

Մատենադարան
Մեսրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտը և
«Մատենադարանի բարեկամներ» բարեգործական հիմնադրամը
երախտագիտություն են հայտնում «ԶԵՅ ԹԻ ԱՅ ԱՐՄԵՆԻԱ» ՓԲԸ-ին
սույն գրքի հրատարակությանն աջակցելու համար

Matenadaran
Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts and
“Friends of the Matenadaran” Benevolent Fund
express their gratitude to “JTI ARMENIA” CJSC
for sponsoring the publication of this book



**MATENADARAN
MESROP MASHTOTS INSTITUTE OF ANCIENT MANUSCRIPTS**

VENERA R. MAKARYAN

**THE ARMENIANS OF GREATER SYRIA
IN THE OTTOMAN PERIOD
(16th-18th CENTURIES)**

YEREVAN 2023

**ՄԱՏԵԼԱԴԱՐԱՆ
ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՆՏՈՅԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ ԶԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ**

ՎԵՆԵՐԱ Ռ. ՄԱԿԱՐՅԱՆ

**ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՍԻՐԻԱՅԻ ՀԱՅԵՐԸ
ՕՍՄԱՆՅԱՆ ԵՐԶԱՆՈՒՄ
(16-18-ՐԴ ԴԱՐԵՐ)**

ԵՐԵՎԱՆ 2023

*Տպագրվում է
Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի
գիտական խորհրդի որոշմամբ*

*Խմբագիրներ՝
պ. գ. դ. Արշակ Փռլադյան և Միհրան Մինասեան*

Մակարյան Վեներա Ռ.

Մ 180 Պատմական Սիրիայի հայերը օսմանյան շրջանում (16-18-րդ դարեր) / Վեներա Ռ. Մակարյան.- Եր.: Մատենադարան, 2023.- 228 էջ:

Գիրքը նվիրված է Պատմական Սիրիայի հայերի օսմանյան շրջանի, մասնավորապես՝ 16-18-րդ դարերի պատմության, սոցիալ-տնտեսական կարգավիճակի և հոգևոր-մշակութային կյանքի ուսումնասիրությանը: Փորձ է արվել երևան հանել և ընդգծել տեղի հայերի կարգավիճակի առանձնահատկությունները Օսմանյան կայսրության՝ այլադավանների նկատմամբ վարած քաղաքականության համատեքստում:

Նյութը շարադրված է հայերեն և այլալեզու սկզբնաղբյուրների, վավերագրերի և գրականության հիման վրա:

Գիրքը նախատեսված է հայ գաղթօջախների, Պատմական Սիրիայի մաս կազմող ներկայիս պետությունների և Օսմանյան կայսրության պատմության ուսումնասիրողների համար:

Նվիրվում է

Վեներա Մակարյան ավագի հիշատակին

ԲՈՎԱՆ ԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՌԱՋԱԲԱՆ	9
ԵԶՐՈՒՅԹՆԵՐԻ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅԱՆ, ԿԻՐԱՌՄԱՆ ԵՎ ԹՎԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԿԱՐԳԵՐԸ	12
ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ	
ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՍԻՐԻԱՅԻ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԳԱՂԹՕՋԱԽՆԵՐԸ.	
ՁեվԱՎՈՐՈՒՄԻՑ ՄԻՆՉԵՎ 18-ՐԴ ԴԱՐ	13
ա. Պատմական Սիրիայի ալլադավանների թվի դինամիկան 16-18-րդ դդ.	32
ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ	
ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՍԻՐԻԱՆ ՕՍՄԱՆՅԱՆ ՏԻՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՏԱԿ: ՎԱՐՉԱՏԱՐԱԾՔԱՅԻՆ ԲԱԺԱՆՈՒՄՆԵՐԸ ԵՎ ԿԱՌԱՎԱՐՄԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ	37
ա. Պատմական Սիրիայի նվաճումը և դերը Օսմանյան կայսրությունից կրոնաքաղաքական համակարգում.....	37
բ. Վարչատարածքային բաժանումները	41
գ. Կառավարման առանձնահատկությունները և դրանց հետևանքները	44
դ. Միլլեթ համակարգը. հայկական միլլեթը	60
ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ	
ԲԻԼԱԴ ԱԼ-ՇԱՄԻ ՀԱՅԵՐԸ՝ ՕՍՄԱՆԱՀՊԱՏԱԿՆԵՐ	81
ա. Օսմանյան կայսրությունից ալլադավանների կարգավիճակը 16-18-րդ դդ.....	81
բ. Միջհամայնքային հարաբերությունները	84
գ. Հարկեր	90
դ. Արտաքին տեսք	98
ե. Կրոնափոխություն	105
զ. Շարիաթական դատարանները որպես միլլեթ դատարանների ալլընտրանք	112
է. Զիմմեթներին առնչվող տեքստային տարբերակումները	121
ը. Հայ կինը օսմանյան Սիրիայում	124

ԳԼՈՒԽ ԶՈՐՐՈՐԴ

ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՍԻՐԻԱՅԻ ՀԱՅԵՐԻ ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ՎԻՃԱԿԸ ԵՎ

ՀՈԳԵՎՈՐ-ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԿՅԱՆՔԸ137

ա. Առևտուր137

բ. Արհեստ147

գ. Գյուղատնտեսություն153

դ. Հայոց եկեղեցին և հայ համայնքի հոգևոր կյանքը160

ե. Գիտություն և մշակույթ178

SUMMARY186

ԵԶՐՈՒՅԹՆԵՐԻ ԲԱՌԱՐԱՆ189

ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ197

ԱՆՎԱՆԱՑԱՆԿԵՐ217

ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐ, ՏՈՀՄԱՆՈՒՆՆԵՐ, ՑԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐ217

ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐ221

ԱՌԱՋԱԲԱՆ

Պատմական կամ Պատմաաշխարհագրական Սիրիան (այսուհետ՝ Պ. Սիրիա)՝ Ասորիքը կամ Մեծ Սիրիան (Greater Syria, سورية الكبرى), Բնական Սիրիան (Natural Syria, سورية الطبيعية) կամ Հյուսիսային երկիրը՝ Բիլադ ալ-Շամը (Northern Country or Land, بلاد الشام)¹ ներկայիս Սիրիայի Հանրապետության տարածքից բացի (նշված ժամանակաշրջանում «Սիրիա»՝ որպես պետական միավոր, գոյություն չի ունեցել, ուստի «Սիրիա» անվանումը սույն նյութի ժամանակագրական սահմաններում, զուտ պայմանական է) ընդգրկում էր նաև ժամանակակից Պաղեստինի, Իսրայելի, Լիբանանի, Հորդանանի² տարածքները և Թուրքիայի Հանրապետության մի մասը։ Այն տարածվում էր Ամանոսյան լեռներից մինչև Եգիպտոսի սահմանները, Միջերկրական ծովից՝ Սիրիական անապատ։

16-րդ դարում Օսմանյան կայսրությունը նվաճեց Պ. Սիրիան։ Նշված տարածքում ձևավորվեցին Հալեպի, Դամասկոսի և Տրիպոլիի *էյալեթ*ները (eyalet, նաև՝ *փաշայություն* - paşalik կամ *բեյլերբեյություն* - beylerbeylik)՝ նահանգները կամ *ֆաղաֆային* վարչական շրջանները³։ Այդպիսով, վերոնշյալ ներկայիս

¹ «Ալ-Շամ» (الشام) արաբերենում ստուգաբանորեն նշանակում է «ձախ կողմ» կամ «հյուսիս», քանի որ Հիշագից դեմոկրատիկ դառնալով դեպի արևելք, հյուսիսն ընկնում է ձախ կողմում։ Այն հակադրվում է Եմեն (اليمن) անվանմանը, որը համապատասխանաբար նշանակում է «աջ կողմ» կամ «հարավ»։ Տե՛ս «Al-Shām” by C.E. Bosworth, *Encyclopaedia of Islam*, vol. 9, 1997, p. 261:

² Ի տարբերություն մյուս հարևան արաբական պետությունների՝ Սիրիայի, Միջագետքի (Իրաքի) և Եգիպտոսի, մինչ 20-րդ դարը Հորդանան կամ Անդրհորդանան անվամբ որևէ ինֆնուրյուն պետական կազմավորում չէր ունեցել և աշխարհագրական և պետական սահմաններով, հայտնի չէ։ Այն տարբեր անվանումներով գոյություն ունեցած պետական կազմավորումների՝ թագավորությունների և կայսրությունների կցորդ է եղել։ Առավել մանրամասն տե՛ս Ն. Հովհաննիսյան, *Արաբական երկրների պատմություն*, հ. 4, Երևան, 2007, էջ 7-8:

³ Խոշորագույն վարչատարածքային միավոր բնորոշող *էյալեթ* եզրույթը կիրառվել է 1365-1864 թթ.։ Տե՛ս S.A. Somel, *The A to Z of the Ottoman Empire*, (The A to Z Guide Series), № 152, Scarecrow Press, Inc. Lanham. Toronto. Plymouth, UK, 2010, p. 88: 1864 թ. *էյալեթ*ները վերանվանվեցին, իսկ 1867-1922 թթ. *էյալեթ* եզրույթը վերանվանվեց *վիլայեթ*ի։ Վիլայեթները համեմատաբար ավելի փոքր տարածքային միավորներ էին, քան *էյալեթ*ները և կառավարվում էին վալիների կողմից։ Տե՛ս C. Eroğlu, M. Babuçoğlu, M. Köşer, *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Halep*, Ankara, 2007, p. 18, Ն. Հովհաննիսյան, *Արաբական երկրների պատ-*

պետությունների կազմում գտնվող վարչական միավորներն օսմանյան տիրապետության շրջանում բաժանված էին այդ երեք էյալեթների միջև, որոնք բացի Բիլադ ալ-Շամից ներառում էին նաև հարակից այլ շրջաններ (մասնավորապես՝ Հալեպի էյալեթը): Բացի այդ, նշված երեք էյալեթների միջև անընդհատ տարածֆային վերաբաշխումներ էին կատարվում:

Հետևաբար, Բիլադ ալ-Շամի ընտրությունը՝ որպես այս ուսումնասիրության տարածֆային միավոր սույն ժամանակաշրջանում, պայմանավորված է նախևառաջ վարչատարածֆային և վարչաֆաղաֆական առանձնահատկություններով: Ոչ պակաս կարևոր մեկ հանգամանք է՝ ժամանակի աղբյուրագիտական նյութը հիմնականում բաշխված է՝ համաձայն վերոնշյալ վարչական բաժանումների, և միայն առանձին դեպքերում՝ հստակ որևէ ֆաղաֆի, գյուղի և այլն:

Ուսումնասիրության ժամանակագրական սահմանը 16-18-րդ դարերն են, մի ժամանակաշրջան, երբ կայսրության ժողովուրդների կառավարման հիմքում դրված էր ոչ թե էթնիկ, այլ կրոնական դասակարգումը: Պ. Սիրիայի ոչ մուսուլման հպատակներն ունեին *զիմմի* (ذمى)⁴ կարգավիճակ, ինչպես ողջ կայսրության մոնոթեիկ կրոնի հետևորդ ոչ մուսուլմանները: Այդուհանդերձ, Պ. Սիրիայի վարչատարածֆային կառավարման առանձնահատկություններով պայմանավորված, տեղի ոչ մուսուլմանների կարգավիճակին վերաբերող մի շարք հարցեր այլ ընթացք ստացան:

Ահա այդ հարցերի (որոնք կարող են նույնիսկ բուն նյութից շեղում թվալ) ուսումնասիրության արդյունքում է միայն հնարավոր դառնում երևան հանել և ընդգծել տեղի հայերի կարգավիճակի առանձնահատկությունները, որոնք մինչ այժմ հանգամանորեն և համակողմանի չեն ուսումնասիրվել:

Գաղթօջախների պատմության ուսումնասիրության շրջանակում հայ և օտարագգի մի շարք հեղինակներ անդրադարձել են 16-18-րդ դդ. Պ. Սիրիայի հայ համայնքին վերաբերող տարբեր հարցերի՝ հայ գաղթականների հաստատման ժամանակաֆոյերին, տեղաշարժերին, հայ համայնքի հոգևոր-մշակութային կյանքին և ժառանգությանը, լեզվական առնչություններին և այլն: Դրանք՝ որպես օժանդակ նյութ, ծառայել են այս ուսումնասիրության հիմնական հարցերի լուսաբանմանը, ինչպիսիք են՝ 16-18-րդ դարերում օսմանյան տիրապետության տակ գտնվող Պ. Սիրիայի հայերի իրավական կարգավիճակը, սոցիալ-տնտեսական վիճակը, միջհամայնքային հարաբերությունները, կիրառվող ազգային և կրոնական խտրականությունները, արտոնությունները, արգելֆ-

Ճուրթյուն, հ. 2, Երևան, 2004, էջ 62: Հարկ է նշել սակայն, որ և՛ «*վիլայեթ*» և՛ «*վալի*» տերմիններն ավելի տարածված են (հատկապես արաֆական շրջանների համար) և լայնորեն գործածվում են հայ և օտարալեզու գրականության մեջ, նույնիսկ մինչև 1867 թ. իրադարձությունների նկարագրության ժամանակ:

⁴ Իսլամական պետության մոնոթեիկ կրոնի հետևորդ ոչ մուսուլման հպատակներ:

ները, որոնք ներկայացվում են Պ. Սիրիայում օսմանյան իշխանությունների վարած ֆաղափականության, կայսրության այլադավանների ընդհանուր կարգավիճակի և «մուսուլման-ոչ մուսուլման» հարաբերությունների համատեքստում:

Սույն ուսումնասիրության շրջանակում Պ. Սիրիայի հայերը դիտարկվում են որպես մեկ էքնիկ, հայադավան⁵ ամբողջություն, թեև աշխատանքում առանձին հարցերի լուսաբանման համար որոշակի անդրադարձ կա նաև հայ այլադավաններին:

* * *

Գիրքը կազմված է «Պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայ համայնքը 16-18-րդ դդ.» թեկնածուական ատենախոսության հիման վրա: Այն անցել է լրամշակման, վերակազմման, խմբագրման և սրբագրման աշխատանքների երկար շրջան, որոնցում ներգրավված անձանց հայտնում եմ իմ խորին շնորհակալությունն ու անսահման երախտիքը:

Ինչպես ատենախոսության ղեկավարման, այնպես էլ գրքի կազմման, խմբագրման ընթացքում ինձ արժեքավոր խորհուրդներով և դիտարկումներով ուղղորդել, ֆաջալերել, աշխատանքը հնարավորինս լիակատար ներկայացնելու մեծ և հետևողական ջանքեր է գործադրել պ.գ.դ., պրոֆեսոր Արշակ Փղադյանը:

Գրքում մի շարք տեղեկությունների և հատուկ անոտումների ճշգրտման և ուղղման, ինչպես նաև խմբագրման աշխատանքներում անգնահատելի է Մատենադարանի Արևելագիտության բաժնի խորհրդական Միհրան Մինասեանի ներդրումը, որի առաջարկով նաև լրամշակվել է աշխատանքի մի կարևոր հատված:

Մեր ուսումնասիրությունը միանշանակ շահեց Մատենադարանի Արևելագիտության բաժնի վարիչ, պ.գ.դ. Վահան Տեր-Ղևոնդյանի՝ աշխատանքին մանրամասն ծանոթանալու, թերությունները և բացթողումները մատնանշելու արդյունքում:

Գրքի կազմման գործում մեծ է նաև Մատենադարանի Արևելագիտության բաժնի իմ գործընկերների ավանդը, որոնց հետ խորհրդակցել, կարծիքներ ենք փոխանակել և բեղուն ֆննարկումներ անցկացրել:

Գրքում օգտագործված թուրքերեն և օսմաներեն եզրույթների ճշգրտման և «եզրույթների բառարանի» սրբագրման աշխատանքները սիրահոծաբ կատարել է իր գործում գիտակ թուրքագետ, օսմանագետ, Արևելագիտության բաժնի գիտաշխատող Անի Ավետիսյանը:

⁵ «Հայադավան»՝ Հայ առաքելական եկեղեցու հետևորդներ: Եզրույթի մանրամասն բացատրությունը տե՛ս է. Մելեքյան, Հայ գաղթականություն. տերմինների պատմությունից, Երևան, 2017, էջ 89-93:

ԵԶՐՈՒՅԹՆԵՐԻ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅԱՆ, ԿԻՐԱՌՄԱՆ ԵՎ ԹՎԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԿԱՐԳԵՐԸ

Աշխատանքում մեծ թվով արաբերեն և օսմաներեն եզրույթների օգտագործումը նպատակաուղղված է այս կամ այն երևույթն առավել պատկերավոր ներկայացնելուն, իսկ դրանք հասկանալի դարձնելու համար, ինչպես նաև «Եզրույթների բառարան»-ը կազմելիս, ընտրել ենք դրանց կիրառման հետևյալ տարբերակը. բոլոր այն եզրույթները, որոնք արաբերեն են կամ օսմաներենին են անցել արաբերենից, նախ՝ տառադարձվել են հայերեն, ապա փակագծերում տրվել են դրանց արաբերեն (արաբատառ գրությամբ) ու օսմաներեն (լատինատառ թուրքերեն տառադարձմամբ) համարժեքները և հայերեն թարգմանությունները: Եթե տվյալ եզրույթը արաբերենից է ծագում և համաարաբական և համախալամական նշանակություն ունի, ապա փակագծերում տրվել են միայն արաբերեն (արաբատառ) գրությունը և թարգմանությունը: Իսկ զուտ օսմաներեն եզրույթների կիրառման դեպքում՝ միայն օսմաներեն բառը՝ ժամանակակից թուրքերեն տառադարձմամբ:

Թուրքերեն (օսմաներեն) որոշ տերմիններ (հատկապես մասնագիտություն նշող), որոնք ներթափանցել էին հայերի առօրյա բառապաշար, գրված են միայն հայատառ:

Արաբատառ (արաբերեն, օսմաներեն) սկզբնաղբյուրների թարգմանության և անմիջական մեջբերումներում նշել ենք դրանցում հիշատակված տարբերակների, իսկ վավերագրերի դեպքում՝ թվագրության առաջնային ձևը: Իսլամական լուսնային օրացույցով նշված թվականներին անմիջապես հաջորդում են դրանց՝ Գրիգորյան օրացույցային համարժեքները (փակագծերում): Երբեմն հայկական աղբյուրներում, Գրիգորյան օրացույցային տարեթվերին զուգահեռ, նշվում են նաև դրանց՝ Հիջրայի օրացույցային համարժեքները, որոնք մեջբերվում են համաձայն սկզբնաղբյուրի:

ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ

ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՍԻՐԻԱՅԻ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԳԱՂԹՕՋԱԽՆԵՐԸ. ՁԵՎԱՎՈՐՈՒՄԻՑ ՄԻՆՉԵՎ 18-ՐԴ ԴԱՐ

Պատմական Սիրիայում հայերի ամենավաղ ներկայությունը հիշատակվում է հյուսիսային ծովափնյա շրջաններում: Այս տարածքներում հայերի հաստատման ժամանակաշրջանի վերաբերյալ տեղեկություններն ընդամենը վարկածներ են կամ ընդհանրապես չկան: Վարկածներից մեկն էլ վերաբերում է Տիգրան Մեծի ժամանակաշրջանին (մ.թ.ա. 95-55): Հայոց արքան, ինչպես հայտնի է, մ.թ.ա. 82-64 թվականներին նվաճեց Սիրիան և Անտիոքը դարձրեց իր նստավայրը⁶: Հիմք ընդունելով այս ժամանակաշրջանում հայերի հաստատման այս վարկածը, մի խումբ գիտնականներ հակված են ենթադրելու, որ հենց այդ ժամանակ էլ սկզբնավորվել են Սելևկիայի (այժմ՝ Սվեդիա), Կասիոսի (այժմ՝ Քեսաբ), ինչպես նաև Անտիոքի լեռնային շրջանների հայկական բնակավայրերը⁷:

Նշված վայրերում հայերի հաստատման ժամանակաշրջանի վարկածներ են առաջ քաշել նաև լեզվաբան-բարբառագետները՝ միաժամանակ ուսումնասիրելով և համեմատական ստուգաբանություն ենթարկելով Սվեդիայի և Քեսաբի բարբառները:

1. նշված տարածքներում հայեր հաստատվել են դեռևս Տիգրան Մեծի օրոք⁸,
2. սվեդացիներն ու քեսաբցիները Փոյուզիայից արևելք շարժվող արմեններից են, որոնք, բաժանվելով իրենց ցեղակիցներից, բնակություն են հաստատել Անտիոքի լեռնային շրջաններում,

⁶ Ա. Աբրահամյան, Համառոտ ուրվագիծ հայ գաղթավայրերի պատմության, հ. Ա, Երևան, 1964, էջ 428: Ավելի մանրամասն տե՛ս Հ. Թոփուզյան, Սիրիայի և Լիբանանի հայկական գաղթօջախների պատմություն (1841-1946), Երևան, 1986, էջ 8:

⁷ Ա. Աբրահամյան, նշվ. աշխ., էջ 428, Տ. Անդրեասյան, Սվեդիայի բարբառը: Քիսթիներգի լեզուն, Երևան, 1967, էջ 351:

⁸ Այս կարծիքը ներկայումս հերքված է:

3. հայերը եկել-հաստատվել են Սվեդիայում, Քեսաբում, Հաննում և Զեյ-թունում Դաշտային Կիլիկիայից՝ Կիլիկյան Հայոց թագավորության անկումից հետո,
4. այս շրջանների հայերը գաղթել են Հայաստանից⁹:

ԱՆՏԻՈՔ

Ձնայած վերոնշյալ վարկածների, այնուամենայնիվ, հայերի բնակությունը Սիրիայի Հյուսիսային ծովափնյա շրջաններում, ընդունված է նշել ինչպիսիքների շրջանից, որը տեղի հայությունն ամենածաղկուն ժամանակաշրջանն էր:

Մասնավորապես այս շրջանում, Անտիոքում հայ մեծանուն կառավարիչներ և իշխանական տներ կային, որոնք տիրում էին ընդարձակ կալվածքների, բերդերի և ամրոցների: Այստեղ տիրույթներ էին ձեռք բերել նաև Պաճլավունիները¹⁰: Անտիոքում և Տրիպոլիում ֆրանկ իշխանությունների հաստատումից հետո դեպի Անտիոք հայերի մեծ հոսք է եղել, որոնք շարունակել են իրենց բնակությունը նույնիսկ դքսության վերացումից հետո (1098-1268 թթ.)¹¹: Այս ժամանակաշրջանում, Ասորիքի Հյուսիսարևմտյան շրջաններում մեծ թվով հայերի գոյության մասին վկայում է այն փաստը, որ ինչպիսիք Ա Արշարունի կաթողիկոսը նրանց համար, անհրաժեշտաբար, նոր եպիսկոպոսություններ է նշանակել, որոնցից մեկը Անտիոքի եպիսկոպոսությունն է (973 թ.)¹², որը հավանաբար շարունակել է գոյությունը մինչև 13-րդ դարը՝ Անտիոքի դքսության վախճանը¹³:

Սակայն, մամուլային արշավանքների, ապա օսմանյան տիրապետության շրջանում տեղի հայ, հույն և ասորի գյուղերի ժողովրդական պատկերը փոխվեց՝ ջարդերի, բռնի տեղահանությունների արդյունքում:

⁹ Առավել մանրամասն տե՛ս **Տ. Անդրեասյան**, նշվ. աշխ., **Ա. Ալպոյանեան**, Պատմություն հայ գաղթականության: Հայերու ցրումը աշխարհի զանազան մասերը, հ. Ա, Բ-ԺԶ, Գանիրէ, 1941, **Ի. Մարտիրոսյան**, «Ջերեկ-Մուսայի բարբառը», *Էջմիածին*, Թ՝ տարի, մարտ, Ս. Էջմիածին, 1952, էջ 33-37:

¹⁰ **Ա. Ալպոյանեան**, Պատմություն հայ գաղթականության, հ. Բ, Գանիրէ, 1955, էջ 410-411:

¹¹ **Ա. Աբրահամյան**, նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 431, **Ա. Ալպոյանեան**, նշվ. աշխ., հ. Բ, էջ 450:

¹² **Ստեփանոսի Տարսենցոյ Առողկան** Պատմություն Տիեզերական, Ս. Պետերբուրգ, 1885, էջ 258: Ինչպես նաև՝ **Ա. Աբրահամյան**, նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 430:

¹³ Արշակ Ալպոյանեանը նշում է, որ «... հիշվում են 1103-ին՝ Կիպրիանոս, 1179՝ Գրիգորիս և 1199-ին՝ Հովսեփ և 1223-1231-ին Միհայել Անտիոքի եպիսկոպոսները և այլևս ուրիշներ չեն հիշվում», և այդ փաստից հետևություն անում, որ Անտիոքի Հայոց թեմն իր գոյությունը պահպանել է մինչև 13-րդ դարը: Տե՛ս **Ա. Ալպոյանեան**, նշվ. աշխ., հ. Բ, էջ 449:

Օսմանյան շրջանում, ասորի տարրը գրեթե ամբողջությամբ անհետացավ Անտիոքից՝ սկսվեցին քրիստոնյաների միավորմանն ուղղված ներքին տեղաշարժերը: Մեծ էր հատկապես հարավային շրջաններից՝ Լաթաքիայի, Քյուրդ Դաղի և Պոտամայի հայկական գյուղերից դեպի Քեսաբ հոսքը, որը շարունակվեց մինչև 19-րդ դարի առաջին կեսը: Շատերը գալիս և հաստատվում էին տեղի ամենահին ընտանիքների կողքին¹⁴: Հուլյները, մանր կղզիախմբեր ձևավորելով, հաստատվեցին Որոնդեսի հովտում և հարավի լեռներում: Հուլյների պատրիարքը լքեց Անտիոքը և վերջնականապես հաստատվեց Դամասկոսում՝ պահպանելով «Պատրիարք Անտիոքի» տիտղոսը: Վերացան նաև Անտիոքի, Ալամիայի և Լաթաքիայի եպիսկոպոսությունները¹⁵: Հետզհետե դատարկվեցին վաղեմի հայահոծ շրջաններն ու քաղաքները: Հայոց կալվածքները բռնագրավվեցին թուրք, քուրդ և արաբ ավատատերերի կողմից¹⁶:

ՔԵՍԱԲ ԵՎ ՀԱՐԱԿԻԳ ԳՅՈՒՂԵՐ

Կասիոս լեռան հարավարևմտյան լանջերին հիմնված Քեսաբը և հարակից՝ Գարատուրան, Բաշուրա, Սև Աղբյուր կամ Գայաջրք, Կուջու Գույրաֆի, Դեսքուր, Ներֆի Գյուլ (Նըրֆը Կիլ, Էսֆի Օրեն, Էսկյուրեն), Խայթթ, Չինարջրք, Չագալջրք, Քյուրֆյունե, Դուգաղաջ, Էֆիգ Օլուֆ, Վերի Բաղջաղազ, Վարի Բաղջաղազ կամ Գաբալինար, Չաթալլե գյուղերը կարելի է համարել Սիրիայի ամենահին հայ գաղութը: Այս տեսակետը ճիշտ է այն առումով, որ այստեղի հայերը հաստատվելուց հետո այլևս չեն գաղթել: Նրանք չեն գաղթել նաև մամլուքյան շրջանում՝ ի տարբերություն Լաթաքիայի և այլ շրջանների հայերի: Այսպիսով պարզ է դառնում նաև Քեսաբի և հարակից այլ շրջանների հայ բնակչության բարբառների տարբերության պատճառը. Քեսաբի բարբառը շատ նման է Հաճնի և Զեյթունի բարբառներին¹⁷:

Քեսաբում շրջանառվող մի ավանդության համաձայն՝ քեսաբցիների նախահայրերը եղել են Հաճնցի ութ ընտանիքներ, որոնք իրենց ապրուստը հոգալու համար թողել են Հաճնը, եկել և հաստատվել են

¹⁴ Յ. Չոլաֆեան, *Քեսապ*, հ. Ա, Բ, Անթիլիաս, 2015, էջ 113:

¹⁵ Յ. Չոլաֆեան, *Քեսապի բարբառը*, Երևան, 2009, էջ 4:

¹⁶ Յ. Չոլաֆեան, *Քեսապ*, էջ 112:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 275, Գ. Գապայենեան, ««Սուրիա», ֆաղաֆական, կրոնա-պատմական, կրթական եւ տնտեսական տեսակետով, Բ-Կրոնա-պատմական», «Տաթեւ» կրօնական տարեգրոյց, Գ տարի, Հալէպ-Սուրիա, 1927, էջ 249:

Անտիոքի լճի մոտ: Որոշ ժամանակ հետո հալածանքի ենթարկվելով՝ կրկին գաղթել են և այս անգամ հաստատվել Քեսաբի հարավ-արևելքում Ներքի Գյուղ կոչված տեղում¹⁸:

Հայերի մի նոր խումբ գաղթում է Բիլադ ալ-Շամ 11-րդ դարի 2-րդ կեսին սելջուկների կողմից Հայաստանի նվաճումից հետո: Նրանց մի մասը բնակություն է հաստատում Կասիոս լեռան (Ջեբել Ակրա) շրջակայքում և մասնավորապես Պարղամի վանքի հայ անապատականների կողքին, ապա տարածվում ողջ շրջանում, այդ թվում՝ Լաթաքիայում և շրջակա գյուղերում¹⁹:

Այնուամենայնիվ, Քեսաբի հայ բնակչության մասին հայերեն ամենավաղ արձանագրությունը 1770 թվականի է՝ պահպանված Գարատուրանի Ս. Գեորգ խոնարհված եկեղեցում²⁰: Իսկ խաչակրաց ժամանակաշրջանի պատմության գրավոր հիշատակարաններում Քեսաբի շրջանի և տեղի հայերի մասին առանձին տեղեկություններ չկան: Հայկական բնակավայրերից հիշատակված են հիմնականում պատմական կարևոր իրադարձությունների թատերաբեմ հանդիսացած Ռուջի հովտի և Ամուզի դաշտի Հարիմ, Արմենագ, Արթան, Աննաք, Գոմ և այլ բնակավայրեր, և Անտիոքի հայերն ընդհանուր առմամբ²¹:

Քեսաբի ներկա գաղութի հիմնադիրները համարվում են 17-րդ դարում Կիլիկիայից Քեսաբ գաղթած հայերը²²: Ներկայիս Քեսաբ ավանի (տեղի բնակիչները այն Գյուղ՝ իրենց գյուղ են կոչում) գյուղերի մեծ մասը կազմավորված էր արդեն 19-րդ դարի կեսերին²³: Դրանց կազմավորումը ներքին տեղաշարժերի արդյունք էր, երբ Անտիոքի շրջանի քրիստոնյաները, իրենց պաշտպանելու համար, կամաց-կամաց հավաքվելով, կազմեցին փոքրիկ կղզիախմբեր: Այս ներքին տեղաշարժը

¹⁸ Լեզվաբան Տիգրան Անդրեասյանը հերքում է այս վարկածը՝ առաջ քաշելով այն կարծիքը, ըստ որի հաննցիները ֆեսաբցիների նախահայրերը չեն կարող լինել, քանի որ նրանց բարբառների միջև որևէ նմանություն չկա, որ՝ «Քեսաբի նախահայրերը Անտիոքի լճի ափերին հաստատված էին արդեն, երբ հաննցի ընտանիքները եկան և նրանց միացան: Այնուհետև, հալածանքներից խուսափելու համար բոլոր միասին գաղթեցին Ներքի Կիլ»։ Տե՛ս **Տ. Անդրեասյան**, նշվ. աշխ., էջ 347-348:

¹⁹ **Կ. Սաաթե**, «Հայերի ներկայությունը Սուրիական ծովափին վրայ», *Գեղարդ սուրիահայ տարեգիրք*, Բ գիրք, 1976-1978 միացեալ թիւ, էջ 269:

²⁰ **Յ. Չոլաֆեան**, *Քեսապ*, էջ 113:

²¹ **Յ. Չոլաֆեան**, *Քեսապի բարբառը*, էջ 6:

²² **Յ. Չոլաֆեան**, *Անտիոքի մերձակայ Ռուճի հովտի հայերը. պատմա-ազգագրական ուսումնասիրություն*, Անթիլիաս, 2006, էջ 85, **Կ. Սաաթե**, նշվ. աշխ., էջ 275:

²³ **Յ. Չոլաֆեան**, *Քեսապի բարբառը*, էջ 6:

չարունակվեց նաև օսմանյան տիրապետությունից ողջ շրջանում: Հատկապես հարավի շրջաններից՝ Լաթաքիայից, մերձակա Քյուրդ Դաղի ու Պոտամայի հայկական գյուղերից որոշ ընտանիքներ մինչև 19-րդ դարի առաջին կեսը հաստատվեցին Քեսաբում՝ տեղաբնակ ընտանիքների կողքին²⁴:

ՍՎԵՂԻԱ ԵՎ ՀԱՐԱԿԻՑ ԳՅՈՒՂԵՐ

Մուսա լեռան (Ջեբել Մուսա, Մուսա Դաղ) հարավարևմտյան լեռնային շրջաններում, Անտիոք քաղաքից արևմուտք, պատմական Սելևկիա նավահանգստին մոտիկ գտնվում էր Սվեղիան իր գյուղերով՝ Բիթիաս, Հաջի-Հաբիբի, Յոզուն Օլուֆ, Խորբեկ, Վաբեֆ, Քերուսիյե, Վերի Ազգուր, Վարի Ազգուր, Ջելիկ, Մաղարաջբ, Սուլթումու: Մինչ Առաջին աշխարհամարտը հայկական էին համարվում Բիթիաս, Հաջի-Հաբիբի, Խորբեկ, Վաբեֆ, Քերուսիյե բնակավայրերը, իսկ Յոզուն Օլուբը համարվում էր հայկական գյուղերի կենտրոնը²⁵: Հայանուն էին Միաուն, Ջաղջցիներ (Ջաղացքներ), Կիրակոս բնակավայրերը²⁶: Մուսա լեռան արևելյան շրջաններում, ըստ տեղական ավանդության, եղել են ուրիշ հայաբնակ գյուղեր ևս:

ԼԱԹԱՔԻԱ

12-րդ դարում Լաթաքիայում կենսունակ հայկական գաղութի գոյություն մասին կարելի է ենթադրել, հիմնվելով այն փաստի վրա, որ 1179 թ. Հռոմիկյայի եկեղեցական ժողովին ներկա է եղել նաև Լաթաքիկի (Լաթաքիա) հայ եպիսկոպոսը²⁷: Գաղութն իր կենսունակությունը չի կորցրել անգամ 1188 թ. Սալահ ալ-Դինի կողմից նվաճվելուց հետո:

²⁴ Քեսաբի շրջանը մինչև 20-րդ դարի 20-ական թվականներն ամբողջովին հայաբնակ էր: Դրանից հետո արաբ տարրը սկսեց մշտական բնակություն հաստատել Քեսաբ ավանում և շրջակա մի շարք գյուղերում: Զուտ հայաբնակ մնացին Գարատուրան, Քյոբյունե, Ջագալջբ, Ջինարջբ, Գայաջբ գյուղերը, որոնք սակայն, ամբողջովին կա՛մ կաթոլիկացած էին, կա՛մ բողոքականացած: Տե՛ս Յ. Չոլաֆեան, Քեսապ, էջ 113, նույնի՝ Քեսապի բարբառը, էջ 8, Գ. Գապպենեան, նշվ. աշխ., էջ 249-250:

²⁵ Ա. Աբրահամյան, Համառոտ ուրվագիծ հայ գաղթավայրերի պատմության, հ. Բ, Երևան, 1967, էջ 16:

²⁶ 1920-ական թթ. ավելանում են ևս երկու փոքր գյուղեր՝ Նոր Ջեյթուն և Հայկաշեն, առաջինը՝ նախապես թրքաբնակ էֆիզ Քյոփուր գյուղի տեղը, ուր 1927 թ. վերաբնակեցվում է մի քանի տասնյակ զեյթունցի գաղթական ընտանիք: Իսկ երկրորդ գյուղը կառուցվում է Վաբեֆից հարավ՝ դաշտի մեջ, այստեղ հաստատված մուսալեոցի կալվածատերերի կողմից: Տե՛ս Յ. Չոլաֆեան, Անտիոքի մերձակա Ռուճի հովիտի հայերը, էջ 82-83:

²⁷ Ներսէս Շնորհալի, Ընդհանրական թուղթք, տպ. Առաքելական աթոռոյ Ս. Յակովբեանց, Յերուսաղեմ, 1871, էջ 198-199:

Սակայն մամլուքյան շրջանում Լաթաքիայի հայ գաղութը զգալիորեն նվազել, հավանական է նույնիսկ, որ դադարել է գոյություն ունենալ. հայտնի է, որ քրիստոնյաները լքել էին քաղաքը: Բացի այդ, նշված ժամանակաշրջանում Լաթաքիային պատուհասել էին բնական աղետները՝ 1287 թ. և 1469 թ. երկրաշարժերը, իսկ 1366 թ. Կիպրոսից խաչակիրների կատարած արշավանքի ժամանակ քաղաքը լիովին կրակի է տրվում²⁸:

Օսմանյան նվաճման ժամանակ քաղաքն արդեն բոլորովին ավերված վիճակում էր: 16-րդ դարում այստեղ հայ չէր մնացել, այն վերականգնվում է 17-րդ դարի վերջերին միայն, երբ վերաբնակեցվում է Կիլիկիայից եկած նոր գաղթականներով: Այս գաղութի կրոնական և ընկերական կյանքը կազմակերպվում է եկեղեցու և Հոգետան շուրջ, որոնք վարչականորեն ենթակա էին Երուսաղեմի պատրիարքությունը²⁹:

Առաջին համաշխարհային պատերազմից առաջ տեղի հայ գաղութը բաղկացած էր մոտավորապես 140 անձից, որի մեծ մասն ապրում էր Երուսաղեմապատկան վանքի միջոցներով: Ներկայիս գաղութի հիմքը կազմում են 1921 թ. Կիլիկիայից գաղթած հայերը³⁰:

ՊՈՏԱՄԱՅԻ ՍԱՐԱՀԱՐԹԻ ԳՅՈՒՂԵՐԸ

Լաթաքիայի և Քեսաբի միջև ընկած են Պոտամայի սարահարթի գյուղերը՝ Յակուբիյե, Ղնիյե, Ղնեմիյե, Արամո և այլն:

Յակուբիյե գյուղի մասին ամենավաղ հիշատակությունը կապված է տեղի Ս. Գևորգ (ներկայիս՝ Ս. Աննա) եկեղեցու հիմնարկության թվականի հետ՝ 1871³¹: Այն, ինչպես նաև հարևան մի քանի գյուղեր, հայերից առաջ բնակեցված են եղել ասորիներով: Այդ է պատճառը, որ այս շրջանի գյուղերի մեծ մասը ասորական անուններ է կրում՝ Ղնիյե, Տեֆուզ, Բարիշա, Քֆեռ և այլ³²: Արամո, Ղնեմիյե գյուղերի և Լաթաքիայի միջև հեռավորությունը 5-6 ժամ ոտքի ճանապարհ է: Հարևան հայաբնակ գյուղերից էին նաև Օպիմը, Համբուշը, Գասաբը, Տեռ Թուման: Դեպի հյուսիս՝ Նահր ալ-Քաբիրի (Հյուսիսային մեծ գետ) հովտից վեր, ընկած է Թորոսի լեռ կոչված շրջանը³³:

²⁸ Ա. Ալպոյաճեան, նշվ. աշխ., հ. Բ, էջ 271:

²⁹ Նույն տեղում, էջ 270- 271:

³⁰ Գ. Գապպէնճեան, նշվ. աշխ., Գ տարի, էջ 233:

³¹ Ա. Երէցեան, «Հայկական հիմ գաղթօճախ մը՝ Եագուպիէ», Գեղարդ սուրիահայ տարեգիրք, Բ գիրք, 1976-1978 միացեալ թիվ, էջ 366:

³² Ա. Երէցեան, Եագուպիէն երէկ եւ այսօր, Հալէպ, 2006, էջ 14-15:

³³ Յ. Չոլաֆեան, Անտիոքի մերձակայ Ռուճի հովիտի հայերը, էջ 84:

Լաթաքիայի արևելքում իրարից ոչ հեռու գտնվում են Պոտամայի Համբուշիյե և Արամոյի Համբուշիյե գյուղերը: Ըստ ավանդության՝ Պոտամայի շրջանի գյուղն այդպես է կոչվել ի պատիվ Հաննա Պուշե անունով մի հայ իշխանավորի: Գյուղի բոլոր հնուկությունները վերագրվում են հայերին, ուստի այդ մասին շրջանառվում է՝ «Որեւէ քար վերցուր՝ տակէն հայ մը կ'ելլէ» ասույթը, թեև գյուղում քրիստոնեական կառույցի որևէ հիշատակություն չկա³⁴:

Օսմանյան տիրապետության շրջանում նշված գյուղերի հայերը հետզհետե անցան ալլազգի իշխանավորների վասալական ենթակայության տակ, կորցրին իրենց կալվածքներն ու գյուղերը: 19-րդ դարում ամբողջությամբ ալլազգիների ձեռքում էր գտնվում նաև Արամո Համբուշիյե գյուղը:

19-րդ դարում Պոտամայի սարահարթի գյուղերից հայաբնակ էին Ղնեմիյե, Արամո, Գոմդայա, Մեշքե³⁵, Այն ալ-Հուր, Բսաբթ գյուղերը³⁶:

ՋԻՍՐ ՇՈՒՂՈՒՐ

17-րդ դարում ձևավորված հայկական գաղութներից է Ջիսր Շուղուրը: Թեև շրջակայքի մյուս գաղութների համեմատ այն կազմավորվել է ավելի ուշ, սակայն մեծ կարևորություն էր ներկայացնում Ռուջի և Անտիոքի հարավային շրջանների բնակչության համար: Այն դարձավ Շուղր կազայի կենտրոնը, որի սահմանները արևելքում հասնում էին մինչև Իդլիբ ու Արիհա, իսկ արևմուտքում՝ մինչև Միջերկրական ծով³⁷: Մինչև 19-րդ դարը այն կառավարվում էր թուրքմեն աղաների կողմից, որոնց խտրական կառավարման արդյունքում տեղանքը հայաթափվում է: Հայերը, թողնելով իրենց տներն ու կալվածքները, տեղափոխվում են հայերով բնակեցված լեռնային ու մեկուսի շրջաններ՝ Քեսաբ ու Մուսա լեռ³⁸:

Փաստացի, Ջիսր Շուղուրի և Լաթաքիայի միջև գտնվող հայկական բնակավայրերը՝ Բեյլանի, Սվեդիայի և Քեսաբի շրջանները, որոնք հա-

³⁴ Յ. Չոլաֆեան, «Սուրիոյ Համպուշի գիւղի աշտարակին 1348 թ. հայերէն արձանագրութիւնը», Վէժ, Ժ (ԺԶ) տարի թիվ 2 (62), ապրիլ-հունիս, 2018, էջ 148:

³⁵ 1904 թ. Մեշքե գյուղը տակավին հիշվում է որպես Կիլիկիո Կաթողիկոսության «Հալեպ-Ալեքսանդրետ-Քիլիս» և «Անթաթիա» թեմերի վիճակներ ներկայացնող գյուղերի շարքում: Յ. Չոլաֆեան, «Սուրիոյ Համպուշի գիւղի աշտարակին 1348 թ. հայերէն արձանագրութիւնը», էջ 145:

³⁶ Նույն տեղում:

³⁷ Յ. Չոլաֆեան, Քեսապ, էջ 77:

³⁸ Նույն տեղում:

մեմատաբար ստվար հայ բնակչություն ունեին, չընթացած էին թուրք-մեն, քուրդ և արաբ բնակչություն ունեցող ընդարձակ տարածքներով³⁹:

ՀՈՄՍ

12-րդ դարում հայկական գաղթօջախ և եպիսկոպոսական աթոռ է եղել նաև Հոմսում՝ «Ապամիա Ասորւոց», ինչի հավաստման աղբյուրը նույնպես 1179 թ. Հռոմկլայի եկեղեցական ժողովին Հոմսի հայ եպիսկոպոսի մասնակցության փաստն է⁴⁰:

Օսմանյան ժամանակաշրջանում Հոմսի հայերը, որոնց թիվը, ըստ ամենայնի, նշանակալի չի եղել, հիշատակվում են քաղաքի քրիստոնյա առևտրականների շարքում, ընդհանուր կերպով⁴¹:

ԱԼԵՔՍԱՆԴՐԵՏ, ՓԱՅԱՍ, ՀԱՐԻՄ

Համեմատաբար ավելի վաղ շրջանում, հայ բնակչություն եղել է Սիրիայի ծովեզրյա Ալեքսանդրետ և Փայաս քաղաքներում, որոնք 1097 թ. գրավվել են խաչակիրների կողմից, այնուհետև մտել Կիլիկյան հայկական թագավորության կազմի մեջ⁴²:

Համեմատաբար քիչ է գրվել Ալեքսանդրետի (Իսկենդերուն) գավառակի փոքրամիջ հայկական գաղթօջախի մասին: Շրջանի հայաբնակ քաղաքների և ավանների անցյալը լուսաբանող առանձին մենագրություններ չկան: Նրանց մասին, իբրև սկզբնաղբյուր կարելի է նկատել պարբերական մամուլի էջերում ցրված մի քանի թղթակցություն, հուշագրություն և արխիվային անտիպ փաստաթղթեր միայն, իսկ պատմագրության մեջ գավառակի հայության մասին եղած ակնարկները հեռու են դարերի անցյալ և պատմական ավանդ ունեցող գաղթօջախի մասին լիարժեք և ամբողջական պատկերացում տալուց⁴³:

Հարիմի (Անտիոքի և Հալեպի միջև) հայկական փոքր գաղթօջախի գոյության մասին տեղեկությունները 13-րդ դարի են⁴⁴:

³⁹ Նույն տեղում:

⁴⁰ Ներսէս Շնորհալի, նշվ. աշխ., էջ 198-199:

⁴¹ Ըստ Գապպէնեանի, 19-րդ դարասկզբին Հոմսում հիշվում է մոտավորապես 30-40 հայ ընտանիք: Սակայն այս փաստը մեզ խիստ կասկածելի է թվում: Տե՛ս Գ. Գապպէնեան, նշվ. աշխ., Գ տարի, էջ 235-236:

⁴² Ա. Ալպոյանեան, նշվ. աշխ., հ. Բ, էջ 450:

⁴³ Մ. Մինասեան, «Տէր Փիլիպոս (Փիլիպպէ) Թեփրուաղցի ու իր տաղերը», Հայկազեան հայագիտական հանդէս, հ. ԼԱ, Պէյրոս, 2011, էջ 117:

⁴⁴ Ա. Աբրահամյան, նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 431:

ԲԵՅԼԱՆԻ ԵՐՁԱՆ

Օսմանյան շրջանում Բեյլանի գավառակն ընդգրկում էր Բեյլան կամ Բիլենկ ավանը՝ հայ և թուրք բնակչությամբ, նաև Ֆարքսլի, Սուլուֆ (Օլուֆ), Աթրգ, Գանլը Տերեսը, Գչլա Տերեսը գուտ հայաբնակ, ինչպես նաև խառը բնակչությամբ Կուզեյլի և փոքր մի քանի գյուղեր: Շրջանն ուներ իր բարբառը, հայության հոգևոր և վարչական կենտրոնը Բեյլանն էր, իսկ ֆրանսիական իշխանության հաստատումից հետո՝ Ալեքսանդրետը⁴⁵:

Բեյլանի հայությանը, նույնիսկ Կիլիկիայի հայոց թագավորության անկումից հետո տիրող քաղաքական ծանր իրավիճակում (գաղթ, օտար և գերիշխան ժողովուրդների կողմից հալածանքներ), շրջանի բազմազգ բնակչության մի կարևոր տոկոսն էր կազմում⁴⁶:

Բեյլանը՝ Փոքր Ասիայի և Կիլիկիայի մի շարք մեծ քաղաքներն ու հետզհետե ձևավորվող Ալեքսանդրետի նավահանգիստը Հալեպի հետ ցամաքով կապող կարևոր կայան էր: 19-րդ դարում այստեղ էին գտնվում շրջանի պետական վարչական պաշտոնատար անձինք և օտար երկրների հյուպատոսները⁴⁷:

ՀԱՆԵՊ

Սիրիայի՝ համեմատաբար նոր ժամանակներում ձևավորված հայկական գաղթօջախներից է Հալեպի գաղթօջախը: Հայկական աղբյուրներում Հալեպը հիշվում է նաև Բերիա անուններով⁴⁸: Փաստերի բացակայության պատճառով, գաղութի սկզբնավորման ժամանակը հստակ նշել հնարավոր չէ: Սակայն հայերի ներկայությունն այստեղ, անառարկելիորեն, եղել է դեռևս վաղ քրիստոնեության շրջանում. Հալեպը անցումնային կայան էր դեպի Սուրբ Երկիր գնացող հայ ուխտավորների համար: Սակայն, առաջին արձանագրված տեղեկությունը Հալեպում հայկական փոքրիկ գաղթօջախի, ինչպես նաև հայկական եկեղեցու (Ս. Աստվածածին), գոյության մասին վկայում է 1329 թ. Հալեպում գրված հայկական ձեռագիրը՝ «Ընդ հովանեալ սուրբ Աստուածածին» եկեղեցու, որի գրիչը՝ Ստեփանոս Կրակցին, որոշակի հայտնում է. «Գրեցալ

⁴⁵ Յ. Չոլաֆեան, Անտիոքի մերձակայ Ռուճի հովիտի հայերը, էջ 82:

⁴⁶ Յ. Չոլաֆեան, Քեսապ, էջ 77:

⁴⁷ Նույն տեղում:

⁴⁸ Հալեպը պատմությամբ հայտնի է Ք.ա. 20-րդ դարից, հենց նույն անունով, որը պահպանում է մինչ օրս (հիթթիերեն՝ Խալաթ, եգիպտերեն՝ Խրթ, աֆադերեն՝ Խալլաթա, Խալման, Խալուան): Տե՛ս J. Sauvaget, «Halab», *Encyclopédie de l' Islam*; tom III, Leyde E, J, Brill; Paris G.-P.; Maisonneuve & Larose S; A; p. 87:

Ժողովածու գրգռունքս ի մեծահռչակ քաղաքս որ է Բերիայ, որ կոչի Հալ[ա]յ ընդ հովանեաւ Սուրբ Աստուածածնին, ի թուականութեանն Հայոց ՉՃՀԸ (1329)»⁴⁹:

Այս շրջանում Հալեպում հաստատված հայերը հիմնականում Կիլիկյան Հայաստանից էին⁵⁰: Կիլիկյան թագավորության և Սիրիայի առևտրական կենտրոնների միջև առևտրային կապերի զարգացմանը զուգընթաց, հայերն աստիճանաբար հաստատվեցին Հալեպում:

Հետագայում, դեպի Հալեպ հայերի ներհոսքի պատճառ հանդիսացավ մամլուքների կողմից Կիլիկյան Հայաստանի նվաճման վտանգը: Իսկ ահա Սսի անկումից և Կիլիկյան թագավորության կործանումից հետո (1375 թ.), մամլուքներն իրենց հետ տարան 40000 հայ գերիներ, որոնց մի մասը հաստատվեց Հալեպում⁵¹: Իսկ հետագա սաստկացող բռնություններն ու ավերածությունները պատճառ հանդիսացան, որ բազմաթիվ հայ ընտանիքներ, ինքնակամ գաղթեն դեպի այլ տարածքներ: Գաղթողների մեծամասնությունը՝ հիմնականում արհեստավորներն ու առևտրականները, հաստատվեցին Հալեպում, որտեղ համեմատաբար խաղաղ էր և նպաստավոր՝ հետագա առևտրային գործունեության համար⁵²:

Կիլիկյան հայկական թագավորության կործանումից և Սև Մովի ջենովացի առևտրականների հեռանալուց հետո, որպես արևելք-արևմուտք առևտրային շարժն իրականացնող միջնորդ քաղաք, Հալեպը շատ արագ զարգացավ: Այս ժամանակ էլ քարավանային ճանապարհների

⁴⁹ Հ. Ն. Ակինեան, «Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Հալէպի Ս. Քառասուն Մանկունք եկեղեցոյ եւ Մասնատուաց. կազմեց՝ Արտաագղ արքեպիսկոպոս Սիրմէեան (Գրախօսական)», *Հանդէս ամսօրեայ*, քիւ 8-9, 1935, էջ 436-443: Ա. Աբրահամյան, նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 433: Մյուսմէյանը այս նույն ձեռագրի վերաբերյալ խոսելով նաև իր «Պատմութիւն Հալէպի հայոց» աշխատության 3-րդ հատորում, նրա գրչությանը թվականը նորից նշում է 1429 թ.: Հակոբ Թոփուզյանը, նրան հղելով, ավելացնում է, որ. «Սա առաջին հաստատ տեղեկությունն է Հալեպում հայկական եկեղեցու, հետևաբար և հայկական կազմակերպված համայնքի գոյության մասին»: Տե՛ս Ա. արք. Սիրմէեան, *Պատմութիւն Հալէպի հայոց*, հ. Գ, (Քննական, 1355-1908), Փարիզ, 1950, էջ 24, ինչպես նաև Հ. Թոփուզյան, նշվ. աշխ., էջ 31: Սակայն Ակինյանը, որը «Հանդէս ամսօրեայ»-ի նշված համարում ներկայացնում է Մյուսմէյանի կազմած ձեռագրացուցակը, վերլուծություններ և նշումներ կատարելով ցուցակագրված ձեռագրերի վերաբերյալ, նշված էջում (էջ 442) հստակ գրում է 1329 թ., ապա փակագծերի մեջ նշում՝ «ոչ 1429», ապա հստակ նշում ձեռագրում գրչության ժամանակի նշման էջը՝ 214բ:

⁵⁰ Ա. Ալպոյանեան, նշվ. աշխ., հ. Բ, էջ 457:

⁵¹ A. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1965, p. 18.

⁵² Ա. արք. Սիրմէեան, *Պատմութիւն Հալէպի հայոց*, հ. Բ, «Հալէպ», Պէյրուք, 1946, էջ 420:

երկարությամբ ձևավորվեցին հսկայական արվարձաններ: Այս արվարձաններից մեկում հաստատվեցին քրիստոնյաները՝ մարոնիները և հատկապես հայերը, որոնք միջնորդ և թարգմանիչ էին եվրոպացի գնորդների համար⁵³: Հալեպի քրիստոնյա համայնքները՝ հուլյն ուղղափառները, մարոնիները և ասորիները, կենտրոնացած էին Սալիբա և Ջուղայդա թաղամասերում՝ Հալեպի «ներքին քաղաքից» դուրս:

Հայերի նոր հոսք դեպի Հալեպ եղել է նաև 16-րդ դարում: Հին Ջուղայի ավերումից հետո ջուղայեցիների մեծ մասի համար Հալեպը դարձավ նույնքան հուսալի ապաստարան, ինչպես կիլիկեցիների: Գաղթածների հիմնական մասը վաճառականներ էին, որոնք կարճ ժամանակում ստանձնեցին քաղաքի հայ համայնքի եկեղեցական ու ազգային գործերը⁵⁴:

1518 թ. Հալեպում նշվում է 249 տուն հայ: Եթե յուրաքանչյուր տանը միջինում հաշվենք 5 անձ, 1518 թ. Հալեպի հայերի թիվը կկազմի 1245⁵⁵: Արդեն 1526 թ. հայ բնակչությունը աճել է 283 տնով, որը նույն հաշվարկով կազմում է մոտ 1415 հայ⁵⁶: Մեկ դար հետո՝ 1616-1617 թթ. Սիմեոն Լեհացին հիշատակում է Հալեպում գրեթե նույնքան հայ՝ «... երեք-հարիւր տուն հայի կայր»⁵⁷:

17-րդ դարի վերջին Հալեպյն ուներ տարբեր ազգերի և կրոնների պատկանող մոտ 85200 բնակիչ՝ այդ թվում՝ 30000-35000 քրիստոնյա ու մոտ 2000 հրեա⁵⁸:

18-րդ դարի 2-րդ կեսի Հալեպի բնիկ քրիստոնյա համայնքների (հուլյն, ասորի, մարոնի և հայ) թվի մասին տեղեկություններ է հայտնում ծագումով շոտլանդացի, մասնագիտությամբ բժիշկ, բնագետ Ալ. Ռասսելը, որը 1740 թ. որպես բժիշկ աշխատում էր Հալեպի անգլիական

⁵³ J. Sauvaget, "Alep", *Essai sur le développement d'une grande ville syrienne, des origines au milieu du XIXème siècle*, Paris, 1941, p. 99.

⁵⁴ Ա. աբ. Սիւմէան, նշվ. աշխ., հ. Բ, էջ 420-421:

⁵⁵ E. Semerdjian, "Armenians in the Production of Urban Space in Early Modern Judayda", Chapter 2, in *Aleppo and its Hinterland in the Ottoman Period / Alep et sa province à l' époque ottoman Aleppo*, (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia, vol. 124), Brill, 2019, p. 38.

⁵⁶ Նույն տեղում:

⁵⁷ Սիմեոն դարի Լեհացույ Ուղեգրութիւն, տարեգրութիւն եւ յիշատակարանք, ուսումնասիրեց եւ հրատարակեց Հ. Ներսէս Վ. Ակինեան Մխիթարեան ուխտէ, Վիեննա, 1936, էջ 319:

⁵⁸ L. d' Arvieux, *Mémoires du Chevalier d' Arvieux, envoyé extraordinaire à la Porte, Consul d' Alep, d' Alger, de Tripoli et autres Échelles du Levant*, par Delespine C.-J.-B., tom sixième, Paris, 1735, p. 439.

գործարանում, ապա դառնում քաղաքի գլխավոր բժիշկ-պրակտիկը: Ըստ նրա՝ հուլյների, ասորիների, մարոնիների և հայերի ընդհանուր թիվը 30000 էր՝ 13500 հուլյն, 6750 հայ, 3750 ասորի և 3030 մարոնի⁵⁹: Հավելում է նաև, որ նրանցից յուրաքանչյուրը եկեղեցի ուներ Ջուղայ-դայում և վայելում էր մահմեդական իշխանություն բացարձակ հանդուրժողականությունը:

Ըստ արաբ պատմագիր Ալ-Ղազիրի՝ 18-րդ դարի Հալեպում եղել է քրիստոնյա յոթ համայնք՝ հուլյն ուղղափառ, հուլյն կաթոլիկ կամ մելքիտ, հայ ուղղափառ և հայ կաթոլիկ, ասորի, մարոնի, լատին, քաղղեական կաթոլիկ և բողոքական⁶⁰: Հիշատակություններ կան նաև ասորի կաթոլիկների մասին:

18-րդ դարի վերջերին Հալեպում և Կիպրոսում Բրիտանիայի հյուպատոս Դիքիզինը նշված համայնքների ներկայացուցիչների ընդհանուր թիվը նշում է 20000, որից 4800-ը՝ հայ: Ըստ հյուպատոսի հայտնած տվյալների՝ նույն ժամանակաշրջանում Հալեպի բնակչության ընդհանուր թիվը 633000⁶¹ էր, այդ թվում՝ 20000 քրիստոնյա, 30000 հրեա, 48000 թուրք, 10000 օտարերկրացի⁶²:

ԴԱՄԱՍԿՈՍ

Ինչպես Հալեպը, Դամասկոսը ևս առևտրական մեծ կենտրոն էր, բացի այդ, այն գտնվում էր դեպի Երուսաղեմ ուխտագնացության տարանցիկ ճանապարհի վրա: Ուստի, թեև այստեղ մինչ 16-րդ դարը հայերի մշտական բնակության մասին գրավոր աղբյուր դեռ չենք հանդիպել, սակայն փոքրթիվ հայերի մշտական բնակության մասին վարկածը պետք չէ բացառել:

⁵⁹ Al. Russell, *The natural history of Aleppo, and parts adjacent Containing a description of the city, and the principal natural productions in its neighbourhood, together with an account of the climate, inhabitants, and diseases, particularly of the plague, with the methods used by the Europeans for their preservation*, 2nd edition revised, enlarged, and illustrated with notes, by Russell P., vol. 1-2, London, 1794, p. 28.

⁶⁰ الغزي، كامل بن حسين بن مصطفى بالي الحلبي، نهر الذهب في تاريخ حلب، الجزء الاول، حلب، 1923، صص. 200-199.

⁶¹ Աշխատության հեղինակին մոյնպես տարօրինակ է թվում հյուպատոսի հիշատակած Հալեպի բնակչության թիվը, քանի որ ո՛չ արևելյան և ո՛չ էլ արևմտյան մեկ այլ հեղինակ Հալեպի բնակչության նման թիվ չի նշում: Առավել մանրամասն տե՛ս

الأب ف. ت. اليسوعي، وثائق تاريخية عن حلب، أخبار الموارنة وما إليهم من 1606 إلى يومنا، بيروت، 1960، ص. 94.

⁶² Նույն տեղում, էջ 94-95:

Այսպիսով, Դամասկոսում հայկական գաղթօջախի մասին ամենավաղ հիշատակությունը պատկանում է Սիմեոն Լեհացուն. «Կայր անդ հինգ-վեց տուն հայի: Եւ ասին թէ յառաջն հինգհարիւր տուն էր»⁶³:

ՊԱՂԵՍՏԻՆ

Քրիստոնեությունից առաջին դարերից սկսած, ոչ մեծ թվով հայեր հաստատվել են Պաղեստինում:

Միլանի 313 թ. հրովարտակով Հռոմեական կայսրությունում քրիստոնեությունը թույլատրելի կրոն ճանաչվելուց հետո դեպի Երուսաղեմ և Բեթլեհեմ ուխտավորների մեծ հոսք սկսվեց: Այնուհետև Երուսաղեմում ձևավորվեց հոգևոր համայնք:

Սկզբնական շրջանում Երուսաղեմի հայ հոգևորականությունը «բաժին ստացավ» քաղաքի բազմազգապատկան (հույն ուղղափառ, ղպտի, ասորի) եկեղեցիներից և վանքերից: Այնուհետև, ժամանակի ընթացքում, նրանք Սուրբ Քաղաքի տարածքում հիմնեցին բազմաթիվ սեփական վանքեր և եկեղեցիներ, հիմնականում հայ նախարարական տների հովանավորությամբ⁶⁴: Դրանց թվի մասին հաղորդում է վանական Անաստաս վարդապետի կազմած 7-րդ դարի 70 վանքերի և եկեղեցիների մի ցուցակ⁶⁵: Թեև որոշ պատմաբաններ⁶⁶ լուրջ կասկածներ ունեն այդ ցուցակն ընդգրկող փաստաթղթի իսկություն վերաբերյալ, այնուամենայնիվ, անժխտելի է, որ քրիստոնեության վաղ շրջանում հայերն իսկապես ունեցել են կրոնական հաստատություններ, սակայն ոչ այն թվով, որը տրվում է Անաստաս վարդապետին վերագրված փաստաթղթում⁶⁷: Ի վերջո, բացի «կասկածելի» համարվող փաստաթղթերից, գոյություն ունեն նաև այլ՝ անհերքելի ապացույցներ, որոնք փաստում են Երուսաղեմում և նրա շրջակայքում հայերի ներկայության և կարևոր

⁶³ Սիմեոն դարի Լեհացույ Ուղեգրություն, էջ 313-314:

⁶⁴ Հ. Թոփուզյան, նշվ. աշխ., էջ 13:

⁶⁵ A. Sanjian, *Anastas Vardapet's list of Armenian monasteries in seventh-century Jerusalem: A critical examination*, (Le Muséon, Revue d' etudes orientales), Extrait du tome LXXXII, 3-4, Louvain, 1969.

⁶⁶ Մասնավորապես Ավետիս Սանջյանը լուրջ կասկածներ է հայտնում ոչ միայն փաստաթղթում ներկայացված հայապատկան եկեղեցիների և վանքերի թվի, այլև հենց փաստաթղթի իսկության վերաբերյալ՝ քննության առնելով բնագրային տարբեր, որոնք հստակ ցույց են տալիս, որ այդ փաստաթուղթն իրական չէ: Այս մասին մանրամասն տե՛ս A. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria...*, p. 4:

⁶⁷ Երուսաղեմում հայապատկան վանքերի մասին տե՛ս նաև Մ. Էպս. Աղաանունի, *Հայկական հին վանքեր և եկեղեցիներ Սուրբ Երկրին մէջ*, Երուսաղեմ, 1931:

կրոնական հաստատությունների գոյություն մասին: Այդպիսիք են Զիթենյաց լեռան վանքերում հայտնաբերված 5-րդ դարի⁶⁸ խճանկարները, որոնք կրում էին հայերեն և հայերի մասին հիշատակող հունարեն արձանագրություններ⁶⁹:

Առհասարակ, կարծում ենք, որ Պաղեստինում հայերի բնակություն մասին կարող ենք նշել արդեն իսկ զարգացած միջնադարից սկսած, երբ որոշակի հստակությունը սահմանվել էին Երուսաղեմի և նրա շրջակայքի հայապատկան հոգևոր տիրությունները՝ չնայած աղբյուրներում հստակ վկայությունների բացակայություն: Մասնավորապես Երուսաղեմի պարագայում, հարկ է հաշվի առնել մեկ կարևոր հանգամանք ևս՝ տեղի հոգևոր և աշխարհիկ համայնքներն առանձնացված չէին: Օսմանյան տիրապետության ընթացքում անգամ Հայոց պատրիարքարանը մերժեց օսմանյան օրենսդրության համաձայն կազմակերպել եկեղեցուց անջատ աշխարհիկ համայնք, ուստի, Երուսաղեմի աշխարհիկ և հոգևոր հայ համայնքները համարվում էին մեկ ամբողջություն⁷⁰: 1187 թ.՝ Սալահ ալ-Դինի Երուսաղեմի գրավման ժամանակ, քաղաքում կար 500 հայ կրոնավոր և շուրջ 1000 տուն հայ բնակչություն⁷¹: Իսկ 1615 թ. Սիմեոն Լեհացին հիշատակում է 12 տուն հայ⁷²:

Պաղեստինի մյուս շրջաններում հայերի բնակության մասին, թեև սակավաթիվ, այնուամենայնիվ որոշ տեղեկություններ գտնում ենք:

Այսպիսով, հայկական փոքրիկ գաղթօջախներ կային Քերեֆում (կամ Քարաք), Սալբում, Պաղեստինյան Կեսարիայում⁷³: Հավանաբար, վերջին-

⁶⁸ Գիտնականների շրջանում միասնական կարծիք չկա խճանկար սալահատակի իրական ժամանակի վերաբերյալ. ենթադրվում է, որ այն կարող է լինել և՛ հենց 5-րդ դարի և՛ 9-10-րդ դարերի, բայց ոչ ավելի ուշ շրջանի: Տե՛ս A. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria...*, p. 4: Ալպոյանյանը նույնպես կասկածի տակ է առնում կոնկրետ 3-րդ դարում Երուսաղեմում գոյություն ունեցող որոշ հայկական վանքերի՝ օրինակ Ս. Պողիկտոսի անունով հայկական վանքի գոյության վարկածը, և նշմարտացի համարում Գազավոնի (Կամսարական)՝ հանուն Ս. Կուսանաց Հովհաննիսի և Գայանեի վանքի գոյությունը 4-րդ դարում: Տե՛ս Ա. Ալպոյանեան, նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 141:

⁶⁹ Հ. Թովուլյան, նշվ. աշխ., էջ 13, ինչպես նաև՝ A. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria...*, p. 4:

⁷⁰ D. Tsimhoni, "The Armenians and the Syrians: Ethno-Religious Communities in Jerusalem", in *Middle Eastern Studies*, vol. 20, № 3, Jul., Taylor & Francis, 1984, p. 356.

⁷¹ Ա. եպս. Տեր-Յովհաննեսեանց, *Ժամանակագրական պատմություն Ս. Երուսաղեմի*, հ. Ա, Երուսաղեմ, 1890, էջ 154:

⁷² Սիմեոն դպրի Լեհացույ Ուղեգրություն, էջ 260:

⁷³ Հ. Թովուլյան, նշվ. աշխ., էջ 21: Այս մասին տե՛ս նաև Ա. Ալպոյանեան, նշվ. աշխ., հ. Բ, էջ 456:

ներս կազմվել են 11-րդ դարից հետո, իսկ նրանց կորիզը հանդիսանում են խաչակիրների կողմից կազմավորված Լատին իշխանություններում գործած հայ վաճառականները⁷⁴:

1257 թ. Հեթում Ա-ին տրվեցին Երուսաղեմի թագավորության սահմաններում գտնվող մի շարք տարածքներ, այդ թվում նաև Քերեքի (Քարաք) կամ Կրակի կոմսությունը (Անդրհորդանան): Հենց այդ թվականին էլ Հայոց արքան այնտեղ կառուցում է մի եկեղեցի, որի արձանագրությունը գտնվել է 1878 թ. Քերեքում. «ԱՍ ԵԿԵՂԵՑԻՆ ՍՈՒՐԲ ՅԱԿՈՎԻ ԱՆՈՒՆՈՎ ՀԵԹՄՈՅ ԹԱԳԱՒՈՐԻ ԺԱՄԱՆԱԿ ՇԻՆՈՒԵՑԱԻ ԵՐԱՆՈՒՀԻ ՏԻԿՆՈՋ ԶԱՊԵԼԻՆ ՅԵՍՊՈՆԻՕՆԻ ՊԱՏԵՐԱԶՄԷՆ ՎԵՐՋԸ ՅԱՂԹԱՆԱԿ ԵԼՆԱԼՈՎ. ԶԶ (1257)»⁷⁵: Արձանագրության ներքևում փորագրված է գինադրոշմ՝ նիզակներ և դրոշներ, իսկ դրանց մեջտեղում՝ խոյ: Քերեքում պահպանվել են այս շրջանին և հենց Հեթում Ա թագավորին վերաբերող այլ արձանագրություններ ևս, որոնք հաստատում են այստեղ 13-րդ դարում հայկական համայնքի գոյության փաստը, սակայն նրա ձևավորման ժամանակը հայտնի չէ:

12-րդ դարից սկսած, հայերի հոսքը դեպի Պաղեստին ավելացավ: Դա պայմանավորված էր ինչպիսիք արշավանքների՝ Սիրիայի հյուսիսից դեպի հարավ (բուն Սիրիա, Լիբանան և Պաղեստին) ուղղության փոփոխությամբ, ինչը հուսադրող հանգամանք էր տեղի հայ բնակչության համար:

12-րդ դարի կեսին Ակրա կամ Պաղամայիս վաճառականական քաղաքներում հայկական գաղթախների մասին նույնպես հիշատակություն կա: Ղևոնդ Ալիշանը գրում է, որ երբ խաչակիրներն այն Սալահ ալ-Դինից հետ գրավեցին, այն դարձավ «գլխավոր քաղաք զօրութեան և վաճառականութեան Արևմտեայց»⁷⁶: Հայերն այստեղ անգամ հյուրանոց ունեին, որը կառուցել էր Լուսինյան Գվիդոն կամ Գի թագավորը և 1190 թ. շնորհել Տևտոնյան ասպետներին: Իսկ ահա արդեն 13-րդ դա-

⁷⁴ Բյուզանդիայի Նիկեիոսու և Զմյկիկ կայսերը 10-րդ դարում այդ շրջանի մեջ հայ գաղթականներ էին բնակեցրել: Սակայն նրանց բնակությունն այդ վայրերում մինչև 11-րդ դարը խիստ անհավանական է և, եթե անգամ մնացել են, ապա՝ շատ փչ թվով: Տե՛ս Ա. Ալպոյանեան, նշվ. աշխ., հ. Բ, էջ 455:

⁷⁵ Ա. Եպս. Տէր-Յովհաննէսեանց, նշվ. աշխ., հ. Ա., էջ 187-188, ինչպես նաև՝ Ա. Ալպոյանեան, նշվ. աշխ., հ. Բ, էջ 457-458:

⁷⁶ Ղ. Ալիշան, Սիրուան: Համագրություն հայկական Կիլիկիոյ եւ Լեւոն Մեծագործ, Վեներտիկ-Ս. Ղազար, Ռէլի, 1885, էջ 482, հղ. 2:

րում այստեղ հայ ստվար բնակչություն լինելու մասին վկայում է այն, որ 1248 թ. նրանք ունեին Գիսակարգ անունով մի պալլ⁷⁷:

Օսմանյան շրջանում, մասնավորապես 18-րդ դարի վերջին արդեն, Ակրան ուներ իսլամական նկարագիր. նորակառույց մզկիթների, բաղնիքների և խանութների շարքում հիշատակվում են միայն մեկ հունական և մեկ հայկական եկեղեցի⁷⁸:

19-րդ դարի առաջին կեսին Պաղեստինի գլխավոր նավահանգստային քաղաքներից մեկում՝ Յաֆֆայում, ընդհանուր 6000 բնակչության շարքերում 100 հայի հիշատակման փաստը թույլ է տալիս մտածելու, որ նավահանգստային, հետևաբար վաճառականության համար կարևոր այս քաղաքում նախորդ դարերում նույնպես փոքրաթիվ հայեր են եղել: Նշվում է նաև, որ բնակչության մեծ մասը թուրք էր, կար նաև 500 քրիստոնյա կաթոլիկ, 600-700 հույն⁷⁹: Յաֆֆայում հայերի մասին մեկ այլ տեղեկություն գտնում ենք 19-րդ դարի 2-րդ կեսին ռուս ճանապարհորդ Խիտրովի հուշերում: Վերջինս, Յաֆֆան նկարագրելիս նշում է, որ քաղաքում դիտարժան ոչինչ չկար, բացի հունական, կաթոլիկ և հայկական եկեղեցապատկան կալվածքներից⁸⁰:

ԼԻԲԱՆԱՆ

Մինչ 18-րդ դարի երկրորդ կեսը, Լիբանանում հայերի նշանակալի ներկայություն չի եղել:

Ճիշտ է, լատին տիրապետության տակ գտնվող Տրիպոլիում, Տիրում (Տյուրոս կամ Սուր), Սայդայում (Սիդոն) և Բեյրութում 13-րդ դարի սկզբին նշվում է հայերի տնտեսական ակտիվության մասին, սակայն այդ քաղաքներում նրանք ներկայացված էին միայն փոքր խմբերով⁸¹:

Այսպես, 13-րդ դարի սկզբին զգալի թվով հայեր կային ծովեզրյա Տրիպոլի բազմազգ քաղաքում, որոնք ակտիվ էին այս նավահանգստի տնտեսական կյանքում, հատկապես մետաքսի մշակման արտադրության մեջ⁸²:

⁷⁷ Նույն տեղում:

⁷⁸ G. Browne, *Travels in Africa, Egypt and Syria, from the year 1792 to 1798*, London, 1799, p. 367.

⁷⁹ Յ. Զոլաֆեան, *Քեսապ*, էջ 77:

⁸⁰ В. Хитрово, *Неделя в Палестине: Из путевых воспоминаний В. Н. Хитрово*, 3-е изд., Санкт-Петербург, 1912, с. 15.

⁸¹ Նույն տեղում, էջ 453-454, A. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria...*, p. 18:

⁸² Նույն տեղում, էջ 453:

Լիբանանի հայկական գաղթօջախները կազմավորվեցին արդեն օսմանյան ժամանակաշրջանում, սակայն ոչ թե ազգային, այլ կրոնական հիմքերի վրա: Հայերի գաղթը դեպի Լիբանան պայմանավորված էր կայսրությունում հայ կաթոլիկների նկատմամբ իշխանությունների և Հայոց պատրիարքության հետապնդումներով: Արդյունքում, շատերն ապաստան գտան լիբանանյան լեռներում՝ աջակցություն ստանալով տեղական կառավարիչների կողմից: Համաձայն անթվակիր մի ձեռագրի հիշատակարանի՝ Լիբանանի լեռներում, Ջմմաուի վանքի շուրջ հիմնվել էին հայ կաթոլիկների ոչ մեծ թվով բնակավայրեր, որոնք սնվում էին Ջմմաուի վանքից. Չուկ Միքայելում 4 տուն, որոնցից մնացել էր 1-ը, Խազայիրում և Ջուննայում 10 տուն, Ջհարթում 10 տուն, Դեյր ալ-Գամերում և այլ վայրերում 4 տուն, ընդհանուր՝ 200 շունչ և 25 տուն⁸³:

Համաձայն նույն հիշատակարանի՝ Բիշարիի շրջանի Խասրուն գյուղում կար 100 տուն հայ, որոնք կոչվում էին Բեյթ-Արմանի: Հաջորդ բնակեցումը, ըստ նույն աղբյուրի, եղել է 1683-1690 թվականների միջև ընկած ժամանակահատվածում, երբ Կիլիկիայի Սիս քաղաքից Ազարիա Ղարբիի գլխավորությամբ 10000 (թեև հնարավոր է, որ մի զրոն սխալմունք է-Դ.Մ.) կրոնավորներ և աշխարհականներ եկել և բնակվել են Լիբանանում⁸⁴:

Հետաքրքրական է նաև, Բիշարիիում հայկական գրություններ 15 վանքերի մասին հիշատակությունը, որոնք, ըստ վերոնշյալ հիշատակարանի, մի ժամանակ եղել են հայերինը, ապա անցել մարոնիներին⁸⁵:

Փաստորեն, անվիճելի է, որ Պ. Սիրիայում հայերի բազմադարյա ներկայությունը սկսվում է նախաքրիստոնեական ժամանակաշրջանից: Սակայն, այդ տարածքներում հայկական գաղթօջախների ձևավորման սկիզբը, կարծում ենք, ճիշտ կլինի համարել վաղ միջնադարը, քանի որ, ինչպես իրավացիորեն նշում է պատմաբան Վարդգես Միքայելյանը. «Մի որևէ երկրում հայ գաղութի հիմնադրման, ամփոփման և գոյատևման նախապայմանը գաղափարաբանական ընդհանրությունն է, առանց նրա ցեմենտող ուժի ոչ մի ազգային ընդհանրություն երկար գոյատևել

⁸³ Ձեռագրի և հիշատակարանի տեղեկությունների մասին մանրամասն տե՛ս «Հայոսիւնը Սիւրիոյ մէջ», Հայաստանի կոչնակ, Թիւ 24, ԻԸ. Տարի, Յունիս 16, Նիս ետրք, 1928, էջ 744-748:

⁸⁴ Գ. Погосян, «Памятники армянской архитектуры и топонимики в Ливане», Научно-аналитический журнал «Регион и мир», т. XI, № 3, 2020, с. 54.

⁸⁵ Նույն տեղում, էջ 54-55:

չի կարող: Գաղթահայ համայնքի համար այդ ուժը հանդիսանում էին քրիստոնեական ուսմունքը և եկեղեցին՝ որպես այդ ուսմունքը ջատագովող և պահպանող հաստատություն»⁸⁶:

Այսպիսով, կարող ենք նշել, որ քրիստոնեություն ընդունումից հետո Պ. Սիրիայում հայկական գաղթօջախների ձևավորման հիմնական փուլերն են.

1. 7-րդ դարում հայերի արտագաղթի պատճառ դարձան դեպի Հայաստան կատարված արաբական արշավանքները: Դեռևս առաջին արշավանքների ընթացքում (639/40 թթ.) արաբներն իրենց հետ տարան հազարավոր տեղացի գերիների, ինչպես նաև բյուզանդական իշխանությունից դժգոհ հայերի, որոնց բնակեցրին Եփրատին սահմանակից տարածքներում՝ գլխավորապես Եդեսիայում, Անտիոքում և հյուսիսային Սիրիայի այլ տարածքներում⁸⁷: Այս մասին վկայում է 12-րդ դարի ասորի ժամանակագիր, Բանանա Դիոնիսիոս Բարսալիբին (մահ. 1171). «440 տարի առաջ Հայերը Սիրիոյ երկիրը մտան, մեր հողը, մեր վանքերը եւ գիւղերը բռնեցին. երբ մեր պատրիարքն էր մար Աթանաս, որ Յունաց 1037 թուականին՝ Հայոց եւ անոնց Յովհաննէս կաթողիկոսին հետ ներքին Մանագկերտի մէջ միութիւն քրաւ»⁸⁸:
2. 9-11-րդ դարերում, ինչպես հայտնի է, Սիրիայի հյուսիսային շրջանները գրավեցին բյուզանդացիները⁸⁹: Նահանջող խալիֆայության բանակի հետ գաղթեցին մեծ թվով մուսուլման բնակիչներ, իսկ մնացյալ մասն էլ նիկեփորոս կայսեր (963-969)՝ Անատոլյան բանակի գործարար Չմշկիկի խորհրդով՝ բռնի տեղափոխվեց կայսրության այլ շրջաններ՝ նրանց հունադավան դարձնելու նպատակով: Չմշկիկը մուսուլման բնակչությունից դատարկված այս վայրերում բնակեցրեց իր գորականներին, որոնց մեծ մասը հայեր էին⁹⁰:

⁸⁶ Հայ գաղթաշխարհի պատմություն (միջնադարից մինչև 1920 թ.), հ. 1, հրատ. պատրաստեց և խմբագրեց Վ. Միքայելյան, Երևան, 2003, էջ 21:

⁸⁷ A. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria...*, p. 6, Ա. Ալպոյանեան, նշվ. աշխ., հ. Բ, էջ 402: Աշոտ Աբրահամյանը, սակայն, գրում է, թե խալիֆայության շրջանում Սիրիայում և Միջագետքում հայկական նոր գաղթօջախներ չստեղծվեցին, իսկ եղածներն էլ ցրվեցին ու ոչնչացան: Տե՛ս Ա. Աբրահամյան, նշվ. աշխ., հ. Ա, Երևան, 1964, էջ 430:

⁸⁸ Դիոնիսիոս Բարսալիբիի Հակաճառությունը Հայոց դէմ, քաղգմ. ասորի բնագրէ Հ. Պօղոս Էսապալան Մխիթ. ուխտէն, հ. ձեռն, Վիեննա, 1938, էջ 87-88:

⁸⁹ Մ. Ասորի, Ժամանակագրություն, Երուսաղեմ, 1871, էջ 378-379:

⁹⁰ Արաբներից գրավված վայրերում, սահմանագրությունների վրա, կազմվեցին զինվորական գաղութներ, որոնց վարչությունը հանձնվեց հայ իշխաններին (ակրիտ)՝ նրանց տալով սեփականության ժառանգական իրավունք: Նրանք ժառանգական տերերն էին այդ երկրների, որոնց

3. 11-րդ դարի առաջին կեսին Վասպուրականի, Անիի, Բջնիի և այլ շրջանների՝ Բյուզանդական կայսրությանը կցման հետևանքով հասարակ բնակչության հետ մեկտեղ հայ իշխանական տներից շատերը փոխադրվեցին և հաստատվեցին «Կապադովկիայից ու Կյուրինից մինչև Կոկիսոն, Ծամնդավից մինչև Ուլնիա ու Լամբրոն, Ալբիսթանից մինչև Հանն, Զահան ու Եդեսիայից մինչև հարավ՝ Հալեպ, Ամտիոֆ, Սուեդիա, Քեսաբ, Լաոդիկե (Լաթաֆիա) ու Պաղեստին»⁹¹:
4. Հայերի հոսքը դեպի Սիրիա շարունակվեց հատկապես խաչակրաց արշավանքների շրջանում, և հատկապես Ամտիոֆում և Տրիպոլիում ֆրանկ իշխանությունների հաստատումից հետո⁹²:
5. Կիլիկյան Հայոց թագավորության անկումից հետո (1375 թ.):

Նախասումանյան ժամանակաշրջանում ձևավորված հայկական գաղթօջախներից ոչ բոլորը կարողացան դիմակայել տարբեր տիրապետությունների մարտահրավերներին: Խաչակիրների հեռանալն իր բացասական անդրադարձն ունեցավ Սիրիայի տնտեսական կյանքի և հատկապես առևտրի վրա: Խաչակիրների շնորհիվ Արևմուտքի հետ հաստատված կապերը թուլացան, և առևտուրը գրեթե դադարեց⁹³: Այս իրավիճակն անմիջականորեն ազդեց նաև սիրիահայ գաղթօջախների վրա: Սիրիայի և Միջագետքի մի շարք ծաղկուն հայկական գաղութներ, որոնք Կիլիկյան Հայկական Թագավորության անկումից հետո ստվարացել էին, սումանյան նվաճման նախաշեմին, մամլուքյան քաղաքականության արդյունքում նոսրացան կամ ամբողջությամբ կազմալուծվեցին: Իսկ հայկական այն գաղութները, որոնք իրենց տնտեսական, մշակութային և հոգևոր նշանակալի ձեռքբերումների միջոցով կարողացան գոյատևել, սումանյան ժամանակաշրջանում վերածվեցին ձևավորված համայնքների: Այս շրջանում Պ. Սիրիայի տարածքում քաղաքական, տնտեսական և կրոնական պատճառներով տեղի ունեցող գաղթի և ներքին տեղաշարժերի արդյունքում ձևավորվեցին նաև նոր գաղթօջախներ:

բնակիչները հավերժ զինվորներ էին: Այդպիսի գաղութներ կազմվեցին Եդեսիայում, Մամբրեում, Տրոֆում և «Եփրատացուց շրջանակ»-ի մեջ գտնվող, արաբներից գրավված ամրոցներում: Տե՛ս Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 3, Երևան, 1976, էջ 507: Ա. Ալպոյաճեան, նշվ. աշխ., հ. Բ, էջ 402, Ա. Աբրահամյան, նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 430: Այս գաղթի, ինչպես նաև միջնադարում հայերի՝ Բիլադ ալ-Շամում հաստատման փուլերի վերաբերյալ տե՛ս նաև՝ S. Dadoyan, *The Armenians in the Medieval Islamic World*, vol. 2, New Brunswick, New Jersey, 2013, pp. 9-14.

⁹¹ Բ. Եդիայեան, *Սելճուկ-թաթար-օսմանեան թուրքերու պատմություն*, ԺԱ-ԺԵ դդ., Անթիլիաս, 1989, էջ 127:

⁹² Ա. Աբրահամյան, նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 430-431:

⁹³ Ա. աբ. Սիւրմէան, *Պատմություն Հալէպի Հայոց*, հ. Ա, «Սուրիա», Հալեպ, 1940, էջ 993:

Ա. ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՍԻՐԻԱՅԻ ԱՅԼԱԴԱՎԱՆՆԵՐԻ ԹՎԻ ԴԻՆԱՄԻԿԱՆ 16-18-ՐԴ ԴԴ.

Այս աշխատանքի ժամանակագրական սահմաններում՝ 16-18-րդ դդ. պատմական սկզբնաղբյուրների և աշխարհագիր մատյանների (*Tahrir Defteri*) տեղեկությունները Պ. Սիրիայի հայերի թվի վերաբերյալ կցկտուր են, քանի որ դրանցում կայսրության բնակչությունը հիմնականում ներկայացված է ըստ կրոնական պատկանելության, այլ ոչ թե՝ էթնիկ: Իսկ Օսմանյան կայսրության պաշտոնական առաջին մարդահամարն անց է կացվել միայն 19-րդ դարում:

Հետևաբար, նշված ժամանակաշրջանում Պ. Սիրիայի հայերի թվի մասին մոտավոր պատկերացում կարելի է կազմել՝ համեմատելով այն տեղի քրիստոնյաների ընդհանուր թվի հետ:

Այսպիսով, ինչպես գիտենք, մինչ 16-րդ դարի սկիզբը Օսմանյան կայսրությունը մուսուլմանական պետություն էր՝ մեծաքանակ ոչ մուսուլման բնակչությամբ, որը մեծամասնություն էր կազմում հատկապես եվրոպական նահանգներում⁹⁴: Սակայն արաբական երկրների նվաճումից հետո կայսրության քրիստոնյա և մուսուլման բնակչության քանակը հավասարակշռվեց⁹⁵:

Նվաճումների հետևանքով Օսմանյան կայսրության սահմաններում հայտնվեցին տարբեր ազգեր՝ արաբներ, հայեր, ասորիներ, հուլյներ, սերբեր, հունգարացիներ, ռումինացիներ, վրացիներ, լազեր, քրդեր և այլն: Այդ պատճառով էլ Օսմանյան կայսրությունը կոչել «Թուրքական կայսրություն», իսկ բնակչությանը, թեկուզև մուսուլման «թուրք», ինչպես 17-րդ դարից սկսած կոչում են եվրոպացիները, միանշանակ սխալ է⁹⁶: Մանավանդ, որ Օսմանից եկած սերունդներն իրենք իրենց համարում էին ոչ թե պարզապես թուրքեր, այլ՝ Օսմանի հետնորդներ՝ օսմանցիներ⁹⁷:

⁹⁴ C. Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650, The Structure of Power*, printed and bound in Great Britain, 2002, p. 216.

⁹⁵ K. Barkey, "Islam and Toleration: Studying the Ottoman Imperial Model", *International Journal of Politics, Culture, and Society*, vol. 19, № 1/2, The New Sociological Imagination II (Dec., 2005), p. 9; *The Cambridge History of Turkey*, vol. 3, 1603-1839, ed. by S. Faroqhi, Cambridge University Press, 2006, p. 272.

⁹⁶ C. Imber, *The Ottoman Empire*, p. 1-2.

⁹⁷ Վ. Բայբուրդյան, Օսմանյան կայսրության պատմություն, Երևան, 2011, էջ 53, Ս. Makdisi, "Ottoman Orientalism", *The American Historical Review*, vol. 107, № 3, June, 2002, p. 774:

Աշխարհագիր մատյանների տվյալների հիման վրա, կայսրություն արաբական նահանգների ժողովրդագրություն վիճարկելի պատկեր է ներկայացնում Օմեր Լութֆի Բարքանը⁹⁸:

Ըստ Բարքանի՝ 1520-1535 թթ. միջև ընկած ժամանակահատվածում «Արաբական նահանգ»-ում (*La province d' Arap-Barkan Ö. L.*, որի կազմում նա նշում է Դամասկոսը, Սաֆեդը և Սալթը, Աջլունը, Ղազան և Ռամլան, Երուսաղեմը, Համան, Հոմսը, Տրիպոլին, Այնթապը, Բիրեջիքը, Հալեպը, Ադանան, Ուզեյրը, Տարսոսը և Սիսը)⁹⁹ պատկերը հետևյալն է՝ 113358 տուն մուսուլման, 914 տուն քրիստոնյա (ընդհանուր բնակչության գրեթե 1%-ը) և 0 տուն հրեա¹⁰⁰: Հետաքրքրական է, որ արդեն 16-րդ դարի վերջին տասնամյակներին, հիմնվելով հարկային արձանագրությունների վրա, Բարքանը տալիս է Դամասկոս¹⁰¹, Հալեպ և Տրիպոլի էյալետների բնակչության թվի հետևյալ պատկերը. Հալեպ՝ 81203 մուսուլման, 3386 քրիստոնյա, 233 հրեա, Դամասկոս՝ 86369 մուսուլման, 7867 քրիստոնյա, 2068 հրեա և Տրիպոլի՝ 34316 մուսուլման, 11768 քրիստոնյա, 307 հրեա¹⁰²:

Այսինքն, համաձայն Բարքանի, արաբական նահանգներում 16-րդ դարավերջին՝ դարասկզբի համեմատ, ոչ մուսուլման բնակչության թվի մեծ աճ է նկատվում, որը, սակայն, արևմտյան պատմաբաններն ընդունում են որպես դիտավորություն, որով թուրք հեղինակը ցանկանում էր ցույց տալ ոչ մուսուլմանների արագընթաց աճն օսմանյան տիրապետության ընթացքում¹⁰³:

16-րդ դարասկզբի համար Բարքանի ներկայացրած տվյալները՝ «Արաբական նահանգ»-ում քրիստոնյաների նշված չափ ցածր թիվը և հրեաների բացակայությունը, կարծում ենք իսկապես չափազանցված են:

⁹⁸ **Ö.L. Barkan**, “Essai sur les données statistique des registres de recensement dans l’empire ottoman aux XV^e et XVI^e siècles”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 1, № 1, Aug., 1957, pp. 9-36.

⁹⁹ Նույն տեղում, էջ 20:

¹⁰⁰ Նույն տեղում, **B. Masters**, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, Cambridge University Press, 2001, p. 53:

¹⁰¹ 16-րդ դարի Դամասկոսի քրիստոնյա բնակչության թվի վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս **A. Bakhit**, “The Christian Population of the Province of Damascus in the Sixteenth Century” in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, eds. **B. Braude** and **B. Lewis**, vol. 1, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 19-66:

¹⁰² **Ö.L. Barkan**, “Research on the Ottoman Fiscal Surveys in Studies” in *The Economic History of the Middle East*, ed. by **M.A. Cook**, London, 1970, p. 171; **B. Masters**, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, p. 53.

¹⁰³ **B. Masters**, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, pp. 53-55.

Առանց որպես հակափաստարկ ներկայացվող թվերի էլ (ինչը 16-րդ դարասկզբի համար նաև շատ դժվար է) կարելի է փաստել, որ քրիստոնյաները ցրված էին Պ. Սիրիայի ողջ տարածքով, իսկ որոշ շրջաններում՝ Լեռնալիբանանը, Պաղեստինի երուսաղեմ ու Նազարեթ քաղաքներն իրենց շրջակա գյուղերով, ունեին քրիստոնյաների շատ բարձր կենտրոնացում: Նշված քաղաքներից շատերում նույնիսկ քրիստոնյա որոշ համայնքներ, ինչպես նաև հրաները, ձևավորել էին առանձին թաղամասեր¹⁰⁴:

Այնուամենայնիվ, արդեն 17-րդ դարում և 18-րդ դարի առաջին կեսին, համաձայն Սիրիայի շաբիաթական¹⁰⁵ դատարանների արձանագրությունների, բնակչության մեծ աճ է արձանագրվում՝ մոտ 25 անգամ: Դա պայմանավորված էր հիմնականում կայսրության հյուսիսարևելյան շրջաններից դեպի ներկայիս Սիրիայի տարածք գաղթականների մեծ հոսքով: 1683 թ. դ' Արվիոն Հալեպում հիշատակում է 285000 կամ 290000 բնակչություն, որից 30-35000-ը՝ քրիստոնյա և մոտավորապես 2000-ը՝ հրեա, այնինչ, մոտ 30 տարի առաջ, նրանց թիվը չէր անցնում 235000-ը, որոնցից 200000-ը՝ մուսուլման էին, 30000-ը՝ քրիստոնյա, 5000-ը՝ հրեա¹⁰⁶:

Քրիստոնյաների հոսքը դեպի Հալեպ շարունակվում է նաև 18-րդ դարի առաջին տասնամյակներին: Արդյունքում՝ դարակեսին ներգաղթյալների (մոտ 60000)¹⁰⁷ կողմից նախընտրելի տնտեսապես զարգացած Հալեպի բնակչության թիվը հասնում էր 300000-ի¹⁰⁸: 1740 թ. 8120 քրիստոնյա տղամարդ էր գրանցված որպես ջիզյա (جزية, cizye - գլխահարկ) վճարող¹⁰⁹:

¹⁰⁴ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս սույն աշխատության III գլխի «Միջհամայնային հարաբերությունները» ենթագլխում:

¹⁰⁵ Շաբիաթ (شريعة) - իսլամական օրենք, կանոնադրություն:

¹⁰⁶ L. d' Arvieux, նշվ. աշխ., էջ 439,

أ. و. ب. راسل، تاريخ حلب الطبيعي في القرن الثامن عشر، مجلد 1-2، ترجمة خالد الجبيلي، 1997، ص. 73.

¹⁰⁷ Ալ-Ղազիի հաղորդմամբ՝ նրանց մեծամասնությունը հայեր էին: Պատմագիրը ներգաղթյալների մեծ հոսքի հետ է կապում նաև Հալեպում ապրանքների և տների բանկացումը: Ըստ Ալ-Ղազիի՝ որոշ ապրանքներ էժանացան, մյուսները՝ թանկացան, տների վարձակալության գինը նույնպես աննախադեպ թանկացավ՝ 12 օսմանյան ոսկուց հասնելով մինչև 60-70 ոսկու: Տե՛ս الجبيلي، كامل بن حسين بن مصطفى بالي الحلبي، الغزي، նշվ. աշխ., էջ 91-92:

¹⁰⁸ أ. و. ب. راسل، նշվ. աշխ., էջ 73:

¹⁰⁹ Սակայն այս թվերը շատ փոփոխական են, քանի որ տեղական իշխանությունների հայեցողությամբ՝ փրիստոնյա այս կամ այն համայնքը տարբեր ժամանակներում կարող էր ազատվել ջիզյա վճարելուց: Օրինակ՝ 1757 թ. Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքին ուղղված արածանագրության մեջ Հալեպի հայ հոգևորականները հայտնում են, որ ֆաղափի մարոնիներն ազատված են ջիզյա վճարելուց: Տե՛ս B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, p. 56:

18-րդ դարի երկրորդ կեսին դեպի տարածաշրջան քրիստոնյաների գաղթը, ինչպես նաև ներկայիս Սիրիայի հյուսիսային և կենտրոնական շրջաններից դեպի Հալեպ ներգաղթը դադարեց: Բրյուս Մասթերսը, հիմնվելով Անդրե Ռայմոնդի՝ 17-րդ դարի վերջի և 19-րդ դարի կեսի Հալեպի բնակչության վերաբերյալ ներկայացրած տվյալների վրա (1580 թ. 75000 բնակիչ, 1680 թ.՝ 115000, 1800 թ.՝ 100000 և 1840 թ.՝ 75000¹¹⁰), նշում է, որ 18-րդ դարի կեսին Հալեպի բնակչության թիվը նվազեց՝ 80000-ից հասնելով մոտավորապես 1800-ի, որտեղ քրիստոնյաներն ընդհանուր բնակչության մոտ 20%-ն էին կազմում, իսկ հրեաները՝ 5%-ը¹¹¹: Համաձայն մեկ այլ ուսումնասիրության, 18-րդ դարի վերջին տասնամյակներում Հալեպի բնակչությունը գերազանցում էր 100000-ը՝ գրեթե հավասարվելով Դամասկոսի բնակչության թվին¹¹²:

Ըստ հարկային արձանագրությունների՝ 1543 թ. Դամասկոսում բնակչության քանակի պատկերը հետևյալն էր՝ 7213 տուն մուսուլման, 546 տուն քրիստոնյա և 512 տուն հրեա: Իսկ 1569 թ.՝ 7054 տուն մուսուլման, 1021 տուն քրիստոնյա և 546 տուն հրեա¹¹³: 1700 թ. տվյալներով՝ Դամասկոսի բնակչությունը կազմում էր 60000-65000 շունչ՝ 11% քրիստոնյա և 5-6% հրեա ընդհանուր բնակչությամբ¹¹⁴: Իսկ արդեն 18-րդ դարի վերջին, մասնավորապես 1792 թ., Դամասկոսի բնակչության թիվը տարբեր աղբյուրներում նշվում է 150-200 հազար¹¹⁵:

Բնակչության աճ ենթ տեսնում նաև Պաղեստինում և հյուսիսային Սիրիայում: Ինչպես Հալեպի դեպքում, Երուսաղեմի բնակչության թիվը նկատելիորեն աճում է 16-րդ դարի և 17-րդ դարավերջի միջև ընկած ժամանակահատվածում: 1562-1563 թթ. այնտեղ գրանցված է ջիզյա վճարող 315 քրիստոնյա, իսկ 1690-1691 թթ.՝ 622¹¹⁶: Միևնույն ժամանակ, հարևան Բեթղեհեմ և Բեյթ-Ջալա գյուղերի քրիստոնյա վճարողների թիվը նվազում է համապատասխանաբար՝ 149-ից 144-ի և 218-ից

¹¹⁰ A. Raymond, “Alép à l’époque ottomane (XVI^e-XIX^e siècles)” in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, № 62, Alép et la Syrie du Nord, 1991, p. 106.

¹¹¹ B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, pp. 56-57.

¹¹² H. Inalcik, D. Quataert, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1600*, vol. 1, Cambridge University Press, 1994, p. 654.

¹¹³ A. Bakhit, նշվ. աշխ., էջ 19-66, B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, p. 57:

¹¹⁴ B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, p. 58.

¹¹⁵ Սակայն Բրաունը 18-րդ դարի վերջին Դամասկոսի բնակչության թիվը նշում է 200 հազար: Տե՛ս G. Browne, նշվ. աշխ., էջ 398:

¹¹⁶ Սիմէոն դարի Լեհացույ Ուղեգրություն, էջ 260:

143-ի¹¹⁷: Նշված գյուղերում բնակչության թվի նվազումը լավագույնս ներկայացնում է օսմանյան շրջանում Պաղեստինի ժողովրդագրական միտումները: Արդյունքում, անգամ 16-րդ դարում գերազանցապես քրիստոնյաներով բնակեցված Բեթղեհեմն ու Նազարեթը 19-րդ դարում գրեթե ամբողջությամբ բնակեցված էին մուսուլմաններով¹¹⁸:

Հետաքրքրական է նաև այն փաստը, որ Կոստանդին Մեծի տիրապետության ընթացքում Նազարեթում թույլատրվում էր բնակվել միայն հրեաներին, սակայն 19-րդ դարում այստեղ ոչ մի հրեա չկար¹¹⁹:

Այսպիսով, 18-րդ դարի վերջին Պաղեստինի քաղաքներում բնակչության թիվը դեռևս մեծ էր, ըստ տարբեր աղբյուրների՝ Երուսաղեմում՝ 9-12 հազար, 12-15 հազար և 18-20 հազար, որոնց մեծ մասը քրիստոնյա էր, Ակրայում՝ 8000, Ղազայում՝ 8000, Նաբլուսում՝ 7500, Սաֆեդում և Հեբրոնում՝ 5000, Յաֆֆայում՝ 6-7 հազար¹²⁰: 18-րդ դարի վերջերին քրիստոնյա բնակչությունը մեծամասնություն էր կազմում Սեբա կամ Սամարիա (Նաբլուսի և Նազարեթի միջև) քաղաքում¹²¹:

Այսպիսով, ինչպես տեսնում ենք, միևնույն ժամանակաշրջանում, նույն տարածքում բնակչության քանակի մասին տվյալները շատ տարբեր են: Դա ակնհայտ է հատկապես Հալեպի պարագայում, որի բնակչության վերաբերյալ վիճակագրությունն ավելի հարուստ է, սակայն միևնույն ժամանակ՝ շատ տարբեր: Այդուհանդերձ, հիմնվելով վերոնշյալ աղբյուրների և ուսումնասիրությունների վրա, կարող ենք որպես հետևություն ներկայացնել 16-18-րդ դարերում Պ. Սիրիայի բնակչության քանակի դինամիկայի հետևյալ պատկերը՝ զգալի աճ 16-րդ դարում, 17-րդ դարում նվազում, մի նոր պոռթկուն աճ 1700 թ. հետո և նորից կտրուկ անկում 1775 թ. հետո¹²²:

¹¹⁷ Նույն տեղում: Տե՛ս նաև **O. Peri**, “The Christian Population of Jerusalem in the Late Seventeenth Century; Aspects of Demographic Development” in *Histoire économique et sociale de l' Empire Ottoman et de la Turquie*, ed. by **Daniel Panzac**, Paris, 1955, pp. 447-454.

¹¹⁸ **B. Masters**, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, p. 58.

¹¹⁹ **В. Хитрово**, *Неделя в Палестине*, с. 65.

¹²⁰ Տե՛ս նաև **H. Inalcik**, **D. Quataert**, նշվ. աշխ., էջ 654, **G. Browne**, նշվ. աշխ., էջ 359, 362, 364: **J. Barnai**, “The Jerusalem Jewish Community, Ottoman Authorities, and Arab Population in the Second Half of Eighteenth century”, A Chapter of Local History from the *Jewish Political Studies Review*, vol. 6:3-4 (Fall 1994).

¹²¹ **G. Browne**, նշվ. աշխ., էջ 365:

¹²² **H. Inalcik**, **D. Quataert**, նշվ. աշխ., էջ 440, **D. Quataert**, *The Ottoman Empire, 1700-1922*, Second Edition, Cambridge University Press, 2005, p. 112:

ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ

ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՍԻՐԻԱՆ ՕՍՄԱՆՅԱՆ ՏԻՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՏԱԿ: ՎԱՐՉԱՏԱՐԱԾՔԱՅԻՆ ԲԱԺԱՆՈՒՄՆԵՐԸ ԵՎ ԿԱՌԱՎԱՐՄԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Ա. ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՍԻՐԻԱՅԻ ՆՎԱՃՈՒՄԸ ԵՎ ԴԵՐԸ ՕՍՄԱՆՅԱՆ ԿԱՅՄՐՈՒԹՅԱՆ ԿՐՈՆԱՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ

13-րդ դարի վերջին տասնամյակներին Փոքր Ասիայի Հյուսիս-արևմուտքում ձևավորված օսմանյան բեյուլթյունը 14-15-րդ դարերում միավորեց Ռումի (Իկոնիայի) սելջուկյան սուլթանության (1077-1300 թթ.) տարածքները, նվաճեց Բալկանյան թերակղզին, վերջ տվեց Բյուզանդական կայսրության գոյությունը (1453 թ.)՝ հաստատվելով Փոքր Ասիայի կենտրոնական և արևմտյան մասերում¹²³:

16-րդ դարում սուլթան Սելիմ I-ը (1512-1520 թթ.)¹²⁴, նպատակ ունենալով միավորել իսլամական աշխարհը, օսմանյան նվաճումների ճակատը տեղափոխեց դեպի արևելք:

¹²³ Օսմանյան նվաճումների ժամանակագրությունն ըստ սուլթանների տե՛ս С. Elitaş, О. Aydemir, U. Özcan, О. Güvemli, М. Erkan, М. Оğuz, *Accounting Method Used by Ottomans for 500 Years: Stairs (Merdivan) Method*, Ankara, 2008, pp. 160-174:

¹²⁴ Սելիմ I-ը հայտնի է նաև Սելիմ Ահեղ (թուրք.՝ Յավուզ) անունով, որը ստացել է ոչ միայն հզորության, այլև դաժանության համար: Նրա դաժանության վերաբերյալ շրջանառվում է հետևյալ ասացվածքը՝ «Լինե՛ս սուլթան Սելիմ I-ի վեզիրը», ավելի մանրամասն տե՛ս А. Крымский, *История Турции и ее литературы от расцвета до начала упадка* (Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков, выпуск XXIX, № 1-й А), Москва, 1910, сс. 2-3, ինչպես նաև՝ Գ. Այվազովսկի, *Պատմութիւն Օսմանեան պետութեան*, Բ. Ա, Ի Վենետիկ, 1841, էջ 294:

որոնք մեծ հարկեր էին վճարում արքունի գանձարան. առաջինը դեպի Մեքքա ամենամյա ուխտագնացության մեկնող քարավանային կետ էր¹²⁹, իսկ երկրորդը՝ Հալեպը, Սիրիայից հյուսիս գտնվող տարածքների և Եվրոպայի հետ առևտրի կարևոր հանգույց¹³⁰:

Քաղաքական, ինչպես նաև ազգային-դավանաբանական առումով, Պ. Սիրիան Օսմանյան կայսրության համար կարևորվում էր նաև Երուսաղեմ սուրբ քաղաքով: Երեք սուրբ քաղաքների՝ Մեքքայի, Մադինայի և Երուսաղեմի նվաճումն օսմանյան սուլթանին տալիս էր գերազանցություն մուսուլման միապետների շարքում և դարձնում միակ պաշտպանն ուղղափառ իսլամի և խնամակալը՝ համաիսլամական սրբավայրերի¹³¹: Դա ևս մի քայլ էր օսմանյան սուլթանների՝ խալիֆա կոչվելու ճանապարհին¹³². Մեքքայի և Մադինայի պահպանությունը

¹²⁹ Քանի որ *հաջը* (ուխտագնացություն) իսլամի 5 հիմնասյուներից մեկն է, ապա սուրբ փառանքներ (Մեքքա, Մադինա, Երուսաղեմ) տանող փառավանային հանապարհները մշտապես գտնվել են իշխանությունների ուղադրության կենտրոնում: Այս մասին մանրամասն տե՛ս A. Petersen, “The Ottoman hajj route in Jordan: Motivation and Ideology”, *Bulletin d’études orientales* [Enligne], Supplément LVII, Mars, 2008, pp. 31-50:

¹³⁰ A. Hourani, նշվ. աշխ., էջ 226, առավել մանրամասն տե՛ս A. Raymond, նշվ. աշխ., էջ 94-95:

¹³¹ C. Imber, *The Ottoman Empire*, p. 48, A. Hourani, նշվ. աշխ., էջ 226:

¹³² «Խալիֆայություն» հասկացությունը մեկն է, որը ծագում է իսլամական թեոլոգիայից և պատմագրությունից: Սուննի մուսուլման պատմագիրներն այդ տիտղոսը տալիս են Մարգարեի հաջորդ չորս «Ուղղապաշտ խալիֆաներին»՝ Աբու Բաքրին, Օմարին, Օսմանին, Ալիին: Դրանից հետո այդ տիտղոսը կրում էին Աբբասյան առաջնորդները (750-1258 թթ.): 10-րդ դարից հետո սուննի աստվածաբանները սկսեցին զարգացնել «խալիֆայության» տեսությունը, թեև նրանք նախընտրում էին «*իմամ*» և «*իմամաթ-իմամություն*» տերմինները՝ «խալիֆա» և «խալիֆայություն» տերմինների փոխարեն: Տե՛ս C. Imber, *The Ottoman Empire*, p. 126:

Թեև «խալիֆա» տիտղոսը օսմանյան տիրակալները գործածել են դեռևս 1424 թ., սակայն նրա գործածումն այդ ժամանակ ավելի շատ հոնտորական էր: Սելիմ I-ից սկսած, օսմանյան սուլթաններն այն կրում էին ի պաշտոնե, իսկ Սուլեյման I-ի օրոք (1520-1566 թթ.) գլխավոր *մուֆթի* էրուստուղը օսմանյան սուլթանների համար օրինականացրեց այդ տիտղոսի կրումը՝ չեղարկելով խալիֆա դառնալու համար պայման հանդիսացող Կուրայշ ցեղից ծագած լինելու պարտադրանքը, փոխարենը, օրինականացրեց այդ դիրքի զբաղեցնելը աստվածային իրավունքով: Նա նաև, օսմանյան սուլթանների ներկայացնելով որպես «Մեծ խալիֆայության ժառանգներ», օրինականացրեց այդ տիտղոսի ժառանգականության սկզբումը: Տե՛ս C. Imber, *Ebu’s-su’ud, The Islamic Legal Tradition*, Stanford, California, 1997, pp. 74-76. Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս B. Бартольд, *Сочинения, Работы по истории ислама и арабского халифата*, т. VI, Наука, Главная редакция восточной литературы, Москва, 1966, сс. 39, 66-68, A. Крымский, *История Турции и ее литературы от расцвета до начала упадка*, сс. 6-8, G.W.F. Stripling, *The Ottoman Turks and Arabs (1511-1574)*, Urbana, 1942, p. 56, عبد الكريم, նշվ. աշխ., էջ 49, Ա. եպս. Տէր-Յովհաննէսեանց, նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 247:

սուլթաններին չնորհում էր «Երկու սրբավայրերի սպասավոր» տիտղոսը, որը կարող էին կրել միայն խալիֆաները¹³³:

Առհասարակ, գրավելով ժամանակաշրջանի գրեթե բոլոր հզոր կայսրութիւնների տարածքները, օսմանյան սուլթանները ձգտում էին յուրացնել նաև դրանց տիրակալների տիտղոսները: Սկսած Մեհմեդ II Ֆաթիհից (1444-1446, 1451-1481 թթ.)¹³⁴, սուլթաններն իրենց համարում էին բյուզանդական կայսրերի ժառանգորդներ, որով էլ հիմնավորում էին իրենց հավակնութիւնները՝ իշխելու քրիստոնյա աշխարհի վրա: Նույնիսկ օսմանյան սուլթանների տիտղոսների շարքում երևան եկավ «Կայսեր-ի Ռում» տիտղոսը¹³⁵: Հետագայում Սուլեյման Կանունին (1520-1566 թթ.) վերցրեց նաև «Կեսարների կեսար», «Խոսրոս Խոսրով» տիտղոսները, այնուհետև իրեն հռչակեց «Արաբների, պարսիկների և հռոմեացիների սուլթան»¹³⁶:

Այսպիսով, Օսմանյան կայսրութիւնը, ինչպես Հռոմեական կայսրութիւնը և Աբբասյան խալիֆայութիւնը, իր բնույթով և կառուցվածքով ռազմական և թեոկրատիկ պետութիւն էր: Այն նաև իսլամական աշխարհի համընդհանրութիւնի վերջին հզոր արտահայտութիւնն էր, որի ներքո հավաքված հպատակներին պահում էր «Օսմանի սուլթան»¹³⁷: Սուլթանը համարվում էր սուլունի մուսուլման հպատակների հոգևոր առաջնորդը՝ «Ամիր ալ-մուհինին» (أمير المؤمنين - հավատացյալների առաջնորդ, ամիր, իշխան): Համաձայն իսլամական օրենքի՝ սուլթանի իշխանութիւնը սուրբ էր, և բոլոր հանգամանքներում նա գործում էր աստվածային մղումով¹³⁸:

¹³³ A. Hourani, նշվ. աշխ., էջ 222, C. Imber, *The Ottoman Empire*, p. 74, H. Inalcik, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 20, ինչպես նաև՝ Գ. Այվազովսկի, նշվ. աշխ., էջ 324:

¹³⁴ Ph. Hitti, *History of the Arabs*, London, 2002, pp. 715-716.

¹³⁵ Վ. Բայբուրդյան, նշվ. աշխ., էջ 155: Թուրքեր վերցրին նաև Կ. Պոլսի խորհրդանիշը՝ կիսալուսինը, որը սկսեց հայտնվել օսմանյան դրոշմերի վրա: Տե՛ս Կ.Ա. Невфедов, նշվ. աշխ., էջ 585: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս Շ.Փ. Орешкова, “Становление Османской империи: ислам и византийское наследство. Особенности формирования кредитной системы в Османской империи”, *Османский мир и османистика, Сборник статей к 100-летию со дня рождения А. С. Тверитиновой (1910-1973)*, составители и ответственные редакторы: И. В. Зайцев, С. Ф. Орешкова, Москва, 2010, сс. 248-268:

¹³⁶ C. Imber, *The Ottoman Empire*, p. 125: Օսմանյան սուլթանների պատվանդանների մասին մանրամասն տե՛ս նաև Ղ. Ինճիկեան, *Աշխարհագրութիւն չորից մասանց աշխարհի*, հ. Ե, ի Վենետիկ, 1804, էջ 42-45:

¹³⁷ A. Hourani, նշվ. աշխ., էջ 207:

¹³⁸ Վ. Բայբուրդյան, նշվ. աշխ., էջ 178:

Բ. ՎԱՐՉԱՏԱՐԱԾՔԱՅԻՆ ԲԱԺԱՆՈՒՄՆԵՐԸ

Պ. Սիրիայի նվաճմամբ՝ օսմանյան իշխանությունների առջև ծառայով տարածքային կառավարման համակարգի մշակման խնդիրը¹³⁹: Հաշվի առնելով այդ երկրների աշխարհագրական դիրքը՝ դրանց կառավարման համար մշակվեց հսկողություն չոր ապարատ: Սակայն, ընդհանուր առմամբ, շրջանային համակարգը մնաց նույնը, ինչպիսին մամլուքյան շրջանում էր՝ որոշակի անվանական փոփոխություններով¹⁴⁰:

Այդպիսով, Պ. Սիրիայում ձևավորվեցին Հալեպի, Դամասկոսի և Տրիպոլիի էյալեթները¹⁴¹: էյալեթներն իրենց հերթին բաժանվում էին ավելի փոքր տարածքային միավորների՝ սանջակների (سناجق, sancak) կամ լիվանների (لوا، liva - համապատասխանում է գավառին)՝ սանջակբեյերի (sancak bey) կամ մուֆասսալիմների (متمسلم، mütesellim) գլխավորությամբ¹⁴², կազանների (قضاء, kazâ - գավառակ կամ փոքր շրջան)՝ կայմակամների (kaymakâm) գլխավորությամբ և նահիյաների (ناحية، nahiye - վարչական համայնք)՝ մուդիրների (مدیر، հոգ. مدراء، müdür) գլխավորությամբ¹⁴³:

¹³⁹ Օսմանյան կայսրության պետական կառուցվածքի ձևավորումը սկսվեց Օրհանի (1324-1362 թթ.) օրոք, որը հիմնականում իր ավարտին հասավ 15-րդ դարի երկրորդ կեսին, հատկապես Մեհմեդ II-ի ժամանակ: Այդ տարիներին ստեղծված պետական կառույցների հիմնական ձևերը պահպանվեցին ընդհուպ մինչև 19-րդ դ. 30-40-ական թթ.: Տե՛ս Վ. Բայբուրդյան, նշվ. աշխ., էջ 179-180: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս C. Imber, *The Ottoman Empire*, pp. 177-183:

¹⁴⁰ حتی، ف.، նշվ. աշխ., էջ 307:

¹⁴¹ Ճիշտ է, արաբական երկրների վարչական բաժանման գործընթացը սկսվել է Սելիմ I-ի օրոք, սակայն մասնավորապես Պ. Սիրիայի վարչատարածքային բաժանումները և վարչակազմի ձևավորումը կատարվել են Սուլեյման I-ի կողմից և որոշակի փոփոխություններով պահպանվել մինչև 19-րդ դարի սկիզբը: Տե՛ս Ա. արֆ. Սիւրմէան, Պատմութիւն Հայկալի Հայոց, հ. Բ, էջ 489, 536-537, G.W.F. Stripling, նշվ. աշխ., էջ 50-51, M.A. Bakhit, նշվ. աշխ., էջ 19:

¹⁴² Ն. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 62-63: «Սանջակ» թուրքերենից թարգմանաբար նշանակում է դրոշակ: Տե՛ս Վ. Բայբուրդյան, նշվ. աշխ., 66: Սանջակների և սանջակբեյերի մասին մանրամասն տե՛ս C. Imber, *The Ottoman Empire*, pp. 184-193, ինչպես նաև՝

ي. ج. نعيمة، مجتمع مدينة دمشق 1772-1840، الجزء الأول، دار طلاس، 1986، صص. 224-218.

¹⁴³ Օսմանյան կայսրության վարչական բաժանման համառոտ ցուցակ է ներկայացնում Ֆերիդուն Բեյը՝ կազմված պետական պաշտոնական տվյալների հիման վրա: Չնայած Ֆերիդուն Բեյը չի հիշատակում, բայց հասկանալի է, որ այդ վարչական բաժանումը վերաբերում է 16-րդ դարի վերջին քառորդին: Ֆերիդուն Բեյի համառոտ ցուցակն ունի պատմական կարևոր նշանակություն, քանի որ թուրքական այլ աղբյուրներում չկան ամբողջական տեղեկություններ երկրի վարչական կառուցվածքի մասին, մանրամասն տե՛ս Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, Հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Բ, թարգմ. թուրքերեն բնագրերից, ներած., ծանոթագր., տեղմիմաբանական բառարանով և հավելվածով կազմեց՝ Ա. Մաֆրասոյան, Երևան, 1964, էջ 216-218:

Դամասկոսի էյալեթն ընդգրկում էր 10 սանջակ, որոնցից գլխավորներն էին՝ Երուսաղեմի, Նաբլուսի, Ղազալի, Պալմիրայի (Թադմուր), Սայդայի և Բեյրութի սանջակները: Հալեպի էյալեթն ընդգրկում էր 9 սանջակ, որոնք ներառում էին հիմնականում Սիրիայի հյուսիսային շրջանները, իսկ Տրիպոլիի էյալեթը՝ Հոմս, Համա, Ջաբլա (Ջեբելլա) և Սալամիյա սանջակները¹⁴⁴: Նշենք, որ սանջակների թիվը միևնույն նահանգում փոփոխական էր, իսկ նահանգների մեջ մտնող փոքր վարչական միավորների ստեղծումը պայմանավորված էր երկրի հարկահանումից շահերով¹⁴⁵:

Տարածքային միավորներն Օսմանյան կայսրության ռազմավարչական համակարգի մաս էին կազմում: Դրանք նաև ռազմական միավորներ էին, քանի որ, ինչպես արդեն նշել ենք, Օսմանյան կայսրությունը նախ և առաջ ռազմական բնույթ ուներ, իսկ նրա կառավարիչները միաժամանակ կոչվում էին կառավարիչ-հրամանատարներ¹⁴⁶:

Էյալեթների կառավարիչները կոչվում էին փաշաներ (*paşa*) կամ բեյլերբեյեր (*beylerbey*)¹⁴⁷: Նրանց հիմնական մասն ընտրվում էր ֆափրուկու (*kapikulu*) աստիճանից՝ սուլթանի այն ծառաների սերունդներից, որոնք մեկ դար առաջ իսլամ էին ընդունել և տոգորված էին իրենց տիրոջ օրինականությունը անսասան պահելու վճռականությամբ: 18-րդ դարում, երբ դեշիրմեի (*devşirme*)¹⁴⁸ համակարգը վերացվեց, փաշաներն ընտրվում

¹⁴⁴ حتي .ف، նշվ. աշխ., էջ 307-309, عبد الكريم .ا، նշվ. աշխ., էջ 67-68:

¹⁴⁵ Մ. Զուպլյան, Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ., Երևան, 1980, էջ 177:

¹⁴⁶ Շրջանային կառավարիչների պարտականությունների մասին առավել մանրամասն տե՛ս H. Inaljik, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 566-567:

¹⁴⁷ Բեյլերբեյ թուրքերեն բառացիորեն նշանակում է «տերերի տեր»: Վաղ շրջանի օսմանյան աղբյուրներում այս տերմինը չի հանդիպում: Ավելի ուշ՝ 15-րդ դարավերջի Աշրֆ Փաշազադեի «Ժամանակագրության» մեջ նշվում է, որ հնարավոր է այն կիրառության մեջ է մտել 14-րդ դարում՝ «բանակի հրամանատար» նշանակությամբ: Այն կրել են եվրոպայում Մուրադ I-ի (1362-1389 թթ.) հրամանատար Լալա Շահը և նրա հաջորդը՝ Քարա Փոմուրտաշը: Ենթադրվում է, որ սկսած 1400 թ. այն ստացավ նահանգների կառավարիչ-հրամանատարի իմաստ: Այս մասին մանրամասն տե՛ս C. Imber, *The Ottoman Empire*, p. 182:

1841 թ. օսմանյան իշխանությունները տարանջատեցին զինվորական հրամանատարի և քաղաքացիական կառավարչի պաշտոնները՝ քաղաքացիական կառավարչի կենտրոնախույս նկրտումները կանխարգելելու համար: Տե՛ս L. Mordecai, *Governing the Holy Land: Public Administration in Ottoman Palestine (1516-1918)*, University of Wisconsin-Milwaukee, United States, 2000, p. 6:

¹⁴⁸ Այս մասին տե՛ս D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 99, Մ. Զուպլյան, «Դեշիրմեն (մանկահավաք) Օսմանյան կայսրությունում ըստ թուրքական և հայկական աղբյուրների», *Պատմա-բանասիրական հանդես*, թիվ 2-3, 1959, էջ 247-256, Ա. Շաֆարյան, «Արյան հարկը» Օսմանյան կայսրությունում, *Դեշիրմեն*, Երևան, 2006:

էին շրջանների բարձր դասերից¹⁴⁹: 17-րդ դարի վերջերից բեյլերբեյի պաշտոնը այն խորհրդանշող եռածայր մասնավոր դրոշ ուներ¹⁵⁰: Նրանց գործողությունները հսկում և զսպում էին Բարձր Դուռն (Bab-i Ali) կողմից նշանակված անկախ պաշտոնյաները: Որպես փաշաներին հակակշիռ քաղաքական ուժ, իշխանություն կողմից ներկայացված էին եմիշերինները (*yeniçeri*) և աշրաֆը (*أشراف*)՝ ազնվական դասը¹⁵¹:

Ի հավելումն, կար նաև անվուլ ուրֆ-ը (*أهل العرف* - շրջանային հեղինակություններ), որին 18-րդ դարի կեսերից կոչում էին այլան (*أعيان*, հոգ.): Նրանք ձևավորում էին փաշայի դիվանը կամ խորհրդակցական խորհուրդը և ներկայացնում շրջանների բնակչության շահերը¹⁵²:

Այսպիսով, շրջաններում այդ պաշտոնյաները հիմնականում բաժանվում էին չորս խմբի՝ փաշան կամ բեյլերբեյը և նրան ենթակա պաշտոնյաները, որոնք զբաղվում էին շրջանային վարչակարգի գործերով, մուհասսիլը (*محصل*, *muhassıl*)՝ հարկահավաքը, դատավորը՝ կադին (*قاضی*, *kâdî*), մուֆթին (*مفتی*, *mufiti*)՝ կրոնաիրավական հարցերով որոշումներ կայացնող պաշտոնյա և վերջին խումբը՝ եմիշերիական զորագնդի մաս կազմող զինվորական հրամանատարները՝ սերդարն (*serdâr*) ու դիզդարը (*dizdâr*), որոնք պատասխանատու էին ոչ անմիջականորեն փաշայի հրամանատարություն տակ գտնվող Բարձր Դուռն զորքերի համար¹⁵³: Նշված խմբերի միավորումը և պետականությունը սպառնացող համաձայնեցված գործողությունները կանխելու համար Բարձր Դուռն հաճախ քաղաքական մանիպուլյացիաների միջոցով նրանց հանում էր միմյանց դեմ:

¹⁴⁹ L. Herbert, Jr. Bodman, *The Political Factions in Aleppo 1760-1826*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1963, p. 18. H. Inaljik, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 571: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս C. Imber, *The Ottoman Empire*, p. 182:

¹⁵⁰ Ա. առֆ. Սիւմէեան, Պատմություն Հայկաի հայոց, հ. Բ, էջ 495:

¹⁵¹ L. Herbert, Jr. Bodman, նշվ. աշխ., էջ 18-19: Այս մասին մանրամասն տե՛ս նաև՝ J. Sauvaget, “Alepp”..., pp. 196-200:

Առհասարակ, յուրաքանչյուր փաշայում օսմանյան պաշտոնյաներն ու երեկիները մեծ թիվ էին կազմում: Օրինակ, Կիպրոսում և Հալեպում Բրիտանիայի հյուպատոս Դիֆիզինը հիշատակում է, որ 1791 թ. Հալեպում կար 633000 բնակիչ, որից փաշայի աշրաֆը կազմում էր 60000, *եմիշերիները*՝ 15000, *ալ-աշրաֆի* հովանավորյալները՝ 45000 (ի դեպ՝ նշված ժամանակաշրջանում Հալեպում բնակչության մեծ մասն էին կազմում ոչ արևմտյան, ոչ արևելյան պատմիչների և հեղինակների մոտ): Տե՛ս *اليسوعي* ف. ت. الأ ب ف., նշվ. աշխ., էջ 94:

¹⁵² L. Herbert, Jr. Bodman, նշվ. աշխ., էջ 18, 35, H. Inaljik, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 565-566:

¹⁵³ *راسل* و. ب. أ., նշվ. աշխ., էջ 189, 192: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս նաև L. d' Arvieux, նշվ. աշխ., էջ 428-433:

17-րդ դարում կայսրության արտաքին և ներքին փառաբանական զարգացումների հետևանքով նահանգային կառավարման համակարգը էական փոփոխություններ կրեց, որի արդյունքում կորցրեց իր զինվորական բնույթը: Տե՛ս C. Imber, *The Ottoman Empire*, p. 214:

Գ. ԿԱՌԱՎԱՐՄԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԵՎ ԴՐԱՆՑ ՀԵՏԵՎԱՆՔՆԵՐԸ

Պ. Սիրիայի նվաճումը, որն այդքան կարևորվում էր օսմանյան սուլթանների և նրանց վարչակազմի կողմից, հարթ ընթացավ: Սակայն, չնայած մանրամասնորեն մշակված կառավարման համակարգին և կատարված նախնական բարեփոխումներին, օսմանյան իշխանությունները «չվայելեցին» կայսրությունում ակնկալվող ներքաղաքական հանգիստն ու խաղաղ իրավիճակը:

Միջոցների սղուծյան պատճառով ծովային, լեռնային և անապատային ճանապարհներով անհնարին էր անմիջական վերահսկողություն սահմանել Պ. Սիրիայում:

Ուստի, օսմանյան իշխանությունները ստիպված էին ճանաչել տեղական կառավարիչների մասնակի ինքնավարությունը՝ պայմանով, որ նրանք հավաքեն և փոխանցեն պետական եկամուտները, ինչպես նաև խոչընդոտեն չառաջացնեն առևտրային ու ռազմական նշանակության ճանապարհներին¹⁵⁴: Նույն պայմանով ձեականորեն ճանաչվեց նաև Սիրիական անապատում և դեպի Մեքքա ուխտագնացության ճանապարհներին հաստատված քոչվոր և կիսաքոչվոր ցեղերի առաջնորդների մասնակի ինքնավարությունը, որոնք մշտական վտանգ էին ներկայացնում, հատկապես Հալեպի էյալեթի, ինչպես նաև քարավանային գլխավոր ճանապարհների համար¹⁵⁵:

Օսմանյան իշխանությունները մշտապես պայքարի մեջ էին նաև Համայի և Հոմսի տափաստանային շրջաններում իշխող Մաուալի բեդվին ցեղերի հետ: Նրանց հաջողվեց համաձայնության գալ և համապատասխան պայմանագիր կնքել միայն 1574 թ., որով օսմանյան իշխանությունները ճանաչեցին Մաուալիների ժառանգական ցեղային ղեկավարությունը՝ միևնույն ժամանակ նրանց պահելով վերահսկողության տակ¹⁵⁶:

¹⁵⁴ A. Hourani, նշվ. աշխ., էջ 226:

¹⁵⁵ Նույն տեղում, տե՛ս նաև L. Herbert, Jr. Bodman, նշվ. աշխ., էջ 5, 7-8, 10-15:

¹⁵⁶ J. Reilly, "Town and Steppe in Ottoman Syria: Hostility, Exploitation and Cooperation in the Late Seventeenth and Eighteenth Centuries", 92(1), *Der Islam*, 2015, p. 150. Այս մասին մանրամասն տե՛ս նաև B. Masters, "Mawali Bedouin Confederation" in *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, ed. by B. Masters, G. Ágostin, New York: Facts on File, 2009, pp. 353-354.

Հոմսում հաստատված օսմանյան վարչակազմի մասին մանրամասն տե՛ս

ابن الخانقاه، محمد المكي بن السيد بن الحاج مكي، تاريخ حمص: يوميات محمد المكي بن السيد بن الحاج مكي بن الخانقاه (من سنة 1688/1110 إلى سنة 1722/1135)، الطبعة 1، دمشق، 1987.

Այնուամենայնիվ, իրավիճակը մնում էր անվերահսկելի: Պարսից չափ համայնի հետ շարունակվող պատերազմի պատճառով սուլթան Սելիմը չէր կարողանում հաշվեհարդար տեսնել բեդլին ցեղերի հետ¹⁵⁷: Ուստի, հաշվի առնելով Դամասկոսի կառավարիչ Ջան Բիրդի ալ-Ղազալիի (1516 թ. հոկտեմբերից)¹⁵⁸ կառավարման մեծ փորձը, 1518 թ. փետրվարին Դամասկոսում գտնվելու օրերին, Սելիմը նրան նշանակեց հյուսիսային Սիրիայի և Պաղեստինի կառավարիչ¹⁵⁹: Նույն թվականին Ջան Բիրդի ալ-Ղազալին հաշվեհարդար տեսավ բեդլին էմիր Նասիր ալ-Դին իբն ալ-Հանիշի, ապա՝ Նաբլուսի շրջանի որոշ էմիրների, ինչպես նաև Շամի «հաջի» (حج) քարավանային ճանապարհը մշտապես ասպատակող Հաուրանի և Աջլունի բեդլիների հետ¹⁶⁰: Մինչև 19-րդ դարի կեսերը իրենից մեծ վտանգ էր ներկայացնում և Յաֆֆայից դեպի Երուսաղեմ զնացող ուխտագնացների համար իսկական աղետ էր Աբու Ղոչ բեդլին ցեղը, որն իշխում էր այդ տարածքներում և վերահսկում այդ ճանապարհը¹⁶¹:

1520 թ. հոկտեմբերին Ալ-Ղազալին, օգտվելով Սելիմ I-ի մահվան հանգամանքից, Դամասկոսի էյալեթին միացրեց Երուսաղեմը, Սաֆեդը, Ղազան և դրանց պատկանող գյուղերը¹⁶²: Ապա, 1521 թ. փետրվարի 1-ին Օմայյանների հռչակավոր մզկիթում իրեն հռչակեց անկախ միապետ՝

J. Reilly, "The Universal and the Particular: A View from Ottoman Homs ca. 1700", *Osmanli Araştırmaları/ The Journal of Ottoman Studies; Living Empire: Ottoman Identities in Transition, 1700-1850*, SAYI / ISSUE 44, 2014, pp. 341-356.

¹⁵⁷ G.W.F. Stripling, նշվ. աշխ., էջ 58:

¹⁵⁸ Մամլուխան շրջանում Համայի նայիբ Ալ-Ջազալին 1516 թ. Մաշ Դաբիկի նակատամարտի ժամանակ դավանանել էր եգիպտոսի մամլուխ սուլթանին, անցել Սելիմ I-ի կողմը և որպես փոխնախագահ ստացել էր այդ պաշտոնը: Տե՛ս Ph. Hitti, նշվ. աշխ., էջ 726, Ն. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 75:

¹⁵⁹ عبد الكريم ج., նշվ. աշխ., էջ 46, G.W.F. Stripling, նշվ. աշխ., էջ 57-58, Գ. Այվազովսի, նշվ. աշխ., էջ 339-340, *Conquete ottomane de l' Egypte (1517)*, p. 3:

¹⁶⁰ عبد الكريم ج., նշվ. աշխ., էջ 58: 1708 թ. սկսած «հաջ»-ի ֆարավանային նախապարհի անվտանգության վերահսկումը հանձնվեց Դամասկոսի կառավարիչներին, սակայն 18-րդ դարավերջին, Դամասկոսում սոցիալ-ֆաղափական իրավիճակի կտրուկ վատացմամբ պայմանավորված, ուխտագնացության հրամանատարությունը հանձնվեց այլ սանջակբեյերի: Այս մասին տե՛ս R. Abd al-Karim, "Public Morality in the 18th Century ottoman Damascus", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, № 55-56, 1990, pp. 180-181, H. Inalcik, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 672:

¹⁶⁰ الدمشقي، الخوري ميخايل بريته تاريخ الشام (1720-1782)، وثائق تاريخية للكرسي الملكي الانطاكي، ٢، مطبعة القديس بولس في حريصا (لبنان)، 1930، ص. 10.

¹⁶¹ В. Хитрово, Неделя в Палестине, с. 25.

¹⁶² حتي ف., նշվ. աշխ., էջ 311: Այս մասին տե՛ս նաև՝ G.W.F. Stripling, նշվ. աշխ., էջ 64:

«Մալիֆ ալ-աշրաֆ» (ملك الاشرف - ազնվականների ինքնակալ) տիրադոսով, այնուհետև սկսեց իր անունով դրամներ թողարկել, մզկիթներ ու հյուրատներ կառուցել¹⁶³: Սակայն, 1521 թ. փետրվարի 5-ին Բարզեռում՝ կառավարական և Ալ-Ղազալիի ապստամբ զորքերի միջև տեղի ունեցած մարտում, Ջան-Բիրդի Ալ-Ղազալիի պարտություն է կրում¹⁶⁴: Նա, դերվիշ ձևանալով, փախուստի է դիմում, սակայն մատնվում է իր գանձապետի կողմից, ձերբակալվում և գլխատվում¹⁶⁵:

Այս ապստամբությունը սուլթան Սուլեյմանին ստիպեց աստիճանաբար Հրաժարվել պրոտեկտորատի համակարգից, որը Մերձավոր Արևելքում հաստատել էր նրա հայրը՝ Սելիմ I-ը¹⁶⁶: Սիրիայում վերականգնվեց մինչ Ալ-Ղազալիի ապստամբությունը հաստատված վարչակարգը՝ երեք էյալեթները (Հալեպ, Դամասկոս, Տրիպոլի) իրենց նախկին սահմաններով, որոնք այժմ արդեն անմիջականորեն կառավարում էին Բարձր Դռանը ենթակա կառավարիչները¹⁶⁷:

Դամասկոսում հաստատված վարչակարգը համեմատաբար կայուն մնաց մինչև 18-րդ դարի առաջին կեսը, երբ Օսմանյան կայսրության թուլացման արդյունքում զուգահեռաբար ուժեղացավ քաղաքի աշրաֆի դերը: Դրանցից, ծագումով Համայից, Ազրմենների ազդեցությունն այնքան մեծացավ, որ օսմանյան իշխանությունների համաձայնությամբ նրանք ստանձնեցին Դամասկոսի փաշաների պաշտոնը (1724-1783 թթ.)¹⁶⁸: Ազրմենները, թեև հավատարիմ էին օսմանյան սուլթաններին, այնուամենայնիվ, ձգտում էին ավելի ինքնուրույն քաղաքականություն վարել՝ հաշվի առնելով իրենց ազգային շահերը: Օսմանյան իշխանությունները դա որակեցին դավաճանություն և 1758 թ. դաժան հաշվհարդար տեսան նրանց հետ¹⁶⁹:

¹⁶³ ف. حتي، 62 լ. աշխ., էջ 311: Տե՛ս նաև Ph. Hitti, 62 լ. աշխ., էջ 726, عبد الكريم، ج. 2، 62 լ. աշխ., էջ 59, Գ. Այվազովսկի, 62 լ. աշխ., էջ 352:

¹⁶⁴ عبد الكريم، ج. 2، 62 լ. աշխ., էջ 59:

¹⁶⁵ Գ. Այվազովսկի, 62 լ. աշխ., էջ 352: Տե՛ս նաև C. Eroğlu, M. Babuçoğlu, M. Köçer, 62 լ. աշխ., էջ 33:

¹⁶⁶ *Conquete ottomane de de l'Egypte (1517)*, p. 16:

¹⁶⁷ ف. حتي، 62 լ. աշխ., էջ 311, Վ. Բայբուրդյան, 62 լ. աշխ., էջ 202:

¹⁶⁸ Ն. Հովհաննիսյան, 62 լ. աշխ., հ. 2, էջ 77-78, الخوري ميخايل بريك، الدمشقي، 62 լ. աշխ., էջ 5: Այս ընտանիքի այլ անդամներ կառավարիչներ էին նշանակվել Դամասկոսում, Սայդայում, Տրիպոլիում: Մանրամասն տե՛ս

محمد كرد علي، خطاط الشام، ج. 2، دمشق، صص. 291-289.

https://books.rafed.net/view.php?type=c_fbook&b_id=2279/30.05.2016/

¹⁶⁹ ف. حتي، 62 լ. աշխ., էջ 289-291, محمد كرد علي، 62 լ. աշխ., էջ 309:

Կառավարչի պաշտոնում Ազըմներին հաջորդեցին Ալ-Մաքի հայտնի ընտանիքի անդամները, որոնք ծագումով Ղազախից և Ռամլախից էին (Ռամ Ալլահ)¹⁷⁰:

Օսմանյան կառավարման խճանկարային վարչահամակարգում իր տեսակով եզակի էր Լիբանանը. այն կառավարվում էր ոչ միայն թուրք կառավարչի, այլև՝ տեղացի ֆեոդալ իշխանների կողմից:

Հարկ է այստեղ նշել նաև, որ մինչ 19-րդ դարի երկրորդ կեսը «Լիբանան» կամ «Լեռնալիբանան» կոչվող քաղաքական միավոր, որն ընդգրկում էր ներկայիս Լիբանանի տարածքը, չի եղել, ուստի այդ տերմինների օգտագործումը պայմանական բնույթ է կրում: Մինչ 19-րդ դարի կեսը, ներկայիս Լիբանանի տարածքը բաժանված էր Տրիպոլիի, Դամասկոսի, հետագայում նաև Սայդայի վիլայեթների միջև:

Լեռնալիբանան անվանումն այդ շրջանում տարածվում էր միայն Բիշարիի, Բատրունի և Ջբելիի հյուսիսային շրջանների, երբեմն նաև դեպի հարավ ընկած Քեսերվան-Ջբելիի վրա, որոնք բնակեցված էին մարոնիներով¹⁷¹: Իսկ «Լիբանան» անվանումը պաշտոնապես կիրառության մեջ մտավ 1861 թ. լիբանանյան մուքասաթիֆության (متصرفية - ինքնավար շրջան) ստեղծումից հետո միայն¹⁷²:

Քեսերվանից հարավ, Բեյրութ-Դամասկոս ճանապարհով առանձնացված, գտնվում էր Ջբել ալ-Շուֆը, հայտնի նաև որպես Դրուզյան լեռ՝ Ջբել ալ-Դրուզ: Այն բնակեցված էր դրուզներով և կապ չուներ հյուսիսի մարոնիական շրջանների հետ: 18-րդ դարի վերջին, երբ մեծ թվով մարոնիներ հաստատվեցին դրուզների շրջաններում, «Լեռնալիբանան» անվանումը տարածվեց նաև այդ շրջանների վրա: Այդպիսով, Լեռնալիբանան կոչվեց այն ամբողջ տարածքը, որտեղ հաստատվել էին մարոնիները¹⁷³:

17-րդ դարի սկզբին Լեռնալիբանանում իրենց իշխանությունը տարածեցին Լիբանանի հարավային շրջանների Մաանի դրուզ էմիրները, որոնք հայտնի էին որպես «դրուզների էմիրներ»: Նույն կերպ էին կոչվում նաև Մաանիներին հաջորդած Շիհաբ տոհմի կառավարիչները, թեև վերջիններս սուլանի մուսուլմաններ էին¹⁷⁴: Լիբանանյան էմիրու-

¹⁷⁰ الخوري ميخايل بريك، الدمشقي، 62 Վ. աշխ., էջ 36:

¹⁷¹ К.С. Салиби, Очерки по истории Ливана, Москва, 1969, с. 27.

¹⁷² Նույն տեղում, էջ 26-27:

¹⁷³ Նույն տեղում, էջ 27:

¹⁷⁴ Նույն տեղում:

Թյան մեջ չէին մտնում Սայդան և Բեյրութը, թեև վերջինս, ժամանակ առ ժամանակ, անցնելով էմիրների վերահսկողության տակ, ծառայում էր որպես նրանց մայրաքաղաք¹⁷⁵:

Դեռևս Սելիմ Ահմեդի Դամասկոսում գտնվելու ժամանակ (Հոկտեմբեր, 1516 թ.), ի թիվս այլ շրջանների (Բեյրութ, Սայդա, Անտիոք) պատվիրակությունների, օսմանյան սուլթանին իր հպատակությունը հայտնեց նաև Լիբանանի պատվիրակությունը¹⁷⁶: Այն գլխավորում էր էմիր Ֆախր ալ-Դին I-ը դրուզ Մաանի դինաստիայից, որը մեծ տպավորություն թողեց սուլթան Սելիմի և նրա զինակիցների վրա¹⁷⁷: Ֆախր ալ-Դինը Շուլֆից էր, որին պատմիչները հիշատակում են Մարջ Դաբիկի ճակատամարտից¹⁷⁸:

Լիբանանին շնորհվեց ինքնավար էմիրության կարգավիճակ, իսկ Մաանիները դարձան կառավարող դինաստիա (1516-1697 թթ.): Լիբանանի էմիր Ֆախր ալ-Դին I-ը համարվում էր սուլթանի, ինչպես նաև Դամասկոսում օսմանյան կառավարչի նոմինալ վասալը, օժտված էր կյանքի և մահվան որոշումներ կայացնելու, հարկեր և մաքսեր սահմանելու, արտաքին ուժերի հետ պայմանագրեր կնքելու և իր սեփական բանակն ու զորքը պահելու իրավունքներով¹⁷⁹: Լիբանանի վրա դրվեց սիմվոլիկ հարկ, իսկ ավատատերերն իրենց տիրույթներում գործում էին անկախ և ազատված էին սուլթանին զինվորական ծառայություն մատուցելու պարտավորությունից¹⁸⁰:

Լիբանանին տալով այդպիսի արտոնություններ՝ Սելիմ I-ը խուսափեց ռազմական գործողություններից լեռնային այդ երկրում, որի բնակիչներն աչքի էին ընկնում իրենց մարտունակությամբ, ստացավ նրա վերնախավի հավատարմությունը: Դրա արդյունքում Լիբանանը ստացավ խաղաղություն, կանխեց թուրքական զորքերի ներխուժումը և ռազմական գործողությունների ծավալումն իր տարածքում¹⁸¹:

¹⁷⁵ Նույն տեղում, էջ 28:

¹⁷⁶ **ف. حتي**, նշվ. աշխ., էջ 309:

¹⁷⁷ **Ն. Հովհաննիսյան**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 39:

¹⁷⁸ **ف. حتي**, նշվ. աշխ., էջ 310: Մաանիների ընտանիքի ծագումն ու պատմությունը մանրամասն տե՛ս **K. Salibi**, “The Secret of the House of Ma’n”, *International Journal of Middle East Studies*, 4, Printed in Great Britain, 1973, pp. 272-287:

¹⁷⁹ **G.W.F. Stripling**, նշվ. աշխ., էջ 51, **Ph. Hitti**, նշվ. աշխ., էջ 729:

¹⁸⁰ **Ն. Հովհաննիսյան**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 39:

¹⁸¹ Նույն տեղում:

Սակայն, տեսնելով Ֆախր ալ-Դին I-ի կողմից Լիբանանի տնտեսական զարգացմանը և ինքնավարության ամրապնդմանն ուղղված ջանքերը, սուլթան Սուլեյման I-ը փոխեց իր քաղաքականությունը՝ վերացնելով Դամասկոսի փաշայի միջնորդական կառավարումը և Լիբանանը դրեց ուղղակի կառավարման տակ¹⁸²:

Մասնիկների տունն իր հզորության գագաթնակետին հասավ Ֆախր ալ-Դին II-ի (1590-1635 թթ.) օրոք: 17-րդ դարասկզբին Մասնիկի էմիրությունն ընդարձակել էր իր տիրույթները Լեռնալիբանանում և նրա հարակից շրջաններում՝ 1606-1607 թթ. գրավելով Բեյրութի և Սիդոնի սանջակները¹⁸³, Հյուսիսից Տրիպոլիին, Բաալբեքը և Բեքաան, իսկ հարավից՝ Սաֆեդը, Տիբերիան և Նազարեթը¹⁸⁴: Լիբանանի իշխանությունները հետևում էին իրենց և Բարձր Դուռնի միջև հաստատված հարաբերությունների կանոններին՝ միաժամանակ առևտրային լայն կապեր հաստատելով եվրոպական երկրների, մասնավորապես Տոսկանայի հետ (1605 թ.)¹⁸⁵:

Մասնիկների դինաստիայի քաղաքական ժառանգությունը ստանձնեցին Շիհաբները (1697-1841 թթ.): Նրանք, օգտվելով Օսմանյան կայսրության օրեցօր խորացող ճգնաժամից, եվրոպացիների՝ իրենց նկատմամբ ունեցած համակրանքից և Բիլադ ալ-Շամի նկատմամբ եզիպտոսի ցուցաբերած քաղաքական նկրտումներից, խթանեցին իրենց էմիրությունների ինքնավարության կայունացումը¹⁸⁶: Թեև օսմանյան իշխանությունները Լիբանանի էմիրների ազդեցության տարածքը կրճատելու համար դեռևս 1660 թ. ստեղծել էին արաբական չորրորդ էյալեթը՝ Սայդան,

¹⁸² Նույն տեղում, էջ 80:

¹⁸³ Ֆախր ալ-Դին ալ-Մասնիկ, շնորհիվ Ալի Ջանբուլադի հետ դաշինքի, Յուսուֆ Սայֆայից գրավում է այդ երկու սանջակները: Տե՛ս A. Olsaretti, *Trade, diplomacy and state formation in the early modern Mediterranean: Fakhr al-Din II, the Sublime Porte and the court of Tuscany*, Thesis (MA), Institute of Islamic Studies, McGill, Montreal, 2005, p. 102:

¹⁸⁴ Ph. Hitti, նշվ. աշխ., էջ 727, A. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria...*, p. 59:

¹⁸⁵ A. Olsaretti, նշվ. աշխ., էջ 98: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս՝
إ. ش. جيجان، ع. عبد الحسين مطلق، "سياسة الأمير فخر الدين المعني الثاني تجاه الدول الأوروبية"، مجلة التراث العلمي العربي، العدد الثاني، 2015 م، صص. 127-154.

Էմիր շամֆ Էր գործադրում եվրոպական երկրներին ներգաղթել նոր խաչակրաց արշավանքի մեջ իր հայրենիքն օսմանյան իշխանությունից ազատագրելու համար: Սակայն, հետագայում նա համոզվեց, որ եվրոպացիներն ավելի շահագրգռված էին օսմանյան կայսրության հետ առևտուր անել, քան պատերազմել: Տե՛ս B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche Orient au temps de la Reforme Catholique (Syrie, Liban, Palestine XVI-XVII s.)*, Rome, 1994, p. 186:

¹⁸⁶ K. Salibi, "Middle Eastern Parallels: Syria-Iraq-Arabia in Ottoman Times", *Middle Eastern Studies*, vol. 15, № 1, Jan., Taylor & Francis, Ltd., 1979, p. 78.

սակայն դա ամենևին էլ չկանգնեցրեց Շիհաբ էմիրություն հետագա ընդլայնումն ու զարգացումը: Նրանք խստացրին իրենց էմիրության ֆեոդալական կազմակերպումը, ընդարձակեցին նրա տարածքները՝ ներառելով գրեթե ողջ Լիբանանը, զարգացրեցին մետաքսի արտադրությունը, որն այդ ժամանակ երկրի տնտեսության հիմնական հենասյունն էր¹⁸⁷:

19-րդ դարի առաջին կեսին՝ էմիր Բաշիր II-ի օրոք (1781-1841 թթ.), Շիհաբների էմիրությունը դե ֆակտո միջազգային ճանաչում էր վայելում և ընկալվում որպես առանձին տարածք՝ Լիբանանյան ազգային ինքնություն¹⁸⁸:

Պ. Սիրիայի նվաճումը հազիվ էր ավարտվել, երբ Կենտրոնական Լիբանանում սկսեց ձևավորվել Ասսաֆների էմիրությունը: Էմիրության հիմնադիր Ասսաֆը, սուլնի թուրքմեն ցեղապետ էր, որի նախնիները 1306 թ. սկսած վերահսկում էին Քեսերվան շրջանը Բեյրութի հյուսիսում¹⁸⁹: 1523 թ. Մանսուր Ասսաֆը, որպես օսմանյան իշխանությունների «ընկեր», հսկողություն սահմանեց Հոմս-Տրիպոլի ստրատեգիական կարևոր նշանակության ճանապարհի վրա, որը մինչ այդ գտնվում էր Սայֆա տոհմի վերահսկողության ներքո¹⁹⁰: Դրանով Ասսաֆներն իրենց ենթարկեցին նաև Սայֆա էմիրությունը, որի ցեղապետերը ծագումով Լեռնալիբանանի հյուսիսային Աքքար շրջանի սուլնի թուրքմեններ էին: Արդյունքում, Ասսաֆների իշխանության տակ հայտնվեցին Տրիպոլիի և Դամասկոսի էյալերի զգալի շրջաններ՝ ներառյալ Բեյրութի նավահանգիստը¹⁹¹:

16-րդ դարի վերջին անկում ապրեց Ասսաֆ էմիրությունը: Էմիրության հարավային տարածքները, ներառյալ Բեյրութը, վերջնականապես կցվեցին հարավային Լիբանանի Մաանիների էմիրությանը, իսկ հյուսիսային տարածքները Տրիպոլի քաղաքով՝ Սայֆա էմիրությանը¹⁹²: 1638 թ. Սայֆա էմիրությունը նույնպես ոչնչացվեց¹⁹³:

¹⁸⁷ Նույն տեղում:

¹⁸⁸ Նույն տեղում:

¹⁸⁹ Նույն տեղում, էջ 75:

¹⁹⁰ A. Olsaretti, նշվ. աշխ., էջ 90 (pdf p. 91): Այս երկու էմիրություններն էլ վայելում էին օսմանյան իշխանությունների օժանդակությունը, քանի որ ի տարբերություն այս շրջանների մյուս կլանների, դրանք ավելի քիչ էին ինֆանտառապաված:

¹⁹¹ K. Salibi, "Middle Eastern Parallels: Syria-Iraq-Arabia in Ottoman Times", p. 75.

¹⁹² Նույն տեղում, A. Olsaretti, նշվ. աշխ., էջ 101 (pdf p. 102):

¹⁹³ K. Salibi, "Middle Eastern Parallels: Syria-Iraq-Arabia in Ottoman Times", p. 76.

16-18-րդ դդ. օսմանյան Պաղեստինի ամբողջ տարածքը, որը փաստացի բաժանված էր Սաֆեդի, Երուսաղեմի, Նաբլուսի և Ղազալի սանջակներին, բացի Երուսաղեմ քաղաքից, դե ֆակտո գտնվում էր բեդվին ցեղերի վերահսկողության ներքո և մինչև 1800-ական թթ. վերջերը Պաղեստինի հիմնական քաղաքներում նկատելի էր օսմանյան վարչա-համակարգի միայն որոշակի ներկայությունը¹⁹⁴:

Պաղեստինում օսմանյան թուլյլ վարչակարգի, վերջինիս անգործության և նրանից ստացվող ցածր հարկերի պատճառով առաջացել է այն կարծիքը, որ Պաղեստինը հիմնականում չէր կարևորվում օսմանյան իշխանությունների կողմից¹⁹⁵: Այն նույնիսկ ներկայացվում է որպես «օսմանյան Սիրիայի մի փոշոտ և անտեսված գավառային կցորդ», որի անվանումը՝ որպես առանձին տարածքային միավոր, մինչև 19-րդ դարի վերջ չի օգտագործվել օսմանյան իշխանությունների կողմից¹⁹⁶:

Օրենքի և կարգուկանոնի բացակայությունը հատկապես նկատելի էր Պաղեստինի հյուսիսային մասում՝ Նեգեի անապատում, որը դե ֆակտո կառավարվում էր տեղի բեդվին ցեղերի կողմից¹⁹⁷: Վերջիններս անընդմեջ պայքարի մեջ էին Արաբիայից ներթափանցած բեդվին ցեղերի հետ, որի արդյունքում Գալիլեայում և հյուսիսային Պաղեստինում հիմնադրվեց Ջադանի բեդվին հայտնի էմիրությունը¹⁹⁸: Այս ցեղախմբի էմիրներից ամենանշանավորը Ջահիր ալ-Օմարն էր, որը 1737 թ. սկսած ընդարձակեց իր շեյխության տարածքները՝ նրան կցելով նաև Տիբե-րիան¹⁹⁹: 1750 թ. նրա նստավայրը Աքքան էր²⁰⁰:

Հյուսիսային Պաղեստինում գործում էր օսմանյան կառավարման «պայմանական համակարգ», որն իր մեջ ներառում էր միայն հարկա-

¹⁹⁴ L. Mordecai, նշվ. աշխ., էջ 7:

¹⁹⁵ J. Barnai, *The Jews in Palestine in the Eighteenth Century: Under the Patronage of the Istanbul Committee of Officials for Palestine*, Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press, 1992, p. 12.

¹⁹⁶ L. Mordecai, նշվ. աշխ., էջ 4-5, J. Barnai, *The Jews in Palestine in the Eighteenth Century...*, p. 12:

¹⁹⁷ Մանրամասն տե՛ս C. Bailey, “The Negev in the Nineteenth Century: Reconstructing History from Bedouin Oral Traditions”, *Asian and African Studies*, 14, № 1, March 1980, ինչպես նաև՝ C. Bailey, “The Ottomans and the Bedouin Tribes of the Negev”, in G.G. Gilbar (ed.), *Ottoman Palestine 1800-1914: Studies in Economic and Social History*, Leiden, 1990, p. 321.

¹⁹⁸ K. Salibi, “Middle Eastern Parallels: Syria-Iraq-Arabia in Ottoman Times”, p. 79.

¹⁹⁹ Ph. Hitti, նշվ. աշխ., էջ 731-732:

²⁰⁰ Նույն տեղում:

հավաքությունը, բնակչության և հողերի գրանցումը²⁰¹: Ստեղծված իրավիճակի հիմնական պատճառներից մեկը նաև Պաղեստինում օսմանյան զորաջոկատների բացակայությունն էր. ամենամոտ խոշոր զորամիավորումը Դամասկոսում տեղակայված 5-րդ Բանակի (կայսրության 7 բանակներից մեկը) շտաբն էր²⁰²:

Այսպիսով, անկարգություններն ու խռովությունները սովորական երևույթ էին տվյալ ժամանակաշրջանի օսմանյան Պաղեստինի համար և շարունակվեցին մինչև 19-րդ դարի կեսերը: Բեդվինների ավազակային հարձակումներն այնքան պարբերական էին, որ դրանք կանխելու համար պարսիսպներ ունեցող քաղաքների դարպասները փակվում էին մայրամուտից մինչև առավոտ²⁰³: Այդ պատճառով Երուսաղեմի սանջակի գյուղերի 50%-ը լքված էր, այնպես, որ սանջակբեյին մնում էր կառավարել միայն Երուսաղեմ քաղաքը²⁰⁴: Միևնույն ժամանակ, պարադոքսալ կերպով, Երուսաղեմի սանջակբեյը, ինչպես նաև ավազանին, իրենց հովանավորության ներքո արաբ բեդվին ցեղեր ունեին, որոնց, անհրաժեշտության դեպքում, կանչում էին օգնության²⁰⁵:

Այնուամենայնիվ, իր ունեցած բացառիկ նշանակության պատճառով, Երուսաղեմ քաղաքն ու դեպի քաղաք տանող բոլոր ճանապարհները մշտապես գտնվում էին օսմանյան իշխանությունների հատուկ ուշադրության և հսկողության տակ²⁰⁶: Իսկ 1700-ական թթ. սկսած, արևմտյան ուժերը համառորեն ճնշում էին գործադրում Բարձր Դռան վրա սրբա-

²⁰¹ L. Mordecai, նշվ. աշխ., էջ 6:

²⁰² K.H. Karpas, "The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908", *International Journal of Middle East Studies*, 3, 1972, p. 278, L. Mordecai, նշվ. աշխ., էջ 6:

²⁰³ C. Bailey, "The Ottomans and the Bedouin tribes of the Negev", p. 325.

²⁰⁴ L. Mordecai, նշվ. աշխ., էջ 7:

²⁰⁵ Տ. Հ. Ք. Սաալանեանց, Պատմություն Երուսաղեմի, գրաքառ բնագիրէն աշխարհաբարի վերածեց Մեսրոպ Կալիսկ. Նշանեան, հ. 1, Երուսաղեմ, 1931, էջ 658-659:

²⁰⁶ Դեպի Երուսաղեմ ուխտագնացությունը վերահսկվում էր պետական մակարդակով: Պահպանվել են մեծ քվով սուլթանական ֆերմաններ, որտեղ հատուկ կարգադրություններ են արվում դեպի Երուսաղեմ ուխտավորությունը շխաբաբելու, ուխտավորներից հարկեր չվերցնելու համար: Տե՛ս ՄՄ, Կաթող. դիվան, թղթ. 3, վավ. № 32 (օսմաներեն): Այն Հիջրայի 1140 թ. (1727 թ.) սուլթան Ահմեդ III-ի (1703-1730 թթ.) հրովարտակի պատենն է՝ ուղղված բոլոր նայիբներին, նահանգապետներին և այլոց: Սուլթանն այդ հրովարտակով արգելում է Երուսաղեմի ուխտավորներից որևէ հարկ պահանջել: Հրովարտակը հղվում է համաձայն Կ. Պոլսի հայոց պատրիարք Հովհաննեսի (Հովհաննես Թ Կոլոտ Բաղիշեցի, 1715-1741 թթ.) պահանջի: Երուսաղեմում և նրա շրջակայքում ջրամբարների, պետական նշանակության կառույցների և այլ շինությունների կառուցման և վերանորոգման մասին օսմանյան սուլթանների ֆերմանները տե՛ս *Palestine in Ottoman Documents*, T. C. Republic of Turkey General Directorate of State Archives Yayın Nu: 102, Istanbul, 2009, pp. 167-215:

տեղիների, ուխտավորների և Պաղեստինում մշտապես բնակվող նրանց դավանակիցների հովանավորության, իրավունքների պաշտպանության և արտոնություններ տրամադրելու համար²⁰⁷: Արդյունքում, արդեն 1801 թ. հուլիսի 11-ին, Երուսաղեմը ստացավ հատուկ կարգավիճակ՝ ստեղծվեց Երուսաղեմի մուֆասսարիֆությունը, որի կառավարիչն անմիջապես ենթարկվում էր Բարձր Դռանը, այլ ոչ թե Դամասկոսի փաշային²⁰⁸:

Փաստորեն, 16-րդ դարում օսմանյան տիրապետության հաստատմամբ, Պ. Սիրիայի տարբեր շրջաններում կենտրոնաձիգ իշխանություն չգործեց: Հակառակը, տարբեր շրջաններում հաստատված տեղական իշխանությունները հանդես էին գալիս ոչ միայն որպես փաստացի ինքնավար հակակշիռ ուժ կենտրոնական իշխանություններին, այլև անհանդուրժող կեցվածք էին որդեգրել մեկը մյուսի նկատմամբ: Ուստի, 16-18-րդ դդ. Պ. Սիրիան դարձել էր տարածքային մեծ հավակնություններ ունեցող տեղական իշխանությունների հակամարտությունների թատերաբեմ, որտեղ շատ հաճախ անգամ օսմանյան բանակն էր անգոր:

Իրավիճակը վերահսկելու և բեյլերբեյերի կենտրոնախույս գործողությունները կանխելու համար, օսմանյան կենտրոնական իշխանությունները նախևառաջ կիրառում էին նշանակված փաշաներին անընդմեջ փոփոխելու մեթոդը: Արդյունքում, փաշաներն արագորեն իրար էին հաջորդում և շատ քիչ դեպքերում, մի տարուց ավելի մնում տվյալ պաշտոնում: Օրինակ՝ Հալեպի էյալեքը երեք տարվա ընթացքում ունեցել է ինը փաշա, իսկ 1752 թ. երեք ամսվա ընթացքում երեք փաշա է փոխվել²⁰⁹: Դամասկոսի վալին նշանակվում էր մեկ տարի ժամկետով, որը կարող էր նաև երկարացվել, եթե նա ժամանակից չուտ պաշտոնանկ չարվեր²¹⁰:

²⁰⁷ L. Mordecai, նշվ. աշխ., էջ 4:

²⁰⁸ Տ. Հ. Փաւլանեանց, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 823: Առավել մանրամասն տե՛ս R. Kark, "The Jerusalem Municipality at the End of Ottoman Rule", *Asian and African Studies*, 14, № 2, July 1980, pp. 117-141: Թեևս նրա կարգավիճակը կարելի է համեմատել օսմանյան արաբական տարածքներից միայն Լեռնալիբանանի հետ, որը 1860 թ. նույնպես դարձավ *մուֆասսարիֆություն*: Երուսաղեմի շրջանն ընդգրկում էր Պաղեստինի կենտրոնական մասը՝ ներառյալ Զաֆֆայի, Հերոնի, Ղազայի և Բեեր Շևայի *կազան*ներ: Իսկ անհա օսմանյան տիրապետության վերջին 30 տարում Պաղեստինն արդեն բաժանված էր երեք գավառների միջև: Հյուսիսային մասը, որը բաղկացած էր Նաբլուսի և Ակրայի *սանջակ*ներից, մաս էր կազմում Բեյրութի էյալեքի: Անդրհորդանանի արևելյան տարածքները և Մաանի *սանջակ*ը (որը ներառում էր Նեգևի անապատը) կցվեցին Դամասկոսի էյալեքին: Տե՛ս Ա. արք. Սիւմէեան, *Պատմութիւն Հալէպի հայոց*, հ. Բ, էջ 997, Ն. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., էջ 74, 77, L. Mordecai, նշվ. աշխ., էջ 5-6:

²⁰⁹ حتى ف, նշվ. աշխ., էջ 314, ت. الأب ف, նշվ. աշխ., էջ 72, ج. نعيمة, նշվ. աշխ., էջ 205:

²¹⁰ ج. نعيمة, նշվ. աշխ., էջ 205:

Սակայն, այս երևույթը բացասաբար էր անդրադառնում քաղաքի բնակչության վրա. կառավարիչները, կանխատեսելով իրենց մոտավորապես պաշտոնանկությունը, հնարավորինս կարճ ժամանակում ապօրինի ճանապարհներով թալանում և կեղեքում էին տեղի բնակչությանը²¹¹: Նահանգապետերի նման վարքագծի դրսևորմանը նպաստում էին նաև Բարձր Դռան կողմից նրանց պարտադրվող բարձր վճարները: Օրինակ՝ Հալեպի կառավարիչը տարեկան 80000 դահեկան թոշակ էր ստանում, որից 35000-ը միայն ծախսվում էր 500-600 հոգանոց զորախմբի վրա, իսկ մնացյալը՝ հատկացվում էր նրա կարիքներին²¹²: Ռազմական ուժերը պահելու համար օսմանյան իշխանությունները կենտրոնական գանձարանից հավելյալ գումար չէին հատկացնում: Այդ նպատակի համար նախատեսվում էր կայսրության ծայրամասերից մեկի հասույթի մի մասը²¹³: Անհրաժեշտ ծախսերը հոգալու համար փաշաները ստիպված էին ապօրինի տուրքերի միջոցով տարեկան 2000 ոսկուց ավելի կանխիկ գումար ապահովել²¹⁴: Այս ամենին զուգահեռ, բնակիչները մշտապես ստիպված էին հանդուրժել քաղաքում տեղակայված եմիրիական զորագնդերի անկարգություններն ու թալանը²¹⁵:

Հալեպի վիլայեթում, փաշայից գրեթե անկախ, ինքնավար իշխանություն էին վարում Անտիոքի շրջանի թուրքմեն և քուրդ աղայությունները, որոնք շատ անգամ նշանակվում էին անմիջապես Բարձր Դռնից՝ անտեսելով Հալեպի փաշային: 1737 թ. քրդական Ռոստոմ տոհմից Իզլիբի, Արիհայի և Զիսր Շուղուրի կայմակամ է նշանակվում Մուհամմադ իբն Ռոստոմը, որի կառավարման շրջանում բռնությունը, գողությունն ու թալանը սովորական երևույթներ են դառնում: Վերջինս անգամ հրաժարվում էր պետական տուրքերը վճարել: Ժողովրդի բողոքների հիման վրա, սուլթանական ֆերմանով (*fermân* - հրամանագիր, հրովարտակ) նա երեք անգամ պատասխանատվության է ենթարկվում և հաստատվում այլ պաշտոններում²¹⁶:

²¹¹ راسل و. ب. أ، նշվ. աշխ., էջ 201, Ա. արք. Սիւրմէան, Պատմութիւն Հալեպի հայոց, հ. Բ, էջ 511:

²¹² L. d' Arvieux, նշվ. աշխ., էջ 443-444, Ա. արք. Սիւրմէան, Պատմութիւն Հալեպի հայոց, հ. Բ, էջ 495-496:

²¹³ Н. Шенгелия, «Финансовое ведомство османской империи и его документация (на примере анализа финонсовых документов «себеб-и тахрир-и хюкюм»)», *Османская империя, система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы; Сборник статей*, Москва, 1986, с. 45.

²¹⁴ Ա. արք. Սիւրմէան, Պատմութիւն Հալեպի հայոց, հ. Բ, էջ 495-496:

²¹⁵ Մանրամասն տե՛ս L. Herbert, Jr. Bodman, նշվ. աշխ., էջ 55-78:

²¹⁶ Յ. Զոլաֆեան, *Քեսապ*, էջ 78-79:

Ռոստոմների աղայությունն ուներ մի քանի կենտրոն, որոնք սերտ համագործակցության մեջ էին թուրքմեն աղայությունների հետ: Նրանց մշտական ենթակայության տակ էր գտնվում կայսրության արևելյան շրջաններից հավաքագրված 600 հոգանոց «դելիական զորքը» (deli - խենթ, հիմար), որն անմիջապես կառավարվում էր դելի փաշայի (deli paşa) կողմից:

Շրջանում քուրդ և թուրքմեն աղաների անօրինությունները չարունակվեցին մինչև 1813 թ., երբ Հալեպի նոր վալին՝ Ջելալ ալ-Դին Մահմուդ փաշան կարողացավ շրջանն ամբողջությամբ վերցնել իր իշխանությունից տակ²¹⁷:

Նույն անկայուն իրավիճակն էր ստեղծվել նաև Դամասկոսում: Այն մշտապես ենթարկվում էր եմիլեթիական հարձակումների, որոնք հնարավոր էր լինում կանխել միայն ուժեղ և արդարամիտ կառավարիչների գեպքում՝ ի դեմս Ազըմների: Քիչ չէին գեպքերը, երբ Դամասկոսի բնակիչները հարձակումների էին ենթարկվում հենց տեղի կառավարիչների և նրանց զորախմբերի կողմից: Հույն ուղղափառ քահանա Խուրի Միխայիլ Բարիք ալ-Դիմաշկին 1720-1782 թթ. Դամասկոսի ժամանակագրական պատմությունը ներկայացնելիս, բազմաթիվ գեպքեր է հիշատակում, երբ կառավարիչները, իսկ կառավարիչների բացակայության ժամանակ՝ ինքնակոչ հաֆիմները (حاكم - կառավարիչ) իրենց զորախմբերով պարբերաբար կողոպտում, սրի էին քաշում քաղաքի բնակիչներին, ավերում տները, խանութները և ցանքատարածությունները²¹⁸: Պատմիչի հաղորդմամբ՝ նման գեպքերում մարդիկ վախից դուրս չէին գալիս տներից, փակվում էին վաճառարահներն ու շուկաները, ապա այդ ամենին հաջորդում էին պարենամթերքի թանկացումները: Օրինակ՝ 1758 թ. սկզբին մեկ պարկ ցորենի գինը հասել է մինչև 70 դուրուշի (غرش = 40 փարա) նախորդ՝ 1757 թ. 50 դուրուշի փոխարեն, ապա մուղը (مد - սորուն մարմինների չափի միավոր, հավասար է 18^{3/4} լ.)՝ 1 դինարի, «այն էլ ամբողջը աղբ»²¹⁹:

Բնակչության նկատմամբ բարոյական և նյութական ճնշումները, կառավարիչների, բարձր պաշտոնյաների, ազնվականների չարաչափումները, հարկերի բարձրացումը հանգեցրին քաղաքային և գյուղական

²¹⁷ Նույն տեղում, էջ 75:

²¹⁸ الخوري ميخايل بريك، الدمشقي، ԸՂՎ. աղյւ., էջ 49-52:

²¹⁹ Նույն տեղում:

ապստամբությունների²²⁰: Այդ ամենը կտրուկ փոխեց նաև քաղաքի բարոյական նկարագիրը: 18-րդ դարավերջին Դամասկոսի բնակչության մեծ մասն աղքատ էր, առավել ընդգծված էր հարուստ և աղքատ խավերի միջև տարբերությունը, լայն տարածում էին ստացել հանցագործությունները, գողությունը, մարմնավաճառությունը²²¹:

18-րդ դարի երկրորդ կեսն առավել անբարենպաստ էր Պաղեստինի բնակչության համար, որը բացի վերը նշված ներքին վտանգներից, ստիպված էր դիմակայել նաև արտաքին սպառնալիքին:

Պաղեստինն անընդմեջ փոթորկվում էր նաև հարևան արաբական տարածքներում օսմանյան կայսրության թուլացման հետևանքով առաջացած ապստամբ պաշտոնյաների տարածքային նկրտումների պատճառով: Օրինակ՝ Մուհամմադ Ալի բեկի ապստամբության շրջանում (1760-1773 թթ.), երբ վերջինս, կուսակալին արտաքսելով Եգիպտոսից, այն անկախ հռչակեց (1769 թ.), ապա նվաճելով մի շարք քաղաքներ Ասորիքում ու Արաբիայում, վերոհիշյալ բեգվին ցեղապետ Զահիր ալ-Օմարի օգնությամբ հարձակվեց Պաղեստինի վրա և 1772 թ. գրավեց Ղազան, Ռամլան և Լյուդը (Լիդդա, Լիոսպոլիս)²²²: Պաշարվեց նաև Հոպպեն (Յաֆֆան), որի բնակիչները հուսահատվելով՝ 1772 թ. փետրվարի 6-ին հանձնվեցին: Քաղաքի պաշարման ընթացքում (7 ամիս, 6 օր) երուսաղեմում և նրա շրջակա գյուղերում սով էր տիրում, ինչը հանգեցրեց տեղի բնակչության արտագաղթի²²³:

²²⁰ R. Abd al-Karim, “Public Morality in the 18th Century ottoman Damascus”, p. 181: Այս մասին տե՛ս նաև Ժ. Ավետիսյան, *Երեմիա Քյոմուրճյանի պատմագիտական աշխատությունները որպես աղբյուր Օսմանյան կայսրության և արևմտահայության պատմության (17-րդ դարի 3-րդ քառորդ)*, Երևան, 2016, էջ 109-110:

²²¹ R. Abd al-Karim, “Public Morality in the 18th Century ottoman Damascus”, p. 181: Պոռնկության համար Դամասկոսի կառավարիչները հարկեր էին սահմանել և մեծ եկամուտներ էին ստանում դրանից: Միայն Ասադ փաշա ալ-Ազըմի կառավարման ժամանակ էր, երբ ֆաղաֆից արտաքսվեցին բոլոր պոռնիկները: Տե՛ս E. Semerdjian, *Sinful Professions: Illegal Occupations of Women in Ottoman Aleppo, Syria*, (Hawwa 1(1)), Brill:Leiden, 2003-03, pp. 60-85: Օսմանյան Սիրիայի բարոյական նկարագրի մասին առավել մանրամասն տե՛ս C. Imber, “Zina in Ottoman Law”, *Collection Turcica III: Contribution à l' Histoire Economique et Sociale de l' Empire Ottoman*, Leuven: Peeters, 1983, pp. 59-91.

²²² Ալի բեկի մասին առավել մանրամասն տե՛ս عبد الكريم ج., նշվ. աշխ., էջ 256-262, Ն. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 71-73, Տ. Հ.Ք. Սալաանեանց, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 790-791, Ա. Եսյս. Տէր-Յովհաննէսեանց, նշվ. աշխ., հ. Բ, էջ 106: Ալի բեկը փորձում է երուսաղեմն էլ գրավել, սակայն ֆաղաֆապետի դիմադրության արդյունքում դա կանխվում է: Տե՛ս Տ. Հ.Ք. Սալաանեանց, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 790-792:

²²³ Տ. Հ.Ք. Սալաանեանց, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 792:

Իրադրությունը կրկնվում է նաև Ալի բեկի փեսա և նրա հաջորդ՝ Մուհամմադ Աբդ ալ-Ձահաբիի իշխանության շրջանում (1773-1775 թթ.)²²⁴: 1775 թ. մայիսի 10-ին նա եգիպտական զորաջոկատներով, որոնք հիմնականում կազմված էին ղպտի զինվորներից, հարձակվում է Հոպպեի վրա և քառասունինը օր քաղաքը պահում պաշարման մեջ²²⁵: Գերի են ընկնում կանայք և մանուկներ, այդ թվում նաև հայ, և վաճառվում Պաղեստինի տարբեր շրջաններում: Տեղացի հայ բնակիչներ, միաբաններ և ուխտավորներ ղպտի զորքերի անգթության զոհ են դառնում²²⁶:

Պաղեստինի, մասնավորապես Երուսաղեմի հայության համար ծանր հետևանքներ ունեցան Նապոլեոնի արշավանքները: 1799 թ. փետրվարի 1-ին Նապոլեոն Բոնապարտը արշավանք է սկսում դեպի Ասորիք, գրավում Արիշը (փետրվարի 17), Ղազան, Յաֆֆան (մարտի 7): Իսկ մարտի 2-ից 70 օր պաշարման մեջ է պահում Աքքան, որը սակայն, գրավել չի հաջողվում՝ զորքի շրջանում մոլեգնող ժանտախտի պատճառով²²⁷:

Մինչ այդ, Նապոլեոնի՝ դեպի Եգիպտոս կատարած արշավանքի լուրն իմանալուն պես, սրվում են տեղի քրիստոնյաների, մասնավորապես լատինների և մուսուլման բնակչության միջև հարաբերությունները: Այս հակամարտության արդյունքում տուժում է նաև Երուսաղեմի հայ միաբանությունը. ավերվում են Ս. Փրկիչ եկեղեցին, ձիթաստանն ու պարտեզները, իսկ Ս. Հակոբյանց վանքի բակերը վերածվում են բանակատեղիի: Հայկական սրբատեղիների նկատմամբ մուսուլմանների հետագա ոտնձգությունները հաջողվում է կանխել՝ քաղաքի ավագանուն սիրաշահելու և կաշառելու շնորհիվ: Վերջիններս էլ, օգտվելով առիթից, պատերազմական ծախսերի քողի տակ մեծ գումարներ են կորզում հայերից²²⁸:

²²⁴ Ն. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 72-74, عبد الكريم, ր. նշվ. աշխ., էջ 262-264:

²²⁵ Տ. Հ. թ. Սալաանեանց, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 792: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս Մ. արք. Օրմանեան, Ազգապատում, մասն Բ, Բեյրութ, 1960, էջ 3076:

²²⁶ Տ. Հ. թ. Սալաանեանց, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 793, Մադաֆիա արք. Օրմանյանը նշում է 100 ֆսկ: Տե՛ս Մ. արք. Օրմանեան, Ազգապատում, մասն Բ, էջ 3185:

²²⁷ Ն. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 122, Մ. արք. Օրմանեան, Ազգապատում, մասն Բ, էջ 3184, Տ. Հ. թ. Սալաանեանց, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 812, ت. اليسوعي, նշվ. աշխ., էջ 107, այստեղ Աֆֆալի պաշարման օրը նշվում է մարտի 18-ը: Այս մասին տե՛ս նաև՝ *Palestine in Ottoman Documents*, pp. 123-124:

²²⁸ Մանրամասն տե՛ս Մ. արք. Օրմանեան, Ազգապատում, մասն Բ, էջ 3186, Տ. Հ. թ. Սալաանեանց, նշվ. աշխ., էջ 827, Վ. Կլոֆեան, Հայ Երուսաղեմը դարերու մէջէն, Երուսաղեմ, 1965, էջ 95:

Երուսաղեմում մուսուլման բնակչության կողմից քրիստոնյաների նկատմամբ կատարվող վայրագությունների մասին տեղեկանում ենք նաև Երուսաղեմի հայոց պատրիարք Պետրոս Եվդոկիացու (1793-1800 թթ.) էջմիածնի կաթողիկոս Ղուկաս Ա Կարնեցուն (1780-1799 թթ.) ուղարկած նամակից (21 նոյեմբերի, 1798 թ.)²²⁹: Պատրիարքը հայտնում է, որ վերը նշված դեպքերից չորս ամիս հետո իրավիճակը խաղաղվել է, ազատվել է Ս. Հարություն տաճարում պահվող մոտ 2000 մարդ՝ այդ թվում նաև եկեղեցականներ:

Պետք է նշել, որ Երուսաղեմի մուսուլման բնակչությանը խաղաղեցնելու և պատանդներին ազատելու հրամաններ բազմիցս հնչել էին Բարձր Դռնից: Վիճակը հանդարտվում է, և պատանդներն ազատ են արձակվում (107 օր հետո) միայն Աքքայի կուսակալ Ահմեդ Ջեզար փաշայի հրամանագրով²³⁰:

Այնուամենայնիվ, վերոնշյալ բոլոր դժվարին իրավիճակներից զատ, Պ. Սիրիայի բնակչության, այդ թվում՝ տեղի քրիստոնյաների համար եղել են նաև համեմատաբար բարենպաստ և խաղաղ ժամանակներ: Մասնավորապես Ազրմների կառավարման տարիները հայտնի են որպես օսմանյան շրջանի Դամասկոսի լավագույն տարիներ: Վերջիններս հանդուրժողական վերաբերմունք ունեին նաև տեղի քրիստոնյա բնակչության նկատմամբ: Որպես աստվածավախ, բարեգործ և քրիստոնյաների նկատմամբ մեծ համակրանք տածող կառավարիչ, հիշատակվում է Ալի փաշան (1739-1740 թթ.), որը հաջորդել է Սուլեյման ալ-Ազրմին՝ նրա կառավարման առաջին շրջանում (1733-1738 թթ., 1741-1743 թթ.)²³¹: Նույնը նշվում է նաև Ասադ փաշա ալ-Ազրմի (1743-1757 թթ.) մասին, որն աչքի էր ընկնում քրիստոնյաների նկատմամբ իր հանդուրժողակա-

²²⁹ ՄՄ, Կաթող. դիվան, թղթ. 258, վավ. № 37 (հայերեն):

²³⁰ Տ. Հ. Ք. Սաալանեանց, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 812: Մոնամմադ փաշա ալ-Ազրմի (1773-1783 թթ.) մահվանից հետո, 1785 թ. Դամասկոսի փաշայությունը համատեղության կարգով տրվեց Սալայի կառավարիչ Ահմեդ Ջեզար փաշային, որն ընդմիջումներով կառավարեց Դամասկոսում (1785-1786, 1790-1795, 1798-1799, 1803-1804 թթ.): Որպես կենտրոն նա պահպանեց Սալայի էյալեթը՝ Աֆա ֆաղաֆով: Տե՛ս H. Inalcik, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 67, عبد الكريم, նշվ. աշխ., էջ 230:

Ուզունչարշլըն այդ միացումը նշում է Հիջրայի 1205 թ./1791 թ., սակայն այն չի համապատասխանում իրականությանը, քանի որ 1791 թ. Ահմեդ Ջեզար փաշայի Դամասկոսում կառավարման երկրորդ շրջանն էր: Տե՛ս İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi Karlofça Anlaşmasından XVIII Yüzyılın Sonlarına Kadar*, I Cilt, 1 Kısım, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 5 Baskı, Ankara, 1995, s. 606:

²³¹ الدمشقي، الخوري ميخايل بريك, նշվ. աշխ., էջ 10:

նուլթյամբ, զիջողականությամբ և բնութագրվում է որպես պատերազմ-
ներից ու կռիվներից խուսափող խաղաղասեր անձնավորություն²³²:

Նույն բարենպաստ պայմաններում էր գտնվում նաև Լիբանանի
քրիստոնյա բնակչությունը Մասնինների կառավարման տարիներին:

Առհասարակ, Լիբանանն իր դժվարանցանքի լեռներով և անտառ-
ներով դարձել էր ապաստան բոլոր նրանց համար, ովքեր ընդդիմանում
էին օսմանյան կառավարությանը: Ավելին՝ Փախը ալ-Դին II-ը անգամ
խրախուսում էր քաղաքական փախստականների և կրոնական փոքրա-
մասնությունների բնակեցումն իր տարածքներում, և բազում քրիստոնյա
ընտանիքներ Սիրիայից ներգաղթում էին դեպի Լիբանան օսմանյան
բռնատիրությունից ազտվելու համար²³³: Նա ընդունեց քրիստոնյա մի-
սիոներներին, գլխավորապես Ֆրանսիացի կաթոլիկներին, որոնք հաս-
տատվեցին Բեյրութի, Սիդոնի, Հալեպի, Տրիպոլիի, Դամասկոսի կենտ-
րոններում, ինչպես նաև լիբանանյան գյուղերում²³⁴: Նրա հմիրություն-
ում զբոսըներն ու քրիստոնյաները համերաշխ էին ապրում և համա-
գործակցում միմյանց հետ ցանկացած իրավիճակում²³⁵:

Այսպիսով, վերոնշյալից պարզ է դառնում, որ Պ. Սիրիայի կառա-
վարման այս առանձնահատուկ համակարգի արդյունքում տեղի հպա-
տակ ժողովուրդների կարգավիճակն ու բարօրությունը մեծապես կախ-
ված էր տեղական իշխանությունների վարած քաղաքականությունից,
որի անմիջական պատասխանատուները փաշաներն էին: Այս մասին
փաստում է նաև թուրք պատմաբան Հալիլ Ինալըքը: Նա, համեմա-
տություն անցկացնելով արաբական շրջանների և Ստամբուլի օսման-
յան վարչական ներկայացուցիչների միջև, ընդգծում է, որ մայրաքա-
ղաքում նրանց կապն իշխանության հետ անմիջական էր և ամեն պաշ-
տոնյա իր տեղում էր, իսկ շրջաններում պաշտոնյաներն իրենք իրենց
ավելի մեծ լիազորություններ էին վերապահել²³⁶: Ինալըքը 16-րդ և
ամբողջ 17-րդ դարերի ընթացքում արաբական երկրների ապակենտրո-
նացումը կապում է նաև կայսրության տնտեսության անկման հետ, երբ

²³² Նույն տեղում, էջ 62-63:

²³³ G.W.F. Stripling, նշվ. աշխ., էջ 51, A. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria ...*,
p. 60:

²³⁴ Ph. Hitti, նշվ. աշխ., էջ 730:

²³⁵ الخوري ميخايل بريك، الدمشقي، նշվ. աշխ., էջ 60: Քրիստոնյաների նկատմամբ ակնհայտ հա-
մակրամբը կապվում է նաև Փախը ալ-Դինի մկրտված լիներու փաստի հետ: Տե՛ս Ph. Hitti,
նշվ. աշխ., էջ 730-731:

²³⁶ H. Inalcik, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 590:

նվաճումների հետևանքով ստացվող արտաքին հասույթների կրճատմանը գումարվեց նաև կայսրության ներքին հասույթների կրճատումը: Ըստ նրա, Ֆինանսական խնդիրների պատճառով օսմանյան կենտրոնական վարչակազմն ավելի շատ պատասխանատվություն էր դնում շրջանային ղեկավարությունների վրա, որն էլ ավելի կարիք ուներ եկամուտների, ուստի նրանք էլ իրենց հերթին հավելյալ հարկեր էին պարտադրում իրենց նահանգների բնակիչներին²³⁷:

Դ. ՄԻԼԼԵԹ ՀԱՄԱԿԱՐԳԸ. ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՄԻԼԼԵԹԸ

Օսմանյան վարչական համակարգը բաղկացած էր երկու հիմնական բաժանումներից՝ տարածքային և դավանական: Եվ քանի որ պետությունը ժողովրդին դասակարգում էր ոչ թե ըստ էթնոլեզվական, այլ՝ ըստ կրոնական պատկանելության, հետևաբար, կայսրության ոչ մուսուլման բնակչությունը, որն ըստ աշխարհագիր մատյանների, 16-րդ դարի կեսերին կազմում էր բնակչության մոտավորապես 40%-ը²³⁸, բաժանված էր դավանական երեք համայնքների՝ միլլեթների²³⁹՝ հույն-ուղղափառ, չայ-առաքելական և հրեական:

Միլլեթները ներհամայնքային կյանքում օրինական ինքնավարություն էին վայելում և ենթարկվում էին միլլեթ բաշըին (համայնքապետ), այսինքն՝ յուրաքանչյուրն իր կրոնական համայնքի պատրիարքին կամ

²³⁷ Նույն տեղում, էջ 566:

²³⁸ F. Öztürk, *The ottoman millet system*, p. 79, footnote 44

(www.journals.istanbul.edu.tr/iugaad/article/download/5000063916/5000059858/23.08.2015/).

Օսմանյան կայսրությունը, մարդահամար (ժամանակակից իմաստով) անց է կացրել հինգ անգամ՝ 1831, 1881/82, 1893, 1906/7 և 1914 թվականներին: Համաձայն այդ տվյալների՝ կայսրության ոչ մուսուլման բնակչությունը 1831 թ. կազմել է 29.67%, 1881/82 թ.՝ 26.61%, 1906/7 թ.՝ 25.74% և վերջապես 1914 թ.՝ 18.88%: Այս մասին տե՛ս A. Güler, *Osmanli Devletinde Azinliklar [Minorities in the Ottoman State]*, Istanbul, 1997, s. 128:

²³⁹ «Միլլեթ» արաբերեն բառ է (ملة, հոգ.՝ ملل), որ նշանակում է 1. ազգ, ազգություն, 2. կրոնական համայնք, 3. հավատք, կրոն, տե՛ս X.K. Баранов, *Большой арабско-русский словарь*, т. 1-2, изд. «Русский язык», Москва, 2002, т. 1: Օսմանյան կայսրությունում այն ուներ այլ իմաստ՝ մատնանշում էր կայսրության՝ էթնոլավանական սկզբունքով կազմավորված ոչ մուսուլման համայնքները: Եզրույթի բացատրությունը մանրամասն տե՛ս I. Ortaylı, «Osmanli Imparatorluğu'nda Millet Sistemi», *Türkler*, cilt 10, Ankara, 2002, s. 217: Տե՛ս նաև Լ. Սահակյան, Բարձր Հայքի Բարերդ, Սպեր, Դերձան գավառների տեղանուններն ու ժողովրդագրությունը 16-րդ դարի օսմանյան աշխարհագիր մատյաններում, Երևան, 2007, էջ 52:

րաբրին²⁴⁰: Հոգևոր համայնքը քաղաքական կառուցվածք ուներ և ոչ մուսուլման համայնքի համար ինքնուրույն աղբյուր էր²⁴¹:

Միլլեթ համակարգը հիմնված էր իսլամական պետության մոնոթեիկ կրոնի հետևորդ ոչ մուսուլման հպատակների՝ զիմմիների համար մշակված կանոնների՝ «զիմմի ավանդության»²⁴² վրա, որը սահմանում էր հասարակական և անհատական կանոններ այն կրոնական փոքրամասնությունների համար, որոնք համարվում էին որևէ իսլամական պետության հպատակներ: Հիմնվելով այդ ավանդության վրա՝ Օսմանյան կայսրությունը հաշվի էր առնում ոչ մուսուլմանների համայնքային ինքնությունը, հետևում նրանց սոցիալ-կրոնական կարգերին, սակայն չէր ճանաչում որևէ համայնքի ամբողջական ինքնավարությունը²⁴³:

Միլլեթ եզրույթի ներկայիս սահմանումը՝ որպես տարբեր էթնիկ ենթախմբերից բաղկացած կրոնական բնույթի կազմակերպություն, ներկայացվում է հայտնի հեղինակ Իբեր Օրթալիի հետևյալ սահմանման մեջ. «Միլլեթը կազմակերպության ձև է և օրինական կարգավիճակ, որն առաջացել է մոնոթեիկ կրոնի հետևորդների (أهل الذمة, *ehl-i zimmet*)՝ -

²⁴⁰ C. Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650*, p. 216, է. Սեմերենեան, «Հայկական կեանք արդի Հայկի վաղ օսմանեան ժամանակաշրջանին, ուսումնասիրական փորձ մը՝ հայ ընկերային կեանքի պատմութեան կառուցման համար՝ իսլամական աղբիւրներու օգտագործման առնչութեամբ», «Տաթև» հայագիտական տարեգիրք, ք. 1, Հայկ, 2008, էջ 260: Հրեական միլլեթը բնորոշվում է ապակենտրոնացված վարչական համակարգով և միայն 19-րդ դարի կեսերին է (1835 թ.) պաշտոնապես ճանաչվել Օսմանյան պետության կողմից՝ *համամբաշու՝* զլիսավոր ռաբիի աստիճանով: Այս մասին մանրամասն տե՛ս D. Stamatopoulos, “From Millets to Minorities in the 19th Century Ottoman Empire: An Ambiguous Modernization”, in S.G. Ellis, G. Halfadananarson, A.K. Isaacs, *Citizenship in Historical Perspective*, Pisa, 2006 pp. 254-258; S. Sürgevil, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudiler”, *Türkler*, cilt 10, Ankara, 2002, s. 252; Մ. արք. Օրմանեան, *Հայոց եկեղեցին*, Կ. Պոլիս, 1912, էջ 81: Տե՛ս նաև Յ. Սիրունի, Պոլիս եւ իր դերը, հ. 1, Պէրոս, 1965, էջ 290-291:

²⁴¹ F. Öztürk, նշվ. աշխ., էջ 73:

²⁴² Cl. Cahen, “Dhimma”, *Enciclopedia de l' Islam*, t. II, par B. Lewis, Ch. Pellat et J. Shacht, Leyden E. J. Brill, Paris G. P. Maisonneuve & Larose S. A., pp. 234-238. ‘Aqd al-dhimma-ի մասին մանրամասն տե՛ս A. Emon, “Religious Minorities and Islamic Law: Accommodation and the Limits of Tolerance”, in A. Emon, M. Ellis, B. Glahn eds., *Islamic Law and International Human Rights Law*, Oxford, 2012, pp. 323-343; C.E. Bosworth, “The Concept of Dhimma in Early Islam” in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, vol. 1, pp. 37-51; K. Hashemi, “The Right of Minorities to Identity and the Challenge of Non Discrimination: A Study on the Effects of Traditional Muslims Dhimma on Current State Practices”, *International Journal on Minority & Group Rights*, 13 (1), 2006, pp. 1-26.

²⁴³ F. Öztürk, նշվ. աշխ., էջ 73:

կայսրությանը հպատակվելուց հետո՝ համաձայն պաշտպանություն չնորհող պայմանագրի (*ahidnâme*)»²⁴⁴:

Միլլեթ եզրույթի օգտագործման առումով տարբեր կարծիքներ կան²⁴⁵: Մեր ուսումնասիրության արդյունքում նույնպես, նշված եզրույթի օգտագործման հակասական մոտեցումների բախվեցինք. արաբ պատմիչների և հեղինակների մոտ, ինչպես նաև շարիաթական դատարանների արձանագրություններում՝ Պ. Սիրիայի առանձին քաղաքների և՛ էթնիկ և՛ դավանական համայնքների նկարագրության ժամանակ միլլեթ եզրույթի փոխարեն հանդիպում ենք լայնորեն կիրառվող տայիֆա (طائفة -

²⁴⁴ S. Barbieri, “Ottoman Millet System and National-Cultural Autonomy. A Distance Dialogue”, (European Consortium for Political Research 41st Joint Sessions), University of Mainz, 11-16 March, 2013, <https://ecpr.eu/Filestore/PaperProposal/3f7eeb14-eee4-4fa7-b849-7faed99f35f5.pdf/15.09.2015/>, pp. 3-4: Տե՛ս նաև İ. Ortaylı, նշվ. աշխ., էջ 395, D. Chevallier, “Non-Muslim Communities in Arab Cities” in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, vol. 2, eds. B. Braude, B. Lewis, vol. 2, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, p. 159.

²⁴⁵ Արևմտյան պատմաբանները հիմնականում հղելով Բ. Բրաուդին՝ կասկած են հայտնում միլլեթ համակարգի և նրա շրջանակում հոգևոր ղեկավարների ունեցած իրավասությունների վերաբերյալ: Նրանք կարծում են նաև, որ միլլեթ եզրույթը կրոնական համայնք բնորոշելու համար օգտագործվել է միայն 19-րդ դարակրից, իսկ մինչ այդ բնորոշել է կայսրության մուսուլմաններին և կայսրությունից դուրս ապրող քրիստոնյաներին: Տե՛ս *The Cambridge History of Turkey*, vol. 3, pp. 275-276, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 175-176: Ֆիլիպ Հիթթին նշում է, որ. «...Օսմանյան կայսրության բոլոր կրոնական դասակարգերը կոչվում էին միլլեթ: Դրանցից ամենախոշորները իսլամական և հույն (ուղղափառ) միլլեթներն էին: Հայերն ու հրեաներն էլ էին միլլեթ համարվում: ...Տվյալ ֆաղափ եվրոպացի ֆաղափացիներն էլ էին միլլեթի մաս կազմում»: Տե՛ս ف. حتی, նշվ. աշխ., էջ 313:

Բ. Բրաուդն ընդգծում է, որ 15-16-րդ և 19-րդ դարերում միլլեթ եզրույթի արտահայտած իմաստները տարբեր էին և դրանց տարբերությունը բացատրվում է լեզվական ու ֆաղափական հանգամանքներով: Նա այն համոզման է, որ 15-րդ և 16-րդ դդ. ընթացքում եվրոպական դիվանագիտական բառարանագիտությունից միլլեթ եզրույթը վերցվել և կիրառվել է օսմանյան շրջանակներում՝ բնորոշելով Օսմանյան կայսրության կրոնական ինքնավար համայնքը՝ որպես հոմանիշ “cemaatlar” և “dhimmi” եզրույթների (օսմանյան ավանդույթով երկուսն էլ գործածվել են բնորոշելու համար ոչ մուսուլման համայնք): Հեղինակը կարծում է նաև, որ մինչ այդ (19-րդ դար, բարեփոխումների շրջան), միլլեթի՝ որպես «կրոնով սահմանված մարդիկ» բնորոշումը տրվել է ոչ միայն ոչ մուսուլմաններին, այլև, առհասարակ, բոլոր ազգերին: Դեռ ավելին՝ միլլեթ եզրույթն օգտագործվել է բնութագրելու համար մուսուլման համայնքը՝ ի հակադրություն զինվորների: Փաստորեն, այն օգտագործվել է որպես ումմայի և «իսլամի ժողովրդի» հոմանիշ: Սակայն օսմանյան պաշտոնական բնագրերում և վարչական գրագրության մեջ այն հազվադեպ է օգտագործվել, այն էլ ընդհանուր առմամբ՝ որպես օտարերկրյա ոչ մուսուլմանին դիմելանք՝ նրանց և օսմանապետական ոչ մուսուլմաններին տարբերակող եզրույթ: Տե՛ս B. Braude and B. Lewis, “Foundation Myths of the Millet System” in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, vol. 1, pp. 70-72: Տե՛ս նաև՝ S. Barbieri, նշվ. աշխ., էջ 4-5:

1. դաս, շարք և այլն, 2. արտադրամաս, 3. խումբ, խմբաքանակ, 4. կրոնական համայնք»²⁴⁶ եզրույթը՝ տայիֆա ալ-աւման (طائفة الأرمين - հայ համայնք) և ալ-տայիֆա ալ-մասրանիյա (الطائفة النصرانية - քրիստոնյա համայնք և այլն)²⁴⁷:

Նույն երևույթի մասին փաստում է նաև հրեա պատմաբան Ա. Կոհենը: Վերջինս նշում է, որ մասնավորապես 16-րդ դարի Երուսաղեմի շարիաթական դատարանի արձանագրություններում տեղի ոչ մուսուլման համայնքները բնորոշելու համար շատ քիչ վավերագրերում է օգտագործված միլլեթ եզրույթը, փոխարենը՝ կիրառվել է տայիֆա եզրույթը²⁴⁸:

Հետևաբար, վերը նշվածին համադրելով մեր կողմից ուսումնասիրված օսմանյան սուլթանական ֆերմաններում և բերաթներում (berât - արտոնագիր) միլլեթ եզրույթի կիրառման օրինակները, գալիս ենք այն եզրահանգման, որ բոլոր այն դեպքերում, երբ բնորոշվում է Օսմանյան կայսրության այս կամ այն կրոնական համայնքն ընդհանուր առմամբ (ինչպես ֆերմաններում և բերաթներում), ապա օգտագործվում է միլլեթ եզրույթը, իսկ էթնոկրոնական լոկալ համայնքները բնորոշելու դեպքում՝ տայիֆա եզրույթը:

Վերադառնալով միլլեթ համակարգի գործունեությանը, նշենք, որ քրիստոնյա, հրեա և սաբիացի համայնքները հանդուրժելի էին մուսուլմանների կողմից, քանի որ վերջիններիս դավանանքները համարվում էին «իսլամի ավելի վաղ, անավարտ և փոխարինված ձևեր»²⁴⁹: Բազմաստվածային պաշտամունքի հետևորդներն ու կռապաշտները, հակառակը, ընդունվում էին որպես ստորադրյալ և դատապարտված էին մուսուլմաններին ձուլվելու կամ ստրկության: Այլ կերպ ասած՝ նրանք իրա-

²⁴⁶ X.К. Баранов, *Большой арабско-русский словарь*, т. 1-2, Москва, 2002, с. 484.

²⁴⁷ Հարկ է նշել, որ կայսրության օտարերկրացիները (եվրոպացիներ), որոնք հիմնականում առևտրականներ էին, նույնպես համարվում էին *միլլեթ* և ենթարկվում էին իրենց երկրների հյուպատոսներին կամ նրանց տեղակալներին: Սակայն օտարերկրացիների դեպքում *միլլեթ* եզրույթը այնքան էլ համարժեք չէր կայսրության մյուս՝ վերը նշված բնոկրոնական համայնքներին, ուստի նրանց դեպքում հիմնականում հանդիպում է *տայիֆա* եզրույթը, քանի որ նրանց բնակության պատճառներն ու պայմանները տարբեր էին, առավելություններ՝ մեծ, քան կայսրության մյուս հպատակներին: Այս մասին տե՛ս H. Inalcik, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 190-195, ինչպես նաև՝

و. عبد الله قسطنطين، *الإفرنج في حلب في القرن الثامن عشر*، حلب، 1968، ص. 198.

²⁴⁸ A. Cohen, "On the realities of the Millet System: Jerusalem in the Sixteenth Century" in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, eds. B. Braude and B. Lewis, vol. 2, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, p. 8.

²⁴⁹ B. Braude, B. Lewis, "Introduction" in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, vol. 1, p. 5; S. Barbieri, նշվ. աշխ., էջ 4:

վունք չունենին կապ հաստատել կայսրության հետ՝ դառնալով «զիմմի ժողովուրդ», «Գրքի ժողովուրդ» (أهل الكتاب)²⁵⁰, «դաշինքի ժողովուրդ» (أهل العقد): Զիմմիներն իրավունք ունենին հետևելու իրենց կրոնին՝ պայմանով, որ ճանաչեն իսլամի գերակայությունը և մուսուլման բնակչության նկատմամբ իրենց ստորադասությունը: Ոչ մուսուլման համայնքների և մուսուլմանական պետության միջև հարաբերությունները կարգավորվում էին օրենքով²⁵¹:

Թեև միլլեթների կազմավորումը սկսվել է 15-րդ դարից²⁵², սակայն դրանք պետական ապարատին ինտեգրվեցին միայն 16-րդ դարում: Դրանով է պայմանավորված նաև այն հանգամանքը, որ արևմտյան շատ հեղինակներ, հղելով 15-րդ դարի թուրք պատմիչների (մասնավոր-

²⁵⁰ Մուսուլմանները «Գրքի ժողովուրդներ» համարում են քրիստոնյաներին, հրեաներին, սաբիացիներին և զրադաշտականներին, քանի որ վերջիններս Սուրբ գրքեր են ստացել Ալլահից: Առավել մանրամասն տե՛ս *Ислам: Энциклопедический словарь*, Коллектив авторов, Москва, 1991, с. 28.

²⁵¹ S. Barbieri, նշվ. աշխ., էջ 3-4, С.Ф. Орешкова, նշվ. աշխ., էջ 262-263: Այս մասին մանրամասն տե՛ս A. Emon, նշվ. աշխ., էջ 328-333:

أب لويس شيخو اليسوعي، "عهود نبي الاسلام والخلفاء الرشدين للنصارى- نظر انتقادي"، المشرق، العدد 9، ايلول، السنة الثانية عشرة، بيروت، 1909، صص. 618-609.

B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, էջ 22-23, Գ. Մկրտումյան, *Հրովարտակ-պայմանագրերը որպես հայ-արաբական հարաբերությունների աղբյուր (VII-XII դդ.)*, Երևան, 2007, Բ. Կոստիկյան, Գ. Մկրտումյան, «Մուսուլման մարգարեի ու Ալի իբն Աբու Թալիբ խալիֆայի անունից հայերի հետ կնքված դաշնագրերը որպես պատմական փաստաթղթեր», *Բանբեր Հայագիտության*, № 3 (9), Երևան, 2015, էջ 118-144:

²⁵² Հունական միլլեթն ամենահինն է՝ ճանաչվել է 1454 թ.: Հունական միլլեթի առաջին առաջնորդ ընտրվեց Գեննադիոս Բ-ն: Սուլթան Մեհմեդ Ֆաթիհը նրան տալիս է «բատրիք» (պատրիարխ) տիտղոսը, որն ուղեկցվում է նույնպիսի շեղ արարողությամբ, ինչպես հույն կայսրերն էին հաստատում պատրիարքներին: Մեկ շաբաթ հետո, ի պատիվ Օսմանյան կայսրության առաջին պատրիարխի, սուլթանը փառավոր պետական ընդունելություն է կազմակերպում: Նրան հանձնվում է աղամանդազարդ ոսկեգունդ մի գավազան՝ ի նշան իշխանության, իսկ վերջում սուլթանն անձամբ ուղեկցում է նրան մինչև դանիլի դուռը և զինվորական մի ջոկատ նշանակում նրան պատրիարխարան ուղեկցելու համար: Այդ սովորույթը պահպանվում է բոլոր սուլթանների կողմից: Սակայն 19-րդ դարում ոսկեգունդ մականի փոխարեն տրվում էր Մեջիդ I-ի շխանշանով ոսկե լանջազարդ: Տե՛ս Բ. Եղիայեան, նշվ. աշխ., էջ 287: Այս մասին տե՛ս նաև B. Guprac, *Права христиан на Востоке по мусульманским законам*, С. Петербург, 1865, с. 82: Հունական միլլեթի մասին առավել մանրամասն տե՛ս R. Clogg, "The Greek Millet in the Ottoman Empire" in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, vol. 1, pp. 185-207: Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքները նույնպես ստացել են Մեջիդի I շխանշան, օրինակ՝ Գևորգ Բ Քերեսթեյան Կոստանդնուպոլսեցին (1858-1860) Հիջրայի 1277/1860 թ. հենց սուլթան Աբդուլ Մեջիդի հրամանով: Տե՛ս ՄՄ արխիվ, Կաթող. դիվան, թղթ. 3, վավ. № 102 (օսմաներեն): Սակայն մինչ 19-րդ դարը հայոց պատրիարքներին ոսկեգունդ մական չնորհելու մասին հիշատակություններ չկան:

րապես Աշըք Փաշազադեին), որոնք բացարձակապես չեն հիշատակում միլլեթներն ու նրանց միլլեթ բաշիններին, կասկածի տակ են առնում կամ առհասարակ ժխտում են միլլեթ համակարգի գործունեությունը²⁵³:

Հայկական միլլեթի կազմավորման սկիզբը փաստացի համարվում է 1461 թ., այսինքն՝ Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքությունից ստեղծման թվականը, երբ սուլթան Մեհմեդ II-ը (1444-1446, 1451-1481 թթ.), Կ. Պոլիս հրավիրելով Բուրսայի Հովակիմ եպիսկոպոսին, նրան շնորհում է պատրիարքի տիտղոս և կայսրությունից հայերի վրա հոգևոր ու քաղաքական իշխանություն²⁵⁴: Պատրիարքի աթոռանիստը Սամաթիայի Ս. Գևորգ եկեղեցին էր, իսկ 1641 թ. մինչ օրս՝ Գումգապուլի Ս. Աստվածածին եկեղեցին²⁵⁵:

Մինչ այսօր հստակ հայտնի չեն Հովակիմ եպիսկոպոսի պատրիարք դառնալու հանգամանքները: Առաջին և միակ աղբյուրը Մ. Չամչյանի աշխատությունն է, որ հայտնում է Հովակիմի՝ Բուրսայի առաջնորդ լինելու և Մեհմեդ II սուլթանի՝ նրան Կ. Պոլսի հայերի հոգևոր առաջնորդ կարգելու մասին²⁵⁶: Մ. Չամչյանից բացի՝ հայերեն կամ օտարալեզու որևէ աղբյուր չի հիշատակում այդ մասին, ինչը, բնականաբար, կասկածի տեղիք է տալիս: Խնդիրն այն է, որ տվյալ ժամանակահատվածում հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները միաժամանակ Հովակիմ անունով մի քանի եպիսկոպոսների են վկայակոչում (1483 թ.՝ Բերիայում կամ Բերայում (Հալեպ), 1439 թ.՝ Կ. Պոլսում, 1445 թ.՝ Կուտինա-Պրոսպայի (Քյոթահյա-Բուրսա) շրջանում, 1469 թ.՝ Ֆիլիպեում), ուստի դժվար է միանշանակ ասել, թե նրանցից որն է հետագայում դարձել Կ. Պոլսի առաջին պատրիարքը²⁵⁷: Իսկ Մաղաքիա արք. Օրմանյանը հետևյալն է նշում այդ մասին. «Կոստանդնուպոլսոյ հայաբնակութիւնը կամ լաւ եւս օսմանեան հպատակ հայութիւնը, իւր յատուկ պատմագիրը չէ

²⁵³ H. Çolak, *Co-Existence and Conflict between Muslims and Non-Muslims in the 16th Century Ottoman Istanbul*, a Master's Thesis, Department of History Bilkent University Ankara, September 2008, p. 30, ref. 72.

²⁵⁴ A. Gündüz, "İstanbul'un Osmanlılar Tarafından Fethi, Türk- İslam ve Avrupa Açısından Önemi", *Karadeniz Araştırmaları*, cilt: 5, sayı: 17, Bahar 2008, s. 61. Տե՛ս նաև՝ A. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria...*, p. 32, Հ. Սիրունի, «Պոլիս և իր դերը», *Էջմիածին*, Ի տարի, № 4, Ս. Էջմիածին, 1963, էջ 29:

²⁵⁵ Հ. Սիրունի, «Պոլիս և իր դերը», *Էջմիածին*, էջ 33-34, 39, N. Göyünç, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler", *Türkler*, Osmanlı, cilt 10, Ankara, 2002, pdf p. 423:

²⁵⁶ Հ. Սիրունի, «Պոլիս և իր դերը», *Էջմիածին*, էջ 29, Մ. Զամչեանց, *Պատմություն Հայոց*: Ի սկզբանէ աշխարհի մինչև ցամ Տեառն 1784, և. Գ, Վենետիկ, 1786, էջ 500:

²⁵⁷ Հ. Սիրունի, «Պոլիս և իր դերը», *Էջմիածին*, էջ 29-31:

ունեցած, որ որոշակի ցուցնէր մեզի՝ անոր առաջին ժամանակներուն հանգամանքները, եւ ստիպուած ենք կցկտուր ակնարկներով կազմել անոր նախնական պատմութիւնը, մինչեւ որ հասնինք այն ժամանակներուն, ուր գլխաւոր դիրք եւ կարեւորութիւն ստացաւ ընդհանուր հայութեան հանդէպ»²⁵⁸:

Անկախ Հովակիմի առաջին պատրիարք դառնալու, նրա անձի վերաբերյալ տարակարծություններից՝ անհերքելի փաստ է դեռեւս բյուզանդական գերիշխանության ժամանակներից Կ. Պոլսում հայերի մշտական ներկայութիւնը: Թուրքական ներխուժումից դարեր առաջ, ինչպէս վկայում են ժամանակի գրավոր հուշարձաններն ու հիշատակարանները, անկախ իրենց թվից՝ Կ. Պոլսի հայերը հանգես են եկել որպէս «էթնոկրոնական որոշակի միավոր»՝ իրենց առաջնորդ եպիսկոպոսի գլխավորութեամբ²⁵⁹:

Եվ այսպէս, միլլեթների գլուխ կանգնած պատրիարքները՝ որպէս իրենց կրոնաէթնիկական խմբի հոգեւոր առաջնորդներ, դառնում էին իրենց ժողովրդի իրավական ներկայացուցիչները Օսմանյան պետութեան առջև: Այսինքն, նրանք «հոգեւոր գերակայութեան ձևի մեջ իրականացնում էին աշխարհիկ քաղաքացիական գործառույթներ, որոնք պետք է համապատասխանեին օսմանյան կարգուկանոնին և ապահովեին հողային-ռենտային հարաբերութիւնների մանրակերտը տվյալ համայնքում»²⁶⁰:

Կ. Պոլսի պատրիարքի իրավասութիւնը տարածվում էր նաև կայսրութեան միաբնակ բոլոր համայնքների վրա (ասորի հակոբիկյան,

²⁵⁸ Մ. արք. Օրմանեան, *Ազգապատում*, մասն Բ, էջ 2186: Տե՛ս 3. Սիրունի, նշվ. աշխ., էջ 219-224: Հայկ Պերպերյանն առաջինն է հարցականի տակ առել Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքության ստեղծմանը վերաբերող ընդհանուր տեսակետը՝ ուսումնասիրելով նրա ամենավաղ պատմությունն իր բոլոր մանրամասներով: Նա հերքում է Հովակիմ պատրիարքի հետ Մենմեդ II-ի բարեկամության ավանդական տեսակետը: Տե՛ս Գ. Բարդակչյան, «Կոստանդնուպոլսի Հայոց պատրիարքության ծագումը», *Պատմաբանասիրական հոգևածներ*, Երևան, 2018, էջ 47-48:

²⁵⁹ Ա. Խառատյան, *Կոստանդնուպոլսի հայ գաղթօջախը*, Երևան, 2007, էջ 49-50, տե՛ս նաև՝ Վ. Բայբուրդյան, նշվ. աշխ., էջ 152:

²⁶⁰ Ա. Խառատյան, նշվ. աշխ., էջ 156: Ժամանակակից սիրիահայ առաքելական համայնքը նույնպէս (ինչպէս նաև Բրիտանական մյուս համայնքները) դիտարկվում է որպէս կրօնական փոքրամասնություն, որը ղեկավարվում է հոգևոր-կրօնական իշխանության կողմից, ունի դատական և իրավական գործառույթներ, ինչն ամրագրված է Սիրիայի Արդարադատության նախարարության կողմից: Եկեղեցին պետության մոտ իր համայնքի ներկայացուցիչն է, իսկ համայնքի մոտ՝ պետության: Փաստորեն, Սիրիայում որոշ չափով պահպանված է *միլլեթի* ինստիտուտը: Տե՛ս Ա. Փաշայան, Լ. Հարությունյան, *Սիրիայի հայ համայնքը. արդի հիմնախնդիրներ*, Երևան, 2011, էջ 13:

ղպտի²⁶¹ և եթովպական), որոնք, սակայն, ունեին իրենց ազգային հոգևոր առաջնորդները²⁶²: Նույն սկզբունքով՝ հունական միլլեթի կազմի մեջ էին մտնում կայսրության երկաթնակ բոլոր համայնքները կամ քաղկեդոնականները:

Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքների իրավասությունների ուսումնասիրությունը մեծ կարևորություն ունի նախ և առաջ այն առումով, որ դրանց հիման վրա կարողանում ենք որոշակի պատկերացում կազմել տվյալ ժամանակահատվածում կայսրության հպատակ հայերի նկատմամբ օսմանյան իշխանությունների վարած քաղաքականության և դիրքորոշման վերաբերյալ: Հայոց պատրիարքների բոլոր իրավունքները և միլլեթների իրավական վիճակն առհասարակ նշված են օսմանյան սուլթանների կողմից հայոց կաթողիկոսներին ու պատրիարքներին տրված ֆերմաններում, կաթողիկոսական բերաթներում. «Քանզի թեև տվողներն այլազգիներ են եւ մեր կրոնին՝ թշնամի, սակայն նրանց արարքներն ու հրամանագրերը մեր այս երկրի համար օգուտ տվող են, [ցավեր] բուժող եւ ապահովութիւն [բերող]: Ինչպես որ թունավոր օձերից ենք ակնկալում ստանալ թերիակե²⁶³, որպեսզի բուժենք զանազան հիվանդություններ»²⁶⁴:

Մինչ օրս հայտնի ֆերմաններից ամենահինը, որտեղ մանրամասն ներկայացված են հայոց պատրիարքների պարտականություններն ու իրավասությունները, 18-րդ դարի է՝ Հիջրայի 1177 թ./1764 թ. հունիսի 3: Այն օսմանյան սուլթան Մուստաֆա III-ի բերաթն է Կ. Պոլսի պատրիարք Գրիգոր Պասմաճյանին (1764-1773 թթ.): Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ ֆերմանները հիմնականում կրկնում էին նախորդ բերաթների հիմնական կետերը, մեզ հասած առաջին օրինակը և հետագա ֆերմանները (այդ թվում նաև ՄՄ «Կաթողիկոսական դիվան»-ում պահվող) համեմատելով՝ կարելի է վեր հանել Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքների իրավասությունները: Ֆերմանի հիմնական կետերն են.

²⁶¹ Ղպտիների կարգավիճակի մասին մանրամասն տե՛ս D. Behrens-Abouseif, “The Political Situation of the Copts, 1798-1923” in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, vol. 2, pp. 185-205:

²⁶² A. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria...*, pp. 32-33, տե՛ս նաև՝ İ. Ortaylı, նշվ. աշխ., էջ 396, *The Cambridge History of Turkey*, pp. 273-274:

²⁶³ Դեղ:

²⁶⁴ Ս. Երևանցի, Զամբռ, քարզմ., առաջաբանը և ծանոթ.՝ Վ.Գ. Համբարձումյանի, պատմաշխարհագր. բնույթի ծանոթագր. և փառեզները՝ Գ.Մ. Բաղայանի, Երևան, 2003, էջ 292: Սիմեոն կաթողիկոսին տրված սուլթանական ֆերմանի մի օրինակ տե՛ս ՄՄ արխիվ, Կաթող. դիվան, թղթ. 4, վավ. № 46 (հայերեն):

1. Պատրիարքը, պաշտոնին անցնելով, պետք է 100000 ալչե (akçe - փոքր արծաթե դրամ, դուրուշի 1/120 մասը)²⁶⁵ վճարե՝ր արժույթական գանձարան՝ իբրև փեշքեշ²⁶⁶:

Հայտնի է, որ Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքներն այդ պաշտոնին հաստատվելու կամ ցանկացած որոշում և առաջարկ հաստատող ֆերման ձեռք բերելու համար պարտավոր էին տարեկան սահմանված տուրք վճարել արքունական գանձարան: Այդ մասին մանրամասն տեղեկություններ է հայտնում 18-րդ դարի ժամանակագիր Ղ. Ինճիճյանը: Հայոց պատրիարքը տարեկան պետք է վճարեր սահմանված 100000 ալչե՝ «ի գանձն արքունի» (hazîne-i hâssa), 140000 ալչե՝ դեֆթերդարին (defterdâr)²⁶⁷ ներառյալ «բանդիլը», որ տալիս էր այլ պաշտոնյաների, ընդհանուր՝ 1244 ղուրուշ: Պատրիարքը նաև պետք է վճարեր նորանշանակ վեզիրին 500 ղուրուշ, տնտեսական գործերով վերակացուին (sadâret kethüdâsi)՝ 250 ղուրուշ, 200 ղուրուշ՝ չավուլ բաշին (çavuşbaşı - չավուլների պետ, համարժեք է փաշային), կերպասե հանդերձներ՝ որպես ընծա, այլ ծախսեր (muhtelif eşhâs)՝ 40 ղուրուշ²⁶⁸:

Պատրիարքն իրեն ենթակա յուրաքանչյուր առաջնորդությունից տարեկան տուրք էր ստանում՝ Նիկոմեդիայից (Իզմիրից) 600 ղուրուշ, Անկարայից, Եվդոկիայից (Թոքաթ), Դիարբեքիրից, Ուրֆայից, Սեբաստիայից (Սիվաս), Տրապիզոնից և Գյումուշխանից, Արաբկիրից, փոքրասիական մասից (բացի Իզմիրից) և էջմիածնապատկան որոշ թեմերից՝

²⁶⁵ Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, Հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, Բ. Ա., քարգմ. քուրթեմն բնագրերից, ներած., ծանոթագր., տեղմնաբանական բառարանով և հավելվածով կազմեց՝ Ա. Սաֆրաստյան, Երևան, 1961, էջ 352:

²⁶⁶ Փեշքեշ = փիշքեշ (pişkeş)՝ նվեր, ընծա, պատարագ, պարգև. տե՛ս Ի. Յակովբոս, Վ. Պոզանեան, Համառոտ բառարան ի տաճրկական է ի հայ, Բ. Ք, Վիեննա, 1841, էջ 955: Առավել մանրամասն տե՛ս Խ. Inalcik, "Ottoman Archival materials on Millet" in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, vol. 1, p. 447:

²⁶⁷ Դեֆթերդարը կամ մուհասսիրը ֆաղաֆային պաշտոնյաների կարգից երկրորդ անձն էր փաշայից հետո և նրա բացակայության ժամանակ վարում էր կառավարչի ժամանակավոր պաշտոնը: Նրա պարտականությունների մեջ էր մտնում արժույթի տուրքերի, մահաառան հասույթների և խարաջ տուրքի հաշվառվածությունը: Տե՛ս Ա. արք. Սիսումեան, Պատմություն Հայկալի Հայոց, Բ. Ք, էջ 503: Առավել մանրամասն տե՛ս նաև نجاسة. ج. ٥, նշվ. աշխ., էջ 212-215:

²⁶⁸ Ղ. Ինճիճյան, նշվ. աշխ., էջ 117, տե՛ս E.B. Tellan, *The Patriarch and The Sultan: The Struggle for Authority and The Quest for Order in The Eighteenth-Century Ottoman Empire*, PhD. Dissertation by Department of History İhsan Doğramacı Bilkent University Ankara, June, 2011, pp. 167-168:

200 ղուրուշ: Իսկ Ռուսելիում²⁶⁹ պատրիարքի իրավասության տակ էին գտնվում միայն Ադրիանապոլսի (Էդիրնե) և Թեքիրդաղի առաջնորդությունները²⁷⁰:

2. Կ. Պոլսի պատրիարքի իրավասությունը տարածվում էր կայսրության արևմտյան և արևելյան շրջաններում բնակվող համայն հայության վրա: Այդ շրջանների թեմական առաջնորդները, ֆահանսներն իրենց հոգևոր գործերի համար նրան պետք է դիմեին: Ոչ ոք չպետք է արգելք հանդիսանար պատրիարքության ենթակա շրջաններում առաջնորդ ընտրելուն, վարդապետ և ֆահանս ձեռնադրելուն կամ պաշտոնանկ անելուն: Առանց պատրիարքի կնիքի գրության՝ որևէ մեկը առաջնորդական պաշտոն չէր կարող ստանձնել:
3. Վակֆերի (وقف, vakif - օտարման չենթարկվող սեփականություն) վերաբերյալ խնդիրները պատրիարքի իրավասությանն էին պատկանում:
4. Անժառանգ կղերի թողած գույքը պետք է անարգել տնօրինել պատրիարքը՝ առանց արժանական գանձարանի ու շարիաթական դատարանի պաշտոնյաների միջամտության:
5. Ձեր արգելվում հայերի ծիսակատարությունները հնուց ի վեր նրանց պատկանող եկեղեցիներում, վանքերում և ուխտատեղիներում, ինչպես նաև արգելքներ չէր դրվում դրանք նորոգելու համար:

Օսմանյան սուլթանների կողմից Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքներին տրված տարաբնույթ ֆեռմանների կարևորագույն կետերից են կայսրության քանդված և վերանորոգման կարիք ունեցող հայկական բոլոր եկեղեցիների ու վանքերի վերանորոգումը թույլատրելու, վերանորոգման ընթացքում որևէ խոչընդոտ չհարուցելու վերաբերյալ հրամանները²⁷¹:

²⁶⁹ Օսմանյան կայսրության եվրոպական մասը՝ ներկայիս Բալկանները կամ Բալկանյան թերակղզին: Կայսրության ողջ տարածքը բաժանված էր երկու գլխավոր մասերի՝ եվրոպականի՝ Ռումելի և ասիականի՝ Անատոլու (Անատոլիա):

²⁷⁰ Գ. Իճճիճեան, նշվ. աշխ., էջ 117, տե՛ս E.B. Tellan, նշվ. աշխ., էջ 167-168:

²⁷¹ ՄՄ՝ արխիվ, Կաթող. դիվան, թղթ. 3, վավ. № 59 (օսմաներեն): Սույն վավերագիրը սուլթան Մահմուդ II-ի (1808-1839 թթ.) հրովարտակն է (Հիշրայի 1224 թ./1809 թ.) կայսրության բոլոր գավառների, նահանգների իշխանություններին: Ի պատասխան Կ. Պոլսի Հովհաննես պատրիարքի [ԺԱ. Չամաշըրեյան] խնդրանքին՝ սուլթանը հրամայում է թույլատրել ֆանդված եկեղեցիների ու վանքերի վերանորոգումը և խոչընդոտներ չհարուցել: Նույն բովանդակությամբ ֆերմանի օրինակ տե՛ս Դիւան Հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, Մանր մատենագիրք, ԺԵ-ԺԹ դար, խմբ.՝ Գ. ԶՀՆՅ. Աղանեսնց, Թիֆլիս, 1912, էջ 247-256:

Հայտնի է, որ ըստ շարիաթի՝ ոչ մուսուլմաններ չէին կարող նոր եկեղեցիներ կամ սինագոգեր կառուցել, այլ միայն կարող էին վերանորոգել հիները: Եկեղեցիների կառուցումը հնարավոր

6. Որևէ քահանա չպետք է պսակադրության ծես կատարեր առանց պատրիարքի հավանության և հակառակ եկեղեցական ծեսի պահանջների: Երբ հայ կինը իր ամուսնուց փախչել կամ ամուսինը ցանկանաւ նրանից բաժանվել, պատրիարքից բացի ոչ ոք չպետք է միջամտեր:

Պետք է նշել սակայն, որ հիմնականում ընտանեկան հարաբերութիւնների պարզաբանման համար ոչ մոլոսուլմաններն իրավունք ունեին ընտրելու կա՛մ միլլեթ դատարանը կա՛մ շարիաթական դատարանը: Վերջինի դեպքում մոլոսուլման դատավորի վճիռները հիմնվում էին իսլամական իրավունքի վրա:

Ոչ մոլոսուլմանները հաճախ էին դիմում շարիաթական դատարան, չնայած այն բանին, որ ոչ մոլոսուլման կրոնական առաջնորդներն արգելում էին և դիմողների դեմ պատժամիջոցներ կիրառում:

7. Շարիաթի հետ առնչություն ունեցող հայերի գործերը պետք է ուղարկվեին Կայսերական դիվան (Dîvân-ı Hümâyun): Կեստրոնական իշխանությունը կարող էր շեղյալ համարել համայնօրինակ, ինչպես նաև շարիաթական դատարանների վճիռները:
8. Պատրիարքը պետք է տեր լիներ եկեղեցիներին պատկանող այգիներին, պարտեզներին, ագարակներին, խանութներին, ջրաղացներին, շենքերին, կարասիներին և այլն:
9. Ճամփորդության ժամանակ իշխանության ներկայացուցիչներից ոչ ոք պահանջներ չպետք է ներկայացնէր պատրիարքի և նրան ուղեկցողների հանդերձանքի, ձիերի և այլնի վերաբերյալ:
10. Զպետք է խոշորագույն պատրիարքին պատկանող այգիների բերքի կամ հավատացյալների կողմից իբրև նպաստ մատուցված սննդի տեղափոխմանը:

Էր միայն պետական հատուկ քաղաքականության շրջանակում: Այս մասին տե՛ս F. Öztürk, նշվ. աշխ., էջ 78, Հ. Սիրունի, «Պոլիս եւ իր դերը», *Էջմիածին*, էջ 33, ت. الأَب ف. ت. اليسوعي, նշվ. աշխ., էջ 42:

Օսմանյան փաստաթղթերում և պատմագրության մեջ հանդիպում ենք եկեղեցիների վերակառուցման և վերանորոգման բազմաթիվ քերթներ: Օրինակ, Հիջրայի 1287 թ. Զու ալ-Հիջրա ամսի 5-ի/Ռումիի 1286 թ. Շուբաթ ամսի 13-ին = 25 փետրվարի, 1871 թ. և Հիջրայի 1287 թ. Շաուալ ամսի 24/Ռումի 1286 թ. Քանուն-ի Սանի ամսի 5-ի = 17 հունվարի, 1871 թ. *Ֆերման*ով բավարարվում է հույների՝ Երուսաղեմի *սանջակի* Լիդ գյուղաքաղաքում Ս. Գևորգ եկեղեցու ավերակների վրա եկեղեցի կառուցելու ցանկությունը՝ պայմանով, որ այն զանգեր չպետք է ունենա, քանի որ եկեղեցու կողմից գտնվող երկու մզկիթներից հնչող *ազանի* ձայները, միախառնվելով եկեղեցու զանգերի ձայներին, կխաթարեն մուսուլման և քրիստոնյա հասարակությունների անորոշը: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս *Palestine in Ottoman Documents*, pp. 483-486:

11. Որևէ Բրիտանոյա (հայ) իր կամքին հակառակ չպետք է դավանափոխվեր:
12. Պատրիարքն ու նրա հետևորդներից 15 եկեղեցականներ ազատվում էին ջիզյայից, ավարըզից (avariz - արտակարգ հարկ)²⁷² և թեքալիֆ-ի օրֆիյեից (tekelif-i örfiye²⁷³):
13. Որևէ իշխանավոր իրավունք չունեւ վերցնել ճշմարիտ (ուղղափառ) հայ ռայաներին պատկանող եկեղեցիներն ու վանքերը, դրանք տալ ուրիշ դավանանքի պատկանող կամ «կաթոլիկ կոչված խռովարարներին»:
14. Եկեղեցիների գույքից մահաւատուրք և անցատուրք չպետք է գանձվեր²⁷⁴:

Ահա սրանք էին այն գլխավոր կետերը, որոնք, ժամանակի պահանջներին համապատասխան, որոշակի փոփոխություններ են կրել, սակայն հիմնականում պահպանվել են օսմանյան սուլթանների կողմից Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքների տրված գրեթե բոլոր ֆերմաններում:

18-րդ դարի առաջին կեսից սկսած, Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքների իրավական վիճակը դե ֆակտո փոխվում է. միլլեթների հոգևոր և քաղաքացիական գործերի կառավարման հարցում կարևոր դեր է սկսում խաղալ հայ հարուստ վերնախավը՝ սառաֆները (صراف, հոգ.՝ صيارفة, sarraf-լուծալափոխ), որոնց դարակեսից կոչում էին ամիրաներ (հոգ.՝ أمراء)²⁷⁵: Հայ ամիրաների դիրքերն ավելի ամրապնդվեցին 19-րդ դարում՝ կապված կայսրության ներքին քաղաքական փոփոխությունների հետ, որոնք

²⁷² Օսմանյան կայսրության հարկատեսակ (օսմաներեն՝ արկած, դժբախտություն), որը սկզբում հավաքվում էր պատերազմների ժամանակ՝ սննդամթերքի տեսքով կամ փոխհատուցվում էր աշխատանքով: Հետագայում այն մշտական բնույթ ստացավ և սկսեց գանձվել դրամով, տե՛ս **Լեւոն Վարդան, Հարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրութիւններուն մէջ** (ԺԵ-Ի դար), Ա.-Ի, Երեւան, 2004, էջ 79-87:

²⁷³ Ընդհանուր անվանումն է (թեքալիֆ - բեռ, ծանրություն, օրֆիյե - սովորության համաձայն) բազմաթիվ հարկերի (99 կամ ավելի), որոնք գանձվում էին ըստ ժամանակի կամ պայմանների պահանջի կամ տվյալ միապետի կամայականությամբ: Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Լեւոն Վարդան, Հարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրութիւններուն մէջ**, Ա.-Ի, էջ 404-410:

²⁷⁴ **3. Սիրունի**, նշվ. աշխ., էջ 282-284: Այս ֆերմանի, ինչպես նաև Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքների իրավասությունների մասին տե՛ս *ՄՄ արխիվ, Կաթող. դիվան, թղթ. 4, վավ. № 46* (հայերեն), **Ա. Խառատյան**, նշվ. աշխ., էջ 134-140:

²⁷⁵ Մանրամասն տե՛ս **D. Stamatopoulos**, նշվ. աշխ., էջ 263, **E. Hartmann**, “The «Loyal Nation» and Its Deputies. The Armenians in the First Ottoman Parliament” in **Ch. Herzog, M. Sharif** (eds.), *The First Ottoman Experiment in Democracy*, Würzburg (Ergon), 2010, p. 201, **Գ. Բարդակչյան**, «Օսմանյան ծառաներ՝ հայ տերեր. ամիրաների ծագումը», *Պատմաբանասիրական հոգվածներ*, Երևան, 2018, էջ 60-94, **H. Barsoumian**, “The Dual Role of the Armenian Amira Class within the Ottoman Government and the Armenian Millet (1750-1850)” in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, vol. 1, pp. 171-184:

էլ պայմանավորված էին դարասկզբին արտաքին քաղաքականության ոլորտում օսմանյան իշխանությունների ունեցած անհաջողություններով:

1804 թ. սերբական, ապա 1821 թ. հունական ապստամբությունների հետևանքով Օսմանյան կայսրությունից անջատվեցին եվրոպական տարածքներ: Հունական հեղափոխությունը բեկումնային դարձավ նաև միլլետների շրջանում լուրջ փոփոխությունների համար: Հունական միլլետը՝ քաղաքական հարթակում մինչ այդ զբաղեցրած իր գերակա դիրքը զիջեց հայերին, որոնց օսմանյան իշխանությունները համարում էին «հավատարիմ համերկրացի» (*sadik yurttaş*), «հավատարիմ հպատակ» (*tebea-i sadika*) և «հավատարիմ միլլետ» (*millet-i sadika*)²⁷⁶:

19-րդ դարի առաջին տասնամյակներում հայ լուսնայափոխները՝ սառաֆները, համագործակցելով մոսուլման պաշտոնյաների հետ, մեծ ազդեցություն ձեռք բերեցին²⁷⁷: Հայ ամիրաները հոգում էին պատրիարքության, եկեղեցական և ազգային հաստատությունների ծախսերը, ինչը նրանց իրավունք էր տալիս իրենց կամքը թելադրել միլլետին: Հետզհետե ամիրաները դարձան ավելի զորեղ, քան պաշտոնապես ընդունված պատրիարքը, որին արդեն իրենք էին առաջադրում²⁷⁸: Հայ աղայական դասը դարձավ թե՛ Սսի կաթողիկոսների և թե՛ Երուսաղեմի պատրիարքների, թեմական առաջնորդների և վեֆիլ-վարդապետների (*وکیل*, *wekil* - պատվիրակ, փոխանորդ, ներկայացուցիչ, լիազոր) հենարանը, որոնց առաջադրում ու նշանակում էին հայ ամիրաները՝ վայելելով նա-

²⁷⁶ Z. Kazıcı, “Osmanlılarda Hoşgörü”, *Türkler*, Osmanlı, Cilt 10, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, pdf p. 417.

²⁷⁷ D. Stamatopoulos, նշվ. աշխ., էջ 257, Н.И. Черниченкина, “Особенности формирования кредитной системы в Османской империи”, *Османский мир и османистика, Сборник статей к 100-летию со дня рождения А.С. Тверитиновой (1910-1973)*, Составители и ответственные редакторы: И.В. Зайцев, С.Ф. Орешкова, Москва, 2010, сс. 410-411.

²⁷⁸ A. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria...*, p. 36: Աղայական դասը եկավ փոխարինելու Կ. Պոլսի, այսպես կոչված, «Այթը ջեմասը»-ին (վեց համայնք): Այդ վեց համայնքի հայերին, որոնք կազմում էին պոլսահայության կորիզը, բնակեցրել էր սուլթան Մեհմեդ Ֆաթիհը: Պոլսահայ համայնքը պետության առաջ ներկայացնում էին այդ համայնքի երեւելիները: Վերջիններիս հանդիմանք էր ընտրվում նաև նոր պատրիարքը: «Այթը ջեմասը»-ի կողմին ժամանակի ընթացքում հայտնվեց «Օխտը օղալար»-ը՝ Կ. Պոլսի հայկական «յոթ բնակավայրերը»: Նրանց թիվը հետագայում շատացավ, սակայն «Օխտը օղալար» տերմինը մնաց գործածության մեջ: Առավել մանրամասն տե՛ս Յ. Սիրունի, նշվ. աշխ., էջ 195-198, 287-289, Հ. Սիրունի, «Պոլիս և իր դերը», *Էջմիածին*, էջ 24-27: Կ. Պոլսի ամիրանների մասին մանրամասն տե՛ս նաև M.B. Dadian, *La société arménienne contemporaine, les arméniens de l' Empire ottoman*, Paris, 1867, pp. 10-12:

հանգային վարչության և այլ իշխանավորների հովանավորությունը²⁷⁹: Սիրունին նշում է, որ մի քանի ամիսայական տներ հատուկ բերաթների շնորհիվ նույնիսկ ազատված էին որոշ տուրքերից²⁸⁰:

19-րդ դարում օսմանյան իշխանությունները որդեգրեցին «օսմանիզմ» (կամ «օտտոմանիզմ», թրք.՝ *osmanlilik, osmanlicilik*) գաղափարախոսությունը, որի սկիզբը դրվեց Թանզիմատի (*Tanzimat* - վերակազմակերպում) շրջանում (առաջին շրջան՝ 19-րդ դարի 30-50-ական թթ. կեսերը, երկրորդ շրջան՝ 19-րդ դարի 50-ական թթ. կեսերից մինչև 70-ական թթ. սկիզբը)՝ հպատակ ժողովուրդների «բարեկեցություն» ուղղված քայլերի ձեռնարկմամբ:

Թանզիմատի շրջանի բարեփոխումները երկիրը տանում էին դեպի արևմտականացում, միտված էին բարելավելու վարչական կառավարման համակարգը և կասեցնելու քրիստոնյա հպատակների ազգային-ազատագրական շարժումների ընդլայնումը²⁸¹: Սակայն դա հակառակ արդյունքն ունեցավ՝ հանգեցնելով միլիթների՝ կրոնական խմբերից համայնքների վերածմանը և ազգային շարժումների տարածմանը²⁸²:

Այսպիսով, 1839 թ. նոյեմբերի 3-ի Գյուլհանեի Հաթթը Շերիֆով (*Gülhane Hatt-ı Şerif* - Վարդերի պալատի սրբազան հրամանագիր) հայտարարվում էր բոլոր հպատակների (անկախ կրոնական և ազգային պատկանելությունից) անձի, պատվի ու գույքի անձեռնմխելիությունը²⁸³:

Եթե ոչ մուսուլմանները ողջունեցին այն, ապա կայսրության մուսուլմանները դժգոհություն ընդունեցին հրովարտակը, քանի որ այդ հռչակագրի շատ դրույթներ հակասում էին մուսուլմանական ավանդույթներին և շարիաթին:

Իսկ 1856 թ. փետրվարի 18-ի Հաթթը Հումայունը (*Hatt-ı Hümayun* - Կայսերական հրամանագիր) լրացուցիչ արտոնություններ էր նախատեսում միլիթների համար և միտված էր կայսրության բոլոր հպատակների

²⁷⁹ Հայ գաղթաշխարհի պատմություն, (միջնադարից մինչև 1920 թ.), հ. 2, հրատ. պատրաստեց և խմբագրեց Վ. Միքայելյան, Երևան, 2003, էջ 332, Մ. արք. Օրմանեան, Հայոց եկեղեցին, էջ 94, 142-144:

²⁸⁰ Յ. Սիրունի, Պոլիս եւ իր դերը, հ. 2, տպ. Մեքոպ, Պէյրոս, 1970, էջ 89-90:

²⁸¹ Ս. Makdisi, նշվ. աշխ., էջ 770, Ռ. Սաֆրասյան, Օսմանյան կայսրություն. ցեղասպանության ծրագրի ծագումնաբանությունը (1876-1920), Երևան, 2009, էջ 44-54:

²⁸² E. Hartmann, նշվ. աշխ., էջ 21, S. Barbieri, նշվ. աշխ., էջ 7:

²⁸³ Գ. Թանանյան, Ազգային Սահմանադրություն Հայոց,

<http://www.parliament.am/library/sahmanadrakan%20barepoxumner/Tananyan.pdf>, էջ 7:

Հոչակագրերի բովանդակության մասին մանրամասն տե՛ս F. Öztürk, նշվ. աշխ., էջ 82, տե՛ս նաև Ռ. Սաֆրասյան, նշվ. աշխ., էջ 47-48:

միջև համեմատական հավասարությունն ապահովելուն (պետական ծառայությունն անցնելու, ցանկացած զինվորական կամ քաղաքացիական վարժարան ընդունվելու իրավունք և այլն)²⁸⁴: Այս հռչակագիրը նույնպես բացասական արձագանք ունեցավ մոսկովմանների շրջանում և կայսրություն շատ վայրերում այն անգամ չհրապարակվեց:

Օգտվելով Թանգիմաթի առաջին շրջանում տրված արտոնություններից՝ 1844 թ. Մատթեոս Ա Կոստանդնուպոլսեցի պատրիարքի (1844-1848 թթ.) արտոնագրով ստեղծվեց պոլսահայերի ներքին գործերը կարգավորող մարմին՝ Ազգային ժողով, կազմված 30 անդամներից՝ 16 ամիրաններից և 14 համքարներից²⁸⁵: Ազգային ժողովին էր վերապահվում պատրիարքարանի միջոցների ծախսերի հսկողությունը, դպրոցներ բացելու արտոնությունը, հայ համայնքում հարկահավաքությունը²⁸⁶: Ապա, 1847 թ. Կ. Պոլսի հայ համայնքի ներկայացուցիչները թույլտվություն ստացան ձևավորելու երկու խորհուրդ՝ եկեղեցական՝ բաղկացած 14 անդամներից և քաղաքացիական՝ բաղկացած 20 անդամներից²⁸⁷:

Քարեփոխումների երկրորդ շրջանում՝ 1856 թ., օսմանյան իշխանությունների թույլտվությամբ, յուրաքանչյուր միլլեթ կազմեց և ներկայացրեց Ազգային սահմանադրության նախագիծ²⁸⁸: 1857 և 1860 թթ. հայկական միլլեթի կողմից ներկայացված նախագիծերը հավանության չարժանացան օսմանյան կառավարության կողմից, և միայն 1863 թ. մարտի 17-ին ընդունվեց «Ազգային Սահմանադրություն Հայոց»-ը (Nizâmnâme-i Millet-i Ermeniyân)²⁸⁹: Այն բաղկացած էր 5 գլխից և 99 հոդվածներից, որոնք վերաբերում էին հայկական միլլեթի բոլոր ենթահամակարգերին՝ Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանին, եկեղեցական և Քաղաքացիական խորհուրդներին (իրենց հանձնաժողովներով՝ կրթական, ինստիտուցիոնալ, դատական, վանական, ֆինանսական, կտակային, հիվանդանոցային), թաղային ժողովներին, Գլխավոր ասամբլեային, միլլեթի շրջանային վարչակազմին, ինչպես նաև այդ ենթահամա-

²⁸⁴ Գ. Թանանյան, նշվ. աշխ., էջ 7-8:

²⁸⁵ Նույն տեղում, էջ 9:

²⁸⁶ Նույն տեղում:

²⁸⁷ U. Masayuki, “The First Draft of the Armenian Millet Constitution”, *Annals of Japan Association for Middle East Studies*, vol. 23, no. 1, 2007, p. 214.

²⁸⁸ Նույն տեղում:

²⁸⁹ Գ. Թանանյան, նշվ. աշխ., էջ 10-25: 1862 թ. ընդունվեց հույն ուղղափառ, 1865 թ.՝ հեթանոս միլլեթների սահմանադրությունները. տե՛ս U. Masayuki, նշվ. աշխ., էջ 214:

կարգերում ընդգրկված պաշտոնյաների ընտրությունը, պարտականություններին, համայնքի հարկահավաքությունը և այլն²⁹⁰:

Իսկ ահա 1876 թ. Օսմանյան կայսրության Սահմանադրության (*Kânûn-i Esâsî*) 7-րդ հոդվածով կայսրության բոլոր ենթակաները կոչվում էին օսմանցի՝ առանց խտրականության և անկախ դավանանքից, իսկ օսմանցու կարգավիճակ ձեռք էին բերում կամ կորցնում՝ ըստ օրենքով հստակեցված պայմանների²⁹¹:

1876 թ. սահմանադրության ընդունմամբ՝ կայսրության ոչ մուսուլմանների առջև բացվեցին նաև օսմանյան պետական ապարատի դռները: Հայերը խորհրդարանում պատգամավորական աթոռներ²⁹² զբաղեցրեցին և պետական պաշտոններ ստանձնեցին (թեկուզև ստորին աստիճանի, օրինակ՝ շրջանային վարչահամակարգում և այլն)²⁹³:

Թուրք ազգայնական հեղինակների պնդմամբ, Օսմանյան պետության անկումը պայմանավորված էր քրիստոնյաների և հրեաների՝ պետական քաղաքականության մեջ ներգրավմամբ²⁹⁴: Նրանց կարծիքով՝ «գլխավոր իշխանությունները նպատակ էին հետապնդում ցույց տալու, որ օսմանյան գործելակերպում խտրականության քաղաքականություն չկար», և որ «ոչ մուսուլմանները նույնպես, լինելով իսլամական պետության քաղաքացիներ, իրավունք ունեին պաշտոններ զբաղեցնել՝ բացառությամբ պետության ղեկավարի, բանակի հրամանատարի, կառավարչի կամ դատավորի, քանի որ այդ պաշտոններն արտահայտում էին իսլամի գերիշխանությունը»²⁹⁵:

²⁹⁰ Մանրամասն տե՛ս Ս. Masayuki, նշվ. աշխ., էջ 223-224. տե՛ս Մ. արք. Օրմանեան, Հայոց եկեղեցին, էջ 144: Հարկ է նշել, որ հայ պատգամավորներն ու պաշտոնյաներն իրենց ֆաղափական գործունեությունը սկսում էին պատրիարքարանից՝ որպես բարեփոխում կամ պատրիարքարանի աշխատակիցներ. տե՛ս E. Hartmann, նշվ. աշխ., էջ 204:

²⁹¹ Ս. Makdisi, նշվ. աշխ., էջ 771:

²⁹² Կառավարությունում ոչ մուսուլմանների, հատկապես հայերի զբաղեցրած արժույթի ֆանակի, մուսուլման-ոչ մուսուլման հարաբերակցության մասին մանրամասն տե՛ս E. Hartmann, նշվ. աշխ.:

²⁹³ 1876 թ. հայ պատգամավորների հանձնախումբը՝ Գրիգոր [Օտյանի] (հղման աղբյուրում՝ Գրիգոր Զոհրապ) գլխավորությամբ 1877 թ. դեկտեմբերի 7-ի նիստի ընթացքում հայկական միլիտերի կառավարությանը ներկայացրեց նոր օրենք՝ ոչ մուսուլմաններին ռազմական ուժերում ներգրավելու վերաբերյալ: Նրանք համոզված էին, որ դա հավասար իրավունքներ պահանջելու լավագույն ճանապարհն է: Միլիտերի Ֆաղափացիական խորհրդի անդամները փետրվարին հոգուտ հայերի զինվորական ծառայության, սակայն հետագայում եկեղեցական խորհուրդն ընդդիմացավ այդ որոշմանը, և այն այլևս ընթացք չստացավ. տե՛ս E. Hartmann, նշվ. աշխ., էջ 220:

²⁹⁴ F. Öztürk, նշվ. աշխ., էջ 75-76:

²⁹⁵ Նույն տեղում, էջ 75.

Թուրք հեղինակների մի խումբ, և մասնավորապես Ա. Աքգունդուզն այն համոզման է, որ «Օսմանյան պետությունը ոչ մոնոսովմաններին նման իրավունքներ տվել էր մինչ բարեփոխումները» և «օսմանյան ղեկավարությունը դարաշրջանի ոչ մոնոսովմանների կարգավիճակը պետք է կարգավորեր այն ճանապարհներով, որոնք կաշտպանեին իրենց շահերը, այլ ոչ թե հետևեր եվրոպական պրակտիկային», հետևաբար «համակարգի բարեփոխումները չօգնեցին, ավելին՝ պատճառ դարձան կայսրության հետագա փլուզման»²⁹⁶։ Իսկ ինչ վերաբերում է ազգային շարժումներին, ապա, ըստ Օսմանյան կայսրության պատմությունն ուսումնասիրողների (հատկապես բալկանյան), միլլեթի համակարգն ի սկզբանե եղել է հենց այն կաղապարը, որից պետք է առաջանային 19-րդ դարում պետականացման պահանջ ներկայացնող ազգայնական խմբերը²⁹⁷։

Միլլեթի կազմավորման և գործունեության նպատակների վերաբերյալ տարաբնույթ կարծիքներ են հնչել։ Արևմտյան մի խումբ գիտնականների (Մ. Մեյեր, Ֆ. Հիթթի և այլք) համոզմամբ՝ միլլեթ համակարգի ստեղծումն այն դասական ճանապարհն էր, որով իսլամը ձգտում էր լուծել իր փոքրամասնությունների խնդիրները՝ համայնքները մեկուսացնելով իրարից²⁹⁸։ Իսկ գիտնականների (հիմնականում թուրք) մեկ այլ խումբ կարծում է, որ այն Օսմանյան կայսրության կողմից ոչ մոնոսովման հպատակների նկատմամբ հանդուրժողականության դրսևորում էր։ Նրանք իրենց կարծիքը հիմնավորում են կայսրության որոշակի թվով ոչ մոնոսովմանների, ինչպիսին էին հուլյն պանարիոտները և հայ ամիրայական դասը, պետության մեջ բարձր քաղաքական դիրքեր զբաղեցնելու հանգամանքով²⁹⁹։ Ըստ թուրք գիտնականների՝ կայսրության ոչ մոնոսովման բնակչությունն անկախ էր և նրանք ունեին ավելի լավ կարգավիճակ, քան եվրոպայի մոնոսովմանները, և որ ոչ մոնոսովմանների

²⁹⁶ A. Akgunduz, “Tarihi Acidan Azinliklara Taninan Haklar ve Biz-2”, at <https://osmanli.org.tr/tarihi-acidan-azinliklara-taninan-haklar-biz-2/> /28.03.2015/, տե՛ս F. Öztürk, նշվ. աշխ., էջ 82:

²⁹⁷ D. Stamatopoulos, նշվ. աշխ., էջ 255:

²⁹⁸ М. Мейер, “Новые явления в социально-политической жизни Османской империи во второй половине XVII-XVIII вв.”, *Османская империя, система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы, Сборник статей*, Москва, 1986, с. 160; Ph. Hitti, նշվ. աշխ., էջ 716-717, F. Öztürk, նշվ. աշխ., էջ 73:

²⁹⁹ M.I. Kunt, “Transformation of Zimmi into Askeri” in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, vol. 1, p. 64.

սոցիալ-տնտեսական դիրքը շատ ավելի կայուն էր և նախանձելի, քան կայսրութեան մոնսոլիման գյուղացիների ու բանվորների³⁰⁰:

Թե՛ միլլեթները կազմավորումը, թե՛ բարեփոխումների շրջանում հայերի դիրքերի բարելավումը, առաջին հայացքից կարելի է համարել հանդուրժողականութեան երևույթ: Սակայն, ինչպես իրավացիորեն նշում է Ու. Մաքդիսին. «Քրիստոնյաները և մյուս ոչ մոնսոլիմանները հանդուրժելի էին, բայց ոչ երբեք հավասար»³⁰¹: Հանդուրժողականութեան պատճառներն էլ բնավ այն չէին, ինչ ներկայացնում է թուրք հեղինակ Ֆ. Օզթուրքը, թե՛ «իրականում օսմանցի թուրքերը սկսեցին յուրացնել համամարդկային արժեքների չափորոշիչներն իրենց դասական շրջանում (14-19-րդ դդ.)», կամ՝ «օսմանյան դարաշրջանում անհատի իրավունքներն ու ազատությունը շատ կարևոր էին, նրանց օրինական հիմնավորումները պայմանավորված էին Ղուրանով»³⁰²:

Ինչ վերաբերում է բարեփոխումներին, ապա արդեն նշեցինք, որ դրանք պայմանավորված էին կայսրութեան ներքին և արտաքին քաղաքական գործոններով: Իսկ միլլեթների կազմավորումը, հոգևոր առաջնորդներին «ընդարձակ» իրավունքների շնորհումը, բացի նշված կարծիքներից, ունեին նաև հետևյալ նպատակները.

1. Միլլեթներ կազմավորելով և դրանց կառավարումը հոգևոր առաջնորդներին հանձնելով՝ կայսրության բարձրագույն իշխանությունը պահպանվում էր (համեմայն դեպս տեսականորեն) մեկ մարդու՝ սուլթան-խալիֆայի ձեռքում³⁰³: Այսինքն, մի շարք լիազորություններ տալով հոգևոր առաջնորդներին, այնուամենայնիվ, համայնքներին առնչվող ցանկացած հարց նրանց միջոցով փոխանցվում էր սուլթանին և վճռվում հօգուտ պետական շահի³⁰⁴:

³⁰⁰ M. Campos, *Ottoman brothers, Muslims, Christian, and Jews in Early Twentieth-Century*, Stanford, 2011, p. 9, Ա. Հովհաննիսյան, ««Արտոնյալ վաճառականության» (Hayriye tüccarları) նախաձեռնումից մինչև «Տնտեսության թուրքացման» փառապաշտություն», *Արևելագիտության հարցեր*, № 10, Երևան, 2015, էջ 17-50: Օսմանյան «հանդուրժողականության» մասին առավել մանրամասն տե՛ս Z. Kazıcı, նշվ. աշխ.:

³⁰¹ U. Makdisi, նշվ. աշխ., էջ 774:

³⁰² F. Öztürk, նշվ. աշխ., էջ 75:

³⁰³ Ph. Hitti, նշվ. աշխ., էջ 716-717:

³⁰⁴ Այս մասին փաստող նյութ եմք գտնում ՄՄ արխիվ, «17-19-րդ դդ. արաբներն և օսմաներեն վավերագրերի անմշակ ֆոնդ» (ներկայիս՝ ՄՄ Միհրան Մինասեանի արխիվային ֆոնդ, 17-19-րդ դդ. արաբներն և արաբատառ թուրքերեն վավերագրեր), վավ. № 3-ում (Հիջրայի 1240-41 թթ. / 1825 թ.): Այն Հակեպի հայ եպիսկոպոս Աֆրամ ալ-Արմանիի (Եփրեմ Հայի) տարեկան հաշվետվությունն է հայ համայնքի վակիֆերի եկամտի և ծախսերի վերաբերյալ՝

2. Սուլթանական *բերաթներ* ստանալու համար մեծ թվով գումարներ էին մտնում արժույթական գանձարան³⁰⁵:
3. Կանոնավորվում էր հարկահավաքությունը. այժմ Բարձր Դուռն առաջ միայն *միլլետ բաշին* էր պատասխանատու իր համայնքի հարկերի հավաքման և փոխանցման համար:
4. Ժամանակակից պատմաբաններն այն կարծիքին են, որ *միլլետներ*ի կազմավորումն Օսմանյան կայսրության համար ուներ նաև ռազմավարական նշանակություն: Նոր տարածքների նվաճման դեպքում՝ դրանց հսկողությունն իրականացնում էին ըստ *միլլետ* համակարգի, իսկ տեղի կառավարիչները փոխարինվում էին կրոնական համայնքների առաջնորդներով³⁰⁶:
5. *Միլլետներ*ի կառավարումը հոգևոր առաջնորդներին հանձնելով՝ օսմանյան իշխանությունները կայսրությունն ապահովագրում էին նաև հետագա ցնցումներից, որոնք կարող էին առաջանալ փաղափարական կառավարիչների ըմբոստության, դավաճանության կամ ռազմադաշտում զոհվելու դեպքում³⁰⁷:

Հայկական միլլետի կազմավորումն ու Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքության ստեղծումը նույնպես կայսրության հեռատես քաղաքականության արդյունք էին և պայմանավորված էին հետևյալ հանգամանքներով.

1240 թ. Ռաջաբ ամսվա սկզբից մինչև 1241 թ. Ջումադա ալ-Սանի ամիսը (1825 թ. փետրվարից մինչև 1826 թ. հունվար): Իսկ № 4 վավերագիրը (Հիջրայի 1087 թ. Ջու ալ-Հիջա ամսի 13-ին/16 փետրվարի, 1677 թ.), շարիաթական դատարանի հաստատումն է առ այն, որ այդ թվականին Հալեպի հայ բնակչության համայնքի եպիսկոպոս Պողոս ուլաղ Ազարը հայ համայնքի պատրիարք Ազարիա ալ-Նասրանիի *վեքիլ*ն է՝ ներկայացուցիչը, իսկ որպես Հալեպի հիշատակված եպիսկոպոսի *վեքիլ* և եպիսկոպոսությանը հասանելի է կամուսների հավաքող, հաստատվում է Պողոս ուլաղ Մուրադը: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս Վ. Մակարյան, «Կիլիկիոյ Ազարիայ Կարկառեցու հակաթոռութեան թուականը (ԺԷ-ԺԸ. դդ.) (ըստ Հալեպի շարիաթական դատարանի արաբերէն արձանագրութեան)», *Հայկազեան հայագիտական հանդէս*, Բեյրութ, 2017, էջ 465-472, ինչպես նաև նույնի՝ “On the Date of Alternative Catholicos Azaria Karkaretsi of Cilicia (17th-18th) (According to the Arabic Inscription of the Aleppo Sharia Court’s Document)”, *Riview of Armenian Studies*, № 2, 2018, Printing House of the “Gitutuyun” Publishing of the NAS RA, pp. 13-21.

³⁰⁵ Պետք է նշել, որ սուլթանական *ֆերման*ը հանգանակություն կատարելու լայն իրավունքներ էր ընձեռում պատրիարքին: Տե՛ս Մ. Զուլպյան, *Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ.*, էջ 222:

³⁰⁶ S. Barbieri, նշվ. աշխ., էջ 4:

³⁰⁷ Նույն տեղում:

1. Սուլթան Մեհմեդ II-ը նախաձեռնեց Հայոց պատրիարքության ստեղծումը՝ ի հակակաշիռ Կ. Պոլսի մեծաթիվ հունական համայնքի³⁰⁸:
2. Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքին կայսրության համայն հայության նկատմամբ ընդարձակ իրավասություններ շնորհելով՝ ինքնըստինքյան թուլանում էր Իրանի տիրապետության տակ գտնվող Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի և նրա թեմերի միջև կապը: Դրանով օսմանյան իշխանությունները նաև կանխում էին կայսրության ներքին գործերին Սեֆյանների միջամտությունը: Այս մասին Օսմանյանը գրում է. «Կ. պոլսեցիք շատոնց դադրած էին Էջմիածինէ սպասել իրենց գործերուն կարգադրութիւնը, վասն զի ոչ միայն հեռաւոր էին, այլ տարբեր պետութեան ներքո գտնուելով՝ չէին կրնար Օսմանեան կառավարութեան գործերուն միջամտել»³⁰⁹:
3. Կայսրության հայերին Ս. Էջմիածնից «կտրելու» ֆաղափական նկատառումը միտված էր նաև խափանելու կայսրության տարածում համազգային և համաֆրիստոնեական միաբանության ջանքերը: Այդ նպատակով օսմանյան իշխանությունները վիճահարույց իրավիճակներ էին ստեղծում Կ. Պոլսի պատրիարքության, Աղթամարի և Կիլիկիո կաթողիկոսության և Մայր Աթոռի միջև և այդ հակասությունները հարթելու համար մեծ չափի կաշառքներ շորքում³¹⁰:
4. Հաշվի էին առնվում Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքների, ինչպես նաև Ամենայն Հայոց կաթողիկոսների՝ ֆաղափական կողմնորոշման հարցում իրենց հովվյալների համար ունեցած դերն ու կշիռը: Սիրաշահելու նպատակով սուլթանները նրանց հատկացնում էին հողային մեծ տիրույթներ. *վակֆի* իրավունքով, հայոց պատրիարքների գերատեսչությունը տարածվում էր 200-ից ավելի վանքերի վրա³¹¹:

*Ըստ պատմաբանների՝ միլլեթների գործունեությունը ավարտ կարելի է համարել այն շրջանը, երբ սուլթան Աբդուլ Համիդ II-ը (1876-1909 թթ.) առաջ քաշեց պանիսլամիզի գաղափարախոսությունը*³¹²:

Ամփոփելով միլլեթ համակարգի կազմավորման և գործունեությունը վերաբերյալ վերոնշյալ բոլոր կարծիքները, փաստացի կարող ենք ար-

³⁰⁸ **Յ. Սիրունի**, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 220-222: Ֆաթիհի «բարյացակամությունը» հայերի նկատմամբ բացատրելու համար՝ անգամ շրջանառվել է նրա մոր հայունի լինելու վարկածը: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 230-233:

³⁰⁹ **Մ. արք. Օսմանեան**, *Ազգապատում*, մասն Բ, էջ 2751, **Մ. Զուլպյան**, *Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ.*, էջ 223, **Ս. Երևանցի**, նշվ. աշխ., էջ 80-81:

³¹⁰ **Ա. Խաչատրյան**, *Նվիրակությունը հայոց եկեղեցու*, Ս. Էջմիածին, 2004, էջ 76:

³¹¹ **Մ. Զուլպյան**, *Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ.*, էջ 222:

³¹² **D. Stamatopoulos**, նշվ. աշխ., էջ 266:

ձանագրել, որ, իսկապես, միլլեթների կազմավորմամբ, օսմանյան իշխանությունները նախ և առաջ դյուրացնում էին տարաէթնիկ և բազմադավան հպատակների կառավարումը, քանի որ այդպիսով յուրաքանչյուր էթնոդավանական խումբ իշխանությունների առաջ ներկայանում էր որպես մեկ ամբողջություն, որի անմիջական միջնորդը, պատասխանատուն և երաշխավորը Բարձր Դուռն առաջ համարվում էր միլլեթ բաշին: Վերջինիս՝ որպես միլլեթի հոգևոր և աշխարհիկ առաջնորդի ընտրությունն պատճառ կարող ենք դիտարկել նաև այն հանգամանքը, որ դարեր շարունակ պետականություն չունեցող, որպես օտար տիրապետության տակ գտնվող ժողովրդի տվյալ հատվածի ներկայացուցիչ, հանդես են եկել տեղի հոգևոր առաջնորդները: Սակայն, միլլեթ համակարգի դեպքում պատրիարքների ընտրությունը, կարծում ենք, հիմնականում նպատակ էր հետապնդում կտրել-զատելու օսմանահպատակ տվյալ էթնոկրոնական խումբը իր մյուս հատվածից (կամ հատվածներից) և սահմանափակելու այդ երկու հատվածները միավորող համազգային հոգևոր առաջնորդի ազդեցությունը կայսրության հպատակների վրա: Այդպիսով, օսմանյան իշխանությունները նվազեցնում էին նաև համազգային միավորման և ազգային-ազատագրական պայքարի առաջացման ռիսկերը:

Այսպիսով, միլլեթների գործունեության վերաբերյալ հիմնական կարծիքը հետևյալն է. միլլեթ համակարգի գործունեությունն օսմանյան իշխանությունների համար ոչ մուսուլման հպատակների սահմանափակ իրավունքները վերահսկելու և նրանց նկատմամբ կիրառվող խտրականությունը քողարկելու լավագույն միջոցն էր:

Այդուամենայնիվ, անկախ միլլեթ տերմինի կիրառման ժամանակաշրջանից կամ միլլեթ համակարգի գործունեության վերաբերյալ տարբեր կարծիքներից և գնահատականներից՝ «կայսրության ոչ մուսուլմանների նկատմամբ խտրականության դրսևորում», «դասական ճանապարհ, որով իսլամը ձգտում էր լուծել իր փոքրամասնությունների խնդիրները՝ համայնքները մեկուսացնելով իրարից», թե «օսմանյան կայսրության կողմից ոչ մուսուլման հպատակների նկատմամբ հանդուրժողականության դրսևորում», կարծում ենք, հայ գիտնականների շրջանում այս հարցի շուրջ պետք է ձևավորվի միասնական «չահավետ» կարծիք, որի դեպքում հաշվի կառնվի ամենագլխավոր փաստը, այն է՝ միլլեթ համակարգի շրջանակում իրավականորեն հաստատվում և ամրագրվում էին կայսրության հայերի կարգավիճակը և հայապատկան նյութական արժեքները: Փաստացի, այն հայերի կարգավիճակի վերաբերյալ ժամանակի միակ իրավարար որոշումն է, որն էլ կարող է հիմք հանդիսանալ Հայոց պահանջատիրության գործընթացում:

ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ

ԲԻԼԱԳ ԵՆ-ՆԱՄԻ ՀԱՅԵՐԸ՝ ՕՍՄԱՆԱՀՊԱՏԱԿՆԵՐ

Ա. ՕՍՄԱՆՅԱՆ ԿԱՅՍՐՈՒԹՅԱՆ ԱՅԼԱԴԱՎԱՆՆԵՐԻ ԿԱՐԳԱՎԻՃԱԿԸ 16-18-ՐԴ ԴԴ.

Կայսրության հասարակությունը բաժանված էր երկու դասակարգերի: Առաջին՝ ասկյառների (عسكر, հոգ.՝ عساکر - զինվորական) խումբ, որի մեջ էին մտնում սուլթանի իշխանությունը ներկայացնող անձինք՝ պալատականները, զինվորականները, աշխարհիկ պաշտոնյաները և ուլաման (հոգ.՝ علماء - աստվածաբանության՝ իսլամ-օրենսգիտության վարդապետներ), այսինքն՝ ոչ հարկատու «միասնական հողատերերը և բոլոր նյութական արժեքների տերերը»: Երկրորդ խումբը կազմված էր ռայաներից, ինչպես մուսուլման, այնպես էլ ոչ մուսուլման (գիմմի), որոնք անմիջական արտադրողներն ու հարկատուներն էին: Հարկատու բնակչությունն էլ իր հերթին բաժանվում էր քաղաքացիների և գյուղացիների, նստակյացների և քոչվորների³¹³:

Կայսրության հպատակները կոչվում էին «ռայա» (رایه)³¹⁴: «Ռայա» բառի բացատրությունը գտնում ենք դեռևս նախաիսլամական հնդիրանական գրականության մեջ, որը տեղ է գտել նաև 15-16-րդ դդ. օսմանյան սուլթանների Ֆերմաններում, ժամանակագրություններում, «հայելի» (հայելու օգնությամբ ընթերցվող) տեսակի բազմաթիվ տրակտատներում, որտեղ տերը (փադիշահը) հաճախ համեմատվում էր հովվի, իսկ նրա հպատակները՝ հօտի հետ: Քանի որ Աստված վերջիններիս վստահել էր փադիշահին, նա պարտավոր էր որպես հովիվ հոգ տանել նրանց մասին և ուղղորդել դեպի իրական հավատի ճանապարհը, իսկ հպատակները պարտավոր էին անվերապահորեն ենթարկվել իրենց հովվին³¹⁵:

³¹³ М. Мейер, ևշվ. աշխ., էջ 157-158, 160-162:

³¹⁴ رایه - 1. նախիր, 2. հոտ, 3. հպատակ, տե՛ս Х.К. Баранов, Большой арабско-русский словарь, т. 1, с. 303:

³¹⁵ М. Мейер, ևշվ. աշխ., էջ 156:

Օսմանյան կայսրության ռազմական բնույթն ինքնին ապացուցում է, որ նրա հիմնական գործառույթը պատերազմն էր, և դրա հետևանքով ձեռք բերված տարածքները «ծածկելը», այլ ոչ թե իր ժողովրդի բարեկեցությունը³¹⁶: Թեև հետաքրքիր մի հոգեբանություն մի «դաստիարակված» օսմանցի ժողովուրդները՝ սուլթանների անունների հետ «արդար» և «բարեգութ» մակդիրների մշտական գործածումը «պարտավորեցնում» էր նրանց: Բնակչության մեջ արմատացել էր այն համոզմունքը, որ սուլթանների հիմնական պարտականությունը արդարության և արդարադատության իրականացումն է: Դա էլ իր հերթին պարտավորեցնում էր հպատակներից յուրաքանչյուրին պահպանել հասարակական կարգը և ճանաչել իր տեղը սոցիալական որոշակի խմբում³¹⁷:

Օսմանյան կայսրության բնակչության ընդհանուր զարգացումն ընթանում էր կայսրության արտաքին քաղաքականության մեջ ունեցած հաջողություններին, ներքաղաքական և տնտեսական իրավիճակին համապատասխան: Այսպիսով, 15-րդ դարի երկրորդ կեսից մինչև 16-րդ դարի առաջին կեսը «վերելքի» շրջանն էր, երբ կայսրության տիրույթներն ընդարձակվեցին, իսկ օսմանյան միջնադարյան հասարակությունը գտնվում էր զարգացման ամենաբարձր կետում: Իսկ ահա 16-րդ դարի երկրորդ կեսից մինչև 18-րդ դարը կայսրության «անկման» շրջանն էր. զինվորական անհաջողությունների և քայքայման հետևանքով Օսմանյան կայսրությունում ի հայտ եկան սոցիալական կարգերի և տնտեսության լճացման գծեր³¹⁸:

Սակայն կայսրության բարձր ինքնագիտակցությամբ օժտված հպատակ ժողովուրդների հետընթացը թուրքական հետամնաց միջավայրում, իշխանությունների՝ արտաքին ճակատում ունեցած անհաջողությունների պատճառով առաջացած ծանր հարկային պայմանները, անարդարությունն ու իշխանությունների անտարբերությունն իր քաղաքացիների նկատմամբ, ի վերջո, 18-րդ դարավերջին հանգեցրին հպատակ ժողովուրդների ազգային-ազատագրական շարժումների տարածմանը:

³¹⁶ Ph. Hitti, նշվ. աշխ., էջ 716:

³¹⁷ М. Мейер, նշվ. աշխ., էջ 156-157:

³¹⁸ Նույն տեղում, էջ 155: Տե՛ս նաև՝ S. Özmucur, S. Pamuk, “Real Wages and Standards of Living in the Ottoman Empire, 1489-1914”, *The Journal of Economic History*, vol. 62, № 2, Jun., 2002, Cambridge University Press on behalf of the Economic History Association, p. 296: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս նաև Ժ. Ավետիսյան, նշվ. աշխ., էջ 104-117:

Ստեղծված իրավիճակը պատճառ դարձավ նաև արևմտյան պետությունների միջամտությանն օսմանյան ներքին կառավարման համակարգին՝ կայսրությունում բնակվող իրենց հավատակիցների իրավունքների պաշտպանության քողի տակ:

18-րդ դարի վերջերին ծնունդ առավ, այսպես կոչված, «Արևելյան հարցը»: Ըստ այդմ՝ Օսմանյան կայսրության ռազմական հզորության անկման³¹⁹, իշխանության թուլացման պայմաններում պետության ոչ թուրք ժողովուրդների վերելք ապրող ազատագրական ձգտումները, դրանց լուծման հնարավոր տարբերակների քննարկումը տեղափոխվում էր միջազգային հարթակ³²⁰:

Հաշվի առնելով նշյալ հանգամանքները՝ 18-րդ դարի վերջերից սկսած, օսմանյան բյուրոկրատական վերնախավի առանձին ներկայացուցիչներ սկսեցին գիտակցել քրիստոնյաների ապստամբությունները կանխելու, այլ ոչ թե ուժով ճնշելու անհրաժեշտությունը³²¹:

Այսպիսով, եթե օսմանյան կառավարությունը մինչ 19-րդ դարը փորձում էր կայսրության հպատակներին պահել *Pax Ottomanica*-ի մեջ՝ պահպանել կրոնական և էթնիկ սուբյեկտների միջև տարբերությունը և կենտրոնի ու կայսրության հարկատու ծայրամասերի միջև տարածությունը, կանխարգելել երկրի կառավարմանը ռայաների միջամտությունը և ասկյառների արտոնությունների չարաշահումը, ապա արդեն 19-րդ դարասկզբին ստիպված էր փոխել իր քաղաքական ուղղությունը և բացել վերոնշյալ «բարեփոխումների շրջանը»³²²:

³¹⁹ Կայսրության ռազմաֆաղափական հզորության շրջանում հիմնական միջոցը բռնի ռազմական ուժն էր: Դա բխում էր օսմանյան ռազմաֆեոդալական բռնապետության պետական կարգի էությունից: Ինչպես ասում էին այն ժամանակվա թուրք գործիչները. «Պետությունը դաշույնով է ձեռք բերվել և միայն դաշույնով կարող է պահպանվել»: Ռազմաավատական համակարգի փայլուն օսմանյան բանակի հզորության անկման պատճառ դարձավ, որը սկսեց պարտություն կրել ոչ միայն եվրոպական տերությունների բանակների հետ ընդհարումների ժամանակ, այլև անկարող դարձավ երկրի ներսում արագ և խելամոռեն ճնշել զինված ապստամբությունները: Տե՛ս Ռ. Սաֆրասոյան, նշվ. աշխ., էջ 44:

³²⁰ Վ. Բայբուրդյան, նշվ. աշխ., էջ 360:

³²¹ Ռ. Սաֆրասոյան, նշվ. աշխ., էջ 44: Պետերբուրգում լույս տեսնող «Вестник Европы» պարբերականը (*Вестник Европы*, 1809, часть XVIII, № 1, сс. 78-79) հայտնում էր, որ. «Մոսթաֆա Բայրամտարը հրաման արձակեց, որ մահմեդականները այլևս չօգտագործեն «գյալուր» (անհավատ) բառը, որովհետև յուրաքանչյուր բնիկություն, ինչ դավանանքի էլ պատկաներ, հավատում էր միևնույն Աստծուն, որին հավատում են մահմեդականները»: Ձևականորեն այդ հրամանը չէր հակասում Դուրանին: Սակայն այդ օրենքը որևէ գործնական նշանակություն չունեցավ, և «գյալուր» բառն օգտագործվեց մինչև կայսրության կործանումը: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 45-46:

³²² Ս. Makdisi, նշվ. աշխ., էջ 771, М. Мейер, նշվ. աշխ., էջ 158-159:

Բ. ՄԻՋՀԱՄԱՅՆՔԱՅԻՆ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Օսմանյան շրջանում ոչ մուսուլմանների իրավական նորմերի մշակման հարցում թերևս անկրկնելի է շեյխ ուլ-իսլամ (شیخ الاسلام) էբուսսուուդ էֆենդիի դերը (1545-1574 թթ.): Նրա ֆեթվաների (فتاویٰ, հոգ.՝ فتاوى) - մուսուլման կրոնապետի վճիռ) հավաքածուն լավագույնս ներկայացնում էր օսմանյան օրենսդրությունը և շրջանառություն մեջ մնաց նույնիսկ նրա մահից հետո: Այդ ֆեթվաները ներկայացնում էին կայսրության մուսուլմաններին, քրիստոնյաներին և հրեաներին առնչվող սոցիալական հարաբերությունները կարգավորող հստակ կանոնների մի ամբողջություն, որոնց հիմքում ընկած էր համայնքային պահպանություն և միջհամայնքային համերաշխության գլխավոր խնդիրը: Ըստ այդմ՝ համայնքները պետք է առանձնացված լինեին և պահպանեին միջհամայնքային համերաշխությունը, այլապես այն կվերաճեր բռնություն ոչ միայն մուսուլմանների և ոչ մուսուլմանների միջև, այլ նաև՝ քրիստոնյաների և հրեաների³²³: Ավելին՝ կայսրության միջհամայնքային հարաբերություններում արդարության պահպանման համար անհրաժեշտ էին սոցիալական հստակ կարգեր, որոնք չէին խաթարի այդ համայնքների միջև բաժանումը (օրինակ՝ մուսուլմանը չպետք է խոսեր ոչ մուսուլմանի լեզվով)³²⁴:

Սակայն Պ. Սիրիայում մուսուլման-ոչ մուսուլման միջհամայնքային հարաբերություններն այլ զարգացում ստացան՝ ի տարբերություն կայսրության այլ շրջանների, մասնավորապես Արևմտյան Հայաստանի, որտեղ թուրք բնակչությունը հպատակ քրիստոնյա ժողովուրդների նկատմամբ ակնհայտորեն հաղթող-նվաճողի վերաբերմունք էր ցուցաբերում: Ուստի, այստեղ խորը ճեղքվածք կար քրիստոնյայի և թուրք մուսուլմանի միջև:

Պ. Սիրիայում իրավիճակն այլ էր. թուրքերը գերիշխող փոքրամասնություն էին իրենց մեծ տիրություն և արաբական երկրներում մեծածավալ վերաբնակեցման և ճնշող մեծամասնություն դառնալու ոչ մի

³²³ B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, pp. 29-30.

³²⁴ Էբուսսուուդը խուսափում էր օրինապես ընդունված և շեզոֆ *qhimli* եզրույթից, փոխառենը նախընտրելով՝ *muşhır* (ամենավատ) տերմինը, որն ավելի մոտ էր գործածական բուրժուազիային: Հետաքրքիրն այն է, որ նա իր մի շարք ժամանակակիցների նման օգտագործում է այդ բառը բացառապես ուղղափառ քրիստոնյաների՝ հույների և հայերի համար, որոնք ներկայացված էին ըստ իրենց համայնքային պատկանելության: Տե՛ս B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, p. 29:

փորձ չէին անում³²⁵: Թուրք բնակչության մի զանգված Սիրիայում հաստատվեց Սելիմ I-ի հրամանով, մի մաս էլ հետագայում՝ որպես քաղաքացիական աշխատողներ և առևտրականներ³²⁶: Սակայն նրանց մեծամասնությունը բնակվում էր հիմնականում այն քաղաքներում, որտեղ նրանք ունեին որոշակի զինված ուժեր³²⁷:

Ճիշտ է, նյութի ուսումնասիրության արդյունքում, ինչպես նաև Ալ. Ռասսելի այն խոսքերից, թե. «...քրիստոնյաները տառապում էին իրենց թուրք³²⁸ հարևանների արհամարհական վերաբերմունքից», հասկանալի է դառնում, որ Սիրիայում նույնպես չովինիզմի դրսևորումներ եղել են թուրք-ալլազգի հարաբերություններում, այնուամենայնիվ դրանք վերը նշված պատճառներով այդքան ակնհայտ և ընդգծված չեն եղել³²⁹: Ավելին՝ Ալ. Ռասսելի համոզմամբ՝ «Կրոնի պատճառով կրած դժվարությունները, որոնցից նրանք (իմա՝ քրիստոնյաները-Վ.Մ.) երբեմն դժգոհում են, միշտ երկպառակտման հետևանք են (համաձայն կոնտեքստի՝ քրիստոնյա համայնքների միջև-Վ.Մ.), քանի որ թուրքերը երբեք չեն միջամտում, մինչև այս կամ այն կողմը չհրահրի կամ չզրդի»³³⁰:

Օսմանյան կայսրությունում ապրող բոլոր ժողովուրդները օսմանահպատակ բախտակիցներ էին, որոնք երբեմն, անկախ էթնոկրոնական պատկանելությունից, պարտավոր էին անցնել սուլթանի «սրի տակով»: Համաձայն Ալ. Ռասսելի վկայության՝ քրիստոնյա ազգերն այնպես, ինչպես մուսուլման ազգերը ենթակա էին ճնշման ու բռնության, սակայն բողոքում էին, որ միայն իրենք են տառապում բռնությունից, այնինչ իրականում թուրքերը հավասարապես տառապում էին³³¹: Ինչ վերաբերում է արաբներին, ապա հարկավ, որպես մուսուլման նրանք որոշակի առավելություններ ունեին տեղի ոչ մուսուլմանների նկատմամբ, այդուհանդերձ քրիստոնյաների և հրեաների հետ հանդես էին գալիս որպես հակակշիռ ուժ տեղի թուրք բնակչությանը:

³²⁵ Ph. Hitti, նշվ. աշխ., էջ 716:

³²⁶ R.R. Madden, *The Turkish Empire, in Its Relations with Christianity and Civilization*, vol. II, London, 1862, p. 14: راسل، ج. ٢، ص ١١٤، նշվ. աշխ., էջ 114:

³²⁷ R.R. Madden, նշվ. աշխ., էջ 14:

³²⁸ Ռասսելի աշխատության արաբերեն թարգմանությունում, ի տարբերություն անգլերեն բնօրինակի, «քուրֆ»-ի փոխարեն նշված է «մուսուլման»: Տե՛ս راسل، ج. ٢، ص ٢٣٨، նշվ. աշխ., էջ 238:

³²⁹ Al. Russel, նշվ. աշխ., էջ 42-43: Տե՛ս նաև Ա. արք. Սիւրմէան, *Պատմութիւն Հալէպի Հայոց*, հ. Բ, էջ 434:

³³⁰ Al. Russell, նշվ. աշխ., էջ 29:

³³¹ Նույն տեղում, էջ 41-43: Տե՛ս նաև Ա. արք. Սիւրմէան, *Պատմութիւն Հալէպի Հայոց*, հ. Բ, էջ 434:

Պ. Սիրիայի մեծ քաղաքներում, թեև էթնոկրոնական տարբեր խմբերը ձևավորել էին առանձին թաղամասեր, այնուամենայնիվ այդ թաղերից և ոչ մեկում նրանք, չնայած տոկոսային մեծ առավելության, բացարձակ մեկուսացած չեն ապրել³³²: Փաստ է, որ, մասնավորապես Հալեպում, քրիստոնյաներն ու հրեաներն ապրում էին տարբեր թաղամասերում, իսկ ոմանք, նույնիսկ, ձգտում էին ապրել միմյանց կողքի³³³: Նույնը նշվում է Երուսաղեմի հրեաների վերաբերյալ. դարեր շարունակ վերջիններս ապրում էին Ռիշա, Մասլախ, Շարաֆ թաղամասերում, որոնք օսմանյան շրջանում գտնվում էին մոսուլմանների շեյխ ուլ-հաւայի (شيخ الحارة - թաղամասի շեյխ) ենթակայության ներքո³³⁴: Սակայն Երուսաղեմում այլ էին մոսուլման-քրիստոնյա հարաբերությունները. անգլիացի ճանապարհորդ Ուիլյամ Զորջ Բրաունի վկայությամբ՝ նրանց միջև գոյություն ունեւր այնպիսի ներքին ատելություն, ինչպիսին կարող էին ներշնչել երկու աստվածային կրոնները³³⁵: Թեև, Երուսաղեմի պարագայում, միջհամայնքային (ոչ միայն մոսուլման-ոչ մոսուլման) վեճերը, միմյանց նկատմամբ անհանդուրժողականությունը, մրցակցությունը և, ինչու էլ, ատելությունը, դարավոր և հայտնի երևույթներ են, իսկ այդ մասին հիշատակությունները բազմաթիվ են. «Հույներն ատում են բոլոր քրիստոնյա ժողովուրդներին, մասնավորապես հայերին, որոնց թուրքերի նման անվանում են կարագյավուր, այսինքն սև անհավատ...»³³⁶:

Եթե կայսրության մյուս և մասնավորապես կենտրոնական շրջաններում իշխանություններն արգելում էին այլադավաններին բնակություն հաստատել մոսուլմանական թաղամասերում՝ որպես փաստարկ ներկայացնելով շարիաթի սկզբունքները³³⁷, ապա Հալեպում հրեաները բնակվում էին մզկիթի կողքին, այն դեպքում, երբ մոսուլմանների տները կից էին սինագոգներին: Թեև Հալեպում հրեաները Բաբ ալ-Նասրին

³³² D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 180:

³³³ A. Cohen, "On the realities of the Millet System: Jerusalem in the Sixteenth Century", pp. 9-10:

³³⁴ Նույն տեղում, էջ 9:

³³⁵ G. Browne, նշվ. աշխ., էջ 362:

³³⁶ M. Febvre, *Theatre de la Turquie, où sont représentées les choses les plus remarquables qui s'y passent aujourd'hui touchant les Mœurs, le Gouvernement, les Coutumes et la Religion des Turcs; et de treize autres sortes de Nations qui habitent dans l' Empire Ottoman*, Paris, 1682, p. 408.

³³⁷ Ա. Փափագյան, Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին (16-19-րդ դդ.), Երևան, 1999, էջ 42, հմմտ.՝ H.T. Cinlioğlu, *Tokat Tarihi*, 3 kısım, 1950, s. 55; B. Гипрац, նշվ. աշխ., էջ 37:

(Հաղթանակի դուռ) կից ունեին առանձին թաղամաս՝ Բաբ ալ-Յահուդ (Հրեաների դուռ) անվանումով, սակայն մեծ թվով հրեաներ հաստատվել էին նաև Բանդարա և Մասաբին թաղերում: 90% հրեաներով էր բնակեցված նաև քաղաքի պարիսպներից ներս գտնվող Բահսիտա թաղամասը, ինչի պատճառով Հալեպի շաբաթական դատարանների արձանագրություններում այն նույնպես նշվում է «հրեական թաղ»³³⁸:

Իսկ ահա Հալեպի Քրդական թաղամասում քրդեր չէին ապրում. միջնադարյան մամուլեքյան շրջանում այնտեղ սկզբնապես բնակեցված քրդերից գրեթե մարդ էլ չէր մնացել, այդ, այսպես կոչված Քրդական թաղամասի բնակիչների 93%-ը քրիստոնյաներ էին³³⁹:

Հալեպահայերը նույնպես ունեին առանձին հայկական թաղամաս՝ Ջուդայդա (հայտնի նաև Սալիբա Ջուդայդա, Ջոքաք ալ-Արբաաին, Ջոքաք ալ-Կալ, Հարաթ ալ-Քանիսսե անվանումներով): Ըստ ավանդությունների, սուլթան Սելիմ I-ը, երբ գրավել է Հալեպը, տեղի առևտուրն աշխուժացնելու հեռանկարով, Լիբանանից Հալեպ է տեղափոխել քառասուն քրիստոնյա ընտանիքներ, որոնք հիմնել են նշված թաղամասը³⁴⁰: Սակայն իրականում, ինչպես արդեն նշվել է, այս արվարձանում հայերը հաստատվել էին ավելի վաղ շրջանում՝ դեռևս Կիլիկյան հայկական թագավորության անկումից և Սև Մովի ջենովացի առևտրականների հեռանալուց հետո, երբ Հալեպը դարձավ արևելք-արևմուտք առևտրային շարժն իրականացնող միջնորդ քաղաք: Թաղամասը նոր շունչ է ստանում Հալեպում նորջուղայեցի գաղթականների հաստատվելուց հետո, երբ հայերը սկսում են գերակշիռ ուժ ներկայացնել ոչ միայն հայկական թաղամասում, այլ նաև ամբողջ Հալեպում³⁴¹:

Հալեպի հայերի գրեթե կեսը կենտրոնացած էր հենց Ջուդայդայում: Օսմանյան Հալեպին վերաբերող ամենավաղ (1518 թ.) արձանագրության տվյալների համաձայն՝ քաղաքում նույն թվականին բնակվում էր 249 տուն հայ, որոնցից 168-ը՝ Ջուդայդայում: Հետագայում՝ 1526 թվա-

³³⁸ Է. Սեմերճեան, նշվ. աշխ., էջ 274-275: Stéfanos E. Semerdjian, “Armenians in the Production of Urban Space in Early Modern Judayda, Aleppo”, p. 43:

³³⁹ D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 180:

³⁴⁰ L. d’Arvieux, նշվ. աշխ., էջ 437, كامل بن حسين بن مصطفى بالي الحلبي، الغزي، նշվ. աշխ., էջ 197, Հ. Աղեղեան, Արաբական զարթոնքը եւ հայ գործիչները, («Այգ» մատենաշար-5), Հալեպ, 2008, էջ 30-31, A. Raymond, նշվ. աշխ., էջ 97:

³⁴¹ E. Semerdjian, “Armenians in the Production of Urban Space in Early Modern Judayda, Aleppo”, p. 38.

կանի մեկ այլ փաստաթղթում նշվում է հալեպահայերի աճ՝ մոտավորապես 283 տնով, որոնցից 197-ը՝ բնակվում էր Ջուղայդալում³⁴²:

Նույն արձանագրություն մեջ Ջուղայդան ներկայացվում է երեք մասից բաղկացած թաղամաս, որոնցից երկուսը, որպես հայերի գերակշիռ թիվ ունեցող թաղամասեր՝ կոչվում են «Հայկական Ջուղայդա» (Ermeniyan-i Cüdeyde), «Քրիստոնյա Ջուղայդա» (Cüdeyde-i Nasara) կամ «Հայ անհավատների» (Gebran-i Ermeniyan) թաղամաս³⁴³: Իսկ 1722 թ. մի փաստաթղթում թաղամասը նշվում է որպես «Հունական թաղամաս» (Rum mahallesı) (հնարավոր է, նշվում է թաղամասի բյուզանդական ձևը-Է.Ս.), իսկ 1797 թ. մեկ այլ փաստաթղթում՝ «Անհավատների թաղամաս» (Gavur Meydani) ձևով³⁴⁴:

Ի տարբերություն Հալեպի, Դամասկոսում ազգային հիմքով առանձնացված թաղամասերից, թերևս հանդիպել ենք միայն քրդական Ալ-Սալիհիյա և Ալ-Մեյդան թաղամասերի մասին հիշատակություն³⁴⁵: Սակայն այն տեղեկությունը, ըստ որի Դամասկոսում զիմմիները բնակվում էին առանձին, պարսպապատ թաղասամասերում, ենթադրել է տալիս, որ, ինչպես Հալեպում կամ Երուսաղեմում, այստեղ նույնպես, տարբեր համայնքներ որոշակի քանակային առավելությամբ, ձևավորել էին առանձին թաղամասեր: Այդ թաղամասերը գտնվում էին քաղաքի արևելյան և հարավարևելյան կողմում և բնակեցված էին հիմնականում քրիստոնյաներով, հրեաներով և, որ հետաքրքրական է, նաև չիա մուսուլմաններով: Մտածելու տեղիք է տալիս նաև նույն հեղինակի այն տեղեկությունը, որ վերոնշյալ համայնքներն այնքան մեկուսացած էին ապրում, որ ազատված էին արաբական կացութաձևից³⁴⁶:

Ինչ վերաբերում է Դամասկոսի մուսուլմաններին, ապա նրանք, անկախ ազգությունից, աղանդից, ծագումից և դասակարգից, ցրված էին ամենուր: Թեև կային հստակ առանձնացված մուսուլմանական թաղամասեր, որոնք կազմավորված էին ցեղային հիմքի վրա՝ աշիրաներ էին (عشيرة, հոգ.՝ عشائر), օրինակ՝ Ալ-Մեյդան և Ալ-Շադդուր թաղամասերը:

³⁴² Նույն տեղում:

³⁴³ Նույն տեղում, էջ 39-40:

³⁴⁴ Նույն տեղում, էջ 40:

³⁴⁵ ج. نعيسة, ցիվ. աշխ., էջ 263-264:

³⁴⁶ Նույն տեղում:

Դամասկոսի որոշ թաղամասեր բնակեցված էին տարբեր ստորաբաժանումների զինվորականներով և նրանց ընտանիքներով, ինչպես օրինակ Ալ-Արբադ, Ալ-Աքիբա և Ալ-Բահսա թաղամասերը³⁴⁷:

Դամասկոսում նույնպես ամեն թաղամաս ուներ իր շեյխ ու-հաւան, որը, ի շարս տեղի աղաների, այանի, հոգևորականների, վարչական և դատական մարմինների ներկայացուցիչների, լուծում էր իր թաղին առնչվող խնդիրները: Փաստացի, Դամասկոսում ամեն թաղ կառավարվում էր տեղական հեղինակությունների կողմից, ինչի արդյունքում քաղաքում տիրում էին քառսն ու ամենաթողությունը, հաճախակի էին դարձել նրանց և տեղական վարչական իշխանության միջև բախումները, ինչպես օրինակ 1747 թ., երբ Ասադ փաշային ընդդիմանալու արդյունքում սպանվեցին Դամասկոսի մի քանի թաղամասերի շեյխեր³⁴⁸:

Այնուամենայնիվ, օսմանյան ժամանակաշրջանի Պ. Սիրիայում բնակության օրինաչափությունների մասին ձևավորվել է մի կարծիք, ըստ որի, այստեղ դրանք հիմնված էին սոցիալական դասակարգման, այլ ոչ թե կրոնի վրա: Այսինքն, արաբական քաղաքների բնակիչները նախընտրում էին բնակվել իրենց կարգավիճակին համապատասխան այլակրոնների կողքին, քան համակրոնակիցների՝ ի տարբերություն Կ. Պոլսի և Անկարայի, որտեղ հարուստները, աղքատներն ու միջին դասն ապրում էին միասին³⁴⁹:

Պ. Սիրիայի միջհամայնքային հարաբերությունների նման զարգացումը պայմանավորված էր նաև հետևյալ հանգամանքով՝ Պ. Սիրիան ընդգրկում էր նշանավոր առևտրատնտեսական մի շարք քաղաքներ, ուստի տեղի բնակչությունը լայն կապեր էր հաստատել եվրոպական մի շարք երկրների, ինչպես նաև Պ. Սիրիայում հաստատված եվրոպացիների հետ: Այդ գործնական հարաբերությունների ու առօրյա շփումների արդյունքում Պ. Սիրիայի բնակչության զարգացումն առավել արագ էր ընթանում: Հետևաբար, այդ քաղաքներն ավելի ապահով էին և համեմատաբար ավելի հանգիստ: Սիմեոն Լեհացին, նկարագրելով ամբողջ կայսրությունում հայ ժողովրդին, հոգևորականությանը պատուհասած աղետները, խտրականությունները, Դամասկոսի մասին հայտնում է. «Այլ եւ Տաճիկքն քաղքին այնորիկ յոյժ երկեղած եւ մարդասէր են եւ աստուածավախ, զքրիստոնեայս սիրեն եւ բնաւ չասեն «կավուր» կամ

³⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 264:

³⁴⁸ Նույն տեղում, էջ 83:

³⁴⁹ D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 180:

«տինսիզ», այլ «էսակուլի» կամ «Հաճի»: Եւ թէ զոք աւան չոպանն նեղէ՝ ամէնքն վրան թափին եւ ազատեն. Ձթողուն սուխրայ բանիլ կամ այլ ինչ անիրաւ: Այլ տեղ այսպէս մարդիկ քաղցր եւ բարի չտեսի. Քրիստոնէութեան լայեխ»³⁵⁰:

Չնայած նշված հանգամանքներին, այնուամենայնիվ, Պ. Սիրիայի քրիստոնյաները, որպես կայսրության զիմմի բնակչության բաղկացուցիչ մաս, պարտավոր էին հետեւել շարիաթով, «Օմարի դաշինք»-ով³⁵¹, ինչպես նաեւ օսմանյան կանոնադրությամբ սահմանված ընդհանուր կանոններին, որոնք, ինչպես Լեոն Վարդանան է իրավացիորեն նշում. «...ստեղծելու ստրկային հոգեբանութիւն մը ոչ-թուրք եւ ոչ-մահմետական քաղաքացիին մօտ, որպէսզի սուլթանական եւ թրքական տիրապետութիւնն ըլլար ավելի հեշտ եւ քրիստոնեան դառնար ինքն իր վրան կքած մարդ՝ իր կեանքն իսկ վերէն, սուլթանէն իրեն տրուած շնորհ մը նկատելով»³⁵²:

Այնուամենայնիվ, Թանզիմաթի շրջանում Պ. Սիրիայի քրիստոնյա, հրեա և մուսուլման համայնքների միջև 16-18-րդ դդ. հաստատված բարիդրացիական հարաբերությունները խաթարվեցին և վերաճեցին միջհամայնքային հակամարտությունների, ինչը քաղաքական և տնտեսական փոփոխությունների արդյունք էր³⁵³:

Գ. ՀԱՐԿԵՐ

Հայտնի է, որ տարբեր ժամանակներում, իսլամական երկրներում քրիստոնյաների գլխավոր զատորոշողն էին: Իր ներքաղաքական և սոցիալական կառուցվածքով՝ Օսմանյան կայսրությունը, լինելով իսլամական աշխարհի դասական երկրներից մեկը, որդեգրել էր նաև դրանց բնորոշ հարկային քաղաքականությունը, ըստ որի որոշվում էր հպատակ ժողովուրդների տեղն ու դերը տարաէթնիկ կայսրության մեջ: Հարկային առումով մու-

³⁵⁰ Սիմէոն դպրի Լեհացույ Ուղեգրութիւն, էջ 313:

³⁵¹ B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, pp. 21-23, Գ. ՄԽՐԱՈՒՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 153-163:

³⁵² Լեոն Վարդան, «Խորակամութիւնը Օսմանեան կայսրութեան մէջ», Հայկազեան հայագիտական հանդէս, Ատլաս Պրէս, Պէյրոս, 1970, էջ 13:

³⁵³ M. Ma'oz, "Communal Conflict in Ottoman Syria during the Reform Era: The Role of Political and Economic Factors" in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, vol. 2, pp. 91-105: Տե՛ս նաև S. Khalaf, "Communal Conflict in Nineteenth-Century Lebanon" in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, vol. 2, pp. 107-134, D. Chevallier, նշվ. աշխ., էջ 160-163:

սուլթանների և քրիստոնյաների միջև օրենքով սահմանված տարբերակիչ «դասական» հարկը, որը պարտադրված էր շարիաթով՝ միջնադարյան իսլամական տերությունների քրիստոնյա և հրեա հպատակների համար, դա ջիզյան էր (جزيه, *cizye*)՝ գլխահարկը:

Իսլամական օրենքի համաձայն՝ ջիզյան գանձվում էր երկու ձևով: Առաջինը կոչվում էր մաֆթու ջիզյե (*maktû cizye*), որը պայմանագրով համաձայնեցված ֆիքսված գումար էր, երկրորդը՝ ալե ուռ-ռուս (*ale'r-ruus*), երբ գանձվող գումարի չափը որոշվում էր անհատի ֆինանսական կարգավիճակին համապատասխան³⁵⁴: Դասական իսլամում իրավաբանները ջիզյայի չափն աղքատ, միջին և ունեւոր դասի համար սահմանել էին համապատասխանաբար՝ 1, 2 կամ 4 ոսկի դինար կամ 12, 24, կամ 48 դիրհեմ մաքուր արծաթ: Սակայն, օսմանյան իշխանությունները նախընտրեցին պահպանել նվաճված երկրների նախաօսմանյան շրջանում հաստատված վճարման չափերը՝ գանձելով մեկ ֆիքսված տոկոսադրույք յուրաքանչյուր տնային տնտեսության համար (սովորաբար մեկ ոսկու կտոր կամ դրան համարժեք արծաթ մետաղադրամ): Սիրիայում և Պաղեստինում այն կազմում էր 80 ալչե, երբ, օրինակ՝ 1520-1570-ական թվականներին 1 ոսկու կտորը համարժեք էր 60-70 ալչեի³⁵⁵:

Օսմանյան կայսրություն, մինչև 19-րդ դարի պատմությունն ուսումնասիրելիս, գլխահարկի անվանման հետ կապված որոշակի չփոփոխվում է առաջանում: Խնդիրն այն է, որ Օսմանյան կայսրությունը գլխահարկը «ժառանգություն էր ստացել» խարաջ (خراج, *harac*) անունով, այնինչ կայսրությունում խարաջ անվանում էին նաև հողի հարկը³⁵⁶: Ըստ Թ. Ավդալբեկյանի, հայ մատենագիրներն էլ խարաջ ասելով ընդհանուր առմամբ գլխահարկն էին հասկանում³⁵⁷: Այս չփոփոխված առկա էր նաև Արաբական խալիֆայության շրջանում:

Ջիզյա եզրույթի կիրառումը սկսվեց ավելի ուշ, երբ իշխանությունները միավորեցին ջիզյա (գլխահարկ) և խարաջ (հողահարկ) հարկատեսակները, որոնք արդեն ընդհանուր անվան տակ կոչվում էին ջիզյա կամ խարաջ³⁵⁸: Շրջաններում ջիզյայի հարկամատյանները (*Defter-i Cizye-i*

³⁵⁴ C. Elitaş, O. Aydemir, U. Özcan, O. Güvemli, M. Erkan, M. Oğuz, նշվ. աշխ., էջ 200-201: Տե՛ս նաև B. Гнррац, նշվ. աշխ., էջ 26-31:

³⁵⁵ H. Inalcik, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 68, M. A. Bakhit, նշվ. աշխ., էջ 21:

³⁵⁶ Թ. Ավդալբեկյան, «Գլխահարկը Թուրքիայում XVII-XVIII դարերում հայ պատմագրության տվյալներով», Պատմա-բանասիրական հանդես, № 1, 1959, էջ 175-186:

³⁵⁷ Նույն տեղում:

³⁵⁸ C. Elitaş, O. Aydemir, U. Özcan, O. Güvemli, M. Erkan, M. Oğuz, նշվ. աշխ., էջ 200, 295:

Gebrân) գրվում էին երկու օրինակով՝ բնօրինակը պահվում էր պետական արխիվում, իսկ կրկնօրինակը՝ տեղական դատարանում³⁵⁹:

Այսպես, 17-րդ դարի Հալեպի մասին խոսելիս դ' Արվիոն, որպես քրիստոնյաների կողմից վճարվող գլխահարկ, նշում է խաւաջը, որը, նրա հաղորդմամբ, գանձվում էր յուրաքանչյուր հասուն տղամարդուց՝ 6 դինար (piastre) և կես դինար էլ ավելի՝ հարկահավաքի համար³⁶⁰: Նույն երևույթին հանդիպում ենք նաև Միշել Ֆերի³⁶¹, ինչպես նաև Ալ. Ռասսելի աշխատություններում: Վերջինիս հաղորդմամբ. «Երբ գալիս է խաւաջը վճարելու ժամանակը, ամեն օր փողոցներում տեսնում ենք հավաքված խեղճ գյուղացիների (աղքատներ՝ Սիւրմէեան արք. Ա., Պատմութիւն Հալէպի Հայոց, հ. Բ., էջ 434, արհեստավորներ՝ أ. و ب. راسل, նշվ. աշխ., էջ 240), որոնց բանտ են տանում: Մոմասսիի բանտի դարպասների շրջակայքը լի է կանանցով, որոնք, հարկերը չվճարելու պատճառով իրենց բանտարկված հարազատների համար ուտելիք և խմելիք են բերել: Տեսարանը կոպիտ բռնություն տպավորություն է թողնում, սակայն դա այդպես չէ, քանի որ նրանք, իմանալով հանդերձ, որ խաւաջի վճարումն անխուսափելի է, այն ժամանակին վճարելու փոխարեն թողնում են մինչև բանը հասնի բանտարկվելուն, ապա, մի քանի օր կորցնելով, առժամյա ազատություն ստանալու համար որպես կաշառք մեծ գումար են վճարում պահակներին, մինչդեռ պարզ գիտեն, որ բոլոր այդ փորձերից ու աղմուկից հետո անգամ պետք է պարտքը վճարեն»³⁶²:

Հետաքրքրական է Ա. Քոհենի այն տեղեկությունը (որը հիմնված է Երուսաղեմին վերաբերող շախաթական դատարանների արձանագրությունների տվյալների վրա), ըստ որի՝ Երուսաղեմի նոր համայնքները՝ կաթոլիկ և մարոնի, ինչպես նաև հայերը՝ որպես հին միլլեթ, ազատված էին ջիզյա վճարելուց, և որևէ հիշատակում չկա երբևէ վերջիններիս ջիզյա վճարելու վերաբերյալ³⁶³: Երուսաղեմի հայերի՝ նշված ժամանակաշրջանում ջիզյայից ազատված լինելու հանգամանքը, կարծում ենք պայմանավորված է նաև այն իրողությամբ, որ տեղի հայերը առանձին աշխարհիկ համայնք չէին կազմում. ինչպես արդեն նշել ենք, Երուսաղեմի Հայոց պատրիարքարանը մերժել էր, օսմանյան օրենսդրության

³⁵⁹ Նույն տեղում, էջ 283-284:

³⁶⁰ L. d' Arvieux, նշվ. աշխ., էջ 439:

³⁶¹ M. Febvre, նշվ. աշխ., էջ 510:

³⁶² Al. Russel, նշվ. աշխ., էջ 42-43, հմմտ. راسل أ. و ب., նշվ. աշխ., էջ 240, Ա. արք. Սիւրմէեան, Պատմութիւն Հալէպի Հայոց, հ. Բ., էջ 434:

³⁶³ A. Cohen, "On the realities of the Millet System: Jerusalem in the Sixteenth Century", p. 14.

համաձայն, կազմակերպել եկեղեցուց անջատ աշխարհիկ համայնք³⁶⁴։ Հայտնի է նաև, որ հայ հոգևորականությունը, միլլեթ համակարգի համաձայն, որոշակի արտոնություններ էր վայելում։

Գիտակցելով հարկահավաքության կանոնակարգման և վերոնշյալ երևույթների կանխման կարևորությունը խառաջ-ջիգյայի հավաքման ընթացակարգ մշակվեց միայն 1850 թ.՝ բարեփոխումների շրջանակում, հատուկ սուլթանական հրամանով։ Ըստ այդ հրամանի՝ այդուհետ յուրաքանչյուր կրոնական համայնքից ջիգյան պետք է հավաքեր այդ համայնքի ավագանին և հանձներ միլլեթ բաշրին։ Վերջինս էլ այն պետք է փոխանցեր պետական գանձարան³⁶⁵։ Թեև, համաձայն օտար աղբյուրների, Պ. Սիրիայում գրեթե նույնությամբ գործել է հարկահավաքության նման ընթացակարգ մինչ 1850 թ. վերոնշյալ հրամանը, սակայն, փաստորեն այն լիովին չի կատարվել, ավելին՝ ուղեկցվել է բազմաթիվ ապօրինություններով և բռնություններով, քանի որ այդ գործին կցված են եղել նաև տեղական թուրք հարկահավաքները՝ կոլսուները (*kolcu* - պահակ, պահապան), որոնց ուղղորդում էր անձամբ դեֆթերդար³⁶⁶։

Խառաջը նույնպես սահմանված էր շաբաթով և դարեր շարունակ հարկվում էր իսլամական պետությունների ոչ մուսուլման հողատերերից։ Այդ հողերը կոչվում էին արազի-ի հառաջիյե/խառաջիյե (*arazi-i haraciye*) և օսմանյան նվաճումների ընթացքում տրվել էին հողատերերին՝ հարկ վճարելու պայմանով։ Խառաջը երկու տեսակ ուներ՝ խառաջ-ը մուվազզաֆ (*harac-ı muvazzaf*), որը գանձվում էր ըստ հողի չափի, իսկ երկրորդը՝ խառաջ-ը մյոմասսեմ (*harac-ı mukassem*), ըստ որի, գանձվում էր հողի բերքի 1/10-ից մինչև 2/10-ը³⁶⁷։

Կայսրության ոչ մուսուլման ավատատերերից և հողատերերից գանձվում էր նաև շաբաթով սահմանված մեկ այլ հարկատեսակ՝ ուշը կամ աշար (*عشر, aşar* - տաս, տասանորդ, ունեցվածքի 1/10-ը)՝ տասանորդը³⁶⁸։ Ուշը, ինչպես ժողովուրդն էր նկարագրում, առնվում էր հողի բոլոր բարիքներից՝ հացահատիկից, անասնակներից, բանջարեղենից, պտուղներից և այլն։ Ոչինչ չէր վրիպում թահսիլդարի (*tahsildâr* - հարկահավաք կապալառու) աչքից և, փաստորեն, տասանորդը անուսն էր միայն, իսկ

³⁶⁴ D. Tsimhoni, նշվ. աշխ., էջ 356։

³⁶⁵ В. Гиргас, նշվ. աշխ., էջ 98։

³⁶⁶ Նույն տեղում, էջ 92։

³⁶⁷ C. Elitaş, O. Aydemir, U. Özcan, O. Güvemli, M. Erkan, M. Oğuz, նշվ. աշխ., էջ 296։

Առավել մանրամասն տե՛ս В. Гиргас, նշվ. աշխ., էջ 20-26։

³⁶⁸ Աշարի մասին առավել մանրամասն տե՛ս В. Гиргас, նշվ. աշխ., էջ 31-34։

գանձումը հասնում էր երբեմն 50%-ի: Իսկ հունձքի ու կալի ժամանակ գյուղացու աշխատանքը հսկողության տակ էր առնվում, որպեսզի ոչինչ՝ անգամ մի խուրձ ցորեն հնարավոր չլիներ թաքցնել³⁶⁹:

Շարիաթով հաստատված այս հարկատեսակները մտնում էին կայսրության հարկային առաջին դասակարգման մեջ՝ քեֆալիֆ-ի շերիյե (tekelif-i şeriyeye) կամ ուսում-ի շերիյե (rûsum-i şeriyeye), որոնք միասին կարելի է անվանել պաշտոնական հարկեր: Ըստ տարբեր կարծիքների՝ այն ընդգրկում էր մոտ 80-350 հարկատեսակ³⁷⁰:

Կայսրության հարկատեսակների մյուս խմբի դասակարգման մեջ էին մտնում կամայական, օրենքով (կաուն - օրենք) հաստատված հարկատեսակները: Սրանք նշված էին Սուլեյման Կանունիի կողմից մշակված «Կանուն-ի ուլա»-ում, որը հետագայում մանրամասն մշակվեց հաջորդ սուլթանների դեֆթերդարների կողմից՝ հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ կայսրության տարբեր շրջաններում տարբեր հարկեր էին սահմանված³⁷¹:

Եվ վերջապես, հարկատեսակների դասակարգման երրորդ խմբի մեջ էին մտնում այնպիսի հարկատեսակներ, որոնք հաստատված չէին ո՛չ շարիաթով, ո՛չ կանուննամեով (kanûnnâme - օրենսգիրք) և կոչվում էին ավանիա (avania)³⁷²:

Հետազոտելով նվաճված ժողովուրդների նախաօսմանյան օրենքներն ու գրանցամատյանները՝ օսմանյան իշխանություններն ընդօրինակեցին և կիրառության մեջ դրեցին նաև այն հարկատեսակները, որոնք տեղի բնակչությանը սովոր էր վճարել նախաօսմանյան վարչակարգերին՝ բացառությամբ միայն նրանց, որոնք ակնհայտորեն հակառակ էին օսմանյան կացութաձևին³⁷³: Հետևաբար, Օսմանյան կայսրության տարբեր շրջաններում հարկատեսակները տարբեր էին և մանրամասն չարադրված յուրաքանչյուր նահանգի կանուննամեով: Օրինակ՝

³⁶⁹ Յ. Չոլաֆեան, Քեսապ, էջ 365:

³⁷⁰ Լեոն Վարդան, Հարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրութիւններուն մէջ, Ա-Ի, էջ 66-75, 289-296, ինչպես նաև՝ В. Гирс, նշվ. աշխ., էջ 85:

Օսմանյան շրջանում խարաջի և ուշի վճարման կարգերի վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, Բ. Բ, էջ 302-303:

³⁷¹ В. Гирс, նշվ. աշխ., էջ 84-85:

³⁷² Նույն տեղում, էջ 85: Մանրամասն տե՛ս Ӣ. Бат, Замми: христиане и евреи под властью ислама, т. 1, Библиотека-Алия, 1991, с. 74, Լեոն Վարդան, Հարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրութիւններուն մէջ, Ա-Ի, էջ 87-88:

³⁷³ Н. Inalcik, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 70:

ալիկ (علق - անասնակերի համար գանձվող հարկ) կոչվող հարկը, որը թվում է, թե նույն իմաստն է արտահայտում, ինչ ալաֆեն³⁷⁴, ընդունված էր միայն կայսրության արաբական շրջաններում³⁷⁵:

Օսմանյան կայսրության հարկային համակարգի՝ անհեթեթության հասնող հարկերի տեսակների, դրանց պարտադիր վճարման կամ անտրամաբանական բացառությունների մասին լավագույնս կարելի է պատկերացում կազմել հետևյալ օրինակից. Շամի էյալեթում կանաչեղեն և բանջարեղեն աճեցնելու համար գանձվում էր ադեթ-ի դար ուլ-հուդար (*âdet-i dâr ül-hudar* - կանաչեղենի համար գանձվող հարկ) հարկատեսակը՝ տեղական մթերքի մեկ պարկի համար՝ մոտավորապես մեկ ակչե, իսկ ներմուծված մթերքի մեկ պարկի համար՝ յոթ ակչե: Սակայն, օրինակ, Երուսաղեմ ներմուծված նշված մթերքներից հարկ չէր գանձվում³⁷⁶:

Կայսրության քրիստոնյաներն ու հրեաներն առանձին վճարում էին բազմաթիվ այլ հարկեր՝ շաշաթ (*şaşat* - չքեղության տուրք՝ փաթեթոց կրելու համար), շիրա (*şira* - տանը ոգելից խմիչք պահելու համար) և այլն³⁷⁷: Առհասարակ, ալիզոլային խմիչքների արգելման, դրանց օգտագործման կամ օգտագործումը նվազեցնելու վերաբերյալ մի քանի տարբեր օրենքներ էին գործում: 1638 թ. քրիստոնյա հպատակներից ալկոհոլի համար սկսեցին գանձել տարբեր հարկեր՝ զեչրիյե ռեսմի (*zecriye resmî* - ոգելից խմիչքների վաճառքի համար վճարվող հարկ), զեչրիյե գյումրուլու (*zecriye gümruğü* - ոգելից խմիչքների ներմուծման համար վճարվող հարկ) և այլն³⁷⁸:

³⁷⁴ Ալաֆե (علف, հոգ.՝ علوفه) եզրույթը բաղկացած է ալաֆ (علف - խոտ, անասնակեր) բառի եզակի և հոգնակի ձևերից: Դա այն տուրֆն էր, որը *ռայաներ*ը պարտավոր էին հատուցել երթևեկող պետական պաշտոնյաներին՝ որպես նրանց ձիերի և գրաստների կեր: Այս տուրֆը, բնականաբար, նախապես հատուցվել է բնամթերքով (խոտ, դարման, գարի և այլն), սակայն հետագայում հաճախ այն փոխարինվել է դրամական տուրֆով: Տե՛ս Հ. Փափազյան, *Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը*, հ. 1, Հրովարտակներ, պրակ առաջին, (ԺԵ-ԺԶ դդ.), Երևան, 1956, էջ 103:

³⁷⁵ Լեոն Վարդան, *Հարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրութիւններուն մէջ*, Ա-Ի, էջ 53-54:

³⁷⁶ Մանրամասն տե՛ս նույն տեղում, էջ 101-103:

Պաղեստինում ոչ մուսուլմանների կողմից վճարվող հարկերի մասին հրեաների օրինակով տե՛ս B. Lewis, *Notes and Documents from the Tusrkish Archives; A Contribution to the History of the Jews in the Ottoman Empire*, (Oriental Notes and Studies, № 3), Jerusalem, 1952.

³⁷⁷ M. Febvre, նշվ. աշխ., էջ 510, Մ. Զոպայան, *Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ.*, էջ 36, Լեոն Վարդան, *Հարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրութիւններուն մէջ*, Լ-Հ եւ Հ-Ֆ, հ. Բ, Պէյրոս, 2012, էջ 233, 237:

³⁷⁸ Լեոն Վարդան, *Հարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրութիւններուն մէջ*, Ա-Ի, էջ 260-261:

Միլլեթ համակարգի շրջանակում կայսրություն երեք միլլեթների յուրաքանչյուր անդամ, «ազգային տուրք» անվան տակ, պարտավոր էր վճարել իսկոն-ի միլլիյե (*iâne-i milliye* - ազգային տուրք, օժանդակություն) հարկատեսակը՝ իր ազգն ու համայնքը, կրոնական, կրթական, բարեսիրական, խնամատարական հաստատություններն ու ձեռնարկությունները պահպանելու համար³⁷⁹: Հայկական միլլեթն այս տուրքի վերջնական սահմանումը տվեց «Ազգային Սահմանադրություն Հայոց»-ում³⁸⁰, ըստ որի՝ «Ամէն Ազգային անհատ՝ որ չափահաս է եւ վաստակ ու տէր, պարտական է տրօք մասնակից ըլլալ Ազգային ծախուց»³⁸¹:

Բազմաթիվ և բազմապիսի այս հարկերն այնքան չէին մտահոգում բնակչությանը, որքան հարկահավաքության գործընթացը: Հարկահավաքությունը, ըստ հարկերի կարևորության, բաշխված էր օսմանյան քաղաքային վարչակազմի տարբեր պաշտոնյաների միջև³⁸²: Հարկահավաքության իրավունքը տրվում էր կապալով, որը վալին աճուրդի էր դնում: Արդյունքում, տուրքերը գանձելու իրավունք ստանում էր նա, ով շատ էր վճարում ու կաշառում վալին: Գլխավոր կապալառուն իր իրավունքը վաճառում էր իր ստորադաս կապալառուին, նա էլ՝ իր ստորադասին, որոնց ամենավերջին խումբը կազմում էին մեկ նահիյեի կամ նրա մեկ շրջանի հարկահավաքները: Կապալառուն գյուղ էր մտնում առնվազն մի քանի զինվորների ու մահակալիկների ուղեկցությամբ՝ նախապես իմանալով գյուղացիների ունեցվածքի թե՛ չափը, թե՛ դրա գտնվելու վայրը³⁸³:

Հարկահան պաշտոնյաները գանձում էին սահմանված հարկի չափից տաս, քսան, երեքմեկ նաև մի քանի տասնյակ անգամ շատ գումար: Այս երևույթը քաջալերվում էր փաշայի կողմից, քանի որ նա էլ իր բաժինն ուներ այդ ավարառությունից³⁸⁴: Օրինակ՝ սուբաշն (*subaşı* - սիփահիներ³⁸⁵ կորպուսի հրամանատար), որը 100 տուրքից 10-ն ինքն էր գանձում, փաշային դրանից բաժին էր տալիս միայն այն դեպքում, երբ օրի-

³⁷⁹ Նույն տեղում, էջ 487:

³⁸⁰ Գ. Թանանյան, նշվ. աղյ., Ս. Masayuki, *The First Draft of the Armenian Millet Constitution*, Վ. Մակարյան, «Հայկական միլլեթի կազմավորումը և Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքների իրավասությունները (ԺԵ-ԺԹ դդ.)», *Էջմիածին*, օգոստոս, Ս. Էջմիածին, 2016, էջ 126:

³⁸¹ Լեոն Վարդան, *Հարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրութիւններուն մէջ*, Ա-Ի, էջ 486-488:

³⁸² L. Mordecai, նշվ. աղյ., էջ 8:

³⁸³ Զ. Չոլաֆեան, *Քեսապ*, էջ 365:

³⁸⁴ Հ. Թովուլյան, նշվ. աղյ., էջ 36, Ա. արք. Սիրմէեան, *Պատմութիւն Հալէպի Հայոց*, հ. Բ, էջ 504:

³⁸⁵ Ֆեռդյալ, Բեժյալ, զինվոր, Օսմանյան կայսրության զինված ուժերի ծանր հեծելազորի տեսակ:

նական գանձումները սահմանն անցնում էին³⁸⁶: Անհարկի տուրքերը գանձելու պաշտոնը փաշան հանձնել էր իր պահակագնդի պետերին, որոնք կոչվում էին քյուֆենկչի բաշը (*tüfenkçi başı*): Սրանք քաղաքի սարսափն էին, մանավանդ քրիստոնյաների և հրեաների: Սրանցից զատ փաշան իր իշխանությունը ենթակա գյուղեր ուներ, որոնք իրեն մեծ եկամուտներ էին ապահովում³⁸⁷:

Ազգային ծախսերի կարգավորման համար յուրաքանչյուր քրիստոնյա ազգ ուներ հասարակական գործակալ՝ վեֆիլ, որն ընտրվում էր տվյալ ազգի երեւելիներից կազմված ժողովում, ապա իր պաշտոնում հաստատվում փաշայի կողմից³⁸⁸: Ալ. Ռասսելը նշում է այն հատկանիշները, որոնք պարտադիր էին վեֆիլ դառնալու համար, դրանք էին՝ ճարպկությունը և, հատկապես, «ինտրիգի արվեստին» տիրապետելը, որոնք ըստ հեղինակի, անհրաժեշտ էին թուրք մեծամեծների հետ բանակցությունների ժամանակ: Կարևոր էր նաև թուրքերենի իմացությունը: Ապա շարունակում է թվարկել այդ պաշտոնի առավելություններն ու թերությունները. «Նա իր չարչարանքի համար ստանում է աշխատավարձ և գումար վաստակելու այլ հնարավորություններ ունի, բացի այդ, կարևոր անձնավորություն է համարվում: Բայց այս բոլոր առավելություններով հանդերձ, այն անհաճո պաշտոն է. որքան էլ արդար վարվի ազգային հարկերի կամ ավանդի չափերի կանոնավորման գործում, մշտապես մեղադրվում է կողմնակալության և զեղծարարության մեջ, նրա ընտրողները երբեք գոհ չեն, իսկ իր ազգի նկատմամբ ոտնձգության դեպքում, նա պատիվ ունի լինել առաջինը բանտում հայտնվածների թվում»³⁸⁹:

Կայսրության բնակչության համար հարկերն ու հարկահավաքությունն ավելի անտանելի դարձան հատկապես 18-րդ դարի երկրորդ կեսից, երբ խասսերի (خاوس) ³⁹⁰ փոխարեն էյալեթների կառավարիչներին որպես ռոճիկ տրվեցին իրենց իրավասության ներքո գտնվող նահանգ-

³⁸⁶ Ա. աբ. Սիւմէեան, Պատմութիւն Հայէպի Հայոց, հ. Բ, էջ 506:

³⁸⁷ Նույն տեղում, էջ 496, տե՛ս նաև L. Mordecai, նշվ. աշխ., էջ 8:

³⁸⁸ Al. Russell, նշվ. աշխ., էջ 41, հմմտ. راسل. و. ب. ا., նշվ. աշխ., էջ 239:

³⁸⁹ Al. Russell, նշվ. աշխ., էջ 41:

³⁹⁰ Խասս հողերը պետական հողերն էին, որոնք համարվում էին պայմանական տիրույթներ: Դրանցից ստացվող եկամուտը սկսվում էր 100000 ալշեից: Զբաղեցրած պաշտոնից ազատվելու դեպքում պաշտոնյան զրկվում էր նաև իրեն հատկացված խասսից, իսկ սուլթանի և նրա ընտանիքի խասսերը հանդիսանում էին նրանց սեփականությունը: Տե՛ս Վ. Բայբուրդյան, նշվ. աշխ., էջ 187:

ների բնակչությունից՝ խաղաղ ժամանակ գանձվող իմդադ-ը հազարիյե (*îmdâd-ı hazariyye*), իսկ պատերազմի ժամանակ՝ իմդադ-ը սեֆերիյե (*îmdâd-ı seferiyye*) կոչվող հարկերը³⁹¹: Օրենքով, յուրաքանչյուր տարվա համար այդ հարկերի չափը պետք է սահմաններ տեղի ավագանուց կազմված հանձնաժողովը, ապա հաստատվեր շարխաթական դատարանով: Պատերազմական ժամանակաշրջանի համար սահմանված հարկերից էին նաև սուրսաթը (*sûrsat* - պատերազմական տուրք), ավարըզը (*avârîz* - արտակարգ հարկ), օրդուն (*ordu* - բանակի տուրք)³⁹²:

Դ. ԱՐՏԱՔԻՆ ՏԵՍՔ

Էթնիկ համայնքների առանձնացման և «միջհամայնքային արդարության չխաթարման» համար օսմանյան իշխանությունների կողմից մանրամասն մշակվել և սահմանվել էին կայսրության ոչ մոնոսովմանների արտաքին տեսքին վերաբերող մի շարք կանոններ, որոնց հիմքում նույնպես ընկած էին «Օմարի դաշինք»³⁹³-ի դրույթները:

Կայսրության զիմմիների արտաքին տեսքին վերաբերող կանոններն այնքան հանգամանորեն էին մտածված, որ անգամ նրանց գլխաշորի գույնից և ձևից պարզ լինեք, թե ով որ կրոնն է դավանում և ինչ դիրքի է պատկանում³⁹⁴: Օսմանյան կառավարման սկզբնական շրջանում հիմնական պահանջն այն էր, որ կայսրության քրիստոնյաներն ու հրեաները բարձրորակ պատրաստի հագուստ չհագնեն: Ապա, 1568 թ. օգոստոսի 1-ի (Հիջրայի 7 Սաֆար, 976) սուլթան Սելիմ II-ի (1566-1574 թթ.)՝ հրեաներին տրված հրամանում մանրամասն նշվում են ոչ մոնոսովմանների՝ հանդերձանքի հետ կապված պարտավորությունները, ըստ որի՝ «այսուհետև հրեաների և այլ անհավատների ֆերաջենները լինելու են սև չուխաներից, թեմկաները»³⁹⁵ ոչ թե կերպասից, այլ աստառացու կտորից, գլխի փաթթոցները կես վարդագույն և կես կարմիր թող լինի և արժեք

³⁹¹ Մ. Զուպլյան, *Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ.*, էջ 301-302, առավել մանրամասն տե՛ս Լեոն Վարդան, *Հարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրութիւններուն մէջ*, Ա-Ի, էջ 473-479:

³⁹² Հ. Թոփուլյան, նշվ. աշխ., էջ 36: Նշված հարկերի մասին առավել մանրամասն տե՛ս Շ. Elitaş, Օ. Aydemir, Ս. Özcan, Օ. Güvemli, Մ. Erkan, Մ. Oğuz, նշվ. աշխ., էջ 284-285, Լեոն Վարդան, *Հարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրութիւններուն մէջ*, Ա-Ի, էջ 79-80, նույնի՝ Բ. Բ, էջ 289-290, 391:

³⁹³ В. Гиргас, նշվ. աշխ., էջ 67-69:

³⁹⁴ Ա. Փափագյան, *Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին*, էջ 48:

³⁹⁵ Հագուստի տեսակ:

էլ 30-40 ղուրուշից ոչ ավելի: Մաշիկները պետք է լինեն սև գույնի, հասարակ և առանց աստառի: Այլ գույնի չլինի: Միմիայն եզրերը թող սև մեշինից լինի, այն էլ ոչ սափյանից»³⁹⁶:

Մինչ 18-րդ դարասկիզբը, Սելիմ II-ին հաջորդած սուլթանները նույնպես կայսրության ոչ մուսուլմանների արտաքին տեսքին վերաբերող բազում հրամաններ են արձակել: Այդ ֆերմանները չնչին փոփոխություններով կրկնվում էին, սակայն դրանց հիմնական նպատակը մեկն էր՝ մուսուլման և ոչ մուսուլման բնակչության տարազատումը համաձայն զիմմի ավանդության: Ասվածի վառ ապացույցն էր սուլթան Մուրադ III-ի (1574-1595 թթ.) 1577 թ. հրամանը՝ ուղղված Ստամբուլի կադիին, ըստ որի. «...այսուհետև հրեաների և քրիստոնյաների հազած չուխաները, իշքարլատները³⁹⁷, խալաթները չպետք է պատրաստված լինեն ատլասից, կամկայից և այլ մետաքսե գործվածքներից: Ֆերաջները նույնպես չպետք է մետաքսից լինեն, այլ աստառացու կտորից: Դյուլբենտը նույնպես բարակ և նուրբ տեսակի չի լինելու և իրենց գլխի փաթիթոցներն էլ՝ ոչ այնքան շքեղ: Մի խոսքով, չպետք է իրենց արտաքինով և շարժումներով նմանվեն մահմեդականներին... Նրանք, ովքեր չեն հնազանդվի և կվարվեն հակառակ իմ հրամանին, ենթարկվելու են պատժի: Անհնազանդներին կալանքի տակ առնելով՝ կբանտարկես և կտեղեկացնես»³⁹⁸:

16-րդ դարի ժամանակագիր Ավետիք Տիգրանակերտցին հայտնում է, որ երբ Կ. Պոլսի ոչ մուսուլմաններ փորձել են անտեսել այդ հրամանի դրույթները, 1580 թ. (Ռիթ) հետևել է սուլթանական մեկ այլ հրաման. «...ենդացեալ Մուրատ խոնդքեարն ի Հրէից եւ ի քրիստոնէից համարձակութենէն եւ վերացուց զփակեղն ի գլխոց նոցա, և սաստիկ եասախ արաբ եւ սահմանեաց զսեւ գտակ դնելն, բայց տեղիս կաշառն ետուն եւ առին զհրաման դնել զփակեղ, յետ ժԸ (18) ամի ապա Կոստանդնուպօլիս. եւ այլ բազում քաղաքի մնացին գտակով»³⁹⁹:

³⁹⁶ Ա. Փափազյան, Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին, էջ 214:

³⁹⁷ Կարմրագույն վեճետիկյան շուխա: Տե՛ս Ա. Փափազյան, Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին, էջ 272:

³⁹⁸ Նույն տեղում, էջ 48: Տե՛ս նաև Մանր ժամանակագրություններ XIII-XVIII դարերի, հ. 2, (Նյուքեր հայ ժողովրդի պատմության, Գիրք 7), կազմեց՝ Վ.Ա. Հակոբյան, Երևան, 1956, էջ 516:

³⁹⁹ Մանր ժամանակագրություններ XIII-XVIII դարերի, էջ 516: Գլխաշորի հետ արգելված էր նաև փակեղի գործածությունը, որին գալիս էին փոխարինելու «սև գդակը», «ֆուրզը», «թաղիբը» և «ղալիալը», տե՛ս Լեւոն Վարդան, «Խորակալությունը Օսմանեան կայսրության մէջ», էջ 13:

Համաձայն արաբ պատմիչ Ալ-Ղազիի՝ տղամարդկանց գլխանոցը (*surbas*), որը միայն օսմանյան պետության հանդերձանք էր համարվում, կարող էին կրել միայն կայսրության մեծամասնությունն կազմող երեք միլլեթների ներկայացուցիչները՝ քրիստոնյաները, հրեաները, ինչպես նաև մոսուլմանները⁴⁰⁰: Գլխարկներից ամենահինն ու տարածվածը «բուրգ» էր կոչվում, որը սպիտակ թաղիքից պատրաստված միագույն կամ գծավոր կոնաձև գլխարկ էր: «Բուրգի» վրա գունավոր կամ մետաքսե փնջավոր սև դաստառակ էին փաթաթում: Հարուստները կարմիր ֆես (*fes*)⁴⁰¹ էին դնում՝ երկար ու սև ծոպով կամ առանց ծոպերի: Առանց ծոպի ֆեսի շուրջ ոմանք «սարըխ» էին փաթաթում⁴⁰²:

Պետք է նշենք, որ ոչ մոսուլմաններին առնչվող վերոնշյալ խտրականությունները միայն Օսմանյան կայսրությունում էլ, որ կիրառվում էին: Ինչպես նշվեց, այլադավաններին վերաբերող ցանկացած օրենք և կանոն նախ հիմնված է զիմմի ավանդության վրա և ամրագրված շարիաթով, հետևաբար զրանք, որոշակի նրբություններով և ըստ մոսուլման առաջնորդի հայեցողության, գործել և գործում էին իսլամական այլ պետություններում նույնպես: Օրինակ Պարսկաստանում, 17-րդ դարավերջին, տեղի հայերին հրամայված էր պարսիկներից տարբերվելու համար իրենց հագուստի վրայից հին կտավ գցել, գլխներին մաշված գլխարկ դնել, անձրևոտ օրերին շուկա չմտնել վերջիններիս չդիպչելու և չկեղտոտելու համար⁴⁰³:

Պ. Սիրիայում այս առումով իրավիճակն այլ էր. կախված տեղի բեյլերբեյի հանդուրժողականության աստիճանից կամ վերջինիս մատուցված կաշառքի չափից, ոչ մոսուլմանները կարողացել են ժամանակ առ ժամանակ չընանցել իրենց արտաքին տեսքին և կենսաձևին վերաբերող որոշ կանոններ: Օրինակ՝ Երուսաղեմում, առհասարակ, բոլորն իրար ճանաչում էին և մարդկանց միմյանցից տարբերելու համար հատուկ հագուստներ պետք է էին: Ավելին՝ դժվար էր տարբերել քրիստոնյային մոսուլմանից հագ ու կապով, նույնիսկ մոսուլմաններին արտաքինա-

⁴⁰⁰ کامل بن حسين بن مصطفى بالي الحلبی، الغزي، նշվ. աշխ., էջ 287: Արևելյան հագուստի մասին մանաւանդակ տե՛ս ا. و ب. و ب. راسل، նշվ. աշխ., էջ 74-84:

⁴⁰¹ Արևելյան գլխարկ, որի անվանումը կապվում է Մարոկկոյի Ֆես քաղաքի անվան հետ: Հիմնականում պատրաստված է լինում կարմիր թաղիքից, գլանաձև է՝ վերևում կախ ընկած ծոպիկով: Արաբերեն կոչվում է տարբուշ (طربوش):

⁴⁰² 3. Չոլաֆեան, Քեսապ, էջ 855:

⁴⁰³ Գ. Մկրտումյան, նշվ. աշխ., էջ 162, Հ. Տեր-Հովհաննիսյանց, Պատմություն Նոր Զուղայի, որ Սպահան, հ. Ա., էջ 207-208:

պես նմանակելու դեպքում հազվադեպ է պատահել, որ քրիստոնյան բերման ենթարկվի⁴⁰⁴։ Սակայն, Երուսաղեմի սանջակբեյերից Գյուլըի Մեհմեդ փաշան (1703-1704 թթ.), որը հայտնի էր իր խստությամբ, դաժանությամբ, կաշառակերությամբ և զիմմիների նկատմամբ անհանդուրժողականությամբ, 1703 թ. Երուսաղեմ իր առաջին այցի ժամանակ, մոլենետիկի միջոցով քրիստոնյաներին պատվիրում է դեղին գուլյնի կոշիկ չհագնել, մեջքին հյուսկեն գոտի չկապել և ճերմակ հանդերձ չկրել, հուղարկավորության ժամանակ բարձրաձայն աղոթք չասել և բուրվառու խաչ չկրել, ի ցույց հպատակության՝ ճակատին նշան ունենալ։ Լատին կրոնավորներին արգելում է օտարազգի մանուկներ դաստիարակել, տղաներին արաբերեն սովորեցնել և այլն։ Սակայն, բոլոր այս արգելքները թույլատրելի էին դառնում կաշառքի միջոցով⁴⁰⁵։

Իսկ Հալեպի հայերի մասին Սիմեոն Լեհացին հետևյալն է նշում. «Եւ զգեստ է նոցա սօֆ, խուլթնի, աթլաս, եւ վաթսուն, եօթանասուն, հարիւր չլայ չուխայ»⁴⁰⁶։ 18-րդ դարում Հալեպում քրիստոնյաների, մասնավորապես տղամարդկանց հագուստներն ավելի մանրամասն նկարագրում է Ալ. Ռասսելը. «Այն ինչ հագնում են քրիստոնյաները հիմնականում տարբերվում է մուսուլմանների հագուստից. նրանց օգտագործած շղարշը երկնագույն է՝ սպիտակ գծերով։ Նրանց կոշիկները կարմիր են։ Դրսում նրանց հագուստն ընդհանուր առմամբ շատ պարզ է, հատկապես երբ խոսքը վերաբերում է մորթուն։ Չնայած նրանցից շատերը տանը շատ թանկարժեք հագուստներ են հագնում և ընդօրինակում են մուսուլմաններին սպիտակ գլխաշորերի (թյուրբան-վ.Մ.)⁴⁰⁷ օգտագործման հարցում։ Շքեղ հագուստներն ու այլ բաները օրեցօր զարգանում են»⁴⁰⁸։

Մեկ այլ տեղեկության համաձայն՝ տղամարդու սովորական կոշիկը առանց կապերի դեղին «իմնու» էր, որն աջ ու ձախ չուներ։ Իսկ հովիվներն ու երկրագործները հագնում էին դեղին «չեքմու», որն ուներ բարձր վիզ ու հասնում էր մինչև ծունկը⁴⁰⁹։

⁴⁰⁴ A. Cohen, "On the realities of the Millet System: Jerusalem in the Sixteenth Century", p. 10.

⁴⁰⁵ Տե՛ս S. Հ. Թ., նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 658-659:

⁴⁰⁶ Սիմեոն դպրի Լեհացույ Ուղեգրութիւն, էջ 320:

⁴⁰⁷ Ըստ Միշել Ֆևրե՝ թուրքերն արգելում էին քրիստոնյաներին և հրեաներին սպիտակ տյուբան կրել: Տե՛ս M. Febvre, նշվ. աշխ., էջ 196:

⁴⁰⁸ راسل و. ب. أ., նշվ. աշխ., էջ 240: Տե՛ս նաև Ա. աբ. Սիրմէեան, Պատմութիւն Հալէպի հայոց, հ. Բ, էջ 435: Այս մասին, Այնթապի հայ տղամարդկանց օրինակով, մանրամասն տե՛ս K. Sarafian, *A Brief History of Aintab*, Printed in the United States of America, 1957, pp. 184-186.

⁴⁰⁹ Յ. Զոլաֆեան, Քեսապ, էջ 857:

Տղամարդիկ երկար մազ ու մորուք չէին պահում, ոմանք միայն չափավոր բեղ էին պահում: Մորուք պահելու համար հարկավոր էր տեղի կառավարչի թույլտվությունը, որն ինքնին կաշառք ստանալու ևս մեկ տարբերակ էր⁴¹⁰: Այդպիսով, փաստորեն, կառավարիչները քաղաքի հաբուստ ոչ մուսուլմաններին վերցնում էին իրենց հովանու տակ, ինչպես տեղի եվրոպացի հյուպատոսները՝ իրենց համերկրացիներին⁴¹¹:

Հագուստի օրենքը, նշված արգելքները մնացին անփոփոխ մինչև 18-րդ դարի առաջին կեսը⁴¹²: «Կակաչների ժամանակաշրջան»-ից սկսած (Lâle Devri, 1718-1730 թթ.⁴¹³)՝ կայսրությունն բնակչությանն ավելի շատ ազատություններ տրվեցին և՛ արտաքին տեսքի առումով և՛ սոցիալական հարաբերություններում⁴¹⁴:

Իսկ արդեն 18-րդ դարի երկրորդ կեսից Կակաչների ժամանակաշրջանում տրված ազատությունները սահմանափակող բազում օրենքներ ընդունվեցին, որոնք մասնավորապես վերաբերում էին կայսրության կանանց և տղամարդկանց բարոյականության, սոցիալական կարգապահության և չափազանց նեղ, անպարկեշտ, չափազանց ճոխ, էքստրավագանտ և արգելված գույների հագուստներ կրելու նորմերին⁴¹⁵:

Օսմանյան կայսրությունում ոչ մուսուլման բնակչությունը տարբերվում էր ոչ միայն արտաքին տեսքով, այլ նաև տների արտաքին հարդարմամբ: Թուրք տարեգիր Շանի Զադեն հետաքրքիր տեղեկություններ է հաղորդում տների կառուցման մասին, որոնք թեև ընդհանրապես վերաբերում էին Ստամբուլին, բայց նաև արտահայտում էին ոչ

⁴¹⁰ Լեոն Վարդան, «Խորականությունը Օսմանեան կայսրության մէջ», էջ 20:

⁴¹¹ L. Herbert, Jr. Bodman, նշվ. աշխ., էջ 45:

⁴¹² D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 148:

⁴¹³ Պատմաբանները օսմանյան պատմության 1718-1730 թվականներն անվանում են «Կակաչների դարաշրջան» Կ. Պոլսում կակաչի մեծ ժողովրդականության պատճառով: Դրանք Ահմեդ III-ի սուլթանության տարիներն էին, որոնք համարվում էին խաղաղ և բարեկեցիկ, երբ խախտվում էին արվեստն ու գրականությունը, հասարակության շրջանում բարձրանում էր գեղագիտական հաշակը, տե՛ս *Ahmed III | Ottoman sultan | Britannica*: Այս դարաշրջանի մասին առավել մանրամասն տե՛ս *A unique period in Turkish history: The Tulip Era | Daily Sabah*.

⁴¹⁴ L.K. Elbirlik, *Negotiating Matrimony: Marriage, Divorce, and Property Allocation Practices in Istanbul, 1755-1840*, Doctoral dissertation, Harvard University, 2013, p. 94, M. Zilfi, "Women and Society in the Tulip Era, 1718-1730" in *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, ed. by Sonbol, Amira El Azhary, New York, 1996, pp. 292-293; հմմտ.՝ Fındıklılı Süleymân Efendi Şem'dânî-zâde, *Târihi Mür'î't-tevârih*, k. 1, ed. Münir Aktepe; İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976, pp. 3-4.

⁴¹⁵ D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 148:

մուսուլման ժողովուրդների նկատմամբ կայսրության ղեկավար շրջանների ունեցած խտրական վերաբերմունքը. «...Հնուց ի վեր ընդունված կարգով մուսուլմանների շենքերի երկարությունը 12 արշին էր, իսկ ռեայաներին՝ 10 արշին, ավելին արգելված էր: Ռեայաների դասի շենքերի համար ընդամենը 10 արշին հատկացված լինելով, այն հողամասը (արսա), որի վրա կառուցվում էր շենքը, շատ նեղ էր, շենքերի միջեւ ընկած տարածությունը նույնպես նեղ էր, իսկ շենքերը ցածր էին»⁴¹⁶: Ռայաներին չէր թույլատրվում նաև քարուկիր շենքերի կառուցումը⁴¹⁷:

Հալեպի վիլայեթում բարձր դասի քրիստոնյաների տները հիմնականում ունեցել են մեկ բակ: Ի տարբերություն մուսուլման վաճառականների տների՝ չեն ունեցել կանանց համար նախատեսված տան առանձին հատված կամ բակով առանձնացված մեկ այլ տուն՝ հարեմլիք: Բացառություն են կազմել միայն այն տները, որոնք ի սկզբանե մուսուլմանի են պատկանել⁴¹⁸: Հասարակ հայ բնակիչների տները հիմնականում բաղկացած էին հյուրասենյակից, մեծ մառանից և նկուղից: Հյուրասենյակում տան բոլոր անդամները միասին ուտում և քնում էին, երբեմն, նույնիսկ հյուրերի հետ: Ամռանը տոթի պատճառով քնում էին բակում կամ տանիքների վրա⁴¹⁹: Սիրիայի ծովամերձ շրջաններում, հաշվի առնելով կլիմայական պայմանները, տների տանիքները հողի աղյուսներով էին կառուցված և ծածկված էին թթենու և ընկուզենու հաստ գերաններով: Նման տներում ամռանը գույլ էր, ձմռանը՝ տաք և առողջարար: Դրանք հիմնականում բաղկացած էին մեկ կամ երկու սենյակից⁴²⁰:

Այնուամենայնիվ, Պ. Սիրիայի հայության մի մասին, մասնավորապես հայ խոջաներին և չեխերին արտոնված էր բարձրահարկ և գեղեցիկ առանձնատների կառուցումը: Ալ-Դիմաշկիի հաղորդմամբ՝ Դամասկոսում Ազըմների շրջանից սկսած «քրիստոնյաները սկսեցին կառուցել տներ, պալատներ, սրահներ՝ մի բան, որ նախկինում չէր պատահել»⁴²¹: Սա բացառիկ երևույթ էր և՛ տվյալ ժամանակաշրջանի համար և՛ կայսրության այլ շրջանների համեմատ. «Այլ եւ տներն մեծագին, տաշած

⁴¹⁶ Այս մասին տե՛ս Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, Կ. Բ, էջ 250, 405-407, Ա. Փափազյան, Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին, էջ 43:

⁴¹⁷ Նույն տեղում:

⁴¹⁸ راسل، أ. وب، ١٩٣٢، ٣٢-٤٠: ١٩٣٢، ٣٢-٤٠:

⁴¹⁹ K. Sarafian, ١٩٣٢، ١٨٩:

⁴²⁰ Ա. Երեցեան, Եազուպիէն երէկ եւ այսօր, էջ 15:

⁴²¹ خوري ميخايل بريك، الدمشقي، ١٩٣٢، ٦٣-٣٤:

եւ կոփած, բարձր եւ մեծ, նման Յամթայ տներուն տասն, տասնու հինգ հազար ղոռուշի... Ձոր յԱնատոլին բնաւ զայս ոչ երեւի. այլ տներն ախոռի նման, եւ շալուով, ցած...»⁴²²:

Ասովածի լավագույն ապացույցը Հալեպի Զուղայդա թաղամասի Սալիբա, Ալ-Հուսրոմ, Ալ-Ջաբբալ, Ալ-Սիսի և Ալ-Յասսին նրբանցքների քրիստոնյաների՝ հալեպյան յուրահատուկ ճարտարապետությամբ կառուցված հին տներն են: Ընդարձակ բակերով, լիվաներով (զավիթ) ու ընդունելութայն սքանչելի սրահներով արաբական այս հին տների կառուցումը սկսվել է 17-րդ դարի սկզբներից և շարունակվել մինչև 19-րդ դարի վերջը: Ընդհանրապես, պետք է նշել, որ Հալեպի և մասնավորապես հայկական Զուղայդա թաղամասի տների ճարտարապետության վրա մեծապես ազդել են Հալեպում հաստատված նորջուղայեցիների կառուցած առանձնատները⁴²³:

Դրանցից, թերևս ամենահատկանշականը Ալ-Սիսի փողոցում գտնվող Ուաքիլների (Վեքիլների) տունն է, որի պատերի փայտե ծածկը գերմանուհի Մարթա Քոխը 1912 թ. գնում է 1000 օսմանյան ոսկով և փոխադրում Բեռլինի թանգարան, որտեղ այն ցուցադրվում է «Հալեպյան սենյակ» անվան տակ: Ծածկն ամբողջությամբ գունազարդված է (նաև՝ ոսկով), ներկայացված է երկու տեսարան՝ մեկը կրոնական՝ Հին ու Նոր կտակարաններից, մյուսը՝ որսի: Դրանց կողքին պատկերված են Աստվածամայրը մանուկ Հիսուսի հետ, Ս. Գևորգը և երկու անմեղ սիրահարները՝ «Կայսը և Լեյլան»: Պատկերները լրացվում են խոհական, կրոնական և բանաստեղծական գրություններով: Փայտե այս սքանչելի ծածկը թվագրված է Հիջրայի Զումադա ալ-Աուալ, 1012 թ. (հոկտեմբերի 7 - նոյեմբերի 5, 1603 թ.), նշված է տիրոջ անունը՝ Եսայի որդի Պետրոս ալ-Սիմսար (միջնորդ)⁴²⁴:

17-րդ դարի հալեպահայ կյանքի մեկ այլ խոսույն վկան Ղազալիների տունն է, որը Զուղայդա թաղամասի ամենամեծ տներից էր, որտեղ ժամանակին ապրել է 45 հոգուց բաղկացած ընտանիք: Տունն ունի ընդարձակ բակ՝ ավազանով և փոքրիկ շատրվանով, առանձին բաղնիք և ընդունելութայն դահլիճ, որից սակայն մնացել է միայն փայտե ծածկը: Մուտքի դռան մոտ, սենյակի հյուսիսարևմտյան անկյունում արաբերե-

⁴²² Միմէոն դպրի Լեհացույ Ուղեգրութիւն, էջ 193-194, *The Cambridge History of Turkey*, p. 464:

⁴²³ E. Semerdjian, “Armenians in the Production of Urban Space in Early Modern Judayda, Aleppo”, p. 38.

⁴²⁴ Աբդ Ալլա Հաճճաւ, «Հայկական հետեր հին Հալեպի մէջ», Գեղարդ սուրիահայ տարե-գիրք, Գ զիւր, Հալեպ, 1985, էջ 184-185:

նով արձանագրություն կա. «Այս օրհնեալ տեղը (տունը) չինեց խաչատուր իբն Մուրադ Պալին (խաչատուր որդի Մուրատ Պալյանի), 1691 թուականին»: Դիմացի պատին գրված է նաև տան վերջին տիրոջ անունը՝ «Նումեթ Ալլաճ իբն Նումեթ Ալլաճ Ղազալ, 1834 թ.» և արաբական տարբեր գրատեսակներով իմաստուն խոսքեր, օրինակ՝ «Իմաստունի լեզուն սրտի մեջ է», «Բամբասանքը լսողը բամբասողներից մեկն է», «Եթե բարիքները գան դեպի ձեզ, չնորհակալություն մի հեռացրեք դրանք»⁴²⁵:

Համաձայն Սիմեոն Լեհացու վկայության, նշված ժամանակաշրջանում արաբական երկրներում կիրառվել է նաև շարիաթի այն օրենքը, ըստ որի՝ զիմմիներին չէր թույլատրվում ձի հեծնել, բացի այն դեպքերից, երբ զիմմին պետք է օգներ մուսուլմանին պատերազմի ժամանակ. «Եւ կայր չար աղանտ մի այլ յԱրաբացոց աշխարհն, որ չկայ թուրքիստան, ոչ ի Պարսս. զի չկայ հրամանք քրիստոնէից ձի, ուղտ կամ ջորի հեծնուլ, այլ ի էշ. զի ուղտն ասեն Մահմատն հեծաւ, վասն այն պատվեն զուղտն եւ մեծարեն. այլ եւ յըղտու թուէն քուլաճ, չալ կամ այլ ինչ չթողուն ագանիլ քրիստոնէից, այլ մէվլայիք նոցա դնեն ի գլուխս եւ արկանեն զուսովք: Այլ եւ իշով չկայ հրաման մէխքէմի առջեւ կամ մզկիթի, մէջիթի, կամ ի քաղաքի շրջել, այլ հետիոտս. եւ ես եղկելիս ոչ գիտելով գանցս մեծի աղէտիս՝ հեծեալ իշով անցանէի մէխքանա մի ի Մըսր. իսկ եասախչիքն հասեալ ի վերայ իմ՝ բազում գան հարին ի գլուխս եւ ի թիկունս իմ ուժգին բռօք, մինչ զի եւ ընկեցին զիս ի վայր. եւ ոչ գիտէի գանկարծահաս պատուհասն որ եկն ի վերայ իմ. եւ ասին. Այլ չի նստիս էշ, զի չէ հրաման, այլ ոտիւք շրջէ»⁴²⁶:

Ե. ԿՐՈՆԱՓՈԽՈՒԹՅՈՒՆ

Կազմավորման առաջին օրվանից կայսրությունում ստեղծվել էին այնպիսի սոցիալական կարգեր, որտեղ առաջին սանդղակի վրա գտնվում էր թուրքը, ապա մուսուլմաններն առհասարակ: Հստակ բաժանարար գիծ կար նաև թուրքի և այլազգի մուսուլմանի, օրինակ՝ թուրքի և արաբի միջև⁴²⁷: Օսմանյան իշխանություններն իրականում «հասկանում էին» թուրքերի զարգացածությունը ցածր մակարդակը հպատակ ժողովուրդների համեմատ և հաշվի առնելով վերջիններս

⁴²⁵ Նույն տեղում, էջ 182-187:

⁴²⁶ Սիմեոն դպրի Լեհացույ Ուղեգրություն, էջ 270:

⁴²⁷ Ph. Hitti, նշվ. աշխ., էջ 716:

ներուծի անհրաժեշտությունը կայսրության հետագա զարգացման համար, նրանց թողնում էին «ապրել այնպես, ինչպես ոչխարներին ու մեղուներին՝ նրանց կաթի ու մեղրի համար»⁴²⁸:

Հարկ է նշել, որ կայսրության ոչ մոնոսուլման հպատակների համատարած իսլամացման կոչեր բազմիցս հնչել են սուլթանների, մասնավորապես սուլթան Սելիմ I-ի կողմից և իրենց արձագանքն են գտել: Սակայն դրանք նաև շատ արագ ճնշվել են, քանի որ ոչ մոնոսուլման հարկատու բնակչությունը «փաղիշահի դանձարանի» հիմնական մատակարարն էր, որին անհրաժեշտ էր պահպանել ոչ միայն կայսրությունում խաղաղության ապահովման համար, այլ նաև հենց տնտեսական նկատառումներից ելնելով:

Այս քաղաքականության հետևանքով հպատակներին հաջողվեց պահպանել իրենց ազգային դիմագիծը՝ լեզուն, կրոնը, թեև շատ էին նաև կրոնափոխության և ուծացման դեպքերը, ինչպես բռնի կերպով, այնպես էլ՝ ինքնակամ:

Ոչ մոնոսուլման տղամարդու և կնոջ դավանափոխության շարժառիթները տարբեր էին: Մասնավորապես քրիստոնյա տղամարդու համար իսլամի ընդունումը սոցիալ-տնտեսական շարժունակության մի քանի ուղիներից մեկն էր. դավանափոխվելով, տղամարդն արդեն իրավասու էր ինտեգրվել իշխող դասին՝ քաղաքական կամ զինվորական պաշտոն զբաղեցնել⁴²⁹:

Զինվորական ծառայությունը Օսմանյան կայսրությունում թուրքերի և նորդարձների մենաշնորհն էր և, համաձայն շաբիաթի, մոնոսուլման-ոչ մոնոսուլման բնակչության տարանջատման գլխավոր երևույթներից⁴³⁰: Թուրք գիտնականները ոչ մոնոսուլմանների՝ զինվորական ծառայությունից ազատվելը ներկայացնում են որպես առավելություն, որը նրանք ստանում էին միայն ջիզյա վճարելով⁴³¹: Փաստորեն, բացի

⁴²⁸ Հ. Թոփուզյան, նշվ. աշխ., էջ 36, հմմտ.՝ M. Febvre, նշվ. աշխ., էջ 353:

⁴²⁹ E. Semerdjian, “Armenian Women, Legal Bargaining, and Gendered Politics of Conversion in Seven-Teenth and Eighteenth Century Aleppo”, *Journal of Middle East Women's Studies*, March, 2016, pp. 13, 19. Այս մասին տե՛ս նաև Ա. Շաֆարյան, «Օսմանյան կայսրության բնակչության խուսափումը դեշիմեից (համաձայն օսմանյան փաստաթղթերի)», *Մերձավոր Արևելք (III). պատմություն, քաղաքականություն, մշակույթ*, Երևան, 2006, էջ 29-33, M.I. Kunt, նշվ. աշխ., էջ 55-67:

⁴³⁰ Օսմանյան ռազմական ուժերում միշտ եղել են որոշակի քվով ոչ մուսուլմաններ, օրինակ՝ ֆրիստոնյա հույները, որոնք 1840-ական թթ. որպես նավաստիներ ծառայել են օսմանյան նավատորմում: Տե՛ս D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 177:

⁴³¹ Է. Սեմերճեան, նշվ. աշխ., էջ 265:

այն, որ, համաձայն որոշ կարծիքների, ջիզյան նյութական բեռ չէր, այլ ավելի շատ ոչ մոլսուլմանների՝ իսլամական օրենքին հնազանդման միջոց, այն նաև ներկայացվում է որպես հնարավորություն՝ զինվորական ծառայությունից ազատվելու համար:

Այնինչ, կայսրության բոլոր քրիստոնյաները ոչ միայն չէին կարող կանոնավոր բանակի զինվոր լինել, այլև կատարելապես զինաթափված էին և անգամ ճամփորդության ժամանակ ավազակներից պաշտպանվելու համար զենք կրելու իրավունք չունեին: Սակայն ուշագրավն այն է, որ նվաճված երկրների ոչ մոլսուլման զինվորականությունը (եթե վստահելի էին) կարող էր ինտեգրվել օսմանյան զինվորների խմբին՝ անգամ առանց իսլամ ընդունելու⁴³²:

Քրիստոնյաների ներգրավումն օսմանյան բանակում իրականացվում էր միայն ղուլեմների (معلم، հոգ.՝ غلمان - ստրուկ-զինվոր)՝ նախկին ռազմագերիների, ստրուկների և երեխաների իսլամացմամբ⁴³³: Քրիստոնյա տղա երեխաների բռնի իսլամացումը պատմությունը հայտնի է դեշիրմե (արյան հարկ), իսկ հայ պատմիչների մոտ՝ նաև մանկահավաք կամ մանկաժողով անուններով⁴³⁴:

Ղուլեմներից պատրաստում էին պետական ծառայության համար կադրեր՝ պալատականներ և ենիչերիներ, շրջանների, ծայրամասերի կառավարիչներ, պալատի նախարարներ և հզոր վեզիրներ⁴³⁵: Իսկ համաձայն շաբիաթի՝ զիմմիներն իրավունք չունեին անգամ ֆաթիբի (کاتب - գրագիր) կամ մուփաշիրի (مباشرة - գործավար) պաշտոն զբաղեցնել, քանի որ այդ դեպքում կվստակեին մոլսուլմանի հարգանքը⁴³⁶: Սակայն հայտնի է, որ մանկաժողովի հիմնական «առաքելությունը» դա օսմանյան բանակի կորիզի՝ ենիչերիական զորքերի համալրումն էր:

Փաստորեն, բացի այն, որ մանկահավաքն ինքնին իսլամացման ամենատարածված ձևն էր, այն, ավելի ճիշտ, դրանից խոսափելը հանգեցնում էր քրիստոնյաների ինքնակամ կրոնափոխության. իսլամ ընդունելով, ընտանիքի հայրն իր որդիներին ազատում էր մանկահավաքից և բռնի դավանափոխությունից:

⁴³² Մանրամասն տե՛ս M.I. Kunt, նշվ. աշխ., էջ 59:

⁴³³ A. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria...*, pp. 31-32.

⁴³⁴ Ա. Շաֆարյան, «Արյան հարկը» Օսմանյան կայսրությունում, *Դեշիրմե*, Երևան, 2006, Մ. Զուպլյան, «Դեշիրմե (մանկահավաք) Օսմանյան կայսրությունում ըստ թուրքական և հայկական աղբյուրների», Մ. արք. Օրմանեան, *Ազգապատում*, մասն Բ, էջ 2236-2237, Գ. Այվազովսի, նշվ. աշխ., էջ 23, Վ. Բայբուրդյան, նշվ. աշխ., էջ 79-80:

⁴³⁵ M. Мейер, նշվ. աշխ., էջ 161, Ph. Hitti, նշվ. աշխ., էջ 716:

⁴³⁶ B. Гирсас, նշվ. աշխ., էջ 35:

Ըստ Մաղաքիա արք. Օրմանյանի. «Մանկաժողովը աւելի Ասիական գաւառներու մէջ կը կատարուէր, եւ քրիստոնեայ տարրերուն մէջ աւելի հարստահարուողը Հայը կ'ըլլար»⁴³⁷: Հակառակ այս տեսակետի, Մ. Զուլալյանը նշում է, որ մանկահավաքն ավելի տարածված էր Բալկաններում, և այդ երեւոյթը բացատրում նրանով, որ կայսրութեան ասիական մասում թուրքերի վիճակը համեմատաբար ավելի կայուն էր, քանի որ դեռ 12-րդ դարից թուրքական զանազան ցեղերի Փոքր Ասիա ներթափանցելու հետեւանքով այստեղ թուրքերն արդեն կազմում էին տեղի ազգաբնակչութեան զգալի մասը: Մինչդեռ Բալկաններում նրանք իսլամի դիրքերն ամրապնդելու խնդիր ունեին: Ինչ վերաբերում է Արեւմտեան Հայաստանին, ապա Զուլալյանը կարծում է, որ Արեւմտեան Հայաստանում թուրքերն այդպիսի ջանքերի կարիք չունեին, որովհետեւ այստեղ որպէս իրենց ռազմական հենարան օգտագործում էին քուրդ ցեղապետներին⁴³⁸:

Վերլուծելով վերոնշյալը՝ կարծես պարզ է դառնում, թե ինչու այս ուսումնասիրութեան ընթացքում մեզ չհանդիպեց ոչ մի պատմական աղբյուր կամ հեղինակ, որն ուղղակիորեն հիշատակեր Պ. Սիրիայում մանկահավաքի որեւէ օրինակ. Պ. Սիրիայում գերակշռող մուսուլման բնակչութեան առկայութեան պարագայում, օսմանյան իշխանութիւններն իսլամի դիրքերի ամրապնդման խնդիր չունեին:

Ոչ մուսուլման կանանց բռնի դավանափոխութեան հարցն Օսմանյան կայսրութիւնում այլ հարթութեան վրա էր դնուում: Քրիստոնեայ կինը՝ որպէս օսմանյան հասարակութեան ամենաթույլ և խոցելի սուբյեկտ, այնուամենայնիվ կրօնական ինքնորոշման իրավունք ուներ. համաձայն իսլամի հայեցակարգի՝ «չկա կրօնի պարտադրանք» (لا إكراه في الدين), տե՛ս Ղուրան, 2-րդ սուրա, 256-րդ այս) մուսուլման ամուսիններն ուժով չէին կարող դավանափոխել իրենց ոչ մուսուլման կանանց⁴³⁹: Թեեւ փաստացի, կնոջ դավանափոխութիւնը մուսուլմանի հետ ամուսնանալու նախապայմաններից էր: Այս երեւոյթն անգամ արտացոլված է թուրքական վաղ շրջանի բանահյուսութեան մեջ: Այսպէս, Արդահանի Փոսով (հայկական աղբյուրներում՝ Փոցխով) գավառի Սոյուլթիւրեն գյուղում տեղի բարբառով գրի է առնվել «Հայ աղջիկ» երգ-խաղիկը,

⁴³⁷ Մ. արք. Օրմանեան, *Ազգապատում*, մասն Բ, էջ 2236-2237:

⁴³⁸ Մ. Զուլալյան, «Դիւիզմեն (մանկահավաք) Օսմանյան կայսրութիւնում ըստ քուրական և հայկական աղբյուրների», էջ 251:

⁴³⁹ E. Semerdjian, "Armenian Women...", p. 18.

որի բովանդակությունն այն է, թե ինչպես մոսուլման տղան՝ Ալին, համոզում է հայ աղջկան իսլամ ընդունել:

Հայ աղջիկը

Ստամբուլից ելա նամիս
Հանդիպեցի մի հայ աղջկա
Չուսես, չիսես նայես գեղեցկուհու դեմքին
Չե՞ս ընդունի իմ կրոնը, սևաշյա:
Եթե հարցնես, ամուսն Ալի է,
Մեր կրոնն էլ բոլոր կրոններից մեծ է,
Արի աղջիկ, մուսուլման դարձիր, հայ մի մնա,
Չե՞ս ընդունի իմ կրոնը, սևաշյա⁴⁴⁰:

Ինչ վերաբերում է մասնավորապես Պ. Սիրիայի քրիստոնյա կանանց ինքնակամ դավանափոխությանը, ապա այս հարցի վերաբերյալ լավագույն վկայությունները շարիաթական դատարանների արձանագրություններն են: Դրանց ուսումնասիրության հիման վրա պատմաբանները քրիստոնյա կանանց՝ ինքնակամ դավանափոխության հիմնական պատճառ նշում են սեփական կրոնով և սովորություններով նրանց իրավունքների սահմանափակումը. օրինակ՝ ամուսնալուծության արգելքի դեպքում դավանափոխությունը անցանկալի ամուսնությունից ազատվելու միակ ելքն էր⁴⁴¹:

Մոսուլմանի հետ ամուսնանալուց և իսլամ ընդունելուց հետո կինն ինքնըստինքյան կտրվում էր իր համայնքից և ամուսնու մահից հետո, համաձայն իսլամական օրենսդրության, չէր կարող ամուսնանալ քրիստոնյայի հետ⁴⁴²: Սակայն, եթե կինը, մոսուլմանի հետ ամուսնանալով կամ քրիստոնյա ամուսնու դավանափոխության դեպքում անգամ պահպանում էր իր կրոնը, ապա երկու դեպքում էլ ամուսնու մահից հետո, համաձայն իսլամական իրավական հայեցակարգի, իրավունք ուներ երկրորդ անգամ ամուսին ընտրել իր համայնքից: Գործընթացն ավելի հեշտ էր, եթե կինը երեխա չէր ունենում, քանի որ այդ դեպքում մոսուլման անչափահաս երեխան (երեխան ինքնաբերաբար

⁴⁴⁰ Թ. Մելոնյան, Հայոց ցեղասպանության թեման արդի թուրքական գրականության մեջ, Երևան, 2010, էջ 81:

⁴⁴¹ J.R. Ebeling, L. Garland, G. Nashat, E.R. Dursteler, “West Asia”, *The Oxford Encyclopedia of Women in World History*, ed. by B.G. Smith. Oxford University Press 2008, Brigham Young University (BYU), 2010, pdf p. 5.

⁴⁴² E. Semerdjian, “Armenian Women...”, p. 4.

մոսուլման էր համարվում ծնողներից որևէ մեկի դավանափոխության դեպքում անգամ), որն ապրում էր երկու ոչ մոսուլման ծնողների հետ, կբախվեր սոցիալական և իրավական մեծ դժվարությունների⁴⁴³:

Իսկ առհասարակ, շարիաթական դատարանների արձանագրություններում, մեծ մասամբ քրիստոնյա, այդ թվում նաև հայ կանայք, նշվում են դավանափոխ ամուսնու կողքին՝ որպես քրիստոնեական արարողակարգով թաղում անցկացնելու հայցվոր, ինչն էլ իր հերթին վկայում է, որ ամուսնու դավանափոխության դեպքում անգամ, կինը պահպանել է իր կրոնը⁴⁴⁴:

Հետաքրքական է նաև, որ միջնադարում այլ պետությունների կազմում ապրող հայերն իրենց զավակներին ճուշտումից, կրոնափոխությունից, ազգամոռաց այլ գայթակղություններից հետ պահելու, հայրենի հողին կապելու նպատակով շատ հաճախ գնում էին վաղ ամուսնությունների⁴⁴⁵: Հատկապես աղջկա պարագայում, վաղ տարիքում ամուսնությունը նրան ապահովում էր գերեվարությունից, առևանգումից, ինչպես նաև հարեմներ ընկնելուց⁴⁴⁶: Փաստորեն, առաջին հայացքից միջնադարյան ավանդական սովորույթի արդյունք համարվող այս երևույթը, հայերի համար նաև սոցիալական և քաղաքական շարժառիթներ ունենր:

⁴⁴³ Նույն տեղում, էջ 20: Զիմնի կանանց՝ շարիաթով սահմանված իրավունքների մասին տե՛ս S. Laiou, “Christian Women in an Ottoman World: Interpersonal and Family Cases Brought Before the Sharia Courts during the Seventeenth and Eighteenth Centuries”, in A. Buturovich - I. Schick (eds.), *Women in the Ottoman Balkans. Gender, Culture and History*, London, 2007, p. 252, M. Meriwether, “The Rights of Children and the Responsibilities of Women, Women and Wasis in Ottoman Aleppo, 1770-1840” in *Women, the Family, and Divorce Laws*, by Sonbol, Amira El Azhary, Syracuse University Press, 1996, pp. 219-235.

⁴⁴⁴ E. Semerdjian, “Armenian Women...”, pp. 18-19.

⁴⁴⁵ Այս մասին տե՛ս ակնեցիների օրինակով. «Ակնցին պանդխտութեան դրկելիք իր տղան հայրենի տան ու ծննդավայրին կապելու, օտար հորիզոններու սայթափումներուն եւ այլասերման դէմ գի՛նելու համար, ամենէն ուժեղ միջոցն ու զէնքն ամուսնութիւնը կը նկատէր»: Տե՛ս Ա. Մխիթարյան, *Պսակը և հարսանիքը Հայոց մեջ՝ ըստ մատենագրական աղբյուրների (V-XVIII դդ.)*, Երևան, 2018, էջ 239, *Ակն եւ ակնցիք*, նախաձեռնեց եւ հաւաքեց Ա. Քէչեան, աշխատ., դասաւորեց եւ խմբ.՝ Մ. Պարսամեան, Փարիզ, 1952, էջ 254:

⁴⁴⁶ Ա. Մխիթարյան, նշվ. աշխ., էջ 239: Երեւմն նաև զանգվածաբար աղջիկներ էին հավաքում քուրական հարեմների համար, օրինակ՝ 1569 թ. հիշատակվում է, թե «աղջիկ ժողովեցին ի Բիստոնեից» և այդ ահարկու դեպքերին մեր ժողովուրդը տալիս էր «աղջկայ ան» անունը: Տե՛ս Յ. Անասեան, «Թուրքական Ֆուքովաթը և հայերը», *ՀԱՄԿ հայագիտական տարեգիրք*, Նոր շրջան, 2 տարի, Անթիլիաս-Լիբանան, 1994, էջ 222: Առավել մանրամասն տե՛ս Ա. Փափազյան, *Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին*, էջ 166-178:

Հայերի շրջանում կրոնափոխության ակնառու երևույթներից թերևս պետք է նշել Հալեպի վիլայեթի մաս կազմող Այնթապի «ֆիս ուա ֆիս» (*kis ve kis*) կամ «նիսֆ ուա նիսֆ» (نصف ونصف), այսինքն՝ «կես ու կես» հայ համայնքի գոյություն փաստը: Այս մասին առաջինը հիշատակում է դ' Արվիոնը՝ նշելով, որ. «Կեսկեսները հավատուրաց քրիստոնյաների երեխաներն են կամ նույն քրիստոնյաները, որոնց պարտադրել են թլփատվել, սակայն նրանք գաղտնի պահպանում էին քրիստոնեությունը, իրենց օրենքներն ու սովորությունները՝ հնարավորինս ձեռնպահ մնալով մզկիթ մտնելուց և, առհասարակ այն ամենից, ինչը դժբախտաբար կապված էր այն կրոնի հետ, որը նրանք ընդունել էին»⁴⁴⁷:

Ալ-Ղազինն նշում է հենց Այնթապի «Քիս ուա քիս» (արաբերենով տառադարձվել է՝ ֆիզ ուա ֆիզ, كيز وكيز) համայնքի մասին. «Մեր ժամանակներում Այնթապում ապրում են Հայեր, որոնք քիզ ու քիզ են՝ նիսֆ ուա նիսֆ, կոչվում են այդպես, քանի որ նրանց կրոնը և՛ իսլամ է, և՛ քրիստոնեություն: Նրանք կարդում են Ղուրան և սովորեցնում են այն իրենց զավակներին, մտնում են մզկիթ և աղոթում են այնտեղ բոլորի հետ, կատարում են իսլամով ցուցված անհրաժեշտ կարգերը, սակայն նաև իրենց զավակներին մկրտում են և խաչ են պաշտում, նշում են քրիստոնեական տոները, կատարում են մեղքերի թողություն և քրիստոնեությամբ ցուցված բոլոր կարգերը»⁴⁴⁸:

Հեյբերգերը, լուսաբանելով դավանափոխվածների կյանքի էջերը, հայտնում է, որ 17-րդ դարի օսմանյան Տրիպոլիի միսիոներական զեկուլյցներում նշվում է, որ Հայերը շարունակում էին պահպանել քրիստոնեական ավանդույթներն անգամ իսլամ ընդունելուց հետո⁴⁴⁹: Այս հարցում մեծ է եղել հատկապես քրիստոնյա կնոջ դերը, որն իր զավակներին ուսուցանում էր մայրենի լեզուն, Աստվածաշունչ էր կարդում և գաղտնի մկրտում⁴⁵⁰:

⁴⁴⁷ L. d' Arvieux, նշվ. աշխ., էջ 419-420, Ա. արք. Սիմոնեան, Պատմութիւն Հալէպի Հայոց, հ. Բ, էջ 424:

⁴⁴⁸ الحلي، كامل بن حسين بن مصطفى بالي، الغزي، նշվ. աշխ., էջ 222: Տե՛ս նաև Գ. Սարաֆեան, Պատմութիւն Անթէպի Հայոց, հ. Ա, Լոս Անճելըս, Գալիֆորնիա, 1953, էջ 604: Այս մասին տե՛ս նաև՝ T. Krstic, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford, 2011, p. 66.

⁴⁴⁹ E. Semerdjian, “Armenian Women...”, p. 19, հմմտ.՝ B. Heyberger, “Se convertir à l’ Islam chez Chrétiens de Syrie, XVII^e-XVIII^e siècles”, *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2, 1996, p. 149:

⁴⁵⁰ E. Semerdjian, “Armenian Women...”, p. 19, T. Krstic, նշվ. աշխ., էջ 66:

2. ԵԱՐԻԱԹԱԿԱՆ ԴԱՏԱՐԱՆՆԵՐԸ ՈՐԴԵՍ ՄԻԼԼԵԹ ԴԱՏԱՐԱՆՆԵՐԻ ԱՅԼԸՆՏՐԱՆՔ

Օսմանյան կայսրությունը, որպես իսլամական պետություն, իր հպատակների իրավական կարգավիճակը կանոնակարգում էր նախ և առաջ համաձայն շարիաթի՝ իսլամական օրենքների: Թեև համաձայն իսլամի՝ բացի շարիաթից ոչ մի այլ օրենք չէր կարող լինել, այնուամենայնիվ օսմանյան իշխանությունները ճանապարհ բացեցին նաև սուլթանի օրենսդրական իշխանության համար՝ հրապարակելով աշխարհիկ օրենքներ⁴⁵¹: Այսպիսով, օսմանյան արդարադատությունը հիմնված էր երկու՝ ղինաստիական և իսլամական օրենքների վրա, որոնց կարևորությունը հստակորեն տրված չէ⁴⁵²:

Երկու օրենքների իրազործումն ապահովում էին շարիաթական դատարանները, որոնք նաև պետության և կրոնի կապի փաստացի հիմք էին հանդիսանում⁴⁵³: Համաձայն կայսերական իրավական հրովարտակների (*Adaletname*)՝ տեղային դատավորները՝ կադիները⁴⁵⁴ գլխավորա-

⁴⁵¹ K. Barkey, նշվ. աշխ., էջ 13: Սուլթանի օրենքները՝ *կանուններ* հիմնված չէին շարիաթի վրա, այլ հակառակը՝ ամբողջությամբ դուրս էին նրա շրջանակից: Որոշ առումներով, որպես քրեական օրենսգրքի մաս, *կանուն* աննշան լրացնում էր շարիաթական դատարանների հատուկ որոշումները: Տե՛ս M.I. Kunt, նշվ. աշխ., էջ 58: Այս մասին տե՛ս նաև H.B. Реме́з, “К вопросу о законодотворческой деятельности османских султанов в XV-XVI вв.”; *Османский мир и османистика, Сборник статей к 100-летию со дня рождения А.С. Тверитиновой (1910-1973)*, составители и ответственные редакторы: И.В. Зайцев, С.Ф. Орешкова, Москва, 2010, сс. 269-281.

⁴⁵² K. Barkey, նշվ. աշխ., էջ 14:

⁴⁵³ Նույն տեղում, էջ 12:

⁴⁵⁴ *Կադի* կամ դատավոր դառնալու համար թեկնածուն անցնում էր ուսման երկարատև շրջան՝ նախ, ուսումնառություն *մադրասայում*, որից հետո դառնում էր սկսնակ (*mulazim*), ապա ևս 7 տարի՝ իրավագիտության ուսուցիչ դառնալու համար (*mudarris*): Շրջաններում դա ավարտվում էր տեղական *մուֆթի* կամ շրջանային *մուդարրիսի* աստիճանով, սակայն մայրաքաղաքում նրանք իրավունք ունեին անցնելու *մուդարրիսների* ամբողջ տաս աստիճանները, վերջում լինելով Սուլթանի մզկիթում, այնուհետև, ավարտելով և գիտական աստիճան ստանալով, հավակնելու պաշտոնի կայսրության դատական համակարգի բարձրագույն խմբերում: Այդ համակարգի ստորին խումբը ներառում էր Գալաթայի, Սկյուտարի, Էյուպի, Երուսաղեմի, Զմյուռնիայի (Իզմիր), Ենիշենիբի, Հալեպի (նրա աստիճանը հայտնի էր նաև որպես 400 արծաթի *մոլլա*) և Սալոնիկի *կադիների* գրասենյակները, որոնք սահմանվում էին հավաքականորեն որպես *մախրաջ* դատավորներ (*mahrac mullalari*): *Կադիների* երկրորդ խումբը ներկայացնում էին «չորսի դատավորներ»-ը (*erbaa mullalari*)՝ Ադրիանապոլիսի (Էդիրնե), Բուրսայի, Կահիրեի և Դամասկոսի դատավորները: Հաջորդ խումբը կազմված էր Մեֆֆայի և Մադինայի դատավորներից (*haramaın mullalari*), այնուհետև, ըստ դատական աստիճանակարգի, Ստամբուլի *կադին* էր, ապա՝ Անատոլիայի *կադի-ասքերը*, Ռումելիի (Բալկաններ) *կադի-ասքերը* և վերջապես շեյխ ուլ-խայանը՝ Ստամբուլի Մեծ *մուֆթին*, Օսմանյան կայսրության ամբողջ *ուլեմայի* գլխավորը: Օսմանյան վաղ շրջանում *կադի* տերմինին երբեմն փոխարինում էր *մոլլա* եզրույթը: Տե՛ս L. Herbert, Jr. Bodman, նշվ. աշխ., էջ 46-47, *The Cambridge History of Turkey*, p. 216:

պես պատասխանատու էին «սուլթանի արդարադատությունը» ամրապնդելու համար, ինչն ընդհանուր առմամբ նշանակում էր հպատակների անվտանգություն և բարօրություն պահպանում⁴⁵⁵: Տեղական դատարանները նաև «զսպող ուժ» էին տեղի իշխանությունների դեմ⁴⁵⁶:

Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքին շնորհված ներհամայնքային և քրիստոնյա միջհամայնքային գործերի կարգավորման իրավունքի շրջանակում գործել են նաև միլլեթ դատարաններ⁴⁵⁷: Սակայն, այդ հարցերի կարգավորման համար, որպես օսմանահպատակ, կայսրության ոչ մուսուլմաններն իրավունք ունեին ընտրելու նաև շարիաթական դատարանը⁴⁵⁸, որի դեպքում մուսուլման դատավորի՝ կադիի, վճիռները հիմնվում էին իսլամական իրավունքի վրա:

Որոշ դեպքերում էր միայն շարիաթական դատարան դիմելն անխուսափելի, օրինակ, եթե կողմերից մեկը մուսուլման էր կամ ներգրավված էր քրեական գործում, կամ հայցը վերաբերում էր հասարակական կարգի խախտմանը: Սակայն, պետք է նշել, որ թեև օրենքը գործում էր կայսրության բոլոր հպատակների համար, այնուամենայնիվ, քրեական հանցագործությունների մասին հոգվածների վերջում նշվում է, որ «եթե վերոհիշյալները տեղի ունենան անհավատների հետ, թող որ հարկը նրանցից գանձվի կրկնակի չափով»⁴⁵⁹:

Շարիաթական դատարանների գրանցամատյանների (سجلات, հոգ.՝ سجلات, sicil) ուսումնասիրությունը երևան է հանում մեծ թվով հպատակ ոչ մուսուլմանների հայցեր, որոնք, անգամ միլլեթ դատարանին դիմելու այլընտրանքի դեպքում, իրենց խնդիրների լուծումը փնտրել են շարիա-

⁴⁵⁵ B. Ergene, *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire*, (Studies in Islamic Law and Society), vol. 17, Leiden-Boston: Brill, 2003, p. 104.

⁴⁵⁶ Նույն տեղում: Սակայն որքան էլ հզոր լինեին սուլթանական «կանունները», միևնույն է՝ օսմանյան ծայրամասերի իշխանությունները համեմատական առումով դրանք հետևողականորեն չէին կիրառում, և երբեմն նույնիսկ անհնար էր նրանց պարտադրել: Տե՛ս B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, p. 36:

⁴⁵⁷ B. Гиргас, նշվ. աշխ., էջ 82:

⁴⁵⁸ Նախօսմանյան շրջանում շարիաթական դատարաններին համարժեք էին և տարածված մաջլիս ալ-հուքմ-ը (مجلس الحكم - կառավարման խորհուրդ) և ավելի քիչ գործածական՝ մաջլիս ալ-կադան (مجلس القضاء - դատական խորհուրդ): Տե՛ս W. Hallaq, “The Qadi’s Diwan (sigill) Before the Ottomans”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 61, No. 3, University of London, 1998, p. 418:

⁴⁵⁹ Ա. Փափազյան, *Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին*, էջ 43: Книга законов султана Селима I, публикация текста, перевод терминологических комментариев и предисловие А.С. Тверитиновой, Москва, 1969, с. 35.

թական դատարաններում: Հարց է առաջանում, թե ինչո՞ւ են քրիստոնյաները, այդ թվում նաև հայերը, դիմել շարիաթական դատարաններ, այն դեպքում, երբ գործում էին միլլեթ դատարաններ:

Առաջին կարծիքը, որը հայտնում են պատմաբանները՝ հաշվի առնելով նաև սիջիլներում միլլեթ դատարանների վերաբերյալ հիշատակության բացակայությունը, այն է, որ զիմմիները կամ չեն ունեցել իրենց ներքին դատական ապարատը կամ այն շատ թույլ է եղել⁴⁶⁰:

Որոշ գիտնականներ շրջանառում են այն կարծիքը, որ կայսրություն տարբեր շրջաններում ոչ մոնոսուլմանների՝ շարիաթական դատարաններ դիմելու պատճառը պայմանավորված է եղել տվյալ շրջանում նրանց թվից: Այնտեղ, որտեղ ոչ մոնոսուլմանները փոքր թիվ էին կազմում, ավելի շատ կարիք ունեին հովանավորություն ստանալու դատարաններից, իրենց իրավունքները պաշտպանելու համար: Ռ. Զեննինգը նշում է, որ Կեսարիայի մոնոսուլման և ոչ մոնոսուլման կանանց շարիաթական դատարաններում ներգրավվածությունը համապատասխանաբար 73% և 27% հարաբերակցությամբ էր⁴⁶¹: Իսկ 1582-1588 թթ. արձանագրությունների տվյալներով՝ Անկարայի ոչ մոնոսուլման բնակչության միայն 9%-ը, Ամասիայի՝ 4%-ը և Կարամանի՝ 0%-ն է դիմել շարիաթական դատարան⁴⁶²:

Կայսրության տարբեր քաղաքների շարիաթական դատարանների վավերագրերն ուսումնասիրելիս՝ պատմաբանները կազմել են ոչ մոնոսուլմանների՝ դատարաններ դիմելու հիմնական պատճառների վիճակագրությունը ևս: Օրինակ՝ Նաջուա ալ-Քաթանը, ուսումնասիրելով Դամասկոսի դատարանների վավերագրերը, նշում է, որ Դամասկոսի զիմմիները գնում էին շարիաթական դատարաններ՝ հիմնականում գրանցելու և նոտարով հաստատելու իրենց ֆինանսական գործարքները⁴⁶³:

⁴⁶⁰ N. al-Qattan, "Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 31, № 3, Aug., Cambridge University Press, 1999, pp. 431-432, A. Cohen, *Jewish Life Under Islam; Jerusalem in the Sixteenth Century*, Cambridge, Mass. and London, 1984, pp. 116, 126, 131.

⁴⁶¹ R. Jennings, "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 18, № 1, Jan., Brill, 1975, p. 59.

⁴⁶² P. Kayaalp, "The Use of Islamic Court Records in the Study of the Status of Women in Ottoman Society", *American International Journal of Contemporary Research*, vol. 2, № 1, January, 2012, p. 159.

⁴⁶³ N. al-Qattan, "Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination", p. 433. Շարիաթական դատարաններում զիմմիների հայցերի ուսումնասիրու-

Նշվում է նաև, որ ոչ մոսուլմանները, դիմելով դատարան, ցուցաբերում էին խալամական իրավական պրակտիկայի, տարածված իրավական նորմերի տպավորիչ գիտելիքներ:

Թ. Օզդեմիրը, որն ուսումնասիրել է 18-րդ դարի վերջի Թոքաթի սի-ջիլները, նկատում է, թե ինչպես Կոնիայում, ոչ մոսուլմաններն օգտագործում էին դատարանը իրենց ամուսնական պայմանագիրը պաշտոնապես կնքելու համար, չնայած այն բանին, որ դա հսկվում և չէր խրախուսվում իրենց տեղական կրոնական իշխանությունների՝ եպիսկոպոսի և րաբբիի կողմից⁴⁶⁴:

Թուրք պատմաբան Հ. Ինալչիքը գրում է, որ առհասարակ, կայսրություն արևելյան շրջաններում ոչ մոսուլմանները շարիաթական դատարան դիմում էին հիմնականում մահացածի գույքի բաժանման և ամուսնությունից հետ կապված վեճերի ժամանակ. փեսացուի և հարսնացուի մայրերը դիմում էին նշանադրության (*namzedlik*) նվերների՝ կտորեղենը և ոսկեղենը հետ վերադարձնելու կամ նշանադրությունը չեղյալ հայտարարելու համար⁴⁶⁵:

Պ. Սիրիայի տարածքի շարիաթական դատարաններում հայերին վերաբերող հայցերի մեջ (հիմնականում ամուսնություն, ժառանգություն⁴⁶⁶, տան առք ու վաճառք, հայ համայնքին վերաբերող որոշումներ) նույնպես գերակշռում են ամուսնական պայմանագրերը, որոնք հիմնականում քրիստոնյա երկու տարբեր համայնքների ներկայացու-

թյան արդյունքում երևան է եկել 1775-1860 թվականների 100 *սիջիլ*, որոնցում Դամասկոսի քրիստոնյա և հրեա համայնքի անդամներ դատարան էին դիմել իրենց հայցերով: Նրանք հանդես են գալիս որպես դիմողներ, վկաներ, խնամակալներ, գործակալներ, գնորդներ, վաճառականներ և հարևաններ: Նշենք, որ Դամասկոսն այս առումով բացառություն չէ. այդ երկույքը հանդիպում է օսմանյան բոլոր ֆաղաֆների շարիաթական դատարաններում: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 429:

⁴⁶⁴ R. Özdemir, “Tokat’ta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı (1771-1810)”, TTK BELLETEN, 54(211), 1990, s. 1016.

⁴⁶⁵ H. Inalcik, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 602: 17-րդ դարակազմի դատական գրառումները վկայում են նաև, որ փեսացուն կարող էր վերադարձնել նշանի նվերներն այն դեպքում, երբ նշանադրությանը վերջ էր դրվում հարսնացուի նախաձեռնությամբ: Իսկ ըստ 18-րդ դարակեսի փաստաթղթերի, հիմնականում նշանադրության չեղարկումից հետո, հարսնացուն և նրա ընտանիքը պարտավոր էին վերադարձնել նվերները: Եվ եթե անգամ փեսացուն պահանջում էր, դատարանը դա թողնում էր հարսնացուի հայեցողությանը: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս L.K. Elbirlik, նշվ. աշխ.:

⁴⁶⁶ Կայսրության ոչ մուսուլմանների ժառանգական իրավունքների մասին մանրամասն տե՛ս Ա. Փափազյան, Թուրքական վավերագրական նյութեր Օսմանյան կայսրության ոչ-մահմեդական ժողովուրդների մասին, Երևան, 2002, էջ 39-43:

ցիչները միջև կնքված ամուսնական պայմանագրեր են⁴⁶⁷: Շատ հազվադեպ, սակայն հանդիպում էին նաև հայերի միջև ամուսնություն օրինակներ՝ արձանագրված շարիաթական դատարաններում: Օրինակ՝ է. Սեմերճյանը, նշում է, որ Հալեպի շարիաթական դատարանի՝ հայերի ամուսնություն վերաբերյալ իր ուսումնասիրած 204 վավերագրերից (16-18-րդ դդ.) երկու հայերի միջև ամուսնություն արձանագրության միայն 13 վավերագիր է հանդիպել, իսկ մնացածը հայի և քրիստոնյա այլ համայնքների ներկայացուցիչների միջև արձանագրված ամուսնության պայմանագրեր են⁴⁶⁸:

Հայերի՝ ամուսնություններն ու ամուսնալուծությունները շարիաթական դատարաններում գրանցման պատճառներից մեկը շարիաթական դատարանին վճարվող համեմատաբար ցածր հարկն էր՝ ի տարբերություն հայկական եկեղեցիներում դրանց համար սահմանված չափի⁴⁶⁹: Հայտնի է, որ միջնադարում Հայոց մեջ նույնպես, ինչպես մուսուլմանների շրջանում՝ ըստ շարիաթի, թե՛ նշանադրության և թե՛ ամուսնություն ժամանակ ընդունված է եղել կնքել պայմանագրեր, համաձայն որոնց՝ ամուսնությունը ստանում էր նաև իրավական հիմք: Բացի այդ, վարչական իշխանություններին և եկեղեցուն վճարում էին Պսակի հարկ, որով ամուսնություն իրավունք էին ստանում: Ենթադրվում է, որ ամուսնություն համար սահմանված հարկից խուսափելու համար, նյութապես անապահով ընտանիքները դիմել են աղջկա առևանգության⁴⁷⁰:

Մասնավորապես կնոջ համար, շարիաթական դատարաններում ամուսնության գրանցման շահագրգիռ պատճառը, թերևս իսլամական օրենքով սահմանված շահեկան պայմաններն էին և այդ պայմանագրի հիմք համարվող օժիտը: Որպեսզի ամուսնությունը համարվեր վավերական և պարտադիր, ամուսինն ու կինը պետք է համաձայնության

⁴⁶⁷ Այս մասին տե՛ս նաև ՄՄ արխիվ, «17-19-րդ դդ. արաբերեն և օսմաներեն վավերագրերի անմշակ ֆոնդ», վավ. № 6: Այն հայի և ասորու միջև ամուսնության արձանագրություն է, Հիբրայի 1168 (1754 թ.): Աջամջան բինթ Սիմոնը ասորի (السرياني) համայնքից (طائفة) ամուսնանում է ազգությամբ հայ Ստեփան ոսլադ Նիկողոսի հետ: Ըստ իսլամական օրենքի՝ տղան տալիս է 10 դուրուշ դրամ օժիտ (مهر): Որպես կանխավճար (مقدم) աղջիկն առնելն ստացել էր 5 դուրուշ, իսկ բաժանվելուց հետո, որպես ավարտ (مأخر), ստանալու էր ևս 5 դուրուշ: Այդ ամենը տեղի է ունենում երկու կողմերի ամուսնական վեքիլների ներկայությամբ: Վավերագրի վերջում նշված են նաև երեք վկաների անունները:

⁴⁶⁸ E. Semerdjian, “Armenian Women...”, p. 20.

⁴⁶⁹ A. Karataş, “Fethinden XIX Yüzyılın Sonlarına Kadar Bursa’da Ermeniler”, T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, s. 87.

⁴⁷⁰ Ա. Մխիթարյան, նշվ. աշխ., էջ 61:

գային օժիտի գումարի շուրջ, որը տրվում էր անմիջապես հարսին կամ, եթե նա անչափահաս⁴⁷¹ էր՝ նրա հորը: Սակայն դա պետք է չփոթել հարսանեկան գումարի (*başlık*) կամ փեսայի տանը հարսին տրվող նվերների հետ (*kalin*)⁴⁷², որը տարածաշրջանի ժողովուրդների մոտ տարածված ավանդույթ է և ճանաչված կամ պարտադրված է շարիաթով⁴⁷³: Ընդ որում, տարբեր ժամանակաշրջաններում գումարի չափը տատանվում էր և կախված էր փեսայի տնտեսական վիճակից և եկամուտներից⁴⁷⁴: Հարկ է նշել, որ, ըստ շարիաթի, եթե ամուսնացող կողմերը չեն ներկայացել կամ ամուսնանալու համար իրավական տարիքից փոքր են, ամուսնական պայմանագիրը կարող էր կնքվել օրինական խնամակալների՝ վալիների կամ վստահված անձանց՝ վեֆիլների ներկայությամբ⁴⁷⁵:

⁴⁷¹ Միջնադարում հայերի շրջանում ամուսնության համար սահմանված տարիք չկար. այն պայմանավորված էր տարածով, կլիմայով, բարերով և սովորույթներով, ի տարբերություն մուսուլմանների, որոնց համար շարիաթով հաստատված էր հստակ տարիք՝ աղջիկը համարվում է ամուսնության ենթակա (*bālīgā*) 9 տարեկանից, իսկ տղան (*bālīg*)՝ 12: Տե՛ս **L.K. Elbirlik**, նշվ. աշխ., էջ 49: Հայերի շրջանում ամուսնության «որոշակի տարիքային սահմանի» վերաբերյալ առաջին հիշատակությունները հանդիպում են Բիստոնեական կանոններում, որոնցից տեղեկանում ենք, որ չի թույլատրվել անչափահասների ամուսնությունը: Սակայն չկար նաև չափահասության սահմանված հստակ տարիք: Օրինակ՝ Դավիթ Ալավկա որդու կանոններում ասվում է, որ երեխային չպետք է ամուսնացնել մինչև 12 տարեկանը: Այլա տարբեր դարերում սահմանվել են տարբեր տարիքներ՝ առանց հիմնավորման. միջին հաշվով՝ տղան պետք է լիներ 15-17, իսկ աղջիկը՝ 12-15 տարեկան: Դրանք տարբեր էին նաև Հայաստանի տարբեր շրջաններում: Առավել մանրամասն տե՛ս **Ա. Մխիթարյան**, նշվ. աշխ., էջ 242: Տեղեկությունների համաձայն, նույն ժամանակաշրջանում Քեսաբում տղաներին ամուսնացրել են 20-22 տարեկանում, թեև 17-18 տարեկանում ամուսնության դեպքեր էլ են եղել: Իսկ աղջիկներին, ընդհանրապես, ամուսնացրել են 18 տարեկանում և ավելի բարձր տարիքում, թեև եղել են նաև 11-12 տարեկանների ամուսնության դեպքեր: Տե՛ս **Յ. Չոլաֆեան**, *Քեսապ*, էջ 776-777: Այլ. Ռասսելը վկայում է, որ. «Երբեմն Բիստոնյաներն իրենց երեխաներին նշանում են շատ վաղ հասակում, սակայն թույլ չեն տալիս ամուսնանալ մինչև որոշակի տարիքային սահմանը, ինչպես որ ընդունված է թուրքերի մոտ, թեև երբեմն այս երևույթը հանդիպում է նաև հայերի շրջանում»: Տե՛ս **Ալ. Րասսել**, նշվ. աշխ., էջ 47:

⁴⁷² **L.K. Elbirlik**, նշվ. աշխ., էջ 194:

⁴⁷³ Նույն տեղում, էջ 193-194:

⁴⁷⁴ Մերիվեթերը նկատում է, որ 18-րդ դարի վերջին տասնամյակներում օժիտի հետաձգված մասի սահմանված անվանական արժեքը 150-500 դուրուշ էր, միջինը՝ 200 դուրուշ: Իսկ ահա 19-րդ դարի 2-րդ և 3-րդ տասնամյակներում այդ չափը տարբեր էր՝ 25 դուրուշից մինչև 3000 դուրուշ, միջինը՝ 500 դուրուշ: Ինչը նա բացատրում է այդ շրջանում գների ընդհանուր բարձրացման հետ: Տե՛ս **M. Meriwether**, *The Kin Who Count: Family And Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840*, Austin, 1999, p. 118:

⁴⁷⁵ **A. Sonbol**, “Women in Shari’ah Courts: A Historical and Methodological Discussion”, *Fordham International Law Journal*, vol. 27, Issue 1, 2003, p. 246: Այս մասին մանրամասն տե՛ս նաև **R. Jennings**, նշվ. աշխ., էջ 61:

Օժիտի գործոնը՝ որպես շարիաթական դատարանով ամուսնություն գրանցման հիմնական դրդապատճառ, հայերի դեպքում կարելի է բացառել, քանի որ, այսպես թե այնպես, այն նրանց համար ամուսնություն պարտադիր նախապայման էր: Ճիշտ է, «օժիտ» եզրույթը մեր՝ հայերիս շրջանում հիմնականում ընկալվում է որպես ամուսնությունից հետո հարսի ընտանիքի կողմից նրան տրվող բաժին, սակայն, միջնադարում այն նույն իմաստն է արտահայտել, ինչ, փաստորեն, սահմանված էր շարիաթական դատարանով: Ըստ Գրիգոր Տաթևացու՝ «...Որպես մարմնաւոր հարսին տուեալ լինին երեք իրք՝ բաժինք, օժիտք և պարգեւք: Բաժինքն տուեալ լինին ի հօրէ հարսինն վասն պիտոյից պսակին: Եւ օժիտքն՝ ի փեսայէն լինին տուեալ: Իսկ պարգեւքն՝ ի բարեկամացն լինին տուեալ»⁴⁷⁶:

Այլ հարց է ամուսնալուծություն պարագան: Համաձայն շարիաթի՝ կինը նպաստավոր պայմաններում էր հայտնվում նաև ամուսնալուծություն դեպքում⁴⁷⁷: Ընդ որում, կային ամուսնալուծության տարբեր տեսակներ, որոնք նախատեսում էին կնոջը տարբեր հասանելիք ապրուստադրամի (ալիմենտ) չափեր⁴⁷⁸: Շարիաթով հաստատված ամուսնա-

⁴⁷⁶ Ա. Մխիթարյան, նշվ. աշխ., էջ 85, հմմտ.՝ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ամառան հատոր, տպ. Ս. Յակոբեանց, Երուսաղեմ, 1998:

Աղջիկների բաժին-օժիտի մեջ հողը չէր մտնում: Հողի ժառանգորդները միայն տղաներն էին: Հայրը իբրև բաժին իր աղջկան տալիս էր տարբեր տեսակի ծառեր՝ մեկ ընկուզենի, դափնի և այլն, բայց ոչ հող: Ծառը արմատից չորանալուց հետո հարսնացյալ աղջկա կամ նրա սերունդների իրավունքը վերանում էր, իսկ եթե ծառն ապափնվեր, ինչպես դափնու ծառի դեպքում, սեփականության իրավունքն անցնում էր աղջկա զավակներին: Տե՛ս 3. Զուլաֆեան, Քեսապ, էջ 309:

⁴⁷⁷ R. Gradeva, “Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century”, *Islamic Law and Society*, 4, № 1, 1997, pp. 55-56, L.K. Elbirlık, նշվ. աշխ., էջ 42, N. al-Qattan, “Dhimmi in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination”, p. 433:

⁴⁷⁸ Այս մասին Կեսարիայի օրինակով տե՛ս նաև R. Jennings, նշվ. աշխ., էջ 82-97: Ամուսնալուծության (طلاق) առաջին ձևը, զուտ բանավոր գործողություն է, երբ “boş ol” (հրաժարվում եմ) բառերն արտասանելով՝ հայտնում են ամուսնալուծության մասին: Այն պաշտոնականություն և վկաների ներկայություն չի պահանջում: Այս դեպքում ամուսինը պարտավոր էր վճարել կնոջը օժիտի մնացած մասը (مهر معجل) և ապրուստավճար (ալիմենտ, բուրֆ.՝ nafaqat), ինչպես նաև ապրուստ՝ կնոջ երեխաների և սպասման շրջանում (عَدَّة): Օրենքն արգելում էր կնոջ ամուսնությունը մինչև երեխաների շրջանի անցում, որպեսզի կանխի հավանական հղիությունը և երեխայի ծագման վերաբերյալ շփոթությունը: Երկրորդ ձևը՝ հուլ (حُل), կնոջ՝ պաշտոնական ամուսնալուծման պահանջն է: Իրավական տերմինոլոգիայով այն նշանակում է ամուսնական պայմանագրով, ամուսնու համաձայնությամբ կնոջը տրված ամուսնալուծության իրավունք, ինչի դիմաց կինը պարտավոր էր հրաժարվել իր օժիտից և տրամադրվող ապրուստից: Հուլը հաճախ լուծվում է առանց դատավորի, պայմանով, որ կինը նախապես ձեռք բերի ամուսնու համաձայ-

լուծուլթյան տարբեր տեսակների դեպքում, դատարանին վճարվում էր օրենքով սահմանված հստակ գումար, օրինակ՝ եթե ոչ մուսուլման կինը որոշել էր ամուսնալուծվել ամուսնուն ատելու պատճառով, նա պետք է միայն դատարանի հարկահավաքին վճարեր 5 դուրուշ⁴⁷⁹:

Ինչպես հայտնի է, Հայաստանյաց Եկեղեցին դեմ էր Պսակը լուծարելուն: Հոգևորականությունը ժողովրդի մեջ սերմանում էր այն գաղափարը, որ ամուսնությունն առանց եկեղեցական Պսակի կայացած էր կարող լինել: Ուստի, աստիճանաբար թե՛ ամուսնություն և թե՛ ամուսնալուծուլթյան հարցերը դառնում էին Եկեղեցու առաջ դրված խնդիրներ, որոնք կանոնավորելու համար տարբեր ժամանակաշրջաններում առաջ էին գալիս նոր կանոններ, արվում էին որոշ զիջումներ՝ գործի դնելով բոլոր միջոցները՝ ուղղելու, դարձի բերելու մեղավոր կողակցին, քանի որ ոչ մի պատճառ չպետք է քակտեր օրինական ամուսնությունը, բացի մահից⁴⁸⁰:

Այնուամենայնիվ, Օսմանյան կայսրության ոչ մուսուլմանների՝ շարիաթական դատարանի նախընտրության հարցում, վերը նշված վիճակագրական տվյալներին զուգահեռ, հարկ է նշել նաև ոչ մուսուլման բնակչության՝ տվյալ պետության քաղաքացի լինելու հանգամանքը: Ուստի, նյութի ուսումնասիրության արդյունքում, հանգել ենք այն կարծիքին, որ ոչ մուսուլմանների՝ իրենց հայցերը (նույնիսկ միլլեթ դատարանին իրավասու հայցերը) շարիաթական դատարաններում բավարարելու նախընտրությունը պայմանավորված էր հիմնականում այն հանգամանքով, որ տվյալ երկրում գործող գերակա, «անքննելի», «անվիճարկելի» օրենքին ապավինելով որպես քաղաքացի, նրանք իրենց առավել պաշտպանված էին զգում, քան միլլեթ դատարաններին դիմելու պարագայում, որի արձակած որոշումներն ամեն բոլոր էին վիճարկվել և վերանայվել օսմանյան իշխանությունների կողմից:

նույնպես: Ամուսնալուծության վերջին ձևը *թաֆրիկ* (تفریق)՝ պահանջում էր իրավական միջամտություն, և այս դեպքում ամուսնու համաձայնությունն ամենևին էլ պարտադիր չէր: Կինն ամուսնալուծվում էր հետևյալ պատճառներով՝ ամուսնու կոնսուպիտության, ակոնոլի շարաշահման, վատ կամ դաժան վերաբերմունքի, լեյու, իմպոտենցիայի և սեռական ցանկության բացակայության: Ահա այս դեպքերում կինն իրավունք ուներ *թաֆրիկ* խնդրելու, և բավարար ապացույցների դեպքում տղամարդը պարտավոր էր ամուսնալուծվել: Ավելի մանրամասն տե՛ս L.K. Elbirlık, նշվ. աշխ., էջ 129-130, 160, 173: Ի տարբերություն վերոնշյալի՝ չկար հատուկ արարողակարգ, որով եկեղեցին լուծարե, այսինքն՝ ֆանդեր Պսակը: Տե՛ս Ա. Մխիթարյան, նշվ. աշխ., էջ 166:

⁴⁷⁹ L.K. Elbirlık, նշվ. աշխ., էջ 98:

⁴⁸⁰ Ա. Մխիթարյան, նշվ. աշխ., էջ 261-269:

Ուստի, մի կողմ դնելով միլլեթ համակարգի սահմաններում գլխավորներին տրված ներհամայնքային ինքնավարությունը, անհնարին ենք համարում «սուլթանի արդարադատություն» հաստատումը միլլեթ դատարաններին վստահելու հանգամանքը: Թեև կարելի է պնդել, որ պատրիարքի ենթակայության ներքո գործող մի մարմին իրավունք է ունեցել կայացնելու նեղ ներհամայնքային կյանքին վերաբերող որոշումներ (ամուսնություն, ծնունդի, մկրտություն, թաղման վկայականներ տալ, ընտանեկան կամ ներհամայնքային մանր վեճեր լուծել և այլն), սակայն օսմանյան հասարակական, վարչական և կրոնական համակարգերի որևէ մարմնի վերաբերող անգամ չնչին հայցերը հանձնվում էին շառիաթական դատարաններին: Հասկանալի է, որ այդ թերի կամ մասնակի ինքնավարությունն էլ՝ ի դեմս միլլեթ համակարգի, նույնպես մաս էր կազմում օսմանյան վարչահամակարգի, որի միջոցով վերահսկվում էին անգամ նեղ ներհամայնքային հայցերն ու վճիռները:

Բարեփոխումների շրջանում (1839, 1856 թթ.) կատարված փոփոխությունների համաձայն, երբ տարբերակման, խտրականության և մոսուլմանի օրինական գերազանցության համակարգը «վերացավ», 1847 թ. հիմնվեցին իսառը դատարաններ, որոնք ընդունում էին կրոնական տարբեր համայնքների ներկայացուցիչների քրեական և քաղաքացիական դեպքերին առնչվող հայցեր⁴⁸¹:

Թեև կրոնական դատարանները մնացին, սակայն դրանց գործառույթներն ըստ օրենքի սահմանափակվում էին: Գործնականում, մոսուլմաններն այնուամենայնիվ, նախընտրում էին շառիաթական դատարանները, օրինակ՝ ծանր քրեական հանցագործությունների դեպքում, քանի որ այստեղ ոչ մոսուլմանը չէր կարող վկայություն տալ մոսուլմանի դեմ, ուստի՝ բոլոր դատական վճիռները կայացվում էին հօգուտ մոսուլմանի: Իսկ իսառը դատարանների առաջ մոսուլմանն ու ոչ մոսուլմանը իրավահավասար էին և ոչ մոսուլմանի վկայությունն ընդունվում էր⁴⁸²: Այնուհետև, սկսած 1869 թ., արդեն աշխարհիկ (nizamiye) դատարաններն ընդունում էին մոսուլմաններին և ոչ մոսուլմաններին վերաբերող և՛ քաղաքացիական և՛ քրեական հայցեր⁴⁸³:

⁴⁸¹ B. Гиргас, նշվ. աշխ., էջ 97:

⁴⁸² Նույն տեղում, էջ 106:

⁴⁸³ D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 201:

Է. ԶԻՄՄԻՆԵՐԻՆ ԱՌՆՁՎՈՂ ՏԵՔՍԱՅԻՆ ՏԱՐԲԵՐԱԿՈՒՄՆԵՐԸ

Օսմանյան շրջանում կայսրությունը բոլոր կարևորագույն քաղաքներն ունեցել են նույնիսկ մի քանի շառիաթական դատարաններ: Օրինակ Հալեպում, գործել է 5 շառիաթական դատարան, որտեղ նստում էին կադիի նշանակած մայիբները (نائب, հոգ.՝ نواب - ներկայացուցիչ, փոխանորդ)⁴⁸⁴:

Դատարանում կային որոշ թվով գրագիրներ՝ ֆաթիբներ, որոնք արձանագրում էին որոշումները և նոտարներ էին այն առումով, որ կազմում էին օրինական ակտեր, պայմանագրեր, նամակներ և այլն, որոնց համար վճարվում էին⁴⁸⁵:

Պետք է նշել նաև, որ ոչ մի դիմող կամ պատասխանող կողմ իրավապաշտպան չունենր. յուրաքանչյուր մասնակից ինքն էր իրեն պաշտպանում: Դիմող և պատասխանող կողմերն ունեին իրենց լիազորված անձինք՝ վեֆիներ՝ իրենց ազգի ներկայացուցիչներից, սակայն կային նաև դատարանի վկաներ՝ շահիդներ՝ (شاهد, հոգ.՝ شهود), որոնք իրենց աշխատանքն էին կատարում: Շահիդների մասնակցությունը ապահովում էր նաև դատի ընթացքում և վճիռների կայացման ժամանակ պարտադիր համարվող մոսուլմանների վկայությունը: Դատարանն ուներ նաև հարկահավաք, որը դիմողներից գումար էր հավաքում⁴⁸⁶: Ինչ վերաբերում է վկաներին, ապա պետք է նշել, որ նրանք շատ կարևոր դեր էին կատարում դատավարության ընթացքում և վճիռների կայացման ժամանակ: Նրանց, ինչպես նաև թարգմանչի անունները պարտադիր նշվում էին արձանագրությունների վերջում:

Մինչև 19-րդ դարը օսմանյան շառիաթական դատարաններում մեծամասնություն էին կազմում Հանաֆի կադիները, որոնց մայրենի լեզուն թուրքերենն էր⁴⁸⁷: Ուստի, արաբական երկրներում դատերը միջնորդավորվում էին մեկնաբան-թարգմանիչներով, որոնք թուրքերեն էին թարգմանում հայցերը և հակահայցերը, իսկ կադիի հարցերը թարգմանում էին հայցորդի մայրենի լեզվով: Զոն Մանգավիլը նշում է, որ Սիրիայում և Պաղեստինում հայտնաբերված սիջիլների մեծամասնությունն

⁴⁸⁴ L. Herbert, Jr. Bodman, նշվ. աշխ., էջ 48, տե՛ս նաև Է. Սեմերճեան, նշվ. աշխ., էջ 258, *أ. و. ب. راسل*, նշվ. աշխ., էջ 191:

⁴⁸⁵ L. Herbert, Jr. Bodman, նշվ. աշխ., 49:

⁴⁸⁶ Նույն տեղում:

⁴⁸⁷ D. Ze'evi, "The Use of Ottoman Sharī'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History. A Reappraisal", *Islamic Law and Society*, 5, No. 1, 1998, Brill, p. 51.

արաբներեն է⁴⁸⁸: Բացառություներ են կազմում դատարանի պաշտոնյաների, զինվորականների և ժառանգությունների գործերի որոշումները, ֆինանսական զեկուլցներն ու փաստաթղթերը, որոնք բոլորը գրված են օսմաներեն: Սակայն, ըստ երևույթին, այդ օրինաչափությունը միշտ չէ, որ պահպանվել է⁴⁸⁹:

Եթե ոչ մուսուլմանները դիմում էին շարիաթական դատարաններ իրենց բողոքներին արդար պատասխան ստանալու համար, ապա պետք է նշել, որ հենց այդ դատարանների արձանագրություններում համատարած տեսնում ենք ազգային և դավանական խտրականությունների երևույթներ ոչ մուսուլմանների անունների գրառման դեպքերում:

Արձանագրությունների մեջ քրիստոնյաների ու հրեաների պատկանելությունն անմիջապես պարզ էր դառնում, և դա ամենևին էլ նրանց ազգին բնորոշ անուններից չէր: Ի տարբերություն մուսուլման հայացողներին՝ ոչ մուսուլմանների անունների վերջում պարտադիր կցվում են ալ-նասրանի (النصراني - քրիստոնյա) կամ ալ-յահուդի (اليهودي - հրեա), ալ-ռումի (الرومي - հույն) կրոնական և ազգային պատկանելությունն նշող եզրույթները: Իսկ մուսուլմանների դեպքում ազգային պատկանելությունը չի նշվում⁴⁹⁰:

Սակայն, մուսուլման - ոչ մուսուլման զանազանումն այսքանով չէր սահմանափակվում: Ոչ մուսուլման տղամարդկանց անունների արձանագրության ժամանակ, օրինակ՝ Պողոս ուսալադ Ազար (Ազարի որդի Պողոս) անվան դեպքում, մուսուլման տղամարդու անունից տարբերակիչ բառը ուսալադ-ն է՝ տղա: Մուսուլմանների դեպքում տղամարդկանց անունները գրվում են հետևյալ ձևով, օրինակ՝ Մուսա իբն Իբրահիմ, այսինքն ուսալադ բառի փոխարեն գրվում են իբն, բն, բնու բառերը, որոնք սակայն նույն իմաստն են արտահայտում⁴⁹¹: Ռ. Ջեննինգսը

⁴⁸⁸ J. Mandaville, "The Ottoman court records of Syria and Jordan", *Journal of the American Oriental Society*, 86, 1966, p. 313, այս մասին տե՛ս նաև نجسة .ج.ي, նշվ. աշխ., էջ 53:

⁴⁸⁹ Մաշոոցի անվան Մատենադարանում պահվող Հալեպի շարիաթական դատարանների արձանագիր վավերագրերի շարքում կան արաբերենով գրված և՛ ժառանգության վճիռ (№ 1) և՛ ֆինանսական հաշվետվություն (№ 3), ինչպես նաև՝ օսմաներենով գրված կենցաղային բնույթի արձանագիր վավերագիր (№ 13), որոնք բոլորն էլ բնօրինակներ են:

⁴⁹⁰ B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, p. 32.

⁴⁹¹ S.Sh. Bey, *Turkey, and Armenia and How They Happened*, st. Louis, 1898, p. 35; N. al-Qattan, "Textual Differentiation in the Damascus Sijil: Religious Discrimination or Politics of Gender" in *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History*, ed. by Sonbol, *Amira El Azhary*, New York: Syracuse University Press, 1996, p. 194.

նշում է, որ այս երևույթը շարժառարանի դատարանի արձանագրություններում նկատվում է արդեն 17-րդ դարասկզբից⁴⁹²:

Արական սեռի այն անունների գրանցման դեպքում, որոնք կիրառելի էին և՛ մուսուլմանների և՛ ոչ մուսուլմանների կողմից, մուսուլման - ոչ մուսուլման տարբերությունը հստակեցնելու համար ֆաթիբները ոչ մուսուլմանների դեպքում դրանք գրում էին սխալ ուղղագրությամբ: Այդ երևույթը ստացել է «բնագրային խտրականություն» (textual differentiation) անվանումը: Օրինակ՝ Մատենադարանի նշված հավաքածուի № 8 վավերագիրը (Հիջրայի 1129 թ. Ռաջաբ ամսի 23/1717 թ. հուլիսի 3), որը Հալեպի Սալիբա փողոցում ապրող երկու քրիստոնյա հարևանների՝ Իլյաս ուսուլադ Քաբրայիլի [Գաբրիել] և Սաֆրիե բինթ Քաբրուրի [Գրիգոր] տների միջև պատենչ բարձրացնելու վերաբերյալ հայց է: Գաբրիել անունն այստեղ գրված է սխալ ուղղագրությամբ՝ Քաբրայիլ (كبرائيل), մինչդեռ մուսուլման անձի դեպքում (ներկայումս նաև ոչ մուսուլմանների դեպքում) այն գրվում է ճիշտ ուղղագրությամբ՝ Գ (ج) տառով՝ Ջաբրայիլ (جبرائيل):

Ինչպես մուսուլմանների դեպքում Գաբրիել անունը գրվում է ճիշտ ուղղագրությամբ, իսկ ոչ մուսուլմանների դեպքում՝ սխալ, այնպես էլ այն անունները, որոնք կիրառելի են երեք կրոնների հետևորդների (քրիստոնյա, մուսուլման, հրեա) համար, օրինակ՝ Մուսա (Մովսես), Իսա (Հիսուս), Յուսուֆ (Հովսեփ) և այլն, մուսուլմանների դեպքում գրվում են ճիշտ ուղղագրությամբ՝ S-ով (س), իսկ ոչ մուսուլմանների դեպքում՝ Տ (ص) -ով⁴⁹³:

Շարժառարանի արձանագրություններում տարբերակվում էին անգամ ոչ մուսուլման մեռյալները. նրանց անուններին պարտադիր կցվում էր հալիկ ալ-զիմմա (هالك الزمي) եզրույթը: Հալիկ (هالك - մեռած, ոչնչացված, վերացված) օգտագործվում է միայն ոչ մուսուլմանների պարագայում, իսկ մուսուլմանների դեպքում՝ մուրաուաֆա (متوفى - հանգուցյալ)⁴⁹⁴:

Շարժառարանի արձանագրություններն ուսումնասիրողները նշում են, որ վաղ շրջանի օսմանյան սիջիլներում (մինչև 17-րդ

⁴⁹² R. Jennings, նշվ. աշխ., էջ 53:

⁴⁹³ ՄՄ արխիվ, «17-19-րդ դդ. արաբերեն և օսմաներեն վավերագրերի անմշակ ֆոնդ», վավ. № 9, № 11:

⁴⁹⁴ S.Sh. Bey, նշվ. աշխ., էջ 35, N. al-Qattan, “Textual Differentiation in the Damascus Sijil: Religious Discrimination or Politics of Gender”, p. 194, ՄՄ արխիվ, «17-19-րդ դդ. արաբերեն և օսմաներեն վավերագրերի անմշակ ֆոնդ», վավ. № 1:

դար), օրինակ, յուրաքանչյուր զիմմի տղամարդ նշվում էր որպես ավամադու ավ-զիմմի (المدعو الذمي - զիմմի հայցվոր) և որպես հալիկ, երբ մահացած էր: Այսինքն, այս շրջանում ավելանում էին միայն այդ մակդիրները, իսկ ազգային պատկանելությունն նշող եզրույթներ չէին կիրառվում⁴⁹⁵:

Իգական սեռի անունների նշման ժամանակ դատարանի ֆաթիբները և՛ մուսուլման և՛ ոչ մուսուլման կանանց դեպքում օգտագործում էին բինթ (بنت - աղջիկ) բառը, օրինակ՝ Ֆաթիմա բինթ Մուհամմադ կամ Մադիսա բինթ Պողոս: Սակայն, տարբեր էին մուսուլման և ոչ մուսուլման կանանց անուններին կցված մակդիրները. քրիստոնյա կանանց դեպքում՝ ավամադա ավ-ֆամիլա (المرأة الكاملة - անթերի կին), ավ-իսաուիյա (العيسوية - քրիստոնյա), ավ-հուումա⁴⁹⁶ (الحرمة - [ամուսնացած կին]), իսկ մուսուլման կանանց՝ պարկեշտ կին՝ ֆադին (qadin), ավ-սայիդա (السيدة), ավ-մասումա (المصونة)⁴⁹⁷:

Ը. ՀԱՅ ԿԻՆԸ ՕՍՄԱՆՅԱՆ ՍԻՐԻԱՅՈՒՄ

Արևելքի կնոջ կերպարը, և հատկապես նրա կարգավիճակի հարցը, մշտապես մեծ հետաքրքրություն է ներկայացրել և առանձին ուսումնասիրությունների նյութ հանդիսացել: Ուստի, այս առումով բացառությունն չի «սիրիահայ» կնոջ կերպարի ու կարգավիճակի ուսումնասիրությունը, հատկապես օսմանյան ժամանակաշրջանում, երբ, փաստորեն «սիրիահայ» կինը խնդիր ուներ պահպանելու իր ազգային սովորույթները, միաժամանակ հետևելու տեղի արաբ ժողովրդի կողմից արդեն իսկ սահմանված վարք ու բարքին և ենթարկվելու օսմանյան օրենքներին:

Ինչպես արդեն նշել ենք, Օսմանյան կայսրությունում, մուսուլման - ոչ մուսուլման բնակչության տարանջատման և տարբերակման համար, բացի շարիաթով սահմանված օրենքներից, մշակվել կամ վերամշակվել էին բազմաթիվ և բազմապիսի այլ օրենքներ և կանոններ: Առավել հետևողական մշակվում, ապա շարունակական փոփոխությունների էին ենթարկվում հատկապես կանանց արտաքին տեսքին վերաբերող օրենքները: Այսպես, 1568 թ. օգոստոսի 1-ի (Հիջրայի 7 Սաֆար, 976) սուլթան

⁴⁹⁵ N. al-Qattan, “Textual Differentiation in the Damascus Sijil: Religious Discrimination or Politics of Gender”, p. 159.

⁴⁹⁶ Արաբերեն حرم արմատից՝ արգելք, բնորոշում է ամուսնացած կնոջը, որը, ըստ շարիաթի, ամուսնու «սրբությունն» է և համարվում է «անհասանելի» մյուս տղամարդկանց համար:

⁴⁹⁷ Համեմատություն է կատարվել միևնույն ժամանակի երկու՝ մուսուլմաններին և ոչ մուսուլմաններին վերաբերող սիջիլների միջև: Տե՛ս N. al-Qattan, “Textual Differentiation in the Damascus Sijil: Religious Discrimination or Politics of Gender”, p. 197:

Սելիմ II-ի՝ հրեաների մասին արձակած հրամանում նշվում է, որ «հրեա կանայք չպետք է ֆերաջե⁴⁹⁸ հագնեն: Իրենց հին սովորության համաձայն՝ թող ֆահիր⁴⁹⁹ հագնեն և Բրուսայի քուլթնու⁵⁰⁰, իսկ չաքչիրները⁵⁰¹ թող երկնագույն լինեն, այլ ոչ թե սև: Կանայք չպետք է մաշիկ հագնեն, այլ հին սովորության համաձայն՝ կոշիկ և շիրվանի: Մահմեդական կանանց նման լայն օձիքներ և թասակներ չկրեն: Հայ կանայք ևս ֆերաջե չեն հագնելու: Ֆերաջեի փոխարեն թող ֆահիր հագնեն, իսկ ոտքերին էլ՝ բաթիկներ, ներսից՝ սև գույնի Բուրսայի քալթնու, ոտքերին՝ կապույտ չաքչիր, մեշինե հողաթափ և շիրվանի մաշիկներ: Հրեաները և այլ անհավատները երիզավոր աստառով սև ֆերաջեներ թող հագնեն: Ներսից հագած դոլաման⁵⁰² թող սև գույն լինի, այն էլ Բուրսայի քուլթնուից: Թող հարթ և արդուկված չլինի, այլ պարզ և հասարակ: Ֆահիր հագնելու դեպքում միայն սև գույնի լինի: Փաթթոցները, երիզները, ոտնամանները պետք է վերևում նշվածի պես լինեն»⁵⁰³:

Փաստորեն, ինչպես Լևոն Վարդանն է նշում. «Կիներուն զգեստաւորումը պէտք էր որ հետեւէր թրքական ձեւին, եւ հայ ու քրիստոնեայ կիներ ստիպուած էին պահել իրենց դէմքը, ձեռքերը, ոտքերը եւ մազը: Լաչակի գործածութիւնը դարձաւ ստիպողական»⁵⁰⁴:

Սակայն պետք է նշել, որ ստեղծված արգելքներն ու սահմանափակումները, մասնավորապես հայ կանանց համար, այնքան էլ խորթ չէին: Այսպես, օրինակ, գլխաշոր կրելու, թաշկինակով (կամ քողով) դեմքը ծածկելու, կամ հագուստի վրայից զցվող, ամբողջ մարմինը ծածկող շղարշ կրելու սովորությունները գոյություն ունեին դեռևս վաղ ժամանակներից և տարածված էին նաև Օսմանյան կայսրության սահմաններից դուրս ապրող հայության շրջանում:

⁴⁹⁸ Լայն քեւրով, ծածկոցանման հագուստ, որի մեջ փաթաթվում էին մուսուլման կանայք: Տե՛ս Ա. Փափագյան, Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին (16-19-րդ դդ.), էջ 277:

⁴⁹⁹ Բաճրորակ, քանկարժեք հագուստ: Նույն տեղում:

⁵⁰⁰ Բամբակե (قطنی):

⁵⁰¹ Վարտիֆի տեսակ: Կանանց շաֆիրները զարդարված էին լինում սրմայի (արծաթե կամ ոսկե) թելերով: Տե՛ս Ա. Փափագյան, Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին (16-19-րդ դդ.), էջ 275:

⁵⁰² Դոլամաք (փաթաթել) բառից: Արտահագուստ: Այդպես է կոչվել, որովհետև փեշի ծայրերը փաթաթվելով մտցվել են գոտու մեջ: Հագուստի վերին մասը կոնկվել է մինչև գոտկատեղը: Թե՛քերը լայն էին, բազուկների մոտ՝ նեղ: Տե՛ս Ա. Փափագյան, Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին (16-19-րդ դդ.), էջ 270:

⁵⁰³ Նույն տեղում, էջ 214-215:

⁵⁰⁴ Լևոն Վարդան, «Խորականութիւնը Օսմանեան կայսրութեան մէջ», էջ 20:

Հայ կնոջ դեմքը ծածկելու պարտադրանքի մասին հիշատակում է անգամ Ղազար Փարպեցին. կինը ամուսնանալուց հետո պարտավոր էր ծածկել իր դեմքը, այսպես ասած՝ պահպանել «հարսնության ամոթը», չխոսել ոչ մեկի, նույնիսկ ընտանիքի կանանց և շատ դեպքերում՝ անգամ ամուսնու հետ⁵⁰⁵: Այդ սովորույթը հայերը բացատրում են նրանով, որ նորահարսը պետք է պատկանի իր ամուսնուն ոչ միայն մարմնով, այլև հոգով և մտքով, ուստի պետք է բացառապես նրա հետ չփվի⁵⁰⁶: Այն ծառայում էր անաղարտ ժառանգ ունենալու նպատակին և հայերի շրջանում գոնե ժամանակավոր բնույթ էր կրում. հիմնականում տեղում էր մինչև առաջնեկի ծնունդը, իսկ երբեմն՝ 15 օրից մինչև 7 տարի: Այս արգելքը պահպանվել է մինչև 20-րդ դարի սկիզբը՝ առավելապես սովորութական իրավունքի ուժով⁵⁰⁷:

Սակայն օտար, մասնավորապես ռուս և արևմտյան հեղինակները համարում են, որ Արևելքի կանանց տիպական այս երևույթը, փաստորեն նշանակում էր՝ կինն ամուսնու ստրուկն է, և նրա ողջ ներաշխարհը պետք է կենտրոնացած լինի միայն ամուսնու վրա:

Քողարկվելու հանգամանքը քրիստոնյա կանանց համար ինչ-որ չափով նաև անվտանգության երաշխիք էր: Օրինակ՝ Գ. Սրվանձտյանցի հավաստմամբ՝ Տիգրանակերտում հայ կանայք և աղջիկները փողոց դուրս գալիս ծածկվում էին սպիտակ կամ կապույտ ծածկոցներով, մինչդեռ գյուղերում դրա կարիքը չէր զգացվում, քանի որ այնտեղ նրանք հայերի միջավայրում էին⁵⁰⁸: Բրդերի և թուրքերի բռնություններից խույս տալու նպատակով քաղաքաբնակ հայ կինը չէր կարող տնից դուրս գալ առանց ուղեկցություն կամ առանց ծածկոցի: Հայ կանայք թուրքական թաղամասերով ազատ անցնել չէին կարող: Նրանք եկեղեցի, շուկա գնալիս կամ առհասարակ փողոցով քայլելիս ստիպված էին մինչև աչքերը քողարկվել, որպեսզի չնկատվեր նրանց գեղեցկությունը: Իսկ օրինակ Սասունի լեռնային շրջաններում կանայք հատուկ եղանակով փաթաթվում և ծածկում էին գլուխն ու դեմքը՝ բաց թողնելով միայն աչքերը և քիթը⁵⁰⁹:

⁵⁰⁵ Ռ. Նահապետյան, «Կինը հայոց ավանդական քնտանիքում», [http://hpi.asj-oa.am/2621/1/2009-1\(71\).pdf](http://hpi.asj-oa.am/2621/1/2009-1(71).pdf) /08.25. 2017/, pdf էջ 81, հղ. 23, Ղազար Փարպեցույ Պատմութիւն Հայոց և թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան, Թիֆլիս, 1907, էջ 117-118, 240:

⁵⁰⁶ А.В. Елисеев, “Положение женщины на Востоке”, *Северный вестник*, № 10 (окт.), 1888, с. 36.

⁵⁰⁷ Ռ. Նահապետյան, նշվ. աշխ., pdf էջ 81:

⁵⁰⁸ Նույն տեղում, pdf էջ 82: Տե՛ս նաև Գ. Սրվանձտյանց, *Թորոս Աղբար*, Երևան, հ. Բ, Երևան, 1982, էջ 430:

⁵⁰⁹ Ռ. Նահապետյան, նշվ. աշխ., pdf էջ 81-82:

Սակայն, ի տարբերություն Արևմտյան Հայաստանի, ինչպես նաև արաբական մյուս երկրների, Պ. Սիրիայի կանայք ավելի բարենպաստ վիճակում էին և ավելի ազատ: Ալ-Դիմաշկիի հաղորդմամբ՝ Ազըմների տոհմից Ասադ փաշայի կառավարման տարիներին (1744-1758 թթ.) Դամասկոսի քրիստոնյաներն ազատ էին իրենց հագ ու կապի մեջ: Կանայք կրում էին անգամ կանաչ գուլյնի ջուրա (جبة - լայն թևերով վերնահագուստ), իսկ, ինչպես գիտենք, քրիստոնյաներին արգելված էր կանաչ և մուգ կապույտ գուլյնի հագուստ կրել, հրեաներին՝ դեղին, իսկ սամարացիներին՝ կարմիր⁵¹⁰: Ուստի մինչ այդ, կանայք միայն ծածկոցի տակից էին հագնում այդ գուլյների հագուստ⁵¹¹:

Նշված հարաբերական ազատությունը տարածվում էր տեղի ոչ միայն քրիստոնյա, այլ նաև՝ մուսուլման կանանց վրա: Ռուս Հայտնի ճանապարհորդ, բժիշկ Ա. Ելիսեևը, որը 1860-ական թվականներին շրջել է Փոքր Ասիայի տարբեր երկրներում, այդ թվում նաև Արևմտյան Հայաստանում, նշում է, որ Սիրիայի և Պաղեստինի արաբ խանութների կյանքը բարվոք էր. նրանք ավելի գնահատված էին իրենց ամուսինների կողմից, ավելի խելացի էին և բանիմաց, քան «օսմանցի» (իմա՝ թուրք) կանայք, կարող էին ազատ զբոսնել, անգամ զրուցել տղամարդկանց հետ: Հեղինակը նշում է նաև, որ շատ դեպքերում անգամ արաբուհին չէր քողարկվում, ինչը պարտադիր էր հիմնականում բարձր դասի և հարեմի կանանց համար, ապա ավելացնում, որ ճիշտ է՝ Բաղդադում, Հալեպում, Դամասկոսում և Կահիրեում տեսնում ենք ոտքից գլուխ փաթաթված արաբուհիների, սակայն Սիրիայում նրանք թրքուհիներից շուտ սկսեցին կրել լրիվ թափանցիկ քողեր, այն դեպքում, երբ եգիպտոսում նրանց դեմքն ամբողջովին փակ էր⁵¹²: Ըստ հեղինակի, արևելյան կնոջ, նրա ընտանեկան կարգավիճակի մասին պատկերացում կազմելու համար բավական է օրվա շոգ ժամերին շրջել, օրինակ, Դամասկոսի թուրքական կամ հայկական (անգամ՝ հրեական) թաղամասերի ներքին անկյուններում՝ արևելյան ընտանիքի առօրյայի շատ հետաքրքրաշարժ տեսարանների ակնատես լինելու, արևելյան կնոջով հիանալու և նրան տեսնելու այնպիսի հագուստով, որով նա երբեք դուրս չի գա փողոց: Ապա նա հորդորում է այդ շրջայցերը կատարել գաղտնի, տղամարդկանց աչքից հեռու⁵¹³:

⁵¹⁰ Ե. Ե. Ելիսեև, «مجتمع مدينة دمشق، 1772-1840، الجزء الثاني، دار طلاس، 1986، ص. 625»

⁵¹¹ Ա. Ե. Ելիսեև, «الدمشقي، خوري ميخائيل بريك، 53-54»

⁵¹² А.В. Елисеев, «Северный вестник», № 8 (авг.), 1888, с. 88:

⁵¹³ Նույնի՝ № 7 (июл.) 1888, с. 99.

Ալ-Ղազին նույնպես նշում է, որ Հալեպի կանայք հետևում էին եվրոպական նորաձևությունը և հագնվում եվրոպացիների պես: Համաձայն պատմիչի նկարագրության՝ քրիստոնյա և հրեա կանայք օգտագործում էին քող, ինչպես մուսուլմանները, սակայն նրանց քողը մուսուլման կանանց քողերից կարճ էր⁵¹⁴: Ոտքերին կրում էին միայն փակ կոշիկ՝ կունդուրա (قندرة) և սովորությունն չուներին թաշկինակով ծածկելու իրենց դեմքը⁵¹⁵:

Գրեթե նույնը հայտնում է Միշել Ֆեբրե՝ նշելով, որ արաբ կանայք, ի տարբերություն թուրք կանանց, չէին ծածկում իրենց դեմքը: Թուրքերի օրինակին հետևում էին քրիստոնյա և հրեա կանայք՝ «իրենց մասին խոսելու առիթ չտալու և վիճաբանության պատճառ չդառնալու համար»: Այս երևույթը, ըստ հեղինակի, տարածված էր «Թուրքիայի» շատ, սակայն ոչ բոլոր վայրերում. օրինակ՝ Ջմյուռնիայում և այն մասերում, որտեղ քրիստոնյաները թուրքերից թվով շատ են, նրանք եվրոպացիների նման դեմքները չեն ծածկում⁵¹⁶:

Ալ. Ռասսելը նույնպես բավականին տեղեկություններ է հաղորդում Հալեպի քրիստոնյա կանանց մասին՝ նշելով, որ. «Քրիստոնյա և մուսուլման կանանց զգեստները մի փոքր տարբեր էին. քրիստոնյա կանայք ավելի շուրջ էին իրենց զգեստների հարցում: Նրանց չէր թույլատրվում իրենց դեմքը ծածկել նույն ձևով, ինչպես ծածկում էին մուսուլման կանայք և հրապարակայնորեն օգտագործել հատուկ գույներ, հատկապես կանաչը»⁵¹⁷: Կինը դրսում պարտադիր ծածկվում էր սպիտակ գծավոր շղարշով, որն իր ձևով տարբերվում էր թուրքական փարաջայից⁵¹⁸: Ռասսելը նշում է նաև, որ քրիստոնյա կանայք չէին ամաչում տանը առանց շղարշի երևալ իրենց հոգևոր հայրերի, բժիշկների և տան արական սեռի անդամների առաջ⁵¹⁹:

Ջորջ Բրաունը վկայում է, որ Հալեպի և Կ. Պոլսի բնակիչների միջև հազ ու կապի ավելի շատ նմանություն կար, քան, օրինակ, Հալեպի և Եգիպտոսի կամ Հալեպի և հյուսիսային Սիրիայի բնակիչների միջև⁵²⁰: Նշվածը, ըստ ամենայնի, պայմանավորված էր Հալեպի և Կ. Պոլսի՝ որպես

⁵¹⁴ M. Febvre, նշվ. աշխ., էջ 196:

⁵¹⁵ كامل بن حسين بن مصطفى باني الحلبي، الغزي، նշվ. աշխ., էջ 290:

⁵¹⁶ M. Febvre, նշվ. աշխ., էջ 164-165:

⁵¹⁷ أ. و. ب. راسل، նշվ. աշխ., էջ 241:

⁵¹⁸ Al. Russell, նշվ. աշխ., էջ 44:

⁵¹⁹ Նույն տեղում, էջ 45:

⁵²⁰ G. Browne, նշվ. աշխ., էջ 388:

կայսրության երկու հավասարապես զարգացած քաղաքներ լինելու հանգամանքով: Իսկ Սիրիայի հյուսիսային շրջաններում և մասնավորապես հայերի շրջանում, դեռևս նշանակալի էին նահապետական բարքերը:

Համաձայն պահպանված տեղեկությունների՝ հյուսիսային Սիրիայի հայ փոքրիկ աղջիկներն ու պարմանուհիները իբրև գլխաշոր գործածում էին դաստառակ, որը քառանկյուն էր՝ պատրաստված «չալէ» գունավոր կտորից կամ մետաքսից: Աղջիկները դաստառակի շուրջ ժանյակ կամ գունազեղ հելունաշար էին ավելացնում, իսկ անկյունների վրա՝ ասեղնագործ զարդեր: Երիտասարդ աղջիկները կապում էին կարմիր «չալէ» թաշկինակ, վրան՝ բեհեզե կոնաձև գլխարկ, որ «չըքքէ» էր կոչվում: Այն զարդարված էր արծաթե դրամներով, իսկ առջևից ու կողքերից կախվում էին արծաթե շղթաներ, որոնք զարդարում էին օրորդի ճակատն ու քունքերը: Այս շղթաները «չէքէլէթ» էին կոչվում: Դրանք ծածկում էին գունավոր «չէրէ» կոչվող դաստառակով, որ իջնում էր ուսերից ներքև և կարող էր փաթաթվել պարանոցի շուրջ: Աղջիկներն իրենց դեմքը չէին ծածկում⁵²¹:

Կանայք նախ գլուխները ծածկում էին գունավոր դաստառակով, ապա, ծայրերը հետևից դարձնելով գլխի վրա, հանգուցում: Վրայից դնում էին «գակի»՝ կարմիր կարճ, առանց ծոպերի ֆես: Գլխարկի տակից թաշկինակից դուրս մնացած մասը կանոնավոր երիզ էր կազմում ճակատի վրա: «Դակի»-ի ճակատին դնում էին «կուր»-ը, որը հանգուցվում էր հետևում: Այն նեղ գոտի էր, որի վրա կարճ շղթաներով կախված էին ոսկե դրամներ՝ օսմանյան և, նույնիսկ հռոմեական, բյուզանդական, արաբական և կիլիկյան հայկական, որոնք, օրինակ, կարող էին հայտնաբերվել Քեսաբում հողի մշակման աշխատանքների ժամանակ: «Կուր»-ը երբեմն ուղղակի կարված էր լինում գլխարկին: Գլխարկի վրա դնում էին բեհեզե ընդարձակ մի ծածկոց, որ «խումար» էր կոչվում և կարող էր լինել կապույտ, կարմիր կամ սև: Կինը «խումար»-ը երկու հակադիր ծայրերից երկծալ էր անում, գլխարկի վերի մասից էր դնում, ապա ուղղանկյուն մի ծալ անելով, մեկ-երկու տեղ ծամակալներով ամրացնելով իջեցնում էր քունքերից վար: «Խումար»-ը ծածկում էր կնոջ ուսերը: «Խումարի» առջևի ծայրերը կարող էին հավաքվել ու հանգուց կազմել կզակի տակ: Ավելի տարեց կանայք այրերի և օտար մարդկանց ներկայությամբ սովորաբար «խումարի» մեկ կողմով ծածկում էին քիթ-բերանը՝ ծայրը պահելով մյուս ուսի վրա: Դաստառակը, գլխակը և

⁵²¹ Յ. Զոլաֆեան, Քեսապ, էջ 852:

ծածկոցը իրար ամրացվում էին անհամար ծամակալներով: Կանանց մազերին մկրատ չէր դիպչում, դա մեղք ու ամոթ էր. մազը կնոջ պատիվն ու շնորհքն էր⁵²²:

Ժամանակի աղբյուրների հաղորդմամբ՝ ինչպես միջնադարյան ավանդական հայ ընտանիքներում, այնպես էլ առհասարակ արևելյան միջավայրում, կանայք իրենց ամուսինների հետ միասին չէին ուտում, հյուրերին չէին ներկայանում: Հատկապես մեծ ընտանիքների այրերը՝ ջահել, ահել ու ալևորներ, առանձին էին նստում սուփրայի շուրջ, իսկ կանայք ու մանուկները նրանցից հետո: Հետագայում, ավելի փոքր ընտանիքի պարագայում, սեղան էին նստում տան բոլոր անդամները համատեղ⁵²³: Սակայն որոշ համայնքներ, մասնավորապես մարոնի, շեղվել էին այդ սովորույթից՝ կանանց թուլյատրեկով բոլորի հետ միասին ճաշել, ինչպես նաև յուրացրել էին սեղան-աթոռից օգտվելու և ճաշի մատուցման եվրոպական ձևը և երբեմն էլ՝ ներկայանալ իրենց տներում հյուրընկալվող եվրոպացի հյուրերին⁵²⁴: Ինչպես գիտենք, սեղան-աթոռը սկսեց գործածվել 19-րդ դարից, այն էլ տարածված բնույթ չէր կրում, հիմնականում մարդիկ ճաշում էին սուփրայի շուրջ, որը խոշոր քառակուսի մի կտոր էր, փռվում էր գետնին ու ճաշակողները ծալապատիկ նստում էին նրա շուրջ⁵²⁵:

Մինչ 19-րդ դարը, ինչպես մոսուլմանների, այնպես էլ հայերի շրջանում, հարազատներին, ընկերներին ամուսնու հետ կնոջ այցելութունները չէին խրախուսվում⁵²⁶:

Ի տարբերություն մոսուլման կանանց, քրիստոնյա կանայք երկար ժամանակ էին անցկացնում տանը, հազվադեպ էին զբոսնում այգիներում և նրանց պես հաճախ չէին գնում համամ (حمام - բաղնիք), սակայն դա չէր նշանակում, թե նրանք հազվադեպ էին դուրս գալիս տնից. նրանք գնում էին եկեղեցի շաբաթը երեք կամ չորս անգամ, իսկ բաղնիք՝ 10 օրը մեկ, նաև այցելում էին իրենց ազգականներին⁵²⁷:

⁵²² Նույն տեղում, էջ 851-853:

⁵²³ Նույն տեղում, էջ 862:

⁵²⁴ Al. Russel, նշվ. աշխ., էջ 44:

⁵²⁵ 3. Զոլաֆեան, Քեսապ, էջ 862:

⁵²⁶ Ռ. Նահապետյան, նշվ. աշխ., pdf էջ 82:

⁵²⁷ و.ب. راسل, նշվ. աշխ., էջ 241:

Օրինակ Քեսաբում ամբողջ ընտանիքի համար պայման էր շաբաթ օրվա յոգանքը, քեև ամեն իրիկուն ջուր էին տափացնում ոտները, ձեռները և երեսները «օճառելով» համար, առանց այս արարողության ոչ ոք անկողին չէր մտնում: Շաբաթվա մեջ էլ հաճախ պատահում էր, որ տանեցիներից մեկն ու մեկը վրան «երկու գավաթ ջուր թափելու» կարիք ունենա: Ոչ մաքրասեր ու թափափված կանանց «չամտրոցա» (Չամտուր Սև Աղբյուրից արևելք գտնվող թուրքական մի գյուղ էր) էին ասում: Տե՛ս 3. Զոլաֆեան, Քեսապ, էջ 902:

Նկարագրելով միջնադարյան արևելյան կնոջ կենցաղը՝ անկարելի է չանդրադառնալ նրանց՝ համամ գնալու, այնտեղի ժամանցին և արարողակարգերին: Հասարակության մեծամասնությունը, տանը լողանալու հարմարություններ չունենալով, ստիպված էր օգտվել հասարակական բաղնիքներից, հետևաբար, դրանց առկայությունը օսմանյան մեծ թե փոքր քաղաքներում սովորական երևույթ էր: Որոշ համամներ նախատեսված էին միայն կանանց կամ միայն տղամարդկանց համար: Գործում էին նաև ընդհանուր համամներ՝ տղամարդկանց համար առավուտից մինչ կեսօր, կանանց համար՝ կեսօրից մինչև մայրամուտ⁵²⁸:

Համամ գնալու օրը տանտիրուհիները ջանում էին մինչ կեսօր ավարտել տան գործերը, ապա պատրաստում էին իրենց համամ բոխասըները (*hamam bohçası* - բաղնիք գնալու համար նախատեսված պղնձե տարա), որի մեջ դրված էին լոգանքի համար անհրաժեշտ պարագաները (օճառ, սպիտակեղեն և այլն) և ուտելիքը⁵²⁹: Ընտանիքի մոր հետ բաղնիք էին գնում ընտանիքի բոլոր մյուս կանայք, աղջիկները և մինչև ութ տարեկան տղաները⁵³⁰:

Համամում անցկացվող ժամանակը բաղկացած էր չորս մասից. քրտնելու և քիսայի արարողություն, առաջին ջուր, ուտելու ընդմիջում և երկրորդ ջուր⁵³¹: Ընդմիջման ժամանակ ծանոթ, խնամի, բարեկամ միմյանց հրավիրում էին հյուրասիրություն: Որոշ շրջաններում համամի օրվա համար հատուկ պատրաստվող ուտելիքներ կային⁵³²:

Համամները կանանց համար տնից դուրս հասարակական չփման լավագույն վայրն էին, որտեղ նրանք հանդիպում էին ընկերուհիներին, լավ ժամանակ էին անցկացնում և մինչև անգամ խնամիական կապեր հաստատում: Այստեղ նրանք հնարավորություն էին ունենում ցուցադրելու իրենց հագուստները, զարդերը, փոխանակվել նորություններով և զրուցել կենցաղային ցանկացած թեմայի շուրջ, եղեգ ծխել, ձեռքերին ու ոտքերին հինալով նախշեր անել և այլն:

⁵²⁸ و.ب. راسل، 2. 98, D. Quataert, 2. 160:

⁵²⁹ K. Sarafian, 2. 181, و.ب. راسل، 2. 99: Բարձր դասի ֆիստոնյա կանայք ամսվա մեջ մեկ կամ երկու անգամ էին գնում բաղնիք, իսկ ցածր դասի կանայք և տղամարդկանց մեծամասնությունը՝ մի քանի ամիսը մեկ: Տե՛ս K. Sarafian, 2. 180:

⁵³⁰ K. Sarafian, 2. 181:

⁵³¹ Նույն տեղում, էջ 181-183:

⁵³² Օրինակ, Այնթապում այդ օրվա համար հատուկ ուտելիք էր պատրաստվում, որը կոչվում էր «լոլլազ Փեյազու» (*loğlâz Piyâzı* - սև հատիկ լոբուց, քաղ մաղաղանոսից, սոխից և կանաչ պղպեղից պատրաստված աղցան), նախընտրելի էր նաև ձմերուկը, անպակաս էին տարբեր տեսակի մրգերն ու փաղցրավենիքը: Տե՛ս K. Sarafian, 2. 183:

Ականատեսների հաղորդմամբ՝ համամի այդ բոլոր արարողակարգերից, աղմուկից, երեսանների լացից, կանանց խոսակցություններից հետո, երբ դուրս ես գալիս փողոց, քեզ թվում է, թե վանքում ես: Այս երևույթը այնթապցիների մոտ անգամ ասույթի է վերածվել. երբ միևնույն ժամանակ մի քանի մարդ է խոսում, ասում են. «Սա ի՞նչ է, կարծում ես՝ այստեղ կանանց բաղնիք է»⁵³³:

Կանանց հաջորդ ամենատարածված հավաքատեղին թոնրատունն էր: Գյուղի բոլոր հարցերը, նորություններն այնտեղ էին քննարկվում, ապա աղբյուրի մոտ, մոխրատանը և այլն:

Համաձայն օտարերկրյա ականատես-աղբյուրների, քրիստոնյաները կենցաղային մի շարք հարցերում, ինչպիսիք են ուսեստների պատրաստումը, դրանց մատուցման արարողակարգերը և այլն, ընդօրինակում էին թուրքերին⁵³⁴: Մեծ էր նաև Պ. Սիրիայի տարբեր, հատկապես մեծ և առևտրային քաղաքներում հաստատված մեծաթիվ եվրոպացիների ազդեցությունը տեղի բնակչության կենսակերպի վրա: Վերջիններս, այս կամ այն պատճառով հաստատվելով գլխավոր առևտրային քաղաքներում, իրենց հյուպատոսների բարձր հովանու ներքո, որպես «արտոնյալ հպատակներ», շարունակում էին հավատարիմ մնալ իրենց կենցաղին, սովորույթներին՝ անտեսելով կայսրության համընդհանուր օրենքները: Բնականաբար նրանց վարքն ու բարքն աստիճանաբար սովորական և ընդօրինակելի էին դառնում նաև քրիստոնեական մյուս համայնքներում:

Ստեղծված իրավիճակը հիմք է տվել արաբ պատմիչ Ալ-Բուդայրիին⁵³⁵, նրա ժամանակակից Ալ-Դիմաշկիին 18-րդ դարի Սիրիայի երկու կարևորագույն քաղաքներ Հալեպն ու Դամասկոսը որակել որպես շատ ցածր մակարդակի բարոյական նկարագիր ունեցող քաղաքներ:

Ալ-Բուդայրին, օրինակ, բողոքում է, որ կինը տղամարդկանցից հաճախ էր նստում գետի ափին, ուտում էր, սուրճ էր խմում, ծխախոտ էր ծխում տղամարդու պես, մի երևույթ, որ, ըստ պատմիչի, նախկինում չեն տեսել ու չեն լսել⁵³⁶:

⁵³³ K. Sarafian, նշվ. աշխ., էջ 183:

⁵³⁴ Al. Russell, նշվ. աշխ., էջ 43:

⁵³⁵ البديري الحلاق، حوادث دمشق اليومية،

www.jouhinabooks.com/get_file.php?id=628/8.30.2017/

⁵³⁶ البديري الحلاق، նշվ. աշխ., pdf p. 51, տե՛ս նաև R. Abd al-Karim, “Public Morality in the 18th Century ottoman Damascus”, p. 189:

Գրեթե նույնը հաղորդում է Ալ-Դիմաշկին. «Քրիստոնյա կանայք հավաքվում էին տներում, բաղնիքներում, այգիներում հատկապես ծխելու և միասին ժամանակ անցկացնելու: Անթաքույց խմում էին օղի և գինի»⁵³⁷:

Սուրճի օգտագործումն Օսմանյան կայսրությունում օրինականացվեց 16-րդ դարի վերջերին, իսկ ծխելը՝ 18-րդ դարի առաջին քառորդում⁵³⁸: Ինչ վերաբերում է ալկոհոլ օգտագործելուն, ապա, ինչպես արդեն նշել ենք, քրիստոնյաներին այն թույլատրված էր՝ համապատասխան հարկ վճարելու դեմաց: Սակայն դ՛ Արվիոն նշում է, որ քրիստոնյաները, հրեաները և շատ թուրքեր գաղտնի գինի էին խմում: Դրա պատրաստման համար ամեն տարի գնում էին 14 հազար ցենտներ խաղող, որն ամբողջությամբ Հալեպի տարածքից էր ստացվում, հիմնականում Կայիսսի գյուղից (Caissy, Հալեպից մոտավորապես 10 կմ հեռավորության վրա)⁵³⁹: Իսկ Ալ. Ռասսելը ամենայն մանրամասնությամբ նկարագրում է հանգստյան կամ հատուկ օրերին գինու օգտագործման քրիստոնյաների արարողակարգը. «Նրանք (իմա՝ քրիստոնյա տղամարդիկ), ճաշից հետո, ընդհանրապես սեղանի շուրջ երկար նստած չեն մնում, այլ սովորաբար մեկ գավաթ սուրճից հետո անմիջապես վերադառնում են իրենց գործերին: Հանգստյան օրերին, սակայն, նրանց հաճելի է նույնիսկ մի քանի ժամ նստել, սուրճ խմել կամ ծխել: Ընթրիքից հետո մատուցվում է առաջին բաժակ գինին՝ խնձորի կամ այլ մրգի բարակ կտորը եզրին. այս սովորույթը կիրառվում է նաև փառատոններին հանդիսավոր այցերի ժամանակ, երբ սուրճից հետո մատուցվում է գինի, որն էլ անվանում են տոնական գավաթ»⁵⁴⁰:

Ծիշտ է, ըստ շարիաթական դատարանների արձանագրությունների՝ ալկոհոլի բացահայտ օգտագործման մեջ մեղադրվողները հիմնականում ոչ մուսուլմաններ էին, սակայն դա չէր նշանակում, որ մուսուլմանները գաղտնի ալկոհոլ չէին օգտագործում⁵⁴¹:

⁵³⁷ الخوري ميخايل بريك، الدمشقي، նշվ. աշխ., էջ 63-64:

⁵³⁸ Ափիոնի օգտագործումը տարածված էր և թույլատրելի դեռևս ծխախոտից շատ առաջ: Այն մեծ պահանջարկ ուներ հատկապես Դամասկոսի ուլամայի շրջանում: Տե՛ս R. Abd al-Karim, “Public Morality in the 18th Century ottoman Damascus”, էջ 181: Սուրբ և սբարանները Ստամբուլում տարածում են գտել 1555 թ., ծխախոտը՝ 1609 թ., իսկ Հալեպ և Դամասկոս են ներթափանցել Արաբիայից: Տե՛ս D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 160, L. Herbert, Jr. Bodman, նշվ. աշխ., էջ 42:

⁵³⁹ L. d’ Arvieux, նշվ. աշխ., էջ 456-457, 459:

⁵⁴⁰ Al. Russell, նշվ. աշխ., էջ 43:

⁵⁴¹ E. Semerdjian, *Sinful Professions...*, p. 67.

Ի տարբերություն տղամարդկանց, կանանց հիմնական աշխատավայրը կար և շարունակում էր մնալ տունը (անգամ արհեստակցական միություններին անդամակցելուց հետո): Հայ կանայք զբաղվում էին տարբեր արհեստներով՝ կար, ձեռագործ, ասեղնագործություն և այլն, պատրաստում և վաճառում էին տարբեր ուտելիքներ: Կայսրության մի շարք քաղաքներում և գյուղերում այդ աշխատանքի դիմաց նրանք կայուն աշխատավարձ էին ստանում առևտրականներից⁵⁴²:

Արդյունքում, 18-րդ և 19-րդ դարերում օսմանյան արդյունաբերական համակարգում որպես աշխատուժ մեծացավ մոլսուլման, քրիստոնյա և հրեա կանանց ու աղջիկների դերը⁵⁴³: Քաղաքային համաքաղաքայինների մի զգալի մասը (հիմնականում տեքստիլի) տղամարդկանցից անցավ կանանց՝ ներգրավելով նրանց քաղաքային և գյուղական աշխատանքներում⁵⁴⁴: Այս փոփոխության հիմնարար պատճառներից մեկը նույն աշխատանքի դիմաց կանանց ավելի քիչ վարձատրությունն էր՝ տղամարդկանց համեմատ: Իսկ նրանց աշխատանքները երբեմն և՛ որակով և՛ մատչելիությամբ ավելի պահանջված էին, քան եվրոպական արտադրանքը⁵⁴⁵:

Հայ կնոջ աշխատասիրությունը հատուկ համեմատական գովասանքի է արժանացել Ա. Ելիսեևի հուշագրությունում: Նա, բնութագրելով Արևելքի տարբեր ազգերի կանանց, հայուհուն առանձնացնում է որպես ամենաաշխատասերը և նշում, որ շնորհիվ այդ հատկանիշի հայ կինը, ի տարբերություն մոլսուլման թուրք, արաբ և պարսիկ կանանց, որոնք իրենց ամուսինների հարեմից դուրս կամ նրանց մահից հետո միայնակ ոչինչ չէին կարողանում անել, հոգ էր տանում մի ամբողջ որբացած ընտանիք համար⁵⁴⁶: Հայուհու աշխատասիրության մասին անգամ թուրքական հայտնի մի ասույթ է չրջանառվել, ըստ որի՝ «Հայուհին

⁵⁴² J.R. Ebeling, L. Garland, G. Nashat, E.R. Dursteler, նշվ. աշխ., էջ 2, *The Cambridge History of Turkey*, p. 343:

⁵⁴³ *The Cambridge History of Turkey*, p. 343.

⁵⁴⁴ Նույն տեղում, H. Gerber, “Social and Economic Position of Women in an Ottoman City: Bursa 1600-1700”, *International Journal of Middle East Studies*, 12, 1980, pp. 231-244. Օրինակ՝ Մոսուլում բամբակե թելերի արտադրությունն ամբողջությամբ դառնել էր կանանց մենաշնորհը, նույնիսկ այն դեպքում, երբ բամբակագործական համագործակցություններ (որոնց կանայք հազվադեպ էին անդամագրվում) պետական միջամտության կարիք ունեին: Տե՛ս J.R. Ebeling, L. Garland, G. Nashat, E.R. Dursteler, նշվ. աշխ., էջ 2:

⁵⁴⁵ A.B. Елисеев, նշվ. աշխ., *Северный вестник*, № 10 (окт.), 1888, էջ 32:

⁵⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 33:

նման է անընդհատ պտտվող անիվի»⁵⁴⁷: Ըստ մեկ այլ ասույթի՝ «Երբ Հայուհուն ինչ-որ գործով դատարան են կանչում, իմանալով, որ այնտեղ պետք է չատ ժամանակ անցկացնի, նա իր հետ վերցնում է բրդի կամ բամբակի մի խուրձ: Մինչև իրեն կանչեն (թուրքական սովորության համաձայն՝ գործընթացը դանդաղ էր ընթանում), նա մանում է և գործում»⁵⁴⁸: Ա. Ելիսեեյը Հայուհուն աշխատասիրության համեմատում է Եգիպտոսի ֆելլան (*فيلان* - գյուղացի) կնոջ հետ՝ նշելով սակայն, որ վերջինս ամբողջ ընտանիքի հոգսը քաջող միակ էակն էր, որին ամուսինը վերաբերում էր որպես բանող անասունի: Իսկ Հայ ընտանիքում ամուսինը կիսում էր կնոջ հոգսը՝ իր ընտանիքի բարեկեցության համար օրն ի բուն աշխատելով⁵⁴⁹:

Ելիսեեյի կարծիքով, Արևելքի բոլոր ժողովուրդներից Հայ ընտանիքն ամենակազմակերպվածն էր, որտեղ կինն իր կայուն դիրքում էր և՛ որպես կին, և՛ որպես մայր⁵⁵⁰: Իսկ Հայ տղամարդուն հեղինակը բնութագրում է որպես ամենաքնքուշ ամուսնու, որի ուշադրությունն իր կնոջ հանդեպ հասնում էր բծախնդրության, ապա հավելում, որ կնոջը վերաբերող որոշակի սահմանափակումները, օրինակ՝ միայնակ տանից դուրս չթողնել և այլն, պայմանավորված էին կնոջ անվտանգության նկատառումներով, այլ ոչ թե խանգի⁵⁵¹:

Ի հեճուկս արևելյան այն կարծրատիպի, որ «կարգում են շեյխերը կամ մոլլաները, իսկ կանայք պետք է զբաղվեն տան գործերով», սիրիահայ կանայք աչքի էին ընկնում նաև իրենց գիտելիքներով և տիրապետում էին մի քանի լեզուներին: Ալ. Ռասսելը, Հալեպի կանանց մասին խոսելիս, նշում է, որ. «Հիմնականում տեղի կանայք, արաբերենից բացի, ուրիշ լեզվով չեն խոսում՝ բացառությամբ Հայուհիների, որոնք տիրապետում են հայերենին, թուրքերենին և արաբերենին»⁵⁵²: Նա նաև նշում

⁵⁴⁷ Նույն տեղում:

⁵⁴⁸ Նույն տեղում:

⁵⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 32:

⁵⁵⁰ Նույն տեղում, էջ 34: Առհասարակ, Արևելքի կանանց միջև համեմատականներ անցկացնելով, Ելիսեյը՝ որպես առավել ազատ կին, նշում է բերբեր, հայ և դուրգ կանանց՝ վերջիններիս առանձնացնելով որպես իրենց ամուսիններին իրավահավասար: Տե՛ս A.B. Елисеев, նշվ. աշխ., *Северный вестник*, № 10 (окт.), 1888, էջ 72, 51:

⁵⁵¹ Նույն տեղում, էջ 34: Կանանց միայնակ, այն էլ միմյուր փողոց դուրս գալը, համաձայն իսլամական օրենքի, «հարամ» էր համարվում, անգամ ընտանիքով զբոսանքները պետք է ավարտվեին մինչ մայրամուտ: Տե՛ս و.ب.أ. راسل, նշվ. աշխ., էջ 102:

⁵⁵² و.ب.أ. راسل, նշվ. աշխ., էջ 241, հմմտ. Ա. աբբ. Սիրմեյեան, *Պատմութիւն Հալեպի հայոց*, Բ. Բ, էջ 436:

է, որ ընդհանրապես կանայք շատ հազվադեպ էին զբաղվում ընթերցանությամբ, թեև նրանցից շատերն էին կարողանում կարդալ և գրել⁵⁵³:

Չնայած ժամանակով և սովորույթներով պայմանավորված մի շարք կարծրատիպերի, հայկական միջավայրում ձևավորվել են կանանց այնպիսի կերպարներ, որոնց դերն ու ազդեցությունը անհնար է եղել անտեսել: Այդպիսին էր հալեպահայ Պետիկ և Սանոս չեչեքիների մայրը՝ մահտեսի Վարդխաթուն տիկինը: Նա և իր ամուսինը՝ Կիրակոսը, Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց եկեղեցու նվիրատուներ էին⁵⁵⁴: Ըստ Սյուրմեյանի՝ 17-րդ դարում, ինչպես նաև նախորդ և հետագա դարերում չենք հանդիպի հայ տիկնոջ մի անուն, որն իր ժամանակի ականավոր ազգանունների կողքին հավասար դիրքով ստորագրած լինի եպիսկոպոսական ընծայականի տակ, ինչպես գտնում ենք Վարդխաթուն տիկնոջ անունը 1613 թ. ապրիլի 5-ին Գանձակեցի Գրիգոր վարդապետին Երուսաղեմում եպիսկոպոս ձեռնադրելու համաձայնագրում⁵⁵⁵: Այստեղ պետք է հավելենք Ալ. Ռասսելի հետևյալ վկայությունն առ այն, որ ի տարբերությունն սողամարդկանց՝ շատ քիչ կանայք էին ուխտագնացություն կատարում դեպի Երուսաղեմ և հավատում դրա զորությունը, ընդ որում, այդ կանանց մեծ մասը հալեպցի հայուհիներն էին⁵⁵⁶:

⁵⁵³ أ. و. ب. راسل، 241: և՛ լ. աշխ., էջ 241:

⁵⁵⁴ Պ. Մ. Կարապետեան, «Մահախտի մեծագործ ազգատոհմ մը Պետիկ եւ Սանոս Չեչեքիներ Հալեպի եւ Կարիմի մէջ», Գեղարդ սուրիահայ տարեգիրք, Գ գիրք, Հալեպ, 1985, էջ 191-192:

⁵⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 192, Ա. արք. Սիւրմէան, Պատմութիւն Հալէպի հայոց, հ. Գ, էջ 275:

⁵⁵⁶ Ա. արք. Սիւրմէան, Պատմութիւն Հալէպի հայոց, հ. Գ, էջ 238:

ԳԼՈՒԽ ՉՈՐՐՈՐԴ

ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՍԻՐԻԱՅԻ ՀԱՅԵՐԻ ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ՎԻՃԱԿԸ ԵՎ ՀՈԳԵՎՈՐ-ՄԵԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԿՅԱՆՔԸ

Ա. ԱՌԵՎՏՈՒՐ

Օսմանյան կայսրության քրիստոնյաներն ու հրեաները հանդուրժելի էին իշխանությունների կողմից ոչ միայն որպես «Գրքի ժողովուրդներ», այլև՝ շնորհիվ օսմանյան տնտեսության զարգացման գործում ունեցած իրենց մեծ նպաստի: Չնայած մուսուլմանների՝ նրանց նկատմամբ ունեցած իրավական և բարոյական մեծ առավելության, կայսրության քրիստոնյաները՝ մասնավորապես հայերը, կարողացան ոչ միայն ներգրավվել տնտեսության տարբեր ոլորտներում, այլ նաև զբաղեցնել նշանակալի, երբեմն նաև առաջատար դիրքեր:

Պ. Սիրիայի հայերի դերը մեծ էր, հատկապես կայսրության առևտրի ոլորտում, ինչին նպաստում էր հենց Սիրիայի մի շարք վաճառաչաֆաղաքների առևտրային նշանակությունը: Պ. Սիրիան, իր աշխարհագրական դիրքի շնորհիվ բնական կամուրջ էր Հին Արևելքի երեք մայրցամաքների միջև, ինչի շնորհիվ այն մեծ դեր էր խաղում թե՛ հին աշխարհի, թե՛ միջնադարի համաշխարհային առևտրական գործընթացներում: Հալեպը Կ. Պոլսից և Կահիրեից հետո Օսմանյան կայսրության ամենամեծ և ամենահարուստ քաղաքն էր, իսկ առևտրային նշանակությամբ՝ երկրորդը՝ Ալեքսանդրիայից հետո: Այն իր այդ դերը պահպանեց մինչև 19-րդ դարը՝ այնուհետև տեղը զիջելով Բեյրութին⁵⁵⁷:

Հալեպը նաև անվանում էին «Փոքր Հնդկաստան»՝ իր ընդարձակ խանութների, հարուստ առևտրականների և գեղեցիկ շինությունների համար⁵⁵⁸: Հալեպի՝ որպես առևտրային մեծ և նշանավոր քաղաքի մա-

⁵⁵⁷ كامل بن حسين بن مصطفى بالي الحلبي، الغزي، ١٢٧١. ١٤٦، L. d' Arvieux, ١٢٧١. ٤١١، ف. هلال، حانب القديمة والحديثة، صدر بمناسبة مهرجان حلب عاصمة الثقافة الإسلامية، 2006، ص. 17.

⁵⁵⁸ ف. هلال، ١٢٧١. 17:

սին պատմում է նաև Սիմեոն Լեհացին. «Այս քաղաքս մեծ պէնտէր է և շահրիստան և յինք կայ Հնու-Հնդուստանու մարդ, ամեն տեղաց վաճառական...: Եւ ունի ՅԿԵ (=365) խան աւուր գլուխ մի քան զմին լաւ, և անթիւ խանութ, կրպակք, պէզէստն և այլն. և ինչ բան ուզես անդ գտնուս, զի մեծ շահրիստան է: Այլ և Քուանկի խաներն ուր պալիօսք նստին, լաւ չուխայ, աթլաս, քէմխայ և Քուանկի խումաշ գտանիս»⁵⁵⁹:

Այնքան մեծ էր Հալեպի առևտրային նշանակութիւնն ու դրամական գործառնութիւնը, որ Հարկ է եղել արքունի մասնավոր փողերանոց պահել Հալեպի բերդում, որտեղ հատվում էին արծաթե և պղնձե մանր դրամներ⁵⁶⁰: Նրա վերակացուների ցանկում էին նաև մի շարք քրիստոնյա, այդ թվում նաև հայ նշանավոր անհատներ, ինչպես օրինակ՝ Տեր Սարգիս քահանայի որդի Մուրադ Տեր Սարգիսը (1630-1660 թթ.)⁵⁶¹:

Օսմանյան շրջանում առևտրի բնագավառում Պ. Սիրիայի հայերի գործունեութեան համար կարևոր նպաստավոր նշանակութիւն ունեցավ այն հանգամանքը, որ օսմանյան իշխանութիւնները դադարեցրին մինչ այդ Բյուզանդական կայսրութեան կողմից իտալացի վաճառականներին տրված արտոնութիւնները՝ հօգուտ կայսրութեան ոչ մուսուլմաններին՝ մասնավորապես հայերի, հրեաների և հույների⁵⁶²:

Բրյուս Մասթերսը նշում է, որ թեև հայ վաճառականների թիվը փոքր էր, այնուամենայնիվ, նրանք իրենց նպաստն ունեին Պ. Սիրիայի առևտրային քաղաքների զարգացման գործում՝ օգտագործելով իրենց՝ մինչև Ամստերդամ և Հնդկաստան ձգվող ընդարձակ կապերը⁵⁶³: Հայ առևտրականներից հատկապես պետք է առանձնացնել մետաքսի առևտրով զբաղվող հայ խոջաներին, որոնց ձեռքում էին գտնվում մետաքսի արտահանման հիմնական լծակները, և որոնք մեծ հաջողութեամբ մրցակցում էին եվրոպացի, մասնավորապես վենետիկցի վաճառականների հետ⁵⁶⁴: Նրանք այն աստիճան հզոր էին, որ անգամ կարողանում էին ազդել Լիբանանի մետաքսի շուկայի վրա⁵⁶⁵: Արաբ պատմաբան Ադել Իսմայիլը, որպես 17-րդ դարակեսից Լիբանանում մետաքսի

⁵⁵⁹ Սիմեոն դպրի Լեհացույ Ուղեգրութիւն, էջ 319-321:

⁵⁶⁰ Փողեռանոցի մասին մանրամասն տե՛ս Ա. աբ. Սիւմէեան, Պատմութիւն Հալէպի հայոց, Բ. Բ, էջ 530-532:

⁵⁶¹ Նույն տեղում, էջ 530-531, A. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria...*, p. 49:

⁵⁶² H. Inalcik, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 209:

⁵⁶³ *The Cambridge History of Turkey*, p. 303.

⁵⁶⁴ Ն. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., Բ. 2, էջ 141, A. Hourani, նշվ. աշխ., էջ 220, 235-326:

⁵⁶⁵ Հ. Թոփուզյան, նշվ. աշխ., էջ 33-34:

առևտրի անկման հիմնական պատճառ, նշում է այդ առևտրում հայերի մրցակցությունը, որոնք սեփական միջոցներով և իրենց հաշվին Ֆրանսիա էին տեղափոխում Սիրիայի և Պարսկաստանի մետաքսի խոշորագույն մասը⁵⁶⁶: Հարկ է նշել նաև, որ Ֆրանսիայի Լյուդովիկոս XIII թագավորը (1610-1643) հատուկ հրովարտակով իր հովանավորություն տակ էր առել արևելքից Ֆրանսիա եկող հայ վաճառականներին⁵⁶⁷:

Հալեպի առևտրականների մեջ բարձր դիրքեր էին զբաղեցնում ծագումով ջուղայեցի հայ առևտրականները: Նրանք գերիշխում էին Հալեպի տնտեսության մեջ՝ հիմնականում կենտրոնանալով մետաքսի առևտրում և զբաղեցնելով քաղաքի օսմանյան և հայկական գլխավոր հաստատությունները⁵⁶⁸: Սակայն հետագայում, Արևմտյան Հայաստանի Ակն և Արաբկիր քաղաքներից հայերի մեծ հոսքով պայմանավորված, ջուղայեցի վաճառականների դերն առևտրի մեջ նվազեց⁵⁶⁹:

Մետաքսի առևտրում հայտնի էր հալեպցի Մահմեդի Կիրակոսը, որն իր որդիների հետ Անտիոքի շրջակա հայկական գյուղերի ընտիր մետաքսը արտահանում էր Եվրոպա՝ հիմնականում Հոլանդիա և Իտալիա⁵⁷⁰: Նրա որդիներին՝ հալեպահայ խոջաներ Պետիկին ու Սանոսին հաջորդեց 1616 թ. Ամստերդամում հում մետաքսի վաճառքի համար պայմանագիր կնքել տեղացիների հետ, ըստ որի, խոջա Պետիկը հանդես էր գալիս որպես Հոլանդիայի «նորին մեծություն թագուհու էմինը [հավատարիմ, վստահելի լիազորված անձ]», այսինքն՝ առևտրական գործերի ներկայացուցիչը Սիրիայում⁵⁷¹:

Այսպիսով, նշանավոր հայ վաճառականները, որոնց անվանում էին խոջա⁵⁷², ներկայացնում էին հայ համայնքի արիստոկրատիան: Նրանցից ամենանշանավորները, որոշակի դիրքի հասնելով, ստանում էին չելեբի տիտղոսը և մեծ համբավ ու հեղինակություն էին վայելում ինչ-

⁵⁶⁶ Նույն տեղում, էջ 34, հմմտ.՝ A. Ismail, *Histoire du Liban du XVIIes. a nos jours*, t. I, Beyrouthe, 1958, p. 134.

⁵⁶⁷ Հայ գաղթաշխարհի պատմություն, հ. 2, էջ 321:

⁵⁶⁸ E. Semerdjian, «Armenian Women...», p. 7: Մետաքսի առևտրում Նոր Զուլայի հայերի ունեցած դերի մասին մանրամասն տե՛ս H. Inalcik, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 502-505:

⁵⁶⁹ A. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria...*, pp. 49-50.

⁵⁷⁰ Ա. աբ. Սիւրմէան, Պատմութիւն Հալէպի հայոց, հ. Գ, էջ 272:

⁵⁷¹ Նույն տեղում, էջ 288-290, Հայ գաղթաշխարհի պատմություն, հ. 2, էջ 321, H. Inalcik, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 502:

⁵⁷² *Խոջա* նշանակում է «տեր», «իշխող», «հարուստ» և այլն: Իրանում *խոջա* էին անվանում հարուստ վաճառականներին, նույն իմաստով էլ օգտագործվում էր Օսմանյան կայսրությունում: Տե՛ս Մ. Զուլայան, *Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ.*, էջ 244-245:

պես հայ համայնքի ներսում, այնպես էլ պետական շրջանակներում⁵⁷³: Ձեյերքիները մեծ ազդեցություն էին ձեռք բերել անգամ իշխող վարչակարգի շրջանում՝ ֆինանսավորելով սուլթանի պալատականներին և երբեմն էլ հենց իրեն՝ սուլթանին⁵⁷⁴:

17-րդ դարասկզբում նման մեծ համբավ էին վայելում վերոնշյալ Պետիկն ու նրա եղբայր Սանոսը: Պետիկը, բացի մետաքսի առևտրի ոլորտում Հոլանդիայի թագուհու էմինը լինելուց, նաև Հալեպի, Տրիպոլիի և Ալեքսանդրետի մաքսապետն էր⁵⁷⁵: Իսկ Սանոս չեյեքին 1629 թ. սուլթան Մուրադ IV-ի կայսերական իրատեով նշանակվեց Կարինի մաքսատան տեսուչ⁵⁷⁶:

Սիմեոն Լեհացին 1616 թ. Հալեպ կատարած իր այցի ժամանակ հետևյալ կերպ է նկարագրում տեղի հայ համայնքի երեկելիներին և նրանց ունեցվածքն ու կարգավիճակը. «Իմաստունք, փարթամք, գեղեցկատեսիլ, նման Զուլայեցոց եւ Ամթեցոց՝ անուանիք եւ մեծ վաճառականք, որ մարդ ամաչէր երեսվին հայիլ: Կայր խոճայ Ղանտիրն եւ այլ համբայք նորա քառասուն հազար, յիսունհազար բեռան տէր: Ունին եւ մարդավարութիւն. եւ են մեծ վաճառականք. գնան Հնդուստան, Պաղտատ եւ Ասպահան»⁵⁷⁷:

18-րդ դարում հայ չեյեքիներին փոխարինելու եկան ամիրաները: Վերջիններս հաջողակ դրամափոխներ էին՝ սառաֆներ, վարկատուներ, բանկիրներ, արժեթղթերի առք ու վաճառքի մասնագետներ և այլն: Նրանցից շատերն իրենց ուսումը ստանում էին օտար երկրներում՝ Գերմանիայում, Ֆրանսիայում և Իտալիայում⁵⁷⁸: Առհասարակ, ոչ մուսուլման սառաֆները հանդես էին գալիս որպես միջնորդներ ավանդական օսմանյան և եվրոպական կապիտալիստական տնտեսությունների միջև⁵⁷⁹:

⁵⁷³ **Յ. Սիրունի**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 491: Չեյերքին ազնվական մակդիր էր, որը տրվում էր սուլթանագուն իշխաններին և բառացի նշանակում է «աստվածաշուփ», «դիցաշուփ»: Չեյերքիների մասին ավելի մանրամասն տե՛ս նույն տեղում, էջ 483-489: Ըստ Հ. Անասյանի՝ չեյերքիները հիմնականում վախճառուներ էին, որոնք գործում էին Կ. Պոլսում՝ ի տարբերություն հայ խոջաների, որոնք ակտիվ էին գավառներում: Տե՛ս Հ. Անասյան, XVII դարի ազատագրական շարժումները Արևմտյան Հայաստանում, Երևան, 1961, էջ 58-70:

⁵⁷⁴ **Մ. Զուպլյան**, Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ., էջ 243-244:

⁵⁷⁵ **Ա. արք. Սիրմէեան**, Պատմութիւն Հալէպի հայոց, հ. Գ (Քննական, 1355-1908), էջ 288:

⁵⁷⁶ **Պ.Մ. Կարապետեան**, նշվ. աշխ., էջ 209:

⁵⁷⁷ Սիմեոն դարի Լեհացոյ Ուղեգրութիւն, էջ 319-320:

⁵⁷⁸ **R. R. Madden**, նշվ. աշխ., էջ 129:

⁵⁷⁹ **Н. И. Черниченкина**, նշվ. աշխ., էջ 416:

Հայ սառաֆները, որոնք արդեն 17-րդ դարում գերիշխող էին տվյալ ոլորտում, հետևում թողնելով հույն և հրեա սառաֆներին, համարվում էին տեղի օսմանյան փաշաների հովանավորները⁵⁸⁰: Յուրաքանչյուր փաշա գտնվում էր որևէ հայ կամ հրեա սառաֆի հովանավորության ներքո: Սառաֆը դուրս էր նրա անմիջական ենթակայությունից, սակայն կարևոր նշանակություն ուներ շրջանների կառավարման վարչական համակարգում: Քանի որ փաշան վճարում էր իր պաշտոնի համար, հետևաբար նա ստիպված էր պարտք վերցնել սառաֆից, մինչև էյալեթից ստացվող եկամուտները ստանալը⁵⁸¹:

Լեոն, ցանկանալով ընդգծել հայ սառաֆների դերն ու նշանակությունը Օսմանյան կայսրության և հպատակ հայության համար, հետևյալն է գրում. «Յեվ այդ կապիտալն ե ահա, վոր դառնում ե մի սանդուղք, վորի վրայով անարգ ռայայի (ընդգծումը հեղինակինն է) անդամները բարձրանում են իրանց անկման փոսերից մինչև այնպիսի գագաթներ, ուր նրանք արդեն կամք թելադրողներ են, ուր նրանց հետ հաշվի յե նստում նույն իսկ սուլթանը, ինքն «Ալլահի ստվերը»⁵⁸²:

Բացի այդ, տվյալ շրջանի յուրաքանչյուր հայ խոջա, շելեթի կամ ամիրա, իր հովանավորության տակ էր վերցնում տեղի մեկ կամ մի քանի աղաների կամ էֆենդիների (պարոնների), որոնք որպես արտոնյալներ, կարողանում էին ազատ գործունեություն ծավալել՝ այդպիսով նպաստելով նաև համայնքի ընդհանուր զարգացմանը:

Օսմանյան կայսրության բոլոր առևտրականները, ըստ առևտրի տեսակի, կազմում էին միություններ, ինչպիսիք էին արհեստակցական միությունները կամ համքարությունները⁵⁸³: Այդ միությունները կազմված չէին սոցիալ-տնտեսական հավասարության կամ կրոնական հիմունքներով, դրանց կարող էին անդամակցել տարբեր խավի, ազգի և կրոնի առևտրականներ, ինչպես մուսուլմաններ, հրեաներ և քրիստոնյաներ, տեղացի և այլ քաղաքների բնակիչներ: Սակայն գրանցման ժամանակ մուսուլման և ոչ մուսուլման առևտրականների համար վճարի տարբեր չափեր էին սահմանված՝ մուսուլմանի համար 1200 ղուրուշ, զիմմի

⁵⁸⁰ Նույն տեղում, էջ 408-409:

⁵⁸¹ L. Herbert, Jr. Bodman, նշվ. աշխ., էջ 32:

⁵⁸² Լեո, *Խոջայական կապիտալը* յեվ նրա քաղաքական-հասարակական դերը հայերի մեջ, Յերևան, 1934, էջ 247:

⁵⁸³ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս նույն աշխատության «Արհեստ» բաժնում:

համար՝ 1500 ղուրուշ⁵⁸⁴: Առևտրային միությունները ղեկավարվում էին շեյխերի կողմից, որոնց կոչում էին շահրանդար (պարսկերեն՝ شهیندار)⁵⁸⁵:

Առևտրի ոլորտում հայերի ներգրավվածությունը մեծ էր նաև Սիրիայի փոքր ու միջին քաղաքներում, ինչպես օրինակ՝ Անտիոքում, որը, որպես Միջերկրական ավազանի առևտրի և արդյունաբերական կարևորագույն քաղաք, նշանավոր էր դեռևս հռոմեական և բյուզանդական ժամանակներից⁵⁸⁶:

Որպես հայ առևտրականների ակտիվ գործունեություն կենտրոն Ալ-Ղազին հիշատակում է Ազազ քաղաքը (Հալեպից 35 մղոն հեռավորության վրա)՝ նշելով, որ կազայի կենտրոն դառնալուց հետո Հալեպից և ոչ միայն, մի խումբ քրիստոնյաներ, այդ թվում՝ մեծ թվով հայեր, տեղափոխվեցին այստեղ: Հայ եկվորները, հոլմ աղյուսից տներ կառուցելով, հիմնական բնակություն հաստատեցին քաղաքի արևմտյան մասում, առևտրային գործունեություն ծավալեցին՝ իրենց դոմանների թիվը հասցնելով մոտավորապես 100-ի⁵⁸⁷:

16-րդ դարի երկրորդ կեսին բարենպաստ առևտրային պայմանների (նավերի հարկերն այստեղ ավելի ցածր էին) պատճառով եվրոպական տեքստիլի, բրդի և մետաքսի, հանքանյութերի, անագի և պողպատի ներմուծման, լիբանանյան հոլմ մետաքսի, բամբակի և համեմունքների արտահանման հիմնական նավահանգիստը դարձավ Տրիպոլին: Դամասկոսից եկող համեմունքների առևտրի համար Տրիպոլին դարձավ նույնքան կարևոր ելակետ, ինչպիսին Ալեքսանդրիան էր Կահիրեից համեմունքների արտահանման համար⁵⁸⁸:

Եվրոպացի առևտրականների նախընտրությունը Տրիպոլիի հետ կապված, պայմանավորված էր այն հանգամանքով, որ Լիբանանում առհասարակ, օսմանյան իշխանության լծակները թույլ էին և նրանք ավելի ազատ էին իրենց գործունեության մեջ: Բացի այդ, համաձայն 1593 թ. վենետիկյան հաշվետվության, եվրոպացի վաճառականները լրացուցիչ գումար էին վճարում Լիբանանի ինքնավար էմիր Փախր ադ-Դին ալ-Մաանիին, որն էլ ապահովում էր նրանց առևտրի անվտանգությունը⁵⁸⁹:

⁵⁸⁴ ج. نعيمة. ی.، ۱۵۲۱. ۱۵۲۲، էջ 267:

⁵⁸⁵ Նույն տեղում, էջ 267-268:

⁵⁸⁶ C. Eroğlu, M. Babuçoğlu, M. Köçer, ۱۵۲۱. ۱۵۲۲، էջ 25:

⁵⁸⁷ کامل بن حسین بن مصطفیٰ بالی الحلبی، الغزی، ۱۵۲۱. ۱۵۲۲، էջ 376:

⁵⁸⁸ A. Olsaretti, ۱۵۲۱. ۱۵۲۲، էջ 90, H. Inalcik, D. Quataert, ۱۵۲۱. ۱۵۲۲، էջ 34:

⁵⁸⁹ A. Olsaretti, ۱۵۲۱. ۱۵۲۲، էջ 89, H. Inalcik, D. Quataert, ۱۵۲۱. ۱۵۲۲، էջ 349:

18-րդ դարի վերջին, 19-րդ դարի սկզբին Բիլադ ալ-Շամի քաղաքները տնտեսապես տուժեցին, դրանցից ոմանք իրենց ունեցած նախկին դերն ու նշանակությունը զիջեցին այլ քաղաքների, ինչպես Հալեպը՝ Դամասկոսին: Հալեպի դերի նվազումը կայսրության առևտրում պայմանավորված էր ինչպես ներքաղաքային կյանքում, այնպես էլ կայսրության արտաքին քաղաքականությունում տեղի ունեցող մի շարք հանգամանքներով, մասնավորապես՝ քաղաքի ենթակայինների և աշրաֆի միջև արյունալի հակամարտությունները, Նապոլեոնի Եգիպտոս արշավանքի պատճառով Ֆրանս-օսմանյան հարաբերությունների վատթարացումը և այլն: Այդպիսով, Պարսկաստանից և Հնդկաստանից եկող ապրանքների քարավանային առևտրի կարևոր հանգույց դարձավ Դամասկոսը⁵⁹⁰:

Դամասկոսի և ծովափնյա քաղաքների միջև առևտուրը վերահսկում էին ֆրանսիացիները, հուլյները և հայերը⁵⁹¹, երբեմն նաև հրեաները, իսկ մուսուլման վաճառականներ հազվադեպ էին նկատվում. Եվրոպայի հետ առևտրի համար օսմանյան իշխանությունները մաքսատուրք էին սահմանել թուրք վաճառականների համար, որը տատանվում էր 7-10 տոկոսի միջև: Նշված ժամանակաշրջանում, Դամասկոսում եվրոպացի վաճառականների թիվը փոքր էր, որոնց մեծ մասը ֆրանսիացիներ էին և միայն մեկ անգլիացի վաճառականի անուն է շրջանառվել՝ միսթր Ռոբերտ Ուադը⁵⁹²: Դամասկոսն արտաքին առևտրի մեջ էր նաև Հայաստանի հետ⁵⁹³:

19-րդ դարի վերջից սկսած, որպես առևտրային կենտրոն և կայսրության կարևոր նավահանգիստ, կարևորվեց Բեյրութը: Իսկ մինչ այդ՝ մասնավորապես դարասկզբին, Բեյրութի նավահանգստի փոխարեն նշվում է միայն «բաց նաւակայք մը եւ բաց ծովու վրայ խարսխած առագաստանաւերե եկած նաւակներ դեռ ծովեզերք չհասած կը զարնուէին ժայռերու, պարագայ մը, որ կը ստիպեր նաւակները որպեսզի ճամփորդները եւ ինչքերը շալկեն եւ տանին ցամաք»⁵⁹⁴: 1860 թ. հետո Բեյրութի ընդարձակմանն ու կայսրության առևտրային կենտրոնի վերածվելուն մեծա-

⁵⁹⁰ ج. نيسية، ص. 1، 271: Այլ. աշխ., հ. 1, էջ 271:

⁵⁹¹ Թեև Ա. Սանջյանը նշում է, որ Դամասկոսի առևտրում հայերը նշանակալի դեր չէին կատարում, հիմնականում զբաղվում էին փոխադաստաբ բիզնեսով: See A. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria ...*, p. 58:

⁵⁹² ج. نيسية، ص. 1، 272:

⁵⁹³ Նույն տեղում:

⁵⁹⁴ Ս. Վարժապետեան, Հայերը Լիբանանի մէջ: Պատմութիւն Լիբանանահայ գաղութի՝ հնագոյն դարերէն մինչեւ Ա. ընդ. պատերազմին վերջաւորութիւնը, Պէյրութ, 1951, էջ 35:

պես նպաստեցին հետևյալ հանգամանքները. 1840-ական թթ. և դրանից մի փոքր առաջ Բեյրութում ֆրանսիացի և ամերիկացի միսիոներների, ինչպես նաև տարբեր հյուպատոսների հաստատվելը, 1861 թ. Լիբանանի մոխասարիֆություն դառնալը, Բեյրութ-Դամասկոս երկաթուղու կառուցումը, 1870 թ. Նահր ալ-Քալբ գետի ջուրը Բեյրութ հասցնելը, 1866 թ. Ամերիկյան Համալսարանի հիմնադրումը⁵⁹⁵: Ահա այս ամենից հետո միայն Բեյրութը գրավեց հայ առևտրականների ուշադրությունը:

Կայսրության մոսուլման և ոչ մոսուլման վաճառականների համար առևտրի նոր շուկաներ բացվեցին, նրանց գործունեությունն ընդլայնման համար նոր հնարավորություններ ստեղծվեցին կայսրության՝ արևմտյան պետություններին կապիտուլիացիաների շնորհման արդյունքում: 1535 թ. ֆրանս-թուրքական «առևտրի և բարեկամություն» պայմանագրի⁵⁹⁶, հետագայում նաև Անգլիայի (1579 և 1593) և Հոլանդիայի հետ (1598 և 1612) կապիտուլիացիոն առանձնաշնորհումների արդյունքում, արևմտյան առևտրականների առջև լայն բացվեցին ողջ կայսրության նավահանգիստները⁵⁹⁷:

Կապիտուլիացիաների ինստիտուտը միջազգային հարաբերություններում նորություն էր և առաջին անգամ գործադրվել էր հենց թուրք-եվրոպական փոխհարաբերություններում դեռևս 14-րդ դարի երկրորդ կեսում: Նշված ժամանակաշրջանում կապիտուլիացիան սուլթանի կողմից միակողմանիորեն և կամավոր կերպով շնորհվող արտոնություն

⁵⁹⁵ Նույն տեղում, էջ 36-37:

⁵⁹⁶ Ֆրանսիային տրված կապիտուլիացիաները վերակնվեցին 1569 և 1581 թթ.՝ Ֆրանսիայի համար ավելի ու ավելի նպաստավոր պայմաններով: Տե՛ս J. Sauvaget, «Alep»..., p. 189: 1569 թ. կապիտուլիացիոն պայմանագրի, ինչպես նաև ֆրանս-թուրքական հարաբերությունների մասին առավել մանրամասն տե՛ս G. İşıksel, *La politique étrangère ottomane dans la seconde moitié du XVI^e siècle: le cas du règne de Selîm II (1566-1574)*, Thèse pour l'obtention du grade de docteur de l' EHESS Spécialité: Histoire et civilisations, t. I, Sous la direction de G. Veinstein professeur au Collège de France et directeur d' études à l' EHESS, pp. 241-244:

1740 թ. ֆրանսիացիներին ի վերջո հաջողվեց Օսմանյան կայսրությունից հավիտենական կապիտուլիացիա կորզել: Առավել մանրամասն տե՛ս F. Abelous, *L' évolution de la Turquie dans ses rapports avec les étrangers*, Paris, 1928, pp. 54-55; *The Cambridge History of Turkey, 1603-1839*, pp. 319-321:

⁵⁹⁷ Հ. Թոփուզյան, նշվ. աշխ., էջ 33: Կապիտուլիացիաների մասին մանրամասն տե՛ս նաև՝ Ն. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 107, A. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria...*, p. 47, H. Inalcik, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 21: Անգլիայի հետ ծովային առևտրի և կայսրության տարածման առևտրային գործունեության մասին մանրամասն տե՛ս و. ب. راسل, նշվ. աշխ., էջ 204-208:

էր⁵⁹⁸: 16-րդ դարից սկսած՝ կապիտուլիացիաները շնորհվում էին երկկողմանի պայմանագրերի հիման վրա, իսկ ավելի ուշ՝ 17-րդ դարից սկսած (երրորդ փուլում), կապիտուլիացիաներն արդեն պարտադրվում էին սուլթանին, որոնք նա այլևս չէր կարող միակողմանիորեն չեղյալ հայտարարել⁵⁹⁹:

Ստեղծված իրավիճակը, բնականաբար, բարենպաստ էր նաև կայսրության վաճառականության համար: Սակայն, փաստ է նաև, որ այն Օսմանյան կայսրության քաղաքական պարտությունն էր հօգուտ Արևմուտքի⁶⁰⁰: Եվ կապիտուլիացիաների շնորհումները ներկայացնել որպես «արևմտյան ժողովուրդներին խրախուսելու ազատամիտ քաղաքականություն», որը «հետամուտ էր նաև օսմանյան կառավարությանն աջակցելուն», «սեփական ենթակաների ներկայությունը միջազգային առևտրում ակտիվորեն ապահովելուն», և, ի վերջո, այն որպես «տնտեսագիտության ոլորտում Օսմանյան կայսրության հաղթանակի խորհրդանիշ», «նախկին երկու դարերում Վենետիկի և Ջենովայի հեգեմոնիայի նկատմամբ հույների, թուրքերի, ուխտադրուժ քրիստոնյաների, հայերի, ռազուսացիների և հրեաների հաղթանակ» ձևակերպումը, մեղմ ասած, անհեթեթություն է⁶⁰¹: Կապիտուլիացիոն առանձնաշնորհումների

⁵⁹⁸ Սուլթանի կողմից առաջին կապիտուլիացիաները շնորհվեցին դեռևս 14-րդ դարում Ջենովայի և Վենետիկի վաճառականներին: Տե՛ս Ն. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 106-107, H. Inalcik, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 232:

⁵⁹⁹ ف. حتي, նշվ. աշխ., էջ 303, Ն. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 106:

⁶⁰⁰ Դրան նպաստեց այն հանգամանքը, որ Օսմանյան կայսրությունն արդեն թևակոխել էր իր ռազմաֆալաֆական թուլացման շրջանը, որին հաջորդեց նրա տկարացման ու անկման փուլը: Անկում ապրող կայսրությունը ոչ միայն ի վիճակի չէր վարել նախկին նվաճողական ֆալաֆականությունը և գրավել նոր երկրներ եվրոպայում, Ասիայում և Աֆրիկայում, այլև սկսեց տարածֆային կորուստներ ունենալ, հատկապես եվրոպայում, իսկ ասիական և աֆրիկյան արաբական երկրներում նրա դիրքերը զգալիորեն թուլացան: Դա իր արտացոլումը գտավ 1699 թ. Կարովացում ստորագրված պայմանագրում, որով պարտություն կրած Օսմանյան կայսրությունը Կենտրոնական և Արևելյան եվրոպայում մի շարք կարևոր տարածքներ զիջեց Ռուսաստանին, Ավստրիային, Վենետիկին և Լեհաստանին: Բարձր Դուռն այլևս անկարող էր իր դուները փակ պահել եվրոպական ներթափանցման դեմ և կանխել եվրոպացիների մուտքը ոչ միայն կայսրության կենտրոնական, այլև ծայրամասային շրջանները: Մյուս կողմից, ստեղծված իրավիճակը հետևանք էր այն արմատական փոփոխությունների, որոնք տեղի էին ունենում եվրոպական երկրների տնտեսության բնագավառում, հատկապես արդյունաբերության և ֆինանսարանկային համակարգում: Տնտեսապես զարգացող եվրոպային պետք էին նոր շուկաներ և հումքի աղբյուրներ, ուստի նա չէր կարող իր տեսադաշտից և գործունեության ոլորտից դուրս թողնել մի այնպիսի վիթխարի տարածք, ինչպիսին Օսմանյան կայսրությունն էր, որը և՛ անձայրածիր շուկա էր, և՛ տարատեսակ հումքի անսպառ աղբյուր: Տե՛ս Ն. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 105-106:

⁶⁰¹ H. Inalcik, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 214;

Թերևս ամենազիպուկ բնորոշումը տվել է խորհրդային թուրքագետ Ա. Միրլերը, ըստ որի՝ եվրոպական իմպերիալիզմն «այլանդակում էր» օսմանյան տնտեսությունը և խոչընդոտում երկրի սոցիալ-տնտեսական զարգացմանը⁶⁰²:

Եվրոպացի վաճառականներին, որոնք համարվում էին «Օտարերկրացիների մեծ համայնքի առևտրականներ»-ի անդամներ (عدد التجار طائفة), կապիտուլիացիաներով տրված առանձնաշնորհումները չէին սահմանափակվում միայն առևտրի ոլորտում⁶⁰³: Նրանք ենթակա չէին օսմանյան իրավասությանը, օրենքներին ու սովորույթներին, այլ համարվում էին կայսրության տարածքում իրենց ղեկավարների և հյուպատոսների հովանավորյալներ: Վերջիններս էլ նրանց համար ստեղծում էին բնակության և գործունեության բարենպաստ և արտոնյալ պայմաններ՝ սուլթանից կորզած բերաթների շնորհիվ⁶⁰⁴: Ավելի ուշ՝ 19-րդ դարում, երբ եվրոպական պետություններն արդեն հաստատվել էին օսմանյան շուկայում և այլևս բերաթների կարիք չունեին, սուլթանը սահմանում էր արտոնադրերի նոր տեսակ, որով եվրոպացի առևտրականներին շնորհվում էր «եվրոպական վաճառականներ» (Avrupa tüccarlari) կոչվող կարգավիճակը⁶⁰⁵:

Ընդհատ է, կապիտուլիացիոն համակարգի արդյունքում կայսրության առևտրականների, այդ թվում նաև հայ վաճառականների համար, առևտրի նոր շուկաներ բացվեցին արևմուտքի տարբեր երկրներում, սակայն, ի սկզբանե, կայսրության սահմանած անհավասար առևտրային պայմանները բացասական անդրադարձ ունեցան կայսրության վաճառականության համար: Եվրոպացի վաճառականները երկուսից երեք անգամ ավելի ցածր հարկ էին վճարում, քան կայսրության վաճառականները⁶⁰⁶: Կապիտուլիացիոն համակարգից հետո եվրոպացի վաճառականները նախկին 10% մաքսատուրքի փոխարեն սկսեցին վճարել 2,5% (որոշ աղբյուրներում 3%), այնինչ կայսրության ոչ մուսուլման հպատակները՝ 5%⁶⁰⁷:

⁶⁰² Ա. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., էջ 19:

⁶⁰³ عبد الله قسطنون و، նշվ. աշխ., էջ 198:

⁶⁰⁴ Կայսրությունում եվրոպացիների բնակության և գործունեության արտոնյալ պայմանների մասին մանրամասն տե՛ս Ն. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 108-109:

⁶⁰⁵ Ա. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., էջ 28, 32-33:

⁶⁰⁶ Մ. Զուլպյան, Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ., էջ 242, Ն. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 111:

⁶⁰⁷ C. Elitaş, O. Aydemir, U. Özcan, O. Güvemli, M. Erkan, M. Oğuz, նշվ. աշխ., էջ 297, F. Abelous, նշվ. աշխ., էջ 54-55:

Բացի այդ, եվրոպացին մաքսատուրք վճարում էր ընդամենը մեկ անգամ՝ միայն տվյալ երկիր մուտք գործելիս: Մինչդեռ կայսրություն վաճառականը ներմուծման մաքսատուրք վճարում էր մի քանի անգամ, քանի որ կայսրության տարածքում տեղաշարժվելու և առևտուր անելու համար պետք է վճարեր նաև տարբեր տիրույթների ավատապետերին, որոնցից յուրաքանչյուրն ուներ իր մաքսատունը և իր համար մաքսատուրք էր սահմանել⁶⁰⁸: Բարձր մաքսատուրքը պատճառ դարձավ առևտրային շատ ընկերությունների և վաճառատների՝ արևմտյան չրջաններ (Levant)՝ հիմնականում սահմանամերձ, Միջերկրական ծովի եզերքին գտնվող քաղաքներ տեղափոխվելու համար⁶⁰⁹:

Սակայն արդեն 18-րդ դարում, եվրոպացի վաճառականներն իրենց ոչ մուսուլման գործընկերներին աջակցում էին բերաթններ ձեռք բերելու հարցում, որոնք ոչ մուսուլմանների համար ևս ապահովում էին առևտրի նույնպիսի պայմաններ, ինչ ստացել էին իրենք, կապիտուլիացիոն առանձնաշնորհումներով: Այդպիսով, միայն 1793 թ. Հալեպի ոչ մուսուլմաններին տրվեցին մոտավորապես 1500 նմանատիպ բերաթններ⁶¹⁰:

Ի տարբերություն կայսրության ոչ մուսուլմանների՝ թուրքերի մասնակցությունը երկրում կապիտալիստական կացութաձևի զարգացմանը, չափազանց քիչ էր, նույնիսկ 19-րդ դարի վերջին և 20-րդ դարի սկզբին: Ինչպես նշում է խորհրդային պատմաբան Ա. Միլլերը. «Արդյունաբերական արտադրության մեջ, բանկային գործում, արտաքին և ներքին խոշոր առևտրում տիրապետում էին օտարերկրյա և այլազգի կապիտալիստները: Աննշան էր նաև թուրք ազգի բանվորների թիվը: Այսպիսով, կապիտալիստական հասարակարգի հիմնական դասակարգերի՝ բուրժուազիայի և պրոլետարիատի ձևավորումն օսմանյան ֆեոդալիզմի ընդերքում տեղի էր ունենում առանց թուրքերի ակտիվ մասնակցության»⁶¹¹:

Բ. ԱՐՀԵՍՏ

Բոլոր ժամանակներում Պ. Սիրիայի հայերը հմուտ արհեստավորների համբավ են վայելել: Եվ եթե առևտրի ոլորտում ներգրավված էին հիմ-

⁶⁰⁸ Ն. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 111:

⁶⁰⁹ Է. Սեմերեհան, նշվ. աշխ., էջ 267:

⁶¹⁰ D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 129:

⁶¹¹ Ա. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., էջ 19, հղում 6, հմմտ.՝ А. Миллер, Турция: актуальные проблемы новой и новейшей истории, Москва, 1983, с. 53: Այս մասին մանրամասն տե՛ս նաև The Cambridge History of Turkey, pp. 283-289:

նականում Պ. Սիրիայի խոշոր և նավահանգստային քաղաքները, ապա արհեստագործությունների ոլորտն ընդգրկում էր առավել մեծ թվով գյուղեր ու քաղաքներ:

Արհեստում բազմազանություն և կազմակերպվածությունն առումով առաջին տեղը կրկին զբաղեցնում էր Հալեպի հայ համայնքը, որը տվել է համբավավոր ոսկերիչներ (գոյումջու), սադաֆագործներ (սեդեֆջի), ներկարարներ (բոյաջի), դերձակներ (թերզի), մուշտակագործներ (ֆյուսֆի), հացագործներ (խմեֆջի), մագաղաթ և թուղթ կոկողներ, բուսական յուղ և քիմիական ներկեր պատրաստողներ և այլ⁶¹²:

Որոշ տեղեկություններ կան նաև հայերի՝ որպես խոհարարներ աշխատելու մասին: Այլ. Ռասսելը նշում է, որ Հալեպում հաստատված եվրոպացիների խոհարարները, ինչպես նաև սպասարկող անձնակազմի մեծ մասը հայեր էին, որոնք յուրացրել էին նաև ֆրանսիական և անգլիական խոհարարական արվեստը: Եվրոպական ճաշատեսակներին զուգահեռ, մատուցվում էին նաև տեղական որոշ ուտեստներ⁶¹³:

Արհեստների քաղաք էր հատկապես Ջիսր Շուղուրը, որը, բացի կազայի կենտրոն լինելուց, նաև ամբողջ շրջանի վաճառական «կենտրոնն» էր, որտեղ ամեն երեքշաբթի «բազար» էր կազմակերպվում (բրբու՝ պազուօր): Բացի մոտակա Ղնիյե և Յակուբիյե գյուղերից, այստեղ էին գալիս Պոտամայի, Բյուրդ Դադի և Քեսաբի հայոց կողմից հայ արհեստավորներ՝ իրենց արտադրանքը վաճառելու և նոր ապրանքներ գնելու համար: 17-րդ դարում հատկապես մեծ հռչակ էր վայելում Ջիսր Շուղուրի բամբակե կերպասների շուկան⁶¹⁴:

Ղնիյե և Յակուբիյե գյուղերում հայտնի էին հետևյալ արհեստները՝ հադադ (حدا - դարբին), սայեղ (صائع - ոսկերիչ), սաբաղ (صباغ - ներկարար), մուբայիդ (مبيض - թիթեղագործ), ֆազանջը (غزائجي - կաթսայագործ), հալլակ (حلاق - սափրիչ), բայտար (بيطار - պայտար), դաբբաղ (دباغ - կաշեգործ) և այլն⁶¹⁵: Տարածված արհեստներ էին նաև որմնագործությունը, քարկոփությունը, փայտահատությունն ու ատաղձագործությունը: Փաստորեն, եթե նշված ժամանակաշրջանում ավելի շատ հանդիպում ենք արհեստագործներին բնորոշող թուրքերեն (օսմաներեն) համարժեք բառեր, ապա, տեղի հայերի շրջանում տարածված էին դրանց արաբերեն համարժեքները:

⁶¹² Զ. Թոփուզյան, նշվ. աշխ., էջ 35-36, Հայ գաղթաշխարհի պատմություն, հ. 2, էջ 322, ն. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 141:

⁶¹³ Al. Russell, նշվ. աշխ., էջ 10:

⁶¹⁴ Զ. Զոլաֆեան, Անտիոքի մերձակայ Ռուճի հովիտի հայերը, էջ 107:

⁶¹⁵ Նույն տեղում, էջ 119:

Արհեստագործությունում աչքի էին ընկնում նաև Սիդոնի հայերը, որոնք հայտնի էին մետաքսե շալերի, գեղեցիկ զարդանախշերով գլխի ծածկոցների (*boşias*) և տղամարդկանց գլխարկների շուրջ փաթաթվող գլխաշորերի արտադրությունում⁶¹⁶:

Բավական մեծ էր Երուսաղեմի հայությունն նշանակությունը քաղաքի տնտեսական կյանքում: Երուսաղեմի տարաէթնիկ բազմազանություն մեջ հայերը տարբերվում էին իրենց ավանդական հմտություններով՝ լինելով ոսկերիչներ, արհեստավորներ, հուշանվերների խանութների սեփականատերեր, լուսանկարիչներ, ինչպես նաև բժիշկներ, ուսուցիչներ և այլն⁶¹⁷:

Օսմանյան կայսրության տնտեսական համակարգում արհեստավորների գործունեությունը համակարգված էր: Այսպես, տարբեր քաղաքներում գործում էին արհեստակցական միություններ կամ համքարություններ՝ ասնաֆներ/էսնաֆներ (*հոգ.* اصناف)⁶¹⁸: Արհեստակցական միավորումներն էլ իրենց հերթին մի ամբողջություն էին կազմում, որը կոչվում էր ֆուքուվլաթ = ֆյուքուվլեթ (*հոգ.* فئات):

Տարբեր վայրերում ասնաֆների թիվը կախված էր այն բանից, թե քանի տեսակի արհեստներ գոյություն ունեին տվյալ վայրում: Օրինակ՝ 17-18-րդ դարերի ընթացքում Դամասկոսի և Հալեպի շառիաթական դատարաններում արձանագրված ասնաֆների թիվը համապատասխանաբար կազմում էր մոտ 160 և 180⁶¹⁹:

⁶¹⁶ R.R. Madden, նշվ. աշխ., էջ 7:

⁶¹⁷ D. Tsimhoni, նշվ. աշխ., էջ 353, տե՛ս նաև A. Cohen, “On the realities of the Millet System: Jerusalem in the Sixteenth Century”, p. 11:

⁶¹⁸ صنف (հոգ. اصناف) նշանակում է «սեռ», «տեսականի», «դասակարգ», «արտադրամաս»: Տե՛ս X.K. Баранов, *Большой арабско-русский словарь*, т. 1, с. 447: Հայկական գրավոր աղբյուրներում Օսմանյան կայսրության արհեստակցական կազմակերպությունները միշտ էլ կոչվել են *ասնաֆ* կամ *էսնաֆ*, իսկ Արևելյան Հայաստանի, Կովկասի և Պարսկաստանի նմանօրինակ կազմակերպությունները՝ համաբոլություն: Տե՛ս Յ. Անասեան, «Թուրքական ֆուքուվլաթը եւ հայերը», էջ 226:

Ալ-ասնաֆ ալ-արմանիյա (الأصناف الأرمينية)՝ հայկական ապրանքատեսակների «արտադրության» մասին չափազանց ուշագրավ տեղեկություններ ենք գտնում նաև 9-10-րդ դդ. արաբ աշխարհագիրների աշխատություններում: Իսկ նորագույն շրջանի արաբական գրականության մեջ հանդիպում է հենց «արհեստակցական միություն» ձևը (طائفة حرفية):

⁶¹⁹ R. Abd al-Karim, “Craft Organization, Work Ethics, and the Strains of Change in Ottoman Syria”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 111, № 3, Jul.-Sep., 1991, p. 498. Դ՝ Արվիլոն նշում է Հալեպում 72 *ասնաֆ*ների գործունեության մասին: Տե՛ս L. d' Arvieux, նշվ. աշխ., էջ 440, Ա. աբ. Սիւրմեան, *Պատմություն Հալեպի հայոց*, հ. Բ, էջ 513:

Սակայն, թուրք պատմաբան Ինալչիքը չափազանցված է համարում այն փաստարկը, ըստ որի՝ կայսրության քաղաքների բոլոր արհեստավորներն անխտիր մտնում էին այս կամ այն համքարության մեջ: Նա, որպես վերոնշյալի հակափաստարկ, ներկայացնում է այն իրողությունը, որ համքարություններ եղել են նույնիսկ ամենափոքր քաղաքներում, սակայն անգամ ամենամեծ քաղաքներում եղել են նաև համքարություններից դուրս գործող անհատ արհեստավորներ⁶²⁰:

Առաջին հայացքից, արհեստավորական դասի կազմակերպված գործունեության խթանմանը, դրանց գործունեության վերահսկողության և հարկահավաքության արդյունավետությանն ուղղված այս միավորումները հայկական աղբյուրներում ներկայացված են որպես ոչ մոսուլմանների հավատափոխության ծածուկ միջոց⁶²¹: Խնդիրն այն է, որ համքարությունների գործունեության հիմքում ընկած էին համախառմական դրույթներ, և այդ միությունը կարող էին անգամակցել միաժամանակ կրոնակից և արհեստակից անհատներ միայն: Իսկ ոչ մոսուլմանների մոտքը միություն հնարավոր էր միայն հատուկ սահմանված արարողակարգն անցնելուց հետո, ինչն էլ իր հերթին նշանակում էր հավատափոխություն՝ իսլամի ընդունում⁶²²: Այս կարծիքի առաջացման համար, հավանաբար, պատճառ է դարձել նաև այն, որ հատկապես 17-րդ դարից, յուրաքանչյուր համքարության գլուխ կանգնած էր կրոնապետ կամ շեյխ, իսկ բոլոր շեյխերը ենթակա էին Ստամբուլի շեյխին⁶²³:

⁶²⁰ H. Inalcik, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 595-596: Այս մասին տե՛ս նաև D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 139:

⁶²¹ Վաղ օսմանյան շրջանում նշվում է անգամ մանկաբարձուհիների համադրության մասին: Տե՛ս E. Semerdjian, *Sinful Professions...*, p. 66: Համադրությունների ստեղծման և գործունեության նպատակների մասին առավել մանրամասն տե՛ս *The Cambridge History of Turkey*, pp. 344-346:

⁶²² Այդ ծիսակարգի ուղագրավ և, կարելի է ասել, ամենակարևոր գործողությունը «պաշխայ հանելու» (*başka çikarmak*)՝ բաշթա նշանակում է «ուրիշ», այսինքն բառացի նշանակում է «ուրիշ դարձնել», «մեկին ուրիշ մարդ դարձնել», և հենց այս առումով էլ ճիշտ է Ռուախ Գրիգորի մեկնողաբար տրված բացատրությունը՝ «հանեցա՞մ զեզ պաշխայ. Իբր թէ՛ որոշեցա՞մ զեզ ի Քրիստոսէ ի հօտէ նորին եւ արկա՞մ զեզ ի ներոյ գաւազանի՝ Նեդին փիւրի հովուութեանն»: Տե՛ս Յ. Աճաւեան, «Թուրքական Ֆուրովվաթը եւ հայերը», էջ 237-247, հմմտ.՝ ՄՄ, ձեռ. 9121, էջ 57բ-58ա: Այս մասին տե՛ս նաև H. Inalcik, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 588: Այս արարողակարգը, ինչպես նաև *ֆուրովվաթի* կանոնակարգն ամբողջությամբ, նկարագրված են *Ֆուրովվաթնամենեում*: Տե՛ս B.A. Гордлевский, *Избранные сочинения*, т. 1, Москва, 1960, cc. 307-318.

⁶²³ H. Inalcik, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 587-588, *The Cambridge History of Turkey*, p. 349. B.A. Гордлевский, նշվ. աշխ., էջ 287: Առավել մանրամասն տե՛ս R. Abd al-Karim, "Craft Organization...", pp. 498-499:

Խնդրո առարկա հարցի վերաբերյալ հայկական գլխավոր աղբյուրը Կարենցի Ուրախ Գրիգորի «Մեկնութիւն Տեսեանն Յոհաննոս՝ յաղագս Նեոխն» խորագրով աշխատութիւնն է⁶²⁴, որտեղ պատմիչը գրում է հետեւյալը. «Յորժամ որ մին մարդ կամ մին տղայ տան մին ուսումն արուեստի, որ երբ որ ուսաւ զարուեստն, բանուոր չեն բռներ զնա, եւ բանուորողէք չեն տար նմա, եւ եթէ նստի վասն իւր առանձին բանի՝ չեն թողնուր, թէ՛ դու արժանի չես վաստակ անելոյ, հարամ է քո վաստակն, մինչեւ որ վարպետն առջեւն անկանի ընծայիւք եւ պարգեւօք, եւ զնան առ չեխն, որ է պատկեր Նեոխն»⁶²⁵:

Համքարութիւններին անդամագրվելու գրեթե նույն արարողակարգը նկարագրում են նաեւ թուրք պատմաբանները, սակայն վերջիններս հերքում են դրանց՝ հավատափոխ անելու միտվածութիւնը՝ նշելով որ, ի տարբերութիւն եվրոպական միջնադարյան կամ նոր շրջանի համքարութիւնների, ասնափներին անդամակցումը շատ ավելի հեշտ էր⁶²⁶:

Համքարութեան համակարգում շեյխի պաշտոնն ավելի շատ կրոնական նշանակութիւն ուներ, իսկ արդեն 17-րդ և 18-րդ դարերում Ստամբուլում և, հավանաբար, թրքախոս այլ քաղաքներում ևս, համքարութիւնների վարչական գործերով պատասխանատուն՝ ամենօրյա գործունեութեան կազմակերպիչը քեթիւտան էր (*kethüdā*)⁶²⁷:

Ասնափների կազմութեան և գործունեութեան վերաբերյալ հաջորդ տարակարծութիւնն այն է, թե արդյոք բացի միացյալ՝ մոլսուլման և ոչ մոլսուլման անդամներից բաղկացած համքարութիւններից, գործել են նաեւ իրարից անջատ՝ մոլսուլման և ոչ մոլսուլման համքարութիւններ: Դրանց գոյութեան մասին փաստում են թուրք և արևմտյան պատմաբանները: Օրինակ բերելով Ստամբուլում և Կահիրեում գործող զգալի թիվով միացյալ, խառը համքարութիւնները՝ դրանց կողքին նշում են նաեւ անջատ գործող համքարութիւններ⁶²⁸:

⁶²⁴ Այս աշխատությունը հանդիսանում է Հայտնության գրքի ԺԳ գլխի մեկնությունը: Տե՛ս **3. Անասեան**, «Թուրքական Ֆոթովվաթը և հայերը», էջ 224, հմմտ.՝ ՄՄ, ձեռ. 9121, էջ 33ա-72ա:

⁶²⁵ **3. Անասեան**, «Թուրքական Ֆոթովվաթը և հայերը», էջ 236, հմմտ.՝ ՄՄ, ձեռ. 9121, էջ 57ա-57բ:

⁶²⁶ **H. Inalcik, D. Quataert**, նշվ. աշխ., էջ 588:

⁶²⁷ *The Cambridge History of Turkey*, pp. 349-350: Համբարությունների ղեկավարների աստիճանակարգությունը տե՛ս **R. Abd al-Karim**, "Craft Organization...", p. 501:

Քեթիւտան պարսկերեն ծագման բառ է, որը բառացիորեն նշանակում է «տան տեր»: Օսմանյան կայսրությունում կիրառվել է տարբեր պաշտոնների՝ հիմնականում որևէ կարևոր պաշտոնյայի, այդ թվում ենիչերիների աղայի փոխանորդ՝ վեթիլ, նախիթ իմաստով: Տե՛ս نعيمة ج. ٢, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 216:

⁶²⁸ Մանրամասն տե՛ս **H. Inalcik, D. Quataert**, նշվ. աշխ., էջ 183:

Նման օրինակ ունենք նաև Պ. Սիրիայի տարբեր քաղաքներում. Հոմսում նույնպես հիշատակվում են խառը՝ մոսուլման և ոչ մոսուլման և միացյալ համքարություններ⁶²⁹: Իսկ Հալեպում, Դամասկոսում, Երուսաղեմում, որտեղ արհեստագործությունը զարգացում էր ապրում, գործում էին նաև ազգային սկզբունքով կազմված համքարություններ, այդ թվում՝ հայկական, որոնք պահպանել էին միջնադարից եկած հայ համքարական կանոնները⁶³⁰: Դամասկոսում գործում էին հրեաների ու քրիստոնյաների արհեստակցական անջատ միություններ, օրինակ՝ հրեա մսագործների կամ քրիստոնյա մոմագործների⁶³¹:

Սակայն, վերոնշյալի լավագույն օրինակը թերևս Երուսաղեմի հայ համայնքն է. տեղի հայկական կազմակերպությունները հանդես էին գալիս որպես անկախ միավորումներ, որոնք բոլորն էլ կենտրոնացված էին Հայկական թաղամասում և փակ էին այլ համայնքների ներկայացուցիչների համար: Միևնույն ժամանակ այդ միավորումների շուրջ ձևավորվեց հայ համայնքի աշխարհիկ անդամներից կազմված մի մեծ շրջանակ, որտեղ հոգևոր անձինք չէին ընդունվում որպես անդամներ, այլ հաճախ հրավիրվում էին որպես պատվավոր հյուրեր⁶³²:

18-րդ դարի սկզբին, համքարությունների վերակազմակերպման արդյունքում, ստեղծվեց մի նոր համակարգ, որը կոչվում էր գեդիկ⁶³³: Գեդիկների կառավարումը փաստացի գտնվում էր եմիրների ձեռքերում, քանի որ վերջիններս հանդես էին գալիս որպես կայսրության մեծ ու փոքր քաղաքների մոսուլման արհեստավորների հովանավորներ⁶³⁴: Հենց այս քայլն էլ հետագայում վճռորոշ դարձավ մոսուլմա-

⁶²⁹ J. Reilly, “The Universal and the Particular...”, p. 343.

⁶³⁰ Հայ գաղթաշխարհի պատմություն, հ. 2, էջ 325: Տե՛ս նաև R. Abd al-Karim, “Craft Organization...”, p. 500:

⁶³¹ Է. Սեմերեթ, նշվ. աշխ., էջ 279:

⁶³² D. Tsimhoni, նշվ. աշխ., էջ 356:

⁶³³ Ա. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., էջ 43: Գեդիկները հպատակներին՝ արհեստներով զբաղվելու համար տրված կառավարական արտոնագրեր են: Տե՛ս Մ. Զոպալյան, *Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ.*, էջ 272: Գեդիկների մասին տե՛ս նաև H. Inalcik, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 589, *The Cambridge History of Turkey*, pp. 352-354: Արդ ալ-Քարիմ Ռաֆիկը գեդիկ եզրույթն օգտագործում է օսմանյան ամբողջ ժամանակաշրջանում գործող համալսարանների համար, որպես արաբերեն համարժեք ներկայացնելով *տալիֆա* (طائفة - համայնք) եզրույթը: Տե՛ս R. Abd al-Karim, “Craft Organization...”, p. 495:

⁶³⁴ D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 139: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս Ա. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., էջ 44: Համալսարաններում *ենիչերի*ների դերի մասին մանրամասն տե՛ս L. Herbert, Jr. Bodman, նշվ. աշխ., էջ 64-65, *Cambridge History of Turkey*, pp. 346-347:

նական գեղիկների գոյությունը և գործունեությունը համար. համաքարությունները և եմիլիաների կապն այնքան ամուր էր, որ 1826 թ. եմիլիաների կողմից լուծարումը հանգեցրեց նաև համաքարությունների և մանր վաճառականների համակարգի թուլացմանը⁶³⁵:

Ստեղծված իրավիճակում չահեկան դուրս եկան քրիստոնյա փոքրամասնությունների համաքարությունները, որոնք ավելի ճկուն գտնվեցին, ավելի արագ հարմարվեցին փոփոխվող տնտեսական պայմաններին և, շնորհիվ իրենց կապերի, հեշտությունը յուրացրին տեխնիկական նորարարությունները⁶³⁶:

Գ. ԳՅՈՒՂԱՏՆՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆ

Պ. Սիրիայի հայերի նկատելի զանգված կազմում էր գյուղացիությունը, որի գերակշիռ մասը բնակվում էր հյուսիսային Սիրիայի հայկական բնակավայրերում:

Տեղի հայերը նշանավոր այգեգործներ էին: Նրանք աճեցնում էին խաղողի շուրջ տասը ազնիվ տեսակներ, նարինջ, կիտրոն, խնձոր, սալոր, թուզ, նուշ և այլն⁶³⁷:

Քեսաբում գրեթե ամեն տուն ուներ իր թթենու պարտեզը⁶³⁸: Իսկ Վաքըֆ գյուղը հայտնի էր նաև իր նարնջենիներով, ինչպես նաև շատ անուշահամ և դյուրամարս մի պտղով, որը կոչվում է «յեմի դունիա»: Այն գարնան բոլոր պտուղների նախակարապետն էր, որի մեղրաբույր ծաղկից թեյ էին պատրաստում⁶³⁹:

Այս շրջանների գլխավոր արտադրանքը ձիթապտուղն ու ձիթայուղն էր, գինին ու օղին, ծխախոտը, բամբակը և այլն: Ձիթապտղի ու ձիթայուղի արտադրությունը զբաղվում էին գրեթե բոլորը: Իսկ գինու և օղու արտադրության մենաշնորհը տրված էր քրիստոնյաներին ու հրեաներին, որոնք իրենց արտադրանքների անվանումները հիմնականում կրկնօրինակում էին արտասահմանյան նմանատիպ ապրանքներից⁶⁴⁰:

Անտիոքի, Ջիսր Շուղուրի, Լաթաքիայի կազանների հայ գյուղացիների հիմնական զբաղմունքներից էր նաև ծխախոտագործությունը:

⁶³⁵ Ա. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., էջ 44:

⁶³⁶ Նույն տեղում:

⁶³⁷ Հայ գաղթաշխարհի պատմություն, հ. 2, էջ 327-328:

⁶³⁸ Յ. Չոլաֆեան, Քեսապ, էջ 330:

⁶³⁹ Գ. Գապալենեան, նշվ. աշխ., Գ տարի, էջ 248:

⁶⁴⁰ الحلي، كامل بن حسين بن مصطفى بالي، الغزي، նշվ. աշխ., էջ 107-108:

Մեծ սպառու մուսուլմաններ մանավանդ «Աբու Ռիհա» կոչված բուրավետ ծխախոտը, որի մշտական պահանջարկը կար եգիպտոսում, Անգլիայում և Գերմանիայում⁶⁴¹: Սակայն այդ շրջանների ամենաընտիր ծխախոտը արտադրվել է Քեսաբի շրջանում: Իր ոսկու գուլյնով, համով ու դյուրավառությամբ մեծ հռչակ էր վայելում մանավանդ Գարատուրանի ծխախոտը: Քեսաբից ստացված ամենասպասված նվերը ծխախոտն էր: Շատ ընտանիքների հիմնական եկամուտը ծխախոտի արտադրությունից էր ստացվում, որի մշակմանը հատկացվում էին շրջանի լավագույն հողատարածությունները: Միևնույն ժամանակ, պետությունը ծանր տուրքեր էր գանձում ծխախոտից: 19-րդ դարի վերջերին Սիրիայի ծխախոտի հավաքման մենաշնորհը ստանձնեց Ֆրանսիական «Ռեգի»-ն (Régie), որի արդյունքում թեև տուրքը վերացավ, բայց խիստ օրենքներ սահմանվեցին⁶⁴²:

Շերամապահությունը, թեև տարածված էր Սիրիայի ծովամերձ շրջանների գրեթե բոլոր գյուղերում, սակայն իրենց արտադրանքի քանակով և չերամ բուծելու վարպետությամբ հյուսիսային Սիրիայում մեծ համբավ էին վաստակել հատկապես Բիթրասի շերամագործները⁶⁴³: Առհասարակ, Պ. Սիրիայի հայ գյուղացիների արտադրած մետաքսահումքը՝ «Իսկենդերունի մետաքսը» (حرير إسكندرون) մեծ հռչակ էր վայելում: Դրա մի մասն արտահանվում էր Ֆրանսիա և այլ երկրներ, իսկ մյուս մասն օգտագործվում էր Հալեպի, Դամասկոսի և Անտիոքի մետաքսագործարաններում⁶⁴⁴:

Հայտնի է, որ կայսրության ոչ մոսուլմաններին արգելված էր ուղղակի հողատիրությունը մալիֆանե (malikâne) պայմանագրերով⁶⁴⁵: Համաձայն շարիաթի՝ հողը պետությանն է պատկանում (Miri Arazi) և

⁶⁴¹ Հայ գաղթաշխարհի պատմություն, հ. 2, էջ 328, A. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria...*, p. 55:

⁶⁴² Յ. Զովհան, Քեսապ, էջ 329:

⁶⁴³ Հայ գաղթաշխարհի պատմություն, հ. 2, էջ 328:

⁶⁴⁴ Նույն տեղում:

⁶⁴⁵ S. Pamuk, "Institutional Change and the Longevity of the Ottoman Empire, 1500-1800", *The Journal of Interdisciplinary History*, vol. 35, № 2, Autumn, 2004, p. 241. Մալիքանե հողահարկի ընդհանուր հասկացության մշակումն է (կարճ եզրույթ), որի գործածության ժամանակաշրջանը համարվում է 1695-1793 թթ.: Այն միտված էր իլթիզամի (iltizam) գյուղատնտեսությանը իրականացվող հարկային համակարգի բարելավմանը: Սակայն եթե վերջինիս դեպքում հարկատուն, ըստ կնքված պայմանագրի, պատասխանատվություն էր կրում հարկ վճարելու միայն մեկ տարի, ապա մալիքանե պայմանագիրն ամբողջ կյանքի համար էր: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս G. Piterberg, *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play*, London, 2003, pp. 155-156:

ազատ կարող է օգտագործվել կամ մուլի (مُلْك, mülk - սեփականություն) վերածվել միայն նրա մի փոքր մասը: Ըստ էվլիյա Չելեբիի. «...Ամբողջ փաղիշահական երկրի եկամուտը երեք մասից է կազմված. առաջին՝ փաղիշահական խասսերի մասը, երկրորդ՝ վեզիրների, էմիրների խասսերի մասը, երրորդ՝ զեամեր⁶⁴⁶ և թիմարներ (timâr)⁶⁴⁷ մասը»⁶⁴⁸:

Հողատիրության նշված երեք հիմնական ձևերն իրենց բազմաթիվ տարատեսակներով նույնպես մտնում էին պետական հողերի մեջ:

Իսկ ինչ վերաբերում է Պ. Սիրիայի հողային համակարգի առանձնահատկություններին, ապա պետք է նշել, որ այստեղ հողային հիմնական ֆոնդը կենտրոնացած էր արաբ ֆեոդալների ձեռքում, որոնք օսմանյան նվաճումից հետո, պահպանելով իրենց իրավունքները, դիրքերն ու տիրությունները, հարկ էին վճարում սուլթանին և նրա ներկայացուցիչներին՝ փաշաներին⁶⁴⁹: Սակայն, Օսմանյան կայսրության ավատատերերը, ի տարբերություն Արևմտյան Եվրոպայի ավատատերերի, գյուղացու անձի նկատմամբ չունեին իրավական իշխանություն, որովհետև նրանք «հողի տերը» չէին, այլ՝ հողը նրանց տրված էր միայն ժամանակավոր օգտագործման համար⁶⁵⁰:

Այդպիսով, Պ. Սիրիայի հյուսիսային շրջանների հայերը մեծամասամբ իբրև մարաթա (مراطة, ֆեոդալական կախյալ գյուղացիներ) ծառայում էին կալվածատերերի հողատիրություններում և համարվում էին հողակտորի կեսի, երբեմն մեկ երրորդի, մեկ չորրորդի կամ ավելի փոքր

⁶⁴⁶ Ձեամերի պետական եկամուտը կազմում էր 20000-100000 ալշե: Տե՛ս Մ. Զուպլյան, *Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ.*, էջ 190-191: Այս մասին մանրամասն տե՛ս նաև Ղ. Ինճի-նեան, նշվ. աշխ., էջ 80-81:

⁶⁴⁷ Զինվորական ծառայության դիմաց սիփահիներին պայմանական ժառանգության իրավունքով տրված կալվածք, որի հասույթը կազմում էր 20000 ալշե: Այն համարվում էր պայմանական, որովհետև այդ հողը նրա ժառանգին էր անցնում, եթե վերջինս նույնպես զինվորական ծառայության անցներ: Ծառայությունը դադարեցնելու դեպքում նա զրկվում էր այդ հողաբաժնից: Թիմարիտուն իրավունք ուներ հարկ գանձել այդ հողաբաժնի վրա աշխատողներից: Տե՛ս Մ. Զուպլյան, *Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ.*, էջ 190-191, Ն. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 66, С. Imber, *The Ottoman Empire*, pp. 194-206, Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Բ, էջ 304: Այս մասին մանրամասն տե՛ս նաև Ղ. Ինճինեան, նշվ. աշխ., էջ 81-82, Н. Inaljik, D. Quataert, նշվ. աշխ., էջ 71-74:

⁶⁴⁸ Թուրքական աղբյուրներ, Էվլիյա Չելեբիի ուղեգրությունը, հ. Գ, էջ 22-23:

⁶⁴⁹ Ն. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 126:

⁶⁵⁰ Մ. Զուպլյան, *Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ.*, էջ 257, Ա. Փափազյան, Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին, էջ 83, А.С. Тверитинова, *К вопросу о крестьянском землепользовании в Османской империи XV-XVI вв.* (Ученые записки института востоковедения, т. XVII), М., 1959, с. 26.

մասի սեփականատերեր⁶⁵¹: Շատ հայ ընտանիքներ էլ Քեսաբում, Գարատուրանում, Յակուբիյեում և Ղնիյեում և այլն, իրենց գյուղերի շրջակայքում ընդարձակ հողատարածություններ ունեին⁶⁵²: Ստացված հասույթը պատկանում էր ընտանիքի հորը: Առանց նրա իմացության, ընտանիքի անդամներից ոչ ոք չէր կարող վարձով տալ հողը, գրավ դնել, փոխանակել կամ ծախել: Նույնիսկ ցանքի տեսակը նա էր որոշում⁶⁵³: Մի քանի արյունակից ընտանիքներ երբեմն միավորվում էին մեկ տնտեսության շուրջ:

16-րդ դարի երկրորդ կեսին Անտիոքի շրջանի կալվածատերերի, այդ թվում նաև շատ հայերի, կալվածքներ անցան թուրք աղաների ժառանգական տնօրինության տակ, որոնք հաշվետու չէին նույնիսկ Հալեպի փաշային. գտնվում էին քաղաքային ազդեցիկ հեղինակությունների պաշտպանության տակ, վերջիններս էլ՝ ավելի բարձր պետական պաշտոնյաների⁶⁵⁴: Աղաները զանազան խարդախությունների էին դիմում՝ հողեր, գյուղեր և ընդարձակ կալվածքներ ձեռք բերելու համար: Վակֆերի վարչության պատասխանատու աղաները կամայականորեն բռնագրավում էին բնիկների կալվածքները: Հայ գյուղացիների ձեռքից խլվում են բազմաթիվ բնակավայրեր, հողեր, աղբյուրներ, ջրաղացներ և արոտավայրեր: Հատկապես տուժում են դաշտային և ջրառատ վայրերի հայերը, որոնք կա՛մ դառնում են մարաբաներ, կա՛մ գաղթում են շրջանից դուրս, կամ էլ՝ քաշվում հայերով բնակեցված լեռնային և մեկուսի շրջաններ⁶⁵⁵:

Այս իրադարձությունների մեջ, վարչական հարափոփոխ բաժանումների է ենթարկվում ամբողջ Անտիոքի շրջանը, որն արդեն միայն անվանապես էր Հալեպի վիլայեթի մաս կազմում: Օրինակ, Շուղրի կազալում 1596 թ. հիշվում են միայն երեք գյուղ և երկու ագարակ:

Թուրք աղաների ազդեցությունը շրջանում նվազեց միայն 19-րդ դարի երկրորդ կեսին Եգիպտոսի Իբրահիմ փաշայի կողմից Սիրիան գրավելուց հետո: Արդյունքում հզորացան տեղի հայ աղաները, որոնց

⁶⁵¹ Իսկ արդեն 19-րդ դարում, ապրանմադրամային հարաբերությունների զարգացման պայմաններում, ֆեոդալներ ձգտում էին արդյունավետ այդ ռենտան փոխարինել դրամայինով, համագամանք, որը ավելի էր ծանրացնում գյուղացիների վիճակը: Մանրամասն տե՛ս Հայ գաղթաշխարհի պատմություն, հ. 2, էջ 327- 329:

⁶⁵² 3. Զոլաֆեան, Անտիոքի մերձակայ Ռուճի հովիտի հայերը, էջ 118:

⁶⁵³ 3. Զոլաֆեան, Քեսապ, էջ 309:

⁶⁵⁴ 3. Զոլաֆեան, Քեսապի բարբառը, էջ 4-5:

⁶⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 5:

տեղի հայերը կոչում էին «պէրուն» (պարոն), իսկ նրանց կանանց՝ «վէրպըտկէն» (վարպետ-կին): Պարոնը գյուղի հովանավորն էր, օսման-յան իշխանավորներին ընդունողը, հարկային գանձումներ կատարողը, համայնքի հոգեւոր ու կրթական պետքերի համար ֆերմաններ պատվիրողը⁶⁵⁶: Հայ աղաներից Գարատուրանում հայտնի էր Այսե Մանճիկը, Քյորքյունեում՝ Հակոբ աղա Աբելյանը, Քեսաբում՝ Սերգո աղան (նրա ընտանիքը՝ «Մուղտիսիկունք», հաջորդել են Սողոմոնյան-Հովսեփյաններին, նրանք էլ՝ Հաջի-Բեդիրյաններին՝ Հաջի-Բեդիրինք), որոնք թուրք աղաներից վերցրին ոչ միայն նրանց կալվածքները, այլ նաև՝ պետական տարբեր տուրքերի ու գանձումների կապալառությունը⁶⁵⁷:

Անտիոքի շրջանում կալվածքներ ունեին նաև Երուսաղեմի պատ-րիարքությունը և Սսի կաթողիկոսությունը՝ արտեր, ձիթաստաններ, այգիներ, հնձաններ, ջրաղացներ: Դրանց տնօրինմամբ զբաղվում էր բանկալապետը, որը հաշվետու էր մուսելմանին, որը նշանակվում էր պատրիարքի կամ կաթողիկոսի կողմից և միայն նրանց էր հաշվետու: Կալվածքների հասույթի մի մասը տրամադրվում էր գյուղական քահա-նաներին⁶⁵⁸:

Պ. Սիրիայի հայ գյուղացիությունն ապրում էր նյութական շատ սուղ, իսկ բազմաթիվ վայրերում՝ աղքատ պայմաններում: Տարատեսակ հարկերի ծանր լուծը և հողի մշակման նախնադարյան եղանակները նրա ծանր կացության հիմնական պատճառն էին: Արտաքին շուկայում գյուղատնտեսական մթերքների նկատմամբ աճող պահանջը և գյուղա-ցիական տնտեսությունների հյուծումը խոշոր հողատերերին մղում էին ավելի ու ավելի հաճախ օգտագործել պարհակային աշխատանքը՝ սեփա-կան ապրանքային տնտեսություն ստեղծելու համար: Գյուղացիները պարտավոր էին վարել ու ցանել «պարոնի» արտերը, հավաքել բերքը, աշխատել նրա տան, գոմի և խոռոի կառուցման վրա և կատարել բազ-մաթիվ այլ աշխատավճարումներ⁶⁵⁹: Յուրաքանչյուր գյուղ ուներ նաև շեյխ, որը կոչվում էր «այգիների շեյխ» (شيخ البساتين): Վերջինս գյուղի ամենազգեցիկ ընտանիքի գլխավորն էր⁶⁶⁰:

Ֆեոդալականացման արդյունքում հողատիրության այս համակարգի հետևանքով Պ. Սիրիայի հայ համայնքի նշանակալից հատվածը կազմող

⁶⁵⁶ Յ. Զոլաֆեան, Քեսապ, էջ 308:

⁶⁵⁷ Նույն տեղում, էջ 125:

⁶⁵⁸ Յ. Զոլաֆեան, Անտիոքի մերձակայ Ռուճի հովիտի հայերը, էջ 122:

⁶⁵⁹ Նույն տեղում, էջ 328-329:

⁶⁶⁰ Յ. Զոլաֆեան, Քեսապ, էջ 125:

գյուղացիների սոցիալ-տնտեսական դրուժյունը գնալով ծանրացավ և արաբական երկրների հիմնական արտադրողը՝ գյուղացին, հարստահարվեց: Դա էլ հանգեցրեց գյուղական բնակավայրերից բնակչության զանգվածային փախուստին: Մշակելի հսկայական հողատարածությունները վերածվեցին արոտավայրերի⁶⁶¹:

Իրենց հողակտորները լքելու և խոշոր քաղաքներ փախչելու երևույթը Թուրքիայի պատմության մեջ հայտնի է «Մեծ փախուստ» (Büyük kaçgunlük) ընդհանուր անվամբ⁶⁶²: Պահպանվել են որոշ թվական տվյալներ գյուղերից բնակչության հեռանալու վերաբերյալ: Դրանցից մեկը վերաբերում է Հալեպի էյալեթին, որը, շնորհիվ իր բարենպաստ բնակլիմայական պայմանների, ոչ միայն Սիրիայի, այլև արաբական մյուս երկրների համեմատաբար զարգացած շրջաններից մեկն էր: Ըստ այդ տվյալների՝ 17-րդ դարում Հալեպի էյալեթում կար 3200 գյուղ, իսկ 18-րդ դարում մնացել էր ընդամենը 400-ը⁶⁶³: Սյուրմեյանը հայտնում է, որ թեև այդ թվականներին Հալեպի կենտրոնական դիվանատների տոմարների մեջ արձանագրված շատ գյուղերի անուններ են երևում, բայց դրանց կեսը լքված էր⁶⁶⁴: Իսկ Ալ. Ռասսելը նշում է. «Ներկայումս (1772 թ.) Հալեպի փաշալըքի 300 գյուղերից միայն մոտ մեկ երրորդը բնակչություն ունի»⁶⁶⁵:

18-րդ դարում նույն պատկերն էր նաև Իրաքում, Պաղեստինում (դարակեսին արդեն նշվում է նրա դեպոպուլյացիայի մասին), Եգիպտոսում և արաբական այլ երկրներում⁶⁶⁶:

Կայսրության բնակչության՝ հատկապես գյուղացիության կեղեքման պատճառները պետք է փնտրել հենց Օսմանյան կայսրության բնույթի փոփոխության մեջ: Դեռևս 16-րդ դարի առաջին կեսից սկսած, նրա ռազմատարածական համակարգը սկսեց վերափոխվել ավատական կալվածատիրական համակարգի⁶⁶⁷: Այսինքն, եթե մինչ այդ, ռազմա-

⁶⁶¹ Մ. Զուպյան, Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ., էջ 261:

⁶⁶² Նույն տեղում:

⁶⁶³ Ն. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 134-135:

⁶⁶⁴ Ա. արք. Սիրմեյան, Պատմութիւն Հալեպի հայոց, հ. Բ, էջ 493-494:

⁶⁶⁵ راسل, أ. و. ب., նշվ. աշխ., էջ 199: Նույնը տե՛ս նաև G. Browne, նշվ. աշխ., էջ 399, Ա. արք. Սիրմեյան, Պատմութիւն Հալեպի հայոց, հ. Բ, էջ 51: Օրինակ՝ Ալ. Ռասսելը նշում է, որ Դամասկոսում գյուղատնտեսության ոլորտում ցանքը զարգացել, ծաղկում է ապրել Ասադ փաշայի կառավարման շրջանում, մոտ 1757 թ.: Տե՛ս راسل, أ. و. ب., նշվ. աշխ., էջ 201:

⁶⁶⁶ Նույն տեղում, էջ 135:

⁶⁶⁷ Ֆինանսական եզմաժամի առաջին նշաններն ի հայտ եկան սուլթան Սելիմ II-ի ժամանակ՝ 1562-1563 թվականներին: Տե՛ս Մ. Զուպյան, Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ., էջ 261:

ավատական պետությունների ղեկավարող շրջանները չէին հետաքրքրվում արտադրության հարցերով, իսկ ռազմական տեսչությունը, այսինքն՝ հարևան ժողովուրդների կողոպուտը, ամենագործուն ձևով էր զբաղվում, ապա 1571 թ. հետո, երբ թուլացավ նվաճումների թափը ու խիստ կրճատվեց ռազմական ավարը, թուրք ֆեոդալները սկսեցին ամենադժան ձևով շահագործել նախ և առաջ նվաճած երկրների գյուղացիությունը⁶⁶⁸։ Եվ քանի որ կալվածատեր-ավատատերերի համար հողագործությունն արդեն հարստության ոչ թե օժանդակ, այլ հիմնական աղբյուր էր, նրանք սաստկացրին գյուղացիների շահագործումը՝ նրանց զրկելով ոչ միայն հավելյալ, այլև անհրաժեշտ արդյունքից։ Ըստ եղած աղբյուրների՝ գյուղատնտեսական միջերգների արտադրության խիստ կրճատման հետևանքով պետությունը կանգնում էր ֆինանսական լուրջ դժվարությունների առաջ⁶⁶⁹։

Սակայն պետք է նշել նաև, որ օսմանյան իշխանությունները գիտակցում էին ստեղծված իրավիճակի լրջությունը և տարբեր ժամանակաշրջաններում տարբեր օրենքներ ընդունելով, փորձում էին կանխել գյուղացիության փախուստը և միջոցներ ձեռնարկել նրանց պայմանների բարելավման և տնտեսության վերականգնման համար։ Այսպես, 16-րդ դարի 20-ական թթ. օրենք ընդունվեց, ըստ որի՝ ֆեոդալներին իրավունք էր տրվում ստիպողաբար հետ վերադարձնել փախստական գյուղացիներին, եթե նրանք բնակության նոր վայրում ապրել էին 15, իսկ քաղաքներում՝ 20 տարուց պակաս։ Օրենքի այդ դրույթը չէր տարածվում այն գյուղացիների վրա, որոնք փախել էին Կ. Պոլիս⁶⁷⁰։

Սուլթան Ահմեդ III-ի օրոք (1703-1730 թթ.) ռայաներին արգելվեց լքել գյուղերը և հաստատվել մայրաքաղաքում և այդ հրամանի իրագործմանը խստորեն հետևում էր անձամբ սուլթանի Մեծ վեզիր Դամադ-Իբրահիմ փաշան⁶⁷¹։

⁶⁶⁸ Նույն տեղում, էջ 259-260։

⁶⁶⁹ Նույն տեղում, էջ 260, **Н. Шенгелия**, նշվ. աշխ., էջ 45, **Ռ. Սաֆրասայան**, նշվ. աշխ., էջ 44։ Գտնվելով ծանր կացության մեջ, փնտրելով եկամտի նոր աղբյուրներ՝ օսմանյան պետությունը 16-րդ դարի վերջերից սկսեց խոշոր կալվածատերերին ու վաշխատուններին վաճառել այսպես կոչված *մուկատաներ* (مقطع, հոգ.՝ مقاطع)։ *Մուկատու* էր կոչվում կապալառության հիման վրա կայսրության որևէ միավորի կամ հարկատու շրջանի հարկերի նախնական փոխանցումը որևէ մի վաշխատուի՝ կարճ կամ երկար ժամկետով։ Վաշխատուին *մուկատան* տրվում էր համաձայն հարկահանման մատյաններում նախատեսված գումարի չափի՝ *իլթիզամի* (կապալի) իրավունքով։ Տե՛ս **Մ. Զուպլյան**, *Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ.*, էջ 264։

⁶⁷⁰ **Վ. Բայբուրդյան**, նշվ. աշխ., էջ 244։

⁶⁷¹ **В. Гиргас**, նշվ. աշխ., էջ 90։

Բացի այդ, փառիշտահին մոտ կանգնած տարբեր ծառայողներ փորձել են նրա ուշադրությունը կենտրոնացնել կայսրությունում առկա վերը նշված ներքին խնդիրների վրա և կանխարգելել պետականությանը սպառնացող ցնցումները: Հիջրայի 1041 թ. (1631-1632 թթ.) Կոչի Բեյը, սուլթան Մուրադ IV-ի (1623-1640 թթ.) հրամանով, ներկայացնում է իր երկրորդ «Ռիսալե»-ն⁶⁷² (նամակ, աշխատություն, հաղորդում), որտեղ սուլթանին առաջարկում է ուշադրությունը սեռել պետական գանձարանի կարգավորման և ռազմական ուժերի (գլխավորապես ենիչերիական բանակի) վերակազմավորման գործերին: «Ռիսալե»-ում հիմնականում Կոչի Բեյը կրկնում է իր տեսակետներն ու դատողությունները Օսմանյան կայսրության անկման և քայքայման պատճառների, «աղքատ ռայաների» տնտեսական վիճակի վատթարացման, գյուղատնտեսության դեգրադացիայի մասին և այլն: Փոքր և միջին ավատատեր-թիմարատերերի գաղափարախոս և նրանց ձգտումներն արտահայտող Կոչի Բեյը հավատացած էր, որ բավական է միայն վերականգնել «սրի մարդկանց» առանձնաշնորհումները և ամեն ինչ իր տեղը կընկնի⁶⁷³:

Դ. ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑԻՆ ԵՎ ՀԱՅ ՀԱՄԱՅՆՔԻ ՀՈԳԵՎՈՐ ԿՅԱՆՔԸ

Պահպանելով մինչ այդ հաստատված ներեկեղեցական բաժանումները՝ այնուամենայնիվ օսմանյան շրջանում Կիլիկիայի, Ադրամարի կաթողիկոսություններն ու Երուսաղեմի պատրիարքությունն իրենց թեմերով (մոտ 50 թեմական շրջաններ)՝ որպես հայկական միլլետի բաղկացուցիչ մաս, ենթակա էին Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքին⁶⁷⁴: Թեմերի

⁶⁷² Այս մասին մանրամասն տե՛ս Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Բ, էջ 224-232:

⁶⁷³ Նույն տեղում, էջ 233: Սուլթան Ահմեդ III-ի սուլթանության տարիներին (1703-1730 թթ., «Կակաչների դարաշրջան»), երբ սուլթանն արտասահմանից շինարարներ ու ճարտարապետներ էր հրավիրում Կ. Պոլսում նոր շենքեր կառուցելու համար, իսկ ֆաղափներում և գյուղերում ծայրաստիճան աղքատություն, հափշտակություն ու կարիք էր, նրա հաջորդ Մահմադ I-ի ֆայլերից մեկը եղավ ժողովրդական լայն խավերին, նախ և առաջ գյուղացիությանը, որոշ հարկերից ազատելը: Տե՛ս Մ. Զուպյան, Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ., էջ 274-275, 277:

⁶⁷⁴ A. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria...*, p. 33, տե՛ս նաև Մ. արք. Օրմանեան, Ազգապաշտում, մասն Բ, էջ 2156-2157: Կ. Պոլսի պատրիարքությանը ենթակա թեմերի մասին տե՛ս Յ. Սիրունի, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 292-306, Մ. արք. Օրմանեան, Հայոց եկեղեցին, էջ 6, Հայ գաղթաշխարհի պատմություն, հ. 2, էջ 97-102, M.B. Dadian, նշվ. աշխ., էջ 8:

Ըստ Գ. Բարդակչյանի՝ «Կ. Պոլսի արքոի փոխակերպումը առաջնորդական տեղապահությունից համընդհանուր Պատրիարքության տեղի ունեցավ ոչ թե շնորհիվ օսմանյան որոշակի կամ գիտակցված ֆաղափականության, այլ որպես պատմական էվոլյուցիոն գործընթաց»: Տե՛ս Գ. Բարդակչյան, «Կոստանդնուպոլսի Հայոց պատրիարքության ծագումը», էջ 59:

առաջնորդները տվյալ ժամանակաշրջանում համարվում էին պատրիարքի փոխանորդները՝ մուսախասները (*murahhas*) կամ վեֆիլները: Վերջիններս հանդես էին գալիս որպես տեղական միլլետ բաշիներ, որոնցից յուրաքանչյուրը պատասխանատու էր իր հատվածի ժողովրդի հարկային-ֆինանսական և իրավական (կտակ, պսակ, ամուսնուլթյուն, գույքային հարաբերուլթյուններ) պարտականուլթյունների և իրավունքների իրացման համար⁶⁷⁵:

Կրիլիկայի և Աղթամարի կաթողիկոսներն իրենց թեմերում կատար-վող ցանկացած փոփոխություն, նշանակման մասին պարտավոր էին տեղյակ պահել Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքին, որը նաև, Հարկ եղած դեպքում, դրանք ներկայացնում էր Բարձր Դռանը՝ դրանց հաստատ-ման Համար ֆերման կամ բերաթ ստանալու համար⁶⁷⁶:

Երուսաղեմում վերոնշյալ բոլոր պարտավորությունները կատարում էր Երուսաղեմի հայոց պատրիարքը, որին, ինչպես հուլյն ուղղափառների պատրիարքին, կոչում էին ռայիս (رئيس) կամ շեյխ: Վերջիններս պատասխանատու էին տեղի կադիի առաջ⁶⁷⁷:

Համաձայն դարեր ի վեր գոյություն ունեցող ներեկեղեցական բաժանումները՝ Հալեպի, Անտիոքի, Բեյլանի և Հյուսիսային Սիրիայի հայկական թեմերը գտնվում էին Կիլիկիո կաթողիկոսի, իսկ Լաթաքիայի, Դամասկոսի և Բեյրութի համայնքերը՝ Երուսաղեմի պատրիարքի իրավասության ներքո⁶⁷⁸:

Ստական յուրաքանչյուր թեմ գլխավորում էր Կիլիկիո կաթողիկոսի նշանակած առաջնորդը, որը գործերը վարում էր եկեղեցապանների, բանկայապետի և մյութելիի (mütevelli) միջոցով: Մյութելին եկեղեցա-

⁶⁷⁵ Ա. Խառապյան, նշվ. աշխ., էջ 156: Այս մասին տե՛ս նաև՝ راسل و أ.، նշվ. աշխ., էջ 338-339, A. Cohen, “On the realities of the Millet System: Jerusalem in the Sixteenth Century”, pp. 12-14:

⁶⁷⁶ **Մ. արք. Օրմանեան**, *Ազգապատում*, մասն Բ, էջ 2286, ինչպես նաև՝ **3. Սիրունի**, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 295, **M.B. Dadian**, նշվ. աշխ., էջ 9-10: Այս մասին է փաստում *ՄՄ արխիվի* «*Կաթող. զեվան»-ի* թղթ. 258, վավ. № 31-ը: Այն Կիլիկիայի կաթողիկոս Եփրեմ Սսեցու 1782 թ. գրությունն է՝ ուղղված Զաֆարիա (Զաֆարիա Փոփոզյան Կաղզվանցի՝ 1773-1781, 1782-1799 թթ.) պատրիարքին: Նամակում Եփրեմ Սսեցին աղեսագին խնդրում է արագանին սուլթանից *ֆերման* ձեռք բերել Բերիայի հայոց թեմի առաջնորդ նշանակելու համար: Կաթողիկոսը նշում է, որ այս հարցը կարող է լուծել նաև եկեղեցական ժողովը, սակայն այդ դեպքում, երբ առաջնորդը «բռնավորների դուռը գնա», ստիպված կլինի տուգանք վճարել, ինչպես որ սահմանված է:

⁶⁷⁷ **A. Cohen**, "On the realities of the Millet System: Jerusalem in the Sixteenth Century", pp. 12-14.

⁶⁷⁸ Հայ գաղթաշխարհի պատմություն, հ. 2, էջ 332:

պատկան կալվածքների տնօրինողն էր և հաշվետու էր Սսի կաթողիկոսին: Եկեղեցապաններն ապահովում էին եկեղեցու լուսավորությունն ու մաքրությունը, կարգավորում ծիսակատարությունները, իսկ բանկալապետը եկեղեցու դրամարկղի պատասխանատուն էր, նրան էին ենթարկվում մոմատունն ու մոմավաճառները⁶⁷⁹:

Կիլիկիո թեմերից ամենամեծը Հալեպի Բերիո թեմն էր: Մինչև 17-րդ դարը, տեղի հայ համայնքի մեծամասնությունը Հայ առաքելական եկեղեցու հետևորդներ էին: Ալ. Ռասսելը, խոսելով 18-րդ դարի Հալեպի քրիստոնյա համայնքների մասին, հայերի մասին, մասնավորապես գրում է. «Հայերը հույների պես բաժանված են հների և նորերի կամ ուղղափառների և աղանդավորների: Առաջինները թվով առավել են, սակայն ոչ ունեցվածքով: Նրանց եպիսկոպոսն ավելի համեստ կյանք է վարում, քան մյուս եպիսկոպոսները»⁶⁸⁰:

Տեղի հայերը խմբված էին հայապատկան երկու՝ Ս. Աստվածածին և Ս. Քառասուն Մանկանց եկեղեցիների շուրջ: Դրանք գտնվում էին քաղաքի քրիստոնյա մյուս համայնքապատկան եկեղեցիների հարևանությամբ. «Եւ կայր չորս եկեղեցի հուպ միմիանց մերձ Դարպասին՝ մէկ բակ, մէկ մարունի, մէկ հռոմի, երկու հայի՝ Սուրբ Աստուածածին եւ Սուրբ Քառասունք»⁶⁸¹: Հայկական երկու եկեղեցիներն էլ գտնվում են Սալիբա փողոցի միևնույն գավթի մեջ:

Ամենահինը Ս. Աստվածածին եկեղեցին է, որի մասին հիշատակվում է 1329 թ. Հալեպում գրված հայկական մի ձեռագրում⁶⁸²: 1535 թ. այն վորանորոգվել է խոջա Մախսուդի կողմից⁶⁸³:

Իսկ Ս. Քառասուն Մանկանց եկեղեցին առաջին անգամ հիշատակվել է 1476 թ.⁶⁸⁴: Նախկին փոքր մատուռը 1499-1500 թթ. ընդարձակվել է հալեպահայ երեւելի Ռայիս պարոն Եսայու (Իսայու) ջանքերով⁶⁸⁵: Պահպանելով նախկին փոքր մատուռն ու նրա կցորդ մասը՝ 1616 թ. Պետիկ

⁶⁷⁹ Նույն տեղում:

⁶⁸⁰ Al. Russell, նշվ. աշխ., էջ 31:

⁶⁸¹ Նույն տեղում, էջ 318:

⁶⁸² Հ. Ն. Ակիմեան, նշվ. աշխ., էջ 442:

⁶⁸³ Բ. Քոթոշյան, Հալեպի արձանագրությունները, Երևան, 2013, էջ 61:

⁶⁸⁴ Հ. Ազեղեան, «Բերիոյ թեմը եւ իր եկեղեցիները», ՀԱՍԿ հայագիտական տարեգիրք, Նոր շրջան, Թ տարի, Անթիլիաս-Լիբանան, 1997-2001, էջ 383:

⁶⁸⁵ Նույն տեղում:

և Սանոս չեղբերներին հաջողվում է Բարձր Դոնից արտոնագիր⁶⁸⁶ ստանալ և իրենց միջոցներով կառուցել Ս. Քառասուն Մանկանց եկեղեցուներկայիս շենքը, որն իր ներքին հարդարանքով նման է Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց գեղակերտ տաճարին, բացակայում է միայն գմբեթը⁶⁸⁷:

Սիմեոն Լեհացին հաղորդում է նաև, որ քաղաքի «Փռանկը» լատինաձեռն կաթողիկոսները՝ իտալացիներ, գաղիացիներ, որոնք առևտրի համար գտնվում էին Հալեպում և չունեին իրենց սեփական եկեղեցին, Ս. Աստվածածին եկեղեցում ունեին երեք խորան, որտեղ շաբաթ և կիրակի օրերին պատարագ էին մատուցում⁶⁸⁸: Իսկ երբ հայերն էին պատարագ մատուցում, Ֆրանկները գնում էին Ս. Քառասուն Մանկանց եկեղեցի⁶⁸⁹: 1735 թ. կաթողիկե հայերը Ս. Աստվածածին եկեղեցու հետ 5 տարի շարունակ տիրում են նաև Ս. Քառասուն Մանկանց եկեղեցուն⁶⁹⁰:

1655 թ. Սեդի-Ահմադ փաշան գրավում և ավերում է Հալեպը, որի պատճառով վնասվում են նաև քրիստոնյաների թաղերը, թալանվում եկեղեցիները, որոնց թվում՝ Ս. Քառասուն Մանկանցը⁶⁹¹:

⁶⁸⁶ Ս. Քառասուն Մանկանց եկեղեցու վերաշինության նշված արտոնագրի շուրջ տարածվել է մի նախապատմություն, որի աղբյուրը արաբ պատմիչ Ալ-Ղազին է: Համաձայն վերջինիս տեղեկությունների՝ 1615 թ. սուլթան Մուրադ IV-ը գալիս է Հալեպ և հյուրընկալվում խոջա Պետիկի տանը, քանի որ այն Հալեպի միակ իշխանն ու մեծահարուստն էր: Սուլթանի պատվին եռիս ընթրիք է մատուցվում շինական քանկարժեք սպասով, որը ճաշից հետո սուլթանի ներկայությամբ Պետիկ չեղբին կոտրում է: Զարմացած սուլթանի այն հարցին, թե ինչու նա դա կոտրեց, Պետիկը պատասխանում է, թե սուլթանից արժանի մարդ չկա, որ կարող է օգտվել այդ սպասից: Տե՛ս Հ. Պէրպլեան, Խոռեմ ա. Բնյ. Ներսէսեան, Յուզմատեան Քիլիսի Հայոց, 1969, էջ 389-390, հմմտ.՝ كامل بن حسين بن مصطفى بآلى الحلبى، الغزي، նշվ. աշխ., էջ 386-387: Սուլթանը, խոջա Պետիկի այս փայլն անշափ բարձր գնահատելով, խոստանում է կատարել նրա ցանկությունները, ստորագրում թիվ 15 հրովարտակը, որով արտոնվում էր. կառուցել Ս. Քառասուն Մանկանց եկեղեցին, բացել 7 դպրոց 1200 հայ աշակերտի համար, անարգել ուսուցանել և գործածել հայերենը: Տե՛ս Պ. Կարապետեան, նշվ. աշխ., էջ 195, Բ. Քորթոյան, նշվ. աշխ., էջ 95: Սյուրմեյանը սա ավանդագրույց է համարում: Տե՛ս Ա. աբ. Սիւրմէան, Պատմութիւն Հալէպի Հայոց, հ. Գ, էջ 319-320: Խոջա Պետիկը գլխավորել է սուլթանական իրատեղի. Հալեպի բերդում կուսակալ Քյոնա Յուսուֆի կողմից: Տե՛ս Պ. Կարապետեան, նշվ. աշխ., էջ 200:

⁶⁸⁷ Ա. աբ. Սիւրմէան, Պատմութիւն Հալէպի Հայոց, հ. Գ, էջ 30, 273, الأب ف. ت. اليسوعي، նշվ. աշխ., էջ 9:

⁶⁸⁸ Սիմեոն Ղալի Լեհացու Ուղեգրութիւն, էջ 318-319: Այս մասին տե՛ս նաև F. Tournèbize, “Le catholicisme à Alep au XVII^e siècle (1625-1703)”, *Études*: revue fondée en 1856 par des Pères de la Compagnie de Jésus 134 (1913, 1), pp. 351-370: Հալեպում եվրոպական ներկայացուցչությունների և կենցաղի մասին մանրամասն տե՛ս ا. ب. و. ب. راسل، նշվ. աշխ., էջ 221-231:

⁶⁸⁹ Սիմեոն Ղալի Լեհացու Ուղեգրութիւն, էջ 318-319:

⁶⁹⁰ Բ. Քորթոյան, նշվ. աշխ., էջ 96:

⁶⁹¹ Ա. աբ. Սիւրմէան, Յուզակ Հայերէն ձեռագրաց Հալէպի Ս. Քառասուն Մանկունք եկեղեցույ եւ Մասնաւորաց, հ. Ա, Երուսաղեմ, 1935 էջ 387-388:

Ռայիս Իսային Ս. Քառասուն Մանկանց եկեղեցուն կից կառուցել էր առևտրականների համար հանգստյան սենյակներ և ամառային ժամատեղ՝ հոգևորականների համար, որը հետագայում դարձավ Բերիոթեմի առաջնորդարանի շենքը⁶⁹²: Առաջնորդարանը ժամանակ առ ժամանակ որպես նստավայր է ծառայել նաև Երուսաղեմի հայոց պատրիարքների և Կիլիկիո կաթողիկոսների համար: Մասնավորապես Ազարիա Զուղայեցու (1584-1601 թթ.) և Պետրոս Կարկառեցու (1602-1609 թթ.) կաթողիկոսության շրջանը, երբ Զելալիների անընդմեջ հարձակումների պատճառով Սսի կաթողը ժամանակավորապես տեղափոխվել էր Հալեպ, համարվում է քաղաքի եկեղեցական և ազգային պատմության ամենից փառավոր և արդյունավետ շրջանը: Այս մասին նշում է նաև արքեպիսկոպոս Սյուրմեյանը. «Կաթողիկոս, առաջնորդ, հինգ եպիսկոպոսներ, վարդապետներ, քահանաներ ու սարկալագներ, կատարեալ վանք մը եւ «Վարդապետանոց»⁶⁹³:

1624 թ. կառուցվել է նաև Ս. Քառասուն Մանկանց եկեղեցու նոր հոգեւորները, իսկ դրանից առաջ որպես հոգեւորներ գործածվել է այժմյան Ս. Քառասուն Մանկանց եկեղեցու սյունազարդ տեղն իր շրջակայքով, իսկ որպես աղոթատեղի՝ աջակողմյան այժմյան փոքրիկ մատուռը⁶⁹⁴: Հոգեւոր շինությունը կատարվել է Երուսաղեմի պատրիարքության նախաձեռնությամբ և միջոցներով, որը Պ. Սիրիայի մեծ քաղաքներում, ինչպիսիք են Հալեպը, Դամասկոսը, Բեյրութը և այլն, ընդարձակ հողեր էր գնում և վանատներ ու իջևանատներ կառուցում պատրիարքությունը հասույթներով ապահովելու համար: Արտավազդ արք. Սյուրմեյանն այս առիթով գրում է. «Ձառաջնորդութեամբ Սուրբ Աթոռոյն Երուսաղէմի Գրիգոր արքեպիսկոպոսի, կամաւքն Աստուծոյ շինեցաւ Հոգեւորներն Սուրբ Երուսաղէմի յիշատակ Սրբոյն Յակոբայ եւ յիշատակ Վանցի Խոճայ Ղարիպջանին, որդոցն Թումաջանին, Դիլանջին, եղբօրն Յովասափին, որդոյն Ամիրխանին, Սարուխանին եւ թոռներից Դաւիթին, Սաքնաարին, Մարիամին, Նազարին, Ղազարին: Թվն՝ ՌԼ Գ (=1624)»⁶⁹⁵:

⁶⁹² Բ. Քոթրոյան, նշվ. աշխ., էջ 152:

⁶⁹³ Գ. Գապլէնէան, ««Սուրիա», Քաղաքական, կրօնա-պատմական, կրթական և տնտեսական տեսակետով, Ա.-Քաղաքական», «Տաթեւ» կրօնական տարեցոյց, Բ տարի, Հալէպ-Սուրիա, 1926, էջ 302-303, Ա. արք. Սիւրմէան, Պատմութիւն Հալէպի հայոց, հ. Գ, էջ 148-149, *The Cambridge History of Turkey*, p. 277: Այս մասին տե՛ս նաև B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, p. 72:

⁶⁹⁴ Ա. արք. Սիւրմէան, Պատմութիւն Հալէպի հայոց, հ. Գ, էջ 96:

⁶⁹⁵ Նույն տեղում, էջ 95:

Հոգետուներ վերանորոգվել է 1763 թ. Երուսաղեմի պատրիարք Կարապետ Գանձակեցու (1762-1768 թթ.) կողմից⁶⁹⁶:

Եկեղեցու շուրջը տարածվում էր նաև Հալեպի Հայոց առաջին գերեզմանատուներ, որտեղ թաղված են նաև Ազարիա Ջուղայեցու (1601 թ.) և Պետրոս Կարկառեցու (1608 թ.) աճյունները⁶⁹⁷: Սակայն 1580 թ. հետո, թուլլատրվում է եկեղեցու ներսում և բակում ամփոփել միայն հոգևորականներին, իսկ աշխարհիկ համայնքին, որոնց թիվն արդեն զգալիորեն աճել էր, հատկացվեց Ազիզիյեի ազգային գերեզմանատուներ, որը գտնվում է բուն քաղաքից հյուսիս-արևմուտք՝ Ազիզիյե և Հազգազե թաղամասերի վերջնամասում⁶⁹⁸:

17-րդ դարում Սսի կաթողիկոսությունում հուզումների մեծ ալիք բարձրացավ՝ պայմանավորված Կիլիկիո կաթողիկոսության և, առհասարակ, Հայ եկեղեցու ներքին անհամաձայնություններով և աղթարմայություն տարածմամբ: Ստեղծված իրավիճակը հանգեցրեց Կիլիկիո կաթողիկոսության Հալեպի թեմում հակաթոռության առաջացմանը⁶⁹⁹:

Այսպես, Կիլիկիո Հովհաննես Դ Այնթապցու (1601-1621 թթ.) պաշտոնավարությանը զուգահեռ՝ 1601 թ. դեկտեմբեր ամսի վերջերին Հալեպում սկիզբ է առնում հակաթոռություն՝ Պետրոս Կարկառեցու կաթողիկոսությանը⁷⁰⁰: Պատմությունը կրկնվում է նաև Խաչատուր Գ Գաղատացու (Սեբաստացի) կաթողիկոսության ժամանակ (1657-1674 թթ.), երբ 1663 թ. Հալեպում հակաթոռ կաթողիկոս դարձավ Դավիթ Բերիացին, որը ծագումով Կարկառեցի էր⁷⁰¹: Սակայն, Խաչատուր կաթողիկոսի և հակաթոռ Դավիթի մահից հետո բաժանումը չվերջացավ. «... զի Խաչատուր Մինտերճիին տեղ նստած է Սահակ Մէյխանէճիին, եւ Դաւիթիին տեղ Ազարիայ, Կարկառեցիին տեղ ուրիշ Կարկառեցի մը է»⁷⁰²:

⁶⁹⁶ Տ. Հ. Թ. Սալախեանց, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 782:

⁶⁹⁷ Ա. արք. Սիրմէեան, Պատմութիւն Հալեպի Հայոց, հ. Գ, էջ 229:

⁶⁹⁸ Բ. Քորոշյան, նշվ. աշխ., էջ 179-180:

⁶⁹⁹ A. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria . . .*, p. 230.

⁷⁰⁰ Բ. Ա. արք. Արթուրյան, «Կիլիկիո կաթողիկոսաց Կիլիկիոյ, Անթիլիաս-Լիբանան, 1939, էջ 207, 245-298:

⁷⁰¹ Նույն տեղում, էջ 394: Այս մասին տե՛ս նաև Դ. Թինոյան, «Կիլիկիո կաթողիկոսության երկփեղիմը Խաչատուր Գաղատացու արքայական շրջանում», Հայոց պատմության հարցեր, հ. 13, Երևան, 2012, էջ 111-112:

⁷⁰² Մ. արք. Օրմանեան, Ազգապատում, մասն Բ, էջ 3004: Այս դեպքերի մասին առավել մանրամասն տե՛ս Վ. Մակարյան, «Կիլիկիոյ Ազարիայ Կարկառեցու հակաթոռութեան թուականը (Ժէ-ԺԸ. դդ.)», էջ 465-472:

Այդ ժամանակաշրջանում հայոց ներեկեղեցական անհամաձայնությունները հիմնական պատճառը Սսի կաթողիկոսների համակրանքն ու հաստատված կապերն էին Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու հետ: Այդ ամենն անմիջականորեն անդրադառնում էր Հալեպի հայ եկեղեցական կյանքի վրա և փոթորկում այն. Սսի նշանակած թեմակալ առաջնորդները ոչ միայն չէին հակադրում կաթոլիկ կղերի արարքներին, այլև հաճախ իրենց ընթացքով նպաստում էին հակակաթոլիկական դիմադրություն թուլացմանը:

Արդյունքում, 1740 թ. նոյեմբերի 26-ին Հալեպի Ս. Քառասուն Մանկանց եկեղեցում՝ որպես Հայ կաթողիկե եկեղեցու առաջին առաջնորդ, օծվեց Աբրահամ եպս. Արծիվյանը (1710-1749 թթ.)⁷⁰³: 1742 թ. դեկտեմբերի 8-ին Արծիվյանի՝ Հռոմի Բենեդիկտոս ԺԴ Պապի կողմից Կիլիկիո Հայ կաթողիկե նվիրապետություն առաջին կաթողիկոս-պատրիարք օծմամբ՝ սկիզբ դրվեց Հայ կաթողիկե կաթողիկոսություն⁷⁰⁴:

Հայ կաթողիկ պատրիարքների նստավայրը, ինչպես նաև կաթոլիկ Հայ համայնքի կենտրոնը դարձան Լեռնալիբանանի Քեսերվան շրջանի Զմառու կոչված դալարազեղ ու բարձրադիր բլրի վրա (Բեյրութից 36 կմ հյուսիս) կառուցված Զմառուի վանքն ու Ս. Աստվածածին եկեղեցին, որոնց հիմնարկությունը սկսվել էր 1749 թ. դեկտեմբերի 17-ին⁷⁰⁵: Հասկանալի է, թե ինչ էր նշանակում հայոց, այն էլ կաթոլիկ վանքի կառուցումը նշված ժամանակաշրջանում: Այդ ժամանակ Լիբանանում իշխում էր էմիր Մելհեմ Շիհաբը (1729-1753 թթ.), որի հայրը՝ էմիր Հայդարը (1707-1732 թթ.) դրանից մի քանի տարի առաջ Քեսերվանը հանձ-

⁷⁰³ Վ. Խ. Աթանասեան, Վարդ Աբրահամ-Պետրոս Ա. Արծիւեան կաթողիկոսի, Պէյրութ, 1959, էջ 183, Մ. Ժ. Մամեան, Յուշամատեան երկհարկւրամեակի Զմառու Տիրամօր եկեղեցիին հիմնարկութեան (1771-1971), Զմառու, էջ 10:

⁷⁰⁴ Մ. Ժ. Մամեան, նշվ. աշխ., էջ 11-12:

⁷⁰⁵ Նույն տեղում, էջ 53: Վանքի կառուցման ձեռնարկումն ու իրականացումն անմիջականորեն կապված է երեք կաթողիկոսների հետ՝ Աբրահամ Պետրոս Ա. Արծիվյանի, որը հղացավ նրա կառուցման գաղափարը, մշակեց դրա իրագործման ծրագիրն ու նրա կառուցման համար հանգանակություն կատարելու երկու կոնդակներ գրեց: Այս մասին մանրամասն տե՛ս Վ. Խ. Աթանասեան, նշվ. աշխ., էջ 345-346: Արծիվյանին հաջորդած Հակոբ Պետրոս Բ Հովսեփյան կաթողիկոսը (1749-1753 թթ.) ձեռնարկեց վանքի կառուցումը, բայց ծրագրի առաջին մասը՝ վեց սենյակների կառուցումն ավարտելուց և եկեղեցու հիմքը դնելուց հետո մահացավ: Սկսված գործը շարունակեց Միքայել Պետրոս Գ կաթողիկոսը (1753-1780 թթ.), որը հայազգի Աբգար հարստապետի միջոցով սկսեց և 1771 թ. ավարտեց վանքի եկեղեցու շինարարությունը: Տե՛ս Մ. Ժ. Մամեան, նշվ. աշխ., էջ 50: Այսպիսով, 1771 թ. կառուցվեց եկեղեցին, 1810 թ.՝ ժառանգավորաց վարժարանը, իսկ 1940 թ.՝ մատուռը և այժմյան սրահը: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս Ս. Վարժապետեան, նշվ. աշխ., էջ 270-271:

նեղ էր ինքնին տոհմի շեյխերին⁷⁰⁶: Վերջիններս, չորս հայ եպիսկոպոսների հետ համաձայնություն գալով, 1749 թ. հոկտեմբերին (օրը բնագրում նշված չէ) նվիրատվության անվան տակ, նրանց են «նվիրում» Ձմառուի ագարակը՝ հետևյալ պահանջով. «Համաձայնած ենք որ մեր նուիրատուութիւնը դրամով գնահատուի: Գումարին կէսը՝ թոշակ ըլլայ պատարագներու, որ պիտի մատուցուին մեր եւ մեր ծնողներուն դիտաւորութեան. իսկ միւս կէսը՝ ողորմութիւն ըլլայ, որպէս զի մաս ունենանք այն աղօթքներէն եւ բարի գործերէն, որ պիտի կատարուին այս վանքին մէջ»⁷⁰⁷:

Կաթողիկ հայերի համար Ձմառուի վանքի հիմնադրումը Լիբանան գաղթելու և այստեղ հաստատվելու նոր ազդակ հանդիսացավ: Առաջինները կղերականների ազգականներն էին, որոնք վանքի շրջակա գյուղերում փոքրիկ կղզիացած գաղութներ կազմեցին և փաստացի դրեցին լիբանանահայ գաղութի հիմքը⁷⁰⁸:

Մինչ Ձմառուի վանքի հիմնադրումը, Լիբանանում Ղոսթա կոչված գյուղի մոտակայքում գործում էր Անտոնյան միաբանների Քրեյմի վանքը, որը կառուցել էին Անտոնյան Միաբանության հիմնադիրներ (հիմնադրվել է 1720 թ.) Աբրահամ և Հակոբ Մուրադյան եղբայրները⁷⁰⁹: Որոշ ժամանակ անց վերջիններս Ղազիր գյուղի մոտ կառուցում են Բեյթ ինչը (տախտակե տուն) անվամբ մի վանք ևս⁷¹⁰:

Ահա այս իրադարձություններից դժգոհ հալեպահայերը դիմեցին Սիմեոն Երեանցի կաթողիկոսին՝ Հալեպի թեմն էջմիածնի իրավասությամբ ենթարկելու խնդրանքով⁷¹¹: 1782 թ. Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Սիմեոն Երեանցին հատուկ կոնդակով Հալեպի հայոց թեմակալ առաջ-

⁷⁰⁶ Մ. Ժ. Մովսեսյան, նշվ. աշխ., էջ 53:

⁷⁰⁷ Վ. Խ. Աթանասյան, նշվ. աշխ., էջ 361, Մ. Ժ. Մովսեսյան, նշվ. աշխ., էջ 53: Նվիրատվության հայերեն թարգմանությունը տե՛ս Վ. Խ. Աթանասյան, նշվ. աշխ., էջ 360-361: Այս արաբատառ կալվածագրի օրինակները, որտեղ հիշատակվում են չորս հայ եպիսկոպոսների անունները և դրված են երկու նվիրատուների ու երեք մարոնի եպիսկոպոսների կնիքներն ու ստորագրությունները, պահվում են Ձմառուի վանքի և Բեթբեթի մարոնի պատրիարքարանի դիվաններում: Տե՛ս Մ. Ժ. Մովսեսյան, նշվ. աշխ., էջ 53:

⁷⁰⁸ Ս. Վարժապետեան, նշվ. աշխ., էջ 260:

⁷⁰⁹ Վ. Խ. Աթանասյան, նշվ. աշխ., էջ 268: Քրեյմի վանքի մասին մանրամասն տե՛ս նաև Մ. Մովսեսյան, Քրեյմի և Ձմառու վանքերուն հիմնարկութիւնը և անոնց մէջ ապրած ութը կաթողիկոսներուն կեանքն ու գործունէութիւնը, Աբրահամ Պետրոս Ա. Արծիւեան կաթողիկոսի ծննդեան 300-ամեակին ձօնուած աշխատասիրություն, 1679-1979, Բեյրութ, 1979:

⁷¹⁰ Վ. Խ. Աթանասյան, նշվ. աշխ., էջ 268-269:

⁷¹¹ Հ. Թովումյան, նշվ. աշխ., էջ 39:

նորդ է նշանակում էջմիածնի միաբան Մինաս վարդապետին⁷¹²: Սակայն հայտնի է, թե Հալեպի թեմը որքան ժամանակ է մնացել էջմիածնի հովանավորության ներքո:

Սկզբնական շրջանում հայ հոգևորականության հարաբերությունները հայ կաթողիկոսների հետ միանշանակ հարթ չէին: Վերջիններիս այդ հարցում պաշտպանում և օժանդակում էին օսմանյան իշխանությունները⁷¹³: Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքները Բարձր Դռան մոտ վարկաբեկում և զրպարտում էին հայ կաթողիկոսներին, որի արդյունքում հաճախ նրանց դեմ հալածանքի, իրավազրկման և աքսորի վճիռներ էին արձակվում և իրականացվում կայսրության բոլոր գավառներում: Վախենալով հաճախակի դարձած հալածանքներից, զմառյան առաքյալները հարկադրված էին ծածկելու իրենց ինքնությունը՝ շրջագայել առանց մորուքի և ծպտվել աշխարհիկ տարազի տակ: Եթե երկար ժամանակով հատուկ առաքելավայր էին ուղարկվում, ապա այնտեղ նրանք զանազան արհեստներով էին զբաղվում՝ իրենց առաքելությունը ծածկել կատարելու համար: Իսկ եթե պետք է հաճախակի փոխերն իրենց տեղը, այդ ժամանակ ծպտվում և ներկայանում էին որպես շրջիկ փերեզակ, հնակարկատ, քարավանապետ, ուղտապան և այլն: Կաթողիկոսների նկատմամբ հետապնդումները առավել հետևողական էին իրականացվում հատկապես Կիլիկիայում, Կապադովկիայում, Փոքր Հայքում, Սիրիայում, առավել նվազ՝ Միջագետքում, իսկ Լիբանանում և Եգիպտոսում կաթողիկ միաբաններն ապրում ու գործում էին ազատ⁷¹⁴:

Սակայն, ի վերջո, եվրոպական պետությունների ճնշման արդյունքում (հիմնականում Ստամբուլում Ֆրանսիական դեսպանատան ազդեցություն չնորհիվ), 1831 թ. օսմանյան իշխանությունները ճանաչեցին կաթողիկ միլլեթը, իսկ 1835 թ. Հակոբ Ծուղարյանը ճանաչվեց հայ կաթողիկոսների պատրիարք⁷¹⁵:

⁷¹² Նույն տեղում:

⁷¹³ ՄՄ արխիվ, Կաթող. դիվան, թղթ. 3, վավ. № 43 (օսմաներեն) և № 45 (օսմաներեն), թղթ. 1դ, վավ. № 476 (օսմաներեն): Տես նաև Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Ա, էջ 157, 238-243, 300-302, Գ. ԲԵՆՅ. ԱԿԱՄԵՆԵԱՆԳ, նշվ. աշխ., էջ 239-248:

⁷¹⁴ Մ. ԹԵՐԳԵԱՆ, Զմառեան կաթողիկոսական միաբանութիւնը (Զմառեան մատենաշար քի 1, հ. Ա), 1983, էջ 53:

⁷¹⁵ D. Stamatopoulos, նշվ. աշխ., էջ 257:

1847 թ. կազմավորվեց նաև բողոքական միլլեթը, որի կազմում, ինչպես կաթոլիկ միլլեթում՝ գերիշխում էին հայերը⁷¹⁶:

Սիրիայում և Լիբանանում հայ և արաբ բողոքականություն, ինչպես նաև Բեյրութի հայ համայնքի հիմնադիրները համարվում են 1823-1825 թթ. Բեյրութում հաստատված Երուսաղեմի կարգաթող երեք հայ եպիսկոպոսներ՝ Հակոբ Ագշեհիրցի Լուստրացին, Դիոնեսիոս եպիսկոպոս Կարապետյան Գարթալցին և Հակոբ վարդապետ Բոլուցին⁷¹⁷:

Փաստորեն, Բեյրութի հայ համայնքի ձևավորման պատմությունը նույնպես կրոնական հիմք ունի՝ քաղաքը հայերի ուշադրության է արժանացել, հետզհետե ստվարացել և հաստատուն գաղթօջախ է դարձել 1800-ականների առաջին կեսից: Իսկ մինչ այդ՝ Բեյրութը հետամնաց գյուղաքաղաք էր մոտ 5000 բնակչությամբ⁷¹⁸:

Պ. Սիրիայի հայ համայնքի հոգևոր կյանքը, չնայած կրոնական խտրականությունների և դրանով պայմանավորված մի շարք արգելքների, ընդհանուր առմամբ մինչև 19-րդ դարը բնականոն էր ընթանում: Հայոց եկեղեցին պահպանում էր դարեր շարունակ ունեցած իր հայակենտրոն դերը՝ ուշադրության կենտրոնում պահելով իր հետևորդների կարիքները. եկեղեցիների շուրջ ուխտավորների համար կառուցվում էին հյուրատներ, իջևանատներ, աղքատների համար կացարաններ⁷¹⁹:

Մինչ 19-րդ դարը հայ հոգևոր կյանքը եռում էր Լաթաքիայում: Տեղի համայնքը կենտրոնացած էր Ս. Աստվածածին եկեղեցու շուրջ (կառուցման թվականը հայտնի չէ): 1755 թ. մահտեսի Հակոբ Ամուճայի («ծննդեամբ հալեպցի», «սննդեամբ պոլսեցի», իսկ «արհեստիւ սէտէֆծի», «Սուրբ Յակոբայ միաբան») բարերարությամբ եկեղեցուն

⁷¹⁶ Մ. առք. Օրմանեան, *Հայոց եկեղեցին*, էջ 92, Է. Սեմերճեան, նշվ. աշխ., էջ 268: Կայսրության բողոքականների մասին տե՛ս R. R. Madden, նշվ. աշխ., էջ 37-42: Բողոքականներին տրված ֆերմանը, ըստ որի կազմավորվեց բողոքական միլլեթը, հաստատվել է 1853 թ.: Ֆերմանը տե՛ս B. Гирсac, նշվ. աշխ., էջ 97-98, հղում 2:

Արդեն 19-րդ դարի Օսմանյան կայսրության մարդահամարի տվյալներով՝ կաթոլիկները 804000 են, որոնցից հայ կաթոլիկները՝ 35000: Տե՛ս R.R. Madden, նշվ. աշխ., էջ 18: Կաթոլիկ միլլեթի ստեղծման պատմության մասին մանրամասն տե՛ս B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, pp. 95, 98-111, R.R. Madden, նշվ. աշխ., էջ 134-152:

⁷¹⁷ Ս. Վարժապետեան, նշվ. աշխ., էջ 15, 51, առավել մանրամասն տե՛ս էջ 51-66:

⁷¹⁸ Նույն տեղում, էջ 34:

⁷¹⁹ «1794 թ. Լուայա բինթ Նաչատուրը Քեսերվան-Ջբելիլի վրա գտնվող Ս. Բարբառա եկեղեցուն կից կառուցեց օթևաններ տեղի և Հալեպի հայ կարիֆավորների համար», «1800 թ. Անթուան ուալադ Ջորջոս Ղանդիլը Զմմառի վանքին կից օթևաններ կառուցեց Հալեպի հայ աղիատների համար»: Տե՛ս الأب ف. ت. اليسوعي, նշվ. աշխ., էջ 106-107:

կից կառուցվում է հոգետուն, որը գտնվում էր Երուսաղեմի պատրիարքության անմիջական վերահսկողության տակ⁷²⁰:

Մինչ 19-րդ դարի սկզբները ծաղկուն վիճակում էին գտնվում Արամո գյուղի հայկական վանքերն ու եկեղեցիները՝ Ս. Ստեփանոս եկեղեցին (որը բազմաթիվ անգամներ նորոգվել է), գյուղի բարձունքի վրա գտնվող Ս. Աստվածածին և Ս. Գևորգ եկեղեցիները, որոնք կառուցվել են 15-րդ դարից առաջ⁷²¹:

Հակառակ պատկերն ենք տեսնում Յակուբիյեում, որի երկու եկեղեցիները՝ Ս. Թեոդորոսը և Ս. Աննան (նախկին Ս. Գևորգ, 14-րդ դար) 20-րդ դարասկզբին կիսավեր վիճակում էին⁷²²: Կրոնավարչական բաժանումով այն պաշտոնապես Բերիո թեմի վիճակին էր պատկանում, սակայն, փաստացի, մինչ 20-րդ դարի սկիզբը Լաթաքիայի երուսաղեմապատկան հոգետան տեսուչի հովվության տակ էր գտնվում⁷²³:

Բեյլանի ամբողջ շրջանում գոյություն ունեւ միայն մեկ եկեղեցի՝ Բեյլան ավանի Ս. Սարգիս եկեղեցին, որին կից 19-րդ դարի կեսերին գործում էր տղաների նախնական վարժարան⁷²⁴:

Արդեն մինչ 19-րդ դարի կեսերը խոնարհված էր Քեսաբի շրջանի եկեղեցիների մեծ մասը, որոնք այդպես էլ չվերականգնվեցին օսմանյան իշխանությունների արգելքի, ապա նորակազմ ալլադավան հայերի հարուցած դժվարությունների պատճառով⁷²⁵: Նրանցից միայն Ս. Աստվածածին եկեղեցին է վերականգնված, սակայն մի քանի անգամ հիմնովին նորոգման պատճառով վիմագիր արձանագրությունները չեն պահպանվել:

Քեսաբի շրջանի բազմաթիվ չգործող եկեղեցիները (տեղի խոսվածքով՝ «կիղիցիկ» կամ «կղիցիկ») տեղի բնակիչների համար ուխտատեղիներ էին: Դրանց անվանումները շատ հաճախ հիշվում են նաև բնակավայրերի անվանումների հավելմամբ՝ Ծովու թաղի Ս. Գևորգը, Մանճիկյան թաղի Ս. Աստվածածինը, Ներքի Գյուղի Ս. Աստվածածինը և Սիվտիկը, Քյորքյունեի Ս. Ստեփանոսը, Քեսաբին հարակից Ս. Ստեփանոսն ու Ս. Մարութեն և այլն: Որոշ եկեղեցիների շուրջ գերեզմանատներ են կառուցվել⁷²⁶:

⁷²⁰ Ա. աբ. Սիւրմէան, Պատմութիւն Հալէպի հայոց, հ. Բ, էջ 422:

⁷²¹ Զ. Զոլաֆեան, Քեսապ, էջ 87:

⁷²² Ա. Երէցեան, Եազուպիէն երէկ ևւ այսօր, էջ 67:

⁷²³ Նույն տեղում, էջ 51:

⁷²⁴ Զ. Զոլաֆեան, Քեսապ, էջ 80:

⁷²⁵ Նույն տեղում, էջ 113:

⁷²⁶ Նույն տեղում:

Քեսաբի շրջանի Գարատուրան գյուղում մինչև 19-րդ դարի կեսերը գործել է երեք մատուռ՝ Ս. Գեորգը, Սաղաթյան նախկին թաղի մուսքի մոտ և Գալեմեթյան թաղին կից գտնվող մատուռները⁷²⁷:

Պետք է նշել, որ խոնարհված Հայկական եկեղեցիների վերականգնման, ինչպես նաև տեղի հոգևոր-կրոնական կյանքի զարգացման համար բազում խոչընդոտներ էին ստեղծվում թե՛ օսմանյան տեղական իշխանությունների կողմից և թե՛ Հայ եկեղեցու ներքին խռովությունների պատճառով: Եկեղեցիների վերաշինության և վերանորոգման համար բերաբներ էին ձեռք բերվում տեղի նշանավոր Հայ էֆենդիների միջոցով, որոնք այդ նպատակին հասնելու համար գործի էին դնում և՛ իրենց նյութական միջոցները, և՛ անձնական կապերը: Սակայն դրանք հիմնականում անտեսվում էին տեղի իշխանությունների կողմից. զիմմիների կալվածքները համարվում էին արագի մահլուլ (*arazi mahlu*), այսինքն՝ անժառանգ կալվածքներ:

Դամասկոսի Հայ համայնքի հոգևոր կենտրոնը Ս. Սարգիս եկեղեցին էր՝ կից գործող հոգետնով. «Գոյ անդ վանք մի ազգիս Հայոց որ կոչի սուրբ սարգիս. Սա վերանորոգեցաւ ի լուսաւորել հոգի Գրիգոր պարօն տիրէն. և յաւել ի նա բազում խցերս և իջեւան ի ցամաքէ եկեալ տերունական ուխտաւորացն. Եւ է հեռի յերուսաղէմէ եօթն աւուր ճանապարհ»⁷²⁸:

Դամասկոսը ավելի մոտ լինելով Սուրբ Տեղեաց, բնականաբար գտնվում էր Երուսաղեմի Միաբանության առանձնահատուկ ուշադրության տակ, որը 1450 թ. Դամասկոսի Բաբ ալ-Շարկ թաղամասում, գնելով ընդարձակ հողատարածք, կառուցեց Ս. Սարգիս վանքը և համանուն մատուռը, որն ուխտավորների համար ծառայում էր նաև որպես օթևան-հոգետուն: Ս. Սարգիս վանքը վերանորոգվել և ընդարձակվել է 1878 թ.⁷²⁹:

⁷²⁷ Նույն տեղում, էջ 474:

⁷²⁸ Հ. Երուսաղեմցի, Գիրք Պատմութեան Սրբոյ և մեծի Քաղաքիս Աստուծոյ Երուսաղէմիս և Սրբոց Տնօրինականաց Տեղեաց Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, ի Կոստանդնուպոլիս, 1807, էջ 300:

⁷²⁹ Յ. Չոլաֆեան, Քեսապ, էջ 422: Որոշ ուսումնասիրողներ Դամասկոսի Ս. Սարգիս եկեղեցու կառուցման տարեթիվն անհայտ են նշում: Տե՛ս Հ. Ազեղեան, «Դամասկոսի հայ գաղութին մասին (համառոտ ուղագիծ)», ՀԱՍԿ Հայագիտական տարեգիրք, Ժ տարի, Նոր շրջան, Անթիլիաս-Լիբանան, 2002-2006, էջ 354: Իսկ վերանորոգումը նշում են 1617 թ.: Վերանորոգման թվականն էլ Ա. Սանջյանին առիթ է տալիս մտածելու, որ հավանաբար վանքը կառուցվել է 16-րդ դարավերջին: Տե՛ս A. Sanjian, *The Armenian Communities in Syria...*, p. 58:

Օսմանյան տիրապետության 400 տարվա ընթացքում Երուսաղեմի Հայոց եկեղեցին շարունակեց մնալ որպես տեղի երեք հիմնական եկեղեցիներից (Հուլյն ուղղափառ և Լատին կաթոլիկ եկեղեցիների հետ միասին) մեկը⁷³⁰: Ավելին, իր հսկողությունը սահմանեց մեծ թվով մասնավոր սեփական վանքերի վրա Սուրբ Հողում և հարևան երկրներում⁷³¹:

Այդ ամենի համար որպես հիմք ներկայացվում էր սուլթան Սելիմ I-ի երաշխավորագիրը: 1517 թ. Սուլթան Սելիմ I-ը Եգիպտոսից հաղթական մտավ Երուսաղեմ: Նրան ընդառաջ ելան քաղաքի բնակիչները, այդ թվում նաև հայոց և հունաց պատրիարքները՝ իրենց միաբանություններով հանդերձ⁷³²: Հայոց Սարգիս Գ պատրիարքը (1507-1517 թթ.) սուլթանին ներկայացրեց Մուհամմադ մարգարեի կողմից հայոց Աբրահամ Ա պատրիարքին տրված, ապա Օմար, Ալի խալիֆաների և Սալահ ալ-Դինի կողմից հաստատված երաշխավորագրերը (عهد الذمي), որտեղ երաշխավորվում էր հայապատկան բոլոր սրբատեղիների (Ս. Հարություն տաճարի, Ս. Հակոբյանց եկեղեցու, Զիթենյաց լեռան վանքերի, Բեթղեհեմի եկեղեցու և այլն) նկատմամբ Երուսաղեմի հայոց պատրիարքների իրավասությունը, ինչպես նաև՝ վերջիններիս ունեցած գերակա դիրքը քրիստոնյա միաբնակ մյուս երեք համայնքների (ղպտի, հաբեշ, ասորի) նկատմամբ⁷³³:

⁷³⁰ S. Kuruvilla, “The Palestinian Christian Church in Jerusalem: An Interplay of History and Nationalism in the Palestinian struggle for independence”, p. 6, https://www.academia.edu/4544018/THE_PALESTINIAN_CHRISTIAN_CHURCH_IN_JERUSALEM_AN_INTERPLAY_OF_HISTORY_AND_NATIONALISM_IN_THE_PALESTINIAN_STRUGGLE_FOR_INDEPENDENCE, /26.05.2015/.

⁷³¹ Երուսաղեմի և շրջակա փառատեղիների հայապատկան եկեղեցիների հատ-հատ թվարկումն այս նյութի շրջանակում ավելորդ ենք համարում՝ պայմանավորված դրանց բազմաթիվ և հանրահայտ լինելու հանգամանքներով:

⁷³² Ա. Եպս. Տէր-Յովհաննէսեանց, նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 246:

Սելիմ I-ի կողմից 1517 թ. Երուսաղեմի Հունաց պատրիարքին տրված երաշխավորագրի, ապա Սուլեյման Հոյսկապի կողմից 1526 թ. նրա վերահաստատման մասին մանրամասն տե՛ս *Palestine in Ottoman Documents*, pp. 441-448:

⁷³³ Մ. արք. Օրմանեան, *Ազգապատում*, մասն Բ, էջ 2220-2221, Տ. Հ. Սալաւանեանց, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 550, Վ. Կէօքեանց, նշվ. աշխ., էջ 72, Հ. Երուսաղեմցի, նշվ. աշխ., էջ 79, Z. Kazıcı, նշվ. աշխ., էջ 411: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս Գ. Մկրտումյան, նշվ. աշխ., էջ 57-67: Նմանատիպ հրովարտակ սուրբանը տվել է նաև հույներին: Տե՛ս Ա. Եպս. Տէր-Յովհաննէսեանց, նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 248, D. Tsimhoni, նշվ. աշխ., էջ 352:

Մուսուլմանների ու զինվորների միջև կնկվում էին հաշտության պայմանագրեր՝ ջիզյա վճարելու պայմանով, փոխարենը՝ նրանց կյանքը (արյունը) երաշխավորվում էր, և մուսուլմանները նրանց համար կովելու էին՝ պաշտպանելով թշնամիներից: Քաղաքները նվաճվում էին այն պարտավորությամբ, որ թե՛ փառափնի ներսում, և թե՛ փառափնի դուրս գտնվող նրանց տարահարներն ու եկե-

Սուլթան Սելիմ I-ը վերահաստատեց այդ երաշխավորագիրը, և այն չարունակական եղավ նաև օսմանյան մյուս սուլթանների օրոք⁷³⁴: Այդուհետ, Երուսաղեմում հայ և հույն համայնքների միջև վեճերի լուծման համար օսմանյան իշխանությունները հիմք էին ընդունում Սելիմ I-ի կողմից այդ երկու համայնքներին տրված երաշխավորագրերը⁷³⁵:

Սակայն, պետք է նշել նաև, որ այդ ժամանակաշրջանում հիմնական խնամակալների միջև մրցակցությունը և մեկը մյուսի տարածքների հաշվին ընդարձակվելու անվերջանալի պայքարը երբեք չդադարեց: Այդ վեճերի լուծման համար պահանջվում էր տեղի օսմանյան վարչակազմի, իսկ երբեմն նաև Բարձր Դռան անմիջական միջամտությունը: Այդ լուծումները, որքան էլ որ հիմնված լինեին օրենքի և արդարությունի վրա, այնուամենայնիվ, կամա թե ակամա քրիստոնյա համայնք-

ղեցիները չպետք է փնտրվեն: Սակայն փաստոյաները պարտավորվում էին նոր տաճարներ ու եկեղեցիներ շինարարել, խաչերը մոտավորապես հավաքվելով շրջապատել, եկեղեցիների գանգերը ցանկացած ժամի շինեցնել և այլն: Առավել մանրամասն տե՛ս Վ. Մակարյան, «Ալի իբն Աբու Թալիբ»՝ փաստոյաներին տրված երաշխավորագիրը», Լեռն Խաչիկյան, 90, Նյուքեթ Մատենադարանի հիմնադիր տնօրենի ծննդյան իննսուամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի, Երևան, 2010, էջ 172:

⁷³⁴ Վերջին շրջանում Թուրքիայում կատարված արխիվային հետազոտությունների արդյունքում պարզվեց, որ Ստամբուլի Նախարարների խորհրդի և Թոփափը պալատի արխիվներից բացի, մեծ թվով դաֆթարներ պահպանվել են նաև «Քյամիլ Քեփեշիի անձնական հավաքածու»ում: Թուրք պատմաբան Յավուզ Էրջանի տվյալներով՝ այս հավաքածուում ամենահին՝ 2539 համարի տակ գտնվող դաֆթարում պահվում է նաև 1517 թ. սուլթան Սելիմ Յավուզի կողմից Երուսաղեմի հայոց պատրիարք Սարգիս Գ-ին տրված հրովարտակը: Տե՛ս Ա. Փափազյան, Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին (16-19-րդ դդ.), էջ 73, ծանր. 2:

ՄՄ արխիվի «Կաթող. դիվանի»-ի թղթ. 3, վավ. № 160 օսմաներեն վավերագիրը Հիջրայի 1246 թ. Զու ալ-Կադա ամսի 26-ին (1831 թ. մայիսի 9) Մահմուդ II-ի կողմից Երուսաղեմի Գաբրիել (Նիկոմիտացի, 1818-1840 թթ.) հայոց պատրիարքին տրված երաշխավորագիրն է: Այդ փաստաթղթում բարձրագույն հրամանով վերահաստատվում են ղպտի, հաբեշ, ասորի համայնքի նկատմամբ Երուսաղեմի հայոց պատրիարքի իրավասությունները, որը դեռևս 1517 թ. տվել էր սուլթան Սելիմ I-ը: Նշվում է նաև, որ Սելիմ I-ից առաջ նմանօրինակ ֆերմաններ Երուսաղեմի հայերին տվել են Օմար, Ալի խալիֆաները, Սալան ալ-Դինը, իսկ օսմանյան տիրակալներից՝ սուլթան Սուլեյման խանը և սուլթան Մեհմեդ խանը: Այս մասին տե՛ս նաև ՄՄ արխիվ, Կաթող. դիվան, թղթ. 3, վավ. № 130 (արաբերեն), ինչպես նաև՝ Վ. Մակարյան, «Ալի իբն Աբու Թալիբ»՝ փաստոյաներին տրված երաշխավորագիրը», էջ 170-173:

⁷³⁵ Այս մասին տե՛ս *Palestine in Ottoman Documents*, pp. 455-478: ՄՄ արխիվի «Կաթող. դիվան»-ի թղթ. 258, վավ. № 61 հայերեն վավերագիրը Մահմուդ II-ի կողմից Կ. Պոլսի պատրիարք Գրիգոր Խամսեցու (1801-1802, 1802-1813 թթ.) գրագիր Մանուկ դպիրի գրությունն է հասցեագրված Դանիել կաթողիկոսին (Դանիել Ա Սուրմառեցի՝ 1807-1808 թթ.): Գրագիրը, ներկայացնելով Մուստաֆա Բայրակյառ փաշայի պալատ ներխուժելը, Մուստաֆա III-ին գահընկեց անելն ու Մահմուդ II-ին գահին նստեցնելը, նշում է նաև, որ վերջինս հույներից վերցնում և հայերին է վերադարձնում Ս. Հակոբյանց վանքը:

ները իրար դեմ էին դուրս բերում, թեև քիչ չէին նաև օսմանյան պաշտոնյաների կողմից հրահրված միջհամայնքային լարվածությունների դեպքերը: Իսկ Բարձր Դոնից ստացվող որոշումները հաճախ պայմանավորված էին բերաթի համար տրված գումարի չափով կամ միջազգային դիվանագիտության պահանջներով⁷³⁶:

Ինչպես նշվեց, Երուսաղեմի Հայոց պատրիարքությունը, ի հոգևորս ենթակա լինելով Ս. Էջմիածնի Մայր Աթոռին, հայկական միլլետի մաս էր կազմում և դե յուրե գտնվում էր Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքի իրավասության ներքո: Ստեղծված իրավիճակը մշտապես Հայ եկեղեցու ներսում վեճերի և անհամաձայնությունների առիթ էր դառնում: Արդյունքում, այստեղ նույնպես հիմք դրվեց հակաթոռության, որի հիմնադրումը նպատակ էր հետապնդում Օսմանյան կայսրությունում գործող հայկական թեմերը, բացի Կիլիկիո կաթողիկոսությունը ենթակա թեմերից, անջատել Ս. Էջմիածնի Աթոռից:

Այդպիսով, 1664 թ. Հալեպի Ս. Քառասուն Մանկանց եկեղեցում Կիլիկիո Խաչատուր կաթողիկոսի ձեռքով Էջմիածնի Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Հակոբ Դ Զուղայեցուն (1655-1680 թթ.) հակաթոռ կաթողիկոս է օծվում Եղիազար Ա Այնթապցին (1664-1681 թթ.)⁷³⁷:

Ներքին անհամաձայնությունների ու պառակտման պատճառով Երուսաղեմի Աթոռը մատնվեց անուշադրության, հայապատկան շատ ունեցվածքներ կորցրեց, ընկավ պարտքերի մեջ⁷³⁸: Այդ վիճակից Երուսաղեմի հայ Աթոռը դուրս բերելու համար Կ. Պոլսի Հովհաննես Թ Կոլոտ Բաղիչեցի պատրիարքը (1715-1747 թթ.) անջատում է Երուսաղեմի պատրիարքությունը, և 1715 թ. Երուսաղեմի պատրիարք է ընտրվում Տարոնի առաջնորդ Գրիգոր վարդապետ Շիրվանցին (Շղթայակիր, 1717-1745 թթ.)⁷³⁹:

Շղթայակրի Երուսաղեմ հասնելուն (1721 թ.) հաջորդող հինգ տարիները համարվում են Երուսաղեմի վերակենդանացման շրջանը, երբ պատրիարքի ջանքերով վճարվեցին Աթոռի բոլոր պարտքերը, նշանա-

⁷³⁶ A. Sanjian, *Anastas Vardapet's List of Armenian Monasteries in Seventh-Century Jerusalem; A Critical Examination*, p. 265.

⁷³⁷ Մ. արք. Օրմանեան, *Ազգապատում*, մասն Բ, էջ 2554-2555, 2567, 2569-2570:

⁷³⁸ Հ. Երուսաղեմցի, նշվ. աշխ., էջ 122, Մ. արք. Օրմանեան, *Ազգապատում*, մասն Բ, էջ 2789: Երուսաղեմի Աթոռի պարտքերի և դրանից առաջացած դժվարությունների մասին մանրամասն տե՛ս Վ. Կէօֆեան, նշվ. աշխ., էջ 74-79:

⁷³⁹ Վ. Կէօֆեան, նշվ. աշխ., էջ 83:

վոր նորոգություններ կատարվեցին Ս. Հակոբյանց մայրավանքում, իսկ 1725 թ. ավարտին հասցվեց նրա նախաձեռնած Հոպպերի վանքի և եկեղեցու շինարարությունը⁷⁴⁰:

Երուսաղեմում շինարարական և կարգմակերպչական աշխատանքները մեծ թափով շարունակվեցին նաև Երուսաղեմի պատրիարք Կարապետ Գանձակեցու (1762-68 թթ.) օրոք: Նա հենց իր պատրիարքության առաջին տարում վերանորոգեցին և շինարարական աշխատանքներ սկսեց՝ նավամատույց, տներ, հյուրանոցներ և այլն: Ամբողջությամբ նորոգեց Ռամլայի վանքը, պատրաստել տվեց նրա փայտակերտ մեծ դուռը⁷⁴¹:

Հայապատկան շինությունների նորոգման և, առհասարակ, ցանկացած բարեկարգման, փոփոխության համար Երուսաղեմի պատրիարքները նախ պետք է ստանային Դամասկոսի կուսակալների հրամանագիր-թուղթովությունը: Դրանք ստանալու համար մեծ գումարներ էին պահանջվում. երբեմն նույնիսկ այդ աշխատանքների կատարման համար հարկավոր գումարի չափ գումար էլ վճարվում էր հրամանագիր ստանալու համար: Օրինակ, պատրիարք Կարապետ Գանձակեցին նշում է, որ իր վերոնշյալ բարենորոգումների համար ծախսել է 61829 դահեկան, որից 37000 դահեկանը հրամանագրի համար տրվել է Դամասկոսի կուսակալ Օսման փաշային, ինչպես նաև Երուսաղեմի քաղաքապետին, ավագանուն ու ճարտարապետին⁷⁴²:

Անկախ գումարի չափից, ոչ միշտ էր հաջողվում որևէ բարեկարգման համար հրամանագիր ձեռք բերել. այն մեծ մասամբ կախված էր փաշայի հայեցողությունից: Պատահական չէ, որ օսմանյան շրջանում Հայոց Երուսաղեմի ծաղկման շրջանը համընկնում է Դամասկոսում Ազըմների կառավարման շրջանի հետ:

Կուսակալին համապատասխան վերաբերմունք պետք է ցույց տրվեր ոչ միայն անհրաժեշտության դեպքում, այլ մշտապես, թեև արդեն իսկ ընդունված և գործող սովորույթներն էլ բավական էին: Դրանց համաձայն, Դամասկոսի կուսակալը տարին մեկ անգամ անձամբ գալիս, իջևանում էր քաղաքի հյուսիսային կողմում՝ վրանների տակ: Նրան ողջունելու էին զնում Երուսաղեմի երեք միաբանությունների թարգ-

⁷⁴⁰ Մ. արք. Օրմանեան, Ազգապատում, մասն Բ, էջ 2825, առավել մանրամասն տե՛ս Հ. Երուսաղեմցի, նշվ. աշխ., էջ 153:

⁷⁴¹ Տ. Հ. թ. Սալախանյան, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 782:

⁷⁴² Նույն տեղում:

մանները, որոնք նախ ներկայանում էին կուսակալի փոխանորդին, ապա ըստ կարգի մեծարում կուսակալին: Այնուհետև, փոխանորդը նրանց հետ ուղարկում էր դելիբաշլիին (*deli başı*), բայրակդարին (بيزاقدار - դրոշակակիր) և աջը բաշլին (*aşçı başı* - գլխավոր խոհարար), որոնք որոշակի ծառայություն մատուցման դիմաց փող էին ստանում միաբանություններից. որպես դռնապան վանքի դռան մոտ նստելու, թարգմանիչներին կամ պատրիարքական փոխանորդին մի տեղից մյուս տեղը ուղեկցելու համար ամեն անգամ ստանում էին 30 փող ([կամ փարա], 40 փարան = 1 ղուրուշի): Բացի այդ, նշյալ երեք ծառայողները մինչև իրենց ծառայության ավարտը, ամեն օրվա համար ստանում էին 30 փող և մի մոմ: Իսկ մեկնելու օրը՝ դարձյալ դելիբաշլին ստանում էր՝ 45, բայրակդարը՝ 45, աջը բաշլին՝ 80 դահեկան, բացի այլ ծախսերի համար նախատեսված գումարից: Վճարվում էին նաև այդ ժամանակաշրջանում կուսակալին ծառայության անցած անձինք՝ միանվագ մոտավոր 25 դահեկան: Կուսակալի փոխանորդին ծառայության համար տրամադրվում էր 30 անձ՝ 90 դահեկան աշխատավճարով: Սովորության համաձայն, երուսաղեմ այցի ժամանակ կուսակալն էլ իր հերթին առանձին-առանձին նվեր-կապոցներ՝ բողալով էր (*bohçalık*) ուղարկում պատրիարքին և նրա փոխանորդին, ինչի փոխարեն 75 դահեկան ավայիտ (*avayit*) էր տրվում գանձապետին⁷⁴³:

Իրենց հերթին ավայիտներ՝ պարգևներ էին ընդունում քաղաքապետը, դատավորը, եմիչերի աղասին և նրանց ստորադասները: Քաղաքապետն իր պաշտոնին նշանակվելու առիթով ընդունում էր 250 դահեկան, իսկ մոլլան՝ 150 դահեկան «պարգև», չհաշված սովորական դարձած առիթ-անառիթ ընծաները: Այս ամենին գումարելով դատավորի և շեյխերի ամսական ծախսերը, օսմանյան պաշտոնյաներին տարեկան վճարվող ընդհանուր գումարը կազմում էր մոտավորապես 500 դահեկան: Տարին երկու անգամ էլ պարգևներ էին ուղարկվում ուխտագնացության ճանապարհը վերահսկող արաբ ցեղերին և այդ ճանապարհին գտնվող Աբու Ղոշ գյուղի բնակիչներին: Այդպիսով, նշված ծախսերի գումարը հասնում էր տարեկան 700 դահեկանի, որի կեսը, սակայն, վճարում էր Հունաց միաբանությունը⁷⁴⁴:

⁷⁴³ Նույն տեղում, էջ 802-803:

⁷⁴⁴ Տ. Հ. Ք. Սալախանեց, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 803-804:

Այնուամենայնիվ, Երուսաղեմի Հայոց միաբանությունը ուրախությամբ ընդունեց մամլուքյան իշխանության փոփոխությունը օսմանցիներով, քանի որ, ի տարբերություն լատինների, հայերը նոր իշխանությունների մոտ հարգանք էին վայելում իրենց հավատարմության համար⁷⁴⁵:

1538 թ. սուլթան Սուլեյմանը վերականգնում է Երուսաղեմի պարիսպները՝ նոր հատակագծի համաձայն, մասամբ էլ՝ հին պարիսպների հիմքերի վրա: Արդյունքում, փաստացի, հարավային պարսպից դուրս են մնում լատինաց Սիրնի Վերնատան վանքը ու Հայոց Փրկչավանքը⁷⁴⁶:

Հայոց մենաստանը առանձնահատուկ ուշադրության և հիշատակման է արժանացել Ջորջ Բրաունի հուշագրության մեջ: Վերջինս, Երուսաղեմի ընհանուր, շատ հակիրճ նկարագրության շրջանակում, Հայոց մենաստանը նկարագրում է որպես նրբաճաշակ և շատ ընդարձակ՝ հազարից ավելի ուխտավորներ ընդունելու հնարավորությամբ: Իսկ տեղի բոլոր կրոնական համայնքներից առանձնակի հիացական բառեր է չռալում հենց հայ համայնքի մասին⁷⁴⁷:

Ինչպես տեսանք, Պ. Սիրիայի հայերի շրջանում, չնայած համընդհանուր անհավասարության, խտրականությունների, արգելքների և տարբեր մարտահրավերների, դավանական, ազգային, մշակութային արժեքների պահպանության բարձր մակարդակ է դիտվում, ինչի մասին վկայում են հենց տեղի օտար պաշտոնյաններն ու արաբ պատմիչները:

Նրանց հուշագրություններում հայերը հիշատակվում են որպես ավանդապաշտ և Մայր եկեղեցուն կառչած կրոնապաշտ ժողովուրդ: Նման բնորոշում հանդիպում ենք Ալ. Ռասսելի մոտ, որը նշում է. «Տեղի հայերը շատ խիստ են վերաբերվում իրենց պահպան և հաճախ մերժում են դրանցից ազատվելու կամ դրանք շրջանցելու առաջարկները, նույնիսկ եթե դա անհրաժեշտ է իրենց առողջության համար: Նախընտրում են ավելի հաճախ վտանգել իրենց կյանքը, քան համոտեսել արգելված որևէ բան: Արևելյան եկեղեցու սովորությունների համաձայն, նրանք ևս չաբաթ օրերը ծոմ չեն պահում, սակայն մյուսներից տարբերվում են տարվա ընթացքում սահմանված պահքերի այլ կանոնակարգմամբ, բացառությամբ՝ Մեծ պահքի: Պահքերին սովորաբար հաջորդում է որևէ տոն, սակայն, որպես մարդկանց առողջության հետ քիչ ընդհանրու-

⁷⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 551:

⁷⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 553:

⁷⁴⁷ G. Browne, նշվ. աշխ., էջ 361:

թյուն ունեցող երեւոյթ, որոշ տոներ, որոնք պահպանվել են Հալեպի քրիստոնյա այլ ազգերի շրջանում, հայերի կողմից շրջանցվել են»⁷⁴⁸:

Պ. Սիրիայի գրեթե բոլոր շրջաններում նշվում էին հայկական եկեղեցական տոները՝ Սուրբ ծնունդը, Տեառնընդառաջը, Բարեկենդանը, Սուրբ Սարգսի տոնը, Ծաղկազարդը, Մեծ Զատիկը կամ Հարության տոնը, Վարդավառը, Ս. Աստվածածնի տոնը, Ս. Խաչի տոնը և այլն: Բացի այդ՝ տարբեր շրջաններում, գյուղերում հայերն ունեին տեղանքի սրբավայրերով պայմանավորված ուխտերի օրեր, որոնք հաճախ տոնակատարության էին վերածվում: Այս առումով հատկապես աչքի էին ընկնում հյուսիսային Սիրիայի հայկական գյուղերը:

Հայապահպանության պակաս դրսևորմամբ, Պ. Սիրիայի հայ համայնքներից թերևս պետք է առանձնացնենք 1700-1895 թթ. լիբանանահայ համայնքը, որի կազմավորումը, ինչպես նշել ենք, կրոնական հիմք ուներ, այլ ոչ ազգային: Այս շրջանում Լիբանանը, կրոնական հետապնդումներից խույս տված հայության համար դարձավ ապահով ապաստարան, որտեղ քրիստոնյա համայնքները (լատին, մարոնի, հույն ուղղափառ, կաթոլիկ) հավասար իրավական հարթության վրա էին գտնվում: Հետևաբար, տեղի հայերը շատ արագ յուրացրին տեղացիների բարքերն ու սովորույթները, կենսակերպը, տարազն ու լեզուն, «աղօթեց այն եկեղեցին մէջ գոր գտալ, ամուսնացաւ այն տեղացի աղջկան հետ որ յօժարակամութիւն ցոյց տուաւ իրեն կողակից ըլլալու եւ վերջապէս թաղուեցաւ այն գերեզմանատան մէջ, ուր զինք ընդունեցին, առանց իսկ իր սեփական եկեղեցին կամ գերեզմանատունը ունենալու փափաքին կամ ցեղակիցի հետ ամուսնանալու բծախնդրութեան»⁷⁴⁹:

Ե. ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՄԵԱԿՈՒՅԹ

Թուրք և արևմտյան հեղինակները կայսրության ռազմական անհաջողությունները համարում են միջնադարյան հասարակության հոգևոր նահանջի, հասարակության մտավոր դիրքերի թուլացման արդյունք⁷⁵⁰: Մամուլը սուլթանների՝ Եգիպտոսում և Սիրիայում 250 տարվա տիրապետության շրջանում քաջալերվող ուսումը, գիտությունը, գեղարվեստը, նահանջ ապրեցին սուլթան Սելիմ Ահմեդի կողմից Եգիպտոսը գրավելուց

⁷⁴⁸ Al. Russell, նշվ. աշխ., էջ 32-33:

⁷⁴⁹ Ս. Վարժապետեան, նշվ. աշխ., էջ 44:

⁷⁵⁰ M. Meïer, նշվ. աշխ., էջ 156:

հետո: Այսինքն՝ «...ուսման եւ գիտութեան արեւը աշխարհի արեւմտեան կողմը ծագելուց հետո, Արեւելքի մէջ մայր մտաւ»⁷⁵¹:

Այնուամենայնիւ, 16-18-րդ դդ. Պ. Սիրիայի մեծ և կենսունակ որոշ քաղաքներ կարողացան դիմակայել կայսրությունում տիրող համատարած տգիտության մարտահրավերին և գոնե իրենց համայնքի ներսում ապահովել կրթությունը և արվեստի որոշ բնագավառների իմացությունն ու կիրառումը: Պետք է նշել նաև, որ հայ գրչության և դպրության, արհեստների և արվեստների հովանավորողները հայ վաճառականներն էին:

Ընդհատ է, Պ. Սիրիայի հայկական դպրոցներն ու վարժարանները հիմնվել են հիմնականում 19-րդ դարի 50-ական թվականներից սկսած, սակայն համայնքների եկեղեցիներին կից գործել են դպրատներ, ընծայարաններ և ձեռագրատներ⁷⁵²:

Հայտնի է, որ հայոց միջնադարյան կրթությունը կրոնական նկարագիր ուներ: Այն մատուցվում էր կրոնավորների և կամ այդ նպատակով պատրաստված վարժապետների կողմից, որոնց Ասորիքի հյուսիսային շրջաններում կոչում էին «խալֆե» (kalfa-վարժապետ):

Գյուղական շրջաններում երբեմն կրթական գործն իրականացնում էին միայն տեղի քահանաներն իրենց կարողությունների սահմաններում. երիցտան մեկ սենյակում կամ եկեղեցու մեջ հավաքում էին գյուղի երեխաներին և նրանց գրել-կարգալ, եկեղեցական երգեցողություն, աղոթքներ, հաշվել սովորեցնում: Այնուհետև, մի քանի տարին մեկ, քահանայի և եկեղեցապանի ընտրությամբ, խմբի առաջագետ տղաներից մի քանի հոգի մեկնում էին Երուսաղեմ ու Սիս հոգևոր կրթություն ստանալու համար⁷⁵³:

Ինչ վերաբերում է ընծայարաններին, ապա պետք է նշենք, որ գրեթե բոլոր եկեղեցիներին կից գործել են ընծայարաններ, սակայն դրանց անվանական հիշատակումները քիչ են: Պատճառն այն է, որ աշակերտների ուսուցումն անց էր կացվում ոչ թե հատուկ դասարաններում կամ դասապրոցեսի ընթացքում, այլ որևէ հոգևորականի կցվում էր մի աշակերտ, որն ապրում և աշակերտում էր վանքում՝ միաժամանակ վարժվելով եկեղեցական սպասավորությանը: Քահանայությունը շատ անգամ

⁷⁵¹ Ա. արք. Սիրմէեան, Պատմութիւն Հալէպի հայոց, Բ. Բ, էջ 721:

⁷⁵² Հայ գաղթաշխարհի պատմություն, Բ. 2, էջ 340-341, Հ. Աղէգեան, Արաբական զարթոնքը և հայ գործիչները, էջ 70-71:

⁷⁵³ Յ. Զոլաֆեան, Անտիոքի մերձակայ Ռուճի հովիտի հայերը, էջ 123:

ժառանգական բնույթ էր կրում, անգամ հայտնի են քահանաների սեռունդներ տվող ընտանիքներ⁷⁵⁴:

Նշված ժամանակաշրջանում հիմնված և գործող ընծայարաններից հիշատակվում է Զմմառի կաթողիկոսական վանքին կից (ձախ թևում) գործող ընծայարանը: 1792 թ. Գրիգոր Ե կաթողիկոսը ձեռնարկեց ընծայարանի կառուցումը, որն ավարտվեց 1796 թ.⁷⁵⁵: Ընծայարանի կառուցման լուրը տարածվելուն պես, տարբեր կողմերից աշակերտների ընդունման դիմումներ ստացվեցին: Աշակերտները պատկանում էին Զմմառի կաթողիկոսական Միաբանության և թեմական կղերին, իսկ ընծայարանի գործունեությունը հովանավորում էին հայ բարերարներն ու կաթողիկ եկեղեցու կարգինալները⁷⁵⁶:

Ուսումնական կանոնավոր դասընթացն անց էր կացվում հայերենով, սակայն դասավանդվում էին նաև լատիներեն, իտալերեն և արաբերեն, ապա հռետորաբանություն, իմաստասիրություն և աստվածաբանություն: Գրիգոր կաթողիկոսի գործը հաջողությամբ շարունակեցին նրա հաջորդները, իսկ աշակերտների թիվը գնալով ավելացավ⁷⁵⁷:

Դեռևս 14-րդ դարի երկրորդ կեսից, Հալեպի հայոց Ս. Քառասուն Մանկանց և Ս. Աստվածածին եկեղեցիների հովանու ներքո գործել է Դասատուն⁷⁵⁸, որտեղ միայն 16-17-րդ դարերում ստեղծվել են հարյուրավոր ձեռագրեր (Ավետարաններ, Սաղմոսարաններ, տաղարաններ, բժշկարաններ, Ներսես Շնորհալու, Գրիգոր Տաթևացու գործերի ընդօրինակություններ և այլն), որոնցից ավելի քան երկու հարյուրը պահպանվել են Հալեպի հայոց եկեղեցիներում և Զմմառի վանքում⁷⁵⁹: Հալեպում գրված առավել արժեքավոր ձեռագրերը պահվում են Փարիզի, Լոնդոնի, Բեռլինի թանգարաններում, ինչպես նաև Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանում:

⁷⁵⁴ Նույն տեղում:

⁷⁵⁵ Նա Ս. Ժողովին ներկայացրած հաշվետվության մեջ հայտնում էր, որ շինության համար ծախսել է ավելի քան 5000 դահեկան, նաև, որ ընդունված 14 աշակերտներից յուրաքանչյուրի տարեկան ծախսն անցնում էր 200 դահեկանը (5 փետրվար և 20 մայիս 1796): Տե՛ս Մ. Թերզեան, նշվ. աշխ., էջ 45:

⁷⁵⁶ Նույն տեղում:

⁷⁵⁷ Մ. Թերզեան, նշվ. աշխ., էջ 47-48:

⁷⁵⁸ Հ. Աղեզեան, Արաբական զարթոնքը և հայ գործիչները, էջ 32: Այս մասին տե՛ս նաև Վ. Քեշիշյան, «Հալեպի գոչության կենտրոնը», Բանբեր Մատենադարանի, հ. 19, Երևան, 2012, էջ 173-204:

⁷⁵⁹ Հ. Աղեզեան, Արաբական զարթոնքը և հայ գործիչները, էջ 32, Հայ գաղթախարհի պատմություն, հ. 2, էջ 322, Հ. Ն. Ալիմեան, «Հայ կեանքը Հալեպի մեջ, 1605-1635», Հանդէս ամսօրեայ, Խէ տարի, քի 3-6, 1933, էջ 313-316, Հ. Թովուլյան, նշվ. աշխ., էջ 40:

16-րդ դարում Սսի կաթողիկոսական Աթոռը Հալեպ տեղափոխելուն գուգահեռ, Ամիդում սկսված գրական նոր շարժումը տարածվեց նաև Հալեպում: Ամիդի, Զեյթունի, Հոռմկլայի, Կարկառի և այլ հոգակավոր վանքերի ու անապատների գրիչներն ու ձեռագրեր ստեղծող վարպետներն իրենց գործունեությունը շարունակեցին Հալեպում՝ այն դարձնելով ժամանակի Կիլիկյան Գրական դպրոցի կենտրոնը⁷⁶⁰:

Եվ այսպես, Սսի «ուսումնապետ» կաթողիկոսների՝ Ազարիա Զուլայեցու (1584-1601 թթ.) և Պետրոս Կարկառեցու (1602-1608 թթ.)⁷⁶¹ անմիջական հսկողություններ և հալեպահայ իշխանների, խոջաների, տանուտերերի հովանավորությունամբ, սկսեց գործել Հալեպի Դասատունը⁷⁶²: Այն մեծ առաջընթաց ապրեց, երբ այնտեղ հրավիրվեց Սրապիոն Ուռհայեցու աշակերտ Հովհաննես Ուռհայեցին: Այս շրջանում Հալեպի դպրատանը տեսնում ենք Խաչատուր Զեյթունցուն իբրև երաժիշտ, Հակոբ քահանային՝ իբրև «քաջ քարտուղար», մանրանկարչական դպրոցի վարպետներ Վասիլին, Իսրայել Ամթեցուն և Ղազար քահանային՝ իբրև գրչություն արվեստի ուսուցիչ⁷⁶³: Այս գործում մեծ է 17-րդ դարի գրչագրություն նշանավոր դեմքերից Աստվածատուր քահանա Ուրֆացու (1600-1683 թթ.) շնորհը, որը 1620-1680 թթ. Հալեպում գրել է մոտ չորս տասնյակ ձեռագիր⁷⁶⁴: Գրչության արվեստի մեջ Հայտնի են նաև Ավետիքը, Թումա երեցը, Ներսես Սեբաստացին, Գրիգոր Հոռմկլայեցին, Վարդան և Մկրտիչ Լեհացիները⁷⁶⁵: Առհասարակ, համաձայն հիշատակարանների, 17-րդ դարի սկզբին Հալեպի Դասատանը ձեռագրերի թղթերի ու մագաղաթների հղկման, ընդօրինակման, գծագրման, ծաղկման, մանրանկարչական, կարման և կազմման աշխատանքներում ընդգրկված էր մոտ 100 միաբան⁷⁶⁶:

⁷⁶⁰ Գ. Սարաֆեան, նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 302:

⁷⁶¹ Ազարիա Զուլայեցի և Պետրոս Կարկառեցի կաթողիկոսները վախճանվել ու թաղվել են Հալեպում: Տե՛ս Հ. Ն. Ակիմեան, «Հայ կեանքը Հալեպի մէջ», էջ 312, Ա. արք. Սիրմէեան, Պատմութիւն Հալեպի հայոց, հ. Գ, էջ 148:

⁷⁶² Հ. Ազեղեան, Արաբական զարթոնքը և հայ գործիչները, էջ 32, Ա. արք. Սիրմէեան, Պատմութիւն Հալեպի հայոց, հ. Գ, էջ 149:

⁷⁶³ Հ. Ն. Ակիմեան, «Հայ կեանքը Հալեպի մէջ», էջ 313: Դասատան կազմի մասին տե՛ս Գ. Սարաֆեան, նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 303-304:

⁷⁶⁴ Վ. Քեշիշյան, նշվ. աշխ., էջ 201:

⁷⁶⁵ Հ. Ն. Ակիմեան, «Հայ կեանքը Հալեպի մէջ», էջ 314-316: Կարապետ վարդապետը 1905 թ. եկեղեցու զանձատնից հայտանքերում է 144 ձեռագիր մատյան, մեծ մասը՝ թղթե: Տե՛ս Բ. Քոռքոշյան, նշվ. աշխ., էջ 96:

⁷⁶⁶ Ա. արք. Սիրմէեան, Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Հալեպի Ս. Քառասուն Մանկունք եկեղեցւոյ եւ մասնաւորաց, էջ 9-է:

Հալեպահայության 16-17-րդ դդ. ազգային և մշակութային ծաղկուն շրջանը 18-րդ դարի առաջին քառորդից հետզհետե սկսեց մարել, որի հիմնական պատճառը կրոնական վեճերն էին: Արդյունքում, տեղի հայության շրջանում տարածվեցին մոլեռանդությունը, տգիտությունը, օտարամոլությունը⁷⁶⁷:

Եթե 14-րդ դարում Երուսաղեմի գրչության կենտրոնը Ս. Հրեշտակապետաց հայոց վանքն էր, ապա 15-րդ դարից այն տեղափոխվում է Ս. Փրկիչ վանք, որտեղ ձեռագրերի գրչության համար առկա էին բոլոր անհրաժեշտ պայմանները: Եվ իրապես, այս շրջանում, որը ներառում է 15-17-րդ դդ., Ս. Փրկչավանքի գրչագիրներն առավել կենտրոնացած էին հենց ձեռագրերի ընդօրինակման վրա, ինչը պայմանավորված էր գրքեր բազմացնելու և տարածելու խիստ անհրաժեշտությամբ: Դա էր պատճառը նաև, որ Երուսաղեմում, նշված շրջանում ընդօրինակված ձեռագրերն իրենց գեղագիտական արժեքով, մանրանկարչական արվեստով գրչում էին նախորդ դարերում Երուսաղեմում ստեղծված ձեռագրերին:

Իրավիճակը փոխվեց, երբ 17-րդ դարասկզբից պատրիարքներ Գրիգոր Պարոնտերի, ապա հատկապես Գրիգոր Շղթայակիրի կողմից Երուսաղեմ հրավիրվեցին հատուկ գրիչներ ու ծաղկողներ ոչ միայն ձեռագրեր բազմացնելու, այլ նաև տարբեր կողմերից արժեքավոր ձեռագրեր գնելու, հավաքագրելու համար:

Այդպիսով, 1738 թ. հիմնվեց Ս. Հակոբյանց գրքատունը Գրիգոր Շղթայակիր պատրիարքի նախաձեռնությամբ: Գրքատունն այն նախատիպն էր, որի հիման վրա հետագայում ստեղծվեց Ս. Հակոբյանց վանքի ձեռագրատունը⁷⁶⁸:

Հալեպի հայ համայնքը տվել է նաև նշանավոր հայ նկարիչներ: Հիշատակվում է Մինաս Զուղայեցին կամ Մինաս Վարպետ անունով հայ նկարիչը, որ Հալեպում աշակերտում էր իտալացի վարպետ նկարիչ մոտ և հետո դարձավ Իրանի շահերի պալատական նկարիչը⁷⁶⁹:

Սիրիայի հայկական եկեղեցիներում պահպանվել են 17-18-րդ դարերի հալեպահայ նկարիչներ Մկրտչի, Մուրատ[դ]ի, Խաչատուրի, Կարապետի և Հակոբի որդի Ներսեսի գործերը⁷⁷⁰: Ուսումնասիրողները հայ նկարիչների աշխատանքներ են համարում Հալեպի հնօրյա բնակարաններում

⁷⁶⁷ Նույն տեղում, էջ է:

⁷⁶⁸ Ն. Պողոսյան, «Երուսաղեմի հայ գրչության կենտրոնը 15-րդ դարում. Սուրբ Փրկիչ», Մինաս, ք. 4-6, Երուսաղեմ, 2002, էջ 204-205:

⁷⁶⁹ Գ. Գապայենեան, նշվ. աշխ., Բ տարի, էջ 301-302, Հ. Թափուլյան, նշվ. աշխ., էջ 40:

⁷⁷⁰ Հ. Թափուլյան, նշվ. աշխ., էջ 40:

հայտնաբերված բազմաթիվ որմնանկարներ⁷⁷¹: Բ. Մասթերսը նշում է, որ հալեպահայ մանրանկարիչների, արհեստավորների և ճարտարապետների միջոցով քաղաքում մշակութային վերածնունդ էր, և այս երևույթը մնաց չգերազանցված օսմանյան այլ շրջանների հայերի կողմից⁷⁷²:

Կայսրության ողջ տարածքում պետական լեզուն թուրքերենն էր (օսմաներենը), թեև ոչ բոլորն էին տիրապետում դրան: Սակայն, Պ. Սիրիայում, Իրաքում, Արաբիայում, Եգիպտոսում և Հյուսիսային Աֆրիկայի արաբական երկրներում բնակչության մեծ մասը շարունակում էր մնալ արաբախոս (խոսում էին արաբերենի բարբառներով)⁷⁷³: Պ. Սիրիայում թուրքերենով խոսում էին միայն զինվորականները, պաշտոնատար անձինք և թուրքմեն հրոսակախմբերը⁷⁷⁴:

Հարկ է նշել, որ օսմանյան ժամանակաշրջանում Պ. Սիրիայի հայերից ոչ բոլորն էին տիրապետում արաբերենին, թեև ապրում էին արաբական միջավայրում⁷⁷⁵: Նշվածի լավագույն օրինակը, թերևս, Երուսաղեմի հայ համայնքն էր⁷⁷⁶:

Արաբախոս էին, օրինակ, հնուց Հալեպում հաստատված հայերը՝ «Առման կադիմ» (أرمن قديم - Հին հայեր), որոնք յուրացրել էին տեղի լեզուն⁷⁷⁷: Այս մասին վկայում է նաև Սիմեոն դպիր Լեհացին, որը 1615-1616 թթ. Հալեպ այցելությունից հետո նշում է, որ. «Բայց հայնակ, ոչ թուրքնակ չի գտնեմ, միայն արապնակ զրուցեն, եւ զիր ընթեռնուն արապի լաւ, ոչ միայն աշխարհականք, այլ եւ քահանայք»⁷⁷⁸:

Օսմանյան ժամանակաշրջանում արաբերենն առավել տարածված էր Հայ կաթողիկե համայնքի հետևորդների շրջանում, ավելին՝ նրանք հիմնականում արաբախոս էին:

Սվեդիայում խոսում էին հայերենի Սվեդիայի բարբառով: Մինչև 1850 թ. այդ բարբառով խոսել են նաև Քեսաբի շրջանի արևելյան կողմերում գտնվող Արֆալ, Գոչ, Յամադ, Քոնդունա, Վերին Թընգր գյուղերի և այլ գյուղականների, ինչպես նաև Ռուջի արևմտյան հովտի երկու մեծ

⁷⁷¹ Նույն տեղում: Տե՛ս նաև Հայ գաղթաշխարհի պատմություն, հ. 2, էջ 322:

⁷⁷² B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, p. 72.

⁷⁷³ C. Imber, *The Ottoman Empire*, p. 2, տե՛ս նաև M. Febvre, նշվ. աշխ., էջ 355:

⁷⁷⁴ R.R. Madden, նշվ. աշխ., էջ 14, أ. و ب. راسل, նշվ. աշխ., էջ 73:

⁷⁷⁵ 3. Զոլաֆեան, *Քեսապի բարբառը*, էջ 9:

⁷⁷⁶ G. Browne, նշվ. աշխ., էջ 364:

⁷⁷⁷ 4. Ագեգեան, *Արաբական զարթոնքը և հայ գործիչները*, էջ 38: Տե՛ս նաև أ. و ب. راسل, նշվ. աշխ., էջ 236:

⁷⁷⁸ Սիմեոն դպիր Լեհացույ Ուղեգրություն, էջ 320:

գյուղերի՝ Ղնեմիյեի և Յակուբիյեի հայերը⁷⁷⁹: Նրանք իրենց բարբառը կոչում են քիստինյուք (քիսթինի՝ քրիստոնյա, -յուք՝ նվազական մասնիկ)՝ քրիստոնյաների լեզու: Քեսաբցիները, մասնավորելով այն, կոչում են նաև քեսալընուօք (Քեսաբի լեզու)⁷⁸⁰: Նրանք այսպես են անվանել իրենց բարբառը՝ միևնույն միջավայրում ապրող մուսուլմանների լեզուներից իրենց լեզուն տարբերելու համար:

Կայսրության հայության շրջանում տարածված էր նաև հայատառ թուրքերեն գրել-կարդալու սովորությունը: Սակայն, հայատառ թուրքերենով գրում էին միայն հաշվեմատյաններ, նամակներ և այլն, իսկ եկեղեցական ավանդությունները շարադրվում էին հայերենով⁷⁸¹:

Հայերը, որպես եկեղեցական ծիսական լեզու, պահպանել և օգտագործել են նաև գրաբարը: Այս մասին Ալ. Ռասսելը գրում է. «Նրանց եկեղեցական ծիսակարգը կատարվում է հայերեն մակթուրա լեզվով (مکتوبه, աշխատություն անգլերեն բնօրինակում՝ *learned Armenian*-Վ.Մ.)՝ գրաբար, որը տարբերվում է հասարակ խոսակցական հայերենից: Նրանց գրքերը գրված են այդ լեզվով, ուստի դրանք առավելապես կարողանում են կարդալ կամ հասկանալ միայն հոգևորականները»⁷⁸²:

Պ. Սիրիայի հայերից չատերը ստացել են նաև արևմտյան կրթություն և մասնագիտացել օտար լեզուներում: Առհասարակ, նրանց՝ Արևմուտքի հետ տարբեր ոլորտներում համագործակցությունը սկսվել է ավելի վաղ՝ շնորհիվ կրոնական և մշակութային սերտ կապերի: Հետևաբար, նրանց «արգիականացումը» սկսվեց ավելի վաղ, քան թուրքերինը: Ուստի, ինչպես Մարգարեթ Ուիգոմիրսկին է իրավացիորեն նշում՝ չնայած օսմանյան թուրքերի հետ ռասայական, լեզվական և կրոնական

⁷⁷⁹ Ի. Մարտիրյան, նշվ. աշխ., էջ 34, ինչպես նաև՝ 3. Չոլաֆեան, Քեսապի բարբառը, էջ 9-10:

Հայ բարբառագիտության հիմնադիր Հր. Աճառյանը «Սյուրիայի բարբառ» ընդհանուր անվան տակ է դնում Սվեդիայի, Արամոյի, Ղնեմիյեի, Ղնիյեի և Յակուբիյեի հայերեն խոսվածքները, իսկ Ամաթիի, Ալեքսանդրետի և շրջանի մի շարք այլ խոսվածքներ համարում է Կիլիկիայի բարբառի ենթաբարբառներ: Տե՛ս Հ. Աճառյան, Հայոց լեզվի պատմություն, 2-րդ մաս, Երևան, 1951, էջ 346, 348:

⁷⁸⁰ 3. Չոլաֆեան, Քեսապի բարբառը, էջ 9, Ի. Մարտիրյան, նշվ. աշխ., էջ 34:

⁷⁸¹ Այս երևույթի ծագման պատճառի վերաբերյալ տարածված կարծիքն այն է, որ այդ դարերում Ղուրանի գրով գրել հանդգնող գյավուրի աջ ձեռքի ցուցամատը կտրում էին իր արած սրբապաշտության համար: Տե՛ս Գ. Սարաֆեան, նշվ. աշխ., հ. Ա., էջ 314: Սակայն, կարծում ենք, պատճառն այն է, որ հայերը, թուրքերեն խոսքին վարժ տիրապետելով հանդերձ, դժվարացել են սերտել արաբատառ թուրքերենը: Նույն կերպ՝ կայսրության արևելյան շրջանների, մասնավորապես Կայսերիի շրջանի, քրիստոնյա հույները խոսում էին թուրքերեն, բայց այն գրում էին հունական այբուբենով (ստացել է «Կարամանլիկա» անվանումը):

⁷⁸² Al. Russell, նշվ. աշխ., էջ 32:

տարբերությունը, հայերն այնուամենայնիվ, ինչպես կայսրություն մյուս քրիստոնյա և հրեա համայնքները, հասարակության մեջ զբաղեցնում էին տնտեսական էլիտայի կարգավիճակ: Եվ, ըստ հեղինակի, երկու կողմերի միջև ոչ միայն արժեհամակարգի ոչ մի ընդհանրություն չկար, այլև նրանցից յուրաքանչյուրը մշակում էր ազգայնականության «բրենդ», որը բացառում էր մյուսին⁷⁸³:

Այնուամենայնիվ, հասնելով բարձր դիրքերի, ինչպես Լեոն է նշում՝ «...նա (հայր-Վ.Մ.) չի դադարում «անհավատ քաֆիր» և ուրիշ այսպիսի բազմաթիվ արհամարհական և հայհոյական անուններ կրող ստրուկ լինելուց», սակայն արդեն «ստրկատերը կամա ահամա ստիպված է գլուխ իջեցնել իր ստրուկի առաջ»⁷⁸⁴:

⁷⁸³ M. Wyszomirski, “Communal Violence: The Armenians and the Copts as Case Studies”, *World Politics*, vol. 27, № 3, April, Cambridge University Press, 1975, pp. 441, 451.

⁷⁸⁴ Լեո, նշվ. աղխ., էջ 247:

SUMMARY

The book is devoted to the study of the history of the Armenian community of Greater Syria, i.e., historical-geographical Syria, Bilād al-Shām (Natural Syria or Northern Country/Land), and the status of local Armenians in the framework of the policy pursued against Armenians in the Ottoman Empire.

The primary focus of the study is the socio-economic and legal status of Armenians of Greater Syria. A comparative analysis of the status of all non-Muslim minorities of the Ottoman Empire was conducted to draw a complete picture of the issues mentioned above.

The book consists of an **Introduction**, four **Chapters** with corresponding subchapters, **a Glossary of Terms**, **Indices**, and **a Bibliography**. The first chapter, ***The Armenian Colonies of the Greater Syria: from Its Formation to the 18th Century*** with a subchapter entitled *The Dynamics of the Number of Non-Muslim People of Greater Syria in the 16th-18th Centuries*, presents the main phases of emigration of Armenians to historical-geographical Syria at different periods, which led to the formation of local Armenian communities of the pre-Ottoman period. The dynamics of the number of Greater Syria's non-Muslim communities is examined in the subchapter.

The second chapter, ***Greater Syria Under the Rule of the Ottoman Empire: Administrative-Territorial Divisions and Management Peculiarities***, is divided into the following subchapters: *a. The Conquest of Syria and Its Role in the Religious-Political System of the Ottoman Empire*; *b. Administrative Divisions*; *c. Management Peculiarities and Their Impact*; *d. The Millet System: the Armenian Millet*.

In the framework of the Ottoman governance system, this *chapter* focuses on the structure and specific aspects of the administration of historical-geographical Syria and the impact of these peculiarities on the local Muslim and non-Muslim population, including the status of the Armenian community. The chapter also presents the history of the Armenian “millet” (ethnoreligious community) along with the purpose and causes behind its formation, as well as the rights of the Ottoman Armenians within the framework of the “millet”, including the Armenian community of Greater Syria and the Armenian Church, and their impact on the development of the spiritual and religious life of local Armenians.

In the third chapter, entitled ***The Armenians of Bilād al-Shām as Ottoman Subjects***, a comparative study of the status of the Muslim and non-Muslim population of the Ottoman Empire in general and the Bilād al-Shām, in particular, was conducted in the corresponding subchapters: *a. The Status of Non-Muslims of the Ottoman Empire in the 16th-18th Centuries; b. Inter-Communal Relations; c. Taxes; d. Appearance; e. Conversion; f. Shariat Courts as an Alternative to Millet Courts; g. Textual Variations Related to Zimmis; h. The Armenian Woman in the Ottoman Syria.*

Accordingly, the types of taxes imposed on the Christian community, the social order, and the rules for their observance were presented. Particular attention is paid to the issue of apostasy, its causes, consequences, and inter-communal relations established between the communities. The cases of discrimination against the non-Muslim population, such as “textual discrimination”, were studied. In a separate subchapter, the Syrian-Armenian woman’s status, role, rights, and restrictions in the family are presented.

The fourth and last chapter, ***The Economic Status, Spiritual, and Cultural Life of Armenians of Greater Syria***, is devoted to the study of non-Muslim peoples of historical-geographical Syria in the 16th-18th centuries, their place and role in the economic system.

The subchapters: *a. Trade; b. Crafts; c. Agriculture; d. The Armenian Church and the Spiritual Life of the Armenian Communities; e. Science and Culture* present the achievements of Armenians entitled to the status of “*raya*” (subject people) in the economic and cultural spheres of Greater Syria, their role and importance, as well as their contribution to the preservation and development of the local community. Much of the chapter is devoted to the study of the description of the spiritual life and spiritual-cultural heritage of Armenians in Bilād al-Shām.

ԵԶՐՈՒՅԹՆԵՐԻ ԲԱՌԱՐԱՆ

Ա

Ադետ-ի դար ուլ-հուդար (âdet-i dâr ül-hudar) – կանաչեղենի համար գանձվող հարկատեսակ:

Ալե ուո-ռուս (ale'r-ruus) – շարիաթով հաստատված ջիզյայի՝ գլխահարկի գանձման երկու ձևերից մեկը, ըստ որի գանձվող գումարի չափը որոշվում էր անհատի ֆինանսական կարգավիճակին համապատասխան:

Ալաֆե (ألفة) – անասնակերի համար գանձվող հարկ:

Ալիկ/ալակ (علق) – անասնակերի համար գանձվող հարկ:

Ակչե (akçe) – փոքր արծաթյա դրամ, դուրուչի 1/120 մասը:

Ահիդնամե (ahidnâme) – դաշնագիր, պայմանագիր:

Ահլ ուլ-զիմմա (أهل الزمة, ehl-i zimmet) = Ահլ ուլ-ֆիթաբ (أهل الكتاب - Գրքի ժողովուրդ), Ահլ ուլ-ալիդ (أهل العقد - Դաշինքի ժողովուրդ) – զիմմի ժողովուրդ, իսլամական պետության մոնոթեիկ կրոնի հետևորդ ոչ մուսուլման հպատակ ժողովուրդ:

Ահլ-ուլ ուրֆ (أهل العرف) – մինչ 18-րդ դարը շրջանային հեղինակությունների հավաքական անվանում:

Ամիր ալ-մումինին (أمير المؤمنين) – հավատացյալների առաջնորդ, ամիր, իշխան:

Ամիրա (հոգ.՝ أمراء) – Օսմանյան կայսրությունում հայ հարուստ վերնախավի ներկայացուցիչներին տրված կոչում: Բառացի՝ պետ, կառավարիչ, էմիր:

Այան (հոգ.՝ أعيان) = Ահլ-ուլ ուրֆ – 18-րդ դարի կեսերից Օսմանյան կայսրության շրջանային հեղինակություններին բնորոշող հավաքական անվանում: Բառացի՝ ազնվականներ, արիստոկրատիա:

Աշար/ուշր (عشر, aşar) – շարիաթով սահմանված հարկ՝ տասանորդ, ունեցվածքի 1/10 մասը:

Աշիրա (عشيرة) – ցեղ, տոհմ:

Աշըր բաշը (aşçı başı) – գլխավոր խոհարար:

Աշրաֆ (հոգ.՝ أشرف) – ազնվական դաս:

Ասֆյար (عسكر, հոգ.՝ عساکر) – զինվոր, բանակ, զորք:

Ասնաֆ/Էսնաֆ (հոգ.՝ اصناف) – արհեստավորների դասեր, արհեստակցական միություններ, համքարություններ:

Ավայիա (avayit) – պարզե: Ծառայությունից դիմաց վճարված գումար:

Ավանիա (avania) – այնպիսի հարկատեսակներ, որոնք հաստատված էին ո՛չ շարիաթով, ո՛չ կանոննամեով (օրենսգրքով):

Ավարզ (avârız) – արտակարգ հարկ: Օսմանյան կայսրության հարկատեսակ (օսմաներեն բառացի՝ արկած, դժբախտություն), որը սկզբում հավաքվում էր պատերազմների ժամանակ՝ սննդամթերքի տեսքով կամ փոխհատուցվում էր աշխատանքով: Հետագայում այն մշտական բնույթ ստացավ և սկսեց գանձվել դրամով:

Արազի-ի հարաջիյե/խարաջիյե (arazi-i haraciye) – ոչ մուսուլման հողատերերից գանձվող հարկ:

Բ

Բայրակդար (بیراقدار, bayraktâr/bayrakdâr) – զրոշակակիր:

Բեյլերբեյ (beylerbey) = վալի, փաշա – նահանգային վարչական շրջանի կառավարիչ:

Բեյլերբեյություն (beylerbeylik) = վիլայեթ, էյալեթ, փաշայություն – նահանգային կամ քաղաքային վարչական շրջան:

Բերաթ (berât) – արտոնագիր, նաև՝ հրովարտակ, պարգևագիր:

Դ

Դիզդար (dizdâr) – ենիչերիական զորագնդի մաս կազմող զինվորական հրամանատար, որը գլխավորում էր ոչ ուղղակիորեն փաշայի հրամանատարության ներքո գտնվող Բարձր Դուան զորքերը:

Դելիական գոբեթ – դելի (deli)՝ խենթ, հիմար: Խենթերից (հիմնականում 25 տարեկան երիտասարդներից) կազմված զորախումբ:

Դելի փաշա (deli paşa) = դելի բաշը (deli başı) – դելիական զորքերի հրամանատար, խենթերից կազմված զորախմբի հրամանատար:

Դեֆթերդար (defterdâr) – արքունի տուրքերի, մաքսատան հասույթների և խարաջ տուրքի հարկահավաքության, հարկամատյանների պատասխանատուն, հաշվակալը:

Դեշիրմե (devşirme) – մանկահավաք, հպատակ քրիստոնյա երեխաների բռնի հավաքում:

Զ

Զեչրիյե գյումրուլու (zecriye gümrüğü) – *ոգելից խմիչքների ներմուծման համար վճարվող մաքսային հարկ:*

Զեչրիյե ռեսմի (zecriye resmi) – *ոգելից խմիչքների վաճառքի համար վճարվող հարկ:*

Զիմմի (زیمی) = ահլ ուլ-գիմմա = էհլ-ի գիմմեթ – *խալամական պետություն մոնոթեիկ կրոնի հետևորդ ոչ մուսուլման հպատակ:*

Է

էյալեթ (eyalet) = վիլայեթ = բեյլերբեյություն = փաշայություն – *նահանգային կամ քաղաքային վարչական շրջան:*

Թ

Թահսիլդար (tahsildâr) – *հարկահավաք կապալառու:*

Թեֆալիֆ-ի օրֆիյե (tekelif-i örfiye) – *բազմաթիվ հարկատեսակներ (99 կամ ավելի), որոնք գանձվում էին ըստ ժամանակի և պայմանների պահանջի կամ տվյալ միապետի կամայականությամբ:*

Թեֆալիֆ-ի շերիյե (tekelif-i şeriyye) = ռուսում-ի շերիյե (rûsum-i şeriyye) – *չարիաթով հաստատված հարկատեսակներ (80-350 տեսակ):*

Թիմար (timâr) – *սիփահիներին զինվորական ծառայության դիմաց տրված կալվածք, որի հասույթը կազմում էր 20000 ալէ: Այն համարվում էր պայմանական, որովհետև այդ հողը նրա ծառանգին էր անցնում, եթե վերջինս նույնպես զինվորական ծառայության անցներ: Ծառայությունը դադարեցնելու դեպքում՝ նա զրկվում էր այդ հողաբաժնից: Թիմարիոտն իրավունք ուներ հարկ գանձել այդ հողաբաժնի վրա աշխատողներից:*

Թյուֆենկչի բաշը (tüfenkçi başı) – *փաշայի պահակազնդի պետ:*

Ի

Իանե-ի միլլիյե (iâne-i milliye) – *ազգային տուրք, օժանդակություն:*

Իլթիզամ (iltizam) – *բառացի նշանակում է վարձակալություն ստանձնել: Սա գանձման կապալառուական համակարգ էր: Կապալառուն՝ մյուլթեզիմը (mültezim) նախապես պետությունը վճարելու և երաշխավորելու պայմանով կապալով էր վերցնում որոշ հարկերի (այդ թվում նաև տասանորդի՝ աշարի) գանձումը:*

Իմդադ-ը հազարիյե (îmdâd-ı hazariyye) – *նահանգների բնակչությունից խաղաղ ժամանակ գանձվող հարկ:*

Իմդադ-ը սեֆերիյե (îmdâd-ı seferiyye) – *նահանգների բնակչությունից պատերազմի ժամանակ գանձվող հարկ:*

Լ

Լիվա (لوا, liva) = սանջակ (سجق, sancak) – վարչական միավոր, համապատասխանում է գավառին:

Խ

Խալֆա/խալֆե (kalfa) – վարժապետ:

Խարաջ (خراج, harac) – հողահարկ:

Խարաջ-ը մուֆասսեմ (harac-ı mukassem) – հողի բերքի 1/10 մասից մինչև 2/10 գանձվող հարկ:

Խարաջ-ը մուվազզաֆ (harac-ı muvazzaf) – ըստ հողի չափի գանձվող հարկ:

Կ

Կադի (قاضي, kâdî) – դատավոր:

Կազա (قضاء, kazâ) – գավառակ կամ փոքր շրջան:

Կայմակամ (kaymakâm) – կազա վարչական միավորի կառավարիչ:

Կանուննամե (Kânûnâme) – օրենսգիրք:

Կոլջու (kolcu) – պահակ, պահապան:

Հ

Համամ բոխչասը (hamam bohçası) – հատուկ բաղնիք գնալու համար նախատեսված պղնձե տարա, որի մեջ դրված էին լոգանքի համար անհրաժեշտ պարագաներ և ուտելիք:

Հաֆիմ (حاكم) – կառավարիչ:

Հաջ (حج) – դեպի Մեքքա կատարվող մուսուլմանների ուխտագնացություն:

Ղ

Ղուլամ/ղուլեմ (غلام, հոգ. غلمان) – ստրուկ-զինվոր:

Ղուրուշ (غرش) – օսմանյան դրամական միավոր, համարժեք է՝ 40 փարայի:

Մ

Մալիֆ ալ-աշրաֆ (مليك الاشراف) – ազնվականների ինքնակալ:

Մալիֆանե (malikâne) – հողահարկի ընդհանուր հասկացության կարճ եզրույթն է, որի գործածության ժամանակաշրջանը համարվում է 1695-1793 թթ.: Այն միտված էր իլթիզամի (տե՛ս իլթիզամ) բարեկամանը: Սակայն եթե վերջինիս դեպքում հարկատուն, ըստ կնքված պայմանագրի, պատասխանատվություն էր կրում հարկ վճարել միայն մեկ տարի, ապա մալիքանե պայմանագիրն ամբողջ կյանքի համար էր:

Մախրաջ/մահրաջ դատավորներ (mahrac mullaları) – Օսմանյան կայսրության դատական համակարգի ստորին խմբի դատավորների հավաքական անվանում: Խմբում ներառված էին Գալաթայի, Սկյուտարի, էյուլպի, Երուսաղեմի, Ջոյուղենիայի (Իզմիր), Ենիշեհիրի, Հալեպի և Սալոնիկի դատավորները:

Մաֆթու ջիզյե (maktû cizye) – շարիաթով հաստատված ջիզյայի՝ գլխահարկի գանձման երկու ձևերից մեկը, ըստ որի սահմանված և պայմանագրով հաստատված էր տուրքի գումարի չափը:

Մաջլիս ալ-հուֆմ (مجلس الحكم) – իսլամական (շարիաթական) դատարան:

Մաջլիս ալ-կադա (مجلس القضاء) = մաջլիս ալ-հուֆմ – իսլամական (շարիաթական) դատարան:

Մարաբա (مرابع) – ֆեոդալական կախյալ գյուղացիներ:

Միլլեթ (ملة) – կրոնական համայնք:

Մյուքեթլի (mütevelli) – եկեղեցապատկան կալվածների տնօրինող:

Մյուլթեզիմ (mültezim) – կապալառու: Իլթիզամ հարկային համակարգի կապալառուն, որը նախապես պետությունը վճարելու և երաշխավորելու պայմանով կապալով էր վերցնում որոշ հարկերի (այդ թվում՝ տասանորդի՝ աշարի) գանձումը:

Մուդդ (مد) – սորուն մարմինների չափի միավոր, հավասար է 18 Է.:

Մուդիր (مدیر, müdür) – Օսմանյան կայսրության նահիյա վարչական միավորի կառավարիչ:

Մուքասսալիմ/մուքեսելիմ (متسلم, mütesellim) – Օսմանյան կայսրության սանջակ կամ լիվա վարչական միավորի կառավարիչ:

Մուքասսաթիֆուքյուն (متصرفية) – ինքնավար շրջան:

Մուլկ (ملك, mülk) – սեփականություն:

Մուկատա (مقطاع, հոգ.՝ مقاطع) – կապալառության հիման վրա կայսրության որևէ միավորի կամ հարկատու շրջանի հարկերի նախնական փոխանցումը որևէ մի վաշխառուի՝ կարճ կամ երկար ժամկետով: Մուկատան վաշխառուին տրվում էր՝ համաձայն հարկամատյաններում նախատեսված գումարի չափի և իլթիզամի (կապալի) իրավունքով:

Մուհասսիլ (محصل, muhassıl) – հարկահավաք:

Մուրախաս (murahhas) – պատվիրակ, փոխանորդ:

Մուֆթի (مفتي, müftî) – կրոնաիրավական հարցերում որոշումներ կայացնող պաշտոնյա, հոգևորական կրոնապետ, շարիաթական օրենքի մեկնաբան, գերագույն դատավոր:

Ն

Նահիյա/նահիյե (ناحية, nāhiye) – տարածքային միավոր, վարչական համայնք:

Նայիբ (نائب) = վեֆիլ (وكيل, vekîl) – ներկայացուցիչ, փոխանորդ պատվիրակ, լիազորված անձ:

Շ

Շաշաթ (şaşat) – շքեղություն տուրք փաթեթից կրելու համար:

Շահբանդար (պարս. شهیندار) – առևտրային միությունների ղեկավար՝ շեյխ:

Շահիդ (شاهد) – վկա:

Շարիաթ (شریعة) – իսլամական օրենք, կանոնադրություն:

Շեյխ ուլ-իսլամ (شیخ الاسلام) – մուսուլմանների հոգևոր առաջնորդ:

Շեյխ ուլ-հարա (شیخ الحارة) – թաղամասի շեյխ:

Շիրա (şıra) – տանը ոգելից խմիչք պահելու համար վճարվող հարկատեսակ:

Չ

Չավուշ բաշը (çavuşbaşı) – չավուշների պետ, գլխավոր: Դիվանում կատարում էր արարողապետի, արտաքին գրադրության, որոշումների իրազորման պարտավորությունները:

Ջ

Ջիզյա/ջիզյե (جزية, cizye) – գլխահարկ:

Ռ

Ռայա (رعيه) – ոչ մուսուլման հպատակ:

Ռուսում-ի շերիյե (rûsum-i şeriyye) = թեֆալիֆ-ի շերիյե (tekelif-i şeriyye) – չարիաթով հաստատված հարկատեսակներ (80-350 տեսակ):

Ս

Սադարեթ ֆեթխուդասը (sadâret kethüdâsı) – տնտեսական գործերով վերակացու:

Սանջակ (سناجق, sancak) = լիվա (لواء, liva) – վարչական միավոր, համապատասխանում է գավառին:

Սանջակ բեյ (sancak bey) – սանջակ վարչական միավորի կառավարիչը և նրա ռազմական ուժերի հրամանատարը:

Սառաֆ (صراف, sarraf) – լումայափոխ:

Սիլի (سجل, sicil) – չարիաթական դատարանների գրանցամատյաններ:

Սերդար (serdâr) – ենիչերիական զորագնդի մաս կազմող զինվորական հրամանատար, որը գլխավորում էր ոչ ուղղակիորեն փաշայի հրամանատարության ներքո գտնվող Բարձր Դուռնի զորքերը:

Սիփահի (sipâhî) – Ֆեոդալ, հեծյալ, զինվոր, հեծելազոր, Օսմանյան կայսրության զինված ուժերի ծանր հեծելազոր:

Սուբաշը (subaşı) – սիփահիների կորպուսի հրամանատար, որը հսկում էր քաղաքի մաքրությունն ու չուկայի կարգ ու կանոնը: Սուբաշը էին կոչվում նաև էյալեթի քաղաքների կառավարիչները, որոնք նշանակվում էին կենտրոնական կառավարության կողմից:

Սուրսաթ (sürsat) – պատերազմի ժամանակ զորքի մատակարարման համար որոշ շրջաններից գանձվող տուրք:

Վ

Վալի (ولای) = բեյլերբեյ, փաշա – նահանգային վարչական շրջանի կառավարիչ:

Վակֆ (وقف, vakıf) – օտարման չենթարկվող սեփականություն: Ըստ իսլամական իրավագիտության՝ այն նվիրատվության պահին դադարում է լինել նվիրատուի սեփականությունը, բայց նաև չի դառնում ստացողի սեփականությունը, քանի որ առքուվաճառք չի արվել: Վակֆերը հիմնականում տրվում էին հոգևոր հաստատություններին որպես եկամտի աղբյուր և տնօրինվում էին մուսուլման ու քրիստոնյա հոգևորականների կողմից:

Վեֆիլ (وکیل, vekîl) = նայիբ (نائب) – ներկայացուցիչ, փոխանորդ պատվիրակ, լիազորված անձ:

Տ

Տայիֆա (طائفة) – կրոնական համայնք:

Ու

Ուլամա/ուլեմա (հոգ.՝ علماء) – աստվածաբանության՝ իսլամ-օրենսգիտության վարդապետներ:

Ումմա (امة) – իսլամական կրոնական համայնք:

Փ

Փաշա (paşa) = վալի, բեյլերբեյ – նահանգային վարչական շրջանի կառավարիչ: Այդ տիտղոսը կրում էին նաև կայսրության պետական և զինվորական բարձրաստիճան պաշտոնյաները:

Փաշայություն, փաշալիք (paşalık) = էյալեթ, վիլայեթ, բեյլերբեյություն – նահանգային կամ քաղաքային վարչական շրջան:

Փեշքեշ (peşkeş, պարսկ. پیشکش) — ընծա, նվեր: Բառացի նշանակում է «առջևը դնել», «մատուցել»: Զանազան առիթներով բնակչության կողմից ֆեոդալներին և պետական պաշտոնյաներին նվերների անվան տակ հատուցվող տուրք, ինչպես նաև ստորադաս պաշտոնյաների կողմից իրենց վերադասին կամ խոշոր ֆեոդալների կողմից շահին, սուլթանին մատուցվող նվեր:

Ք

Քաթիբ (کاتب) — գրագիր:

Քափրֆուլու (kapıkulu) — սուլթանի այն ծառաների սերունդների աստիճանը, որոնք մեկ դար առաջ իսլամ էին ընդունել և տոգորված էին իրենց տիրոջ օրինականությունը անսասան պահելու վճռականությամբ:

Քեթիսուդա/ֆեթիսուդա (kethüdâ) — կառավարիչ, տնտեսական գործերի կառավարիչ, վերակացու: Օսմանյան կայսրությունում տարբեր կարևոր պաշտոնների, այդ թվում՝ ենիչերիների աղայի փոխանորդ (վեքիլ, նայիբ), արհեստակցական միությունների վարչական գործերով պատասխանատու:

Օ

Օրդու (ordu) — բանակի տուրք:

Ֆ

Ֆաթվա/ֆեթվա (فتویٰ, հոգ. فتاوى) — մուսուլմանական կրոնապետերի կողմից այս կամ այն հարցի մասին տրված վերջնական վճիռ, որը օրենքի ուժ ունի:

Ֆերման (fermân) — հրամանագիր, հրովարտակ:

Ֆութուվլաթ = ֆյություվլեթ (հոգ. فتوات) — արհեստակցական միությունների հավաքական անվանում:

ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐ

1. **Այվազովսի Գ.**, Պատմություն Օսմանեան պետութեան, հ. Ա, ի Վենետիկ, ի Սուրբն Ղազար, 1841, 11-637 էջ:
2. **Դիոնիսիոս Բարսալիբիի** Հականառությունը հայոց դէմ, թարգմանեց ասորի բնագրէ Հ. Պօղոս Էսապալեան Մխիթ. ուխտէն, Ազգային Մատենադարան, հ. Ճեֆ, Վիեննա, Մխիթարեան տպ., 1938, 112 էջ:
3. Թուրական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Ա, թարգմ. թուրքերեն բնագրերից, ներածությունով, ծանոթագր., տերմինաբանական բառարանով և հավելվածով կազմեց՝ Սաֆրաստյան Ա., Հայկական ՍՍՌ ԳԱ, Երևան, 1961, 403 էջ:
 - Նույնի՝ հ. Բ, թարգմ. թուրքերեն բնագրերից, ներածությունով, ծանոթագր., տերմինաբանական բառարանով և հավելվածով կազմեց՝ Սաֆրաստյան Ա., Հայկական ՍՍՌ ԳԱ, Երևան, 1964, 335 էջ:
4. **Ինճիճեան Ղ.**, Աշխարհագրություն չորից մասանց աշխարհի, հ. Ե, ի Վենետիկ, ի Վանս սրբոյն Ղազարու, 1804, 200 էջ:
5. **Հաննա Երուսաղեմցի**, Գիրք Պատմութեան Սրբոյ և մեծի Քաղաքիս աստուծոյ Երուսաղէմիս և Սրբոց Տնօրինականաց Տեղեաց Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, ի տպարանի Մայր Դպրատան, ի ձեռն տպագրիչ Մարտիրոսիս, ի Կօստանդնուպօլիս, 1807, 354 էջ:
6. **Ղեւոնդ Ալիշան**, Սիսուան: Համագրություն հայկական Կիլիկիոյ եւ Լեւոն Մեծագործ, Վենետիկ-Ս. Ղազար, ՌՀԼԵ, 1885, ԺԵ+592 էջ:
7. **Միխայէլ Ասորի**, Ժամանակագրություն, ի տպարանի Սրբոյ Յակովբեանց, Երուսաղէմ, 1871, 104 էջ:
8. **Ներսէս Շնորհալի**, Ընդհանրական թուղթ, տպ. Առաքելական արքոտոյ Ս. Յակովբեանց, Յերուսաղէմ, 1871, 334 էջ:
9. **Սիմեոն Երևանցի**, Զամբո, թարգմ., առաջաբանը և ծանոթագր.՝ Վ.Գ. Համբարձումյանի, պատմաաշխարհագր. բնույթի ծանոթագր. և փարտեզները՝ Գ.Մ. Բաղալյանի, «Մուղնի» հրատ., Երևան, 2003, 564 էջ:

10. **Միմեն դպրի Լեհացոյ** Ուղեգրութիւն, Տարեգրութիւն եւ յիշատակարան, ուսումնասիրեց եւ հրատարկեց Հ. Ներսէս Վ. Ակիմեան Մխիթարեան ուխտէ, Մխիթարեան տպ., Վիեննա, 1936, 498 էջ:
11. **Միւրմէան արք. Ա.**, Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Հալէպի Ս. Քառասուն Մանկունմ եկեղոցոյ եւ Մասնատրաց, հ. Ա, տպ. Սրբոց Յակոբեանց, Երուսաղէմ, 1935, 415 էջ:
12. **Ստեփանոսի Տարօնեցոյ Ասողկան** Պատմութիւն Տիեզերական, Երկրորդ տպագրութիւն, տպ. Ի. Ն. Սկորոխոդովի, Ս. Պետերբուրգ, 1885, ԽԵ+439 էջ:
13. **Елисеев А.В.**, Положение женщины на Востоке; Северный вестник № 7 (июл.) 1888, сс. 97-124;
 - Նոյնի՝ № 8 (авг.) 1888, сс. 49-88;
 - Նոյնի՝ № 10 (окт.), 1888, сс. 29-72.
14. **Хитрово В.**, Неделя в Палестине: Из путевых воспоминаний В.Н. Хитрово; 3-е изд., изд. имп. православ. Палестин. о-ва, Санкт-Петербург, 1912, 94 с.
15. **Browne G.**, Travels in Africa, Egypt and Syria, from the year 1792 to 1798; London, Printed for T. Cadell Junior and W. Davies, Stand and T.N. Longman and O. Rees, Paternoster-Row, 1799, 497 p.
16. **D'Arvieux L.**, Mémoires du Chevalier d'Arvieux, envoyé extraordinaire à la Porte, Consul d' Alep, d' Alger, de Tripoli et autres Échelles du Levant; tom sixième, par le R.P. Labat J.-B., chez Charles-Jean-Baptiste Delespine, le Fils, Libraire, rue S. Jacques, vis-à-vis la rue des Noyers, à la Victoire, Paris, 1735, 632 p.
17. **Febvre M.**, Theatre de la Turquie, où sont représentées les choses les plus remarquables qui s'y passent aujourd'hui touchant les Mœurs, le Gouvernement, les Coutumes et la Religion des Turcs; et de treize autres sortes de Nations qui habitent dans l'Empire Ottoman; Chez Edme Couterot, Paris, 1682, 558+12 p.
18. **Russel Al.**, The natural history of Aleppo, and parts adjacent Containing a description of the city, and the principal natural productions in its neighbourhood, together with an account of the climate, inhabitants, and diseases, particularly of the plague, with the methods used by the Europeans for their preservation; 2nd edition revised, enlarged, and illustrated with notes, by Russell P., Printed for G.G. and J. Robinson, Pater-Noster-Row, London, 1794, 1 (pp. i-xxiv, 1- 446+pl. I-IV, i-xxiii)-2 (pp. i-vii, 1-430+pl. I-XVI, i-xxxiv) vols.

19. ابن الخانقا، محمد المكي بن السيد بن الحاج مكي، تاريخ حمص: يوميات محمد المكي بن السيد بن الحاج مكي بن الخانقا، من سنة 1688/1110 الى سنة 1722/1135، الطبعة 1، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، دمشق، سوريا، 1987، 10-306-65 ص.
20. البديري الحلاق، حوادث دمشق اليومية
www.jouhinabooks.com/get_file.php?id=628/8.30.2017/.
21. الدمشقي، الخوري ميخايل بريك، تاريخ الشام (1720-1782)، وثائق تاريخية للكرسي الملكي الانطاكي، ٢، مطبعة القديس بولس في حريصا (لبنان)، 1930، 160 ص.
22. الغزي، كامل بن حسين بن مصطفى بالي الحلبي، نهر الذهب في تاريخ حلب، الجزء الاول، طبع في المطبعة المارونية بحلب، 1923، 710 ص.
23. راسل أ. وب، تاريخ حلب الطبيعي في القرن الثامن عشر، مجلد 1-2، ترجمة خالد الجبيلي، 1997، 414 ص.
24. كرد على محمد، خطاط الشام، ج. 2، مكتبة النوري، دمشق، 310 ص.
https://books.rafed.net/view.php?type=c_fbook&b_id=2279
 /30.05.2016/

ՎԱՎԵՐԱԳՐԵՐ

25. ՄՄ արխիվ, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 1դ., վավ. № 476, օսմաներեն:
26. ՄՄ արխիվ, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 3, վավ. № 32, օսմաներեն:
27. ՄՄ արխիվ, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 3, վավ. № 43, օսմաներեն:
28. ՄՄ արխիվ, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 3, վավ. № 45, օսմաներեն:
29. ՄՄ արխիվ, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 3, վավ. № 59, օսմաներեն:
30. ՄՄ արխիվ, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 3, վավ. № 102, օսմաներեն:
31. ՄՄ արխիվ, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 3, վավ. № 130, արաբերեն:
32. ՄՄ արխիվ, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 3, վավ. № 160, օսմաներեն:
33. ՄՄ արխիվ, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 4, վավ. № 46, հայերեն:
34. ՄՄ արխիվ, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 258, վավ. № 31, հայերեն:
35. ՄՄ արխիվ, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 258, վավ. № 37, հայերեն:
36. ՄՄ արխիվ, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 258, վավ. № 61, հայերեն:
37. ՄՄ արխիվ, «17-19-րդ դդ. արաբերեն և օսմաներեն վավերագրերի անմշակ ֆոնդ» (տե՛ս ներկայիս՝ ՄՄ Միհրան Մինասեանի արխիվային ֆոնդ, 17-19-րդ դդ., արաբերեն և արաբատառ թուրքերեն վավերագրեր), վավ. № 1, արաբերեն:
38. ՄՄ արխիվ, «17-19-րդ դդ. արաբերեն և օսմաներեն վավերագրերի անմշակ ֆոնդ», վավ. № 6, արաբերեն:

39. ՄՄ արխիվ, «17-19-րդ դդ. արաբերեն և օսմաներեն վավերագրերի անմշակ ֆոնդ», վավ. № 9, արաբերեն:
40. ՄՄ արխիվ, «17-19-րդ դդ. արաբերեն և օսմաներեն վավերագրերի անմշակ ֆոնդ», վավ. № 11, արաբերեն:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

41. **Աբրահամյան Ա.**, Համառոտ ուրվագիծ հայ գաղթավայրերի պատմության, հ. Ա, Հայպետհրատ, Երևան, 1964, 487 էջ:
- Նույնի՝ հ. Բ, Հայպետհրատ, Երևան, 1967, 423 էջ:
42. **Ազէզեան Հ.**, Արաբական զարթոնքը եւ հայ գործիչները. «Այգ» մատենաշար-5, Բերիոյ Հայոց թեմի հրատ., տպ. Արևելք, Հավէյ, 2008, 168 էջ:
43. **Աթանասեան Վ.Խ.**, Վարդ Աբրահամ-Պետրոս Ա. Արծիւեան կաթողիկոսի, Հայ Կաթողիկէ տպ., Պէյրոս, 1959, 382 էջ:
44. **Ալպոյանեան Ա.**, Պատմութիւն հայ գաղթականութեան: Հայերու ցրումը աշխարհի զանազան մասերը, հ. Ա, Ը-ԺԶ, Սահակ-Մեսրոպ, Գահիրէ, 1941, 408 էջ:
- Նույնի՝ հ. Բ, տպ. Նոր Աստղ, Գահիրէ, 1955, 724 էջ:
45. **Աղանունի եպս. Մ.**, Հայկական հին վանքեր եւ եկեղեցիներ Սուրբ Երկրին մէջ, տպ. Սրբոց Յակոբեանց, Երուսաղէմ, 1931, 480 էջ:
46. **Անադյան Հ.**, Հայոց լեզվի պատմություն, 2-րդ մաս, Հայպետհրատ, Երևան, 1951, էջ 608:
47. **Անասյան Հ.**, XVII դարի ազատագրական շարժումները Արևմտյան Հայաստանում, ՀՍՍՌ ԳԱ, Երևան, 1961, 441 էջ:
48. **Անդրեասյան Տ.**, Սվեդիայի բարբառը: Քիսքինըզի լեզուն, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1967, 392 էջ:
49. **Ավետիսյան Ժ.**, Երեմիա Քյոմուրեյանի պատմագիտական աշխատությունները որպես աղբյուր Օսմանյան կայսրության և արևմտահայության պատմության (17-րդ դարի 3-րդ քառորդ), Բնօրրան, Երևան, 2016, 182 էջ:
50. **Բայբուրդյան Վ.**, Օսմանյան կայսրության պատմություն, ԵՊՀ հրատ., Երևան, 2011, 718 էջ:
51. Դիւան Հայոց պատմութեան, գիրք Ժ, Մանր մատենագիրք, ԺԵ-ԺԹ դար, խմբ.՝ Գ. Բննյ. Աղանեանց, Թիֆլիս, 1912, 602 էջ:
52. **Եղիայեան Բ.**, Սելնուկ-թաթար-օսմանեան թուրքերու պատմութիւն, ԺԱ-ԺԵ դարեր, տպ. Կիլիկիոյ կաթողիկոսութեան, Անթիլիաս, 1989, 375 էջ:
53. **Երէցեան Ա.**, Նագուպիէն երկէ եւ այսօր, Հավէյ, տպ. Արևելք, 2006, 190 էջ:

54. **Զուլալյան Մ.**, Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1980, 425 էջ:
55. **Թերզեան Մ.**, Զմամտեան կաթողիկոսական միաբանութիւնը, Զմամտեան մատենաշար թիւ 1, հ. Ա, 1983, 157 էջ:
56. **Թովուլյան Հ.**, Սիրիայի և Լիբանանի հայկական գաղթօջախների պատմություն (1841-1946), Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1986, 370 էջ:
57. **Աեռ**, Խոջայական կապիտալը յեվ նրա ֆաղափական-հասարակական դերը հայերի մեջ, Պետ. հրատ., Յերեվան, 1934, 372 էջ:
58. **Աեռն Վարդան**, Հարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրութիւններուն մէջ (ԺԵ-Ի դար), Ա-Ի, ԳԱԹ հրատ., Երևան, 2004, 560 էջ:
 - Նույնի՝ (ԺԵ-Ի դար), Լ-Հ եւ Հ-Ֆ, հ. Բ, Պէյրոս, 2012, 423 էջ:
59. **Խաչատրյան Ա.**, Նվիրակությունը հայոց եկեղեցում, Ս. Էջմիածին, 2004, 154 էջ:
60. **Խառատյան Ա.**, Կոստանդնուպոլսի հայ գաղթօջախը, Երևանի համալսարանի հրատ., Երևան, 2007, 602 էջ:
61. **Կեօքնեան Վ.**, Հայ Երուսաղէմը դարերու մէջէն, տպ. Սրբոց Յակոբեանց Երուսաղէմի, 1965, Երուսաղէմ, 142 էջ:
62. **Հովհաննիսյան Ն.**, Արաբական երկրների պատմություն, հ. 2, Զանգակ 97, Երևան, 2004, 680 էջ:
 - Նույնի՝ հ. 4, Զանգակ 97, Երևան, 2007, 768 էջ:
63. Հայ գաղթաշխարհի պատմություն (միջնադարից մինչև 1920 թ.), Եռահատորյակ, հ. 1, հրատ. պատրաստեց և խմբագրեց Միհայելյան Վ., ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն», Երևան, 2003, 531 էջ:
 - Նույնի՝ հ. 2, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն», Երևան, 2003, 520 էջ:
64. Մանր ժամանակագրություններ XIII-XVIII դարերի, հ. 2, Նյութեր հայ ժողովրդի պատմության, Գիրք 7, կազմեց՝ Վ.Ա. Հակոբյան, ՀՍՍՌ ԳԱ, Պատմ. ինստ., Երևան, 1956, 685 էջ:
65. **Մեղնոյան Է.**, Հայ գաղթականություն. տերմինների պատմությունից, Կոլլաժ, Երևան, 2017, 188 էջ:
66. **Մեղնոյան Ռ.**, Հայոց ցեղասպանության թեման արդի թուրքական գրականության մեջ, «ՎՄՎ-Պրինտ», Երևան, 2010, 128 էջ:
67. **Մխիթարյան Ա.**, Պսակը և հարսանիքը Հայոց մեջ՝ ըստ մատենագրական աղբյուրների (V-XVIII դդ.), «Նաիրի», Երևան, 2018, 330 էջ:
68. **Մկրտումյան Գ.**, Հրովարտակ-պայմանագրերը որպես հայ-արաբական հարաբերությունների աղբյուր (VII-XII դդ.), «Մուղնի», Երևան, 2007, 200 էջ:

69. **Մովսեսան ծ.վ. Մ.**, Յուշամատենան երկհարիւրամեակի Զմմառու Տիրամօր եկեղեցիին հիմնարկութեան (1771-1971), Զմմառ, 95 էջ:
70. **Մովսեսան ծ.վ. Մ.**, Քրէյմի և Զմմառու վանքերուն հիմնարկութիւնը և անոնց մէջ ապրած ուրը կաթողիկոսներուն կեանքն ու գործունէութիւնը, Աբրահամ Պետրոս Ա. Արծիւեան կաթողիկոսի ծննդեան 300-ամեակին ձօնուած աշխատասիրութիւն, 1679-1979, տպ. Ատլաս, Բէյրութ, 1979, 287 էջ:
71. **Շաքարյան Ա.**, «Արյան հարկը» Օսմանյան կայսրությունում, Դեշիրմե, հեղ. հրատ., Երևան, 2006, 179 էջ:
72. **Չամչեանց Մ.**, Պատմութիւն Հայոց: Ի սկզբանէ աշխարհի մինչև ցամ Տեառն 1784, հ. Գ, Վենէտիկ, 1786, 896+196 էջ:
73. **Չոլաքեան Յ.**, Անտիոքի մերձակայ Ռունի հովիտի հայերը. պատմա-ազգագրական ուսումնասիրութիւն, Անթիլիաս, 2006, 257 էջ:
74. **Չոլաքեան Յ.**, Քեսապ, հատոր Ա (766) -Բ (-1382), տպ. Կաթողիկոսութեան Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, Անթիլիաս-Լիբանան, 2015, 1383 էջ:
75. **Չոլաքեան Յ.**, Քեսապի բարբառը, ԵՊՀ հրատ., «Հայաստան հրատարակչություն», Երևան, 2009, էջ 380:
76. **Սահակյան Լ.**, Բարձր Հայքի Բաբերդ, Սպեր, Դերջան գավառների տեղանուններն ու ժողովրդագրությունը 16-րդ դարի օսմանյան աշխարհագիր մատյաններում, Երևան, 2007, 308 էջ:
77. **Սարափեան Գ.**, Պատմութիւն Անթէպի հայոց, հ. Ա, Լոս Անճելըս, Գալիֆորնիա, 1953, 1088 էջ:
 - Նույնի՝ հ. Բ, Լոս Անճելըս, Գալիֆորնիա, 1953, 806 էջ:
78. **Սաալանեանց Տ. Հ.Թ.**, Պատմութիւն Երուսաղէմի, գրաբար բնագիրէն աշխարհաբարի վերածեց Մեսրոպ Եպիսկոպոս Նշանեան, հ. 1 (687 էջ) - 2 (689-1387), տպ. Մրբոց Յակոբեանց, Երուսաղէմ, 1931:
79. **Սաֆրաստյան Ռ.**, Օսմանյան կայսրություն. ցեղասպանության ծրագրի ծագումնաբանությունը (1876-1920), Լուսակն, Երևան, 2009, 247 էջ:
80. **Սիրունի Յ.**, Պոլիս եւ իր դերը, հ. 1, տպ. Մեսրոպ, Պէյրութ, 1965, 661 էջ:
 - Նույնի՝ հ. 2, տպ. Մեսրոպ, Պէյրութ, 1970, 590 էջ:
81. **Սիւրմէեան արք. Ա.**, Պատմութիւն Հալէպի հայոց, հ. Ա, Սուրիա, տպ. Անի, Ա. Էմմեհեան, Հալէպ, 1940, 1093 էջ:
 - Նույնի՝ հ. Բ, «Հալէպ», տպ. Մ. Մագստտեան, Պէյրութ, 1946, 977 էջ:
 - Նույնի՝ հ. Գ (Քննական, 1355-1908), Փարիզ, 1950, 996 էջ:
82. **Վարժապետեան Ս.**, Հայերը Լիբանանի մէջ: Պատմութիւն Լիբանանայ գաղութի՝ հնագոյն դարերէն մինչև Ա. ընդհ. պատերազմին վերջաւորութիւնը, Լիբանանայ Նախապատերազմեան (1914) գաղութի հրատ., Պէյրութ, 1951, 500 էջ:

83. **Տէր-Յովհաննէսեանց Ա. եպս.**, Ժամանակագրական պատմութիւն Ս. Երուսաղէմի, հ. Ա (464 էջ), Բ (560 էջ), տպ. Առաքելական Աթոռոյ Սրբոց Յակովբեանց, յԵրուսաղէմ, 1890:
84. **Փաշայան Ա.**, Հարությունյան Լ., Սիրիայի հայ համայնքը. արդի հիմնախնդիրներ, Լուսակն, Երևան, 2011, 154 էջ:
85. **Փափազյան Ա.**, Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին (16-19-րդ դդ.), ԵԳԵԱ, Երևան, 1999, 284 էջ:
86. **Փափազյան Ա.**, Թուրքական վավերագրական նյութեր Օսմանյան կայսրության ոչ-մահմեդական ժողովուրդների մասին (1839-1915 թթ.), Զանգակ 97, Երևան, 2002, 248 էջ:
87. **Քոբրոշյան Բ.**, Հալէպի արձանագրությունները, ՀՃՈԻ հրատարակչություն, Երևան, 2013, 653 էջ:
88. **Օրմանեան արք. Մ.**, «Ազգապատում», մասն Բ, տպ. Սեան, Բէյրութ, 1960, 1599-3376 էջ:
89. **Օրմանեան արք. Մ.**, Հայոց եկեղեցին, Կ. Պոլիս, 1912, 216 էջ:
90. **Бартольд В.**, Сочинения, Работы по истории ислама и арабского халифата, т. VI; Наука, Главная редакция восточной литературы, Москва, 1966, 785 с.
91. **Гиргас В.**, Права христиан на Востоке по мусульманским законам; С. Петербург, 1865, I-IV-107-I-II с.
92. **Гордлевский В.А.**, Избранные сочинения, т. 1; изд. Восточной литературы, Москва, 1960, 550 с.
93. Книга законов султана Селима 1; публикация текста, перевод терминологический комментарий и предисловие А.С. Тверитиновой; Москва, 1969, 158 с..
94. **Крымский А.**, История Турции и ее Литературы от расцвета до начала упадка; Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков, выпуск XXIX, № 1-й А, Гатцуць, Москва, 1910, 164 с.
95. **Нефедов С.**, Война и общество: Факторный анализ исторического процесса; “Территория будущего”, Москва, 2008, 752 с.
96. **Салиби К.С.**, Очерки по истории Ливана; изд. «Прогресс», Мсоква, 1969, 304 с.
97. **Abelous F.**, L'évolution de la Turquie dans ses rapports avec les étrangers; Paris, 1928, 297 p.

98. **Barnai J.**, The Jews in Palestine in the Eighteenth Century: Under the Patronage of the Istanbul Committee of Officials for Palestine; Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press, 1992, 305 p.
99. **Bey S.Sh.**, Turkey, and Armenia and How They Happened; Press of C.B. Woodward Company, st. Louis, 1898, 222 p.
100. **Cahen Cl., Ergene B.**, Local Court, Provincial Society and Justice in The Ottoman Empire; Studies in Islamic Law and Society, vol. 17, Leiden - Boston: Brill, 2003, x- 236 p.
101. **Campos M.**, Ottoman brothers, Muslims, Christian, and Jews in Early Twentieth-Century; Stanford: Stanford University Press, 2011, 360 p.
102. **Cohen A.**, Jewish Life Under Islam: Jerusalem in the Sixteenth Century; Harvard University Press, Cambridge, Mass. and London; 1984, 267 p.
103. **Çolak H.**, Co-Existence and Conflict between Muslims and Non-Muslims in the 16th Century Ottoman Istanbul; a Master's Thesis, Department of History Bilkent University Ankara, September 2008, 133 p.
104. Conquete ottomane de l'Egypte (1517); sous la direction Lellouch B., Michel N., Brill, Leiden-Boston, 2013, 460 p..
105. **Dadian M. B.**, La société arménienne contemporaine, les arméniens de l'empire ottoman; Librairie Franck, 67, Rue Richelieu, Paris, 1867, 51 p..
106. **Dadoyan S.B.**, The Armenians in the Medieval Islamic World, vol. 2; Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 2013, xxix-318 p..
107. **Elbirlik K.L.**, Negotiating Matrimony: Marriage, Divorce, and Property Allocation Practices in Istanbul, 1755-1840; Doctoral dissertation, Harvard University, 2013,
<http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:11125998/04.09.2015/>.
108. **Elitaş C., Aydemir O., Özcan U., Güvemli O., Erkan M., Oğuz M.**, Accounting Method Used by Ottomans for 500 Years: Stairs (Merdiban) Method; Ankara, 2008, xxi-647 p.
109. **Eroğlu C., Babuçoğlu M., Köçer M.**, Osmanli Vilayet Salnamelerinde Halep; Ankara, 2007, 660 p.
110. **Guler A.**, Osmanli Devletinde Azinliklar [Minorities in the Ottoman State]; Turan, Istanbul, 1997, 151 p.
111. **Herbert L., Bodman Jr.**, The Political Factions in Aleppo 1760-1826; Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1963, xiii-160 p.
112. **Hitti Ph.**, History of the Arabs; 90 Tottenham Court Road, Printed in China, London, 2002, xxiii-822 p.

113. **Hourani A.**, A History of the Arab Peoples; Grand Central Publishing, New York-Boston, 1992, xx-551 p.
114. **Imber C.**, Ebu's-su'ud, The Islamic Legal Tradition; Stanford University Press, Stanford, California, 1997, xii-258 p.
115. **Imber C.**, The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power; Printed and bound in Great Britain by Mackays of Chatham, Palgrave Macmillan, 2002, xiv-405 p.
116. **Inalcik H., Quataert D.**, An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1600, vol. 1; Cambridge University Press, 1994, 409 p.
117. **Lewis B.**, Notes and Documents from the Tusrkish Archives: A Contribution to the History of the Jews in the Ottoman Empire; Oriental Notes and Studies, № 3, The Israel Oriental Society, Jerusalem, 1952, 52 pp., ix pls.
118. **Krstic T.**, Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire; Stanford, CA: Stanford University Press, 2011, xxi-264 p.
119. **Madden R.R.**, The Turkish Empire, in Its Relations with Christianity and Civilization, vol. II; London: T. Cautley Newby, Publisher. 30, Welbeck Street, Cavendish Square, 1862, 496 p.
120. **Masters B.**, Christians and Jews in the Ottoman Arab World; Cambridge University Press, 2001, xiii-222 p.
121. **Meriwether M.**, The Kin Who Count: Family And Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840; Austin: University of Texas Press, 1999, viii-212 p.
122. **Olsaretti A.**, Trade, Diplomacy and State Formation in the Early Modern Mediterranean: Fakhr al-Din II, the Sublime Porte and the Court of Tuscany; Thesis (MA), Inst. of Islamic Studies, McGill, Montreal, 2005, 149 p.
123. Palestine in Ottoman Documents; T.C. Republic of Turkey General Directorate of State Archives Yayın Nu: 102, Istanbul, 2009, 575 p.
124. **Piterberg G.**, An Ottoman Tragedy, History and Historiography at Play; University of California Press, Berkley, Los angeles, London, 2003, 271 p.
125. **Quataert D.**, The Ottoman Empire, 1700-1922; Second Edition, Cambridge University Press, 2005, xxii-212 p.
126. **Sanjian A.**, Anastas Vardapet's list of Armenian monasteries in seventh-century Jerusalem: A critical examination; Le Muséon, Revue D'études orientales, Extrait du tome LXXXII, 3-4, Louvain, 1969, 292 [14] p.

127. **Sanjian A.**, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion; Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1965, xi-390 p.
128. **Sarafian K.**, A Brief History of Aintab; Printed in the United States of America, 1957, 327 p.
129. **Sauvaget J.**, “Alep”, Essai sur le développement d’une grande ville syrienne, des origines au milieu du XIX^{ème} siècle; Librairie Orientaliste Paul Geuthner (12, Rue Vavinm, VI), Paris, 1941, xvi-302 p.
130. **Somel S.A.**, The A to Z of the Ottoman Empire; The A to Z Guide Series, № 152, Scarecrow Press, Inc. Lanham. Toronto. Plymouth, UK, 2010, 399 p.
131. **Stripling G.W.F.**, The Ottoman Turks and Arabs (1511-1574); University of Illinois Press, Urbana, 1942, 136 p.
132. **Tellan E.B.**, The Patriarch and The Sultan: The Struggle for Authority and The Quest for Order in The Eighteenth-Century Ottoman Empire; PhD Dissertation by Department of History İhsan Doğramacı Bilkent University Ankara, June, 2011.
133. The Cambridge History of Turkey, vol. 3, 1603-1839; ed. by S. Faroqhi, Cambridge University Press, 2006, xx-619 p.
134. **Uzunçarşılı İ.H.**, Osmanlı Tarihi Karlofça Anlaşmasından XVIII Yüzyılın Sonlarına Kadar; IV Cilt, 1 Kısım, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 5 Baskı, Ankara, 1995, 687 s.
 - **Նույնի՝ II Cilt**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 8 Baskı, Ankara, 1998, 756 s.
135. **اليسوعي، الأب ف. ت.**، وثائق تاريخية عن حلب، أخبار الموارنة وما إليهم من 1606 إلى يومنا، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960، 147 ص.
136. **حتي ف.**، تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، الجزء الثاني، دار الثقافة، بيروت، 1983، 424 ص.
137. **عبد الكريم ر.**، المشرق العربي في العهد العثماني، مطابع مؤسسة الوحدة، 1982-1981، 436 ص.
138. **قسطنون عبد الله و.**، الافرنج في حلب في القرن الثامن عشر، مطبعة الضاد- حلب، 1968، 237 ص.
139. **نعيسة ي. ج.**، مجتمع مدينة دمشق 1772-1840، الجزء الأول، دار طلاس، 1986، 390 ص.
- **الجزء الثاني**، دار طلاس، 1986، 379-824 ص.
140. **هلال ف.**، حلب القديمة والحديثة، صدر بمناسبة مهرجان حلب عاصمة الثقافة الإسلامية، 2006، 340 ص.

ՀՈԴՎԱԾՆԵՐ

141. **Աբդ Ալլա Հաննա**, Հայկական հետեր հին Հալեպի մէջ, Գեղարդ սուրիահայ տարեգիրք, Գ գիրք, Հալեպ, 1985, էջ 182-187:
142. **Ազէզեան Հ.**, Բերիոյ թեմը եւ իր եկեղեցիները, ՀԱՍԿ հայագիտական տարեգիրք, Թ տարի, Նոր շրջան, Անթիլիաս-Լիբանան, 1997-2001, էջ 376-415:
143. **Ազէզեան Հ.**, Դամասկոսի հայ գաղութին մասին (համառոտ ուրուագիծ), ՀԱՍԿ հայագիտական տարեգիրք, Ժ տարի, Նոր շրջան, Անթիլիաս-Լիբանան, 2002-2006, էջ 341-360:
144. **Ակիմեան Հ. Ն.**, Հայ կեանքը Հալեպի մէջ, 1605-1635, Հանդէս ամսօրեայ, Խէ տարի, թիւ 3-6, 1933, էջ 305-333:
145. **Ակիմեան Հ. Ն.**, Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Հալեպի Ս. Քառասուն Մանկունք եկեղեցոյ եւ Մասնատրաց. կազմեց՝ Արտաւազդ արքեպիսկոպոս Սիրմէեան (Գրախօսական), Հանդէս ամսօրեայ, թիւ 8-9, 1935, էջ 436-444:
146. **Անասեան Յ.**, Թուրքական Ֆոյթովվաթը եւ հայերը, ՀԱՍԿ հայագիտական տարեգիրք, Նոր շրջան, Զ տարի, Անթիլիաս-Լիբանան, 1994, էջ 221-256:
147. **Բարդակչյան Գ.**, Կոստանդնուպոլսի Հայոց պատրիարքոյան ծագումը, Պատմաբանասիրական հոդվածներ, «Զանգակ», Երևան, 2018, էջ 46-59:
148. **Բարդակչյան Գ.**, Օսմանյան ծառաներ՝ հայ տերեր, ամիրաների ծագումը, Պատմաբանասիրական հոդվածներ, Զանգակ, Երևան, 2018, էջ 60-94:
149. **Գապպէնճեան Գ.**, «Սուրիա», քաղաքական, կրօնա-պատմական, կրթական եւ տնտեսական տեսակետով, Ա - Քաղաքական, «Տաթէ» կրօնական տարեցոյց, Բ տարի, «Արաբ»- Բ.Յ. Թօփալեան, Հալեպ-Սուրիա, 1926, էջ 274-312:
150. **Գապպէնճեան Գ.**, «Սուրիա», քաղաքական, կրօնա-պատմական, կրթական եւ տնտեսական տեսակետով, Բ - Կրօնա-պատմական, «Տաթէ» կրօնական տարեցոյց, Գ տարի, «Արաբ», Հալեպ-Սուրիա, 1927, էջ 224-256:
151. **Երէցեան Ա.**, Հայկական հին գաղթօճախ մը՝ Եագուպիէ, Գեղարդ սուրիահայ տարեգիրք, Բ գիրք, 1976-1978 միացեալ թիւ, էջ 363-369:
152. **Զոլպյան Մ.**, Դեշիրմեն (մանկահավաք) Օսմանյան կայսրոյթունով ըստ թուրքական եւ հայկական աղբյուրների, Պատմա-բանասիրական հանդէս, թիւ 2-3, 1959, էջ 247-256:
153. **Թանանյան Գ.**, Ազգային Սահմանադրոյթուն Հայոց,
<http://www.parliament.am/library/sahmanadrakan%20barepoxumner/Tananyan.pdf/19.05.2017/>.

154. **Թինոյան Գ.**, Կիլիկիո կաթողիկոսության երկփեղկումը հաշատուր Գաղատացու արքուակալման շրջանում, Հայոց պատմության հարցեր, հ. 13, «Գիտություն», Երևան, 2012, էջ 104-114:
155. **Կարապետեան Պ.**, Մահտեսի մեծագործ ազգատոհմ մը Պետիկ եւ Սանոս Չելեպիներ Հալեպի եւ Կարինի մէջ, Գեղարդ սուրիահայ տարեգիրք, Գ գիրք, Հալեպ, 1985, էջ 189-232:
156. **Կոստիկյան Ք., Մկրտումյան Գ.**, Մուհամմադ մարգարեի ու Ալի իբն Աբու Թալիբ խալիֆայի անունից հայերի հետ կնքված դաշնագրերը որպես պատմական փաստաթղթեր, Բանբեր հայագիտության, № 3 (9), Երևան, 2015, էջ 118-144:
157. **Աւոն Վարդան**, Խորականութիւնը Օսմանեան կայսրութեան մէջ, Հայկազեան հայագիտական հանդէս, Ատլաս Պրէս, Պէյրութ, 1970, էջ 9-45:
158. **Հովհաննիսյան Ա.**, «Արտոնյալ վաճառականության» (Hayriye tüccarlari) նախաձեռնումից մինչև «Տնտեսության թուրացման» փառափառումություն, Արևելագիտության հարցեր, № 10, Երևան, 2015, էջ 17-50:
159. **Մակարյան Վ.**, Ալի իբն Աբու Թալիբի՝ ֆրիստոնյաներին տրված երաշխավորագիրը, «Աւոն հաշիկյան, 90», նյութեր Մատենադարանի հիմնադիր տնօրենի ծննդյան իննսունամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի, Երևան, 2010, էջ 170-173:
160. **Մակարյան Վ.**, Կիլիկիոյ Ագարիայ Կարկառեցու հակաթոռութեան թուականը (ԺԷ-ԺԸ. դդ.) (ըստ Հալեպի շարիաթական դատարանի արարեւէն արձանագրութեան), Հայկազեան հայագիտական հանդէս, Բէյրութ, 2017, էջ 465-472:
161. **Մարտիրյան Ի.**, Ջեբել-Մուսայի բարբառը, էջմիածին, Թ տարի, մարտ, Ս. էջմիածին, 1952, էջ 33-37:
162. **Մինասեան Մ.**, Տէր Փիլիպոս (Փիլիպպէ) Թեփրտաղցի ու իր տաղերը, Հայկազեան հայագիտական հանդէս, հ. ԼԱ, Պէյրութ, 2011, էջ 471-488:
163. **Նահապետյան Ռ.**, Կինը հայոց ավանդական ընտանիքում, [http://hpj.asj-oa.am/2621/1/2009-1\(71\).pdf/25.08.2017/](http://hpj.asj-oa.am/2621/1/2009-1(71).pdf/25.08.2017/).
164. **Շաֆարյան Ա.**, Օսմանյան կայսրության բնակչության խոսափումը դեշիրմեից (համաձայն օսմանյան փաստաթղթերի), Մերձավոր Արևելք (III). պատմություն, փառափառություն, մշակույթ, Ջանգալ-97, Երևան, 2006, էջ 29-33:
165. **Չոլաֆեան Յ.**, Սուրիոյ Համպուշիէ գիւղի աշտարակին 1348 թ. հայերէն արձանագրութիւնը, Վէմ, Ժ (ԺԶ) տարի, թիվ 2 (62), ապրիլ-հունիս, 2018, էջ 144-154:

166. **Պողոսյան Ն.**, «Երուսաղեմի հայ գրչութեան կենտրոնը 15-րդ դարում. Սուրբ Փրկիչ», Սիոն, ք. 4-6, Երուսաղեմ, 2002, էջ 204-208:
167. **Սաաաէ Կ.**, Հայերի ներկայութիւնը Սուրիական ծովափին վրայ, Գեղարդ սուրիահայ տարեգիրք, Բ գիրք, 1976-1978 միացեալ թիւ, էջ 268-277:
168. **Սեմերեան Է.**, Հայկական կեանքը արդի Հայկաի վաղ օսմանեան ժամանակաշրջանին, ուսումնասիրական փորձ մը՝ հայ ընկերային կեանքի պատմութեան կառուցման համար՝ իսլամական աղբիւրներու օգտագործման առնչութեամբ, «Տարեւ» հայագիտական տարեգիրք, ք. 1, Հայկա, 2008, էջ 257-290:
169. **Սիրունի Հ.Ճ.**, Պոլիս և իր դերը, «Էջմիածին», Ի տարի, № 4, Ս. Էջմիածին, 1963, էջ 24-41:
170. **Քեշիշյան Վ.**, Հայկաի գրչության կենտրոնը, Բանբեր Մատենադարանի, հ. 19, «Նաիրի», Երևան, 2012, էջ 173-204:
171. **Мейер М.**, Новые явления в социально-политической жизни Османской империи во второй половине XVII-XVIII вв.; Османская империя, система государственного управления, социальные и этно-религиозные проблемы, Сборник статей; изд. “Наук”, главная редакция восточной литературы; Академия наук СССР, Москва, 1986, сс. 155-185.
172. **Орешкова С.Ф.**, Становление Османской империи: ислам и византийское наследство, Особенности формирования кредитной системы в Османской империи; Османский мир и османистика, Сборник статей к 100-летию со дня рождения А.С. Тверитиновой (1910-1973), составители и ответственные редакторы: И.В. Зайцев С.Ф. Орешкова, Москва, 2010, сс. 248-268.
173. **Погосян Г.**, Памятники армянской архитектуры и топонимики в Ливане, Научно-аналитический журнал “Регион и мир, т. XI, № 3, 2020, сс. 50-62.
174. **Ремез Н.В.**, К вопросу о законотворческой деятельности османских султанов в XV-XVI вв.; Османский мир и османистика, Сборник статей к 100-летию со дня рождения А.С. Тверитиновой (1910-1973), составители и ответственные редакторы: И.В. Зайцев, С.Ф. Орешкова, Москва, 2010, сс. 269-281.
175. **Черниченкина Н.И.**, Особенности формирования кредитной системы в Османской империи; Османский мир и османистика, Сборник статей к 100-летию со дня рождения А.С. Тверитиновой (1910-1973), составители и ответственные редакторы: И.В. Зайцев, С.Ф. Орешкова Москва, 2010, сс. 406-416,

176. **Шенгелия Н.**, Финансовое ведомство османской империи и его документация (на примере анализа финонсовых документов “себеб-и тахрир-и хюкюм”); Османская империя, система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы, Сборник статей; изд. “Наук”, главная редакция восточной лературы, Москва, 1986, сс. 40-65.
177. **Abd al-Karim R.**, Craft Organization, Work Ethics, and the Strains of Change in Ottoman Syria; Journal of the American Oriental Society, vol. 111, № 3, Jul.-Sep., 1991, pp. 495-511.
178. **Abd al-Karim R.**, Public Morality in the 18th Century ottoman Damascus; in Revue du monde musulman et de la Méditerranée, № 55-56, 1990, pp. 180-196.
179. **Akgunduz A.**, Tarihi Acidan Azinliklara Taninan Haklar ve Biz-2, <https://osmanli.org.tr/tarihi-acidan-azinliklara-taninan-haklar-biz-2/> /28.03.2015/.
180. **Al-Qattan N.**, Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination; International Journal of Middle East Studies, vol. 31, № 3, Aug., Cambridge University Press, 1999, pp. 429-444.
181. **Al-Qattan N.**, Textual Differentiation in the Damascus Sijil, Religious Discrimination or Politics of Gender; in Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History, ed. by Sonbol, Amira El Azhary, New York: Syracuse University Press, 1996, pp. 191-201.
182. **Bailey C.**, The Negev in the Nineteenth Century: Reconstructing History from Bedouin Oral Traditions; Asian and African Studies 14, № 1 (March 1980), pp. 35-80.
183. **Bailey C.**, The Ottomans and the Bedouin Tribes of the Negev; in G.G. Gilbar (ed.); Ottoman Palestine 1800-1914: Studies in Economic and Social History, E. J. Brill, Leiden, 1990, pp. 321-332.
184. **Bakhit M.A.**, The Christian Population of the Province of Damascus in the Sixteenth Century; Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, eds. B. Braude and B. Lewis, vol. 1, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 19-66.
185. **Barbieri S.**, Ottoman Millet System and National-Cultural Autonomy: A Distance Dialogue; European Consortium for Political Research 41st Joint Sessions, University of Mainz, 11-16 March, 2013, <https://ecpr.eu/Filestore/PaperProposal/3f7eeb14-eee4-4fa7-b849-7faed99f35f5.pdf> /15.09.2015/.

186. **Bardakjian K.**, The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople; Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, eds. B. Braude and B. Lewis, vol. 1, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 89-100.
187. **Barkan Ö.L.**, Essai sur les données statistique des registres de recensement dans l'empire ottoman aux XV^e et XVI^e siècles; Journal of the Economic and Social History of the Orient, vol. 1, № 1 (Aug., 1957), pp. 9-36.
188. **Barkan Ö.L.**, Research on the Ottoman Fiscal Surveys in Studies; The Economic History of the Middle East, ed. by M. A. Cook, London, 1970, pp. 163-171.
189. **Barkey K.**, Islam and Toleration: Studying the Ottoman Imperial Model; International Journal of Politics, Culture, and Society, vol. 19, № 1/2, The New Sociological Imagination II (Dec., 2005), pp. 5-19.
190. **Barnai J.**, The Jerusalem Jewish Community, Ottoman Authorities, and Arab Population in the Second Half of Eighteenth century; A Chapter of Local Histoty from the Jewish Political Studies Review, vol. 6:3-4 (Fall 1994), <http://www.jcpa.org/jpsr/f94-jb.htm> /22.03.2018/.
191. **Barsoumian H.**, The Dual Role of the Armenian Amira Class within the Ottoman Government and the Armenian Millet (1750-1850); Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, eds. B. Braude and B. Lewis, vol. 1, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 171-184.
192. **Behrens-Abouseif D.**, The Political Situation of the Copts, 1798-1923; Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, eds. B. Braude and B. Lewis, vol. 2, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 185-205.
193. **Bosworth C.E.**, Al-Shām, Encyclopaedia of Islam, vol. 9, 1997, p. 261.
194. **Bosworth C.E.**, The Concept of Dhimma in Early Islam; Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, eds. B. Braude and B. Lewis, vol. 1, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 37-51.
195. **Braude B., Lewis B.**, “Introduction”, in Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, eds. B. Braude and B. Lewis, vol. 1; New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 1-33.
196. **Braude B., Lewis B.**, Foundation Myths of the Millet System; Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, eds. B. Braude and B. Lewis, vol. 1, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 69-88.

197. **Chevallier D.**, Non-Muslim Communities in Arab Cities; Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, eds. B. Braude and B. Lewis, vol. 2, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 159-165.
198. **Clogg R.**, The Greek Millet in the Ottoman Empire; Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, eds. B. Braude and B. Lewis, vol. 1, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 185-207.
199. **Cohen A.**, On the realities of the Millet System: Jerusalem in the Sixteenth Century; in Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, eds. B. Braude and B. Lewis, vol. 2, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 7-18.
200. **Ebeling J.R., Garland L., Nashat G., Dursteler E.R.**, West Asia; The Oxford Encyclopedia of Women in World History, ed. by B. G. Smith, Oxford University Press, 2008. Brigham Young University (BYU), 2010,
<http://www.oxfordreference.com.erl.lib.byu.edu/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t248.e1144-s4/30.09.2017/>.
201. **Emon A.**, Religious Minorities and Islamic Law: Accommodation and the Limits of Tolerance, in A. Emon, M. Ellis, B. Glahn eds., Islamic Law and International Human Rights Law, Oxford, 2012, pp. 323-343.
202. **Gerber H.**, Social and Economic Position of Women in an Ottoman City: Bursa 1600-1700; International Journal of Middle East Studies (12), 1980, pp. 231-244.
203. **Göyünç N.**, Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler; Türkler, Osmanlı, Cilt 10; Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, [ss. 233-250], pdf pp. 421-460.
204. **Gündüz A.**, İstanbul'un Osmanlılar Tarafından Fethi: Türk-İslam ve Avrupa Açısından Önemi; Karadeniz Araştırmaları, Cilt: 5, Sayı: 17, Bahar 2008, ss. 51-66.
205. **Gradeva R.**, Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century; Islamic Law and Society, 4, № 1, 1997, pp. 37-69.
206. **Hallaq W.**, The Qadi's Diwan (siğill) Before the Ottomans; Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. 61, № 3, University of London, 1998, pp. 415-436.

207. **Hartmann E.**, The “Loyal Nation”, and Its Deputies. The Armenians in the First Ottoman Parliament; Christoph Herzog/Malek Sharif (eds.), The First Ottoman Experiment in Democracy, Würzburg (Ergon), 2010, pp. 187-222.
208. **Hashemi K.**, The Right of Minorities to Identity and the Challenge of Non Discrimination: A Study on the Effects of Traditional Muslims Dhimmah on Current State Practices; International Journal on Minority & Group Rights, 13 (1), 2006, pp. 1-26.
209. **Imber C.**, Zina in Ottoman Law; Collection Turcica III: Contribution a l’Histoire Economique at Sociale de l’Empire Ottoman; Leuven: Peeters, 1983, pp. 59-91.
210. **Inalcik H.**, Ottoman Archival materials on Millet; Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, eds. B. Braude and B. Lewis, vol. 1, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 437-449.
211. **Jennings R.**, Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri; Journal of the Economic and Social History of the Orient, vol. 18, № 1, Jan., Brill, 1975, pp. 53-114.
212. **Karataş A.**, Fethinden XIX Yüzyılın Sonlarına Kadar Bursa’da Ermeniler; T.C. Uludağ Üniveresietesi İlähiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, ss. 81-106.
213. **Kark R.**, The Jerusalem Municipality at the End of Ottoman Rule; Asian and African Studies 14, № 2, July, 1980, pp. 117-141.
214. **Karpat K.H.**, The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908; International Journal of Middle East Studies (3), 1972, pp. 243-281.
215. **Kayaalp P.**, The Use of Islamic Court Records in the Study of the Status of Women in Ottoman Society; American International Journal of Contemporary Research, vol. 2, № 1, January, 2012, pp. 157-162.
216. **Kazıcı Z.**, Osmanlılarda Hoşgörü; Türkler, Osmanli, Cilt 10, Yeni Türkiye Yayinlari, Ankara, 2002, ss. 221-232.
217. **Khalaf S.**, Communal Conflict in Ninteenth-Century Lebanon; Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, eds. B. Braude and B. Lewis, vol. 2, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 107-134.
218. **Kunt M.I.**, Transformation of Zimmi into Askeri; Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, eds. B. Braude and B. Lewis, vol. 1, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 55-67.

219. **Kuruvilla S.**, The Palestinian Christian Church in Jerusalem: An Interplay of History and Nationalism in the Palestinian Struggle for Independence,
https://www.academia.edu/4544018/THE_PALESTINIAN_CHRISTIAN_CHURCH_IN_JERUSALEM_AN_INTERPLAY_OF_HISTORY_AND_NATIONALISM_IN_THE_PALESTINIAN_STRUGGLE_FOR_INDEPENDENCE /26.05.2015/.
220. **Laiou S.**, Christian Women in an Ottoman World: Interpersonal and Family Cases Brought Before the Sharia Courts during the Seventeenth and Eighteenth Centuries; in A. Buturovich - I. Schick (eds.); Women in the Ottoman Balkans. Gender, Culture and History, London, 2007, pp. 243-271.
221. **Makaryan V.**, On the Date of Alternative Catholicos Azaria Karkaretsi of Cilicia (17th-18th) (According to the Arabic Inscription of the Aleppo Sharia Court's Document)", Rivew of Armenian Studies, № 2, 2018, Printing House of the "Gitutuyun" Publishing of the NAS RA, pp. 13-21.
222. **Makdisi U.**, Ottoman Orientalism; The American Historical Review, vol. 107, № 3, June, 2002, pp. 768-796.
223. **Mandaville J.**, The Ottoman court records of Syria and Jordan; Journal of the American Oriental Society (86), 1966, pp. 311-319.
224. **Ma'oz M.**, Communal Conflict in Ottoman Syria during the Reform Era: The Role of Political and Economic Factors; Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, eds. B. Braude and B. Lewis, vol. 2, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 91-105.
225. **Masayuki U.**, The First Draft of the Armenian Millet Constitution; Annals of Japan Association for Middle East Studies, vol. 23, no. 1, 2007, pp. 213-251.
226. **Masters B.**, Mawali Bedouin Confederation; Encyclopedia of the Ottoman Empire, ed. by B. Masters, G. Ágostin, New York: Facts on File, 2009, pp. 353-354.
227. **Meriwether M.**, The Rights of Children and the Responsibilities of Women, Women and Wasis in Ottoman Aleppo, 1770-1840; Women, the Family, and Divorce Laws; by Sonbol, Amira El Azhary, Syracuse University Press, 1996, pp. 219-235.
228. **Mordecai L.**, Governing the Holy Land: Public Administration in Ottoman Palestine, 1516-1918; University of Wisconsin-Milwaukee, United States, 2000, pp. 1-17.

-
229. **Ortaylı İ.**, Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi Türkler, Cilt 10; Ankara, 2002, ss. 216-220.
230. **Özdemir R.**, Tokat'ta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı (1771-1810), TTK BELLETEN, 54(211), 1990, ss. 993-1052.
231. **Özmucur S., Pamuk S.**, Real Wages and Standards of Living in the Ottoman Empire, 1489-1914; The Journal of Economic History, vol. 62, № 2, Jun., 2002, Cambridge University Press on behalf of the Economic History Association, pp. 293-321.
232. **Öztürk F.**, The ottoman millet system,
www.journals.istanbul.edu.tr/iugaad/article/download/5000063916/5000059858/23.08.2015/.
233. **Pamuk S.**, Institutional Change and the Longevity of the Ottoman Empire, 1500-1800; The Journal of Interdisciplinary History, vol. 35, № 2, Autumn, 2004, pp. 225-247.
234. **Peri O.**, The Christian Population of Jerusalem in the Late Seventeenth Century: Aspects of Demographic Development; Histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman et de la Turquie; ed. by D. Panzac, Paris, 1955, pp. 447-454.
235. **Petersen A.**, The Ottoman hājī route in Jordan: Motivation and Ideology; Bulletin d' études orientales [Enligne], Supplément LVII, Mars, 2008, pp. 31-50.
236. **Raymond A.**, Alép à l'époque ottomane (XVI^e-XIX^e siècles); Revue du monde musulman et de la Méditerranée, № 62, 1991, Alép et la Syrie du Nord, 1991, pp. 93-109.
237. **Reilly J.**, Town and Steppe in Ottoman Syria: Hostility, Exploitation and Cooperation in the Late Seventeenth and Eighteenth Centuries, 92(1); Der Islam, 2015, pp. 148-160.
238. **Reilly J.**, The Universal and the Particular: A View from Ottoman Homs ca. 1700; Osmanlı Araştırmaları; Journal of Ottoman Studies, Living Empire: Ottoman Identities in Transition, 1700-1850, SAYI/ISSUE 44, 2014, pp. 341-356.
239. **Salibi K.**, Middle Eastern Parallels: Syria-Iraq-Arabia in Ottoman Times; Middle Eastern Studies, vol. 15, № 1, Jan., Taylor & Francis, Ltd., 1979, pp. 70-81.
240. **Salibi K.**, The Secret of the House of Ma'n; International Journal of Middle East Studies, 4, Printed in Great Britain, 1973, pp. 272-287.

241. **Sauvaget J.**, Halab, Enciclopédie de l' Islam; tom III, Leyde E, J, Brill; Paris G.-P.; Maisonneuve & Larose S; A; p. 87.
242. **Semerdjian E.**, Armenian Women, Legal Bargaining, and Gendered Politics of Conversion in Seven-Teenth and Eighteenth Century Aleppo; Journal of Middle East Women's Studies, March, 2016, pp. 2-30.
243. **Semerdjian E.**, Armenians in the Production of Urban Space in Early Modern Judayda, Chapter 2; in Aleppo and its Hinterland in the Ottoman Period / Alep et sa province à l'époque ottoman Aleppo; Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia, vol.: 124, Brill, 2019, pp. 28-61.
244. **Semerdjian E.**, Sinful Professions: Illegal Occupations of Women in Ottoman Aleppo, Syria; Hawwa 1 (1), Brill Academic Publishers; Koninklijke Brill NV, Leiden; Springer Science + Business Media, 2003-03, pp. 60-85.
245. **Sonbol A.**, Women in Shari'ah Courts: A Historical and Methodological Discussion; Fordham International Law Journal, vol. 27, Issue 1, 2003, pp. 225-253.
246. **Stamatopoulos D.**, From Millets to Minorities in the 19th Century Ottoman Empire: an Ambiguous Modernization; in S.G. Ellis, G. Halfadanarson, A.K. Isaacs, Citizenship in Historical Perspective, Pisa: Edizioni Plus - Pisa University Press, 2006, pp. 253-273.
247. **Sürgevil S.**, Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudiler; Türkler, Cilt 10, Ankara, 2002, [ss. 251-260] (pdf pp. 461-470).
248. **Tsimhoni D.**, The Armenians and the Syrians: Ethno-Religious Communities in Jerusalem; Middle Eastern Studies, vol. 20, № 3, Jul., Taylor & Francis, 1984, pp. 352-369.
249. **Wyszomirski M.**, Communal Violence: The Armenians and the Copts as Case Studies; World Politics, vol. 27, № 3, Apr., Cambridge University Press, 1975, pp. 430-455.
250. **Zilfi M.**, Women and Society in the Tulip Era, 1718-1730; Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History, ed. by A. El Azhary Sonbol, New York: Syracuse University Press, 1996, pp. 290-306.
251. **أب لويس شيخو اليسوعي**، عهود نبي الاسلام والخلفاء الرشدين للنصارى- نظر انتقادي، المشرق، السنة الثانية عشرة، العدد 9، ايلول، بيروت، 1909، 682-674 صص.
252. **جيجان إ. ش.**، عبد الحسين مطلق ع.، سياسة الامير فخر الدين المعني الثاني تجاه الدول الاوربية، مجلة التراث العلمي العربي، العدد الثاني، 2015، 154-127 صص.

ԱՆՎԱՆԱՑԱՆԿԵՐ

ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐ, ՏՈՀՄԱՆՈՒՆՆԵՐ, ՅԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐ

Աբբասյաններ 39

Աբգար (ճարտարապետ) 166

Աբդուլ Մեջիդ I 64

Աբու Բաքր 39

Աբու Ղռ (բեզլին ցեղ) 45

Աբրահամ եպիսկոպոս Արծիվյան 166

Աբրահամ Մուրադյան (*Անտոնյան Մխարանուժյան հիմնադիր-ներից*) 167

Աբրահամ Ա պատրիարք (Երուսաղեմ) 172

Ագարիա Կարկառեցի 78, 165

Ագարիա Ղարիբ 29

Ագարիա Զուղայեցի 164, 165, 181

Ազըմ տոհմ 46, 47, 55, 58, 103, 127, 175

Աթանաս (Մար Աթանաս, *Ասորի Ուղղափառ եկեղեցու կաթողիկոս*) 30

Ալ-Բուդայրի ալ-Հալակ 132

Ալեքսանդր Ելիսեև 127, 134, 135

Ալեքսանդր Ռասսել 23, 88, 92, 97, 101, 117, 128, 133, 135, 136, 148, 158, 162, 177, 184

Ալի ալ-Ազըմ 58

Ալի իբն Աբու Տալիբ 39, 172, 173

Ալ-Ղազի, Քամիլ իբն Հուսեյն իբն Մուսաֆա Բալի ալ-Հալաբի 24, 34, 100, 111, 128, 142, 163

Ալ-Մաֆի տոհմ 47

Ահմեդ III 52, 102, 159, 160

Ահմեդ Ջեզար 58

Ամիրխան 164

Այսե Մաննիկ 157

Անաստաս վարդապետ 25

Անթուան ուսլադ Զորջու Ղանդիլ 169

Աշըֆ Փաշազադե 42, 65

Աջամջան բինթ Սիմոն 116

Ասսաֆ տոհմ 50

Ասադ ալ-Ազըմ 56, 58, 89, 127, 158

Աստվածատուր Բահանա Ուրֆացի 181

Ավետիֆ

- գրչագիր 181

- Տիգրանակերտցի (*Նաև Ամդեցի, Պաղտասարյան, XVII-XVIII դդ. Ժամանակագիր*) 99

Աֆրամ ալ-Արմանի (Եփրեմ Հայ, *Հալեպի հայ եպիսկոպոս*) 77

Բաշիր II Շիհաբ 50

Բենեդիկտոս ԺԳ Պապ 166

Գաբրիել Նիկոմիտացի պատրիարք 173

Գազավոն Կամսարական 26

Գեննադիոս Բ 64

Գևորգ Բ Քերեսթեյան Կոստանդնուպոլսեցի 64

Գիսակարզ (*Ակրայի պալլ*) 28

Գյուրջի Մենմեդ փաշա 101

- Գվիդոն Լուսինյան (*Նաև Գի, Կոստանդին Գ*) 27
- Գրիգոր Գանձակեցի (*վարդապետ*) 136
- Գրիգոր Ե Քիվբեյան 180
- Գրիգոր Զոհրապ 75
- Գրիգոր Խամսեցի 173
- Գրիգոր Հոռմկլայեցի 181
- Գրիգոր Շիրվանցի (*Շղթայակիր*) 174, 182
- Գրիգոր Պասմանյան 67
- Գրիգոր Պարոնտեր 171, 182
- Գրիգոր Տաթևացի 118, 180
- Գրիգոր Օտյան 75
- Գրիգորիս եպիսկոպոս (Անտիոք) 14
- դ՝ Արվիո, Լորան (*17-րդ դարի Քրանսիացի ճանապարհորդ, դիվանագետ*) 34, 92, 111, 133, 149
- Դամադ-Իբրահիմ փաշա (*Մեծ վեզիր*) 159
- Դանիել Ա Սուրմառեցի 173
- Դավիթ Ալավկա որդի 117
- Դավիթ Բերիացի (Կարկառեցի) 165
- Դավիթ 164
- Դիլանջ 164
- Դիոնեսիոս եպիսկոպոս Կարապետյան Գարթալցի 169
- Դիոնիսիոս Բարսալիբի 30
- Դիմիտրի (*18-րդ դարավերջին Հալեպում և Կիպրոսում Բրիտանիայի Հյուպատոս*) 24, 43
- Եղիազար Ա Այնթապեցի 174
- Եփրեմ Սսեցի 161
- Զանիր ալ-Օմար ալ-Զայդանի 51, 56
- Զապել [Զաբել] (*Կիլիկիայի Հայոց թագուհի*) 27
- Զաֆարիա Փոֆուլյան Կաղզվանցի 161
- Էբրուսուտուղ (*Օսմանյան կայսրության գլխավոր մուֆթի, շեյխ ուլ-իսլամ*) 39, 84
- Էվլիյա Զեղերի 155
- Թումա երեց 18
- Թումազան 164
- Իբրահիմ փաշա 156
- Իլյաս ուսադ Քաբրայիլ [Գաբրիել] 123
- Իսրայել Ամթեցի (*մանրանկարիչ*) 181
- Լալա Շահ (*օսմանյան սուլթան Մուրադ I-ի հրամանատարներից*) 42
- Լյուդովիկոս XIII 139
- Լույսա բինթ Խաչատուր 169
- Խազեն տոնմ 167
- Խաչատուր (*նկարիչ*) 182
- Խաչատուր Գ Գաղատացի (Սեբաստացի, Միմտեղի) 165, 174
- Խաչատուր Զեյթունցի 181
- Խաչատուր իբն Մուրադ Պալի (*Խաչատուր որդի Մուրատ Պալյանի*) 105
- Խաչիկ Ա Արշարունի 14
- Խիտրովո (Վասիլի, *19-րդ դարավերջի ռուս ճանապարհորդ*) 28
- Խոջա Ղանդիլ 140
- Խուրի Միխայիլ Բարիբ ալ-Դիմաշկի 55, 103, 127, 132, 133
- Կարապետ (*նկարիչ*) 182
- Կարապետ Գանձակեցի 136, 165, 175
- Կարնեցի Ուրախ Գրիգոր 151
- Կիպրիանոս եպիսկոպոս (Անտիոք) 14
- Կիրակոս (մահտեսի Կիրակոս՝ *Պետիկ և Սանոս չելեբիների Հայրը*) 136, 139
- Կոչի Բեյ 160
- Կոստանդին Մեծ 36

- Հակոբ աղա Աբելյան 157
 Հակոբ Ամունա 169
 Հակոբ Դ Զուղայեցի 174
 Հակոբ եպիսկոպոս Ագշենիցի
 Լուստրացի 169
 Հակոբ Ծոփաբեկ 168
 Հակոբ Մուրադյան (*Անտոնյան
 Միաբանության Հիմնադիր-
 ներից*) 167
 Հակոբ Պետրոս Բ Հովսեփյան 166
 Հակոբի որդի Ներսես (*Նկարիչ*) 182
 Հակոբ վարդապետ Բոլուցի 169
 Հայդար Շիհաբ 166
 Հաջի-Բեդիրյան տոհմ (Հաջի-Բեդի-
 րին) 157
 Հեթում Ա 27
 Հովակիմ եպիսկոպոս (Բուրսա) 65, 66
 [Հովասափ] Յովասափ 164
 Հովհաննես Դ Այնթապցի 165
 Հովհաննես պարիար [ԺԱ. Չամա-
 շրենյան] 69
 [Հովհաննես] Յովհաննես կաթողիկոս
 [Գ Օձնեցի] 30
 Հովհաննես Ուոհայեցի 181
 Հովսեփ եպիսկոպոս (Անտիոք) 14
 Ղազարի տոհմ 104
 Ղազար 164
 Ղազար Փարպեցի 126
 Ղազար Բահանա (Հալեպ) 181
 Ղարիբջան (*Վահեցի խոջա*) 164
 Ղևոնդ Ալիշան 27
 Ղուկաս Ա Կարնեցի 58
 Ղուկաս Իննիցյան 68
 Մաանի տոհմ 47-50, 59
 Մախսուդ խոջա 162
 Մահմուդ I 160
 Մահմուդ II (Ղազի) 69, 173
 Մաղափա արք. Օրմանյան 57, 65,
 79, 108
 Մանուկ դպիր 173
 Մանսուր Ասսաֆ 50
 Մառապի բեդվին ցեղեր 44
 Մատթեոս Ա Կոստանդնուպոլսեցի 74
 Մարթա Քոխ 104
 Մարիամ 164
 Մելինե Շիհաբ 166
 Մենմեդ II Ֆաթիմ 40, 41, 64-66, 72, 79
 Մինաս Զուղայեցի (Մինաս Վարպետ,
Նկարիչ) 182
 Մինաս վարդապետ (Էջմիածին) 168
 Միշել Ֆեր 92, 101, 128
 Միֆայել եպիսկոպոս (Անտիոք) 14
 Միֆայել Չամչյան 65
 Միֆայել Պետրոս Գ 166
 Մկրտիչ (*Նկարիչ*) 182
 Մկրտիչ Լեմացի 181
 Մուհամմադ Աբդ ալ-Ջահաբի 57
 Մուհամմադ ալ-Ազրմ 58
 Մուհամմադ Ալի բեկ 56, 57
 Մուհամմադ իբն Ռոստոմ 54
 Մուհամմադ մարգարե 39, 105, 172
 Մուղտիսիկուն 157
 Մուստաֆա III 67, 173
 Մուստաֆա Բայրակդար փաշա 83,
 173
 Մուրադ I 42
 Մուրադ III 99
 Մուրադ IV 140, 160
 Մուրադ Տեր Սարգիս (*Հալեպի
 արքունի փողերանոցի վերա-
 կացու*) 138
 Մուրատ[ի] (*Նկարիչ*) 182
 Յովասափ [Հովասափ] 164
 Յուսուֆ Սալֆա 49

- Նազար 164
- Նապոլեոն Բոնապարտ 57, 143
- Նասիր ալ-Դին իբն ալ-Հանիշ
(*բեդվին առաջնորդ*) 45
- Ներսես Շնորհալի 180
- Ներսես Սեբաստացի 181
- Նիկեփորոս կայսր (Նիկեփորոս
Փոկաս) 27, 30
- Նումեր Ալլան իբն Նումեր Ալլան
Ղազալ 105
- Շանի Զադե (*տարեգիր*) 102
- Շիհաբ տոհմ 47, 49, 50
- Ուաֆիլներ (Վեֆիլներ, Հալեա) 104
- Ուիլյամ Զորջ Բրաուն (*անգլիացի
ճանապարհորդ*) 35, 86, 128,
177
- Չմշկիկ կայսր (Հովհաննես Չմշկիկ)
27, 30
- Պահլավունիներ 14
- Պետիկ չեղբի 136, 139, 140, 162, 163
- Պետրոս ալ-Սիմսար, Եսայի որդի 104
- Պետրոս Եվդոկիացի 58
- Պետրոս Կարկառեցի 164, 165, 181
- Պողոս ուալադ Ազար (*Հալեպի հայ
եպիսկոպոս*) 78, 122
- Պողոս ուալադ Մուրադ 78
- Ջան Բիրդի ալ-Ղազալի 45, 46
- Ջելալ ալ- Դին Մահմուդ փաշա 55
- Ջելալիներ 164
- Ռայիս պարոն Եսայի (*հաև Իսայի*)
162, 164
- Ռոբերտ Ուադ (*անգլիացի վաճա-
ռակաճ*) 143
- Ռոստոմ տոհմ (Հյուսիսային Սիրիա) 54
- Սալահ ալ-Դին 17, 26, 27, 172, 173
- Սահակ Մեյխանենի (Ա Քիլիսցի) 165
- Սանոս չեղբի 136, 139, 140, 163
- Սարգիս Գ պատրիարք (Երուսաղեմ)
172
- Սարուխան 164
- Սաֆնասար 164
- Սաֆրիյե բինթ Քարֆուրի [Գրիգոր] 123
- Սելիմ I (Ահեդ, Յավուզ) 37-39, 41,
45, 46, 48, 85, 87, 106, 172, 173,
178
- Սելիմ II 98, 99, 125, 158
- Սերգո աղա (Մուղտիսիկուն) 157
- Սիմեոն Երևանցի 67, 167
- Սիմեոն Լեհացի 23, 25, 26, 89, 101,
105, 138, 140, 163, 183
- Սողոմոնյան-Հովսեփյան տոհմ 157
- Ստեփանոս Կրակցի 21
- Սրապիոն Ուոհայեցի 181
- Սուլեյման I (Կանունի, Հոյակապ)
39-41, 46, 49, 94, 173, 177
- Սուլեյման ալ-Ազլմ 58
- Վասիլ (*ժանրանկարիչ*) 181
- Վարդան Լեհացի 181
- Վարդիսաթուն (*Պետիկ և Սանոս
չեղբիներ ժայրը*) 136
- Տեր Սարգիս Բահանա (Հալեա) 138
- Տիգրան Մեծ 13
- Տևտոնյան ասպետներ 27
- Քարա Քոմուրտաշ (*Մուրադ I-ի
հրամանատարներ*) 42
- Քյամիլ Քեփեջի 173
- Քյոնա Յուսուֆ 163
- Օմար (*խալիֆա*) 39, 90, 98, 172,
173

Օսման

- իբն Աֆֆան (*խալիֆա*) 39
- I Ղազի 32
- փաշա (*Դամասկոսի կուսակալ*) 175

Օրհան I 41

Ֆախր ալ-Դին I Մաանի 48, 49

Ֆախր ալ-Դին II Մաանի 49, 59, 142

Ֆերիդուն Բեյ (*16-րդ դարի պետական գործիչ և գրող, Օսմանյան կայսրութուն*) 41

ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐ

Աբբասյան խալիֆայություն 40

Աբու Ղոչ (*գյուղ*) 176

Ադանա 33

Ադրիանապոլիս (Էդիրնե) 69, 112

Ազիզիյե 165

Աթբզ 21

[Ալբիստան] Ալբիսթան 31

Ալ- Սիսի 104

Ալ-Արբադ 89

Ալ-Աֆիբա 89

Ալ-Բահսա 89

Ալեքսանդրետ (*հակ Իսկենդերուն*) 19-21, 140, 154, 184

Ալեքսանդրիա 137, 142

Ալ-Զաբբալ 104

Ալ-Հուսրոմ 104

Ալ-Մեյդան (*քրդական թաղամաս, Դամասկոս*) 88

Ալ-Մեյդան (*մուսուլմանական թաղամաս, Դամասկոս*) 88

Ալ-Շադուր 88

Ալ-Սալիհիյա 88

Ակն 139

Ակրա (Պաղոմայիս) 28, 36, 53

Աղթամարի կաթողիկոսություն 79, 160, 161

Ամանոսյան լեռներ 9

Ամասիա 114

Ամերիկյան համալսարան (Բեյրութ) 144

Ամիդ (*տե՛ս հակ Դիարբեհիր, Տիգրանակերտ*) 68, 103, 126, 181

Ամուզի դաշտ 16

Ամստերդամ 138

Այն ալ-Հոր 19

Այնթապ 33, 101, 111, 111

Անատոլիա (*հակ Անադոլու*) 69, 104, 112

Անգլիա 144, 154

Անդրհորդանան (*տե՛ս հակ Հորդանան*) 9, 27, 53

Անի 31

Անկարա 68, 89, 114

Աննաբ 16

Անտիոք (Անթափա) 13-17, 19, 20, 30, 31, 48, 54, 139, 142, 153, 154, 156, 157, 161, 184

Անտոնյան միաբանություն 167

Ապամիա 15, 20

Աշուն 33, 45

Ասիա 145

Ասորիք (Պատմական Սիրիա, Պատմա-աշխարհագրական Սիրիա, Մեծ Սիրիա, Բնական Սիրիա, Բիլադ ալ-Շամ) 9, 14, 56, 57, 179

Ասսաֆ էմիրություն 50

Ավստրիա 145

- Արաբական խալիֆայություն 30,
39, 91
Արաբիա 3, 51, 56, 133, 183
Արաբկիր 68, 139
Արամո 18, 19, 170, 184
Արամոյի Համբուշիե 19
Արդահան 108
Արթան 16
Արիհա 19, 54
Արիշ 57
Արմենագ 16
Արֆալ 183
Աֆֆա 51, 57, 58
Աֆֆար 50
Աֆրիկա 145, 183

Բաալբեֆ 49
Բաբ ալ-Յանուզ 87
Բաբ ալ-Նասրին 86
Բաբ ալ-Շարկ 171
Բալկանյան թերակղզի (*նաև* Բալ-
կաններ, *տե՛ս* *նաև* Ռումելի) 37,
69, 108, 112
Բանսիտա 87
Բաղդադ 127, 140
Բանդարա 87
Բաշորա 15
Բաուաբեթ ալ-Յասմին 104
Բատրուն 47
Բարգե 46
Բարիշա 18
Բեեր Շևա 53
Բեթղեհեմ 25, 35, 36, 172
Բեյթ-Արմանի (*Լիբանանի Բիշարիի*
շրջանի խարսուհ գյուղի
Հայկական տները) 29
Բեյթ Խաշբո վանք 167
Բեյթ-Ջալա (*գյուղ, Պաղեստին*) 35
Բեյլան 19, 21, 161, 170
Բեյրութ 29, 42, 47-50, 53, 59, 137,
143, 144, 161, 164, 166, 169
Բեռլին 104, 180
Բեհաա 49
Բիթիաս 17, 154
Բիլադ ալ-Շամ (*Պատմական Սիրիա,*
Պատմաաշխարհագրական Սիրիա,
Ասորիի, Մեծ Սիրիա, Բնական Սի-
րիա) 9, 10, 16, 31, 49, 81, 143
Բիշարիի շրջան (*Լիբանան*) 29, 47
Բիրեջիֆ 33
Բյուզանդական կայսրություն 31, 37,
138
Բուրսա (*Պրուսա*) 65, 112, 125
Բջնի 31
Բսաբըթ 19
Բրիտանիա 24, 43
Բֆերֆե 167

Պաբաշինար (*տե՛ս* *նաև* Վարի Բադ-
շադագ) 15
Գալաթա 112
Գալեմտեյան թաղ 171
Գալիլեա 51
Գայաշըֆ (*տե՛ս* *նաև* Սև Աղբյուր) 15,
17, 130
Գանլը Տերես 21
Գասաբ 18
Գարատուրան 15-17, 154, 156, 157,
171
Գերմանիա 140 , 154
Գյումուշխանե 68
Գոմ 16
Գոմդայա 19
Գոշ 183
Գչլա Տերես 21
Գումգափու 65

Դամասկոս (*տե՛ս Նաև* Շամ) 9, 15,
24, 25, 33, 35, 38, 41, 42, 45-49,
52, 53, 56, 58, 59, 88, 89, 95,
103, 112, 114, 115, 127, 132, 133,
142-144, 149, 152, 154, 158, 161,
164, 171, 175

Դեյր ալ-Դամեք 29

Դեսքուր 15

Դիարբեֆիր (*տե՛ս Նաև* Ամիդ, Տիգ-
րանակերտ) 68, 104, 126, 181

Դուգադաջ 15

Ճգիպոս (*Նաև* Մըսր) 9, 38, 45, 49,
57, 56, 105, 127, 128, 135, 143,
154, 156, 158, 168, 172, 178, 183

Շդեսիա (*տե՛ս Նաև* Ուրֆա) 30, 31, 68
Շմեն 9

Շնիշենի 112

Շվդոկիա (*տե՛ս Նաև* Թոֆաթ) 68, 115

Շվրոպա 39, 42, 76, 139, 143, 145,
155

Շրուսադեմ (նաև Սուրբ Երկիր, Սուրբ
Տեղեաց, Սուրբ Քաղաք, Սուրբ Հող)
18, 21, 24-27, 33-36, 39, 42, 45,
51-53, 56, 63, 70, 72, 86, 92, 95,
101, 112, 136, 149, 152, 157, 160,
161, 163-165, 169-177, 179, 182,
183

Շփրատ (*Նաև* Շփրատացոց շրջա-
նակ) 30, 31

Չայդանի էմիրություն 51

Չեյթուն (*տե՛ս Նաև* Ուլնիա) 14, 15, 181

Չհարթ 29

Չմմառի վանք 29, 166, 167, 169, 180

Չմմառ (բլուր) 166

Չմյոտնիա (*տե՛ս Նաև* Իզմիր) 68,
112, 128

Չուկ Միֆայել 29

Էյուպ 114

Էսկյուրեն (*տե՛ս Ներքի Գյուլ, Նըրֆը*
Կիլ, Էսֆի Օրեն) 15, 16, 170

Էսֆի Օրեն (*տե՛ս Ներքի Գյուլ, Էսկյու-*
րեն, Նըրֆը Կիլ) 15, 16, 170

Էֆիզ Քյոփրու 17

Էֆիզ Օլուֆ 15

Թեֆիրդալ 69

Թորոսի լեռ 18

Թուրֆիա 9, 105, 128, 158, 173

Թովֆափը պալատ 173

Թոֆաթ (*տե՛ս Նաև* Շվդոկիա) 68, 115

Իդլիբ 19, 54

Իզմիր (*տե՛ս Նաև* Նիկոմեդիա) 68

Իզմիր (*տե՛ս Նաև* Զմյոտնիա) 68, 112

Իկոնիայի սուլթանություն (*տե՛ս Նաև*
Ռումի սուլթանություն) 37

Իսրայել 9

Իտալիա 139, 140

Իրան (*տե՛ս Նաև* Պարսկաստան) 79,
100, 105, 139, 143, 149, 182

Իրաֆ 9, 158, 183

Լաթաֆիա (Լաոդիկե) 15-19, 31, 153,
161, 169, 170

Լամբրոն բերդ 31

Լեհաստան 145

Լեոնալիբանան 34, 47, 49, 50, 53,
166

Լիբանան 9, 27-29, 47-50, 59, 87,
138, 142, 144, 166-169, 178

Լյուդ (*Նաև* Լիդ, Լիդդա, Լիոսպոլիս)
56, 70

Լոնդոն 180

Խազայիր 29

Խայրթ 15

Խասրուն 29

Խդրբեկ 17

Ծամնդավ 31

Կ. Պոլիս 34, 40, 52, 65-69, 71, 72, 74,
78, 89, 99, 102, 113, 128, 137,
140, 159, 160, 161, 168, 173, 174

Կանիւրե 112, 127, 138, 142, 151

Կայիսսի (*գյուղ*, Սիրիա) 133

Կապադովկիա 31, 168

Կասիոս լեռ (*տե՛ս նաև* Զեբել Ակրա)
15, 16

Կարաման 114

Կարին 140

Կարովաց 145

Կարկառ 181

Կեսարիա (Կայսերի) 114, 118

Կիլիկիա (*նաև* Կիլիկյան Հայաստան,
Կիլիկյան Հայոց թագավորություն)
14, 16, 18, 20-22, 29, 31, 87,
160-162, 164, 168, 174, 184

Կիպրոս 18, 24, 43

Կիրակոս (*Սվեդիային հարակից
բնակավայր*) 17

Կյուրին 31

Կոկիսոն 31

Կոնիա (Իկոնիա) 115

Կուզելլի 21

Կուչու Գույրաֆի 15

Կուտինա (*տե՛ս նաև* Քյոթահյա) 65

Հազգագե 165

Հալեպ (Բերիա) 9, 10, 19-24, 31,
33-36, 38, 39, 41, 42, 44, 46,
53-55, 59, 65, 77, 86-88, 92, 101,
103, 104, 111, 112, 116, 121-123,
127, 128, 132, 133, 135-140, 142,
143, 147-149, 152, 154, 156, 158,
161-168, 174, 178, 180-183

Հանն 14, 15, 31

Համա 33, 42, 44, 45

Համբուշ 18

Հայաստան 14, 16, 30, 84, 108, 117,
127, 143

Հայկական թաղամաս (Երուսաղեմ)
152

Հայկաշեն (*Սվեդիային հարակից
գյուղ*) 17

Հաուրան 45

Հաջի-Հաբիբլի 17

Հարիմ 16, 20

Հեբրոն 36, 53

Հին Ջուղա 23

Հիշագ 9

Հնդկաստան 138, 140, 143

Հոլանդիա 139, 140, 144

Հոմս (*նաև* Ապամիա Ասորոց) 20,
33, 42, 44, 50, 152

Հոպպե (*տե՛ս նաև* Յաֆֆա) 28, 36,
45, 56, 57, 175

Հորդանան (*տե՛ս նաև* Անդրհորդա-
նան) 9, 27, 53

Հոռմ 166, 166

Հոռմեական կայսրություն 25, 40

Հոռմկլա 17, 20, 181

Զիթենյաց լեռ 26, 172

Ղազա 33, 36, 42, 45, 47, 51, 53, 56, 57

Ղազիր 167

Ղնեմիյե 18, 19, 184

Ղնիյե 18, 148, 156, 184

Ղոսթա 167

Մաանի (*սանջակ*) 53

Մադինա 39, 112

Մադարաշըզ 17

Մամլուֆյան սուլթանություն 38

Մանագկերտ 31

Մանքին 31

Մասաբին 87

Մասլախ 86

Մարոկկո 38, 100

Մարշ Դաբիկ 38, 46, 48

Մեշքե 19

Մերձավոր Արևելք 46

Մեֆա 39, 44, 112

Միատուն 17

Միլան 25

Միջագետք 9, 30, 31, 168

Միջերկրական ծով (*նաև* Միջերկրական ավազան) 9, 19, 142, 147

Մոսուլ 134

Մուսա լեռ (*տե՛ս նաև* Ջեբել Մուսա, Մուսա Դաղ) 17, 19

Ֆակուբիյե 18, 148, 156, 170, 184

Ֆամադ 183

Ֆաֆա (*տե՛ս նաև* Հոպպե) 28, 36, 45, 56, 57, 175

Ֆողուն Օլոմ 17

Նաբլուս 36, 42, 45, 51, 53

Նագարեթ 36, 37, 49

Նահր ալ-Քալբ 144

Նահր ալ-Քաբիր 18

Նեգևի անապատ 51, 53

Ներքի Դյուղ (*տե՛ս* էսկյուրեն, Նրբը Կիւղ, էսֆի Օրեն) 15, 16, 170

Նիկոմեդիա (*տե՛ս նաև* Իզմիր) 68

Նոր Զեյթուն 17

Նոր Զուղա 139

Շամ (*տե՛ս նաև* Դամասկոս) 9, 15, 24, 25, 33, 35, 38, 41, 42, 45-49, 52, 53, 56, 58, 59, 88, 89, 95, 103, 112, 114, 115, 127, 132, 133, 142-144, 149, 152, 154, 158, 161, 164, 171, 175

Շարաֆ 86

Շուր 19, 156

Շուֆ 48

Ռոնդեսի հովիտ 15

Ուզեյր 33

Ուլնիա (*տե՛ս նաև* Զեյթուն) 14, 15, 181

Ուրֆա (*տե՛ս նաև* Եդեսիա) 30, 31, 68

Չագալջըֆ 15, 17

Չաթալլեֆ 15

Չինարջըֆ 15, 17

Չելիկ 17

Պալմիրա (Թադմուր) 42

Պաղեստին 9, 25-28, 31, 34-36, 45, 51-53, 56, 57, 91, 95, 121, 127, 158

Պաղեստինյան Կեսարիա 27

Պատմական Սիրիա (Պատմաաշխարհագրական Սիրիա, Ասորիք, Մեծ Սիրիա, Բնական Սիրիա, Բիլադ ալ-Շամ) 9-11, 13, 29-32, 34-36, 38, 39, 41, 44, 50, 53, 58, 59, 62, 84, 86, 89, 90, 93, 100, 103, 108, 109, 115, 127, 132, 137, 138, 147, 148, 152-155, 157, 164, 169, 177-179, 183, 184

Պարզամի վանք 16

Պարսկաստան (*տե՛ս նաև* Իրան) 79, 100, 105, 139, 143, 149, 182

Պոտամա 15, 17-19, 158

Պոտամայի Համբուշիյե 19

Ջաբլա (*նաև* Ջեբելլա) 42

Ջահան գետ (Պիռամոս) 31

Ջադջըցիեն (Ջադագֆներ) 17

Ջաֆֆա 53

Ջբեյիլ 47

Ջեբել Ակրա (*տե՛ս նաև* Կասիոս լեռ) 15, 16

Ջեբել Մուսա (*տե՛ս նաև* Մուսա լեռ, Մուսա Դաղ) 17, 19

Ջերել ալ-Շուֆ (*հաև* Ջերել ալ-Դուդ,
լեռ) 47

Ջենովա 145

Ջիս Շուդուր 19, 54, 148, 153

Ջուդայրա (*հաև* Ջոֆա ալ-Արբաաին,
Ջոֆա ալ-Կալ, Հարաթ ալ-Քա-
նիսսե) 23, 24, 87, 88, 104

Ջուննա 29

Ռամլա (Ռամ Ալլան) 33, 47, 56, 175

Ռիշա 86

Ռումելի (Բալկաններ, *տե՛ս* *հաև*
Բալկանյան թերակղզի) 37, 69,
108, 112

Ռումի սուլթանություն (*տե՛ս* *հաև*
Իկոնիայի սուլթանություն) 37

Ռուչ (Ռուչի հովիտ) 16, 19, 183

Ռուսաստան 145

Ս. Աստվածածին

- Արամո (Սիրիա) 170
- Գումգափու (Կ. Պոլիս) 65
- Լաթաֆիա 169
- Լիբանան 166
- Հալեպ 21, 162, 163
- Մաննիկյան թաղ (Քեսաբի
շրջան) 170
- Նեբֆի Գյուղ (Քեսաբի շրջան) 170

Ս. Բարբառա եկեղեցի (Լիբանան) 169

Ս. Գեորգ (Գարատուրան) 171

Ս. Գևորգ

- Յակուբիյե (Սիրիա, *հերկայիս՝*
Ս. Աննա, *տե՛ս* *հաև* Ս. Աննա)
18, 170
- Սամաթիա, Կ. Պոլիս 65
- Արամո, Սիրիա 170
- Նուսադեմ, Լիդ գյուղաֆաղաֆ 70
- Շովու թաղ, Քեսաբի շրջան 170

Ս. Էջմիածին 58, 79, 167, 168, 174

Ս. Թեոդորոս (Յակուբիյե, Սիրիա)
170, 177

Ս. Հրեշտակապետաց վանք 182

Ս. Մարոմե (Քեսաբին հարակից) 170

Ս. Սարգիս

- Բեյլան 170
- Դամասկոս 25, 171

Ս. Ստեփանոս

- Արամո (Սիրիա) 170
- Քեսաբին հարակից 170
- Քյորֆյունե 170

Ս. Քառասուն Մանկանց եկեղեցի
(*հաև* Սուրբ Քառասուն) 162-164,
166, 174, 180

Սալամիյա 42

Սալթ 27, 33

Սալիբա 23, 87, 104, 123, 162

Սաղաջյան թաղ 171

Սամաթիա 65

Սամարիա (*տե՛ս* *հաև* Սեբա) 36

Սայդա (*տե՛ս* *հաև* Սիդոն) 28, 42,
47-49, 59, 58, 149

Սայֆա էմիրություն 50

Սաֆեդ 33, 36, 45, 49, 51

Սեբա (*տե՛ս* *հաև* Սամարիա) 36

Սեբաստիա (Սիվաս) 68

Սև Աղբյուր (*տե՛ս* *հաև* Գայաջըմ) 15,
17, 130

Սև ծով 22, 87

Սեֆյան պետություն 79

Սիդոն (*տե՛ս* *հաև* Սայդա) 28, 42,
47-49, 59, 58, 149

Սիոն լեռ 177

Սիս 22, 29, 72, 157, 161, 162,
164-166, 179, 181

Սիվտիկ (*ուխտավայր Քեսաբի*
շրջանում) 170

Սիրիա 9, 13-15, 20-22, 27, 30-32, 34,
35, 38, 39, 42, 45, 46, 51, 59, 85,
91, 103, 121, 124, 127-129, 132,
137, 139, 142, 153, 154, 156, 158,
161, 168, 169, 178, 182

Սիրիական անապատ 9, 44

Սկյուտար 112

Սոյոթներեն 108

Սովոտ (Օլոտ) 21

Սուգան 38

Սուլեյմանիյե մզկիթ 112

Սուլթումու 17

Սուրբ Կուսմանյ Հոփսիմեի և
Գայաննի վանք (Երուսաղեմ) 26

Սուրբ Հակոբ (Քերեմ, Հորդանան) 27

Սուրբ Հարություն տաճար 58, 172

Սուրբ Պողիկտոսի վանք 26

Սուրբ Փրկիչ վանք (Նաև Հայոց

Փրկչավանք) 57, 177, 182

[Սպանան] Ասպանան 140

Սվեդիա (Սելեկիա, Նաև Սուեդիա)

13, 14, 17, 19, 31, 183

Ստամբուլ 59, 99, 102, 109, 112, 133,

150, 151, 168, 173

Սրբոց Հակոբյանց 59, 136, 163, 172,
173, 182

Վասպուրական 31

Վարի Ազգուր 17

Վարի Բաղչաղազ (տե՛ս Նաև Գա-
բաշինար) 15

Վաֆըֆ 17, 153

Վենետիկ 145

Վերի Ազգուր 17

Վերի Բաղչաղազ 15

Վերին Թընգր 183

Վերնատուն (Սիոն լեռ) 177

Տարսուն 33

Տեր Թումա 18

Տերֆուշ 18

Տիբերիա 49, 51

Տիգրանակերտ (տե՛ս Նաև Դիար-
բեֆիր, Ամիդ) 68, 104, 126, 181

Տիր (Տյուրոս կամ Սուր) 28

Տլոտ 31

Տոսկանա 49

Տրապիզոն 68

Տրիպոլի 9, 14, 28, 31, 33, 41, 42, 46,
47, 49, 50, 59, 111, 140, 142,

Փայաս 20

Փարիզ 180

Փոսով (Փոցխով) 108

Փոֆր Ասիա 21, 37, 108, 127

Փոֆր Հայք 168

Փոյուզիա 13

Քերոսիյե 17

Քեսաբ (Կասիոս) 13-19, 31, 117, 129,
130, 148, 153, 154, 156, 157, 170,
171, 183, 184

Քեսերվան (նաև՝ Քիսրավան) 47, 50,
166, 169

Քեսերվան-Ջբեյիլ 47, 169

Քերեֆում (Նաև Քարաֆ, Կրակ) 27

Քիլիս 19

Քյոթահյա (տե՛ս Նաև Կուտինա) 65

Քյորֆյունե 15, 17, 157, 170

Քյուրդ Դաղ 15, 17, 148

Քոնդունա 183

Քրդական թաղամաս (Հալեպ) 87

Քրեյմ 167

Քֆեր 18

Օպին 18

Ֆարթուլի 21

Ֆես 100

Ֆիլիպե 65

Ֆրանսիա 139, 140, 144, 154

ՎԵՆԵՐԱ Ռ. ՄԱԿԱՐՅԱՆ

ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՍԻՐԻԱՅԻ ՀԱՅԵՐԸ

ՕՍՄԱՆՅԱՆ ՇՐՋԱՆՈՒՄ (16-18-ԴԻ ԴԱՐԵՐ)

VENERA R. MAKARYAN

THE ARMENIANS OF GREATER SYRIA

IN THE OTTOMAN PERIOD (16th-18th CENTURIES)

*Սրբագրումը՝ Արմինե Գրիգորյանի
Էջաղրումը, գրքի և շապիկի ձևավորումը՝ Հասմիկ Մխիթարյանի
Հրատարակչական խմբագիր՝ Հայկ Համբարձումյան*

Շապիկին՝ Հալեպի Ալ-Ջուդայդա հայկական թաղամասի Ուաֆիլների տան
պատերի փայտե ծածկը, որը Բեռլինի «Իսլամական արվեստի թանգարան»-ում
ցուցադրվում է «Հալեպյան սենյակ» անվամբ:

ISBN 978-9939-897-24-0



9 789939 897240

Մատենադարան

*Մեսրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտի
հրատարակչական բաժին*

*ՀՀ, Երևան, Մաշտոցի պող. 53, հեռ. (+374) 10 513033
publishing.matenadaran@gmail.com*

Տպագրվել է «CopyPrint» տպագրատանը:

ՀՀ, Երևան, Ներսիսյան 1, 125

Չափը՝ 70x100 ¹/₁₆: Ծավալը՝ 14 ¹/₄ տպ.

մամուլ: Տպաքանակը՝ 150 օրինակ: