

## ՎԵՆԵՐԱ ՄԱԿԱՐՅԱՆ, ՄՈՎՍԵՍ ԽԵՉՈ

### ՇԱՐԻԱ ԴԱՏԱՐԱՆՆԵՐԻ ԱՐՁԱՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՀԱԼԵՊԱՀԱՅՈՒԹՅԱՆ ԿԱՐԳԱՎԻՃԱԿԻ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ (XVII-XIX դդ.)

(ըստ Մաշտոցյան Մատենադարանի արաբերեն վավերագրերի տվյալների)

*Քանալի բռներ՝ իսլամական իրավունք, վավերագիր, ամուսնական պայմանագիր, դատարան, Հալեպ, Սիրիա, Օսմանյան կայսրություն, Հայկական միլլեթ, Շարիա, իսլամ, քրիստոնյաներ:*

2015 թ. սեպտեմբերին Մաշտոցի անվան Մատենադարանի արխիվային բաժինը հարստացավ 13 նոր արաբատառ վավերագրերով, որոնցից 11-ը արաբերեն են, իսկ 2-ը՝ օսմաներեն (№ 5, 13)<sup>1</sup>: Դրանք այժմ մաս են կազմում այդ արխիվի «XVII-XIX դդ. արաբերեն և օսմաներեն վավերագրերի անմշակ ֆոնդի»<sup>2</sup>: Նշված վավերագրերը XVII-XIX դարերի Հալեպի Շարիա դատարանների արձանագրություններն են (siğil)<sup>3</sup> հալեպահայության վերաբերյալ: Դրանց ուսումնասիրությունը հնարավորություն է տալիս պատկերացում կազմել առհասարակ օսմանահայատակ քրիստոնյաների և մասնավորապես՝ տվյալ ժամանակաշրջանում հալեպահայ համայնքի կարգավիճակի, կրոնական խտրականությունների, ներհամայնքային կյանքի, միջհամայնքային հարաբերությունների, խնդիրների, դրանց լուծման ձևերի վերաբերյալ:

Մենք չգիտենք, թե 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 պահպանումը ստանդարտ իրավական ընթացակարգ էր յուրաքանչյուր իսլամական կառավարության դատարանների համար, որոնք ունեին որոշակի հաստատ-

<sup>1</sup> Օսմաներեն երկու վավերագրերը դուրս են սույն հոդվածի ուսումնասիրության շրջանակներից:

Նշված ֆոնդի վավերագրերը Մատենադարանին է նվիրաբերվել Միհրան Մինասյանը: ՄՄ արխիվային ֆոնդի Արաբատառ հավաքածուն այժմ ընդգրկում է 38 արաբերեն (արանց մեծ մասը պարսկերեն վավերագրերի արաբերեն թարգմանություն են), մոտ 350 օսմաներեն և 2000 պարսկերեն վավերագիր:

<sup>2</sup> Քանի որ տվյալ ֆոնդը դեռևս անմշակ է, հետևաբար նրա վավերագրերի համարները դեռևս պայմանական են և հետագայում կարող են փոփոխվել:

<sup>3</sup> «Սիջիլ» տերմինը բառացիորեն նշանակում է մատյան, ցուցակ:

ված վարչական ձև կամ գուցե նաև մի քանիսի համար, որոնք շունեին»<sup>4</sup>: Իսկ ահա Ռ. էբիեդն ու 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 տեսության մեջ<sup>5</sup>: Որպես փաստարկ նրանք ներկայացնում են իրենց ուսումնասիրած արձանագրություններից մեկը, որտեղ նշվում է, որ մի քաղի(դատավոր) ազատվել է պաշտոնից իր գրանցամատյանների մասին պատշաճ ձևով հոգ չտանելու պատճառով<sup>6</sup>:

Նախասումանյան շրջանում Շարիա դատարաններին համարժեք էին և տարածված մաշլիս ալ-հուքմ-ը (*mağlis al hukm*) և ավելի քիչ գործածական մաշլիս ալ-քադան (*mağlis al qadā'*)<sup>7</sup>: Իսկ ահա օսմանյան շրջանում շարիա դատարանները կոչվում էին մահքամա (*mahkama*):

Մինչև XIX դարը օսմանյան շարիա դատարաններում մեծամասնություն էին կազմում Հանաֆի քաղիները, որոնց մայրենի լեզուն թուրքերենն էր<sup>8</sup>: Արաբական երկրներում դատերը միջնորդավորվում էին մեկնաբան-թարգմանիչներով, որոնք թուրքերեն էին թարգմանում հայցերը և հակահայցերը, իսկ քաղիի հարցերը թարգմանում էին հայցորդի մայրենի լեզվով: Ջոն Մանդավիլը նշում է, որ Սիրիայում և Պաղեստինում հայտնաբերված սիջիլների մեծամասնությունն արաբերեն է: Բացառություն են կազմում դատարանի պաշտոնյաների, զինվորականների և ժառանգության գործերի որոշումները, ֆինանսական զեկույցներն ու փաստաթղթերը, որոնք բոլորը գրված են օսմաներեն<sup>9</sup>: Սակայն ըստ երևույթին այդ օրինաչափությունը միշտ չէ որ պահպանվել է, քանի որ սույն հոդվածի շրջանակներում ներկայացված Մատենադարանում պահվող Հալեպի Շարիա դատարանների արձանագիր վավերագրերի շարքում կան արաբերենով գրված և՛ ժառանգության վճիռ (№ 1) և՛ ֆինանսական

<sup>4</sup> J. Mandaville, "The Ottoman court records of Syria and Jordan", *Journal of the American Oriental Society* 86, 1966, 311-19, at 311.

<sup>5</sup> R. Ebied, J. Young, *Some Arabic legal documents of the Ottoman period*, Leiden: E.J. Brill, 1976, p. 1.

<sup>6</sup> Նույն տեղում:

<sup>7</sup> W. Hallaq, "The qadl 's diwan (sigill) before the Ottomans", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Vol. 61, No. 3*, University of London, 1998 (pp. 415-436), p. 418.

<sup>8</sup> D. Ze'evi, "The Use of Ottoman Sharī'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History. A Reappraisal," *Islamic Law and Society*, Vol. 5, No. 1, 1998, Brill, pp. 35-56, at 51.

<sup>9</sup> J. Mandaville, նշվ. աշխ. էջ 313:

հաշվետվություն (№ 3), ինչպես նաև՝ օսմաներենով գրված կենցաղային բնույթի արձանագիր վավերագիր (13), որոնք բոլորն էլ բնօրինակներ են<sup>10</sup> :

Քաղի կամ դատավոր դառնալու համար թեկնածուն անցնում էր ուսման երկարատև շրջան՝ նախ, ուսումնառություն մադրասայում, որից հետո դառնում էր սկսնակ (*mulazim*): Եվս 7 տարի՝ իրավագիտության ուսուցիչ դառնալու համար (*mudarris*): Շրջաններում դա ավարտվում էր տեղական մուֆթիի կամ շրջանային մուդարրիսի աստիճանով, սակայն մայրաքաղաքում նրանք իրավունք ունեին անցնելու մուդարրիսների ամբողջ տաս աստիճանները, վերջում լինելով Սուլեյմանիե մզկիթում, այնուհետև, ավարտելով և գիտական աստիճան ստանալով, հավակնելու պաշտոնի կայսրության դատական համակարգի բարձրագույն խմբերում<sup>11</sup> : Այդ համակարգի ստորին խումբը ներառում էր Գալաթայի, Սկյուտարի, էյուպի, Երուսաղեմի, Զմյուռնիայի (Իզմիր), Ենիշեհիրի, Հալեպի և Սալոնիկի քաղիների գրասենյակները, որոնք սահմանվում էին հավաքականորեն որպես մուխրաջ դատավորներ (*mukhraj mullalari*)<sup>12</sup> : Երկրորդ խումբը ներկայացնում էին «չորսի դատավորներ»-ը (*ārba ‘a mullalari*) Ադրիանապոլսի (Էդիրնե), Բուրսայի, Կահիրեի և Գամասկոսի դատավորները : Հաջորդ խումբը կազմված էր Մեքքայի և Մադինայի դատավորներից (*haramaīn mullalari*), այնուհետև, ըստ դատական աստիճանակարգի, Ստամբուլի քաղին էր, ապա՝ Անատոլիայի քաղի-աւքերը, Ռումելիի (Բալկաններ) քաղի-աւքերը և վերջապես Շեյխ ուլ-Իսլամը՝ Ստամբուլի մեծ մուֆթին, Օսմանյան կայսրության ամբողջ ուլեմայի գլխավորը<sup>13</sup> :

Օսմանյան շրջանում կայսրության բոլոր մեծ և կարևորագույն քաղաքներն ունեցել են նույնիսկ մի քանի շարիա դատարաններ : Հալեպում գործել է 5 շարիա դատարան, որտեղ նստում էին քաղիի նշանակած նայիբները<sup>14</sup> :

<sup>10</sup> Այս ֆոնդի բոլոր 12 վավերագրերն էլ բնօրինակներ են, բացառությամբ է կազմում միայն օսմաներեն N 5 վավերագիրը, որը նամակ-հաշվետվության օրինակ է :

<sup>11</sup> L. Herbert, Jr. Bodman, *Political Factions in Aleppo, 1760-1826*, The University of North California Press, 1963, 46-47.

<sup>12</sup> Mukhraj (արաբերեն «եթ») իսլամական կրոնավորների աստիճան : Օսմանյան վաղ շրջանում «մոլլա» եզրույթը երբեմն փոխարինում էր «ֆադի» տերմինին : Տե՛ս L. Herbert, Jr. Bodman, նշվ. աշխ., էջ 47 :

<sup>13</sup> Նույն տեղում : Տե՛ս նաև *The Cambridge History of Turkey*, Vol. 3, 1603- 1839, ed. by S. Faroqhi, Cambridge University Press, 2006, p. 216 :

<sup>14</sup> L. Herbert, Jr. Bodman, նշվ. աշխ., էջ 48, տե՛ս նաև՝ է. Սեմերեան, «Հայկական կեանքը արդի Հալեպի վաղ օսմանեան ժամանակաշրջանին, Ուսումնասիրական փորձ մը՝ հայ ընկերային կեանքի պատմութեան կառուցման համար՝ իսլամական աղբիւրներու օգտագործման առնչութեամբ», *Տաթև հայագիտական տարեգիրք*, ք.1, Հալեպ, 2008, էջ 258 :

أ.وب. راسل، تاريخ حلب الطبيعي، ترجمة خالد الجبيلي، المجلد الأول، 1997، ص191.

Հալեպի քաղին, որը, ինչպես վերը նշվեց, մուխրաջ դասից էր, նշանակվում էր Շեյխ ուլ-խալամի կողմից ամեն տարի: Նրա աստիճանը հայտնի էր նաև որպես [400 արծաթի մոլլա]<sup>15</sup>:

Քաղին միևնույն վայրում միայն մեկ անգամ էր նշանակվում: Վալիի (*walī*) նման, նա իր պաշտոնին անցնում էր միայն Բարձր Դռանը սահմանված շափով գումար վճարելուց հետո<sup>16</sup>: Հասկանալի է, որ եթե Օսմանյան կայսրությունում պաշտոնները գնվում էին, հետևաբար ծառայություններն ավելի բարձր գին ունեին: Այս փոխհամաձայնության հիման վրա կաշառքը և անարդար հարկահավաքությունը ընդունելի էին կառավարության բոլոր բաժիններում, և առաջադրումները պայմանավորված էին դրանց շափին համապատասխան: Դրա վերաբերյալ անգամ թուրքական մի ասացվածք է շրջանառվել. «Երբ կաշառք ներս է մտնում դռնով, արդարությունը փախչում է պատուհանից»<sup>17</sup>:

Դատարանում կային որոշ թվով գրագիրներ (*kātib*), որոնք արձանագրում էին որոշումները և նոտարներ էին այն առումով, որ կազմում էին օրինական ակտեր, պայմանագրեր, նամակներ և այլն, որոնց համար վճարվում էին<sup>18</sup>:

Պետք է նշել նաև, որ ոչ մի դիմող կամ պատասխանող կողմ իրավապաշտպան չունեն. յուրաքանչյուր մասնակից ինքն էր իրեն պաշտպանում: Դիմող և պատասխանող կողմերն ունեին իրենց լիազորված անձիք՝ վեքիլներ (*wakīl*)՝ իրենց ազգի ներկայացուցիչներից, սակայն կային նաև դատարանի վկաներ՝ շահիդ, հոգն. շուհուդ (*Šuhūd*), որոնք իրենց աշխատանքն էին կատարում: Շահիդների մասնակցությունը ապահովում էր նաև դատի ընթացքում և վճիռների կայացման ժամանակ պարտադիր համարվող մուսուլմանների վկայությունը: Դատարանն ուներ նաև հարկահավաք (*subaşı*), ով դիմողներից գումար էր հավաքում<sup>19</sup>: Ինչ վերաբերում է վկաներին, ապա պետք է նշել, որ նրանք շատ կարևոր դեր էին կատարում դատավարության ընթացքում և վճիռների կայացման ժամանակ: Նրանց, ինչպես նաև թարգմանչի անունները պարտադիր նշվում էին արձանագրությունների վերջում:

Շարիա դատարանների վավերագիր արձանագրություններին անդրադառնալիս՝ հարց է առաջանում, թե ինչու՞ են քրիստոնյաները, այդ թվում նաև հայերը, դիմել Շարիա դատարաններ, այն դեպքում, երբ գործում էին Միլլեթ դատարաններ:

<sup>15</sup> L. Herbert, Jr. Bodman, նշվ. աշխ., էջ 48:

<sup>16</sup> أ. و. ب. رسائل، تاريخ حلب الطبيعي، ص 191.

<sup>17</sup> S. Bey, *Turkey, and Armenia and How They Happened*, 1898, p. 134.

<sup>18</sup> L. Herbert, Jr. Bodman, նշվ. աշխ., 49:

<sup>19</sup> նույն տեղում:

Ինչպես գիտենք, օսմանյան տիրապետության շրջանում, սկսած 1461 թ. օսմանահպատակ ամբողջ հայությունը մտնում էր Հայկական միլլեթի կազմի մեջ՝ Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքի գլխավորությամբ<sup>20</sup>: Միլլեթի շրջանակներում գործում էին նաև միլլեթ դատարաններ, որոնք իրավասու էին լուծելու ներհամայնքային և քրիստոնյա այլ համայնքների միջև առաջացած գրեթե բոլոր հարցերը: Ճիշտ է, հիմնականում ընտանեկան հարաբերությունների պարզեցման համար ոչ մուսուլմաններն իրավունք ունեին կամավոր կերպով ընտրելու կամ իրենց սեփական կրոնական համայնքի կամ Շարիա դատարանը, որի դեպքում, մուսուլման դատավորի՝ քաղիի, վճիռները հիմնվում էին Իսլամական իրավունքի վրա: Որոշ դեպքերում էր միայն Շարիա դատարան գիմելն անխուսափելի, օրինակ, եթե կողմերից մեկը մուսուլման էր, կամ ներգրավված էր քրեական գործում, կամ հայցը վերաբերում էր հասարակական կարգի խախտմանը: Նշենք նաև, որ դատարանները գենդերային հիմունքներով չէին գործում: Հարկ եղած դեպքում սղամարդ թե կին հավասարապես պարտավոր էին ներկայանալ դատարան: Եթե նրանք ի վիճակի չէին ներկայանալ, կարող էին իրենց փոխարեն ուղարկել որևէ մեկին<sup>21</sup>:

Որոշ գիտնականներ շրջանառում են այն կարծիքը, որ կայսրության տարբեր շրջաններում ոչ մուսուլմանների՝ Շարիա դատարաններ գիմելու երևույթը կապված էր սովյալ 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՝ Շարիա դատարաններում ներգրավվածությունը համապատասխանաբար 73% և 27% հարաբերակցությամբ էր<sup>22</sup>: Իսկ ահա, 1582-88թթ. արձանագրությունների սովյալներով Անկարայի ոչ մուսուլման բնակչության միայն 9%, Ամասիայում 4% և Կարամանում 0% է գիմել Շարիա դատարան<sup>23</sup>:

Կայսրության տարբեր քաղաքների Շարիա դատարանների վավերագրերն ուսումնասիրելիս, գիտնականները կազմել են ոչ մուսուլմանների՝ դատարան-

<sup>20</sup> Այս մասին մանրամասն տե՛ս՝ Վ. Մակարյան, «Հայկական միլլեթի կազմավորումը և Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքների իրավասությունները», *էջմիածին*, Օգոստոս, 2016, էջ 111-132:

<sup>21</sup> A. Sonbol, "Women in Shari'ah Courts: A Historical and Methodological Discussion", *Fordham International Law Journal*, Volume 27, Issue 1, 2003, p. 246. Այս մասին մանրամասն տե՛ս նաև՝ R. Jennings, "Women in Early 17<sup>th</sup> Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 18, No. 1, Jan., 1975, Brill, pp. 53-114, at 61:

<sup>22</sup> R. Jennings, նշվ. աշխ., էջ 59:

<sup>23</sup> P. Kayaalp, "The Use of Islamic Court Records in the Study of the Status of Women in Ottoman Society", *American International Journal of Contemporary Research*, Vol. 2 No. 1, January, 2012, p. 159.

ներ դիմելու հիմնական պատճառների վիճակագրությունը ևս: Օրինակ՝ Նաջուա ալ-Քաթանը, ուսումնասիրելով Դամասկոսի մահաբանների (օսմանյան շրջանի շարիա դատարանների) վավերագրերը, նշում է, որ Դամասկոսի զիմմիները (խլամական պետության քրիստոնյա և հրեա հպատակները) գնում էին Շարիա դատարաններ՝ հիմնականում գրանցելու և նոտարով հաստատելու իրենց ֆինանսական գործարքները<sup>24</sup>: Նշվում է նաև, որ ոչ մուսուլման դիմողները, դիմելով դատարան, ցուցաբերում էին իսլամական իրավական պրակտիկայի, տարածված իրավական նորմերի տպավորիչ գիտելիքներ:

Ռ. Օզգեմիրը, որն ուսումնասիրել է XVIII դարի վերջի Թոկատի սիջիլները, նկատում է, թե ինչպես Կոնիայում, ոչ մուսուլմաններն օգտագործում էին դատարանը պաշտոնապես իրենց ամուսնական պայմանագիրը կնքելու համար, չնայած այն բանին, որ դա հսկվում և չէր խրախուսվում նրանց կրոնական իշխանությունների՝ եպիսկոպոսի և րաբիի կողմից<sup>25</sup>:

Թուրք պատմաբան Հ. Ինալչիքը գրում է, որ առհասարակ կայսրության արևելյան շրջաններում Շարիա դատարան ոչ մուսուլմանները դիմում էին հիմնականում մահաբանի գույքի բաժանման և ամուսնության հետ կապված վեճերի ժամանակ. փեսայի և հարսի մայրերը դիմում էին նշանագրության (*namzedlik*) հետ կապված նվերների կտորեղենը և ոսկեղենը հետ վերադարձնելու կամ նշանագրությունը չեղյալ հայտարարելու համար<sup>26</sup>:

Ամբողջ կայսրության Շարիա դատարանների՝ ոչ մուսուլմաններին վերաբերող սիջիլների մեծ մասը կազմում են կանանց հայցերը՝ հիմնականում ամուսնությունը կամ ամուսնալուծությունը գրանցելու համար. նրանք ակնկա-

<sup>24</sup> N. Al-Qattan, “Dhimmi in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 31, No. 3, Aug., 1999, pp. 429-444, at 433: «Զիմմի» դատարանների ուսումնասիրությունը երևան հանեց 1775-ից 1860թթ. վերաբերող հարյուր սիջիլ, որոնցում Դամասկոսի քրիստոնյա և հրեա համայնքների անդամներ դիմել էին իրենց հայցերով մանկամա: Դրանք ի հայտ են գալիս որպես դիմողներ, վկաներ, խնամակալներ, գործակալներ, գնորդներ, վաճառականներ և հարևաններ: Եվ դա բացառիկ չէր Դամասկոսի համար, քանի որ այդ երկույթը բնորոշ էր օսմանյան բոլոր հաղափներին, տե՛ս նույն տեղում, էջ 429:

<sup>25</sup> R. Özdemir, “Tokat’ta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı (1771-1810)”, B211, C. LIV (1990): 993-1052, at 1016.

<sup>26</sup> H. Inalcik, D. Quataert, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1600*, vol. 1, Cambridge University Press, 1994, p. 602: Վաղ XVII դարի դատական գրառումները վկայում են նաև, որ փեսան կարող էր վերադարձնել նշանի նվերները այն դեպքում, երբ նշանագրությունը վերջ է դրվում հարսի նախաձեռնությամբ: Իսկ ըստ XVIII դարակեսի փաստաթղթերի՝ հիմնականում նշանագրության 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 L. Elbirlilik, *Negotiating Matrimony: Marriage, Divorce, and Property Allocation Practices in Istanbul, 1755-1840*. Doctoral dissertation, Harvard University, 2013, p. 45-47:

լում էին իսլամական օրենքով սահմանված ֆինանսական փոխհատուցում ամուսնալուծությունից կամ ամուսնու մահից հետո<sup>27</sup>: Թուրք պատմաբան Ա. Քարատաշը, ուսումնասիրելով Բուրսայի Շարիա դատարաններում պահվող հայերին վերաբերող արձանագրությունները, որպես հայերի՝ ամուսնուծությունները Շարիա դատարաններում գրանցման պատճառ նշում է Շարիա դատարանին վճարվող համեմատաբար ցածր հարկը՝ ի տարբերություն հայկական եկեղեցիներում ամուսնուծության գրանցման համար սահմանված հարկաշափի<sup>28</sup>: Ընդ որում, կային ամուսնալուծության տարբեր տեսակներ, որոնք նախատեսում էին կնոջը հասանելիք ապրուստադրամ (ալիմենտ) տարբեր չափեր<sup>29</sup>: Իսկ դրանք կատարելու համար դատարանին պետք է վճարվեր օրենքով սահմանված հստակ գումարի չափ, օրինակ՝ եթե ոչ մուսուլման կինը որոշել էր ամուսնալուծվել, քանի որ նա ատում է իր ամուսնուն, նա միայն պետք է հարկահավաքին վճարեր 5 ղուրուշ՝ հրաժարում ստանալու համար<sup>30</sup>:

Ա. Սալգամը, որն ուսումնասիրել է XIX դարի Տրապիզոնի «ոչ պաշտոնական» ամուսնուծությունները, մասնավորապես 1830 և 1844 թվականների միջև ընկած ժամանակահատվածում, եկել է այն եզրահանգման, որ սուլթան Մահ-

<sup>27</sup> R. Gradeva, “Orthodox Christians in the Kadi Courts: The Practice of Sofia Sheriat Court, Seventeenth Century”, *ILS 4, no. 1, 1997, 55-56, L. K. Elbirlik*, նշվ. աշխ., էջ 42, N. Al-Qattan, նշվ. աշխ., էջ 433:

<sup>28</sup> Տե՛ս՝ A. Karataş, “Fethinden XIX Yüzyılın Sonlarına Kadar Bursa’da Ermeniler”, *T. C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, s. 81-106, s. 87.*

<sup>29</sup> Այս մասին Կեսարիայի օրինակով, տե՛ս նաև R. Jennings, նշվ. աշխ., էջ 82-97: Ամուսնալուծության (արաբերեն՝ չալա) առաջին ձևը, զուտ բանավոր գործողություն է, երբ “doş ol” (հրաժարվում եմ) բառերն արտասանելով՝ հայտնում եմ ամուսնալուծության մասին: Այն պաշտոնականություն և վկաների ներկայություն չի պահանջում: Այս դեպքում ամուսինը պարտավոր էր վհարել կնոջը օժիտի մնացած մասը (mahir mü’azzal) և պիմենտ (nafaga), ինչպես նաև ապրուստ՝ կնոջ երեք ամսվա սպասման շրջանում (‘idda), օրենքն արգելում էր կնոջ ամուսնությունը մինչև երեք դաշտանային շրջանի անցում, որպեսզի կանխի հավանական հղիությունը և երեխայի ծագման վերաբերյալ շփոթությունը: Երկրորդ ձևը (mutahala’ā կամ हुल)՝ պաշտոնական ամուսնալուծման կնոջ պահանջն է: Իրավական տեղիանալով հսկա՝ նշանակում է ամուսնական պայմանագրով, ամուսնու համաձայնությամբ կնոջը՝ ամուսնալուծություն նախաձեռնելու տրված իրավունք, ինչի փոխարեն կինը պարտավոր էր հրաժարվել իր օժիտից և տրամադրվող ապրուստից: Դիմելը հաճախ լուծվում է առանց դատավորի ներգրավման՝ պայմանով, որ կինը նախապես ձեռք բերի ամուսնու համաձայնությունը: Ամուսնալուծության վերջին ձևը (tafiq) պահանջում էր իրավական միջամտություն, և այս դեպքում ամուսնու համաձայնությունն ամենևին էլ պարտադիր չէր: Կինն ամուսնալուծվում էր հետևյալ պատճառների համար՝ կրոնափոխություն, ակոհոլի շարաշահում, վատ կամ դաժան վերաբերմունք, լնում, ինպոտենցիա և սեռական ցանկության բացակայություն: Ահա այս դեպքերում կինն իրավունք ուներ թեֆրիկ խնդրելու, և բավարար ապացույցների դեպքում տղամարդը պարտավոր էր ամուսնալուծվել: Ավելի մանրամասն տե՛ս L. K. Elbirlik, նշվ. աշխ., էջ 129-130, 160, 173:

<sup>30</sup> L. K. Elbirlik, նշվ. աշխ., էջ 98:

մուդ 2-րդի օրոք (1808-1839թթ.) Շարիա դատարաններում ամուսնական պայմանագրերի գրանցումը պարտադրվել է պետության կողմից<sup>31</sup>:

Մատենադարանում պահվող Հալեպի Շարիա դատարանների վավերագրերից (ամուսնության № 6, ժառանգության № 1, տան հետ կապված հարևանների վեճեր՝ № 2, 8, 11, 12, տան առք ու վաճառք՝ № 9, 10, ազգականների միջև ծագած վեճ № 7, հայ համայնքին վերաբերող արձանագրություններ՝ № 3, 4) միայն մեկն է ամուսնական պայմանագիր՝ № 6-ը: Այն հայի և ասորու միջև ամուսնության արձանագրություն է, Հիջրայի 1168 (1754 թ.): Աջամջան բինթ Սիմոնը ասորի (*sirīānī*) համայնքից (*ṭā'ifa*) ամուսնանում է ազգությամբ հայ Ստեփան ուլադ Նիկողոսի հետ: Ըստ իսլամական ընդունված օրենքի՝ տղան տալիս է 10 դուրուշ դրամ օժիտ (*mahr*)<sup>32</sup>: Որպես կանխավճար (*muqaddam*) աղջիկն առձեռն ստացել էր 5 դուրուշ, բաժանվելուց հետո, որպես ավարտ (*mu'ahhar*), ստանալու էր ևս 5 դուրուշ: Այդ ամենը տեղի է ունենում երկու կողմերի ամուսնական վեքիլների ներկայությամբ: Վավերագրի վերջում նշված են նաև դատարանի երեք վկաների անունները<sup>33</sup>:

Հարկ է նշել, որ, ըստ Շարիայի, եթե ամուսնացող կողմերը չեն ներկայացնում ամուսնանալու համար իրավական տարիքից փոքր են, ամուսնական պայմանագիրը կարող էր կնքվել օրինական խնամակալների (*wālī*) կամ վստահված անձանց (*wakīl*) ներկայությամբ<sup>34</sup>: Շարիայի համաձայն՝ աղջիկը համարվում է ամուսնության ենթակա (*bālīga*) 9 տարեկանից, իսկ տղամարդը (*bālīg*)՝ 12 տարեկանից<sup>35</sup>:

Ինչ վերաբերում է օժիտին, ապա նշենք, որ այն, ըստ հանաֆիական ավանդույթի՝ ամուսնական պայմանագրի հիմքն է համարվում: Որպեսզի ամուսնությունը համարվի վավերական և պարտադիր, ապագա ամուսինն ու կինը պետք է համաձայնության գային օժիտի գումարի շուրջ, որը տրվում էր անմիջապես հարսին կամ, եթե անչափահաս էր՝ նրա հորը: Սակայն դա պետք չէ շփոթել հարսանեկան գումարի (*başlık*) կամ փեսայի տանը հարսին տրվող

<sup>31</sup> Նույն տեղում, էջ 43: **A. Saydam**, “Trabzon’da ‘Gayri Resmi Nikah’ın Doğurduğu Problemler ve Boşanma Davaları (1830-44)”, *OAXX*, 2000 ss. 329-353, s. 331.

<sup>32</sup> Հենց սկզբից ամուսնությունը դիտվում է որպես պայմանագրային գործողություն, որը տեղի է ունենում փեսայի տանը, երբ հարսի ընտանիքի հետ համաձայնության էին գալիս օժիտի (*mahr*) դրամական չափի վերաբերյալ: Այն տրվում էր անմիջապես հարսին կամ, եթե հարսն անչափահաս էր՝ նրա հորը: Տե՛ս **L. K. Elbirlık**, նշվ. աշխ., էջ 37:

<sup>33</sup> Օսմանյան Հանաֆի պրակտիկայում ամուսնությունը (*akd-i nikāh*) պահանջում էր մուսուլման արական սեռի երկու վկաների ներկայություն, որոնք պետք է լինեին ազատ և մտավոր ունակ մեծահասակներ կամ երկու կին և մեկ տղամարդ վկաների ներկայություն: Տե՛ս **L. K. Elbirlık**, նշվ. աշխ., էջ 48:

<sup>34</sup> **A. Sonbol**, նշվ. աշխ., էջ 246:

<sup>35</sup> **L. K. Elbirlık**, նշվ. աշխ., էջ 49:



նվերների հետ (*kalın*)<sup>36</sup>, որոնք տարածաշրջանի ժողովուրդների մոտ տարածված ավանդույթ են և ճանաչված կամ պարտադրված չեն Շարիայով<sup>37</sup>: Ընդ որում, տարբեր ժամանակաշրջաններում գումարի չափը տատանվում էր և կախված էր փեսայի տնտեսական վիճակից և եկամուտներից<sup>38</sup>:

Օսմանյան շրջանի Շարիա դատարանների արձանագրություններն ուսումնասիրող մասնագետները փաստում են, որ քրիստոնյա երկու տարբեր համայնքների միջև ամուսնության գրանցումը Շարիա դատարանում տարածված երևույթ էր: Շատ հազվադեպ, սակայն հանդիպում էին նաև հայերի միջև ամուսնության օրինակներ՝ արձանագրված Շարիա դատարաններում: Օրինակ՝ է. Սեմերձյանը, նշում է, որ Շարիա դատարանի՝ հայերի ամուսնության վերաբերյալ իր ուսումնասիրած 204 վավերագրերից (XVI-XVIII դդ.) երկու հայի միջև ամուսնության արձանագրության միայն 13 վավերագիր է հանդիպել, իսկ մնացածը հայի և քրիստոնյա այլ համայնքի ներկայացուցիչների միջև արձանագրված ամուսնության պայմանագրեր են<sup>39</sup>:

Եթե ոչ մուսուլմանները դիմում էին Շարիա դատարաններ իրենց բողոքների համար արդար պատասխան ստանալու համար, ապա պետք է 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 նշվում<sup>40</sup>:

Արձանագրությունների մեջ քրիստոնյաների ու հրեաների պատկանելությունն անմիջապես պարզ էր դառնում, և դա ամենևին էլ նրանց ազգին բնորոշ անուններից չէր: Ի տարբերություն մուսուլման հայցորդների՝ ոչ մուսուլմանների անունների վերջում պարտադիր ավելացվում է քրիստոնյա (*āl-nasranī*) կամ հրեա (*āl-yhūdī*) բառը, ապա ազգային պատկանելությունը (օրինակ՝ ասորի *āl-sirīānī*, ինչպես տեսանք վերը նշված № 6 վավերագրում):

<sup>36</sup> Մանրամասն տե՛ս նույն տեղում, էջ 194:

<sup>37</sup> Նույն տեղում, էջ 193-194:

<sup>38</sup> Մերիվեթերը նկատում է, որ XVIII դարի վերջին տասնամյակներում օժիտի հետաձգված մասի սահմանված անվանական արժեքը 150-500 դուրուշ էր, միջինը՝ 200 դուրուշ: Իսկ ահա XIX դարի 2-րդ և 3-րդ տասնամյակներում այդ չափը տարբեր էր՝ 25 դուրուշից մինչև 3,000 դուրուշ, միջինը 500 դուրուշ, ինչը նա կապում է այդ շրջանում գների ընդհանուր բարձացման հետ: Տե՛ս M. Meriwether, *The Kin Who Count: Family And Society in Ottoman Aleppo, 1770-1840*. Austin: University of Texas Press, 1999, p. 118.

<sup>39</sup> E. Semerdjian, "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, at 20.

<sup>40</sup> B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, Cambridge University Press, 2001, pp. 32.

Սակայն մուսուլման – ոչ մուսուլման զանազանումն այսքանով չէր սահմանափակվում: Նույն վավերագրի (№ 6) օրինակով անդրադառնաք նաև ոչ մուսուլման տղամարդկանց անունների արձանագրությանը: Օրինակ՝ նույն Ստեփան ուալադ Նիկողոսի (Նիկողոսի տղա Ստեփան) անվան առիթով պետք է ուշադրություն դարձնել «ուալադ»՝ «տղա» բառին: Մուսուլմանների դեպքում տղամարդկանց անունները գրվում են հետևյալ ձևով՝ օրինակ՝ Մուսա իբն Իբրահիմ, այսինքն «ուալադ» բառի փոխարեն գրվում են «իբն», «բն», «բնու» բառերը, որոնք սակայն նույն իմաստն են արտահայտում<sup>41</sup>: Ռ. Ջեննինգսը, նշում է, որ այս երևույթը Շարիա դատարանի արձանագրություններում նկատվում է արդեն XVII դարասկզբից<sup>42</sup>:

Արական սեռի այն անունների գրանցման դեպքում, որոնք կիրառելի էին և՛ մուսուլմանների և՛ ոչ մուսուլմանների կողմից, մուսուլման – ոչ մուսուլման տարբերությունը հստակեցնելու համար քաթիբները ոչ մուսուլմանների դեպքում դրանք գրում էին սխալ ուղղագրությամբ: Այդ երևույթը ստացել է «բնագրային խտրականություն» անվանումը: Օրինակ Մատենադարանի նշված հավաքածուի № 8 վավերագիրը (Հիշրայի 1129 թ. Ռաջաբ ամսի 23/1717թ. հուլիսի 3), որը Հալեպի ալ-Սալիբե<sup>43</sup> թաղամասում ապրող երկու քրիստոնյա հարևանների՝ Իլյաս ուալադ Քերաիլի (Գաբրիել) և Սաֆրիե բինթ Քարքուրի (Գրիգոր) տների միջև պատենշ բարձրացնելու վերաբերյալ հայց է: «Գաբրիել» անունն այստեղ գրված է սխալ ուղղագրությամբ՝ Քերաիլ, մինչդեռ մուսուլման անձի դեպքում (ներկայումս նաև ոչ մուսուլմանների դեպքում) այն գրվում է ճիշտ ուղղագրությամբ՝ Գ տառով Ջերաիլ:

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, իսկ ոչ մուսուլմանների դեպքում՝ Տ: Օրինակ՝ նշված ֆոնդի № 11 վավերագրում (Հիշրայի 1071թ., 16 Ջումադա ալ-աուալ/ 18 հունվարի, 1661թ.), որը քրիստոնյաների միջև տան վեճի լուծման հայց է, Մակսուդ ուալադ Կարապետ ալ-նասրանին, Նաամա ուալադ Քալամիրը և Իսա ուալադ Յուսուֆը բողոքում են ոմն Գոհար բինթ Վանես ալ-նաս-

<sup>41</sup> Այս մասին տե՛ս նաև S. Bey, նշվ. աշխ., էջ 35, N. Al-Qattan, “Textual Differentiation in the Damascus Sijil, Religious Discrimination or Politics of Gender,” in *Women the Family and Divorce Laws in Islamic History*, New York: Syracuse, Syracuse University Press, 1996, pp. 191-201, at 194:

<sup>42</sup> R. Jennings, նշվ. աշխ., էջ 53:

<sup>43</sup> Կամ Սալիբիե:

րանիյեի դեմ, որի տունը մտնում է առևարիդի սուլթանիյեի մեջ<sup>44</sup>: Իսա և Յուսուֆ անուններն այս վավերագրում գրված են սխալ ուղղագրությամբ՝ Տառով: Իսկ ահա նույն ֆոնդի № 9 վավերագրում (Հիշրայի 1084 թ., Ռաբի ալ-Առալ 22/7 հունիսի, 1673 թ.), որը տան առք ու վաճառքի որոշում է, որպես վկայություն ներկայացված փաստաթղթում նշվում է երկու վկայի անուն՝ Յուսուֆ Բաշիր իբն Բալի և Արսլան Բաշիր իբն Յուսուֆ, ընդ որում Յուսուֆ անունը գրված է ճիշտ ուղղագրությամբ: Ըստ սույն վավերագրի՝ քահանա (*qasīs*) Պողոս ուլայդ Մուրադը իր մահացած՝ հալիք ալ-զիմմա Վանես եղբոր կնոջից՝ Խաթուն բինթ Կարապետ ալ-զիմմիյա և նրա որդուց՝ Մուրադ ուլայդ Վանեսից գնում է Բաբ ալ-Նասր թաղամասի հարևանությամբ գտնվող իրենց համատեղ տան նրանց բաժինը՝ 114 ասադիյե<sup>45</sup> ղուրուշով: Ակնհայտ է այս և վերը նշված երկու անունների դեպքում «իբն» և «ուլայդ» բառերի օգտագործման փաստը:

Հարկ է նշել նաև «հալիք ալ-զիմմա» եզրույթը: *Hālik* (*hālika*-իգ., արաբ.՝ «մեռած, ոչնչացված, վերացված») օգտագործվում է միայն ոչ մուսուլմանների պարագայում, իսկ մուսուլմանների դեպքում՝ *muta'āffa* (արաբ. «հանգուցյալ»)<sup>46</sup>: Այս երևույթը հանդիպում է նաև ներկայացված ֆոնդի № 1 վավերագրում (Հիշրայի 1042թ./1632թ.): Այն Հալեպի հայ համայնքի ներկայացուցիչ *hālika* Կամար բինթ Սարգիսի մահից հետո նրա երեխաների՝ Ֆադլալահ ուլայդ Մանսուրի (տղան), Սիքքարահ բինթ Մանսուրի (աղջիկը) և նրա ամուսնու՝ Ղազալ ուլայդ Ջիրջոսի, Յասմին բինթ Մանսուրի (մյուս աղջիկը) և նրա ամուսնու՝ Յակոբ ուլայդ Աթալահի միջև տան վեճի լուծման արձանագրություն է: Ի վերջո նրանք բոլորն էլ ընդունել են դատարանի վճիռն առ այն, որ Հալեպի Ջիդայդա թաղամասի խնդրո առարկա հանդիսացող տունը մուլքն է (սեփականություն) Նիկոլա ուլայդ Սարգիսի:

Շարիա դատարանի արձանագրություններն ուսումնասիրող գիտնականները նշում են, որ վաղ շրջանի օսմանյան սիջիլներում (մինչև XVII դար), օրինակ, յուրաքանչյուր զիմմի տղամարդ նշվում էր որպես *āl-zmmī āl-mad'ū*, *walad āl-mad'ū* և որպես *hālik*, երբ մահացած էր: Այսինքն, այս շրջանում ավելանում էին միայն այդ մակդիրները, իսկ *āl-nasranī*, *āl-rumī* տերմինները

<sup>44</sup> Այս ֆոնդի մեկ այլ վավերագրից՝ № 12, պարզ է դառնում, որ նույն այդ Գոհար բինթ Վանեսի տան հետ կապված մի քանի դատեր են եղել: Ի վերջո № 12 վավերագիրը վերջնական վճիռն է հօգուտ Գոհար բինթ Վանեսի, քանի որ այս վավերագրում որպես բողոքարկող Պետրոս ուլայդ Ջուրջոսի անունը առարկի սուլթանիյեի մեջ չի նշվում:

<sup>45</sup> Մեկ ասադիյե ղուրուշը (*Esedî guruş*) հավասար է 3 ֆրանսիական ֆրանկի կամ 20 արծաթի: Գործածության մեջ է մտել XVII դարից: Տե՛ս՝ <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=260458>

<sup>46</sup> Տե՛ս նաև S. Bey, նշվ. աշխ., էջ 35, N. Al-Qattan, “Textual Differentiation in the Damascus Sijil, Religious Discrimination or Politics of Gender”, էջ 194:

չէին կիրառվում<sup>47</sup>: Այնուհետև զիմմի տղամարդը նշվում էր որպես *āl-hūāğā*, *ibn āl-hūāğā* կամ *wlad*<sup>48</sup>:

Իգական սեռի անունների նշման ժամանակ դատարանի քաթիբները և՛ մուսուլման և՛ ոչ մուսուլման կանանց դեպքում օգտագործում էին «բինթ» («աղջիկ») բառը, օրինակ՝ Ֆաթիմա բինթ Մուհամմադ կամ Մարիամ բինթ Պողոս: Սակայն տարբեր էին մուսուլման և ոչ մուսուլման կանանց անուններին կցված մակդիրները. *āl-kāmila āl-mar'a*, *āl-kāmila āl-'īsaūīa*, *āl-hurma*<sup>49</sup> («անթերի կին, քրիստոնյա կին, կին») տերմինները տվել են միայն քրիստոնյա կանանց, իսկ *qadin*, *āl-sa'īda*, *āl-mašūna* («պարկեշտ կին») մուսուլման կանանց<sup>50</sup>:

Ինչպես վերը նշվեց, այս վավերագրերի ուսումնասիրությունը լույս է սփռում նաև տվյալ ժամանակաշրջանում հալեպահայություն ներհամայնքային կյանքի տարբեր բնագավառների վրա: Օրինակ № 9 վավերագրում հիշատակված քահանա Պողոս ուալադ Մուրադի անձի հետ կապված մեկ այլ № 4 վավերագրից (Հիջրայի 1087թ. Ջուլ-հաջ ամսի 13-ին/16 փետրվարի, 1677 թ.) պարզ է դառնում, որ վերջինս հայ համայնքից Հալեպի եպիսկոպոսությանը հասանելիք եկամուտները հավաքողն է: Շատ կարևոր է վավերագրի բովանդակությունը. դա Շարիա դատարանի հաստատումն է առ այն, որ այդ թվականին Հալեպի հայ քրիստոնյա համայնքի եպիսկոպոս Պողոս ուալադ Ազարը հայ համայնքի պատրիարք Ազարիա ալ-Նասրանիի վեքիլն է ներկայացուցիչը, իսկ որպես Հալեպի հիշատակված եպիսկոպոսի վեքիլ և եպիսկոպոսությանը հասանելիք եկամուտների հավաքող, հաստատվում է նույն № 9 վավերագրում հիշատակված Պողոս ուալադ Մուրադը: Ուշադրության արժանի է, որ նախ վերը նշված պատրիարք բառի փոխարեն օգտագործված է արաբերեն *baṭrīk* «կաթողիկոս», ինչն անտեղյակության հետևանք է: 1677 թ. Ազարիա անուն չի հանդիպում ո՛չ Կ. Պոլսի և ո՛չ էլ Երուսաղեմի հայոց պատրիարքների ցանկում: Ուսումնասիրությունը 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

<sup>47</sup> Նույն տեղում, էջ 159:

<sup>48</sup> Նույն տեղում:

<sup>49</sup> Արաբերեն *haram* արմատից՝ արգելք, բնորոշում է անամուսնացած կնոջը, որը, ըստ Շարիայի, ամուսու «սրբություն»-ն է և համարվում է «անհասանելի», «պիղծ» մյուս տղամարդկանց համար:

<sup>50</sup> Համեմատություն է արվել միևնույն ժամանակի երկու՝ մուսուլմաններին և ոչ մուսուլմաններին վերաբերող սիջիլների միջև, տես N. Al-Qattan, “Textual Differentiation in the Damascus Sijil, Religious Discrimination or Politics of Gender”, էջ 197:

տարի<sup>51</sup>: Միայն Կիլիկիո աթոռակից կաթողիկոս Բաբկեն Կյուլեսերյանի ուսումնասիրությունն արդյունքում է որպես նրա հակաթոռության սկիզբ հաստատվել 1677թ.<sup>52</sup>:

Այսպիսով Բաբկեն կաթողիկոսի լայնածավալ ուսումնասիրության արդյունքները հաստատվում են նաև մեր աղբյուրով Մատենադարանի վերոնշյալ արաբերեն վավերագրով: Վերջինիս տեղեկությունները կարևոր են նաև այն առումով, որ լինելով դատարանի արձանագրություն՝ այն պաշտոնական փաստաթուղթ է:

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

Փաստորեն վերը նշված փաստաթղթերը նույնպես կարելի է դիտարկել որպես միլլեթ դատարանների բացակայության կամ դրանց մասնակի գործունեության վկայություն: Ոչ մոտավորաների՝ Շարիա դատարաններ դիմելու հաճախականության, միլլեթ դատարանների՝ սիջիլներում հիշատակության բացակայությունը պատմաբաններին թույլ է տալիս ենթադրել, որ զիմմիները չունեին իրենց ներքին դատական ապարատը կամ, համենայն դեպս, այն շատ թույլ էր<sup>53</sup>:

Այս հարցի լուսաբանման համար պետք է հաշվի առնել մի քանի նրբություն. Օսմանյան շրջանում դատարանները կարևոր սկիզբ դրեցին պետության և կրոնի միջև կապի<sup>54</sup>: 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<sup>55</sup>:

<sup>51</sup> Մ. Չամչյանց, Հայոց պատմություն, հ. Գ, ժամանակագրություն, Երևան, 1984, էջ 111:

<sup>52</sup> Բ. Ա. Աթոռակից կաթողիկոս Մեծի Տանն Կիլիկիո Կյուլեսերեան, Պատմություն կաթողիկոսաց Կիլիկիոյ, Անթիլիաս-Լիբանան, 1939, էջ 415: Այս մասին տե՛ս նաև՝ Վ. Մակարյան, «Կիլիկիոյ Ազարիայ Կարկառեցու հակաթոռութեան թուականի շուրջ (XVII-XVIII)», տպագրության մեջ:

<sup>53</sup> N. Al-Qattan, “Dhimmi in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination,” p. 431- 432, A. Cohen, *Jewish Life Under Islam; Jerusalem in the Sixteenth Century*, Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1984, pp. 116, 126, 131.

<sup>54</sup> K. Barkey, *Islam and Toleration: Studying the Ottoman Imperial Model*, Published online, Springer Science + Business Media, LLC 2007, p. 12.

<sup>55</sup> K. Barkey, նշվ. աշխ., էջ 13:

Այսպիսով, օսմանյան արդարադատությունը հիմնված էր երկու՝ դինաստիական օրենքի (*qānūn*) և իսլամական օրենքի (շարիա) վրա, որոնց կարևորությունը հստակորեն չի տրված<sup>56</sup>: Համաձայն կայսերական իրավական հրովարտականների (*adaletnamele*) տեղային քաղիները գլխավորապես պատասխանատու էին «սուլթանի արդարադատությունը» ամրապնդելու համար, ինչն ընդհանուր առմամբ նշանակում էր հպատակների անվտանգության և բարօրության պահպանում<sup>57</sup>: Տեղական դատարանները նաև «զսպող ուժ» էին տեղական իշխանությունների դեմ<sup>58</sup>:

Ուստի, մի կողմ դնելով միլլեթ համակարգի սահմաններում զիմմիներին 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, կնունքի, 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 Շարիա 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:

Թանգիմաթի ռեֆորմներով (1839, 1856 թթ.) տարբերակման, խտրականությունից և մոսուլմանի օրինական գերազանցության համակարգը վերացավ: Թեև կրոնական դատարանները մնացին, սակայն դրանց գործառույթները սահմանափակվեցին: Երևան եկան նոր՝ հառը դատարաններ, որոնք ընդունում էին կրոնական տարբեր համայնքների ներկայացուցիչների առևտրային, քրեական և քաղաքացիական այլ դեպքերին առնչվող հայցեր: Այնուհետև, սկսած 1869թ., աշխարհիկ դատարաններն (*nizamiye*) ընդունում էին մոսուլմաններին և ոչ մոսուլմաններին վերաբերող և՛ քաղաքացիական և՛ քրեական հայցեր<sup>59</sup>:

<sup>56</sup> Նույն տեղում, էջ 14:

<sup>57</sup> B. Ergene, “Local Court, Provincial Society and Justice in The Ottoman Empire”, *Studies in Islamic Law and Society; Vol. 17*, Leiden – Boston: Brill, 2003, p. 104.

<sup>58</sup> Նույն տեղում: Սակայն որքան էլ հզոր լինեին սուլթանական «կանոնները», միևնույն է օսմանյան ծայրամասերի իշխանությունները համեմատական առումով դրանք հեռուդակամորեն չէին կիրառում, և երբեմն անհնար էր նրանց պարտադրել, տե՛ս B. Masters, նշվ. աշխ., էջ 36:

<sup>59</sup> D. Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922*, Second Edition, Cambridge University Press, 2005, p. 201.

**ВЕНЕРА МАКАРЯН, МОВСЕС ХЕЧО**  
**ДОКУМЕНТЫ ШАРИАТСКИХ СУДОВ О СТАТУСЕ АРМЯН**  
**АЛЕППО (XVII-XIX вв.)**

(По арабским документам Матенадарана)

**Ключевые слова:** исламский закон, судебные документы, брачный договор, Армянский миллет, Алеппо, Сирия, Османская империя, Шариат, ислам, христиане.

Под османским владычеством все армяне, в том числе армянская община Сирии, являлись частью Армянского миллета и пользовались определенной автономией в общественной жизни. Вопросы армянской общины решались в судебном порядке Армянского миллета. Однако зафиксированы случаи, когда армяне Сирии, помимо судов миллета, обращались также к местным шариатским судам не только в обязательных случаях, установленных властями, но и добровольно. Об этом свидетельствуют документы шариатских судов Алеппо, 13 из которых хранятся в Матенадаране.

Эти материалы содержат сведения как об армянской общине, так и о христианах Османской империи в целом, в частности, об их статусе, общественной жизни, религиозной дискриминации, конфликтах и путях их решения.

**VENERA MAKARYAN, MOVSES KHECHO**  
**THE STATUS OF ARMENIANS IN ALEPPO ACCORDING TO THE**  
**RECORDS OF SHARIA COURTS (XVII-XIX cc.)**

(Based on Matenadaran's Arabic documents)

**Keywords:** Sharia courts, court records, Armenian Millet, Aleppo, Syria, Ottoman Empire, Sharia, Islam, Christians.

Under the Ottoman rule, Armenian citizens, including the Armenian community of Syria, were part of the Millet System. They enjoyed certain autonomy in their community, and issues of concern were resolved in the Millet courts. In addition to the Millet courts, Syrian Armenians sometimes took their cases to the local Sharia courts not only in mandatory cases but also voluntarily. Many records of Sharia courts in Aleppo, 13 of which are kept in Matenadaran, refer to this fact.

The documents contain information about the Christian citizens of the Ottoman Empire, particularly the status of Armenians in Aleppo, and touch upon issues such as community life, inter-communal relations, religious discrimination, conflicts and their resolution.