազմում էր շուրջ 25 000 հրեա, որոնք ժամանեցին Պաղեստին 1882-1903թթ.-ը: Ներգաղթածները ծանր կյանք էին վարում:

<sup>8</sup> Simon Dubnow, Translated by Israel Friedlaender, History of the Jews in Russia and Poland. Avotaynu Inc. 2000, p. 365.

<sup>9</sup> Martin Gilbert. Israel: A History, London-New York-Toronto-Sidney-Auckland. 1998, pp. 5-6.

Նրանցից ոմանք օգտվում էին Ռոստիլիների ընտանիքի ֆոնդերից<sup>10</sup>:

Բարոն Էդմոնդ դե Ռոստիլիի ֆինանսական եւ ադմինիստրատիվ օգնությունը թույլ տվեց ձեռք բերել հսկայական հողատարածքներ: Արդյունքում, 1880-1890-ական թվականներին հիմնադրվեցին Ռիշոն Լե-Ցիոն, Ջիխոն Յակով, Յեսուդ հա-Մաալա, Գեդեոա, Բեեռ-Տովյա, Ռեխովոթ, Նես-Ցիոնա, Խադեթա եւ այլ հրեական բնակավայրեր<sup>11</sup>, որոնցում ապրում էին շուրջ 10 000 հրեաներ: 1880-ական թվականներին Եմենից սկսեցին ժամանել մեսսիական իդձերով առաջնորդվող հայրենադարձներ: Առաջին ալիայի ժամանակ Պաղեստին հայրենադարձվեցին շուրջ 25 000 հրեա՝ հասցնելով հրեական համայնքի թիվը շուրջ 47 000-ի, սակայն նրանցից շատերը լքեցին երկիրը կյանքի ծանր պայմանների պատճառով: Հրեաներին պատկանող հողային տարածքները կազմում էին մոտավորապես 10 000 հեկտար:

1882թ.-ին Ջիբրալթարում ծնված հրեա Խայիմ Ամզալակը, որը ներգաղթել էր Պաղեստին վեց տարեկան հասակում 1830թ.-ին, որ նաեւ դարձել էր Յաֆֆա քաղաքի անգլիական փոխդեսպան, գնում է մի քանի հողատարածք, որտեղ առաջին՝ ամբողջությամբ հրեական գյուղ էր կառուցվել դեռեւս չորս տարի առաջ՝ Փեթախ Տիկվան (Հույսի Դարպաս): Այս տիրույթները նա տալիս է ԲԻԼՈՒ պիոներներին, որոնք պատրաստ էին այն վերակառուցել: ԲԻԼՈՒ պիոներներն իրավունք չունեին իրենք հող գնել, իսկ Ամզալակը<sup>12</sup> համարվում էր անգլիական ներկայացուցիչ:

Փեթախ Տիկվայում ոչ միայն տարածված էր մալարիան, այլ նաեւ ժամանակ առ ժամանակ հարձակումներ էին գործում հարեւան արաբական գյուղերից: Բարոն դը Ռոշիլիը դրամական միջոցներ է հատկացնում մալարիայի ճահիճները վերացնելու համար,

<sup>10</sup> Ibid, pp. 9,12,26.

<sup>11</sup> Y. Ben-Artzi, Early Jewish Settlement Patterns in Palestine, 1882-1914. Jerusalem: The Magnes Press. 1997, pp. 87-89.

<sup>12</sup> Martin Gilbert. Israel: A History, London-New York-Toronto-Sidney-Auckland. 1998, p. 6.



ինչը որ պատճառ էր դառել նախորդ բնակիչների հեռանալու համար: ԲԻԼՈՒ պիոներները կառուցեցին մի շարք բնակավայրեր եւս: Այս ամենը ցույց է տալիս այդ երիտասարդ ինտելեկտուալների ունեցած մեծ դերը ոչ միայն երկրի կառուցման մեջ, այլ նաեւ լեզվի վերակենդանացման գործում, քանի որ, գալով Պաղեստին, նրանք ստիպված էին լինում խոսել միայն եբրայերեն:

Հաջորդ, այսպէս կոչված “Ալիա շնիյա”-ն(Երկրորդ ալիա) տեղի ունեցավ 1904-1914թթ-ին: Այն կապված էր 1903թ-ին կիշինյովյան պոգրոմների<sup>13</sup>, 1905թ-ի հեղափոխության անտիսեմիտական դեպքերի հետ, որոնցից հետո Ռուսաստանի հրեաների ազգային ինքնագիտակցությունը էլ ավելի ամրապնդվեց՝ գտնվելով սիոնիզմի եւ սոցիալիզմի ազդեցության ներքո: 1909թ-ին Պաղեստինում հիմնվեց առաջին հրեական գյուղատնտեսական համայնքը՝ կիրբուց Դգանիան: Հենց այդ տարիներին վերսկսվեց (եւ շաշունակվեց մինչեւ Առաջին Համաշխարհային Պատերազմը) Եմենի հրեաների հայրենադարձությունը, որի դրոպապատճառներն էին կրոնական հետապնդումները եւ 1903-1905թթ-ի երաշտը, որի հետեւանքով զոհվեցին հազարավոր մարդիկ:

Երկրորդ ալիայի հոսքի ընդհանուր թիվը հասնում էր շուրջ 40 000-ի: Չնայած նրան, որ շատերը թողել-հեռացել էին Պաղեստինից, այնուամենայնիվ 1914թ-ին հրեական համայնքը բաղկացած էր ավելի քան 85 000 մարդուց: Իսկ հրեական հողային ունեցվածքի մակերեսը կազմում էր 41,8 000 հեկտար: Այդ ժամանակահատվածում ստեղծվեցին մի շարք նոր հրեական բնակավայրեր, եւ 1909թ-ին հիմնադրվեց Թել-Ավիվը, որտեղ բացվեց եբրայերենով դասավանդվող առաջին գիմնազիան:

“Ալիա շլիշիտ”-ը(“Երրորդ ալիա”), որը տեղի ունեցավ 1919-1923թթ-ին, ըստ էության երկրորդ ալիայի շարունակությունն էր,

որը ընդհատվել էր պատերազմի պատճառով<sup>14</sup>: Այն վերսկսեց Ռուսաստանի քաղաքացիական պատերազմի ժամանակ հրեաների մասսայական պոգրոմների արդյունքում, ինչպէս նաեւ Մեծ Բրետանիայի արտաքին գործերի նախարար Բալֆորի դեկլարացիայի(1917) հրապարակման շնորհիվ, որում նշվում էր անգլիական իշխանության բարյացկամ վերաբերմունք Պաղեստինում հրեական “ազգային օջախի” ստեղծման հարցի վերաբերյալ<sup>15</sup>: Այդ տարիներին ստեղծվեցին բազմաթիվ երիտասարդական սիոնիստական շարժումներ, որոնք կազմակերպում էին տասնյակ հազարավոր հրեաների ներգաղթը(հիմնականում ՌԻկրաիինայից եւ Լեհաստանից) Պաղեստին: Երրորդ ալիայի ժամանակ հայրենադարձ հրեաների թիվը կազմում էր շուրջ 35 000 մարդ, իսկ 1923թ-ի վերջին Պաղեստինում բնակվում էր ավելի քան 93 000 հրեա: Հրեաներին պատկանող հողատարածքների չափերը հասել էին 56 000 հեկտարի<sup>16/17</sup>:



<sup>14</sup> Martin Gilbert. Israel: A History, London-New York-Toronto-Sidney-Auckland. 1998, p. 37.

<sup>15</sup> Ibid, p. 37-38.

<sup>16</sup> Martin Gilbert. Israel: A History, London-New York-Toronto-Sidney-Auckland. 1998, p. 49-51.

<sup>17</sup> S.Della Pergola, World Jewry Beyond 2000: The Demographic Prospects. Oxford: Centre for Hebrew and Jewish Studies. 1999, pp. 55-56.

<sup>13</sup> Simon Dubnow, Translated by Israel Friedlaender, History of the Jews in Russia and Poland. Avotaynu Inc. 2000, p. 359.



العلامة الحائري المازندراني واسلوبه الشعري والادبي

عباس الرنجبر

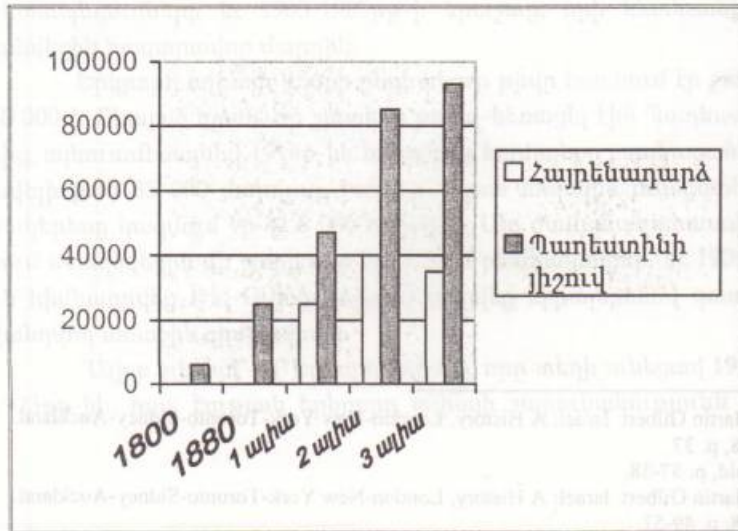
آية الله العلامة الشيخ محمدصالح بن الميرزا افضل الله بن الشيخ محمد حسن بن الشيخ علي محمد بن علاء الدين بن معين الدين بن الشيخ ابو الحسن الحائري المازندراني من اسرة بيت علم وفضيلة معروفة في موطنهم ومنطقتهم بمازندران<sup>1</sup>، خلفوا كثيرا من الآثار التأليفية والدينية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وكانت لهم شهرة في الاوساط والمحافل العلميّة والدينيّة وبيت الناس بما كان لهم من المآثر والآثار، ويعرفون منذ القديم بلقب (العلامة) فأبوه الشيخ فضل الله المازندراني كان من العلماء البارزين وأمه ابنة الشيخ محمد يوسف الاسترآبادي مؤلف صيف العقود وغيره من الآثار المطبوعة. إنه ولد بكر بلاء في يوم الغدير 28 ذي الحجة سنة 1297<sup>2</sup> وبها نشأ، وقرأ المقدمات العلميّة والسطوح على اعلامها المدرسين، ثم هاجر الى التجف الاشرف في سنة 1312 واقام بها اثني عشرة سنة، فتتلمذ في الفقه والاصول العاليتين على الميرزا حسين الخليلي الطهراني والمولى محمد كاظم الأخوندالخراساني وغيرهما، وفي الفلسفة والعلوم العقليّة على الأخوند ملا اسماعيل البروجردي وغيره. يقال انه حصلت له ملكة الاجتهاد والاستنباط في اوائل بلوغه، وفي سنة 1324 ابتلى برمد شديد اضطر على اثره للسفر الى ايران والمعالجة، فاقام في طهران برهاتو عالج الاطباء عينه، فذهب الى بارفروش بمازندران. فتوقف هناك سنتين مبعجلا محترما ثم بواسطة مُحادثاته السياسيّة ضدّ الكيان البهلوي والانجلترا في مسجد مرادبيك في بابل اتفاه الحكومة الى سمنان واقام فيها الى حين وفاته. كان مُجذبا في التدريس وبيت العلم وتربية طلاب العلوم الدينيّة، لم يفتر عن التأليف والتصنيف ليله ونهاره، واهمّ شئى عنده دوارسُ العلم والذنب والحماية عن الشريعة المقدّسة بأقواله وأفعاله وكتبه. له شعر كثير بالعربيّة والفارسيّة واكثر شعره بكلا اللغتين في اهل البيت عليهم السلام مدائحهم ومرائهم وهذه من قصيدة طويلة دعاها نونيّة العجم في سيرة النبي (ص).

حتى تميز حسن كل حسين  
من ان تصاب بحاسد و عيون  
فيرى القصور بلا بتى جيرون  
صوت الملايك أو اذان اذيين  
كدعاء أهل الأرض للتأمين  
أنفاس قدس بالهدى مقرون  
ر الله باليقوتتيين قريين  
سن يروق عن استياك سنون

وشمايل شملت محاسن ربها  
حسدت وعين الله تحرس عينه  
بصر لديه القاصيات قريبة  
أذن على ثنيات نورصما خها  
هو سماع لصرير أقلام السما  
ويشم للرحمن من قريبة  
الله ختم قم عليه ختام س  
يفترضحكا عن سنايرق له

<sup>1</sup> محافظة شماليغى ايران تقع فيها بحر الكاسبين او الخزر مع الغابات الخضراء والسهول الجميلة.  
<sup>2</sup> تقية البئر لشيخ آقابزرگ الطهراني. المسلسلات في الاجازات لأية الله المرعى النجفى.

Թվական	Հայրենադարձների թիվը	Պաղեստինում բնակվող հրեաների թիվը
1800	գրանցված չէ	6 000
1880	գրանցված չէ	25 000
Առաջին ալիա(1882-1903)	25 000	47 000
Երկրորդ ալիա(1904-1914)	40 000	85 000
Երրորդ ալիա(1919-1923)	35 000	93 000





جدير بالذكر أنّ العلامة كان يرتبط مع الشعراء المشهورين في كلّ الدورتين نحو مرابطاته مع ملك الشعراء<sup>6</sup> البهار الذي كان في بيته في بابل مع اتفاق احتساب الملك ونظام الدولة التوري حيث انشد قصيدة و اراد أن يُكَمِّلَ العلامة بهذا المطلع .

ای ناز دانه یار سر از  
بسیار نازداری و بسیار نازکش  
مهر باز کش

واستقبل العلامة مع قائمية في مدح الامام العصر (عج) وكمّلها بهذا المطلع:

وای نازنین گل آنچه توانی  
تو ناز باز کن بمن ناز بازکش  
تو ناز کن

وكذلك كان نيما اليوشيج من الذين يرتبط ارتباطا قريبا مع العلامة الحائري حيث انشد العلامة قصيدة انيقة تسمى البهارية تقى العشرين والثامن من شهر فروردين من عام الف وثلاثمائة وثمانية (ش) حسب ارادة نيما في منزله بابل. انه ذكر في هذه القصيدة شخصيتين محبوبتين عنده الامام العصر (عج) واستاذة اخوندالخراسانيّ وقد في هذه القصيدة ، الاسلوب المنوجهرىّ الدامغانىّ في تسميته بهذا المطلع:

خيمه چون ابر بهار بچرخ  
ارزق كشيد  
بنفشه و بيدمشك، فرش ستبرق  
كشيد

انّ اسلوب الشعر في الدورة اليقظة هو الغزل ، القصيدة ، المثنوى ، الترجمات ، المستزاد.....فلهذا كان العلامة ينشد الشعر الكلاسيكيّ و التقليديّ نحو ملك الشعراء واديب الممالك وكثير من الشعراء مع هذا الفرق ان كثيرا من اشعاره في مدح ائمة المعصومين (ع) ومراثيمهم وحقايقهم. ائما يقد هاتف الاصفهانيّ و محتشم الكاشانيّ في مدح الامام العصر (ع) وابن الوردى وناصر خسرو والسعدى في الموعظة والمولوى والحافظ في العرفان والغزل والمنوجهرىّ الدامغانىّ في انشاد البهارية والحميرىّ والبوصيرىّ والشوقىّ في مدحهم الرسول الاكرم محمد (ص) خاتم النبيين.....

صدر عريض كالمرآيا مستو  
فيه لسر الله كل دفين  
ختم النبوتين كنفية انبرى  
تفاح نور باسم مرصون<sup>3</sup>

ذكروا أنّ للشيوخ صاحب الترجمة أكثر من ثلاثمائة كتاب ورسالتىّ الفقه والاصول والتفسير والكلام والفلسفة العلوم الادبيّة، واليك بعض من تأليفاته: ديوان الادب، بستان الادب، احياء الرجال، تخميس الفية ابن مالك ، تفسير القرآن المنظوم ، سبيكة الذهب ، نونية العجم ، البديعية ، العينية ، تخميس دالية المتنبي تخميس الحماسة الفخرية لابي العلاء المعريّ ، تخميس القصيدة النبوية لمارون عبودبيك اللبنانيّ ..... يلزم ان اقول هذا الاديب والفيلسوف يحترم كثيرا بين الحجازيين خاصة عند العلماء والاساتذة في جامعة الازهر وهو كان يرسل مقالات كثير حول التقريب بين التبعات السنة لدار التقريب بين المذاهب واستقبلها كثير من العلماء البارزين والتفوا حوله واحبوا واخلصوا له ورجعوا اليه كثير من اهالى العلم نحو استاذ الهمايىّ ومعدنقى القمىّ مدير العام والموسس لدار التقريب..... ويصفه العلامة محمد تقىّ الجعفرىّ الفيلسوف المعاصر صاحب كتاب القيم (الانسان والعالم) بهذا البيت<sup>4</sup>:

ليس على الله بمُستنكر  
ان يجمع العالم في واحد

واماتوفى " قدس سره " بسمنان في شهر ذى القعدة سنة 1319 ، وبعد تشيع عظيم نقل جثمانه الى مشهد الرضا عليه السلام ودفن به.

#### واما اسلوبه الشعريّ والادبيّ

كان العلامة من شعراء في القرنين الثالث عشر والرابع عشر من الهجرة الذي مضى عشرين وسبعة عاما من تسعين وثلاثة من عمره الشريف وذى القيمة في العراق لدراسة العلوم الاسلاميّة الدينيّة ، حيث اضطرّ ان يعود الى موطنه ايران لعلاج العين سنة الف وثلاثمائة وارب وعشرين (ق). ولهذا ادرك الدورتين من الادب الايرانيّ .

1- الدورة اليقظة مع الشعراء التقليديّ والكلاسيكيّة

2- الدورة الحديثة (عصر نيما اليوشيج<sup>5</sup>)

<sup>3</sup> بستان الادب للمؤلف العلامة الحائري ص 18

<sup>4</sup> تقرير العلامة محمدتقى الجعفرى في المجلد الثالث من كتاب حكمت بو على سينا

<sup>5</sup> على الاسفنديارى هو المشهور بوالشعر الجديد في الادب الفارسى . بستان الادب للمؤلف العلامة الحائري

<sup>6</sup> ملك الشعراء البهار من الاساتذة المشهورة وصاحب الكتب القيمة نحو سبک شناسى (معرفة الاسلوب الشعريّ)



العلامة الحائري وأشعاره الفارسيّة العربيّة وأنواعها

تجد أهمّ الأشعار التالّية في ديوان شعره وتصنيفاته الأخرى:

1- القصيدة باللغتين العربيّة والفارسيّة

2- المسمط المخمس والمسدس والمصبع والمثنى

3- المస్తزاد باللغتين العربيّة والفارسيّة

4- الملمّع

5- الترجمات

6- الرّباعيّ

7- المثنويّ

8- القطعة

9- الغزل باللغتين الفارسيّة العربيّة

10- الموشح العربيّ

الموضوعات والأغراض الشعريّة في اشعاره الفارسيّة والعربيّة

للعلامة رغبة شديدة الى الانتماء المعصومين (ع) واكثر نشيداته في مدحهم مع جهة سياسيّة مثل اكثر الشعراء السياسيّون والمتعهدون نحو الكميّات والفرزدق والحميريّ... ضروريّ ان نشير الى سيطرته واشرافه الى اللغة العربيّة العلوم الدينيّة والعرفانيّة والفقهيّة والفلسفة. هواسفاد من صور الخيال والتشبيّهات والتلميحات والتضمين الجميل والانيق في نشيداته. و أهمّ الموضوعات في اشعاره هي:

1- المديحة للانتماء المعصومين وصحابة اهل البيت (ع) باللغتين العربيّة والفارسيّة

2- الشعر التعليمي كمنظومة سبيكة الذهب و رقائيّة بو علي سينا في علم الاصول والفلسفة الاسلاميّة

3- العرفانيّ

4- البهاريّة هي توصيف الربيع ومناظر الطّبيعات وحكاية العشق والحبّ

5- الاخلاقيّات (نحو موعظته الى ابنه)

6- الهجو (نحو هجو ايرج ميرزافي مسألة كشف الحجاب)

7- الشعر السياسيّ. انّ احدى من

مميزاته الادبيّة القويّة تسميّة كلّ قصيدة باسم ممدوحه نحو التوحيديّة، القاتميّة، الفاطميّة،

الكاظميّة، الباقريّة.....

«Ռասաիլ Իխուան աս-Սաֆայի» բովանդակային կազմի և կառուցվածքային առանձնահատկությունների շուրջ

Հովհաննիսյան Միքայել

Սույն հոդվածի նպատակն է տեքստաբանական վերլուծության ենթարկել «Ռասաիլ Իխուան աս-Սաֆա» ժողովածուն՝ ներկայացնելով հիմնական կառուցվածքային առանձնահատկությունները և «Մաքրության Եղբայրներ» խմբի գաղափարախոսության արտահայտման նշանաբանական ձևերն ու մեխանիզմները:

«Ռասաիլ Իխուան աս-Սաֆան», որպես ամբողջական աշխատություն, իրենից ներկայացնում է խմբի աշխարհընկալման մանրամասն նկարագրությունը: Ժողովածուի հիմքում ընկած է խմբի անդամների արժեքային համակարգը՝ որով և պայմանավորված են խմբի անդամների մոտեցումներն ու վերաբերմունքը տարբեր հարցերին:

Ժողովածուն բաժանված է չորս հատորի, որոնցից յուրաքանչյուրն ունի իր առանձին բովանդակային ուղղվածությունը: Այսպես՝ առաջին հատորը, որն իր մեջ է ներառել 14 ուղերձ, նվիրված է մաթեմատիկական գիտությունների ուսումնասիրությանը և ներկայացմանը, երկրորդը (17 ուղերձ)՝ մարդու մարմնին և բնությանը, երրորդը (10 ուղերձ)՝ հոգուն ու ինտելեկտին, չորրորդ հատորի 11 ուղերձում ներկայացված են աստվածային և իրավական գիտությունները:

«Գիտական արվեստների և դրանց նպատակների մասին» 7-րդ ուղերձի երկրորդ մասում՝ խմբի անդամները մանրամասն ներկայացնում են գիտելիքի դասակարգման իրենց տարբերակը, որի համեմատությունը ժողովածուի բովանդակային կազմի և կառուցվածքի հետ ուշագրավ եզրակացությունների հիմք է տալիս:

<sup>1</sup> Ռասաիլ Իխուան աս-Սաֆա. երկրորդ Հատոր էջ 266-276



Այդ ուղերձում Մաքրության Եղբայրները առանձնացնում են գիտելիքի երեք խումբ, որոնցից առաջինը՝ պրոպեդևտիկ կամ ներածական գիտությունների խումբն է (իլմ ալ-ոհադիաթ), երկրորդը՝ կրոնական, իսկ երրորդ խումբն իր մեջ է ընդգրկում փիլիսոփայական և ճշգրիտ գիտությունները:

Առաջին խմբի գիտելիքները Իխուան աւ-Սաֆան անվանում են «կրթական գիտելիքներ» (ադաբ), որոնք խմբի անդամների կարծիքով անհրաժեշտ են մարդուն՝ այս կյանքում գոյատևելու համար:

Այս բնորոշումը հստակորեն սահմանազատում է առիջին խումբը երկու հաջորդներից՝ ներկայացնելով այն որպես սպասարկող, քանի որ վերջին երկուսի կիրառությունը չի սահմանափակվում երկրային կյանքով:

Ուշագրավ է նաև այն փաստը, որ «պրոպեդևտիկ գիտություններ» տերմինը օգտագործվել է և ալ-Թաուհիդիի (930-1023), և ալ-Քինդիի (801-866), և իբն ալ-Նադիմի (մահ. 995 կամ 998) կողմից, սակայն ընդգրկել է այլ գիտությունների շարք, որը լիովին տարբերվել է Իխուան աւ-Սաֆայի դասակարգումից: Այսպես օրինակ, ալ-Քինդին իր «Ուղերձ Արիստոտելի մի շարք գրքերի մասին» աշխատությունում ներածական գիտելիքներ ասելով հասկանում է նախ և առաջ «Պյութագորյան կվադրիվիումը»՝ թվաբանությունը, երկրաչափությունը, աստղագիտությունը և երաժշտությունը. ոլորտներ, որոնք, թեև ընդգրկված են «Ռասաիլ»-ում, սակայն հանդիսանում են փիլիսոփայական և ճշգրիտ գիտություններ խմբի բաղկացուցիչ մասը:

Ըստ Ռասաիլ Իխուան աւ-Սաֆայի դասակարգման ներածական գիտելիքների բաժինը իր մեջ է ընդգրկում հետևյալ բաղկացուցիչ տարրերը՝

1. Գրելը և կարդալը
2. Լեզուն և քերականությունը
3. Թվաբանությունը
4. Պոետիկան և բանասիրությունը

5. Գուշակությունը և մարգարեությունը
6. Կախարդությունը, թալիսմանները, ալքիմիան, ձեռնածությունը
7. Մասնագիտությունները և արհեստները
8. Առևտուրը, անասնաբուծությունը և հողագործությունը
9. Կենսագրություններն ու պատմությունները

Վերոհիշյալ խումբը ներկայացնում է միջնադարյան արաբամուսուլմանական մշակույթում *ադաբ* անվանման տակ հայտնի համալիր գիտելիքի հիմնական մասը: Սակայն Իխուան աւ-Սաֆայի այս հասկացության ընկալումը միանգամայն տարբերվում է ընդունված մոտեցումից:

Գիտելիքի երկրորդ խումբը, որը, համաձայն Մաքրության Եղբայրների, ամփոփում է «Կրոնական և դասական գիտությունները», (ալ-ուլում ալ-շար'իյաթ ալ-ուադի'իյա) բաղկացած է հետևյալ բաժիններից՝

1. Հայտնության գիտությունը
2. Մեկնաբանության գիտությունը
3. Պատմվածքներն ու նկարագրությունները
4. Արդարադատությունը, նորմերն ու օրենքները
5. Մտորումները, քարոզումը, ճգնափորությունը և միստիցիզմը
6. Երազների մեկնաբանությունը

Այս դասակարգման մեջ խմբի անդամները ներկայացնում էին նշված գիտելիքները կրող անձանց՝ «հայտնության գիտության» կրողները այն մարդիկ են, ովքեր ընթերցել են Դուրանը և անգիր գիտեն այն: «Մեկնաբանության գիտության» կրողները իմամներն են և մարգարեների ժառանգորդները: «Պատմվածքներն ու նկարագրությունները (սուննա և հադիս-Մ.Հ.)» ուսումնասիրողները ավանդույթի կրողն են: «Արդարադատության, նորմերի և օրենքների գիտակները»՝ ֆալկիհներն են: «Մտորումները, քարոզումը,



ճգնավորությունը և միասնիցիզմը՝ իմացողները՝ սուֆիները, ճգնավորներն ու դերվիշներն են, և վերջապես «երազները մեկնաբանողները»՝ մեկնաբաններն են:

Երրորդ խումբը՝ փիլիսոփայական գիտությունները, որոնց նվիրված է ուղերձների մեծ մասը, բաժանվում է հետևյալ չորս մասերի, որոնք իրենց հերթին նույնպես ճյուղավորվում են՝

#### 1. Մաթեմատիկա

- հանրահաշիվ
- երկրաչափություն
- աստղագիտություն
- երաժշտություն

#### 2. Տրամաբանություն

- պոետիկա
- Ճարտասանություն
- թեմատիկա
- վերլուծաբանություն
- սովետություն

#### 3. Բնական գիտություններ

- մարմնական հիմքերի գիտություն
- երկնքի և երկրի գիտություն
- ծննդի և մահվան գիտություն
- մթնոլորտային տեղումների գիտություն
- միներալների գիտություն
- բույսերի գիտություն
- կենդանիների գիտություն

#### 4. Մետաֆիզիկա

- Արարչի մասին գիտելիք
- հոգևոր էակների գիտություն

- ֆիզիկական էակների գիտություն
- քաղաքականության մասին գիտություն: Այս հատվածը ունի 5 բաժանում՝ մարգարեական, թագավորական, հասարակական, ընտանեկան, անձնական:
- վերադարձի գիտություն

Այստեղ անհրաժեշտ է նա մեկ անգամ անդրադառնալ Պյութագորեսյան կվադրիվիում հասկացությանը, քանի որ վերջինս, տեղ չգտնելով պրոպեդևտիկ գիտությունների շարքում, ընդգրկվել է հենց այս վերջին խմբում, որը, ծողովածուի բովանդակային կազմի տեսանկյունից, գերակա դեր է կատարում:

Կարելի է ենթադրել, որ թվի, աստղերի ու մուրակների, երկրաչափական ձևերի և երաժշտության ընդգրկումը այս բաժնում թելադրված է առաջին հերթին այն հանգամանքով, որ Իխուան աս-Սաֆան, լինելով շիա-իսմաիլի ավանդաբար մեծ ուշադրություն էին դարձնում նշանների թաքնված (բատին) իմաստներին:

Ուշագրավ է նաև այն հանգամանքը, որ խմբի անդամները խոսում են ոչ թե «Արարչի գիտության» այլ «գիտելիքի» մասին, մինչդեռ վերջին հատվածը, որը նույնպես հավակնում է «գիտելիք» սահմանմանը, այնուամենայնիվ անվանվում է «վերադարձի գիտություն»:

Այժմ համեմատենք «Ռասաիլ Իխուան աս-Սաֆա»-յի կառուցվածքային և բովանդակային առանձնահատկությունները: Ստորև ներկայացվում է ծողովածուի չորս բաժինների բովանդակային կազմը՝

#### ա. Մաթեմատիկական բաժին (14 ուղերձ)

1. Թվի մասին
2. Երկրաչափության մասին
3. Աստղագիտության մասին



4. Աշխարհագրության մասին
5. Երաժշտության մասին
6. Թվաբանական և երկրաչափական համամասնության մասին, հաշվի առնելով հոգու մաքրումն ու անձնական հատկանիշների կատարելագործումը
7. Գիտական արվեստների և դրանց նպատակների մասին
8. Կիրառական արվեստների և դրանց նպատակների մասին
9. Հատկանիշների պարզաբանման, դրանց տարբեր լինելու պատճառների, թերությունների տեսակների, մարգարենների վարքից կատակների և իմաստունների լավագույն հատկանիշների մասին
10. Իսագոգի մասին<sup>2</sup>
11. 10 Կատեգորիաների մասին<sup>3</sup>
12. Մեկնաբանությունների մասին<sup>4</sup>
13. Առաջին վերլուծության մասին
14. Երկրորդ վերլուծության մասին<sup>5</sup>

Առաջին բաժնում տեղ գտած ուղերձների թեմատիկ ընտրությունը առանձնահատուկ ուշադրության է արժանի: Եթե փորձենք այս բաժնի ներսում որոշակի դասակարգում կատարել ապա ակնհայտ է, որ առաջին հինգ ուղերձներն ունեն ընդհանուր թեմատիկ ուղղվածություն՝ դրանցից չորսը, բացառությամբ աշխարհագրության ուղերձի, հանդիսանում են արդեն նշված Պյութա-

<sup>2</sup> Խոսքը Պորփիրոս Փյունիկացու «Արիստոտելի կատեգորիաների նախաբան» աշխատության մասին է, որը կրում է նաև «Հինգ Հնչեղությունների մասին» անվանումը:

<sup>3</sup> Խոսքը Արիստոտելի «Կատեգորիաներ» աշխատության մասին է:

<sup>4</sup> Խոսքը Արիստոտելի «Մեկնաբանությունների» մասին է:

<sup>5</sup> Խոսքը Արիստոտելի «Վերլուծություններ» աշխատության մասին է, որը բաղկացած է համապատասխանաբար առաջին և երկրորդ դերլուծություններից:

գորյեսյան քվարիվիումի բաղկացուցիչ տարրեր: Ինչ վերաբերվում է աշխարհագրությանը ապա ըստ վարկած այն որպես տարածական գիտություն ներառվել է աստղագիտության հատվածը լրացնելու համար:<sup>6</sup>

Ընդհանուր ուղղվածություն ունեն նաև վերջին հինգ ուղերձները, որոնք հանդիսանում են անտիկ փիլիսոփաների տրամաբանության հետ առնչվող տարբեր աշխատությունների մեկնաբանություններ:

«Գիտական արվեստների և դրանց նպատակների մասին» և «Կիրառական արվեստների և դրանց նպատակների մասին» ուղերձները հանդիսանում են տեսական և կիրառական գիտելիքների դասակարգմանը նվիրված հատվածներ և նույնպես կարող են միավորվել, որպես առանձին թեմատիկ խումբ:

Ինչ վերաբերվում է Մնացած երկու ուղերձներին, ապա դրանից առաջինը՝ «Թվաբանական և երկրաչափական համամասնության մասին, հաշվի առնելով հոգու մաքրումն ու անձնական հատկանիշների կատարելագործումը» կարող է ընկալվել, որպես խմբի անդամների այն մոտեցման արտահայտումը, համաձայն որի փիլիսոփայական գիտությունները ունեն ունիվերսալ կիրառություն և կարող են ազդել նույնիսկ Թվաբանական և երկրաչափական համամասնությունների վրա, իսկ երկրորդը «Հատկանիշների պարզաբանման, դրանց տարբեր լինելու պատճառների, թերությունների տեսակների, մարգարենների վարքից կատակների և իմաստունների լավագույն հատկանիշների մասին» հանդիսանում է իլադամական և անտիկ փիլիսոփայական գիտելիքների կապող օղակ և ըստ էության ծառայում է այդ նպատակին:

<sup>6</sup> Godefroid de Callatay "The classification of sciences according to the Rasa'il Ikwan al-Safa'" The Institute of Ismaili Studies 2003 էջ 8-9.



## բ. Մարմնի և բնության մասին գիտություններ (17 ուղերձ)

1. Նյութի, ձևի, շարժման, ժամանակի և տարածության փոփոկապակցված լինելու իմաստի պարզաբանման մասին
2. Երկինքների և երկրի մասին
3. Գալստյան և լքման պարզաբանման մասին
4. Գիսաստղերի մասին
5. Միներալների առաջացման պարզաբանման մասին
6. Բնության էության մասին
7. Բույսերի տեսակների մասին
8. Կենդանիների առաջացման տարբերակների և դրանց տեսակների մասին
9. Մարմանյին համակարգի կառուցվածքի մասին
10. Զգացողությունների և զգացողականության մասին, հաշվի առնելով հոգու մաքրումը և հատկանիշների փոփոխությունները
11. Մերմի կաթիլը ընկնելու տեղի մասին
12. Իմաստունների այն պնդման մասին, որ մարդը միկրոկոսմ է
13. Մարդու մարմնային համակարգում հոգիների ծննդի տարբերակների մասին
14. Երբ պարզաբանվում է մարդկային գիտելիքի չափը, սահմանները, ինչ է նա կարող ընկալել գիտություններից, ինչ ավարտի և բարոյականության ինչ աստիճանի է նա հասնում
15. Մահվան և կյանքի իմաստության մասին
16. Հաճույքների յուրահատկությունների մասին, մահվան և կյանքի իմաստության և դրանց էության մասին
17. Լեզուների, գրաֆիկական պատկերների և արտահայտությունների տարբերությունների մասին

## գ. Հոգու և բանականության մասին գիտությունները (10 ուղերձ)

1. Գոյություն ունեցող էակների ինտելեկտուալ սկզբունքների Պյութագորականների դիրքորոշման մասին
2. Ինտելեկտուալ սկզբունքների Բխուան աս-Սաֆայի դիրքորոշման մասին
3. Իմաստունների այն պնդման մասին, որ աշխարհը «մակրանթրոպոս» է
4. Բանականության և բանական ընկալման մասին
5. Փոփոխությունների և շրջանների մասին
6. Սիրո էության մասին
7. Վերակենդանացման և վերականգնման մասին
8. Շարժման տեսակների որակների մասին
9. Պատճառների և հետևանքների մասին
10. Սահմանումների և նկարագրությունների մասին

## դ. Աստվածային և իրավական գիտությունները (11 ուղերձ)

1. Հայեցակարգերի ու կրոնների մասին
2. Դեպի Աստված տանող ճանապարհների էության մասին
3. Ուր ներկայացվում է Բխուան աս-Սաֆայի հավատքը և աստվածաբարո մարդկանց հայեցակարգը
4. Բխուան աս-Սաֆայի փոխհարաբերությունների տեսակների, նրանց փոխօգնության և փոխադարձ հարգանքի մասին՝ անկախ այն բանից թե խնդիրը վերաբերում է կրոնին, թե երկրային կյանքի հարցերին
5. Հավատքի էության և հավատացյալների բնութագրումների մասին
6. Աստվածային օրենքների, մարգարեության պայմանների և մարգարեների բնութագրությունների մասին. աստվածաբարո մարդկանց և Աստծո մարդկանց հայեցակարգերի մասին



7. Աստծուն դիմելու ձևերի մասին
8. Հոգևոր էակների վիճակների մասին
9. Քաղաքականության տեսակների մասին
10. Աշխարհի՝ որպես այդպիսին, կարգավորման ձևերի մասին
11. Կախարդության, հմայակների և չար աչքի էության մասին:

Գոդֆրուա դե Կալատեյը իր “The classification of sciences according to the Rasa’il Ikwan al-Safa” հոդվածում նշում է, որ 7-րդ ուղերձում ներկայացված դասակարգումը և ժողովածուի բովանդակային կազմի համեմատությունը հնարավորություն է տալիս հայտնաբերել բազմաթիվ անհամաձայնություններ:<sup>7</sup> Մասնավորապես նա ուշադրություն է դարձնում այն հանգամանքին, որ որոշ ուղերձներ, որոնք տեղ են գտել ժողովածուի տարբեր հատվածներում, չեն պատկանում դասակարգման մեջ տեղ գտած ոչ մի խմբի: Բացի այդ նա շեշտում է, որ առանձին ուղերձներ հայտնվել են թեմատիկ լիովին այլ խմբում:

Նա նաև բերում է ֆրանսիացի Իվ Մարկեյի «*La Philosophie des Ikhwan as-Safa*» աշխատությունում տեղ գտած վերլուծության արդյունքները, համաձայն որոնց հիշյալ անհամապատասխանությունները պայմանավորված են այն հանգամանքով, որ ուղերձները չեն գրվել ժողովածուում ներկայացվող հաջորդականությամբ. ի սկզբանե ձևավորված չորս բաժինները հետզհետե ամբողջացվել են՝ կազմելով ներկայիս տեքստը:

Կարելի է նաև ենթադրել, որ այդ անհամապատասխանությունները պայմանավորված են ոչ թե ժամանակգրական պատճառներով, այլ այն հանգամանքով, որ ժողովածուն այդպես էլ չի ենթարկվել վերջնական խմբագրման:

Որպես եզրակացություն հարկ է նշել, որ թեև Մաքբուրյան Եղբայրների գիտելիքի տեսական դասակարգման և ժողովածուի

<sup>7</sup> Այս մասին տես Godefroid de Callatay “The classification of sciences according to the Rasa’il Ikwan al-Safa” The Institute of Ismaili Studies 2003

իրական բովանդակային կազմի միջև առկա են որոշ անհամապատասխանություններ, այնուամենայնիվ կառուցվածքային առումով այն կարելի է որակել որպես աննախադեպ, քանի որ մինչ այդ առաջարկված բոլոր դասակարգումները անհամեմատ ավելի մեխանիկական ու պարզունակ են եղել:

Բացի այդ հարկ է նշել, որ Իխուան աա-Սաֆան դասակարգման ավանդական կրոնական (ի՛լմ) և աշխարհիկ (ադաբ) գիտելիքներին ավելացնում են ևս մեկ խումբ՝ փիլիսոփայականը /ֆալսաֆա/, հսկայական դեր հատկացնելով այդ գիտելիքին և այն կրողներին:

Կարելի է վստահաբար պնդել, որ այս առումով ժողովածուն հանդիսանում է նաև առաքինի և աստվածահաճո կյանք վարելու համար փիլիսոփայության կարևորության և անհրաժեշտության թեզի հիմնավորումը:



## Հասարակական կյանքի «արևմտականացումը» և «արաբականացման» խնդիրները Թունիսում

### Հակոբյան Միքայել

Արևմտականացման պրոցեսը ընդգրկել է ժամանակակից Թունիսի կյանքի ամենատարբեր կողմերը: Մակայն այդ ֆենոմենը ամենից շատ արտահայտվում է սոցիալ-մշակութային բնագավառում: Ֆրանսերեն լեզուն և ֆրանսիական կուլտուրան Թունիսում այնպիսի զգալի տեղ են գրավում, որ հաճախ կասկածի տակ է դրվում երկրի արաբամուսուլմանական բնույթը:

Թունիսի սոցիալ-մշակութային զարգացման ապագա ուղիների և նրանում օտարերկրյա ու ազգային էլեմենտների հարաբերակցության հարցը համարվում է ամենահրատապներից մեկը ինչպես քաղաքական, այնպես էլ մշակութային կյանքում: Ի՞նչ կմնա ապագայում արաբական քաղաքակրթությունից: Ի՞նչ տեղ կգրավի արաբական մշակույթը Արևմուտքի երկրների հաղթական քայլարշավի դուրս եկած մշակույթների կողքին: Ինչպիսի՞ դեր կխաղա արաբերեն լեզուն այն նոր դարաշրջանում, որը մենք թևակոխում ենք: Բուրգիբայի կողմից դրված այս հարցերը չեն դադարում հուզել Թունիսի հասարակայնության տարբեր շրջաններին անկախության ողջ ընթացքում<sup>1</sup>:

Թունիսի ժամանակակից մշակութային և լեզվական իրավիճակի բարդությունն իր արմատներով գնում է դեպի գաղութատիրական անցյալը: Մադրիբի երկրներում ֆրանսիական գավթիչների կողմից տարվող բռնի մշակութային ասիմիլյացիան եզրահանգել է ֆրանսերեն լեզվի արագ տարածմանը, արաբերեն լեզվով կրթություն ստանալուն ուղղված խոչընդոտներին, արաբական

<sup>1</sup> Bourgiba Habib Nouvelles perspectives pour la culture arabe. Discours prononcé par le Prézident Habib Bourgiba auThéâtre Municipal du Tunis à l'occasion de l'ouverture du 9-eme Congrès des Ecrivains Arabes le 19 mars 1973. Tunis, 1973 c.12

գրականության անտեսմանը և սեփական գրականության տարածմանը<sup>2</sup>: Ընդ որում գաղութարարները ամեն կերպ աշխատում էին մեկուսացնել Մադրիբի երկրները Եգիպտոսի և արաբական երկրների Լիգայի այլ անդամ-պետությունների մշակութային ազդեցությունից, քանի որ նրանք զգուշանում էին արաբերեն գրական լեզվի տարածումից, որը ժողովրդին հաղորդակից էր դարձնում արաբական մշակույթին<sup>3</sup>:

Այսպիսի քաղաքականության արդյունքում Մադրիբի երկրները այլ գաղութացված երկրների համեմատությամբ ենթարկվեցին մետրոպոլիայի ամենաուժեղ և տևական մշակութային ու լեզվական ներգործությանը, ընդ որում Թունիսը՝ ամենից շատ: Ալժիրցի հետազոտող Ա.Մազունիի հաստատմամբ, ֆրանսերեն լեզուն տարածված էր ամենից շատ Թունիսում, քան Մադրիբի այլ երկրներում<sup>4</sup>:

Երիտասարդ պետությունների կառավարությունների մտադրությունը «անկախության առաջին օրերից սկսած արաբերեն լեզվին տալ այն տեղը, որը բնականորեն նրան պետք է պատկանի որպես ազգային լեզվի և, բացի այդ, որպես կրոնի լեզվի», չէր համընկնում իրական կյանքի հետ: Փաստորեն, գրական արաբերեն լեզուն Թունիսում ժողովրդական լայն գանգվածների համար մնում էր օտար, անձանոթ, քանի որ այն զգալիորեն տարբերվում էր խոսակցական լեզվից: Ակնհայտ դարձավ, որ ոչ արաբերեն գրական լեզուն, ոչ ժողովրդա-խոսակցական լեզուն ի վիճակի չեն ապահովել հաղորդակցության բոլոր ոլորտները:

Ֆրանսերեն լեզվի մեծ ճկունությունը արաբերենի համեմատությամբ հաղորդակցական և տերմինաբանական ֆունկցիաների կատարման առումով, նրա լայն տարածումը, երկրի սերտ կապերը Արևմուտքի հետ (փաստորեն ազատ սահմանը դեպի Արևմուտք),

<sup>2</sup> Завадовский Ю.Н. Тунисский диалект арабского языка" М., 1979.

<sup>3</sup> Завадовский Ю.Н. Проблемы языка в странах Магриба.- Языковая ситуация в странах Азии и Африки М., 1967 с. 43

<sup>4</sup> Masouni A. Culture et enseignement en Algérie et au Maghreb P., 1969 с.36



Ֆրանսալեզու կրթությունը, որը ստանում էր և շարունակում է ստանալ մտավորականության, բյուրոկրատիայի և քաղաքական էլիտայի զգալի մասը, բերեցին, թվում է թե, պարագոքսալ երևույթի՝ անկախության ընթացքում ֆրանսերեն լեզվի գործունեության ոլորտը զգալիորեն ընդլայնվել է, այն առաջատար տեղ է գրավել հասարակական-քաղաքական, մշակութային և առավել ևս տեխնիկա-տնտեսական ոլորտներում: Դրա հետ կապված Յու. Ն. Ջավադովսկին նշել է, որ «Եվրոպական լեզուների ազդեցության բավականաչափ ուժեղ պահպանումից բացի ... պետք է նշել գաղութարարների նախկին լեզվի հարձակումը ավտոխտոնների ազգային լեզվի վրա գրականության և գիտական գործունեության բնագավառում, որոնցում ավտոխտոնների լեզուները դեռևս բավականաչափ ամրապնդված չէին»:<sup>5</sup> Որպես այդպիսի հարձակման օրինակ նա բերում է արդեն անկախության նվաճումից հետո Հյուսիսային Աֆրիկայի երկրներում ֆրանսերեն լեզվով ազգային գրականության առաջացման փաստը:

Բնութագրելով Թունիսում ստեղծված լեզվական իրավիճակի բարդությունը (փաստորեն երեք լեզվի առկայությունը ֆրանսերեն լեզվի գերակայությամբ), թունիսցի հետազոտող Ալի Բուարյաբին գրել է՝ «Մեր կադրերի հսկայական մասը այնքան էլ լավ չի տիրապետում մայրենի լեզվին, որպեսզի աշխատանքի ժամանակ օգտագործի այն որպես հաղորդակցման միջոց, մտածի դրանով կամ գրի: Ընդ որում սիստեմատիկաբար կրճատվում է արաբերեն լեզվով թողարկվող թերթերի և ամսագրերի թիվը: Այս պրոցեսը գալիս է դեռևս անկախության հաստատման սկզբից: Մենք ապրում ենք ապակուլտուրացման ժամանակահատվածում, որի ընթացքում այլալեզու մշակույթը գերակշռում է մեր սեփականի նկատմամբ»:<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Завадовский Ю.Н. Опыт анализа сложной языковой ситуации в Магрибе как некоей структуры – Проблемы изучения языковой ситуации и языковой вопрос в странах Азии и Северной Африки. М.1975 с.75

<sup>6</sup> Шагаль В.Э. Языковая политика в Тунисе. – Народы Азии и Африки. 1982, N3 с.110

Ինչպես ցույց են տվել սոցիոլոգիական հետազոտությունները, 60-ական թվականների կեսերին ֆրանսերեն լեզվով էր խոսում բնակչության 44,4 %-ը:<sup>7</sup> Միջնակարգ դպրոցն ավարտած երիտասարդության հարցման արդյունքում պարզվեց, որ քաղաքների սովորողները և նրանց ծնողները նախապատվությունը տալիս են ֆրանսերեն գրականությանը և մամուլին, իսկ գյուղական դպրոցների սովորողները՝ արաբերենին: Միջնակարգ դպրոցների սովորողների 80-90 %-ը նշել են, որ հաղորդակցման համար իրենք օգտագործում են ֆրանսերեն լեզուն:

«Սկզբում լիցեյներում, ապա համալսարանում ծանոթանալով ֆրանսիական մշակույթի տարբեր ուղղություններին, ներծծելով իրենց մեջ ֆրանսիական մշակույթը և ֆրանսերեն լեզուն, երիտասարդ մտորիքինցիները լավ գիտեն Ֆրեյդին, Բորիս Վիանին, Միշել Ֆուկոյին, Ռոլան Բարտեին և Ժան Մոնտյին, նրանք կարդում են «Մոնդ», «Լյուկանար անշենե», իսկ երբ Փարիզում են լինում՝ ձախերի հրապարակումները: Նրանք դիտում են ֆրանսիական ֆիլմեր: Այս ամենը մեծ ազդեցություն է թողնում նրանց և մտածելակերպի, և ապրելակերպի վրա: Ֆրանսերեն լեզվի տարածման և հաստատման գործում մեծ նշանակություն ունի Ֆրանսիայի մշակութային-կրթական հաստատությունների գործունեությունը: Ունևոր և արտոնյալ խավերի ներկայացուցիչները դեռևս գերադասում են ուղարկել իրենց երեխաներին ֆրանսիական միսիայի դպրոցները: «Ատոշիեյտեղ Պրեսս» գործակալության թղթակիցը պատմում է, որ 1963 թվականին բազմաթիվ թունիսցիներ իսկական տազնապ ապրեցին, երբ երկրում ֆրանսիական միսիայի և համապատասխանաբար ֆրանսիական դպրոցների փակման վտանգը առաջացավ: Թունիսցիների ֆրանսիական կրթություն ստանալու ձգտումը լիովին բացատրելի է, եթե հաշվի առնել, որ լավ աշխատատեղ ստանալու և աշխատանքում սրընթաց առաջ-

<sup>7</sup> Куприн А. «Франция и страны Магриба» М., 1980 с.29



խաղացում ունենալու համար անհրաժեշտ է ֆրանսերեն լեզվի գերազանց իմացություն:

Ֆրանսերեն և արաբերեն լեզուների համատեղ գոյության օբյեկտիվ փաստը Արևմուտքի հետ կապերի ամրապնդման (ինչին զգալիորեն նպաստում է ֆրանսերեն լեզուն) համար թունիսցի առաջնորդների նպատակաուղղվածության հետ միասին ստիպեցին նրանց հանդես գալ «բիլինգվիզմի» (երկու լեզվի կիրառման) և երկմշակութայնության հայեցակարգով: Այդ հայեցակարգն առաջին անգամ հստակորեն ձևակերպվել է 1965 թ. նոյեմբերի 24-ին Դակարի համալսարանում Հ.Բուրգիբայի ունեցած ելույթում: Հետագայում նախագահը մի քանի անգամ վերադարձել է այդ խնդրին, ապացուցելով, որ ֆրանսերեն լեզուն համարվում է ինչպես արաբական, այնպես էլ Արևմուտքի երկրների հետ մշակութային լայն կապերի լեզու:

70-ական թվականների սկզբներին Թունիսի կառավարության կողմնորոշումը ազգային մշակույթի և արաբերեն լեզվի որպես նրա խորացման և զարգացման հիմնական գործոնի ստիպեց ղեկավարող շրջաններին նորից դիմել արաբականացման հիմնահարցին: Արաբերեն լեզուն պաշտոնապես հաստատվեց ազգային ինքնատիպության հիմնական տարրերից մեկը: Բազմաթիվ թունիսցի պաշտոնյաներ, գիտության և արվեստի ներկայացուցիչներ արտահայտվեցին արաբականացման անվերապահ անհրաժեշտության օգտին: Այդ հարցի շուրջ բուռն վիճաբանություններ եղան նաև մամուլում: Միջոցներ ձեռնարկվեցին կրթության ոլորտում արաբերեն լեզվի դերի բարձրացման ուղղությամբ: 1969 թ. հունվարի 24-ի որոշմամբ համալսարանի համակարգում գործող բուհերում պարտադիր դարձավ արաբերեն լեզվի, ինչպես նաև այնպիսի առարկաների, ինչպես օրինակ, Թունիսում մուսուլմանական քաղաքակրթության և իսլամական մտքի պատմության ուսուցումը: 1975-1981 թթ. իրականացվեց տարրական դպրոցի արաբականացումը: Միջնակարգ դպրոցում 19 առարկաներից 10-ը սկսեցին դասավանդվել արաբերեն լեզվով:

Արաբականացվել են գրականության և հումանիտար գիտությունների ֆակուլտետում դասավանդվող որոշ առարկաներ: Սակայն կրթության բոլոր աստիճանների լրիվ արաբականացումը, թունիսցի ղեկավարների կարծիքով, վաղաժամկետ կլիներ և, ինչպես հաստատում էր «Ակսյունը», կխոսեր պատվամոլության և իռացիոնալիզմի մասին:<sup>8</sup> Այս խնդրի իրականացումը միանգամից հանգեց օբյեկտիվ դժվարությունների: Թունիսի եվրոպականացված հասարակության կյանքի ողջ գործելակերպը նպաստում էր նրան, որ շատ դպրոցականներ իրենց հայացքները, ճաշակները, իդեալները առաջին հերթին համապատասխանեցնում էին եվրոպապական ստանդարտներին: Ինչքան էլ դա պարադոքսալ է, սակայն կյանքի հենց այդպիսի ընկալմանն են ուղղված թունիսական ծրագրերը և դասագրքերը: Չնայած 1958 թ.-ի ռեֆորմով հռչակված «դպրոցական կրթության թունիսիֆիկացման» սկզբունքը առաջին հերթին ենթադրում էր նաև կրթության բովանդակության արմատական փոփոխություն, հաջողությունները այդ բնագավառում դեռևս չնչին են: Ինչպես նշել է ֆրանսիական մամուլը, բոլոր նորությունները հանգեցին նրան, որ դպրոցական դասագրքերում ժանր և Մաթիլդան փոխվեցին Ալիի և Ջուլիայի, իսկ նկարագրադրումներում կաթոլիկ սրաձողերի փոխարեն հայտնվեցին մուսուլմանական մինարեթները: Թունիսի սոցիալական և տնտեսական հետազոտությունների կենտրոնի աշխատակից Բադրա Բշիրը գրում է՝ «Տարրական դպրոցի համար նախատեսված ժամանակակից դասագրքերում առկա է ազգային ինքնատիպության անտեսումը, ամեն տեսակի ազգայինի մոռացումը և Արևմուտքի հանդեպ անչափ հիացմունքը առանց քննադատության փոքրագույն նշույլի: Այն ամենը, ինչ զալիս է Արևմուտքից, տրվում է որպես դրական, առաջադեմ, հրաշագործ»:

Դա լիովին բացատրելի է, եթե հաշվի առնել, որ դպրոցական դասագրքերի զգալի մեծամասնությունը գրված է արտասահ-

<sup>8</sup> L'Action. Tunis, 18,11.1972.



մանցիների կողմից: «Դպրոցում օգտագործվող դասագրքերի 90%-ը պատկանում է արտասահմանցի հեղինակների գրչին, հաստատում էր «Ակայունը» 1970 թ. -ին, ինչը որոշ գիտնականներին թույլ է տալիս մտածել, որ Թունիսում չկան ոչ գրողներ, ոչ բանաստեղծներ»:<sup>10</sup>

Նույնիսկ այնպիսի հաճախ հանդիպող հարցերի նկարագրություններում, ինչպես տարվա եղանակները, դասագրքերի հեղինակները ելնում են եվրոպական իրողություններից: Այսպես, ձմեռը նկարագրվում է որպես անձրևների, ջրացեխի, ձնե հողմերի և հողմային քամիների մտայլ շրջանի գալուստ: «Ի՞նչ կապ ունի այդ ձմեռը թունիսցիների հետ, - հարց է դնում հետազոտության հեղինակը,- ովքեր սպասում են առաջին անձրևին որպես փրկություն տալից, ծանր եղանակային պայմաններից, օդի չորությունից: Ի՞նչ կապ ունի այդ ամենը թունիսցի գյուղացու հետ, որին երկնքում առաջին ամպերի հայտնվելը հաղորդում է հիանալի տրամադրություն»<sup>11</sup>:

Սակայն եթե տարրական դպրոցում ուսուցումը տարվում է արաբերեն լեզվով, ապա միջնակարգում այն արաբականացված է կիսով չափ, իսկ բարձրագույն դպրոցում յուրաքանչյուր ֆակուլտետի դեկան իրավունք ունի ինքնուրույն լուծել այն հարցը, թե ինչ լեզվով պետք է տարվի ուսուցումը: Գործնականում այստեղ գերակշռում է ֆրանսերեն լեզուն: Բարձրագույն դպրոցի թունիսցի դասախոսների մեծամասնությունը (չխոսելով արդեն արտասահմանցիների մասին, որոնք կազմում են նրանց մոտ 40%) չեն տիրապետում արաբերենին, և դասախոսությունները արաբականացնելու բոլոր փորձերը ապարդյուն են անցնում:

Վերաբերմունքը արաբականացման խնդրի նկատմամբ սոցիալական պատկանելիության որոշակի չափանիշ է հանդիսանում: Ֆրանսերեն լեզուն, ինչպես իրավացիորեն նշում է Վ. Է. Շա-

գալը, որոշակի նեցուկ ունի բարձր սոցիալական խավերի՝ մտավորականության, բյուրոկրատների և քաղաքական վերնախավի մոտ: Ինտելեկտուալ-բյուրոկրատական վերնախավի կողմից ֆրանսերեն լեզվի իմացությունը թույլ է տալիս այն օգտագործել գործնականում ամենուրեք, ստեղծելով արգելք, որը հեռացնում է թունիսյան հասարակության վերնախավը նրա մյուս անդամներից: Ֆրանսերեն լեզվի իմացություն է նկատվում նաև միջին, վերջերս ուրբանիզացված շերտի մոտ, սակայն այս խմբի ներկայացուցիչների «խոսակցական խաղացանկը» այնքան էլ մեծ չէ: Ավանդական հասարակության մնացած անդամների ֆրանսերենի իմացությունը բավականին չնչին է:

Արաբականացման պրոբլեմի սոցիալական ասպեկտը նշում են նաև թունիսցի հետազոտողները: Բադրա Բշիրը գրում է՝ «Բյուրոկրատիան և տեխնոկրատիան, խոշոր և միջին գործարարները, որոնք սերտորեն կապված են օտարերկրյա կապիտալի և արևմտյան մշակույթի հետ, դեմ են արաբականացմանը: Նրանք իրենց երեխաներին ուղարկում են ֆրանսիական դպրոցներ, իսկ հետո արտասահման, հնարավորություն տալով հասարակ ժողովրդին սովորել արաբերեն լեզուն և ստանալ թունիսյան դիպլոմներ ... Այս եվրոպականացված խմբի հակառակ կողմում են ավանդական խավերը՝ միջին դասերի և հասարակ ժողովրդի ներկայացուցիչները: Նրանք չեն հրաժարվում արաբականացումից, սակայն ցանկանում են նրան հաղորդել յուրահատուկ բնույթ, ելույթ ունենալով անցյալի արժեքներին վերադառնալու օգտին և մերժելով ցանկացած առնչություն Արևմուտքի հետ»:<sup>14</sup> Այստեղ նպատակահարմար է նշել, որ հեղինակը, իրավացի լինելով իր հաստատման առաջին մասում, որոշակիորեն ընդլայնում է սոցիալական այն խավերի շրջանակները, որոնք կողմ են բացարձակ արաբականաց-

<sup>10</sup> L'Action. Tunis, 18.04.1970.

<sup>11</sup> Bchir Badra. Arabisation et dépendance culturelle. Analyse des manuels de lecture de l'enseignement primaire en langue arabe. - Revue tunisienne de sciences sociales Tunis. 1973, c. 26.

<sup>14</sup> Bchir Badra. Arabisation et dépendance culturelle. Analyse des manuels de lecture de l'enseignement primaire en langue arabe. - Revue tunisienne de sciences sociales. Tunis, 1973, c.27



մանը և եվրոպական լեզուների և մշակույթի ցանկացած անտեսմանը: Վերջինս բնորոշ է համարվում մանր ձեռնարկատեր ավանդական շերտերի (բայց ոչ նոր միջին խավերի համար) և կղերական շերտերի համար:

Արաբերենը որպես երկրի պաշտոնական լեզու հռչակող պետականորեն հայտարարված դոկտրինայի և իրականում գոյություն ունեցող իրողության միջև եղած անհամապատասխանությունը համարվում է իսլամական ընդդիմության հիմնական խաղաքարտը, որն իր գործունեության մեջ ցուցադրաբար օգտագործում է միայն արաբերեն լեզուն (գրականը՝ մամուլում, խոսակցականը՝ զանգվածներին դիմելիս): Իսլամիստների կողմից կյանքի արևմտյան կենսակերպի չընդունումը արտահայտվում է նաև բարբերի ֆրանսիականացման, ինչպես նաև արևմտյան մշակույթի հանդեպ թժնոդության դեմ կտրուկ բողոքով:

## Языковая ситуация в Тунисе

Акопян М.

Языковая ситуация в Тунисе имеет долгую историю, охватывающую более чем три тысячелетия, которая показывает ее сложность и динамизм. Эта история систематически никогда не изучалась. Только иногда (и скорее мимоходом) она очень поверхностно изучалась географами, историками (за исключением известной Истории Ибн Халдуна, написанной в 14-ом столетии<sup>1</sup>), и несколькими современными лингвистами.

Очень краткое изложение этой истории, которая будет рассмотрена ниже, предлагается Т.Баккуши<sup>2</sup>.

Самый старый язык, на котором говорят коренные жители, которых римляне называли берберами (то есть варварами), был ливийский. С прибытием финикийцев и основанием Карфагенской империи (814-146 до нашей эры), билингвизм начал развиваться. Об этом свидетельствуют монеты 139 г. до нашей эры с ливийско-пуническими надписями, археологические документы и ливийско-пунические мемориальные доски 3-го столетия до нашей эры<sup>3</sup>. Впоследствии, билингвизм эволюционировал в ливийско-латинский. (146 до н.э.- 349 н.э); Однако, после разрушения Карфагена, прежде чем уступить место латинскому как официальному языку, древнекар-

<sup>1</sup> Ibn-Khaldoun, (1988) taarikhu Ibn Khaldoun [The History of Ibn Khaldoun], Том 7 (выпуск 2). Beirut, Lebanon: Dar Al-Fikr.

<sup>2</sup> Baccouche, T. and Skik, H. (1978) Aperçu sur l'histoire des contacts linguistiques en Tunisie. In Actes du Deuxième Congrès international d'Etudes des Cultures de la Méditerranée Occidentale, том I (стр. 157-95), том II (стр. 181-91). Alger: SNED.

<sup>3</sup> Fantar, M.H. (2000) Mu3TayaatunHawla al-waaqi3i al-lughawiyji fi Tunis min Qartaj ila al-Qayrawan., In Les Langues en Tunisie: Etat des Lieux et Perspectives (стр. 43-62). Tunis: Centre de Publications Universitaires.



фагенский язык прожил более шести столетий. После периода берберо-германского праязыка (439-533 н.э.), Византийская Империя (533-647) восстановила римскую культуру, которая была под сильным влиянием эллинизма, таким образом позволяя греческому языку задержаться и оставить следы до настоящего времени.

Арабский язык вошел в употребление с распространением ислама в Северной Африке в 647 г., и арабам-мусульманам потребовалось еще 50 лет, чтобы перехватить контроль над Карфагеном от берберского лидера Аль-Кахины. В эти времена лингвистическая картина была богатой субстратами различных языков (берберский, древнекарфагенский, латинский и греческий языки), которые все еще отражаются на диалекте и на названиях многих городов и деревень во всем Тунисе. Монеты мусульманского периода, так же, как письма арабских географов и историков свидетельствуют о том, что латинский оставался в использовании мусульманским правительством по крайней мере до конца 11-ого столетия. Когда в 1050–1052 король Фатимидов Египта послал племена Бну Хилал в Тунис, чтобы наказать непослушных берберов, арабско-берберский билингвизм развивался. вторжение Бну Хилал ускоряло господство арабского языка близило полное преобразование берберов к исламу.

Ибн Халдун подробно описывает, как арабский язык распространился тогда за счет берберов, которых постепенно ограничивали в местоположении. В наши дни берберский считается умирающим языком в Тунисе. Его на острове Джерба и в нескольких южных деревнях в окрестностях городов Меденин и Татауин используют меньше чем 0.5 % Жителей Туниса<sup>4</sup> (Battenburg, 1999; Pencheon, 1968). С 11-ого столетия, литературно-религиозный (коранический) арабский язык постепенно становился доминирующим и в конечном счете официальным языком Туниса, а разговорные варианты арабских племен, которые обосновались в

<sup>4</sup> Battenburg, J. (1999) The gradual death of the Berber language in Tunisia. International Journal of the Sociology of Language 137, 151–65.

стране с седьмого столетия, продолжали развиваться во взаимно понятные региональные диалекты. Эти литературные и разговорные варианты, поглощая влияния древнекарфагенского, берберского, латинского и греческого языков, формируют основание для текущей диглоссийной ситуации. Однако, на арабский язык все еще предстояло влияние нескольких других языков последующих захватчиков и соседей Туниса. Влияние испанского языка главным образом происходило из-за массового бегства арабско-берберских мавров, когда Испания освободила свою территорию от них 11- 14 столетий. Специфическое влияние испанского языка все еще сказывается на фамилиях, названиях городов, овощей, фруктов, ремесел, карточных и настольных игр. В течение почти трех столетий, конкуренция по доминированию в средиземноморском бассейне противопоставляла христиан (главным образом испанцев) и мусульман (главным образом турок), пока турки не установили власть над Тунисом с конца 14-го по 19-е столетия. В течение этого времени, различные конфликты и торговля приводили к передвижению населения и регулярным контактам между разноязычными племенами и народами вокруг средиземноморского бассейна. Турецкий язык привнес значительное число слов, которые все еще используются в литературном и разговорном арабском языке. В 19-ом столетии наблюдается сильное воздействие других европейских языков, особенно итальянского и французского, на тунисский арабский. В первой четверти 20-ого столетия число итальянцев, живущих в Тунисе достигло 90 000, таким образом превосходя численность французского населения, которое состояло приблизительно из 70 000 поселенцев. Воздействие итальянского языка особенно заметно в словаре следующих секторов: промышленность, ремесло, строительство, сельское хозяйство, морская деятельность, искусство. Наряду с итальянским языком, имелось большое взаимовлияние между арабским и мальтийским - смесью тунисского арабского языка и сицилийского диалекта итальянского языка. Интенсивная торговая деятельность в Средиземноморском бассейне, с Тунисом как южным центром торговли, способствовала







большое число жителей Туниса, особенно среди рожденных после 1979 г., грамотно владеют САЯ. Это говорит об успехах арабизации, особенно имея в виду тот факт, что только четыре десятилетия назад было грамотно всего 30 % населения.

Таблица 1 Эволюция грамотности (INS, 2000)

Возраст населения- выше 10-и лет						
Пол	1966	1975	1984	1989	1994	1999
М и Ж	67.9	54.9	46.2	37.2	31.7	27.0
М	53.9	42.3	34.6	26.4	21.2	17.7
Ж	82.4	67.9	58.1	48.3	42.3	36.3
Возраст населения 10-29						
Пол	1966	1975	1984	1989	1994	1999
М и Ж	51.2	33.0	24.8	16.0	12.8	9.1
М	33.3	18.9	13.6	7.0	6.0	4.7
Ж	69.3	47.2	36.5	25.2	19.7	13.6

Вместе с тем, точно так же повысился уровень грамотности на французском языке (среди 15-25-летних жителей Туниса до 82%), тем самым подтверждая факт, что французский является языком социально-экономического развития.

Неграмотность в сельских районах всегда была выше чем в городских областях, особенно на северо-западе и центральном западе, (от 54% до 58% в 1994). Однако, усилия на обеспечение разностороннего образования радикально изменили показатели среди младших поколений (см. Таблицу 1). Перепись в 1994 г. показала, что среди поколения, рожденного после 1979 г., уровень грамотности среди мужчин был более высоким, чем у женщин на 5-10%. Даже в

этом случае, женская норма грамотности считается главным достижением, принимая во внимание, что женщины в 1965 г. отставали примерно на 23% в уровне грамотности на арабском и французском языках (спустя 11 лет после независимости) и приблизительно на 30% в 1955 г. Этой разницы может не быть в ближайшем будущем, потому что впервые в 1999/2000 учебном году количество студенток в университет превзошло количество студентов-мужчин (50.4% от общего числа студентов) (см. *Ministère de l'Enseignement Supérieur*, 1999/2000).

Фактически нормативный диапазон грамотности Туниса изменился<sup>9</sup>. До середины 1980-ых, там казалось, нереальным любое изменение в экономике страны, на рынке труда, в образовательном секторе и в обществе в целом. Однако, смена правительства в 1987г совпала с международными преобразованиями в экономической, технологической и коммуникационной областях, и это сказалось на всех сферах жизни общества.

Таким образом, текущая языковая ситуация в Тунисе может быть характеризована и как диглоссийная и двуязычная. Диглоссия касается арабского языка, а билингвизм имеет отношение к продолжающемуся взаимодействию между арабским и французским языком. Динамизм и сложность этой ситуации состоят в одновременном развитии нескольких иностранных языков, особенно английского как современного языка науки и техники, международной торговли и электронной коммуникации.

<sup>9</sup> Kaplan, R.B. and Palmer, J.D. (1992) Literacy and applied linguistics. In W. Grabe and R. B.

Kaplan (eds) Introduction to Applied Linguistics (стр. 191-209). Reading, MA: Addison-Wesley.



## Օմայյան առաջին խալիֆների ազդեցությունը պալատական ծեսի ձևավորման վրա

### Մելքունյան Արտաշես

Մուհամմադ մարգարեի մահից հետո՝ 632թ, իշխանությունն անցավ նրա բարեպաշտ խալիֆներ (Ռաշիդուն): Նրանք էին Աբու Բաքրը (632-634), Օմարը (634-644), Օսմանը (644-656) և Ալի (656-661): Այս չորս խալիֆների և նրանց փոխարինած Օմայյանների (661-750) օրոք արաբները հսկայական տարածություններ գրավեցին Ասիայում, Աֆրիկայում և հարավ-արևմտյան Եվրոպայում: Այս խոշոր նվաճումները հարստության աղբյուր դարձան մուսուլմանական ցեղային հին և նոր ազնվականության՝ խալիֆների, նրանց մտերիմների, հրամանատարների և գրավված տարածքների տիրակալների համար:

Մուհամմադի զինակիցները, իսկ հետագայում նաև նրանց ժառանգները մեծ կալվածքներ ստացան. Մեքքայի Օմայանները՝ Միրիայում, Ալիի ազգականները՝ Սասանյան թագավորների տարածքներում՝ Իրանում և Իրաքում: Նվաճող բեդուինները գրավված տարածքներում ստեղծեցին ռազմական ճամբարներ, որոնք վերածվեցին խոշոր քաղաքների, իսկ հետագայում՝ խալիֆայության մշակութային և քաղաքական կենտրոնների՝ Դամասկոսի գլխավորությամբ: Սա այն ժամանակաշրջանն էր, երբ ձևավորվում էին տարբեր կրոնական, քաղաքական, մշակութային և գաղափարական խմբեր, որոնք հետագայում մեծ ազդեցություն և դերակատարում ունեցան արաբա-մուսուլմանական պատմության ձևավորման գործում:

Նվաճողների, նվաճված տարածքների ազնվականության և բնակիչների, ումմայում ձևավորված տարբեր ազնվական ցեղերի միջև իշխանության համար պայքար սկսվեց: Հետագայում այն սաստկացավ արաբական ազնվականության և գրավված տարածքների իսլամ ընդունած բնակիչների (մավալիներ) միջև:

Օմայյանների տիրակալության ժամանակահատվածին է վերագրվում նաև պալատական համակարգի ստեղծումն ու զարգացումը, որը ձևավորում և համակարգում էր քաղաքական, սոցիալական, տնտեսական և մշակութային կյանքն ամբողջ խալիֆայության տարածքում: Բնականաբար, այն չէր կարող միատեսակ լինել ողջ խալիֆայության տարածքում՝ էլնելով աշխարհագրական դիրքի առանձնահատկություններից և տարբեր հատվածներում մշակութային ժառանգության պահպանման կարևորության հանգամանքից: Սակայն պալատը, ստանձնելով կենտրոնի դերը, չէր կարող իր մեծ ազդեցությունը չունենալ այլ տարածքների մշակութային, հասարակական և սոցիալական կյանքի վրա: Այս երևույթը խորապես ուսումնասիրելու համար հարկավոր է հետազոտել նախ պատմական բոլոր իրադարձությունները, որոնք այդ ժամանակահատվածում տեղի էին ունենում խալիֆայության ամբողջ տարածքում:

Այսպիսով, 661թ-ին խալիֆ հռչակվեց Մուավիան, որն էլ սկիզբ դրեց Օմայյանների դինաստիային: Նոր խալիֆը երիտասարդ չէր, մոտ վաթսուս տարեկան, կարճահասակ, ամուր և գեր կազմվածքով<sup>1</sup>: Ի տարբերություն նախորդ խալիֆներին՝ նա իշխանության եկավ՝ ունենալով քսան տարվա վարչական, քաղաքական և ռազմական փորձ: Քսան տարիների ընթացքում նա դեկավարել էր Միրիան և Պաղեստինը, որոնք համարվում էին միջերկրածովյան ամենազարգացած և հարուստ երկրամասերը: Նա, անշուշտ, տիրապետում էր մշակութային և գիտական ավելի լայն ներուժի, քան նրան նախորդած խալիֆները, որոնք իրենց կառավարման ընթացքում նույնիսկ չէին լքում Հիջազի տարածքը:

Մուավիայի կյանքը մի երկրում, ուր գերիշխում էին ավելի բարձր մշակութի պատկանող այլադավան ժողովուրդներ, հանգեցրեց ոչ միայն այլադավանների նկատմամբ Մուավիայի հանդուրժողականությանը, այլև օգնեց նրան որդեգրել տիրակալի

<sup>1</sup> EI հատ 7 էջ 265-270, Յա՝ կ, հատ 2 էջ 283, Լամմենս, 1908, էջ 93-94, 96-101



պարտականությունների և գործելակերպի մասին այլ պատկերացումներ, որոնք նա հնտորեն կիրառեց իր կառավարման տարիների ընթացքում<sup>2</sup>: Մուավիան շատ մեծ ուշադրություն էր դարձնում կառավարման ինստիտուտին: Չլինելով քրիստոնյաների մոլեռանդ պաշտպան՝ նա, այնուամենայնիվ, չէր վարանում քրիստոնյաներին նշանակել տարբեր պաշտոնների, քանի որ վերջիններս ավելի լավ էին ծանոթ ներքին կարգերին:

Շուտով նա կարողացավ միավորել որոշակի ուժերը իր շուրջ, ինչը և հնարավորություն ընձեռեց օգտագործել գործերը արտաքին նվաճումների համար: Նա խախտեց հաշտությունը բյուզանդացիների հետ և սկսվեցին արշավանքները, որոնք առանց դադարի շարունակվեցին մոտ 20 տարի: Նա նաև կարողացավ սահման դնել իր և իր հպատակների միջև, ինչը չի նկատվում իրեն նախորդող խալիֆների մոտ: Այսպես, Մուավիան առաջին խալիֆն էր, որը պալատ կառուցեց և ստեղծեց արքունիք: Առաջին պալատի կառուցման ընթացքում կիրառված ճարտարապետական լուծումները խիստ պարզունակ էին: Ի տարբերություն Օմայյանների ավելի ուշ ժամանակահատվածին պատկանող շինությունների ճարտարապետությանը՝ այստեղ բացակայում էր բյուզանդական ճարտարապետության ազդեցությունը: Այն կառուցված էր հում նյութից (ցեխից), որը հետագայում փոխարինվեց աղյուսով: Բյուզանդիայի դեսպանների մոտ այն ծիծաղ էր առաջացնում, և նրանք այն անվանում էին մկան բույն (Ի. Ա՝ սակ): Մակայն այն ընդգծում էր խալիֆի և հասարակ ժողովրդի, գանգվածների միջև եղած սահմանը: Այսուհետև Մուավիան դուրս էր գալիս ժողովրդի մոտ միայն պահակախմբի ուղեկցությամբ, և նրան հնարավոր չէր մոտենալ կամ գրուցել նրա հետ, ինչպես արվում էր Օսմանի կամ Օմարի օրոք: Մուավիան պահակախմբի ինստիտուտը ներմուծեց արաբա-մուսուլմանական աշխարհ, որը հետագայում կայացավ իբրև առանձին գորամիավորում: Մուավիայի ներքին քաղաքականության առաջնային խնդիրներից մեկը այնպիսի մի համա-

<sup>2</sup> О.Г.Большаков, История Халифата, Москва 1998г. т 3, стр117

կարգի ստեղծումն էր, որը թույլ կտար իշխանության փոխանցումն իրականացնել ժառանգական սկզբունքով, և այստեղ նա նույնպես հաջողության հասավ: 680թ-ին Մուավիան պաշտոնապես ժառանգորդ նշանակեց իր որդուն՝ Յազիդին: Դեռ իր կառավարման տարիներին Մուավիան ստիպեց արաբական ազնվականության և ազդեցիկ ցեղերի ներկայացուցիչներին հավատարմության երդում տալ Յազիդին: Նա իր հորը փոխարինեց նրա մահվանից հետո և կառավարեց կայսրությունը, որպես խալիֆ մինչև 683թ: Դրանից հետո դինաստիա-ժառանգական սկզբունքը դարձավ արաբական բոլոր պետությունների կառավարման հիմնական ձևերից մեկը:

Յազիդը, իր հորից ավելի պակաս էր ուշադրություն դարձնում Դուրանի պատվիրաններին, շատ էր սիրում գինի, որսորդություն և մուլախաղեր: Արաբական ցեղերը նրա մոտ նկատել էին նաև առհամարանք ռազմական արվեստի նկատմամբ: Երբ հայրը նրան ուղարկեց գործի գլխավորությամբ Խալկիդոն, երիտասարդը կանգ առավ Մուտահ մենաստանում և սկսեց ըմբռնել իր երիտասարդ կնոջ ներկայությունը և գինու քաղցրությունը: Ճիշտ է, նա այնուամենայնիվ ստիպված էր շարունակել իր արշավը և ականատեսների պնդմամբ իրեն դրսևորեց որպես խիզախ զինվոր: Նրան սիրում էին նրա բանաստեղծական ձիրքի և առատաձեռնության համար, բայց շատ սիրիացիներ չէին կարող ներել նրա ծագումը: Բավական էր միայն այն փաստը, որ նրա մայրը Բանու Քալբ ցեղի առաջնորդ Բախդալի դուստրն էր, որպեսզի Բանու Կայս ցեղի ներկայացուցիչները անվստահաբար վերաբերվեին երիտասարդ արքայազնին: Մեջբերենք Աբդալլահ իբն Օմարի ելույթից տողեր, «Եվ մենք պետք է հավատարմության երդում տանք սրան, որը շրջապատված է կապիկներով և շներով, ամբողջ օրը խմում է գինի և անում է ամենամոթալին: Ինչ էնք մենք պատասխանելու Ալլահին»<sup>3</sup>: Այդպիսին էր ընդհանուր մադինացիների տրամադրվածությունը նրա հանդեպ:

<sup>3</sup> Август Мюллер, История Ислама. Стр 504



Երբ 683թ. Խավարինում հարբած Յազիդը ընկնում է ձիուց և մահանում սկսվում է գահի համար երկարատև պայքար, որի արդյունքում, այնուամենայնիվ, Օմայյանները կարողանում են ոչ միայն պահպանել իշխանությունը, այլև այն ամրապնդելու համար բարեփոխումներ իրականացնել պալատական կյանքում:

Այսպիսով 695թ. Խալիֆայությունը վերականգնեց իր սահմանները: Արդ ալ-Մալիքը այս համեմատաբար հանգիստ ներքաղաքակական իրավիճակում հնարավորություն ուներ ամրապնդել իր տոհմի քաղաքական դիրքերը և բարեփոխումներ իրականացնել, որոնք կնպաստեին զանազանի պահուստի ավելացմանը, տնտեսության զարգացման շնորհիվ և կառավարման համակարգի բարելավմանը:

Միանշանակ ամենակարևոր միջոցառումներից էին դրամական բարեփոխումները, որոնք սկսվեցին 90-ականների սկզբին և ավարտվեցին 696-699 թթ. Խալիֆայությունում կես դար շարունակ գոյություն ունեին երկու դրամական համակարգեր, այն էլ օտար խորհրդանիշներով: Այս ամենը անընդունելի էր տարածաշրջանի ամենաազդեցիկ և հզոր կայսրության համար, որի՝ շրջանառության մեջ գտնվող դրամների վրա պատկերված էին Բյուզանդական կայսրության կայսրերն ու տիրակալները: 695թ. հատվեցին առաջին արաբական դինարները, որոնց մի կողմի վրա պատկերված էր Արդ ալ-Մալիքը՝ թուրք ձեռքին, իսկ մյուս կողմին գրված էր «Հանուն Ալլահի, չկա աստվածություն բացի Ալլահից, Նա միակն է, Մուհամմադը Ալլահի մարգարեն է»: Արաբական դինարները հատվեցին խալիֆայության տարբեր շրջաններում՝ Ամմանում, Ջիբրինում, Յերուսաղեմում, Կիննասրինում, Մա՝արատ Միսրինայում, Մանբիջում, Սարմինում և Հալեպում: Ոսկյա դրամներ հատելու բացառիկ իրավունքը պատկանում էր խալիֆին, իսկ մնացած կուսակալները կարող էին հատել արծաթյա դիրհեմներ:

Արդ ալ-Մալիքի և նրան հաջորդած իր որդիների, մասնավորապես խալիֆ Վալիդ 1-ի անվան հետ են կապված գործավա-

րության հետագա կատարելագործումը Օմայյան խալիֆայությունում: Արդ ալ-Մալիքի հրամանով ամբողջ խալիֆայությունում, նրա բոլոր կուսակալություններում, գործավարությունը սկսվեց կատարվել արաբերեն լեզվով: Արաբերեն լեզվին տրվեց պետական լեզվի կարգավիճակ: Մինչ այդ գործավարությունը տարվում էր հունարեն՝ մայրաքաղաք Դամասկոսում, պահլավերեն՝ Իրաքում և արևելյան նահանգներում, Պարսկաստանում և դպտերեն՝ Եգիպտոսում:

Արդ ալ-Մալիքի՝ սկզբունքային նշանակություն ունեցող այս նորամուծությունը համարվում է խալիֆայության արաբականացման սկիզբ:

Այս ամենը բացատրվում է նրանով, որ պահպանվում էր արաբական տոհմա-ցեղային ինստիտուտը, որտեղ այլազգին (ոչ արաբը) չէր կարող մտնել որպես իրավահավասար անդամ: Բացի դրանից, արաբ նվաճողները ձգտում էին մեկուսանալ նվաճված երկրների բնակչությունից՝ վախենալով միաձուլվել այդ զանգվածների հետ: Դրա համար էլ մավալիի, ինչպես նաև այլադավան այլ ազգի ներկայացուցչի ամուսնությունը արաբուհու հետ համարվում էր հանցագործություն, որը երբեմն ավարտվում էր նաև մահապատժով: Մավալիները չէին օգտվում իրավահավասարությունից նույնիսկ կրոնական ծեսերի ժամանակ: Նրանք պարտադրված էին կառուցել իրենց համար առանձին մզկիթներ, որտեղ մուտք չէին գործում արաբները: Իսկ եթե նրանք աղոթում էին արաբների հետ միասին, ապա նրանք զիջում էին առաջին կարգերը արաբներին և կանգնում մզկիթի բակի հետևի շարքերում: Մշակութային մակարդակով մավալիները՝ որպես իրանական և արամեական մշակույթների ժառանգորդներ, ավելի բարձր էին դասվում արաբա-մուսուլմանական նոր սերնդից: Այս ամենը հիմք էր հանդիսանում, որպեսզի արաբները մավալիներին օգտագործեն այն բնագավառներում, որտեղ պահանջվում էին գրագետ մարդիկ: Բայց սրանց վարձատրությունը զգալի կերպով պակաս էր արաբ աշխատավորների ստացած գումարներից:



Անդրադառնալով Օմայյան խալիֆների պալատական կյանքին՝ անհնար է շրջանցել Օմար II, քանի որ նրա եռամյա ղեկավարումը համարվում է բացառիկ ժամանակահատված ոչ միայն Օմայյանների դինաստիայի պատմության, այլև մուսուլմանական պետականության կյանքում:

Խալիֆ հայտարարվելուց հետո Օմարը II հրաժարվեց օգտագործել խալիֆական ձիերը և նստեց իր ջորու վրա, հրաժարվեց գնալ խալիֆի նստավայր և ուղևորվեց իր վրան<sup>4</sup>: Տաբարիի մոր նշված է, որ Օմարը չգնաց նստավայր, մինչև որ այնտեղից դուրս չեկավ իր նախորդ Մուլեյմանի ընտանիքը: Այս քայլերով նա արդեն իսկ ցույց էր տալիս, որ ապրելու և ղեկավարելու է իր նախորդներից այլ կերպ: «Ալլահի գիրքը և նրա մարգարեի սուննան» Օմարի օրոք դարձավ կառավարության նշանաբանը: Այս քաղաքականությունը գործող իշխանություններին ընդդիմադիր տարրերի հետ հաշտեցնելու լավագույն մեթոդն էր: Խալիֆայության համար այդ դժվարին պահին շատ տեղին էր ունենալ մի ղեկավար, որն իր անունով, արարքներով և տեսքով նմանվում էր բարեպաշտ խալիֆներին: Մարդիկ, ովքեր տեսնում էին Օմարին գունատ և նիհարած, աղքատ հոգևորականի նման, դժվարությամբ էին պատկերացնում, որ այդ մարդը տնօրինում էր համաշխարհային կայսրության գանձերն ու հրաժարվում էր զվարճանքներից՝ հանուն հոգու փրկության: Այսպիսով, Օմարը կարծես ասում էր ժողովրդին, որ նա հավատարիմ է մնում իր համոզմունքներին: Դառնալով խալիֆ՝ նա հասավ երկնային ցանկությունների գագաթնակետին և նրան մնում էր միայն մի նպատակ՝ հասնել դրախտային երանության<sup>5</sup>:

Առաջին միջոցառումներից մեկը, որ իրականացրեց Օմար II, Բյուզանդիայի հետ պատերազմի դադարեցումն էր: Այս ամենի հետ մեկտեղ՝ նա շարունակում էր հոգ տանել իր գործի նյութական

<sup>4</sup> Տաբարի 2, էջ 1345

<sup>5</sup> В.В. Бартольд, том 6, Работы по истории ислама и арабского халифата, հղում Իբն Սա' ադի էջ 516

բարեկեցության մասին՝ ավելացնելով նրանց վարձատրությունը և դրանով իսկ նպաստելով զինվորների մարտունակության բարձրացմանը:

Օմարը սահմանեց հարկահանության հետևյալ կարգը. կուսակալները այսուհետ ոչ միայն գլխահարկ չէին գանձում ոչ արաբ բնակչությունից, այլև վճարում էին նրանց հասանելի գումարները խալիֆի գանձարանից, նույն կարգով, ինչ արաբներին: Իրավահավասարության այս դաշտի ստեղծումը պետք է բարելավեր մավալիների քաղաքական և նյութական վիճակը: Հայտնի են նաև Օմարի փորձերը համաձայնության գալու շիաների և խարիջիների հետ՝ ռազմական պայքարը դադարեցնելու ուղղությամբ: Ինչպես և կանխատեսվում էր, խարիջիները կտրականապես մերժեցին Օմարի առաջարկը:

Օմարը հանդիսանում էր ջիհադի մտքի հակառակորդ, և կարծում էր, որ մուսուլմանները պետք է բավարարվեն նրանով, ինչ ստացել են Ալլահից, առանց նոր նվաճումների<sup>6</sup>: Նույնիսկ աղոթքի ժամանակ զբավված երկրներում Օմարը չէր կրում իր թուրը, ինչը միշտ անում էին նրան նախորդողները<sup>7</sup>:

Օմարի օրոք խալիֆայության ամբողջ տարածքում սկսեցին իրականացվել տարբեր միջոցառումներ, որոնք միտված էին բարձրացնել մուսուլմանական գաղափարախոսությունը և ոգին: Եգիպտոսի կուսակալին հրամայվել էր արգելել զինու վաճառքը և ոչնչացնել բոլոր կրպակները, որտեղ որ այն վաճառվում էր<sup>8</sup>: Կանաց արգելվում էր այցելել հանրային բաղնիքներ, իսկ տղամարդիկ, որոնք այցելում էին բաղնիքներ, անպայման պետք է միզարներ (լոգանքի հագուստ) հագնեին:

Խալիֆական պալատը ձևափոխվեց և սկսեց նմանվել աղքատ կուսանոցի: Պալատականները, ինչպես և խալիֆը կրում էին միայն

<sup>6</sup> Տաբարի 2, էջ 1365

<sup>7</sup> Իբն Սա' ադ 5 հատ. էջ 298

<sup>8</sup> В.В. Бартольд, том 6, Работы по истории ислама и арабского халифата, հղում Քինդի էջ 68



սև սգո հանդերձանքներ: Խալիֆի արքունիքում բարեպաշտությունը պարտադիր երևույթ էր: Այսպես, եթե օրինակ Վալիդի օրոք արքունիքում խոսում էին շինությունների մասին, Մուլեյմանի օրոք կանանց և ամուսնությունների մասին, ապա Օմարի ժամանակ պալատականները միմյանց հետ խոսում էին երեկոյան աղոթքի կամ էլ Ղուրանի ընթերցանության և ուսուցման մասին<sup>9</sup>: Բարեպաշտ ապրելակերպ էին վարում նաև խալիֆի ընտանիքի անդամները: Օմարի ապրելակերպի փոփոխությունը չգոհացրեց հատկապես բանաստեղծներին, որոնց նա ժամանակին առատորեն պարգևատրում էր Մադինայում: Բանաստեղծ Ջարիրը մեղադրում էր Օմարին առատաձեռնության մեջ աղքատների հանդեպ և ժլատության մեջ՝ բանաստեղծների նկատմամբ<sup>10</sup>: Ըստ ամենայնի Օմարը հազվադեպ էր լինում Դամասկոսում և չէր ապրում Օմայյանների դոյակում: Յակուբին ասում էր, որ Օմարը ատում էր իր նախորդների շինությունները, որոնք ըստ նրա՝ կառուցվել էին Ալլահի և մուսուլմանական պետական ունեցվածքի միջոցներով: Օմարը շատ էր սիրում բնակվել Հոնասիրում: Այն գտնվում էր Հյուսիսային Սիրիայում՝ Հալեպից դեպի հյուսիս-արևմուտք: Ըստ Յակուբիի Օմարին համոզեցին, որ անապատի ծայրում բնակվելը օգտակար չի անդրադառնում Խալիֆայության համար, և նա ստպված եղավ ուղևորվել Դամասկոս: Դամասկոսում նա մնաց ընդամենը 20 օր՝ ապրելով իր հոր Աբդ ալ-Ազիզի տանը: Ապա նա ուղևորվեց Հալեպ, հետո Հոմս, բայց Հոմսի ճանապարհին նա հիվանդացավ և իջևանեց դեյր Սիմա՛ն մենաստանում: Այնտեղ նա մի հոգևորականից 10 դինարով տարածք է գնում իր թաղման համար<sup>11</sup>: Տաբարին մեջբերում է Օմարի կնոջ՝ Ֆաթիմայի բառերից, որ Օմարի վերջին խոսքը եղել է Ղուրանից (28: 83):

<sup>9</sup> Տաբարի 2, էջ 1273

<sup>10</sup> Քիթաբ ուլ-Աղանի, հատ 8, էջ 154

<sup>11</sup> В. Бартольд, том 6, Работы по истории ислама и арабского халифата էջ 530

Արաբ կրոնագետները թշնամաբար էին վերաբերվում Օմայյաններին, քանի որ ըստ պատմաբանների՝ նրանք կրոնական համայնքը վերածեցին աշխարհիկ պետության և ղեկավարում էին ինչպես «թագավորներ»՝ ի տարբերություն բարեպաշտ խալիֆների: Այնուամենայնիվ, հարկ է նշել, որ հենց այս խալիֆների օրոք կյանքի կոչվեցին ինքնուրույն արաբական պետական կառավարման ավանդույթները, որոնք ձևավորվում և ամրապնդվում էին խալիֆի պալատում, այնուհետև՝ տարածվում հսկայածավալ խալիֆայության ողջ տարածում: Օմայյան խալիֆները չէին խորշում այլազգիների իրավունքները ոտնահարելուց՝ միաժամանակ գիտակցելով նրանց մշակութային ժառանգության կարևորությունը խալիֆայության համար: Պալատական կյանքը տատանվում էր ծայրահեղությունների միջև: Խալիֆի պալատը գինարբուքի և զվարճանքի վայրից վերածվում էր անհրապույր հյուղակի, բանաստեղծների և խաղամուլների հավաքատեղից՝ դառնում կրոնական գրույցների ու աղոթքների կենտրոն: Սակայն, ակնհայտ է, որ միայն այս հակադրության միջոցով կարելի էր գտնել պետական շինարարության ճշմարիտ արաբական տարբերակը:



## ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Արաջյան Գոհար	
Գերագույն իշխանության ծիական հայեցակարգի Բմամաթի պատմաքաղաքական զարգացումները .....	3
Ազատյան Գեղամ	
Խորհրդա-սիրիական քաղաքական կապերի զարգացումը 1966-1970 թթ. ....	16
Ազատյան Գեղամ	
ԽՍՀՄ-ի աջակցությունը սիրիական կադրերի պատրաստման գործում (1966-1976թթ.) .....	32
Թաջիրյան Սոնա	
Աբու Սալիհ ալ-Արմանիի «Պատմություն» աշխատությունը (Աղբյուրագիտական քննություն) .....	40
Հովսեփյան Արթուր	
Իբն Թայմիյայի հայացքները մուսուլմանական համայնքի “իդեալական մոդելի” համատեքստում .....	57
Հովսեփյան Արթուր	
Իբն Թայմիյայի “Մաջմուա առ-ճասաիլ ուալ-մասաիլ” ժողովածուի կառուցվածքային առանձնահատկությունները .....	66
Մանուկյան Անի	
«Անհայտ սուբյեկտով» բայական ստորոգական կառույցների ձևախմբաստային առանձնահատկությունները գրական արաբերեն լեզվում .....	74
Մանուկյան Արեն	
Մարդու Իրավունքները Իսլամում .....	91
Մկրտումյան Գայանե	
Մուհամմադ մարգարեի կողմից Նաջրանի քրիստոնյա համայնքին տրված պայմանագիրը .....	106
Մկրտչյան Տաթևիկ	
«Դաիրաթուլ-Ուալայա»-ն Բսնաաշարիայում .....	113
Տեր-Պետրոսյան Լիլիթ	
Եբրայական մոնոլինգվիզմի գաղափարախոսության հիմունքները .....	131

Տեր-Պետրոսյան Լիլիթ	
Հրեական ներգաղթը Պաղեստին 19-րդ դարի վերջին եւ 20-րդ դարի սկզբին .....	139
Արբաս առ-Ռանչալար	
al-'alama al-Ha'iri al-mazandarani wa-uslubuhu ash-shi'ri wa-l-adabi .....	151
Հովհաննիսյան Միքայել	
«Ռասաիլ Իխուան աւ-Սաֆայի» բովանդակային կազմի և կառուցվածքային առանձնահատկությունների շուրջ .....	155
Հակոբյան Միքայել	
Հասարակական կյանքի «արևմտականացումը» և «արաբականացման» խնդիրները Թունիսում .....	166
Հակոբյան Միքայել	
Языковая ситуация в Тунисе .....	175
Մելքումյան Արտաշես	
Օմայյան առաջին խալիֆների ազդեցությունը պալատական ծեսի ձևավորման վրա .....	182
Բովանդակություն .....	192



Ա Ր Ա Բ Ա Գ Ի Տ Ա Կ Ա Ն

Ո Ւ Ս Ո Ւ Մ Ն Ա Ս Ի Ր Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն Ն Ե Ր

Բ

**ՀՈԴՎԱԾՆԵՐԻ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ**

**(Պատասխանատու քարտուղար Յ. ՔՈՉԱՐՅԱՆ)**

Թուղթը՝ օֆսեթ, ժավալը՝ 12 տպ. մամուլ:

Տպաքանակը՝ 200:

Տպագրվել է «Նշանակ» ՍՊԸ-ում:

Հասցեն՝ Սարյան 38ա

«ՆՇԱՆԱԿ» ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ

ԵՐԵՎԱՆ – 2007