

# ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԲՈՎԱՆԴԱԿԱՅԻՆ ԿԱՌՈՒՑ- ՎԱԾՔԻ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ՆԿԱՐԱԳԻՐԸ ԹՈՒՐԲԱԿԱՆ ԻՍԼԱ- ՄԱԿԱՆ ՎԵՊԵՐՈՒՄ

*Անուշիկ Մարտիրոսյան<sup>1</sup>*

DOI 10.46991/jos.2024.25.1.105

Թուրքիայի քաղաքական համակարգում իսլամական ինքնության դերի, կշռի, պատմական նկարագրի ու կրած փոփոխությունների մասին պատկերացում կազմելու համար իսլամական վեպերը յուրատեսակ բանալիներ են: Գրական այս երկերը նաև իսլամական շարժման գերիշխանության համար մղվող պայքարը, ձևավորվող իսլամական դասակարգերի վրա հիմնված քաղաքական հոետորաբանությունը, պրակտիկական հասկանալու հնարավորություն են ընձեռնում: Իսլամական այս վեպերի գերնպատակն իսլամի և արդիականացման անհամատեղելիության սահմանման ու հիմնավորման միջոցով այլընտրանք իսլամական մոդել, հավաքական «մենք»-ի վրա հիմնված իսլամական հասարակություն ստեղծելն էր: Ուստի՝ անհրաժեշտ էր նախ առերեսվել «ներանց» («այլերի») հետ, այնուհետև ուղղվել դեպի ինքնաճանաչողության, ինքնադրսևորման աղբյուրը՝ «Ոսկե դարը»: Սակայն իսլամական ինքնության՝ «Ոսկե դարի» մեկնաբանությամբ սահմանումը փոխվեց 1990-ական թվականներից, երբ իսլամական ինքնության միաձույլ կառուցվածքը, արտաքին աշխարհից մեկուսացումը, ինչպես նաև իսլամիզմի տղամարդակենտրոն կառուցվածքը քննադատող տեքստեր գրվեցին:

**Բանալի բառեր՝** Իսլամ, ինքնություն, «Ոսկե դար», արդիականացում, թուրքական գրականություն, Արևմուտք, անհամատեղելիություն, դարձ:

<sup>1</sup> Անուշիկ Մարտիրոսյանը ԵՊՀ արևելագիտության ֆակուլտետի թուրքագիտության ամբիոնի դոցենտ է, բանասիրական գիտությունների թեկնածու, էլ. փոստ՝ anushik.martirosyan@ysu.am, ORCID 0009-0009-7774-5223:

Թուրքական իսլամական գրականության պատմությունը սերտորեն միահյուսված է իսլամիզմի պատմության հետ և ճշգրտորեն արտացոլում է վերջինիս ձեռքբերումներն ու անհաջողությունները: Ուստի, երբ 1980-ական թթ. Թուրքիայի քաղաքական ու մշակութային կյանքում մարտնչող իսլամական խոսույթը գերակայեց<sup>2</sup>, իսլամական գրականությունը նույնպես վերելք ապրեց՝ ձևավորվելով յուրատեսակ գրական ուղղություն: Սա ոչ այլ ինչ էր, քան արագ սոցիալական փոփոխություններին ու արդիականացմանն ուղղված հակազդեցություն<sup>3</sup>, որը իսլամական արժեհամակարգը, իսլամի աստվածաբանական-հավատաբանական խորքայնությամբ

<sup>2</sup> 1980-ական թթ. իսլամական խոսույթը վերածվեց իսլամիզմի արմատական գաղափարախոսության՝ արտահայտվելով ազգայնական, պահպանողական ու սպիրիտուալիստական խողովակաշարերով: Եթե մինչ այս ժամանակաշրջանն իսլամիզմը բնութագրվում էր «կրոնի» քաղաքական, հասարակական և մշակութային դերի օտարմամբ, կրոնական հաստատությունների և արժեքների վերացմամբ, հասարակության կրոնական զգացմունքայնության չեզոքացմամբ, ապակրոնական Թուրքիայի կառուցմամբ, պետության ձեռքով հասարակության կերպափոխմամբ և պատմական-կրոնական արմատներից հեռացմամբ, ապա ձևավորվող նոր քաղաքական-հասարակական կարգում իսլամականը նորից «պետություն/քաղաքական ուժ»-ի շուրջ վերակիրարկվեց: Կարճ ասած՝ այս ժամանակաշրջանում իսլամիզմը բացեփրաց քեմալիզմի շուրջ ձևավորված արմատական աշխարհականության, աշխարհիկության ու պոզիտիվիզմի հիմքերի վրա քաղաքականությունների դեմ դիրքորոշում որդեգրեց: Այս համատեքստում իսլամիզմն առաջ էր շարժվում ոչ թե հասարակության կայունությունը պահպանելու, իսլամը որպես ավանդական, մշակութային ինքնության հիմք վերասահմանելու, այլ գերիշխող ուժային հարաբերություններին դեմ հանդես գալու նկրտումներով: Tanlı B, Gültekingil M, Modern Türkiye’de siyasi düşünce: islamcılık, cilt 6, İstanbul, 2005, 19–21.

<sup>3</sup> Արդիականացման հետ մեկտեղ հատկապես սոցիալական հարաբերությունների ոլորտում ավանդական դերերը, դիրքերն ու արժեքներն արագորեն փլուզվում են: Արդյունքում ի հայտ է գալիս ինքնության ճգնաժամ և սոցիալական կառուցվածքի հաստիճանավորում: Կրոնը, սովորաբար, այս տեսանկյունից արդիականացման դեմ ի հայտ եկած պայքարների օրինականությունն է ապահովում և հասարակական համախմբման գործառնություն իրականացնում, որի արդյունքում, ըստ սոցիոլոգ Հանս Մոլի, կրոնը սրբացնում է ինքնությունը: Mol H., The Sacralization of Identity, Current Research in Sociology, ed. Margaret Archer, Toronto, August 18–24, 1974, <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783111681030-011/html> (մուտքի ամսաթիվ՝ 14.05.2024).

նը գաղափարախոսական ձևի մեջ էր տեղավորում: Իսլամական այս վեպերը կառուցված էին քաղաքակրթություն-արդիականացում երկվության վրա՝ ավանդույթ-արդիություն երկճյուղման համատեքստում: Գրական այս երկերի համընդհանուր նպատակառոտվածությունն այլընտրանքային իսլամական մոդելի ստեղծումն էր: Սա կարևոր հանգամանք է, քանի որ թույլ է տալիս հասկանալ 1980-ական թթ. թուրքական իսլամիզմի բնույթը, ինչպես նաև այս գրականությունը դիտարկել իբրև վերջինիս մշակութային քաղաքականության անքակտելի բաղադրիչ: Իսկ քաղաքականությունը հաստիք էր՝ վերասահմանել ու վերաձևավորել իսլամական ինքնությունը<sup>4</sup>՝ մեկընդմիջտ կոտրելով այն կարծրատիպը, թե արդի դարաշրջանում իսլամական ինքնությունը ոչ այլ ինչ էր, քան «հետադիմություն», «թերգարգացում», «ցնցոտիություն» կամ «նախնադար»<sup>5</sup>:

Իսլամը դարձավ ազգային ինքնության սահմանման ու ճանաչման, ինչպես նաև ազգային ինքնագիտակցության ձևավորման և լինելիության գենք, իսկ իսլամական գրականությունը լծվեց իսլամական ինքնություն կերտելու գործին<sup>6</sup>: Այս համատեքստում

<sup>4</sup> «Ինքնություն» բառը բազմիմաստ է և տարբեր փիլիսոփայական համատեքստերում կարող է տարբեր մեկնություններ ունենալ: Հիմնական ըմբռնումները երկուսն են՝ առաջինը կապված է «ուրիշից» տարբերվելու, հենց ինքը լինելու պարագայի հետ (Ego, Self, Selfness), երկրորդում՝ ինքնության կենտրոնացում-խտացումը շեշտվում է վիճակների նույնությունն արձանագրելու միջոցով (Identity): Ոսկանյան Ա., Ազգային ինքնության հիմնահարցը և մտավորականության կոչումը, Ինքնություն 1, 1995, էջ 11–12: Սույն հոդվածում «ինքնություն» եզրը կիրառվել է նշված երկու իմաստներով՝ հավասարապես և միաժամանակ:

<sup>5</sup> Çayır K., Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara. İstanbul, 2008, s. 61.

<sup>6</sup> Թուրք սոցիոլոգ Ն. Գյուլենն նշում է, որ իսլամական վեպերի միջոցով կառուցվող իսլամական ինքնությունը «մոդեռնիստական քաղաքակրթության բնորոշման և պատմության կերտման գործընթացներից դուրս մղված» իսլամական սուրբեկո կառուցելու ջանքերի խորհրդանիշն էր: Göle N., Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey. Civil Society in the Middle East, Vol. 2, 1996, p. 26.

թուրք գրականագետ Օ. Թյուրքեշը նշում է, որ թեև իսլամական հատվածն ամենաուշն էր գիտակցել, որ գրականությունը և գերագանցապես վեպն «ինքնություն կերտելու կարողություն» ունեն, սակայն այդ ուշացումի շփոթով մյուս բոլոր հատվածներից ավելի շատ է յուրացրել և այն դարձրել արդիականացման պայմաններում իրենց քաղաքական իրավունքներից զրկված համարող իսլամական հատվածների համար պայքարի դաշտ<sup>7</sup>: Կարևոր է ընդգծել, որ իսլամական վեպերում հստակ տարանջատված էին «իսլամական ինքնություն» ու «մուսուլմանական ինքնություն» եզրույթները: Եթե վերջինս ի ծնե, ավանդական ճանապարհներով (ընտանիք, կրթություն) «փոխանցված» և քաղաքական գիտելիքների փոքր (կամ լիակատար բացակայությամբ) պաշարով սուբյեկտի դիրք էր, ապա «իսլամական ինքնությունն» այն նոր դիրքն էր, որ ձեռք էր բերվում ավանդական հասկացությունների քննության ու իսլամի՝ որպես անձնական և հասարակական կենսակերպի մեջ կիրառելի կրոնի մեկնաբանման միջոցով<sup>8</sup>:

Վեպերում կարմիր թելի պես անցնում էր նաև այն միտքը, որ իսլամի և թուրք հասարակության միջև կապերի խզման պատճառը քեմալական արդիականացումը/արևմտականացումն էր: Ուստի՝ այս վեպերը նաև յուրատեսակ մարտահրավեր էին: Սա ծայրահեղական մոտեցում էր ինչպես ավանդականի քննադատության, այնպես էլ արմատապես տարբեր քաղաքակրթություն ստեղծելու ցանկության առումով: Այն ենթադրում էր կյանքի բոլոր ոլորտների իսլամացում և պատմական անցյալի վերաշարադրում<sup>9</sup>: Ընդ որում՝ պատմության այդ նոր մեկնաբանությունները

<sup>7</sup> Türkeş Ö., Toplum ve Kimlik Kurma Kılavuzu Olarak Roman, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler. Cilt 9, ed. Tanıl B., Gültekinil M., İstanbul, 2009, s. 850.

<sup>8</sup> Çayır K., նշվ. աշխ, էջ 77-78.

<sup>9</sup> Göle N., Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites, Middle East Journal, Vol. 51, N 1, 1997, p. 54.

գուտ պասիվ հիշելու գործառույթ չպետք է իրականացնեին, այլ դրանց միջոցով ստեղծված հիշողությունը սնելու էր իսլամական սուբյեկտի ենթագիտակցությունը. գերիշխող արևմտամետ կարգի պայմաններում «հասարակական-քաղաքական կյանքից օտարված, արտաքսված մուսուլմաններն իրենց անցյալին նայելիս հասկանալու էին, որ անարդարությունների զոհ են եղել, և ամեն անգամ, երբ կմտածեն, թե իրենք նորից նման իրավիճակում են, անցյալին են նայելու»<sup>10</sup>: Ուստի՝ «վերադարձ անցյալին-հիշողություն» համադրության միջոցով իսլամամետ հեղինակները նպատակ ունեին ընթերցողին դրդել վերաթևոթելու սեփական պատմությունը, այլ տեսանկյունից նայել արդիականացում կոչված երևույթին, քանի որ, ինչպես նշում է իսլամական վեպերի հեղինակ Շերիֆե Քաթըրջըրի «Մուսուլման կինն անուն ունի» վեպի հերոսը՝ «եթե հրաժարվեինք Արևմուտքին կրկնօրինակելու սովորույթից ու կարդայինք մեզ հարազատ իսլամական մտքի գիտակների աշխատությունները, վաղուց Արևմուտքին անցած կլինեինք: Մի քանի օրինակ բերեմ ձեր նախնիներից, որոնցից ամաչում եք, գուցե ինձ իրավացի համարեք: Իսլամական մտքի գիտակ Բիրունին Գալիլեոյից դեռևս 600 տարի առաջ է բացահայտել, որ մոլորակը պտտվում է, իսկ Նյուտոնից էլ 700 տարի առաջ է հաշվել աշխարհի մակերեսը: Լուսնային առաջին քարտեզը մուսուլման Ալի Քուշուն է գծել: Դասական հանրահաշվի հիմնադիրներից է Ալ-Խորեզմին<sup>11</sup>... Առաջին քաղցկեղի վիրահատությունը, բորոտության բուժումը, ժանտախտի վարակիչ բնույթն առաջինն իսլամական մտքի գիտակներն են բացահայտել»<sup>12</sup>: Խոսքային ներագդման նմանօրի-

<sup>10</sup> Açıkel F., «Kutsal mazlumlugun» psikopatolojisi. Toplum ve Bilim, 70, 1996, s. 167.

<sup>11</sup> Իսլամական աշխարհի հիշյալ և 10-ից ավել այլ անուններ 2013 թվականից ներառված են Թուրքիայի բնագիտական առարկաների դպրոցական ծրագրերում, որոնք պարբերաբար համալրվում են նոր անուններով:

<sup>12</sup> Katırcı Ş., Müslüman kadının adı var. İstanbul, 1989, s. 117.

նակ հնարքների կիրառմամբ իսլամական վեպերի հեղինակները, փաստորեն, «հիմնավորում էին» իսլամիզմի հիմնադրույթներից մեկը, համաձայն որի «Արևմուտքի համեմատ Թուրքիայի հետամնացության պատճառը ոչ թե իսլամն էր, այլ արևմտամետ այն պատկերացումը, որ արդիականացումը նույնական էր արևմտականացման հետ»<sup>13</sup>:

Հարկ է նշել, որ թուրքական գրականության մեջ, թեև գրեթե բոլոր քաղաքական, գաղափարական միտումներն այս կամ այն կերպ արտացոլվել են գրական կյանքում, իրենց ուրույն հանրույթը ձևավորելով, սակայն բեկումնային, տրոհիչ ու խորքային հակասություններ ի հայտ են եկել արևմտականացման/արդիականացման իրողության շուրջ: Մա զուտ գաղափարախոսական ընտրություն չէր, այլ արտացոլում էր նաև քաղաքակրթության, մշակույթի ընկալումը: Այս առումով վստահաբար կարելի է պնդել, որ թուրք գրեթե բոլոր արձակագիրներն ու բանաստեղծներն իրենց ստեղծագործական առանձնահատկությունների շրջանակներում արդիականացման, դրա առավելությունների և կամ հակառակը, դրանով պայմանավորված, օտարման, անարմատության, ճգնաժամի ու քաոսի, հին, ավանդական արժեքները կարևորելու անհրաժեշտության թեմատիկայով գրված երկեր ունեն: Ընդ որում՝ մի խումբ գրողների համար արևմտականացումը, որպես երկրի ներքին ճգնաժամը հաղթահարելու և արդիականացման պարտադիր անհրաժեշտություն է ընկալվել, քանի որ, ըստ իրենց, «ժամանակակից քաղաքակրթությունն ու ապագան Արևմուտքն ու արևմտյան արժեքներն էին»<sup>14</sup>: Մինչդեռ մյուս խմբի և, հատկապես, արդիականացման քննադատությամբ հանդես եկող իսլամամետ գրողների

<sup>13</sup> Çayır K., Նշվ. աշխ., էջ 93:

<sup>14</sup> Tosun N., Günümüz İslâmi Düşüncesinin Yazınsal Görünümleri, Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri, 2013, s. 622.

պնդմամբ՝ երկրի արվեստը պետք է հենվեր ոչ թե օտար ժողովուրդների փորձի, այլ սեփական երկրի, ժողովրդի պատմական առանձնահատկությունների վրա, նրա զգացմունքների ու ոգևորությունների թարգմանը պետք է լիներ: Այս գրողները շեշտում էին այն հանգամանքը, որ թուրք հասարակությանը ոչ հարիր, ներմուծված սկզբունքներն ու արմատներից հեռացումն (արևմտականացումը) անհատներին ու հասարակությանն անդեմացնում, զրկում էին ինքնությունից<sup>15</sup>: Ստեղծված իրավիճակից իբրև ելք էին առաջարկում տեղական գաղափարները՝ մասնավորապես իսլամիզմը: Ընդ որում՝ ընդգծվում էր, որ օսմանյան-թանզիմաթյան և սահմանադրական ու հանրապետական ժամանակաշրջանի իսլամիզմների տարբերակումն անընդունելի էր, քանի որ դրանցից յուրաքանչյուրը ժամանակակից Թուրքիայի իսլամիզմի կազմաբանական հիմքն էր<sup>16</sup>: Վերջինս այլևս մեկնաբանվում էր որպես հավատի համակարգ, որը կարգավորում էր և՛ անձնական, և՛ հասարակական կյանքը: Նշվում էր նաև, որ իսլամն ինքնին արդի միջավայրերին ու աշխարհներին հաղորդակից դառնալու հնարավորություն էր ընձեռնում: Վերջինս կիրարկվում էր մերօրյա իսլամի ու ավանդական իսլամական կենսաձևերի միջև տարբերությունների ցուցադրմամբ՝ ավանդականից դուրս գալու ճանապարհների և հոգևոր ու քաղաքական մակարդակներում արմատներին վերադարձի պարադոքսալ ձևով<sup>17</sup>: Ըստ այդմ՝ իսլամական վեպերի հեղինակների համար առաջնային խնդիր էր հստակեցնել, թե ինչ դիրքորոշում պիտի իսլամական հանրույթը որդեգրեր Արևմուտքի նկատմամբ, ինչպես նաև սահմանել Արևմուտքի դերն ու նշանա-

<sup>15</sup> Նույն տեղում:

<sup>16</sup> Aytepe M., Doğuşundan Günümüze İslamcılığın Türkiye Seyri: Bir Sınıflandırma Denemesi. Anemon 4/1, Haziran, 2016, s. 171.

<sup>17</sup> Göle N., Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme. İstanbul, 2016, s. 138.

կությունն իսլամական ինքնության կերտման գործընթացում: Այս նպատակով իսլամամետ գրողները համասեռ Արևմուտքի պատկեր էին մատուցում, որը երկու այլընտրանքային մոտեցմամբ էր դրսևորվում: Որոշ վեպերում, հատկապես քաղաքական պատումներում, հեղինակները դավադրության տեսության համատեքստում էին քննում Արևմուտքը՝ որպես մուսուլմանների հավերժ թշնամի, որը «...Թուրքիայի անկախության պատերազմից հետո մեր հայրենիքը յոթ մասի բաժանեց... իսկ այդ եվրոպացիները նրանց թոռներն են, ովքեր մուսուլմաններին մզկիթները լցնելով վառեցին: Բայց հիմա մեզ բարեկամ են ձևանում և մերոնց կողմից էլ բարեկամ են համարվում: Բայց ավաղ, բոլոր ժամանակներում՝ թե՛ Խաչակրաց արշավանքի, թե՛ մշակութային իմպերիալիզմի<sup>18</sup> անվան տակ, անբարոյաբար, նորաձևության հիվանդությամբ հարձակվել են այս ազնվացեղ ազգի վրա»<sup>19</sup>: Որոշ վիպասաններ էլ, շեշտելով Արևմուտքի հոգևոր ընդգրկունությունը, համասեռ քրիստոնյա Արևմուտքի պատկեր էին ներկայացնում: Այս դեպքում ընդգծվում էր, որ իսլամամետ մտավորականությունն էր «սխալ ընկալել ու որդեգրել այն տեսակետը, թե Արևմուտքն աշխարհիկության և անաստվածության քաղաքակրթություն էր»: Այնինչ՝ Արևմուտքում ևս կրոնն ու քաղաքակրթությունը չէին հակասում իրար<sup>20</sup>: Բայցևայնպես այս ստեղծագործություններում ևս Արևմուտքի

<sup>18</sup> Մշակութային իմպերիալիզմի գաղափարն առաջ է եկել 1960-ականներին: Այն նշանակում է, որ ենթադրաբար ավելի քաղաքակիրթ հասարակության արժեքներն ու մշակույթը պարտադրվում են պակաս քաղաքակիրթ հասարակություններին՝ մի դեպքում՝ նեոգաղութային հարաբերությունների, մյուս դեպքում՝ ժամանակակից գլոբալ հարաբերությունների պայմաններում: Հայտնի են նաև այլ անվանումներ. մեղիա իմպերիալիզմ, էլեկտրոնային գաղութատիրություն, կառուցվածքային իմպերիալիզմ, գաղափարաբանական իմպերիալիզմ և այլն: St`u Tomlinson J., Cultural Imperialism: a critical introduction, London, 2002, pp. 2–3:

<sup>19</sup> Katırcı S., նշվ. աշխ., էջ 120:

<sup>20</sup> Çayır K., նշվ. աշխ., էջ 73:

նկարագիրն ամբողջանում էր դավադրության համատեքստում, քանի որ «Եվրոպան իրենց (իմա՝ իսլամական աշխարհին) անաստվածության դեղատոմս է գրում, մինչդեռ ինքն իր եկեղեցիներն է պաշտպանում»<sup>21</sup>:

Այս իսլամական վեպերից յուրաքանչյուրը երկակի նշանակություն ուներ. մի կողմից իսլամական վեպերն իսլամական հատվածների համար հակառակորդին (Արևմուտքին) սահմանելու միջոց էին, մյուս կողմից կարևոր դեր էին խաղում ամուր հիմքերով «մենք» կոչով իսլամական հավաքական ինքնության գաղափարական սահմանները կառուցելու գործում<sup>22</sup>: Այս տեսանկյունից, քաղաքական, գաղափարական ու մշակութային առումներով թշնամի հայտարարված Արևմուտքը յուրատեսակ հայելի դարձավ, որով թուրքերը հնարավորություն ստացան առերեսվել իրենք իրենց հետ: Իսլամական գրականությունն էլ իր հերթին հայելու գործառույթ կատարեց նաև Արևմուտքի համար<sup>23</sup>:

«Ճշմարիտ ուղու» վեպ («Hidayet romanı») ընդհանրական անվանումը ստացած այս ստեղծագործությունները գրվում էին «զինվել թշնամու զենքով» կարգախոսով, և յուրացվում, զանգվածայնություն էին ձեռք բերում իսլամական թեզերն առաջ քաշելու, որպես ջիհադի միջոց ծառայեցվելու նկատառումով<sup>24</sup>: Այս վեպերը ցույց էին տալիս այն ուղին (իսլամը), որ իդձերի իրականացում էր խոստանում, և կոչված էին ուղեկից լինել այդ ուղին անցնելիս<sup>25</sup>: «Ճշմարիտ ուղու» գաղափարը հյուսվում էր ինքնանույնականաց-

<sup>21</sup> Yıldız A., Boşluk, İstanbul. 2019, s. 163.

<sup>22</sup> Chasteen A., Steward G., Shriver Th., Participant Narratives and Collective Identity in a Metaphysical Movement, Sociological Spectrum 22(1), 2002, p. 125.

<sup>23</sup> Lekesiz Ö., Siyasetten Edebiyata İslâmcılık. Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri, 2013, s. 635.

<sup>24</sup> Çayır K., նշվ. աշխ., էջ 31–33:

<sup>25</sup> Yavuz Y., Hidayet, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 17, Ankara, 1998, s. 473.

ման և հակադիր «մենք» և «նրանք» («այլեր») (արևմտամետ, աշխարհիկ, ձախակողմյան, քրիստոնյա)<sup>26</sup> տարբերակման շուրջ: Իսլամական վեպերում «նրանք» բացասականացվում էին (այս հերոսները ցանկասեր էին, նյութապաշտ, անսկզբունքային, հոգևոր արժեքներից զուրկ, եսասեր, անպատասխանատու, նպատակագուրկ, ինքնատիրապետումը կորցրած, զայրույթի պոռթկումները չկառավարող), իսկ «մենք»-ի անդամ հանդիսացողները դրական լույսի ներքո էին պատկերվում (կարեկից էին, օգնության ձեռք մեկնող, մարդասեր, բարեմիտ, աստվածավախ ու բարեպաշտ): Իսլամական վեպերում «մենք»-ի անդամ այս իդեալականացված կերպարների առաքելությունը «բարոյական արժեքներից զուրկ» անձանց «դարձի հովիտ» տանելն էր<sup>27</sup>: Այս «մենք» և «նրանք» մտահայեցողական հորինվածքի վրա հենվող դերային մոդելները վերցված էին իսլամի պատմական անցյալից: Մոջահեդ տղամարդիկ, տանը նստած բարոյականության մարմնացում կանայք, փնտրտուքի մեջ գտնվող ժամանակակից, դժբախտ, հետադիմությունն ապրող անհատները «ճշմարիտ ուղու» վեպերի նախատիպային կերպարներն էին: Այս «իդեալականացված» մուսուլման և «դեգեներացված» արևմտյան կերպարներն Արևելք-Արևմուտք բևեռների միջև դիալեկտիկ կապ հաստատելու միջոց էին: Բացի այդ՝ այս կերպարները վիպասանների համար յուրատեսակ հնար

<sup>26</sup> «Նրանք» («այլեր»-ի) մեջ իսլամական վեպերի հայտնի հեղինակ Շերիֆե Քաթրըջըն, իսլամական շարժման 1980-ական թթ. հակասեմական ասպեկտը մատնանշելով, ներառում է նաև հրեաներին: Այս հանգամանքը, սակայն իսլամական բոլոր վեպերի վրա ընդհանրացնել հնարավոր չէ՝ թեև 1980-ական թթ. հակասեմականությունը մերձավորարևելյան իսլամական մտքի գիտակների աշխատությունների թարգմանությունների ու Պաղեստինի խնդրի հետ մեկտեղ ժամանակի իսլամիզմի օրակարգում էր: Çayır K., նշվ. աշխ., էջ 67:

<sup>27</sup> Karakoç Ş., İslamcılıktan muhafazakârlığa: roman türü üzerinden Türkiye’de islami kimliğin dönüşümü üzerine bir inceleme. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi KAÜİİBFD, 14 (27), 2023, s. 391.

Էին՝ արդի, աշխարհիկ և իսլամական պահպանողական հանրությունների մասին իրենց պատկերացումներն ու գնահատականները բարձրաձայնելու համար<sup>28</sup>: Նշենք, որ նման շարադրանքը, որպես կանոն, զուրկ էր գեղագիտական նկրտումներից, կերպարները կա՛մ ուստափայի, կա՛մ դիստափայի (հակաուստափա) արդյունք էին: Մի կարևոր հանգամանք ևս՝ տեքստերի լեզուն հակագղական էր, կաղապարային ու կտրական, իսկ Արևելք-Արևմուտք քննումն ու քննադատությունը վերլուծական չէր, խորհելու տեղիք չէր տալիս, այլ կոպիտ, մակերեսային, դիդակտիկ էր: Այս վեպերում անտեսվում էին կյանքի, մարդու բազմաշերտությունը, համակողմանիությունը, դինամիկությունը, ինչպես նաև բարդ, ճկուն, կենդանի ասպեկտները: Փոխարենը կյանքն ու հասարակությունը միօրինակ էին, նախասիրությունները՝ բացառված:

Այս ստեղծագործությունների առանցքային ընդհանրական միտքն այն էր, որ իսլամական աշխարհն ու իսլամական ավանդականը չէին կարող հարաբերվել ու հաշտության եզրեր գտնել Արևմուտքի ու արևմտյան արդիության հետ: Ավելին՝ իսլամն անգամ անհամեմատելի էր «Արևմուտքի նեխած, շինծու կրոնի հետ»<sup>29</sup>: Հետևաբար իսլամական գրողներն իրենց գեղարվեստական երևակայության ազատ նախաձեռնությամբ ընթերցողին փորձում էին ընդունելի դարձնել այն միտքը, որ արդիականացումը/արևմտականացումը բարոյական անկում էր, և ոչ թե բարձր քաղաքակրթության երաշխիք. քանզի արդիականացման/արևմտականացման արդյունքում ի հայտ էր եկել «...մի հասարակություն, որտեղ քաղաքակրթության անվան տակ գերակա է անքաղաքավարությունը,

<sup>28</sup> Ulutaş E., Ultra Politik Hidayetten Post Politik Aşka: İslami Edebi Metinlerdeki Epistemik Kopuş, İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâki, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, Cilt 1 (Nisan 2019), s. 476.

<sup>29</sup> Katırcı Ş., նշվ. աշխ., էջ 72:

իսկ գրականություն կոչվածի փոխարեն՝ անամոթությունը...»<sup>30</sup>, ինչպես նաև «մի մտածելակերպ, որը պարզևատրում է հասարակաց տների կավատներին, քանի որ, իբրև թե, շատ հարկ են վճարում»<sup>31</sup>: Արդիականացման/արևմտականացման այս սխալ փորձառությունը և՛ համակարգային, և՛ մշակութային առումով հնարավոր էր հաղթահարել միայն իսլամական մշակութայնացմամբ կամ վերամշակութայնացմամբ, քանզի «Արևմուտքի դեմ... Բուդդիզմի, բրահմանիզմի, սինտոիզմի, կոնֆուցիականության ու տաոիզմի նման ասիական մեծ մշակույթները հետ են նահանջել... Հուդայականությունն ու քրիստոնեությունն արդիականացվել են ու նպաստում են ժամանակակից վերածնունդներին: Իսկ իսլամը... իր չաղավաղված, ճշմարիտ աղբյուրներով դեռևս միակ հզոր այլընտրանքն է»<sup>32</sup>: Այս աղբյուրների ժամանակաշրջանն իսլամամետ գրողները համարում էին «Ոսկե դարը» (Asr-ı Saadet)<sup>33</sup> և դերային մոդելներ առաջարկում այս ժամանակաշրջանից: Հարկ է նշել, որ «Ոսկե դարի» շեշտադրմամբ իսլամիզմը սովորույթի վերածելու միտումը ոչ այլ ինչ էր, քան իրականության փոխարինում՝ սիմուլյակր, երբ գոյություն ունեցող իրականությունը կորչում էր նոր իրականությունում, իսկ ստեղծված, հորինված իրականությունը դառնում էր միակ իրականը<sup>34</sup>: «Ոսկե դարը» նաև պատմական այն հանգրվանն էր, որի շուրջ էին համախմբվում բոլոր մուսուլմանները՝ անկախ բնակության վայրից, համընդհանուր ակունք էր, որից պետք է բխեին բոլոր մուսուլմանների գործողությունները, և հավաքական նպատակ էր, որին պետք է ուղղվեին բոլոր մուսուլմանների գոր-

<sup>30</sup> Yıldız A., նշվ. աշխ., էջ 286:

<sup>31</sup> Katırcı, Ş., նշվ. աշխ., էջ 131:

<sup>32</sup> Bulaç A., *Din ve Modernizm*, İstanbul, 2006, s. 23–24.

<sup>33</sup> Նաև «Էրջանկության ժամանակաշրջան» (Mutluluk Dönemi). իսլամական գրականության մեջ այսպես են կոչվում Մուհամմեդ մարգարեի կենդանության տարիները:

<sup>34</sup> Бодрийяр Ж., *Симулякры и симуляция*. М., 2003, с. 5.

ծողությունները<sup>35</sup>: Նման մոտեցումը հիմնավորվում էր նրանով, որ իսլամական անցյալը ներկայի հարացույցն էր, իսկ իրադարձությունները կրկնվում էին՝ անկախ պատմականությունից<sup>36</sup>: Բացի այդ՝ «Ոսկե դարը» իսլամական նոր միֆ էր, երազանք էր, որը մի կողմից պետք է ազատեր ավանդական իսլամի բեռից, մյուս կողմից՝ այլընտրանք դառնար արևմտյան արդիականացմանը<sup>37</sup>: Սա «պայքարի ձև էր»<sup>38</sup>, որի նպատակն էր ստեղծել հավաքական «մենք»-ի վրա հիմնված իդեալական հավաքական իսլամական հասարակություն (առանց դասակարգերի հասարակության հայեցակարգի նման)<sup>39</sup>: Այս հավաքական հասարակությունը կառուցվում էր տարբեր ժամանակային ընկալումներ, իրադարձություններ, երկխոսային հարաբերություններ պարունակող պատումների միջոցով, որոնք սնում էին այն<sup>40</sup>:

Իսլամական վեպերում ինքնության ձևավորման և շարունակականության տեսանկյունից հիմնաքարային երաշխիքներ էին ընտանիքը, կրթությունը և կրոնական խորհրդանիշները: Այսպես՝ ընտանիքը կրոնական իմացության ու աղոթքի կատարման ձևի մասին գիտելիքի բնական դպրոց էր, որի միջոցով կրոնական ինքնության ձևավորումը սկսվում էր դեռ վաղ տարիքում: Թեև ավանդական հասարակությունից մոդեռն հասարակության անցման և շարունակականության համար ընտանիքը ուժեղ գործոն էր, սա-

<sup>35</sup> Erkol Ç., Çalışkan U., 1960'lardan 28 Şubat'a Cemaati Romanlarla İcat etmek: Siyasal İslamın Popüler Tezahürleri, «Moment» dergisi, 3(1), 2016, s. 30.

<sup>36</sup> Al-Azmeh A., *Islams and Modernities*. London, p. 56.

<sup>37</sup> Göle N., նշվ. աշխ., էջ 138.

<sup>38</sup> Macit M., «Romantik İslam'dan İslami Romantizme»: İslamcı Popüler Kültürün Değişen Panoraması, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 51, Haziran 2019, s. 463.

<sup>39</sup> Göle N., նշվ. աշխ., էջ 138, 143:

<sup>40</sup> Somers M., Gibson G., *Reclaiming the Epistemological Other: Narrative and the Social Construction of Reality*, in *Social Theory and the Politics of Identity*, ed. Craig Calhoun, Cambridge: Blackwell, 1994, pp. 38–39.

կայն արդի պայմաններում միայն ընտանիքի միջոցով ու ազդեցությամբ ձևավորված իսլամական ինքնության պահպանումը բավական բարդ էր: Իբրև պատճառ՝ իսլամական վեպերում նշվում էր այն հանգամանքը, որ նորի գրավչությունը կա՛մ ամբողջությամբ ձևափոխում, հարստացնում էր իսլամական ինքնությունը, կա՛մ էլ լիովին վերացնում այն:

Սոցիալականացվող անհատի ինքնության վերաամրապնդումը, քննումն ու կերպափոխումն իսլամական վեպերում հատկապես կրթական միջավայրում և կրթության միջոցով էր տեղի ունենում: Ընդ որում՝ այս տեքստերում իսլամական կրթությունն ստանալու կարևորությունն ու գերադասելիությունը շեշտվում էր օտար և «իմամ-հաթիփ» կրոնական դպրոցների համեմատությամբ ու հակադրությամբ: Հատկապես նշվում էր, որ օտար քոլեջները, որոնք իսլամական պահպանողական հատվածն ընկալում էր «հայրենիքի կրծքում մխրճված միսիոներական դաշույն» բացասական որակմամբ, դեռևս օսմանյան ժամանակաշրջանից լավ կրթություն ստանալու նպատակով այստեղ ուսանածների ինքնության վրա խորը հետքեր էին թողնում, մինչդեռ ««իմամ-հաթիփ» կրոնական դպրոցները դաստիարակում էին «Մակարիթսի»<sup>41</sup> նման կրոնավորներ», որոնց մասին ամբողջ աշխարհն էր լսելու»<sup>42</sup>:

«Ճշմարիտ ուղու» վեպերում երիտասարդ, քաղաքաբնակ և կիրթ իսլամականների, ինչպես նաև նոր դարձի եկածների՝ իսլամական ինքնության ու կենսաձևի արտահայտությունը խորհրդա-

<sup>41</sup> Խոսքը Կիպրոսի պետական, քաղաքական և կրոնական գործիչ Մակարիթոս III-ի մասին է, որը 1950 թ. ժողովրդական քվեարկությամբ ընտրվել է արքեպիսկոպոս և Էթնարխիս (ժողովրդի առաջնորդ)՝ հունական համայնքի խորհրդի նախագահ: 1959 թ. ընտրվել է Կիպրոսի նախագահ: Մակարիթոս III-ը հանդես է եկել Կիպրոսի Հանրապետության անկախության, տարածքային ամբողջականության, ՄԱԿ-ի որոշումների համաձայն Կիպրոսի հարցի լուծման օգտին:

<sup>42</sup> Bulut R., Türkiye’de islami kimliğin oluşumu ve değişimini edebi metinlerden okumak. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 10 (48), 2017, s. 397.

նիշների միջոցով էր տեղի ունենում: Այս խորհրդանիշները «մշակութային կոդերի գործառույթ» էին իրականացնում և կրոնական ինքնությունը համակցում քաղաքական կողմնորոշման հետ<sup>43</sup>: Սրանցից ամենակարևորը, թերևս, այն էր, որ նոր դարձի եկած երիտասարդները, նախևառաջ, հրաժարվում էին իրենց հին անուններից ու նոր, իսլամի խորհրդանիշ «Ոսկե դարի» ժամանակաշրջանը հիշեցնող անուններ նախընտրում: Հատկապես կանայք ընտրում էին այնպիսի անուններ (Հաթիջե, Ֆաթմա, Սյումեյյե, Այշե ևն), որոնք նաև «Ոսկե դարի» ժամանակաշրջանում աչքի ընկած կանանց անուններ էին, և այդ կանայք նաև իսլամական կենսակերպ վարելու մոդել էին դառնում իրենց համար: Այսինքն՝ կարելի է փաստել, որ 1980-ական թթ. իսլամական հաբիտուսն իսլամական շրջանակների բնորոշման համար օգտագործվող ավանդական աջ-պահպանողական-ազգայնական եռամիասնությունից բացի նաև նոր ընկալման, մտածողության և գործողության սխեմաների ձևով անհատական և համայնական պրակտիկա էր առաջարկում՝ երաշխավորելով դրանց նույնականությունը և կայունությունը ժամանակի մեջ: Այսպես՝ իբրև մուսուլման կանանց ուրույնություն էր սահմանվում գլխաշորը, որը թուրք սոցիոլոգ Ն. Գյուլեի բնորոշմամբ իսլամական ինքնությունն այլ աշխարհիկ ինքնություններից տարբերակող «ամենահզոր մետա-պոլիտիկ խորհրդանիշն էր», իսկ տղամարդկանց համար՝ մորուքը, որոնք նաև աշխարհիկ կյանքի սովորույթների այլընտրանքային խորհրդանիշներ էին<sup>44</sup>:

<sup>43</sup> Bulut R., նշխ. աշխ., էջ 398:

<sup>44</sup> Ն. Գյուլեն հավելում է նաև, որ գլխաշորն ու մորուքը սեռերի տարբերակումների և նրանց միջև տարբերությունների խորհրդանիշներ են. ինչպես գլխաշորը քողարկված կանացիության խորհրդանիշն է, այնպես էլ մորուքն առնականության ցուցադրության խորհրդանիշը: Göle N., նշխ. աշխ., էջ 126:

Իսլամական վեպերում շեշտվում էր այն հանգամանքը, որ իսլամական ինքնությունն ու այս ինքնության տարբեր տարրերը բոլոր առումներով հավաքական ներդաշնակության մեջ էին: Այնինչ, իրականում, իսլամական ինքնության տարբերություններն անտեսվում էին՝ վեր դասելով հավաքական իդեալները<sup>45</sup>: Հատկանշական է, որ 1990-ական թվականներից գրվեցին վեպեր, որոնց կին հերոսները դեմ էին արտահայտվում այս հավաքական իսլամական ինքնությանը՝ պնդելով, որ իրենց արտաքին տեսքի պատճառով ստորացվողները, դուրս մղվողներն ու անարգվողները հենց իրենք էին: Այսինքն՝ այդ «մենք» հասկացությունը չէր կարողանում կանխել կանանց օտարումը: Դեռ ավելին՝ այս հասկացությունը կանանց ուսերին էր դնում «մարտիկ, պարտիզան լինելու անհրաժեշտությունը, աշխարհը շտկելու, ամեն ինչ արմատապես փոխելու պատերազմի պատասխանատվությունը»<sup>46</sup>: Վեպերի կին կերպարները պարտադրված այս դերի նկատմամբ իրենց ըմբոստությունն ու անհամաձայնությունն էին արտահայտում, ընդգծելով, որ «իրենք փոքր են, թույլ են, կին են: Ընդամենը՝ կին»<sup>47</sup>: Իսկ երբ 1990-ական թթ. սկսած Թուրքիայում իսլամական շարժումը սկսեց փոխել նախորդ տասնամյակների սերտ, այլացման և օտարացման վրա հենված լեզուն և ավելի պյուրալիստական ու անհատականացված պատկեր ի ցույց դրեց, փոխվեցին նաև «ճշմարիտ ուղու» վեպերի բնույթը, շեշտադրումներն ու խնդիրները: Այս վեպերում արդեն քննադատվում էր մարտնչող իսլամական հոետորաբանությունը, ինչպես նաև փորձ էր արվում հատել «մենք» և «նրանք» բաժանման վրա հիմնված հավաքական ինքնության սահմանները: Դրանք հարցականի տակ էին դնում «ճշմարիտ ուղու»

<sup>45</sup> Çayır K., նշխ. աշխ., էջ 121:

<sup>46</sup> Efe M., Mızraksız İlmihal. İstanbul, 1993, s. 50.

<sup>47</sup> Նույն տեղում, էջ 51:

վեպերի առաջ քաշած իսլամական արժեքները և վերաձևակերպում նոր ժամանակների փոփոխվող հասարակական միջավայրում իսլամական ինքնությունը: Այս նոր իսլամական ինքնությունը թեև նույնպես գաղափարաքարոզչական բովանդակություն ուներ, բայց այն այլևս դեմ չէր արդի դարաշրջանին, հակառակը՝ արդի դարաշրջանը կամ քաղաքակրթություն հասկացությունը փորձում էր ծածկել իսլամական շղարշով կամ ժամանակակից կենսակերպի ու հավատքի միջև առկա հակասություններն ու բախումները մեկտեղել իր կառուցվածքի մեջ: Այս փոփոխությունը պայմանավորված էր թուրքական հասարակության մտածելակերպի ու ապրելակերպի նորմերով, որոնք ինքնության ձևավորման գոյաբանական հիմքերի շարքում առանձնահատուկ տեղ են զբաղեցնում: Այս նորմերի էքզիստենցիալ նշանակության հիմնավորումը ստեղծում էր տվյալ հասարակության արժեքային կոդմուրոշման չափանիշները: Այդ արժեքները, ամենայն հավանականությամբ, գործում էին առավելապես համոզմունքի մակարդակում և դրսևորվում էին գաղափարախոսության և պրակտիկ կենսագործունեության տեսքով: Հետևաբար՝ մի սերնդի կրոնական ինքնությունը, որ չէր ցանկանում խախտել իր հոգևոր և մարմնական հարմարավետությունը, ինքնության մյուս տեսակների նկատմամբ գերիշխող չէր: Այս նոր ինքնությունը, ճանաչողությունն ու արժեքաբանությունը հիմնված չէին ջիհադական պայքար մղելու ու ազգային պատկանելությամբ այլընտրանքային մոդեռն ստեղծելու վրա: Իսլամական վեպերի նոր կերպարները բացահայտ քննադատում էին հասարակությանը զանգվածային դարձի բերելու մղումը և այլևս չէին ցանկանում իսլամիզմի պերճախոս պնդումների կրողը լինել, քանի որ ինչպես նշում է գրական հերոսներից մեկը՝ «մարտավարություններ, ռազմավարություններ, դեղատոմսեր հնարելուց արդեն կուշտ էինք... Այդ եղնամուշտակը հանել էինք

ուզում»<sup>48</sup>: Այս հերոսներն անհատներ էին, որ հոգնել էին «ուրիշների հավատը փրկելուց» և ցանկանում էին պարզապես «շարքային մեկը» լինել<sup>49</sup>: Ընդգծենք, որ շարքային դառնալու ցանկությունն ինչպես իսլամական երիտասարդների, այնպես էլ «Ազգային տեսակետի» շապիկը հանած երիտասարդ սերնդի քաղաքական գործիչների՝ անհատականացման ձգտումների դրսևորում էր, ինչը գրական հերոսներից մեկի շուրթերով այսպես է մեկնաբանվում. «Երբ մեռնեմ, Ալլահն ինձ չի հարցնի, թե «արդյո՞ք իսլամացրիր երկիրը», փոխարենը հարցնելու է՝ «ի՞նչ ես արել սեփական եսդ պահելու համար»: Ես կարծում եմ, որ պատասխանատու եմ միայն իմ սեփական եսի համար»<sup>50</sup>: Հետաքրքրական է, որ վերջին ժամանակներս «կրոնի անհատականացման» միտումը ոչ միայն Թուրքիայի, այլև մի շարք այլ հասարակությունների գրական բազմաթիվ երկերում է նկատվում, ինչը, սակայն, միշտ չէ, որ կրոնի՝ ավելի լիբերալ մեկնաբանություն է ենթադրում:

Այսպիսով՝ յուրաքանչյուր գրականություն իր ուրույն քաղաքականությունն ունի, սակայն իսլամական գրականության քաղաքականությունը հենց քաղաքական իսլամով է պայմանավորված: Սակայն եթե «ճշմարիտ ուղու» վեպերը մինչև ԱԶԿ-ի իշխանության գալն ընդդիմադիր դիրքերից էին հանդես գալիս, ապա իսլամական արմատներով կուսակցության իշխանության գալն իսլամական վեպերի համար հակասական իրավիճակ առաջացրեց. մինչ փորձ էր արվում համակարգի դեմ համախմբել, զարգացնել «իսլամական ընդդիմություն», իբրև իշխանություն, իսլամական կուսակցության իրողությունն ի չիք դարձրեց այս վեպերի սնուցիչ «թշնամի աշխարհիկ իշխանություն» թեզը: Բացի այդ՝ հատկապես

<sup>48</sup> Նույն տեղում, էջ 167:

<sup>49</sup> Çayır K., նշվ. աշխ., էջ 170:

<sup>50</sup> Sever M., Tüban ve Kariyer: evden işe, bizden bireye. İstanbul, 2006, s. 226.

իսլամական ընդդիմության ամենակարևոր դրոշակի՝ գլխաշորի խնդրի «լուծմամբ» այս վեպերի մոտ կեսը զրկվեց նաև գլխաշորի թեման շահարկելու հնարավորությունից»<sup>51</sup>։ Չնայած այս իրողություններին՝ «Ճշմարիտ ուղու» վեպերը թուրքիայում դեռևս տպագրության ամենամեծ սեզմենտն են կազմում, և մեծապես դրանցով է պայմանավորված թուրքիայի հրատարակչությունների խոշորացումը (օրինակ՝ Timaş, Nesil)։ Իսլամական վեպերն ու դրանց հեղինակները, որոնց շարքերը համալրվում են նոր սերնդի գրողներով (օրինակ՝ Մերվե Օզջանը, ում ստեղծագործություններն այսօր բեսթսելլերներ են), շարունակում են հետաքրքրություն վայելել թուրքական հասարակության լայն շրջանակների կողմից։ Այլ կերպ ասած՝ «Ճշմարիտ ուղու» վեպերն իրենց դարը դեռ չեն ապրել։ Ընդհակառակը՝ պետությունն ակտիվ նախաձեռնություններով է հանդես գալիս իսլամական գրականությունը տարածելու համար։ Մասնավորապես՝ թուրքիայի նախագահ Ռեջեփ Թայիփ Էրդողանը գլխավորապես «Վաքըֆ բանկ» (Vakıf Bank), «Ալբայրաք ընկերություն» (Albayrak Grubu) և «Թուրքուազ ընկերություն» (Turkuaz Grubu) կազմակերպություններին հանձնարարել է «ազգային և տեղական ուղեգծով, դրական» հրատարակչություններ հիմնել, որպեսզի «նոր սերունդը չկարդա «Վատ տղա» («Kötü Çocuk»), «Սրիկա» («Piç») և նման այլ գրքեր ու «վնասատու թարգմանություններ»»<sup>52</sup>։ Այսինքն՝ կրոնը շարունակում է մնալ ժամանակակից թուրքական գրականության օրակարգում։ Եվ ավելին՝ նոր սերունդը պետության միջնորդությամբ և ուղղորդմամբ «դաս-

<sup>51</sup> Uğur C., Hidayete eremeyen romanlar. Bir Gün, Nisan, 27, 2015, <https://www.birgun.net/haber/hidayete-eremeyen-romanlar-78076> (մուտքի ամսաթիվ՝ 15.04.2024).

<sup>52</sup> Güldoğan A., Erdoğan İslami yayınevlerinden ne istedi, OdaTV, Ekim 30, 2017. <https://www.odatv.com/yazarlar/asiye-guldogan/erdogan-islami-yayinevlerinden-ne-istedi-126339> (մուտքի ամսաթիվ՝ 15.04.2024).

տիարակվելու է» ճիշտ արժեքներ քարոզող իսլամական գրականության միջոցով:

## GENERAL CHARACTERISATION OF THE CONTENT STRUCTURE OF ISLAMIC IDENTITY IN TURKISH ISLAMIC FICTION

Anushik Martirosyan<sup>53</sup>

*Islamic novels provide a unique key to comprehend the role, significance, historical profile, and evolution of Islamic identity within Turkey's political system. These literary works also provide an opportunity to grasp the Islamic movement's struggle for dominance, political rhetoric, and practices based on the emerging Islamic classes. The primary objective of these Islamic novels was to establish an alternative Islamic model, an Islamic society based on a collective «we», by defining and justifying the incompatibility of Islam and modernization. Consequently, it was necessary to confront «them» («the other») first before turning to the source of self-knowledge and self-expression, the «Golden Age». However, the definition of Islamic identity as interpreted by the «Golden Age» has changed since the 1990s, when texts were written criticizing the monolithic structure of Islamic identity, isolation from the outside world, and the androcentric structure of Islamism.*

**Keywords:** Islam, identity, «Golden Age», modernization, Turkish literature, the West, incompatibility, conversion.

---

<sup>53</sup> Anushik Martirosyan is an Associate Professor at the Department of Turkic Studies of the Faculty of Oriental Studies at YSU, E-mail: anushik.martirosyan@ysu.am, ORCID 0009-0009-7774-5223.

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА СОДЕРЖАТЕЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ ИСЛАМСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ТУРЕЦКИХ ИСЛАМСКИХ РОМАНАХ

Анушик Мартиросян<sup>54</sup>

Исламские романы являются уникальным ключом к пониманию роли, веса, исторического профиля и изменений исламской идентичности в политической системе Турции. Эти литературные произведения также дают возможность понять борьбу за господство исламского движения, политическую риторику и практику, основанную на появляющихся исламских классах. Главной целью этих исламских романов было создание альтернативной исламской модели исламского общества, основанного на коллективном «мы», путем определения и оправдания несовместимости ислама и модернизации. Следовательно, надо было сначала противостоять «им» («другим»), а потом уже обращаться к источнику самопознания, самовыражения, «Золотому веку». Однако определение исламской идентичности в трактовке «Золотого века» изменилось с 1990-х годов, когда были написаны тексты, критикующие монолитную структуру исламской идентичности, изоляцию от внешнего мира, а также андроцентричную структуру исламизма.

**Ключевые слова:** ислам, идентичность, «Золотой век», модернизация, турецкая литература, Запад, несовместимость, обращение.

### ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Ոսկանյան Ա., Ազգային ինքնության հիմնահարցը և մտավորականության կոչումը, Ինքնություն 1, 1995:
2. Бодрийяр Ж., Симулякры и симуляция. М., 2003.
3. Aşikel F., “Kutsal mazlumluğun” psikopatolojisi, Toplum ve Bilim 70, 1996, 153-198.
4. Al-Azmeh Aziz, Islams and Modernities. London, 1993.
5. Aytepe M., Doğuşundan Günümüze İslamcılığın Türkiye Seyri: Bir Sınıflandırma Denemesi, Anemon 4/1, Haziran, 2016.

<sup>54</sup> Анушик Мартиросян – к.ф.н., доцент кафедры тюркологии факультета востоковедения ЕГУ, эл. почта: anushik.martirosyan@ysu.am, ORCID 0009-0009-7774-5223.

6. Bulaç Ali, Din ve Modernizm. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
7. Bulut R., “Türkiye’de islami kimliğin oluşumu ve değişimini edebi metinlerden okumak. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 10, Sayı: 48, 2017.
8. Çayır K., Türkiye’de İslâmcılık ve İslami Edebiyat Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara. İstanbul, 2008.
9. Chasteen A., Steward G., Shriver Th., Participant Narratives and Collective Identity in a Metaphysical Movement." Sociological Spectrum 22(1), 2002.
10. Efe M., Mızraksız İlmihal. İstanbul, 1993.
11. Erkol Ç., Çalışkan U., 1960’ lardan 28 Şubat’a Cemaati Romanlarla İcat etmek: Siyasal İslâmın Popüler Tezahürleri. “Moment” dergisi, 3(1), 2016.
12. Göle N., Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey. Civil Society in the Middle East, Vol. 2, 1996, 17–43.
13. Göle N., Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme. İstanbul, 2016.
14. Göle N., Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites. Middle East Journal, Vol. 51, N 1, 1997, 46–58.
15. Güldoğan A., Erdoğan İslami yayınevlerinden ne istedi, OdaTV, Ekim 30, 2017. <https://www.odatv.com/yazarlar/asiye-guldogan/erdogan-islami-yayinevlerinden-ne-istedi-126339> (ünunph ufuwpıhı 15.04.2024).
16. Karakoç Ş., İslâmcılıktan muhafazakârlığa: roman türü üzerinden Türkiye’de islami kimliğin dönüşümü üzerine bir inceleme. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi KAÜİİBFD, Cilt 14, Sayı 27, 2023, 377–413.
17. Katırcı Ş., Müslüman kadının adı var. İstanbul, 1989.
18. Lekesiz Ö., Siyasetten Edebiyata İslâmcılık. Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri, 2013, 633–638.
19. Macit M., “Romantik İslâm’dan İslami Romantizme”: İslamcı Popüler Kültürün Değişen Panoraması. İlahiyat Tetkikleri Dergisi, 51, Haziran, 2019, 457-478.
20. Mol H., The Sacralization of Identity. Current Research in Sociology, ed. Margaret Archer, Toronto, August 18-24, 1974.
21. <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783111681030-011/html> (ünunph ufuwpıhı 14.05.2024).
22. Sever M., Türban ve Kariyer: evden işe, bizden bireye, İstanbul, 2006.

