

ՀՀ ԳԱԱ ԱՐԵՎԵԼ ԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՎԵՆԵՐԱ ՈԱԴԻԿԻ ՄԱԿԱՐՅԱՆ

ՊԱՏՄԱԱՇԽԱՐՀ ԱԳՐԱԿԱՆ ՍԻՐԻԱՅԻ ՀԱՅ ՀԱՄԱՅՆՔԸ 16-18-ՐԴ ԴԴ.

ԱՏԵՆԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆ

Է.00.02 «Համաշխարհային պատմությունը, միջազգային հարաբերություններ» մասնագիտությունը ամբ պատմական գիտությունների թեկնածուի գիտական աստիճանի համար

**Գիտական ղեկավար՝ պատմ. գիտ. դոկտոր
Արշակ Փոլատյան**

ԵՐԵՎԱՆ 2018

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒ ԹՅՈՒՆ

ՆԵՐԱՃՈՒ ԹՅՈՒՆ	3
ԳԼՈՒԽ1. ՊԱՏՄԱԱՃԻԱՐՅԱԳՐԱԿԱՆ ՍԻՐԻԱՅԻ ՎԱՐՉԱՏԱՐԱԾՔԱՅԻՆ ԲԱԺԱՆՈՒ ՄԸ, ԿԱՌԱՎԱՐՄԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԸ ԵՎ ՀԱՅ ՀԱՄԱՅՆՔԸ ՕՍՄԱՆՅԱՆ ՇՐՋԱՆՈՒ Մ (16- 18-ՐԴ ԴԴ.).....	20
1.1. Բիլ ադ ալ -Շամի հայ գաղութները նախասովանյան շրջանում: Պատմական ակնարկ	20
1.2. Պատմաաշխարհագրական Սիրիայի վարչատարածքային բաժանումը, կառավարման առանձնահատկությունները և տեղի հայ համայնքը 16- 18-րդ դդ.....	26
ԳԼՈՒԽ2. ՊԱՏՄԱԱՃԻԱՐՅԱԳՐԱԿԱՆ ՍԻՐԻԱՅԻ ՀԱՅԵՐԻ ԻՐԱՎԱԿԱՆ ԿԱՐԳԱՎԻՃԱԿԸ	51
2.1. Հայկական միլլետը և հայ համայնքի հոգևոր- կրոնական կյանքը	51
2.2. Հայերի իրավական կարգավիճակն ըստ <i>շարիաթական</i> դատարանների արձանագրություններին	78
ԳԼՈՒԽ3. ԱՅԼԱԴԱՎԱՆ ՀՊԱՏԱԿՆԵՐԻ ԿԱՐԳԱՎԻՃԱԿՆ ՕՍՄԱՆՅԱՆ ԿԱՅՍՐՈՒԹՅՈՒՆՈՒ Մ 16-18-ՐԴ ԴԴ. ՀԱՅԵՐԻ ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ԿԱՐԳԱՎԻՃԱԿՆ ՈՒ ՆՐԱՆՑ ԴԵՐԸ ՊԱՏՄԱԱՃԻԱՐՅԱԳՐԱԿԱՆ ՍԻՐԻԱՅԻ ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ԵՎ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԿՅԱՆՔՈՒ Մ	91
3.1. Միջհամայնքային հարաբերությունները պատմաաշխարհագրական Սիրիայում և հայերի սոցիալական կարգավիճակը	100
3.2. Հայերի դերը պատմաաշխարհագրական Սիրիայի տնտեսական և մշակութային կյանքում	123
ԵԶՐԱԿԱՑՈՒ ԹՅՈՒՆ	155
ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒ ԹՅԱՆ ՑԱՆԿ	159

**ԹՎԱԳՐՈՒԹՅԱՆ, ԵԶՐՈՒՅԹՆԵՐԻ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՒ
ՕԳՏԱԳՈՐԾՄԱՆ ԿԱՐԳԻ ՄԱՍԻՆ**

Աշխատանքի բուժն շարադրանքում և ծանոթագրություններում տարեթվերի մի մասը (հատկապես արաբական աղբյուրներից մեջ բերումներ կատարելիս) ներկայացված է ըստ իսլամական (կամ Յիջրայի) լուսնային օրացույցի, որոնց զուգահեռ տրված են նաև Գրիգորյան օրացույցի համարժեքները՝ անջատված աջ թեքագծով կամ փակագծերով:

Աշխատանքում մեծ թվով արաբերեն և օսմաներեն եզրույթների օգտագործումը նպատակաուղղված է այս կամ այն երևույթն առավել պատկերավոր ներկայացնելու, իսկ դրանք հասկանալի դարձնելու համար 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 համաիսլամական նշանակություն ունի, ապա փակագծերում տրվել է միայն արաբերեն (արաբատառ) գրությունը և թարգմանությունը: Իսկ զուտ օսմաներեն եզրույթների կիրառման ժամանակ՝ միայն օսմաներեն բառը՝ ժամանակակից թուրքերեն տառադարձմամբ:

ՆԵՐԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Թեմայի արդիականությունը: Աշխարհի տարբեր մասերում գտնվող հայ համայնքների պատմության ուսումնասիրությունը բոլոր ժամանակներում արդիական է եղել և կարևոր նշանակություն է ունեցել հայոց պատմության ամբողջական ուսումնասիրման առումով: 16-18-րդ դդ. պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայ համայնքի ուսումնասիրության արդիականությունը նախ և առաջ պայմանավորված է նրանով, որ նյութի համապարփակ ուսումնասիրություն մինչ օրս կատարված չէ: Իսկ ատենախոսության շրջանակում հետևյալ հարցերի ուսումնասիրությունը՝ ա) *Միլլ էթ*¹ համակարգը, որը ներառում է հայկական *Միլլ էթի* շրջանակում ամբողջ կայսրության հայ ապստոսական սեփականությունների (հատկապես եկեղեցիների և եկեղեցապատկան հողերի) տնօրինման իրավունքի ուսումնասիրությունը, որոնց համար հիմք են եղել տարբեր ժամանակներում հենց օսմանյան սուլթանների կողմից տրված հրամաններն (*Ֆերման*) ու արտոնագրերը (*բերաթ*), բ) *Չարիաթական* դատարանների արձանագրություններում առկա քրիստոնյաների նկատմամբ խորականության դրսևորումները, գ) պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայերի սոցիալ-տնտեսական կարգավիճակը և դ) օսմանյան տնտեսության մեջ պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայերի դերը, որոնք կատարված են նաև կայսրության ողջ հայությունը վերաբերող սոցիալ-տնտեսական ինդիքների տեսանկյունից, կարող են նպաստել այնպիսի կարևոր հարցերի ուսումնասիրությանը, ինչպիսիք են հայերի կարգավիճակն Օսմանյան կայսրությունում, Չայոց ցեղասպանությունը և Չայոց պահանջատիրությունը:

¹«Միլլ էթ» արաբերեն բառ է (مِلَّة), որը նշանակում է ազգ, ազգություն: Օսմանյան կայսրությունում այն ուներ այլ իմաստ՝ մատնանշում էր կայսրության՝ Էթնոդավանական սկզբունքով կազմավորված ոչ մուսուլման համայնքները: Եզրույթի բացատրությունը մանրամասն տե՛ս **Ortaylı İ.**, Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi Türkler, Cilt 10, Ankara, 2002, [s.216-220] (pdf. p. 393-399) p. 394, <http://www.meliksah.edu.tr/msen/wp-content/uploads/2014/06/turkler-cilt-10 splitted-and-merged.pdf> /22.08.2015/. Տե՛ս նաև՝ **Սահալյան Լ.**, Բարձր Չայքի Բաբերդ, Սպեր, Դերջան գավառների տեղանուններն ու ժողովրդագրությունը 16-րդ դարի օսմանյան աշխարհագիր մատյաններում, Երևան, 2007, էջ 52:

Աշխատանքի նպատակը և խնդիրները: Աշխատանքի նպատակն է ներկայացնել 16-18-րդ դդ. պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայ համայնքի պատմությունը, տեղի հայերի կարգավիճակն Օսմանյան կայսրության՝ հայության նկատմամբ վարած քաղաքականության համատեքստում:

Ելնելով այս ըմբռնումից՝ առաջ են քաշվել հետևյալ խնդիրները.

- Ուսումնասիրել պատմաաշխարհագրական Սիրիայում հաստատված օսմանյան վարչակարգը և Բարձր Դռան ու տեղական իշխանությունների միջև հարաբերությունները, պարզել նրանց միջև կառավարման փոխհամաձայնեցվածություն, ինչպես նաև կենտրոնական իշխանության՝ տեղական իշխանությունների վրա վերահսկողության և ազդեցության աստիճանը:

- Ուսումնասիրել պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայերի կարգավիճակը, վերհանել այդ կարգավիճակի առանձնահատկությունները:

- Ընդգծել այդ առանձնահատկություններին նպաստող գործոններն ու դրանց պատճառահետևանքային կապը:

- Ուսումնասիրել 16-18-րդ դդ. տեղի հայ համայնքի քանակական և որակական զարգացումները, ձեռքբերումներն ու կորուստները,

- միջհամայնքային հարաբերություններում նրանց կարգավիճակը,

- կայսրության տնտեսական և մշակութային կյանքում՝ դերն ու կշիռը:

Եվ, վերջապես, այս բոլոր կետերի ուսումնասիրության արդյունքում՝

- ընդգծել 16-18-րդ դդ. պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայության կարգավիճակի վրա օսմանյան կենտրոնական իշխանության ազդեցության գործոնի աստիճանը,

- պարզել նշված ժամանակաշրջանում օսմանյան իշխանությունների՝ հայ հպատակների նկատմամբ որդեգրած հատուկ քաղաքականության և դրա հիմքում էթնիկ դրդապատճառների առկայության հավանականությունը:

Սույն ատենախոսության շրջանակում առաջ ադրված վերոնշյալ խնդիրների պարզաբանման համար որպես ուսումնասիրության նյութ հանդիսացող պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայերը դիտարկվում են որպես մեկ էթնիկ, հայադավան² ամբողջություն, թեև աշխատանքում առանձին հարցերի լուսաբանման համար որոշակի անդրադարձ կանան հայ այլադավանների:

Նշենք նաև, որ աշխատանքն ի սկզբանե նպատակ չի հետապնդել ներկայացնել ու 16-18-րդ դդ. պատմաաշխարհագրական Սիրիայի բոլոր այն քաղաքների և գյուղերի տեղագրական, անվանական և վիճակագրական տվյալները, որտեղ նշված ժամանակաշրջանում հայերի ներկայությունն է եղել: Դա ենթադրում է առանձին ուսումնասիրություն՝ պարտադիր տեղական արխիվային արձանագրությունների առկայությամբ:

Աշխատանքի ժամանակագրական սահմաններն ընդգրկում են 16-18-րդ դդ.: 16-րդ դարում պատմաաշխարհագրական Սիրիան նվաճվեց կայսրության կողմից և այստեղ հաստատվեց օսմանյան վարչակարգ: 16-18-րդ դարերը համարվում են կայսրության հարաբերական կայունության ժամանակաշրջանը, երբ կայսրության հպատակներն ապրում էին «Օսմանյան խաղաղության» (Pax Ottomanica) մեջ: Պատմաաշխարհագրական Սիրիայում օսմանյան տիրապետության հաստատմամբ և ներքին ու արտաքին քաղաքական համեմատաբար կայուն ժամանակաշրջանով պայմանավորված ժամանակագրական ընտրությունն ունի որոշ շեղումներ, ինչպես նախորդող, այնպես էլ հաջորդող դեպքերի առումով, որոնք անհրաժեշտ են մի շարք իրադարձություններ ավելի ամբողջական տեսքով ներկայացնելու համար:

Մեթոդաբանական հիմքը: Ատենախոսությունը շարադրված է տարաբնույթ և բազմալեզու սկզբնաղբյուրների, ուսումնասիրությունների և գիտական հոդվածների հիման վրա՝ պատմաբանական, պատմահամեմատական վերլուծությունների և տիպականացման եղանակներով, հաճախ նաև՝ տվյալների

² «Յայադավան»՝ Յայ քառաբեկական եկեղեցու հետևորդներ: Եզրույթի մանրամասն բացատրությունը տե՛ս **Մելքոնյան Է.**, Յայ գաղթականություն. տերմինների պատմությունից, «Կոլլաթ», Երևան, 2017, էջ 89-93:

համակցության սկզբունքով: Եզրահանգումներն արված են առկա փաստական նյութի հիման վրա:

Ատենախոսության գիտական նորոշյալը: Չնայած հայ գաղթօջափներին պատմության ու սուբնասիրության շրջանակում հայ և օտարազգի մի շարք հեղինակներ անդրադարձել են 16-18-րդ դդ. պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայ համայնքին վերաբերող տարբեր հարցերի, սակայն ատենախոսության թեման համակողմանի ու սուբնասիրված չէ: Հայաստանի և Սփյուռքի գիտնականներն իրենց հետազոտություններում հիմնականում անդրադարձել են տվյալ ժամանակահատվածում նշված տարածքներում հայ գաղթականների հաստատման ժամանակափուլերին, տեղաշարժերին, հայ համայնքի հոգևոր-մշակութային կյանքին, մշակութային ժառանգությանը, լեզվական առնչություններին և այլն:

Սույն ատենախոսության մեջ փորձ է արվել համակողմանի ու սուբնասիրելու պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայության կարգավիճակը՝ կայսրության քրիստոնյա հպատակների նկատմամբ օսմանյան իշխանությունների վարած քաղաքականության համատեքստում: Նման մոտեցումը թույլ է տվել առանձնացել պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայերի կարգավիճակի առանձնահատկությունները, դրանց պատճառներն ու հետևանքները:

Աղբյուրների և գրականության տեսություն:
Ատենախոսության ենթազույգ խնդրի որոշ հատվածներ շարադրված են առհասարակ օսմանահպատակ քրիստոնյաների վերաբերյալ նյութի հիման վրա: Դա պայմանավորված է հետևյալ հանգամանքով. 16-18-րդ դդ. պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայ համայնքին վերաբերող մի շարք խնդիրների վերհանման, ուսուբնասիրման և պարզաբանման համար ստիպված էինք դրանք դիտարկել Օսմանյան կայսրության ողջ քրիստոնյա բնակչությանը վերաբերող հարցերի տեսանկյունից: Բացի այդ, նշված ժամանակաշրջանում չկար ազգայնականության խնդիր, և կայսրության հպատակները դասակարգված էին ոչ թե էթնիկ, այլ կրոնական պատկանելությամբ, և այդ դասակարգման մեջ նրանք դիտվում էին որպես մեկ ամբողջություն: Ուստի, օտար պատմիչներն ու հեղինակներն իրենց

աշխատություններում նույնպես հարցին այդ կերպ են անդրադարձել :

Այս առումով, խնդրո առարկա՝ պատմաաշխարհագրական Սիրիայի կարգավիճակի, խնդիրների և այլն, ուսումնասիրությունը և՛ դյուրին էր, քանի որ 16-18-րդ դդ. Օսմանյան կայսրության քրիստոնյաների վերաբերյալ բավական ուսումնասիրություններ կան, և՛, միևնույն ժամանակ, բավական դժվար՝ դրանցից հայերին վերաբերող երբեմն սուղ և կցկտուր տեղեկությունները գատելու և այդ տեղեկությունների հիման վրա ճիշտ հետևություններ կատարելու առումով:

Ատենախոսության շարադրման համար հիմնաքարային նշանակություն ունեն հայկական, արաբական, ինչպես նաև եվրոպական սկզբնաղբյուրները: 17-րդ դարի պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայ գաղթօջախների մասին բավական տեղեկություններ է հաղորդում Սիմեոն դափր Լեհացին իր Ուղեգրության³ մեջ: Պատմիչը 1608-1619 թթ. դեպի Եվրոպա, Մերձավոր Արևելք, Աֆրիկա, Յուսիսային Աֆրիկա ճամփորդության ընթացքում, ի թիվս մի շարք քաղաքների, եղել է նաև պատմաաշխարհագրական Սիրիայի տարբեր քաղաքներում: Յատկապես արժեքավոր են Լեհացու՝ տեղի հայության թվաքանակին, կենցաղին, ունեցվածքին, հայ մեծատուններին վերաբերող վկայությունները: Դրանք ավելի են կարևորվում, երբ պատմիչը որևէ դեպքի կամ երևույթի վերաբերյալ համեմատականներ է անցկացնում տվյալ վայրի և Օսմանյան կայսրության այլ շրջանների միջև:

Արաբ պատմագրությունն ահասարակ այնքան էլ հարուստ չէ պատմաաշխարհագրական Սիրիայի 16-18-րդ դդ. պատմության վերաբերյալ տեղեկություններով: Այնուամենայնիվ, պատմաաշխարհագրական Սիրիայի օսմանյան ժամանակաշրջանի (16-18-րդ դդ.) պատմության, տեղի քրիստոնյա, այդ թվում և հայ համայնքի վերաբերյալ որոշ արժեքավոր տեղեկություններ գտնում ենք: Այս առումով, արաբական սկզբնաղբյուրների շարքում բացառիկ է Քամիլ իբն Յուսեյն իբն Մուստաֆա Բալիալ-Յալաբիի (հայտնի

³ **Սիմեոն դափր Լեհացույ** Ուղեգրութիւն, Տարեգրութիւն եւ հիշատակարանք, ուսումնասիրեց և հրատարկեց Յ. Ներսես Վ. Ակինյան Մխիթարեան ուխտէ, Մխիթարյան տպարան, Վիեննա, 1936:

որպես ալ -Ղազի) «Ոսկու գետը Հալեպի պատմության մեջ» եռահատոր աշխատությունը⁴: Ատենախոսության թեմային առնչվում են նշված աշխատության միայն առաջին և երրորդ հատորները: Աշխատության առաջին հատորում⁵, որն ամբողջ եռհատորյա աշխատության ներածական մասն է կազմում, պատմիչը մանրամասն անդրադարձնում է օսմանյան նվաճումից հետո արաբական շրջանների վարչատարածքային բաժանմանը, ներկայացնում է հաստատված վարչակազմի աստիճանակարգը, Հալեպի և հարակից շրջանների քրիստոնյա համայնքի սոցիալ-տնտեսական վիճակը, միջհամայնքային հարաբերությունները: 3-րդ հատորը պատմիչը սկսում է Հալեպի նախասլամական ժամանակաշրջանի պատմությունից, ապա մանրամասն շարադրում քաղաքի պատմությունը տարբեր տիրապետությունների ընթացքում՝ հասնելով մինչև Առաջին համաշխարհային պատերազմը⁶: Այս հատորում նույնպես ալ-Ղազին բավականաչափ անդրադարձնում է օսմանյան տիրապետության ժամանակաշրջանին, մանրակրկիտ ներկայացնում քաղաքում հաստատված կարգերը, *փաշաներին*, նրանց գործունեությունն ու Բարձր Դեան հետհարաբերությունները:

Արաբական սկզբնաղբյուրներից Դամասկոսի՝ օսմանյան տիրապետության առաջին չորս տարիների քաղաքական իրադարձություններն ամենայն մանրամասնությամբ ներկայացված են Շամս ալ-Դին Մուհամմադ իբն Ալ իբն Ահմադ իբն Տուլուն ալ-Սալիհի «Խախումներ ժամանակի իրադարձություններում»⁷ (1479-1520 թթ.) աշխատությունը:

18-րդ դդ. Դամասկոսի և քաղաքի քրիստոնյաների մասին հետաքրքիր ու արժեքավոր տեղեկություններ ենք գտնում հույն ու ղղափառ քահանայապետի Միխայիլ Բարիք ալ-Դիմաչկի «Դամասկոսի

⁴ Երկրորդ հատորում պատմիչը հարուստ տեղեկությոններ է հաղորդում Հալեպ քաղաքի սահմանների, կրոնական, գիտական, բարեգործական կառույցների վերաբերյալ : Տե՛ս

كامل بن حسين بن مصطفى بالي الحلبي الشهير بالغزي, نهر الذهب في تاريخ حلب, الجزء الثاني, طبع في المطبعة المرونية بحلب, 1923.

⁵ كامل بن حسين بن مصطفى بالي الحلبي الشهير بالغزي, 1: 1.

⁶ كامل بن حسين بن مصطفى بالي الحلبي الشهير بالغزي, 3: 1926.

⁷ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد بن طولون الصالحى, مفاكة الخلائ في حوادث الزمان, دار الكتب العلمية, بيروت- لبنان, 1998.

<https://archive.org/details/Mofakaht-Khelan/12.09.2017/>

պատմութեանը (1720-1782 թթ.)» աշխատութեանը⁸: Սա օսմանյան Դամասկոսի ամենածաղկուն ժամանակաշրջանն է, երբ քաղաքի բնակչութեանը, այդ թվում և քրիստոնյաները, Ազըմների տոհմի⁹ հայտնի կառավարիչների գրեթե ինքնավար իշխանութեան ներքո վայելում էին հարաբերական ազատութեան: Պատմիչը, քաղաքի նշված շրջանի ժամանակագրութեանը, իրադարձութեաններին զուգահեռ ներկայացնում է քաղաքի բնակչութեան կարգավիճակը: Ալ-Դիմաշկին, Ազըմների կրոնական հանդուրժողականութեան համատեքստում, նկարագրում է քաղաքի քրիստոնյա բնակչութեան վարքն ու բարքը, հաղորդում նրանց արտաքինին վերաբերող արժեքավոր մանրամասներ՝ միևնույն ժամանակ իր հիասթափութեանն ու զարմանքն արտահայտելով այդ ամբողջ թողութեան և դրա հետևանք հանդիսացող քաղաքի բարոյական ցածր նկարագրի վերաբերյալ:

1741-1762 թթ. Դամասկոսի ժամանակագրութեանն ու դեպքերի համապատասխան զարգացումը ներկայացված է ալ-Դիմաշկի ժամանակակից Շիհաբ ալ-դին Ահմադ իբն Բըդիր ալ-Բուդայրիի (հայտնի որպես ալ-Յալակ) «Դամասկոսի ամենօրյա դեպքերը» աշխատութեան մեջ¹⁰: Աշխատութեան ժամանակագրութեանն ընդգրկում է Ազըմների տոհմից Սուլեյման և Ասադ *փաշաների* կառավարման տարիները, որոնց ընթացքում նրանց ծավալած գործունեութեանը մանրամասն նկարագրվում է պատմիչի կողմից: 1750 թ. դեպքերի նկարագրութեան ժամանակ ալ-Բուդայրին նույնպես փոքրիկ անդրադարձ է կատարում քաղաքում հաստատված սոցիալական կարգերին՝ հատկապես նշելով քրիստոնյաների, մասնավորապես կանանց՝ հասարակական վայրերում ազատանթաքույց պահվածքը:

Միջնադարյան պատմութեան ուսումնասիրման համար աղբյուրագիտական կարևոր նշանակութեան ունեն տարբեր երկրներում հաստատված այս կամ այն երկրների պաշտոնյաների հուշագրութեանները: Այս առումով անտեսախոսութեան շարադրման

⁸خوري مخايل بريك الدمشقي. تاريخ الشام (1720-1782), وثائق تاريخية للكرسي الملكي الانطاكي. <http://www.kadl.sa/pdfviewer.aspx?filename=5f0gxojo0kqsf2fhp7pza2ejzdfwcthuoxigtlfjsjwlyap1cxhfbzm34y/w2xno8/04.02.2016/>

⁹ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս Անտեսախոսութեան 1.2-րդ ենթագլխում: ¹⁰البيديري الحلاق, حوادث دمشق اليومية, www.jouhinabooks.com/get_file.php?id=628/8.30.2017/.

համար անչափ հարուստ և արժեքավոր աղբյուր է Ալեքսանդր Ռասսելի «Յալեպի բնական պատմությունը» աշխատությունը¹¹: Ծագումով շոտլանդացի, մասնագիտությամբ ֆիզիկոս, բնագետ Ալ. Ռասսելը 1740 թ. աշխատանքի է անցնում Յալեպի անգլիական գործարանում և քաղաքում եղած տարիներին շահում տեղական *փաշ* աների վստահությունը: 1754 թ. վերադառնալով Անգլիա, երկու տարի անց նա գրում է իր նշված աշխատությունը: Այն, տեքստի վերամշակմամբ ու ընդլայնմամբ, երկրորդ անգամ վերահրատարակվել է 1794 թ. հեղինակի երկվորյակ եղբայր՝ Պատրիկ Ռասսելի աշխատասիրությամբ և հետագայում թարգմանվել տարբեր լեզուներով¹²: Աշխատության խորագրից արդեն պարզ է դառնում, որ հեղինակն ամենայն մանրամասնությամբ նկարագրում է օսմանյան շրջանի Յալեպը, նրա շրջակայքը, բնական երևույթները, բնակչությանը: Ալ. Ռասսելի այս աշխատությունն ատենախոսության համար օգտագործված աղբյուրագիտական նյութերի շարքում բացառիկ արժեք է ներկայացնում՝ Յալեպի և նրա հարակից շրջանների քրիստոնյա, մասնավորապես հայ բնակչությանը վերաբերող հարուստ և բազմաբովանդակ տեղեկությունների առումով: Առավել գնահատելի են հեղինակի կողմից ներկայացված քաղաքի քրիստոնյա տարբեր համայնքներին պատկանող բնակչության թվաքանակին, նրանց կենցաղին, սովորույթներին, արտաքինին վերաբերող տեղեկությունները: Ալ. Ռասսելի աչքից չեն վրիպել նաև Յալեպի մուսուլման, քրիստոնյա և հրեա համայնքների միջև հաստատված հարաբերությունները, նրանց շփումների առիթներն ու հաճախականությունը: Յեղինակի աշխատության մեջ հաճախ մուսուլման արաբ և քրիստոնյա բնակիչները որպես օսմանահպատակներ ներկայացվում են միասին՝ ի հակակշիռ տեղի թուրքերին: Սակայն, պետք է նշել, որ Ռասսելը, անկախ իր ազգային և դավանական պատկանելությունից,

¹¹ Տե՛ս **Russel Al.**, The natural history of Aleppo, Printed for A. Millar, in the Strand, MDCCCLVL, London, 1756.

¹² **Russel Al.**, The natural history of Aleppo, 2^d edition revised, enlarged, and illustrated with notes, by Russell P., 2 vols. Printed for G.G. and J. Robinson, Pater-Noster-Row, London, 1794, Ատենախոսության համար հիմնականում օգտագործվել է աշխատության երկրորդ հրատարակության արաբերեն թարգմանությունը, սակայն համեմատականներ են անցկացվել նաև նշված անգլերեն համարժեք աշխատության հետ: Յմտ.

أ. وب. راسل، تاريخ حلب الطبيعي في قرن الثامن عشر، مجلد 1-2، ترجمة خالد الجبيلي، 1997.

կարողանում է օբյեկտիվորեն գնահատել և ներկայացնել տեղի բնակչության և տեղական օսմանյան վարչակազմի միջև հաստատված հարաբերությունները:

Աղբյուրագիտական նշանակությամբ առանձնանում են 17-րդ դարի ֆրանսիացի ճանապարհորդ, դիվանագետ Լորան դ'Արվիոյի հուշագրությունները: 1658-1666 թթ. Լևանտյան երկրներով իր ճանապարհորդության, ինչպես նաև 1679-1686 թթ. Յալեպոլմ` որպես Ֆրանսիայի հյուպատոս պաշտոնավարման տարիների նրա հուշերը տպագրվել են միայն նրա մահվանից (1702 թ.) հետո: 1717 թ. դրանց մի մասը հրատարկվում է ժան դե Լա Ռոքի մշակմամբ¹³: Դ'Արվիոյի հուշագրությունների ամբողջական տարբերակը հրատարակվում է 1735 թ. վեց հատորով` ժան Բապտիստ Լաբատի աշխատասիրությամբ¹⁴:

Դ'Արվիոյի հուշագրություններն արժևորվում են իրենց հավաստիությամբ. որպես պաշտոնյա մշտապես անմիջական շփման մեջ գտնվելով Յալեպի օսմանյան ղեկավարության հետ, նա հետաքրքիր մանրամասներ է հաղորդում տեղական իշխանության ունեցիկների հետ հանդիպումների, տպավորությունների և նրանց գործունեության մասին: Դիվանագետն ի պաշտոնե կարևոր տեղեկություններ է հաղորդում նաև Յալեպի կրոնական համայնքի թվաքանակի, նրանցից գանձվող հարկերի, օսմանյան տնտեսության մեջ զբաղվածության ոլորտների և սովորույթների վերաբերյալ:

Հանուն Օսմանյան կայսրության տապալման եվրոպական պետությունների միավորման կոչերի ֆոնին 17-րդ դարի Յալեպի բնակչության, վարչակազմի, տեղի մուսուլման և ոչ մուսուլման բնակչության կենցաղի, կրոնի և սովորույթների մասին համեմատական նկարագրություններով և արժեքավոր տեղեկություններով կարևոր սկզբնաղբյուր է «Թուրքիայի բեմախաղը» աշխատությունը¹⁵:

¹³ Voyage fait par ordre du roy Louis XIV, dans la Palestine, vers le grand Emir, chef des princes arabes du desert, connus sous le nom de Bedouïns, ou d'Arabes Scenites... Avec la Description generale de l'Arabie, faite par le sultan Ismaël Abulfeda, traduite en françois sur les meilleurs manuscrits, avec des notes. Par Monsieur D. L. R./ **Laurent D'Arvieux, La Roque**, 1717, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k85333m/f1.image> /23.01.2018/.

¹⁴ **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.

¹⁵ Հեղինակը Միշել Ֆեբլր անվան տակ հանդես եկող հայր Յուստինիանոսն է, որն իր կյանքի 18 տարիներն անց է կացրել կայսրության տարբեր քաղաքներում,

Օսմանյան կայսրության տարբեր ժամանակաշրջանների, դեմքերի և դեպքերի վերաբերյալ բազում ուսումնաիրություններ են կատարել և՛ հայ և՛ օտարազգի հետազոտողները: Դրանք որպես օժանդակ նյութ նպաստում են նաև սույն ատենախոսության ժամանակաշրջանի և այս կամ այն իրադարձության վերաբերյալ ավելի լավ պատկերացում կազմելու և դրանց համատեքստում բուռն նյութի վերաբերյալ ճիշտվերլուծություններ կատարելուն:

Այս առումով ատենախոսության շարադրման համար արժեքավոր են հայ հեղինակների՝ Յայր Գաբրիել Այվազյանի¹⁶, Մ. Չամչյանի¹⁷, Ղ. Ինճիճյանի¹⁸, Ն. Յովհաննիսյանի¹⁹, Ա. Սաֆրասյանի²⁰, Ռ. Սաֆրասյանի²¹, Վ. Բայբուրդյանի²², Մ. Չուլալյանի²³, Ա. Փախազյանի²⁴, Ա. Փուլադյանի²⁵, Ս. Անասյանի²⁶, Լ. Վարդանի²⁷, արևմտյան

մասնավորապես Յալեպում: St´ u **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.

¹⁶ **Յ. Գաբրիել Վ. Այվազյանի**, Պատմութիւն Օսմանեան պետութեան, հ. Ա., ի Սուրբ Ղազար, ի Վենետիկ, 1841:

¹⁷ **Չամչեանց Մ.**, Պատմութիւն Յայոց: Ի սկզբանէ աշխարհի մինչև ցամ Տեառն 1784, հ. Գ, Վենետիկ, 1786:

¹⁸ **Ինճիճեան Ղ.**, Աշխարհագրութիւն չորից մասանց աշխարհի, հ. Ե., Ի վանս սրբոյն Ղազարոս, Ի Վենետիկ, 1804:

¹⁹ **Յովհաննիսյան Ն.**, Արաբական երկրների պատմություն, հ. 2, Չանգակ 97, Երևան, 2004, ինչպես նաև նույնի՝ հ. 4., Չանգակ 97, Երևան, 2007:

²⁰ Թուրքական աղբյուրները Յայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Ա., թարգմանություն թուրքերեն բնագրերից, ներածությունով, ծանոթագր., տերմինաբանական բառարանով և հավելվածով կազմեց՝ **Սաֆրասյան Ա.**, Երևան, Յայկական ՍՍՌ ԳԱ, 1961, ինչպես նաև նույնի՝ հ. Բ., Յայկական ՍՍՌ ԳԱ, Երևան, 1964, նաև՝ Թուրքական աղբյուրներ, Էվլիյա Չելեբիի ուղեգրությունը, հ. Գ., թարգմանություն բնագրերից, առաջաբան և ծանոթագրություններ՝ **Սաֆրասյանի Ա.**, Յայկական ՍՍՌ ԳԱ, Երևան, 1967:

²¹ **Սաֆրասյան Ռ.**, Օսմանյան կայսրություն. ցեղասպանության ծրագրի ծագումնաբանությունը (1876-1920), Լուսակն, Երևան, 2009:

²² **Բայբուրդյան Վ.**, Օսմանյան կայսրության պատմություն, ԵՊՀ հրատ., Երևան, 2011:

²³ **Չուլալյան Մ.**, Արևմտյան Յայաստանը XVI-XVIII դդ., Յայկական ՍՍՌ ԳԱ, Յայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատ., Երևան, 1980:

²⁴ **Փախազյան Ա.**, Թուրքական վավերագրերը Յայաստանի և հայերի մասին (16-19-րդ դդ.) ԵԳԵԱ, Երևան, 1999, նույնի՝ Թուրքական վավերագրական նյութեր Օսմանյան կայսրության ոչ-մահմեդական ժողովուրդների մասին (1839-1915 թթ.), Չանգակ 97, Երևան, 2002,

²⁵ **بولاديان أ.**, العلاقات الأرمينية-السورية شركة تاريخية بمناسبة مرور 25 عاما على اقامة العلاقات الدبلوماسية, دمشق, 2017.

²⁶ **Անասեան Յ.**, Թուրքական Ֆութուվվաթը և հայերը, Առանձնատիպար տատալած՝ ՅԱՍԿ հայագիտական տարեգրքի նոր շրջանի 2. տարի հատորէն, Անթիլիաս-Լիբանան, 1994:

²⁷ **Վարդան Լ.**, Յարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրութիւններուն մէջ (ԺԵ-Ի դար), Ա.Ի., ԳԱԹ հրատ., Երեւան, 2004, նույնի՝ Լ-Յ եւ Յ-Ֆ, հ. Բ., ՊԵՂՐՈՒԹ, 2012, նույնի՝ Խորականութիւնը Օսմանեան կայսրութեան մէջ, Յայկագեան հայագիտական հանդէս, Ատլաս ՊրԵՍՍ, ՊԵՂՐՈՒԹ, 1970:

և թուրք հեղինակների՝ Ֆ. Յիթթի²⁸, Ա. Յաուրանի²⁹, Կ. Իմբերի³⁰, Դ. Քուաթերթի և Յ. Ինալ ջըբի³¹, Ջ. Վ. Սթրիփլ ինգի³², Ս. Փամուլքի³³, Ի. Յ. Ուզունչարշիլի³⁴ և այլոց աշխատություններն ու հետազոտությունները:

16-18-րդ դդ. պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայ համայնքի, և առհասարակ օսմանահպատակ հայության վերաբերյալ առանձին ուսումնասիրություններ չենք գտնում ռուս պատմագիտության մեջ: Չնայած խորհրդային ժամանակաշրջանի ռուս արևելագիտական դպրոցը լուրջ ձեռքբերումներ է գրանցել և՛ արաբագիտության և՛ օսմանագիտության ասպարեզում (բնագրային թարգմանություններ, ուսումնասիրություններ), այնուամենայնիվ, ռուս արևելագետների ուսումնասիրության շրջանակն առավելապես ընդգրկում է Օսմանյան կայսրության նվաճումների, արտաքին քաղաքականության, ֆինանսատնտեսական և ագրարային ոլորտները: Իսկ այնպիսի հարցերը, ինչպիսիք են կայսրության էթնոկրոնական առանձին խմբերի կարգավիճակը, մուսուլման և այլակրոն համայնքների միջհամայնքային հարաբերությունները, ներհամայնքային կյանքը և այլն, պատշաճ քննության և ուսումնասիրության չեն ենթարկվել: Այնուամենայնիվ, որոշ ռուս հեղինակների, օրինակ՝ Մ. Մեյերի³⁵, Ա. Կրիմսկու³⁶, Վ.

²⁸ **Hitti Ph.**, History of the Arabs, 90 Tottenham Court Road, Printed in China, London, 2002, ինչպես ևս ևս՝ 1983. تاريخ سورية ولبنان وفلسطين, الجزء الثاني, دار الثقافة, بيروت.

²⁹ **Hourani A.**, A History of the Arab Peoples, Grand Central Publishing, New York- Boston, 1992.

³⁰ **Imber C.**, The Ottoman Empire, 1300-1650, The Structure of Power, Printed and bound in Great Britain by Mackays of Chatham, Palgrave macmillan, 2002, ևնլնի՝ Ebu'ssu'ud, The Islamic Legal Tradition, Stanford University Press, Stanford, California, 1997; Zina in Ottoman Law, Collection Turcica III: Contribution a l'Histoire Economique at Sociale de l'Empire Ottoman, Leuven: Peeters, 1983, pp. 59–91.

³¹ **Quataert D.**, The Ottoman Empire, 1700-1922, Second Edition, Cambridge University Press, 2005. **Inalcik H., Quataert D.**, An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1600, vol. 1, Cambridge University Press, 1994.

³² **Stripling G.W.F.**, The Ottoman Turks and Arabs, Illions Studies in the Social Siences, vol. XXVI, № 4, Urbana, 1942.

³³ **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, <http://www.jstor.org/stable/3656813> /06.05.2015/; **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., Cambridge University Press on behalf of the Economic History Association, 2002, pp. 293-321, <http://www.jstor.org/stable/2698182> /30.05.2015/.

³⁴ **Uzunçarşılı İ. H.**, Osmanlı Tarihi Karlofça Anlaşmasından XVIII Yüzyılın Sonlarına Kadar, IV. Cilt , 1. Kısım, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 5. Baskı, Ankara, 1995, ևնլնի՝ Osmanlı Tarihi İstanbul'un Fethihinden Kanunî Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar, II Cilt, Türk Tarih Kurumu Basımevi ,8. Baskı, Ankara, 1998.

³⁵ **Мейер М.**, Новые явления в социально-политической жизни османской империи во второй половине XVII-XVIII вв., Османская империя, система государственного управления, социальные и

Բարտոլդի³⁷, Ս. Նեֆեդովի³⁸ աշխատությունները նպաստել են Օսմանյան կայսրության պատմության, վարչական կառուցվածքի և գործունեության վերաբերյալ ընդհանուր պատկերացում կազմել ու նև սույն ատենախոսության համապատասխան հատվածների շարադրմանը:

Արաբական պատմագիտությունը կարծես որոշ անտարբերություն է ցուցաբերում արաբական երկրներում օսմանյան տիրապետության 16-18-րդ դդ. ժամանակաշրջանի ուսումնասիրման առումով: Արաբ պատմաբանների նախընտրությունը կանգ է առնում օսմանյան նվաճումների և ավելի ուշ շրջանի՝ արաբ ժողովրդի ազատագրական պայքարի պատմության ուսումնասիրության վրա: Ուստի, այդ բացը լրացված կարելի է համարել միայն Աբդուլ-Քարիմ Ռաֆեկի և Բուրբուսաբու Մանսեհի աշխատությունների (19-րդ դարի, մասնավորապես՝ *Թանզիմաթի* ժամանակաշրջանի օսմանյան պատմության վերաբերյալ) շնորհիվ³⁹: Այսպիսով, սույն ատենախոսության շարադրման համար իրենց արաբագիտական նշանակությամբ անփոխարինելի են արաբ պատմաբան Աբդուլ-Քարիմ Ռաֆեկի աշխատությունները⁴⁰, որոնցում հեղինակն անդրադառնում է 16-18-րդ դդ. Բիլադ-Շամի և հատկապես Դամասկոսի պատմության գրեթե բոլոր առանցքներին: Յեղիսակի հետաքրքրությունների շրջանակը չի ներառել միայն տեղի քրիստոնյա համայնքների վերաբերյալ առանձին ուսումնասիրություններ: Վերջիններիս վերաբերյալ կցկտուր

этнорелигиозные проблемы, Сборник статей. Издательство "Наука", главная редакция восточной литературы. Академия наук СССР, Москва, 1986, стр. 155-185.

³⁶ **Крымский А.**, История Турции и ее литературы, т. 1, Труды по востоковедению, издаваемые Лзаревским институтом восточных языков. Выпуск 28-й, А. (стр. I-XVI и 1-278), Типография " Крестнаго Календаря", Москва, 1916, ինչպես նաև՝ История Турции и ее Литературы от расцвета до начала упадка, Труды по востоковедению, издаваемые Лзаревским институтом восточных языков. Выпуск XXIX, № 1-й А. (стр. I-XVI и 1-278), Гатцукь, Москва, 1910.

³⁷ **Бартольд В.**, Сочинения, т. VI, Работы по истории ислама и арабского халифата, Наука, Главная редакция восточной литературы, Москва, 1966.

³⁸ **Нефедов С.**, Война и общество: Факторный анализ исторического процесса, Территория будущего, Москва, 2008.

³⁹ **Phillip Th.**, Bilād al-Šām in the Modern Period: Integration into the Ottoman Empire and New Relations with Europe, Arabica, т. 51, Fasc. 4, Oct., BRILL, 2004, pp. 401-418, at 403, <http://www.jstor.org/stable/27667678> /15.09.2014/.

⁴⁰ **رافق عبد الكريم**, دمشق العربي في العهد العثماني, مطابع مؤسسة الوحدة, 1981- 1982, ինչպես նաև՝ Public Morality in the 18th Century ottoman Damascus. In: Revue du monde musulman et de la Méditerranée, № 55-56, 1990. pp. 180-196; 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.

տեղեկություններ տրված են միայն հիմնական իրադարձություններին գուցենթաց կերպով: Ատենախոսության ժամանակագրական սահմաններում արաբական երկրներում ընթացող ներքաղաքական իրադարձությունների շարադրման համար ոչ պակաս կարևոր են Քամալ Սալիբիի ուսումնասիրությունները⁴¹:

Հայ և օտարազգի հեղինակների կողմից առավել մեծ ուշադրություն են արժանացել պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայ գաղթօջախների հոգևոր-կրոնական կյանքին և հայկական *միլլետ*ի շրջանակում Հայոց եկեղեցու և նրա թեմերի իրավական կարգավիճակին վերաբերող հարցերի ուսումնասիրությունը: Այս հարցում հիմնաքարային նշանակություն ունեն Մ. արք. Օրմանյանի⁴², Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսի⁴³, Գյուտ քահանա Աղանեանցի⁴⁴, Հովհաննես (Հաննա) Երուսաղեմցու⁴⁵, Հ. Սիրունու⁴⁶, Տ. Սավալանյանի⁴⁷, Ա. Եպիսկ. Հովհաննիսյանի⁴⁸, Ա. Խառայանի⁴⁹, Գ. Բարդակյանի⁵⁰ և այլոց աշխատությունները: *Միլլետ*ների համակարգն իր վրա է սկզբում նաև օտարազգի, այդ թվում թուրք պատմաբանների ուշադրությունը, որոնցից առավել արժեքավոր են

⁴¹ **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, <http://www.jstor.org/stable/4282730> /02.09.2014/; The Secret of the House of Ma'n, Int. J. Middle East Stud. 4, Printed in Great Britain, 1973, pp. 272-287.

⁴² **Օրմանյան արք. Մ.**, «Ազգապատում», մասն Բ., Տպ. Սեւան, Բեյրութ, 1960, ինչպես նաև՝ Հայոց եկեղեցին, 2-րդ տպագրություն, հրատակիչ Վ. Ե. Հ. Տեր-Ներսեսյան, Կ. Պոլիս, 1912:

⁴³ **Երևանցի Ա.**, Ջամբռ, թարգմ., առաջաբանը և ծանոթագր.՝ Վ. Գ. Համբարձումյանի, պատմա. նույնի ծանոթագր. և քարտեզները՝ Գ.Մ. Բաղալյանի, «Մուղնի», Երևան, 2003:

⁴⁴ **Աղանեանց քինյ. Գ.**, Դիւան Հայոց պատմութեան, գիրք Ժ. Մանր մատենագիրք, ԺԵ-ԺԹ դար, Թիֆլիս, 1912:

⁴⁵ **Երուսաղեմցի Հ.**, Գիրք պատմութեան Սրբոյ և մեծի Քաղաքիս այ Երուսաղեմիս. և սրբոց Տնօրինականաց Տեղեաց Տեռան մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, Մայր Դարատան տպարան, Երուսաղեմ, 1807:

⁴⁶ **Սիրունի Յ.**, Պոլիս Եւ իր դերը, հ. 1, տպարան Մեսրոպ, Պեյրութ, 1965, նույնի՝ հ. 2, տպարան Մեսրոպ, Պեյրութ, 1970, ինչպես նաև՝ Պոլիս Եւ իր դերը, «Էջմիածին», Կ. տարի, № 4, Ս. Էջմիածին, 1963, էջ 33-34:

⁴⁷ **Սավալանյանց Տ.**, Պատմութիւն Երուսաղեմի, գրաբար քննադրեն աշխարհարարի վերածեց Մեսրոպ Եպիսկոպոս Նշանեան, հ. 1-2, Տպարան Սրբոց Յակոբեանց, Երուսաղեմ, 1931:

⁴⁸ **Հովհաննեսեանց Ա Տ.**, ժամանակագրական պատմութիւն Ս. Երուսաղեմի, հ. Ա.-Բ., Կ տպարան Առաքել ական Աթոռոյ Սրբոց Յակովբեանց, Յերուսաղեմ, 1890:

⁴⁹ **Խառայան Ա.**, Կոստանդնուպոլսի հայ գաղթօջախը, Երևանի համալսարանի հրատ., Երևան, 2007:

⁵⁰ **Bardakjian K.**, The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople, In Christians and Jews in the Ottoman Empire: the functioning of a plural society, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol. 1, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 89-100, հմմտ. նույնի՝ Կոստանդնուպոլսի Հայոց պատրիարքության ծագումը, Պատմաբանասիրական հոդվածներ, 2-րդ գրք, Երևան, 2018, էջ 46-59, Օսմանյան ժամանակի հայ տերեր, ամիրաների ծագումը, Պատմաբանասիրական հոդվածներ, 2-րդ գրք, Երևան, 2018, էջ 60-94:

Բ. Բրոուդի և Բ. Լուիսի⁵¹, Ս. Բարբիերիի⁵², Դ. Ստամատոպուլուսի⁵³, Ա. Կոհենի⁵⁴, Ի. Օրթայլըի⁵⁵, Ֆ. Օզթյունրքի⁵⁶ և այլոց հետազոտությունները:

Սույն առեւախոսության մեջ քննարկվող այնպիսի հարցերի ուսումնասիրման համար, ինչպիսիք են հայկական *միլլետը*, Հայոց եկեղեցու իրավունքները, ներեկեղեցական զարգացումները, կայսրության տարբեր շրջաններում աշխարհաքաղաքական զարգացումների անդրադարձները, ներհամայնքային իրադարձությունները և այլն, լավագույն և կարևորագույն աղբյուրներ են արխիվային փաստաթղթերը: Ուստի, վերոնշյալ հարցերի քննության համար օգտագործել ենք Մաշտոցյան Մատենադարանի (այսուհետ՝ ՄՄ) արխիվի «Կաթողիկոսական դիվան»-ի հայերեն և օսմաներեն վավերագրերը (ՄՄ արխիվ, Կաթողիկոսական դիվան, թղթ. 1դ., վավ. 476 (օսմաներեն), թղթ. 3, վավ. 32 (օսմաներեն), թղթ. 3, վավ. 43 (օսմաներեն), թղթ. 3, վավ. 45 (օսմաներեն), թղթ. 3, վավ. 59 (օսմաներեն), թղթ. 3, վավ. 102 (օսմաներեն), թղթ. 3, վավ. 130 (արաբերեն), թղթ. 3, վավ. 160 (օսմաներեն), թղթ. 4, վավ. 46 (հայերեն), թղթ. 258, վավ. 31 (հայերեն), թղթ. 258, վավ. 37 (հայերեն), թղթ. 258, վավ. 61 (հայերեն)), որոնք օսմանյան սուլթանների կողմից բարձրաստիճան հայ հոգևորականներին՝ Էջմիածնի կաթողիկոսներին, Կ. Պոլսի, Երուսաղեմի պատրիարքներին տրված *ֆերման*ներ, *բերաթևեր* և հայ հոգևորականների նամակագրություններ են: Սույն առեւախոսության մեջ առաջին

⁵¹ **Braude B.** and **Lewis B.**, eds. Christians and Jews in the Ottoman Empire: the functioning of a plural society. 1-2 vols. New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, **Braude B.**, Foundation Myths of the Millet System, in Christians and Jews in the Ottoman Empire: the functioning of a plural society, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol. 1., New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 69-88.

⁵² **Barbieri S.**, Ottoman Millet System and National-Cultural Autonomy. A Distance Dialogue, European Consortium for Political Research 41st Joint Sessions, 11-16 March, University of Mainz, 2013, <https://ecpr.eu/Filestore/PaperProposal/3f7eeb14-eee4-4fa7-b849-7faed99f35f5.pdf> /15.09.2015/.

⁵³ **Stamatopoulos D.**, From Millets to Minorities in the 19th-Century Ottoman Empire: an Ambiguous Modernization, Copyright 2006 by Edizioni Plus – Pisa University Press Lungarno Pacinotti, 43. <http://www.clioheres.net/books/7/21.pdf> pp. 254-258 /09.08.2015/.

⁵⁴ **Cohen A.**, Jewish Life Under Islam; Jerusalem in the Sixteenth Century, Cambridge, Mass. and London; Harvard University Press, 1984, ինչպես նաև՝ 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. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol 2, pp. 7-18. New York: Holmes & Meier Publishers, 1982.

⁵⁵ **Ortaylı, İ.**, Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi Türkler, Cilt 10, Ankara, 2002, [s.216-220] (pdf. p. 393-399), <http://www.meliksah.edu.tr/msen/wp-content/uploads/2014/06/turkler-cilt-10 splitted-and-merged.pdf> /22.08.2015/.

⁵⁶ **Öztürk F.**, The Ottoman Millet System, www.journals.istanbul.edu.tr/iugaad/article/download/5000063916/5000059858 /23.08.2015/

անգամ օգտագործվել են Հալեպի *շարիաթական* դատարանի արձանագրություններ, որոնք այժմ ընդգրկված են ՄՄ արխիվի «17-19-րդ դդ. արաբերեն և օսմաներեն վավերագրերի անմշակ ֆոնդ»-ում (13 վավերագիր, որոնցից 12-ը բնօրինակներ են, բացառությամբ եկազմում միայն № 5 վավերագիրը (օսմաներեն))⁵⁷: Դրանք Մաշտոցի անվան Մատենադարանին է նվիրաբերել Միհրան Մինասյանը 2015 թ.: Այդ վավերագրերը կարևորվում են ոչ միայն բովանդակային առումով, այլ առավել ապետորապես՝ *շարիաթական* դատարանի (Հալեպի) բնօրինակ արձանագրություններ:

Պատմաաշխարհագրական Սիրիայի քրիստոնյա և հրեա համայնքին վերաբերող առանձին հարցեր ուսումնասիրվել են Է. Սեմերճյանի⁵⁸, Բ. Մաթերսի⁵⁹, Ն. Քաթթանի⁶⁰ կողմից: Իսկ, առհասարակ, պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայ համայնքի պատմության ուսումնասիրման գործում (ներառյալ նաև 16-18-րդ դդ.) իրենց մեծ ներդրումն ունեն հայ գաղթօջախների պատմության այնպիսի նշանավոր գիտականեր, ինչպիսիք են Ա. Ալպոյաճյանը⁶¹, Ա.

⁵⁷ Սույն ատենախոսության մեջ օգտագործվել են ՄՄ արխիվի «17-19-րդ դդ. արաբերեն և օսմաներեն վավերագրերի անմշակ ֆոնդի» հետևյալ վավերագրերը՝ վավ. № 1 (արաբերեն), վավ. № 6 (արաբերեն), վավ. № 9 (արաբերեն), վավ. № 11 (արաբերեն): Այս հավաքածուի վավերագրերն առավել մանրամասն ներկայացված են առանձին հոդվածում: Տե՛ս **Մակարյան Վ., Ինչո՞ւ Մ., Շարիա** դատարանների արձանագրությունները հալեպահայության կարգավիճակի վերաբերյալ (17-19-րդ դդ.) (ըստ Մաշտոցյան Մատենադարանի արաբերեն վավերագրերի տվյալների), Բանբեր Մատենադարանի, № 23, «Նաիրի», Երևան, 2016, էջ 194-208: Քանի որ տվյալ ֆոնդը դեռևս անմշակ է, հետևաբար նրա վավերագրերի համարները պայմանական են և հետագայում կարող են փոփոխվել:

⁵⁸ **Սեմերճեան Է.**, Հայկական կեանքը արդի Հալեպի վաղ օսմանեան ժամանակաշրջանին, Ուսումնասիրական փորձ մը՝ հայ ընկերային կեանքի պատմության կառուցման համար՝ իսլամական աղբիւրներու օգտագործման առնչութեամբ, «Տաթել» հայ ազիտական տարեգիրք, թ. 1, Հալեպ, 2008, էջ 257-290, ինչպես նաև՝ *Armenian Women, Legal Bargaining, and Gendered Politics of Conversion in Seventeenth- and Eighteenth Century Aleppo*, *Journal of Middle East Women's Studies*, March, 2016, pp. 2-30; *Sinful Professions: Illegal Occupations of Women in Ottoman Aleppo, Syria*, Brill Academic Publishers; Koninklijke Brill NV, Leiden; Springer Science+Business Media, 2003-03, pp. 60-85.

⁵⁹ **Masters B.**, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, Cambridge University Press, 2001; *Mawali Bedouin Confederation*, in *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, ed. by Masters B., Ágostin G., New York: Facts on File, 2009, pp. 353–354;

⁶⁰ **Al-Qattan N.**, *Dhimmi 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; *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,

⁶¹ **Ալպոյաճեան Ա.**, Պատմութիւն և հայ գաղթականութեան, Ի. Բ., տպ. Նոր Աստղ, Կահիրէ, 1955:

Աբրահամյանը⁶², Վ. Միքայելյանը⁶³: Իսկ պատմաբաններ Կ. Սարաֆյանը⁶⁴, Ս. Վարժապետյանը⁶⁵, Ա. արք. Սյունրմեյանը⁶⁶ Սիրիայի, Լիբանանի, Այնթափի, Չալեպի հայ համայնքների առանձին պատմությունը բովանդակող իրենց աշխատություններում առանձնակի ուշադրություն են հատկացրել օսմանյան ժամանակաշրջանին: Ատենախոսության նյութը բավականին հարստացել է Յ. Թոփուզյանի «Սիրիայի և Լիբանանի հայկական գաղթօջախների պատմություն (1841-1946 թթ.)»⁶⁷ մեծարժեք աշխատության պատմական ակնարկի (Ներածական մաս) շնորհիվ, որտեղ առանձնակի ուշադրություն է հատկացված 16-18-րդ դդ. հայ համայնքի հոգևոր, մշակութային, տնտեսական կյանքին:

Պատմաաշխարհագրական Սիրիայի ողջ օսմանյան ժամանակաշրջանի պատմության ուսումնասիրության գործում ոչ պակաս ավանդ ունի Ա. Սանջյանը: Նրա «Սիրիայի հայ համայնքն օսմանյան տիրապետության տակ» խորագրով⁶⁸ աշխատության առաջին 5 գլուխներում հեղինակը փորձ է կատարել ընդհանուր կերպով ներկայացնել պատմաաշխարհագրական Սիրիայի խոշոր հայ համայնքի տնտեսական, մշակութային պատմությունը՝ առանց քաղաքական ենթատեքստի: Չեղինակի նշմամբ՝ այս աշխատության թեմայի ուսումնասիրության շրջանակը չի ներառում օսմանյան վարչական համակարգի և ոչ էլ օսմանյան թեոքրիայի (որով կարավարվում էին նվաճված ժողովուրդները, հատկապես

⁶² **Աբրահամյան Ա.**, Համառոտ ուրվագիծ հայ գաղթավայրերի պատմության, հ. Ա., Երևան, Հայ պետիրատ, 1964, ինչպես նաև նույնի՝ հ. Բ., Երևան, Հայ պետիրատ, 1967:

⁶³ Հայ գաղթաշխարհի պատմություն (միջնադարից մինչև 1920 թ.), Եռախառոյակ, հ. 1, հրատ. պատրաստեց և խմբագրեց պատմական գիտ. դոկ. պրոֆ., ՀՀ ԳԱԱ ակադեմիկոս **Միքայելյան Վ.**, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն», Երևան, 2003, ինչպես նաև նույնի՝ հ. 2, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն», Երևան, 2003:

⁶⁴ **Սարաֆյան Գ.**, Պատմություն Անթեպի հայոց, հ. Ա., Լոս Անճելըս, Գալիֆոռնիա, 1953, ինչպես նաև նույնի՝ հ. Բ., Լոս Անճելըս, Գալիֆոռնիա, 1953 և A Brief History of Aintab, Printed in the United States of America, 1957.

⁶⁵ **Վարժապետյան Ս.**, Հայերը Լիբանանի մեջ, Պատմություն Լիբանանի հայ Գաղութի՝ Հնագույն Դարերէն մինչեւ Ա. ընդհ. պատերազմի վերջափուլները, Լիբանանի Լախասպետրագմեան (1914) գաղութի հրատ., Պէյրոս, 1951:

⁶⁶ **Սյունրմեյան արք. Ա.**, Պատմություն Չալեպի հայոց, հ. Ա., Սիրիա, տպ. Անի, Ա. Էքմեքճեան, Չալեպ, 1940, ինչպես նաև նույնի՝ հ. Բ., «Չալեպ», Բէյրութ, 1946, տպարան Մ. Մագսուտեան, նույնի՝ հ. Գ. (Բնական, 1355-1908), Փարիզ, 1950, և Ցուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Չալեպի Ս. Քառասուն Մանկունք Եկեղոցւոյ Եւ Մասնաւորաց, հ. Ա., Տպարան Սրբոց Յակոբեանց, Երուսաղէմ, 1935:

⁶⁷ **Թոփուզյան Յ.**, Սիրիայի և Լիբանանի հայկական գաղթօջախների պատմություն (1841-1946), Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1986:

⁶⁸ **Sanjian A.**, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1965.

փոքրամասնությունները) լուսաբանումը⁶⁹: Յեղիսակն առանձնակի
ուշադրության է արժանացրել և առանձին գլուխներով
ներկայացրել այնպիսի հարցերի քննությունը, ինչպիսիք են
Երուսաղեմի Յայոց պատրիարքության հաստատումը, նրա իրավական
կարգավիճակը, հայ ապատկան սրբավայրերի պահպանությունը,
պատրիարքության նվիրատվությունների կարգը (5-8-րդ գլուխներ),
Կիլիկիո կաթողիկոսությունը (9-10-րդ գլուխներ), Յալեպի
եպիսկոպոսությունը (10-րդ գլուխ) և Յայկական հարցն ու նրա
ազդեցությունը Մեծ Սիրիայի հայ համայնքի վրա (11-րդ գլուխ):

Վերոնշյալ աշխատանքի շրջանակում հեղիսակը, որպես իր
ուսումնասիրության խնդրո առարկա վերցնելով
պատմաաշխարհագրական Սիրիայում Յայ եկեղեցու իրավական
կարգավիճակի, ներեկեղեցական իրադարձությունների
լուսաբանումը, ցավոք, չի կարևորել տեղի օսմանահպատակ հայ
համայնքի կարգավիճակի ուսումնասիրությունը քաղաքական
տեսանկյունից, իսկ նրանց վերաբերող մի շարք հարցերի
քննությունը կատարված է շատ մակերեսորեն և շարադրված
հիմնականում հայկական սկզբնաղբյուրների և հայ հեղիսակների
աշխատությունների հիման վրա:

Վերոնշյալից եզրակացնում ենք, որ պատմաաշխարհագրական
Սիրիայի օսմանյան ժամանակաշրջանի (16-18-րդ դդ.) հայ համայնքի
պատմության, իրավական կարգավիճակի, միջհամայնքային
հարաբերությունների, «մուսուլման – ոչ մուսուլման»
քաղաքականության համատեքստում կիրառվող ազգային և կրոնական
խորականությունների, Օսմանյան կայսրության վարչատնտեսական
կյանքում պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայերի դերի, ունեցած
արտոնությունների, սահմանափակումների վերաբերյալ
համապարփակ ուսումնասիրությունն դեռևս կատարված չէ: Ուստի,
այս ուսումնասիրությամբ մենք մտադիր ենք լրացնելու այդ
բացը՝ հայ ազիտությունը և օսմանյան շրջանի
պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայ համայնքի պատմության
ուսումնասիրողներին ներկայացնելով բազմակողմանի
ուսումնասիրություն՝ հիմնված հայկական և օտար աղբյուրների,

⁶⁹ Նույն տեղում, Էջ 31:

պատմագիտական հետազոտությունների, վավերագրերի (հայերեն, արաբերեն, օսմաներեն) և դրանց հետազոտման և համեմատության արդյունքում կատարված վերլուծությունների վրա:

ԳԼՈՒԽ 1. ՊՍՏՄԱՆԻՄԱՐՅԱԳՐԱԿԱՆ ՍԻՐԻԱՅԻ ՎԱՐՉԱՏԱՐԱՃՔԱՅԻՆ ԲԱԺԱՆՈՒՄԸ, ԿԱՌԱՎԱՐՄԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԸ ԵՎ ՀԱՅ ՀԱՄԱՅՆՔԸ ՕՍՄԱՆՅԱՆ ՇՐՋԱՆՈՒՄ (16-18-ՐԴ ԴԴ.)

1.1. Բիլ ադալ -Շամի հայ գաղութները նախասմանյան շրջանում: Պատմական ակնարկ

Պատմաաշխարհագրական Սիրիան՝ Ասորիքը կամ Բիլ ադալ -Շամը ներկայիս Սիրիայի տարածքից բացի ընդգրկում էր նաև ժամանակակից Պաղեստինի որոշ հատվածներ, ներկայիս Իսրայելի տարածքը և Հորդանանի մի մասը⁷⁰, ինչպես նաև Լիբանանի լեռնային մասը, որն ավելի շատ հայտնի էր Լեռնալիբանան անունով⁷¹: Այն տարածվում էր Ամանոսյան լեռներից մինչև Եգիպտոսի սահմանները, Միջերկրական ծովից՝ Սիրիական անապատ և հյուսիս-արևելքից սահմանակից էր պատմական Հայաստանին⁷²:

Պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հետ հայերի առնչությունները բազմադարյա պատմություն ունեն: Հայ գինվորներն ու առևտրականները Սիրիա են այցելել դեռևս արեմենյան ժամանակաշրջանում, մասնավորապես՝ Ք.ա. 6-4-րդ դդ.⁷³: Այդ տարածքներում հայկական բնակավայրերի ստեղծմանը մեծապես

⁷⁰ «Անդրհորդանան» անվան ներքո, ի տարբերություն մյուս հարևան արաբական պետությունների՝ Սիրիայի, Միջագետքի (Իրաքի) կամ Եգիպտոսի, պատմության մեջ երբեք հայտնի չի եղել որևէ ինքնուրույն պետական կազմավորում, որը, բնականաբար, չի ունեցել իր որոշակի աշխարհագրական և պետական սահմանները: Նա եղել է տվյալ տարածքում պատմության ընթացքում տարբեր անվանումներով գոյություն ունեցած կազմավորումների՝ թագավորությունների և կայսրությունների կցորդը, լավագույն դեպքում՝ նրանց բաղկացուցիչ մասը: Այն սովորաբար կազմում էր Սիրիայի մի մասը: 14-րդ դարից սկսած՝ այն գտնվում էր Դամասկոսի օսմանյան *Էյալ էթի* կազմի մեջ և մնաց լճացման վիճակում մինչև Առաջին աշխարհամարտի բռնկումը՝ 1914 թ.: Առավել մանրամասն տե՛ս **Հովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 4, 2-րդ գլուխ 97, Երևան, 2007, էջ 7-8:

⁷¹ Տե՛ս **Հովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 2, 2-րդ գլուխ 97, Երևան, 2004, էջ 77:

⁷² **Թովուզյան Հ.**, Սիրիայի և Լիբանանի հայկական գաղթօջախների պատմություն (1841-1946), Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1986, էջ 7: Տե՛ս նաև **Գապինճեան Գ.**, «Սուրիա», Քաղաքական, կրոնա-պատմական, կրթական և տնտեսական տեսակետով, Ա-Քաղաքական, «Տաթև» կրթական տարեգոյց, Բ. տարի, Տպագրություն և «Արաբս»-Բ. Յ. Թովալեան, Հայ Էսոպոսի, 1926, (էջ 274-312), էջ 287:

⁷³ **Sanjian A.**, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1965, p. 1.

նպաստել են Տիգրան Մեծի նվաճումները և որպես դրանց բնականոն շարունակություն՝ գրավյալ տարածքները հայերով բնակեցնելու քաղաքականությունը⁷⁴: Սակայն, վերը նշված ժամանակաշրջանների արտագաղթերի և վերաբնակեցումների արդյունքում չստեղծվեցին հայկական գաղութներ, քանի որ, ինչպես պատմաբան Վարդգես Միքայելյանն է նշում. «Մի որևէ երկրում հայ գաղութի հիմնադրման, ամփոփման և գոյատևման նախապայմանը գաղափարաբանական ընդհանրությունն է, առանց նրա ցեմենտող ուժի ոչ մի ազգային ընդհանրություն երկար գոյատևել չի կարող: Գաղթահայ համայնքի համար այդ ուժը հանդիսանում էին քրիստոնեական ուսմունքը և եկեղեցին՝ որպես այդ ուսմունքը ջատագովող և պահպանող հաստատություն»⁷⁵:

Վերը նշվածի լավագույն ասացույցը պատմաաշխարհագրական Սիրիայի տարածքում գտնվող ամենահին և հաստատուն հայ գաղթօջախն է: Դեռևս 4-րդ դարում այստեղ այցելած հայ հոգևորականները Յայկական երուսաղեմի նախ հոգևոր, ապա նաև աշխարհիկ համայնքի հիմնադիրներն էին⁷⁶: Երուսաղեմը հայության այն բացառիկ կենտրոններից է, որը հաստատումից մինչ օրս Սբ. հողում պահպանում է իր ներկայությունն ու հայ ապաստան սեփականությունների նկատմամբ ունեցած իրավունքները:

Քրիստոնեության ընդունումից հետո, Ասորիքում ձևավորված հայկական փոքր գաղթօջախները տարբեր ժամանակաշրջաններում կատարված արտագաղթերի արդյունք էին.

1. 7-րդ դարում՝ հայերի արտագաղթի պատճառ դարձան դեպի Յայաստան արաբական արշավանքները: Դեռևս առաջին

⁷⁴ Պատմաաշխարհագրական Սիրիայում հայերի ներկայության և հայ-արաբական հարաբերությունների նախապատմությունը մանրամասն տես՝ *Կ. Բուլադյան*, «العلاقات الأرمنية-السورية شركة تاريخية, بمناسبة مرور 25 عاما على إقامة العلاقات الدبلوماسية, دمشق, 2017», صص. 20-45, *عزازيان*, «نبيذة تاريخية موجوة عن الجاليات الأرمنية في البلاد العربية, دار الحوار للنشر والتوزيع, حلب, 2000».

⁷⁵ Յայ գաղթաշխարհի պատմություն (միջնադարից մինչև 1920 թ.), հ. 1, էջ 21:

⁷⁶ Ձևավորված հոգևոր դասի ներկայությունը վաղ շրջանում ասացուցվում է նաև այն փաստով, որ Տոնականում գրված են հունական եկեղեցական ծեսերի թարգմանությունը (առհասարակ՝ քրիստոնեական եկեղեցական ծեսերի (լիտուրգիայի)), որոնք 5-րդ դարում կատարվել են Սբ. երկրում: Տես՝ *Sanjian A.*, *Նշվ. աշխ.*, էջ 4:

7-րդ դարում երուսաղեմում հայ ապաստան 70 վանքերի և եկեղեցիների մասին նշվում է Անաստաս վարդապետի ներկայացրած ցուցակում: Մանրամասն տես՝ *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: Տես նաև **ԱղաՆուևի Եպիս. Մ.**, Յայկական Յին վանքեր եւ եկեղեցիներ Սուրբ Երկրին մէջ, Տպարան Սրբոց Յակոբեանց, Երուսաղեմ, 1931:

արշավանքների ընթացքում (639/40թթ.) արաբներն իրենց հետ տարան հազարավոր տեղացի գերիներ, ինչպես նաև բյուզանդական իշխանություններից դժգոհ հայեր, որոնց բնակեցրին Եփրատին սահմանակից տարածքներում՝ գլխավորապես Եդեսիայում, Անտիոքում և հյուսիսային Սիրիայի այլ տարածքներում⁷⁷: Համաձայն 12-րդ դարի ասորի ժամանակագիր, քահանա Դիոնիսիոս Բարսալիբիի (մահ. 1171)՝ հենց նրանք ձևավորեցին պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայ գաղթօջախը⁷⁸:

2. 9-11-րդ դարերում, ինչպես հայտնի է, Սիրիայի հյուսիսային շրջանները գրավեցին բյուզանդացիները⁷⁹: Նահանջող խալիֆայության բնակի հետ գաղթեցին մեծ թվով մուսուլման բնակիչներ, իսկ մնացյալ մասն էլ, Նիկեփոր կայսեր (963-969)՝ Անատոլյան բնակի գորավար Չմշկիկի խորհրդով բռնի տեղափոխվեց կայսրության այլ շրջաններ՝ նրանց հունադավան դարձնելու նպատակով: Չմշկիկը մուսուլման բնակչությունից դատարկված այս վայրերում բնակեցրեց իր գորականներին, որոնց մեծ մասը հայեր էին⁸⁰:
3. 11-րդ դարի առաջին կեսին Արծրունյաց, Անիի, Բջնիի և այլ շրջանների՝ Բյուզանդական կայսրությանը կցման հետևանքով հասարակ բնակչության հետ մեկտեղ հայ

⁷⁷ **Sanjian A.**, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, p. 6, **Ալ սոյ աճեան Ա.**, Պատմութիւն հայ գաղթականութեան, հ. Բ., տպ. Նոր Աստղ, Կահիրե, 1955, Էջ 402, Աբրահամյանը, սակայն գրում է, թե խալիֆայության շրջանում Սիրիայում և Միջագետքում հայկական նոր գաղթօջախներ չստեղծվեցին, իսկ եղածներն էլ ցրվեցին ու ոչնչացան: Տե՛ս **Աբրահամյան Ա.**, նշվ. աշխ., հ. Ա., Էջ 430:

⁷⁸ Դիոնիսիոս Բարսալիբիի Հակաճառութիւնը Հայոց Դեմ, թարգմ. ասորի բնագրէ **Հ. Պողոս Էսապլեան** ՄԻԽԹ. Ուխտէն, Ազգային Մատենադարան, Հատոր ԸԽԷ., Մխթարեան Տպարան, Վիեննա, 1938, Էջ 87-88: Այս մասին տե՛ս նաև՝ **Sanjian A.**, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, p. 9, **Ալ սոյ աճեան Ա.**, նշվ. աշխ., Էջ 402:

⁷⁹ Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Միխայ Էլ Ասորի**, ժամանակագրութիւն, ի Տպարանի Սրբոյ Յակովբեանց, Երուսաղէմ, 1871, Էջ 378-379:

⁸⁰ **Ալ սոյ աճեան Ա.**, նշվ. աշխ., Էջ 402, **Աբրահամյան Ա.**, նշվ. աշխ., հ. Ա., Էջ 430: Սահմանագլուխների վրա կազմվեցին գինվորական գաղութներ, որոնց վարչությունը հանձնվեց սահմանապահ իշխաններին (Ակրիտ): Նրանք ժառանգական տերերն էին այդ երկրների, որոնց բնակիչները մշտնջենական գինվորներ էին: Այդպիսի գաղութներ կազմվեցին Եդեսիայում, Մամբիճում, Տլուքում և «Եփրատացվոց շրջանակ»-ի մեջ գտնվող, արաբներից գրավված ամրոցներում: Տե՛ս **Ալ սոյ աճեան Ա.**, նշվ. աշխ., Էջ 402-403: Այս գաղթի, ինչպես նաև միջնադարում հայերի՝ Բիլադ-Շամում հաստատման փուլերի վերաբերյալ տե՛ս նաև՝ **Dadoyan S.B.**, The Armenians in the Medieval Islamic World, vol. 2, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 2013, pp. 9-14.

իշխանական տներին շատերը փոխադրվեցին և հաստատվեցին «Կապադովկիայից ու Կյուրիսից մինչև Կոկիսոն, Ճամնդակից մինչև Ուլնիա ու Լամբրոն, ալ-Բուսթանից մինչև Յաճն, Ջահան ու Եդեսիայից մինչև հարավ՝ Յալեպ, Անտիոք, Մուսա-Լեռ, Քեսապ, Լառդիկե (Լաթաքիա) ու Պաղեստին»⁸¹:

4. Յայտրի հոսքը դեպի Սիրիա, ինչպես նաև Կապադովկիա և Կիլիկիա մեծ չափերի հասավ հատկապես՝ դեպի Յաստան սելջուկյան արշավանքներից (1064-1220), ինչպես նաև Անտիոքում և Տրիպոլիում ֆրանկ իշխանությունների հաստատումից հետո⁸²:

Այդ ժամանակաշրջանում հայահոծ շրջան էր Անտիոքը, որի կազմի մեջ էին մտնում՝ Սվեդիայի շրջանը (Սելևկիա, Ջեբել-Մուսակամ, Մուսա Դաղ, Մուսա Լեռ)⁸³ Բիթիաս, Յաջի-Յաբիբլի, Յոդուն-Օլուք, Խըդըր-բեկ, Վաքըֆ, Քեբուսիե գյուղերով: Քեսապի շրջանը՝ Քեսապ, Քարադուրան, Սև-Աղբյուր, Դյուզաղաջ, Բազաղազ, Քյորկունա, Չինար գյուղերով և Ղնեյմիե շրջանն իր արվարձաններով⁸⁴:

Ըստ Ժ. Լորանի՝ 11-րդ դարում նրա բնակչության «տիրող տարրը» կազմում էին հույները և հայերը⁸⁵:

Դքսության վերացումից հետո (1098-1268 թթ.) Անտիոքի Լեռնային մասերում բնակվող հայերից շատերը պահպանեցին իրենց գոյությունը⁸⁶: Սակայն, այս շրջանի հայ գաղթօջախները սովորաբար նաև հետագայում՝ Կիլիկիայից գաղթած հայության մեծ հոսքի արդյունքում, և պահպանեցին իրենց գոյությունն օսմանյան տիրապետության ամբողջ ընթացքում⁸⁷:

⁸¹ **Եղիայան Բ.**, Սելևկյա-թաթար-օսմանեան թուրքերու պատմութիւն, ԺԱ.-ԺԵ. դարեր, Տպարան Կիլիկիոյ կաթողիկոսութեան, Անթիլիաս, 1989, էջ 127:

⁸² **Աբրահամյան Ա.**, նշվ. աշխ., հ. Ա., էջ 430-431:

⁸³ **Մարտիրյան Ի.**, Ջեբել-Մուսայի բարբառը, Թ. տարի, էջ միածին, մարտ, 1952, (էջ 33-37), էջ 35:

⁸⁴ Նույն տեղում, էջ 34: Նշված տարածքներում հայերի հաստատման ամենավաղ ժամանակաշրջանի շուրջ լեզվաբնական մանրամասն ուսումնասիրությունն է կատարել նաև Տիգրան Անդրեասյանը: Տե՛ս **Անդրեասյան Տ.**, Սվեդիայի բարբառը, Յայկական ՍՍՀԱ հրատ., Երևան, 1967:

⁸⁵ **Թվուզյան Յ.**, նշվ. աշխ., էջ 20, հմմտ.՝ **Laurent J.**, L'Armenie, entre Byzance et l'islam, Paris, 1919, p. 301.

⁸⁶ **Ալսոյանեան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 450:

⁸⁷ **Sanjian A.**, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, p. 53:

1064-65 թթ. Անիի անկումից հետո Անիից, Երզրումի շրջանից Այնթափ են գաղթել և այստեղ հաստատվել ոչ մեծ թվով հայեր⁸⁸: Սակայն, մինչ 15-րդ դարի սկիզբը Այնթափում շոշափելի հայ համայնք չի նկատվում⁸⁹: 16-րդ դարից սկսած այն հետզհետե ստվարանում է Բարձր Յայքից և Պարսկաստանի տարբեր մասերից այստեղ եկած և հաստատված հայերով⁹⁰:

11-րդ դարից հետո, հայկական փոքրիկ գաղթօջախներ ձևավորվեցին նաև Քերեքում (կամ Քարաք)⁹¹, Սալթում, Պաղեստինյան Կեսարիայում (այժմյան Գազա) և այլ վայրերում, որոնց կորիզը կազմում էին խաչակիրների կողմից կազմավորված լատին իշխանություններում գործունեություն ծավալած հայ վաճառականները⁹²:

Չնայած վերոնշյալ վայրերում տարբեր ժամանակաշրջաններում և պատմական իրադարձությունների արդյունքում հայկական գաղթօջախների գոյությանը, այնուամենայնիվ պետք է նշենք, որ նախասմանյան ժամանակաշրջանի հայկական գաղթօջախները հիմնականում ձևավորվեցին կամ ստվարացան Կիլիկյան թագավորության անկումից հետո:

⁸⁸ Sarafian K., A Brief History of Aintab, Printed in the United States of America, 1957, p. 1.
⁸⁹ Այնթափը Օսմանյան կայսրության շրջանում տարբեր էյալեթների մաս է կազմել՝ 1516-1808 թթ. եղել է Մարաշի (Չուլկադիր) էյալեթի գլխավոր սանջակը, ապա 1808 թ.-ից Յալեթի կազմներից էր, իսկ ահա 1864 թ.՝ Մարաշի վիլայեթի վերջնական տրոհման արդյունքում ընդգրկվեց Յալեթի վիլայեթի կազմում մինչև 1908 թ.: Այս մասին տե՛ս **Eroğlu C., Babuçoğlu M., Köçer M.**, Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Halep, Ankara, 2007, ss. 26-27, **Canard M.**, Ayntab, Encyclopédie de l'Islam, t. I, A-B, Leyde-E.J. Brill, Paris, 1960, pp. 814-815. Չնայած վարչական բաժանմանը, Այնթափի բնական հարաբերությունները (առևտրական, մշակութային և այլն) միշտ առավել արար Յալեթի հետ է եղել, քան Մարաշի (տե՛ս **Սարաֆեան Գ.**, Պատմություն Անթեպի հայոց, հ. Ա., Լոս Անճելոս, Գալիֆորնիա, 1953, էջ 302): Այս մասին վկայում է նաև այն փաստը, որ միջնադարյան արաբական աղբյուրները նույնպես իրենց աշխատություններում, որպես Յյուսսիսային Սիրիայի անբակտելի մաս, անդրադառնում են նաև Այնթափին: Յետևաբար, միջնադարյան Սիրիայի հայ համայնքի մասին խոսելիս, անհնար է չանդրադառնալ Այնթափի հայությանը:
⁹⁰ Sarafian K., նշվ. աշխ., էջ 12:
⁹¹ 1257 թ. Յեթում Ա. -ին տրվեցին Երուսաղեմի թագավորության սահմաններում գտնվող մի շարք տարածքներ, այդ թվում նաև Քերեքի (Քարաք) կամ Կրակի կոմսությունը (Անդրհորդանան): Յենց այդ թվականին էլ Յայոց արքան այստեղ կառուցում է մի եկեղեցի, որի արձանագրությունը գտնվել է 1878 թ. Քերեքում. «Աս եկեղեցին Սուրբ Յակովբ անուհով Յեթմոյ թագաւորին ժամանակ շինուեցաւ Երանուհի Տիկնոջ Չապելին Յեսպոնիօնի պատերազմեն վերջը յաղթական իյնալով 22 (1257)»: Քերեքում պահպանվել են այս շրջանին և հենց Յեթում Ա թագավորին վերաբերող այլ արձանագրություններ ևս, որոնք ապացույց են 13-րդ դարում տեղի հայ համայնքի գոյության: Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Ալսոյան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 457-458, **Յովհաննէսեանց Ա.Տ.**, նշվ. աշխ., հ. Ա., էջ 187:
⁹² **Թփուզյան Յ.**, նշվ. աշխ., էջ 21: Տե՛ս նաև **Ալսոյան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 456:

Դրանց թվին է պատկանում նաև Յալեայի հայ գաղթօջախը⁹³: Կիլիկյան թագավորության և Սիրիայի առևտրական կենտրոնների միջև առևտրային կապերի զարգացմանը զուգընթաց՝ աստիճանաբար հայերը բնակություն հաստատեցին Յալեա քաղաքում⁹⁴: Յալեայի ներհոսքի պատճառ էր, անշուշտ, նաև մամլուքների կողմից Կիլիկյան Յայաստանի նվաճման վտանգը: Սսի անկումից հետո մամլուքներն իրենց հետ տարան 40,000 հայ գերի, որոնց մի մասը հաստատվեց Յալեայում⁹⁵: Իսկ երբ վերջնականապես կործանվեց Կիլիկյան թագավորությունը, տեղի առևտրականներին ու ազնվականներին Յալեաը գրավեց որպես համեմատաբար խաղաղ ու քրիստոնյա բնակչությամբ մի քաղաք, որտեղ կարող էին շարունակել իրենց առևտրային գործունեությունը և հասնել բարձր ու նախանձելի դիրքերի⁹⁶:

Յալեայի նոր հոսք դեպի Յալեա տեղի է ունեցել նաև 16-րդ դարում: Յին Ջուղայի ավերումից հետո ջուղայեցիների համար Յալեաը դարձավ նույն հուսալի ապաստարանը, ինչ որ կիլիկեցիների: Նրանց մեծ մասը վաճառականներ էին, որոնք կարճ

⁹³ Փաստերի բացակայության պատճառով, գաղութի սկզբնավորման տարեթիվը հստակ նշել հնարավոր չէ: Սակայն հայերի ներկայությունն այստեղ անառարկելիորեն եղել է դեռևս վաղ քրիստոնեության շրջանում. Յալեայն անցումնային կայան էր դեպի Սբ. Երկիր գնացող հայ ու խոսավորների համար: Սակայն առաջին արձանագրված տեղեկությունը Յալեայում հայ կական փոքրիկ գաղթօջախի, ինչպես նաև հայ կական եկեղեցու (Սբ. Աստվածածին) գոյության մասին վկայում է 1329 թ. Յալեայում գրված հայ կական ձեռագիրը: Առավել մանրամասն տե՛ս **Ալիսեան Յ.**, Ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Յալեայի Ս. Քառասուն Մանկունք եկեղեցւոյ եւ Մասնաւորաց, կազմեց Արտավազդ արքեպիսկոպոս Սիւրմեեան, Առաջնորդ Յայոց Յալեայի, Յանդես ամսօրեայ, Միփթարեան տպարան, Վիեննա, 1935, (էջ 436-444), էջ 442: **Աբրահամյան Ա.**, նշվ. աշխ., հ. Ա., էջ 433:

Սյուրմեյանը, խոսելով նույն ձեռագրի վերաբերյալ նաև իր՝ «Պատմությունը Յալեայի հայոց»-ի 3-րդ հատորում, ձեռագրի գրչության թվական նշում է 1429 թ.: Տե՛ս **Սյուրմեյան արք. Ա.**, Պատմությունը Յալեայի հայոց, հ. Գ., էջ 24: Սյուրմեյանին հղելով՝ Թփուլյանն ավելացնում է, որ. «Սա առաջին հաստատ տեղեկությունն է Յալեայում հայ կական եկեղեցու, հետևաբար և հայ կական կազմակերպված համայնքի գոյության մասին», **Թփուլյան Յ.**, նշվ. աշխ., էջ 31: Սակայն Ալիսեյանը, որը «Յանդես ամսօրեայ»-ի նշված համարում ներկայացնում է Սյուրմեյանի կազմած ձեռագրացուցակը, վերլուծություններ և ճշտումներ կատարելով ցուցակագրված ձեռագրերի վերաբերյալ, նշված էջում (էջ 442) ձեռագրի թվականը հստակ նշում է 1329 թ., ապա փակագծերի մեջ նշում՝ «ոչ 1429» և հղում ձեռագրում այդ թվականի նշման էջը՝ 214բ:

Մի այլ ձեռագիր Յալեայում գրվել և նկարագրողվել է 1355 թ. Յովհաննես գրչի կողմից: Տե՛ս **Սյուրմեյան արք. Ա.**, Պատմությունը Յալեայի հայոց, հ. Գ., էջ 10, **Թփուլյան Յ.**, նշվ. աշխ., էջ 31:

⁹⁴ **Sanjian A.**, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, p. 18:

⁹⁵ Նույն տեղում:

⁹⁶ **Սյուրմեյան արք. Ա.**, Պատմությունը Յալեայի հայոց, հ. Բ., էջ 420:

ժամանակում ստանձնեցին քաղաքի հայ համայնքի եկեղեցական ու ազգային գործերը⁹⁷:

Դամասկոսում հայ ության ներկայ ության մասին առաջին ստույգ հիշատակությունը 1445 թ. այստեղ գրված ձեռագիրն է (Յայ սմավուրք, Բ. մաս)⁹⁸: Թեև 17-րդ դարում Դամասկոսն առևտրային հայ տնի կենտրոն էր, սակայն մինչև 18-րդ դարն այստեղ հայ ության շոշափելի զանգված չի նկատվում⁹⁹:

Մինչ 18-րդ դարի երկրորդ կեսը հայերի նշանակալի ներկայ ությունն չի եղել նաև Լիբանանում¹⁰⁰: Ճիշտ է, լատին տիրապետության տակ գտնվող ծովեզրյա քաղաքներ Տրիպոլիում, Տիրում (Տյուրոսի կամ Սուր), Սայդայում (Սիդոն) և Բեյրութում 13-րդ դարի սկզբին նշվում է հայերի տնտեսական ակտիվության մասին, սակայն նշված քաղաքներում նրանք ներկայացված էին միայն փոքր խմբերով¹⁰¹:

Օսմանյան տիրապետության 16-18-րդ դդ. պատմաաշխարհագրական Սիրիայի վերոնշյալ նախկին փոքրաքանակ հայ գաղթօջախները վերածվեցին ձևավորված համայնքների:

1.2. Պատմաաշխարհագրական Սիրիայի վարչատարածքային բաժանումը, կառավարման առանձնահատկությունները և տեղի հայ համայնքը 16-18-րդ դդ.

13-րդ դարի վերջին տասնամյակներին Փոքր Ասիայի հյուսիսարևմուտքում սկզբնավորված օսմանյան բեյությունը 14-15-րդ դարերում միավորեց Ռումի (Իկոնիայի) սելջուկյան սուլթանության (1077-1300 թթ.) տարածքները, վերջ տվեց

⁹⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 420-421:

⁹⁸ **Ազեգեան Յ.**, Բերիոյ թեմը եւ իր եկեղեցիները, Առանձնատիպ՝ արտատպւած Յակ հայագիտական տարեգիրքի Նոր շրջանի Թ. տարիի հատորէն, Անթիլիաս-Լիբանան, 1997-2001, էջ 376-415, էջ 387: Ձեռագրի մասին տե՛ս Ժեղարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Մասն առաջին (1401-1450 թթ.), կազմեց՝ **Խաչիկյան Լ.**, Յայ կական ՍՍՌԳԱ հրատ., Երևան, 1955, էջ 590-591:

⁹⁹ **Ազեգեան Յ.**, նշվ. աշխ., էջ 387:

¹⁰⁰ Ծվեդ ճանապարհորդ Ֆրեդրիք Յալեսքուխսթը 1749-1752 թթ. դեպի Սբ. երկիր իր ճանապարհորդության ընթացքում, սովորելիս նույնպես ամենուրեք հանդիպել հայերին առնչվող կառույցների, Սայդա քաղաքի մասին խոսելիս՝ հարկ է համարել նշել, որ այնտեղ «հայերը չունեն ո՛չ եկեղեցի, ո՛չ տուն»: Տե՛ս **Բախիկեան Ա.**, Ծուէդ ճանապարհորդ Ֆրեդրիք Յալեսքուխսթը հայերի մասին, Յայ կական հայագիտական հանդէս, հ. ԻԶ., հրատ. Յայ կական համալսարանի Յայագիտական ամբիոնի, Պէյրութ, 2006, էջ 251-262, էջ 253:

¹⁰¹ **Sanjian A.**, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, p. 18:

Բյուզանդական կայսրության գոյությանը (1453 թ.)՝ հաստատվելով Փոքր Ասիայի կենտրոնական և արևմտյան մասերում և Բալկաններում¹⁰²:

14-րդ դարում սուլթան Սելիմ I-ը (1512-1520թթ.)¹⁰³, նպատակ ունենալով միավորել իսլամական աշխարհը, օսմանյան նվաճումների ճակատը տեղափոխեց դեպի արևելք:

Արաբական երկրների նվաճման համար որոշիչ դարձավ 1516 թ. օգոստոսի 24-ին թուրքական և մամլուքյան զորքերի միջև տեղի ունեցած Մարջ Դաբիքի (Յալեպ քաղաքից դեպի հյուսիս) ճակատամարտը¹⁰⁴: Այդպիսով, Սիրիան ընկավ Օսմանյան կայսրության տիրապետության տակ, որին հաջորդեց արաբական մյուս երկրների (Բացառությամբ Արաբիայի մի մասից, Սուդանից և Մարոկկոյից) նվաճումը¹⁰⁵:

Մարջ Դաբիքի ճակատամարտից հետո արաբական երկրների նվաճումն ընթացավ առանց խոչընդոտների: Բնակչությունը որևէ դիմադրություն ցույց չտվեց օսմանյան զորքերին, պարզապես հետևում էր, թե ոչ արաբական մի իշխանությունն ինչպես է փոխարինվում մեկ այլ՝ կրկին ոչ արաբական իշխանությամբ¹⁰⁶:

¹⁰² Օսմանյան նվաճումների ժամանակագրությունը ըստ սուլթանների տե'ս **Elitaş C., Aydemir O., Özcan U., Güvemli O., Erkan M., Oğuz M.**, Accounting Method used by ottomans for 500 years: stairs (Merdivan) method, Ankara, 2008, pp. 160-174.

¹⁰³ Սելիմ I-ը հայտնի է նաև Սելիմ Ահեղ (թուրք. *Şahinli q*) անունով, որը նաստացել 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 **Крымский А.**, История Турции и ее Литературы от расцвета до начала упадка, էջ 2-3, ինչպես նաև՝ **Յ. Գաբրիել Վ. Այվազովսքի**, նշվ. աշխ., էջ 294:

¹⁰⁴ **حتي ف.**, նշվ. աշխ. էջ 306:

Արդյալ -Ռաֆիքը ճակատամարտի օրը նշում է օգոստոսի 23-ը: Տե'ս **رافق عبد الكريم**, նշվ. աշխ., էջ 46: Այս ճակատամարտի և օսմանյան բանակի կողմից Սիրիայի և արաբական մյուս երկրների գրավման մասին առավել մանրամասն տե'ս **Uzunçarşılı İ. H.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 284-294 (Ուզունչարշուլը ճակատամարտի թվականը նշում է 1519, որն ամենայն հավանականությամբ վրիպակ է): Սիրիայի նվաճման մասին առավել մանրամասն տե'ս **Յ. Գաբրիել Վ. Այվազովսքի**, նշվ. աշխ., էջ 323-324, ինչպես նաև՝ **Conquete ottomane de de l'Egypte (1517)**, sous la direction **Lellouch B., Michel N.**, Brill, Leiden-Boston, 2013, pp. 1-2.

¹⁰⁵ **Hourani A.**, նշվ. աշխ., էջ 207: Հարկ է նշել, որ 1534 թ. օսմանները Սեֆյաններից նվաճեցին Բաղդադը, սակայն 1623 թ. այն կրկին վերագրավվեց (Քամալ Սալիբին Սեֆյանների կողմից Բաղդադի վերանվաճման թվականը նշում է 1621 թ.: Տե'ս **Salibi K. S.**, Middle Eastern Parallels: Syria-Iraq-Arabia in Ottoman Times, p. 76): Օսմանյան զորքերն այն կրկին գրավեցին 1638 թ.: Տե'ս **Hourani A.**, նշվ. աշխ., էջ 215: Չուլալյանը՝ օսմանցիների կողմից Բաղդադի վերանվաճման թվականը նշում է 1635 թ., դեկ. 25: Տե'ս **Չուլալյան Մ.**, Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ., էջ 71:

¹⁰⁶ **عبد الكريم رافق**, նշվ. աշխ., էջ 40: Օսմանյան զորքերը մեծ դիմադրության հանդիպեցին միայն Եգիպտոսում, որը մամլուքյան սուլթանության կենտրոնն էր:

Պետք է նշել, որ սուլթան Սելիմ I-ի դեպի Սիրիա և Եգիպտոս կատարած արշավանքներն անցնում էին «ճնշված ժողովրդին ազատելու» լոզունգի ներքո և սոցիալական հեղաշրջման բնույթ էին կրում: Այդ էր պատճառը, որ սովորական ժողովուրդն ամենուր ողջունում էր նոր իշխանությանը, որը իվում էր հարուստների ունեցվածքը, հողեր էր հատկացնում գյուղացիներին, իջեցնում էր հարկերը, իսկ սուլթան Սելիմն իրեն անվանում էր «աղքատների սպասավոր»¹⁰⁷: Սիրիայում միակ տարրը, որի նկատմամբ սուլթան Սելիմը թշամաբար տրամադրվեց, դամամլուքներն էին, որոնք նրան բարբարոս էին համարում¹⁰⁸:

Պատմաաշխարհագրական Սիրիայի նվաճումը մեծ կարևորություն ուներ օսմանյան սուլթանների համար և՛ տնտեսական և՛ քաղաքական առումներով: Այն կարևորվում էր նախևառաջ իր երկու քաղաքներով՝ Դամասկոսով և Յալեպով, որոնք մեծ հարկեր էին վճարում արքունի գանձարան. առաջինը դեպի Մեքքա ամենամյա ուխտագնացության մեկնող քարավանային կետեր¹⁰⁹, իսկ երկրորդը՝ Յալեպը, առևտրային հանգույց էր Սիրիայից հյուսիս գտնվող տարածքների և Եվրոպայի հետառևտրի համար¹¹⁰:

Քաղաքական, ինչպես նաև ազգային-դավանաբանական առումով, պատմաաշխարհագրական 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 ինամակալը համաիսլամական սրբավայրերի¹¹¹: Դա ևս մի քայլ էր օսմանյան սուլթանների՝ խալիֆա կոչվելու ճանապարհին. Մեքքայի և Մադինայի պահպանությունը, սուլթաններին շնորհում

¹⁰⁷ **Нефедов С.А.**, նշվ. աշխ., էջ 582:

¹⁰⁸ Նույն տեղում:

¹⁰⁹ Քանի որ *հաջը* (ուխտագնացություն) իսլամի 5 հիմնադրողներից մեկն է, ապա սուրբ քաղաքներ (Մեքքա, Մադինա, Երուսաղեմ) տանող քարավանային ճանապարհները մշտապես գտնվել են իշխանությունների ուղղափառության կենտրոնում: Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Petersen A.**, The Ottoman hajj route in Jordan: Motivation and Ideology, Bulletin d'études orientales [Enligne], Supplément LVII, Mars 2008, pp. 31-50.

¹¹⁰ **Hourani A.**, նշվ. աշխ., էջ 226, առավել մանրամասն տե՛ս **André R.**, Alép à l'époque ottomane (XVIe-XIXe siècles), in Revue du monde musulman et de la Méditerranée, № 62, Alép et la Syrie du Nord, 1991, pp. 93-109, sur 94-95.

¹¹¹ **Imber C.**, The Ottoman Empire, 1300-1650, էջ 48, **Hourani A.**, նշվ. աշխ., էջ 226:

Էր «Երկու սրբավայրերի սպասավոր» տիտղոսը, որը կարող էին կրել միայն խալիֆաները¹¹²:

Առհասարակ, տիրելով ժամանակաշրջանի գրեթե բոլոր հզոր կայսրությունների տարածքներին, օսմանյան սուլթանները ձգտում էին յուրացնել նաև դրանց տիրակալների տիտղոսները: Սկսած Մեհմեդ II Տափիհից¹¹³, սուլթաններն իրենց համարում էին բյուզանդական կայսրերի ժառանգորդներ, որով էլ հիմնավորում էին իրենց հավակնությունները՝ իշխելու քրիստոնյա աշխարհի վրա: Նույնիսկ օսմանյան սուլթանների տիտղոսների շարքում երևան եկավ «*Կայսեր-ի Ռում*» տիտղոսը¹¹⁴: Հետագայում Սուլեյման Կանունին վերցրեց նաև «Կեսարների կեսար», «խոսրոե խոսրով»

¹¹² Տե՛ս **Hourani A.**, նշվ. աշխ., էջ 222, **Imber C.**, *The Ottoman Empire, 1300-1650*, էջ 74, **Inalcik H., Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 20, ինչպես նաև՝ **Յ. Գաբրիել Վ. Այվազովսքի**, նշվ. աշխ., էջ 324: Խալիֆայությունն հասկացությունը մեկն է, որը ծագում է իսլամական թեոլոգիայից և պատմագրությունից: Սուլենի մուսուլման պատմագիրներն այդ տիտղոսը տալիս են Մարգարեի հաջորդ չորս «Ուղղապատ խալիֆաներին»՝ Աբու Բաբրին, Օմարին, Օսմանին: Դրանից հետո այդ տիտղոսը կրում էին հատկապես Աբբասյան առաջնորդները (750-1258 թթ.): 10-րդ դարից հետո սուլենի աստվածաբանները սկսեցին զարգացնել խալիֆայության թեորիան, թեև նրանք նախընտրում էին «*իմամ*» և «*իմամաթ-իմամություն*» տերմինը՝ «խալիֆա» և «խալիֆայություն» տերմինների փոխարեն: Տե՛ս **Imber C.**, *The Ottoman Empire, 1300-1650*, էջ 126:

Թեև «խալիֆա» տիտղոսը օսմանյան տիրակալները գործածել են դեռևս 1424 թ., սակայն նրա գործածումն այդ ժամանակ ավելի շատ հռետորական էր: Սելիմ I-ից սկսած օսմանյան սուլթաններն այն կրում էին ի պաշտոնե, իսկ Սուլեյման I-ի օրոք (1520-1566 թթ.) գլխավոր *մուֆթի* Էբուսսուուդը օրինականացրեց օսմանյան սուլթանների կողմից այդ տիտղոսի կրումը՝ չեղարկելով խալիֆա դառնալու համար պայման հանդիսացող Ղուրայժ ցեղից ծագման պարտադրանքը, փոխարենը օրինականացրեց այդ դիրքի զբաղեցումը աստվածային իրավունքով: Նաև, օսմանյան սուլթաններին ներկայացնելով որպես «Մեծ խալիֆայության ժառանգներ», օրինականացրեց այդ տիտղոսի ժառանգականության սկզբունքը: Տե՛ս **Imber C.**, *Ebu's su'ud, The Islamic Legal Tradition*, էջ 74-76: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Бартольд В.**, նշվ. աշխ., էջ 39, 66-68, **Крымский А.**, *История Турции и ее Литературы от расцвета до начала упадка*, էջ 6-8, **Stripling G.W.F.**, նշվ. աշխ., էջ 56., **عبد الكريم رافق**, նշվ. աշխ., էջ 49, **Հովհաննեսեանց Ա. Տ.**, նշվ. աշխ., հ. Ա., էջ 247:

¹¹³ **Hitti Ph.**, նշվ. աշխ., էջ 715-716: Օսմանյան սուլթանների ծննդյան, գահակալման, մահվան թվականների, դամբարանների տեղի մասին՝ սկսած Օսման I-ից (հ. 699/1299) մինչև 31-րդ՝ սուլթան Աբդուլ Մեջիդի հանիբն ալ Սուլթան ալ-Ղազի խանի գահակալումը (հ. 1255/1839-40) մանրամասն տե՛ս **Ավետիսյան Ա.**, *Մատենադարանի հ. 228 օսմաներեն ձեռագիր գավազանագիրը*, Բանբեր Մատենադարանի, հ. 20, «Նաիրի», Երևան, 2014, էջ 137-151: Օսմանյան սուլթանների կենսագրությունը (Օսման I-ից մինչև Մահմուդ II) և վեզիրների մասին մանրամասն տե՛ս Հատընտիր պատմությունը վարուց օսմանեան թագաւ որաց եւ վեզիրաց, Ի վանս Սրբոյն Ղազարու, Ի Վենետիկ, 1848:

¹¹⁴ **Բայբուրդյան Վ.**, նշվ. աշխ., էջ 155: Թուրքերը վերցրին նաև Կ. Պոլսի խորհրդանիշը՝ կիսալուսինը, որը սկսեց հայտնվել օսմանյան դրոշների վրա: Տե՛ս **Нефедов С.А.**, նշվ. աշխ., 585: Այս մասին առավել մանրամասն Տե՛ս **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.

տիտղոսները, այնուհետև իրեն հռչակեց «Արաբների, պարսիկների և հռոմեացիների սուլթան»¹¹⁵:

Օսմանյան կայսրությունը, ինչպես Հռոմեական կայսրությունը և Աբբասյան խալիֆայությունը, իր բնույթով և կառուցվածքով ռազմական և թեոկրատիկ կայսրություն էր: Այն նաև իսլամական աշխարհի համընդհանրության վերջին հզոր արտահայտությունն էր, որի ներքո հավաքված հպատակներին պահում էր «Օսմանի սուլթանը»¹¹⁶: Սուլթանը համարվում էր սուլթանի մուսուլման հպատակների հոգևոր առաջնորդը՝ «Ամիր ալ-մուլիսիս» (أمير المؤمنين, ուղղահավատ առաջնորդ, իշխան): Համաձայն իսլամական օրենքի՝ սուլթանի իշխանությունը սուրբ էր և բոլոր հանգամանքներում նազործում էր աստվածային մղումով¹¹⁷:

Պատմաաշխարհագրական Սիրիայի նվաճմամբ՝ օսմանյան իշխանությունների առջև ծառայավ տարածքային կառավարման համակարգի մշակման խնդիրը¹¹⁸: Հաշվի առնելով այդ երկրների աշխարհագրական դիրքը՝ դրանց կառավարման համար մշակվեց հսկողության այլ ապարատ: Սակայն, ընդհանուր առմամբ, շրջանային համակարգը մնաց նույնը, ինչպիսին մամլուքյան շրջանում էր՝ որոշակի անվանական փոփոխություններով¹¹⁹:

¹¹⁵ Imber C., The Ottoman Empire, էջ 125: Օսմանյան սուլթանների պատմանունների մասին մանրամասն տե՛ս նաև **Ինճիճեան Ղ.**, նշվ. աշխ., էջ 42-45:

¹¹⁶ Այս մասին տե՛ս **Hourani A.**, նշվ. աշխ., էջ 207:

Կրիմսկին գրում է, որ. «Չի կարելի Օսմանյան պետության կազմավորումը համեմատել Արաբական խալիֆայության հետ: Արաբ մուսուլմաններն արաբական պատմության նոր դարաշրջանի սկիզբ դրեցին, թուրք-օսմանները միայն երկարած գեցին արդեն պատրաստ թյուրքական պատմությունը: Արաբ մուսուլմանները ստիպված եղան միջազգային ասպարեզում ստեղծել ամեն ինչ սկզբից՝ և՛ կայսրությունը, և՛ մշակույթը, իսկ թուրք-օսմանների ցեղերը փոխարինեցին իրենց միացեղ պետությունը արդեն իսկ թյուրքականով՝ և՛ մշակութային, և՛ գրական ձևերով: Այդ իսկ պատճառով, Օսմանյան պետությունը պետք է ընդունել ավելի շուտ որպես բարեկամ դինաստիաների հաջորդականություն, քան որպես թյուրքական ռասսայի պատմության դարաշրջան: Այն կարելի է համեմատել Մոսկովյան պետության պատմության հետ՝ Ռուսաստանի պատմության ընդհանուր ընթացքից ելնելով: Տե՛ս **Крымский А.**, История Турции и ее литературы, т. 1, էջ 10-11:

¹¹⁷ **Բայբուրդյան Վ.**, նշվ. աշխ., էջ 178:

¹¹⁸ Օսմանյան կայսրության պետական կառուցվածքի ձևավորումը սկսվեց Օրհանի օրոք, որը հիմնականում իր ավարտին հասավ 15-րդ դ. երկրորդ կեսին, հատկապես Մեհմեդ II-ի ժամանակ: Այդ ժամանակ ստեղծված պետական կառույցների հիմնական ձևերը պահպանվեցին ընդհուպ մինչև 19-րդ դ. 30-40-ական թթ.: Տե՛ս **Բայբուրդյան Վ.**, նշվ. աշխ. էջ 179-180: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Imber C.**, The Ottoman Empire, էջ 177-183:

¹¹⁹ Մանրամասն տե՛ս **حتي ف.**, նշվ. աշխ., էջ 307:

Այդպիսով, պատմաաշխարհագրական Սիրիայում ձևավորվեցին Յալեպի, Դամասկոսի և Տրիպոլիի *էյալեթները*¹²⁰ (Eyalet, նաև՝ *փաշայություն*- pashalik կամ *բեյլեբեյություն*- beylerbeylik)՝ նահանգները կամ քաղաքային վարչական շրջանները¹²¹: *էյալեթներն* իրենց հերթին բաժանվում էին ավելի փոքր տարածքային միավորների՝ *սանջակների* (سَنجاق, Sancak) կամ *լիվա* (لواء, Liwa) համապատասխանում է գավառին)՝ *սանջակբեյերի* (Sancak bey) գլխավորությամբ¹²², *կազաների* (قضاء, Kazâ -գավառակ կամ փոքր շրջանը)¹²³՝ *կայմակամների* (كائمقام, Kaymakam), և *նահիյաների* (ناحية, Nahiyeye-վարչական համայնք)՝ *մուդիրների* (مدیر, հոգ. مدراء, Müdür) գլխավորությամբ¹²⁴:

¹²⁰ **Salibi K.**, Middle Eastern Parallels: Syria-Iraq-Arabia in Ottoman Times, p. 75, ինչպես նաև՝ **حتي ف.**, նշվ. աշխ., էջ 801: Խոշորագույն վարչատարածքային միավոր բնորոշող «*էյալեթ*» եզրույթը կիրառության մեջ է մտել դեռևս 1365- 1867 թ.: Տե՛ս **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, p. 88. Իսկ 1867-1922 թթ. «*էյալեթ*» եզրույթը վերանվանվեց «*վիլայեթ*» եզրույթի: Սակայն *վիլայեթները* համեմատաբար ավելի փոքր տարածքային միավորներ էին, քան *էյալեթները*, և կառավարվում էին *վալի*ների կողմից (ولی): Տե՛ս **Eroğlu C., Babuçoğlu M., Köçer M.**, նշվ. աշխ., էջ 18, **Յովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 62: Յարկ է նշել սակայն, որ *«վիլայեթ»* և՛ «*վալի*» տերմիններն ավելի տարածված են (հատկապես արաբական շրջանների դեպքում), և դրանք լայնորեն գործածվում են հայ և օտարալեզու գրականության մեջ նույնիսկ մինչև 1867 թ. (վարչական շրջանների վերանվանումը) իրադարձությունների նկարագրության ժամանակ:

¹²¹ Ենթու է արաբական երկրների վարչական բաժանումը և Յալեպի, Դամասկոսի ու Տրիպոլիի *էյալեթները* կազմվել են Սելիմ I-ի կողմից, սակայն օսմանյան շրջանում Սիրիայի վարչատարածքային հիմնական բաժանումներն արվել, վարչակազմը հաստատվել են Սուլեյման I-ի (1520-1566) կողմից և որոշակի փոփոխություններով պահպանվել մինչև 19-րդ դարի սկիզբը: Տե՛ս **Սյուրմեյանսյան Ա.**, Պատմություն Յալեպի հայոց, հ. Բ., էջ 489, 536-537, **Stripling G.W.F.**, նշվ. աշխ., էջ 50-51, **Bakhit M. A.**, 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, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol. 1, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, (pp. 19-66), at 19:

¹²² **Յովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 62-63: «*Սանջակ*» թուրքերենից թարգմանաբար նշանակում է դրոշակ: Տե՛ս **Բայբուրդյան Վ.**, նշվ. աշխ., 66: *Սանջակների* և *սանջակբեյերի* մասին մանրամասն տե՛ս **Imber C.**, The Ottoman Empire, էջ 184-193:

¹²³ *Կազաները* բաղկացած էին մի խումբ փոքր գյուղերից: Դրանցից յուրաքանչյուրը ղեկավարվում էր *մուկտարի* կողմից, որը գավառային վարչակարգի ամենացածր պաշտոնն էր: Տե՛ս **Mordecai L.**, Governing the Holy Land: Public Administration in Ottoman Palestine, 1516-1918, University of Wisconsin-Milwaukee, United States, 2000, pp. 1-17 at 6.

¹²⁴ 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 Յայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Բ, էջ 216-218:

Դամասկոսի *Էյալեթն* ընդգրկում էր 10 *սանջակ*, որոնցից գլխավորներն էին՝ Երուսաղեմի, Նաբլուսի, Գազայի, Պալմիրայի (Թադմուր), Սայդայի և Բեյրութի *սանջակ*ները, Յալեպի *Էյալեթը*՝ 9 *սանջակ*, որոնք ներառում էին հիմնականում Սիրիայի հյուսիսային շրջանները և Տրիպոլիի *Էյալեթը*՝ Յոմս, Յամա, Ջուբլա և Սալմիյա *սանջակ*ներով¹²⁵: Նշենք, որ *սանջակ*ների թիվը միևնույն նահանգում փոփոխական էր, իսկ նահանգների մեջ մտնող փոքր վարչական միավորների ստեղծումը պայմանավորված էր երկրի հարկահանույթյան շահերով¹²⁶:

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-հրամանատարներ¹²⁷:

*Էյալեթ*ների կառավարիչները կոչվում էին *փաշաներ* կամ *բեյլեբեյեր* (Beylerbey, Beylerbeyi)¹²⁸: Նրանց հիմնական մասն ընտրվում էր *քափութուլլիս* աստիճանից՝ սուլթանի այն ծառաների սերունդներից, որոնք մեկ դար առաջ իսլամ էին ընդունել և ստորված էին անսասան պահելու իրենց տիրոջ օրինականությունը: 18-րդ դարում, երբ *դևշիրմեի* (Devşirme)¹²⁹ համակարգը վերացվեց, *փաշաներն* ընտրվում էին շրջանների բարձր

¹²⁵ Կտի ֆ., նշվ. աշխ., էջ 307-309, Եբ Է. Կրիմ Դաֆի, նշվ. աշխ., էջ 67-68:

¹²⁶ **Չուլլալյան Մ.**, Արևմտյան Յայաստանը XVI-XVIII դդ., էջ 177:

¹²⁷ Շրջանային կառավարիչների պարտականությունների մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Inaljik H., Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 566-567:

¹²⁸ *Բեյլեբեյ* թուրքերեն բառացիորեն նշանակում է տերերի տեր: Վաղ շրջանի օսմանյան աղբյուրներում այս տերմինը չի հանդիպում: Ավելի ուշ՝ 15-րդ դարավերջի Աշիք Փաշազադեի «Ժամանակագրության» մեջ նշվում է, որ հնարավոր է այն կիրառության մեջ է մտել 14-րդ դարում՝ «բանակի հրամանատար» նշանակությամբ: Այն կրել է Եվրոպայում Մուրադ I-ի հրամանատար Լալա Շահը և նրա հաջորդ՝ Քարա Քոմուրտաշը: Ենթադրվում է, որ սկսած 1400 թ. այն ստացավ նահանգների կառավարիչ-հրամանատարի իմաստ: Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Imber C.**, *The Ottoman Empire*, էջ 182:

1841 թ. օսմանյան իշխանությունները տարանջատեցին գինվորական հրամանատարի և քաղաքացիական կառավարչի պաշտոնները քաղաքացիական կառավարչի կենտրոնախույս և նկրտումները կանխարգելելու համար: Տե՛ս **Mordecai L.**, նշվ. աշխ., էջ 6:

¹²⁹ Այս մասին տե՛ս **Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 99, **Չուլլալյան Մ.**, *Դևշիրմեի* (մանկահավաքը) Օսմանյան կայսրությունում ըստ թուրքական և հայկական աղբյուրների, ՊԲՅ, 2-3, 1959, էջ 247-256, **Շաքարյան Ա.**, «Արյան հարկը» Օսմանյան կայսրությունում, Դևշիրմե, հեղ. հրատ., Երևան, 2006:

դասերից¹³⁰: 17-րդ դարի վերջերից *բեյլեքբեյ*ի պաշտոնը խորհրդանշող եռաձայր մասնավոր դրոշ ուներ¹³¹: Նրանց գործողությունները հսկվում և զսպվում էին Բաբ Ռեան (Bab-i Ali) կողմից նշանակված անկախ պաշտոնյաների կողմից: Փաշաներին որպես լոկալ քաղաքական հակակշիռ ուժ իշխանության կողմից ներկայացված էին *ենիջերի*ները (Yeniçeri) և *աշրաֆ*ը (الإشراف)՝ ազնվական դասը¹³²:

Ի հավելումն, կար նաև *ահլ-ի 'ուրֆ*-ը (أهل العرف) շրջանային հեղինակություններ, որոնց 18-րդ դարի կեսերից կոչում էին *այան* (عيان), որը ձևավորում էր *փաշայ*ի դիվանը կամ խորհրդակցական խորհուրդը և ներկայացնում էր շրջանների բնակչության շահերը¹³³:

Այսպիսով, շրջաններում այդ պաշտոնյաները հիմնականում բաժանվում էին չորս խմբի՝ *փաշան* կամ *բեյլեքբեյ*ը և իրեն ենթակա պաշտոնյաները, որոնք զբաղվում էին շրջանային վարչակարգի գործերով, *մուհասսիլ*ը (محصل, Muhasil)՝ հարկահավաքը, *կադի*ն (قاضى, Kadi)՝ դատավորը¹³⁴, և *մուֆթի*ն (مفتى, Mufti) և վերջին խումբը՝ *ենիջերի*ական կազմակերպության մաս կազմող զինվորական

¹³⁰ Herbert L. Bodman, Jr., The Political Factions In Aleppo 1760-1826, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1963, p. 18, Inaljik H., Quataert D., նշվ. աշխ., էջ 571: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս Imber C., The Ottoman Empire, էջ 182:

¹³¹ Սյունրմեյան արք. Ա., Պատմութիւնն Յալէպի հայոց, Կ.Ք., էջ 495:

¹³² Herbert L. Bodman, Jr., նշվ. աշխ., էջ 18-19: Այս մասին մանրամասն տե՛ս նաև՝ 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 Vavin, VI), Paris, 1941, pp. 196-200.

Առհասարակ, յուրաքանչյուր քաղաքում օսմանյան պաշտոնյաները մեծ թիվ էին կազմում: Օրինակ, Կիպրոսում և Յալեպում Բրիտանիայի հյուսիսային Դիքիզինը 1791 թ. Յալեպում հիշատակում է 633.000 բնակիչ, որից քաղաքի *աշրաֆ*ը (إشراف, երևելիներ) կազմում էին 60.000, *ենիջերի*ները՝ 15.000, ալ-*աշրաֆի* հովանավորյալները՝ 45.000 (ի դեպ՝ նշված ժամանակաշրջանում Յալեպում բնակչության նման թվաքանակ չի նշվում ո՛չ արևմտյան, ո՛չ արևելյան պատմիչների և հեղինակների մոտ): Տե՛ս

الأب فردينان توتل اليسوعي. وثائق تاريخية عن حلب, أخبار الموارنة وما إليهم من 1606 إلى يومنا, المطبعة الكاثوليكية, بيروت, 1960, ص. 94.

¹³³ Herbert L. Bodman, Jr., նշվ. աշխ., էջ 18, 35, Inaljik H., Quataert D., նշվ. աշխ., էջ 565-566:

¹³⁴ Դատական համակարգի ստորին խումբը ներառում էր Գալաթայի, Ուսկուդարի, Եյուբի, Երուսաղեմի, Իզմիրի, Ենիշեհիրի, Յալեպի և Սալոնիկի *կադի*ների գրասենյակները, որոնք սահմանվում էին հավաքականորեն որպես *մուխրաթ* դատավորներ (արաբ. مخرج, ելք): Երկրորդ խումբը ներկայացնում էին «չորսի դատավորներ»-ը՝ Էդիրնեի, Բուրսայի, Կահիրեի և Դամասկոսի դատավորները: Յալեպում խումբը կազմված էր Մեքքայի և Մադինայի դատավորներից, այնուհետև, ըստ դատական աստիճանակարգի, Ստամբուլի *կադի*ն էր (kadi asker), ապա՝ Անատոլիայի *կադի-ասքեր*ը, Ռումելիի *կադի-ասքեր*ը և վերջապես *Շեյխուլլի-հուլան*ը (شيخ الإسلام)՝ Ստամբուլի մեծ *մուֆթի*ն՝ Օսմանյան կայսրության ամբողջ *ուլլանայի* (عالم, հոգ.՝ علامة, մուսուլման աստվածաբան, զիտնական) գլխավորը: Տե՛ս Herbert L., Bodman Jr., նշվ. աշխ., էջ 47; The Cambridge History of Turkey, vol. 3, 1603- 1839, ed. by S. Faroqhi, Cambridge University Press, 2006, p. 216.

հրամանատարները՝ *սիրդարն* (Sidar) ու *դիզդարը* (Dizdar), որոնք պատասխանատու էին ոչ ուղղակիորեն *փաշայի* հրամանատարության ներքո գտնվող Բարձր Դռան զորքերի համար¹³⁵: Նշված խմբերի միավորման և պետականությանը սպառնացող համաձայնեցված գործողությանն ենքը կանխելու համար Բարձր Դռունը հաճախ նրանց մանիպուլյացիաների միջոցով հանում էր միմյանց դեմ:

Պատմաաշխարհագրական Սիրիայի նվաճումը, որն այդքան կարևորվում էր օսմանյան սուլթանների և նրա վարչակազմի կողմից, հարթ ընթացավ: Սակայն, չնայած մանրամասնորեն մշակված կառավարման համակարգին և կատարված նախնական բարեփոխումներին, օսմանյան իշխանությունները «չվայելեցին» կայրությունում ակնկալվող ներքաղաքական հանգիստ ու խաղաղ իրավիճակը:

Միջոցների սղության պատճառով ծովային, լեռնային և անապատային ճանապարհներով անհնարին էր վերահսկողության անմիջական սահմանումը պատմաաշխարհագրական Սիրիայում: Ուստի, անհետևողական և թույլ հսկողությունը որոշ շրջաններում հանգեցրեց արդեն իսկ գոյություն ունեցող տեղական իշխանությունների պահպանմանը և նորերի առաջացմանը:

Իր իշխանությունը հաստատելու համար սուլթան Սելիմ I-ը ճանաչեց պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հարավի և հարավ-արևելքի բեդվինների, հյուսիսային լեռնային շրջանների քրդերի և թուրքմենների քոչվոր և կիսաքոչվոր ցեղերի առաջնորդների ինքնավարությունը¹³⁶: Վերջիններս մշտական վտանգ էին ներկայացնում հատկապես Յալեպի Էյալեթի, ինչպես նաև քարավանային գլխավոր ճանապարհների համար¹³⁷: Ճիշտ է, նրանց հպատակությունն օսմանյան տիրապետությանը սահմանափակվում էր միայն տարեկան հարկերի վճարմամբ, սակայն, նրանց ինքնավարության ճանաչմամբ, Սելիմ I-ը ստացավ նրանց հավատարմությունը՝ մինևույն ժամանակ

¹³⁵ أ. و ب. رسائل، ن. 2، ص. 189، 192:

Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս նաև **D'Arvieux L.**, ն. 2، ص. 428-433:

17-րդ դարում կայսրության արտաքին և ներքին քաղաքական զարգացումները նահանգային կառավարման համակարգում էական փոփոխությունների առիթ դարձան, որի արդյունքում էլ նահանգային կառավարումը կորցրեց իր գիևվորական բնույթը: Տե՛ս **Imber C.**, *The Ottoman Empire*, էջ 214:

¹³⁶ **Herbert L. Bodman, Jr.**, ն. 2، ص. 5:

¹³⁷ Առավել մանրամասն տե՛ս նույն տեղում, էջ 7-8, 10-15:

ազատվելով այդ ոչ պիտանի տարածաշրջանի զսպման համար պահանջվող թանկարժեք արշավանքներից¹³⁸:

Օսմանյան իշխանությունները մշտապես պայքարի մեջ էին նաև Յամայի և Յոմսի տափաստանային շրջաններում իշխող Մաուալի բեդվին ցեղերի հետ¹³⁹:

Այնուամենայնիվ, իրավիճակը մնում էր անվերահսկելի: Պարսից շահ Իսմայիլի հետ շարունակվող պատերազմի պատճառով սուլթան Սելիմը չէր կարողանում հաշվեհարդար տեսնել բեդվին ցեղերի հետ¹⁴⁰: Ուստի, հաշվի առնելով Դամասկոսի կառավարիչ Ջան Բիրդի ալ-Ղազալիի (1516թ. հոկտեմբերից)¹⁴¹ կառավարման մեծ փորձը, 1518 թ. փետրվարին Դամասկոսում գտնվելու օրերին, Սելիմը նրան նշանակեց Յյուսիսային Սիրիայի և Պաղեստինի կառավարիչ¹⁴²: Նույն թվականին Ջան Բիրդի ալ-Ղազալին հաշվեհարդար տեսավ բեդվին Էմիր Նասիր ալ-Դին բին ալ-Յանիշի, ապա՝ Նաբլուսի շրջանի որոշ Էմիրներին, ինչպես նաև Շամի «*հաջի*» քարավանային ճանապարհը մշտապես ասպատակող Յաուրանի և Աջլուսի բեդվինների հետ¹⁴³:

1520 թ. հոկտեմբերին ալ-Ղազալին, օգտվելով Սելիմ I-ի մահվան հանգամանքից, Դամասկոսի Էյալեթին միացրեց Երուսաղեմը,

¹³⁸ **Սյուրմեյան արք. Ա.**, Պատմութիւնն Յալէալի հայոց, Կ. Ք., Էջ 494, **Stripling G.W.F.**, նշվ. աշխ., Էջ 49:

¹³⁹ Նրանց հաջողվեց համաձայնության գալ և համապատասխան պայմանագիր կնքել միայն 1574 թ., որով օսմանյան իշխանությունները ճանաչեցին այդ շրջանների ցեղային ժառանգական ղեկավարությունը՝ մինչև նույն ժամանակ այն վերցնելով կայսրության վերահսկողության տակ: Տե՛ս **Reilly J. A.**, Town and Steppe in Ottoman Syria: Hostility, Exploitation and Cooperation in the Late Seventeenth and Eighteenth Centuries, Էջ 150. Այս մասին մանրամասն տե՛ս նաև՝ Mawali Bedouin Confederation, in Encyclopedia of the Ottoman Empire, ed. by **Masters B., Ágostin G.**, New York: Facts on File, 2009, pp. 353–354.

Յոմսում հաստատված օսմանյան վարչակարգի մասին մանրամասն տե՛ս **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.

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

¹⁴⁰ **Stripling G.W.F.**, նշվ. աշխ., Էջ 58:

¹⁴¹ Մամլուքյան շրջանում Յամայի նայիբ Ալ-Ջազալին 1516 թ. Մարջ Դաբիքի ճակատամարտի ժամանակ դավաճանել էր Եգիպտոսի մամլուք սուլթանին և անցել Սելիմ I-ի կողմը և որպես փոխատուցում ստացել էր այդ պաշտոնը: Տե՛ս **Hitti Ph.**, նշվ. աշխ., Էջ 726, **Յովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., Կ. 2, Էջ 75:

¹⁴² **عبد الكريم رافق**, նշվ. աշխ., Էջ 46, **Stripling G.W.F.**, նշվ. աշխ., Էջ 57-58, **Յ. Գաբրիել Վ. Այվազովսքի**, նշվ. աշխ., Էջ 339-340, *Conquete ottomane de l’Egypte (1517)*, Էջ 3:

¹⁴³ **عبد الكريم رافق**, նշվ. աշխ., Էջ 58: 1708 թ. սկսած «*հաջի*»-ի քարավանային ճանապարհի անվտանգություն վերահսկումը հանձնվեց Դամասկոսի կառավարիչներին, սակայն 18-րդ դարավերջին, Դամասկոսում սոցիալ-քաղաքական իրավիճակի կտրուկ վատացմամբ պայմանավորված, ուխտագնացության հրամանատարությունը հանձնվեց այլ *սանջակբեյ*երի: Այս մասին տե՛ս **Rafeq A. K.**, Public Morality in the 18th Century ottoman Damascus, Էջ 180-181, **Inalcik H., Quataert D.**, նշվ. աշխ., Էջ 672:

¹⁴³ **الخوري مخايل بريك الدمشقي**, նշվ. աշխ., Էջ 10 (pdf. p. 20):

Սաֆադը, Ղազան և դրանց պատկանող գյուղերը¹⁴⁴: Ապա, 1521 թ. փետրվարի 1-ին Օսմայյանների հռչակավոր մզկիթում իրեն հռչակեց անկախ միապետ՝ «Մալիք ալ-աշրաֆ» (ملك الاشراف, Ազնվականների ինքնակալ) տիտղոսով, սկսեց իր անուկով դրամներ թողարկել, մզկիթներու հյուրատներ կառուցել¹⁴⁵:

Սակայն, 1521 թ. փետրվարի 5-ին Բարզեում՝ օսմանյան և ալ-Ղազալիի ապստամբ զորքերի միջև տեղի ունեցած մարտում, պարտության կրեց Ջան-Բիրդի ալ-Ղազալին¹⁴⁶: Նա դերվիշի կերպարանք ընդունելով փախուստի դիմեց, սակայն մատնվեց իր գանձապետի կողմից, ձերբակալվեց և գլխատվեց¹⁴⁷:

Այս ապստամբությունը սուլթան Սուլեյմանին ստիպեց աստիճանաբար հրաժարվել պրոտեկտորատի համակարգից, որը Մերձավոր Արևելքում հաստատել էր նրա հայրը՝ Սելիմը I-ը¹⁴⁸: Սիրիայում վերականգնվեց մինչև ալ-Ղազալիի ապստամբությունը հաստատված վարչակարգը՝ երեք էյալեթներն (Յալեպ, Դամասկոս, Տրիպոլի) իրենց նախկին սահմաններով, որոնք այժմ արդեն անմիջականորեն կառավարում էին Բարձր Դռանը ենթակա կառավարիչները¹⁴⁹:

Դամասկոսում հաստատված վարչակարգը համեմատաբար կայուն մնաց մինչև 18-րդ դարի առաջին կեսը, երբ Օսմանյան կայսրության թուլացման արդյունքում գուգահեռաբար ուժեղացավ քաղաքի *աշրաֆի* դերը: Դրանցից, ծագումով Յալեպից, Ազըմների ազդեցությունն այնքան մեծացավ, որ օսմանյան իշխանությունների համաձայնությամբ նրանք ստանձնեցին Դամասկոսի *փաշաների* պաշտոնը (1724-1783 թթ.)¹⁵⁰:

¹⁴⁴ Կտի ֆ., նշվ. աշխ., էջ 311:

Այս մասին տե՛ս նաև՝ **Stripling G.W.F.**, նշվ. աշխ., էջ 64:

¹⁴⁵ Կտի ֆ., նշվ. աշխ., էջ 311: Տե՛ս նաև **Hitti Ph.**, նշվ. աշխ., էջ 726, **عبد الكريم رافق**, նշվ. աշխ., էջ 59, **Յ. Գաբրիել Վ. Այվազովսքի**, նշվ. աշխ., էջ 352:

¹⁴⁶ **عبد الكريم رافق**, նշվ. աշխ., էջ 59:

¹⁴⁷ **Յ. Գաբրիել Վ. Այվազովսքի**, նշվ. աշխ., էջ 352: Տե՛ս նաև **Eroğlu C., Babuçoğlu M., Köçer M.**, նշվ. աշխ., էջ 33:

¹⁴⁸ *Conquete ottomane de de l'Egypte (1517)*, էջ 16:

¹⁴⁹ Կտի ֆ., նշվ. աշխ., էջ 311, **Բայբուրդյան Վ.**, նշվ. աշխ., էջ 202:

¹⁵⁰ **Յովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ.2, էջ 77-78, **الخوري مخايل بريك الدمشقي**, նշվ. աշխ., էջ 5 (pdf.p. 15):

Այս ընտանիքի այլ անդամներ կառավարիչներ էին նշանակվել Դամասկոսում, Սայդայում, Տրիպոլիում: Մանրամասն տե՛ս -289 ص. مكتبة النوري, دمشق. محمد كرد علي. خطاط الشام, ج 2, 291 https://books.rafed.net/view.php?type=c_fbook&b_id=2279 /30.05.2016/

Ազըմները, թեև հավատարիմ էին օսմանյան սուլթաններին, այնուամենայնիվ, ձգտում էին ավելի ինքնուրույն քաղաքականություն վարել՝ հաշվի առնելով Սիրիայի ազգային շահերը: Օսմանյան իշխանությունները դա որակեցին դավաճանություն և 1758 թ. դաժան հաշվեհարդար տեսան նրանց հետ¹⁵¹:

Ազըմներին կառավարչի պաշտոնում հաջորդեցին ալ-Մաքի հայտնի ընտանիքի անդամները՝ ծագումով Ղազայից և Ռամլայից¹⁵²:

Օսմանյան կառավարման խճանկարային վարչահամակարգում իր տեսակով եզակի էր Լեռնալիբանանը. այն կառավարվում էր ոչ միայն թուրք կառավարչի, այլ և՛ տեղացի \$եոդալ իշխանների կողմից:

Դեռևս Սելիմ Ահեդի Դամասկոսում գտնվելու ժամանակ (հոկտեմբեր, 1516թ.), ի թիվս այլ շրջանների (Բեյրութ, Սայդա, Անտիոք, Պտղոմեա) պատվիրակությունների, օսմանյան սուլթանին իր հպատակությունը հայտնեց նաև Լեռնալիբանանի պատվիրակությունը¹⁵³: Այն գլխավորում էր դրուզ Մասնի դինաստիայի Էմիր Ֆախր ալ-Դին I-ը, որը մեծ տպավորություն թողեց սուլթան Սելիմի և նրա զինակիցների վրա¹⁵⁴: Ֆախր ալ-Դինը Շուֆից էր, որին պատմիչները հիշատակում են Մարջ Դաբիքի ճակատամարտից¹⁵⁵:

Լեռնալիբանանին շնորհվեց ինքնավար Էմիրություն կարգավիճակ, իսկ Մասնիները դարձան կառավարող դինաստիա (1516-1697 թթ.): Լեռնալիբանանի 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 դրոշը պահելու իրավունքներով¹⁵⁶: Լեռնալիբանանի վրադրվեց սիմվոլիկ հարկ, իսկ ավատատերերն իրենց տիրույթներում գործում էին անկախ և

¹⁵¹ محمد كرد علي, նշվ. աշխ., էջ 289-291, حتي ف., նշվ. աշխ., էջ 309:

¹⁵² الخوري مخايل بريك الدمشقي, նշվ. աշխ., էջ 36 (pdf. p. 46):

¹⁵³ محمد كرد علي, նշվ. աշխ., էջ 309:

¹⁵⁴ **Յոզիանսիյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 39:

¹⁵⁵ محمد كرد علي, նշվ. աշխ., էջ 310: Մասնիների ընտանիքի ծագումն ու պատմությունը մանրամասն տե՛ս **Salibi K.**, The Secret of the House of Ma'n, pp. 272-287:

¹⁵⁶ **Stripling G.W.F.**, նշվ. աշխ., էջ 51, **Hitti Ph.**, նշվ. աշխ., էջ 729:

ազատված էին սուլթանին զինվորական ծառայություն և մատուցելու¹⁵⁷:

Լեռնալիբանանին տալով այդպիսի արտոնություններ՝ Սելիմ I-ը խուսափեց ռազմական գործողություններից Լեռնային այդ երկրում, որի բնակիչներն աչքի էին ընկնում իրենց մարտունակությամբ, ստացավ նրավերնախափի հավատարմությունը: Դրաարդյունքում Լեռնալիբանանը ստացավ խաղաղություն, կանխեց թուրքական զորքերի ներխուժումը և ռազմական գործողությունների ծավալումը նրատարածքում¹⁵⁸:

Սակայն, տեսնելով Ֆախրալ-Դին I-ի կողմից Լեռնալիբանանի տնտեսական զարգացմանը և ինքնավարության ամրապնդմանն ուղղված ջանքերը, սուլթան Սուլեյման I-ը փոխեց իր քաղաքականությունը՝ վերացնելով Դամասկոսի *փաշայի* միջնորդական կառավարումը և Լեռնալիբանանը դրեց ուղղակի կառավարման ներքո¹⁵⁹: Կենտրոնական իշխանության ամրապնդման նպատակով 1522-1523 թթ. օսմանյան զորքերը գսափչ արշավներ կատարեցին դրուզների դեմ, որոնք ուղեկցվեցին մի շարք գյուղերի այրմամբ¹⁶⁰: Սակայն ցանկալի արդյունքը չստանալով՝ սուլթանի հրամանով Ֆախրալ-Դին I-ինը դավադրաբար սպանվեց 1544 թ. Դամասկոսի *փաշայի* կողմից¹⁶¹:

Մասնիների տունն իր հզորությունն գազաթնակետին հասավ Ֆախրալ-Դին II-ի (1590-1635 թթ.) օրոք: 17-րդ դարակզբին Մասնի էմիրությունն ընդարձակել էր իր տիրույթներն ամբողջ Լեռնալիբանանում և նրա հարակից շրջաններում՝ 1606-1607թթ. Բեյրութի և Սիդոնի սանջակները¹⁶², հյուսիսից Տրիպոլիս, Բաալբեքը և Բեքասն, իսկ հարավից՝ Սաֆադը, Տիբերիան և Նազարեթը¹⁶³: Լեռնալիբանանի իշխանությունները հետևում էին

¹⁵⁷ **Ջովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 39:

¹⁵⁸ Նույն տեղում:

¹⁵⁹ Նույն տեղում, էջ 80:

¹⁶⁰ **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, p. 89 (pdf.p. 90).

¹⁶¹ **Ջովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 80:

¹⁶² Ֆախրալ-Դինալ-Մասնին, շնորհիվ Ալի Ջանբուլաղի հետ դաշինքի, Յուսուֆ Սայֆայից գրավում է այդ երկու *սանջակ*ները: Տե՛ս **Olsaretti A.**, նշվ. աշխ., էջ 102 (pdf.p. 103):

¹⁶³ **Hitti Ph.**, նշվ. աշխ., էջ 727, **Sanjian A.**, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, p. 59:

իրենց և Բարձր Դռան միջև հաստատված հարաբերությունների կանոններին՝ միաժամանակ առևտրային լայն կապեր հաստատելով եվրոպական երկրների, մասնավորապես Տոսկանայի հետ (1605թ.)¹⁶⁴:

Սակայն, տարածքային ընդարձակումներն ու եվրոպայի հետ զարգացող հարաբերությունները չէին կարող աննկատ մնալ օսմանյան իշխանություններից: Ֆախր ալ -Դին II-ի անջատողական և ծավալ ապաշտական գործողություններին վերջ դնելու համար 1613 թ. օսմանյան զորքերը Դամասկոսի կառավարչի գլխավորությամբ դուրս եկան Ֆախր ալ -Դինի դեմ¹⁶⁵: Առերեսվելով այդ հզոր ուժին՝ Ֆախր ալ -Դինը նախընտրեց հեռանալ եվրոպա¹⁶⁶:

Նա երկու տարի հյուրընկալվեց Տոսկանայի Մեդիչիների պալատում՝ Կասիմո II Մեծ Դքսի մոտ, իսկ հաջորդ երեք տարիները՝ Սիցիլիայի իսպանական վիքեռոյների, ապա Նեապոլում՝ Դուքս Օսուենայի մոտ¹⁶⁷: Այդ տարիների ընթացքում *Էմիրը* ջանք էր գործադրում եվրոպական երկրներին ներքաշելու նոր հաջակրաց արշավանքի մեջ իր հայրենիքն օսմանյան իշխանությունից ազատագրելու համար: Սակայն, հետագայում նա համոզվեց, որ եվրոպացիներն ավելի շահագրգռված էին օսմանյան կայսրության հետառևտուր անել, քան պատերազմել ¹⁶⁸:

1618 թ. վերադառնալով Լիբանան՝ Ֆախր ալ-Դին II-ը վերականգնեց իր բացակայության ընթացքում կորցրած տարածքները: Իսկ 1623 թ.՝ Դամասկոսի *բեյլերբեյ* Մուստաֆա *փաշայի* գլխավորած օսմանյան զորքերի դեմ Մաջդ ալ -Անջարի մարտում հաղթանակ տանելուց հետո, Բարձր Դուռը ճանաչեց նրա իշխանությունը 1613թ. գոյություն ունեցող տարածքների վրա, որոնք ձգվում էին Յալեպից մինչև Եգիպտոս¹⁶⁹: 1625 թ. սկսած՝ Յուսուֆ Սայֆայի մահից հետո, Ֆախր ալ -

¹⁶⁴ **Olsaretti A.**, նշվ. աշխ., էջ 98 (pdf. p. 99): Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս՝ **أمجد إسراء شريف. جيجان. عامرة عبد الحسين مطلق. سياسة الأمير فخر الدين المعني الثاني تجاح الدول الأوربية. مجلة التراث العلمي العربي. فصلية علمية. محكمة العدد الثاني. 2015 م. صص. 154-127. /06.01.2018 / <https://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&ald=110612>**

¹⁶⁵ **أمجد إسراء شريف. جيجان. عامرة عبد الحسين مطلق**, նշվ. աշխ., էջ 133-134, (pdf. p. 7-8): Այս մասին տե՛ս նաև՝ **Olsaretti A.**, նշվ. աշխ., էջ 117-118 (pdf. p. 118-119), **Sanjian A.**, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, p. 59:

¹⁶⁶ **أمجد إسراء شريف. جيجان. عامرة عبد الحسين مطلق**, նշվ. աշխ., էջ 138 (pdf. p.12):

¹⁶⁷ **أمجد إسراء شريف. جيجان. عامرة عبد الحسين مطلق**, նշվ. աշխ., էջ 243-244, **أمجد إسراء شريف. جيجان. عامرة عبد الحسين مطلق**, նշվ. աշխ., էջ 142, (pdf. p. 16):

¹⁶⁸ **Philipp. Th.**, նշվ. աշխ., էջ 411, հմմտ.՝ **Heyberger B.**, *Les Chretiens du Proche Orient au temps de la Reforme Catholique (Syrie, Liban, Palestine XVI -XVII s.)*, Rome, 1994, p. 186.

¹⁶⁹ **Olsaretti A.**, նշվ. աշխ., էջ 122 (pdf. p. 123), **Sanjian A.**, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, p. 59:

Դին ալ -Մասնին իր հսկողության տակ առավ նաև Տրիպոլիին, իսկ արդեն 1627 թ. (Մասնիների իշխանության վերնակետը), ամբողջովին վերահսկում էր Տրիպոլիի էյալեթը¹⁷⁰:

Այնուամենայնիվ, Ֆախր ալ -Դին II-ի ազատական ռեժիմը, ավելացող սպառազինության մասշտաբները, եվրոպական երկրների հետ կապն ու քրիստոնյաների նկատմամբ համակրանքը Բարձր Դռան հետ մշտական լարված հարաբերությունների պատճառ էին դառնում: Ի վերջո, Ֆախր ալ -Դինն աքսորվեց Կ. Պոլիս, որտեղ 1635 թ. ապրիլի 13-ին գլխատվեց¹⁷¹:

Մասնիների դինաստիայի քաղաքական ժառանգությունը ստանձնեցին Շիհաբները (1697-1841 թթ.)¹⁷²: Նրանք, օգտվելով Օսմանյան կայսրության օրեցօր խորացող ճգնաժամից, եվրոպացիների՝ իրենց նկատմամբ ունեցած համակրանքից և Սիրիայի նկատմամբ եգիպտոսի ցուցաբերած քաղաքական նկրտումներից, խթանեցին իրենց Էմիրության ինքնավարության կայունացումը¹⁷³: Թեև օսմանյան իշխանությունները Լեռնալիբանանի Էմիրների ազդեցության տարածքը կրճատելու համար դեռևս 1660 թ. ստեղծել էին արաբական չորրորդ էյալեթը՝ Սայդան, սակայն դա ամենևին էլ չկանգնեցրեց Շիհաբների Էմիրության հետագա ընդլայնումն ու զարգացումը: Նրանք խտացրին իրենց Էմիրության ֆեոդալական կազմակերպումը, ընդարձակեցին նրա տարածքները՝ ներառելով գրեթե ամբողջ Լեռնալիբանանը, զարգացրին մետաքսի արտադրությունը, որն այդ ժամանակ երկրի տնտեսության հիմնական հենասյունն էր¹⁷⁴:

19-րդ դարի առաջին կեսին՝ Էմիր Բաշիր II-ի օրոք (1781-1841 թթ.), Շիհաբ Էմիրությունը դե ֆակտո միջազգային ճանաչում էր վայելում և ընկալվում որպես առանձին տարածք՝ Լիբանանյան ազգային ինքնությունամբ¹⁷⁵:

¹⁷⁰ **Olsaretti A.**, նշվ. աշխ., էջ 122 (pdf. p. 123):

¹⁷¹ **Sanjian A.**, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, pp. 59-60, **Hitti Ph.**, նշվ. աշխ., էջ 731:

¹⁷² **Sanjian A.**, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, p. 60:

¹⁷³ **Salibi K.**, Middle Eastern Parallels: Syria-Iraq-Arabia in Ottoman Times, p. 78:

¹⁷⁴ Նույն տեղում:

¹⁷⁵ Նույն տեղում:

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 Քիսրավան շրջանը՝ Բեյրութի հյուսիսում¹⁷⁶: 1523 թ. Մանսուր Ասսաֆը, որպես օսմանյան իշխանությունների «ընկեր», հսկողություն սահմանեց Յոմա-Տրիպոլի ստրատեգիական կարևոր նշանակության ճանապարհի վրա, որը մինչ այդ գտնվում էր Սայֆա տոհմի վերահսկողության ներքո¹⁷⁷: 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 *էյալ էթի* զգալի շրջաններ՝ ներառյալ Բեյրութի նավահանգիստը¹⁷⁸:

16-րդ դարի վերջին անկում ապրեց Ասսաֆ Էմիրությունը: Էմիրության հարավային տարածքները, ներառյալ Բեյրութը, վերջնականապես կցվեցին Յարավային Լիբանանի Մասնիների Էմիրությանը, իսկ հյուսիսային տարածքները Տրիպոլի քաղաքով՝ Սայֆա Էմիրությանը¹⁷⁹: 1638 թ. Սայֆա Էմիրությունը նույնպես ոչնչացվեց¹⁸⁰:

16-18-րդ դդ. օսմանյան Պաղեստինի ամբողջ տարածքը, բացի Երուսաղեմ քաղաքից, դե ֆակտո գտնվում էր բեդվին ցեղերի վերահսկողության ներքո և մինչև 1800-ական թթ. վերջերը

¹⁷⁶ **Salibi K.**, Middle Eastern Parallels: Syria-Iraq-Arabia in Ottoman Times, p. 75:

¹⁷⁷ **Olsaretti A.**, 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 ինքնահաստատված:

¹⁷⁸ **Salibi K.**, Middle Eastern Parallels: Syria-Iraq-Arabia in Ottoman Times, p. 75:

¹⁷⁹ Նույն տեղում, **Olsaretti A.**, նշվ. աշխ., էջ 101 (pdf. p. 102):

¹⁸⁰ **Salibi K.**, Middle Eastern Parallels: Syria-Iraq-Arabia in Ottoman Times, p. 76:

Պաղեստինի հիմնական քաղաքներում նկատելի էր օսմանյան վարչահամակարգի որոշակի ներկայություն¹⁸¹:

Պաղեստինում օսմանյան թույլ վարչակազմի, վերջինիս անգործության և նրանից ստացվող ցածր հարկերի պատճառով առաջացել է այն կարծիքը, որ Պաղեստինը հիմնականում չէր կարևորվում օսմանյան իշխանությունների կողմից¹⁸²: Այն նույնիսկ ներկայացվում է որպես «օսմանյան Սիրիայի մի փոշոտ անտեսված գավառային կցորդ», որի անվանումը որպես առանձին տարածքային միավորի անվանում մինչև 19-րդ դարի վերջ չի օգտագործվել օսմանյան իշխանությունների կողմից¹⁸³:

Օրենքի և հրամանի բացակայությունը հատկապես նկատելի էր Պաղեստինի հյուսիսային մասում՝ Նեգևի անապատում, որը դե ֆակտո կառավարվում էր տեղի բեդվին ցեղերի կողմից¹⁸⁴: Վերջիններս անընդմեջ պայքարի մեջ էին Արաբիայից ներթափանցած բեդվին ցեղերի հետ, որի արդյունքում Գալիլեայում և Յյուսիսային Պաղեստինում հիմնադրվեց Չայդանի բեդվին հայտնի էմիրությունը¹⁸⁵: Այս ցեղախմբի էմիրներից ամենանշանավորը Շեյխ Չահիր ալ-Օմարն էր, որը 1737 թ. սկսած ընդարձակեց իր շեյխությունն տարածքները՝ նրան կցելով նաև Տիբերիան¹⁸⁶: 1750 թ. նրան ստավայրը Աքքան էր¹⁸⁷:

Յյուսիսային Պաղեստինում գործում էր օսմանյան կառավարման «պայմանական համակարգ», որն իր մեջ ներառում էր միայն հարկահավաքությունը, բնակչության և հողերի գրանցումը¹⁸⁸: Ստեղծված իրավիճակի հիմնական պատճառներից մեկը նաև Պաղեստինում օսմանյան գորաջոկատների բացակայությունն

¹⁸¹ **Mordecai L.**, նշվ. աշխ., էջ 7:

¹⁸² **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, pp. 9-24, at 12.

¹⁸³ **Mordecai L.**, նշվ. աշխ., էջ 4-5, **Barnai J.**, նշվ. աշխ., էջ 12:

¹⁸⁴ Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Bailey C.**, *The Negev in the Nineteenth Century: Reconstructing History from Bedouin Oral Traditions*, *Asian and African Studies* 14, № 1, March 1980, ինչպես նաև՝ **Bailey C.**, *The Ottomans and the Bedouin Tribes of the Negev*, in G.G. Gilbar (ed.), *Ottoman Palestine 1800–1914*, Leiden: E.J. Brill, 1990, pp. 321–32, at 321.

¹⁸⁵ **Salibi K.**, *Middle Eastern Parallels: Syria-Iraq-Arabia in Ottoman Times*, p. 79:

¹⁸⁶ **Hitti Ph.**, նշվ. աշխ., էջ 731-732:

¹⁸⁷ Նույն տեղում:

¹⁸⁸ **Mordecai L.**, նշվ. աշխ., էջ 6:

Եր. ամենամոտ խոշոր գործադրությունը Դամասկոսում տեղակայված 5-րդ Բանակի (կայսրության 7 բանակներից մեկը) շտաբն էր¹⁸⁹:

Այսպիսով, անկարգության ներքին խռովության ներքին սովորական երևույթ էին տվյալ ժամանակաշրջանի օսմանյան Պաղեստինի համար և շարունակվեցին մինչև 19-րդ դարի կեսերը: Բեդվինների ավագակային հարձակումներն այնքան պարբերաբար էին կատարվում, որ դրանք կանխելու համար պարիսպներ ունեցող քաղաքների դարպասները փակվում էին մայրամուտից մինչև առավոտ¹⁹⁰: Դրանց պատճառով Երուսաղեմի *սանջակի* գյուղերի 50%-ը լքված էին, այնպես, որ *սանջակբեյի* նունամ էր կառավարել միայն Երուսաղեմ քաղաք¹⁹¹:

Այնուամենայնիվ, իր ունեցած բացառիկ նշանակության պատճառով Երուսաղեմ քաղաքն ու դեպի քաղաք տանող բոլոր ճանապարհները մշտապես գտնվում էին օսմանյան իշխանության ներքին հատուկ ու շարժական և հսկողության տակ¹⁹²: Իսկ 1700-ական թթ. սկսած Արևմտյան ու ժերը համառորեն ճնշում էին գործադրում Բարձր Դռան վրա սրբատեղիների, ուխտավորների և Պաղեստինում մշտապես բնակվող նրանց դավանակիցների հովանավորության, իրավունքների պաշտպանության և արտոնության ներքին տրամադրելու համար¹⁹³: Արդյունքում, արդեն 1801 թ. հունիսի 11-ին, Երուսաղեմը ստացավ հատուկ կարգավիճակ՝ ստեղծվեց Երուսաղեմի *մութասարիֆ*ությանը (ինքնավար շրջան),

¹⁸⁹ Այս մասին տե՛ս **Karpat K. H.**, The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908, International Journal of Middle East Studies 3, 1972, pp. 243-281, at 278, **Mordecai L.**, նշվ. աշխ., էջ 6:

¹⁹⁰ **Bailey C.**, The Ottomans and the Bedouin tribes of the Negev, էջ 325:

¹⁹¹ **Mordecai L.**, նշվ. աշխ., էջ 7:

¹⁹² Դեպի Երուսաղեմ ուխտագնացությունը վերահսկվում էր պետական մակարդակով: Պահպանվել են մեծ թվով սուլթանական *ֆերման*ներ, որտեղ հատուկ կարգադրություններ են տրվում դեպի Երուսաղեմ ուխտավորությունը չխաթարելու, ուխտավորներից հարկեր չվերցնելու համար: Տե՛ս ՄՄ, Կաթող. դիվան, թղթ. 3, վավ. № 32 (օսմաներեն): Այն Զիջրայի 1140 թ. (1727 թ.) սուլթան Ահմադ III-ի (1703-1730 թթ.) հրովարտակի պատճենն է՝ ուղղված բոլոր *նայիբ*ներին, նահանգապետերին 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 *ֆերման*ները տե՛ս *Palestine in Ottoman Documents*, էջ 167- 215:

¹⁹³ **Mordecai L.**, նշվ. աշխ., էջ 4:

որի կառավարիչն անմիջապես ենթակվում էր Բարձր Դռանը, այլ ոչ թե Դամասկոսի *փաշային*¹⁹⁴:

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

Իրավիճակը վերահսկելու և *բեյլերբեյ*երի կենտրոնախույս գործողությունները կանխելու համար օսմանյան կենտրոնական իշխանությունները նախնառաջ կիրառում էին նշանակված *փաշաներին* անընդմեջ փոփոխելու մեթոդը: Արդյունքում, *փաշաներն* արագորեն իրար էին հաջորդում և շատ քիչ դեպքերում մի տարուց ավել մնում տվյալ պաշտոնում: Օրինակ՝ Չալեպի *էյալեթը* երեք տարվա ընթացքում ունեցել է ինը *փաշա*, իսկ 1752թ. երեք ամսվա ընթացքում երեք *փաշա* է փոխվել¹⁹⁵:

Սակայն, այս երևույթը բացասաբար էր անդրադառնում քաղաքի բնակչության վրա. կառավարիչները, կանխատեսելով իրենց մոտալուտ պաշտոնանկությունը, հնարավորինս կարճ ժամանակում ապօրինի ճանապարհներով թալանում և կեղեքում էին տեղի

¹⁹⁴ **Սաւալ անեանց Տ. Յ. Թ.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 823: Առավել մանրամասն տե՛ս **Kark R.**, The Jerusalem Municipality at the End of Ottoman Rule, Asian and African Studies 14, № 2, July 1980, pp. 117-141. Թերևս նրա կարգավիճակը կարելի է համեմատել օսմանյան արաբական տարածքներից միայն Լեռնալիբանանի հետ, որը 1860 թ. նույնպես դարձավ *մութասարիֆ*ություն: Երուսաղեմի շրջանն ընդգրկում էր Պաղեստինի կենտրոնական մասը՝ ներառյալ Ջաֆֆայի, Յեբբունի, Գազայի և Բեերշեբայի *կազան*երը: Իսկ ահա օսմանյան տիրապետության վերջին 30 տարում արդեն Պաղեստինը բաժանված էր երեք գավառների միջև: Յյուսիսային մասը, որը բաղկացած էր Նաբլուսի և Ակրայի *սանջակ*ներից, մաս էր կազմում Բեյրութի *էյալեթի*: Անդրհորդանանի արևելյան տարածքները և Մասնի *սանջակը* (որը ներառում էր Նեգևի անապատը) կցվեցին Դամասկոսի *էյալեթին*: Տե՛ս **Սյուրմեյանսրբ. Ա., Սյուրմեյանսրբ. Ա.**, Պատմություն Չալեպի հայոց, հ. Բ., էջ 997, **Յովհաննիսյան Ն.,** նշվ. աշխ., էջ 74, 77, **Mordecai L.**, նշվ. աշխ., էջ 5-6:

¹⁹⁵ **الاب فردينان توتل اليسوعي**, նշվ. աշխ., էջ 314, **حتي ف.**, նշվ. աշխ., էջ 72:

բնակչու թյանը¹⁹⁶: Նահանգապետերի նման վարքագծի դրսևորմանը նպաստում էր նաև Բարձր Դռան կողմից նրանց պարտադրվող բարձր վճարները: Օրինակ՝ Յալեպի կառավարիչը տարեկան 80.000 դահեկան թռչակ էր ստանում, որից 35.000-ը միայն ծախսվում էր 500-600 հոգանոց զորախմբի վրա, իսկ մնացյալը՝ հատկացվում էր նրա կարիքներին¹⁹⁷: Ռազմական ուժերը պահելու համար օսմանյան իշխանությունները կենտրոնական գանձարանից հավելյալ գումար չէին հատկացնում: Այդ նպատակի համար նախատեսվում էր ծայրամասերից մեկի հասույթի մի մասը¹⁹⁸: Անհրաժեշտ ծախսերը հոգալու համար *փաշաները* ստիպված էին ապօրինի տուրքերի միջոցով տարեկան 2000 հնչուկ նոսկուկ ավելի գումար ապահովել¹⁹⁹: Այս ամենին զուգահեռ, բնակիչները մշտապես ստիպված էին հանդուրժել քաղաքում տեղակայված *ենիչերիական* զորագնդերի անկարգություններն ու թալանը²⁰⁰:

Գրեթե նույն իրավիճակն էր նաև Դամասկոսում: Այն մշտապես ենթարկվում էր *ենիչերիական* հարձակումների, որոնք, եթե ուժեղ և արդարամիտ կառավարիչների դեպքում՝ ի դեմս Ազըմների, հնարավոր էր սանձազերծել, ապա նրանցից հետո պարբերական բնույթ էին կրում և անգամ ուղեկցվում տեղի կառավարչի կողմից: Յուր նուղղափառ քահանա Խուրի Միխայիլ Բարիք ալ-Դիմաշկին հիշատակում է, որ 1757 թ. դեկտեմբերի 27-ին Դամասկոսի կառավարչի պաշտոնին անցած Աբդ Ալլահ փաշա ալ-Շատաջին իր տրամադրության տակ ունեցած և *ենիչերիական* զորախմբերի հետ միասին պարբերաբար կողոպտում, սրի էին քաշում քաղաքի բնակիչներին, ավերում տները, խանութները և ցանքատարածությունները²⁰¹: Մարդիկ վախից դուրս չէին գալիս տներից, փակ էին վաճառարաններն ու շուկաները: Միևնույն ժամանակ, ավելացավ ժողովրդից գանձվող հարկը: Ինչպես նշում է պատմիչը, մինչ այդ

¹⁹⁶ أ. و ب. راسل، ن 2 ڤ. اء ١٤، ھ. 1، عء 201، **Սյ ու ը ր մ Եյ ան սրք. Ա**, Պատմութիւն Յալեպի հայոց, ھ. Բ., عء 511:

¹⁹⁷ D'Arvieux L., ن 2 ڤ. اء ١٤، عء 443-444، **Սյ ու ը ր մ Եյ ան սրք. Ա**, Պատմութիւն Յալեպի հայոց, ھ. Բ., عء 495-496:

¹⁹⁸ Шенгелия Н., ن 2 ڤ. اء ١٤، عء 45:

¹⁹⁹ **Սյ ու ը ր մ Եյ ան սրք. Ա**, Պատմութիւն Յալեպի հայոց, ھ. Բ., عء 495-496:

²⁰⁰ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Herbert L. Bodman, Jr.**, ن 2 ڤ. اء ١٤، عء 55-78:

²⁰¹ الخوري مخايل بريك الدمشقي، ن 2 ڤ. اء ١٤، عء 49-51 (pdf. p. 59-61):

քաղաքի հպատակներից գանձվող 70 դուրուշի չափ ցորենը, մեկ դուրուշի չափով ևս ավելացավ²⁰²:

Բնակչության նկատմամբ բարոյական և նյութական ճնշումները, կառավարիչների, բարձր պաշտոնյաների, ազնվականների չարաչափումները, հարկերի բարձրացումը հանգեցրին քաղաքային և գյուղական ապստամբությունների²⁰³: 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, մարմնավաճառությունը²⁰⁴:

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

Պաղեստինն անընդմեջ փոթորկվում էր նաև հարևան արաբական տարածքներում օսմանյան կայսրության թուլացման հետևանքով առաջացած ապստամբ պաշտոնյաների տարածքային նկրտումների պատճառով: Օրինակ՝ Ալի բեկի ապստամբության շրջանում (1760-1773 թ.), երբ վերջինս, եգիպտոսից արտաքսելով կուսակալին, այն անկախ հռչակեց (1769 թ.), ապանվաճելով մի շարք քաղաքներ Ասորիքում ու Արաբիայում, վերոհիշյալ բեդվին ցեղապետ Շեյխ Չահիր ալ-Օմարի օգնությամբ հարձակվեց Պաղեստինի վրա ու գրավեց Գազան, Ռամլան և Լյունդը (1772 թ.)²⁰⁵: Պաշարվեց նաև Յոպպեն, որի բնակիչները հուսահատվելով 1772 թ. փետրվարի 6-ին հանձնվեցին: Քաղաքի

²⁰² Նույն տեղում, էջ 52 (pdf. p. 62):

²⁰³ **Rafeq A. K.**, Public Morality in the 18th Century ottoman Damascus, էջ 181: Այս մասին տե՛ս նաև **Ավետիսյան ժ.**, Երեմիաթյոմուրճյանի պատմագիտական աշխատությունները որպես աղբյուր Օսմանյան կայսրության և արևմտահայության պատմության (17-րդ դարի 3-րդ քառորդ), Բևօրրան, Երևան, 2016, էջ 109-110:

²⁰⁴ Նույն տեղում: Պոռնոկոչության համար Դամասկոսի կառավարիչները հարկեր էին սահմանել և մեծ եկամուտներ էին ստանում դրանից: Միայն Ասադ *փաշա* ալ-Ազրմի կառավարման ժամանակ էր, երբ քաղաքից քստրվեցին բոլոր պոռնիկները: Տե՛ս **Semerdjian E.**, Sinful Professions: Illegal Occupations of Women in Ottoman Aleppo, Syria, էջ 60-85: Օսմանյան Սիրիայի բարոյական նկարագրի մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Imber C.**, Zina in Ottoman Law, Collection Turcica III: Contribution à l'Histoire Economique et Sociale de l'Empire Ottoman, Leuven: Peeters, 1983, pp. 59–91.

²⁰⁵ Ալի բեկի մասին առավել մանրամասն տե՛ս **عبد الكريم رافع**, նշվ. աշխ., էջ 256-262, **Յովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 71-73, **Սաալ անեսնց Տ. Յ. Թ.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 790-791, **Տ. Յովհաննեսեսնց Եսիսկ. Ա.**, նշվ. աշխ., հ. Բ., էջ 106: Ալի բեկը փորձում է երուսաղեմն էլ գրավել, սակայն քաղաքապետի դիմադրության արդյունքում դա կանխվում է: Տե՛ս **Սաալ անեսնց Տ. Յ. Թ.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 790-792:

պաշարման ընթացքում (7 ամիս, 6 օր) Երուսաղեմում և նրա շրջակա գյուղերում սով էր տիրում, ինչը հանգեցրեց տեղի բնակչության արտագաղթի²⁰⁶:

Իրադրությունը կրկնվում է նաև Ալի բեկի փեսա և նրա հաջորդ՝ Մուհամմադ Աբու ալ-Չահաբիի իշխանության շրջանում (1773-1775 թթ.)²⁰⁷: 1775 թ. մայիսի 10-ին նա եգիպտական զորաջոկատներով, որոնք հիմնականում կազմված էին ղապի գինվորներից, հարձակվում է Յոպպեի վրա և քառասունինը օր քաղաքը պահում պաշարման մեջ²⁰⁸: Գերի են ընկնում կանայք և մանուկներ, այդ թվում և հայ, և վաճառվում են Պաղեստինի տարբեր շրջաններում: Տեղացի հայ բնակիչներ, միաբաններ և ուխտավորներ ղապի զորքերի անգթության զոհ են դառնում²⁰⁹:

Պաղեստինի, մասնավորապես Երուսաղեմի հայության վրածանքի հետևանքներ ունեցան Նապոլեոնի արշավանքները: 1799 թ. փետրվարի 1-ին Նապոլեոն Բոնապարտը սկսեց դեպի Ասորիք իր արշավանքը և գրավեց Արիշը (փետրվարի 17), Գազան, Յաֆան (մարտի 7) և Յոպպե: Իսկ մարտի 2-ից 70 օր պաշարման մեջ պահեց Աքքան, սակայն նրա գրավումը չհաջողվեց զորքի շրջանում ժանտախտի տարածման պատճառով²¹⁰:

Սակայն մինչ այդ, Նապոլեոնի՝ դեռևս 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 է Սբ. Փրկիչ եկեղեցին, ձիթաստանն ու պարտեզները, իսկ Սբ. Յակոբի վանքի բակերը վերածվում են բանակատեղիի: Յակական

²⁰⁶ **Սաալ անեանց Տ. Յ. Թ.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 792:

²⁰⁷ Մանրամասն տե՛ս **Յովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 72-74, عبد الكريم رافق, նշվ. աշխ., էջ 262-264:

²⁰⁸ **Սաալ անեանց Տ. Յ. Թ.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 792: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Օրմանեան Արք. Մ.**, «Ազգապատում», մասն Բ., էջ 3076:

²⁰⁹ Ավելի մանրամասն տե՛ս **Սաալ անեանց Տ. Յ. Թ.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 793, Մաղաքիա արք. Օրմանյանը նշում է 100 քսակ: Տե՛ս **Օրմանեան Արք. Մ.**, «Ազգապատում», մասն Բ., էջ 3185:

²¹⁰ **Յովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 122, **Օրմանեան Արք. Մ.**, «Ազգապատում», մասն Բ., էջ 3184, **Սաալ անեանց Տ. Յ. Թ.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 812, الأب فردينان توتل اليسوعي, նշվ. աշխ., էջ 107, այս տեղ Աքքայի պաշարման օրը նշվում է մարտի 18-ը: Այս մասին տե՛ս նաև՝ Palestine in Ottoman Documents, T.C. Republic of Turkey General Directorate of State Archives Yayın Nu: 102, Istanbul, 2009, p. 123-124.

սրբատեղիների նկատմամբ մուսուլմանների հետագա ոտնձգությունները հաջողվում է կանխել քաղաքի ավազանուն սիրաշահելու և կաշառելու շնորհիվ: Վերջիններս էլ, օգտվելով առիթից, պատերազմական ծախսերի քողի տակ մեծ գումարներ էին կորզում հայերից²¹¹:

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.)²¹²: Պատրիարքը հայտնում է, որ վերը նշված դեպքերից չորս ամիս հետո իրավիճակը խաղաղվել է, ազատվել է Սբ. Հարություն տաճարում պահվող մոտ 2000 մարդ, այդ թվում նաև եկեղեցականները:

Պետք է նշել, որ Երուսաղեմի մուսուլման բնակչությանը հանդարտեցման և պատանդներին ազատելու հրամաններ բազմիցս հնչել էին Բարձր Դռնից: Վիճակը հանդարտվում է և պատանդներն ազատ են արձակվում (107 օր) միայն Աքքայի կուսակալ Ջեզար Ահմեդ *փաշայի* հրամանագրերով²¹³:

Սակայն հարկ է նշել, որ վերոնշյալ բոլոր դժվարին և տառապալից իրավիճակներից զատ, պատմաաշխարհագրական Սիրիայի բնակչության, այդ թվում նաև տեղի քրիստոնյաների համար եղել են նաև բավականին բարենպաստ և համեմատաբար խաղաղ ժամանակներ: Մասնավորապես Ազրմների կառավարման տարիները հայտնի են որպես օսմանյան շրջանի Դամասկոսի լավագույն տարիներ: Վերջիններս հանդուրժողական վերաբերմունք ունեին նաև տեղի քրիստոնյա

²¹¹ Այս դեպքերի մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Օրմանեան Արք. Մ.**, «Ազգապատում», մասն Բ., էջ 3186, **Սաւալ անեանց Տ. Հ. Թ.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 827, **Կեօքճեան Վ.**, Հայ Երուսաղեմը դարերու մեջէն, Տպարան Սրբոց Յակոբեանց Երուսաղեմ, Երուսաղեմ, 1965, էջ 95:

²¹² Տե՛ս ՄՄ, Կաթող. դիվան, թղթ. 258, վավ. № 37 (հայերեն):

²¹³ **Սաւալ անեանց Տ. Հ. Թ.**, նշվ. աշխ., հ. 2., էջ 812: Մուհամմադ *փաշայալ* -Ազրմի (1773-1783 թ.) մահվանից հետո 1785 թ. Դամասկոսի *փաշայ* ուղյուկները համատեղություն կարգով տրվեց Սայդայի կառավարիչ Ջեզար Ահմեդ *փաշայի*ն, որն ընմիջումներով Դամասկոսում կառավարեց մինչև 1795 թ.-ը (1785-1788, 1791-1789, 1789-1795 թթ.): Որպես կենտրոն նա պահպանեց Սայդայի *էյալեթը*՝ Աքքա քաղաքով: Տե՛ս **Inalcik H., Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 67, **عبد الكريم رافق**, նշվ. աշխ., էջ 230:

Ուզունչարշիլը նաև այդ միացումը նշում է Հիջրայի 1205 թ./1791 թ., սակայն այն չի համապատասխանում, քանի որ 1791 թ. Ջեզար Ահմեդ *փաշայի*՝ Դամասկոսում կառավարման երկրորդ շրջանն էր: Տե՛ս **Uzunçarşılı İ. H.**, Osmanlı Tarihi Karlofça Anlaşmasından XVIII Yüzyılın Sonlarına Kadar, IV. Cilt, էջ 606:

բնակչու թյան նկատմամբ: Որպես աստվածավախ, բարեգործ և քրիստոնյաների նկատմամբ մեծ համակրանք տածող կառավարիչ հիշատակվում է Ալի *փաշան* (1739-1740 թթ.), որը հաջորդել է Սուլեյման ալ-Ազըմին՝ նրա կառավարման առաջին շրջանում (1733-1738 թթ., 1741-1743 թթ.)²¹⁴: Նույնը նշվում է նաև Ասադ *փաշա* ալ-Ազըմի (1743-1757 թթ.) մասին, որն աչքի էր ընկնում քրիստոնյաների նկատմամբ իր հանդուրժողականությամբ, զիջողականությամբ և բնութագրվում է որպես պատերազմներից ու կռիվներից խուսափող խաղաղասեր անձնավորություն²¹⁵:

Նույն բարենպաստ պայմաններում էր գտնվում նաև Լեռնալիբանանի քրիստոնյա բնակչությունը Մասնիների կառավարման տարիներին:

Առհասարակ, Լեռնալիբանանն իր դժվարանցանելի Լեռներով և անտառներով դարձել էր ապաստան բոլոր նրանց համար, որոնք ընդդիմանում էին օսմանյան կառավարությանը: Ավելին՝ Ֆախր ալ-Դին II-ն անգամ խրախուսում էր քաղաքական փախստականների և կրոնական փոքրամասնությունների բնակեցումն իր տարածքներում, և բազում քրիստոնյա ընտանիքներ Սիրիայից ներգաղթում էին դեպի Լեռնալիբանան օսմանյան բռնատիրությունից ազտվելու համար²¹⁶: Նա ընդունեց քրիստոնյա միսիոներներին, գլխավորապես Ֆրանկ կաթոլիկներին, որոնք հաստատվեցին Բեյրութի, Սիդոնի, Յալեպի, Տրիպոլիի, Դամասկոսի կենտրոններում, ինչպես նաև Լիբանանյան գյուղերում²¹⁷: Նրա Էմիրությունում դրուզներն ու քրիստոնյաները ներդաշնակ էին ապրում և միմյանց հետ համագործակցում էին ցանկացած իրավիճակում²¹⁸:

²¹⁴ الخوري مخايل بريك الدمشقي, նշվ. աշխ., էջ 10 (pdf. p. 20):

²¹⁵ Նույն տեղում, էջ 62-63 (pdf. pp. 72-73):

²¹⁶ **Stripling G.W.F.**, նշվ. աշխ., էջ 51, **Sanjian A.**, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, p. 60:

²¹⁷ **Hitti Ph.**, նշվ. աշխ., էջ 730:

²¹⁸ خوري مخايل بريك الدمشقي, նշվ. աշխ., էջ 60 (pdf. p. 70): Քրիստոնյաների նկատմամբ ակնհայտ համակրանքը կապվում է նաև Ֆախր ալ-Դինի մկրտված լինելու փաստի հետ: **St' u Hitti Ph.**, նշվ. աշխ., էջ 730-731:

Այս ափսոսվ, վերոնշյալից պարզ է դառնում, որ պատմաաշխարհագրական Սիրիայի կառավարման այս առանձնահատուկ համակարգի արդյունքում տեղի հպատակ ժողովուրդների կարգավիճակն ու բարօրությունը մեծապես կախված էր տեղական իշխանությունների վարած քաղաքականությունից, որի անմիջական պատասխանատուները *փաշաներն* էին: Այս մասին փաստում է նաև թուրք պատմաբան Յալիլ Ինալջըքը: Նա, համեմատություն անցկացնելով արաբական շրջանների և Ստամբուլի օսմանյան վարչական ներկայացուցիչների միջև, ընդգծում է, որ մայրաքաղաքում նրանց կապն իշխանության հետ անմիջական էր և ամեն պաշտոնյա իր տեղում էր, իսկ շրջաններում պաշտոնյաներն իրենք իրենց ավելի մեծ լիազորություններ էին վերապահել²¹⁹: Ինալջըքը 16-րդ և ամբողջ 17-րդ դարերի ընթացքում արաբական երկրների ապակենտրոնացումը կապում է նաև կայսրության տնտեսության անկման հետ, երբ 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 ղեկավարության վրա, որոնք էլ ավելի կարիք ունեին եկամուտների, ուստի նրանք էլ իրենց հերթին հատուկ հարկեր էին պարտադրում իրենց նահանգների բնակիչներին²²⁰:

²¹⁹ Inalcik H., Quataert D., նշվ. աշխ., էջ 590:

²²⁰ Նույն տեղում, էջ 566:

ԳԼՈՒԽ 2. ՊՍՏՄԱՆՈՒԹՅԱՆ ՍԻՐԻԱՅԻ ՀԱՅԵՐԻ ԻՐԱՎԱԿԱՆ ԿԱՐԳԱՎԻՃԱԿԸ

2.1. Հայ կական միլլեթը և հայ համայնքի հոգևոր-կրոնական կյանքը

16-րդ դարում Օսմանյան կայսրությունը հիմնականում ավարտեց իր արտաքին նվաճումները և ձեռնամուխ եղավ նվաճված երկրների կառավարման համակարգի մշակմանը:

Օսմանյան վարչական համակարգը բաղկացած էր երկու հիմնական բաժանումներից՝ տարածքային (պրովինցիաներ) և դավանական: Եվ քանի որ պետությունը ժողովրդին դասակարգում էր ոչ թե ըստ էթնոլեզվական, այլ՝ կրոնական պատկանելության, հետևաբար, կայսրության ոչ մուսուլման բնակչությունը, որն ըստ «Աշխարհագիր մատյաններ»-ի (Tahrir Defteri), մոտավորապես 16-րդ դարի կեսերին կազմում էր բնակչության 40%-ը²²¹, բաժանված էր դավանական երեք համայնքների՝ միլլեթների՝ հույն-ուղղափառ, հայ-առաքելական և հրեական:

Միլլեթները ներհամայնքային կյանքում օրինական ինքնավարություն էին վայելում և ենթարկվում էին միլլեթ բաշուն (համայնքապետ), այսինքն՝ յուրաքանչյուրն իր կրոնական համայնքի պատրիարքին կամ ընթացիկին²²²: Հոգևոր համայնքը

²²¹ Öztürk F., The Ottoman Millet System, p. 79, footnote 44: Օսմանյան կայսրությունը, մարդահամար (ժամանակակից իմաստով) անցկացրել է 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 **Guler A.**, Osmanli Devletinde Azinliklar [Minorities in the Ottoman State], Turan, Istanbul, 1997, s. 128.

²²² **Imber C.**, The Ottoman Empire, 1300-1650, էջ 216, **Սեմերճեան Է.**, նշվ. աշխ., էջ 260: Հրեական միլլեթը բնորոշվում է ապակետրոնացված վարչական համակարգով և միայն 19-րդ դարի կեսերին է (1835 թ.) պաշտոնապես ճանաչվել Օսմանյան պետության կողմից՝ *համաբաշուն*՝ գլխավոր ռաբիի աստիճանով: Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Stamatopoulos D.**, նշվ. աշխ., էջ 254-258, **Sürgevil S.**, Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudiler, Türkler, Cilt 10, Ankara, 2002, [ss.251-260] (pdf. pp. 461-470), p. 462, <http://www.meliksah.edu.tr/msen/wp-content/uploads/2014/06/turkler-cilt-10.split-and-merged/21.06.2015/>; **Մ. արք. Օրմանեան**, Հայոց Եկեղեցին, Կ. Պոլիս, 1912, էջ 81: Տե՛ս նաև **Սիրուհի Յ.**, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 290-291:

քաղաքական կառուցվածք ուներ և ոչ մուսուլման համայնքի համար ինքնուրոյան աղբյուր էր²²³:

Միլլ էթ համակարգը հիմնված էր «*զիմմի* ավանդույթան»²²⁴ վրա, որը սահմանում էր հասարակական և անհատական կանոններ այն կրոնական փոքրամասնությունների համար, որոնք համարվում էին որևէ իսլամական պետության հպատակներ: Հիմնվելով այդ ավանդույթան վրա՝ Օսմանյան կայսրությունը հաշվի էր առնում ոչ մուսուլմանների համայնքային ինքնուրույնը, հետևում էր նրանց սոցիալ-կրոնական կարգերին, սակայն չէր ճանաչում որևէ համայնքի ամբողջական ինքնավարությունը²²⁵:

«*Միլլ էթ*» եզրույթի ներկայիս սահմանումը՝ որպես տարբեր էթնիկ ենթախմբերից բաղկացած կրոնական բնույթի կազմակերպություն, ներկայացվում է հայտնի հեղինակ Իլբեր Օրթայլիի հետևյալ սահմանման մեջ. «*Միլլ էթ*ը կազմակերպության ձև է և օրինական կարգավիճակ, որն առաջացել է մոնոթեիկ կրոնի հետևորդների (ehl-i zimmet)՝ կայսրությանը հպատակվելուց հետո՝ համաձայն պաշտպանություն շնորհող պայմանագրի (ahidname)»²²⁶:

«*Միլլ էթ*» եզրույթի օգտագործման առումով տարբեր կարծիքներ են հնչել²²⁷: Մեր ուսումնասիրության արդյունքում

²²³ Öztürk F., նշվ. աշխ., էջ 73:

²²⁴ Մանրամասն տե՛ս Cahen Cl., Dhimma, Enciclopedie de l'islam, par B. Lewis, Ch. Pellat et J. Shacht, t. II, Leyden E. J. Brill, Paris G. P. Maisonneuve & Larose S. A., p. 234-238. 'Aqd al-dhimma-ի մասին մանրամասն տե՛ս Emon A., Religious Minorities and Islamic Law: Accommodation and the Limits of Tolerance, pp. 323-343,

http://www.law.utoronto.ca/utfl_file/count/users/aemon/islamic%20law%20and%20human%20rights%20-%20religious%20pluralism/03.07.2016/; Bosworth C. E., The Concept of Dhimma in Early Islam, in Christians and Jews in the Ottoman Empire: the Functioning of a Plural Society, vol. 1, p. 37-51, 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, 13(1) International Journal on Minority & Group Rights, 2006, pp. 1-26.

²²⁵ Öztürk F., նշվ. աշխ., էջ 73:

²²⁶ Barbieri S., նշվ. աշխ., էջ 3-4: Տե՛ս նաև՝ Ortaylı İ., նշվ. աշխ., էջ 395, Chevallier D., Non-Muslim Communities in Arab Cities, in Christians and Jews in the Ottoman Empire: the Functioning of a Plural Society, vol. 2, (pp. 159-165), at 159:

²²⁷ Արևմտյան պատմաբանները հիմնականում հղելով Բ. Բրուդին՝ կասկած են հայտնում *Միլլ էթ* համակարգի և նրա շրջանակում հոգևոր ղեկավարների ունեցած իրավասությունների վերաբերյալ: Նրանք կարծում են նաև, որ «*Միլլ էթ*» եզրույթը կրոնական համայնքը բնորոշելու համար օգտագործվել է միայն սկսած 19-րդ դարակզբից, իսկ մինչ այդ բնորոշել է կայսրության մուսուլմաններին և կայսրությունն իր ղուրս ապրող քրիստոնյաներին: Տե՛ս The Cambridge History of Turkey, vol. 3, pp. 275-276, Quataert D., նշվ. աշխ., էջ 175-176: Ֆիլիպ Յիթթին նշում է, որ. «...Օսմանյան կայսրության բոլոր կրոնական դասակարգերը կոչվում էին *Միլլ էթ*: Դրանցից ամենախոշորները իսլամական և հունյն (ուղղափառ) *Միլլ էթ*ներն էին: Հայերն ու հրեաներն էլ էին *Միլլ էթ* համարվում:... Տվյալ քաղաքի եվրոպացի քաղաքացիներն էլ էին *Միլլ էթ*ի մաս կազմում»: Տե՛ս حتى, նշվ. աշխ., էջ 313:

Նույնպես նշված եզրույթի օգտագործման հակասական երևույթների հայտեկան. արաբ պատմիչների և հեղինակների մոտ, ինչպես նաև *շարիաթական* դատարանների արձանագրություններում²²⁸ պատմաաշխարհագրական Սիրիայի առանձին քաղաքների և՛ Էթնիկ և՛ դավանական համայնքների նկարագրության ժամանակ «*միլլեթ*» եզրույթի փոխարեն հանդիպում ենք լայնորեն կիրառվող «*տաիֆա*» (طائفة - 1). դաս, շարք, և այլն, 2). արտադրամաս, 3). խումբ, խմբաբանակ, 4). կրոնական համայնք²²⁹ եզրույթը՝ *տաիֆա ալ-արմանի*, *տաիֆա ալ-նասրանի* (հայ համայնք- طائفة الارمان, քրիստոնյա համայնք- طائفة النصرانية և այլն) կամ *տաիֆա քաբիրա ալ-դուրաբաա* (օտարերկրացիների համայնք- طائفة كبيرة من الغرباء)²³⁰:

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

Բ. Բրուդն ընդգծում է, որ 15-16-րդ և 19-րդ դարերում «*միլլեթ*» եզրույթի արտահայտած իմաստները տարբեր էին և դրանց տարբերությունը բացատրվում է լեզվական ու քաղաքական հանգամանքներով: Նա այն համոզման է, որ 15-րդ և 16-րդ դդ. ընթացքում եվրոպական դիվանագիտական բառարանագիտությունն ինչ «*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 համայնքը): 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 *զհիմի*ների: Փաստորեն, այն օգտագործվել է որպես «*ուլմայի*» և «իսլամի ժողովրդի» հոմանիշ: Սակայն օսմանյան պաշտոնական բնագրերում և վարչական գրագրության մեջ այն հազվադեպ է օգտագործվել, այն էլ ընդհանուր առմամբ՝ որպես օտարերկրյա ոչ մուսուլմանին դիմելձև՝ նրանց և օսմանահպատակ ոչ մուսուլմաններին տարբերակող եզրույթ: Տե՛ս **Braude B. and Lewis B.**, *Foundation Myths of the Millet System*, pp. 70-72: Տե՛ս նաև **Barbieri S.**, նշվ. աշխ., էջ 4-5:

²²⁸ Այս մասին մանրամասն տե՛ս ատենախոսության 2.2 ենթաբաժնի խումբ:
²²⁹ Տե՛ս **Баранов Х.К.**, *Большой арабско-русский словарь*, том 1-2, Изд. «Русский язык», Москва, 2002, т. 1, с. 484.

²³⁰ Հարկ է նշել, որ կայսրության օտարերկրացիները (եվրոպացիները), որոնք հիմնականում առևտրականներ էին, նույնպես համարվում էին *միլլեթ* և ենթարկվում էին իրենց երկրների հյուսիսային կամ նրանց տեղակալներին: Սակայն օտարերկրացիների դեպքում «*միլլեթ*» եզրույթը այնքան էլ համարժեք չէր կայսրության մյուս՝ վերը նշված էթնոկրոնական համայնքներին, ուստի նրանց դեպքում օգտագործվում է հենց «*տաիֆա*» եզրույթը, քանի որ նրանց բնակության պատճառներն ու պայմանները տարբեր էին, առավելությունները՝ մեծ, քան կայսրության մյուս հպատակներին: Այս մասին տե՛ս **Inalcik H., Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 190-195, ինչպես նաև՝

وبيع عبد الله قسطنطين، الافرنج في حلب في القرن الثامن عشر، مطبعة الصاد-حلب، 1968، ص. 198.

վավերագրերում է օգտագործված «միլլեթ» եզրույթը, փոխարենը՝ կիրառվել է «տաիֆա» եզրույթը²³¹:

Յետևաբար, վերը նշվածին համադրելով սույն ատենախոսության շրջանակում ուսումնասիրված օսմանյան սուլթանական ֆերմաններում և բերաթևներում «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 բերաթևներում), ապա օգտագործվում է «միլլեթ» եզրույթը, իսկ էթնոկրոնական լոկալ համայնքները բնորոշելու դեպքում՝ «տաիֆա» տերմինը:

Վերադառնալով միլլեթ համակարգի գործունեությանը, նշենք, որ մուսուլմանները հանդուրժում էին քրիստոնյա, հրեա և սաբյան համայնքները, քանի որ վերջիններիս դավանանքները համարվում էին «իսլամի ամենավաղ՝ ոչ ամբողջական և փոխարինված ձևը»²³²: Բազմաստվածային պաշտամունքի հետևորդներն ու կռապաշտները, հակառակը, ընդունվում էին որպես ստորադրյալ և դատապարտված էին մուսուլմաններին ձուլվելու կամ ստրկության: Այլ կերպ ասած՝ նրանք իրավունք չունեին կապ հաստատել կայսրության հետ՝ դառնալով «գիմմի ժողովուրդ» (أهل الكتاب ذمی), «դաշինքի ժողովուրդ» (عقد الذمی): Չիմմիներն իրավունք ունեին հետևելու իրենց կրոնին՝ պայմանով, որ ճանաչեն իսլամի գերակայությունը և մուսուլման բնակչության նկատմամբ իրենց ստորադասությունը: Ոչ մուսուլման համայնքների և մուսուլմանական պետության միջև հարաբերությունները կարգավորվում էին օրենքով²³³:

²³¹ **Cohen A.**, On the realities of the Millet System: Jerusalem in the Sixteenth Century, p. 8:

²³² **Braude B. and Lewis B.**, in Christians and Jews in the Ottoman Empire: the Functioning of a Plural Society, vol. 1, p. 5, **Barbieri S.**, նշվ. աշխ., էջ 4:

²³³ **Barbieri S.**, նշվ. աշխ., էջ 3-4, **Орешкова С. Ф.**, նշվ. աշխ., էջ 262-263: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Emon A.**, նշվ. աշխ., (pdf. pp. 6-11) էջ 328-333, **عهود نبي الاسلام والخلفاء الرشدين للنصارى, نظر انتقادي للاب لويس شيخو اليسوعي, المشريق, السنة الثانية عشرة, بيروت, 1909, صص. 609-618,**

Masters B., Christians and Jews in the Ottoman Arab World, pp. 22-23, **Սկրտումյան Գ.**, Յրովարտակ-պայմանագրերը որպես հայ-արաբական հարաբերությունների աղբյուր (VII-XII դդ.), «Մուղնի», Երևան, 2007, **Կոստիկյան Զ., Սկրտումյան 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:

Թեև միլլ էթները կազմավորումը սկսվել է 15-րդ դարից²³⁴, 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 (մասնավորապես Աշըք փաշազադեին), որոնք բացարձակապես չեն հիշատակում միլլ էթներն ու նրանց միլլ էթ բաշիներին, կասկածի տակ են առնում կամ առհասարակ ժխտում են միլլ էթ համակարգի գործունեությունը²³⁵:

Հայկական միլլ էթի կազմավորման սկիզբը համարվում է 1461 թ., այսինքն՝ Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքության ստեղծման թվականը, երբ Սուլթան Մեհմեդ II-ը (1444-1446, 1451-1481 թթ.), Կ. Պոլիս հրավիրելով Բուրսայի Հովակիմ եպիսկոպոսին²³⁶, նրան շնորհել է պատրիարքի տիտղոս և կայսրության հայերի վրա հոգևոր ու քաղաքական իշխանությունը²³⁷: Պատրիարքի աթոռանիստը Սամաթիայի

²³⁴ Հունական միլլ էթն ամենահինն է՝ ճանաչվել է 1454 թ.: Հունական միլլ էթի առաջին առաջնորդը ընտրվեց Գեննադիոս II-ը: Սուլթան Մեհմեդ Ֆաթիհը նրան տվեց «բարոյիք» (պատրիարք) տիտղոսը, որն ուղեկցվեց նույնպես շքեղ արարողությամբ, ինչպես հույն կայսրերն էին հաստատում պատրիարքներին: Մեկ շաբաթ հետո, ի պատիվ Օսմանյան կայսրության առաջին պատրիարքի, սուլթանը փառավոր պետական ընդունելություն կազմակերպեց: Նրան հանձնեց ադամանդաքարի ոսկեգունդ մի գավազան՝ ի նշան իշխանության, իսկ վերջում անձամբ ուղեկցեց նրան մինչև դահլիճի դուռը և մինչև Պատրիարքարան ուղեկցող զինվորական մի ջոկատ նշանակեց: Այդ սովորույթը պահպանվեց բոլոր սուլթանների կողմից: Սակայն 19-րդ դարում ոսկեգունդ մականի փոխարեն տրվում էր ոսկեշղթա միլլանջաքար՝ Մեջիդի I շքանշանով: Տե՛ս **Եղիայեան Բ.**, նշվ. աշխ., էջ 287: Հունական միլլ էթի մասին առավել մանրամասն Տե՛ս **Clogg R.**, *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 շքանշան, օրինակ՝ Գևորգ Բ. Քերեսթեճյան 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 շնորհելու մասին հիշատակություններ չկան:

²³⁵ **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, p. 30, ref. 72.

²³⁶ Մինչ այսօր միանշանակ ներկայացված 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 մասին: Այս մասին առավել մանրամասն Տե՛ս **Սիրուկի Զ.**, Պոլիս եւ իր դերը, «Էջմիածին», էջ 29-31. **Չամչյան Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 500: Տե՛ս նաև՝ **Բարդակչյան Գ.**, Կոստանդնուպոլսի Հայոց պատրիարքության ծագումը, էջ էջ 47:

²³⁷ **Gündüz A.**, *İstanbul'un Osmanlılar Tarafından Fethi, Türk- İslam ve Avrupa Açısından Önemi, Karadeniz Araştırmaları*, Cilt: 5, Sayı: 17, Bahar 2008 (s.51-66), s. 61. Տե՛ս նաև՝ **Sanjian A.**, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, p. 32, **Սիրուկի Զ.**, Պոլիս եւ իր դերը, «Էջմիածին», էջ 29: Դժբախտաբար այդ աթոռի հիմնման հանգամանքները լրիվ ծանոթ չեն մեզ, քանզի, ինչպես ասում է Մաղաբիա արք. Օրմանյանը. «Կոստանդնուպոլսոյ հայաբնակութիւնը կամ լաւ եւս օսմանեան հպատակ հայութիւնը, իւր յատուկ պատմագիրը չէ ունեցած, որ որոշակի ցուցներ մեզի՝ անոր առաջին

Սբ. Գևորգ եկեղեցին Էր, իսկ 1641 թ. մինչ օրս՝ Գուժգափուլի Սբ. Աստվածածին եկեղեցին²³⁸:

4. Պոլսի պատրիարքի իրավասությունը տարածվում էր նաև կայսրության միաբնակ բոլոր համայնքների վրա (ասորի հակոբիկյան, ղաթի²³⁹ և եթովպական), որոնք, սակայն, ունեին իրենց ազգային հոգևոր առաջնորդները²⁴⁰: Նույն սկզբունքով՝ հունական *միլլետ*ի կազմի մեջ էին մտնում կայսրության երկբնակ բոլոր համայնքները կամ քաղկեդոնականները:

4. Պոլսի հայոց պատրիարքների իրավասությունների ուսումնասիրությունը մեծ կարևորություն ունի նախևառաջ 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 *միլլետ*ների իրավական վիճակն առհասարակ նշված են օսմանյան սուլթանների կողմից հայոց կաթողիկոսներին ու պատրիարքներին տրված *ֆերման*ներում, կաթողիկոսական *բերայթ*ներում²⁴¹: Ըստ այդ հրամանագրերի՝ Հայոց պատրիարքի տնօրինության տակ էին գտնվում Ռումելիի և Անատոլիայի հայապատկան բոլոր եկեղեցիները, դրանց պատկանող այգիները, պարտեզները, ագարակները, խանութները, ջրաղացները,

ժամանակներուն հանգամանքները, եւ ստիպուած ենք կցկտուր ակնարկներով կազմել անոր նախնական պատմութիւնը, մինչեւ որ հասնինք այն ժամանակներուն, ուր գլխաւոր դիրք եւ կաւելորութիւն ստացաւ ընդհանուր հայութեան հանդէպ. **Օրամանեան սրբ. Մ.**, «Ազգապատում», մասն Բ., էջ 2186: Տե՛ս **Սիրուկի 3.**, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 219-224: Հայկ Պերպերյանն առաջինն է հարցականի տակ առել 4. Պոլսի Հայոց պատրիարքության ստեղծմանը վերաբերող ընդհանուր տեսակետը՝ ուսումնասիրելով նրա ամենավաղ պատմությունն իր բոլոր մանրամասներով: Նա հերքում է Հովակիմ պատրիարքի հետ Մեհմեդ II-ի բարեկամության ավանդական տեսակետը: Տե՛ս **Բարդակչյան Գ.**, Կոստանդնուպոլսի Հայոց պատրիարքության ծագումը, էջ 47-48:

²³⁸ **Սիրուկի 3.**, Պոլիս եւ իր դերը, «Էջմիածին», էջ 33-34, 39, **Göyünç N.**, Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler, Türkler, Osmanlı, Cilt 10, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, [s.233-250], pdf. pp. 421-460, at 423.

²³⁹ Ղաթիների կարգավիճակի մասին մանրամասն տե՛ս **Behrens-Abouseif D.**, 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:

²⁴⁰ **Sanjian A.**, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, pp. 32-33, տե՛ս նաև՝ **Ortaylı İ.**, նշվ. աշխ., էջ 396, The Cambridge History of Turkey, vol. 3, pp. 273-274:

²⁴¹ Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Սակարյան Վ.**, Հայկական *Միլլետ*ի կազմավորումը և 4. Պոլսի Հայոց պատրիարքների իրավասությունները (ԺԵ.-ԺԹ. դդ.), Էջմիածին, օգոստոս, Ս. Էջմիածին, 2016, էջ 111-132, ՄՄ արխիվ, Կաթող. դիվան, թղթ. 4, վավ. № 46 (հայերեն):

շենքերը և այլն: *Վակֆերի* (وقف, Vakif)²⁴² վերաբերյալ խնդիրները նույնպես պատրիարքի իրավասության ներքո էին²⁴³:

Այդ շրջաններում առաջնորդ ընտրելու, վարդապետ և քահանա ձեռնադրելու կամ պաշտոնակ անելու որոշումները պետք է հաստատվեին պատրիարքի կողմից:

Օսմանյան սուլթանների կողմից Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքներին տրված տարաբնույթ ֆերմանների կարևորագույն կետերից են նաև հնուց ի վեր հայերին պատկանող եկեղեցիներում, վանքերում և ուխտատեղիներում ծիսակատարությունների կատարման, ինչպես նաև կայսրության քանդված հայկական բոլոր եկեղեցիների ու վանքերի վերանորոգումը թույլատրելու և այդ ընթացքում որևէ խոչընդոտ չհարուցելու վերաբերյալ որոշումները²⁴⁴:

Եվ այսպես, *միլլեթ*ների գլուխ կանգնած պատրիարքները, որպես իրենց կրոնաթնիկական խմբի հոգևոր առաջնորդ, դառնում

²⁴² *Վակֆ*ն օտարման չենթաչ կվոդ սեփականություն է. ըստ իսլամական իրավագիտության՝ նվիրատվության պահին դադարում է լինել նվիրատուի սեփականությունը, բայց նաև չի դառնում ստացողի սեփականությունը, քանի որ առքուվաճառք չի արվել: *Վակֆ*երը տնօրինվում էին մուսուլման ու քրիստոնյա հոգևորականության կողմից: Տե՛ս **2 ուլլալյան Ա.**, Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ., էջ 191:

²⁴³ **Փախալյան Ա.**, Թուրքական վավերագրական նյութեր Օսմանյան կայսրության ոչ-մահմեդական ժողովուրդների մասին (1839-1915 թթ.), Չանգակ 97, Երևան, 2002, էջ 169-172:

²⁴⁴ Տե՛ս ՄՄ արխիվ, Կաթող. դիվան, թղթ. 3, վավ. № 59 (օսմաներեն): Սուլյն վավերագիրը սուլթան Մահմուդ II-ի (1808-1839 թթ.) հրովարտակն է (Հիջրայի 1224 թ./1809 թ.) կայսրության բոլոր գավառների, նահանգների իշխանություններին: Ի պատասխան Կ. Պոլսի Հովհաննես պատրիարքի խնդրանքին՝ սուլթանը հրամայում է թույլատրել քանդված եկեղեցիների ու վանքերի վերանորոգումը և խոչընդոտներ չհարուցել: Նույն բովանդակությամբ *ֆերման*ի օրինակ տե՛ս **Աղանեսց քինյ. Գ.**, Դիւան Հայոց պատմութեան, գիրք Ժ., Մանր մատենագիրք, ԺԵ.-ԺԹ. դար, Թիֆլիս, 1912, էջ 247-256:

Հայտնի է, որ ըստ *Շարիայի*՝ ոչ մուսուլմանները չէին կարող կառուցել նոր եկեղեցիներ կամ սինագոգեր, այլ միայն կարող էին վերանորոգել հները: Եկեղեցիների կառուցումը հնարավոր էր միայն պետական հատուկ քաղաքականության շրջանակում: Այս մասին տե՛ս **Öztürk, F.**, նշվ. աշխ., էջ 78, **Սիրուհի Հ.**, Պոլիս եւ իր դերը, «Էջմիածին», էջ 33, **الأب فردينان توتل اليسوعي**, նշվ. աշխ., էջ 42: Սակայն արդեն 19-րդ դարում, օսմանյան փաստաթղթերում և պատմագրության մեջ հանդիպում ենք եկեղեցաշինության բազմաթիվ օրինակներ, ինչը, մեր կարծիքով, բարեփոխումների շրջանում կայսրության ոչ մուսուլմանների իրավունքների վերանայման հետևանք է: Օրինակ, Հիջրայի 1287 թ. Չի ուլ Հիջջե ամսի 5-ի և Ռումիի 1286 թ. Շուբաթ ամսի 13-ին = 25 փետրվարի, 1871 թ. և Հիջրայի 1287 թ. Շեվվալ ամսի 24, Ռումի 1286 թ. Քանուն-ի Սանի ամսի 5-ի = 17 հունվարի, 1871 թ.-ի *ֆերման*ով բավարարվում է հուլյների՝ Երուսաղեմի *սանջակ*ի Լիդ գյուղաքաղաքում Սբ. Գևորգ եկեղեցու ավերակների վրա եկեղեցի կառուցելու ցանկությունը՝ պայմանով, որ այն զանգեր չպետք է ունենա, քանի որ եկեղեցու կողքին գտնվող երկու մզկիթներից հնչող *ազան*ի ձայները, միախառնվելով եկեղեցու զանգերի հետ, կխաթարեն մուսուլման և քրիստոնյա հասարակությունների անդորրը: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս Palestine in Ottoman Documents, pp. 483-486:

Էին իրենց ժողովրդի իրավական ներկայացուցիչը Օսմանյան պետության առջև: Այսինքն, նրանք «հոգևոր գերակայության ձևի մեջ իրականացնում էին աշխարհիկ քաղաքացիական գործառույթներ, որոնք պետք է համապատասխանեին օսմանյան կարգուկանոնին և ապահովեին հողային-ռենտային հարաբերությունների մանրակերտը տվյալ համայնքներում»²⁴⁵:

Պահպանելով մինչ այդ հաստատված ներկեղեցական բաժանումները՝ այնուամենայնիվ օսմանյան շրջանում Սսի, Աղթամարի կաթողիկոսություններն ու Երուսաղեմի պատրիարքությունն իրենց թեմերով (մոտ 50 թեմական շրջաններ)՝ որպես հայկական *միլլեթի* քաղաքացիչ մաս, ենթակա էին Կ. Պոլսի Յայնոց պատրիարքին²⁴⁶: Թեմերի առաջնորդները տվյալ ժամանակաշրջանում համարվում էին պատրիարքի փոխանորդները՝ *մուրաբասները* (murabhas) կամ *վեքիլները*²⁴⁷ (وكيل, vekil-պատվիրակ, փոխանորդ)²⁴⁸: Վերջիններս հանդես էին գալիս որպես տեղական *միլլեթի* բաշիներ, որոնցից յուրաքանչյուրը պատասխանատու էր իր հատվածի ժողովրդի հարկային-ֆինանսական և իրավական (կտակ, պակ, ամուսնություն, գույքային հարաբերություններ) պարտականությունների և իրավունքների իրացման համար²⁴⁹: *Վեքիլի* պաշտոնը վավերացվում էր *փաշայի* կողմից: Այդ պաշտոնին

²⁴⁵ **Խառայան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 156: Ժամանակակից սիրիահայ առաքելական համայնքը նույնպես (ինչպես նաև քրիստոնեական մյուս համայնքները) դիտարկվում է որպես կրոնական փոքրամասնություն, որը ղեկավարվում է հոգևոր-կրոնական իշխանության կողմից, որն 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 **Փաշայան Ա., Յարուբյունյան Լ.**, Սիրիայի հայ համայնքը. Արդի հիմնախնդիրներ, Լուսակն, Երևան, 2011, էջ 13:

²⁴⁶ **Sanjian A.**, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, p. 33: Տե՛ս նաև **Օրմանեան պրք. Մ.**, «Ազգապատում», մասն Բ., էջ 2156-2157: Կ. Պոլսի պատրիարքությանը ենթակա թեմերի մասին տե՛ս **Սիրուհի Յ.**, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 292-306, **Օրմանեան պրք. Մ.**, Յայնոց Եկեղեցին, էջ 6, Յայնոց գաղթաշխարհի պատմություն (միջնադարից մինչև 1920 թ.), հ. 2, էջ 97-102, **Dadian B.**, նշվ. աշխ., էջ 8:

Ըստ Գ. Բարդակչյանի՝ «Կ. Պոլսի աթոռի փոխակերպումը առաջնորդական տեղապահությունից համընդհանուր Պատրիարքության տեղի ունեցավ ոչ թե շնորհիվ օսմանյան որոշակի կամ գիտակցված քաղաքականության, այլ որպես պատմական Եվոլյուցիոն գործընթաց»: Տե՛ս **Բարդակչյան Գ.**, Կոստանդնուպոլիս Յայնոց պատրիարքության ծագումը, էջ 59:

²⁴⁷ Միջնադարյան աղբյուրագիտության մեջ նրանց երբեմն նաև «վեքիլ» են անվանում: Տե՛ս **أ. و ب. راسل**, հ. 2, էջ 238-239:

²⁴⁸ **Օրմանեան պրք. Մ.**, «Ազգապատում», մասն Բ., էջ 2187-2188, **Սիրուհի Յ.**, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 282:

²⁴⁹ **Խառայան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 156: Այս մասին տե՛ս նաև **أ. و ب. راسل**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 338-339, **Cohen A.**, On the realities of the Millet System: Jerusalem in the Sixteenth Century, pp. 12-14:

հավակնելու համար նա պետք է բացարձակ տիրապետեր թուրքերենին և ճարտարվեստին, որոնք թուրք էին տալիս նրան ազատ ու անկաշկանդ հանդես գալ թուրք մեծամեծերի առջև²⁵⁰: Ըստ Ա. Կոհենի՝ Երուսաղեմում քրիստոնյա և հրեա համայնքների ղեկավաները (հայերի և հույն ուղղափառների դեպքում՝ ի դեմս պատրիարքների) կոչվում էին *ռայիս* (رئيس) կամ *շեյխ* (شيخ), որոնք, որպես տեղի համայնքների ղեկավարներ, նույնպես ստանձնում էին վերը նշված բոլոր պարտականությունները, սակայն պատասխանատու էին տեղի *կադիի* առաջ²⁵¹:

Սսի և Աղթամարի կաթողիկոսներն իրենց թեմերում կատարվող ցանկացած փոփոխության, նշանակման մասին պարտավոր էին տեղյակ պահել Կ. Պոլսի Յայնոց պատրիարքին, որը նաև, հարկ եղած դեպքում, դրանք ներկայացնում էր Բարձր Դռանը՝ դրանց հաստատման համար *ֆերման* կամ *բերայթ* ստանալու համար²⁵²:

Համաձայն դարերի վերգոյություն ունեցող ներեկեղեցական բաժանումների՝ Յալեպի (Բերիա), Անտիոքի, Բեյլանի և հյուսիսային Սիրիայի հայկական թեմերը գտնվում էին Կիլիկիո կաթողիկոսի, իսկ Լաթաքիայի, Դամասկոսի և Բեյրութի համայնքերը՝ Երուսաղեմի պատրիարքի իրավասության ներքո²⁵³:

Սսական յուրաքանչյուր թեմ գլխավորում էր Կիլիկիո կաթողիկոսի նշանակած առաջնորդը, որը գործերը վարում էր եկեղեցապանների, բանկալապետի և *մյուլթուելիի* միջոցով: *Մյուլթուելի*ն եկեղեցապատկան կալվածների տնօրինողն էր և հաշվետու էր Սսի կաթողիկոսի առաջ: Եկեղեցապաններն ապահովում էին եկեղեցու պայծառությունն ու մաքրությունը, կարգավորում ծիսակատարությունները, իսկ բանկալապետը եկեղեցու դրամարկղի

²⁵⁰ أ. و ب. راسل، ن 2، ص 239-240:

²⁵¹ Cohen A., On the realities of the Millet System: Jerusalem in the Sixteenth Century, pp. 12-14:

²⁵² **Օրմանեանս աղք. Մ.**, «Ազգապատում», մասն Բ, էջ 2286, ինչպես նաև՝ **Սիրուևի Յ.**, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 295: **Dadian B.**, La société arménienne contemporaine, Les arméniens de l'empire ottoman, Librairie Franck, 67, Rue Richelieu, Paris, 1867, pp. 9-10. Այս մասին է փաստում ՄՄ արխիվի «Կաթող. դիվան»-ի թղթ. 258, վավ. № 31-ը: Այն Կիլիկիայի կաթողիկոս Եփրեմ Սսեցու 1782 թ, գրությունն է՝ ուղղված Չաքարիա (Չաքարիա Փոքուզյան Կաղզվանցի՝ 1773–1781, 1782–1799 թթ.) պատրիարքին: Նամակում Եփրեմ Սսեցին աղերսագին խնդրում է սրբազանին սուլթանից *ֆերման* ձեռք բերել Բերիայի հայոց թեմի առաջնորդ նշանակելու համար: Կաթողիկոսը նշում է, որ այս հարցը կարող էլուծել նաև եկեղեցական ժողովը, սակայն այդ դեպքում, երբ առաջնորդը «բռնավորների դուռը գնա», ստիպված կլինի տուգանք վճարել, ինչպես որ սահմանված է:

²⁵³ Յայ գաղթաշխարհի պատմություն (միջնադարից մինչև 1920 թ.), հ. 2, էջ 332:

պատասխանատու էր, նրան էին ենթարկվում մոմտուեն ու մոմաված առևերը²⁵⁴:

Կիլիկիո թեմերից ամենամեծը Յալեպի Բերիո թեմն էր: Դեռևս 17-րդ դարի երկրորդ կեսին Յալեպի հայ համայնքը կազմված էր միայն ուղղափառներից, որոնց թիվը մոտավորապես կազմում էր 6750²⁵⁵: Իսկ քաղաքի քրիստոնյա բնակչության թիվը, առհասարակ, նույն ժամանակաշրջանում մոտավորապես 20-30 հազար էր, որոնք ներկայացնում էին հոլյն (3500), հայ (6750), ասորի (3750) և մարոնի (3030) համայնքները²⁵⁶:

Յալեպում Ֆրանսիայի հյուպատոս դ'Արվիոն նշում է, որ իրականում շատ դժվար է իմանալ Յալեպ քաղաքի բնակչության թիվը. 1680 թ. մոտավորապես 85200 բնակիչ է հաշվվում, որը, ըստ հյուպատոսի, ներառում է բոլոր ազգերի և կրոնների մարդկանց, տղամարդկանց, կանանց և երեխաների, այդ թվում՝ 30000-35000 քրիստոնյաներին ու մոտ 2000 հրեաներին²⁵⁷: Իսկ արդեն 18-րդ դարում, ըստ արաբ պատմագիր ալ-Ղազիի, Յալեպի քրիստոնյա համայնքները յոթն էին՝ հոլյն ուղղափառ, հոլյն կաթոլիկ կամ մելքիտ, հայ ուղղափառ և հայ կաթոլիկ, ասորիների, մարոնիների, լատին, քաղդեական կաթոլիկ և բողոքական²⁵⁸: 18-րդ դարի վերջերին Յալեպում և Կիպրոսում Բրիտանիայի հյուպատոս Դիքիզինը նշված համայնքների ներկայացուցիչների ընդհանուր թիվը նշում է 20.000, որից 4800-ը՝ հայ: Ըստ հյուպատոսի հայ տնած տվյալների՝ նույն ժամանակաշրջանում Յալեպի ընդհանուր բնակչության թիվը 633.000²⁵⁹ էր, որոնցից 20.000-ը քրիստոնյա, 30.000-ը հրեա, 48.000-ը թուրք, 10.000-ը օտարերկրացի²⁶⁰:

²⁵⁴ Նույն տեղում:

²⁵⁵ Կամլ Բն Հսն Բն Մսվփ Բալի աղբի աղբի Բաղբի Բաղբի, Նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 198, և Նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 234:

²⁵⁶ Կամլ Բն Հսն Բն Մսվփ Բալի աղբի աղբի Բաղբի Բաղբի, Նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 198, և Նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 234: Տե՛ս նաև՝ Սյուրմենյան պր. Ա., Պատմութիւնն Յալեպի Յայոց, հ. Բ., էջ 424:

²⁵⁷ D'Arvieux L., Նշվ. աշխ., էջ 439:

²⁵⁸ Կամլ Բն Հսն Բն Մսվփ Բալի աղբի աղբի Բաղբի Բաղբի, Նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 199-200:

²⁵⁹ Աշխատության հեղինակին նույնպես տարօրինակ է թվում հյուպատոսի կողմից Յալեպի բնակչության նշված թվաքանակը, քանի որ, ինչպես նաև նշում է, ո՛չ արևելյան և ո՛չ էլ արևմտյան մեկ այլ հեղինակ Յալեպի բնակչության նման թիվ չի նշում: Առավել մանրամասն տե՛ս Բալի Բաղբի Բաղբի Բաղբի, Նշվ. աշխ., էջ 94, հղում 1:

²⁶⁰ Նույն տեղում, էջ 94-95:

Սիմեոն Լեհացին 1616-1617 թթ. հիշատակում է, որ Յալեպում «... երեքհարիւր տուն հայիկայր»²⁶¹:

Տեղի հայերը խմբված էին հայապատկան երկու՝ Սբ. Աստվածածին և Սբ. Քառասնից մանկանց եկեղեցիների շուրջ²⁶²: Դրանք գտնվում էին քաղաքի քրիստոնյա մյուս համայնքապատկան եկեղեցիների հարևանությամբ. «Եւ կայր չորս եկեղեցի հուլայ միմիանց մերձ Դարպասին՝ մէկ բակ, մէկ մարունի, մէկ հռոմի, երկու հայի՝ Սուրբ Աստուածածին եւ Սուրբ Քառսունք»²⁶³: Դրանցից ամենահինը Սբ. Աստվածածին եկեղեցին է, որի մասին հիշատակվում է 1329 թ. Յալեպում գրված հայկական մի ձեռագրում²⁶⁴: Իսկ Սբ. Քառասնից մանկանց եկեղեցին առաջին անգամ հիշատակվել է 1476 թ.²⁶⁵: Նախկին փոքր մատուռը 1499-1500 թթ. ընդարձակվել է հալեպահայ երևելի Ռայիս պարոն Եսայու ջանքերով²⁶⁶: Պահպանելով նախկին փոքր մատուռն ու նրա կցորդ մասը՝ 1616թ. Պետիկ և Սանոս չելեքիներին հաջողվում է Բարձր Դռնից արտոնագիր ստանալ և իրենց միջոցներով կառուցել Սբ. Քառասնից եկեղեցու ներկայիս շէնքը, որն իր ներքին հարդարանքով նման է Երուսաղեմի Սբ. Յակոբեանց գեղակերտ տաճարին, բացակայում է միայն գմբեթը²⁶⁷:

Սիմեոն Լեհացին հաղորդում է նաև, որ քաղաքի «Ֆռանկք»՝ լատինաձես կաթոլիկները՝ իտալացիներ, գաղիացիներ, որոնք առևտրի համար գտնվում էին Յալեպում և չունեին իրենց սեփական եկեղեցին, Սբ. Աստվածածին եկեղեցում ունեին երեք խորան, որտեղ շաբաթ և կիրակի օրերին պատարագ էին մատուցում²⁶⁸: Իսկ երբ

²⁶¹ Սիմեոն դափր Լեհացույ Ուղեգրութիւն, էջ 319:

²⁶² Նույն տեղում, էջ 318:

²⁶³ Նույն տեղում, أ. و ب. راسل, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 234:

²⁶⁴ Տե՛ս Ափիւնեան Յ., Տուցակ հայերէն ձեռագրաց Յալեպի Ս. Քառասուն Կուսկունք եկեղեցույ եւ Մասնաւորաց, կազմեց Արտավազդ արքեպիսկոպոս Սիւրմէեան, Առաջնորդ Յայոց Յալեպի, «Յանդես ամսօրեայ», Միփթարեան տպարան, Վիեննա, 1935 թ. (էջ 436-444), էջ 442: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս նաև սույն ատենախոսության հղում 92-րդը:

²⁶⁵ Ազեզեան Յ., Բերիոյ թեմը եւ իր եկեղեցիները, էջ 383:

²⁶⁶ Նույն տեղում:

²⁶⁷ Սյուրմէյան արք. Ա., Պատմութիւն Յալեպի հայոց, հ. 4., էջ 30, 273, الأب فردينان توتل اليسوعي, նշվ. աշխ., էջ 9:

²⁶⁸ Սիմեոն դափր Լեհացույ Ուղեգրութիւն, էջ 318-319: Այս մասին տե՛ս նաև Tournebize F., Le catholicisme à Alep au XVIIe siècle (1625-1703), in Studes. Revue jondie en 1856 par des Peres de la Compagnie de Jesus 134 (1913, 1), pp. 351-370: Յալեպում եվրոպական ներկայացուցչությունների և կենցաղի մասին մանրամասն տե՛ս أ. و ب. راسل, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 221-231:

հայերն էին պատարագ մատուցում, ֆրանկները գնում էին Սբ. Քառասնից մանկանց եկեղեցի²⁶⁹:

Հայկական երկու եկեղեցիներն էլ գտնվում են Սալիբիյե փողոցի միևնույն գավթի մեջ, իսկ նրանց կից գտնվում է առաջնորդարանի շենքը²⁷⁰:

Բերիո թեմի առաջնորդարանը ժամանակ առ ժամանակ որպես նստավայր է ծառայել նաև Երուսաղեմի հայոց պատրիարքների և Կիլիկիո կաթողիկոսների համար: Մասնավորապես Ազարիա Ջուղայեցու (1584-1601 թթ.) և Պետրոս Կարկառեցու (1602-1609թթ.) կաթողիկոսության շրջանը, երբ Ջելալիների անընդմեջ հարձակումների պատճառով Սսի աթոռը ժամանակավորապես տեղափոխվել էր Հալեպ, համարվում է քաղաքի եկեղեցական և ազգային պատմության ամենից փառավոր և արդյունավետ շրջանը: Այս մասին նշում է նաև Արքեպիսկոպոս Սյունրմեյանը. «Կաթողիկոս, առաջնորդ, հինգ եպիսկոպոսներ, վարդապետներ, քահանաներ ու սարկաւազներ, կատարեալ վանք մը եւ «Վարդապետանոց»²⁷¹:

17-րդ դարում Սսի կաթողիկոսությունում հուզումների մեծ ալիք բարձրացավ՝ պայմանավորված Կիլիկիո կաթողիկոսության և, առհասարակ, Հայ եկեղեցու ներքին անհամաձայնություններով եւ աղթարմայության տարածմամբ: Ստեղծված իրավիճակը հանգեցրեց Կիլիկիո կաթողիկոսության Հալեպի թեմում հակաթոռության առաջացմանը²⁷²:

Այսպես, Կիլիկիո Յովհաննես Դ. Այնթապցու (1601-1621թթ.) պաշտոնավարությանը զուգահեռ՝ 1601թ. նույն դեկտեմբեր ամսի վերջերին Հալեպում սկիզբ է առնում հակաթոռություն՝ Պետրոս Կարկառեցու կաթողիկոսությամբ²⁷³: Պատմությունը կրկնվում է նաև Խաչատուր Գ. Գաղատացու (Սեբաստացի) (1657-1674թթ.) կաթողիկոսության ժամանակ, երբ 1663 թ. Հալեպում հակաթոռ կաթողիկոս դարձավ Դավիթ Բերիացին, որը ծագումով Կարկառեցի

²⁶⁹ Սիմեոն դաիր Լեհացույ Ուղեգրութիւն, էջ 318-319:

²⁷⁰ Սյունրմեյան արք. Ա., Պատմութիւն Հալեպի հայոց, հ. Գ., էջ 148-149:

²⁷¹ Տե՛ս Գապէնճեան Գ., նշվ. աշխ., էջ 302-303, Սյունրմեյան արք. Ա., Պատմութիւն Հալեպի հայոց, հ. Գ., էջ 148-149, The Cambridge History of Turkey, Vol. 3, 1603-1839, p. 277: Այս մասին տե՛ս նաև՝ Masters B., Christians and Jews in the Ottoman Arab World, p. 72:

²⁷² Տե՛ս Sanjian A., The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, p. 230:

²⁷³ Կյուլլեսերեան աթոռակից կաթողիկոս Բ. Ա., Պատմութիւն կաթողիկոսաց Կիլիկիոյ, Անթիլիաս-Լիբանան, 1939, էջ 207, 245-298:

Էր²⁷⁴: Սակայն, խաչատուր Կաթողիկոսի և հակաթոռ Դավթի մահից հետո բաժանումը չվերջացավ. «...գի խաչատուր Մինտերճիին տեղ նստած է Սահակ Մեյխանեճին, եւ Դաւիթին տեղ Ազարիայ, Կարկառեցիին տեղ ուրիշ Կարկառեցի մը է»²⁷⁵:

Այդ ժամանակաշրջանում հայոց ներեկեղեցական անհամաձայնության ներքին հիմնական պատճառը Սսի կաթողիկոսների համակրանքն ու հաստատված կապերն էին Յոնմի կաթողիկեկեղեցու հետ: Այդ ամենն անմիջականորեն անդրադառնում էր Յալեպի հայ եկեղեցական կյանքի վրան փոթորկում այն. Սսի նշանակած թեմակալ առաջնորդները ոչ միայն չէին հակազդում կաթողիկե կղերի արարքներին, այլև հաճախ իրենց ընթացքով նպաստում էին հակակաթողիկեական դիմադրության թուլացմանը:

Արդյունքում, 1740 թ. նոյեմբերի 26-ին Յալեպի Սբ. Քառասնից Մանկանց եկեղեցում որպես Յայ կաթողիկե եկեղեցու առաջին առաջնորդ օծվեց Աբրահամ Եպիս. Արծիվյանը (1710-1749 թթ.)՝ Կիլիկիո Ղուկաս պատրիարքի ձեռքով²⁷⁶: 1742 թ. դեկտեմբերի 8-ին Արծիվյանի՝ Յոնմի Բենեդիկտոս ԺԴ Պապի կողմից Կիլիկիո Յայ կաթողիկե նվիրապետության առաջին կաթողիկոս-պատրիարք օծմամբ՝ սկիզբ դրվեց Յայ կաթողիկե կաթողիկոսության²⁷⁷:

Յայ կաթողիկե պատրիարքների նստավայրը, ինչպես նաև կաթողիկե հայ համայնքի կենտրոնը դարձավ Լեռնալիբանանի Քեսրվան շրջանի Չմմառ կոչված դալարագեղ ու բարձրադիր բլրի վրա (Բեյրութից 36 կմ. հյուսիս) կառուցված Չմմառի վանքն ու Սբ. Աստվածածին եկեղեցին, որոնց հիմնարկությունը սկսվել է 1749 թ. դեկտեմբերի

²⁷⁴ Նույն տեղում, էջ 394: Այս մասին տե՛ս նաև՝ **Թևոյան Դ.**, Կիլիկիո կաթողիկոսության երկփեղկումը խաչատուր Գաղատացու աթոռակալ ման շրջանում, Յայոց պատմության հարցեր, հ. 13, Գիտություն և Երևան, 2012 (էջ 104-114), էջ 111-112:

²⁷⁵ **Օրմանեան արք. Մ.**, «Ազգապատում», մասն Բ., էջ 3004: Այս դեպքերի մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Սակարյան Վ.**, Կիլիկիոյ Ազարիայ Կարկառեցու հակաթոռութեան թուականը (ԺԷ-ԺԸ. դդ.) (ըստ Յալեպի *Շարիա* դատարանի արարերէն արձանագրութեան), Յայ կազեան հայագիտական հանդես, 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), Rivew of Armenian Studies, № 2, 2018, Printing House of the "Gitutuyn" Publishing of the NAS RA, pp. 13-21.

²⁷⁶ **Աթանասեան Վ. Խ.**, Վարք Աբրահամ-Պետրոս Ա. Արծիլեան կաթողիկոսի, Յայ կաթողիկե տաքարան, Պեյրութ, 1959, էջ 183, **Սումճեան Գ.Վ. Մ.**, Յուշամատեան երկհարիւրամեակի Չմմառու Տիրամօր եկեղեցիին հիմնարկութեան (1771-1971), Չմմառ, էջ 10:

²⁷⁷ **Սումճեան Գ.Վ. Մ.**, նշվ. աշխ., էջ 11-12:

17-ին²⁷⁸: Յասկանալի է, թե ինչ էր նշանակում հայոց, այն էլ կաթուղի կանքի կառուցումը նշված ժամանակաշրջանում: Այս ժամանակամիջոցին Լեռնալիբանանում իշխում էր Էմիր Մելիեմ Շիհաբը (1729-1753 թթ.), որի հայրը՝ Էմիր Յայդարը (1707-1732 թթ.) մի քանի տարի առաջ Քեսրվանը հազեն շեյ/եթին էր հանձնել²⁷⁹: Վերջիններս, չորս հայ եպիսկոպոսների հետ համաձայնության գալով, 1749 թ. հոկտեմբերին (նվիրատվության օրը բնագրում նշված չէ) նվիրատվության անվան տակ Չմմառի ագարակը նրանց են «նվիրում»՝ հետևյալ պահանջով. «Յամաձայնած ենք որ մեր նուիրատուութիւնը դրամով գնահատուի: Գումարին կեսը՝ թոշակ ըլլայ պատարագներու, որ պիտի մատուցուին մեր եւ մեր ծնողներուն դիտաւորութեան. իսկ միւս կեսը՝ ողորմութիւն ըլլայ, որպէս զի մաս ունենանք այն աղօթներէն եւ բարի գործերէն, որ պիտի կատարուին այս վանքին մէջ»²⁸⁰:

Կաթուղի հայության համար Չմմառի վանքի հիմնադրումը (1749 թ.) Լիբանան գաղթելու և այստեղ հաստատվելու նոր ազդակ հանդիսացավ, որոնցից առաջինները կղերականների ազգականներն էին, որոնք վանքի շրջակա գյուղերում կազմեցին փոքրիկ

²⁷⁸ 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 **Աթանասեան Վ. Խ**, նշվ. աշխ. էջ 345-346: Արծիվյանին հաջորդած Յակոբ Պետրոս Բ. Յովսեփյան կաթողիկոսը (1749-1753 թթ.) ձեռնարկեց վանքի կառուցումը և ծրագրի առաջին մասը՝ վեց սենյակների կառուցումն ավարտելուց և եկեղեցու հիմքը դնելուց հետո մահացավ: Սկսված գործը շարունակեց Միքայել Պետրոս Գ. Կաթողիկոսը (1753-1780 թթ.), որը հայ ազգի Աբգար ճարտարապետի միջոցով սկսեց և 1771 թ. ավարտեց վանքի եկեղեցու շինարարությունը: Տե՛ս **Սոմճեան ծ.վ. Մ.**, Յուշամատեն երկհարիւրամեակի Չմմառու Տիրամօր եկեղեցիին հիմնարկութեան (1771-1971 թթ.), էջ 50: Այսպիսով, 1771 թ. կառուցվեց եկեղեցին, 1810 թ.՝ ժառանգավորաց վարժարանը, իսկ 1940 թ.՝ մատուռը և այժմյան սրահը: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Վարժապետեան Ս.**, նշվ. աշխ., էջ 270-271:

²⁷⁹ **Սոմճեան Գ.Վ.Մ.**, Յուշամատեն երկհարիւրամեակի Չմմառու Տիրամօր եկեղեցիին հիմնարկութեան (1771-1971), էջ 53:

²⁸⁰ **Աթանասեան Վ. Խ**, նշվ., աշխ., էջ 361, **Սոմճեան ծ. վ. Մ.**, Յուշամատեն երկհարիւրամեակի Չմմառու Տիրամօր եկեղեցիին հիմնարկութեան (1771-1971), էջ 53: Նվիրատվության հայերեն թարգմանությունը տե՛ս **Աթանասեան Վ. Խ**, նշվ. աշխ., էջ 360-361: Այս արաբատառ կալվածագրի օրինակները, որտեղ հիշատակվում են չորս հայ եպիսկոպոսների անունները և դրված են երկու նվիրատուների ու երեք մարտնի եպիսկոպոսների կնիքներն ու ստորագրությունները, պահվում են Չմմառի վանքի և Բքերթեի մարտնի պատրիարքարանի դիվաններում: Տե՛ս **Սոմճեան Գ.Վ.Մ.**, Յուշամատեն երկհարիւրամեակի Չմմառու Տիրամօր եկեղեցիին հիմնարկութեան (1771-1971), էջ 53:

կղզիացած գաղութներ և դրեցին Լիբանանահայ գաղութի փաստացի հիմքը²⁸¹:

Մինչ 2մմառի վանքի հիմնադրումը, Լիբանանում Ղոսթակոչ ված գյուղի մոտակայքում գործում էր Անտոնյան միաբանների Քրեյմի վանքը, որը կառուցել էին Անտոնյան միաբանության հիմնադիրներ (հիմնդ. 1720 թ.) Աբրահամ և Յակոբ Մուրադյան եղբայրները²⁸²: Որոշ ժամանակ անց վերջիններս Ղազիր գյուղի մոտ կառուցում են նաև Բեյթ Խաշբո (տախտակե տուն) անվամբ մի վանք ևս²⁸³:

Ահա վերը նշված իրադարձություններից դժգոհ հալեպահայերը դիմեցին Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսին՝ Յալեպի թեմն էջմիածնի իրավասությունը ենթարկելու խնդրանքով²⁸⁴: 1782 թ. Ամենայն Յայոց կաթողիկոս Սիմեոն Երևանցին հատուկ կոնդակով Յալեպի հայոց թեմակալ առաջնորդ է նշանակում էջմիածնի միաբան Մինաս վարդապետին²⁸⁵: Յայտնի է, թե Յալեպի թեմը որքան ժամանակ է մնացել էջմիածնի թևարկության ներքո:

Սկզբնական շրջանում հայ կաթոլիկները մեծ հալածանքների էին ենթարկվում և արժանանում էին հայ հոգևորականության ակնհայտ ատելությանը: Վերջիններս այդ հարցում պաշտպանում և օժանդակում էին օսմանյան իշխանությունները²⁸⁶: Սակայն, ի վերջո, եվրոպական պետությունների ճնշման արդյունքում (հիմնականում Ստամբուլում ֆրանսիական դեսպանատան ազդեցության ներքո), 1831 թ. օսմանյան իշխանությունները ճանաչեցին կաթոլիկ *միլլետը*, իսկ 1835 թ. Յակոբ Ծուղարյանը ճանաչվեց Յայ կաթոլիկների պատրիարք²⁸⁷:

²⁸¹ **Վարժապետեան Ս.**, Յայերը Լիբանանի մէջ, Պատմութիւն Լիբանանահայ Գաղութի՝ Յնագոյն Դարերէն մինչեւ Ա. Ընդհ. պատերազին վերջաւորութիւնը, Լիբանանահայ Նախապատերազմեան (1914) գաղութի հրատ., Պէյրոս, 1951, էջ 260:

²⁸² **Աթանասեան Վ. Խ.**, նշվ. աշխ., էջ 268: Քրեյմի վանքի մասին մանրամասն տե՛ս նաև՝ **Մումճյան Մ.**, Քրեյմի և 2մմառու վանքերուն հիմնարկութիւնը և անոնց մէջ ապրած ութը կաթողիկոսներուն կեանքն ու գործունէությունը, Աբրահամ Պետրոս Ա. Արժիւեան կաթող. ծննդ. 300-ամեակին ձօնուած աշխատասիրութ. 1679-1979, տպ. Ատլաս, Բէյրութ, 1979:

²⁸³ **Աթանասեան Վ. Խ.**, նշվ. աշխ., էջ 268-269:

²⁸⁴ **Թովուզյան Յ.**, նշվ. աշխ., էջ 39:

²⁸⁵ Նույն տեղում:

²⁸⁶ Տե՛ս ՄՄ արխիվ, Կաթող. դիվան, թղթ. 3, վավ. № 45 (օսմաներէն) և թղթ. 3, վավ. № 43 (օսմաներէն), թղթ. 1դ, վավ. № 476 (օսմաներէն): Տե՛ս նաև Թուրքական աղբյուրները Յայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Ա., էջ 157, 238-243, 300-302, **Աղանեւաց քահյ . Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 239-248:

²⁸⁷ **Stamatopoulos D.**, նշվ. աշխ., էջ 257:

1847 թ. կազմավորվեց նաև բողոքական *միլլի էթը*, որի կազմում, ինչպես կաթոլիկ *միլլի էթի* կազմում գերիշխում էին հայերը²⁸⁸:

Սիրիա-Լիբանանում հայ և արաբ բողոքականության, ինչպես նաև Բեյրութի հայ համայնքի հիմնադիրները համարվում են 1823-1825 թթ. Բեյրութում հաստատված Երուսաղեմի կարգաթող երեք հայ եպիսկոպոսներ՝ Յակոբ Ազեհիբցի Լուստրացին, Դիոնեսիոս եպիսկոպոս Կարապետյան Գարթալցին և Յակոբ վարդապետ Բոլուցին²⁸⁹:

Փաստորեն, Բեյրութի հայ համայնքի ձևավորման պատմությունը նույնպես կրոնական հիմք ունի: Ըստ այդմ՝ քաղաքը հայության ու շաբդությանն է արժանացել, հետզհետե ստվարացել և հաստատուն գաղթօջախ է դարձել սկսած 1800-ականների առաջին կեսից: Իսկ մինչ այդ՝ 18-րդ դարում, Բեյրութը հետամնաց գյուղաքաղաք էր, մոտ 5000 բնակչությամբ²⁹⁰:

Պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայ համայնքի հոգևոր կյանքը, չնայած կրոնական խորականությունների և դրանով պայմանավորված մի շարք արգելքների, ընդհանուր առմամբ մինչև 19-րդ դարը բնականոն էր զարգանում և պահպանում էր դարեր շարունակ ունեցած հայակենտրոն դերը: Եկեղեցիների շուրջ ու խաավորների համար կառուցվում էին հյուրատներ, իջևանատներ, աղքատների համար կացարաններ²⁹¹:

17-րդ դարից կազմակերպված հայ համայնք և եկեղեցի, մեծ թվով հոգևորականություն են եղել և նաև Այնթափում: 1607 թ., որպես տեղի եկեղեցու գլուխ, հիշատակվում է Դանիել վարդապետը²⁹²:

²⁸⁸ Տե՛ս **Օրմանեան արք. Մ.**, Յայնց Եկեղեցին, Կ. Պոլիս, 1912, էջ 92, **Սեմերճեան Է.**, նշվ. աշխ., էջ 268: Կայսրության բողոքականների մասին տե՛ս **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, pp. 37-42.

Արդեն 19-րդ դարի Օսմանյան կայսրության մարդահամարի տվյալներով՝ կաթոլիկները հաշվվում են 804, 000, որոնցից հայ կաթոլիկները՝ 35.000: Տե՛ս **Madden R. R.**, նշվ. աշխ., էջ 18: Կաթոլիկ *միլլի էթի* ստեղծման պատմության մասին մանրամասն տե՛ս **Masters B.**, Christians and Jews in the Ottoman Arab World, pp. 95, 98-111, **Madden R. R.**, նշվ. աշխ., էջ 134-152:

²⁸⁹ Տե՛ս **Վարժապետեան Ս.**, նշվ. աշխ., էջ 15, 51, առավել մանրամասն տե՛ս էջ 51-66:

²⁹⁰ Նույն տեղում, էջ 34:

²⁹¹ «1794 թ. Լուսյա բինթ խաչատուրը տանիք կառուցեց (իջևանատուն- Վ. Մ.) Քիսրավանի հարավում Բարբարայի եկեղեցուն կից վանքի և Յալեպի հայ աղքատների համար», «1800 թ. Անթուան ուլաթ Ջորջոսը Չմմառի վանքում՝ Քիսրավանի հարավում, օթևան կառուցեց Յալեպի հայ աղքատների համար»: Տե՛ս **خوري مخايل بريك الدمشقي**, նշվ. աշխ., էջ 106-107 (pdf. pp. 116-117):

²⁹² **Sarafian K.**, նշվ. աշխ., էջ 12:

Մինչ 19-րդ դարը հայ հոգևոր կյանքը եռու մ էր նաև Լաթաքիայում: Տեղի համայնքը կենտրոնացած էր Սբ. Աստվածածին եկեղեցու շուրջ (կառուցման թվականը հայ տնի չէ), որին կից, Երուսաղեմի պատրիարքության հովանավորությամբ և անմիջական վերահսկողությամբ, գործում էր հոգետուն²⁹³: Հայ կական վանքեր և եկեղեցիներ կային նաև Լաթաքիայի շրջակա չորս հայ կական գյուղերից ամենաընդարձակ գյուղի՝ Արամոյի շրջակայքում (Լաթաքիայի արևելքում, Ջաբալ Նաբի-Յունիսում), որոնք մինչև 19-րդ դարի սկզբները ծաղկուն վիճակում էին²⁹⁴: Սակայն, 19-րդ դարի երկրորդ կեսին այս գյուղերը ոչ միայն կարիք ունեին եկեղեցական կազմակերպության, այլ նաև զրկված էին որևէ հոգևոր հսկողությունից և կրթության հնարավորությունից²⁹⁵:

Դամասկոսի հայ համայնքի հոգևոր կենտրոնը Սբ. Սարգիս եկեղեցին էր՝ կից գործող հոգետնով. «Գոյ անդ վանք մի ազգիս հայոց որ կոչի սուրբ սարգիս. Սավերանոզցալ ի լուսաւորել հոգի Գրիգոր պարօն տիրէն. և յաւել ի նաբազում խցերս և իջեւան ի ցամաքէ եկեալ տրունական ուխտաւորացն. Եւ է հեռի յԵրուսաղեմէ եօթն աւուր ճանապարհ»²⁹⁶: Հաննա Երուսաղեմցու հաղորդմամբ՝ նույն Գրիգոր պարոնտերը նմանատիպ հոգետուն կառուցել է նաև Հալեպում. «Սոյն գունակ և իբերիաքաղաքն որ է հալապ՝ շինեաց հոգետուն մի մեծամեծ դարպասիւ յիջևան ուխտաւորաց. Որում տեր լուսաւորեսցէ զհոգին. և աղօթիւք նորամեզ ողորմեսցի, Ամէն»²⁹⁷:

Դամասկոսի Սբ. Սարգիս եկեղեցու կառուցման տարեթիվն անհայտ է (ենթադրվում է՝ 14-րդ դ.)²⁹⁸, սակայն հայ տնի է, որ 1617 թ. այն վերանորոգվել է Երուսաղեմի պատրիարքության կողմից²⁹⁹:

Օսմանյան տիրապետության 400 տարվա ընթացքում Երուսաղեմի Հայ եկեղեցին շարունակեց մնալ որպես տեղի երեք հիմնական

²⁹³ **Sanjian A.**, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, pp. 56:

²⁹⁴ Նույն տեղում, էջ 56-57: Այս գյուղերից յուրաքանչյուրը հիմնականում քաղկացած էր մոտավորապես 45-50 հոգանոց ընտանիքներից:

²⁹⁵ Նույն տեղում, էջ 56:

²⁹⁶ **Երուսաղեմի Հ.**, նշվ. աշխ., էջ 300:

²⁹⁷ Նույն տեղում:

²⁹⁸ **Ազեգեան Հ.**, Դամասկոսի հայ գաղութին մասին (համառոտ ուրուագիծ), Առանձնատիպ արտատպւած՝ Հասկ Հայ ազիտական տարեգրքի Նոր շրջանի Ժ. Տարիի Հատորէն, Անթիլիաս-Լիբանան, 2002-2006 թթ., (էջ 341-360) էջ 354:

²⁹⁹ Վերանորոգման թվականն էլ Սանջյանին առիթ է տալիս մտածելու, որ հավանաբար վանքը կառուցվել է 16-րդ դարավերջին: Տե՛ս **Sanjian A.**, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, p. 58:

եկեղեցիներից (Յուդյան ուղղափառ և Լատին կաթոլիկ եկեղեցիների հետ միասին) մեկը³⁰⁰: Ավելին, իր հսկողությունը սահմանեց մեծ թվով մասնավոր սեփական վանքերի վրա Սբ. հողում և հարևան երկրներում³⁰¹:

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 Յայոց և Յուսաց պատրիարքները՝ իրենց միաբանություններով հանդերձ³⁰²: Յայոց Սարգիս պատրիարքը (1507-1517 թթ.) սուլթանին ներկայացրեց Մուհամմադ մարգարեի կողմից հայոց Աբրահամ պատրիարքին տրված, ապա Օմար, Ալի խալիֆաների և Սալահ ադ-Դինի կողմից հաստատված երաշխավորագրերը ('aqd al-dhimma), որտեղ երաշխավորվում էր Երուսաղեմում հայ ապստոսական բոլոր սրբատեղիների՝ Սբ. Յարուսայան տաճարի, Աբ. Յակոբ եկեղեցու, Ձիթենյաց վանքի, Բեթղեհեմի եկեղեցու և այլ, և Յայոց պատրիարքի իրավասությունների պահպանումը՝ այդ թվում նաև քրիստոնյա միաբնակ մյուս երեք համայնքների (ղպտի, հաբեշ, ասորի) նկատմամբ հայոց պատրիարքների ունեցած գերակադիրքը³⁰³:

³⁰⁰ **Kuruville S.**, 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/.

³⁰¹ **Sanjian A.**, Anastas Vardapet's List of Armenian Monasteries in Seventh-Century Jerusalem; A Critical Examination, p. 265:

³⁰² **Յովհաննեսեանց Ա Ս.**, Ժամանակագրական պատմութիւն Ս. Երուսաղեմի, հ. Ա., Էջ 247: Սելիմ I-ի կողմից 1517 թ. Երուսաղեմի Յուսաց պատրիարքին տրված երաշխավորագրի, ապա Սուլթան Յուսայի կողմից 1526 թ. Նրավերահաստատման մասին մանրամասն տե՛ս Palestine in Ottoman Documents, pp. 441-448:

³⁰³ Այս մասին տե՛ս **Օրմանեան արք. Մ.**, «Ազգապատում», մասն Բ., Էջ 2220-2221, **Սաւա անեանց Տ.**, նշվ. աշխ., հ. 1, Էջ 550, **Կեօքճեան Վ.**, նշվ. աշխ., Էջ 72, **Երուսաղեմի Զ.**, նշվ. աշխ., Էջ 79, **Kazıcı Z.**, Osmanlılarda Hoşgörü, Türkler, Osmanlı, Cilt 10, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, [s.221-232], pdf. pp. 400-420, at p. 411: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Մկրտումյան Գ.**, նշվ. աշխ., Էջ 57-67: Նմանատիպ հրովարտակ սուլթանը տվել է նաև հույներին: Տե՛ս **Յովհաննեսեանց Ա Ս.**, Ժամանակագրական պատմութիւն Ս. Երուսաղեմի, հ. Ա., Էջ 248, **Tsimhoni D.**, The Armenians and the Syrians: Ethno-Religious Communities in Jerusalem, Middle Eastern Studies, Vol. 20, No. 3 (Jul., 1984), Published by: Taylor & Francis, Ltd. Stable, p. 352.

Մուսուլմանների ու զիմմիների միջև կնքվում էին հաշտության պայմանագրեր՝ *ջիզիա* (գլխաարկ) վճարելու պայմանով, փոխարենը՝ նրանց կյանքը (արյունը) երաշխավորվում էր, և մուսուլմանները նրանց համար կռվելու էին՝ պաշտպանելով թշնամիներից: Քաղաքները նվաճվում էին այն պարտավորությամբ, որ թե՛ քաղաքի ներսում, և թե՛ քաղաքից դուրս գտնվող նրանց տարճարներն ու եկեղեցիները չպետք է քանդվեն: Սակայն քրիստոնյաները պարտավորվում էին

Սուլթան Սելիմ I-ը վերահաստատեց այդ երաշխավորագիրը, և այն շարունակական եղավ նաև օսմանյան մյուս սուլթանների կողմից³⁰⁴: Այդուհետ երուսաղեմում հայ և հույն համայնքների միջև վեճերի լուծման համար օսմանյան իշխանությունների համար հիմք էր ընդունվում Սելիմ I-ի կողմից այդ երկու համայնքներին տրված երաշխավորագրերը³⁰⁵:

Սակայն, պետք է նշել նաև, որ այդ ժամանակաշրջանում հիմնական խնամակալների միջև մրցակցությունը և մեկը մյուսի տարածքների հաշվին ընդարձակվելու անվերջանալի պայքարը երբեք չդադարեց³⁰⁶: 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 արդարության վրա, այնուամենայնիվ,

նոր տաճարներ ու եկեղեցիներ չկառուցել, խաչերը մուսուլմանների հավաքույթներում չցուցադրել, եկեղեցիների զանգերը ցանկացած ժամի չհնչեցնել և այլն: Առավել մանրամասն տե՛ս **Սակարյան Վ.**, Ալի իբն Աբու Թալիբի՝ քրիստոնյաներին տրված երաշխավորագիրը, Լևոն Խաչիկյան, 90, Նյու Յորկի Մատենադարանի հիմնադիր տնօրենի ծննդյան ինստիտուտի լուսավորված միջազգային գիտաժողովի, «Նաիրի», Երևան, 2010, (Էջ 170-173), Էջ 172:

³⁰⁴ Վերջին շրջանում Թուրքիայում կատարված հետազոտությունները ցույց են տալիս, որ Ստամբուլի «Նախարարների խորհրդի» և «Թափախուլ պալատի» արխիվներից բացի, մեծ թվով *դաֆթար*ներ պահպանվել են նաև «Քյամիլ Քեփեջիի անձնական հավաքածուում»: Թուրք պատմաբան Յավուզ Էրջանի տվյալներով՝ այս հավաքածուում ամենահինը 2539 համարի տակ գտնվող *դաֆթար*ում ամփոփված՝ 1517 թ. Յավուզ սուլթան Սելիմի (1512-1520) կողմից երուսաղեմի հայ պատրիարք Սարգիս Գ.-ին տրված հրովարտակն է: Տե՛ս **Փախաջյան Ա.**, Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին (16-19-րդ դդ.), Էջ 73, ծանթ. 2: ՄՄ արխիվի «Կաթող. դիվանի»-ի թղթ. 3, վավ. № 160 օսմաներեն վավերագիրը Մահմուդ II-ի (1808-1839 թթ.) կողմից երուսաղեմի Գաբրիել (Նիկոմիտացի պատրիարքին (1818-1840 թթ.) տրված երաշխավորագիրն է: Այդ փաստաթուղթը բարձրագույն հրամանով վերահաստատում է Ղաթի, հաբեշ, ասորի համայնքի նկատմամբ երուսաղեմի հայոց պատրիարքի իրավասությունները, որը դեռևս 1517 թ. տվել էր սուլթան Սելիմ I-ը (1512-1520 թթ.)՝ երուսաղեմի նվաճումից հետո: Նշվում է նաև, որ Սելիմ I-ից առաջ նմանօրինակ *ֆերման*ներ երուսաղեմի հայերին տվել են Օմար, Ալի խալիֆաները, Սաաի ադ-Դինը, իսկ օսմանյան տիրակալներից նաև սուլթան Սուլեյման խանը և սուլթան Մեհմեդ խանը: Այս մասին տե՛ս նաև ՄՄ արխիվ, Կաթող. դիվան, թղթ. 3, վավ. № 130 (արաբերեն), ինչպես նաև՝ **Սակարյան Վ.**, Ալի իբն Աբու Թալիբի՝ քրիստոնյաներին տրված երաշխավորագիրը, Էջ 170-173: Հիշքայի 1246 թ. Չուլ-Կադա մասի 26-ին (1831 թ. մայիսի 9), Մահմուդ II Ղազիի ժամանակ վերահաստատվում է Սելիմ I-ի կողմից Հայոց պատրիարքությանը տված արտոնությունները:

³⁰⁵ Այս մասին տե՛ս Palestine in Ottoman Documents, Էջ 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 դափրի գրությունն է հասցեագրված Դանիել կաթողիկոսին (Դանիել Ա Սուրմառեցի՝ 1807-1808 թթ.): Գրագիրը, ներկայացնելով Մուստաֆա Բայրաքտար *փաշայի* կողմից սուլթանի պալատներխուժելը, Մուստաֆա III-ին գահընկեց անելն ու Մահմուդ II-ին գահին նստեցնելը, նշում է, որ վերջինս հույներից վերցնում և հայերին է վերադարձնում Սբ. Հակոբի վանքը:

³⁰⁶ Միշել Ֆեբվրը գրում է, որ «Հույներն առում են բոլոր քրիստոնյա ժողովուրդներին, մասնավորապես հայերին, որոնց թուրքերի նման անվանում են *կարաջ ավուր*, այսինքն սև քրիստոնյա...»: Տե՛ս **Febvre M.**, նշվ. աշխ., Էջ 408:

կամա թե ակամա քրիստոնյա համայնքները իրար դեմ էին դուրս գալիս, թեև քիչ չէին նաև օսմանյան պաշտոնյաների կողմից հրահրված միջհամայնքային լարվածությունների դիտավորյալ դեպքերը: Իսկ Բարձր Դռնից ստացվող որոշումները հաճախ պայմանավորված էին *բերաթի* համար տրված գումարի չափով կամ միջազգային դիվանագիտության պահանջներով³⁰⁷:

Ինչպես նշվեց, Երուսաղեմի Յայոց պատրիարքությունը, ի հոգևորս ենթակա լինելով Սբ. Էջմիածնի Մայր Աթոռին, հայկական *միլլետի* մաս էր կազմում և դեյուրե գտնվում էր Կ. Պոլսի Յայոց պատրիարքի իրավասության ներքո:

Ստեղծված իրավիճակը մշտապես հայ եկեղեցու ներսում վեճերի և անհամաձայնությունների առիթ էր դառնում: Արդյունքում, այստեղ նույնպես հիմք դրվեց հակաթոռության: Յակաթոռության հիմնադրումը նպատակ էր հետապնդում Օսմանյան կայսրության հայկական թեմերը, բացի Կիլիկիո կաթողիկոսությանը ենթակա թեմերից, անջատել Սբ. Էջմիածնի աթոռից:

Այդպիսով, 1664 թ. Յալեպի Սբ. Քառասնից եկեղեցում Կիլիկիո Խաչատուր կաթողիկոսի ձեռքով Էջմիածնի Ամենայն Յայոց կաթողիկոս Յակոբ Դ. Ջուղայեցուն (1655-1680 թթ.) հակաթոռ կաթողիկոս է օծվում Եղիազար Ա. Այնթապեցին (1664-1681 թթ.)³⁰⁸:

Ներքին անհամաձայնությունների ու պառակտման պատճառով Երուսաղեմի Աթոռը մատնվեց անուշադրության, կորցրեց հայապատկան շատ ունեցվածքներ, ընկավ պարտքերի մեջ³⁰⁹: Այդ վիճակից Երուսաղեմի հայ Աթոռը դուրս բերելու համար Կ. Պոլսի Յովհաննես Թ. Կոլոտ Բաղիշեցի պատրիարքը (1715-1747 թթ.), անջատում է Երուսաղեմի պատրիարքությունը և 1715 թ. Երուսաղեմի պատրիարք է ընտրվում Տարոնի առաջնորդ Գրիգոր Վարդապետ Շիրվանցին (2. Շղթայակիր, 1717-1745 թթ.)³¹⁰:

³⁰⁷ **Sanjian A.**, Anastas Vardapet's List of Armenian Monasteries in Seventh-Century Jerusalem; A Critical Examination, p. 265:

³⁰⁸ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Օրմանեան սրբ. Մ.**, «Ազգապատում», մասն Բ., էջ 2554-2555, 2567, 2569-2570:

³⁰⁹ Տե՛ս **Երուսաղեմցի Յ.**, նշվ. աշխ., էջ 122: **Օրմանեան սրբ. Մ.**, «Ազգապատում», մասն Բ., էջ 2789: Երուսաղեմի Աթոռի պարտքերի և դրանից առաջացած դժվարությունների մասին մանրամասն տե՛ս **Կեօքճեան Վ.**, նշվ. աշխ., էջ 74-79:

³¹⁰ **Կեօքճեան Վ.**, նշվ. աշխ., էջ 83:

Շղթայ ակիրի Երուսաղեմ հասնելու (1721 թ.) հաջորդող հինգ տարիները համարվում են Երուսաղեմի վերակենդանացման շրջանը, երբ պատրիարքի ջանքերով վճարվեցին Աթոռի բոլոր պարտքերը, նշանավոր նորոգություններ կատարվեցին Սբ. Հակոբ մայրավանքում, իսկ 1725 թ. ավարտվեցին նրա նախածեռնած Հոպպեի վանքի և Եկեղեցու շինությունները³¹¹:

Որքան իր նշանակությամբ ու կարգավիճակով բացառիկ Եր Երուսաղեմ քաղաքը պատմաաշխարհագրական Սիրիայի մյուս քաղաքների համեմատ, նույնքան յուրահատուկ Եր տեղի հայ համայնքի կարգավիճակը: Լինելով համայն հայության հոգևոր կենտրոն՝ օսմանյան շրջանում տեղի աշխարհիկ և հոգևոր համայնքները դիտվում էին որպես մեկ ամբողջություն: Դա պայմանավորված էր այն հանգամանքով, որ Երուսաղեմի Հայոց պատրիարքարանը մերժել էր օսմանյան օրենսդրության համաձայն կազմակերպել Եկեղեցուց անջատ աշխարհիկ համայնք³¹²: Քաղաքի հայության 90%-ը բնակվում էր Երուսաղեմի հին քաղաքում, որից 80%-ը՝ Սբ. Հակոբ մայրավանքում³¹³:

Պատմաաշխարհագրական Սիրիան կամ Ասորիքը դարեր շարունակ իր աշխարհագրական դիրքի, իր նշանավոր սրբավայրերի առկայության, ինչպես նաև տարբեր քրիստոնյա համայնքների ներկայության շնորհիվ մշտապես իր վրա է սևեռել քրիստոնյա աշխարհի ու շարժությունը: Դա էլ իր հերթին տարբեր պատճառներով հանգեցրել է արևմուտքի մշտական ներկայությանը նշված տարածքներում (խաչակիրներ, քարոզչական առաքելություն և այլն):

18-րդ դարի առաջին կեսից սկսած Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքների իրավական վիճակը դե ֆակտո փոխվում է. միլլետների հոգևոր և քաղաքացիական գործերի կառավարման հարցում կարևոր դեր է սկսում խաղալ հայ հարուստ վերնախավը (*սարրաֆ*՝ صراف, sarraf- լ ու մայ ափոխ), որոնց դարակեսից կոչում էին

³¹¹ Օրմանեան արք. Մ., «Ազգապատում», մասն Բ., Էջ 2825, առավել մանրամասն տե՛ս Երուսաղեմցի Հ., նշվ. աշխ., Էջ 153:

³¹² Tsimhoni D., նշվ. աշխ., Էջ 356: Առավել մանրամասն տե՛ս սույն ատենախոսության 2.2 ենթագլուխը:

³¹³ Tsimhoni D., նշվ. աշխ., Էջ 353:

ամիրաներ³¹⁴: Յայ ամիրաների դիրքերն ավելի ամրապնդվեցին 19-րդ դարում՝ կապված կայսրության ներքին քաղաքական փոփոխությունների հետ, որոնք էլ պայմանավորված էին դարասկզբին արտաքին քաղաքականության ոլորտում օսմանյան իշխանությունների ունեցած անհաջողություններով:

1804 թ. սերբիական, ապա 1821 թ. հունական ապստամբությունների հետևանքով Օսմանյան կայսրությունից անջատվեցին եվրոպական տարածքները: Յունական հեղափոխությունը բեկումնային դարձավ նաև միլլետների շրջանում լուրջ փոփոխությունների համար: Յունական միլլետը՝ քաղաքական հարթակում մինչ այդ զբաղեցրած իր գերակա դիրքը զիջեց հայերին, որոնց օսմանյան իշխանությունները համարում էին «հավատարիմ համաերկրացի» (sadiک yurttaş), «հավատարիմ հպատակ» (tebea-i sadiکا) և «հավատարիմ միլլետ» (millet-i sadiکا)³¹⁵:

19-րդ դարի առաջին տասնամյակներում հայ լուսմայափոխները՝ սարրաֆները, համագործակցելով մուսուլման պաշտոնյաների հետ, ձեռք բերեցին մեծ ազդեցություն³¹⁶: Յայ ամիրաները հոգում էին պատրիարքության, եկեղեցական և ազգային հաստատությունների ծախսերը, ինչը նրանց իրավունք էր տալիս իրենց կամքը թելադրել միլլետին: Յետգիտես ամիրաները դարձան ավելի գորեղ, քան պաշտոնապես ընդունված պատրիարքը, ում արդեն իրենք էին առաջադրում³¹⁷: Յայ աղայական դասը դարձավ թե՛ Սսի

³¹⁴ Մանրամասն տե՛ս **Stamatopoulos D.**, նշվ. աշխ., էջ 263, **Hartmann E.**, The “Loyal Nation“ and Its Deputies. The Armenians in the First Ottoman Parliament, in Christoph Herzog/Malek Sharif (eds.), The First Ottoman Experiment in Democracy, Würzburg (Ergon) 2010, pp. 187-222, at 201; **Բարնալյան Գ.**, Օսմանյան ծառաներ՝ հայ տերեր. ամիրաների ծագումը, **Barsoumian H.**, 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, vol. 1, pp. 171-184.

³¹⁵ **Kazıcı Z.**, նշվ. աշխ., էջ 417:

³¹⁶ **Stamatopoulos D.**, նշվ. աշխ., էջ 257, **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, на 410-411.

³¹⁷ **Sanjian A.**, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, p. 36: Աղայական դասը եկավ փոխարինել ու Կ. Պոլսի, այսպես կոչված, «Ալթը ջեմաաթ»-ին (վեց համայնք): Այդ վեց համայնքի հայերը, որոնք կազմում էին պոլսահայության կորիզը, բնակեցրել էր սուլթան Մեհմեդ Ֆաթիհը: Պոլսահայ համայնքը պետության առաջ ներկայացնում էին այդ համայնքի երևելիները: Վերջիններիս հաճությամբ էր ընտրվում նաև նոր պատրիարքը: «Ալթը ջեմաաթ»-ի կողքին ժամանակի ընթացքում հայտնվեց «Օխրը օղալար»-ը՝ Կ. Պոլսի հայկական «յոթ բնակավայրերը»: Նրանց թիվը հետագայում շատացավ, սակայն «Օխրը օղալար» տերմինը մնաց գործածության մեջ: Առավել մանրամասն տե՛ս **Սիրունի Յ.**, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 195-

կաթողիկոսների, և թե՛ Երուսաղեմի պատրիարքների, թեմական առաջնորդների և *վեքիլ* վարդապետների հենարանը, որոնց առաջադրում ու նշանակում էին հայ *ամիրաները*՝ վայելելով նահանգային վարչություն և այլ իշխանավորների հովանավորությունը³¹⁸: Սիրունին նշում է, որ մի քանի *ամիրայ* ական տներ հատուկ *բերաթ*ների շնորհիվ ազատված էին որոշ տուրքերից³¹⁹:

19-րդ դարակազմին Մահմուդ II-ը (1808-1839 թթ.) արագացրեց Սելիմ III-ի (1789-1807 թթ.) սկսած «ավանդական բարեփոխումները», որոնք երկիրը տանում էին դեպի արևմտականացում և միտված էին բարելավելու վարչական կառավարման համակարգը և կասեցնելու քրիստոնյա հպատակների ազգային-ազատագրական շարժումների ընդլայնումը³²⁰:

Սակայն դա հակառակ արդյունքն ունեցավ՝ հանգեցնելով *միլլեթ*ների՝ կրոնական խմբերից համայնքների վերածմանը և ազգային շարժումների առաջացմանը³²¹:

Միլլեթ կազմավորման և գործունեության նպատակների վերաբերյալ տարաբնույթ կարծիքներ են հնչել: Արևմտյան մի խումբ գիտնականների (Մ. Մեյերը, Ֆ. Յիթթին և այլք) համոզմամբ՝ *միլլեթ*ների համակարգի ստեղծումն այն դասական ճանապարհն էր, որով իսլամը ձգտում էր լուծել իր փոքրամասնությունների խնդիրները՝ համայնքները մեկուսացնելով իրարից³²²: Իսկ գիտնականների (հիմնականում թուրք) մեկ այլ խումբ կարծում է, որ այն օսմանյան կայսրության կողմից ոչ մուսուլման հպատակների նկատմամբ հանդուրժողականության դրսևորում էր: Նրանք իրենց կարծիքը հիմնավորում են կայսրության որոշակի թվով ոչ մուսուլմանների, ինչպիսին էին հույն պանարիոտները և հայ *ամիրայ* ական դասը, պետության մեջ բարձր քաղաքական դիրքեր

198, 287-289, **Սիրունի Ջ.**, Պոլիս եւ իր դերը, «Էջմիածին», Էջ 24-27: Կ. Պոլիսի ամիրաների մասին մանրամասն տե՛ս նաև՝ **Dadian B.**, նշվ. աշխ., Էջ 10-12:

³¹⁸ Հայ գաղթաշխարհի պատմություն (միջնադարից մինչև 1920 թ.), հ. 2, Էջ 332, **Օրմանեան արք. Մ.**, Հայ ոց Եկեղեցին, Էջ 94, 142-144:

³¹⁹ **Սիրունի Յ.**, նշվ. աշխ., հ. 2, Էջ 89-90:

³²⁰ Մանրամասն տե՛ս **Makdisi U.**, Ottoman Orientalism, The American Historical Review, vol. 107, № 3, June 2002, pp. 768-796, at 770. Տե՛ս **Սաֆրասյան Ռ.**, նշվ. աշխ., Էջ 44-54:

³²¹ Մանրամասն տե՛ս **Hartmann E.**, նշվ. աշխ., Էջ 21, **Barbieri S.**, նշվ. աշխ., Էջ 7:

³²² **Мейер М.**, նշվ. աշխ., Էջ 160, **Hitti Ph.**, նշվ. աշխ., Էջ 716-717, **Öztürk F.**, նշվ. աշխ., Էջ 73:

գբադեցնելու հանգամանքով³²³: Ըստ թուրք գիտնականների՝ կայսրության ոչ մուսուլման բնակչությանն անկախ էր և նրանք գտնվում էին համեմատաբար շատ ավելի լավ վիճակում, քան Եվրոպայի մուսուլմանները, և որ ոչ մուսուլմանների սոցիալ-տնտեսական դիրքը շատ ավելի կայուն էր և նախանձելի, քան կայսրության մուսուլման գյուղացիներին և բանվորներին³²⁴:

Թե՛ *Միլլի էթներ*ի կազմավորումը, թե՛ Մահմուդ II-ի բարեփոխումների շրջանում հայերի դիրքերի բարելավումը, առաջին հայացքից կարելի է համարել որպես հանդուրժողականության երևույթ: Սակայն, ինչպես իրավացիորեն նշում է Ու. Մաքդիսին. «Քրիստոնյաները և մյուս ոչ մուսուլմանները հանդուրժելի էին, բայց ոչ երբեք հավասար»³²⁵: Հանդուրժողականության 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»³²⁶:

Ինչ վերաբերվում է բարեփոխումներին, ապա արդեն նշեցինք, որ դրանք պայմանավորված էին կայսրության ներքին և արտաքին քաղաքական գործոններով: Իսկ *Միլլի էթներ*ի կազմավորումը, հոգևոր առաջնորդներին «ընդարձակ» իրավունքների շնորհումը, բացի նշված կարծիքներից, ունեին նաև հետևյալ նպատակները.

1. *Միլլի էթներ*ի կազմավորմամբ և դրանց կառավարումը հոգևոր առաջնորդներին հանձնելով՝ կայսրության բարձրագույն իշխանությունը պահպանվում էր (համենայն դեպս տեսականորեն)

³²³ Այս մասին տե՛ս նաև՝ **Kunt M. I.**, Transformation of Zimmi into Askeri, in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, vol. 1, pp. 55-67, at 64.

³²⁴ Մանրամասն տե՛ս **Campos M.**, Ottoman brothers, Muslims, Christian, and Jews in Early Twentieth-Century, Stanford: Stanford University Press, 2011, p. 9, **Հովհաննիսյան Ա.**, «Արտոնյալ վաճառականություն» (Hayriye tüccarları) նախաձեռնումից մինչև «Տնտեսության թուրքացման» քաղաքականություն, Արևելագիտության հարցեր, № 10, Երևան, 2015, էջ 17-50: Օսմանյան «հանդուրժողականության» մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Kazıcı Z.**, նշվ. աշխ.:

³²⁵ **Makdisi U.**, նշվ. աշխ., էջ 774:

³²⁶ **Öztürk F.**, նշվ. աշխ., էջ 75:

մեկ մարդու՝ սուլլթան-խալիֆայի ձեռքում³²⁷: Այսինքն, մի շարք
լիազորություններ տալով հոգևոր առաջնորդներին,
այնուամենայնիվ, համայնքներին առնչվող ցանկացած հարց նրանց
միջոցով փոխանցվում էր սուլլթանին և վճռվում համաձայն
պետության ցանկության³²⁸:

2. Սուլլթանական *բերայթ*ներ ստանալու համար մեծ թվով
գումարներ էին մտնում արքունական գանձարան³²⁹:

3. Կանոնավորվում էր հարկահավաքությունը. այժմ Բարձր Դռան
առաջ միայն *միլլեթ* բաշին էր պատասխանատու իր համայնքի
հարկերի հավաքման և փոխանցման համար:

4. Ժամանակակից պատմաբաններն այն կարծիքին են, որ
*միլլեթ*ների կազմավորումն Օսմանյան կայսրության համար ուներ
նաև ռազմավարական նշանակություն: Նոր տարածքների նվաճման
դեպքում՝ դրանց հսկողությունն իրականացնում էին ըստ *միլլեթ*
համակարգի, իսկ տեղի կառավարիչները փոխարինվում էին
կրոնական համայնքների առաջնորդներով³³⁰:

5. *Միլլեթ*ների կառավարումը հոգևոր առաջնորդներին
հանձնելով՝ օսմանյան իշխանությունները կայսրությունն
ապահովագրում էին նաև հետագա ցնցումներից, որոնք կարող էին
առաջանալ քաղաքացիական կառավարիչների ըմբոստության,
դավաճանության կամ ռազմադաշտում զոհվելու դեպքում³³¹:

Չայկական *միլլեթի* կազմավորումն ու Կ. Պոլսի Չայոց
պատրիարքության ստեղծումը նույնպես կայսրության հեռադաս
քաղաքականության արդյունք էին և պայմանավորված էին հետևյալ
հանգամանքներով.

³²⁷ Hitti Ph., նշվ. աշխ., էջ 716-717:

³²⁸ Թուրքական աղբյուրները Չայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս
ժողովուրդների մասին, հ. Ա., էջ 301-302: Տե՛ս նաև՝ *أ. و ب. رسائل*, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 239:

³²⁹ Պետք է նշել, որ սուլլթանական ֆերմանը հանգանակություն կատարելու լայն
իրավունքներ էր ընձեռում պատրիարքին: Տե՛ս **20-րդ դարի Մ.**, Արևմտյան
Չայաստանը XVI-XVIII դդ., էջ 222:

³³⁰ Մանրամասն տե՛ս Barbieri S., նշվ. աշխ., էջ 4:

³³¹ Նույն տեղում:

1. Սուլթան Մեհմեդ II-ը նախաձեռնեց Հայոց պատրիարքության ստեղծումը՝ ի հակակաշիռ Կ. Պոլսի մեծաթիվ հունական համայնքի³³²:

2. Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքին կայսրության համայն հայության նկատմամբ ընդարձակ իրավասություններ շնորհելով՝ ինքըստինքյան թուլանում էր Իրանի տիրապետության տակ գտնվող Մայր Աթոռ Սբ. Էջմիածնի և նրա թեմերի միջև կապը: Դրանով օսմանյան իշխանությունները նաև կանխում էին կայսրության ներքին գործերին Սեֆյանների միջամտությունը: Այս մասին Օրմանյանը գրում է. «Կ. Պոլսեցիք շատոնց դադարած էին Էջմիածինե սպասել իրենց գործերուն կարգադրութիւնը, վասն զի ոչ միայն հեռաւոր էին, այլ տարբեր պետութեան ներքո գտնուելով՝ չէին կըրնար Օսմանեան կառավարութեան գործերուն միջամտել»³³³:

3. Կայսրության հայերին Սբ. Էջմիածնից «կտրելու» քաղաքական նկատառումը միտված էր նաև խափանելու կայսրության տարածքում համազգային և համաքրիստոնեական միաբանության ջանքերը: Այդ նպատակով օսմանյան իշխանությունները վիճահարույց իրավիճակներ էին ստեղծում Կ. Պոլսի, Աղթամարի պատրիարքությունների, Կիլիկիո կաթողիկոսության և Մայր Աթոռի միջև և այդ հակասությունները հարթելու համար մեծ չափի կաշառքներ շորթում³³⁴:

4. Հաշվի էին առնվում Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքների, ինչպես նաև Ամենայն Հայոց կաթողիկոսների՝ քաղաքական կողմնորոշման հարցում իրենց հովվյալների համար ունեցած դերն ու կշիռը: Սիրաշահելու նպատակով սուլթանները նրանց հատկացնում էին հողային մեծ տիրույթներ: Վալիի իրավունքով հայոց պատրիարքների գերատեսչությունը տարածվում էր 200-ից ավելի վանքերի վրա³³⁵:

³³² Տե՛ս **Սիրուհի 3.**, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 220-222: Ֆաթիհի «բարյացակամությունը» հայերի նկատմամբ բացատրելու համար անգամ շրջանառվել է նրա մոր հայուհի լինելու վարկածը: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 230-233:

³³³ **Օրմանեան արք., Մ.**, «Ազգապատում», մասն Բ., էջ 2751, **Չուլալյան Մ.**, Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ., էջ 223, **Երեւանցի Ս.**, նշվ. աշխ., էջ 80-81:

³³⁴ Մանրամասն տե՛ս **Խաչատրյան Ա.**, Նվիրակությունը հայոց եկեղեցում, Ս. Էջմիածին, 2004, էջ 76:

³³⁵ **Չուլալյան Մ.**, Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ., էջ 222:

Ըստ պատմաբանների՝ *Միլլեր*ների գործունեության ավարտ կարելի է համարել այն շրջանը, երբ սուլթան Աբդուլ Յամիդ II-ը (1876-1909 թթ.) առաջ քաշեց պանիսլամիզի գաղափարախոսությունը³³⁶:

Ամփոփելով նշենք, որ *Միլլեր* համակարգի կազմավորման և գործունեության վերաբերյալ վերոնշյալ բոլոր կարծիքները հաշվի առնելով, համամիտ ենք այն կարծիքի հետևանքում նախ և երկրորդ հերթում, որ *Միլլեր*ների կազմավորմամբ օսմանյան իշխանությունները նախ և առաջ դյուրացնում էին տարրաէթնիկ և բազմադավան հպատակների կառավարումը, քանի որ այդպիսով յուրաքանչյուր էթնոդավանական խումբ իշխանությունների առաջ ներկայանում էր որպես մեկ ամբողջություն, որի անմիջական միջնորդը, պատասխանատուն և երաշխավորը Բարձր Դռան առաջ համարվում էր *Միլլեր* բաշին: Վերջինիս՝ որպես *Միլլեր*ի հոգևոր և աշխարհիկ առաջնորդի ընտրության պատճառ կարող ենք դիտարկել նաև այն հանգամանքը, որ դարեր շարունակ պետականություն և չունեցող, օտար տիրապետության տակ գտնվող ժողովրդի տվյալ հատվածի ներկայացուցիչ հանդես են եկել տեղի հոգևոր առաջնորդները: Սակայն, *Միլլեր* համակարգի դեպքում պատրիարքների ընտրությունը, կարծում ենք հիմնականում նպատակ էր հետապնդում կտրել-զատելու օսմանահպատակ տվյալ էթնոկրոնական խումբը իր մյուս հատվածից (կամ հատվածներից) և սահմանափակել այդ երկու հատվածները միավորող համագային հոգևոր առաջնորդի ազդեցությունը կայսրության հպատակների վրա: Այդպիսով օսմանյան իշխանությունները նվազեցնում էին նաև համագային միավորման և ազգային-ազատագրական պայքարների առաջացման ռիսկերը: Այսպիսով, *Միլլեր*ների գործունեության վերաբերյալ հիմնական կարծիքը հետևյալն է. *Միլլեր* համակարգի գործունեությունն օսմանյան իշխանությունների համար ոչ մուսուլման հպատակների սահմանափակ իրավունքները վերահսկելու և նրանց նկատմամբ կիրառվող խորականությունները քողարկելու և ավագույն միջոցն էր:

³³⁶ Stamatopoulos D., նշվ. աշխ., էջ 266:

2.2. Հայ երի իրավական կարգավիճակն ըստ *շարիաթական* դատարանների արձանագրությունների

Հայ տնի է, որ Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքին շնորհված ներհամայնքային և քրիստոնյա միջհամայնքային գործերի կարգավորման իրավունքի շրջանակում գործել են նաև *Միլլեթ* դատարաններ: Սակայն, այդ հարցերի կարգավորման համար, որպես օսման ահպատակ, կայսրության ոչ մուսուլմաններն իրավունք ունեին ընտրելու նաև *շարիաթական* դատարանը (*maḥkama*), որի դեպքում մուսուլման դատավորի՝ *կարիի*, վճիռները հիմնվում էին Իսլամական իրավունքի վրա³³⁷: Որոշ դեպքերում էր միայն *շարիաթական* դատարան դիմելն անխուսափելի, օրինակ, եթե կողմերից մեկը մուսուլման էր կամ ներգրավված էր քրեական գործում կամ հայցը վերաբերվում էր հասարակական կարգի խախտմանը: Սակայն, պետք է նշել, որ թեև օրենքը գործում էր կայսրության բոլոր հպատակների համար, այնուամենայնիվ, քրեական հանցագործությունների մասին հոդվածների վերջում նշվում է, որ «եթե վերոհիշյալները տեղի ունենան անհավատների հետ, թող որ հարկը նրանցից գանձվի կրկնակի չափով»³³⁸:

Հաշվի առնելով վերը նշվածը՝ պետք է կարևորենք *շարիաթական* դատարանների արձանագրությունների ուսումնասիրությունը³³⁹, ինչը հնարավորություն է տալիս պատկերացում կազմելու նաև օս-

³³⁷ Նախաօսմանյան շրջանում *Շարիա* դատարաններին համարժեք էին և տարածված *Մաջլիս ալ-հուքմ* (مجلس الحكم) և ավելի քիչ գործածական *Մաջլիս ալ-քադան* (مجلس القضاة): Տե՛ս **Hallaq W.**, The qadl 's diwan (siḡill) before the Ottomans, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. 61, № 3, University of London, 1998 (pp. 415-436), at 418.

³³⁸ **Փախալյան Ա.**, Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին (16-19-րդ դդ.), Էջ 43: Книга законов султана Селима 1., Публикация текста, перевод терминологический комментарий и предисловие А. С. Тверитиновой, Москва, 1969, стр. 35.

³³⁹ Հայ տնի չէ, երբ է ձևավորվել այդ գրանցամատյանները պահպանելու սովորությունը, սակայն կարծիք կա, որ այդ երևույթը բնորոշ էր իսլամական նախկին պետություններին ևս, օրինակ՝ Ջոն Մանդավիլը նշում է. «Լուրջ հիմք ունենք ենթադրելու, որ գրավոր արձանագրությունների պահպանումն օրինաչափ իրավական ընթացակարգ էր յուրաքանչյուր իսլամական կառավարության դատարանների համար, որոնք ունեին որոշակի հաստատված վարչական ձև կամ գուցե նաև մի քանիսի համար, որոնք չունեին»: Տե՛ս **Mandaville J.**, նշվ. աշխ., Էջ 311: Իսկ ահա Բ. Էբիեդը նու Ջ. Յոնգը, հիմք ընդունելով պատմական տեղեկությունները, համոզված են, որ դատարանների արձանագրությունները կարևոր դեր էին խաղում իսլամական օրենքում դեռ շատ վաղ ժամանակներից, չնայած դրանք ընդհանուր առմամբ անտեսված էին *Շարիայի* օրինական տեսություն մեջ: Որպես փաստարկ նրանք ներկայացնում են իրենց ուսումնասիրած արձանագրություններից մեկը, որտեղ նշվում է, որ մի *կարիի* ազատվել է իր պաշտոնից իր գրանցամատյանների մասին պառչած ձևով հոգ չտանելու պատճառով: Տե՛ս **Ebied R., Young J.**, Some Arabic legal documents of the Ottoman period, Leiden: E.J. Brill, 1976, p. 1:

մանահ պատակ քրիստոնյաների և մասնավորապես՝ տվյալ ժամանակաշրջանում հայ համայնքի կարգավիճակի, կրոնական խորականությունների, ներհամայնքային կյանքի, միջհամայնքային հարաբերությունների, ինդիքների, դրանց լուծման ձևերի վերաբերյալ:

Շարիաթական դատարանների արձանագրությունների (سجلات, հոգ.՝ سجلات, sigil)³⁴⁰ ուսումնասիրությունը երևան է հանում մեծ թվով հպատակ ոչ մուսուլմանների հայցեր, որոնք, անգամ *Միլլեթ* դատարանին դիմելու այլընտրանքի դեպքում, իրենց ինդիքների լուծումը փնտրել են *շարիաթական* դատարաններում: Յարգ է առաջանում, թե ինչու՞ 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 *սիջիլ*ներում *Միլլեթ* դատարանների վերաբերյալ հիշատակության բացակայությունը, այն է, որ *գիմմի*ները կամ չեն ունեցել իրենց ներքին դատական ապարատը կամ այն շատ թույլ էր³⁴¹:

Որոշ գիտնականներ շրջանառում են այն կարծիքը, որ կայսրության տարբեր շրջաններում ոչ մուսուլմանների՝ *շարիաթական* դատարաններ դիմելու երևույթը կապված էր տվյալ շրջանում իրենց կազմած թվից: Այնտեղ, որտեղ ոչ մուսուլմանները փոքր թիվ էին կազմում, ավելի շատ կարիք ունեին հովանավորություն ստանալու դատարաններից իրենց իրավունքները պաշտպանելու համար: Ռ. Ջեննինգը նշում է, որ Կեսարիայի մուսուլման և ոչ մուսուլման կանանց՝ *շարիաթական*

³⁴⁰ «Միջիլ» տերմինը բառացիորեն նշանակում է մատյան, ցուցակ: Սիրիայում և Պաղեստինում հայտնաբերված *սիջիլ*ների մեծամասնությունն արաբերեն է, բացառություն են կազմում դատարանի պաշտոնյաների, զինվորականների և ժառանգության գործերի որոշումները և ֆինանսական գեկույցներն ու փաստաթղթերը, որոնք բոլորը գրված են օսմաներեն: Տե՛ս **Mandaville J.**, նշվ. աշխ. էջ 313: Սակայն ըստ երևույթին այդ օրինաչափությունը միշտ է որ պահպանվել է, քանի որ սույն հոդվածի շրջանակում ներկայացված՝ Մատենադարանում պահվող Յալեպի *Շարիա* 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: Տե՛ս **Մակարյան Վ., Ինչ ո՞ւր, Շարիա** դատարանների արձանագրությունները հալեպահայության կարգավիճակի վերաբերյալ (17-19-րդ դդ.) (ըստ Մաշտոցյան Մատենադարանի արաբերեն վավերագրերի տվյալների), էջ 194-208:

³⁴¹ **Al-Qattan N.**, Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination, pp. 431- 432, **Cohen A.**, Jewish Life Under Islam; Jerusalem in the Sixteenth Century, pp. 116, 126, 131:

դատարաններում ներգրավվածությունը համապատասխանաբար 73% և 27% հարաբերակցությամբ էր³⁴²: Իսկ 1582-1588 թթ. արձանագրությունների տվյալներով՝ Անկարայի ոչ մուսուլման բնակչության միայն 9%-ը, Ամասիայում՝ 4%-ը և Կարամանում 0%-ն է դիմել *շարիաթական* դատարան³⁴³:

Կայսրության տարբեր քաղաքների *շարիաթական* դատարանների վավերագրերն ուսումնասիրելիս՝ պատմաբանները կազմել են ոչ մուսուլմանների՝ դատարաններ դիմելու հիմնական պատճառների վիճակագրությունը ևս: Օրինակ՝ Նաջուա ալ-Քաթանը, ուսումնասիրելով Դամասկոսի մահքամաների վավերագրերը, նշում է, որ Դամասկոսի *զիմմի*ները (իսլամական պետության քրիստոնյա և հրեա հպատակներ) գնում էին *շարիաթական* դատարաններ՝ հիմնականում գրանցելու և նոտարով հաստատելու իրենց ֆինանսական գործարքները³⁴⁴: Նշվում է նաև, որ ոչ մուսուլմանները, դիմելով դատարան, ցուցաբերում էին իսլամական իրավական պրակտիկայի, տարածված իրավական նորմերի տպավորիչ գիտելիքներ:

Ռ. Օզդեմիրը, որն ուսումնասիրել է 18-րդ դարի վերջի Թոքաթի *սիջիլ*ները, նկատում է, թե ինչպես Կոնիայում, ոչ մուսուլմաններն օգտագործում էին դատարանը իրենց ամուսնական պայմանագիրը պաշտոնապես կնքելու համար, չնայած այն բանին, որ դա հսկվում և չէր խրախուսվում իրենց տեղական կրոնական իշխանությունների՝ Եպիսկոպոսի և րաբիի կողմից³⁴⁵:

Թուրք պատմաբան Յ. Ինալչիքը գրում է, որ առհասարակ կայսրության արևելյան շրջաններում ոչ մուսուլմանները *շարիաթական* դատարան դիմում էին հիմնականում մահացածի գույքի

³⁴² **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, at 59.

³⁴³ **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, at 159.

³⁴⁴ **Al-Qattan N.**, Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination, p. 433: «*Չիմմի*» դատարանների ուսումնասիրությունը երևան հանեց 1775-1860 թթ. վերաբերող հարյուր (100) *սիջիլ*, որոնցում Դամասկոսի քրիստոնյա և հրեա համայնքի անդամներ *մահքամա* էին դիմել իրենց հայցերով: Դրանք ի հայտ են գալիս որպես դիմողներ, վկաներ, ինամակալներ, գործակալներ, գնորդներ, վաճառականներ և հարևաններ: Եվ դա բացառիկ չէր Դամասկոսի համար, քանի որ այդ երկույթը բնորոշ էր օսմանյան բոլոր քաղաքներին: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 429:

³⁴⁵ **Özdemir R.**, Tokat'ta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı (1771-1810), B211,C.LIV(1990); ss. 993-1052, s. 1016.

բաժանման և ամուսնու թյան հետ կապված վեճերի ժամանակ. փեսայի և հարսի մայրերը դիմում էին նշանադրության (namzedlik) հետ կապված նվերների՝ կտորեղենը և ոսկեղենը հետ վերադարձնելու կամ նշանադրությունը չեղյալ հայտարարելու համար³⁴⁶:

Այնուամենայնիվ, Օսմանյան կայսրության ոչ մուսուլմանների՝ *շարիաթական* դատարանի նախընտրության հարցում, վերը նշված վիճակագրական տվյալներին զուգահեռ, հարկ է նշել նաև ոչ մուսուլման բնակչության՝ որպես 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 որպե կարող էին վիճարկվել և վերանայվել օսմանյան իշխանությունների կողմից:

Նշենք նաև, որ դատարանները գենդերային հիմունքներով չէին գործում: Չարկ եղած դեպքում տղամարդ թե կին հավասարապես պարտավոր էին ներկայանալ դատարան: Եթե նրանք ի վիճակի չէին ներկայանալ, կարող էին իրենց փոխարեն ուղարկել որևէ մեկին³⁴⁷:

Կայսրության ողջ տարածքում *շարիաթական* դատարանների՝ ոչ մուսուլմաններին վերաբերող *սիջիլ* ների մեծ մասը կազմում են կանանց հայցերը՝ հիմնականում ամուսնու թյունը կամ ամուսնալուծությունը գրանցելու համար: Թուրք պատմաբան Ա. Քարաթաշը,

³⁴⁶ **Inalcik H., Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 602: 17-րդ դարակազմի դատական գրառումները վկայում են նաև, որ փեսան կարող էր վերադարձնել նշանի նվերներն այն դեպքում, երբ նշանադրությունը վերջ է դրվում հարսի նախաձեռնությունով: Իսկ ըստ 18-րդ դարակեսի փաստաթղթերի, հիմնականում նշանադրության չեղարկումից հետո, հարսը և նրա ընտանիքը պարտավոր չէին վերադարձնել նվերները: Եվ եթե անգամ փեսան պահանջում էր, դատարանը դա թողնում էր հարսի հայեցողությանը: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Kayhan Elbirlık L.**, *Negotiating Matrimony: Marriage, Divorce, and Property Allocation Practices in Istanbul, 1755-1840*. Doctoral dissertation, Harvard University, 2013, pp. 45-47, <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:11125998> /04.09.2015/.

³⁴⁷ **Sonbol A.**, *Women in Shari'ah Courts: A Historical and Methodological Discussion*, *Fordham International Law Journal*, vol. 27, Issue 1, 2003, pp. 225-253, at 246. Այս մասին մարնամասն տե՛ս նաև՝ **Jennings R.**, նշվ. աշխ., էջ 61:

ուսումնասիրելով Բուրսայի *շարիաթական* դատարաններում պահվող՝ հայերին վերաբերող արձանագրությունները, որպես հայերի՝ ամուսնություններն ու ամուսնալուծությունները *շարիաթական* դատարաններում գրանցման պատճառ նշում է *շարիաթական* դատարանին վճարվող համեմատաբար ցածր հարկը՝ ի տարբերություն հայկական եկեղեցիներում դրանց համար սահմանված հարկաչափի³⁴⁸: Ընդ որում՝ *Շարիայ* ով հաստատված ամուսնալուծության տարբեր տեսակների դեպքում, դատարանին վճարվում էր օրենքով սահմանված հստակ գումարի չափ, օրինակ՝ եթե ոչ մուսուլման կինը որոշել էր ամուսնալուծվել ամուսնունստելու պատճառով, նահրաժարում ստանալու համար միայն պետք է դատարանի հարկահավաքին (subaşı) վճարեր 5 ղուրուշ³⁴⁹:

Ա. Սայդամը, որն ուսումնասիրել է 19-րդ դարի Տրապիզոնի «ոչ պաշտոնական» ամուսնությունները, մասնավորապես 1830 և 1844 թվականների միջև ընկած ժամանակահատվածում, եկել է այն եզրահանգման, որ սուլթան Մահմուդ II-ի օրոք (1808-1839 թթ.) *շարիաթական* դատարաններում ամուսնական պայմանագրերի գրանցումը պարտադրվել է պետության կողմից³⁵⁰:

Ըստ որոշ պատմաբանների՝ սրանք էին այն հիմնական պատճառները, որոնք դրդում էին կայսրության ոչ մուսուլմաններին ընտրել *շարիաթական* դատարանը՝ ի հակակշիռ *Միլլի էթ* դատարանի:

Պատմաաշխարհագրական Սիրիայի տարածքի *շարիաթական* դատարաններում հայերին վերաբերող հայցերը հիմնականում հետևյալ բնույթի են՝ ամուսնություն, ժառանգություն³⁵¹, տանառք ու վաճառք, հայ համայնքին վերաբերող որոշումներ:

Դրանց մեջ գերակշռում են ամուսնական պայմանագրերը, որոնք հիմնականում քրիստոնյա երկու տարբեր համայնքների ներկայացուցիչների միջև կնքված ամուսնական պայմանագրեր

³⁴⁸ Տե՛ս **Karataş A.**, Fethinden XIX Yüzyılın Sonlarına Kadar Bursa'da Ermeniler, T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, ss. 81-106, s. 87.

³⁴⁹ **Elbirlik L. K.**, նշվ. աշխ., էջ 98:

³⁵⁰ Նույն տեղում, էջ 43, **Saydam A.**, Trabzon'da 'Gayri Resmi Nikah'ın Doğurduğu Problemler ve Boşanma Davaları (1830-44), OAXX, 2000, ss. 329-353, s. 331.

³⁵¹ Կայսրության ոչ մուսուլմանների ժառանգական իրավունքների մասին մանրամասն տե՛ս **Փախալյան Ա.**, Թուրքական վավերագրական նյութեր Օսմանյան կայսրության ոչ-մահմեդական ժողովուրդների մասին (1839-1915 թթ.), էջ 39-43:

են³⁵²։ Շատ հազվադեպ, սակայն հանդիպում էին նաև հայերի միջև ամուսնության օրինակներ՝ արձանագրված *Շարիաթական* դատարաններում։ Օրինակ՝ Է. Սեմերճյանը, նշում է, որ Յալեպի *Շարիաթական* դատարանի՝ հայերի ամուսնության վերաբերյալ իր ուսումնասիրած 204 վավերագրերից (16-18-րդ դդ.) երկու հայերի միջև ամուսնության արձանագրության միայն 13 վավերագիր է հանդիպել, իսկ մնացածը հայի և քրիստոնյա այլ համայնքների ներկայացուցիչների միջև արձանագրված ամուսնության պայմանագրեր են³⁵³։

Շարիաթական դատարաններում ամուսնության գրանցման շահագրգիռ կողմը կնոջ համար, թերևս իսլամական օրենքով սահմանված շահեկան պայմաններն էին և այդ պայմանագրի հիմք համարվող օժիտը։ Որպեսզի ամուսնությունը համարվի վավերական և պարտադիր, ամուսինն ու կինը պետք է համաձայնության գային օժիտի գումարի շուրջ, որը տրվում էր անմիջապես հարսին կամ, եթե անչափահաս էր՝ նրա հորը։ Սակայն դա պետք է շփոթել հարսանեկան գումարի (başlık) կամ փեսայի տանը հարսին տրվող նվերների հետ (kalın)³⁵⁴, որոնք տարածաշրջանի ժողովուրդների մոտ տարածված ավանդույթ են և ճանաչված կամ պարտադրված չեն *Շարիայ* ով³⁵⁵։ Ընդ որում, տարբեր ժամանակաշրջաններում գումարի չափը տատանվում էր և կախված էր փեսայի տնտեսական վիճակից և եկամուտներից³⁵⁶։

³⁵² 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, Յիջրայի 1168 (1754 թ.): Աջամջան բիսթ Սիմոնը ասորի (السرياني) համայնքից (طائفة) ամուսնանում է ազգությամբ հայ Ստեփանույալ ադ Նիկողոսի հետ: Ըստ իսլամական օրենքի՝ տղան տալիս է 10 դուրուշ դրամ օժիտ (مهر): Որպես կանխավճար (مقدم) աղջիկն առձեռն ստացել էր 5 դուրուշ, իսկ բաժանվելուց հետո, որպես ավարտ (مأخر), ստանալու էր ևս 5 դուրուշ: Այդ ամենը տեղի է ունենում երկու կողմերի ամուսնական *վեքիլ* ներկայությամբ: Վավերագրի վերջում նշված են նաև դատարանի երեք վկաների անունները:

³⁵³ **Semerdjian E.**, Armenian Women, Legal Bargaining, and Gendered Politics of Conversion in Seventeenth- and Eighteenth Century Aleppo, էջ 20:

³⁵⁴ Մանրամասն տե՛ս **Elbirlik L. K.**, նշվ. աշխ., էջ 194:

³⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 193-194:

³⁵⁶ 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 **Meriwether M.**, The Kin Who Count: Family And Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840. Austin: University of Texas Press, 1999, p. 118.

Համաձայն *Շարիայի*՝ կինը նպաստավոր պայմաններում էր հայտնվում նաև ամուսնալուծության դեպքում³⁵⁷: Ընդ որում, կային ամուսնալուծության տարբեր տեսակներ, որոնք նախատեսում էին կնոջը հասանելիք ապրուստադրամի (ալիմենտ) տարբեր չափեր³⁵⁸:

Շարիաթական դատարանների արձանագրությունները, որպես պաշտոնական փաստաթղթեր, վկայում են պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայ համայնքի պատմական կարևոր մի շարք իրադարձությունների մասին և հիմք դառնում պատմական բացերի լրացման համար: Վերը նշվածի, ինչպես նաև հայկական *միլլետ*ի ընդհանուր առմամբ, և նրա մասկազմող պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայերի մասնավորապես, իրական իրավական կարգավիճակի լավագույն օրինակ, թերևս կարելի է ներկայացնել Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարանի արխիվային ֆոնդի № 4 վավերագիրը (Հիջրայի 1087 թ. Չուլլ-հաջ ամսի 13-ին/16 փետրվարի, 1677 թ.): Այն *շարիաթական* դատարանի հաստատումն է առայն, որ այդ թվականին Հալեպի հայքրիստոնյա համայնքի եպիսկոպոս Պողոս ուլադ (ولد) Ազարը հայ համայնքի պատրիարք Ազարիա ալ-Նասրանիի *վեքիլ* և է՝ ներկայացուցիչը, իսկ որպես Հալեպի հիշատակված եպիսկոպոսի *վեքիլ* և եպիսկոպոսությանը հասանելիք եկամուտների հավաքող

³⁵⁷ **Gradeva R.**, *Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century*, ILS 4, № 1, 1997, pp. 37-69, at 55-56, **Elbirlik L. K.**, նշվ. աշխ., էջ 42, **Al-Qattan N.**, *Dhimmis in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination*, p. 433:

³⁵⁸ Այս մասին Կեսարիայի օրինակով տե՛ս նաև՝ **Jennings R.**, նշվ. աշխ., էջ 82-97: Ամուսնալուծության (طلاق) առաջին ձևը, գուտքանավոր 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, թուրք.՝ nafaga), ինչպես նաև ապրուստ՝ կնոջ երեք ամսվա սպասման շրջանում (عدة, օրենքն արգելում էր կնոջ ամուսնությունը մինչև երեք դաշտանային շրջանի անցում, որպեսզի կանխի հավանական հղիությունը և երեխայի ծագման վերաբերյալ շփոթությունը: Երկրորդ ձևը *հուլլ* (حُلّ)՝ պաշտոնական ամուսնալուծման կնոջ պահանջն է: Իրավական տերմինալոգիայով այն նշանակում է ամուսնական պայմանագրով, ամուսնու համաձայնությամբ կնոջը՝ ամուսնալուծություն նախաձեռնելու տրված իրավունք, ինչի փոխարեն կինը պարտավոր էր հրաժարվել իր օժիտից և տրամադրվող ապրուստից: *Հուլլ*ը հաճախ լուծվում է առանց դատավորի ներգրավման՝ պայմանով, որ կինը նախապես ձեռք բերի ամուսնու համաձայնությունը: Ամուսնալուծության վերջին ձևը *թաֆրիկ* (تفريق)՝ պահանջում էր իրավական միջամտություն, և այս դեպքում ամուսնու համաձայնությունն ամենևին էլ պարտադիր չէր: Կինն ամուսնալուծվում էր հետևյալ պատճառների համար կրոնափոխություն, ալկոհոլի չարաչառում, վատ կամ դաժան վերաբերմունք, լքում, իմպոտենցիա և սեռական ցանկություն բացակայություն: Ահայս դեպքերում կինն իրավունք ուներ *թաֆրիկ* խնդրելու, և բավարար ապացույցների դեպքում տղամարդը պարտավոր էր ամուսնալուծվել: Ավելի մանրամասն տե՛ս **Elbirlik L. K.**, նշվ. աշխ., էջ 129-130, 160, 173:

հաստատվում է Պողոս ուսուցիչի Մուրադը: Ուշադրության արժանի է, որ նախ վերը նշված պատրիարք բառի փոխարեն օգտագործված է արաբերեն *բատրիկ* (بطرق) «կաթողիկոս», ինչն անտեղյակության հետևանք է: 1677 թ. Ազարիա անուն չի հանդիպում ո՛չ Կ. Պոլսի և ո՛չ Էլեբրուսաղեմի հայոց պատրիարքների ցանկում: Ուսումնասիրության արդյունքում պարզեցինք, որ խոսքն այստեղ վստահաբար Սսի Սահակ Ա. Մեյխանեջիի հակաթոռ Ազարիա Կարկառեցու մասին է, որոնց պաշտոնավարման թվականների հետ կապված շփոթություն կա: Ըստ Չամչյանի՝ Սահակ Ա. Մեյխանեջիի պաշտոնավարման թվականներն են 1679-1684 թթ., իսկ Ազարիան հակաթոռ է դարձել 1683 թ. և պաշտոնավարել հինգ տարի³⁵⁹: Միայն Կիլիկիոսի աթոռակից կաթողիկոս Բաբկեն Կյուլլեսերյանի ուսումնասիրության արդյունքում է որպես նրա հակաթոռության սկիզբ հաստատվել 1677թ.³⁶⁰:

Այսպիսով, Բաբկեն կաթողիկոսի լայնածավալ ուսումնասիրության արդյունքները հաստատվում են նաև մեր աղբյուրով՝ *Շարիաթական* դատարանի վերոնշյալ արաբերեն վավերագրով:

Նշված վավերագրից պարզ է դառնում մի շատ կարևոր հանգամանք ևս: Թեև Օսմանյան կայսրության՝ հայերին ներհամայնքային և կրոնական հարցերի լուծման համար *միլլեթ* համակարգի շրջանակում որոշակի ազատություն էր տրված, սակայն անգամ հայոց ներկեղեցական կյանքում կատարվող ցանկացած փոփոխություն վերահսկվում և հաստատվում էր օսմանյան իշխանությունների կողմից: Այս մասին է վկայում նաև նշված ֆոնդի № 3 վավերագիրը (Յիջրայի 1240-41/1825 թ.): Այն Յալեպի հայեպիսկոպոս Աֆրամ ալ-Արմանիի (Եփրեմ Յայի) տարեկան հաշվետվությունն է հայ համայնքի *վակֆ*երի եկամտի և ծախսերի վերաբերյալ՝ 1240 թ. Ռաջաբ ամսվա սկզբից մինչև 1241 թ. Ջումադա ալ-Սանի ամիսը (1825 թ. փետրվարից-1826 թ. հունվար):

Եթե ոչ մուսուլմանները դիմում էին *Շարիաթական* դատարաններ իրենց բողոքների արդար պատասխան ստանալու համար, ապա պետք է

³⁵⁹ Չամչյանց Մ., նշվ. աշխ., էջ 111:

³⁶⁰ Կյուլլեսերյանի աթոռակից կաթողիկոս Բ. Ա., նշվ. աշխ., էջ 415: Այս մասին տե՛ս նաև՝ Մակարյան Վ., Կիլիկիոյ Ազարիայ Կարկառեցու հակաթոռութեան թուականը (ԺԵ-ԺԸ. դդ.) (ըստ Յալեպի *Շարիաթ* դատարանի արաբերեն արձանագրություն), էջ 465-472:

նշել, որ հենց այդ դատարանների արձանագրություններում համատարած տեսնում ենք ազգային և դավանական խտրականության երևույթներ ոչ մուսուլմանների անունների գրառման դեպքերում: Իսկ ազգային կամ համայնքային պատկանելության նշումը ինքնին խտրականության դրսևորում էր, քանի որ ոչ մի մուսուլմանի դեպքում վերջինիս ազգային պատկանելությունը չէր նշվում³⁶¹:

Արձանագրությունների մեջ քրիստոնյաների ու հրեաների պատկանելության անմիջապես պարզ էր դառնում, և դաամենևին էլ նրանց ազգին բնորոշ անուններից չէր: Ի տարբերություն մուսուլման հայցորդների՝ ոչ մուսուլմանների անունների վերջում պարտադիր ավելացվում է *ալ-նասրանի* (النصراني, քրիստոնյա) կամ *ալ-յահուդի* (اليهودي, հրեա), *ալ-ռումի* (الرومي, հույն) եզրույթը, ապա ազգային պատկանելությունը (ինչպես տեսանք վերը նշված № 3 վավերագրում՝ Աֆրամ ալ-Արմանի):

Սակայն, մուսուլման – ոչ մուսուլման զանազանումն այս քանով չէր սահմանափակվում: Վերը նշված ֆոնդի № 4 վավերագրի օրինակով անդրադառնանք նաև ոչ մուսուլման տղամարդկանց անունների արձանագրությանը: Օրինակ՝ նույն Պողոսուլուալ Ազարը (Ազարի որդի Պողոսը) անվան առիթով պետք է ուշադրություն դարձնել «*ուլալ ադ*»՝ «տղա» բառին: Մուսուլմանների դեպքում տղամարդկանց անունները գրվում են հետևյալ ձևով, օրինակ՝ Մուսահիբն Իբրահիմ, այսինքն «*ուլալ ադ*» բառի փոխարեն գրվում է «*իբն*», «*բն*», «*բնու*» բառերը, որոնք սակայն նույն իմաստն են արտահայտում³⁶²: Ռ. Ջեննինգսը նշում է, որ այս երևույթը *շարիաթական* դատարանի արձանագրություններում նկատվում է արդեն 17-րդ դարասկզբից³⁶³:

Արական սեռի այն անունների գրանցման դեպքում, որոնք կիրառելի էին և՛ մուսուլմանների և՛ ոչ մուսուլմանների կողմից, մուսուլման – ոչ մուսուլման տարբերությունը հստակեցնելու համար *քաթիբները* (کاتب, գրագիր) ոչ մուսուլմանների դեպքում դրանք գրում էին սխալ ուղղագրությամբ: Այդ երևույթը

³⁶¹ **Masters B.**, Christians and Jews in the Ottoman Arab World, էջ 32:

³⁶² Այս մասին տե՛ս նաև **Bey S. Sh.**, Turkey, and Armenia and How They Happened, Press of C.B. Woodward Company, st. Louis, 1898, p. 35; **Al-Qattan N.**, Textual Differentiation in the Damascus Sijil, Religious Discrimination or Politics of Gender, p. 194:

³⁶³ **Jennings R.**, նշվ. աշխ., էջ 53:

ստացել է «բնագրային խտրականություն» անվանումը: Օրինակ՝ Մատենադարանի նշված հավաքածուի № 8 վավերագիրը (Հիջրայի 1129 թ. Ռաջաբ ամսի 23/1717 թ. հուլիսի 3), որը Հալեպի ալ-Սալիբե (կամ Սալիբիյե) թաղամասում ապրող երկու քրիստոնյա հարևանների՝ Իլյաս ու ալ ադ Քբրաիլի [Գաբրիել] և Սաֆրիե բինթ Քարքուրի [Գրիգոր] տների միջև պատնեշ բարձրացնելու վերաբերյալ հայց է: «Գաբրիել» անունն այստեղ գրված է սխալ ուղղագրությամբ՝ Քբրաիլ (كبرائل), մինչդեռ մուսուլման անձի դեպքում (ներկայումս նաև ոչ մուսուլմանների դեպքում) այն գրվում է ճիշտ ուղղագրությամբ՝ Գ (ج) տառով՝ Ջբրաիլ (جبريل, جبرائل):

Ինչպես որ մուսուլմանների դեպքում Գաբրիել անունը գրվում է ճիշտ ուղղագրությամբ, իսկ ոչ մուսուլմանների դեպքում՝ սխալ, այնպես էլ Ղուրանում հանդիպող մյուս անունները, որոնք կիրառելի են երեք (քրիստոնյա, մուսուլման, հրեա) կրոնները դավանող ազգերի համար, օրինակ՝ Մուսա (Մովսես), Իսա (Հիսուս), Յուսուֆ (Հովսեփ) և այլն, մուսուլմանների դեպքում գրվում են ճիշտ ուղղագրությամբ՝ s-ով (س), իսկ ոչ մուսուլմանների դեպքում՝ ş (ص)³⁶⁴:

Շարիաթական դատարանի արձանագրություններում տարբերակվում էին անգամ ոչ մուսուլման մեռյալները. նրանց անունների կողքին պարտադիր ավելացվում էր «*հալիկ ալ-զիմա*» (حليق الذمی) եզրույթը: *Հալիկ* (حليقة-իգ., մեռած, ոչ նշացված, վերացված) օգտագործվում է միայն ոչ մուսուլմանների պարագայում, իսկ մուսուլմանների դեպքում՝ *մութաու աֆա* (متوفى, հանգուցյալ)³⁶⁵:

Շարիաթական դատարանի արձանագրություններն ուսումնասիրողները նշում են, որ վաղ շրջանի օսմանյան *սիջիլ* ներում (մինչև 17-րդ դար), օրինակ, յուրաքանչյուր *զիմմի* տղամարդ նշվում էր որպես *ալ-մարու ալ-զիմմի* (المدعو الذمی, *զիմմի* հայցվոր) և որպես *հալիկ*, երբ մահացած էր: Այսինքն, այս շրջանում

³⁶⁴ Տե՛ս ՄՄ արխիվ, «17-19-րդ դդ. արաբերեն և օսմաներեն վավերագրերի անմշակ ֆոնդ», վավ. № 9, № 11:

³⁶⁵ Տե՛ս նաև **Bey S.**, նշվ. աշխ., էջ 35, **Al-Qattan N.**, Textual Differentiation in the Damascus Sijil, Religious Discrimination or Politics of Gender, p. 194: Տե՛ս ՄՄ արխիվ, «17-19-րդ դդ. արաբերեն և օսմաներեն վավերագրերի անմշակ ֆոնդ», վավ. № 1:

ավել անու մ էին միայն այդ մակդիրները, իսկ *ալ-նասրանի*, *ալ-ռու մի* տերմինները չէին կիրառվում³⁶⁶:

Իգական սեռի անունների նշման ժամանակ դատարանի *քաթիբ*ները և՛ մուսուլման և՛ ոչ մուսուլման կանանց դեպքում օգտագործում էին «*բիսթ*» (بنت, աղջիկ) բառը, օրինակ՝ Ֆաթիմա բինթ Մուհամմադ կամ Մարիամ բինթ Պոդոս: Սակայն տարբեր էին մուսուլման և ոչ մուսուլման կանանց անուններին կցված մակդիրները. *ալ-մամաա ալ-քամիլ ա*, *ալ-հսառլ իյ ա*, *ալ-հուռ մամ*³⁶⁷ (المراء, الكاملة, اليسوعية, الحرمة, անթերի կին, քրիստոնյա, [չամուսնացած կին]) տերմինները տվել են միայն քրիստոնյա կանանց, իսկ *քադիս*, *ալ-սաիդա*, *ալ-մասուռ նա* (qadin, السيدة, المصونة, պարկեշտ կին)՝ մուսուլման կանանց³⁶⁸:

Այս խորակ անու թյուր ներուզ հանդերձ Օսմանյան կայսրության ոչ մուսուլմանների, այդ թվում նաև հայերի՝ իսլամական դատարանները նախընտրելու, ինչպես նաև անգամ հայկական ներհամայնքային որոշումների արձանագրությունը տեղական *շարիաթական* դատարանի դատավորի կողմից գրանցելու փաստերը, թերևս կարելի է բացատրել հետևյալ կերպ. օսմանյան շրջանում դատարանները կարևոր սկիզբ դրեցին պետության և կրոնի միջև կապի³⁶⁹: Ու թեև, համաձայն իսլամի՝ բացի կրոնական օրենքից (*Շարիա*) ոչ մի այլ օրենք չէր կարող լինել, այնուամենայնիվ օսմանյան իշխանությունները ճանապարհ բացեցին նաև սուլթանի օրենսդրական իշխանության համար՝ հրապարակելով աշխարհիկ օրենքներ (*kanun*)³⁷⁰:

³⁶⁶ **Al-Qattan N.**, “Textual Differentiation in the Damascus Sijil, Religious Discrimination or Politics of Gender”, p. 159:

³⁶⁷ Արաբերեն محرم արամադից՝ արգելք, բնորոշում է չամուսնացած կնոջը, որը, ըստ *Շարիայի*, ամուսնու «սրբությունն» է և համարվում է «անհասանելի» մյուս տղամարդկանց համար:

³⁶⁸ Չամեմատություն է կատարվել միևնույն ժամանակի երկու՝ մուսուլմաններին և ոչ մուսուլմաններին վերաբերող *սիջիլ*ների միջև: Տե՛ս **Al-Qattan N.**, Textual Differentiation in the Damascus Sijil, Religious Discrimination or Politics of Gender, p. 197:

³⁶⁹ **Barkey K.**, նշվ. աշխ., էջ 12:

³⁷⁰ Նույն տեղում, էջ 13: Սուլթանի օրենքները՝ *կանուն*ները հիմնված չէին *Շարիա*ի վրա, այլ հակառակը՝ ամբողջությամբ դուրս էին նրա շրջանակից: Որոշ առումներով, որպես քրեական օրենսգրքի մաս, *կանուն* աննշան լրացնում էր *Շարիա* դատարանների հատուկ որոշումները: Տե՛ս **Kunt M. I.**, նշվ. աշխ., էջ 58: Այս մասին տե՛ս նաև՝ **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.

Այս ափսոսվ, օսմանյան արդարադատությունը հիմնված էր երկու՝ դինաստիական օրենքի և իսլամական օրենքի (*Ճարհա*) վրա, որոնց կարևորությունը հստակորեն չի տրված³⁷¹: Համաձայն կայսերական իրավական հրովարտակների ('*adaletnamele*')՝ տեղային *կադի*ները գլխավորապես պատասխանատու էին «սուլթանի արդարադատությունը» ամրապնդելու համար, ինչն ընդհանուր առմամբ նշանակում էր հպատակների անվտանգության և բարօրության պահպանում³⁷²: Տեղական դատարանները նաև «զսարդ ու ժ» էին տեղի իշխանությունների դեմ³⁷³:

Ուստի, մի կողմ դնելով *Միլլեթ* համակարգի սահմաններում *զիմմի*ներին տրված ներհամայնքային ինքնավարությունը, անհնարին ենք համարում «սուլթանի արդարադատության» հաստատումը *Միլլեթ* դատարաններին վստահելու հանգամանքը: Թեև կարելի է պնդել, որ պատրիարքի ենթակայության ներքո գործող մի մարմին իրավունք է ունեցել կայացնել նեղ ներհամայնքային կյանքին վերաբերող որոշումներ (ամուսնության, ծնունդի, կնուսքի, թաղման վկայականներ տալը, ընտանեկան կամ ներհամայնքային մանր վեճերի լուծում և այլն), սակայն օսմանյան հասարակական, վարչական և կրոնական համակարգերի որևէ մարմնի վերաբերող անգամ չնչին հայցերը դրվել են *շարիաթական* դատարանների իրավասության ներքո: 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 (1839, 1856 թթ.) համաձայն՝ տարբերակման, խորականության և մուսուլմանի օրինական գերազանցության համակարգը վերանում էր: Թեև կրոնական դատարանները մնացին, սակայն դրանց գործառույթները սահմանափակվեցին: Երևան եկան նոր՝ հառը դատարաններ, որոնք ընդունում էին կրոնական տարբեր համայնքների ներկայացուցիչների առևտրային, քրեական և

³⁷¹ **Barkey K.**, նշվ. աշխ., էջ 14:

³⁷² **Ergene B.**, *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire*, *Studies in Islamic Law and Society*; vol. 17, Leiden – Boston: Brill, 2003, p. 104.

³⁷³ Նույն տեղում: Սակայն որքան էլ հզոր լինեին սուլթանական «*կանուն*ները», միևնույն է՝ օսմանյան ծայրամասերի իշխանությունները համեմատական առումով դրանք հետևողականորեն չէին կիրառում, և երբեմն անհնար էր նրանց պարտադրել: Տե՛ս **Masters B.**, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, p. 36:

քաղաքացիական այլ դեպքերին առնչվող հայցեր: Այնուհետև, սկսած 1869 թ., աշխարհիկ դատարաններն (nizamiye) ընդունում էին մուսուլմաններին և ոչ մուսուլմաններին վերաբերող և՛ քաղաքացիական և՛ քրեական հայցեր³⁷⁴:

³⁷⁴ Quataert D., նշվ. աշխ., էջ 201:

**ԳԼՈՒԽ 3. ԱՅԼ ԱԴԱԿԱՆ ՀՊԱՏԱԿՆԵՐԻ ԿԱՐԳԱԿԻՃԱԿՆ ՕՍՄԱՆՅԱՆ
ԿԱՅՍՐՈՒԹՅՈՒՆՈՒ Մ 16-18-ՐԴ ԴԴ. ՀԱՅԵՐԻ ՍՈՑԻԱԼ ԱԿԱՆ
ԿԱՐԳԱԿԻՃԱԿՆ ՈՒ ՆՐԱՆՑ ԴԵՐԸ ՊԱՏՄԱԱՇԽԱՐՀ ԱԳՐԱԿԱՆ
ՍԻՐԻԱՅԻ ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ԵՎ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԿՅԱՆՔՈՒՄ**

Մինչ 16-րդ դարի սկիզբը Օսմանյան կայսրությունը մոլսուլմանական պետություն էր՝ ոչ մեծ թվով մոլսուլման բնակչությամբ: Հատկապես Բալկանների նվաճմամբ՝ կայսրության բնակչության մեծամասնությունը քրիստոնյաներ էին, և միայն Արաբական երկրների նվաճմամբ քրիստոնյա և մոլսուլման բնակչության թվականակի հավասարակշռություն ստեղծվեց³⁷⁵:

Նվաճումների հետևանքով Օսմանյան կայսրության սահմաններում հայտնվեցին էթնոկրոնական տարբեր ազգեր՝ արաբներ, հայեր, ասորիներ, հույներ, սերբեր, հունգարացիներ, ռումինացիներ, վրացիներ, լազեր, քրդեր և այլն: Այդ պատճառով էլ Օսմանյան կայսրությունը կոչել «Թուրքական կայսրություն», իսկ բնակչությանը, թեկուզև մոլսուլման «թուրք», ինչպես 17-րդ դարից սկսած կոչում են եվրոպացիները, միանշանակ սխալ է³⁷⁶: Մանավանդ, որ Օսմանից եկած սերունդներն իրենք՝ իրենց համարում էին ոչ թե պարզապես թուրքեր, այլ Օսմանի հետնորդներ՝ օսմանցիներ³⁷⁷:

Կայսրության պաշտոնական առաջին մարդահամարն անցկացվել է միայն 19-րդ դարում: Իսկ մինչ այդ նրանց մոտավոր թիվը յուրաքանչյուր նահանգում կամ քաղաքում պարզելու հիմնական միջոցը հարկամատյաններն էին և *շարիաթական* դատարանների արձանագրությունները: Դրանց հիման վրա կայսրության բնակչության մարդահամարի փորձ կատարել է Օմեր Լութֆի Բարքանը³⁷⁸:

Համաձայն Բարքանի հայտնած տվյալների՝ 1520-1535 թթ. միջև ընկած ժամանակահատվածում արաբական շրջաններում պատկերը

³⁷⁵ **Imber C.**, The Ottoman Empire, 1300-1650, the structure of power, p. 216, **Barkey K.**, նշվ. աշխ., էջ 9, The Cambridge History of Turkey, vol. 3, 1603- 1839, p. 272:

³⁷⁶ **Imber C.**, The Ottoman Empire, 1300-1650, the structure of power, p. 1-2:

³⁷⁷ **Բայբուրդյան Վ.**, նշվ. աշխ., էջ 53, **Makdisi U.**, նշվ. աշխ., էջ 774:

³⁷⁸ **Barkan Ö. L.**, Essai sur les données statistiaque des registres de recensement dans l'empire ottoman aux XVe et XVIe siècles : Journal of the Economic and Social History of the Orient, vol. 1, №1, Aug., 1957, pp. 9-36, http://www.jstor.org/stable/3596037?seq=1#page_scan_tab_contents /02.12.2018/

հետևյալն է՝ 113.358 տուև մուսուլման, 914 տուև քրիստոնյա (ընդհանուր բնակչության գրեթե 1%-ը) և 0 տուև հրեա³⁷⁹:

Քրիստոնյաները ցրված էին պատմաաշխարհագրական Սիրիայի ողջ տարածքով, սակայն որոշ շրջաններում՝ Լեռնալիբանանը, Պաղեստինի Երուսաղեմ ու Նազարեթ քաղաքներն իրենց շրջակա գյուղերով ունեին քրիստոնյաների շատ արձր կենտրոնացում³⁸⁰:

16-րդ դարի վերջին տասամյակներին, հիմնվելով հարկային արձանագրությունների վրա, Բարքանը տալիս է սիրիական 3 էյալ էթների՝ Դամասկոսի³⁸¹, Յալեպի և Տրիպոլիի բնակչության թվաքանակի հետևյալ պատկերը՝ Յալեպ՝ 81.203 մուսուլման, 3386 քրիստոնյա, 233 հրեա, Դամասկոս՝ 86.369 մուսուլման, 7867 քրիստոնյա, 2068 հրեա և Տրիպոլի՝ 34.316 մուսուլման, 11.768 քրիստոնյա, 307 հրեա³⁸²:

Բարքանի հայտնած տվյալները՝ 16-րդ դարասկզբին և դարավերջին նշված տարածքներում ոչ մուսուլմանների թվաքանակի վերաբերյալ, կասկած են հարուցում արևմտյան պատմաբանների շրջանում, որոնք դա ընդունում են որպես դիտավորություն, որով թուրք հեղինակը ցանկանում էր ցույց տալ ոչ մուսուլմանների արագընթաց աճն օսմանյան տիրապետության ընթացքում³⁸³:

Այնուամենայնիվ, արդեն 17-րդ դարում և 18-րդ դարի առաջին կեսին, համաձայն Սիրիայի *շարիաթական* դատարանների արձանագրությունների, բնակչության մեծ աճ է արձանագրվում՝ մոտ 25 անգամ: Դա պայմանավորված էր հիմնականում դեպի տարածաշրջան գաղթականության մեծ հոսքով: Արդյունքում՝ 17-րդ

³⁷⁹ Արաբական շրջանի կազմում հեղինակը նշում է Դամասկոսը, Սաֆեդը և Սալթը, Աջլունը, Գազան և Ռամլան, Երուսաղեմը, Յաման, Յոմսը, Տրիպոլին, Այնթափը, Բիրեջիքը, Յալեպը, Ադանան, Ուզեյրը, Տարսուսը և Սիսը: Տե՛ս **Barkan Ö. L.**, *Essai sur les données statistique des registres de recensement dans l'empire ottoman aux XVe et XVIe siècles*, p. 20, **Masters B.**, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, p. 53:

³⁸⁰ **Masters B.**, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, p. 49:

³⁸¹ 16-րդ դարի Դամասկոսի քրիստոնյա բնակչության թվաքանակի վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս **Bakhit A.**, նշվ. աշխ., էջ 19-66:

³⁸² **Barkan Ö. L.**, *Research on the Ottoman Fiscal Surveys in Studies, in the Economic History of the Middle East*, ed. by Cook M. A., London, 1970, pp. 163-171, at 171; **Masters B.**, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, p. 53:

³⁸³ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Masters B.**, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, pp. 53-55:

դարի երկրորդ կեսին ներգաղթյալների (մոտ 60.000³⁸⁴) կողմից նախընտրելի տնտեսապես զարգացած Յալեպի բնակչության թիվը հասնում էր 300.000³⁸⁵: 1683 թ. դ'Արվիոն հիշատակում է 285.000 կամ 290.000 բնակչություն, որի 30-35.000-ը՝ քրիստոնյա և մոտավորապես 2000 հրեա³⁸⁶: Նշելով, որ մինչ այդ, մոտ 30 տարի առաջ, նրանց թիվը չէր անցնում 235.000-ը, որոնցից 200.000-ը մուսուլման էին, 30.000-ը քրիստոնյա, 5000-ը հրեա³⁸⁷:

Քրիստոնյաների հոսքը Յալեպ շարունակվում էր նաև 18-րդ դարի առաջին տասնամյակներին: 1740 թ. 8.1220 քրիստոնյա տղամարդ էր գրանցված որպես *ջիզիա* (գլխահարկ) վճարող³⁸⁸:

Մեծածավալ ներգաղթը դեպի Յալեպ ավարտվեց 18-րդ դարի կեսերին: Բնակչությունը նվազեց մոտավորապես 80.000-1800-ի, որտեղ քրիստոնյաներն ընդհանուր բնակչության մոտ 20%-ն էին կազմում, իսկ հրեաները՝ 5%-ը³⁸⁹: 18-րդ դարի վերջին տասնամյակներում Յալեպի բնակչությունը գերազանցում էր 100.000-ը՝ գրեթե հավասարվելով Դամասկոսի բնակչության թվին³⁹⁰:

Համաձայն հարկային արձանագրությունների՝ 1543 թ. Դամասկոսում բնակչության թվաքանակի պատկերը հետևյալն էր՝ 7.213 տուն մուսուլման, 546 տուն քրիստոնյա և 512 տուն հրեա: Իսկ 1569 թ.՝ 7.054 տուն մուսուլման, 1.021 տուն քրիստոնյա և 546 տուն հրեա³⁹¹: 1700 թ. տվյալներով՝ Դամասկոսի բնակչությունը կազմում

³⁸⁴ Ալ-Ղազիհի հաղորդմամբ՝ նրանց մեծամասնությունը հայեր էին: Պատմագիրը ներգաղթյալների մեծ հոսքի հետ է կապում նաև Յալեպում ապրանքների և տների թանկացումը: Ըստ ալ-Ղազիհի՝ որոշ ապրանքներ էժանացան, որոշները՝ թանկացան, տների վարձակալության գինը նույնպես անսախաղեպ թանկացավ՝ 12 օսմանյան ոսկուց հասնելով մինչև 60-70 ոսկու: Տե՛ս *كامل بن حسين بن مصطفى بالي الحلبي الشهير بالفزي* և *St. u* աշխ., հ.1, էջ 91-92:

³⁸⁵ *أ. و ب. راسل*, նշվ. աշխ., հ. 1., էջ 73:

³⁸⁶ **D'Arvieux L.**, նշվ. աշխ., էջ 439, *أ. و ب. راسل*, նշվ. աշխ., հ. 1., էջ 73:

³⁸⁷ *أ. و ب. راسل*, նշվ. աշխ., հ. 1., էջ 73: Անդրե Ռայմոնդը 17-րդ դարի վերջի և 19-րդ դարակեսի Յալեպի բնակչության հետևյալ պատկերն է ներկայացնում՝ 1580 թ. 75.000 բնակիչ, 1680 թ.՝ 115.000, 1800 թ.՝ 100.000 և 1840 թ.՝ 75.000: Տե՛ս **André R.**, *Alep à l'époque ottomane (XVIe-XIXe siècles)*, p. 106;

³⁸⁸ Սակայն այս թվերը շատ փոփոխական են, քանի որ տեղական իշխանությունների հայեցողությամբ՝ քրիստոնյա այս կամ այն համայնքը տարբեր ժամանակներում կարող էր ազատվել *ջիզիա* վճարելուց: Օրինակ՝ 1757 թ. Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքին ուղղված արձանագրության մեջ Յալեպի հայ հոգևորականները հայտնում են, որ քաղաքի մարտնիներն ազատված են *ջիզիա* վճարելուց: Տե՛ս **Masters B.**, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, p. 56:

³⁸⁹ Նույն տեղում, էջ 56-57:

³⁹⁰ **Inalcik H., Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 654:

³⁹¹ **Bakhit A.**, նշվ. աշխ., էջ 19-66, **Masters B.**, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, p. 57:

Էր 60.000 - 65.000 անձ՝ 11% քրիստոնյա և 5-6% հրեա ընդհանուր բնակչությանը³⁹²:

Դամասկոսի հետ համեմատ՝ բնակչության թվաքանակի աճ ենթ տեսնում Պաղեստինում և Յուդսիսային Սիրիայում: Ինչպես Յալեայի դեպքում, Երուսաղեմի բնակչության թիվը նկատելիորեն աճեց 16-րդ դարի և 17-րդ դարավերջի միջև ընկած ժամանակահատվածում: 1562-1563 թթ. այնտեղ գրանցված են *ջիզիյա* վճարող 315 քրիստոնյաներ, իսկ 1690-1691 թթ.՝ 622³⁹³: Միևնույն ժամանակ, հարևան Բեթղեհեմ և Բեյթ-Ջալա գյուղերի քրիստոնյա *ջիզիյա* վճարողների թիվը նվազեց համապատասխանաբար՝ 149-ից 144-ի և 218-ից 143-ի³⁹⁴: 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 մուսուլմաններով³⁹⁵:

18-րդ դարի վերջերին Պաղեստինի քաղաքներում բնակչության թիվը դեռևս քարձր էր՝ Երուսաղեմում՝ 9-12.000, Աքրայում՝ 8000, Գազայում՝ 8000, Նաբլուսում՝ 7.500, Սաֆեդում և Յեբբոնում՝ 5000 շուրջ³⁹⁶:

Այսպիսով, Օսմանյան կայսրության նվաճումից ի վեր, պատմաաշխարհագրական Սիրիայի գրեթե բոլոր քաղաքներում բնակչության թվի հետևյալ պատկերն ենթ տեսնում՝ 16-րդ դարում աճ, 17-րդ դարում նվազում, և միևնույն պոթյակում աճ 1700 թթ.-ից հետո³⁹⁷: Փաստորեն, 18-րդ դարում պատմաաշխարհագրական Սիրիայի բնակչության թիվը, համեմատ 16-րդ դարավերջի, ավելի նվազ էր. 1800

³⁹² **Masters B.**, Christians and Jews in the Ottoman Arab World, p. 58:

³⁹³ Նույն տեղում:

³⁹⁴ Նույն տեղում: Տե՛ս նաև՝ **Peri O.**, The Christian Population of Jerusalem in the Late Seventeenth Century; Aspects of Demographic Development, in Histoires économique et sociale de l'Empire Ottoman et de la Turquie, ed. by Daniel Panzac, Paris, 1955, pp. 447-454.

³⁹⁵ **Masters B.**, Christians and Jews in the Ottoman Arab World, p. 58:

³⁹⁶ **Inalcik H., Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 654: Զ. Բառնայը 18-րդ դարի երկրորդ կեսին Երուսաղեմի բնակչության թիվը նշում է 12.000-15.000, որից 3000-ը՝ հրեա: Տե՛ս **Barnai J.**, 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), <http://www.icpa.org/jpsr/f94-jb.htm> /22.03.2018/.

³⁹⁷ **Inalcik H., Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 440:

թ. այ ստեղ ընդհանուր բնակչությունը կազմում էր 25-32 միլիոն մարդ³⁹⁸:

Հարկ է նշել սակայն, որ Սիրիայի մեծ և փոքր քաղաքներում բնակչության նշված ժողովրդագրական պատկերը նույնը չէր: Օրինակ, Համայնի բնակչությունը 1581 թ. հաշվվում է 12-14.000, սակայն 17-րդ դարում, երբ վերը նշված մեծ քաղաքներում բնակչության մեծ աճ է գրանցվել, Համայնում նկատվում է հակառակ երևույթը³⁹⁹: Իսկ այդ ժամանակաշրջանում քաղաքում քրիստոնյաների բացակայության մասին փաստում է 17-րդ դարի հայ պատմագիր Սիմեոն Լեհացու հետևյալ հիշատակությունը. «Հասանք Համա, ...կային եկեղեցիք վիմաշեն եւ մեծամեծ մաղարայք, աւերել ամայի. Քանզի քրիստոնէ չկայր անդ եւ ոչ մի»⁴⁰⁰:

Մինչև 19-րդ դարը բավական մեծ թվով հայեր՝ 30.000 հայ քաղաքի ընդհանուր՝ 80.000 բնակչությունն ից, ապրել են Այնթափում⁴⁰¹:

Կայսրության հասարակությունը բաժանված էր երկու դասակարգերի: Առաջին՝ զինվորականների (*ասկյար*ների) խումբ, որի մեջ էին մտնում սուլթանի իշխանությունը ներկայացնող անձինք՝ պալատականները, զինվորական ծառայության մեջ գտնվող անձինք, աշխարհական պաշտոնյաները և հոգևորականությունը (*ուլլամա*), այսինքն՝ ոչ հարկատու «միասնական հողատերերը և բոլոր նյութական արժեքների տերերը»: Երկրորդ խումբը կազմված էր *ռայան*ներից, ինչպես մուսուլման, այնպես էլ ոչ մուսուլման (*զհմմի*), որոնք անմիջական արտադրողներն ու հարակատուներն էին: Հարկատու բնակչությունն էլ իր հերթին բաժանվում էր քաղաքացիների և գյուղացիների, նստակյացների և քոչվորների⁴⁰²:

Կազմավորման առաջին օրվանից կայսրությունում ստեղծվել էին այնպիսի սոցիալական կարգեր, որտեղ առաջին սանդղակի վրա գտնվում էր թուրքը, ապա մուսուլմաններն առհասարակ: Սակայն, հստակ բաժանարար գիծ կար նաև թուրքի և այլ ազգության մուսուլմանի, օրինակ՝ թուրքի և արաբի միջև⁴⁰³: Օսմանյան իշխա-

³⁹⁸ Quarter D., նշվ. աշխ., էջ 112:

³⁹⁹ Inalcik H., Quataert D., նշվ. աշխ., էջ 440:

⁴⁰⁰ Սիմեոն դափր Լեհացույ Ուղեգրութիւն, էջ 315:

⁴⁰¹ Sarafian K., նշվ. աշխ., էջ 11:

⁴⁰² Мейер М., նշվ. աշխ., էջ 157-158, 160-162:

⁴⁰³ Hitti Ph., նշվ. աշխ., էջ 716:

նու թյ ու ններն իրականում «հասկանում էին» թուրքերի զարգացվածության ցածր մակարդակը հպատակ ժողովուրդների համեմատ և, հաշվի առնելով վերջիններիս ներուժի անհրաժեշտությանը կայսրության հետագա զարգացման համար, նրանց թողնում էին «ապրել այնպես, ինչպես ոչխարներին ու մեղուներին՝ նրանց կաթի ու մեղրի համար»⁴⁰⁴: Այս քաղաքականության հետևանքով հպատակներին հաջողվեց պահպանել իրենց ազգային դիմագիծը և լեզուն, թեև շատ էին նաև կրոնափոխության և ուժացման դեպքերը, ինչպես բռնի կերպով, այնպես էլ ինքնակամ: Սակայն դա բնական երևույթ էր նման տարաբնույթ բնակչության ունեցող կայսրությաննում, որին ղեկավարելու համար հաճախ հարկ էր լինում ձեռնարկել ծայրաստիճան դաժան միջոցներ: Հարկ է նշել, որ կայսրության ոչ մուսուլման հպատակների համատարած իսլամացման կոչեր բազմիցս հնչել և իրենց արձագանքն են գտել սուլթանների, մասնավորապես սուլթան Սելիմ I-ի կողմից: Սակայն դրանք շատ արագ ճնշվել են, քանի որ ոչ մուսուլման հարկատու բնակչությանը մնում էր «փառիշտի գանձարանի» հիմնական մատակարարը, որին անհրաժեշտ էր պահպանել ոչ միայն կայսրությաննում խաղաղության ապահովման, այլ նաև հենց տնտեսական նկատառումներից ելնելով⁴⁰⁵:

Կայսրության հպատակները կոչվում էին «*ռայա*» (արաբ․՝ رعية, 1) նախիր, հոտ, 3) հպատակ)⁴⁰⁶: «*Ռայա*» բառի բացատրությունը տալիս է դեռևս նախասլամական հնդ-իրանական գրականությանը, և որը տեղ է գտել նաև 15-16-րդ դդ. օսմանյան սուլթանների *Ֆերմաններում*, ժամանակագրություններում, «հայելի» (հայելու օգնությամբ ընթերցվող) տեսակի բազմաթիվ տրակտատներում, որտեղ տերը (փառիշտի) հաճախ համեմատվում էր հովվի, իսկ նրա հպատակները՝ հոտի հետ: Քանի որ Աստված վերջիններիս վստահել էր փառիշտին, նա պարտավոր էր որպես հովիվ հոգ տանել նրանց մասին և ուղղորդել դեպի իրական հավատի ճանապարհը, իսկ հպատակները պարտավոր էին անվերապահորեն ենթարկվել իրենց հովվին⁴⁰⁷:

⁴⁰⁴ Տե՛ս **Թովուզյան Յ.**, նշվ. աշխ., էջ 36, հմմտ.՝ **Febvre M.**, նշվ. աշխ., էջ 353:

⁴⁰⁵ **Орешкова С. Ф.**, նշվ. աշխ., էջ 263:

⁴⁰⁶ **Баранов Х.К.**, Большой арабско-русский словарь, том 1, стр. 303:

⁴⁰⁷ **Мейер М.**, նշվ. աշխ., էջ 156: *Ռայա* ներքին վերաբերյալ առավել մանրամասն տե՛ս **Մակարյան Վ.**, Օսմանյան իշխանության ներքին քաղաքականությանը Սիրիայում և

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 բարեկեցությունը⁴⁰⁸: Թեև հետաքրքիր մի հոգեբանությամբ էին «դաստիարակված» օսմանցի ժողովուրդները. սուլթանների անունների հետ «արդար» և «բարեգութ» մակդիրների մշտական գործածումը, ինքնին «պարտավորեցնում» էր նրանց. բնակչության մեջ արմատացել էր այն համոզմունքը, որ սուլթանների հիմնական պարտականությունն արդարության և արդարադատության իրականացումն էր: Դա էլ իր հերթին, պարտավորեցնում էր հպատակներից յուրաքանչյուրին պահպանել հասարակական կարգը և ճանաչել իր տեղը սոցիալական որոշակի խմբում⁴⁰⁹:

Սակայն կայսրության՝ բարձր ինքնագիտակցությամբ օժտված հպատակ ժողովուրդների հետընթացը (դեգրացիան) 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:

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

18-րդ դարի երկրորդ կեսին ծնունդ առավ, այսպես կոչված, «Արևելյան հարցը»: Ըստ այդմ՝ Օսմանյան կայսրության ռազմական հզորության անկման⁴¹⁰, իշխանության թուլացման պայմաններում

տեղի հայությունը (XVI-XVIII դդ.), Յայաստանը և Արաբական աշխարհը. Պատմություն և արդի խնդիրներ (Երիտասարդական միջազգային գիտաժողովի գեկուցումների ժողովածու), Պատմության ինստիտուտ, Երևան, 2014, էջ 104-114:

⁴⁰⁸ Hitti Ph., նշվ. աշխ., էջ 716:

⁴⁰⁹ Мейер М., նշվ. աշխ., էջ 156- 157:

⁴¹⁰ Կայսրության ռազմաքաղաքական հզորության շրջանում հիմնական միջոցը բռնի ռազմական ուժն էր: Դա բխում էր օսմանյան ռազմա-ֆեոդալական բռնապետության պետական կարգի էությունից: Ինչպես ասում էին այն ժամանակվա թուրք գործիչները. «Պետությունը դառնում է ձեռք բերվել և միայն դառնում կարող է պահպանվել»: Ռազմա-ավատական համակարգի

պետությունն ոչ թուրք ժողովուրդների վերելք ապրող ազատագրական ձգտումները, դրանց լուծման հնարավոր տարբերակների քննարկումը տեղափոխվում էր միջազգային հարթակ⁴¹¹:

Հաշվի առնելով ստեղծված հանգամանքները՝ 18-րդ դարի վերջերից սկսած օսմանյան բյուրոկրատական վերնախավի առանձին ներկայացուցիչներ սկսեցին գիտակցել քրիստոնյաների ապստամբությունները կանխելու անհրաժեշտությունը, այլ ոչ թե հույսը դնել նրանց ուժով ճնշելու վրա⁴¹²:

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 *ասկյարների* արտոնությունների չարաշահումը, ապա արդեն դարակզբին ստիպված էր փոխել իր քաղաքական ուղղությունը⁴¹³:

19-րդ դարում օսմանյան իշխանությունները որդեգրեցին «օսմանիզմի» (կամ «օտտոմանիզմ», թրք.՝ *osmanlilik, osmanlıcilik*) գաղափարախոսությունը, որի կյանքի կոչման գործընթացի սկիզբը դրվեց *Թանզիմաթի* (բարեփոխումներ) շրջանում (19-րդ դարի 30-ական թվականներից մինչև 70-ականն թվականներ)՝ հպատակ ժողովուրդների «բարեկեցությանն» ուղղված քայլերի ձեռնարկմամբ:

Սկսված գործընթացն իր հանգուցակետին հասավ 1876 թ. Օսմանյան կայսրության Սահմանադրության (*Kânûn-ı Esâsî*) ընդունմամբ: Սահմանադրության 7-րդ հոդվածով կայսրության

քայլքայումը օսմանյան բանակի հզորության անկման պատճառ դարձավ, որը սկսեց արտոնություն կրել ոչ միայն եվրոպական տերությունների բանակների հետ ընդհարումների ժամանակ, այլև անկարող դարձավ երկրի ներսում արագ և խելամտորեն ճնշել գինված ապստամբությունները: Տե՛ս **Սաֆրասյան Ռ.**, նշվ. աշխ., էջ 44:

⁴¹¹ **Բայբուրդյան Վ.**, նշվ. աշխ., էջ 360:

⁴¹² **Սաֆրասյան Ռ.**, նշվ. աշխ., էջ 44: Պետերբուրգում լույս տեսնող «Вестник Европы» պարբերականը (*Вестник Европы*, 1809, часть XVIII, № 1, с. 78-79) հայտնում էր, որ. «Մուսթաֆա Բայրաթսարը հրաման արձակեց, որ մահմեդականները այլևս չօգտագործեն «գյավուր» (անհավատ) բառը, որովհետև յուրաքանչյուր քրիստոնյա, ինչ դավանանքի էլ պատկաներ, հավատում էր միևնույն Աստծուն, որին հավատում են մահմեդականները»: Ձևականորեն այդ հրամանը չէր հակասում Ղուրանին: Սակայն այդ օրենքը որևէ գործնական նշանակություն չունեցավ, և «գյավուր» բառի օգտագործումը շարունակվեց մինչև կայսրության կործանումը: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 45-46:

⁴¹³ **Makdisi U.**, նշվ. աշխ., էջ 771, **Мейер М.**, նշվ. աշխ., էջ 158-159:

բոլոր ենթակաները կոչվում էին օսմանցի՝ առանց խորականության և անկախ դավանանքից, իսկ օսմանցու կարգավիճակ ձեռք էին բերում կամ կորցնում՝ ըստ օրենքով սահմանված պայմանների⁴¹⁴:

1876 թ. սահմանադրության ընդունմամբ՝ կայսրության ոչ մուսուլմանների առջև բացվեցին նաև օսմանյան պետական ապարատի դռները: Հայերը կառավարությունում զբաղեցրին պատգամավորական աթոռներ⁴¹⁵ և ստանձնեցին պետական պաշտոններ (թեկուզև ստորին աստիճանի, օրինակ՝ շրջանային վարչահամակարգում և այլն)⁴¹⁶:

Սակայն բարեփոխումների վերաբերյալ միանշանակ դրական կարծիք չի հնչեցվում ներկայիս թուրք պատմաբանների կողմից: Ավելին, բարեփոխումների շրջանակում կայսրության ոչ մուսուլմանների իրավունքների ընդլայնումն ու նրանց կարգավիճակի որոշակի բարելավումը, մասնավորապես վերջիններիս՝ պետական քաղաքականության մեջ ներգրավումը, թուրք ազգայնամուլ հեղինակների համոզմամբ, պայմանավորեց Օսմանյան պետության անկումը⁴¹⁷: Նրանց կարծիքով՝ դրանով իշխանությունները նպատակ էին հետապնդում ցույց տալու, որ օսմանյան գործելակերպում խորականության քաղաքականությունն չկար, և որ ոչ մուսուլմանները նույնպես, լինելով իսլամական պետության քաղաքացիներ, իրավունք ունեին զբաղեցնելու պաշտոններ՝ բացառությամբ պետության ղեկավարի, քանակի հրամանատարի, կառավարչի կամ դատավորի, քանի որ այդ պաշտոններն արտահայտում էին իսլամի ինքնիշխանությունը»⁴¹⁸:

Թուրք պատմաբանների մի խումբ էլ (մասնավորապես Ա. Աքգունդուզը) այն համոզման է, որ Օսմանյան պետությունը ոչ

⁴¹⁴ Hartmann E., նշվ. աշխ., էջ 83: Տե՛ս նաև՝ Makdisi U., նշվ. աշխ., էջ 771:

⁴¹⁵ Կառավարությունում ոչ մուսուլմանների, հատկապես հայերի զբաղեցրած աթոռների քանակի, մուսուլման- ոչ մուսուլման հարաբերակցության մասին մանրամասն տե՛ս Hartmann E., նշվ. աշխ.:

⁴¹⁶ Հատկանշական է, որ հայ պատգամավորների հանձնախումբը՝ Գրիգոր Չոհրապի գլխավորությամբ, 1877 թ. դեկտեմբերի 7-ի նիստի ընթացքում հայկական *Միլլեթի* կառավարությանը ներկայացրեց նոր օրենք՝ ոչ մուսուլմաններին ռազմական ու ժերում ներգրավելու վերաբերյալ: Նրանք համոզված էին, որ դա հավասար իրավունքներ պահանջելու լավագույն ճանապարհն է: *Միլլեթի* Քաղաքացիական խորհրդի անդամները քվեարկեցին հօգուտ հայերի զինվորական ծառայության, սակայն հետագայում Հոգևոր խորհուրդն ընդդիմացավ այդ որոշմանը և այն այլևս ընթացք չունեցավ: Տե՛ս u Hartmann E., նշվ. աշխ., էջ 220:

⁴¹⁷ Öztürk F., նշվ. աշխ., էջ 75-76:

⁴¹⁸ Նույն տեղում, էջ 75:

մուսուլմաններին նման իրավունքներ տվել էր մինչ քարեփոխումները և, օսմանյան ղեկավարությունը դարաշրջանի ոչ մուսուլմանների կարգավիճակը պետք է կարգավորեր այն ճանապարհներով, որոնք կպաշտպանեին իրենց շահերը, այլ ոչ թե հետևեր եվրոպական պրակտիկային, հետևաբար համակարգի քարեփոխումները չօգնեցին, ավելին՝ պատճառ դարձան կայսրության հետագա փլուզման⁴¹⁹:

Բարեփոխումների շրջանում, վերը նշված քաղաքական և տնտեսական գործոններով պայմանավորված, խաթարվեցին նաև պատմաաշխարհագրական Սիրիայի քրիստոնյա, հրեա և մուսուլման համայնքների միջև 16-18-րդ դդ. հաստատված բարիդրացիական հարաբերությունները, որոնք վերաճեցին միջհամայնքային հակամարտությունների⁴²⁰:

3.1. **Միջհամայնքային հարաբերությունները**⁴²¹ **պատմաաշխարհագրական Սիրիայում և հայերի սոցիալական կարգավիճակը**

Օսմանյան շրջանում ոչ մուսուլմանների իրավական նորմերի մշակման հարցում թերևս անկրկնելի է Շեյխուլիսլամ Էբուսսուդուդ *Էֆենդի*ի դերը (1545-1574 թթ.): Նրա *ֆեթվա*ների հավաքածուն լավագույնս ներկայացնում էր օսմանյան օրենսդրությունը և շրջանառության մեջ մնաց նույնիսկ նրա մահից հետո: Այդ *ֆեթվա*ները ներկայացնում էին կայսրության մուսուլմաններին, քրիստոնյաներին և հրեաներին առնչվող սոցիալական հարաբերությունները կարգավորող հստակ կանոնների մի ամբողջություն, որոնց հիմքում ընկած է համայնքային պահպանության և միջհամայնքային համերաշխության գլխավոր

⁴¹⁹ Նույն տեղում, էջ 82, հմմտ.՝ **Akgunduz A., Tarihi Acidan Azinliklara Taninan Haklar ve Biz-2,** <https://osmanli.org.tr/tarihi-acidan-azinliklara-taninan-haklar-biz-2/> /28.03.2015/.

⁴²⁰ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Ma'oz M.,** 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՝ **Khalaf S.,** 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, **Chevallier D.,** Non-Muslim Communities in Arab Cities, in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: the Functioning of a Plural Society*, vol. 2, pp. 160-163:

⁴²¹ Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Մակարյան Վ.,** Պատմական Սիրիայի կրոնական համայնքների կարգավիճակը և միջհամայնքային հարաբերությունները (XVI-XVIII դդ.), Բանբեր Մատենադարանի, № 25, «Նաիրի», Երևան, 2018, էջ 268-276:

խնդիրը: Նրա համոզմամբ՝ համայնքները պետք է առանձնացված լինեն և պահպանեն միջհամայնքային համերաշխությունը, այլապես այն կվերաճի բռնության, ոչ միայն մուսուլմանների և ոչ մուսուլմանների միջև, այլ նաև՝ քրիստոնյաների և հրեաների⁴²²: Ըստ նրա՝ կայսրության միջհամայնքային հարաբերություններում արդարության պահպանման համար պահանջվում էին սոցիալական հստակ կարգեր (ինչպես օրինակ՝ մուսուլմանը չպետք է խոսեր ոչ մուսուլմանի լեզվով, որպեսզի երկու համայնքների միջև բաժանումը չխաթարվի), որոնք չէին խաթարի այդ համայնքների միջև բաժանումը⁴²³:

Սակայն պատմաաշխարհագրական Սիրիայի մուսուլման - ոչ մուսուլման միջհամայնքային հարաբերություններն այլ զարգացում ստացան կայսրության մյուս, մասնավորապես Արևմտյան Հայաստանի հետ համեմատ: Վերջինիս թուրք բնակչության կողմից հաղթող-նվաճողի ակնհայտ վերաբերմունք կար հպատակ քրիստոնյա ժողովուրդների նկատմամբ, թեև, մասնավորապես արևմտահայության համար այդ տարածքներն իրենց դարավոր հայրենիքն էին: Ուստի, այստեղ խորը ճեղք էր բացված քրիստոնյայի և թուրք մուսուլմանի միջև հարաբերություններում:

Պատմաաշխարհագրական Սիրիայում իրավիճակն այլ էր. թուրքերը մնում էին գերիշխող փոքրամասնություն՝ իրենց մեծ տիրույթում և արաբական երկրներում մեծածավալ վերաբնակեցման և ճնշող մեծամասնություն դառնալու ոչ մի փորձ չարեցին⁴²⁴: Թուրք բնակչության մի զանգված Սիրիայում հաստատվեց Սելիմ I-ի հրամանով, մի մաս էլ հետագայում՝ որպես քաղաքացիական աշխատողներ և առևտրականներ⁴²⁵: Սակայն նրանց

⁴²² **Masters B.**, Christians and Jews in the Ottoman Arab World, pp. 29-30:

⁴²³ Էբուսսուուդը խուսափում էր օրինապես ընդունված և չեզոք «*զիմմի*» եզրույթից, փոխարենը նախընտրելով՝ «*բաֆիր*» (անհավատ) տերմինը, որն ավելի մոտ էր գործածական թուրքերենին: 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 **Masters B.**, Christians and Jews in the Ottoman Arab World, p. 29:

⁴²⁴ **Hitti Ph.**, նշվ. աշխ., էջ 716:

⁴²⁵ **Madden R. R.**, նշվ. աշխ., էջ 14, أ. و ب. راسل, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 114:

մեծամասնությամբ ընկալվում էր միայն այն քաղաքներում, որտեղ նրանք ունեին որոշակի զինված ուժեր⁴²⁶:

Ճիշտ է, նյութի ուսումնասիրության արդյունքում, ինչպես նաև Ալ. Ռասսելի այն խոսքերից, թե «...քրիստոնյաները տառապում էին իրենց թուրք⁴²⁷ հարևանների արհամարհական վերաբերմունքից», հասկանալի է դառնում, որ Սիրիայում նույնպես շոփինիզմի դրսևորումներ եղել են թուրք-այլազգի հարաբերություններում, այնուամենայնիվ դրանք վերը նշված պատճառներով այդքան ակնհայտ ընդգծված չեն եղել⁴²⁸:

Ի վերջո, որպես այս հատվածի ամփոփում նշենք, որ Օսմանյան կայսրությանում ապրող բոլոր ժողովուրդները օսմանահպատակ բախտակիցներ էին, որոնք երբեմն, անկախ էթնոկրոնական պատկանելիությունից, պարտավոր էին անցնել սուլթանի «սրի տակով»: Ինչպես քրիստոնյաները, որոնք «...մյուս ազգերի հետ ենթակա են ճշման ու բռնության, սակայն բողոքում են, որ միայն իրենք են տառապում բռնությունից»⁴²⁹, այնպես էլ արաբները, որոնք թեև որպես մուսուլման որոշակի առավելություններ ունեին տեղի ոչ մուսուլման բնակչության նկատմամբ, սակայն քրիստոնյա և հրեա համայնքների հետ որպես օսմանահպատակ բախտակիցներ հանդես էին գալիս որպես հակակշիռ տեղի թուրք բնակչությանը, «թուրքերն էլ (մուսուլմանները, տե՛ս راسل و ب.، 2، 238) իրականում հավասարաչափ տառապում են»⁴³⁰:

Պատմաաշխարհագրական Սիրիայում հիմնականում բնակչության՝ ըստ ազգային կամ կրոնական պատկանելության տեղաբաշխում չկար: Անգամ Յալեպում կամ Երուսաղեմի հին քաղաքում, որտեղ տարբեր էթնոկրոնական խմբերը ձևավորել էին առանձին թաղամասեր, այնուամենայնիվ այդ թաղերից և ոչ մեկում նրանք, չնայած թվաքանակի տոկոսային մեծ առավելության,

⁴²⁶ Madden R. R., նշվ. աշխ., էջ 14:

⁴²⁷ Ռասսելի աշխատության արաբերեն թարգմանությունում, ի տարբերություն անգլերեն բնօրինակի, «թուրք»-ի փոխարեն նշված է «մուսուլման» եզրույթը: Տե՛ս راسل و ب.، 2، 238:

⁴²⁸ Russel Al., The natural history of Aleppo, 2nd edition revised, enlarged, and illustrated with notes, by Russell P., vol. 2, pp. 42-43: Տե՛ս նաև՝ Սյունյացիք. Ա., Պատմութիւն Յալեպի Յայնց, հ. Բ., էջ 434:

⁴²⁹ Russel Al., The natural history of Aleppo, 2nd edition revised, enlarged, and illustrated with notes, by Russell P., vol. 2, pp. 42-43: Տե՛ս նաև՝ Սյունյացիք. Ա., Պատմութիւն Յալեպի Յայնց, հ. Բ., էջ 434:

⁴³⁰ Նույն տեղում:

բացարձակ մեկուսացած չեն ապրել⁴³¹: Օրինակ՝ Յալեպոլ մ հրեաները բնակվում էին մզկիթի կողքին, այն դեպքում, երբ մուսուլմանների տները կից էին սինագոգերին: Սակայն, պետք է նշել նաև, որ կայսրության մյուս և մասնավորապես կենտրոնական շրջաններում իշխանություններն արգելում էին քրիստոնյաներին բնակություն հաստատել մուսուլմանական թաղամասերում՝ որպես փաստարկ ներկայացնելով *Ճարհայ*ի սկզբունքները⁴³²:

Առհասարակ, արաբական երկներում բնակություն հաստատելու օրինաչափությունները հիմնված էին ոչ թե ըստ կրոնական, այլ սոցիալական դասակարգման⁴³³: Արաբական քաղաքների բնակիչները նախընտրում էին բնակվել իրենց կարգավիճակին համապատասխան այլակրոնների կողքին, քան համակրոնակիցների՝ ի տարբերություն Կ. Պոլսի և Անկարայի, ուր հարուստները, աղքատներն ու միջին դասն ապրում էին միասին⁴³⁴:

⁴³¹ **Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 180: Միավանդություն համաձայն, սուլթան Սելիմ I-ը (1512-1520 թթ.), երբ գրավել է Յալեպոլ, տեղի վաճառականությունն աշխուժացնելու հեռանկարով, Լիբանանից Յալեպոլ տեղափոխել քառասուն քրիստոնյա ընտանիքներ, որոնք հիմնել են քաղաքի թաղամասերից Չոքաթալ-Արբասիկը (Քառասունի փողոց), որը հայտնի է նաև Սալիբեդ Ջիդայ դե կամ Ջիդայ դե, Չոքաթալ-Կալ, Յարաթալ-Կանիսսե անվանումներով: Տե՛ս **D'Arvieux L.**, նշվ. աշխ., էջ 437, *كامل بن حسين بن مصطفى بالي الحلبي الشهير بالغزي*, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 197, **Սզեզեան Զ.**, Արաբական զարթոնքը և հայ գործիչները. Յալեպոլ, 2008 թ., «Այգ» մատենաշար, հրատ.՝ Բերիո թեմի, տպ. Արևելք, էջ 30-31, **André R.**, *Alep à l'époque ottomane (XVI-XIX siècles)*, p. 97: Սակայն, պետք է նշել, որ այս արվարձանում հայերը հաստատվել էին ավելի վաղ շրջանում՝ դեռևս Կիլիկյան հայկական թագավորության կործանումից և Սև ծովի ջենովացի առևտրականների հեռացումից հետո, երբ, որպես արևելք-արևմուտք առևտրային շարժն իրականացնող միջնորդ քաղաք, Յալեպոլ սկսեց շատ արագ զարգանալ: Այս ժամանակ էլ քարավանային ճանապարհների երկարությամբ ձևավորվեցին հսկայական արվարձաններ: Այս արվարձաններից մեկում հաստատվեցին քրիստոնյաները՝ մարոնիները և հատկապես հայերը, որոնք եվրոպացի գնորդների համար ծառայում էին որպես միջնորդ և թարգմանիչ: Տե՛ս **Sauvaget J.**, նշվ. աշխ., էջ 99: Նույն երևույթի մասին կարելի է խոսել նաև Յալեպոլի հրեա բնակչության պարագայում. «Բաթալ-Նասրին (Յալթանակի դուռ) կից գտնվում էր հրեական մի թաղ՝ Բաթալ-Յահուդ (Յրեաների դուռ) անվանումով: Տե՛ս **Սեմերճեան Է.**, նշվ. աշխ., էջ 274: Բնակչության թվային գերակշռության պատճառով հրեական էին համարվում նաև Բանդարա և Մասաբին թաղերը: Իսկ քաղաքի պարիսպներից ներս գտնվող Բահսիդա թաղամասի ժողովարանի շուրջ բնակվող հրեաները կազմում էին թաղի ընդհանուր բնակչության 90%-ը: Այդ պատճառով Յալեպոլի *Ճարհայթական* դատարանների արձանագրություններում այն նշվում է «հրեական թաղ»: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 274-275: Կամ, Յալեպոլի Քրդական թաղամասում քրդեր չէին ապրում. միջնադարյան մամլուքյան շրջանում այնտեղ սկզբնապես բնակեցված քրդերից գրեթե մարդ չէր մնացել, 93%-ը այդ, այսպես կոչված Քրդական թաղամասի բնակիչների, քրիստոնյաներ էին: Տե՛ս **Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 180: Երուսաղեմի մասին տե՛ս **Cohen A.**, *On the realities of the Millet System: Jerusalem in the Sixteenth Century*, pp. 9-10:

⁴³² Առավել մանրամասն տե՛ս **Փախազյան Ա.**, Թուրքական վավերագրերը Յալապոլի և հայերի մասին (16-19-րդ դդ.), էջ 42, հմմտ.՝ **Ciniodlu H. T.**, *Tokat Tahiri*, 3-ci kisim, 1950, s. 55.

⁴³³ **Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 180: Տե՛ս նաև **Chevallier D.**, նշվ. աշխ., էջ 160:

⁴³⁴ **Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 180:

Պատմաաշխարհագրական Սիրիայի մուսուլման-ոչ մուսուլման համայնքների միջև նման հարաբերությունների զարգացումը պայմանավորված էր նաև հետևյալ հանգամանքով. պատմաաշխարհագրական Սիրիան ընդգրկում էր նշանավոր առևտրատնտեսական միջարք քաղաքներ, ուստի տեղի բնակչությունը լայն կապեր էր հաստատել եվրոպական միջարք երկրների, ինչպես նաև պատմաաշխարհագրական Սիրիայում հաստատված եվրոպացիների հետ: Այդ գործնական հարաբերությունների ու առօրյա շփումների արդյունքում պատմաաշխարհագրական Սիրիայի բնակչության զարգացումն առավել արագ էր ընթանում: Յետևաբար այդ քաղաքներն ավելի ապահով էին և համեմատաբար ավելի հանգիստ: Սիմեոն Լեհացին, նկարագրելով ամբողջ կայսրությանն ու նրա ժողովրդին, հոգևորականությանը պատուհասած աղետները, խորականությունները, Դամասկոսի մասին հայտնում է. «Այլ եւ Տաճիկքն քաղքին այնորիկ յոյժ երկեղած եւ մարդասեր են եւ աստուածավախ, գքրիստոնեայս սիրեն եւ բնաւ չասեն “կավուր” կամ “տինսիզ”, այլ “Էսակուլի” կամ “հաճի”: Եւ թէ զոք աւան չոպանն նեղէ՝ ամենքն վրան թափին եւ ազատեն. Չթողուն սուխրայ բանիլ կամ այլ ինչ անիրաւ: Այլ տեղ այսպէս մարդիկ քաղցր եւ բարի չտեսի. Քրիստոնէութան լայեխ»⁴³⁵:

Չնայած նշված հանգամանքներին, այնուամենայնիվ պատմաաշխարհագրական Սիրիայի քրիստոնյաները, որպես կայսրության *զիմմի* բնակչության բաղկացուցիչ մաս, պարտավոր էին հետևել *Ճարիայ* ով, Օմարի դաշինիքով, ինչպես նաև օսմանյան կանոնադրությամբ սահմանված ընդհանուր կանոններին, որոնք, ինչպես Լևոն Վարդանն է իրավացիորեն նշում. «...ստեղծելու ստրկային հոգեբանություն մը ոչ-թուրք եւ ոչ-մահմեդական քաղաքացիին մօտ, որպեսզի 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»⁴³⁶:

Հայտնի է, որ տարբեր ժամանակներում իսլամական երկրներում քրիստոնյաների գլխավոր գաղտնիքն էր նշանը նրանց

⁴³⁵ Սիմեոն դափր Լեհացույ Ուղեգրութիւն, էջ 313:
⁴³⁶ Վարդան Լ., խորականութիւնը Օսմանեան կայսրութեան մէջ, էջ 13:

հարկային պարտավորություններն էին: Իր ներքաղաքական և սոցիալական կառուցվածքով՝ Օսմանյան կայսրությունը, լինելով իսլամական աշխարհի դասական երկրներից մեկը, որդեգրել էր նաև դրան բնորոշ հարկային քաղաքականությունը, ըստ որի որոշվում էր հպատակ ժողովուրդների տեղն ու դերը տարաթնիկ կայսրության մեջ: Հարկային առումով մուսուլմանների և քրիստոնյաների միջև օրենքով սահմանված տարբերակիչ «դասական» հարկը, որը պարտադրված էր *Շարիայ* ով միջնադարյան իսլամական տերության քրիստոնյան հրեա հպատակների համար, դա *ջիզիյա* էր (جزية, cizye)՝ գլխահարկը:

Իսլամական օրենքի համաձայն՝ *ջիզիյա* գանձվում էր երկու ձևով: Առաջինը կոչվում էր *մակթուլ ջիզիյա* (maktu jizyah), որը պայմանագրով համաձայնեցված ֆիքսված գումար էր: Երկրորդը՝ *ալե-հ ռուուս* (âle'r-rüûs) գանձվող գումարի չափը որոշվում էր անհատի ֆինանսական կարգավիճակին համաձայն⁴³⁷: Դասական իսլամում իրավաբանները *ջիզիյա* ի 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 նախասմանյան 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 ակչե (akçe, փոքր արծաթյա դրամ, ղուրուլ ի 1/120 մասը)⁴³⁸, երբ, օրինակ՝ 1520-1570-ական թթ. 1 ոսկու կտորը համարժեք էր 60-70 ակչեի⁴³⁹:

Օսմանյան տիրապետության սկզբնական շրջանում՝ մինչև 16-րդ դարը, *ջիզիյա* հարկատեսակը կոչվում էին նաև *խարաջ* (خراج, haraç, տուրք)⁴⁴⁰, իսկ ավելի ուշ նախընտրելի դարձան *ջիզիյա* կամ *ջիզիյա*

⁴³⁷ Առավել մանրամասն տե՛ս **Elitaş C., Aydemir O., Özcan U., Güvemli O., Erkan M., Oğuz M.**, Նշվ. աշխ., էջ 200-201:

⁴³⁸ Տե՛ս Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Ա., էջ 352:

⁴³⁹ **Inalcik H., Quataert D.**, Նշվ. աշխ., էջ 68, **Bakhit M. A.**, The Christian Population of the Province of Damascus in the Sixteenth Century, p. 21:

⁴⁴⁰ *խարաջը Շարիայ* ով սահմանված հարկերից է, որը դարեր շարունակ հարկվում էր իսլամական պետությունների հողատերերից: Այդ հողերը կոչվում էին *արազի*

շերի (cizie-i şer'i) եզրույթները: Օսմանյան տիրապետության ուշ շրջանում իշխանությունները միավորեցին *ջիզիյա* (գլխահարկ) և *խարաջ* (հողահարկը) հարկատեսակները, որոնք արդեն ընդհանուր անվան տակ կոչում էին *ջիզիյա* կամ *խարաջ*⁴⁴¹: Այդ է պատճառը, որ 17-րդ դարի Յալեպի մասին խոսելիս դ'Արվիոն որպես քրիստոնյաների կողմից վճարվող գլխահարկ նշում է *խարաջ*ը, որը, նրահաղորդմամբ, գանձվում էր յուրաքանչյուր հասուն տղամարդուց՝ 6 դինար (piastre) և կես դինար էլ ավել՝ հարկահավաքի համար⁴⁴²: Նույն երևույթին հանդիպում ենք նաև Միշել Ֆեբվրի⁴⁴³, ինչպես նաև Ալ. Ռասսելի աշխատություններում: Վերջինս հաղորդմամբ. «Երբ գալիս է *խարաջ*ը վճարելու ժամանակը, ամեն օր փողոցներում տեսնում ենք հավաքված խեղճ գյուղացիներ (աղքատներ՝ Սյուրմեյան արք. Ա., Պատմություն Յալեպի Յայոց, հ. Բ., էջ 434, արհեստավորներ՝ أ. و. ب. راسل, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 240), որոնց բանտեն տանում: Մուհասսիլի⁴⁴⁴ բանտի դարպասների շրջակայքը լի է կանանցով, որոնք, հարկերը չվճարելու պատճառով իրենց բանտարված հարազատների համար ուտելիք և խմելիք էին բերել: Տեսարանը կոպիտ բռնության տպավորություն է թողնում, սակայն դա այդպես է, քանի որ նրանք, իմանալով հանդերձ, որ *խարաջ*ի վճարումն անխուսափելի է, այն

հարաջիյե (Arazi-i haraciye) և օսմանյան նվաճումների ընթացքում տրվել էին հողատերերին՝ հարկ վճարելու պայմանով: *խարաջ*ը երկու տեսակ ուներ՝ *հարաջ-ի մուվազզաֆ* (Harac-i muvazzaf), որը ֆիքսված հարկ էր և գանձվում էր համաձայն հողի մեծության: Իսկ երկրորդը՝ *հարաջ-ի մյուկասսիմե* (Harac-i mukassime), ըստ որի գանձվում էր հողի բերքի 1/10-ից մինչև 2/10-րդը: Տե՛ս **Elitaş C., Aydemir O., Özcan U., Güvemli O., Erkan M., Oğuz M.**, նշվ. աշխ., էջ 296:

Շարիայ ով սահմանված հարկատեսակ է նաև *ուշրը* կամ *աշարը*՝ տասանորդը (عشر, ashar, տաս, տասանորդ, ունեցվածքի 1/10-ը), որը գանձվում էր մուսուլմանական պետության ավատատերերից և հողատերերից: *Շարիայ* ով հաստատված այս հարկատեսակները մտնում էին կայսրության հարկային առաջին դասակարգման՝ *թեքալիֆ-ի շերիյե* (Tekalif-i şer'iye, تکلیف, ծանրություն, դժվար աշխատանք, պարտականություն և այլն), որը, ըստ տարբեր կարծիքների, ընդգրկում էր մոտ 80-350 հարկատեսակ: Տե՛ս **Վարդան L.**, Յարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրության ներքին (ԺԵ. - Ի. դար), հ. Ա., էջ 66-75, 289-296:

Օսմանյան շրջանում *խարաջ*ի և *ուշր*ի վճարման կարգերի վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս Թուրքական աղբյուրները Յայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Բ., էջ 302-303:

⁴⁴¹ Տե՛ս **Elitaş C., Aydemir O., Özcan U., Güvemli O., Erkan M., Oğuz M.**, նշվ. աշխ., էջ 200, 295:

⁴⁴² Տե՛ս **D'Arvioux L.**, նշվ. աշխ., էջ 439:

⁴⁴³ Տե՛ս **Febvre M.**, նշվ. աշխ., էջ 510:

⁴⁴⁴ *Մուհասսիլ* ը կամ *դեֆթերդարը* քաղաքային պաշտոնյաների կարգից երկրորդ անձն էր *փաշայի*ց հետո և նրա բացակայության ժամանակ վարում էր կառավարչի առժամանակյա պաշտոնը: *Մուհասսիլ* ի պարտականությունների մեջ էր մտնում արքունի տուրքերի, մաքսատան հասույթների և *խարաջ* տուրքի հարկահավաքությունը: Տե՛ս **Սյուրմեյան արք. Ա.**, Պատմություն Յալեպի Յայոց, հ. Բ., էջ 503:

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»⁴⁴⁵:

Այնինչ, *ջիզիյայի* հարկամատյանների (Defter-i Cizye-i Gebrân)⁴⁴⁶, ինչպես նաև կայսրության հարկային քաղաքականության ուսումնասիրման արդյունքում գիտնականները կարծիք են հայտնում, որ *ջիզիյան* նյութական բեռ չէր, այլ ավելի շատ ոչ մուսուլմանների՝ իսլամական օրենքին հնազանդման միջոց էր: Այն գանձվում էր տարին մեկ անգամ, որի վճարմամբ կայսրության ոչ մուսուլմաններն ազատվում էին զինվորական ծառայությունից⁴⁴⁷:

Յետագոտելով նվաճված ժողովուրդների նախասմանյան օրենքներն ու գրանցամատյանները՝ օսմանյան իշխանություններն ընդօրինակեցին և կիրառության մեջ դրեցին նաև այն հարկատեսակները, որոնք տեղի բնակչությանը սովոր էր վճարել նախասմանյան վարչակարգերին՝ բացառությամբ միայն նրանց, որոնք ակնհայտորեն հակառակ էին օսմանյան կացութեան⁴⁴⁸: Յետևաբար, Օսմանյան կայսրության տարբեր շրջաններում հարկատեսակները տարբեր էին և մանրամասն շարադրված յուրաքանչյուր նահանգի *կանուկ նամե*ում: Օրինակ՝ *ալիկ* (*ալիկ*, علق - անասնակեր, հայկական աղբյուրներում՝ ալեղ) կոչվող հարկը, որը թվում է թե նույն իմաստն է արտահայտում է ինչ *ալիս*⁴⁴⁹, գործածվում էր միայն կայսրության արաբական շրջաններում⁴⁵⁰:

⁴⁴⁵ **Russel Al.**, The natural history of Aleppo, 2nd edition revised, enlarged, and illustrated with notes, by Russell P., vol. 2, pp. 42-43: Տե՛ս նաև **راسل**, **و. ب. ا. و. ب. ا.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 240, **Սյուրմեյան արք. Ա.**, Պատմութիւն Հայ եպի Հայոց, հ. Բ., էջ 434:

⁴⁴⁶ Շրջանների հարկամատյանները գրվում էին երկու օրինակով՝ բնօրինակը պահվում էր պետական արխիվում, իսկ կրկնօրինակը՝ տեղական դատարանում: Իսկ ամբողջ կայսրության տարեկան ելքերն ու մուտքերը նշվում էին հարկամատյաններում (tekalif-i örfiye defteri): Տե՛ս **Elitaş C., Aydemir O., Özcan U., Güvemli O., Erkan M., Oğuz M.**, նշվ. աշխ., էջ 283-284:

⁴⁴⁷ **Սեմերճեան Է.**, նշվ. աշխ., էջ 265:

⁴⁴⁸ **Inalcik H., Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 70:

⁴⁴⁹ *Ալիս* (علق, հոգ. علفة - *ուլլուլե*) եզրույթը բաղկացած է *ալիս* (علق, խոտ) բառի եզակի և հոգնակի ձևերից: Ինչպես բառն ինքը ցույց է տալիս, դա այն տուրքն էր, որը *ռայան*ները պարտավոր էին հատուցել երթևեկող պետական պաշտոնյաներին որպես նրանց ձիերի և գրաստների կեր: Այս տուրքը, բնականաբար, նախապես հատուցվել է բնամթերքով (խոտ, դարման, գարի և այլն), սակայն հետագայում շատ

Օսմանյան կայսրության հարկային համակարգի՝ անհեթեթության հասնող հարկերի տեսակների, դրանց պարտադիր վճարման կամ անտրամաբանական բացառությունների մասին լավագույնս կարելի է պատկերացում կազմել հետևյալ օրինակից. Շամի *Էյալեթում* կանաչ եղենի դաշտային արտադրություններից, ինչպիսիք են սոխն ու սխտորը, սմբուկն ու դդումը, կաղամբը, վարունգը և այլն, գանձվում էր *ադեթ-ի դառ ուլլ-հու դառ* (adet - հարկ, կանոն, օրենք, hudar - կանաչ եղեն, բառացի նշանակում է՝ կանաչ եղեն ունեցողի կանոն) 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 գանձվում⁴⁵¹:

Կայսրության քրիստոնյաներն ու հրեաներն առանձին վճարում էին բազմաթիվ այլ հարկեր՝ *շաշաթ* (şabat - շաբաթական տուրք՝ փաթեթոց կրելու համար), *շիրա* (pira- տանը գիւնի ունենալու իրավունքի համար) և այլն⁴⁵²: Առհասարակ, ալկոհոլային խմիչքների արգելման, դրանց օգտագործման կամ օգտագործումը նվազեցնելու վերաբերյալ մի քանի տարբեր օրենքներ էին գործում: 1638 թ. քրիստոնյա հպատակներից սկսեցին գանձել *զեջրիյե ռեսմի*, *զեջրիյե գյուլմրուդու* (*zecriye resmi*, *zecriye gümrüdü* գիւնու համար հարկեր) և այլ հարկեր⁴⁵³:

Միլլեթ համակարգի շրջանակում կայսրության երեք *միլլեթ*ների յուրաքանչյուր անդամ, «ազգային տուրք անվան տակ, պարտավոր էր վճարել *իանե-ի միլլիյե* (lane-ı milliye, ազգային տուրք, օժանդակություն) հարկատեսակը՝ իր ազգն ու համայնքը, կրոնական, կրթական, բարեսիրական, խնամատարական հաստատություններն ու ձեռնարկները պահպանելու համար⁴⁵⁴: Յայկական *միլլեթ*ն այս

դեպքերում այն փոխարինվել է դրամական տուրքով: Տե՛ս **Փախալան Յ.**, Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, I, Յրովարտակներ, արակ առաջին, (ԺԵ-ԺԶ դդ.), ՅՍՍՌ-ԳԱ հրատ., Երևան, 1956, էջ 103:

⁴⁵⁰ **Վարդան Լ.**, Յարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրութիւններուն մէջ (ԺԵ.-Ի. դար), հ. Ա., էջ 53-54:

⁴⁵¹ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս նույն տեղում, էջ 101-103:

⁴⁵² **Febvre M.**, նշվ. աշխ., էջ 510, **Չուլլալյան Մ.**, Արևմտյան Յայաստանը XVI-XVIII դդ., էջ 36, **Վարդան Լ.**, Յարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրութիւններուն մէջ (ԺԵ.-Ի. դար), հ. Բ., էջ 233, 237:

⁴⁵³ Առավել մանրամասն տե՛ս **Վարդան Լ.**, Յարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրութիւններուն մէջ (ԺԵ.-Ի. դար), հ. Ա., էջ 260-261:

⁴⁵⁴ Նույն տեղում, էջ 487:

տուրքի վերջնական սահմանումը տվեց «Ազգային սահմանադրությունն Յայնգ»-ում⁴⁵⁵, ըստ որի՝ «Ամեն Ազգային անհատ՝ որ չափահաս է եւ վաստակ ու տեր, պարտական է տրօք մասնակից ըլլալ Ազգային ծախուց»⁴⁵⁶:

Այս բազմաթիվ և բազմապիսի հարկերն այնքան չէին մտահոգում բնակչությանը, որքան հարկահավաքության գործընթացը: Յարկահավաքությունը, ըստ հարկերի կարևորության, բաշխված էր օսմանյան քաղաքային վարչակազմի տարբեր պաշտոնյաների միջև⁴⁵⁷:

Յարկահան պաշտոնյաները գանձում էին սահմանված հարկի չափից տաս, քսան, երբեմն նաև մի քանի տասնյակ անգամ շատ գումարներ: Այս երևույթները քաջալերվում էին *փաշայի* կողմից, քանի որ նաել իր բաժինն ուներ այդ ավարառությունից⁴⁵⁸: Օրինակ՝ *սուբաշին*, որը 100 տուրքերից 10-ն ինքն էր գանձում, *փաշային* դրանից բաժին էր տալիս միայն այն դեպքում, երբ օրինական գանձումները սահմանն անցնում էին⁴⁵⁹: Անհարկի տուրքերը գանձելու պաշտոնը *փաշան* հանձնել էր իր պահակազնդի պետերին, որոնք *թյուֆենկչի բաշի* էին կոչվում: Սրանք սարսափն էին քաղաքի, մանավանդ քրիստոնյաների և հրեաների: Սրանցից գատ *փաշան* իր իշխանության ենթակա գյուղեր ուներ, որոնք մեծ եկամուտներ էին ապահովում *փաշային*⁴⁶⁰:

Յարկերն ու հարկահավաքությունն ավելի անտանելի դարձան կայսրության բնակչության համար, հատկապես 18-րդ դարի երկրորդ կեսից, երբ *խասսերի* փոխարեն *էյալեթ*ների կառավարիչներին որպես ռոճիկ տրվեցին իրենց իրավասության ներքո գտնվող նահանգների բնակչությունից՝ խաղաղ ժամանակ գանձվող *իմդադ-ի հազարիյե* (imdad-i hazariye), իսկ պատերազմի դեպքում՝ *իմդադ-ի*

⁴⁵⁵ Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Թանանյան Գ.**, Ազգային սահմանադրությունն հայոց, <http://www.parliament.am/library/sahmanadrakan%20barepoxumner/Tananyan.pdf> /19.05.2017/. **Masayuki U.**, The First Draft of the Armenian Millet Constitution, https://www.academia.edu/7049640/The_First_Draft_of_the_Armenian_Millet_Constitution_Annals_of_Japan_Association_for_Middle_East_Studies_vol._23_no._1_2007 /26.03.2015/, **Մակարյան Վ.**, Յարկական *Միլլեթի* կազմավորումը և Կ. Պոլսի Յայնգ պատրիարքների իրավասությունները (ԺԵ.-ԺԹ. դդ.), էջ 126:

⁴⁵⁶ Առավել մանրամասն տե՛ս **Վարդան Լ.**, Յարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրութիւններուն մէջ (ԺԵ-Ի դդ.), հ. Ա., էջ 486-488:

⁴⁵⁷ Մանրամասն տե՛ս **Mordecai L.**, նշվ. աշխ., էջ 8:

⁴⁵⁸ Տե՛ս **Թովուզյան Յ.**, նշվ. աշխ., էջ 36, **Սյունյացյան արք. Ա.**, Պատմությունն Յայնգի, հ. Բ., էջ 504:

⁴⁵⁹ **Սյունյացյան արք. Ա.**, Պատմությունն Յայնգի, հ. Բ., էջ 506:

⁴⁶⁰ Նույն տեղում, էջ 496, տե՛ս նաև՝ **Mordecai L.**, նշվ. աշխ., էջ 8:

սեֆերիյե (imdad-ı seferiye) կոչվող հարկերը⁴⁶¹: Օրենքով յուրաքանչյուր տարվա համար այդ հարկերի չափը պետք է սահմաներ տեղի ավագանուց կազմված հանձնաժողովը, ապա հաստատվեր *շարիաթական* դատարանով:

Պատերազմական ժամանակաշրջանի համար սահմանված հարկերից էին նաև *սուրսաթը* (sursat- պատերազմական տուրք), *ավարիզը* (avariz- արտակարգ հարկ)⁴⁶², *օրդուն* (ordu- բանակի տուրք)⁴⁶³:

Օսմանյան կայսրության մուսուլման-ոչ մուսուլման բնակչության տարանջատման գլխավոր երևույթներից էր նաև զինվորական ծառայությանը, որը, որպես մուսուլմանական տուրք, կայսրության թուրքերի և նորդարձների մենաշնորհն էր⁴⁶⁴: Կայսրության բոլոր քրիստոնյաները ոչ միայն չէին կարող կանոնավոր բանակի զինվոր լինել, այլև կատարելապես զինաթափված էին և անգամ ճամփորդության ժամանակ ավագակներից պաշտպանվելու համար զենք չունեին: Սակայն ուշագրավն այն է, որ նվաճված երկրների ոչ մուսուլման զինվորականությունը (եթե վստահելի էին), կարող էր ինտեգրվել օսմանյան զինվորների խմբին՝ անգամ առանց իսլամ ընդունելու⁴⁶⁵:

Քրիստոնյաների ներգրավումն օսմանյան բանակում իրականացվում էր միայն *դուլլեմների*՝ նախկին ռազմագերիների, ստրուկների և երեխաների իսլամացմամբ⁴⁶⁶: Քրիստոնյա տղա երեխաների բռնի իսլամացումը պատմությանը հայտնի է *դևշիրմե*

⁴⁶¹ **Չուլլալյան Մ.**, Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ., էջ 301-302, առավել մանրամասն տե՛ս **Վարդան Լ.**, Հարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրութիւններուն մէջ (ժե.-ի. դար), հ. Ա., էջ 473-479:

⁴⁶² Մանրամասն տե՛ս **Elitaş C., Aydemir O., Özcan U., Güvemli O., Erkan M., Oğuz M.**, նշվ. աշխ., էջ 284-285, **Վարդան Լ.**, Հարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրութիւններուն մէջ (ժե.-ի. դար), հ. Ա., էջ 79-80:

⁴⁶³ **Թովուզյան Հ.**, նշվ. աշխ., էջ 36: Նշված հարկերի մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Elitaş C., Aydemir O., Özcan U., Güvemli O., Erkan M., Oğuz M.**, նշվ. աշխ., էջ 284-285, **Վարդան Լ.**, Հարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրութիւններուն մէջ (ժե.-ի. դար), հ. Ա., էջ 79-80, նույնի՝ հ. Բ., էջ 289-290, 391:

⁴⁶⁴ Օսմանյան ռազմական ուժերում միշտ եղել են որոշակի թվով ոչ մուսուլմաններ, օրինակ՝ քրիստոնյա հույները, որոնք 1840-ական թթ. որպես նավաստիներ ծառայել են օսմանյան նավատորմում: Տե՛ս **Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 177:

⁴⁶⁵ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Kunt M. I.**, նշվ. աշխ., էջ 59:

⁴⁶⁶ **Sanjian A.**, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, pp. 31-32:

(արյան հարկ), իսկ հայ պատմիչների մոտ՝ նաև Մանկահավաք կամ Մանկաժողով անուաններով⁴⁶⁷:

Ղուլլեմներից (غلامان-հոգ.՝ ստրուկ-զինվոր) պատրաստում էին պետական ծառայության համար կադրեր՝ պալատականներ և ենիչերիներիններ, շրջանների, ծայրամասերի կառավարիչներ, պալատի նախարարներ և հզոր վեզիրներ⁴⁶⁸: Սակայն հայտնի է, որ հիմնական «առաքելություններ» դա օսմանյան բանակի կորիզի՝ *ենիչերի* անվան զորքերի համալրումն էր:

Եթևիկ համայնքների առանձնացման և «միջհամայնքային արդարության չխաթարման» համար օսմանյան իշխանությունների կողմից մանրամասն մշակվել և սահմանվել էին կայսրության ոչ մուսուլմանների արտաքին տեսքին վերաբերող մի շարք կանոններ, որոնց հիմքում նույնպես ընկած էին Օմարի դաշինքի դրույթները⁴⁶⁹:

Օսմանյան կառավարման սկզբնական շրջանում հիմնական պահանջն այն էր, որ կայսրության քրիստոնյաներն ու հրեաները բարձրորակ պատրաստի հագուստներ չհագնեն: Ապա, 1568 թ. օգոստոսի 1-ի (Յիջրայի 7 սաֆեր, 976) սուլթան Սելիմ II-ի՝ հրեաներին տրված հրամանում մանրամասն նշվում են ոչ մուսուլմանների՝ հանդերձանքի հետ կապված պարտավորությունները, ըստ որի՝ «այսուհետև հրեաների և այլ անհավատների ֆերաջեները լինելու են սև չուխաներից, թեմկաները⁴⁷⁰ ոչ թե կերպասից, այլ աստառացուկտորից, գլխի փաթոցները կես վարդագույն և կես կարմիր թող լինի և արժեքն էլ 30-40 դուրուշից ոչ ավելի: Մաշիկները պետք է

⁴⁶⁷ Առավել մանրամասն տե՛ս **Շաքարյան Ա.**, «Արյան հարկը» Օսմանյան կայսրությունում, Դևշիրմե, Երևան, հեղ. հրատ., 2006, **Չուլլալյան Մ.**, Դևշիրմեն (մանկահավաքը) Օսմանյան կայսրությունում ըստ թուրքական և հայկական աղբյուրների, **Օրմանեան արք. Մ.**, «Ազգապատում», մասն Բ., էջ 2236-2237, **Յ. Գաբրիել Վ. Այվազովսքի**, նշվ. աշխ., էջ 23, **Բայբուրդյան Վ.**, նշվ. աշխ., էջ 79-80: Երբեմն նաև զանգվածաբար աղջիկներ էին հավաքում թուրքական հարեմների համար, օրինակ՝ 1569 թ. հիշատակվում է, թե «աղջիկ ժողովեցին ի քրիստոնեից» և այդ ահարկուղեպետին մեր ժողովուրդը տալիս էր «աղջկայ ահ» անունը: Տե՛ս **Անատան Յ.**, նշվ. աշխ., էջ 222, առավել մանրամասն տե՛ս **Փախալյան Ա.**, Թուրքական վավերագրերը Յայաստանի և հայերի մասին (16-19-րդ դդ.), էջ 166-178:

⁴⁶⁸ **Мейер М.**, նշվ. աշխ., էջ 161, **Hitti Ph.**, նշվ. աշխ., էջ 716:

⁴⁶⁹ Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Masters B.**, Christians and Jews in the Ottoman Arab World, p. 43, **Ակրտումյան Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 153-163:

⁴⁷⁰ Հագուստի տեսակ:

լ ինեն սև գույնի, հասարակ և առանց աստառի: Այլ գույնի չլինի: Միմիայն եզրերը թող սև մեշիկից լինի, այն էլ ոչ սաֆյանից»⁴⁷¹:

Վերը նշվածին պետք է հավելենք արաբ պատմիչ ավ-Ղազիի այն տեղեկությունը, ըստ որի՝ տղամարդկանց գլխանոցը (surbab), որը միայն օսմանյան պետության հանդերձանք էր համարվում, կարող էին կրել միայն կայսրության մեծամասնությունն կազմող երեք միլիոնների ներկայացուցիչները՝ քրիստոնյաներն ու հրեաները, ինչպես նաև՝ մուսուլմանները⁴⁷²:

Մինչ 18-րդ դարակիզբը, Սելիմ II-ին հաջորդած սուլթանները նույնպես կայսրության ոչ մուսուլմանների արտաքին տեսքին վերաբերող բազում հրամաններ են արձակել: Այդ *Ֆերման*ները 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 *կադի*ին, ըստ որի. «այսուհետև հրեաների և քրիստոնյաների հագած չուխաները, իշթարլատները⁴⁷³, խալաթները չպետք է պատրաստված լինեն առլասից, կամկայից և այլ մետաքսյա գործվածքներից: Ֆերաջեները նույնպես չպետք է մետաքսից լինեն, այլ աստառացու կտորից: Դրուլբենտը (շղարշ) նույնպես բարակ և նուրբ տեսակի չի լինելու և իրենց գլխի փաթեթոցներն 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»⁴⁷⁴:

Համաձայն 16-րդ դարի ժամանակագիր Ավետիքի, երբ Կ. Պոլսի ոչ մուսուլմանները փորձել են անտեսել այդ հրամանի դրույթները, 1580 թ. (Ռիթ) հետևել է սուլթանական մեկ այլ հրաման. «...նեղացեալ

⁴⁷¹ **Փախալան Ա.**, Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին (16-19-րդ դդ.), էջ 214:

⁴⁷² *كامل بن حسين بن مصطفى بالي الحلبي الشهير بالقزي*, նշվ. աշխ.հ. 1, էջ 287: Արևելյան մարդու հագուստի մասին մանրամասն տե՛ս *أ.وب.راسل*, նշվ. աշխ.հ. 1, էջ 74-84:

⁴⁷³ Կարմրագույն վեներտիկյան չուխա: Տե՛ս **Փախալան Ա.**, Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին (16-19-րդ դդ.), էջ 272:

⁴⁷⁴ Նույն տեղում, էջ 48: Տե՛ս նաև՝ **Հակոբյան Վ. Ա.**, Մանր ժամանակագրություններ, XIII-XVIII դարերի, հ. 2, Երևան, 1956, էջ 516:

Մուրատ խոնդքեարն ի Յրէից եւ ի քրիստոնէից համարձակութենէն եւ վերացուց զփակեղն ի գլխոց նոցա, և սաստիկ եասախ արաբ եւ սահմանեաց զսեւ գտակ դնելն, բայց տեղիս կաշառն ետուեն եւ առին զհրաման դնել զփակեղ, յետ ժԸ (18) ամի ապա Կոստանդնուպօլիս. եւ այլ բազում քաղաքի մնացին գտակով»⁴⁷⁵:

Պատմաաշխարհագրական Սիրիայում այս առումով նույնպէս իրավիճակն այլ էր. տարբեր ժամանակներում, կախած տեղի *բեյլ երբեյ* ի հանդուրժողականության աստիճանից կամ վերջինիս մատուցված կաշառքի չափից, ոչ մուսուլմանները կարողացել են ժամանակ առ ժամանակ շրջանցել իրենց արտաքին տեսքին և կենսաձևին վերաբերող որոշ կանոններ: Օրինակ, Յալեպի հայերի կարգավիճակը նկարագրելիս՝ Սիմեոն Լեհացին նշում է, որ. «Եւ զգեստ է նոցա սոֆ, խութնի, աթլաս, եւ վաթսուն, եօթանասուն, հարիւր չյալ չուխայ»⁴⁷⁶: 18-րդ դարում Յալեպում քրիստոնյաների, մասնավորապէս տղամարդկանց հագուստներն ավելի մանրամասն նկարագրում է Ալ. Ռասսելը. «Այն ինչ հագնում են քրիստոնյաները հիմնականում տարբերվում է մուսուլմանների հագածից. նրանց օգտագործած շղարշը երկնագույն է՝ սափտակ գծերով: Նրանց կոշիկները կարմիր են: Դրսում նրանց հագուստն ընդհանուր առմամբ շատ պարզ է, հատկապէս երբ խոսքը վերաբերում է մորթուն: Չնայած նրանցից շատերը տանը շատ թանկարժեք զգեստներ են հագնում և ընդօրինակում են մուսուլմաններին սափտակ գլխաշորերի (տյուրբան-Վ.Մ.)⁴⁷⁷ օգտագործման հարցում: Շքեղ հագուստներն ու այլ բաները օրեցօր զարգանում են»⁴⁷⁸:

Տղամարդկանց պարագայում՝ ըստ պատշաճի հագնվելու և անգամ մորուք պահելու համար հարկավոր էր տեղի կառավարչի թույլտվությունը, որն ինքնին կաշառք ստանալու ևս մեկ

⁴⁷⁵ Տե՛ս **Յակոբյան Վ. Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 516: 16-րդ Գլխաշորի հետարգելված էր նաև փակեղի գործածությունը, որին գալիս էին փոխարինելու «սև գդակը», «քոլոզը», «թաղիքը» և «ղալ փախը»: Տե՛ս **Վարդան Լ.**, Խորականութիւնը Օսմանեան կայսրութեան մէջ, էջ 13:

⁴⁷⁶ **Սիմեոն դափր Լեհացոյ Ուղեգրութիւն**, էջ 319-320:

⁴⁷⁷ Ըստ Մ. Ֆեբվրի՝ թուրքերն արգելում էին քրիստոնյաներին և հրեաներին սափտակ տյուրբան կրել: Տե՛ս **Febvre M.**, նշվ. աշխ., էջ 196:

⁴⁷⁸ **Ա. Բ. Բ.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 240: Տե՛ս նաև՝ **Սյունրմեյան արք. Ա.**, Պատմութիւն Յալեպի Յայոց, հ. Բ., էջ 435: Այս մասին, Այնթափի հայ տղամարդկանց օրինակով, մանրամասն տե՛ս **Sarafian K.**, նշվ. աշխ., էջ 184-186:

տարբերակ էր⁴⁷⁹: Այդպիսով, փաստորեն, կառավարիչները քաղաքի հարուստ ոչ մուսուլմաններին վերցնում էին իրենց հովանառուներքո, ինչպես տեղի եվրոպացի հյուպատոսները՝ իրենց համաերկրացիներին⁴⁸⁰:

Մասնավորապես արաբական երկրներում ոչ մուսուլմաններին վերաբերող ևս մեկ արգելքի մասին վկայում է Սիմեոն Լեհացին դեպի Երուսաղեմ իր ուղևորության նկարագրության ժամանակ. «Եւկայր չար աղանտմի այլ յ Արաբացոց 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 յըզտու թուէն քուլլահ, չալ կամ այլ ինչ թողուն ագանիլ քրիստոնէից, այլ մեվլայիք նոցա դնեն ի գլուխ եւ արկանեն զուսովք: Այլ եւ իշով չկայ հրաման մեխքեմի առջեւ կամ մզկիթի, մէջիթի, կամ ի քաղաքի շրջել, այլ հետիոտս. եւ ես եղկելիս ոչ գիտելով զանցս մեծի աղետիս՝ հեծեալ իշով անցանէի մեխքանամի ի Մըսր. իսկ եասախչիքն հասեալ ի վերայ իմ՝ բազում զան հարին ի գլուխ եւ ի թիկունս իմ ուժգին բոօք, մինչ զի եւ ընկեցին զիս ի վայր. եւ ոչ գիգէի զանկարծահաս պատուհասն որ եկն ի վերայ իմ. եւ ասին. այլ չի նստիս էշ, զի չէ հրաման, այլ ոտիւք շրջէ»⁴⁸¹:

Փոքր ինչ այլ էր կայսրության ոչ մուսուլման կանանց կարգավիճակը: Նրանց համար սահմանված հիմնական արգելքները վերաբերում էին արտաքին տեսքին: Ըստ այդմ. «Յրեականայք չպետք է ֆերաջե⁴⁸² հագնեն: Իրենց հին սովորության համաձայն թող ֆահիր⁴⁸³ հագնեն և Բրուսայի քութնու, իսկ չաքշիրները⁴⁸⁴ թող երկնագույն լինեն, այլ ոչ թեսև: Կանայք չպետք է մաշիկ հագնեն, այլ հին սովորության համաձայն՝ կոշիկ և շիրվանի: Մահմեդական կանանց նման լայն օձիքներ և թասակներ չկրեն: Յայ կանայք ևս ֆերաջե չեն հագնելու: Ֆերաջեի փոխարեն թող ֆահիր հագնեն, իսկ

⁴⁷⁹ Վարդան Լ., Խորականութիւնը Օսմանեան կայսրութեան մէջ, էջ 20:

⁴⁸⁰ Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Herbert L. Bodman, Jr.**, նշվ. աշխ., էջ 45:

⁴⁸¹ **Սիմեոն դպիր Լեհացոյ Ուղեգրութիւն**, էջ 270:

⁴⁸² Լայն թւերով, ծածկոցանման հագուստ, որի մէջ փաթաթվում էին մուսուլման կանայք: Տե՛ս **Փախալան Ա.**, Թուրքական վավերագրերը Յայաստանի և հայերի մասին (16-19-րդ դդ.), էջ 277:

⁴⁸³ Բաճրորակ, թանկարժեք հագուստ: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 277:

⁴⁸⁴ Տարտի տեսակ: Կանանց չաքշիրները զարդարված էին լինում սըրմայի (արծաթյա կամ ոսկյա) թելերով: Տե՛ս **Նուրյն տեղում**, էջ 275:

ոտքերին էլ՝ բաթիկներ, ներսից՝ սև գույնի Բուրսայի քաթնու, ոտքերին՝ կապույտ չաքչիր, մեջինե հողաթափ և շիրվանի մաշիկներ: Յրեաները և այլ անհավատները երիզավոր աստառով սև ֆերաջեներ թող հագնեն: Ներսից հագած դոլ աման⁴⁸⁵ թող սև գույն լինի, այն էլ Բուրսայի քութնուից: Թող հարթ և արդու կված չլինի, այլ պարզ և հասարակ: Ֆահիր հագնելու դեպքում միայն սև գույնի լինի: Փաթթոցները, երիզները, ոտնամանները պետք է վերևում նշվածի պես լինեն»⁴⁸⁶:

Փաստորեն, ինչպես Լևոն Վարդանն է գրում. «Լաջակի գործածությունը դարձաւ ստիպողական» և «կիներուն զգեստաւորումը պետք էր որ հետեւէր թրքական ձեւին, եւ հայ ու քրիստոնեայ կիներ ստիպուած էին պահել իրենց դեմքը, ձեռքերը, ոտքերը եւ մազը»⁴⁸⁷ միևնույն ժամանակ, հագուստի գույնով և ձևով չկրկնօրինակել մուսուլման կանանց:

Քողարկվելու երևույթը քրիստոնյա կանանց շրջանում ինչ որ չափով նաև անվտանգության երաշխիք էր: Յետևաբար, որքան անվտանգ էր տեղանքը, այնքան քրիստոնյա կանայք համարձակ էին իրենց քողերի օգտագործման հարցում: Օրինակ՝ Արևմտյան Յայաստանի մի շարք քաղաքներում հայ կանայք և աղջիկները փողոց դուրս գալիս ծածկվում էին սպիտակ կամ կապույտ ծածկոցներով՝ սավաններով⁴⁸⁸: Այդ շրջանների հայ կանայք թուրքերի և քրդերի բռնություններից խույս տալու համար եկեղեցի, շուկա գնալիս կամ, առհասարակ, փողոցով քայլելիս ստիպված էին մինչև աչքերը շալերով ծածկվել, որպեսզի չնկատվեր նրանց գեղեցկությունը⁴⁸⁹:

Սակայն, ի տարբերություն Արևմտյան Յայաստանի, ինչպես նաև արաբական մյուս երկրների, Սիրիայի կանայք ավելի բարենպաստ

⁴⁸⁵ Դոլ ամաք (փաթաթել) բառից՝ արտահագուստ: Այդպես է կոչվել, որովհետև փեշի ծայրերը փաթաթվելով, մտցվել է մեջքի մեջ: Յագուստի վերին մասը մինչև գոտկատեղը կոճկվել է: Յագուստի թևերը եղել են լայն, բազուկների մոտ՝ նեղ: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 270:

⁴⁸⁶ Նույն տեղում, էջ 214-215:

⁴⁸⁷ **Վարդան Լ.**, Խորականությունը Օսմանեան կայսրությունում, էջ 20:

⁴⁸⁸ **Նահապետյան Ռ.**, Կինը հայոց ավանդական ընտանիքում, [http://hpi.asj-oa.am/2621/1/2009-1\(71\).pdf](http://hpi.asj-oa.am/2621/1/2009-1(71).pdf) (էջ 71-87) /25.08.2017/, էջ 82, հմմտ.՝ **Սրվանձտյան Գ.**, Թորոս Աղբար, հ. Բ.՝ Երկեր, 1982, էջ 430:

⁴⁸⁹ **Նահապետյան Ռ.**, նշվ. աշխ., էջ 82:

վիճակում էին գտնվում և ավելի ազատ էին⁴⁹⁰: Յուրյն ուղղափառ քահանա Խուրի Միխայիլ Բարիք ավ-Դիմաշկիի հաղորդմամբ՝ Ազըմների տոհմից Ասադ *փաշայ* ի կառավարման տարիներին (1744-1758) Դամասկոսի քրիստոնյաներն ազատ էին իրենց հագ ու կապի մեջ: Կանայք բացահայտ կրում էին անգամ կանաչ գույնի *ջուբա* (վերնահագուստ), իսկ ինչպես գիտենք, կանաչ գույնը հատուկ էր մուսուլմաններին և մինչ այդ կանայք միայն ծածկի տակից էին հագնում այդ գույնի հագուստ⁴⁹¹:

Ալ-Ղազին նույնպես նշում է, որ Յալեպի կանայք հետևում էին եվրոպական նորաձևությանը և հագնվում եվրոպացիների պես: Յամաձայն պատմիչի նկարագրության՝ քրիստոնյա և հրեա կանայք օգտագործում էին բող, ինչպես մուսուլմանները, սակայն նրանց բողը մուսուլման կանանց բողերից կարճ էր⁴⁹²: Ոտքերին կրում էին միայն փակ կոշիկ *կուսդուրա* (قندرة) և սովորությունն չունեին թաշկինակով ծածկել ու իրենց դեմքը⁴⁹³:

Գրեթե նույնը հայտնում է Մ. Ֆեբվրը՝ նշելով, որ արաբ կանայք, ի տարբերություն թուրք կանանց, չէին ծածկում իրենց դեմքը: Թուրքերի օրինակին հետևում էին նաև քրիստոնյա և հրեա կանայք՝ «իրենց մասին խոսելու առիթ չտալ ու և վիճաբանության պատճառ չդառնալ ու համար»: Այս երևույթը, ըստ հեղինակի, տարածված էր «Թուրքիայի» շատ, սակայն ոչ բոլոր վայրերում. օրինակ՝ Չմյուռնիայում և այն մասերում, որտեղ քրիստոնյաները թուրքերից թվով շատ են, նրանք «եվրոպացիների նման» դեմքերը չեն ծածկում⁴⁹⁴:

Ալ. Ռասսելը նույնպես բավականին տեղեկություններ է հաղորդում Յալեպի քրիստոնյա կանանց մասին՝ նշելով, որ. «Քրիստոնյա կանայք ավելի շոյլ էին իրենց զգեստների հարցում, որոնք տարբերվում էին մի փոքր մուսուլման կանանց շորերից: Եվ նրանց չէր թույլ ատրվում ծածկել իրենց դեմքը, ինչպես անում էին

⁴⁹⁰ Օսմանյան Սիրիայում հայ կնոջ կերպարի մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Սակարյան Վ.**, Յայ կինը օսմանյան Սիրիայում (XVI-XIX դդ.), Յայ ազիտության հարցեր, 1(13), ԵՊՅ հրատ., Երևան, 2018, էջ 24-38:

⁴⁹¹ *خوري مخايل بريك الدمشقي*, նշվ. աշխ., էջ 53-54 (pdf. pp. 63-64):

⁴⁹² Այս մասին տե՛ս նաև **Febvre M.**, նշվ. աշխ., էջ 196:

⁴⁹³ *كامل بن حسين بن مصطفى بالي الحلبي الشهير بالغزي*, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 290:

⁴⁹⁴ **Febvre M.**, նշվ. աշխ., էջ 164-165:

մուսուլման կանայք և հրապարակայնորեն օգտագործել հատուկ գույներ, հատկապես կանաչը»⁴⁹⁵:

Հագուստի օրենքը, նշված արգելքները մնացին անփոփոխմինչև 18-րդ դարի առաջին կեսը⁴⁹⁶: Կակաչների ժամանակաշրջանից սկսած (1718-1730 թթ.)՝ ավելի ազատություն տրվեց կայսրության բնակչությանը և՛ արտաքին տեսքի առումով և՛ սոցիալական հարաբերություններում⁴⁹⁷:

Պատմաաշխարհագրական Սիրիայի երկրներում բնակչության սոցիալական կարգերի համեմատաբար ազատությանը նպաստում էր նաև նշված քաղաքներում, և առհասարակ ամբողջ կայսրությունում եվրոպացիների մեծ թվի առկայությունը: Վերջիններս, այս կամ այն պատճառով հաստատվելով գլխավոր և առևտրային քաղաքներում, իրենց հյուպատոսների բարձր հովանավորության ներքո, որպես «արտոնյալ հպատակներ», շարունակում էին հետևել իրենց կենցաղին, սովորույթներին՝ անտեսելով կայսրության համընդհանուր օրենքները: Բնականաբար, նրանց վարքն ու բարքը սովորական և օրինակելի էին դառնում նաև քրիստոնյա մյուս համայնքների համար:

Ստեղծված իրավիճակը շտկելու նպատակով ողջ 18-րդ դարի ընթացքում բազում օրենքներ ընդունվեցին կայսրության կանանց և տղամարդկանց բարոյականության, սոցիալական կարգապահության և չափազանց նեղ, անպարկեշտ, չափազանց ճոխ, էքստրավագանտ և սխալ գույնի հագուստների վերաբերյալ⁴⁹⁸:

Օսմանյան կայսրությունում ոչ մուսուլման բնակչությունը տարբերվում էր ոչ միայն արտաքին տեսքով, այլ նաև տների արտաքին հարդարմամբ: Թուրք տարեգիր Շանի Չադեն հետաքրքիր տեղեկություններ է հաղորդում տների կառուցման մասին, որոնք թեև ընդհանրապես վերաբերում էին Ստամբուլին, բայց նաև արտահայտում էին ոչ մուսուլման ժողովուրդների նկատմամբ կայսրության ղեկավար շրջանների ունեցած խորական

⁴⁹⁵ أ.وب. راسل, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 241:

⁴⁹⁶ Quataert D., The Ottoman Empire, 1700-1922, էջ 148:

⁴⁹⁷ Kayhan Elbirlik L., նշվ. աշխ., էջ 94, Zilfi M., 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: Syracuse University Press, 1996, pp. 290-306, at 292-293; հմմտ.՝ Şem'dâni-zâde Fındıklılı Süleymân Efendi Târîhi Mür'it-tevârih, k. 1, ed. Münir Aktepe; İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976, pp. 3-4.

⁴⁹⁸ Quataert D., The Ottoman Empire, 1700-1922, էջ 148:

վերաբերմունքը. «Յնուց ի վեր ընդունված կարգով մուսուլմանների շենքերի երկարությունը 12 արշին էր, իսկ *ռայ* աներինը՝ 10 արշին, ավելին արգելված էր: *Ռայ* աների դասի շենքերի համար ընդամենը 10 արշին հատկացված լինելով, այն հողմասը (արսա), որի վրա կառուցված էր շենքը, շատ նեղ էր, շենքերի միջև ընկած տարածությունը նույնպես նեղ էր, իսկ շենքերը ցածր էին», իսկ «քարուկիր շենքերի կառուցումը միայն մուսուլմաններին էր վերաբերում, իսկ *ռայ* աներին երբեք չէր թույլատրվում»⁴⁹⁹:

Սակայն, պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայություն միմասին, մասնավորապես հայ խոջաներին և չելեբիներին 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»⁵⁰⁰: Սաբացառիկ երևույթ էր և՛ տվյալ ժամանակաշրջանի համար և՛ կայսրության այլ շրջանների հետ համեմատ. «Այլ եւ տներն մեծագին, տաշած եւ կոփած, բարձր եւ մեծ, նման Յամթայ տներուն տասն, տասնու հինգ հազար ղուռուշի... Չորյ Անատոլին բնաւ զայս ոչ երեւի. այլ տներն ախռի նման, եւ շալուով, ցած...»⁵⁰¹:

Վերոնշյալ՝ համեմատաբար բարենպաստ կարգավիճակում գտնվող պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայերի շրջանում

⁴⁹⁹ Այս մասին տե՛ս Թուրքական աղբյուրները Յայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Բ., էջ 250, 405-407, **Փախալյան Ա.**, Թուրքական վավերագրերը Յայաստանի և հայերի մասին (16-19-րդ դդ.), էջ 43:

⁵⁰⁰ **خوري مخايل بريك الدمشقي**, նշվ. աշխ., էջ 63-34, (pdf. pp. 73-74).

⁵⁰¹ **Սիմեոն դափր Լեհացւոյ Ուղեգրութիւն**, էջ 193-194, The Cambridge History of Turkey, vol. 3, 1603- 1839, p. 464:

Ալ. Ռասսելը նշում է, որ Յալեպում տները 3 տեսակ էին՝ պալատներ կամ ամրոցներ, հարուստ վաճառականների տներ և միջին դասին պատկանող ու սովորական մարդկանց տներ: Բարձր դասի քրիստոնյաների տները բաղկացած էին մեկ բակից, որոնք նման են մուսուլման վաճառականների տների *հարեմլի* իջևերին (կանանց համար նախատեսված տան առանձին հատված կամ բակով առանձնացված մեկ այլ տուն): Սակայն, ընդհանրապես, քրիստոնյաների տները չունեին բակ կամ *հարեմլի* իջ, բացառությամբ միայն այն տների, որոնք ի սկզբանե մուսուլմանի են պատկանել: Տե՛ս

رأسل, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 32-40: Իսկ հասարակ հայ բնակիչների տները հիմնականում բաղկացած էին հյուրասենյակից, մեծ մառանից և նկուղից: Յուրբասենյակում տան բոլոր անդամները միասին ուտում և քնում էին, երբեմն, նույնիսկ հյուրերի հետ: Ամռանը տոթի պատճառով քնում էին բակում կամ տանիքների վրա: Տե՛ս **Sarafian K.**, նշվ. աշխ., էջ 189:

դավանափոխության դեպքերը բավական նվազ էին, թեև ոչ բոլորովին բացառված:

Ոչ մուսուլման 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 զբաղեցնել⁵⁰²: Բացի այդ, իսլամ ընդունելով, ընտանիքի հայրն իր որդիներին ազատում էր Մանկահավաքից և բռնի դավանափոխությունից:

Փաստորեն, բացի այն, որ Մանկահավաքն ինքնին իսլամացման ամենատարածված ձևն էր, այն, ավելի ճիշտ, դրանից խուսափումը հանգեցնում էր քրիստոնյաների ինքնակամ դավանափոխությանը:

Մաղաքիա արք. Օրմանյանը նշում է, որ Մանկաժողովն ավելի ասիական գավառների մեջ էր կատարվում⁵⁰³, և տարածված էր հատկապես կայսրության Բալկանյան շրջաններում: Եվ, իսկապես, մեր ուսումնասիրությունների արդյունքում չհանդիպեցինք, ոչ մի պատմական աղբյուր կամ հեղինակ, որ հիշատակեր պատմաաշխարհագրական Սիրայում մանկահավաքի որևէ օրինակ: Սակայն, Սիրիայի որոշ շրջաններում Մանկահավաքից խուսափելու համար դավանափոխության մասին հիշատակություններ նշվում են:

Դրավառ օրինակն է «*Քիսուլաքիս*» (kis ve kis) կամ «*Նիսֆուլաքիս*» (نصف ونصف), այսինքն՝ «Կեսուկես» հայ համայնքը: Այս մասին առաջինը հիշատակում է դ'Արվիոն՝ նշելով, որ. «Կեսկեսները հավատուրաց քրիստոնյաների երեխաներն են կամ նույն քրիստոնյաները, որոնց պարտադրել են թլփատել, սակայն նրանք գաղտնի պահպանում էին քրիստոնեությունը, իրենց օրենքներն ու սովորույթները՝ հնավորինս ձեռնպահ մնալով մզկիթ մտնելուց և,

⁵⁰² **Semerdjian E.**, Armenian Women, Legal Bargaining, and Gendered Politics of Conversion in Seven-teenth- and Eighteenth Century Aleppo, pp. 13, 19: Այս մասին տե՛ս նաև՝ **Շաքարյան Ա.**, Օսմանյան կայսրության բնակչության խուսափումը դեռ իրմեից (համաձայն օսմանյան փաստաթղթերի), Մերձավոր Արևելք (III): Պատմություն, քաղաքականություն, մշակույթ, Չանգակ-97, Երևան, 2006, էջ 29-33, **Kunt M. I.**, Transformation of Zimmi into Askeri, pp. 55-67:

⁵⁰³ **Օրմանյան արք. Մ.**, «Ազգապատում», մասն Բ., էջ 2236-2237:

ամհասարակ այն ամենից, ինչը դժբախտաբար կապված էր այն կրոնի հետ, որը նրանք ընդունել էին»⁵⁰⁴:

Ալ-Ղազինն նշում է հենց Այնթափի «*Քիսուլաքիս*» (արաբերենով տառադարձվել է՝ *քիզ ուլաքիզ*, كيز وكيز) համայնքի մասին. «Մեր ժամանակներում Այնթափում ապրում են հայեր, որոնք *քիզ ուլաքիզ* են՝ *նիսֆ ուլա 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 բուրքի 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 բուրք կարգերը»⁵⁰⁵: Յեյբերգերը, լուսաբանելով դավանափոխվածների կյանքի էջերը, հայտնում է, որ 17-րդ դարի օսմանյան Տրիպոլիի միսսիոներական գեկուլյցներում նշվում է, որ հայերը շարունակում էին պահպանել քրիստոնեական ավանդույթներն անգամ իսլամ ընդունելուց հետո⁵⁰⁶:

Ոչ մուսուլման կանանց բռնի դավանափոխության հարցն օսմանյան կայսրությունում իրավաբանորեն այլ հարթության վրա էր գտնվում: Քրիստոնյա կինը որպես օսմանյան հասարակության ամենաթուրյլ և խոցելի սուբյեկտ, այնուամենայնիվ կրոնական ինքնորոշման իրավունք ուներ. համաձայն իսլամի՝ «չկա կրոնի պարտադրանք» (لا إكراه في الدين) 2:256) հայեցակարգի մուսուլման ամուսիններն ուժով չէին կարող դավանափոխել իրենց ոչ մուսուլման կանանց⁵⁰⁷:

⁵⁰⁴ D'Arvieux L., նշվ. աշխ., էջ 419-420, Սյունուբեյանս աղբ. Ա, Պատմութիւնն Յալեայի Յայնց, հ. Բ., էջ 424

⁵⁰⁵ كامل بن حسين بن مصطفى بالى الحلبي الشهير بالغزي, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 222: Տե՛ս նաև՝ Սարաֆեան Գ., նշվ. աշխ., հ. Ա., էջ 604: Այս մասին տե՛ս նաև՝ Krstic T., Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011, p. 66.

⁵⁰⁶ Semerdjian E., Armenian Women, Legal Bargaining, and Gendered Politics of Conversion in Seventeenth- and Eighteenth Century Aleppo, p. 19, հմմտ.՝ Heyberger B., Se convertir à l'Islam chez Chrétiens de Syrie, XVIIe–XVIIIe siècles, Dimensione e problemi della ricerca storica 2: 1996, pp. 133–152, at 149. Շարիա դատարաններում մոր՝ երեխաների նկատմամբ ունեցած իրավունքների, երեխաների իրավունքների մասին մանրամասն տե՛ս Meriwether M., 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.

⁵⁰⁷ Semerdjian E., Armenian Women, Legal Bargaining, and Gendered Politics of Conversion in Seventeenth- and Eighteenth Century Aleppo, p. 18:

Ինչ վերաբերում է 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 սովորույթներով նրանց իրավունքների սահմանափակումը. օրինակ՝ ամուսնալուծության արգելքի դեպքում դավանափոխությունը անցանկալի ամուսնությունից ազատվելու միակ ելք էր⁵⁰⁸:

Մուսուլմանի հետ ամուսնանալուց և իսլամ ընդունելուց հետո կինն ինքնըստինքյան կտրվում էր իր համայնքից և ամուսնու մահից հետո, համաձայն իսլամական օրենսդրության, նորից չէր կարող ամուսնանալ քրիստոնյայի հետ⁵⁰⁹: Սակայն, եթե կինը, մուսուլմանի 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 մուսուլման անչափահաս երեխան (երեխան ինքնաբերաբար մուսուլման էր համարվում ծնողներից որևէ մեկի դավանափոխության դեպքում անգամ), որն ապրում էր երկու ոչ մուսուլման ծնողների հետ, կբախվեր սոցիալական և իրավական մեծ դժվարությունների⁵¹⁰:

⁵⁰⁸ **Ebeling J. R., Garland L., Nashat G., Dursteler E. R.**, West Asia, The Oxford Encyclopedia of Women in World History, ed. by Bonnie 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/, pdf. p. 5. Մեկ այլ դեպքում՝ հայ զույգը *Շարիա* դատարանով ամուսնալուծության հայտ է ներկայացրել, քանի որ, ի տարբերություն հայ եկեղեցու, որտեղ նրանք պակասադրվել էին և ոչ մի փաստաթուղթ չէին ստացել, *Շարիա* դատարանը նրանց տալիս էր հավաստագիր՝ ըստ որի ամուսնալուծությունից հետո կողմերը միմյանց նկատմամբ ֆինանսական որևէ պարտավորություններ չունենին: Տե՛ս **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, at 249-250.

⁵⁰⁹ **Semerdjian E.**, Armenian Women, Legal Bargaining, and Gendered Politics of Conversion in Seventeenth- and Eighteenth Century Aleppo, էջ 4:

⁵¹⁰ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս նույն տեղում, էջ 20: Ամուսնալուծությունից հետո *զիմմի* կանանց՝ իրենց երեխաների նկատմամբ ունեցած ինամակալական իրավունքների մասին տե՛ս **Laiou S.**, նշվ. աշխ., էջ 252:

Իսկ առհասարակ, *շարհաթական* դատարանների⁵¹¹ արձանագրություններում մեծամասամբ 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 կրոնը⁵¹²:

Ինչպես տեսանք, օսմանյան Սիրիայի հայության շրջանում, չնայած համընդհանուր անհավասարության, խտրականությունների և արգելքների, դավանական, ազգային, մշակութային արժեքների պահպանության բարձր մակարդակ է դիտվում: Այս մասին վկայում են հենց տեղի օտար պաշտոնյաներն ու արաբ պատմիչները, որոնք իրենց հուշագրություններում և աշխատություններում մանրամասնորեն նկարագրում են հայ ընտանիքի բարքերը, կենցաղը, հայերի ազգային ավանդույթները՝ եկեղեցական տոները, հատկապես Մեծ պահքի շրջանը, բարեկենդանը, դրանց ժամանակ պատրաստված ուտելիքները և այլն⁵¹³:

Այս առումով, թերևս որպես բացառությունն պետք է նշենք 1700-1895 թթ. Լիբանանահայ համայնքը, որի կազմությունը, 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 ու ղղափառ, կաթոլիկ) հավասար իրավական հարթության վրա էին գտնվում: Հետևաբար տեղի հայերը, շատ արագ յուրացրին տեղի բարքերն ու սովորույթները, կենսակերպը, տարազն ու լեզուն, «աղօթեց այն եկեղեցիին մեջ գորգ տավ, ամուսնացաւ այն տեղացի աղջկան հետ որ յօժարակամութիւն ցոյց տուաւ իրեն կողակից ըլլալու եւ վերջապես թաղուեցաւ այն գերեզմանատան մեջ, ուր զինք ընդունեցին, առանց իսկ իր սեփական

⁵¹¹ **Մակարյան Վ., Ինչո՞ւ Մ., Շարհա** դատարանների արձանագրությունները հալեպահայության կարգավիճակի վերաբերյալ (17-19-րդ դդ.) (ըստ Մաշտոցյան Մատենադարանի արաբերեն վավերագրերի տվյալների), Էջ 194-207:

⁵¹² **Semerdjian E.**, Armenian Women, Legal Bargaining, and Gendered Politics of Conversion in Seventeenth- and Eighteenth Century Aleppo, Էջ 18-19:

⁵¹³ Մանրամասն տե՛ս **و.پ. راسل**, *նշվ. աշխ.*, հ. 2, Էջ 236-237:

եկեղեցին կամ գերեզմանատունը ունենալ ու փափաքին կամ ցեղակիցի հետամուսնանալ ու բժախնդրութեան»⁵¹⁴:

Այսպիսով, վերոնշյալ նյութի ուսումնասիրության արդյունքում կարելի է եզրակացնել նաև, որ Պատմաաշխարհագրական Սիրիայում ազգային և կրոնական համայնքների համեմատական ազատինքնադրսևորմանը նպաստում էր միմյանց սերտորեն կապված պայմանականություների հետևյալ շղթան՝ տարածաշրջանի նշանակությունը կայսրության ֆինանսատնտեսական ոլորտում, օտարերկրյա պաշտոնյաների մշտական ներկայությունն ու հսկողությունը պատմաաշխարհագրական Սիրիայի միջառք քաղաքներում, նրանց ազդեցությունը տեղի պետական կառավարման մարմինների գործունեության և հասարակության կենսածնի վրա, տեղական վարչահամակարգի ինքնավար գործունեությունը և դրանով պայմանավորված՝ ոչ մուսուլմաններին ընձեռնված որոշակի ազատությունները և վերջապես տեղի հայ վերնախավի դերն ու կշիռը Սիրիայի քաղաքների զարգացման և կառավարման գործում:

3.2. Հայերի դերը պատմաաշխարհագրական Սիրիայի տնտեսական և մշակութային կյանքում

Օսմանյան կայսրության քրիստոնյաներն ու հրեաները հանդուրժելի էին իշխանությունների կողմից ոչ միայն որպես «Գրքի ժողովուրդ», այլև շնորհիվ օսմանյան տնտեսության զարգացման գործում կատարած 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:

Պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայերի դերը մեծ էր, հատկապես կայսրության առևտրի ոլորտում, ինչին նպաստում էր հենց Սիրիայի միջառք վաճառաչի քաղաքների առևտրային

⁵¹⁴ Վարժապետյան Ս., նշվ. աշխ., էջ 44:

նշանակությունը. Մեծ Սիրիան, իր աշխարհագրական դիրքի շնորհիվ բնական կամուրջ էր Յին Արևելքի երեք մայրցամաքների միջև, ինչի շնորհիվ այն մեծ դեր էր խաղում թե՛ հին աշխարհի, թե՛ միջնադարի համաշխարհային առևտրական գործընթացներում: Նրա քաղաքներից Յալեպը Կ. Պոլսից և Կահիրեից հետո Օսմանյան կայսրության ամենամեծ և ամենահարուստ քաղաքն էր⁵¹⁵: Իսկ առևտրային նշանակությամբ, այն կայսրության երկրորդ քաղաքն էր՝ Ալեքսանդրիայից հետո, և իր դերը պահպանեց մինչև 19-րդ դարը՝ այնուհետև տեղը զիջելով Բեյրութին⁵¹⁶:

Յալեպը նաև անվանում էին «Փոքր Յնդկաստան»՝ իր ընդարձակ խանութների, հարուստ առևտրականների և գեղեցիկ շինությունների համար⁵¹⁷: Յալեպի՝ որպես առևտրային մեծ և նշանավոր քաղաքի մասին պատմում է նաև Սիմեոն Լեհացին. «Այս քաղաքս մեծ պենտեր է և շահրիստան և յինք կայ Յնու-Յնդուստանու մարդ, ամեն տեղաց վաճառական...: Եւ ունի ՅԿԵ (=365) խան աւուր գլուխմի քան զմին լաւ, և անթիւ խանութ, կրպակք, պեզեստն և այլն. և ինչ բան ուզէ անդ գտնուս, զի մեծ շահրիստան է: Այլ և ֆռանկի խաներն ուր պալիօսք նստին, լաւ չուխայ, աթլաս, քեմխայ և ֆռանկի խումաշ գտանիս»⁵¹⁸:

Այնքան մեծ էր Յալեպի առևտրային նշանակությունն ու դրամական գործառնությունը, որ հարկ է եղել արքունի մասնավոր փողերանոց պահել Յալեպի Բերդում, որտեղ հատվում էին արծաթե և պղնձե մանր դրամներ⁵¹⁹: 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.)⁵²⁰:

⁵¹⁵ D'Arvieux L., նշվ. աշխ., էջ 411:

فؤاد هلال, حلب القديمة والحديثة, صدر بمناسبة مهرجان حلب عاصمة الثقافة الاسلامية, 2006, ص. 17.

⁵¹⁶ كامل بن حسين بن مصطفى بالي الحلبي الشهير بالفزي, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 146: Յալեպի առևտրի մասին մանրամասն տե՛ս նույն տեղում, էջ 145-154, Masters B., Christians and Jews in the Ottoman Arab World, p. 71:

⁵¹⁷ فؤاد هلال, նշվ. աշխ., էջ 17:

⁵¹⁸ Սիմեոն դաիր Լեհացույ Ուղեգրութիւն, էջ 320:

⁵¹⁹ Փողերանոցի մասին մանրամասն տե՛ս Սյ ոււրմէյ ան արք. Ա., Պատմութիւն Յալեպի Յայոց, հ. Բ., էջ 530-532:

⁵²⁰ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 530-531, Sanjian A., The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, p. 49:

Օսմանյան շրջանում առևտրի բնագավառում պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայերի նպաստավոր գործունեության համար կարևոր նշանակություն ունեցավ այն հանգամանքը, որ օսմանյան իշխանությունները դադարեցրին մինչ այդ հոլանդերի՝ իտալացի վաճառականներին տրված արտոնությունները՝ հօգուտ կայսրության ոչ մուսուլմանների՝ հայերի, հրեաների և հոլանդերի մասնավորապես⁵²¹:

Բրյուս Մասթերսը նշում է, որ թեև հայ վաճառականների թիվը փոքր էր, այնուամենայնիվ, նրանք իրենց նպաստն ունեին պատմաաշխարհագրական Սիրիայի առևտրային քաղաքների զարգացման գործում՝ օգտագործելով իրենց՝ մինչև Ամստերդամ և Յնդկաստան ձգվող ընդարձակ կապերը⁵²²: Հայ առևտրականներից հատկապես պետք է առանձնացնել մետաքսի առևտրով զբաղվող հայ խոջաներին, որոնց ձեռքում էր գտնվում մետաքսի արտահանման հիմնական լծակները և որոնք մեծ հաջողությամբ մրցակցում էին եվրոպական, մասնավորապես վենետիկցի վաճառականների հետ⁵²³: Նրանք այն աստիճան հզոր էին, որ անգամ կարողանում էին ազդել Լեռնային Լիբանանի մետաքսի շուկայի վրա⁵²⁴: Արաբ պատմաբան Ադել Իսմայիլը, որպես 17-րդ դարակեսից Լիբանանում մետաքսի առևտրի անկման հիմնական պատճառ, նշում է այդ առևտրում հայերի մրցակցությունը, որոնք սեփական միջոցներով և իրենց հաշվին Ֆրանսիա էին տեղափոխում Սիրիայի և Պարսկաստանի մետաքսի խոշորագույն մասը⁵²⁵: Հարկ է նշել նաև, որ Ֆրանսիայի Լյուդովիկոս 13-րդ թագավորը (1610-1643) հատուկ հրովարտակով իր հովանավորության տակ էր առել արևելքից Ֆրանսիա եկող հայ վաճառականներին⁵²⁶:

⁵²¹ Inalcik H., Quataert D., նշվ. աշխ., էջ 209:

⁵²² The Cambridge History of Turkey, vol. 3, 1603- 1839, p. 303: Օսմանյան կայսրության գոյության վերջին տասնամյակներում, ըստ Մասթերսի, հայ վաճառականները նպաստում էին արևմուտքից նոր սպառողական տեխնոլոգիաների՝ տպագրական, լուսանկարչական և կարի մեքենաների, ավտոմոբիլային մեխանիկայի ներմուծմանը դեպի արաբական երկրներ: Տե՛ս **Masters B.**, Christians and Jews in the Ottoman Arab World, p. 51:

⁵²³ **Հովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 141, Hourani A., նշվ. աշխ., էջ 220, 235-326:

⁵²⁴ **Թովուզյան Հ.**, նշվ. աշխ., էջ 33-34:

⁵²⁵ Նոլյն տեղում, էջ 34, հմմտ.՝ **Ismail A.**, Histoire du Liban du XVIIes., a nos jours, t. I, Beyrouthe, 1958, p. 134.

⁵²⁶ Հայ գաղթաշխարհի պատմություն (միջնադարից մինչև 1920 թ.), հ. 2, էջ 321:

Առհասարակ, Յալեպի առևտրականների մեջ բարձր դիրքեր էին զբաղեցնում ծագումով Յին և Նոր Ջուղաների հայ առևտրականները: Նրանք գերիշխում էին Յալեպի տնտեսության մեջ՝ հիմնականում կենտրոնանալով մետաքսի առևտրում և զբաղեցնելով քաղաքի օսմանյան և հայկական գլխավոր հաստատությունները⁵²⁷: Սակայն հետագայում, Արևմտյան Յայաստանի Ակին և Արաբկիր քաղաքներից հայերի մեծ հոսքով պայմանավորված, ջուղայեցի վաճառականների դերն առևտրի մեջ նվազեց⁵²⁸:

Մետաքսի առևտրի մեջ հայ տնի էր հալեպցի Մահտեսի Կիրակոսը, որն իր որդիների հետ Անտիոքի շրջակա հայկական գյուղերի ընտիր մետաքսը արտահանում էր Եվրոպա՝ հիմնականում Յուլանդիա և Իտալիա⁵²⁹: Իսկ հալեպահայ խոջաներ Պետիկին և Սանոսին հաջողվեց 1616 թ. Ամստերդամում հոլմ մետաքսի վաճառքի համար պայմանագիր կնքել տեղացիների հետ, ըստ որի խոջա Պետիկը հանդես էր գալիս որպես Յուլանդիայի «նորին մեծության թագուհու էմինը [հավատարիմ, վստահելի լիազորված անձ]», այսինքն՝ առևտրական գործերի ներկայացուցիչը Սիրիայում⁵³⁰:

Այսպիսով, հայ վաճառականները, որոնց անվանում էին խոջա⁵³¹, ներկայացնում էին հայ համայնքի արիստոկրատիան: Նրանցից ամենանշանավորները, որոշակի դիրքի հասնելով, ստանում էին «չելեբի» տիտղոսը և մեծ համբավ ու հեղինակություն էին վայելում ինչպես հայ համայնքի ներսում, այնպես էլ պետական շրջանակներում⁵³²: Չելեբիները մեծ ազդեցություն էին ձեռք

⁵²⁷ **Semerdjian E.**, Armenian Women, Legal Bargaining, and Gendered Politics of Conversion in Seventeenth- and Eighteenth Century Aleppo, p. 7: Մետաքսի առևտրում Նոր Ջուղայի հայերի ունեցած դերի մասին մանրամասն տե՛ս **Inalcik H., Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 502-505:

⁵²⁸ **Sanjian A.**, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, p. 49-50:

⁵²⁹ **Սյուրմեյանս արք. Ա.**, Պատմութիւն Յալեպի հայոց, հ. Գ. (Քննական, 1355-1908), էջ 272:

⁵³⁰ Նույն տեղում, էջ 288-290, Յայ գաղթաշխարհի պատմություն (միջնադարից մինչև 1920 թ.), հ. 2, էջ 321, **Inalcik H., Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 502:

⁵³¹ Խոջա նշանակում է «տեր», «իշխող», «հարուստ» և այլն: Իրանում խոջա էին անվանում հարուստ վաճառականներին, նույն իմաստով էլ օգտագործվում էր Օսմանյան կայսրությունում: Տե՛ս **2ուլալյան Մ.**, Արևմտյան Յայաստանը XVI-XVIII դդ., էջ 244-245:

⁵³² **Սիրուհի Յ.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 491: «Չելեբին» ազնվական մակդիր էր, որը տրվում էր սուլթանագուն իշխաններին և բառացի նշանակում է «աստվածաշունք», «դիցաշունք»: Չելեբիների մասին ավելի մանրամասն տե՛ս նույն տեղում, էջ 483-489: Ըստ Յ. Անայանի՝ չելեբիները հիմնականում վաշխառուներ էին, որոնք գործում էին Կ. Պոլսում՝ ի տարբերություն հայ խոջաների, որոնք ակտիվ էին գավառներում: Տե՛ս **Անայան Յ.**, XVII դարի ազատագրական շարժումները Արևմտյան Յայաստանում, Երևան, 1961, էջ 58-70:

բերել անգամ իշխող վարչակարգի շրջանում՝ ֆինանսավորելով սուլթանի պալատականներին և երբեմն էլ հենց իրեն՝ սուլթանին⁵³³:

Սիմեոն Լեհացին 1616 թ. Յալեպ կատարած իր այցի ժամանակ հետևյալ կերպ է նկարագրում տեղի հայ համայնքի երևելիներին և նրանց ունեցվածքն ու կարգավիճակը. «Իմաստունք, փարթամք, գեղեցկատեսիլ, նման Ջուղայեցոց եւ Ամթեցոց՝ անուանիք եւ մեծ վաճառականք, որ մարդ ամաչէր երեսվին հայիլ: Կայր խոճայ Ղանտիլն եւ այլ համբայք նորա քառասուն հազար, յիսուն հազար բեռան տեր: Ունին եւ մարդավարութիւն. եւ են մեծ վաճառականք. գնան Յնդուստան, Պաղտատեւ Ասպահան»⁵³⁴:

18-րդ դարում հայ չելեֆիներին փոխարինելու եկան *ամիրան*երը: Վերջիններս հաջողակ դրամափոխներ էին (*սարրաֆ*), վարկատուներ, բանկիրներ, արժեթղթերի առք ու վաճառքի մասնագետներ (սպեկուլյանտներ) և այլն: Նրանցից շատերն իրենց ուսումը ստանում էին օտար երկրներում՝ Գերմանիայում, Ֆրանսիայում և Իտալիայում⁵³⁵: Առհասարակ, ոչ մուսուլման *սարրաֆ*ները հանդես էին գալիս որպես միջնորդներ ավանդական օսմանյան և եվրոպական կապիտալիստական տնտեսության ներքին միջև⁵³⁶:

Յայ *սարրաֆ*ները, որոնք արդեն 17-րդ դարում գերիշխող էին տվյալ ոլորտում, հետևում թողնելով հոլլանդացիներին և հրեա *սարրաֆ*ներին⁵³⁷, համարվում էին տեղի օսմանյան *փաշան*երի հովանավորները: Յուրաքանչյուր *փաշա* գտնվում էր որևէ հայ կամ հրեա *սարրաֆ*ի հովանավորության ներքո: *Սարրաֆ*ը դուրս էր նրա անմիջական ենթակայության ունից, սակայն կարևոր նշանակություն ուներ շրջանների կառավարման վարչական համակարգում: Քանի որ *փաշան* վճարում էր իր պաշտոնի համար, հետևաբար նա ստիպված էր պարտք վերցնել *սարրաֆ*ից, մինչև *էյալեթ*ից ստացվող եկամուտների ստանալը⁵³⁸:

⁵³³ **Չուլլալյան Մ.**, Արևմտյան Յայստանը XVI-XVIII դդ., էջ 243-244:

⁵³⁴ **Սիմեոն դար Լեհացույ Ուղեգրութիւն**, էջ 319-320:

⁵³⁵ **Madden R. R.**, նշվ. աշխ., էջ 129:

⁵³⁶ **Черниченкина Н. И.**, նշվ. աշխ., էջ 416:

⁵³⁷ Նույն տեղում, էջ 408-409:

⁵³⁸ **Herbert L. Bodman, Jr.**, նշվ. աշխ., էջ 32:

Լեոն, ցանկանալով ընդգծել հայ սարքաֆների դերն ու նշանակությունը Օսմանյան կայսրության և հպատակ հայության համար, հետևյալն է գրում. «Յեվ այդ կապիտալն է ահա, վոր դառնում է մի սանդուղք, վորի վրայով անարգ **ռայայի** (ընդգծումը՝ հեղինակի կողմից) 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 սուլթերը»⁵³⁹։

Բացի այդ, սվյալ շրջանի յուրաքանչյուր հայ խոջա, չելեբի կամ *ամիրա*, իր հովանավորության տակ էր վերցնում տեղի մեկ կամ մի քանի աղաների կամ *էֆենդի*ների, որոնք որպես արտոնյալներ, կարողանում էին ազատ գործունեություն ծավալել՝ այդպիսով նպաստելով նաև համայնքի ընդհանուր զարգացմանը։

Առևտրի ոլորտում հայերի ներգրավվածությունը համեմատական կարգով մեծ էր նաև Սիրիայի փոքր և միջին քաղաքներում։ Որպես հայ առևտրականների ակտիվ գործունեության կենտրոն ալ-Ղազին հիշատակում է Ազազ քաղաքը (Յալեպից 35 մղոն հեռավորության վրա գտնվող)՝ նշելով, որ *կազայի* կենտրոն դառնալուց հետո Յալեպից և ոչ միայն, մեծ թվով հայեր տեղափոխվեցին այստեղ։ Յայ եկվորները, հում աղյուսից տներ կառուցելով, հիմնականում բնակություն են հաստատել քաղաքի արևմտյան մասում, առևտրային գործունեություն ծավալել՝ իրենց «դուքանների» թիվը հասցնելով մոտավորապես հարյուրի⁵⁴⁰։

Առևտրային գործունեությամբ աչքի էին ընկնում նաև Յոմսի հայերը։ 17-րդ դարի ֆրանսիացի ճանապարհորդ Ժան դե Լա Ռոքը, Յոմսի մասին խոսելիս, այն նկարագրում է որպես քրիստոնյա առևտրականների համար հարմարավետ և բարենպաստ մի քաղաք, որտեղ նրանք հայտնի են իրենց պատկանող առևտրային շինություններով և քարվանսարաններով, մետաքսյան ոսկեթել գործվածքներով⁵⁴¹։

⁵³⁹ **Լեոն**, Խոջայական կապիտալը յեվ նրա քաղաքական-հասարակական դերը հայերի մեջ, Պետ. հրատ., Յերեվան, 1934, էջ 247։

⁵⁴⁰ **Կամլ Բն Հասին Բն Կասթի Բն Կասթի Բն Կասթի Բն Կասթի**, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 376։

⁵⁴¹ **Reilly J.**, նշվ. աշխ., էջ 343, հմմտ. **De La Roque J.**, Voyage de Syrie et du Mont-Liban, ed. Raymond J., Beirut: Dar Lahad Khater, 1981, p. 74.

Առևտրի և արդյունաբերության ոլորտում, որպես գերիշխող գործարար խավ, աչքի էին ընկնում նաև Այնթափի հայ առևտրականները և արտադրողները⁵⁴²:

Գրեթե նույնը կարելի է ասել նաև Յալեպի *սանջակի կազմակերպից* Անտիոքի մասին, որը, որպես Միջերկրական ավազանի կարևորագույն առևտրի և արդյունաբերական քաղաք, ուշադրություն է գրավել դեռևս հռոմեական և բյուզանդական ժամանակներից⁵⁴³:

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 հում մետաքսի, բամբակի և համեմունքների արտահանման հիմնական նավահանգիստը դարձավ Տրիպոլիս: Դամասկոսից եկող համեմունքների առևտրի համար Տրիպոլիս դարձավ նույնքան կարևոր ելակետ, ինչպիսին Ալեքսանդրիան էր Կահիրեից համեմունքների արտահանման համար⁵⁴⁴:

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 Լեռնալիբանանի ինքնավար Էմիր Ֆախր ադ-Դինի ալ-Մասնիին, որն էլ ապահովում էր նրանց առևտրի անվտանգությունը⁵⁴⁵:

Որպես առևտրային կենտրոն և կայսրության կարևոր նավահանգիստ Բեյրութը նշանավորվեց միայն 19-րդ դարի վերջին: 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

⁵⁴² Sarafian K., նշվ. աշխ., էջ 119-120:

⁵⁴³ Eroğlu C., Babuçoğlu M., Köçer M., նշվ. աշխ., էջ 25:

⁵⁴⁴ Ավելի մանրամասն տե՛ս Olsaretti A., նշվ. աշխ., էջ 90, Inalcik H., Quataert D., նշվ. աշխ., էջ 34

⁵⁴⁵ Olsaretti A., նշվ. աշխ., էջ 89, Inalcik H., Quataert D., նշվ. աշխ., էջ 349:

ստիպեր նաև ազները որպեսզի ճամփորդները եւ ինչքերը շալկեն եւ տանին ցամաք»⁵⁴⁶: 1860 թ.-ից հետո Բեյրութի ընդարձակմանն ու կայսրության առևտրային կենտրոնի վերածվելուն մեծապես նպաստեցին հետևյալ հանգամանքները. 1840-ական թթ. և դրանից մի փոքր առաջ Բեյրութում \$րանսիացի և ամերիկացի միսիոներների, ինչպես նաև տարբեր հյուսիսատների հաստատումը, 1860 թ. Լիբանանի մոլթասարի \$ոլթյունն դառնալը, Բեյրութ-Դամասկոս երկաթուղու կառուցումը, 1870 թ. Նահր Էլ Քելբի ջուրը Բեյրութ հասցնելը, 1866 թ. Ամերիկյան համալսարանի հիմնադրումը⁵⁴⁷: Ահա այս ամենից հետո միայն Բեյրութը գրավեց հայ առևտրականների ու շաղրությունը:

Կայսրության մուսուլման և ոչ մուսուլման վաճառականների համար առևտրի նոր շուկաներ բացվեցին, և նրանց գործունեության ընդլայման համար նոր հնարավորություններ ստեղծվեցին կայսրության՝ արևմտյան պետություններին կապիտուլիացիաների շնորհման արդյունքում: 1535 թ. \$րանս-թուրքական «առևտրի և բարեկամության» պայմանագրի⁵⁴⁸, հետագայում նաև Անգլիայի (1579 և 1593) և Յոլանդիայի հետ (1598 և 1612) կապիտուլիացիոն առանձնաշնորհումների արդյունքում, արևմտյան առևտրականների առջև լայն բացվեցին թուրքիայի, ներառյալ Սիրիայի նավահանգիստները⁵⁴⁹:

⁵⁴⁶ Վարժապետեան Ս., նշվ. աշխ., էջ 35:

⁵⁴⁷ Նույն տեղում, 36-37:

⁵⁴⁸ \$րանսիայի տրված կապիտուլիացիաները վերականգնվեցին 1569 և 1581 թթ.՝ \$րանսիայի համար ավելի ու ավելի նպաստավոր պայմաններով: Տե՛ս Sauvaget J., նշվ. աշխ., էջ 189: 1569 թ. կապիտուլիացիոն պայմանագրի, ինչպես նաև \$րանս-թուրքական հարաբերությունների մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Işiksel G.**, La politique étrangère ottomane dans la seconde moitié du XVIe 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 Gilles Veinstein professeur au Collège de France et directeur d'études à l'EHESS, pp. 241-244;

https://www.academia.edu/1479292/La_politique_%C3%A9trang%C3%A8re_ottomane_dans_la_seconde_moit%C3%A9_du_XVIe_si%C3%A8cle_le_cas_du_r%C3%A8gne_de_Sel%C3%AEm_II_1566-1574 , 04.07.2017.

1740 թ. \$րանսիացիներին ի վերջո հաջողվեց Օսմանյան կայսրությունից կորզել հավիտենական կապիտուլիացիա: Առավել մանրամասն տե՛ս **Abelous F.**, L'évolution de la Turquie dans ses rapports avec les étrangers, Paris, 1928, pp. 54-55, The Cambridge History of Turkey, vol. 3, 1603- 1839, pp. 319-321:

⁵⁴⁹ **Թովուզյան Յ.**, նշվ. աշխ., էջ 33: Կապիտուլիացիաների մասին մանրամասն տե՛ս նաև՝ **Յովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 107, **Sanjian A.**, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, p. 47, **Inalcik H., Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 21: Անգլիայի հետ ծովային առևտրի և կայսրության տարածքում առևտրային գործունեության մասին մանրամասն տե՛ս **أ. و. ب. راسل**, նշվ. աշխ., հ. 1, էջ 204-208:

Կապիտուլիացիաների ինստիտուտը միջազգային հարաբերություններում նորություններ 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 արտոնություններ⁵⁵⁰: 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 սուլթանն այլևս չէր կարող միակողմանիորեն չեղյալ հայտարարել⁵⁵¹:

Ստեղծված իրավիճակը բնականաբար բարենպաստ էր նաև կայսրության վաճառականության համար: Սակայն, փաստ է նաև, որ այն Օսմանյան կայսրության քաղաքական պարտություններ հոգուտ Արևմուտքի⁵⁵²: 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

⁵⁵⁰ Սուլթանի կողմից առաջին կապիտուլիացիաները շնորհվեցին դեռևս 14-րդ դարում Ջենովայի և Վենետիկի վաճառականներին: Տե՛ս **Յովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 106-107, **Inalcik H., Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 232:

⁵⁵¹ **فيليب حتي**, նշվ. աշխ., էջ 303, **Յովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 106:

⁵⁵² Դրան նպաստեց այն հանգամանքը, որ Օսմանյան կայսրությունն արդեն թևակոխել էր իր մամլա-քաղաքական թուլացման շրջանը, որին հաջորդեց նրա տկարացման ու անկման փուլը: Անկում ապրող կայսրությունը ոչ միայն ի վիճակի չէր վարել նախկին նվաճողական քաղաքականությունը և գրավել նոր երկրներ Եվրոպայում, Ասիայում և Աֆրիկայում, այլև սկսեց տարածքային կորուստներ ունենալ, հատկապես Եվրոպայում, իսկ ասիական և աֆրիկյան արաբական երկրներում նրա դիրքերը զգալիորեն թուլացան: Դա իր արտացոլումը գտավ 1699 թ. Կարլովիցում ստորագրված պայմանագրում, որով պարտություն կրած Օսմանյան կայսրությունը Կենտրոնական և Արևելյան Եվրոպայում մի շարք կարևոր տարածքներ գիջեց Ռուսաստանին, Ավստրիային, Վենետիկին և Լեհաստանին: Բարձր Դուռն այլևս անկարող էր իր դռները 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 ֆինանսաբանկային 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 **Յովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 105-106:

ոլորտում Օսմանյան կայսրության հաղթանակի խորհրդանիշ», «նախկին երկու դարերում Վենետիկի և Ջենովայի հեգեմոնիայի նկատմամբ հոլանդերի, թուրքերի, ուխտադրուժ քրիստոնյաների, հայերի, ռազուսացիների և հրեաների հաղթանակ» ձևակերպումը, մեղմ ասած, անհեթեթություն է⁵⁵³: Կապիտուլիացիոն առանձնաշնորհումների թերևս ամենադիպուկ բնորոշումը տվել է խորհրդային թուրքագետ Ա. Միլլերը, ըստ որի՝ եվրոպական իմպերիալիզմն «այլանդակում էր» օսմանյան տնտեսությունը և խոչընդոտում երկրի սոցիալ-տնտեսական զարգացումը⁵⁵⁴:

Կապիտուլիացիաներով եվրոպացի վաճառականներին, որոնք համարվում էին «Օտար երկրացիների մեծ համայնքի ատուտրականներ»-ի անդամ *الغريباء من كبرى طائفة كبيرة*), շնորհված առանձնաշնորհումները չէին սահմանափակվում միայն առևտրի ոլորտում⁵⁵⁵: Նրանք ենթակա չէին օսմանյան իրավասությանը, օրենքներին ու սովորույթներին, այլ համարվում էին կայսրության տարածքում իրենց դեսպանների և հյուպատոսների հովանավորյալներ: Վերջիններս էլ նրանց համար ստեղծում էին բնակության և գործունեության բարենպաստ և արտոնյալ պայմաններ՝ սուլթանից կորզած *բերաթևերի* շնորհիվ⁵⁵⁶: Ավելի ուշ՝ 19-րդ դարում, երբ եվրոպական պետություններն արդեն հաստատվել էին օսմանյան շուկայում և այլևս *բերաթևերի* կարիք չուներին, սուլթանը սահմանում էր արտոնագրերի նոր տեսակ, որով եվրոպացի առևտրականներին շնորհվում էր «եվրոպական վաճառականներ» (*Avrupa tüccarları*) կոչվող կարգավիճակը⁵⁵⁷:

Ճիշտ 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:

⁵⁵³ Inalcik H., Quataert D., նշվ. աշխ., էջ 214;

⁵⁵⁴ Տե՛ս **Յովհաննիսյան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 19:

⁵⁵⁵ Այս մասին տե՛ս *واديح عيد الله قسطنون* , նշվ. աշխ., էջ 198:

⁵⁵⁶ Կայսրությունում եվրոպացիների բնակության և գործունեության արտոնյալ պայմանների մասին մանրամասն տե՛ս **Յովհաննիսյան Ա.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 108-109:

⁵⁵⁷ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Յովհաննիսյան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 28, 32-33:

Եվրոպական վաճառականներն երկուսից երեք անգամ ավելի ցածր հարկ էին վճարում, քան կայսրության վաճառականները⁵⁵⁸: Կապիտուլիացիոն համակարգից հետո եվրոպացի վաճառականները նախկին 10% մաքսատուրքի փոխարեն սկսեցին վճարել 2,5% (որոշ աղբյուրներում 3%), այնինչ կայսրության ոչ մուսուլման հպատակները՝ 5%⁵⁵⁹:

Բացի այդ, եվրոպացին մաքսատուրք վճարում էր ընդամենը մեկ անգամ՝ միայն տվյալ երկիր մուտք գործելիս: Մինչդեռ, կայսրության 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 մաքսատուրք և իր համար մաքսատուրք էր սահմանել⁵⁶⁰: Բարձր մաքսատուրքը պատճառ դարձավ առևտրային շատ ընկերությունների և վաճառատների՝ արևմտյան շրջաններ (Levant)՝ հիմնականում սահմանամերձ, Միջերկրական ծովի եզերքին գտնվող քաղաքներ տեղափոխվելու համար⁵⁶¹:

Սակայն արդեն 18-րդ դարում, եվրոպացի վաճառականներն իրենց ոչ մուսուլման գործընկերներին աջակցում էին *բերայթներ* ձեռք բերելու հարցում, որոնք ոչ մուսուլմաններին կապահովեին առևտրի նույնպիսի պայմաններ, ինչ ստացել էին իրենք կապիտուլիացիոն առանձնաշնորհումներով: Այդպիսով, միայն 1793 թ. Յալեպի ոչ մուսուլմաններին տրվեցին մոտավորապես 1.500 նմանատիպ *բերայթներ*⁵⁶²:

16-18-րդ դդ. Սիրիայի հայերն աչքի էր ընկնում նաև արհեստագործության բնագավառում: Եթե առևտրի ոլորտում ներգրավված էին հիմնականում պատմաաշխարհագրական Սիրիայի խոշոր և նավահանգստային քաղաքներ, ապա արհեստագործության ոլորտն ընդգրկում էր հիմնականում Յուլսիսային Սիրիայի գյուղերն ու քաղաքները: Յարկ է նշել, որ Դամասկոսի հայության

⁵⁵⁸ **Չուլլալյան Մ.**, Արևմտյան Յայաստանը XVI-XVIII դդ., Էջ 242, **Յովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 2, Էջ 111:

⁵⁵⁹ **Elitaş C., Aydemir O., Özcan U., Güvemli O., Erkan M., Oğuz M.**, նշվ. աշխ., Էջ 297, **Abelous F.**, նշվ. աշխ., Էջ 54-55:

⁵⁶⁰ **Յովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 2, Էջ 111:

⁵⁶¹ **Սեմերճեան Է.**, նշվ. աշխ., Էջ 267:

⁵⁶² **Quataert D.**, նշվ. աշխ., Էջ 129:

մեծամասնություները նույնպես արհեստավորներ էին, իսկ քաղաքի առևտրում նրանք նշանակալի դեր չէին կատարում. հիմնականում զբաղվում էին փոքրամասշտաբ բիզնեսով⁵⁶³:

Ինչ վերաբերում է Յուսիսային Սիրիայի արհեստավորական շրջաններին, ապա իրենց արտադրանքով արտաքին շուկայի հետ կապված էին Մուսադադի հայկական վեց գյուղերը՝ Բիթիաս (200 տուն հայ բնակչություն), Յաջի-Յաբիբլին (250 տուն), Յոդուն Օլունք (250 տուն), Խըդըր-բեկ (150 տուն), Վաբիֆ (մոտ 100 տուն), Քյաբունսիյե (200 տուն)⁵⁶⁴: Այս գյուղերի հայ բնակչության հիմնական զբաղմունքը շերամապահությունը, այգեգործությունը և երկրագործությունն էր: Սիրված արհեստներից էր նաև կենցաղային առարկաների, ինչպես օրինակ՝ սանր և գդալ և այլն, արտադրությունը, որոնք արտահանվում էին մեծ քանակությամբ⁵⁶⁵: Ձեռագործ սանրերի արտադրության գործում ներգրավված էր Յոդուն-օլունքի գյուղացիների մոտավորապես մեկ երրորդը, իսկ բնակչության 5%-ը զբաղվում էր մետաքսի արտադրությամբ, իսկ մյուս 5%-ը՝ բանվորներ էին⁵⁶⁶:

Այնթափում հիմնականում զարգացած էին գյուղացիական նշանակության և կենսական անհրաժեշտության արհեստները՝ կտավագործությունը, պայտարությունը, արորագործությունը, հյուսնությունը, որմնադրությունը, դերձակությունը և այլն: Տեղի հայերը հայտնի էին նաև որպես ոսկերիչներ, պղնձագործներ, դարբիններ, զինագործներ: Յատկապես մեծ հռչակ էին վայելում դանակագործները (մուսուլմաններն այս արհեստով չէին զբաղվում), որոնց արտադրանքի մեծ մասն արտահանվում էր Սիրիայի տարբեր շրջաններ⁵⁶⁷: Իսկ ձուլագործ վարպետների պատրաստած կրակարանները մեծ պահանջարկ ունեին և պատրաստվում էին հատուկ *փաշաների* պատվերներով, այդ իսկ պատճառով կոչվում էին նաև *Փաշա Մանդալի*⁵⁶⁸:

⁵⁶³ Sanjian A., The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, p. 58:

⁵⁶⁴ Վիճակագրական այս տվյալներն արվել են մինչ Առաջին աշխարհամարտը: Տե՛ս **Արթուրյան Ա.**, նշվ. աշխ., հ. Բ., էջ 16:

⁵⁶⁵ **Գաաֆ Նճեան Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 242-243:

⁵⁶⁶ Sanjian A., The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, p. 55:

⁵⁶⁷ Առավել մանրամասն տե՛ս **Սարաֆեան Գ.**, նշվ. աշխ., հ. Բ., էջ 275-293:

⁵⁶⁸ Sarafian K., նշվ. աշխ., էջ 120:

Արհեստագործությունը ամբ աջ քի էին ընկնում նաև Սիդոնի հայերը, որոնք հայ տնի էին մետաքսե շալերի, ծածկոցների և շքեղ զարդերով (boshias), լայնատեսակ թաշկինակների, տղամարդկանց կլոր գլխարկների արտադրությունը ամբ⁵⁶⁹:

Արհեստում բազմազանության և կազմակերպվածության առումով առաջին տեղը, սակայն, կրկին զբաղեցնում էր Յալեպի հայ համայնքը, որը տվել է համբավվոր ոսկերիչներ (*գոլյոլմջոլ*), սադաֆագործներ (*սեդեֆջի*), ներկարարներ (*բոյաջի*), դերձակներ (*թերզի*), մուշտակագործներ (*բյոլրբջի*), հացագործ (*էքմեքջի*), մագաղաթ և թուղթ կռկողներ, բուսական յուղ և քիմիական ներկեր պատրաստողներ և այլ⁵⁷⁰:

Գրեթե նույնը կարելի է ասել նաև Երուսաղեմի հայ համայնքի վերաբերյալ, որտեղ հայության նշանակությունը քաղաքի տնտեսական կյանքում անհամեմատ մեծ էր՝ իրենց թվաքանակի համեմատ: Երուսաղեմի տարաբնույթ բազմազանության մեջ հայերը տարբերվում էին իրենց ավանդական հմտություններով՝ լինելով ոսկերիչներ, արհեստավորներ, հուշանվերների խանութների սեփականատերեր, լուսանկարիչներ, ինչպես նաև բժիշկներ, ուսուցիչներ և այլն⁵⁷¹:

Օսմանյան կայսրության տնտեսական համակարգում արհեստավորների գործունեությունը համակարգված էր: Այսպես, տարբեր քաղաքներում գործում էին արհեստակցական միություններ՝ *ասնաֆ*ներ (կամ *էսնաֆ*, համքարություն, հոգ. اصناف, Եգ. صنف)⁵⁷²: Արհեստակցական միավորումներն էլ իրենց հերթին մի ամբողջություն էին կազմում, որը կոչվում էր *Ֆոլթոլ վվաթ=Ֆյոլթոլ վվթ* (فتوات)⁵⁷³:

⁵⁶⁹ Madden R. R., նշվ. աշխ., էջ 7:

⁵⁷⁰ **Թվուզյան Յ.**, նշվ. աշխ., էջ 35-36, Յայ գաղթաբխարհի պատմություն (միջնադարից մինչև 1920 թ.), հ. 2, էջ 322, **Յովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 141:

⁵⁷¹ Tsimhoni D., նշվ. աշխ., էջ 353:

⁵⁷² صنف (հոգ. 'اصناف) նշանակում է 1). «սեռ», «տեսականի», «դասակարգ», «արտադրամաս»: Տե՛ս **Баранов X.K.**, Большой арабско-русский словарь, том 1, с. 447: Յայ կական գրավոր աղբյուրներում Օսմանյան կայսրության արհեստակցական կազմակերպությունները միշտ էլ կոչվել են *ասնաֆ* կամ *էսնաֆ*, իսկ Արևելյան Յայաստանի, Կովկասի և Պարսկաստանի նմանօրինակ կազմակերպությունները՝ համքարություն: Տե՛ս **Անատան Յ.**, Թուրքական Ֆոլթոլ վվաթը և հայերը, էջ 226:

⁵⁷³ فتوات (արաբ., Եգ. 'فتوة) նշանակում է 1). ուժեղ, 2). Պարագլուխ: Տե՛ս **Баранов X.K.**, Большой арабско-русский словарь, том 2, с. 582:

Տարբեր վայրերում *ասնաֆ*ների թիվը կախված էր, թե քանի տեսակի արհեստներ գոյություն ունեին տվյալ վայրում: Օրինակ՝ 17-18-րդ դարերի ընթացքում Դամասկոսի և Յալեպի *շարիաթական* դատարաններում արձանագրված *ասնաֆ*ների թիվը համապատասխանաբար կազմում էր մոտ 160 և 180⁵⁷⁴:

Սակայն, թուրք պատմաբան Ինալ ջիքը չափազանցված է համարում այն փաստարկը, ըստ որի՝ կայսրության քաղաքների բոլոր արհեստավորներն անխտիր մտնում էին այս կամ այն համքարության մեջ: Յեղիսակը, որպես վերոնշյալ ի հակափաստարկ, ներկայացնում է այն իրողությունը, որ համքարություններ եղել են նույնիսկ ամենափոքր քաղաքներում, սակայն անգամ ամենամեծ քաղաքներում եղել են նաև համքարություններից դուրս գործող անհատ արհեստավորներ⁵⁷⁵:

Առաջին հայացքից արհեստավորական դասի կազմակերպված գործունեության խթանմանը, դրանց գործունեության վերահսկողության և հարկահավաքության արդյունավետության ուղղված այս միավորումները հայկական աղբյուրներում որպես ոչ մուսուլմանների հավատափոխության ծածուկ միջոց է ներկայացված⁵⁷⁶: Ինդիրն այն է, որ համքարությունների գործունեության հիմքում ընկած էին համափսլամական դրույթներ, և այդ միությանը կարող էին անդամակցել միաժամանակ կրոնակից և արհեստակից անհատներ միայն: Իսկ ոչ մուսուլմանների մուտքը միությանն հնարավոր էր միայն հատուկ սահմանված արարողակարգն անցնելուց հետո, ինչն էլ իր հերթին նշանակում էր հավատափոխություն՝ իսլամի ընդունում⁵⁷⁷: Այս կարծիքի

⁵⁷⁴ **Rafeq A.-K.**, Craft Organization, Work Ethics, and the Strains of Change in Ottoman Syria, p. 498: ԴԱՐՎԻՈՆ ՅԱԼԵՊՈՒՄ ՆՇՈՒՄ Է 72 *ասնաֆ*: Տե՛ս **D'Arvioux L.**, նշվ. աշխ., էջ 440, **Սյունրմեյան արք. Ա.**, Պատմութիւն Յալեպի Յայոց, Կ.Ք., էջ 513:

⁵⁷⁵ **Inalcik H., Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 595-596: Այս մասին տե՛ս նաև՝ **Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 139:

⁵⁷⁶ Վաղ օսմանյան շրջանում, անգամ նշվում է մանկաբարձուհիների համքարության մասին: Տե՛ս **Semerdjian E.**, Sinful Professions: Illegal Occupations of Women in Ottoman Aleppo, Syria, p. 66: Յամքարությունների ստեղծման և գործունեության նպատակների մասին առավել մանրամասն տե՛ս The Cambridge History of Turkey, vol. 3, 1603-1839, pp. 344-346:

⁵⁷⁷ Այդ ծիսակարգի ուշադրության արժանի և կարելի է ասել ամենակարևոր գործողությունը «պաշխայ հանելու» (bakke çikarmak)՝ *բաշքա* նշանակում է «ուրիշ», այսինքն բառացի նշանակում է «ուրիշ դարձնել», «մեկին ուրիշ մարդ դարձնել», և հենց այս առումով էլ ճիշտ է Ուրախ Գրիգորի մեկնողաբար տված բացատրությունը՝ «հանեցաք գքեզ պաշխայ. Իբր թէ որոշեցաք գքեզ ի Քրիստոս Է

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 շեյխին⁵⁷⁸:

Ինդրո առարկա հարցի վերաբերյալ հայկական գլխավոր աղբյուրը Կարնեցի Ուրախ Գրիգորի «Մեկնութիւն Տեսլեանն Յոհաննու՝ յաղագս Նեռին» խորագրով աշխատությունն է⁵⁷⁹, որտեղ պատմիչը գրում է հետևյալը. «Յորժամ որ մին մարդ կամ մին տղայ տան մի ուսումն արուսետի, որ երբ որ ուսաւ զարուսետն, բանուոր չեն բռներ գնա, եւ բանուորող չէք 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 ընծայ իւք եւ պարգեւօք, եւ գնան առ շեխն, որ է պատկեր Նեռին»⁵⁸⁰:

Համքարություններին անդամագրվելու գրեթե նույն արարողակարգը նկարագրում են նաև թուրք պատմաբանները, սակայն վերջիններս հերքում են դրանց՝ հավատափոխ անելու միտվածությունը՝ նշելով, որ, ի տարբերություն եվրոպական միջնադարյան կամ նոր շրջանի համքարությունների, *ասնաֆ*ներին անդամակցումը շատավելի հեշտ էր⁵⁸¹:

Համքարության համակարգում շեյխի պաշտոնն ավելի շատ կրոնական նշանակություն ուներ, իսկ արդեն 17-րդ և 18-րդ դդ. Ստամբուլում և, հավանաբար, թրքախոս այլ քաղաքներում ևս,

եի ի հօտէ նորին եւ արկաք գրեզ ի ներքոյ գաւազանի Նեռին փիրի հովուութեանն»: Տե՛ս **Անատան Յ.**, Թուրքական Ֆուլթուվվաթը և հայերը, Էջ 237-247, հմմտ.՝ ՄՄ, ձեռ. 9121, Էջ 57բ-58ա: Այս մասին տե՛ս նաև՝ **Inalcik H., Quataert D.**, նշվ. աշխ., Էջ 588: Այս արարողակարգը, ինչպես նաև *ֆուլթուվվաթի* կանոնակարգն ամբողջությամբ նկարագրված են *ֆուլթուվվաթնամեն*ներում: Տե՛ս **Гордлевский В. А.**, Избранные сочинения, т. 1, Изд. Восточной литературы, Москва, 1960, сс. 287, 307-318:

⁵⁷⁸ **Inalcik H., Quataert D.**, նշվ. աշխ., Էջ 587-588, The Cambridge History of Turkey, Vol. 3, 1603- 1839, pp. 349. **Гордлевский В. А.**, նշվ. աշխ., Էջ 287: Առավել մանրամասն տե՛ս **Rafeq A.-K.**, Craft Organization, Work Ethics, and the Strains of Change in Ottoman Syria, pp. 498-499:

⁵⁷⁹ Այս աշխատությունը հանդիսանում է Յայտնությունն գրքի ԺԳ. գլխի մեկնությունը: Տե՛ս **Անատան Յ.**, Թուրքական Ֆուլթուվվաթը և հայերը, Էջ 224, հմմտ.՝ ՄՄ, ձեռ. № 9121, Էջ 33ա-72ա:

⁵⁸⁰ **Անատան Յ.**, Թուրքական Ֆուլթուվվաթը և հայերը, Էջ 236, հմմտ.՝ ՄՄ, ձեռ. № 9121, Էջ 57ա-57բ:

⁵⁸¹ **Inalcik H., Quataert D.**, նշվ. աշխ., Էջ 588:

համքարությունների վարչական պատասխանատուներն՝ ամենօրյա գործունեության կազմակերպիչը *քեթխունդան* էր⁵⁸²:

*Ասնաֆ*ների կազմության և գործունեության վերաբերյալ հաջորդ տարակարծությունն այն է, թե արդյոք բացի միացյալ՝ մուսուլման և ոչ մուսուլման անդամներից բաղկացած համքարություններից, գործել են նաև իրարից անջատ՝ մուսուլման և ոչ մուսուլման համքարություններ: Դրանց գոյության մասին փաստում են թուրք և արևմտյան պատմաբանները: Օրինակ բերելով Ստամբուլում և Կահիրեում գործող զգալի թվով միացյալ համքարությունները՝ դրանց կողքին նշում են նաև անջատ գործող համքարություններ⁵⁸³: Հոմսում նույնպես հիշատակվում են խառը՝ մուսուլման և ոչ մուսուլման և միացյալ համքարություններ⁵⁸⁴:

Նմանօրինակ ունենք նաև Սիրիայի հայաշատ քաղաքներում՝ մասնավորապես Հալեպում և Դամասկոսում: Ավելին՝ Հալեպում, որտեղ արհեստագործությունը բարձր զարգացում էր ապրում, հայկական *ասնաֆ*ները կազմված էին ազգային սկզբունքով, գործում էին առանձին և պահպանել էին միջնադարից եկած հայ համքարական կանոնները⁵⁸⁵: Դամասկոսում նույնպես գործում էին հրեաների ու քրիստոնյաների արհեստակցական անջատ միություններ, օրինակ՝ հրեա մսագործների կամ քրիստոնյա մոմագործների⁵⁸⁶: Սակայն, վերոնշյալի լավագույն օրինակը թերևս երուսաղեմի հայ համայնքն է: Ինչպես արդեն նշել ենք, Հայոց պատրիարքարանը չէր ընդունում տեղի՝ հայ եկեղեցուց անջատ աշխարհիկ համայնքի գոյությունը, այդ իսկ պատճառով տեղի հայկական կազմակերպությունները հանդես էին գալիս որպես անկախ միավորումներ, որոնք փակ էին այլ համայնքների ներկայացուցիչների համար⁵⁸⁷:

⁵⁸² The Cambridge History of Turkey, vol. 3, 1603- 1839, p. 349-350: Համքարությունների դեկավարների աստիճանակարգությունը տե՛ս **Rafeq A.-K.**, Craft Organization, Work Ethics, and the Strains of Change in Ottoman Syria, p. 501:

⁵⁸³ Մանրամասն տե՛ս **Inalcik H.**, **Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 183:

⁵⁸⁴ **Reilly J.**, նշվ. աշխ., էջ 343:

⁵⁸⁵ Հայ գաղթաշխարհի պատմություն (միջնադարից մինչև 1920 թ.), հ. 2, էջ 325: Տե՛ս նաև՝ **Rafeq A.-K.**, Craft Organization, Work Ethics, and the Strains of Change in Ottoman Syria, p. 500:

⁵⁸⁶ **Սեմերճեան Է.**, նշվ. աշխ., էջ 279:

⁵⁸⁷ **Tsimhoni D.**, նշվ. աշխ., էջ 356:

18-րդ և 19-րդ դդ. օսմանյան արդյունաբերական համակարգում որպես աշխատուժ մեծացավ մուսուլման, քրիստոնյա և հրեականացում աղջիկների դերը⁵⁸⁸: Քաղաքային համաքրոն թյունների կենսական մասը (հիմնականում տեքստիլի) տղամարդկանցից անցում կատարեց դեպի կանանց՝ քաղաքային և գյուղական աշխատանքի կազմակերպումը⁵⁸⁹: Այս փոփոխության հիմնարար պատճառներից մեկը նույն աշխատանքի դիմաց կանանց ավելի քիչ վարձատրությունն էր՝ տղամարդկանց համեմատ: Իսկ նրանց աշխատանքները երբեմն և՛ որակով և՛ մատչելիությունամբ ավելի պահանջված էին, քան եվրոպական արտադրանքը⁵⁹⁰:

Սակայն, կանանց հիմնական աշխատավայրը, անգամ արհեստակցական միություններին անդամակցելուց հետո, կարևորումնակում էր մնալ տունը: Հայ կանայք տանը զբաղվում էին տարբեր արհեստներով՝ կար, ձեռագործություն, ասեղնագործություն և այլն, պատրաստում և վաճառում էին տարբեր ուտելիքներ: Կայսրության մի շարք քաղաքներում և գյուղերում այդ աշխատանքի դիմաց նրանք կայուն աշխատավարձ էին ստանում առևտրականներից⁵⁹¹:

18-րդ դարի սկզբին, համաքրոն թյունների վերակազմակերպման արդյունքում, ստեղծվեց մի նոր համակարգ, որը կոչվում էր *Գեդիկ*⁵⁹²: *Գեդիկ*ների կառավարումը փաստացի գտնվում էր *ենիչ երիկ*ների ձեռքում, քանի որ վերջիններս հանդես էին գալիս որպես կայսրության մեծ ու փոքր քաղաքների մուսուլման

⁵⁸⁸ The Cambridge History of Turkey, vol. 3, 1603- 1839, p. 343:

⁵⁸⁹ Նույն տեղում, **Gerber H.**, Social and Economic Position of Women in an Ottoman City: Bursa 1600–1700, International Journal of Middle East Studies 12 (1980), 231–244. Օրինակ՝ Մոսուլում բամբակյա թելերի արտադրությունն ամբողջությամբ դարձել էր կանանց մենաշնորհը, նույնիսկ այն դեպքում, երբ բամբակագործական համաքրոն թյունները (որոնց կանայք հազվադեպ էին անդամագրվում) պետական միջամտության կարիք ունեին: Տե՛ս **Ebeling J. R., Garland L., Nashat G., Dursteler E. R.**, նշվ. աշխ., էջ 2:

⁵⁹⁰ **Елисъва А. В.**, Положение женщины на Востоке, Северный вестник, № 10 (окт.) 1888, сс. 29-72, на 32.

⁵⁹¹ **Ebeling J. R., Garland L., Nashat G., Dursteler E. R.**, նշվ. աշխ., էջ 2, The Cambridge History of Turkey, vol. 3, 1603- 1839, p. 343:

⁵⁹² **Հովհաննիսյան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 43: *Գեդիկ*ները հպատակներին՝ արհեստներով զբաղվելու համար տրված կառավարական արտոնագրեր են: Տե՛ս **Չուլլալյան Մ.**, Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ., էջ 272: *Գեդիկ*ների մասին տե՛ս նաև **Inalcik H., Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 589, The Cambridge History of Turkey, vol. 3, 1603- 1839, p. 352-354: Արդուլ Քարիմ Ռաֆեկը «*գեդիկ*» եզրույթն օգտագործում է օսմանյան ամբողջ ժամանակաշրջանում գործող համաքրոն թյունների համար, որպես արաբերեն համարժեք ներկայացնելով «*տաիֆա*» (طائفة, համայնք) եզրույթը: Տե՛ս **Rafeq A.-K.**, Craft Organization, Work Ethics, and the Strains of Change in Ottoman Syria, p. 495:

արհեստավորների հովանավորներ⁵⁹³։ Յենց այս քայլն էլ հետագայում վճռորոշ դարձավ մուսուլմանական գեղիկների գոյության և գործունեության համար. համքարությունների և *ենիջերի*ների կապն այնքան ամուր էր, որ 1826 թ. *ենիջերի*ական գորքերի լուծարումը հանգեցրեց նաև համքարությունների և մանր վաճառականների համակարգի թուլացմանը⁵⁹⁴։

Ստեղծված իրավիճակում շահեկան դուրս եկան քրիստոնյա փոքրամասնությունների համքարությունները, որոնք ավելի ճկուն գտնվեցին, ավելի արագ հարմարվեցին փոփոխվող տնտեսական պայմաններին և, շնորհիվ իրենց կապերի, հեշտությամբ յուրացրին տեխնիկական նորարարությունները⁵⁹⁵։

Սիրիայի հայկական գաղութի ազգաբնակչության նկատելի հատվածը կազմում էր գյուղացիությունը։ Գյուղատնտեսության զարգացման մակարդակով հատկապես աչքի էին ընկնում հյուսիսային Սիրիայի հայկական բնակավայրերը։ Նրանց մեծամասնությունն այստեղ ապրում էին ընտանիքներով փոքր ազարակներում⁵⁹⁶։

Տեղի հայերը նշանավոր այգեգործներ էին։ Նրանք աճեցնում էին խաղողի շուրջ տասը ազնիվ տեսակներ, նարինջ, կիտրոն, խնձոր, սալոր, թուզ, նուշ և այլն⁵⁹⁷։

Այս մասին տեղեկություններ է հաղորդում նաև Ալ-Ղազին։ Խոսելով Յալեպում արտադրվող ապրանքների մասին՝ պատմիչը նշում է նաև օղու և գինու արտադրության, ինչպես նաև այդ գործում քրիստոնյաների ու հրեաների ունեցած մեծաշնորհի մասին։ Ալ-Ղազին հաղորդում է նաև, որ այն առավել մեծ չափով և առատությամբ արտադրում են Չահլեյում, Այնթափում, Մարաշում,

⁵⁹³ Quataert D., նշվ. աշխ., էջ 139: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Յովհաննիսյան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 44: Համքարություններում *ենիջերի*ների դերի մասին մանրամասն տե՛ս **Herbert L. Bodman, Jr.**, նշվ. աշխ., էջ 64-65, Cambridge History of Turkey, vol. 3, 1603- 1839, pp. 346-347:

⁵⁹⁴ **Յովհաննիսյան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 44:

⁵⁹⁵ Նույն տեղում:

⁵⁹⁶ **Sanjian A.**, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, p. 54:

⁵⁹⁷ Հայ գաղթաշխարհի պատմություն (միջնադարից մինչև 1920 թ.), հ. 2, էջ 327-328:

Անտիոքում, իսկ արտադրանքի անուկներն ընդօրինակում են օտար երկրներից⁵⁹⁸:

Այս գործում հատկանշական է Այնթափի հայերի դերը, որոնք մեկ կամ ավելի խաղողի այգիների սեփականատերեր էին: Քաղաքից 5, 10 կամ 15 մղոն հեռավորության վրագտնվող այդ այգիներում նրանք նաև հանգստանում էին, ժամանակ անցկացնում և շահավետ գործարքներ կնքում⁵⁹⁹:

Սիրիայի՝ Անտիոքի, Ջիսր Շուղրի և Լաթաքիայի *կազան*ների հայ գյուղացիների հիմնական զբաղմունքը ծխախոտագործությունն էր: Մեծ սպառում ուներ մանավանդ Աբու Ռիհա կոչված բուրավետ ծխախոտը, որի նկատմամբ մշտական պահանջարկ կար եգիպտոսում, Անգլիայում և Գերմանիայում⁶⁰⁰:

Անտիոքի *կազայ*ի հայ գյուղացիությունը զբաղվում էր նաև շերամապահությամբ: Այն թեև տարածված էր Սիրիայի ծովամերձ շրջանների գրեթե բոլոր գյուղերում, սակայն իրենց արտադրանքի քանակով և շերամ բուծելու վարպետությամբ հյուսիսային Սիրիայում մեծ համբավ էին վաստակել հատկապես Բիթիաս հայկական գյուղի շերամագործները⁶⁰¹: Առհասարակ, պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայ գյուղացիների արատադրած մետաքսահումքը («Իսկենդերունի մետաքսը», حرير إسكندرون) մեծ հռչակ էր վայելում: Դրամի մասը արտահանվում էր Ֆրանսիա և այլ երկրներ, իսկ մյուս մասն օգտագործվում էր Յալեպի, Դամասկոսի և Անտիոքի մետաքսագործարաններում⁶⁰²:

Յայտնի է, որ կայսրության ոչ մուսուլմաններին արգելված էր ուղղակիորեն հողատիրությունը *մալիքանե* (malikâne)

⁵⁹⁸ كامل بن حسين بن مصطفى بالى الحلبي الشهير بالغزي, նշվ. աշխ., էջ 107-108:

⁵⁹⁹ Sarafian K., նշվ. աշխ., էջ 10:

⁶⁰⁰ Յայ գաղթաշխարհի պատմություն (միջնադարից մինչև 1920 թ.), հ. 2, էջ 328, Sanjian A., The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, p. 55:

⁶⁰¹ Յայ գաղթաշխարհի պատմություն (միջնադարից մինչև 1920 թ.), հ. 2, էջ 328:

⁶⁰² Նույն տեղում:

պայ մանագրերով⁶⁰³: Իսկ ինչ վերաբերվում է պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հողային համակարգի առանձնահատկություններին, ապա, պետք է նշել, որ այստեղ հողային հիմնական ֆունդը կենտրոնացված էր արաբ ֆեոդալների ձեռքում, որոնք օսմանյան նվաճումից հետո, պահպանելով իրենց իրավունքները, դիրքերն ու տիրույթները, հարկ էին վճարում սուլթանին և նրա ներկայացուցիչներին՝ *փաշաներին*⁶⁰⁴: Սակայն, Օսմանյան կայսրության ավատատերերը, ի տարբերություն Արևմտյան Եվրոպայի ավատատերերի, գյուղացու անձի նկատմամբ չունեին իրավական իշխանություն, որովհետև նրանք «հողի տերը» (*sahib-i arj*) չէին, այլ՝ հողը նրանց տրված էր միայն ժամանակավոր օգտագործման համար⁶⁰⁵:

Յամաձայն *Շարիայի*՝ հողը պետություն է պատկանում (*Miri Arazi*) և ազատկարող է օգտագործվել կամ *մուլլթի* (*ملك, mülk*, սեփականության) վերածվել միայն նրա մի փոքր մասը: Ըստ Էվլիյա Չելեբիի. «...Ամբողջ փառիշահական երկրի եկամուտը երեք մասից է կազմված. առաջին՝ փառիշահական խասերի (*خاص*)⁶⁰⁶ մասը, երկրորդ՝ վեզիրների, Էմիրների խասերի մասը, երրորդ՝ զեամեթ⁶⁰⁷ և թիմարների⁶⁰⁸ մասը»⁶⁰⁹:

⁶⁰³ **Pamuk S.**, նշվ. աշխ., էջ 241: *Malikâne* հողաշարկի ընդհանուր հասկացության մշակումն է (կարճ եզրույթը), որի գործածության ժամանակաշրջանը համարվում է 1695-1793 թթ.: Այն միտված էր *իլթիզամի* բարելավմանը: Սակայն եթե վերջինիս դեպքում հարկատուն, ըստ կնքված պայմանագրի, պատասխանատվություն էր կրում հարկ վճարելու միայն մեկ տարի, ապա *մալիթանե* պայմանագիրն ամբողջ կյանքի համար էր: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Piterberg G.**, *An Ottoman Tragedy, History and Historiography at Play*, University of California Press, Berkley, Los angeles, London, 2003, pp. 155-156.

⁶⁰⁴ **Յովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 126:

⁶⁰⁵ **Չուլպյան Մ.**, Արևմտյան Յայաստանը XVI-XVIII դդ., էջ 257, **Փախալյան Ա.**, Թուրքական վավերագրերը Յայաստանի և հայերի մասին, էջ 83, **Тверитинова А. С.**, К вопросу о крестьянском землепользовании в Османской империи XV-XVI вв., Ученые записки института востоковедения, Т. XVII, М., 1959, с. 26.

⁶⁰⁶ *խաւ* հողերը պետական հողերն էին, որոնք համարվում էին պայմանական տիրույթներ: Դրանցից ստացվող եկամուտը կազմում էր սկսած 100.000 ակչեից: Չբաղեցրած պաշտոնից ազատվելու դեպքում պաշտոնյան զրկվում էր նաև իրեն հատկացված *խաւից*, իսկ սուլթանի և նրա ընտանիքի *խաւ*երը հանդիսանում էին նրանց սեփականությունը: Տե՛ս **Բայբուրդյան Վ.**, նշվ. աշխ., էջ 187:

⁶⁰⁷ Բառացի նշանակում է վարձակալությունն ստանձնել: Սա գանձման կապալ առուական համակարգ էր: Կապալ առուն (*մյուլթեզիմը*) նախապես

Յոգատիրու թյան նշված երեք հիմնական ձևերն իրենց բազմաթիվ տարատեսակներով նույնպես մտնում էին պետական հողերի մեջ:

Պաղեստինում, ինչպես նաև Սիրիայի որոշ մասերում, պահպանվել էին նահապետական հարաբերությունները և համայնքային հողօգտագործումը, թեև համայնքային հողերը նույնպես համարվում էին օսմանյան պետության սեփականություն, և դրանց օգտագործումը սահմանափակված էր⁶¹⁰: Մուլլի իրավունքով և վարձակալության (մուքասարա) ձևով՝ սակավահող կամ հողազուրկ գյուղացին մշակում էր ֆեոդալի տրամադրած հողակտորը և որոշակի ժամկետից հետո, երբ հողը սկսում էր բերք տալ, կատարվում էր նրա բաժանումը: Գյուղացին համարվում էր

պետությանը վճարելու և երաշխավորելու պայմանով կապալով էր վերցնում որոշ հարկերի (դրանց թվում նաև տասանորդի՝ *աշարի*) գանձումը: Կապալ առուն կոչվում էր *իլթիզամջի* կամ *մյուլլիթեզիմ*: Չեամեթի պետական եկամուտը կազմում էր 20.000-100.000 ալչե: Տե'ս **2ուլլալյան Մ.**, Արևմտյան Յայաստանը XVI-XVIII դդ., էջ 190-191, Թուրքական աղբյուրներ, Էվլիյա Չելեբիի ուղեգրությունը, հ. Գ., էջ 22-13: Այս մասին մանրամասն տե'ս նաև՝ **Ինճիճեան Ղ.**, նշվ. աշխ., էջ 80-81:

⁶⁰⁸ *Թիմար*ները երեկվա քոչվորներն էին, որոնք մտել էին մշտական գինվորական ծառայության մեջ որպես հեծյալ *սիփախ*ներ և իրենց գինվորական ծառայության դիմաց ստանում էին *թիմար*: Դա որոշակի հողաբաժին էր՝ պայմանական ժառանգականության իրավունքով: Այն համարվում էր պայմանական, որովհետև այդ հողը նրա ժառանգին կանցներ, եթե վերջինս նույնպես ծառայության մտներ կայսրության զորքերում: Ծառայությունը դադարեցնելու դեպքում նա զրկվում էր այդ հողաբաժնից: *Թիմար*ի տնի իրավունք ուներ հարկ գանձել այդ հողաբաժնի վրա աշխատողներից և դրա հաշվին ապահովում էր իր գոյությունը և ռազմական հանդերձանքի՝ ձի, զենք, համապատասխան հագուստ և այլն, ձեռքբերումը: *Թիմար*ի պետական եկամուտը կազմում էր մինչև 20.000 ալչե: Տե'ս **2ուլլալյան Մ.**, Արևմտյան Յայաստանը XVI-XVIII դդ., էջ 190-191, **Յովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 66, **Imber C.**, *The Ottoman Empire*, pp. 194-206, Թուրքական աղբյուրները Յայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Բ., էջ 304: Այս մասին մանրամասն տե'ս նաև՝ **Ինճիճեան Ղ.**, նշվ. աշխ., էջ 81-82, **Inaljik H., Quataert D.**, նշվ. աշխ., էջ 71-74:

⁶⁰⁹ Թուրքական աղբյուրներ, Էվլիյա Չելեբիի ուղեգրությունը, հ. Գ., էջ 22-23:

⁶¹⁰ Առավել մանրամասն տե'ս **Յովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 126-127: Յանուս արդարության պետք է նշել, որ այդ գործընթացը սկսվել էր դեռևս Արաբական խալիֆայության և նրան հաջորդած օտար նվաճողների ժամանակ: Սակայն այժմ դա իրավական հիմք էր ստանում և մեծ ծավալներ ձեռք բերում: Պաղեստինում հողօգտագործման ձևերի մասին տե'ս **Freas E. E.**, *Ottoman Reform, Islam, and Palestine's Peasantry*, <http://faculty.bmcc.cuny.edu/faculty/upload/PDF%20'Ottoman%20Reform,%20Islam%20and%20Palestine's%20Peasantry'.pdf> 02/04/2017.

հողակտորի կեսի, երբեմն մեկ երրորդի, մեկ չորրորդի կամ ավելի փոքր մասի սեփականատեր⁶¹¹:

Պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայ գյուղացիությունն ապրում էր նյութական շատ սուղ, իսկ բազմաթիվ վայրերում՝ աղքատ պայմաններում: Տարատեսակ հարկերի ծանր և ուժը և հողի մշակման նախնադարյան եղանակները նրա ծանր կացության հիմնական պատճառն էին: Արտաքին շուկայում գյուղատնտեսական մթերքների նկատմամբ աճող պահանջը և գյուղացիական տնտեսությունների հյուժումը խոշոր հողատերերին մղում էին ավելի ու ավելի հաճախ օգտագործելու պարհակային աշխատանքը՝ սեփական ապրանքային տնտեսություն ստեղծելու համար: Գյուղացիները պարտավոր էին վարել ու ցանել «պարոնի» (Սիրիայի հայ գյուղացիները այդպես էին անվանում ֆեոդալ կալվածատերերին) արտերը, հավաքել բերքը, աշխատել նրա տան, գոմի և ախոռի կառուցման վրա և կատարել այլ բազմաթիվ աշխատավճարումներ⁶¹²:

Ֆեոդալ ակալվածատիրական հողատիրության այս համակարգի հետևանքով պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայ համայնքի նշանակալից հատվածը կազմող գյուղացիների սոցիալ-տնտեսական դրությունը գնալով ծանրացավ և արաբական երկրների հիմնական արտադրողը՝ գյուղացին, քայքայվեց: Դա էլ հանգեցրեց գյուղական բնակավայրերից բնակչության զանգվածային փախուստին: Մշակելի հսկայական հողային տարածությունները 16-րդ դարի վերջում վերածվեցին արոտավայրերի⁶¹³:

Իրենց հողակտորները լքելու և խոշոր քաղաքներ փախչելու երևույթը Թուրքիայի պատմության մեջ մտել է որպես «Մեծ փախուստ» (Büyük kaçgunluk) տարիներ ընդհանուր անվամբ⁶¹⁴: Պահպանվել են որոշ թվական տվյալներ գյուղերից բնակչության հեռանալու վերաբերյալ: Դրանցից մեկը վերաբերում է Յալեպին, որը, շնորհիվ իր բարենպաստ բնակլիմայական պայմանների, ոչ

⁶¹¹ Իսկ արդեն 19-րդ դարում, ապրանքադրամային հարաբերությունների զարգացման պայմաններում ֆեոդալները ձգտում էին արդյունավճար այդ ռեսուրսն փոխարինել դրամայինով, հանգամանք, որը ավելի էր ծանրացնում գյուղացիների վիճակը: Մանրամասն տե՛ս Յայ գաղթաշխարհի պատմություն (միջնադարից մինչև 1920 թ.), հ. 2, էջ 327-329:

⁶¹² Մանրամասն տե՛ս նույն տեղում, էջ 328-329:

⁶¹³ **Չուլլալյան Մ.**, Արևմտյան Յայ աստանը XVI-XVIII դդ., էջ 261:

⁶¹⁴ Նույն տեղում:

միայն Սիրիայի, այլ արաբական մյուս երկրների համեմատաբար զարգացած շրջաններից մեկն էր: Ըստ այդ տվյալների՝ 17-րդ դարում Յալեայի *էյալ էթում* կար 3200 գյուղ, իսկ 18-րդ դարում մնացել էր ընդամենը 400 գյուղ⁶¹⁵:

18-րդ դարում նույնն էր պատկերը նաև Իրաքում, Պաղեստինում (դարակեսին արդեն նշվում է նրա դեպրալացիայի մասին), Եգիպտոսում և արաբական այլ երկրներում⁶¹⁶: Ա. Սյուրմեյանը հայտնում է, որ թեև այդ թվականներին Յալեայի կենտրոնական դիվանատների տոմարների մեջ արձանագրված շատ գյուղերի անուններ են երևում, բայց դրանց կեսը լքված էր⁶¹⁷: Իսկ Ալ. Ռասսելը նշում է, որ. «Ներկայումս (1772 թ.) Յալեայի *փաշալիկի* 300 գյուղերից միայն մոտմեկ երրորդը բնակչություն ունի⁶¹⁸:

Կայսրության բնակչության, և հատկապես գյուղացիության կեղեքման պատճառները պետք է փնտրել հենց Օսմանյան կայսրության բնույթի փոփոխության մեջ: Դեռևս 16-րդ դարի առաջին կեսից սկսած, նրա ռազմաավատական համակարգը սկսեց վերափոխվել ավատական կալվածատիրական համակարգի⁶¹⁹: Այսինքն, եթե մինչ այդ ռազմաավատական պետության ղեկավարող շրջանները չէին հետաքրքրվում արտադրության հարցերով, իսկ ռազմական տեսչությունը, այսինքն՝ հարևան ժողովուրդների կողոպուտը, ամենագործուն ձևով էր դրսևորվում, ապա 1571 թ. հետո, երբ սկսվեց սեղմվել նվաճումների թափը ու խիստ կրճատվեց ռազմական ավարը, թուրք ֆեոդալները սկսեցին ամենադժան ձևով շահագործել նախև առաջ նվաճած երկրների գյուղացիությունը⁶²⁰: 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

⁶¹⁵ **Ջովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 134-135:

⁶¹⁶ Նույն տեղում, էջ 135:

⁶¹⁷ **Սյուրմեյան արք. Ա.**, Պատմութիւն Յալեայի Յայոց, հ. Բ., էջ 493-494:

⁶¹⁸ **Սյուրմեյան արք. Ա.**, Պատմութիւն Յալեայի Յայոց, 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 **Սյուրմեյան արք. Ա.**, Պատմութիւն Յալեայի Յայոց, հ. Բ., էջ 201:

⁶¹⁹ Ֆինանսական ճգնաժամի առաջին նշաններն ի հայտ եկան սուլթան Սելիմ II-ի ժամանակ՝ 1562-1563 թվականներին: Տե՛ս **Նուրյան Մ.**, Արևմտյան Յայաստանը XVI-XVIII դդ., էջ 261:

⁶²⁰ Նույն տեղում, էջ 259-260:

աղբյուրների՝ գյուղատնտեսական մթերքների արտադրության խիստ կրճատման հետևանքով պետությանը կանգնում էր ֆինանսական լուրջ դժվարության ներքին առաջ⁶²¹:

Սակայն հարկ է նշել, որ օսմանյան իշխանության ներքին գիտակցում էին ստեղծված իրավիճակի լրջությանը և տարբեր ժամանակաշրջաններում տարբեր օրենքների ընդունմամբ, փորձել են 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 հետվերադարձնել փախտական 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. Պոլիս⁶²²:

Բացի այդ, փառիշտահին մոտ կանգնած տարբեր ծառայողներ փորձել են նրա ուշադրությունը կենտրոնացնել կայսրությանը և առկա վերը նշված ներքին խնդիրների վրա և կանխարգելել պետականությանը սպառնացող ցնցումները: Հիջրայի 1041 (1631-1632 թթ.) թ. Կոչի Բեյը, սուլթան Մուրադ IV-ի (1623-1640 թթ.) հրամանով, ներկայացնում է իր երկրորդ «Ռիսալեն» (նամակ)⁶²³, որտեղ սուլթանին առաջարկում է ուշադրությունը սևեռել պետական գանձարանի կարգավորման և ռազմական ուժերի (գլխավորապես *ենիջերի* անվան բանակի) վերակազմավորման գործերին: «Նամակ»-ում հիմնականում Կոչի Բեյը կրկնում է իր տեսակետերն ու դատողությունները Օսմանյան կայսրության

⁶²¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 260, Шенгелия Н., նշվ. աշխ., էջ 45, **Սաֆրասյան Ռ.**, նշվ. աշխ., էջ 44: Գտնվելով ծանր կացության մեջ, փնտրելով եկամտի նոր աղբյուրներ՝ օսմանյան պետությանը 16-րդ դարի վերջերից սկսեց խոշոր կալվածատերերին ու վաշխառուներին վաճառել այսպես կոչված *մուկատա*ներ: *Մուկատա* էր կոչվում կապալ առության հիման վրա կայսրության որևէ միավորի կամ հարկատու շրջանի հարկերի նախնական փոխանցումը որևէ մի վաշխառուի՝ կարճ կամ երկար ժամկետով: Վաշխառուին *մուկատա* տրվում էր՝ համաձայն հարկահանման մատյաններում նախատեսված գումարի: Ով որ ավելի շատ էր միանվագ գումար վճարում պետությանը, նրան էլ տրվում էր *մուկատա*՝ *իլթիզալի* (կապալի) իրավունքով: Տե՛ս **Չուլպյան Մ.**, Արևմտյան Հայաստանը XVI-XVIII դդ., էջ 264:

⁶²² **Բայբուրդյան Վ.**, նշվ. աշխ., էջ 244:

⁶²³ Այս մասին մանրամասն տե՛ս Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Բ., էջ 224-232:

անկման և քայքայման պատճառների, «աղքատ *ռայ* աների» 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 կընկնի»⁶²⁴:

Թուրք և արևմտյան հեղինակները կայսրության ռազմական անհաջողությունները համարում են միջնադարյան հասարակության հոգևոր դեգրադացիայի, հասարակության մտավոր դիրքերի թուլացման արդյունք⁶²⁵: Մամլուք սուլթանների՝ Եգիպտոսում և Սիրիայում 250 տարվա տիրապետության շրջանում քաջալերվող ուսումը, գիտությունը, գեղարվեստը, նահանջ ապրեցին սուլթան Սելիմ Ահեդի կողմից Եգիպտոսը գրավելուց սկսած: Այսինքն՝ «...ուսման եւ գիտութեան արեւը աշխարհի արեւմտեան կողմը ծագելուց հետո, Արեւելքի մէջ մայր մտավ»⁶²⁶:

Այնուամենայնիվ, 16-18-րդ դդ. պատմաաշխարհագրական 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: Ենթադրվում է, պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայկական դպրոցներն ու վարժարանները հիմնվել են հիմնականում 19-րդ դարի 50-ական թվականներից սկսած, սակայն համայնքների եկեղեցիներին կից գործել են դպրատներ և ձեռագրատներ⁶²⁷:

Մշակութային ուշագրավ արժեքների կերտման հարցում առաջնային դերը կրկին պատկանում է Յալեպին: Տվյալ

⁶²⁴ Մանրամասն տե՛ս նույն տեղում, էջ 233: Սուլթան Ահմեդ III-ի իշխանության տարիներին (1703-1730 թթ., «Կակաչների դարաշրջան»), երբ սուլթանն արտասահմանից շինարարներ ու ճարտարապետներ էր հրավիրում Կ. Պոլսում նոր շենքեր կառուցելու համար, իսկ քաղաքներում և գյուղերում ծայրաստիճան աղքատություն, հափշտակություն ու կարիք էր, նրա հաջորդ՝ Մահմուդ I-ի քայլերից մեկը եղավ ժողովրդական լայն խավերին, նախ և առաջ գյուղացիությանը, որոշ հարկերից ազատելը: Տե՛ս **Չուլպյան Մ.**, Արևմտյան Ղազարի XVI-XVIII դդ., էջ 274-275, 277:

⁶²⁵ **Мейер М.**, նշվ. աշխ., էջ 156:

⁶²⁶ **Սյունրմեյան արք. Ա.**, Պատմութիւն Յալեպի Յայոց, հ. Բ., էջ 721:

⁶²⁷ Այս մասին մանրամասն տե՛ս Յայ գաղթաշխարհի պատմություն (միջնադարից մինչև 1920 թ.), հ. 2, էջ 340-341, **Սզեզեան Յ.**, Արաբական գարթոնքը և հայ գործիչները, էջ 70-71:

ժամանակաշրջանում տեղի հայ ության մոտ զարգացած էր հատկապես գրչության արվեստը: Դեռևս 14-րդ դարի երկրորդ կեսից Յալեպի հայոց Սբ. Քառասնից Մանկանց և Սբ. Աստվածածին եկեղեցիների հովանու ներքո գործել է Դասատուն⁶²⁸, որտեղ միայն 16-17-րդ դարերում ստեղծվել են հարյուրավոր ձեռագրեր (ավետարաններ, սաղմոսներ, տաղարաններ, բժշկարաններ, Ներսես Ծնորհալու, Գրիգոր Տաթևացու գործերի ընդօրինակություններ և այլն), որոնցից ավելի քան երկու հարյուրը պահպանվել են Յալեպի հայոց եկեղեցում և Չմմառի վանքում⁶²⁹: Յալեպում գրված առավել արժեքավոր ձեռագրերը պահվում են Փարիզի, Լոնդոնի և Բեռլինի թանգարաններում:

16-րդ դարում Սսի կաթողիկոսական Աթոռը Յալեպ տեղափոխելու և զուգահեռ Ամիդում սկսված գրական նոր շարժումը տարածվեց նաև Յալեպում՝ այն դարձնելով ժամանակի Կիլիկյան Գրական Դպրոցի կենտրոնը⁶³⁰:

Եվ այսպես, Սսի «ուսումնապետ» կաթողիկոսների՝ Ազարիա Ջուղայեցու (1584-1601 թթ.) և Պետրոս Կարկառեցու (1602-1608 թթ.)⁶³¹ անմիջական հսկողության ներքո և հալեպահայ իշխանների, խոջաների, տանուտերերի հովանավորությամբ սկսեց գործել Յալեպի Դասատունը⁶³²: Այն մեծ առաջընթաց ապրեց, երբ այնտեղ հրավիրվեց Սրապիոն Ուռհայեցու աշակերտը՝ Յովհաննես Ուռհայեցին, որը կրոնավոր էր, տիրապետում էր մի քանի լեզուների և Լիտուրգիա էր գրում⁶³³: Այս շրջանում Յալեպի դպրատանը տեսնում ենք իսախատուր Չեյթուսցուն իբրև երաժիշտ, Յակոբ քահանային իբրև «քաջ քարտուղար», մանրանկարչական դպրոցի վարպետներ Վասիլին և Իսրայել Ամթեցուն և Ղազար

⁶²⁸ **Ազեզեան Յ.**, Արարական զարթոնքը և հայ գործիչները, Էջ 32: Այս մասին տե՛ս նաև **Քեշիշյան Վ.**, Յալեպի գրչության կենտրոնը, Բանբեր Մատենադարանի, հ. 19, «Նաիրի», Երևան, 2012, Էջ 173-204:

⁶²⁹ Նույն տեղում, Էջ 32, Յայ գաղթաշխարհի պատմություն (միջնադարից մինչև 1920 թ.), հ. 2, Էջ 322, **Ալիսեան Յ.**, նշվ. աշխ., Էջ 313-316, **Թվուզյան Յ.**, նշվ. աշխ., Էջ 40:

⁶³⁰ **Սարաֆեան Գ.**, նշվ. աշխ., հ. Ա., Էջ 302:

⁶³¹ Ազարիա Ջուղայեցի և Պետրոս Կարկառեցի կաթողիկոսները վախճանվելու թաղվել են Յալեպում: Տե՛ս **Ալիսեան Յ.**, նշվ. աշխ., Էջ 312, **Սյունրմեյան արք. Ա.**, Պատմութիւն Յալեպի հայոց, հ. Գ. (Քննական, 1355-1908), Էջ 148:

⁶³² **Ազեզեան Յ.**, Արարական զարթոնքը և հայ գործիչները, Էջ 32, **Սյունրմեյան արք. Ա.**, Պատմութիւն Յալեպի հայոց, հ. Գ. (Քննական, 1355-1908), Էջ 149:

⁶³³ **الأب فردينان توتل اليسوعي**, նշվ. աշխ., Էջ 11:

քահանային իբրև գրչու թյան արվեստի ուսուցիչ⁶³⁴: Այս գործում մեծ է 17-րդ դարի գրչագրության նշանավոր դեմքերից Աստվածատուր քահանա Ուրֆացու (1600-1683 թթ.) շնորհը, որը ծնվել է Յալեպուլ և գրել ավելի քան հիսուն բազմաթիվ ձեռագիր մատյաններ⁶³⁵: Գրչության արվեստի մեջ հայտնի են նաև Ավետիքը, Թումա երեցը, Ներսես Սեբաստացին, Գրիգոր Յոնմկլայեցին, Վարդան և Մկրտիչ Լեհացիները⁶³⁶:

Յալեպի հայ համայնքը տվել է նաև նշանավոր հայ նկարիչներ: Նախ հիշատակվում է Մինաս Ջուղայեցին կամ Մինաս Վարպետ անունով հայ նկարիչը, որ Յալեպուլ իտալացի վարպետ նկարչի մոտ նկարչության արվեստ էր սովորում և հետո դարձավ պարսիկ շահերի պալատական նկարիչը⁶³⁷:

Սիրիայի հայկական եկեղեցիներում պահպանվել են 17-18-րդ դարերի հալեպահայ նկարիչներ Ումեի որդի Անանիայի, Յանանիայի որդի Ջորջի, Մկրտչի, Մուրադի, Խաչատուրի, Կարապետի և Յակոբի որդի Ներսեսի գործերը: Ուսումնասիրողները հայ նկարիչների աշխատանքներն են համարում Յալեպի հնօրյա բնակարաններում հայտնաբերված բազմաթիվ որմնանկարներ⁶³⁸: Բ. Մասթերսը, նշում է, որ հալեպահայ մանրանկարիչների, արհեստավորների և ճարտարապետների միջոցով քաղաքում մշակութային վերածնունդ էր, և այս երևույթը մնաց էր չգերազանցված այլ շրջանների օսմանյան հայերի կողմից⁶³⁹:

Պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայ համայնքը տվել է նաև նշանավոր արաբագիր հայ գրողներ (շուրջ հարյուր), որոնք իրենց տաղանդով ու արաբագիտությամբ չեն զիջել տեղացի գրողներին: Նրանց մեծ մասը կրկին սերում է հալեպահայ համայնքից, և հատկապես հայ կաթոլիկ համայնքից՝ Մկրտիչ ալ-Քասիի ալ-Արմանի (Յալմ Մկրտիչ), պատրիարք Յակոբ (Եակուբ) Եուսուֆյան, Տեր-Սարգիս

⁶³⁴ Ալիսեան Յ., նշվ. աշխ., էջ 313: Դասատան կազմի մասին տե՛ս **Սպրաֆեան Գ.**, նշվ. աշխ., հ. Ա., էջ 303-304:

⁶³⁵ Ազեզեան Յ., Արաբական զարթոնքը և հայ գործիչները, էջ 32:

⁶³⁶ Ալիսեան Յ., նշվ. աշխ., էջ 314-316:

⁶³⁷ Գապֆնճեան Գ., նշվ. աշխ., էջ 301-302, **Թովուզյան Յ.**, նշվ. աշխ., էջ 40:

⁶³⁸ **Թովուզյան Յ.**, նշվ. աշխ., էջ 40, Յայ գաղթաշխարհի պատմություն (միջնադարից մինչև 1920 թ.), հ. 2, էջ 322:

⁶³⁹ **Masters B.**, Christians and Jews in the Ottoman Arab World, p. 72:

քահան, Աբդուլլահ Սապպադ և ուրիշներ⁶⁴⁰: Այս երևույթը կարելի է բացատրել այն իրողությամբ, որ այդ շրջանում Յայ կաթողիկե համայնքի հետևորդները հիմնականում արաբախոս էին: Յարկ է նշել սակայն, որ Յայ առաքելական համայնքի ներսում ևս մինչև 20-րդ դարասկիզբը կային արաբախոսներ, որոնք հնուց հաստատված լինելով Յալեպոմ՝ «Արման Կադիմ» (أرمن قديم, «Յին հայեր»), յուրացրել էին տեղի լեզուն⁶⁴¹: Այս մասին վկայում է նաև Սիմեոն դաիր Լեհացին, որը 1615-1616 թթ. Յալեպայցելությունից հետո նշում է, որ. «Բայց հայնակ, ոչ թուրքնակ չի գտնես, միայն արաբնակ գրուցես, եւ գիր ընթեռնան արաբի լաւ, ոչ միայն աշխարհականք, այլ եւ քահանայք»⁶⁴²:

Որպես պետական լեզու, թուրքերեն (օսմաներեն) առաջնային էր կայսրության ողջ տարածքում, թեև ոչ բոլորն էին տիրապետում դրան: Սակայն, Սիրիայում, Իրաքում, Արաբիայում, Եգիպտոսում և հյուսիսային Աֆրիկայի արաբական երկրներում բնակչության մեծ մասը շարունակում էր մնալ արաբախոս (խոսում էին արաբերենի բարբառներով)⁶⁴³: Սիրիայում թուրքերենով խոսում էին միայն զինվորականները, պաշտոնատար անձիք և թուրքմեն հրոսակախմբերը⁶⁴⁴:

Ըստալ-Ղազիի՝ Անտիոքի կազայում հիմնական լեզուներն էին թուրքերենը, ապա տեղի համայնքների լեզուները՝ արաբերենը, քրդերենը, հայերենը, հուևարենը⁶⁴⁵: Տեղի բարբառով (Սվեդիայի բարբառ) խոսում էին Անտիոքի, Քեսապի շրջանի և Ղնէյմիե գյուղաքաղաքի հայերը⁶⁴⁶: Նրանք իրենց բարբառը կոչում են *քիստիսյուլք* (*քիսթիսի*՝ քրիստոնյա, -յուլք՝ նվազական մասնիկ)՝ քրիստոնյաների լեզու: Քեսապիները, մասնավորելով այն, կոչում են նաև *քեսաքնուօք* (Քեսապի լեզու)⁶⁴⁷: Այս անվանումը նրանք

⁶⁴⁰ **Ազեզեան Ջ.**, Արաբական գարթոնքը և հայ գործիչները, Էջ 37-38:

⁶⁴¹ Նույն տեղում, Էջ 38, *أ. و ب. راسل*, նշվ. աշխ., հ. 2, Էջ 236:

⁶⁴² Տե՛ս **Սիմեոն դաիր Լեհացույ Ուղեգրութիւն**, Էջ 320:

⁶⁴³ **Imber C.**, The Ottoman Empire, 1300-1650, the structure of power, p. 2: Տե՛ս նաև՝ **Febvre M.**, նշվ. աշխ., Էջ 355:

⁶⁴⁴ **Madden R. R.**, The Turkish Empire, in Its Relations with Christianity and Civilization, vol. II, Էջ 14, *أ. و ب. راسل*, նշվ. աշխ., հ. 1, Էջ 73:

⁶⁴⁵ *كامل بن حسين بن مصطفى بالى الحلبي الشهير بالقرى*, նշվ. աշխ., Էջ 389:

⁶⁴⁶ **Մարտիրյան Ի.**, նշվ. աշխ., Էջ 34, ինչպես նաև՝ **Չուպեան Յ.**, Քեսապի բարբառը, «Յայաստան», Երևան, 2009, Էջ 9:

⁶⁴⁷ **Չուպեան Յ.**, նշվ. աշխ., Էջ 9, **Մարտիրյան Ի.**, նշվ. աշխ., Էջ 34: Յ. Աճառյանը Կիլիկիայի բարբառը նդհանուր անվան տակ ամփոփում է նաև «Անթաբիայի (Անտիոք)

բարբառին տվել են միևնույն միջավայրում ապրող մուսուլմանների և եզուներից իրենց և եզուներն տարբերելու համար:

Մինչև 1850 թ. *քիստիկյուլ* խոսել են նաև Քեսապի շրջանի արևելյան կողմերում գտնվող Արֆալ, Գոչ, Յամադ, Քոնդուևա, Վերին Թընզըր գյուղերի և այլ գյուղակների, ինչպես նաև Ռուջի արևմտյան հովտի Բուլուր Դրեն կոչվող երկու մեծ գյուղերի՝ Ղնեյմիե և Յակուբիայի հայերը⁶⁴⁸:

Այնթափում թուրքերենից հետո հիմնական և եզուներն հայերենն էր, ապա քրդերենը և արաբերենը: Սակայն, ալ-Ղազին նշում է, որ թուրքերենը, որով խոսում էր Այնթափի բնակչությունը, անհասկանալի էր, ոչ սահուն, ինչպիսին, օրինակ, Ստամբուլի բնակիչների թուրքերենն էր⁶⁴⁹:

Կայսրության հայության շրջանում տարածված էր նաև հայատառ թուրքերեն գրել-կարդալու սովորությունը⁶⁵⁰: Սակայն, հայատառ թուրքերենով գրում էին միայն հաշվեմատյաններ, նամակներ և այլն, իսկ եկեղեցական ավանդությունները շարադրվում էին հայերենով⁶⁵¹:

Չայերը, որպես եկեղեցական ծիսական և եզու, պահպանել և օգտագործել են նաև գրաբարը: Այս մասին Ալ. Ռասսելը գրում է. «Չայերն իրենց եկեղեցիներում աղոթում են հայերեն *մակթուրա* (مکتوبه)՝ և եզվով (գրաբար), որը տարբերվում է սովորական խոսակցական հայերենից: Դրանով գրում են, սակայն ոչ ոք չի կարողանում

խոսված հայերենը»: Տե՛ս **Աճառյան Ջ.**, Չայոց Լեզվի Պատմություն, 2-րդ մաս, Չայպետիրատ, Երևան, 1951, էջ 346: Իսկ «Սյունիայի բարբառ» ընդհանուր անվան տակ ղևում է «Սուետիայի, Ասորիքի մի քանի հայաբնակ գյուղերի, այն է՝ Ջիսր-ի Շուղուր ավանի մոտ՝ Արամո, Կնեյ (Ղնիյե), Յակուբիա գյուղերը և Լաթաքիայի մոտ՝ Ղնեյմիե գյուղը: Տե՛ս **Աճառյան Ջ.**, նշվ. աշխ., էջ 348, ինչպես նաև՝ **Չոլսթեան Յ.**, նշվ. աշխ., էջ 10-11:

⁶⁴⁸ **Չոլսթեան Յ.**, նշվ. աշխ. էջ 10:

⁶⁴⁹ **كامل بن حسين بن مصطفى بالي الحلبي الشهير بالغزي**, նշվ. աշխ., էջ 454:

⁶⁵⁰ Այս երևույթի ծագման պատճառի վերաբերյալ տարածված կարծիքն այն է, որ այդ դարերում սրբազան Ղուրանի գրով գրել հանդգնող *գյալուրի* աջ ձեռքի ցուցամատը կտրում էին իր արած սրբապղծության համար: Տե՛ս **Սարաֆեան Գ.**, 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՝ Անատոլիայի քրիստոնյա հույները, մասնավորապես Կայսերիի շրջանի, խոսում էին թուրքերեն, բայց այն գրում էին հունական այբուբենով (ստացել է «Կարամանլիկա») անվանումը:

⁶⁵¹ **Սարաֆեան Գ.**, նշվ. աշխ., հ. Ա., էջ 314:

Լիբանանում սկիզբ առած, այնուհետև Սիրիան, Պաղեստինն ու Եգիպտոսը ներառած Արաբական Չարթունքի (النهضة العربية) գործում⁶⁵⁷:

Ինչպես տեսնում ենք, 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 Օսմանյան կայսրության «վերելքի» շրջանն էր, երբ օսմանյան տիրույթներն ընդարձակվեցին, իսկ օսմանյան միջնադարյան հասարակությունը գտնվում էր զարգացման ամենաբարձր կետում: Իսկ ահա 16-րդ դարի երկրորդ կեսից 18-րդ դարը Օսմանյան կայսրության «անկման» շրջանն է. զինվորական անհաջողությունների և քայքայման հետևանքով Օսմանյան կայսրությունում ի հայտ եկան սոցիալական կարգերի և տնտեսության լճացման գծեր⁶⁵⁸:

Ստեղծված իրավիճակը փոքր-ինչ փոխվեց 19-րդ դարի առաջին կեսից սկսած (հատկապես Սելիմ III (1789-1807 թթ.) և Մահմուդ II (1808-1839 թթ.) սուլթանների կառավարման տարիներին), երբ իշխանությունները, զգալով կայսրության մոտալուտ վախճանը, մի շարք բարեփոխումներ նախաձեռնեցին: Այդ բարեփոխումների շրջանակներում կայսրության ոչ մուսուլմաններին, այդ թվում՝ հայերին, հնարավորություն տրվեց առաջատար դիրքեր զբաղեցնել Օսմանյան կայսրության տնտեսական, կրթական-լուսավորչական և մշակութային բնագավառներում⁶⁵⁹:

Ի տարբերություն կայսրության ոչ մուսուլմանների՝ չափազանց քիչ էր թուրքերի մասնակցությունը երկրում կապիտալիստական կացութաձևի զարգացմանը, 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

⁶⁵⁷ **Ջովհաննիսյան Ն.**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 349, هوفهاانيسان ن., նշվ. աշխ., էջ 26-27, **Ազեզեան Ջ.**, Արաբական զարթոնքը և հայ գործիչները, էջ 23: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Նաջարյան Ե.**, Արաբական ազգային-մշակութային զարթոնքը, ԳԱ հրատ., Երևան, 1988:

⁶⁵⁸ **Мейер М.**, նշվ. աշխ., 155: Տե՛ս նաև՝ **Özmucur S., Pamuk S.**, նշվ. աշխ., էջ 296: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս նաև **Ավետիսյան Ժ.**, նշվ. աշխ., էջ 104-117:

⁶⁵⁹ **Ջովհաննիսյան Ա.**, նշվ. աշխ. էջ 21:

տիրապետում էին օտարերկրյա և այլազգի կապիտալիստները: Աննշան էր նաև թուրք ազգի բանվորների թիվը: Այսպիսով, կապիտալիստական հասարակարգի հիմնական դասակարգերի՝ բուրժուազիայի և արդյունարհատի ձևավորումն օսմանյան ֆեոդալիզմի ընդերքում տեղի էր ունենում առանց թուրքերի ակտիվ մասնակցության»⁶⁶⁰:

Ամփոփելով նշենք, որ փաստորեն պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայերի՝ Արևմուտքի հետ տարբեր ոլորտներում համագործակցությունը սկսվեց ավելի վաղ՝ շնորհիվ նրանց հետ ունեցած կրոնական և մշակութային սերտ կապերի: Նրանցից շատերը ստացան արևմտյան կրթություն և մասնագիտացան օտար լեզուներում՝ ի տարբերություն կայսրության մուսուլմանների: Յետևաբար, նրանց «արդիականացումը» (մոդեռնիզացում) սկսվեց ավելի վաղ, քան թուրքերինը: Ուստի, ինչպես Մարգարեթ Ուիգոմիրսկին է իրավացիորեն նշում՝ չնայած օսմանյան թուրքերի հետ ռասսայական, լեզվական և կրոնական տարբերությանը, հայերն այնուամենայնիվ, ինչպես կայսրության 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, այլ և նրանցից յուրաքանչյուրը մշակում էր ազգայնականության *բրենդ*, որը բացառում էր մյուսին⁶⁶¹: Յասնելով բարձր դիրքերի, ի հարկե, ինչպես Լեոն Է նշում, «նա (հայը-Վ. Մ.) չի դադարում «անհավատ քաֆիր» և ուրիշ այսպիսի բազմաթիվ արհամարհական և հայհոյական անուններ կրող ստրուկ լինելուց», սակայն արդեն «ստրկատերը կամա ակամա ստիպված է գլուխից եցնել իր ստրուկի առաջ»⁶⁶²:

⁶⁶⁰ Նույն տեղում, էջ 19, հղում 6, հմմտ.՝ **Миллер А.**, Турецкая революция и Мустафа Кемаль Ататюрк (Младотурецкая революция), в кн. А. Ф. Миллер, Турция: актуальные проблемы новой и новейшей истории, Москва, 1983, с. 53: Այս մասին մանրամասն տե՛ս նաև՝ The Cambridge History of Turkey, vol. 3, 1603- 1839, pp. 283-289:

⁶⁶¹ **Wyszomirski M.**, Communal Violence: The Armenians and the Copts as Case Studies, World Politics, vol. 27, № 3 (Apr., 1975), Cambridge University Press, pp. 430-455, at 441, 451.

⁶⁶² Տե՛ս **Լեոն**, նշվ. աշխ., էջ 247:

ԵՃՐԱԿԱՑՈՒ ԹՅՈՒՆ

16-րդ դարում Արաբական երկրների նվաճմամբ փոխվեց Օսմանյան կայսրության ժողովրդագրական և տարածքային պատկերը: Ուստի, կառավարության առաջ ծառայող տարածքային և սոցիալական կառավարման համակարգերի մշակումը: Հաշվի առնելով պատմաշխարհագրական Սիրիայի դերն ու նշանակությունը կայսրության քաղաքական և տնտեսական ոլորտներում, ինչպես նաև նրա տարածքային առանձնահատկությունները՝ օսմանյան իշխանություններն այստեղ հաստատեցին միջևորդավորված վարչական կառավարման համակարգ: Նրանք նաև ամենայն մանրամասնությամբ մշակեցին կամ վերամշակեցին (նախորդ իշխանությունների մշակած) մի շարք համակարգեր և ենթահամակարգեր՝ դյուրացնելու համար տարաբնույթի և բազմադասի հպատակների կառավարումը: Ըստ այդմ՝ հասարակությունը բաժանված էր տարբեր դասակարգի (միլլետ) և սոցիալական խմբերի (ասկյար, ռայա) ու ենթախմբերի, որոնցից յուրաքանչյուրի համար սահմանված էին առանձին կարգեր:

Ատենախոսության հիմնական բովանդակությունն է կարելի է եզրակացնել, որ.

- 16-րդ դարի երկրորդ կեսից Օսմանյան կայսրության թուլացումն իր անմիջական անդրադարձն ունեցավ վարչատարածքային կառավարման համակարգի վրա: Կայսրության կառավարման անարդյունավետությունը հանգեցրեց ներքին երկպառակությունների, սուլթաններն աստիճանաբար կորցրին իրենց վերահսկողությունը պատմաշխարհագրական Սիրիայի տարածքում, ինչի հետևանքով առանձին վարչական միավորներ դեֆակտո դարձան ինքնավար: Իսկ տեղի հպատակ ժողովուրդների ճակատագիրը փաստացի հանձնվեց տեղական իշխանությունների քմահաճույթին:

Օսմանյան կայսրությունն իր բնակչությունը բաժանեց ոչ թե ըստ էթնոլեզվական, այլ ըստ կրոնական պատկանելության, որի արդյունքում ստեղծվեցին Հուլյն ուղղափառ, Հայ առաքելական և

հրեական միջլ էթները՝ յուրաքանչյուրն իր կրոնական առաջնորդի գլխավորությամբ: Ուստի,

- 16-18-րդ դդ. ընթացքում օսմանյան իշխանությունների քաղաքականությունը կայսրության հայությունն նկատմամբ հիմնված էր ոչ թե ազգային, այլ դավանական սկզբունքների վրա:

Պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայ համայնքը և առհասարակ ողջ կայսրության հայերը հայկական միջլ էթի մաս էին կազմում և գտնվում էին Կ. Պոլսի Յայոց պատրիարքի ենթակայություններք, որը որոշակի ինքնավարություն էր վայելում ներհամայնքային հարցերում:

Սակայն,

- միջլ էթների կազմավորմամբ օսմանյան իշխանությունները նախ և առաջ դյուրացնում էին տարաբնույթի և բազմադավան հպատակների կառավարումը, քանի որ այդպիսով յուրաքանչյուր էթնոդավանական խումբ իշխանությունների առաջ ներկայանում էր որպես մեկ ամբողջություն, որի անմիջական միջնորդը, պատասխանատուն և երաշխավորը Բարձր Դռան առաջ համարվում էր միջլ էթ բաշին: Վերջինիս՝ որպես միջլ էթի հոգևոր և աշխարհիկ առաջնորդի ընտրության պատճառ կարող ենք դիտարկել նաև այն հանգամանքը, որ դարեր շարունակ պետականությունն չունեցող, օտար տիրապետության տակ գտնվող ժողովրդի տվյալ հատվածի ներկայացուցիչ հանդես են եկել տեղի հոգևոր առաջնորդները, սակայն

- միջլ էթ 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 պայքարների առաջացման ռիսկերը:

Իսկ միջլ էթների գործունեության վերաբերյալ կարող ենք ասել հետևյալը.

- *Միլլեր* համակարգի գործունեությունն օսմանյան իշխանությունների համար ոչ մուսուլման հպատակների սահմանափակ իրավունքները վերահսկելու և նրանց նկատմամբ կիրառվող խորականությունները քողարկելու լավագույն միջոցն էր:

Շարիաթական դատարանների արձանագրություններից պարզ է դառնում, որ

- օսմանյան հասարակական, վարչական և կրոնական համակարգերի որևէ մարմնի վերաբերող անգամ չնչին հայցերը դրվել են *շարիաթական* դատարանների իրավասության ներքո: Սա էլ իր հերթին կասկածի տակ է դնում *Միլլեր* համակարգի մաս կազմող *Միլլեր* դատարանների գործունեությունն ու գոյությունն առհասարակ: Թեև, կարելի է պնդել, որ

- պատրիարքի ենթակայության ներքո գործող մի մարմին, այնուամենայնիվ, իրավունք է ունեցել կայացնելու նեղ ներհամայնքային կյանքին վերաբերող որոշումներ՝ ամուսնության, ծնունդի, կնուսքի, թաղման վկայականներ տալու, ընտանեկան կամ ներհամայնքային մանր վեճեր լուծելու և այլն:

- *Միլլեր* համակարգի շրջանակում նախատեսված այդ թերի կամ մասնակի ինքնավարությունը նույնպես մաս էր կազմում օսմանյան վարչահամակարգի, որի միջոցով վերահսկվում էին անգամ նեղ ներհամայնքային հայցերն ու վճիռները:

Յետևաբար,

- Օսմանյան կայսրության ոչ մուսուլմանների՝ իրենց հայցերը (նույնիսկ *Միլլեր* 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 *Միլլեր* դատարաններին դիմելու պարագայում, որի արձակած որոշումներն ամեն րոպե կարող էին վիճարկվել և վերանայվել օսմանյան իշխանությունների կողմից:

Պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայերը, ի թիվս կայսրության ողջ հայության, պարտավոր էին հետևել օսմանյան

իշխանությունների կողմից սահմանված միևնույն կանոներին և օրենքներին: Սակայն,

- տեղի բնակչության, այդ թվում նաև հայության զարգացումն ընթանում էր տեղի ինքնավար իշխանությունների վարած քաղաքականությանն զուգընթաց:

- Տեղական վարչահամակարգի կողմից ոչ մուսուլմաններին ընձեռնված որոշակի ազատությունների և տնտեսական բարենպաստ պայմանների արդյունքում 16-18-րդ դդ. պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայության համեմատական աճ է երևում և ազգային, մշակութային արժեքների պահպանության բարձր մակարդակ:

- Ազգային և կրոնական համայնքների համեմատական ազատ ինքնադրսևորմանը նպաստում էին նաև օտարերկրյա պաշտոնյաների մշտական ներկայությունը պատմաաշխարհագրական Սիրիայի միջարք քաղաքներում, նրանց ազդեցությունը տեղի պետական կառավարման մարմինների գործունեության և հասարակության կենսածնի վրա, ինչպես նաև տեղի հայ արիստոկրատիայի դերն ու կշիռը Սիրիայի քաղաքների զարգացման և կառավարման գործում:

- Չնայած *գիմմի* կարգավիճակին՝ պատմաաշխարհագրական Սիրիայի հայերը, Արևմուտքի հետ կրոնական և մշակութային սերտ կապերի, լեզվական իմացության և ինքնակրթության շնորհիվ, հաղթահարելով համընդհանուր անհավասարությունը, խորականություններն ու արգելքները, կարողացան հասնել նշանակալի ձեռքբերումների, զբաղեցնել տնտեսական էլիտայի կարգավիճակ պատմաաշխարհագրական Սիրիայի և ողջ Օսմանյան կայսրության մասշտաբով:

ՕԳՏԱԳՈՐԾԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐ

1. Դիոնիսիոս Բարսալիբիի Յակածառու թիւնը Յայոց ԴԷՄ, թարգմանեց ասորի բնագրէ Զ. Պօղոս Էսապալեան ՄԽԻԹ. Ուխտէն, Ազգային Մատենադարան, Յատոր ճԽԷ., Վիեննա, Մխիթարեան Տպարան, 1938, 112 էջ:
2. Երևանցի Ս., Ջամբռ, թարգմ., առաջաբանը և ծանոթ.՝ Վ. Գ. Յամբարձումյանի, պտմաշ. բնույթի ծանոթագր. և քարտեզները՝ Գ. Մ. Բադալյանի, «Մուղնի» հրատ., Երևան, 2003, 564 էջ:
3. Երուսաղեմցի Զ., Գիրք պատմութեան Սրբոյ և մեծի Քաղաքիս այ Երուսաղեմիս. և սրբոց Տնօրինականաց Տեղեաց Տեռան մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, Մայր Դպրատան տպարան, Երուսաղեմ, 1807, 354 էջ:
4. Թուրքական աղբյուրներ, Էվլիյա Չելեբիի ուղեգրութիւնը, հ. Գ., թարգմ. բնագրերից, առաջաբան և ծանոթագր.՝ Ա. Սաֆրաստյանի, Յայկական ՍՍՌԳԱ, Երևան, 1967, 344 էջ:
5. Թուրքական աղբյուրները Յայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Ա., թարգմ. թուրքերէն բնագրերից, ներածութիւնով, ծանոթագր., տերմինաբանական բառարանով և հավելվածով կազմեց՝ Սաֆրաստյան Ա., Յայկական ՍՍՌԳԱ, Երևան, 1961, 403 էջ:

6. Թուրքական աղբյուրները Չայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, հ. Բ., թարգմ. թուրքերեն բնագրերից, ներածությունով, ծանոթագր., տերմինաբանական բառարանով և հավելվածով կազմեց՝ Սաֆրաստյան Ա., Չայկական ՍՍՌԳԱ, Երևան, 1964, 335 էջ:
7. Ժեդարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Մասնառաջին (1401-1450 թթ.), կազմեց՝ Խաչիկյան Լ., Չայկական ՍՍՌԳԱ հրատ., Երևան, 1955, 877 էջ:
8. Ինճիճեան Ղ., Աշխարհագրութիւն չորից մասանց աշխարհի, հ. Ե., ԻՎԵՆԵՏԻԿ, Իվանսուրբոյն Ղազարու, 1804, 200 էջ:
9. Յ. Գաբրիել Վ. Այվազովսքի, Պատմութիւն Օսմանեան պետութեան, հ. Ա., ԻՎԵՆԵՏԻԿ, Ի Սուրբն Ղազար, 1841, 11-637 էջ:
10. Չատընտիր պատմութիւնք վարուց օսմանեան թագաւորաց եւ վեզիրաց, ԻՎԵՆԵՏԻԿ, Իվանսուրբոյն Ղազարու, 1848, 8+150 էջ:
11. Միխայել Ասորի, Ժամանակագրութիւն, Ի Տպարանի Սրբոյ Յակովբեանց, Երուսաղէմ, 1871, 104 էջ:
12. Չամչեանց Մ., Պատմութիւն Չայոց: Ի սկզբանէ աշխարհի մինչև ցամ Տեառն 1784, հ. Գ, ՎԵՆԵՏԻԿ, 1786, 896+196 էջ:
13. Միմենոս դպիր Լեհացւոյ Ուղեգրութիւն, Տարեգրութիւն եւ հիշատակարանք, ուսումնսիրեց և հրատարկեց Յ. Ներսես Վ. Ակիւնեան Միփթարեան ուխտէ, Միփթարեան տպարան, Վիեննա, 1936, 498 էջ:
14. Սյուրմեյան արք. Ա., Յուցակ Չայերէն Ձեռագրաց Չալէպի Ս. Քառասուն Մանկունք Եկեղոցւոյ Եւ Մասնաւորաց, հ. Ա., Երուսաղէմ, Տպարան Սրբոց Յակոբեանց, 1935, 415 էջ:
15. Օրմանեան արք. Մ., «Ազգապատում», մասն Բ., Տպ. ՍԵԼԱՆ, ԲԵՅՐՈՒԹ, 1960, 1599-3376 էջ:
16. Елисъва А. В., Положение женщины на Востоке, Северный вестник № 10 (окт.), 1888, сс. 29-72.
17. 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..

18. De La Roque J., Voyage de Syrie et du Mont-Liban, ed. Raymond J., Beirut: Dar Lahad Khater, 1981, 233 p..
19. 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..
20. Palestine in Ottoman Documents, T. C. Republic of Turkey General Directorate of State Archives Yayın Nu: 102, Istanbul, 2009, 575 p..
21. 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, Printed for A. Millar, in the Strand, MDCCCLVL, London, 1756, 328 p..
22. 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, 2d 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.
23. Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleymân Efendi Târihi Mür'it-tevârih, k. 1, ed. Münir Aktepe; İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976, pp. VI-XXXV, 1-259, I-VII.
24. Voyage fait par ordre du roy Louis XIV, dans la Palestine, vers le grand Emir, chef des princes arabes du desert, connus sous le nom de Bedoüins, ou d'Arabes Scenites... Avec la Description generale de l'Arabie, faite par le sultan Ismaël Abulfeda, traduite en françois sur les meilleurs manuscrits, avec des notes. Par Monsieur D. L. R./Laurent D'Arvieux, La Roque, 1717, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k85333m/f1.image> /23.01.2018/.
25. أ. وب. راسل، تاريخ حلب الطبيعي في قرن الثامن عشر، مجلد 1-2، ترجمة خالد الجبيلي، 1997، 414 ص..
26. 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 الى سنة 1722/1135). الطبعة 1، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، دمشق، سوريا، 1987، 65-306-10 ص..
27. البديري الحلاق، حوادث دمشق اليومية، www.jouhinabooks.com/get_file.php?id=628، /8.30.2017/.

28. خوري مخايل بريك الدمشقي, تاريخ الشام (1720-1782), وثائق تاريخية للكرسي الملكي الانطاكي, <http://www.kadl.sa/pdfviewer.aspx?filename=5f0gxojo1kqsfm2fhp7pzsa2ejzdfwcthuoxigtlfjsjwlyap1cxhfbzm34yw2xno8> /04.02.2016/
29. شمس الدين محمد بن علي بن أحمد بن طولون الصالحي, مفاكهة الخلان في حوادث الزمان, دار الكتب العلمية, بيروت- لبنان, 1998, <https://archive.org/details/Mofakaht-Khelan> /12.09.2017/
30. كامل بن حسين بن مصطفى بالي الحلبي الشهير بالغزي, نهر الذهب في تاريخ حلب, الجز الاوال, طبع في المطبعة المرونية بحلب, 1923, <https://al-mostafa.info/data/arabic/depot3/gap.php?file=i001219.pdf> /24.03.2015/
31. كامل بن حسين بن مصطفى بالي الحلبي الشهير بالغزي, نهر الذهب في تاريخ حلب, الجز الثالث, طبع في المطبعة المرونية بحلب, 1926, <https://al-mostafa.info/data/arabic/depot3/gap.php?file=i001221.pdf> /24.03.2015/

ՎԱՎԵՐԱԳՐԵՐ

32. ՄՄ արխիվ, Կաթոնդիկոսական դիվան, թղթ. 1դ., վավ. № 476, օսման երես:
33. ՄՄ արխիվ, Կաթոնդիկոսական դիվան, թղթ. 3, վավ. № 32, օսման երես:
34. ՄՄ արխիվ, Կաթոնդիկոսական դիվան, թղթ. 3, վավ. № 43, օսման երես:
35. ՄՄ արխիվ, Կաթոնդիկոսական դիվան, թղթ. 3, վավ. № 45, օսման երես:
36. ՄՄ արխիվ, Կաթոնդիկոսական դիվան, թղթ. 3, վավ. № 59, օսման երես:
37. ՄՄ արխիվ, Կաթոնդիկոսական դիվան, թղթ. 3, վավ. № 102, օսման երես:
38. ՄՄ արխիվ, Կաթոնդիկոսական դիվան, թղթ. 3, վավ. № 130, արաբերես:
39. ՄՄ արխիվ, Կաթոնդիկոսական դիվանի, թղթ. 3, վավ. № 160, օսման երես:
40. ՄՄ արխիվ, Կաթոնդիկոսական դիվան, թղթ. 4, վավ. № 46, հայերես:
41. ՄՄ արխիվ, Կաթոնդիկոսական դիվան, թղթ. 258, վավ. № 31, հայերես:
42. ՄՄ արխիվ, Կաթոնդիկոսական դիվան, թղթ. 258, վավ. № 37, հայերես:
43. ՄՄ արխիվ, Կաթոնդիկոսական դիվան, թղթ. 258, վավ. № 61, հայերես:
44. ՄՄ արխիվ, «17-19-րդ դդ. արաբերես և օսման երես վավերագրերի անմշակ \$ոնդ», վավ. № 1, արաբերես:
45. ՄՄ արխիվ, «17-19-րդ դդ. արաբերես և օսման երես վավերագրերի անմշակ \$ոնդ», վավ. № 6, արաբերես:

46. ՄՄ արխիվ, «17-19-րդ դդ. արաբերեն և օսմաներեն վավերագրերի անմշակ ֆոնդ», վավ. № 9, արաբերեն:
47. ՄՄ արխիվ, «17-19-րդ դդ. արաբերեն և օսմաներեն վավերագրերի անմշակ ֆոնդ», վավ. № 11, արաբերեն:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

48. Աբրահամյան Ա., Համառոտ ուրվագիծ հայ գաղթավայրերի պատմության, հ. Ա., Երևան, Հայ պետհրատ, 1964, 487 էջ:
49. Աբրահամյան Ա., Համառոտ ուրվագիծ հայ գաղթավայրերի պատմության, հ. Բ., Հայ պետհրատ, Երևան, 1967, 423 էջ:
50. Ազեզեան Հ., Արաբական զարթոնքը և հայ գործիչները. Հալեպ, 2008, «Այգ» մատենաշար, հրատ.՝ Բերիոթեմի, տպ. Արևելք, 168 էջ:
51. Աթանասեան Վ. Խ., Վարք Աբրահամ-Պետրոս Ա. Արծիւեան կաթողիկոսի, Հայ Կաթողիկէ տպարան, Պէյրոս, 1959, 382 էջ:
52. Ալպոյաճեան Ա., Պատմութիւն հայ գաղթականութեան, հ. Բ., տպ. Նոր Աստղ, Կահիրե, 1955, 724 էջ:
53. Աղանեանց քհնյ. Գ., Դիւան Հայոց պատմութեան, գիրք Ժ., Մանր մատենագիրք, Ժե.ԺԹ. դար, Թիֆլիս, 1912, 602 էջ:
54. Աղաւնունի եպիս. Մ., Հայկական Հին վանքեր եւ եկեղեցիներ Սուրբ Երկրին մէջ, Տպարան Սրբոց Յակոբեանց, Երուսաղէմ, 1931, 480 էջ:
55. Աճառյան Հ., Հայոց Լեզվի Պատմություն, 2-րդ մաս, Հայ պետհրատ, Երևան, 1951, էջ 608:
56. Անասյան Հ., XVII դարի ազատագրական շարժումները Արևմտյան Հայաստանում, Երևան, 1961, 441 էջ:
57. Անդրեասյան Տ., Սվեդիայի բարբառը, Հայկական ՍՍՀԳԱ հրատ., Երևան, 1967, 392 էջ:
58. Ավետիսյան Ժ., Երեմիա Քյոմուրճյանի պատմագիտական աշխատությունները որպես աղբյուր Օսմանյան կայսրության և արևմտահայության պատմության (17-րդ դարի 3-րդ քառորդ), Բնօրրան, Երևան, 2016, 182 էջ:
59. Բայբուրդյան Վ., Օսմանյան կայսրության պատմություն, ԵՊՀ հրատ., Երևան, 2011, 718 էջ:

60. Եղիայեան Բ., Սելճուկ-թաթար-օսմանեան թուրքերու պատմութիւն, ԺԱ.-ԺԵ. դարեր, Տպարան Կիլիկիոյ կաթողիկոսութեան, Անթիլիաս, 1989, 375 էջ:
61. Չուլալյան Մ., Արևմտյան Յայաստանը XVI-XVIII դդ., Յայկական ՍՍՀ ԳԱ, Յայկական ՍՍՀ ԳԱ Հրատ., Երևան, 1980, 425 էջ:
62. Թոփուզյան Հ., Սիրիայի և Լիբանանի հայկական գաղթօջախների պատմություն (1841-1946), Յայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1986, 370 էջ:
63. Լեոն, Խոջայական կապիտալը յեվ նրա քաղաքական-հասարակական դերը հայերի մէջ, Պետ. հրատ., Յերեվան, 1934, 372 էջ:
64. Խաչատրյան Ա., Նվիրականությունը հայոց եկեղեցում, Ս. Էջմիածին, 2004, 154 էջ:
65. Խառատյան Ա., Կոստանդնուպոլսի հայ գաղթօջախը, Երևանի համալսարանի հրատ., Երևան, 2007, 602 էջ:
66. Կեօքճեան Վ., Յայ Երուսաղէմը դարերու մէջէն, Տպարան Սրբոց Յակոբեանց Երուսաղէմ, 1965, Երուսաղէմ, 142 էջ:
67. Կյուլէսերեան աթոռակից կաթողիկոս Բ. Ա., Պատմութիւն կաթողիկոսաց Կիլիկիոյ, Անթիլիաս-Լիբանան, 1939, 1446 էջ:
68. Հ. Պօղոս Էսապալեան ՄԽԻԹ. Ուխտէն, Ազգային Մատենադարան, Յատոր ճիւղ., Մխիթարեան Տպարան, Վիեննա, 1938, 112 էջ:
69. Հակոբյան Վ. Ա., Մանր ժամանակագրություններ, XIII-XVIII դարերի, հ. 2, Երևան, 1956, 684 էջ:
70. Հովհաննէսեանց Ա. Տ., ժամանակագրական պատմութիւն Ս. Երուսաղէմի, հ. Ա. (-464 էջ)- Բ. (-560 էջ), Իտալարան Առաքելական Աթոռոյ Սրբոց Յակովբեանց Յերուսաղէմ, 1890:
71. Հովհաննիսյան Ն., Արաբական երկրների պատմություն, հ. 2, Չանգակ 97, Երևան, 2004, 680 էջ:
72. Հովհաննիսյան Ն., Արաբական երկրների պատմություն, հ. 4, Չանգակ 97, Երևան, 2007, 768 էջ:
73. Մելքոնյան Ռ., Յայոց ցեղասպանության թեման արդի թուրքական գրականության մէջ, Երևան, «ՎՄՎ-Պրինտ», 2010, 128 էջ:
74. Յայ գաղթաշխարհի պատմություն (միջնադարից մինչև 1920 թ.), Եռահատորյակ, հ. 1, հրատ. պատրաստեց և խմբագրեց պատմական

- գիտ. դոկ. պրոֆ., ՀՀ ԳԱԱ ակադեմիկոս Միքայելյան Վ., ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., Երևան, 2003, 531 էջ:
75. Հայ գաղթաշխարհի պատմություն (միջնադարից մինչև 1920 թ.), Եռահատորյակ, հ. 2, հրատ. պատրաստեց և խմբագրեց պատմական գիտ. դոկ. պրոֆ., ՀՀ ԳԱԱ ակադեմիկոս Միքայելյան Վ., ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., Երևան, 2003, 520 էջ:
76. Մելքոնյան Է., Հայ գաղթականություն. տերմինների պատմությունից, «Կոլլաժ», Երևան, 2017, 188 էջ:
77. Մկրտումյան Գ., Հրովարտակ-պայմանագրերը որպես հայ-արաբական հարաբերությունների աղբյուր (VII-XII դդ.), «Մուղնի» հրատ., Երևան, 2007, 200 էջ:
78. Մոմճեան ծ.վ. Մ., Յուշամատեն երկհարիւրամեակի Չմմառու Տիրամօր եկեղեցիին հիմնարկութեան (1771-1971), Չմմառ, 95 էջ:
79. Մոմճեան ծ.վ. Մ., Քրեյմի և Չմմառու վանքերուն հիմնարկութիւնը և անոնց մէջ ապրած ու թը կաթողիկոսներուն կեանքն ու գործունէությունը, Աբրահամ Պետրոս Ա. Արծիւեան կաթող. ծննդ. 300-ամեակին ձօնուած աշխատասիրութ. 1679-1979, տպ. Ատլաս, Բեյրութ, 1979, 287 էջ:
80. Նաջարյան Ե., Արաբական ազգային-մշակութային զարթոնքը, ԳԱ հրատ., Երևան, 1988, 498 էջ:
81. Շաքարյան Ա., «Արյան հարկը» Օսմանյան կայսրությունում, Դևչիրմե, Երևան, հեղ. հրատ., 2006, 179 էջ:
82. Չոլաքեան Յ., Քեսապի բարբառը, ԵՊՀ հրատ., «Հայաստան հրատարակչություն», Երևան, 2009, էջ 380:
83. Սահակյան Լ., Բարձր Հայքի Բաբերդ, Սպեր, Դերջան գավառների տեղանուններն ու ժողովրդագրությունը 16-րդ դարի օսմանյան աշխարհագիր մատյաններում, Երևան, 2007, 308 էջ:
84. Սարաֆեան Գ., Պատմութիւն Անթեպի հայոց, հ. Ա., Լոս Անճելըս, Գալիֆոռնիա, 1953, 1088 էջ:
85. Սարաֆեան Գ., Պատմութիւն Անթեպի հայոց, հ. Բ., Լոս Անճելըս, Գալիֆոռնիա, 1953, 806 էջ:
86. Սաւալանեանց Տ., Պատմութիւն Երուսաղէմի, գրաբար բնագիրէն աշխարհաբարի վերածեց Մեսրոպ Եպիսկոպոս Նշանեան, հ. 1 (-687 էջ)- 2 (690-1387), Տպարան Սրբոց Յակոբեանց, Երուսաղէմ, 1931:

87. Սաֆրասոյան Ռ., Օսմանյան կայսրութիւնը. ցեղասպանութեան ծրագրի ծագումնաբանութիւնը (1876-1920), Լուսակն, Երևան, 2009, 247 էջ:
88. Սիրունի Յ., Պոլիս եւ իր դերը, հ. 1, տպարան Մեսրոպ, Պէյրութ, 1965, 661 էջ:
89. Սիրունի Յ., Պոլիս եւ իր դերը, հ. 2, տպարան Մեսրոպ, Պէյրութ, 1970, 590 էջ:
90. Սյունրմէյան արք. Ա., Պատմութիւն Յալէպի հայոց, հ. Ա., Սիրիա, տպ. Անի, Ա. Էքմէքճեան, Յալէպ, 1940, 1093 էջ:
91. Սյունրմէյան արք. Ա., Պատմութիւն Յալէպի Յայոց, հ. Բ., «Յալէպ», տպ. Մ. Մագսուտեան, Բէյրութ, 1946, 977 էջ:
92. Սյունրմէյան արք. Ա., Պատմութիւն Յալէպի հայոց, հ. Գ. (Քննական, 1355-1908), Փարիզ, 1950, 996 էջ:
93. Վարդան Լ., Յարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրութիւններուն մէջ (ԺԵ-Ի դար), Ա.-Ի., ԳԱԹ հրատ., Երեւան, 2004, 560 էջ:
94. Վարդան Լ., Յարկերը Օսմանեան եւ Պարսկական կայսրութիւններուն մէջ (ԺԵ-Ի. դար), Լ.-Յ. եւ Յ.-Ֆ., հ. Բ., Պէյրութ, 2012, 423 էջ:
95. Վարժապետեան Ս., Յայերը Լիբանանի մէջ, Պատմութիւն Լիբանանի հայ Գաղութի՝ Յնագոյն Դարերէն մինչեւ Ա. ընդհ. պատերազմի վերջաւորութիւնը, Լիբանանի Նախապատերազմեան (1914) գաղութի հրատ., Պէյրութ, 1951, 500 էջ:
96. Փաշայան Ա., Յարութիւնը Լ., Սիրիայի հայ համայնքը. Արդի հիմնախնդիրներ, Լուսակն, Երևան, 2011, 154 էջ:
97. Փախազյան Ա., Թուրքական վալերագրերը Յաստանի և հայերի մասին (16-19-րդ դդ.) ԵԳԵԱ, Երևան, 1999, 284 էջ:
98. Փախազյան Ա., Թուրքական վալերագրական նյութեր Օսմանյան կայսրութեան ոչ-մահմեդական ժողովուրդների մասին (1839-1915 թթ.), Զանգակ 97, Երևան, 2002, 248 էջ:
99. Փախազյան Յ., Մատենադարանի պարսկերէն վալերագրերը, Լ. Յրովարտակներ, պրակ առաջին, (ԺԵ.-ԺԶ. դդ.), ՅՍՍՌ ԳԱ հրատ., Երևան, 1956, 314 էջ:
100. Օրմանեան արք. Մ., Յայոց Եկեղեցին, Կ. Պոլիս, 1912, 216 էջ:

101. Баранов Х. К., Большой арабско-русский словарь, том 1 (456 с.)-2 (480 с.), изд. «Русский язык», Москва, 2002.
102. Бартольд В., Сочинения, т. VI, Работы по истории ислама и арабского халифата, Наука, Главная редакция восточной литературы, Москва, 1966, 785 с..
103. Гордлевский В. А., Избранные сочинения, т. 1, изд. Восточной литературы, Москва, 1960, 550 с..
104. Книга законов султана Селима 1., Публикация текста, перевод терминологический комментарий и предисловие А. С. Тверитиновой, Москва, 1969, 158 с. :
105. Крымский А., История Турции и ее литературы, т. 1, Труды по востоковедению, издаваемые Лзаревским институтом восточных языков. Выпуск 28-й, А. (стр. I-XVI и 1-278), Типография " Крестнаго Календаря", Москва, 1916.
106. Крымский А., История Турции и ее Литературы от расцвета до начала упадка, Труды по востоковедению, издаваемые Лзаревским институтом восточных языков. Выпуск XXIX, № 1-й А, Гатцукь, Москва, 1910, 164 с. :
107. Нефедов С., Война и общество: Факторный анализ исторического процесса, "Территория будущего", Москва, 2008, 752 с..
108. Abelous F., L'évolution de la Turquie dans ses rapports avec les étrangers, Paris, 1928, 297 p..
109. Bey S. Sh., Turkey, and Armenia and How They Happened, Press of C. B. Woodward Company, st. Louis, 1898, 222 p..
110. Braude B. and Lewis B., eds. Christians and Jews in the Ottoman Empire: the functioning of a plural society. 1-2 vols. New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, 1 (449 p.)-2 (248 p.).
111. Campos M., Ottoman brothers, Muslims, Christian, and Jews in Early Twentieth-Century, Stanford: Stanford University Press, 2011, 360 pp.
112. Cohen A., Jewish Life Under Islam; Jerusalem in the Sixteenth Century, Cambridge, Mass. and London; Harvard University Press, 1984, 267 p..
113. 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..
114. Conquete ottomane de l'Egypte (1517), sous la direction Lellouch B., Michel N., Brill, Leiden-Boston, 2013, 460 p..

115. Dadian B., *La société arménienne contemporaine, Les arméniens de l'empire ottoman*, Librairie Franck, 67, Rue Richelieu, Paris, 1867, 51 p..
116. Dadoyan S. B., *The Armenians in the Medieval Islamic World*, vol. 2, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 2013, xxix-318 p..
117. Ebied R., Young J., *Some Arabic legal documents of the Ottoman period*, Leiden: E.J. Brill, 1976, vii-86 p..
118. Elitaş C., Aydemir O., Özcan U., Güvemli O., Erkan M., Oğuz M., *Accounting Methodused by Ottomans for 500 Years: stairs (Merdiban) method*, Ankara, 2008, xxi, 647 p.
119. 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..
120. Eroğlu C., Babuçoğlu M., Köçer M., *Osmanli Vilayet Salnamelerinde Halep*, Ankara, 2007, 660 p..
121. Guler A., *Osmanli Devletinde Azinliklar [Minorities in the Ottoman State]*, Turan, Istanbul, 1997, 151 p..
122. Herbert L., Bodman, Jr., *The Political Factions In Aleppo 1760-1826*, Chapel Hill, Ahe University of North Carolina Press, 1963, xiii- 160 p..
123. Hitti Ph., *History of the Arabs*, 90 Tottenham Court Road, Printed in China, London, 2002, xxiii-822 p..
124. Hourani A., *A History of the Arab Peoples*, Grand Central Publishing, New York-Boston, 1992, xx-551 p..
125. Imber C., *Ebu's-su'ud, The Islamic Legal Tradition*, Stanford University Press, Stanford, California, 1997, xii-258 p..
126. 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..
127. Inalcik H., Quataert D., *An Econimic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1600*, vol. 1, Cambridge University Press, 1994, 409 p..
128. Işık G., *La politique étrangère ottomane dans la seconde moitié du XVI^{ème} 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 Gilles Veinstein professeur au Collège de France et directeur d'études à l'EHESS, https://www.academia.edu/1479292/La_politique_%C3%A9trang%C3%A8re_ottom

[ane dans la seconde moiti%C3%A9 du XVIe si%C3%A8cle le cas du r%C3%A8gne de Sel%C3%AEm II 1566-1574 /04.07.2017/.](#)

129. Kayhan Elbirlik 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/.
130. Krstic T., *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011, xxi-264 pp..
131. 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..
132. Masters B., *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, Cambridge University Press, 2001, xiii-222 p..
133. Meriwether M., *The Kin Who Count: Family And Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840*. Austin: University of Texas Press, 1999, viii-212 p..
134. 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..
135. Piterberg G., *An Ottoman Tragedy, History and Historiography at Play*, University of California Press, Berkley, Los angeles, London, 2003, 271 pp..
136. Quataert D., *The Ottoman Empire, 1700-1922, Second Edition*, Cambridge University Press, 2005, xxii-212 p..
137. 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] t 2 :
138. Sanjian A., *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Harvard University Press, Cambridge, Masshachusetts, 1965, xi-390 p..
139. Sarafian K., *A Brief History of Aintab*, Printed in the United States of America, 1957, 327 p..
140. 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..

141. 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..
142. Stripling G.W.F., The Ottoman Turcs and Arabs, Illions Studies in the Social Siences, vol. XXVI, № 4, Urbana, 1942, 136 p..
143. The Cambridge History of Turkey, vol. 3, 1603- 1839, ed. by S. Faroqhi, Cambridge University Press, 2006, xx-619 p..
144. 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..
145. Uzunçarşılı İ. H., Osmanlı Tarihi İstanbul'un Fethihinden Kanunî Sultan Süleyman'ın Ölümüne Kadar, II. Cilt, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 8. Baskı, Ankara, 1998, 756 s..
146. الأب فردينان توتل اليسوعي, وثائق تاريخية عن حلب, أخبار الموارنة وما إليهم من 1606 الى يومنا, المطبعة الكاثوليكية, بيروت, 1960, 147 ص..
147. بولاديان أ., العلاقات الأرمنية-السورية شركة تاريخية, بمناسبة مرور 25 عاما على اقامة العلاقات الدبلوماسية, دمشق, 2017, 166 ص..
148. حتي ف., تاريخ سورية ولبنان وفلسطين, الجزء الثاني, دار الثقافة, بيروت, 1983, 424 ص..
149. رافق عبد الكريم, دمشق العربي في العهد العثماني, مطابع مؤسسة الوحدة, 1981- 1982, 436 ص..
150. عزازيان ه., نبذة تاريخية موجوة عن الجاليات الأرمنية في البلاد العربية, دار الحوار للنشر والتوزيع, حلب, 2000, 239 ص..
151. فؤاد هلال, حلب القديمة والحديثة, صدر بمناسبة مهرجان حلب عاصمة الثقافة الاسلامية, 2006, 340 ص..
152. محمد كرد على, خطاط الشام, ج 2, مكتبة النوري, دمشق, 310 ص.,
/30.05.2016/ https://books.rafed.net/view.php?type=c_fbook&b_id=2279
153. هوفهانيسيان ن., العلاقات التاريخية الأرمن- العربية, ترجمة محمد رفعت الامام, القاهرة, 2008, 52 ص..
154. وديع عبد الله قسطون, الافرنج في حلب في القرن الثامن عشر, مطبعة الضاد- حلب, 1968, 237 ص..

ՀՈՂԿԱՆՆԵՐ

155. Ազեզեան Յ., Բերիոյ թեմը եւ իր եկեղեցիները, Առանձնատիպ՝ արատատպուլ ած Յասկ հայ ազիտական տարեգիրքի Նոր շրջանի Թ. տարիի հատորէն, Անթիլիաս-Լիբանան, 1997-2001, էջ 376-415:
156. Ազեզեան Յ., Դամասկոսի հայ գաղութին մասին (համառոտ ուրու ազիծ), Առանձնատիպ արտատպուլ ած՝ Յասկ Յայ ազիտական

- տարեգրքի Նոր շրջանի Ժ. տարիի Հատորեն, Անթիլ իսա-Լիբանան, 2002-2006, էջ 341-360:
157. Ակիսեան Հ., Յուզակ հայերեն ձեռագրաց Հալէպի Ս. Քառասուն Մանկունք Եկեղեցւոյ Եւ Մասնաւորաց, կազմեց Արտավազդ արքեպիսկոպոս Սիւրմէեան, Առաջնորդ Հայոց Հալէպի, Հանդես ամսօրեայ, Վիեննա, Միփթարեան տպարան, 1935, էջ 436-444:
 158. Անասեան Յ., Թուրքական Ֆութբոլ վարքը և հայերը, Առանձնատիպ արտատպած՝ ՀԱՍԿ հայակգիտական տարեգրքի Նոր շրջանի 2. տարի հատորեն, Անթիլ իսա-Լիբանան, 1994, էջ 221-256:
 159. Ավետիսյան Ա., Մատենադարանի հ. 228 օսմաներեն ձեռագիր գավազանագիրը, Բանբեր Մատենադարանի, հ. 20, «Նաիրի», Երևան, 2014, էջ 137-151:
 160. Բախչիսեան Ա., Ծուէր ճանապարհորդ Ֆրեդրիք Հասելքուիսթը հայերի մասին, Հայկազյան հայագիտական հանդես, հ. Ի2., հրատ. Հայկազեան համալսարանի Հայագիտական ամբիոնի, Պէյրուս, 2006, էջ 251-262
 161. Բարդակչյան Գ., Կոստանդնուպոլսի Հայոց պատրիարքոսան ծագումը, Պատմաբանասիրական հոդվածներ, Չանգակ, Երևան, 2018, էջ 46-59:
 162. Բարդակչյան Գ., Օսմանյան ծառաներ՝ հայ տերեր, ամիրաների ծագումը, Պատմաբանասիրական հոդվածներ, Չանգակ, Երևան, 2018, էջ 60-94:
 163. Գապախեան Գ., «Սուրիա», Քաղաքական, կրոնա-պատմական, կրթական և տնտեսական տնտեսական տեսակետով, Ա.-Քաղաքական, «Տաթև» կրօնական տարեգոյց, Բ. տարի, Տպագրութիւն «Արաքս»-Բ. Յ. Թփալեան, Հալէպ-Սուրիա, 1926, էջ 274-312;
 164. Չուլալյան Մ., Դաշիրմեն (մանկահավաքը) Օսմանյան կայսրութիւնում ըստթուրքական և հայկական աղբյուրների, ՊԲՀ, 2-3, 1959, էջ 247-256:
 165. Թանանյան Գ., Ազգային սահմանադրութիւնը հայոց, <http://www.parliament.am/library/sahmanadrakan%20barepoxumner/Tananyan.pdf> /19.05.2017/.

166. Թինոյան Դ., Կիլիկիո կաթողիկոսության երկփեղկումը
 Խաչատուր Գաղատացու աթոռակալման շրջանում, Հայոց
 պատմության հարցեր, հ. 13, Գիտություն, Երևան, 2012, էջ 104-114:
167. Կոստիկյան Զ., Մկրտումյան Գ., Մուհամմադ մարգարեի ու Ալի
 իբն Աբու Թալիբ խալիֆայի անունից հայերի հետ կնքված
 դաշնագրերը որպես պատմական փաստաթղթեր, Բանբեր
 հայ ազիտության, № 3 (9), Երևան, 2015, էջ 118-144:
168. Հովհաննիսյան Ա., «Արտոնյալ վաճառականության» (Hayriye
 tüccarlari) նախածեռնումից մինչև «Տնտեսության թուրքացման»
 քաղաքականություն, Արևելազիտության հարցեր, № 10, Երևան,
 2015, էջ 17-50:
169. Մակարյան Վ., Ալի իբն Աբու Թալիբի՝ քրիստոնյաներին տրված
 երաշխավորագիրը, -Լևոն Խաչիկյան, 90, Նյութեր
 Մատենադարանի հիմնադիր տնօրենի ծննդյան իննսունամյակին
 նվիրված միջազգային գիտաժողովի, «Նաիրի», Երևան, 2010, էջ
 170-173:
170. Մակարյան Վ., Խեչո Մ., Շարիա դատարանների
 արձանագրությունները հալեպահայության կարգավիճակի
 վերաբերյալ (17-19-րդ դդ.) (ըստ Մաշտոցյան Մատենադարանի
 արաբերեն վավերագրերի տվյալների), Բանբեր Մատենադարանի,
 № 23, «Նաիրի», Երևան, 2016, էջ 194-208:
171. Մակարյան Վ., Կիլիկիոյ Ազարիայ Կարկառեցու հակաթոռութեան
 թուականը (ԺԷ.-ԺԸ. դդ.) (ըստ Հալեպի Շարիա դատարանի արաբերեն
 արձանագրութեան), Հայկազեան հայագիտական հանդես,
 Բեյրութ, 2017, էջ 465-472:
172. Մակարյան Վ., Հայ կինը օսմանյան Սիրիայում (XVI-XIX դդ.),
 «Հայ ազիտության հարցեր» հանդես, 1(13), ԵՊՀ հրատ., Երևան, 2018,
 էջ 24-38:
173. Մակարյան Վ., Հայկական միլլեթի կազմավորումը և Կ. Պոլսի
 Հայոց պատրիարքների իրավասությունները (ԺԷ.-ԺԹ. դդ.),
 Էջմիածին, օգոստոս, Ս. Էջմիածին, 2016, էջ 111-132:
174. Մակարյան Վ., Պատմական Սիրիայի կրոնական համայնքների
 կարգավիճակը և միջհամայնքային հարաբերությունները (XVI-

XVIII դդ.), Բանբեր Մատենադարանի, հ. 25, «Նաիրի», Երևան, 2018, էջ 268-276:

175. Մակարյան Վ., Օսմանյան իշխանությունների քաղաքականությունը Սիրիայում և տեղի հայերը (XVI-XVIII դդ.), Չայաստանը և Արաբական աշխարհը. Պատմություն և արդի խնդիրներ (Երիտասարդական միջազգային գիտաժողովի զեկուլցումների ժողովածու), Պատմության ինստիտուտ, Երևան, 2014, էջ 104-114:
176. Մարտիրյան Ի., Ջեբել-Մուսայի բարբառը, Էջմիածին, Թ. տարի, մարտ, Ս. Էջմիածնի, 1952, էջ 33-37:
177. Նահապետյան Ռ., Կինը հայոց ավանդական ընտանիքում, [http://hpj.asj-oa.am/2621/1/2009-1\(71\).pdf](http://hpj.asj-oa.am/2621/1/2009-1(71).pdf) /25.08.2017/.
178. Շաքարյան Ա., Օսմանյան կայսրության բնակչության խուսափումը դեզիրմեից (համաձայն օսմանյան փաստաթղթերի), Մերձավոր Արևելք (III): Պատմություն, քաղաքականություն, մշակույթ, Չանգակ-97, Երևան, 2006, էջ 29-33:
179. Սեմերճեան Է., Չայկական կեանքը արդի Չալեպի վաղ օսմանեան ժամանակաշրջանին, Ուսումնասիրական փորձ մը՝ հայ ընկերային կեանքի պատմության կառուցման համար՝ իսլամական աղբիւրներու օգտագործման առնչութեամբ, «Տաթեւ» հայագիտական տարեգիրք, թ. 1, Չալեպ, 2008, էջ 257-290:
180. Սիրունի Յ., Պոլիս եւ իր դերը, «Էջմիածին», Ի. տարի, № 4, Ս. Էջմիածին, 1963, էջ 24-41:
181. Վարդան Լ., Խորականութիւնը Օսմանեան կայսրութեան մէջ, Չայկազեան հայագիտական հանդէս, խմբ. Ե. Յ. Քասունի, Ատլաս Պրեսս, Պէյրոն, 1970, էջ 9-45:
182. Քեշիշյան Վ., Չալեպի գրչության կենտրոնը, Բանբեր Մատենադարանի, հ. 19, «Նաիրի», Երևան, 2012, էջ 173-204:
183. Мейер М., 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. Издательство “Наука”, главная редакция восточной литературы. Академия наук СССР, Москва, 1986, стр. 155-185.

184. Шенгелия Н., Финансовое ведомство османской империи и его документация (на примере анализа финансовых документов “себеб-и тахрир-и хюкюм”), «Османская империя, система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы», Сборник статей. Издательство “Наука”, главная редакция восточной литературы, Москва, 1986, сс. 40-65.
185. 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.
186. Ремез Н. В., К вопросу о законодательной 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.
187. 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.
188. Akgunduz A., Tarihi Acidan Azinliklara Taninan Haklar ve Biz-2, <https://osmanli.org.tr/tarihi-acidan-azinliklara-taninan-haklar-biz-2/> /28.03.2015/.
189. 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.
190. 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.
191. André R., Alép à l'époque ottomane (XVI^e-XIX^e siècles). In: Revue du monde musulman et de la Méditerranée, № 62, 1991. Alép et la Syrie du Nord. pp. 93-109,
192. 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.

193. Bailey C., The Ottomans and the Bedouin Tribes of the Negev, in G.G. Gilbar (ed.), Ottoman Palestine 1800–1914, Leiden: E. J. Brill, 1990, pp.321–32.
194. Bakhit M. A., 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, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol. 1, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 19-66.
195. 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/.
196. Bardakjian K., The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople, in Christians and Jews in the Ottoman Empire: the functioning of a plural society, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol. 1, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 89-10.
197. Barkan Ö. L., Essai sur les données statistique des registres de recensement dans l'empire ottoman aux XVe et XVIe siècles, Journal of the Economic and Social History of the Orient, vol. 1, № 1 (Aug., 1957), pp. 9-36, http://www.jstor.org/stable/3596037?seq=1#page_scan_tab_contents /2.12.2018/.
198. Barkan Ö. L., “Research on the Ottoman Fiscal Surveys in Studies”, in the Economic History of the Middle East, ed. by Cook M. A., London, 1970, pp. 163-171.
199. 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. <http://www.jstor.org/stable/20059691> /12.06.2015/.
200. Barnay J., The Jerusalem Jewish Community, Ottoman Authorities, and Arab Popoulation 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/.
201. 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, pp. 9-24.

202. Barsoumian H., 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*, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol. 1, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 171-184.
203. Behrens-Abouseif D., The Political Situation of the Copts, 1798-1923, in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: the functioning of a plural society*, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol. 2, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 185-205.
204. Bosworth C. E., The Concept of Dhimma in Early Islam, in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: the functioning of a plural society*, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol. 1, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 37-51.
205. Braude B. and Lewis B., "Foundation Myths of the Millet System." In *Christians and Jews in the Ottoman Empire: the functioning of a plural society*, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol. 1, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 69-88.
206. Cahen Cl., Dhimma, *Enciclopedia de l'Islam*, par B. Lewis, Ch. Pellat et J. Shacht, t. II, Leyde E. J. Brill, Paris, G. P. Maisonneuve & Larose S. A., 1965, pp. 234-238.
207. Canard M, Ayntab, *Encyclopédie de l'Islam*, t. I, A-B, Leyde-E.J. Brill, Paris, 1960, pp. 814-815.
208. Chevallier D., Non-Muslim Communities in Arab Cities, in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: the functioning of a plural society*, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol. 2, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 159-165.
209. Clogg R., The Greek Millet in the Ottoman Empire, in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: the functioning of a plural society*, ed. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol. 1, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 185-207.
210. 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. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol. 2, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 7-18.
211. Ebeling J. R., Garland L., Nashat G., Dursteler E. R., West Asia, *The Oxford Encyclopedia of Women in World History*, ed. by Bonnie 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/.

212. Emon A., Religious Minorities and Islamic Law: Accommodation and the Limits of Tolerance, pp. 323-343,
http://www.law.utoronto.ca/utfl_file/count/users/aemon/islamic%20law%20and%20human%20rights%20-%20religious%20pluralism_/03.07.2016/
213. Freas E. E., Ottoman Reform, Islam, and Palestine's Peasantry,
<http://faculty.bmcc.cuny.edu/faculty/upload/PDF%20'Ottoman%20Reform,%20Islam%20and%20Palestine's%20Peasantry'.pdf> 02/04/2017.
214. 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.
215. Göyünç N., Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler, Türkler, Osmanlı, Cilt 10, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, [s. 233-250], pdf. pp. 421-460.
216. Gradeva R., Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century, *ILS* 4, № 1, 1997, pp. 37-69,
217. Gündüz A., İstanbul'un Osmanlılar Tarafından Fethi, Türk- İslam ve Avrupa Açısından Önemi, *Karadeniz Araştırmaları*, Cilt: 5, Sayı: 17, Bahar 2008, ss. 51-66.
218. Hallaq W., The qadl '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.
219. Hartmann E., The “Loyal Nation“, and Its Deputies. The Armenians in the First Ottoman Parliament, in Christoph Herzog/Malek Sharif (eds.), *The First Ottoman Experiment in Democracy*, Würzburg (Ergon), 2010, pp. 187-222.
220. 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.
221. 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.
222. 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.
223. Karataş A., Fethinden XIX Yüzyılın Sonlarına Kadar Bursa'da Ermeniler, *T.C.Uludağ Üniveresietesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, ss. 81-106.
224. Kark R., The Jerusalem Municipality at the End of Ottoman Rule, *Asian and African Studies* 14, № 2, July, 1980, pp. 117-141.

225. Karpat K. H., The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908, *International Journal of Middle East Studies* (3), 1972, pp. 243-281.
226. Kazıcı Z., Osmanlılarda Hoşgörü, *Türkler, Osmanlı*, Cilt 10, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, [s.221-232], pdf. pp. 400-420.
227. Khalaf S., Communal Conflict in Nineteenth-Century Lebanon, in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: the functioning of a plural society*, eds. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol. 2, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 107-134.
228. 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.
229. Kunt M. I., Transformation of Zimmi into Askeri, in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: the functioning of a plural society*, eds. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol. 1, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 55-67.
230. 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/.
231. 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.
232. 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), *Riview of Armenian Studies*, № 2, 2018, Printing House of the "Gitutuyn" Publishing of the NAS RA, pp. 13-21.
233. Makdisi U., Ottoman Orientalism, *The American Historical Review*, vol. 107, № 3, June, 2002, pp. 768-796.
234. Mandaville J., The Ottoman court records of Syria and Jordan, *Journal of the American Oriental Society* (86), 1966, 311-19.
235. Ma'oz M., 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, eds. Benjamin Braude and Bernard Lewis, vol. 2, New York: Holmes & Meier Publishers, 1982, pp. 91-105.
236. Masayuki U., The First Draft of the Armenian Millet Constitution, https://www.academia.edu/7049640/The_First_Draft_of_the_Armenian_Millet_Constitution_Annals_of_Japan_Association_for_Middle_East_Studies_vol._23_no._1_2_007_/26.03.2015/.
237. Masters B., Mawali Bedouin Confederation, in Encyclopedia of the Ottoman Empire, edited by Masters B., Ágostin G., New York: Facts on File, 2009, pp. 353–354.
238. Meriwether M., 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.
239. Mordecai L., Governing the Holy Land: Public Administration in Ottoman Palestine, 1516-1918, University of Wisconsin-Milwaukee, United States, 2000, pp. 1-17.
240. Ortaylı, İ., Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi Türkler, Cilt 10, Ankara, 2002, [s.216-220] (pdf. p. 393-399), <http://www.meliksah.edu.tr/msen/wp-content/uploads/2014/06/turkler-cilt-10 splitted-and-merged.pdf> /22.08.2015/.
241. Özdemir R., Tokat'ta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı (1771-1810), B211,C.LIV (1990); ss. 993-1052.
242. 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, <http://www.jstor.org/stable/2698182> /30.05.2015/.
243. Öztürk F., The ottoman millet system, www.journals.istanbul.edu.tr/iugaad/article/download/5000063916/5000059858 /23.08.2015/.
244. 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, <http://www.jstor.org/stable/3656813> /06.05.2015/.
245. Peri O., 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. Edited by Daniel Panzac, Paris, 1955, pp. 447-454.
246. Petersen A., The Ottoman ḥajj route in Jordan: Motivation and Ideology, Bulletin d'études orientales [Enligne], Supplément LVII, Mars, 2008, pp. 31-50.

247. Phillip Th., Bilād al-Šām in the Modern Period: Integration into the Ottoman Empire and New Relations with Europe, *Arabica*, t. 51, Fasc. 4, BRILL, Oct., 2004, pp. 401-418, <http://www.jstor.org/stable/27667678> /15.09.2014/.
248. Rafeq A. -K., 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.
249. Rafeq A. -K., Public Morality in the 18th Century ottoman Damascus. In: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, № 55-56, 1990. pp. 180-196.
250. Reilly J., The Universal and the Particular: A View from Ottoman Homs ca. 1700, *Osmanli Arařtirmalari, Journal of Ottoman Studies, Living Empire: Ottoman Identities in Transition, 1700-1850, SAYI / ISSUE 44, 2014*, pp. 341-356.
251. 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.
252. 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, <http://www.jstor.org/stable/4282730> /02.09.2014/.
253. Salibi K., The Secret of the House of Ma'n, *Int. J. Middle East Stud.*, 4, Printed in Great Britain, 1973, pp. 272-287.
254. Saydam A., Trabzon'da 'Gayri Resmi Nikah'ın Doğurduğu Problemler ve Boşanma Davaları (1830-44), *OAXX*, 2000, ss. 329-353.
255. 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.
256. Semerdjian E., *Sinful Professions: Illegal Occupations of Women in Ottoman Aleppo, Syria*, Brill Academic Publishers; Koninklijke Brill NV, Leiden; Springer Science+Business Media, 2003-03, pp. 60-85.
257. Sonbol A., Women in Shari'ah Courts: A Historical and Methodological Discussion, *Fordham International Law Journal*, vol. 27, Issue 1, 2003, pp. 225-253.
258. Stamatopoulos D., From Millets to Minorities in the 19th Century Ottoman Empire: an Ambiguous Modernization, Copyright 2006 by Edizioni Plus – Pisa University Press Lungarno Pacinotti, 43. <http://www.cliohres.net/books/7/21.pdf> pp. 254-258 /09.08.2015/.

259. Sürgevil S., Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudiler, Türkler, Cilt 10, Ankara, 2002, [s.251-260] (pdf. pp. 461-470), <http://www.meliksah.edu.tr/msen/wp-content/uploads/2014/06/turkler-cilt-10.splitted-and-merged> /21.06.2015/.
260. Tsimhoni D., The Armenians and the Syrians: Ethno-Religious Communities in Jerusalem, in Middle Eastern Studies, vol. 20, № 3, Jul., 1984, Taylor & Francis, pp. 352-369.
261. Wyszomirski M., Communal Violence: The Armenians and the Copts as Case Studies, World Politics, vol. 27, № 3, Apr., 1975, Cambridge University Press, pp. 430-455.
262. Zilfi M., 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: Syracuse University Press, 1996, pp. 290-306.
263. أ.م.د. إسراء شريف. جيجان, عامرة عبد الحسين مطلق, سياسة الامير فخر الدين المعني الثاني تجاح الدول الاوربية, مجلة التراث العلمي العربي, فصلية, علمية, محكمة, العدد الثاني, 2015 م., 154-127 صص..
/06.01.2018/ <https://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&ald=110612>
264. عهود نبي الاسلام والخلفاء الرشدين للنصارى, نظر انتقادي للاب لويس شيخو اليسوعي, المشريق, السنة الثانية عشرة, بيروت, 1909, 618-609 صص..