

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ

ԱՐՈՒՍՅԱԿ ԿՈԼՅԱՅԻ ԱՆԴՐԵԱՍՅԱՆ

ՔԵՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՏՐԱՄԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԻՄՔԵՐԸ
ԸՍՏ ԱԼ-ՖԱՐԱԲԻԻ

(տիպաբանական ու սոսոմնասիրական թյան փորձ)

ԱՏԵՆԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆ

Ժ.02.02 - «Ընդհանուր և համեմատական լեզվաբանական»
մասնագիտությունը բանասիրական գիտությունների
թեկնածուի գիտական աստիճանի հայցման համար

Գիտական ղեկավար՝
բանասիրական գիտությունների թեկնածու,
դոցենտ ՍԱՄՎԵԼ ԲՈՐԻՍԻ ԿԱՐԱԲԵԿՅԱՆ

ԵՐԵՎԱՆ 2017

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԵՐԱՃՈՒԹՅՈՒՆ	3
ԳԼՈՒԽ1	16
ԱՐԱԲԱԿԱՆ ՔԵՐԱԿԱՆԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴՈՒՅԹԸ ԵՎ ԴՐԱԿԱՊԸ ՀՈՒՆԱԿԱՆ ՏՐԱՄԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԵՏ VIII-X ԴԱՐԵՐՈՒՄ	16

-

1.1.	Հոլեսական ազդեցությունը արաբական քերականական ավանդույթի վրա-----	16
1.2.	Արաբական քերականական ավանդույթի ձևավորումը-----	23
1.2.1.	Հին իրաքյան դարոց-----	25
1.2.2.	Սիբաուեյ հիի Al-Kitāb-ը՝ որպես արաբական քերականության հիմք-----	27
1.2.2.1	Խոսքի մասերը Al-Kitāb-ում-----	30
1	Խոսքի մասերը Al-Kitāb-ում-----	33
1.2.2.2	-----	
2	Քերականական կառավարման ('amal) տեսությունը Al-Kitāb-ում-----	35
1.2.3.	Արաբական քերականական ավանդույթի զարգացումը հետսիբաուեյ հյան շրջանում-----	
1.3.	Al-manṭiq գիտակարգի ձևավորումը .քերականագետների և տրամաբանների միջև բանավեճը-----	41

	ԳԼՈՒԽ2-----	48
	ԱՆՏԱՐԱԲԻ ԼԵԶԿԻ ՓԻԼԻՍՈՓՈՅՈՒԹՅՈՒՆԸ և ՔԵՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԸՆԿԱՆՈՒՄԸ-----	
2.1.	Լեզվի ծագման և բնույթի մասին տեսությունները IX-X դարերում-----	48
2.2.	Լեզվի ընկալումն ըստ Ալ-Ֆարաբիի-----	48
2.3.	-----	53
2.3.1.	Ալ-Ֆարաբիի իմացաբանական համակարգը-----	56
2.3.2.	-----	63
2.4.	Ընդհանուրի և եզակիի առաջնահերթության խնդիրը Ալ-Ֆարաբիի-----	66
2.5.	Ֆարաբիի հայեցակարգում-----	73
2.6.	-----	78
2.6.1.	Miṭāl awwal և Maṣdar եզրույթները Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում-----	83
2.6.2	Տրամաբանությունը և դրակապը քերականության հետ ըստ Ալ-Ֆարաբիի-----	84
	Լեզվի մասին պատկերացումները Ալ-Ֆարաբիի և Սիբաուեյ հիի հայեցակարգերում-----	87

	Ալ-Ֆարաբիի « <i>Kitāb al-Alfāz al-Musta'malah fī al-Manṭiq</i> » աշխատությունը քերականական համատեքստում-----	

	Իմաստակիր ասույթների դասակարգումը-----	

	Մասնիկների դասակարգումը-----	

	ԳԼՈՒԽ3-----	95
	ԱՐԱԲԵՐԵՆԻ ԲԱՅԱԿԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄՆԵՐԿԱ ԺԱՄԱՆԱԿԻ ԵՎ ԲԱՅԱԿԱՆ ՀԱՆԳՈՒՅՑԻ ՀԻՄՆԱԽԱԴԻՐՆ ԸՍՏ ԱՆՔԱՐԱԲԻ-----	95
3.1	Ներկա ժամանակի հիմնախնդիրն արաբերենում ըստ Ալ-Ֆարաբիի-----	95
3.2.	Fi'l dā'im եզրույթը-----	101

3.3.	Էական բայ երի գործառույթն Ալ -Տարաբիի հայ եցակարգում-----	105
3.3.1	Արաբերենում բայական հանգույցի բացակայությունն ինդիքն Ալ -Տարաբիի հայ եցակարգում-----	107
3.3.2	Հանգույցի փիլիսոփայական-տրամաբանական հիմնավորումը Ալ -Տարաբիի հայ եցակարգում-----	112
	ԵԶՐԱԿԱՑՈՒ ԹՅՈՒՆ -----	121
	ՕԳՏԱԳՈՐԾԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒ ԹՅԱՆ ՑԱՆԿ -----	124
	Արաբերենի տառադարձման աղյուսակ-----	133

ՆԵՐԱՃՈՒ ԹՅՈՒՆ

«Եթե լեզուն ճիշտ է, ապա այն, ինչ ասվում է, չի նշանակում այն, ինչ նկատի է առնվում, և եթե ասվածը չի նշանակում այն, ինչ նկատի է առնվում, ապա այն, ինչ պետք է արվի, անավարտ է մնում: Եթե դա վերանա, կվառթարանան բարոյականության ու նույն ու արվեստը: Իսկ երբ արդարությանը շեղվի ճանապարհից, մարդիկ կանգնած կմնան անօգնական շփոթության մեջ: Յետևաբար, ասվածի մեջ չպետք է լինի որևէ կամայականություն: Դա վեր է ամեն ինչից»:

Կոնֆուցիոս

Արաբական լեզվաբանության մշտապես քննարկվող խնդիրներից մեկը քերականական ուսմունքների ձևավորման ընթացքի վրա հունական ազդեցության հարցն է:

Արաբների կողմից երբևէ քննարկման առարկա չի եղել արաբական քերականական ավանդույթի ակունքների վրա քերականական այլ համակարգերի ազդեցության հնարավորության հարցը, և նրանք անվիճելիորեն այն համարել են զուտ արաբական գիտություն: Բայց արաբագիտական մասնագիտական գրականության մեջ արաբական քերականության ձևավորման և զարգացման գործում մեծապես կարևորվել է հունական ազդեցությունը, որը, իրապես, լուրջ հիմքեր ունի:

IX դարում Արաբական խալիֆայությունում ծավալվում է թարգմանչական մեծածավալ գործունեություն, որը հիմնականում կատարվում էր ասորերենի միջնորդությամբ. այն է՝ հունարենից ասորերեն, ապա՝ արաբերեն: Միանշանակ կարելի է փաստել, որ դա զուտ թարգմանչությունն էր, այլ գիտական և փիլիսոփայական օտար ժառանգությունը յուրացնելու ուղղված ուսումնասիրություն: Ինչպես նշում է հայտնի արաբագետ, իսլամագետ Դ. Գուտասը, հունական գիտական և փիլիսոփայական գրեթե ամբողջ ժառանգությունը մինչև X դարի վերջը արդեն հասանելի էր արաբներին¹: Այն որոշիչ դեր ունեցավ արաբամուսուլմանական մշակույթի զարգացման ամբողջ ընթացքում:

¹ Տե՛ս, Gutas D., Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic translation Movement in Baghdad and early 'Abbāsid Society (2nd-4th/ 8th-10th centuries), London, Routledge, 1998, էջ 1

Արաբական մշակութային և գիտական կյանքում թարգմանչական այս գործունեության կարևորությունը թերևս կարելի է համեմատել V դարում հայոց գրերի ստեղծումից հետո Յայաստանում ծավալված թարգմանչական շարժման և հունաբան դպրոցի ձևավորման մեծ նշանակության հետ: Այս շրջանում ծաղկում ապրեցին թարգմանական ու ինքնուրույն գրականությունը, հունաբանից հայերեն թարգմանվեցին ու մեկնություն² ենթարկվեցին անտիկ հեղինակների տասնյակ արժեքավոր աշխատություններ: Դրանց թվում էին Արիստոտելի (մ.թ.ա. 384-322) «Կատեգորիաներ»³ («Ստորագություններ») և «Մեկնության մասին»⁴ (De Interpretatione), Պորփյունրի⁵ «Ներածություն» և Դիոնիսիոս Թրակացու⁶ «Քերականական արվեստ» երկերը: Յ. Մանանդյանը, որը մանրակրկիտ ուսումնասիրության է ենթարկել հունաբան դպրոցի երկերը, գրում է. «Յունաբան ուղղությունը այն մեծ հեղափոխումն է հին հայոց մատենագրության մեջ, որը

² «Իբրև հերմենևտիկական արվեստ՝ «մեկնություն» ասելով նկատի ունենում են ուրիշ խոսքի խորհրդի պարզումը, պարզաբանումը, թաքնված բովանդակության բացահայտումը. խոսք, որը կա՛մ վաղեմիության, կա՛մ դժվարըմբռնելի լինելու, կա՛մ գաղտնի խորհուրդ պարունակելու, կա՛մ խիստ մասնագիտացված լինելու պատճառով կարիք ունի բացատրության, մեկնաբանության»: Տե՛ս, Մինասյան Ա., Յովհան Ռոբոտեցի Արիստոտելի երկերի մեկնիչ, Երևան, 2004, էջ 94

³ Արիստոտելի տրամաբանական աշխատությունների շարքում այս աշխատությունը յուրահատուկ տեղ է զբաղեցնում: Միջնադարում խիստ տարածված էր այն միտքը, որ Արիստոտելի փիլիսոփայության ուսումնասիրությունը պետք է սկսվի նրա տրամաբանության հետ ծանոթությունից, որտեղ «Կատեգորիաները» առանձնահատուկ նախադաս տեղ են զբաղեցնում: Տե՛ս, Մինասյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 53

⁴ «Մեկնության մասին» աշխատությունը Արիստոտելի «Օրգանոնի» բաղկացուցիչ մասն է, և ներկայացնում է «դատողության» մասին Արիստոտելի տեսությունը:

⁵ Պորփյունր Փյունիկեցի (մ.թ. III-IV դդ.) - անտիկ փիլիսոփա, նորալատնականության ականավոր ներկայացուցիչ: Նա բազմաթիվ փիլիսոփայական աշխատությունների հեղինակ է, որոնցից առանձնապես լայն տարածում է ստացել նրա «Արիստոտելի «Կատեգորիաների» ներածությունը», կամ պարզապես «Ներածությունը» («Isagoge»): Միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ դրան մեծ նշանակություն է տրվել՝ որպես Արիստոտելի «Կատեգորիաների» մի իսկական ներածություն, որն օգնել է ավելի լավ ըմբռնել արիստոտելյան կատեգորիաների էությունը: Յայ փիլիսոփայության պատմության մեջ այդ աշխատության հայտնի մեկնիչներից է V-VI դարերի հայ խոշորագույն մտածող Դավիթ Անհաղթը: Տե՛ս, Դավիթ Անհաղթ, Երկեր, Երևան, 1999, էջ 91-181: Արաբամուսուլ մանական միջավայրում Պորփյունրի «Ներածություն» արժեքավոր մեկնություն է տվել Ալ-Ֆարաբին, որին կանդիդատական քառասուն քառասուն արտադրանքում:

⁶ Դիոնիսիոս Թրակացի (մ.թ.ա. 170-90) - Ալեքսանդրյան դպրոցի քերականության բոլոր քերականական դիտողություններն ամփոփող ամենահին համակարգված երկի՝ «Քերականական արվեստ»-ի (Tékhne grammatiké) հեղինակը: Աշխատությունը ներկայացնում է ալեքսանդրյան քերականության համառոտ գործնական շարադրանքը: Այն ծառայել է իբրև նմուշ լատինական և այլ լեզուների (այդ թվում հայերենի) քերականական ավանդույթների ձևավորման և զարգացման համար:

հիմնահատակ է անու մ ու հեղափոխում թե՛ հայ գրական լեզուն, ոճը, և թե՛ հեղինակների գաղափարական ու գիտական պաշարն ու աշխարհայացքը»⁷: Այս միտքը համահունչ է նաև արաբական միջավայրում հունական ազդեցության նշանակության և դերի հետ:

Ամբողջ թարգմանչական գործունեությունն արաբների մոտ կենտրոնացած էր մայրաքաղաք Բաղդադում, որտեղ Աբբասյան խալիֆների կողմից հիմնադրվել էր խոշոր գիտական կենտրոն *Bayt al-Hikmah*⁸-ն («Իմաստություն տունը»): IX-X դարերում այստեղ կատարվում էն հսկայական նշանակություն ունեցող ուսումնասիրությունների ինչպես արաբական քերականության, այնպես էլ հունական տրամաբանության արաբերեն մեկնությունների ոլորտներում: Շատ գիտնականներ, ինչպիսիք են Աբու Բիշր Մաթթաիբն Յունուսը (մահ. 940), Յահյա իբն Ադին (մահ. 974), Աբու Սուլեյման ալ-Սիջիստանին (մահ. 985) և այլք գալիս են Բաղդադ: Նրանք իրենց ուշադրությունը կենտրոնացնում են Արիստոտելյան կորպուսի⁹ ուսումնասիրության վրա՝ արաբերեն (մեծ մասամբ ասորերենի միջնորդությամբ) թարգմանելով այն աշխատությունները, որոնք դեռևս չէին թարգմանվել VIII-IX դարերի թարգմանիչների կողմից, նաև սրբագրելով ու մեկնելով նախկինում թարգմանված տարբերակները: Նրանց հիմնական նպատակն էր փիլիսոփայություն և տրամաբանություն ուսումնասիրող արաբալեզու ուսանողների համար բացահայտել Արիստոտելի և նրա հույն մեկնիչների ուսմունքը¹⁰: Այս համատեքստում խիստ կարևոր տեղ էր զբաղեցնում Արիստոտելի «Օրգանոն»¹¹-ը:

⁷ Մանանդյան Յ., Յունաբան դարոցը և նրա զարգացման շրջանները, Վիեննա, 1928, էջ 3

⁸ Տե՛ս, Gutas D. & van Bladel K., *Bayt al-Hikma*, *Encyclopedia of Islam*, Three, 2009, էջ 133-137

⁹ Անտիկ փիլիսոփայի բոլոր ստեղծագործությունները, որոնք ընդգրկել են տրամաբանության, բնության, մետաֆիզիկայի, բարոյագիտության և քաղաքականության, պոեզիայի և հմետորական արվեստի բնագավառները, ստացել են «Արիստոտելյան կորպուս» անվանումը:

¹⁰ Արիստոտելի աշխատությունների արաբերեն թարգմանությունների և դրանց անանձին հրատարակությունների մասին տե՛ս, Walzer R., *Greek into Arabic*, *Essays on Islamic Philosophy*, Cambridge, *Harvard University Press*, 1963, էջ 60-113

¹¹ Տրամաբանության հարցերին նվիրված Արիստոտելի հիմնական աշխատություններն են «Կատեգորիաներ», «Մեկնության մասին», «Առաջին անալիտիկա», «Տոպիկա», «Սոփեստական հերքումների մասին»: Արիստոտելին մեկնողները վերը թվարկած աշխատությունները միացրել են և հրատարակել «Օրգանոն» խորագրով, որը նշանակում է «գիտության միջոց, գիտության գենք»: Տե՛ս, Բրուսյան Գ., Տրամաբանության դասընթաց, Երևան, 1987, էջ 26

Այս պիսոյով, կատարելով հունական փիլիսոփայական և տրամաբանական աշխատությունների թարգմանությունները (սկզբնական շրջանում հիմնականում բառացի) և ստեղծելով արաբերեն եզրաբանություն՝ այս թարգմանիչներն ու մեկնիչները հունական տրամաբանությունը հաղորդակից դարձրին արաբական քերականությանը և փորձեցին կիրառել դրա սկզբունքները արաբերենի համատեքստում: Սա առաջ բերեց հակասական և ոչ միանշանակ վերաբերմունք արաբ քերականագետների և աստվածաբանների շրջանում:

Այս կապակցությամբ առնվազն երկու հարց է առաջանում. նախ այն, թե արդյոք արաբական քերականական ավանդույթը, ինչպես նշում է արաբական պատմագրական պաշտոնական տարբերակը, ի սկզբանե զերծ է եղել որևիցե օտար և մասնավորապես հունական ազդեցությունից, և երկրորդ՝ ինչու՞ էին արաբական քերականության մեջ հունական տրամաբանության կիրառման փորձերը ցավագին ընդունվում արաբ քերականագետների կողմից: Դապայ մանավորված էր տրամաբանության նկատմամբ նրանց ունեցած վերապահ վերաբերմունքով, թե՞ որոշ հարցերում տրամաբանների դիրքորոշման հետանհամաձայնությամբ:

Տրամաբանությունն այս համատեքստում ունի երկու դրսևորում՝ ձևական և լեզվական: Մի կողմից՝ այն առնչվում է մտքի ձևերի¹², նրանց կառուցվածքի¹³, դատելու ընթացքում դրանց շարկապման կանոնների, ինչպես նաև մտածողության հիմնական օրենքների հետ: Մյուս կողմից՝ մտքի ձևերն արտահայտվում են լեզվի միջոցով, և տրամաբանությունը չի կարող առանձնացվել այն լեզվից, որով արտահայտվում է:

Տրամաբանության ընկալման այս տարբեր ասպեկտների համատեքստում է, որ IX-X դարերում լեզվի և մտածողության հարաբերակցության շուրջ արաբ քերականագետների և տրամաբանների շրջանում ծավալվում են սուր բանավեճեր:

¹² Մտքի ձևերն են *հասկացությունը*, *դատողությունը* և *մտահանգումը*: Դրանք ընդհանուր են մտքերի համար՝ վերացարկված նրանց կոնկրետ բովանդակությունից, և միտքը դրսևորվում է այս երեք ձևերի միջոցով: Տե՛ս, Բրուսյան Գ., *Նշվ. աշխ.*, էջ 10-13

¹³ Մտքի կառուցվածքը մտքի ձևական տարրերի շարկապման եղանակն է: Տե՛ս, նույն տեղում:

Քերականագետներն այն կարծիքին էին, որ տրամաբանությունը երկրորդական է ցանկացած լեզվի քերականության նկատմամբ: Իսկ տրամաբանները համոզված էին, որ տրամաբանությունը համընդհանուր է աշխարհի բոլոր լեզուների համար:

Այս հարցում այլընտրանքային մոտեցում ունեւոր X դարի Նորալատնական¹⁴ փիլիսոփա Աբու Նասր ալ-Ֆարաբին (870-950): Եվ այդ մոտեցումը հասկանալու համար նախ անհրաժեշտ է պարզել նրա ունեցած դերը արաբական սուլմանական գիտելիքի և մասնավորապես՝ արաբական քերականության ու տրամաբանության սպարեզում:

Միջնադարյան լատիներեն տեքստերում *թյունրքական կամ պարսկական ծագմամբ*¹⁵ այս փիլիսոփան անվանվում է Ալ ֆարաբիուս (Alfarabius) կամ Ավեննասար (Avennasar), և տարբեր ծավալների շնորհ հարյուր աշխատանքներ (դրանց մի մասն է հասել մինչև մեր օրերը) արաբ կենսագիրների կողմից վերագրվում են նրան¹⁶:

Ալ-Ֆարաբին հավաքագրել և համակարգել է¹⁷ «Առաջին ուսուցչի»՝ Արիստոտելի¹⁸ աշխատությունների նախորդ արաբերեն

¹⁴ Նորալատնականությունը անտիկ փիլիսոփայության վերջին խոշոր ուղղությունն է (հիմնադրվել է մ.թ. III դ.): Այն Պլատոնյան, Արիստոտելյան, Ստոիկյան և Պյունթագորասյան փիլիսոփայությունների մի բարդ ձուլվածք է: Եղել են Նորալատնականության տարբեր դարոցներ, այդ թվում արիստոտելյան փիլիսոփայության ու ժեղագրեցությունը կրած Ալեքսանդրիայի դարոցը, որի հետևորդն էր նաև հայ իմաստասեր Դավիթ Անհաղթը: Տե՛ս, Դավիթ Անհաղթ, էջ 226: Անգամ տեսակետ կա, որ Ալ-Ֆարաբին էթիկայի որոշ հարցերում կրում է Դավիթ Անհաղթի ազդեցությունը: Տե՛ս, Уразбеков А., Преемственность в этике. Давид Непобедимый и Абу-Наср аль-Фараби, ժող. «Դավիթ Անհաղթը՝ Յին Յայաստանի մեծ փիլիսոփան», Երևան, 1983, էջ 580-588

¹⁵ Արաբագիտական մասնագիտական գրականության մեջ այս երկու տարբերակներն էլ շրջանառվում են: Տե՛ս, Lohraspi G., Some Remarks on Farabi's Background: Iranic (Soghdian/Persian) or Turkic(Altaic)?, online: <https://archive.org/details/SomeRemarksOnFarabisBackgroundIranicsoghdianpersianOraltaic>, date of access: 26.09.2015

¹⁶ Abed Sh., Aristotelian Logic and The Arabic Language in Alfarabi, New York, State University of New York Press, 1991, p. xi

¹⁷ Արաբագիտական մասնագիտական գրականության մեջ գերակայում է այն տեսակետը, որ Ալ-Ֆարաբին հունարեն չի իմացել և ոչ թե թարգմանել, այլ հավաքագրել է հունական փիլիսոփայական աշխատությունների նախնի թարգմանությունները՝ վերամշակելով նաև փիլիսոփայական եզրաբանությունը: Տե՛ս, Аль-Фараби, Логические трактаты, Алма – Ата, «Наука», 1975, էջ 611-612: Բայց կան նաև տեսակետներ, որ նատիրապետել է հունարենին: Օրինակ՝ նման եզրակացություն է գալիս Ալի Բու Մուլլի համը, որը խմբագրել և հրատարակել է Ալ-Ֆարաբիի «*Ihṣā' al-'Ulūm*» աշխատությունը: Տե՛ս, Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī, *Ihṣā' al-'Ulūm*, ed. by Alī Bū Mulḥam, Al-Qāhirah, Dār wa-maktabah al-Hilāl, 1996, էջ 35, հղ. 2 (ընդգծումը մերն է):

թարգմանու թյուները . թարգմանու թյուներ, որոնք հիմնականում կատարվել էին խիստ բառացի, և հետևաբար, հաճախ շփոթեցնում էին¹⁹: Ալ-Ֆարաբին համարվում է պերիպատետիկյան²⁰ արաբալեզու դպրոցի հիմնադիրը: Նա արաբներին համակարգված ձևով ծանոթացրեց Արիստոտելի ամբողջ տրամաբանական կորպուսի՝ «Օրգանոնի», ինչպես նաև Պորփյուրի «Ներածության» հետ՝ «վերածնակերպելով կամ մեկնելով դրանք»²¹, և դառնալով, ըստ էության, առաջին տրամաբանը ամբողջ իսլամական աշխարհում: Նա հեղինակել է նաև արժեքավոր աշխատություններ քաղաքական փիլիսոփայության և էթիկայի ոլորտներում՝ մեկնելով Պլատոնին և Արիստոտելին, և փորձելով հաշտեցնել նրանց հայացքները տարբեր փիլիսոփայական հարցերի շուրջ²²: Նրա գրչին են պատկանում աշխատություններ մետաֆիզիկայի, մաթեմատիկայի, աստղագիտության, հոգեբանության, երաժշտության ոլորտներում²³: Իր այս մեծ գիտական ներդրման համար Ալ-Ֆարաբին իր ժամանակակիցների կողմից անվանվել է «Երկրորդ ուսուցիչ»՝ հաջորդելով Արիստոտելին:

Հայտնի արաբ կենսագիր Իբն Խալիկանը (1211-1282) այսպես է նկարագրում Ալ-Ֆարաբիի գիտական ներդրումը. «Ոչ մի մուսուլման փիլիսոփայական գիտություն ներդրում չի հասել այնպիսի աստիճանի, ինչպես Ալ-Ֆարաբին: Հենց նրա աշխատությունների ուսումնասիրման և ոճի ընդօրինակման շնորհիվ է, որ Իբն Սինան հասավ իմացության բարձրագույն մակարդակի, և դարձրեց իր սեփական աշխատությունն այդքան օգտակար»²⁴:

Արաբագիտական մասնագիտական գրականության մեջ Թ. դե Բոերը նույնպես Ալ-Ֆարաբիին համեմատում է Իբն Սինայի (980-1037) հետ՝

¹⁸ Միջնադարյան մուսուլման գիտնականները Արիստոտելին անվանում էին «Առաջին ուսուցիչ»՝ ի նշան բարձրագույն հարգանքի անտիկ հույն փիլիսոփայի նկատմամբ:
¹⁹ Аль-Фараби, Логические трактаты, стр. 606
²⁰ Պերիպատետիկներ էին անվանում Արիստոտելի աշակերտներին և հետևորդներին: Տե՛ս, Ադայան Է., Արդի հայերենի բացատրական բառարան, II մաս, Երևան, 1976, էջ 1213
²¹ Fakhry M., Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence, Oxford, Oneworld Publications, 2002, p. 52
²² Տե՛ս՝, Mahdi M., Introduction. In “Alfarabi: Philosophy of Plato and Aristotle”, Cornell University Press, 2001, էջ 4
²³ Տե՛ս՝, Corbin H., History Of Islamic Philosophy, Routledge, 2014, էջ 158-165
²⁴ Hitti Ph., History of the Arabs, Macmillan, 1970, p. 372

ընդգծելով նրա ունեցած կարևոր դերը *արաբների շրջանում արիստոտելյան տրամաբանության ներդրման գործում*²⁵:

Մ. Ֆախրին Ալ-Ֆարաբին ներկայացնում է որպես «կապող օղակ հուսկան փիլիսոփայության և իսլամական մտքի միջև»՝ շեշտելով նրա առանցքային դերը արիստոտելյան տրամաբանության պատմության մեջ²⁶:

Յ. Նեթոնը վերլուծում է Ալ-Ֆարաբի ներդրած գիտելիքը, և Ալ-Ֆարաբի ու նրա գաղափարական հետևորդների ժամանակաշրջանը ընդհուպ մինչև Աբու Յայյան ալ-Թաուհիդի (870-1023) անվանում է «Ֆարաբիականության դարաշրջան»՝ այն համարելով խոշոր գիտական ներդրում միջնադարյան արաբամուսուլմանական մտքի զարգացման պատմության մեջ²⁷:

Ալ-Ֆարաբի ունեցած ներդրումը արաբամուսուլմանական գիտելիքի շրջանակներում համակողմանիորեն ընկալելու համար անհրաժեշտ է նախ և առաջ հասկանալ X դարի Բաղդադի գիտական միջավայրը, որտեղ նա ապրել և ստեղծագործել է: Ջ. Քրամերը նշում է. «Խաղաղության քաղաքն այդ ժամանակ կենսունակ մշակութային վերածննդի տեսարան էր հիշեցնում: Իր հսկայական քանակությամբ գիտնականներով, գրախանութներով, գիտական քննարկումների համար նախատեսված հավաքատեղիներով, իր բազմազան բնակչությամբ, գիտական վերնախավի իմաստնությամբ, իր կառավարիչների էներգիայով և փառքով այս հզոր քաղաքային կենտրոնը մի շքեղություն էր, որը հազիվ թե իրեն հավասարն ունենար ամբողջ միջնադարյան աշխարհում»²⁸:

Բաղդադում Ալ-Ֆարաբին դասեր է վերցնում այնպիսի գիտնականներից, ինչպիսիք են ասորի քրիստոնյա Աբու Բիշր Մաթթաիբն Յունուսը, որից նա սովորում է տրամաբանություն, և Աբու Բաբր ալ-Սառաջը (մահ. 928), որից սովորում է արաբական քերականություն: Վերջինս իր հերթին Ալ-Ֆարաբիից տրամաբանության դասեր է առնում: Այս կապակցությամբ Ալ-

²⁵ Տե՛ս, De Boer T., *History of Philosophy in Islam*, New York, *Dover Publications*, 1967, էջ 132

²⁶ Fakhry M., *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*, pp. 1, 151

²⁷ Տե՛ս, Netton I., *Al-Fārābī and His School*, London and New York, *Routledge*, 1992, էջ 1-30

²⁸ Kraemer J., *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abū Sulaymān Al-Sijistānī and His Circle*, Leiden, *E.J. Brill*, 1986, p. ix

Սառնաջի քերականական տրակտատի՝ *Al-'Uṣūl fī al-Naḥw-ի* («Քերականության հիմունքներ») մասին ասվում է. «Նա [Ալ-Սառնաջը – Ա.Ա.] վերցրել է դրանք [Al-'Uṣūl fī al-Naḥw-ի գլուխները- Ա.Ա.] Սիբաուեյիի *Al-Kitāb-ի* գլուխներից և տեսակավորել՝ ըստ տրամաբանների մոտեցման»²⁹:

Ատենախոսության գլխավոր նպատակն է վերհանել և ներկայացնել այն, ըստ էության, միջգիտակարգային հետազոտական հնարները, որ մշակում և կիրառում է Ալ-Ֆարաբին՝ արաբերենի լեզվական երևույթները հունական տրամաբանությանը համապատասխանեցնելու համար:

Ալ-Ֆարաբին, իր այս նպատակին հասնելու համար, հիմնականում անդրադառնում և մեջբերում է Արիստոտելին, բայց որոշ դեպքերում դիմում է նաև ստոիկների³⁰ փիլիսոփայությանը և հունական քերականությանը:

Այս հարցերը և առաջ քաշված խնդիրները մղում են մանրամասն ուսումնասիրելու արաբական քերականական ավանդույթի ձևավորման գործընթացը և դրավրա հունական ազդեցության բնույթը: Խնդիր է առաջանում պարզաբանելու այն միջգիտակարգային կապը, որ տեսնում էր Ալ-Ֆարաբին տրամաբանության և քերականության միջև, և քննելու նրա կողմից կիրառված մեթոդները՝ այդ կապը վերհանելու և ժամանակի գիտական միջավայրում հասկացվելու համար:

Հարկ է նկատել, որ աշխատանքում փորձ է արվում նաև ներկայացնելու որոշ գուգահեռներ, որ նկատվում են մի կողմից՝ Ալ-Ֆարաբիի տրամաբանական-քերականական տեսակետների և արաբական քերականության, մյուս կողմից՝ հայ քերականության ձևավորման վաղ շրջանում հունաբան դպրոցի ներկայացուցիչների մոտեցումների միջև:

²⁹ Endress G., *Al-Munāzara bayna al-Mantiq al-Falsafi wa-al-Naḥw al-'Arabī fī 'Uṣūr al-Xulafā'*, *Journal for the History of Arabic Science*, 1, Aleppo, 1977, p. 340

³⁰ Ստոիկները հելլենիստական շրջանի փիլիսոփաներ են: Այս փիլիսոփայական դպրոցը հիմնադրվել է Արիստոտելից հետո, և նրա հիմնադիրն է համարվում Չենոնը (մ.թ.ա. 344-262): Ստոիկները որոշիչ դեր են ունեցել հունական քերականության ձևավորման գործում: Այս մասին մանրամասն, տե՛ս Schmidhauser A., *The Birth of Grammar in Greece*. In "A Companion to the Ancient Greek Language", ed. by E. Bakker, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010, էջ 499-511

Գրականության համառոտագրություն

Աշխատանքում օգտագործվել են խնդրի ուսումնասիրությանը վերաբերող արաբերեն, անգլերեն, ռուսերեն, հայերեն գիտական ուսումնասիրություններ և աղբյուրներ:

Ալ-Ֆարաբիի ստեղծագործական գործունեությանը, ինչպես նշվեց, հարուստ է և բազմոլորտ: Սակայն ատենախոսության շրջանակներում հետազոտության կենտրոնում են տրամաբանության ոլորտի նրա այն աշխատությունները, որտեղ առկա են նաև քերականական քննարկումներ, և որտեղ նա անդրադառնում է քերականության ու տրամաբանության միջև կապին: Այդ նկատառումով ատենախոսության համար աղբյուրագիտական ուսումնասիրության նյութ են ծառայել Ալ-Ֆարաբիի 1. «*Ṣarḥ al-Fārābī li-Kitāb Aristūtālīs fī al-'Ibārah*»³¹ («Արիստոտելի «Մեկնության մասին»-ի մեկնություն») աշխատությունը՝ հրատարակված Վ. Քուլջի և Ս. Մերոուի խմբագրությամբ, 2. «*l-ḥṣā' al-'Ulūm*»³² («Գիտությունների թվարկում») աշխատությունը՝ Ալի Բու Սուլի համի խմբագրությամբ, ինչպես նաև 3. «*Kitāb al-Ḥurūf*»³³ («Մասնիկների գիրք») և 4. «*Kitāb al-Alfāz al-Musta'malah fī al-Manṭiq*»³⁴ («Տրամաբանության մեջ կիրառվող ասույթները») աշխատությունները՝ հրատարակված 1960-70-ական թվականներին արաբագիտության իրաքահամերիկյան դպրոցի ներկայացուցիչ Մ. Մահդիի խմբագրությամբ և արաբերեն ներածականով ու ծանոթագրություններով: Դրանք բարձր գնահատականի են արժանացել գրախոսների կողմից: Կարելի է առանձնացնել Լ. Բերմանի³⁵ և Մ. Ֆրանկի³⁶ գրախոսությունները, որոնք ընդգծել են Ալ-Ֆարաբիի աշխատությունների մեծ արժեքը արաբամուսուլմանական գիտական մտքի պատմության մեջ՝

³¹ Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī, *Ṣarḥ al-Fārābī li-Kitāb Aristūtālīs fī al-'Ibārah*, ed. by W. Kutsch and S. Marrow, Bayrūt, *Al-Maṭba'ah al-Kātibīlīkīyyah*, 1960

³² Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī, *l-ḥṣā' al-'Ulūm*, ed. by Alī Bū Muḥam, Al-Qāhirah, *Dār wa-maktabah al-Hilāl*, 1996

³³ Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī, *Kitāb al-Ḥurūf*, ed. by M. Mahdi, Bayrūt, *Dār al-Mašriq*, second edition, 1990

³⁴ Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī, *Kitāb al-Alfāz al-Musta'malah fī al-Manṭiq*, ed. by M. Mahdi, Bayrūt, *Dār al-Mašriq*, 1968

³⁵ Berman L., *Review: Utterances Employed in Logic by Alfarabi*, ed. by M. Mahdi, *Oriens*, vol. 23/24, 1974, pp. 509-514

³⁶ Frank M., *Review: Alfarabi's Book of Letters (Kitāb al-Hurūf): Commentary on Aristotle's Metaphysics* by Alfarabi; M. Mahdi, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 92, № 2, 1972, pp. 393-395

շեշտելով նաև Մ. Մահդիի դերը դրանց պատշաճ ներկայացման գործում: Ատենախոսության շրջանակներում հասկապես կարևոր է Մ. Մահդիի՝ «*Kitāb al-Alfāz al-Musta'malah fi al-Manṭiq*» տրակտատի ներածությունը³⁷, որտեղ հեղինակը վերլուծում է տրամաբանության և քերականության հարաբերակցությունը Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում՝ ներկայացնելով նաև այս տրակտատի կառուցվածքն ու դերը նրա տրամաբանական աշխատությունների շարքում:

Ալ-Ֆարաբիի լեզվի փիլիսոփայությունը հասկանալու տեսանկյունից արժեքավոր է նրա «*Kitāb al-Ḥurūf*» աշխատությունը: Այն Արիստոտելի «Մետաֆիզիկա»-ի մեկնությունն է: Այստեղ քննարկվում են նաև Արիստոտելի «կատեգորիաներին» և Ալ-Ֆարաբիի՝ լեզվի ընկալմանն առնչվող հարցեր:

Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում արաբերենի իմաստակիր ասույթների և մասնիկների յուրովի դասակարգումը՝ հիմնված հունական տրամաբանության և քերականության վրա, ներկայացվում է նրա «*Kitāb al-Alfāz al-Musta'malah fi al-Manṭiq*» աշխատությունում, որն Արիստոտելի «Կատեգորիաներ»-ի հունյն մեկնիչ Պորփյունի «Ներածության» մեկնությունն է:

Անվան և բայի արիստոտելյան սահմանումները և Ալ-Ֆարաբիի՝ դրանց մեկնությունները ներկայացվում են «*Ṣarḥ al-Fārābī li-Kitāb Aristūṭālīs fi al-'Ibārah*» աշխատությունում, որտեղ Ալ-Ֆարաբին մեկնում է Արիստոտելի «Մեկնության մասին»-ը:

Տրամաբանության ընկալման և քերականության հետ դրա հարաբերակցության խնդիրը Ալ-Ֆարաբին շոշափում է «*Ilḥṣā' al-'Ulūm*» աշխատությունում, որտեղ փորձում է դասակարգել իր ժամանակին հայտնի գիտությունները՝ սահմանելով դրանցից յուրաքանչյուրի դերն արաբամուսուլմանական գիտելիքի շրջանակներում:

Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում լեզվի մասին պատկերացումների և տրամաբանական համակարգի համապարփակ ընկալման համար կարևոր է նախ հասկանալ արաբական քերականական ավանդույթի ձևավորման ընթացքը, և այն գիտական միջավայրը, որտեղ գործում էր Ալ-

³⁷ Mahdi M., Preface and Introduction (Muqaddimah). In “*Abū Naṣr Al-Fārābī, Kitāb al-Alfāz al-Musta'malah fi al-Manṭiq*”, Bayrūt, *Dār al-Mašriq*, 1968, pp. 19-36

Տարաբիև, ինչպես նաև պարզաբանել, թե ինչքանով էր նա ներգրավված այդ միջավայրում:

Արաբական քերականական ավանդույթի սաղմնավորման ու զարգացման ընթացքը և դրավրահունական ազդեցության բնույթը լուսաբանվել են Ք. Վերստեդի³⁸, Ռ. Թալմոնի³⁹, Ա. Մեցի⁴⁰, Վ. Չվեգինցևի⁴¹, Ս. Յաակոբի⁴² և այլոց արժեքավոր ուսումնասիրությունների միջոցով:

Արաբամուսուլմանական գիտական շրջանակներում արաբական քերականության և արիստոտելյան տրամաբանության հարաբերակցության շուրջ հայտնի բանավեճը ներկայացվում է գլխավորապես Ք. Վերստեդի⁴³, Դ. Ֆրոլովի⁴⁴, Մ. Մահդիի⁴⁵ ուսումնասիրությունների միջոցով:

Ք. Վերստեդը պարզաբանում է նաև լեզվի պայմանական բնույթի վերաբերյալ Ալ-Ֆարաբիի տեսությունը՝ հիմնված արիստոտելյան պատկերացումների վրա: Ինչպես նաև հեղինակը ներկայացնում է Ալ-Ֆարաբիի տրամաբանական համակարգում արաբերենի իմաստակիր ասույթների ու մասնիկների դասակարգման արժեքավոր վերլուծություններ:

Հունական գիտական մտքի ազդեցության առումով որոշ գուգահեռներ են նկատվում մի կողմից՝ Ալ-Ֆարաբիի և արաբ քերականագետների տեսությունների, մյուս կողմից՝ հայ քերականության ձևավորման վաղ շրջանում հայ հունաբան դպրոցի ներկայացուցիչների մոտեցումների միջև: Այս դպրոցը

³⁸ Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, *Studies in Semitic Languages and Linguistics*, Leiden, E.J. Brill, 1977

³⁹ Talmon R., The First Beginnings of Arabic Linguistics: The Era of the Old Iraqi School, *History of the Language Sciences*, 2000, pp. 245-252

⁴⁰ Mez A., The Renaissance of Islam, trans. from German (by Bakhsh S. And Margoliouth D.), Patna, The Jubilee Printing & Publishing House, 1937

⁴¹ Звегинцев В., История арабского языкознания, Москва, «Издательство Московского Университета», 1958

⁴² Yaacob S., Refuting the Alleged Transmission of Greek Grammatical Concepts into Arabic Grammar, *Journal of Islam in Asia*, vol.8, № 1, Malaysia, IIUM, 2011, pp. 181-200

⁴³ Versteegh C., Grammar and Logic in the Arabic Grammatical Tradition, *History of the Language Sciences*, Berlin and New York, Walter de Gruyter, 2000, pp. 300-306

⁴⁴ Фролов Д., Абу Хаййан ат-Таухиди, Диалоги (Из Книги услады и развлечения), Москва, «Наука», 1988, стр. 40-85

⁴⁵ Mahdi M., Language and Logic in Classical Islam, *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. by G.E. von Grunebaum, Otto Harrassowitz Wiesbaden, 1970, pp. 51-83

Ներկայացվում է՝ հիմնվելով Գ. Ջահուկյանի⁴⁶, Ն. Ադոնցի⁴⁷, Յ. Մանանդյանի⁴⁸, Ա. Մուրադյանի⁴⁹ և Յ. Աճառյանի⁵⁰ աշխատությունների վրա:

Վերադառնալով Ալ-Ֆարաբիին և նրա աշխատությունների ուսումնասիրության ավանդույթին՝ հարկ է առանձնացնել Մ. Ֆախրիի «*Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*» («Ալ-Ֆարաբի, Իսլամական նորալատոնականության հիմնադիրը. կյանքը, աշխատությունները, ազդեցությունը») աշխատությունը, որը լույս է տեսել 2002 թ. և Ալ-Ֆարաբիի կյանքի ու գործունեության համապարփակ ներկայացման արժեքավոր աղբյուրներից է: Այստեղ հեղինակը նշում է, որ չնայած այն նշանակալի ներդրմանը, որն ունի Ալ-Ֆարաբին փիլիսոփայության և տրամաբանության պատմության մեջ, այնուամենայնիվ, նրա գիտական ժառանգությունը Արևմուտքում ոչ բավարարող ադրություն է արժանացել⁵¹:

Այս առումով արժեքավոր են Ֆ. Յադդադի⁵², Բ. Վերստեդի⁵³, Փ. Ադամսոնի և Ա. Քեյի⁵⁴ ուսումնասիրությունները, որտեղ տրվում են Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում տրամաբանության ընկալման և քերականության ու տրամաբանության հարաբերակցության շուրջ արժեքավոր վերլուծություններ:

XX դարի կեսերից սկսած՝ թարգմանվում և հրատարակվում են Ալ-Ֆարաբիի որոշ աշխատություններ: Դրանցից է «*Sharḥ al-Fārābī li-Kitāb Aristūṭālīs fī al-ʿIbārah*»- ի անգլերեն թարգմանությունը իսլամագետ, Ալ-

⁴⁶ Ջահուկյան Գ., Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները Յին և Միջնադարյան Յայաստանում (V-XV դդ.), Երևան, 1954

⁴⁷ Адонц Н., Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Серия «Собрание древне-армянских и древне-грузинских текстов, издаваемых Имп. АН», Петроград, 1915

⁴⁸ Մանանդյան Յ., Յունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, Վիեննա, 1928

⁴⁹ Մուրադյան Յ., Յունաբան դպրոցը և նրա դերը հայերենի քերականության տրմինների ստեղծման գործում, Երևան, 1971

⁵⁰ Աճառյան Յ., Յայոցլեզվի պատմություն, Սմաս, Երևան, 1951

⁵¹ Fakhry M., Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism: *His Life, Works and Influence*, Oxford, Oneworld Publications, 2002, p, vii

⁵² Haddad F., Al-Fārābī's views on Logic and its relation to Grammar, *Islamic Quarterly* 13, 1969, pp. 192-207

⁵³ Versteegh C., Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic tradition, London and New York, Routledge, 1997

⁵⁴ Adamson P. and Key A., The Philosophy of Language in the Medieval Arabic Tradition, *Linguistic Content: New Essays on the History of Philosophy of Language*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 74-99

Ֆարաբիի գիտական ժառանգության ուսումնասիրմամբ զբաղվող Ֆ. Ցիմմերմանի⁵⁵ կողմից՝ հրատարակված հեղինակային վերլուծությանը նկատելի և ներածությանը: Ս. Նուսսեյբեհը⁵⁶ և Լ. Միլլերը⁵⁷, որոնք գրախոսել են այս աշխատությանը, այն համարել են չափազանց մեծ ներդրում միջնադարյան և դասական փիլիսոփայության ուսումնասիրության ոլորտում: Ֆ. Ցիմմերմանը⁵⁸ վերլուծել է նաև տրամաբանության ոլորտում Ալ-Ֆարաբիի կիրառած եզրաբանական համակարգը:

1970 թ. Ալ-Ֆարաբիի ծննդյան 1100 ամյակի կապակցությամբ Ղազախստանի ՍՍՐ Գիտությանն ներհանրապես ակադեմիայի Փիլիսոփայության և իրավունքի ինստիտուտը ռուսերեն է թարգմանում և հրատարակում Ալ-Ֆարաբիի՝ փիլիսոփայության և տրամաբանության ոլորտի աշխատությունների զգալի մասը, համապատասխանաբար՝ «*Аль-Фараби, Философские трактаты*»⁵⁹ («Ալ-Ֆարաբիի, Փիլիսոփայական տրակտատներ») և «*Аль-Фараби, Логические трактаты*»⁶⁰ («Ալ-Ֆարաբի, Տրամաբանական տրակտատներ») վերտառությանը: Թարգմանությանը ուղեկցվում են արժեքավոր ներածականներով, ծանոթագրությանը և Ալ-Ֆարաբիի փիլիսոփայական եզրաբանությանը նկատմամբ բառարանով:

Ալ-Ֆարաբիի լեզվի փիլիսոփայության վերլուծության տեսանկյունից արժեքավոր է Ծ. Աբեդի⁶¹ համապարփակ ուսումնասիրությանը: Հեղինակը համակարգված ձևով ներկայացնում է Ալ-Ֆարաբիի կողմից Արիստոտելի՝ տրամաբանության ոլորտի աշխատությունների մեկնությանը նկատմամբ վերլուծությանը: Ուսումնասիրությանը կարելի է բաժանել

⁵⁵ Zimmermann F., *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford, *Oxford University Press*, 1991

⁵⁶ Nusseibeh S., *Review: Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione, Introduction and translation from Arabic by F. W. Zimmermann, History and Philosophy of Logic*, 13, 1992, pp. 115-132

⁵⁷ Miller L., *Review: Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione by F. W. Zimmermann, Die Welt des Orients*, Bd. 14, 1983, pp. 271-279

⁵⁸ Zimmermann F., *Some Observations on al-Fārābī and Logical Tradition, Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday*, Columbia, *University of South Carolina Press*, 1972, pp. 517-546

⁵⁹ Аль-Фараби, Философские трактаты, Алма-Ата, «Наука», 1972

⁶⁰ Аль-Фараби, Логические трактаты, Алма – Ата, «Наука», 1975

⁶¹ Abed Sh., *Aristotelian Logic and The Arabic Language in Alfarabi*, New York, *State University of New York Press*, 1991

երկու բովանդակային մասի: Նախ Ալ-Տարաբիի հայեցակարգում վերլուծվում է լեզուն՝ որպես տրամաբանության գործիք, ապա վերլուծվում է տրամաբանությունը՝ որպես լեզվի ուսումնասիրման միջոց, որի շրջանակներում ներկայացվում է Ալ-Տարաբիի հայեցակարգում արաբերենի կոնկրետ ասպեկտների վերլուծությունը:

Աշխատանքի համար աղբյուրագիտական ուսումնասիրության արժեքավոր նյութեր են նաև Ալ-Չաջջաջիի «*Al-'Idāh fi 'ilal al-naḥw*»⁶² աշխատությունը՝ հրատարակված Մ. Մուբարաբի կողմից արաբերեն ներածականով և ծանոթագրություններով, և Սիբաուեյհիի «*Al-Kitāb*»⁶³ աշխատության քննական հրատարակությունը:

ԳԼՈՒԽ 1

ԱՐԱԲԱԿԱՆ ՔԵՐԱԿԱՆԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴՈՒՅԹԸ և ԴՐԱԿԱՊԸ ՅՈՒՆԱԿԱՆ ՏՐԱՄԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՅԵՏ VIII-X ԴԱՐԵՐՈՒՄ

1.1. ՅուՆԱԿԱՆ ԱՂԴԵՑՈՒԹՅՈՒՆՆԸ ԱՐԱԲԱԿԱՆ ՔԵՐԱԿԱՆԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅՈՒՆՆԸ

Իսլամական կայսրությունը, որը հիմնադրվեց VII դարի կեսերից սկսած արաբական լայնածավալ արշավանքների արդյունքում, բազմալեզու էր: Այն միավորում էր տարբեր լեզուներով (ղպտիերեն, ասորերեն, բերբերական լեզուներ, պարսկերեն և այլն) խոսող ժողովուրդներ: Այնուամենայնիվ, արաբական քերականական ավանդույթը, որը կազմավորվեց կայսրության ստեղծման առաջին դարերի ընթացքում, միալեզու էր այն իմաստով, որ քերականագետների հիմնական նպատակը արաբերենի նկարագրությունն էր և վերլուծությունն էր: Նրանք այս լեզուն

⁶² Abū al-Qāsim al-Zajjājī, *Al-'Idāh fi 'ilal al-naḥw*, ed. by M. Mubārak, Bayrūt, 1979

⁶³ Sībawayhi, *Al-Kitāb*, *Al-Qāhirah*, *Maktabah al-Xānījī*, 1988

համարում էին կատարյալ, քանի որ Ղուրանի լեզուն է⁶⁴. այն լեզուն, որն Աստվածն ընտրել է՝ իր վերջին «ուղերձը» մարդկությանը փոխանցելու համար⁶⁵: Գիտության մեջ բարձր դիրքի և հանրային ճանաչման հասնելու համար Արաբական խալիֆայության ընդմիջում (հատկապես՝ Աբբասյանների օրոք) պարտադիր պայման էր դասական արաբերենին կատարելապես տիրապետելը⁶⁶:

Դանիացի հայտնի լեզվաբան և արաբագետ Ք. Վերստեդը նշում է. «*Բացի արաբերենից՝ մնացյալ այլ լեզուների նկատմամբ այս համընդհանուր անտարբերությունը ամբողջ արաբական քերականական ավանդույթի բնորոշ գիծը դարձավ: Եվ դա առնվազն կհստվ չափապայմանավորում է այն փաստը, որ խոսքի և մտքի, լեզվի և մտածողության միջև կապը դուրս մնաց քերականագետների հետաքրքրության շրջանակից*»⁶⁷:

IX դարում Արաբական խալիֆայության ընդմիջում է թարգմանչական մեծածավալ գործունեություն⁶⁸, որի շնորհիվ ձեռք է բերվում նոր գիտելիք, և յուրացվում են նոր գիտություններ, այդ թվում նաև՝ հունական փիլիսոփայությունն ու տրամաբանությունը: Այն արաբներին հաղորդակից է դարձնում հունական հարուստ ժառանգությանը:

Այս ամենի համատեքստում միջնադարյան արաբ փիլիսոփաներն ու պատմաբանները հատուկ նշանակություն էին տալիս իրենց հայտնի գիտությունների դասակարգմանը: Նրանք առանձնացնում էին «արաբամուսուլմանական գիտությունները» (*al-'ulūm al-'arabiyyah*) «օտար գիտություններից» (*al-'ulūm al-'ajnabiyyah*), այսինքն՝ իմացության բոլոր այն բնագավառներից, որոնք յուրացվել էին

⁶⁴ Մուսուլմանական հասարակության մեջ արաբերենի և Ղուրանի հարաբերակցության մասին տե՛ս, Peters J., *Language and Revelation in Islamic society, History of the Language Sciences*, Berlin & New York, *Walter de Gruyter*, 2000, էջ 307-312

⁶⁵ Versteegh C., *Grammar and Logic in the Arabic Grammatical Tradition, History of the Language Sciences*, Berlin and New York, *Walter de Gruyter*, 2000, p. 300

⁶⁶ Տե՛ս, Звегинцев В., *История арабского языкознания*, Москва, 1958, էջ 12

⁶⁷ Versteegh C., նույն տեղում:

⁶⁸ Տե՛ս Gutas D., *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic translation Movement in Baghdad an early Abbasid Society (2nd-4th / 8th-10th centuries)*, London, *Routledge*, 1998; Sypiński J., *Arabo-Byzantine Traffic of Manuscripts and the Connections between the Graeco-Arabic Translation Movement and the First Byzantine 'Renaissance' (9th-10th Centuries)*, "*Byzantium and Renaissances, Dialogue of Cultures, Heritage of Antiquity, Tradition and Modernity*", Warsaw, 2012, էջ 187-194

արաբների կողմից այլ ազգերի հետ շփման արդյունքում⁶⁹: Արաբերենի դերի վերոնշյալ պատկերացումներով պայմանավորված՝ արաբական քերականության արժեքը արաբամուսուլմանական գիտելիքի շրջանակներում խիստորոշակի էր: Վերջինս համարվում էր զուտ արաբական գիտություն, որը ձևավորվել էր սեփական՝ արաբական հողի վրա՝ ի տարբերություն, օրինակ, տրամաբանության, որը դասվում էր օտար գիտությունների թվին: Եվ արաբ քերականագետներից շատերը լեզվաբանության բնագավառում հունական տրամաբանության ցանկացած կիրառում, որն արդեն նկատելի էր վերոնշյալ թարգմանչական գործունեությունից հետո, դիտում էին որպես օտար ավանդույթի ներմուծում «մաքուր» արաբական ավանդույթի մեջ, որն անընդունելի էին համարում:

Բայց արդյո՞ք արաբական քերականական ավանդույթն իսկզբանե «մաքուր» է եղել օտար, և մասնավորապես՝ հունական ազդեցությունից: Արաբագիտական մասնագիտական գրականության մեջ այս հարցի շուրջ կան բազմաթիվ, անգամ՝ լիովին իրարամերժ տեսակետներ: Դրանցից առաջինը, որը համընկնում է արաբ քերականագետների մոտեցման հետ, արտահայտում է գերմանացի լեզվաբան և փիլիսոփա Յ. Վայսը. այն է՝ «Արաբական ազգային քերականությունը առաջացել է առանց հունական փիլիսոփայության [հետևաբար, և տրամաբանության- Ա.Ա.] որևէ ազդեցության»⁷⁰: Որպես իր տեսակետի հիմնավորում՝ նա նշում է, որ մեթոդաբանորեն սխալ է որևէ եզրույթ (նկատի ունենալով արաբական քերականության մեջ հունական ավանդույթից փոխառված եզրույթները) առանձին դիտարկել, քանի որ դրանցից յուրաքանչյուրը մի որևէ բարդ, բաղադրյալ համակարգի (նկատի ունի քերականական, տրամաբանական և այլ համակարգերը) բաղկացուցիչ մասն է, և առանց որի այն անիմաստ է⁷¹:

Ք. Վերստեդը, չհամաձայնելով Յ. Վայսի վերոնշյալ տեսակետի հետ, նշում է. «Քերականական համակարգերի

⁶⁹ Фильштинский И., История арабов и Халифата (750-1517гг), Москва, «Восток-Запад», 2006, стр. 304-305

⁷⁰ Weiss J., Die arabische Nationalgrammatik und die Lateiner, ZDMG, 1910, p. 350; մեջբերումն ըստ՝ Звегинцев В., История арабского языкознания, էջ 16

⁷¹ St' u, Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, *Studies in Semitic Languages and Linguistics*, Leiden, E.J. Brill, 1977, էջ 12

առանձնահատկություններինց մեկը հենց այն է, որ դրա յուրաքանչյուր տարր կարող է լինվին անկախ գործառնություններնալ նաև իր սկզբնական համակարգինց դուրս»⁷²:

Մ. Քարթերը այն կարծիքին է, որ արաբական քերականությունը մեծ մասամբ կրում է իսլամական իրավունքի ազդեցությունը, և ժխտում է հունական ազդեցության գործոնը վերջինիս ձևավորման վրա⁷³: Համանման մոտեցում ունի նաև Ս. Յակոբը⁷⁴՝ մեծ մասամբ հինվելով Մ. Քարթերի տեսակետի վրա:

Իսկ գերմանացի պատմաբան և արևելագետ Ա. Մեցը գտնում է, որ X դարի արաբ քերականագետների կողմից արաբական քերականական համակարգի մեթոդաբանության մշակման գործում զգալի է հունական քերականության դերը⁷⁵, որը շեշտում է նաև արաբագիտության խորհրդային դպրոցի ներկայացուցիչ Վ. Չվեգինցևը⁷⁶:

Ա. Մերքսը այլ մոտեցում ունի և փորձում է ապացուցել հունական տրամաբանության ազդեցությունը արաբական քերականության ձևավորման վրա՝ օգտագործելով հիմնականում եզրաբանական նմանությունները⁷⁷: Նրա կողմից բերված փաստարկներից են օրինակ՝ արաբական քերականության մեջ *zarf* (տեղի, ժամանակի մակբայ) և *ḥāl* (որը, սովորաբար, սահմանվում է որպես «ակտիվ և պասիվ գործողի վիճակ»⁷⁸) եզրույթների կիրառումը, որոնք նա համեմատում է դրանց արիստոտելյան կիրառումների հետ: Նույն համոզմանն է նաև Կ. Բրոկելմանը՝ նշելով, որ արաբական քերականության հիմնական հասկացությունները փոխառված են հունականից. «[...] բայց ոչ թե

⁷² Նույն տեղում:

⁷³ Carter M., Les origins de la grammaire arabe, *Revue des Etudes Islamique* 40, Paris, 1972, pp. 69-97: Իսլամական իրավունքի և արաբական քերականության հարաբերականության մասին տե՛ս նաև, Carter M., A Missing Link Between Grammar and Law: The Intiṣār of Ibn Wallād, *Arabica*, vol. 48, № 1, 2001, էջ 51-65

⁷⁴ Yaacob S., Refuting the Alleged Transmission of Greek Grammatical Concepts into Arabic Grammar, *Journal of Islam in Asia*, vol.8, № 1, Malaysia, *IJUM*, 2011, pp. 181-200

⁷⁵ Տե՛ս, Mez A., The Renaissance of Islam, *trans. from German by Bakhsh S. & Margoliouth D.*, Patna, *The Jubilee Printing & Publishing House*, 1937, էջ 236

⁷⁶ Տե՛ս, Звегинцев В., նշվ. աշխ., էջ 26-31

⁷⁷ Merx A., *Historia artis grammaticae apud Syros*, Lipsiac, 1889, pp. 141-8; հղումն ըստ՝ Versteegh C., *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, էջ 8

⁷⁸ Abū al-Barakāt Al-Anbārī, *Asrār al-‘Arabiyyah*, Dimašq, 1957, p. 190: 1

հոլևական քերականությունն է, որը համակարգայնորեն տարբերվում է արաբականից, այլ հոլևական տրամաբանությունն է»⁷⁹:

Ռ. Թալմոնն այս շրջանում կարևորում է թարգմանիչ և գրող Իբն ալ-Մուկաֆայի (մահ. 756)՝ տրամաբանության մասին տրակտատը, որը ներառում է Պորփյունրի «Ներածության» և Արիստոտելի «Կատեգորիաներ»-ի ու «Առաջին անալիտիկա»-ի թարգմանությունների համառոտագրություններ⁸⁰: Բացի այն, որ այդ տրակտատը զգալի նշանակություն է ունեցել ավելի ուշ շրջանի տրամաբանների և փիլիսոփաների համար, ինչպիսիք են օրինակ Ալ-Քինդին (801-873), «Իխուան ալ-Սաֆան» («Մաքրության եղբայրներ»)՝⁸¹ և այլք, այն նաև նպաստել է վերհանել հոլևական քերականական և փիլիսոփայական մտքի ունեցած դերը արաբական քերականության ձևավորման գործում⁸²: Բայց արաբագիտական մասնագիտական գրականության մեջ կան հեղինակներ, որոնք այդ համառոտագրությունները վերագրում են Իբն ալ-Մուկաֆայի որդուն՝ Մուհամմադ իբն Աբդալլահ ալ-Մուկաֆային (մահ. 830)⁸³: Այս հարցի շուրջ քննարկումները դեռ շարունակվում են:

Այս համատեքստում Ք. Վերստեդը տարբերակում է արաբական քերականության վրա հոլևական ազդեցության երկու տարբեր փուլեր՝ *ուղղակի և անուղղակի*: Նացույց է տալիս, որ հոլևական եզրույթների կիրառումը արաբական քերականության մեջ

⁷⁹ Brokelmann C., *Geschichte der arabischen Litteratur, Zweite den Supplementbänden angepasste Auflage*, Leiden, Brill, 1943, p. 97; մեջբերումն ըստ՝ Звегинцев В., *История арабского языкознания*, էջ 17

⁸⁰ Այս համառոտագրությունները պահպանվել և հրատարակվել են: Տե՛ս, Danish P., *Manṭiq Ibn al-Muqaffa', Anjuman-i Shahanshahi Falsafah-i Tihran*, Tehran, 1978

⁸¹ X-XI դդ. արաբ փիլիսոփաների խումբ, որոնք հայտնի են 52 տրակտատներից բաղկացած «*Rasā'il al-Ixwān al-ṣafā'*» («*Իխուան ալ-Սաֆայի տրակտատներ*») տրակտատով: Այս փիլիսոփայական խմբի անդամները, որոնց մասին քիչ տեղեկություններ են պահպանվել, կրում էին արիստոտելյան և նորալատնական փիլիսոփայության ազդեցությունը: Տե՛ս, Steigerwald D., *Ikhwan al-Safa'*, *Internet Encyclopedia of Philosophy*: <http://www.iep.utm.edu/ikhwan-al-safa/>, date of access: 27.08.2015

⁸² Տե՛ս, Talmon R., *The First Beginnings of Arabic Linguistics: The Era of the Old Iraqi School*, *History of the Language Sciences*, 2000, էջ 247: Իսկ Իբն ալ-Մուկաֆայի կիրառած եզրաբանության մասին տե՛ս, Zimmermann F., *Some Observations on al-Fārābī and Logical Tradition*, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday*, Oxford, Cassirer, 1972, էջ 528-536

⁸³ Տե՛ս, D'Ancona, C., *Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/arabic-islamic-greek/>, date of access: 27.08.2015

առավել ասես ստոիկյան ազդեցության⁸⁴, ոչ թե արիստոտելյան տրամաբանության արդյունք է, և Ա. Մերքսի կողմից բերված վերոհիշյալ բոլոր փաստարկները ապացուցում են ոչ թե հունական տրամաբանության, այլ հունական քերականության ազդեցությունը արաբական քերականության վրա⁸⁵: Մյուս կողմից՝ նաև շումեր, որ հունական տրամաբանությունը, անկասկած, զգալի դեր է ունեցել արաբական լեզվաբանական մտքի պատմության մեջ, բայց ավելի ուշ շրջանում և *անուղղակի* ճանապարհով. այն է՝ IX-X դարերում վերոնշյալ թարգմանչական գործունեության միջոցով, երբ արաբական քերականության կենտրոնը տեղափոխվեց Աբբասյան խալիֆայության մայրաքաղաք Բաղդադ: Իսկ արաբական քերականության ձևավորման վրա հունական քերականության ազդեցությունը կարելի է բնորոշել որպես *ուղղակի* ազդեցություն, երբ արաբները Բյուզանդական կայսրության նվաճված տարածքներում սկսեցին ծանոթանալ հելլենիստական մշակույթին ու գիտական մտքին, որի որոշ տարրեր դանդաղ կերպով սկսեցին ներթափանցել և յուրացվել արաբական գիտական մտքի կողմից⁸⁶:

Այստեղ հարկ է նկատել, որ դեռևս նախամատենագրական շրջանում Հայաստանը ևս երկար ժամանակ գտնվում էր քերականության սկզբնավորման այդ գլխավոր կենտրոններից մեկի՝ հունական աշխարհի հետ քաղաքական, տնտեսական և մշակութային սերտ շփման մեջ՝ ընդգրկվելով հելլենիզմի ազդեցության ոլորտ, որը չէր կարող չանդրադառնալ լեզվաքերականական գիտելիքների փոխանցման վրա⁸⁷: Իսկ V-VII դդ. աստիճանաբար ձևավորվեց ու զարգացավ մշակութային-թարգմանչական այն ուղղությունը, որը հայագիտության մեջ պայմանականորեն ընդունված է կոչել «հունաբան դպրոց», իսկ

⁸⁴ Ստոիկների տրամաբանության ընկալումը բավական լայն է՝ ընդգրկվելով նաև քերականության և հռետորության ոլորտները: Մանրամասն տե՛ս, Baltzly, Dirk, "Stoicism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/stoicism/>, date of access: 19.08.2015

⁸⁵ Տե՛ս, Versteegh C., *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, էջ 8-9

⁸⁶ Versteegh C., նշվ. աշխ., էջ VIII

⁸⁷ Տե՛ս, Ջահուկյան Գ., *Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները Հին և Միջնադարյան Հայաստանում* (V-XV դդ.), Երևան, 1954, էջ 31-40

հուՆսարենի վրա կադապարված նորաբանություններն ու դասական հայերենից շեղվող լեզուն՝ «հուՆսարան հայերեն»⁸⁸:

Վերոնշյալով պայմանավորված՝ թե՛ հայ, թե՛ արաբական քերականական ավանդույթների ձևավորման վաղ շրջանում քննարկվել են հուՆսական ավանդույթից փոխանցված համանման հարցեր (աշխատանքի հետագա շարադրանքում փորձ կարվի ներկայացնել որոշ ընդհանրություններ):

Վերադառնալով արաբական քերականության վրա հուՆսական քերականության ազդեցության խնդրին՝ հարկ է նկատել Ք. Վերստեդի հետևյալ նշումը. «Մենք չենք պնդում, որ արաբական լեզվաբանական միտքը ամբողջովին կրկնօրինակում է հուՆսական քերականությունը, բայց մենք համոզված ենք, որ հուՆսական քերականության ուսանումը [արաբների կողմից հելլենիստական կրթօջախներում- Ա.Ա.] արաբական քերականության համար սկզբնակետ էր և [ձևավորման] նախատիպ»⁸⁹: Ապա հեղինակն ավելացնում է. «ՀուՆսական այս առաջին ազդեցությունը [այն է՝ հուՆսական քերականության ազդեցությունը- Ա.Ա.], ակնհայտորեն, ամբողջովին տարբերվում է [հուՆսական ազդեցության] երկրորդ ալիքից. այն է՝ իսլամական աշխարհում Արիստոտելյան կորպուսի ծանոթացման շրջանից: Երկրորդ ալիքը մեծ մասամբ առնչվում է ոչ թե քերականության տեխնիկական ասպեկտների հետ [որը բնորոշ է հուՆսական ազդեցության սկզբնական շրջանին- Ա.Ա.], այլ լեզվաբանական մեթոդի և լեզվաբանական փիլիսոփայության»^{90,91}:

Այս երկու փուլերը տարբերակելու համար՝ Ք. Վերստեդն ընդգծում է այն հիմնական տարբերությունները, որ նկատվում են մի կողմից՝ Ալ-Խալիլի⁹² (մահ. 786/791) և Սիբաուեյհիի (մահ. 796),

⁸⁸ Մուրադյան Ա., ՀուՆսարան դպրոցը և նրա դերը հայերենի քերականության տերմինների ստեղծման գործում, Երևան, «ՀՄՄՀ ԳԱ հրատարակչություն», 1971, էջ 10

⁸⁹ Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, p. 15

⁹⁰ Լեզվաբանական փիլիսոփայությունը փորձում է լուծել կոնկրետ փիլիսոփայական խնդիրներ մասնավոր լեզվի կոնկրետ ասպեկտների վերլուծության միջոցով: Տե՛ս, Searle J., Speech Act: An Essay in the Philosophy of Language, England, Cambridge University Press, 1969, էջ 4

⁹¹ Versteegh C., նույն տեղում:

⁹² Արաբերեն առաջին բառարանի՝ *Kitāb al-ʿAyn* -ի («Այնի» գիրքը) հեղինակը և արաբական տաղաչափության հիմնադիրը:

մյուս կողմից՝ ավելի ուշ շրջանի քերականագետների մոտ, որոնք հիմնականում կենտրոնացած էին Բաղդադում⁹³: Սիբաուեյհիի և նրա նախորդ քերականագետների նպատակը արաբերենում կուտակված առեւելի լեզվական նյութի կանոնակարգումն էր, որը, հաճախ, ուղեկցվում էր ոչ տեխնիկական եզրույթների կիրառմամբ, ինչպես օրինակ՝ Սիբաուեյհիի մոտ *ism* (անուն) եզրույթը, որը կիրառվում է որպես խոսքի մասի անվանում⁹⁴, և չի սահմանվում. միայն բերվում են համապատասխան օրինակներ⁹⁵: Իսկ «բայ» խոսքի մասը Սիբաուեյհին նկարագրում է հետևյալ կերպ. «*Ինչ վերաբերում է բայերին, ապա նրանք իրենց օրինակները վերցնում են անվան գործողությունների արտահայտումից, և կազմվում են՝ նշելու համար անցյալը, այն, ինչ լինելու է, և այն, ինչ լինում է առանց ընդհատման*»⁹⁶: Սիբաուեյհիի սահմանումը այն փաստի արձանագրումն է, որ բայերը ծագում են բայանուններից (*maṣādir*), և որ դրանք հանդիպում են տարբեր բառաձևերով, որոնք ժամանակ են մատնանշում⁹⁷: Ինչպես նշում է Ք. Վերստեդը, դա բայի «եռթյան» [խորքային-Ա.Ա.] սահմանում չէ⁹⁸, որը կարելի է տեսնել ավելի ուշ շրջանի քերականագետների մոտ, այլ ինչ-որ բանի նկարագրությունն է, որը տեղի է ունենում խոսքում⁹⁹:

Սիբաուեյհիի սահմանումը էականորեն տարբերվում է X դ. քերականագետ Ալ-Չաջաջիի (860/ 870-949) հետևյալ սահմանումից. «*Բայն այն է, որը գործողությունն է ցույց տալիս և նշում է անցյալ*

⁹³ Versteegh C., նշվ. աշխ., էջ 10

⁹⁴ Նույնը կարելի է տեսնել Արիստոտելի, Դ. Թրակացու և վերջինիս «Քերականական արվեստ» աշխատության հայ մեկնիչների մոտ: Տե՛ս, Ջահուկյան Գ., Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները Հին և Միջնադարյան Հայաստանում (V-XV դդ.), էջ 16, 27: Թրակացու քերականության հայ մեկնիչներից Անանուկը (մոտ. VI-VII դդ.) նշում է «անուն» բառի երկակի գործածություն մասին: Տե՛ս, Ջահուկյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 152

⁹⁵ «Անուն է տղամարդը [rajul], ձիս [faras] և պատը [hā'it]»: Տե՛ս, Sībawayhi, Al-Kitāb, Al-Qāhirah, *Maktabah al-Xāniji*, 1988, էջ 12: 1

⁹⁶ Sībawayhi, Al-Kitāb, p. 12: 3-4

⁹⁷ Versteegh C., *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, p. 11

⁹⁸ Նմանատիպ սահմանումները հատուկ են արիստոտելյան տրամաբանությանը, որն իր ազդեցությունն է ունեցել նաև արաբական քերականական մտքի վրա՝ IX դարի վերին շրջանի թարգմանչական գործունեությունից հետո:

⁹⁹ Versteegh C., նույն տեղում:

կամ ապառնի ժամանակները»¹⁰⁰: Այ՝ -2 աջ աջ իի սահմանման մեջ արդեն կարելի է նկատել արիստոտելյան ազդեցությունը (տե՛ս, 1.2.3):

Համաձայնելով ք. Վերստեդի վերոնշյալ տեսակետին՝ այնուամենայնիվ հարկ է նկատի ունենալ, որ հունական քերականության ձևավորումը գլխավորապես կապված է ստոիկների անվան հետ¹⁰¹, որոնք կրել են արիստոտելյան տրամաբանության ազդեցությունը¹⁰²: *Նրանց տեսությունները հիմք են դարձել «Քերականական արվեստ»-ի՝ հունական քերականության առաջին պահպանված աշխատության հեղինակ Դիոնիսիոս Թրակացու համար*¹⁰³, որի տրակտատը զգալի ազդեցություն է ունեցել նաև արաբական քերականական մտքի զարգացման վրա¹⁰⁴: Այսինքն՝ ենթադրվում է հունական տրամաբանության՝ առնվազն հունական քերականության միջնորդավորված ազդեցությունը արաբական քերականության ձևավորման վրա:

Ստորև փորձ կարվի ներկայացնել արաբական լեզվաբանական մտքի ձևավորման վրա հունական ազդեցության հիմնական ուղղությունները:

1.2. Արաբական քերականական ավանդույթի ձևավորումը

Արաբական քերականության վերաբերյալ պահպանված առաջին տրակտատները, որոնք թվագրվում են VIII դարի վերջով, արաբերենի կառուցվածքի բազմակողմանի և խորը ուսումնասիրություններ են: Սակայն այս գիտական ճյուղի ակունքների մասին տեղեկությունները (ըստ առկատվյալների՝ դրանից 130 տարի ավելի վաղ), որոնք ներկայացվում են ավելի ուշ շրջանի աշխատանքներում, արաբական լեզվաբանական մտքի ձևավորման մասին որևէ հստակ պատկերացում չեն տալիս: Փոխարենը դրանք

¹⁰⁰ Abū al-Qāsim al-Zajjājī, *Al-'Idāh fi 'ilal al-naḥw*, ed. by M. Mubārak, Bayrūt, 1979, p. 52: 19

¹⁰¹ Ա. Շմիդհաուզերը ստոիկ հայտնի փիլիսոփա Քրիստոս Սոլոյացուն (մ.թ.ա. 281/277- 208/205) է համարում հունական քերականության հիմնադիրը, որը նաև մշակել է ստոիկյան տրամաբանությունը: Մանրամասն տե՛ս, Schmidhauser A., *The Birth of Grammar in Greece*, In *“A Companion to the Ancient Greek Language”*, ed. by E. J. Bakker, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010, էջ 499: Ռ. Ռոբինսը փաստում է, որ քերականության գիտակարգի առանձնացումը փիլիսոփայությունից տեղի է ունեցել հենց ստոիկների շնորհիվ: Տե՛ս, Robins R., *The Development of the Word Class System of the European Grammatical Tradition*, *Foundations of Language*, 2, 1966, pp. 3-19, էջ 8

¹⁰² Տե՛ս, Schmidhauser A., նշվ. աշխ., էջ 502; Robins R., նշվ. աշխ., էջ 13

¹⁰³ Տե՛ս, Robins R., նշվ. աշխ., էջ 8

¹⁰⁴ Տե՛ս, Versteegh C., *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, էջ 40, 47, 49

հարուստ են տվյալ ասպարեզում վճռորոշ դեր ունեցող գործիչների մասին վկայումներով: Նմանատիպ գրականության օրինակներ արդեն իսկ նշմարելի են սկսած IX դարից, իսկ վերջին նմուշները թվագրվում են XVII դարով¹⁰⁵:

Դարերի ընթացքում արաբական քերականական ավանդույթի ձևավորման պատմության տարբերակներից մեկը՝ ըստ որի այն սկզբնապես սաղմնավորվել և զարգացել է իրաքյան Բասրա քաղաքում, ձեռք բերեց վաղ արաբական քերականության պատմության պաշտոնական տարբերակի կարգավիճակ:

Հաճախ է խոսվում իսլամի առաջին դարերում ստեղծված այն հանրալեզվաբանական իրավիճակի մասին, որը դրդեց քերականության նկատմամբ հետաքրքրության ձևավորմանը: Բանն այն է, որ տեղի էր ունենում «ճիշտ» արաբերենի խեղաթյուրում (հատկապես՝ կապված *'irāb-* ի՝ «անվան» հոլովական և անկատար կերպի «բայի» խոնարհման միասնական համակարգի հետ) նոր իսլամացված ոչ արաբների «ոչ ճիշտ» լեզուների կողմից: Եվ արաբերենի պատմական զարգացման ժամանակակից ընդունված տեսակետը հաստատում է հանրալեզվաբանական նման իրավիճակի գոյությունը: Ըստ այս տարբերակի՝ առաջին արաբ քերականագետը համարվում է Աբու Ասուադ ալ-Դուալին (մահ. 688/ 718), որի գործունեությունը հովանավորվում էր 4-րդ քարեպաշտ խալիֆ Ալիի (մահ. 661) կողմից: Վերջինս նրան հանձնարարում է զբաղվել քերականական խնդիրներով՝ գրական լեզվում աղավաղումները [*fasād al-luġah*]¹⁰⁶ բացառելու համար, հատկապես՝ Սուրբ Գրքի՝ Ղուրանի ընթերցանության ժամանակ: Ապա հիշատակվում են արաբական քերականության մասին պահպանված առաջին գրքի՝ *Al-Kitāb* - ի հեղինակ Սիբաուեյհին (մահ. 796), բասրացի քերականական գործիչներ Աբդալլահ իբն Աբի Իսհակը (մահ. 735), Իսա իբն Օմարը (մահ. 766), Յունուս իբն Հաբիբը (մահ. 798/799) և իհարկե, Սիբաուեյհիի ուսուցիչ Խալիլ իբն Ահմադը (մահ. 786/ 791)¹⁰⁷:

¹⁰⁵ Talmon R., *The First Beginnings of Arabic Linguistics: The Era of the Old Iraqi School*, p. 245

¹⁰⁶ Այս եզրույթի կիրառումը տե՛ս, Versteegh C., *Linguistic Attitudes and the Origin of Speech in the Arab World, Understanding Arabic: Essays in Contemporary Arabic Linguistics in Honor of El-Said Badawi*, Cairo, *The American University in Cairo Press*, 1996, էջ 16-19

¹⁰⁷ Տե՛ս, Talmon R., նույն տեղում:

Արաբական աղբյուրները սեփական քերականության ձևավորման գործում խոշորագույն նվաճում են համարում Բասրայի քերականագետների աշակերտների կողմից (հավանաբար VIII դարի երկրորդ կեսին) լեզվի ուսումնասիրության և քերականության «նոր օջախի» ստեղծումը Քուֆայում (Բասրայից հյուսիս-արևմուտք): Քուֆայի ականառու գործիչներից էին Ալ-Ռուասին (մահ. 809), Ալ-Կիսային (մահ. 805) և Ալ-Ֆառուան (մահ. 823), որոնց դերը արդեն իսկ տեղական կենտրոնի ձևավորման գործում այնքան վճռորոշ եղավ, որ առաջ բերեց ավելի հին՝ Բասրայի կենտրոնի հետ «մրցակցող» կենտրոն: Ավելի ուշ շրջանում, երբ մշակութային խոշորագույն կենտրոն դարձավ Իսլամական կայսրության մայրաքաղաք Բաղդադը, երկու կենտրոնների քերականագետների համախմբմամբ՝ այստեղ ստեղծվեց «խառը դպրոց»¹⁰⁸:

Ինչպես կարելի է նկատել, արաբական պաշտոնական պատմագրական վարկածը արաբական քերականության ձևավորման վրա որևիցե օտար քերականական ավանդույթի ազդեցության հնարավորության հարց անգամ չի ակնարկում: Իսկ արաբագիտական մասնագիտական գրականության մեջ, ինչպես ցույց տրվեց, տարբեր մոտեցումներ են եղել՝ մասնավորապես, շեշտելով արաբական քերականության վրա հունական ազդեցության գործոնը:

1.2.1. Յին իրաբյան դպրոց

Մինչ սիբաուեյիյան շրջանի ուսումնասիրության կարիքն առաջացավ առաջին հերթին *naḥwiyyūn* եզրույթի վերլուծության անհրաժեշտությամբ Սիբաուեյիի *Al-Kitāb* -ում: Բանն այն է, որ բասրացի քերականագետը 21 անգամ իրեն հակադրում է վերոնշյալ խմբին¹⁰⁹: Դրա հետ կապված՝ կան մի շարք մեկնաբանություններ: Մ. Քարթերը¹¹⁰, օրինակ, այն կարծիքին է, որ այս եզրույթը դեռևս չի նշանակում «քերականագետներ»: Ըստ նրա՝ այս «անանուն» խմբի անդամները (որոնց նա անվանում է դիլետանտներ) ունեն գուտն ախաբերականական մակարդակի լեզվաբանական հետաքրքրություն, իսկ առաջին իրական քերականագետը Սիբաուեյիին է:

¹⁰⁸ St' u, Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, էջ 107-113

¹⁰⁹ Talmon R., նշվ. աշխ., էջ 247

¹¹⁰ Carter M., Les origines de la grammaire arabe, *Revue des Etudes Islamique* 40, Paris, 1972, pp. 69-97

Սակայն Ք. Վերստեդն անընդունելի է համարում և եզրափակական կորարուսի ինքնաբուխ ստեղծման գաղափարը ընդամենը մեկ մարդու կողմից: Ճիշտ է, շատ քիչ տեղեկություններ են պահպանվել այդ վաղ շրջանի քերականագետների կիրառած մեթոդափակական համակարգերի ընդհանուր կազմակերպվածության մասին, բայց հեղինակը գտնում է, որ Սիբաուեյհին շատ բաներ փոխառել է հենց գրավոր աղբյուրներից: Սիբաուեյհիի և ավանդական քերականության ներկայացուցիչներ *naḥwiyyūn*-ի տարբերությունն այն է, որ Սիբաուեյհին առկա է եզրակական փաստերը հետևողականորեն համակարգեց մեկ ամբողջության մեջ՝ քերականական նկարագրություններում մտցնելով նշանակալի տեխնիկական նորամուծություններ¹¹¹:

Ռ. Թալմոնը նշում է, որ *naḥwiyyūn* եզրույթը չի վերաբերում ինչ-որ «անանուն» խմբի, այլ ներառում է Բասրայում գործունեություն ծավալող վերոհիշյալ Յունուս իբն Յափիբին, Իսա իբն Օմարին, Խալիլ իբն Ահմադին և այլոց, որոնց չի կարելի համարել և ոչ քերականության ամբ հետաքրքրվող դիլետաներ¹¹²:

Այս հարցում կիսելով Ք. Վերստեդի և Ռ. Թալմոնի տեսակետը՝ գտնում ենք, որ Սիբաուեյհին, խորապես հարգելով իր ուսուցիչներին, իրեն համարում էր նրանց հետևորդը, պարզապես էական վերապահումներ կային՝ կապված նրանց տեսությունների հետ:

Ռ. Թալմոնը¹¹³ նշում է, որ որոշ դեպքերում *naḥwiyyūn*-ի գաղափարները, որոնց հակադրվում է Սիբաուեյհին, ակնհայտորեն, Քուֆայի քերականագետներ Ալ-Ֆառաբի և Ալ-Կիսայիի գաղափարների մի մասն են կազմում: Այստեղից հեղինակը եզրակացնում է, որ VIII դարում Քուֆայի քերականագետները հետևում էին քերականական տեսության և նկարագրության այն հաստատված կադապարին, որ սահմանել էին ավելի վաղ շրջանի Բասրայի և Քուֆայի քերականագետները: Նրանց ուսմունքը

¹¹¹ St' u, Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, էջ 16-17

¹¹² St' u, Talmon R., Naḥwiyyūn in Sibawayhi's Kitāb, *Journal of Arabic Linguistics*, Otto Harrassowitz Wiesbaden, 1982, vol. 8., էջ 12-38

¹¹³ St' u, Talmon R., The First Beginnings of Arabic Linguistics: The Era of the Old Iraqi School, p. 247

արտացոլում է այն փուլը, որն անմիջականորեն նախորդում է Ալ-Խալիլի և Սիբաուեյհիի կողմից կատարված փոփոխություններին: Բասրայի քերականագետները, սկսած արդեն Ալ-Ախֆաշից (մահ. 830/835), որը Սիբաուեյհիի աշակերտն էր, հակված էին որդեգրել այս փոփոխությունները՝ ի տարբերություն հին ուսմունքին հետևող քոֆացի քերականագետների: Այսինքն՝ այն դեպքում, երբ Սիբաուեյհին նորամուծությունների հեղինակ է, Ալ-Ֆառուան և Ալ-Կիսային հավատարիմ են Բասրայում և Քոֆայում Ալ-Խալիլի և Սիբաուեյհիի նախորդների ուսմունքին: Եվ հենց Ռ. Թալմոնն էլ, ի հակադրություն Սիբաուեյհիի ուսմունքի, որը սկզբնական շրջանում ընդունվեց միայն բասրացի քերականագետների կողմից, առաջին անգամ մինչսիբաուեյհյան շրջանում քերականական գիտելիքի բազմազանությունը պայմանականորեն անվանում է «Յին իրաբյան դպրոց»¹¹⁴: Եվ կատարելով Իբն ալ-Մուկաֆֆայի՝ տրամաբանության վերաբերյալ տրակտատի և վաղ շրջանի արաբական քերականության համեմատական վերլուծություն՝ հեղինակը եզրակացնում է, որ ակնհայտ կապ կա հունական տրամաբանական և «Յին իրաբյան դպրոց»-ի (որն ավելի ուշ անվանվեց Քոֆայի դպրոց) ավանդույթների միջև: Վերջինիս ներկայացուցիչները արաբերենի կառուցվածքի նկարագրության համար հունական տրամաբանությունից ընտրել են համապատասխան կատեգորիաներ և եզրաբանություն¹¹⁵:

Այսպիսով, մինչսիբաուեյհյան շրջանը, որի ուսումնասիրությունը ինչ-որ չափով հնարավոր է դառնում ավելի ուշ շրջանի տեքստերում վկայակոչված վաղ քերականական նյութերի և Իբն ալ-Մուկաֆֆայի՝ տրամաբանության վերաբերյալ աշխատության շնորհիվ, իրենից ներկայացնում է քերականական վերլուծության քոֆայական-բասրայական համատեղ տեսական մոդել՝ ի հակադրություն հաջորդ փուլի, երբ Ալ-Խալիլը և հատկապես՝ Սիբաուեյհին արմատական փոփոխություններ կատարեցին դրանում:

¹¹⁴ Այս եզրույթի առաջին ձևակերպումը տե՛ս, Talmon R., The term Qalb, *Zeitschrift für die Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 8, 1993, էջ 74

¹¹⁵ Տե՛ս, Talmon R., *The First Beginnings of Arabic Linguistics: The Era of the Old Iraqi School*, pp. 247-248

Այս հարցում կիսելով Ռ. Թալմոնի կարծիքը, և հիմնավորված համարելով նրա կողմից բերված փաստարկները՝ կարելի է արձանագրել, որ «Յին իրաբյան դպրոցի» և հունական տրամաբանական ավանդույթի միջև անհերքելի կապ կա՝ չնայած այն միջնորդավորված է ասորական թարգմանություններով, որը ևս կարող էր լինել եզրաբանական անհամապատասխանության պատճառներից մեկը¹¹⁶:

1.2.2. Սիբաուեյհիի *Al-Kitāb*-ը՝ որպես արաբական քերականության հիմք

Աբու Բիշր Ամրիբն Օսմանը (մահ. 796թ.), որն այլ կերպից տնի է Սիբաուեյհի անվամբ, արաբական քերականության առաջին պահպանված աղբյուրի՝ *Al-Kitāb*-ի («Գիրքը») հեղինակն է, և այդ տեսանկյունից համարվում է արաբական քերականության հիմնադիրը:

Al-Kitāb-ը ներկայացնում է հին արաբերենի նկարագրությունը ու վերլուծությունը, ինչպես նաև որոշ լեզվաբանական տեսություններ ու գաղափարներ: Քննարկումները *Al-Kitāb*-ում բաժանվում են երեք հիմնական մասի՝ շարահյուսություն, ձևաբանություն և հնչյունաբանություն: Այն ներառում է նաև նախաբան հիշեցնող որոշ ցուցումներ հետևյալ թեմաների շուրջ՝ խոսքիմասային եռամաս բաժանում, բազմիմաստության երևույթ, բանաստեղծական և խոսակցական լեզուների միջև տարբերություններ և այլն¹¹⁷: Այս ներածական հատվածում Սիբաուեյհին նախորդ քերականագետներից ոչ մեկին չի մեջբերում և ներկայացնում է արաբական քերականության հիմնական գաղափարները՝ սկիզբ դնելով իրական տեխնիկական քերականությանը¹¹⁸: Ք. Վերստեդը եզրակացնում է, որ նման ձեռքբերումը մեծ մասամբ կապված էր արաբների մոտ հունական քերականական մտքի նկատմամբ աստիճանաբար աճող ծանոթությամբ¹¹⁹:

¹¹⁶ Եզրաբանական անհամապատասխանություն որոշ օրինակներ տե՛ս, Zimmermann F., Some Observations on al-Fārābī and Logical Tradition, էջ 530-531

¹¹⁷ Տե՛ս, Levin A., Sibawayhi, *History of the Language Sciences*, 2000, էջ 253

¹¹⁸ Versteegh C., *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, pp. 17-18

¹¹⁹ Տե՛ս, նույն տեղում:

Ա. Լևինը նշում է, որ *Al-Kitāb*-ում Սիբաուեյհիի մեթոդը գլխավորապես նկարագրական է: Նրա՝ արաբերենի նկարագրությունը ունի ու վերլուծությունը հիմնված են 3 հիմնական աղբյուրների վրա՝ 1. Ղուրանի տեքստ, 2. նախախոսքի ամսական արաբական արեգիա և 3. լեզվակիրների խոսքը, որոնց նաանվանում է *al-'Arab* (արաբներ)¹²⁰:

Al-'Arab-ը, հավանաբար, այն բեդվիներն էին, որոնք բնակվում էին Բասրայի շրջակայքում, և խոսում էին տարբեր բարբառներով: Այսինքն՝ Սիբաուեյհիի՝ լեզվի նկարագրությունը գործ ուներ տարբեր արաբական բարբառների և դրանց առանձնահատկությունների հետ: Այդ բարբառները հին արաբական բարբառներ էին¹²¹, որոնք իրենց և՛ հնչյունաբանական, և՛ ձևաբանական, և՛ շարահյուսական կառուցվածքով տարբերվում էին ժամանակակից արաբական բարբառներից: Այնուամենայնիվ, Սիբաուեյհիի կողմից նկարագրվող որոշ բարբառային երևույթներ պահպանվել են նաև ժամանակակից բարբառներում: Եվ դրանց համեմատական վերլուծության անցկացումը հավաստում է Սիբաուեյհիի լեզվաբանական նկարագրության վստահելիությունը¹²²:

Al-'Arab-ի լեզուն *Al-Kitāb* -ում լեզվի նկարագրության հիմնական աղբյուրն է: Նրանց խոսքը բասրացի քերականագետը հավասար էր դասում Ղուրանին, և ավելի բարձր էր համարում նախախոսքի ամսական արեգիայից: Որոշ դեպքերում նա անգամ նախապատվությունը տալիս է բեդվիներից հավաքագրած այն լեզվական ձևերին ու շարահյուսական կառուցվածքներին, որոնք տարբերվում են Ղուրանում հանդիպող համապատասխան ձևերից¹²³: Այսպիսով, բեդվիների խոսքը Սիբաուեյհիի համար ամենաբարձր

¹²⁰ Levin A., *Sībawayhi*, p. 253

¹²¹ Սիբաուեյհին հետևողական չէր այդ բարբառների անվանումների հստակեցման գործում: Ինչպես նշում է Ա. Լևինը, Սիբաուեյհին հաճախ վերագրում է դրանք թամիմ ցեղի կամ Յիջազի բարբառներին: Բայց նա խոսում է նաև 14 այլ բարբառների առանձնահատկությունների մասին, և առանց ցեղային կամ աշխարհագրական «տեղայնացման» քննարկված բարբառային առանձնահատկությունները շատ ավելի լայն ընդգրկում ունեն *Al-Kitāb*-ում, քան հատուկ ինչ-որ բարբառի կամ բարբառների վերագրվածներինը: Տե՛ս, Levin A., *Sībawayhi*, էջ 254

¹²² Levin A., *Sībawayhi's Attitude to the Spoken Language*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 17, 1994, pp. 217-236

¹²³ Levin A., *Sībawayhi*, p. 254

հեղինակությունն է լեզվի նկարագրության և վերլուծության գործում՝ ստանալով վերագրական բնույթ:

Al-Kitāb-ի դերը արաբական քերականության մեջ անգնահատելի է: IX-X դդ. արաբ քերականագետները, որոնց թվում էին Ալ-Մուբառադը (մահ. 898), Իբն ալ-Սառաջը (մահ. 928), Իբն Ջիննին (մահ. 1002) և այլոք, այն համարում էին բացառիկ հեղինակություն՝ ընդունելով ինչպես *Al-Kitāb*-ի՝ հին արաբերենի նկարագրությունը, այնպես էլ նրանում արտահայտված քերականական տեսություններին ու գաղափարներին մեծ մասը: Այս քերականագետների և Սիբաուեյ հիի մոտեցումները որոշակիորեն տարբերվում են միայն եզրաբանության առումով և երկրորդական, ոչ սկզբունքային հարցերով: Ավելի ուշ շրջանի քերականագետները ևս մեծ մասամբ օգտվել են կա՛մ ուղղակիորեն Սիբաուեյ հիից, կա՛մ վերոնշյալ քերականագետներից: Ստացվում է, որ արաբական ավանդական քերականությունը մեծ մասամբ հիմնված է բեդվինների խոսակցական լեզվի վրա, քանի որ Սիբաուեյ հիից հետո գրված քերականական աշխատություններն էլ, իրենց հերթին, հիմնականում հիմնվել են նրա՝ արաբերենի նկարագրության ու վերլուծության վրա¹²⁴: Այս ամենը նկատի ունենալով՝ սույն աշխատանքում «*արաբական քերականական ավանդույթ*» արտահայտության ենթատեքստում մեծ մասամբ նկատի է առնվում Սիբաուեյ հիի *Al-Kitāb*-ը:

1.2.2.1. Խոսքի մասերը *Al-Kitāb*-ում

Սիբաուեյ հին *Al-Kitāb*-ում տալիս է խոսքի մասային եռամաս բաժանում (*aqsām al-kalām*)՝ բառերը (*kalim*, եզ.թ՝ *kalimah*¹²⁵) բաժանելով երեք խմբի՝ անուն (*اسم ism*), բայ (*فعل fiʿl*) և մասնիկ (*حرف ḥarf*)¹²⁶:

Այս բաժանումը առաջին հայացքից կարող է թվալ անվան (*ónoma*), բայի (*rhèma*) և մասնիկի (*súndesmos* - *որպես բոլոր տեսակի*

¹²⁴ Տե՛ս, Levin A., Sībawayhi, էջ 255

¹²⁵ Յարկ է նկատել, որ արաբերենում *kalimah*-ի առավել կիրառական հ.թ.-ի ձևը *kalimāt*-ն է: Իսկ *kalim*-ի և *kalām*-ի (խոսք) միջև տարբերությունն այն է, որ վերջինս միշտ ավարտուն միտք (*fāʿida*) է արտահայտում՝ ի տարբերություն *kalim*-ի, որն անհրաժեշտաբար նման նշանակությունն չունի: *Kalimah/ kalim*-ի շուրջ Ա. Լևինի վերլուծությունը տե՛ս, Levin A., The Medieval Arabic Term *kalima* and the Modern Linguistic Term *Morpheme*: Similarities and Differences, *Studies in Islamic History and Civilization in Honor of Professor David Ayalon*, ed. by M. Sharon, 1986, էջ 423-446

¹²⁶ Տե՛ս, Sībawayhi, *Al-Kitāb*, էջ 12: 1

սպասարկու իմաստ ունեցող բառերը միավորող խոսքի մաս) արիստոտելյան եռամաս բաժանման կրկնօրինակում: Նման տեսակետ առաջարկվել է Ա. Մերքսի կողմից, որը դրանով փորձում էր ապացուցել արիստոտելյան տրամաբանության ազդեցությունը արաբական քերականության վրա¹²⁷: Թեև չի կարելի ժխտել արաբական քերականական և արիստոտելյան եռամաս բաժանման այս ակնհայտ զուգահեռականությունը, որը նշում են նաև արաբ հեղինակները, բայց դրանց միջև կան նաև զգալի տարբերություններ՝ հատկապես նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ *արիստոտելյան եզրույթները վերաբերում են ոչ թե «խոսքի մասերին», այլ, ավելի շուտ, «նախադասության անդամներին»*¹²⁸:

Բացի այդ՝ Արիստոտելը բառերը բաժանում է երկու խմբի՝ իմաստակիր (անուն և բայ) և ոչ իմաստակիր (մասնիկ *súndesmos*): Վերջիններս նախադասության մեջ իրար են կապում իմաստակիր բառերը¹²⁹: Արիստոտելի մոտ *súndesmos*-ը ինքնուրույն իմաստ չունեցող եզրույթ է (*phônè ásèmos*), որն ունի հատուկ նշանակություն. այն է՝ «իրար կապել այլ բառեր և արտահայտություններ»¹³⁰: Իսկ արաբերենում *ḥarf*-ը, ի տարբերություն *súndesmos*-ի, իմաստակիր մասնիկ է: Եվ արիստոտելյան ու սիբաուեյհյան դասակարգման համապատասխանության շուրջ Ա. Մերքսի վերոնշյալ տեսակետը ևս չի կարելի հիմնավոր համարել:

Al-Kitāb-ում *ism* (անուն) եզրույթը չի սահմանվում. պարզապես բերվում են երեք օրինակներ՝ «Անունը տղամարդն է, ձիս և պատր»¹³¹: Դ. Ֆրոլովը այս տեսակի սահմանումներն¹³² անվանում է «նմուշային

¹²⁷ Merx A., *Historia artis grammaticae apud Syros*, pp. 141-143; հղումն ըստ՝ Versteegh C., *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, էջ 38

¹²⁸ Versteegh C., *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, p. 38

¹²⁹ Տե՛ս, Ջահուկյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 16

¹³⁰ Versteegh C., նույն տեղում:

¹³¹ «Fa-al-ismu rajulun wa-farasun wa- ḥāʾitun»: Տե՛ս, Sībawayhi, *Al-Kitāb*, էջ 12: 1: Ք. Վերստեղը ցույց է տալիս, որ արաբական քերականության մեջ անվան այս օրինակները՝ տղամարդ (ավելի ուշ շրջանի գործիչների մոտ հանդիպում է նաև «մարդ»՝ «*insān*» տարբերակը), ձի, պատ, կրում են կամ հունական քերականության, կամ Արիստոտելի աշխատության ներքին վաղ թարգմանությունների ազդեցությունը: Տե՛ս, Versteegh C., նշվ. աշխ., էջ 39-41

¹³² Սահմանումը տրամաբանական հնար է, որի օգնությամբ կարելի է բացահայտել հասկացության բովանդակությունը, և որը բաղկացած է սահմանվող և սահմանող տարրերից: Այն սովորաբար ընդունում է դատողության ձև, որտեղ սահմանվող

սահմանումներ», երբ դատողության¹³³ մեջ պրեդիկատի փոխարեն ներկայացվում է սահմանվող տարրին հատուկ հասկացությունների թվարկումը¹³⁴: Դ. Ֆրոլովը հավելում է, որ «մերձավոր սեռի և տեսակային տարբերության միջոցով» սահմանումներ¹³⁵, որոնք գալիս են Արիստոտելյան տրամաբանությունից, չեն հանդիպում *Al-Kitāb*-ում¹³⁶:

Սիբաուեյիի՝ արաբերենի բայական համակարգի վերլուծությունը առաջ է բերում կատարյալ (*qatala* [նա] սպանեց) և անկատար (*yaqtulu* [նա] սպանում է, և *'uqtul* սպանի՛ր) կերպի երկու բայաձևեր¹³⁷: Նա նկարագրում է դրանք հետևյալ կերպ. «*ինչ վերաբերում է բայերին, ապա դրանք իրենց օրինակները վերցնում են անվան իրադարձությունների արտահայտումից, և կազմվում են՝ նշելու համար անցյալը, այն, ինչ լինելու է, և այն, ինչ լինում է առանց ընդհատման*»¹³⁸: Ապա հաջորդում են համապատասխան օրինակները. կատարյալ կերպի համար՝ *ḡahaba* (նա գնաց), *sami'a* (նա լսեց) և այլն, իսկ անկատարի համար՝ *yaqtulu* (նա սպանում է), *yadhabu* (նա գնում է) և այլն¹³⁹: Կատարյալ «ժամանակը» նա անվանում է *māqāl*, այսինքն՝ «այն, ինչ անցյալում է», իսկ անկատար «ժամանակը»՝ *muqāri'*, այսինքն՝ «նմանվող» (այն է՝ նմանվող *ism al-fā'il*- ին՝ «գործողի անվանը» կամ ներգործական դերբային¹⁴⁰), քանի որ դրանք ունեն գրեթե նույն վերջավորությունները, ինչ անունները, և դրանց

հասկացությունը դատողության սուբյեկտն է, իսկ սահմանող հասկացությունը՝ դատողության պրեդիկատը: Տե՛ս, Բրուտյան Գ., Տրամաբանության դասընթաց, Երևան, 1987, էջ 77

¹³³ Դատողությունը մտքի ձև է, որն արտացոլում է օբյեկտիվ իրականության առարկաների միջև կապերն ու հարաբերությունները՝ հաստատման կամ ժխտման միջոցով: Տե՛ս, Բրուտյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 480

¹³⁴ Фролов Д., Способы определения понятий в традиционной арабской грамматике, «Арабская филология. Грамматика, стихосложение, корановедение», Москва, «Языки славянских культур», 2006, стр. 66

¹³⁵ Սահմանում, որի դեպքում նախ ցույց է տրվում սահմանվող հասկացության մերձավոր սեռը, և ապա նշվում է, թե ինչով է տարբերվում սահմանվող հասկացությունը՝ որպես տեսակային հասկացություն, այդ սեռի մեջ մտնող այլ տեսակային հասկացություններից: Տե՛ս, Բրուտյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 519

¹³⁶ Фролов Д., Способы определения понятий в традиционной арабской грамматике, стр. 66

¹³⁷ Versteegh С., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, p. 77

¹³⁸ Stbawayhi, Al-Kitāb, p. 12: 3-4

¹³⁹ Stbawayhi, Al-Kitāb, p. 12: 5-7

¹⁴⁰ Արաբերենում դերբայների մասին տե՛ս, Owens J. & Yavrumyan M., Participle, *Koninklijke Brill NV*, 2011, էջ 541-546

շարահյուսական գործառույթը նմանվում է ներգործական դերբայ ների համապատասխան գործառույթին¹⁴¹:

Բայի սիբաուեյիյան սահմանումը Դ. Ֆրոլովն¹⁴² անվանում է «գենետիկական»¹⁴³ նկատի ունենալով հետևյալ հատվածը.

"أما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء"

«Բայն այն է, որն իր օրինակները վերցնում է անվան իրադարձությունների (այն է՝ *maṣdar-ի* [բայ անվան]) արտահայտումից»¹⁴⁴: Այսինքն՝ ինչպես նշում է Ք. Վերստեդը, *'axaḍa* (վերցնել) բայն այստեղ ստանում է «ստուգաբանորեն ծագել» նշանակությունը¹⁴⁵:

Ինչ վերաբերում է *ḥarf-* ին, ապա բարացի քերականագետն այն հակադրում է անվանը (*ism*) և բային (*fi'l*)՝ անվանելով «*ḥarf jā'a li-ma'nā laysa bi-ism wa-lā fi'l*»¹⁴⁶ («մասնիկ, որի իմաստը ո՛չ անվան, ո՛չ էլ բայի իմաստ է»¹⁴⁷):

Չարկ է նշել, որ *ḥarf-* ի վերոնշյալ սահմանումը արաբագիտական մասնագիտական գրականության մեջ տարբեր կերպ է ընկալվել և մեկնաբանվել: Ա. Մերքսը, ինչպես նշվեց, փորձելով կապ տեսնել Արիստոտելի *súndesmos-* ի և *ḥarf-* ի միջև, վերջինս սահմանում է որպես իմաստագուրկ մասնիկ, որը ծառայում է այլ բառերի իմաստի մատնանշման համար: Կանան տեսակետ, ըստ որի՝ Սիբաուեյիին այդպես է սահմանել *ḥarf-* ը ոչ թե այն անունից և բայից տարբերակելու, այլ առանձնացնելու համար մնացյալ իմաստ չարտահայտող *ḥarf-* երից. այն է՝ այբբենական տառերից: Այս համատեքստում տարբերակվում են «*ḥurūf al-ma'ānī*»-ն («իմաստակիր մասնիկներ») և «*ḥurūf al-mu'jam*»-ը («այբբենական տառեր»)՝¹⁴⁸:

¹⁴¹ Տե՛ս, Versteegh C., *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, էջ 174

¹⁴² Фролов Д., *Способы определения понятий в традиционной арабской грамматике*, стр. 69

¹⁴³ Գենետիկական սահմանումը ցույց է տալիս սահմանվող առարկայի առաջացումը: Այս սահմանման անվանումն առաջացել է հունարեն «գենետիկ» բառից, որը նշանակում է «ծագում»: Տե՛ս, Բրոուտյան Գ., *Տրամաբանության դասընթաց*, էջ 80

¹⁴⁴ Sibawayhi, *Al-Kitāb*, p. 12: 3

¹⁴⁵ Versteegh C., *Նշվ. աշխ.*, էջ 41

¹⁴⁶ Sibawayhi, *Al-Kitāb*, p. 12: 1

¹⁴⁷ Ք. Վերստեդը նշում է, որ «*jā'a li-ma'nā*»-ն հարկ է ընկալել որպես «*ի նքնուրույն իմաստ ունեցող*», իսկ «*laysa bi-ism wa-lā fi'l*» ձևակերպումը վերաբերում է ոչ թե անմիջականորեն *ḥarf-* ին, այլ սահմանում է *ma'nā*-ն (իմաստը): Տե՛ս, Versteegh C., *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, էջ 44

¹⁴⁸ Տե՛ս, Versteegh C., *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, էջ 44-50

Արաբագիտության հրեական դպրոցի ներկայացուցիչ Ա. Լևինը, որի հետ համակարծիք ենք, առավել ընդգրկուն մոտեցում է ցուցաբերում *ḥarf* եզրույթի վերլուծության հարցում: Նանշում է, որ ի տարբերություն *ism-* ի *li fi'l-* ի, որոնք շարահյուսական կապակցության մեջ արտահայտում են առնվազն երկու և ավելի իմաստ՝ *ḥarf-* ը արտահայտում է միայն մեկ կոնկրետ իմաստ (թե՛ իմաստաբանական, թե՛ քերականական տեսանկյունից)՝ «*ḥarf jā'a li-ma'nā [wāḥida]*»¹⁴⁹: Եվ հենց այս, ոչ թե ձևաբանական չափանիշն է Սիբաուեյհիի մոտ միավորում առաջին հայացքից միմյանց հետ առնչությունն չունեցող մասնիկներին. այն է՝ *ḥurūf al-jarr/ ḥurūf al-iḍāfah-* ն (հարակցական մասնիկներ, որոնց ֆունկցիան «*բայերի իմաստները անուններին հասցնելն է*»¹⁵⁰), *sawfa/sa-* մասնիկը (որի գործառնությունը բայի ապառնի ժամանակը մատնանշելն է), *al-* որոշիչ հոդը (որը կիրառվում է անվանը որոշյալությունն հաղորդելու համար)¹⁵¹:

1.2.2.2. Քերականական կառավարման ('amal) տեսությունը Al-Kitāb- ու մ

'Amal- ի տեսությունը արաբական քերականության հիմնական տեսություններից է: Այն առաջ է քաշվել դեռևս Սիբաուեյհիին նախորդող շրջանում՝ բացատրելու անվան հոլովական և անկատար կերպի բայի խոնարհման միասնական համակարգը՝ *i'rab-* ը: Ըստ այս տեսության՝ նախադասության մեջ բառի հոլովական-եղանակային վերջավորությունները փոփոխվում են *'awāmil* (եզ. թ. *'āmil* - ազդող) կոչվող գործոնների հետևանքով: Որպես մասնագիտական եզրույթ՝ *'āmil-* ը ենթադրում է «*գործոն, որն ազդում և դրանով իսկ սահմանում է անվան հոլովական և անկատար կերպի բայի եղանակային վերջավորությունները*»¹⁵²: Իսկ *'āmil-* ի ազդեցությունն անվանվում է *'amal* (կառավարում):

¹⁴⁹ Մանրամասն տե՛ս, Levin A., The meaning of "*ḥarf jā'a li-ma'nā*" in Sibawayhi's *al-Kitāb*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Jerusalem, *The Hebrew University Press*, 2000, էջ 27-32

¹⁵⁰ Фролов Д., Предлоги в арабской грамматической традиции, «*Арабская филология. Грамматика, стихосложение, корановедение*», Москва, «*Языки славянских культур*», 2006, стр. 39

¹⁵¹ Արաբերենում *ḥarf-* ի մասին տե՛ս նաև, Karabekyan S. & Yavrumyan M., *Ḥarf*, *Koninklijke Brill NV*, 2011, էջ 236-239

¹⁵² Levin A., The Fundamental principles of the Arab Grammarians' Theory of 'amal, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 19, 1995, p. 218

Այսպիսով, ‘amal- ի մասին կարելի է խոսել միայն նախադասության շրջանակներում. առանձին բառը չի կարող ազդվել ‘āmil- ի կողմից, քանի որ վերջինս վերլուծության շարահյուսական մակարդակում գործող եզրույթ է:

Սիբաուեյհին *Al-Kitāb* - ում առանձնացնում է ‘amal- ի ավելի քան 70 գործառնության խմբեր: Յուրաքայունը նման խումբը ներկայանում է որպես երկանդամ միավոր՝ կազմված «ակտիվ գործոն»-ից (*‘āmil*) և «գործարկված»-ից (*ma‘mūl fihi*), որը ղեկավարվում է այդ «ակտիվ գործոն»-ի կողմից, և որի դերում կարող է հանդես գալ կամ խոսողը, կամ նրա խոսքի որևէ տարր¹⁵³: Այդ գործառնության խմբերից են՝ 1. *ibtidā’*- ն («սկիզբ»)՝ կազմված *mubtadā’ bihi*- ից («այն, որով սկսվում է»)՝ որպես *‘āmil*, և *mabnī ‘alayhi*- ից («այն, որի վրա հիմնված է»)՝ որպես *ma‘mūl*, 2. *iḍāfah*- ն (լծորդում)՝ կազմված համապատասխանաբար *muḍāf*- ից («լծորդված») և *muḍāf ilayhi*-ից («այն, որին լծորդվել է»), 3. *naḥ*- ը (ժխտում)՝ կազմված *harf naḥ*- ից («ժխտական մասնիկ») և *manfi*- ից («այն, որը ժխտվել է») և այլն¹⁵⁴: Այս երկանդամ խմբերը ներառում են արաբերենի ամենակարևոր շարահյուսական կառույցները:

Քերականագետների կարծիքով ‘awāmil- ի մեծ մասը նախադասության կազմի մեջ մտնող բառեր են: Օրինակ՝ «*yadhabu Zaydun*» (Չեյդը գնում է) նախադասության մեջ «*yadhabu*» բայը ‘āmil է, որն այնպես է ազդում «*Zaydun*» ենթակայի վրա, որ վերջինս արտահայտվում է ուղղական հոլովով՝ –սվերջավորությամբ¹⁵⁵:

Ըստ Սիբաուեյհիի՝ որոշ ‘awāmil- ներ ոչ թե բառեր են, այլ վերացական գաղափարներ: Օրինակ՝ *ibtidā’*- ն (որն այնպես է ազդում անվանական նախադասության ենթակայի վրա, որ այն արտահայտվի ուղղական հոլովով) ենթակայի երկու որակների ամբողջությունն է. 1. նախ այն, որ նրա հոլովական վերջավորության վրա չի ազդում նախադասության և ոչ մի բառ և 2. այն ստանում է ստորոգյալ¹⁵⁶: Օրինակ՝ «*‘Abdullahi muntaliqun*» (Աբդալլահը մեկնում է)

¹⁵³ Մանրամասն տե՛ս, Carter M., An Arab Grammarian of The Eighth Century A.D.: Contribution to the History of Linguistics, *Journal of the American Oriental Society*, , vol. 93, № 2, 1973 էջ 150-157

¹⁵⁴ Առավել ամբողջական ցանկ է առաջարկում Մ. Քարթերը: Տե՛ս, Carter M., նշվ. աշխ., էջ 150-151

¹⁵⁵ Տե՛ս, Levin A., The Fundamental Principles of the Arab Grammarians' Theory of ‘amal, էջ 219-220

¹⁵⁶ Levin A., *Sībawayhi*, p. 256

Նախադասության մեջ «*Abdullahi*» ենթական ուղղական հոլովով է դրվում, քանի որ նրա հոլովական վերջավորությունը չի ազդվում նախադասության որևէ անդամի կողմից, և որովհետև այն ստանում է «*muntaliqun*» ստորոգյալը¹⁵⁷: Ինչպես կարելի է նկատել, այստեղ վերլուծությունը կատարվում է շարահյուսական մակարդակում:

Այսպիսով, խոսքի յուրաքանչյուր բաղադրիչ *Al-Kitāb* -ում հանդես է գալիս այս երկանդամ գործառնության միավորների միջոցով:

1.2.3. Արաբական քերականական ավանդույթի զարգացումը հետախթաուեյիյան շրջանում

Նույն ժամանակահատվածում, երբ Սիբաուեյիին Բասրայում շարադրում էր *Al-Kitāb*-ը, Քուֆան ևս արաբական գիտությունների զարգացման հավասարազոր կենտրոն էր, որտեղ տեղի էին ունենում կրոնամեկնական գրականության (էկզեգետիկայի), իրավունքի, քերականության և աստվածաբանության շուրջ քննարկումներ¹⁵⁸: Իսկ Աբբասյան խալիֆայության մայրաքաղաք Բաղդադի հիմնադրումից (762թ.) հետո արաբական քերականության կենտրոնը տեղափոխվեց այնտեղ՝ դառնալով «*Բասրայի և Քուֆայի դպրոցների սինթեզը*»: Առաջին հերթին անհրաժեշտ էր դասական լեզվի կայունության ապահովում բոլոր այն բնագավառներում (վարչական, կրոնական, մշակութային), որտեղ բացառապես կիրառվում էր արաբերենը: Եվ Բաղդադի դպրոցը միավորեց տարբեր քերականական խմբերի ներկայացուցիչներին, որի արդյունքում աստիճանաբար վերացավ Բասրայի և Քուֆայի քերականագետների տարբերակման հարցը: Ցանկացած քերականական խնդրի դեպքում քերականագետներն ազատ կերպով կարող էին ընտրել գոյություն ունեցող երկու տեսակետներից որևէ մեկը: Չնայած հարկ է նշել, որ նրանց մեծ մասը նախապատվությունը տալիս էին Բասրայի «դպրոցի» քերականական ավանդույթին, որը նկատի ունենալով՝ նրանց կարելի է անվանել Բաղդադում Բասրայի «դպրոցի» շարունակություն, իսկ ոմանց էլ, համանման կերպով, կարելի է

¹⁵⁷ Տե՛ս, Sibawayhi, *Al-Kitāb*, էջ 23-24

¹⁵⁸ Carter M., *The development of Arabic Linguistics after Sibawayhi: Baṣra, Kūfa and Baghdad, History of the Language Sciences*, 2000, p. 263

կոչել Բաղդադում Քուֆայի «դպրոցի» շարունակությունն: Մի մասին էլ կարելի է անվանել հենց Բաղդադի դպրոցի քերականագետներ, քանի որ նրանք միահյուսում էին այս երկու քերականական ավանդույթները¹⁵⁹: Օրինակ՝ Ալ-Սառնաջը, լինելով մոլի բասրացի համարվող Ալ-Մուբառնադի ամենասիրելի աշակերտը, երբեմն ընդունում էր նաև Քուֆացիների մոտեցումները¹⁶⁰:

Մշտապես բուն քննարկումների առարկա է եղել ինչպես այս «դպրոցների» ակունքների և պատմության¹⁶¹, այնպես էլ նրանց կիրառած մասնագիտական եզրաբանության¹⁶² հարցը: Բասրայի և Քուֆայի քերականագետների միջև տարակարծություն կար «բայի» և «անվան» առաջնության խնդրի շուրջ: Ըստ Բասրայի քերականագետների՝ *maṣdar*-ը (բայանուն) այն աղբյուրն է, որից ածանցվում են բայերը՝ ի տարբերություն Քուֆայի քերականագետների, որոնք առաջնությունը տալիս էին բային¹⁶³: Նման քննարկումները հունական ազդեցության արդյունք էին: «Քանի որ անտիկ աշխարհում չկար ընդհանրապես լեզվի պրոբլեմ, այլ միայն անվան պրոբլեմ, ուստի բնական է, որ խոսքի մասերի գոյացման հարցը պետք է նեղանար՝ վերածվելով միայն անվան և բայի առաջնության հարցի»¹⁶⁴:

Հարկ է նկատել, որ հայ քերականության սկզբնավորման վաղ շրջանում ևս քննարկվել է «անվան» և «բայի» առաջնության հարցը, որը նույնպես հունական ազդեցության հետևանք էր: Օրինակ՝ հայ հունաբան դպրոցի ներակայացուցիչներ, Դ. Թրակացու քերականության մեկնիչներ Դավիթը և Մովսես Քերթոզը (մոտ. V-VII

¹⁵⁹ Տե՛ս, Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, էջ 113

¹⁶⁰ Տե՛ս, Carter M., The development of Arabic Linguistics after Sibawayhi: Baṣra, Kūfa and Baghdad, էջ 264-265

¹⁶¹ Տե՛ս, Owens J., Models for Interpreting the Development of Medieval Arabic Grammatical Theory, *Journal of the American Oriental Society*, 1991, էջ 225-238; Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, էջ 107-113

¹⁶² Բասրայի և Քուֆայի քերականագետների կիրառած եզրաբանության մասին տե՛ս, Versteegh C., Arabic Grammar and Qur'ānic Exegesis in Early Islam, Leiden, Brill, 1993, էջ 9-16: Իսկ այդ երկու դպրոցների միջև քերականական բանավեճերի և անհամաձայնությունների ներկայացման հիմնական աղբյուրն է Ալ-Անբարիի (մահ. 1148) «*Inṣāf*» աշխատությունը: Տե՛ս, Abū al-Barakāt al-Anbārī, *Al-Inṣāf fī masā'il al-xilāf bayna al-naḥwiyyin al-Baṣriyyīn wa-al-Kufiyyīn*, Al-Qāhirah, 2002

¹⁶³ Տե՛ս, Versteegh C., Greek elements in Arabic Linguistic Thinking, էջ 83-89, իսկ արաբական սկզբնաղբյուրներից՝ Abū al-Barakāt al-Anbārī, նշվ. աշխ., էջ 192-201

¹⁶⁴ Ջահուկյան Գ., Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները Հին և Միջնադարյան Հայաստանում (V-XV դդ.), էջ 139

դդ.) այն կարծիքին են, որ անուսն առաջացել է բայից առաջ, քանի որ անուսն էություն արտահայտիչն է, իսկ բայը՝ ներգործության: Այսինքն՝ նրանք մատերիան անջատում են շարժումից՝ առաջինը գոյացմամբ նախադրելով մյուսին¹⁶⁵, որը կարելի է տեսնել որպես հիմնական փաստարկ նաև բարացիների մոտ, և որը, ի միջի այլոց, արաբական քերականության մեջ հիմնական «*ոչ շարահյուսական*» փաստարկներից է՝ բայի նկատմամբ անվան առաջնությունը հաստատելու համար¹⁶⁶: Իսկ Ստեփանոս Սյունեցին (մահ. 731թ.), ինչպես և Քուֆայի քերականագետները, շեշտում է «բայի» առաջնությունը «անվան» նկատմամբ: Նա «խոսքի մասերը» նույնացնում է «նախադասության անդամների» հետ: Սյունեցու հայեցակարգում «բայ»-ը նույնացվում է «ստորոգյալ»-ի հետ՝ համարվելով նախադասության «կորիզը», և «*եթե անուսը վերացական է, «անըմբռնելի», ապա բայը նախադասության մեջ կոնկրետացում է՝ լինելով ամբողջ ասույթի կրողը*»¹⁶⁷:

Այսպիսով, եթե Դավթի և Մովսեսի մոտ տիրապետում էր ռացիոնալ իստական մոտեցումը, խոսքի մասերի սահմանման մեջ վերանալը նրանց գործածությունից, ապա Սյունեցու մոտ առաջ է քաշվում բառերի ֆունկցիան, խոսքի մասերի քննությունը կատարվում է նրանց գործածության մեջ, և նա խոսքի մասերը դիտում է որպես շարահյուսական կատեգորիաներ¹⁶⁸: Ս. Սյունեցին նախադասության ձևավորման և արտահայտման գործընթացում կարևորում է շարահյուսական գործառույթը, որն առանցքային է արաբական քերականության մեջ:

Քուֆացիների և բարացիների միջև գաղափարական տարբերությունների շարքում հարկ է ընդգծել նաև այն հանգամանքը, որ քուֆացիներն արաբերենում ներմուծել էին բայի երրորդ ժամանակածև՝ *fi'l dā'im* (բառ.՝ ընթացքի մեջ գտնվող, շարունակական գործողություն), որը համապատասխանում էր

¹⁶⁵ Ջահուկյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 139, 166

¹⁶⁶ Տե՛ս, Abū al-Barakāt al-Anbārī, նշվ. աշխ., էջ 194; Versteegh C., Greek elements in Arabic Linguistic Thinking, էջ 143

¹⁶⁷ Ջահուկյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 192; Адонц Н., Дионисий Фракийский и армянские толкователи, стр. 203

¹⁶⁸ Ջահուկյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 193-194

բարացիների *ism al-fā'il* (բառ .՝ «գործողի անուն») եզրույթին (*fi'l dā'im-* ի մասին տե՛ս, 3.2):

Արաբական քերականության կենտրոնը Բաղդադ տեղափոխվելուց հետո, զգալի տարբերություններ են նկատվում լեզվաբանական մոտեցումների և մտածողության համատեքստում՝ կապված IX-X դարերում հունական փիլիսոփայական և տրամաբանական աշխատությունների արաբերեն թարգմանության, մեկնության և դրանց համապատասխան ազդեցության հետ: Այս շրջանում արաբ քերականագետների մոտ հետաքրքրություն է նկատվում լեզվական երևույթների տեսական հիմքերի ուսումնասիրման նկատմամբ, որը բացակայում էր ավելի վաղ շրջանի քերականական աշխատություններում: Նույնը վերաբերում է նաև լեզվի ծագման, բնույթի, և լեզվի ու մտածողության կապի մասին քննարկումներին, որոնք արաբական քերականության մեջ չեն հանդիպում մինչև X դ.:

Քերականագետ Ալ-Չաջջաջիի մոտ արդեն ակնհայտ կարելի է տեսնել տրամաբանության ազդեցությունը, որը կապված է կա՛մ անմիջականորեն Ալ-Ֆարաբիի¹⁶⁹, կա՛մ քերականագետ Ալ-Սառռաջի (ինչպես նշվել է, նա տրամաբանություն էր սովորել Ալ-Ֆարաբիից) ազդեցության հետ¹⁷⁰: Իր «*Al-'Idāh fi al-naḥw*» («Քերականության մեկնաբանություն»), այսուհետ՝ *Idāh*) աշխատությունում նա ամեն կերպ փորձում էր սահմանազատել տրամաբանական և քերականական մոտեցումները:

Ալ-Չաջջաջին տալիս է «անուն» խոսքի մասի հետևյալ սահմանումը. «Անունը պայմանական նշանակություն ունեցող [*bi-ittifaq*¹⁷¹] ստեղծված հնչյուն է [*ṣawt mawḍū'*], որը կապված է [*ḡayr maqrūn*] ժամանակի հետ»¹⁷²: Այս սահմանումը գրեթե կրկնում է Արիստոտելի՝ անվան սահմանումը. այն է՝ «Անունը պայմանական բնույթ ունեցող իմաստակիր բառ է՝ առանց ժամանակի նշման, որի

¹⁶⁹ Արաբ քերականագետների շրջանում հունական տրամաբանության ծանոթացման հիմնական աղբյուրը Ալ-Ֆարաբին է:

¹⁷⁰ Տե՛ս, Versteegh C., *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, էջ 140

¹⁷¹ Բ. Վերստեդը նշում է, որ «Մեկնության մասին»-ում հանդիպող «*katā sunthèkèn*»-ը (պայմանական), արաբերենում սովորաբար թարգմանվել է «بتواطؤ» (*bi-tawāṭū'*): Տե՛ս, Versteegh C., *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, էջ 139: Հարկ է նկատել, որ այս տարբերակով այն հանդիպում է նաև Ալ-Ֆարաբիի մոտ:

¹⁷² Zajjājī, *Idāh*, p. 48: 10-11

ոչ մի առանձին մաս ինքնուրույն նշանակություն չունի»¹⁷³: Այն փաստում է, որ «անունները» պայմանական նշանակություն ունեն: Իսկ Սիբաուեյհիի մոտ, ինչպես ցույց տրվեց, «անունը» չի սահմանվում. միայն տրվում են համապատասխան օրինակներ: Ինչ վերաբերում է Ալ-Չաջջաջի կողմից *mawḍūʿ* (ստեղծված) եզրույթի կիրառմանը, ապա այն գալիս է արաբերեն *wadʿ* եզրույթից, որը մատնանշում է «լեզվի տրվածությունը» և անմիջականորեն կապված է լեզվի ծագման ու բնույթի խնդրի հետ (տե՛ս, 2.1):

Ալ-Չաջջաջին *Idāh*- ում տալիս է անվան մեկ այլ սահմանում ևս. «Անունը պայմանական նշանակություն ունեցող ստեղծված հնչյուն է՝ առանց ժամանակի նշման, որի ոչ մի առանձին մաս ինքնուրույն նշանակություն չունի»¹⁷⁴: Սա ներկայացնում է վերոնշյալ արիստոտելյան սահմանման երկրորդ մասը՝ մատնանշելով, որ անվան առանձին հատվածները ինքնուրույն նշանակություն չունեն:

Ինչ վերաբերում է «բայի» սահմանմանը, ապա արաբերական ազետները սովորաբար բայը սահմանում են ձևաբանական տեսանկյունից, այսինքն՝ ընդգծում են վերջինիս այն ձևաբանական առանձնահատկությունները, որոնք տարբերում են նրան անունից և մասնիկից: Նմանատիպ սահմանման օրինակ, ինչպես ցույց տրվեց, կարելի է տեսնել Սիբաուեյհիի մոտ¹⁷⁵: Բայց սկսած X դարից՝ այդ սահմանումներում կարելի է նկատել նաև արիստոտելյան ազդեցությունը:

Արիստոտելը իր «Մեկնություն մասին»- ում տալիս է բայի հետևյալ սահմանումը. «Բայն այն է, որը լրացուցիչ կերպով [ի տարբերություն անվան- Ա.Ա.] ժամանակ է նշում, և որի ոչ մի առանձին մաս ինքնուրույն նշանակություն չունի: Այն իրի նշան է, որն ասվում է այլ իրի մասին»¹⁷⁶: Իսկ Արիստոտելի «Պոետիկա»- ում բայի ստորոգման գործառույթը չի մատնանշվում: Նագրում է. «Բայը բարդ, ժամանակը նշող բառ է, որի մեջ առանձին մասերն

¹⁷³ Aristotle, De Interpretatione, 16^a19

¹⁷⁴ Zajjājī, Idāh, p. 49: 6-7

¹⁷⁵ Տե՛ս, Sībawayhi, Al-Kitāb, էջ 12: 3-4: Արաբական քերականության մեջ «բայի» սահմանման այլ տարբերակների մասին տե՛ս, Versteegh C., նշվ. աշխ., էջ 70-90

¹⁷⁶ Aristotle, De Interpretatione, 16^b6

ինքնուրույն նշանակություն չունեն, այնպես, ինչպես անունների մեջ»¹⁷⁷: Նման «բացթողումը» կարելի է բացատրել Արիստոտելի այդ երկու աշխատությունների՝ «Պոետիկա»-ի և «Մեկնության մասին»-ի տարբեր համատեքստերով: «Պոետիկա»-ի ուսումնասիրման շրջանակներում են գրականությունը և լեզվական ոճերը: Այստեղ խոսքը վերլուծվում է ոճական տեսանկյունից, և բայի ստորոգման գործառույթի մատնանշման կարիք չկա: Մյուս կողմից՝ «Մեկնության մասին»-ը գործունի «դատողության» կառուցվածքի հետ, որտեղ բայի ստորոգման գործառույթի ընդգծումն առանցքային է:

Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում բայն ունի երկու բնութագիր¹⁷⁸. այն իմաստակիր է (*dāllah ‘alā ma’nā*) և ժամանակն է նշում (*tadullu ‘ala zamān hadā al-ma’nā*) (տե՛ս, 2.6.1):

Ալ-Չաչաչիի մոտ տեսնում ենք բայի հետևյալ սահմանումը. «Բայն այն է, որը գործողությունն (*ḥadat*) է ցույց տալիս, և նշում է անցյալ կամ ապառնի ժամանակները»¹⁷⁹: Այստեղ կարելի է նկատել Ալ-Ֆարաբիի սահմանման փոքր-ինչ փոփոխված տարբերակը. այն է՝ *ma’nā* (նշանակություն) եզրույթը փոխարինված է *ḥadat* (գործողություն) եզրույթով: Ք. Վերստեդն այն կարծիքին է, որ նման փոփոխությունը կարող էր մեջբերում լինել Սիբաուեյհիից, որը բայերը սահմանում է որպես «անունների գործողություններ» (*aḥdāt al-asmā’*)¹⁸⁰:

Կարելի է ենթադրել, որ նույնը վերաբերում է նաև քերականագետ Ալ-Չամախարիի (մահ. 1154) կողմից տրված բայի սահմանմանը. «Բայն այն է, որը ցույց է տալիս գործողությունն՝ համակցված ժամանակի հետ [*al-fi’l mā dalla ‘alā iqtirān ḥadat bi-zamān*]»¹⁸¹:

Այսպիսով, սկսած X դարից՝ արաբական քերականական աշխատություններում սկսում են ի հայտ գալ նաև արիստոտելյան

¹⁷⁷ Արիստոտել, Պոետիկա, թարգմ. և հետազոտ. պրոֆ. Ա. Կարապետյանի, Երևան, «Հայ պետիրատ», 1955, գլուխ XX, էջ 193

¹⁷⁸ Տե՛ս, Fārābī, Alfāz, էջ 41: 15- 42: 1

¹⁷⁹ Zajjājī, Iqāh, p, 52: 19

¹⁸⁰ Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, p. 141

¹⁸¹ Abū al-Qāsim Al-Zamaxšārī, Kitāb al-Mufaṣṣsal fī al-naḥw, ed. by J. P. Broch, Berlin, Christianiae, Sumtibus Universitatis Regiae Fredericianae, 1859, p. 108: 6

սահմանումներ, ինչպես կարելի է տեսնել Ալ-Չաջաջիի և Ալ-Չամախարիի օրինակներում: Այնուամենայնիվ, արիստոտելյան ազդեցությունը չփոխեց արաբական քերականական համակարգի կառուցվածքային տրամաբանությունը, որն «այս ավանդույթի զարգացման ամբողջ ընթացքում իր բնույթով մնաց այնպիսին, ինչպիսին այն ներկայանում է Սիբաուեյհիի *Al-Kitāb-ում*»¹⁸²:

1.3. Al-manṭiq գիտակարգի ձևավորումը. քերականագետների և տրամաբանների միջև բանավեճը

IX-X դարերում թարգմանչական մեծածավալ աշխատանքների արդյունքում արաբներին խորապես հայտնի դարձած հունական տրամաբանությունը մուսուլման փիլիսոփաների և տրամաբանների համար ծառայում էր որպես գիտական ինքնարտահայտման միջոց:

Ինչ վերաբերում է *al-manṭiq* եզրույթին, ինչպես այդուհետ սկսեց անվանվել տրամաբանությունը, ապա այն գալիս է հունարեն *logos-* ից (խոսք, բանականություն, դատողություն, նախադասություն), և այս գիտությունն հետևորդները սկսեցին անվանվել *manṭiqiyyun* (տրամաբաններ)¹⁸³:

Ինչպես արդեն նշվել է, մուսուլմանական տրամաբանությունը ներշնչված է գլխավորապես Արիստոտելի տրամաբանությամբ՝ ամփոփված «Օրգանոնով», և արաբ փիլիսոփաների՝ տրամաբանական մասին աշխատությունները մեծ մասամբ կարելի է համարել Արիստոտելի և պերիպատետիկների աշխատությունների մեկնություններ¹⁸⁴: Մուսուլման հեղինակները քաջածանոթ էին նաև նորալատնական և ստոիկյան տրամաբանությանը:

Բայց հունական փիլիսոփայության և տրամաբանական ներթափանցումը մուսուլմանական միջավայր տեղի չունեցավ առանց խիստ ընդդիմության: Եվ առաջին հերթին այն պատճառով, որ այդ գիտակարգերը խիստ տարբեր և անհամատեղելի էին «արաբական

¹⁸² Фролов Д., Способы определения понятий в традиционной арабской грамматике, стр. 84-85

¹⁸³ Mahdi M., Language and Logic in Classical Islam, p. 54

¹⁸⁴ Արիստոտելի ազդեցությունը զգալի է նաև հայ փիլիսոփայական մտքի ձևավորման և զարգացման գործում, և Արիստոտելի երկերի մեկնության հայ ավանդույթը խոր արմատներ ունի (սկսած V դարից): Այս առումով հավասարապես կարելի է խոսել հայկական և արաբական «Արիստոտելիզմի» մասին: Տե՛ս, Չաքարյան Ս., Հայկական Արիստոտելականություն, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Հոգեբանություն», Երևան, 2016, № 3 (21), էջ 3-20

գիտությունների» կողմից մշակված մտածողության ու ճանաչողության մեթոդների հետ: Դրանք «*խաթարում էին արաբամուսուլմանական մշակույթի հիմքերի անսասանությունը՝ սպառնալով դրագոյությունը*»¹⁸⁵: Տրամաբանությունը նման կերպեր ընկալվում, քանի որ անջատում էր մտածողությունը լեզվից, իսկ փիլիսոփայությունը՝ «*քանի որ աստվածային հայտնության փոխարեն՝ որպես ճշմարտության բարձրագույն չափանիշ, նախապատվությունը տալիս էր մարդկային բանականությանը*»¹⁸⁶: Եվ երբ փիլիսոփաներ Ալ-Քինդին (մահ. 872/873) ու Ալ-Ֆարաբին փիլիսոփայական հարցեր էին շոշափում, չկարողացան խուսափել սուննի աստվածաբանների թշնամանքից, որոնք ամենախիստ կերպով պաշտպանում էին Սուրբ Գրքի առաջնայնությունը բացառապես ամեն ինչի նկատմամբ¹⁸⁷:

Այս շրջանում տրամաբանները, որոնք կրում էին հունական տրամաբանական մտքի ազդեցությունը, պնդում էին, որ մտային գործընթացները համընդհանուր են, իսկ այդ գործընթացների լեզվական արտահայտությունները՝ կամայական: Այս պնդումն էլ ստիպեց քերականագետներին առնչվել մինչ այդ իրենց կողմից անուշադրության մատնված խնդիրների հետ:

Արաբական քերականության և հունական տրամաբանության *շփումները* տեղի էին ունենում լեզվի և մտածողության հարաբերակցության շուրջ բանավեճերով: Տրամաբանների համար ակնհայտ էր, որ և՛ արաբները, և՛ հույները նույն բանը նկատի ունեն, երբ խոսում են անդրաշխարհում մեղքերի համար կատարվելիք Մեծ դատի մասին: Տարբերվում են միայն այդ դատը ներկայացնելու միջոցները՝ պայմանավորված նրանց կողմից կիրառվող տարբեր լեզուներով: Եվ քանի որ տրամաբանները մտային գործընթացները անկախ էին համարում լեզուներից, որտեղ դրանք իրենց արտահայտությունն են գտնում, նրանցից ոմանք եկան այն եզրակացության, որ հարկ է զբաղվել միայն այդ մտային

¹⁸⁵ Фролов Д., Абу Хаййан ат-Таухиди, Диалоги (Из «Книги услады и развлечения»), Москва, «Наука», 1988, стр. 50

¹⁸⁶ Նույն տեղում:

¹⁸⁷ Versteegh C., Grammar and Logic in the Arabic Grammatical Tradition, p. 301

գործընթացների ուսումնասիրմամբ՝ չանդրադառնալով Լեզուների բազմազանությանը¹⁸⁸:

Յենց այս թեմայի շուրջ էր, որ 932 թ.- ին Բաղդադում՝ Աբբասյան խալիֆ Ալ-Մուքթադիրի (908-932) վեզիր Իբն ալ-Ֆուրաթի պալատում տեղի ունեցավ գրականության մեջ հայտնի մի բանավեճ¹⁸⁹: Այն իրենից ներկայացնում էր այս շրջանում տրամաբանության և քերականության «հակամարտությունը»: Տրամաբանության պաշտպանն էր հայտնի թարգմանիչ և տրամաբան, ասորի քրիստոնյա Աբու Բիշր Մաթթա իբն Յունուսը (870-940), որն արիստոտելյան փիլիսոփայության Բաղդադի դպրոցի հիմնադիր անդամներից էր: Իսկ արաբական քերականությունը ներկայացնում էր քերականագետ Աբու Սաիդ ալ-Սիրաֆին (893-979), որն ավելի ուշ հայտնի դարձավ Սիբաուեյհիի *Al-Kitāb*-ի մեկնությամբ:

Ըստ Մաթթայի՝ տրամաբանությունը ճշմարիտ և սխալ արտահայտությունների տարբերակման գործիք է, քանի որ այն զբաղվում է խոսքի ճիշտ արժևորմամբ: Խոսքի ձևը (*lafz*) տարբերվում է ըստ ազգության, բայց նշանակությունը (*ma'nā*) համընդհանուր է բոլոր ազգերի համար: Մաթթայի համոզմամբ՝ տրամաբան ուսումնասիրում է նշանակությունները, իսկ քերականագետը սահմանափակվում է միայն ձևերի ուսումնասիրությամբ, որը կամայական է¹⁹⁰: Նա մատնանշում է, որ բոլոր ազգությունների համար «4+4=8» հավասարումը ճշմարիտ է՝ անկախ նրանց կողմից կիրառվող Լեզուներից¹⁹¹: Սա նշանակում է, որ տրամաբանը կարիք չունի քերականագետի, իսկ քերականագետը, ընդհակառակը, տրամաբանության կարիքը շատ ունի, քանի որ չի կարող վերլուծել խոսքը՝ առանց դրան նշանակությունը հասկանալու:

¹⁸⁸ Տե՛ս, նույն տեղում:

¹⁸⁹ Այս բանավեճի մասին տե՛ս, Abū Ḥayyān Al-Tawḥīdī, *Kitab al-Imtā' wa-al-Mu'ānasah, al-juz' al-'awwal*, Bayrūt, 2004, (արաբերեն սկզբնաղբյուր); ինչպես նաև Mahdi M., *Language and Logic in Classical Islam*; Endress G., *Al-munāzara bayna al-mantiq al-falsafī wa-n-naḥw al-'arabī fī 'uṣūr al-xulafā' (with English summary "The debate between Arabic Grammar and Greek Logic in Classical Islamic Thought")*, *Journal for the History of Arabic Science*, 1, Aleppo, 1977; Versteegh C., *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic tradition*, London and New York, *Routledge*, 1997; Adamson P. & Key A., *The Philosophy of Language in the Medieval Arabic Tradition, Linguistic Content: New Essays on the History of Philosophy of Language*, Oxford, *Oxford University Press*, 2015

¹⁹⁰ Տե՛ս, Versteegh C., *Grammar and Logic in the Arabic Grammatical Tradition*, pp. 301-302

¹⁹¹ Versteegh C., *Landmarks in Linguistic Thought III*, p. 39

Ալ-Սիրաֆին հակառակվում է նրան՝ պնդելով, որ նշանակությունները ներքին ամուր կապերով կապված և փոխհամաձայնեցված են կոնկրետ լեզվի հետ: Նա իր զարմանքն է արտահայտում, որ ասորի Մաթթան, որը բավարար չափով չի տիրապետում արաբերենին (արաբերենը ասորի թարգմանիչների համար երկրորդ լեզու էր, և Ալ-Սիրաֆիի համար բնականաբար դժվար չէր ցույց տալ Մաթթայի թերացումը արաբերենում), կարող է խոսել արաբերենի իմաստների մասին: Եվ երբ նա հարցնում է վերջինիս *ff* մասնիկի բոլոր իմաստները (*ma'āni*), Մաթթան ոչինչ չի կարողանում պատասխանել ¹⁹², և ի վերջո, պարտություն է կրում այս բանավեճում:

Ալ-Սիրաֆին այն համոզման է, որ *«քերականությունը չի սահմանափակվում միայն արտահայտությունների ուսումնասիրմամբ, այլ գործ ունի նաև նշանակությունների հետ: Արաբական քերականությունն առնչվում է արաբերեն բառերի նշանակությունների հետ, և հետևաբար, ավելի նպատակահարմար է արաբ լեզվակիրների համար, քան հունական տրամաբանությունը, որն առնչվում է հունարեն, ոչ թե արաբերեն բառերի նշանակությունների հետ»*¹⁹³:

Այսինքն՝ եթե դու հույն ես, ապա աշխարհը «բաժանում» էս հունարենով, իսկ եթե արաբ ես, ապա՝ արաբերենով: Եվ տեղին չէ, եթե դու, լինելով արաբալեզու, գրում ես հունարենի մասին, և հակառակը: Ըստ Ալ-Սիրաֆիի՝ հունական տրամաբանությունը ստեղծվել է հունարենի հիմքի վրա, և չի կարող տրամաբանական համարվել այն մարդու համար, որը խոսում է մեկ այլ լեզվով, ինչպիսին օրինակ արաբերենն է:

Ալ-Սիրաֆին հայտարարում է, որ տրամաբանությունը ցանկացած լեզվի նկատմամբ երկրորդական է, որ համընդհանուր տրամաբանությունն գոյություն ունենալ չի կարող: Յետևաբար, արաբերենն ունի իր սեփական տրամաբանությունը (*manṭiq al-'arabiyyah*), որն արտացոլվում է նրա քերականության մեջ: Յետև դրամիջոցով էլ քերականությունը լուծում է իր առջև դրված խնդիրները ¹⁹⁴:

¹⁹² Տե՛ս, Versteegh C., Grammar and Logic in the Arabic Grammatical Tradition, p. 302

¹⁹³ Nicholas H., Review: Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi by Sh. B. Abed, Middle East Studies Association Bulletin, vol. 25, № 2, 1991, p. 238

¹⁹⁴ Տե՛ս, Фролов Д., Способы определения понятий в традиционной арабской грамматике, էջ 84

Այս տեղ կարևոր է նկատել, որ, չնայած տարակարծություններին, Մաթթան և Ալ-Սիրաֆին աշխատում էին եզրաբանական միասնական հենքի վրա: Նրանք երկուսն էլ փորձում էին նկարագրել լեզվի և դրա միջոցով արտահայտվող մտքերի կամ իմաստների միջև կապը: Լեզվական արտահայտությունները նրանք անվանում էին *lafz* (բառ, հնչյունային ձև, հ.թ.՝ *alfāz*), *իսկ մտայինը՝ ma'nā* (իմաստ, նշանակություն, գաղափար, մտային բովանդակություն, հ.թ.՝ *ma'ānī*):

Նշանակությունների այս երկմաս դասակարգումը այն ավանդական մոդելն էր, որն օգտագործում էին արաբ քերականագետները՝ մտային և լեզվական բովանդակությունների հարաբերակցությունը ցույց տալու համար: Այն նմանություն ունի Ֆերդինանդ դը Սոսյուրի լեզվական նշանի¹⁹⁵ տեսության հետ, որը տարբերակում է լեզվական նշանի երկու կողմերը՝ նյութականը (ձևը) և հասկացականը (նշանակությունը): Արաբ քերականագետների և Սոսյուրի տեսությունների տարբերությունն այն է, որ վերջինս այս տեղ ներմուծում է նաև լեզվական նշանի գաղափարը¹⁹⁶:

Ma'nā-ի գաղափարը տրամաբան Մաթթայի մոտայլ հիմք ունի: Նա առաջնորդվում է նշանակությունների արիստոտելյան եռամաս դասակարգմամբ (այս դասակարգմանն առավել մանրամասն անդրադարձ կկատարվի աշխատանքի 2-րդ գլխում)՝ հնչյունային ձև, մտային բովանդակություն և իր (*phōnai, noēmata, pragmata*): *Այս բաժանումը ենթադրում է, որ «հնչյունային ձևերը նշանակում են իրերը, բայց միայն մտային բովանդակության միջնորդությամբ»*¹⁹⁷:

Ինդիրն այն է, որ այս երկու հայեցակարգերում տարբեր են *ma'nā* եզրույթի ընկալումները: Մաթթայի հայեցակարգում լեզվական արտահայտությունները (*alfāz*) պատկանում են խոսքի մակարդակին և կամայական են, իսկ *նշանակությունները* (*ma'ānī*) ավելի բարձր

¹⁹⁵ Լեզվի մեջ մտքերի և հնչյունների միասնությունը լիովին համապատասխանում է նշանի ըմբռնմանը: Նշանը երկու տարբեր իրողությունների այնպիսի միացությունն է, որում մեկի շնորհիվ հասկանալի է դառնում մյուսը: Լեզվի՝ որպես նշանային համակարգի լեզվաբանական տեսության հիմքը դրել է Ֆերդինանդ դը Սոսյուրը XX դ. սկզբներին: Լեզվական միավորի՝ որպես նշանային համակարգի մասին տե՛ս, Աթայան Է., Լեզվաբանական աշխարհի ներքին կերպավորումը և արտաքին վերաբերությունը, Երևան, «Երևանի համալսարանի հրատարակչություն», 1981, էջ 236-266

¹⁹⁶ Adamson P. & Key A., *The Philosophy of Language in the Medieval Arabic Tradition*, p. 77

¹⁹⁷ Տե՛ս, Adamson P. & Key A., նշվ. աշխ., էջ 79

մակարդակ են զբաղեցնում: Դրանք համընդհանուր են բոլոր ազգությունների համար, և այդ ազգությունների լեզուներն են միայն իրարից տարբերվում մակերեսային կանոնների (այն է՝ քերականական կանոնների) մակարդակով:

Այս համատեքստում *ma'ānī-* ն վերաբերում են մտքի տրամաբանական գործողություններին (ինչպես Մաթթայի օրինակը գումարման մաթեմատիկական գործողության վերաբերյալ), և կարող են համարժեք լինել «հասկացությունների»¹⁹⁸ ու «դատողությունների» հետ¹⁹⁹: Իսկ ըստ քերականագետների՝ *ma'ānī-* ն քերականական գործառույթներ են, ինչյունական արտահայտությունների իմաստային ասպեկտներ, որոնց արտահայտման համար բառը կարող է օգտագործվել՝ համաձայնեցվելով միայն տվյալ լեզվի կանոնների հետ: Յետևաբար, մասնիկն ունի կոնկրետ քերականական գործառույթներ, որոնք Մաթթան, ոչ լեզվակիր լինելով, չգիտեր²⁰⁰:

Ըստ Ալ-Սիրաֆիի՝ *նշանակությունները (ma'ānī)* համընդհանուր չեն. յուրաքանչյուր լեզու ունի իր սեփական նշանակությունները: Յարկ է նկատել, որ Ալ-Սիրաֆիի կողմից «նշանակություն» բառի նման կիրառումը հարաբերակցվում է դրա ստոիկյան կիրառման հետ՝ նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ «ստոիկների կողմից ներմուծվեց իրի և անվան միջև նաև երրորդ կողմը՝ բառիմաստը, «նշանակությունը», «արտահայտելի»»²⁰¹: Ստոիկները գտնում էին, որ «նշանակությունը» և

¹⁹⁸ Հասկացությունը մտքի ձև է, որն արտահայտում է տվյալ առարկայի կամ առարկաների դասի ընդհանուր և էական հատկություններն ու հարաբերությունները, որոնք անհրաժեշտ և բավարար են՝ տվյալ առարկան (առարկաների դասը) մյուս բոլոր առարկաներից (առարկաների դասից) տարբերելու համար: Հասկացությունն արտահայտում է առարկայի էությունը: Տե՛ս, Բրուսյան Գ., Տրամաբանության տեսություն, էջ 53

¹⁹⁹ Տե՛ս, Versteegh C., Landmarks in Linguistic Thought III, էջ 43: Արաբ քերականների և տրամաբանների շրջանում *ma'nā-* ի այս երկու տարբեր ընկալումների ու կիրառումների վերաբերյալ առավել մանրամասն տե՛ս, Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, էջ 184-190

²⁰⁰ Versteegh C., Grammar and Logic in the Arabic Grammatical Tradition, p. 302

²⁰¹ Ջահուկյան Գ., Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները Յիս և Միջնադարյան Հայաստանում (V-XV դդ.), էջ 13

«հասկացողությունը» տարբեր կատեգորիաներ են՝ չնայած երկուսն էլ հարաբերակցվում են արտաքին նյութական օբյեկտների հետ²⁰²:

Այսպիսով, Ալ-Սիրաֆին այն կարծիքին էր, որ տրամաբանությունն ածանցվում է կոնկրետ լեզվից, և ըստ էության, տրամաբանությունն գոյությունն չունի՝ բացառությամբ տրված լեզվի տրամաբանության: Սահամարժեք է տրամաբանության ձևական կողմի լիարժեք ժխտմանը: Իսկ արաբ տրամաբանները՝ ի դեմս Մաթթայի, տրամաբանությունը համարում էին բոլոր ազգությունների համար համընդհանուր և անփոփոխ՝ անկախ նրանց լեզվից:

Բայց այստեղ հարկ է շեշտել նաև այն հանգամանքը, որ չնայած Ալ-Սիրաֆին մերժում էր արաբերենի վերլուծության գործում հունական տրամաբանության կիրառման անհրաժեշտությունը և հանձին Մաթթայի՝ մեղադրում էր տրամաբաններին «լեզվի ներսում լեզուն կառուցելու մեջ»²⁰³, բայց նրա բացահայտ ընդդիմացումն անմիջականորեն տրամաբանության դեմ չէր ուղղված. այն ուրիշ հիմք ուներ:

Եթե արաբամուսուլմանական միջավայրում ընդունվեր տրամաբանների այն պնդումը, որ մտածողության կանոնները համընդհանուր են, և անկախ են այն լեզվից, որով արտահայտվում են մտքերը, և որ լեզուն մտքի արտաքին պատյանն է միայն, ապա կնշանակեր, որ մշակութային արժեքները նույն հաջողությամբ և նույնությամբ կարելի է արտահայտել ցանկացած լեզվով: Դա կզրկեր արաբերենին այն առանձնահատուկ և բացառիկ դերից, որն այն ունեցել է արաբամուսուլմանական մշակույթի ձևավորման գործում հենց սկզբից՝ որպես նրա ինքնարտահայտման միակ հնարավոր միջոց²⁰⁴:

Վտանգի գիտակցումը հանգեցնում է համապատասխան պաշտպանության: Այս համատեքստում Ալ-Սիրաֆին պնդում է, որ լեզվի և մտածողության միջև անբակտելի կապ կա՝ ցույց տալով ցանկացած լեզվական միավորի արժեքը, և ժխտելով *արտալեզվական*

²⁰² *Ma'nā* եզրույթի ստորկյան տեսության մասին տե՛ս, Versteegh C., *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, էջ 178-190

²⁰³ Այս մասին առավել մանամասն տե՛ս, Mahdi M., *Language and Logic in Classical Islam*, էջ 73-78

²⁰⁴ Տե՛ս, Фролов Д., Абу Хаййан ат-Таухиди, էջ 50

մտածողության հնարավորությունը: Նա այն համոզման է, որ միտքը ձևավորվում է լեզվից: Ահա այս առումով է «տրամաբանություն» գիտությունը Ալ-Սիրաֆիի կողմից ներկայացվում միայն որպես «հունարենի տրամաբանություն»²⁰⁵: Նման գիտական միջավայրում ակնհայտ է դառնում նաև արաբական քերականության դերը՝ որպես «մաքրամաքուր արաբերենի պահպան» և դրան ներկայացումը՝ որպես «արաբերենի տրամաբանություն», և բացահայտ հակադրումը հունական տրամաբանությանը: Արաբական քերականությունը, ուսումնասիրելով արաբերենի կանոնները, միաժամանակ վեր է հանում նաև արաբերենով ճիշտ մտածողության կանոնները²⁰⁶:

Ինչ վերաբերում է Ալ-Ֆարաբիին, որը տիրապետում էր և՛ հունական քերականությանն ու տրամաբանությանը, և՛ արաբական քերականությանը, ապա նա, հավանաբար նկատի ունենալով վերոնշյալ բանավեճը, իր աշխատություններում փորձում է ցույց տալ, որ տրամաբանությունը արաբ և հունյն լեզվակիրների համար համարժեք գիտություն է: Որպես այդ նպատակի իրականացման մեթոդ՝ Ալ-Ֆարաբին փորձում է վերլուծել արաբերենը այսպես կոչված *համընդհանուր տրամաբանության* տեսանկյունից, որը կփորձենք ներկայացնել աշխատանքի հետագա շարադրանքում:

ԳԼՈՒԽ 2

ԱԼ-ՖԱՐԱԲԻԻ ԼԵԶՎԻ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ և ՔԵՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԸՆԿԱԼՈՒՄԸ

2.1. Լեզվի ծագման և բնույթի մասին տեսությունները IX-X դարերում

Լեզվի մեջ մտքերը ստանում են հնչյունական արտահայտություն: Սա նշանակում է, որ մտքերը և հնչյունները, իրար միանալով, ծնունդ են տալիս լեզվին: Երբ մարդիկ խոսում են, այսինքն՝ օգտագործում են լեզուն, ակնհայտ է, որ նրանց նպատակը իրար մտքեր հաղորդելն է: Բայց միտքը գոյություն ունի մարդու գիտակցության մեջ և նյութական չէ: Յետևաբար, մի մարդուց

²⁰⁵ Фролов Д., *ևշվ. աշխ.*, էջ 50-51

²⁰⁶ Տե՛ս, նույն տեղում:

մյուսին փոխանցվելու համար միտքը պիտի նյութականություն ստանա: Այդ նպատակին ծառայում են հնչյունները: Հնչյունները միմյանց հետկազմում են որոշակի միավորումներ:

Այս հնչյունային միավորումները՝ անունները (*asmā*)²⁰⁷, արտահայտում, նշանակում են այն իրերը, երևույթները, որ նրանք անվանում են (*musammayāt*)՝ դրանք տարբերակելով մնացած իրերից ու երևույթներից: Անունների նման «տեղադրումը»՝ *wadʿ*-ը²⁰⁸, դրանք այդպես անվանողի՝ *wāḍīʿ*-ի (անհատական կամ հավաքական կերպով) գործունեության արդյունքն է: Ահա այստեղ է, որ առաջ են գալիս տարատեսակ կարծիքներ ու քննարկումներ՝ մի կողմից լեզվի ծագման, բնույթի, մյուս կողմից՝ անվանողի և անվան հետկապված: Արդյո՞ք անունները և այն իրերը, որ նրանք անվանում են, անկախ են միմյանցից և կամայական ընտրության արդյունք են, թե՞ որոշակի կապ կա դրանց միջև: Իսկ թե՛ կա, ապա ինչն՞ է հաճախ միևնույն անունը կարող է տարբեր իրեր անվանել, և հակառակը²⁰⁹:

Արաբ բերականագետների և աստվածաբանների կողմից քննարկվող նմանատիպ հարցերը հարկ է դիտարկել հունական փիլիսոփայության համատեքստում՝ առանց որի բարդ կլիսի լիարժեք ըմբռնել խնդրի էությունը:

Սկզբնական շրջանում հին հույները լեզվական հարցերով զբաղվելը դիտարկում էին զուտորպես փիլիսոփայական խնդիրների լուծմանը նպաստող միջոց: «Ողջ հունական փիլիսոփայության լեզվական դատողությունների առանցքն այն հարցն էր, թե ինչպե՛ս է անուն տրվում իրերին, ի՛նչ հարաբերություն կա իրի և նրա

²⁰⁷ «Անուններ»-ը (*asmā*) այս համատեքստում կիրառվում են որպես ընդհանուր, սեռային հասկացություններ՝ ընդգրկելով անունները, բայերը և մասնիկները:

²⁰⁸ *Wadʿ*-ը արաբերեն *wadaʿa* (բառ.՝ «դնել, տեղադրել, տեղավորել») բայիբայ անունն (*maṣdar*) է: Ինչպես նշում է Բ.Վեյսը, արևմտյան արևելագիտական ավանդույթը չունի *wadʿ* եզրույթի համարժեքը: Ըստ հեղինակի՝ մութագիլականները առաջինն էին, որ այս բառն օգտագործեցին լեզվի պայմանական բնույթի նշանակման համար: Հեղինակը հավելում է, որ շատ դեպքերում, «այս մանականություն» իմաստով կիրառվել է ոչ թե *wadʿ*-ը, այլ *muwādaʿa*-ն: Տե՛ս, Weiss B., *Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of "Wadʿ al-Lughah" and its Development, Ph.D., Princeton University Press, 1966*, էջ 52-53: Իսկ *wadʿ*-ի բուն իմաստը լեզվում բառերի, արտահայտությունների (*alfāz*) և նշանակությունների (*maʿāni*) միջև հարաբերակցության «տրվածությունն» է, այլ կերպ ասած՝ «լեզվի տրվածությունը» (*wadʿ al-lughah*): *Wadʿ*-ը այս իմաստով մեծ մասամբ սկսել է կիրառվել XIV դ. աստվածաբան Ալ-Իջիի (մահ. 1355) կողմից դրա կիրառումից հետո: Տե՛ս, Weiss B., *ʿilm al-wadʿ: An Introductory Account of a Later Muslim Philological Science, Arabica*, 34, 1987, էջ 339-356; Weiss B. (1966), էջ 38-40

²⁰⁹ Mahdi M., *Language and Logic in Classical Islam*, p. 51

անվան միջև»²¹⁰: Չարցադրումը հետևյալն էր. «Լեզուն²¹¹ կապված է բնութայա՞ն (phúsis), թե՞ անվանման (namos) հետ»²¹²: Այսինքն՝ Լեզուն կառավարվում է բնութայա՞ն (phúsis) կողմից, ինչպես ցանկացած այլ բնութայան երևույթ, օրինակ՝ անձրևելը, թե՞ այն մարդկանց միջև փոխամածայնության արդյունք է (thésis): Այլ կերպ ասած՝ անունն իրին տրվում է նրա բնութայանը համապատասխան, թե՞ օրենքի ուժով, սովորությունամբ²¹³: Առաջին տեսակետն անվանվեց նատուրալիզմ (բնականություն), որի ամենավառ ներկայացուցիչը Պլատոնն էր (մահ. մ.թ.ա. 348/347), իսկ երկրորդն անվանվեց կոնվենցիոնալիզմ (պայմանականություն²¹⁴)՝ Արիստոտելի գլխավորությունամբ²¹⁵: Ծրջանառվում էին նաև այս երկու մոտեցումները «միավորող» տեսակետներ: Բայց երկու դեպքում էլ Լեզվի ծագման հարցը դուրս էր մնում քննարկման շրջանակներից. երկու տեսություններում էլ այն կարող էր կապված լինել և՛ բնութայան, և՛ հասարակության, և՛ աստվածային կամ մարդկային գործոնի հետ՝ որպես «անվանող»: Իհարկե, ավելի ուշ շրջանում *phúsis* և *thésis* եզրույթները սկսեցին կիրառվել նաև Լեզվի ծագման շուրջ քննարկումներում²¹⁶:

Չարկ է նկատել, որ հայ քերականները ևս անդրադարձել են այդ խնդրին: Օրինակ՝ Դիոնիսիոս Թրակացու քերականության հայ մեկնիչ Անանունը տարբերում է «առարկան» և նրա «անունը», և նշում, որ անունը անմիջապես չի կապվում առարկայի հետ,

²¹⁰ Ջահուկյան Գ., Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները Յին և Միջնադարյան Չայաստանում (V-XV դդ.), էջ 13

²¹¹ «Տվյալ էտապի հայեցակետի համար, երբ մի կողմից՝ Լեզվական հարցերով զբաղվելը ներկայացնում էր փիլիսոփայական-տրամաբանական հարցերի լուծման մի կողմնակի արդյունք, և մյուս կողմից՝ չկար աշխարհի բազմազան Լեզուների հետազոտության ճանապարհով կուտակված նյութ, խոսք էր կարող լինել «Լեզվի» պրոբլեմի մասին ընդհանրապես. դրվում էր միայն «անվան» պրոբլեմը, որով մարդկային Լեզուն առնվում էր ամբողջական հայեցողությամբ»: Տե՛ս, Ջահուկյան Գ., նույն տեղում:

²¹² ARCHIVES DE CATÉGORIE: SCHOOLS OF LINGUISTICS, online: <https://mdresources.wordpress.com/2013/02/25/traditional-grammar-the-greeks-the-alexandrian-and-the-romans/> date of access: 08.08.2015

²¹³ Ջահուկյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 14

²¹⁴ «Բնականություն» և «պայմանականություն» եզրույթների կիրառումը՝ ըստ Աթայան Է., Լեզվական աշխարհի ներքին կերպավորումը և արտաքին վերաբերությունը, էջ 236

²¹⁵ ARCHIVES DE CATÉGORIE: SCHOOLS OF LINGUISTICS, նույն տեղում:

²¹⁶ Տե՛ս, Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, էջ 163-170; Ջահուկյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 13-20

այսինքն՝ այս հարցում նա Արիստոտելի գաղափարակիցն է՝ համարելով, որ անուններն իրերին տրվում են ոչ թե «ըստ բնության», այլ ըստ «ըստսովորույթի»²¹⁷:

Արիստոտելը գտնում էր, որ խոսքն ունի պայմանական բնույթ, և մարդկանց միջև փոխհամաձայնության (*katâ sunthêkên*) արդյունք է²¹⁸: Այսինքն՝ բառի ձևից անհնար է դատել նրանով նշանակվող իրի էության մասին²¹⁹: Արիստոտելի խնդիրն է սահմանել բառերի գործառնության արժեքը: Նրա համար կարևոր է միայն բառերի պայմանական լինելու հանգամանքը, ոչ թե այն, թե դրանք ինչպիսի պայմանականության արդյունք են: Արիստոտելյան տեսակետը լավագույն կերպով լուսաբանել է Ալ-Ֆարաբին: Չարկ է նկատել, որ և՛ Արիստոտելի, և՛ Ալ-Ֆարաբիի համար խնդիրը ոչ թե այն է, թե ով է ստեղծել խոսքը, այլ այն, թե որն է այդ խոսքի արժեքը՝ արտաքին աշխարհում օբյեկտները ճիշտ ընկալելու համար²²⁰: Այնուամենայնիվ, միջնադարյան արաբական իրականության մեջ դիտարկվում էր նաև խոսքի ծագման հարցը. այն է՝ խոսքը ստեղծվել է Ալլահի՞ կողմից, թե՞ մարդկային «ստեղծագործություն» է:

Սուլեյմանի աստվածաբանների տեսակետը իր ամենածայրահեղ դրսևորմամբ այն էր, որ բոլոր բառերը ստեղծվել են Ալլահի կողմից: Սա հիմնականում հիմնված էր Ղուրանի հետևյալ արտահայտության վրա. «Եվ նա [Ալլահը- Ա.Ա.] սովորեցրեց Ադամին բոլոր անունները [կամ բառերը- Ա.Ա.]»՝ «*wa-'allama 'Ādāma al-'asmā'a kullahā*» (*Qur'ān 2/31*): Սա ավանդական կերպով մեկնաբանվում էր այնպես, որ Ալլահն Ադամին ներշնչել է լեզվի բոլոր բառերը²²¹: Նման տեսակետ է հայտնում նաև քերականագետ Իբն Ֆարիսը (մահ. 1004) իր *Kitāb al-Şāhibī* աշխատությանում՝ պնդելով, որ արաբների լեզուն ի սկզբանե հայտնության (*tawqīf*) արդյունք է²²²: Չետագայում լայն տարածում ստացան նաև Ղուրանի այս արտահայտության այլ

²¹⁷ Ջահուկյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 152

²¹⁸ Լեզվի բնույթը՝ ըստ Արիստոտելի տե՛ս, Wen Q., Aristotle's Definition of Language, *International Journal of English Literature and Culture*, vol. 2, № 8, 2014, էջ 194-202

²¹⁹ Տե՛ս, Aristotle, *De Interpretatione*, 16^a19, 16^a26

²²⁰ Versteegh C., *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, pp. 173-174

²²¹ Versteegh C., *Grammar and Logic in the Arabic Grammatical Tradition*, p. 303

²²² Տե՛ս, նույն տեղում:

մեկնաբանություններ²²³: Ամեն դեպքում, սուլունիական դիրքորոշումը ևս կարող էր միավորել այս երկու մոտեցումները (այսինքն՝ Ալլահի կողմից խոսքի ստեղծումը և դրանում մարդկային գործոնի առկայությունը)՝ ենթադրելով, որ խոսքը ստեղծվել է մարդկանց միջև փոխամաձայնության արդյունքում (որը պայմանական է), և միևնույն ժամանակ ասել, որ այդ փոխամաձայնությունը, առաջին հերթին, Ալլահի ներշնչանքի արդյունքն է²²⁴:

Լեզվաբանության մեջ այդ խնդրի քննարկումն արաբների շրջանում մեծ մասամբ առաջ է քաշվել մութազիլականների կողմից՝ մինչև նրանց դիրքերի անկումը արքունիքում²²⁵, իսկ դրանից հետո քննարկվել է միայն որոշ քերականագետների կողմից, որոնց մեծ մասը նորից մութազիլականներ էին: Նրանց՝ Ղուրանի «արարված» լինելու տեսակետը սերտորեն կապված է լեզվի մարդկային ծագման տեսության (*iṣṭilāh, muwāḍa'ah*) հետ: Լեզուն, ըստ նրանց, ոչ մի նախասահմանված նշանակություն չունի, քանի որ, հակառակ դեպքում, կխաթարվի մարդու ազատկամքը²²⁶:

Լեզվի ծագման մասին քննարկումները համակարգված ձևով ներկայացնում է Ալ-Ֆարաբիի աշակերտ մութազիլական Իբն Ջիննին²²⁷ (մահ. 1002) իր *Al-Xaṣā'iṣ* հայտնի տրակտատում: Ուսումնասիրելով մի կողմից՝ Ղուրանի տեքստի փաստարկները՝

²²³ Մանրամասն տե՛ս, Versteegh C., Linguistic Attitudes and the Origin of Speech in the Arab World, *Understanding Arabic: Essays in Contemporary Arabic Linguistics in Honor of El-Said Badawi*, Cairo, The American University Press, 1996, էջ 15-31; ինչպես նաև Weiss B., The Medieval Discussions of the Origin of Language, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 124, 1974, էջ 33-41

²²⁴ Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, p. 177

²²⁵ Մութազիլականների հայեցակարգը, և հատկապես Ղուրանի «արարվածության» մասին դրույթը Աբբասյան խալիֆ Ալ-Մամունի կողմից հաստատվեց որպես պետական հայեցակարգ: Սակայն 847թ.-ին, երբ խալիֆ Ալ-Մութավաբիլի կողմից չեղյալ հայտարարվեցին նրա բոլոր հրամանագրերը, մութազիլականները ևս ամբողջովին կորցրեցին իրենց դիրքերն արքունիքում, և սկսեցին հաճանքների ու հետապնդումների ենթարկվել: Դրանից հետո նրանք իրենց գործունեության դաշտը տեղափոխեցին այլ բնագավառներ, այդ թվում նաև՝ լեզվաբանության: Տե՛ս, Ислам, Энциклопедический словарь, Москва, «Наука», 1991, էջ 75-76; Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, էջ 149-161

²²⁶ Versteegh C., Grammar and Logic in the Arabic Grammatical Tradition, p. 303

²²⁷ Եթե ընդհանուր գծերով ներկայացնելու լինենք Իբն Ջիննիի դերը, ապա նրա մոտ առաջին անգամ էր, որ լեզվաբանությունը զուտ քերականությունն ինչ սկսում է ճյուղավորվել. դրա մեջ տարրեր են մտնում տրամաբանությունն ինչ, փիլիսոփայությունն ինչ (չնայած Իբն Ջիննին ունի նաև զուտ ավանդական քերականական աշխատություններ): Նրա մոտ նկատվում է հարացույցի փոփոխություն. փոխվում է գիտելիքի որակը, ստեղծվում է ժամանակին համապատասխան նոր գիտելիք՝ վերափոխատվորելով նախորդը:

խոսքի ստեղծման աստվածային միջնորդության մասին (*waḥy, tawqīf*), մյուս կողմից՝ տրամաբանական փաստարկները՝ մարդկանց միջև փոխհամաձայնության արդյունքում դրա ստեղծման (*iṣṭilāh, tawāḍu'*)՝ նա ընդունում է իր անկարողությունը վերջնական որոշում կայացնելու հարցում²²⁸: Մի կողմից՝ իբն Ջիննին ռացիոնալ փաստարկների կողմնակից է՝ ի օգուտ երկրորդ տեսակետի, մյուս կողմից՝ արաբերենի «գերազանցությունն ու կատարելությունը» ստիպում են նրան կասկածել այս փաստարկների իրավացիության վրա²²⁹:

Իբն Ջիննիի ժամանակակից քերականագետների մեծ մասը համանման տեսակետ ուներ այդ հարցի շուրջ: Իսկ ավելի ուշ շրջանի քերականագետները կա՛մ չէին շոշափում այդ խնդիրը, կա՛մ էլ մեջբերում էին առկատ տեսակետերից որևէ մեկը՝ առանց սեփական դիրքորոշումը պարզաբանելու²³⁰: Ընդհանուր առմամբ, լեզվի ծագման մասին քերականագետների մոտեցումը համապատասխանում էր աստվածաբանության և մնացած այլ գիտակարգերում ամենատարածված դիրքորոշմանը: Այն է՝ բանավեճերն անօգուտ են, և միակ իրականությունը լեզվի «տրված» լինելն է (*waḍ' al-luḡah*), այսինքն՝ այն փաստը, որ ժամանակակից լեզվում իմաստը պայմանական է և կամայականորեն տրված²³¹:

2.2. Լեզվի ընկալ ու մն ըստ Ալ -Տարաբիի

Ալ -Տարաբիի հայեցակարգում քերականության և տրամաբանության հարաբերակցությունը լիովին ըմբռնելու համար առաջին հերթին անհրաժեշտ է հասկանալ լեզվի ընկալումը նրա կողմից: Այդ հարցում Ալ -Տարաբին հիմնվում է արիստոտելյան պատկերացումների վրա, որն առավել ամբողջական կերպով

²²⁸ Տե՛ս, Abū al-Fatḥ 'Uṯmān bn Jinnī, *Al-Xaṣāiṣ, al-juz' al-'awwal*, Al-Qāhirah, 1913, էջ 40-47

²²⁹ Տե՛ս, Versteegh C., *Grammar and Logic in the Arabic Grammatical Tradition*, էջ 303

²³⁰ Լեզվի ծագման և բնույթի հարցը իսլամական իրականության մեջ քննարկվել է ոչ թե քերականության, այլ աստվածաբանության, իրավագիտության հիմունքների (*uṣūl al-fiqh*) շրջանակներում: Տե՛ս, Weiss B., *Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of "Waḍ' al-Luḡah" and its Development*, էջ 42-89

²³¹ Versteegh C., նույն տեղում:

Ներկայացնում է իր *Kitāb al-Ḥurūf* («Մասնիկների²³² գիրք», այսուհետ՝ *Ḥurūf*) աշխատությունում:

Ալ-Ֆարաբին պարզաբանում է, որ տարբեր տարածաշրջաններում բնակվող մարդիկ խիստ տարբերվում են միմյանցից: Նրանք տարբերվում են իրենց շարժումներով (*ḥarakāt*), տարբեր երևույթների, իրերի նախընտրություններով, արտաբերական օրգանների առանձնահատկություններով և այլն: Եվ յուրաքանչյուր հասարակության մեջ միշտ առանձնանում է որևէ մեկը (որին պայամանականորեն կարելի է անվանել առաջնորդ), որն օրինակ է ծառայում տվյալ հասարակության մնացած անդամների համար: Ահա այդ մեկն է, որ բնության մեջ իրեն հանդիպող յուրաքանչյուր իրի, օբյեկտի իրեն բնորոշ անվանումն է տալիս, որը հետագայում ընդհանուր փոխհամաձայնությամբ ընդունվում է բոլորի կողմից: Այդ նկատառումով, Ալ-Ֆարաբին տվյալ առաջնորդին անվանում է «առաջին [անունների-Ա.Ա.] ստեղծող» (*al-munši' al-awwal*) կամ «տվյալ հանրության անվանադիր (օնոմաթետոս)» (*wāqī' lisān tilka al-umma*)²³³: Այսպիսով, հետևելով նույն սխեմային՝ մարդիկ սկսում են անվանել գործողությունները, սովորությունները և տարբեր առարկաներին, երևույթներին բնորոշ հատկությունները: Այս գործընթացը շարունակվում է այնքան ժամանակ, մինչև իր անվանումն է ստանում յուրաքանչյուր բան, որի կարիքն ունի տվյալ հասարակությունը²³⁴:

Նախևառաջ, այստեղ աշխատում է «պարզության, հեշտության» սկզբունքը: Այսինքն՝ մարդիկ սկզբում միշտ շարժվում են այն ուղղությամբ, որը հեշտ է իրենց համար և բնագոյաբար թելադրված է: Ճանապարհին իրենց հանդիպած իրերն ու երևույթները ևս նրանք արտաբերում են (*تصويت taṣwīt*)՝ ըստ իրենց հարմարության և արտաբերման եղանակի հեշտության՝ պայմանավորված արտաբերական օրգանների առանձնահատկություններով²³⁵: Նշանային (*alāmah*

²³² *Ḥarf* (*h.ḥ. ' hurūf*) եզրույթը մի քանի իմաստ ունի՝ այբբենական տառ, հնչյուն, մասնիկ: Ալ-Ֆարաբիի տվյալ աշխատության համատեքստում այն ունի «մասնիկ» նշանակությունը:

²³³ Տե՛ս, Versteegh C., *Landmarks in Linguistic Thought III*, էջ 60

²³⁴ Մանրամասն տե՛ս, Fārābī, *Ḥurūf*, էջ 137-138: § 120-121

²³⁵ Տե՛ս, Fārābī, *Ḥurūf*, էջ 135: § 115

նշանակումը) արտահայտություն է՝ նրանց արտաբերած առաջին հնչյունները (*taṣwītāt*) հենց այբբենական տառերն են (*al-ḥurūf al-mu‘jamah*)²³⁶:

Եթե հաշվի առնենք, որ տարբեր են նաև մարդկանց զգայական ընկալ ու մտերը և շրջակամիջավայրերը²³⁷, ապա պարզ կդառնատարբեր լեզուների գոյություն վերաբերյալ Ալ-Ֆարաբիի տեսությունը:

Ըստ այս տեսության՝ լեզուն մարդկանց միջև փոխհամաձայնության արդյունք է, և այստեղ անգամ ակնարկ չկա լեզվի աստվածային ծագման մասին: Ալ-Ֆարաբին չի մանրամասնում, թե ինչու է հենց տվյալ բառն ընտրվում տվյալ օբյեկտն անվանելու համար: Ք. Վերստեդը ենթադրում է, որ Ալ-Ֆարաբին այդ գործընթացը համարում է պատահականության արդյունք. «Քանի որ մարդիկ ըստ բնագրի են շարժվում որոշակի իրերի ուղղությամբ [որը, ըստ էության, փորձում է ցույց տալ Ալ-Ֆարաբին -Ա.Ա.], հետևաբար, նրանք իրենց արտաբերական օրգանները ևս շարժում են ըստբնագրի, որը յուրաքանչյուր հանրության մեջ յուրովի ընթացք ունի»²³⁸:

Ինչպես նշում է Ալ-Ֆարաբին, այդ հանրության «անվանադիրները» (*fiṭar tilka al-ummah*) հոգում են ասույթների²³⁹ (*alfāz*) և դրանց նշանակությունների (*المعاني al-ma‘ānī*) միջև համապատասխան հարաբերությունների հաստատման մասին²⁴⁰: Այս մարդիկ նկատում են նաև, որ երբեմն օբյեկտները իրենց վրա են կրում միանման գործողություններ: Այդ երևույթը լեզվում արտահայտելու համար նրանք միանման վերջավորություններ են տալիս այդ օբյեկտներն անվանող բառերին: Նման յուրահատուկ ձևով Ալ-Ֆարաբին փորձում է բացատրել հոլովական վերջավորությունները: Արաբերենում դրանք հաճախ անվանվում են *aḥwāl* (վիճակներ), որովհետև մատնանշում են այն վիճակը, որում գտնվում է անունը: Նման ձևով Ալ-Ֆարաբին փորձում է բացատրել նաև համանունների և հոմանիշների զարգացումը լեզվում, ինչպես

²³⁶ Տե՛ս, Fārābī, Ḥurūf, էջ 136: § 118

²³⁷ Տե՛ս, նույն տեղում:

²³⁸ Versteegh C., նույն տեղում:

²³⁹ Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում *lafz*-ը (*հոգ. թ. alfāz*) կարող է նշանակել և՛ բառ, և՛ խոսք, և՛ ասույթ: Ատենախոսության մեջ այս եզրը պայմանականորեն կանվանվի «ասույթ»՝ ընդգրկելով նաև բառն ու խոսքը (տե՛ս, 2.6.):

²⁴⁰ Տե՛ս, Fārābī, Ḥurūf, էջ 138

նաև փոխաբերությունների կիրառումը, որն արդեն հանգեցնում է հռետորության և պոեզիայի առաջացմանը²⁴¹:

Ալ-Ֆարաբին եզրակացնում է, որ նման ճանապարհով տրված անվանումները տվյալ հասարակության համար դառնում են բնական և սովորական: Նա նշում է. «Նրանց [այն է՝ տվյալ հասարակության անդամների- Ա.Ա.] միտքը²⁴² և լեզուն այնքան են վարժվում այս ասույթներին, որ չեն ճանաչում որևէ այլ բան [ասույթ- Ա.Ա.]: Նրանց լեզուն վարժվում է դրանց [այդ ասույթներին- Ա.Ա.], և խուսափում է որևէ այլ ասույթի արտաբերումից, և խոսքում տվյալ ասույթների որևէ այլ ձևից ու դասավորությունից: Այն ասույթները, որ պայմանականորեն ներմուծվել են նրանց [այն է՝ տվյալ հանրության անդամների- Ա.Ա.] մտքի և լեզվի մեջ, համապատասխանում են այն ասույթներին, որ նրանք ստացել են իրենց նախնիներից [...]: Իսկ սրանք էլ, իրենց հերթին, դրանք ստացել էին այն մեկից, որը «ստեղծել» էր [waḍa'a] այս ասույթները: [...] Ահա այս ասույթներն են [կազմավորում- Ա.Ա.] տվյալ հասարակության լեզուն: Իսկ դրանցից տարբերվող ասույթները համարվում են օտար կամ սխալ»²⁴³:

Այսինքն՝ մարդիկ իրերն անվանում են նախնիների կողմից հաստատված սովորություններ, և լեզուն դառնում է հասարակության բնական ու պայմանական (այսինքն՝ բոլորի կողմից համընդհանուր պայմանավորվածություններ ընդունված) զարգացման մի մասը: Քանի որ լեզվի ձևավորումը և հետագա զարգացումը տեղի են ունենում ըստ առաջին անվանադիրների բնական բնագոյի, հարկ է եզրակացնել, որ ասույթների և դրանցով նշանակվող իրերի միջև հարաբերությունները ևս բնական են: Իհարկե, սա չի նշանակում, որ հնչյուններն արտահայտում են իրերի էությունը, այլ նկատի է առնվում այն հանգամանքը, որ առաջին անվանադիրների մարմնի բնական կառուցվածքը և արտաբերական օրգանների առանձնահատկությունները «ստիպում են» նրանց արտաբերել հենց

²⁴¹ Տե՛ս, Versteegh C., Landmarks in Linguistic Thought III, էջ 61

²⁴² Բնագիր տարբերակում կիրառվում է «իրենց հոգիներում» (fi anfusihim) արտահայտությունը, որը տվյալ համատեքստում համապատասխանում է «մտքին»:

²⁴³ Fārābī, Ḥurūf, p. 141: 18- 142: 4

այդ հնչյունները²⁴⁴: Ալ-Տարափին սրանով շեշտում է լեզվի պայմանական բնույթը տարբեր հասարակություններում:

Բոլոր ազգությունների համար «հոգում պարունակվող հասկացությունները» (*al-ma'qūlāt allatī fi al-naḥs*, տե՛ս ստորև) բնական են (*ṭabʿiyyah*) և համընդհանուր (*wāḥidah bi-ʿaʿyānihā*)՝ անկախ նրանց լեզուներից²⁴⁵: Ոչ մի լեզու Ալ-Տարափի հայեցակարգում առավելություն չունի մեկ այլ լեզվի նկատմամբ. դրանք բոլորը ենթարկվում են համընդհանուր մտածողության կանոններին: Ալ-Տարափին ոչնչով չի առանձնացնում նաև արաբերենը, որն ակնհայտ երևում է արաբերենում բայական հանգույցի բացակայության «վերհանմամբ» իր *Hurūf* աշխատությունում: Բացի այդ՝ Ալ-Տարափին եզրակացնում է, որ արաբ քերականագետների կողմից կատարված խոսքիմասային բաժանումը, որը կարելի է տեսնել դեռևս Սիբաուեյհիի *Al-Kitāb*-ում, զգալի «թերությունների» ունի, քանի որ չի արտահայտում բոլոր անհրաժեշտ բաժանումները: Այս նկատառումով, նա առաջարկում է արաբերենում մասնիկների (*hurūf*) լիովին այլ դասակարգում, որն ամբողջովին տարբերվում է արաբական քերականական ավանդույթում մասնիկների դասակարգումից:

Ալ-Տարափի հայեցակարգում լեզվի պայմանականությունը հանգեցնում է նաև քերականական կանոնների պայմանականությանը, որոնք անհրաժեշտության դեպքում կարելի է փոխել, եթե դրանք չեն համապատասխանում *համընդհանուր տրամաբանության* կանոններին: Ունենալով այն համոզմունքը, որ լեզուն ունի պայմանական բնույթ՝ նա նպատակ ուներ ստանալ ու լեզվաբանական նոր գիտելիք կամ վերափոխադրել ու նախորդը, որը կարելի է տեսնել նրա՝ արաբերենի մասնիկների դասակարգումից և բայական հանգույցի դերի շուրջ վերլուծությունից:

2.3. Ալ-Տարափի իմացաբանական համակարգը

Փիլիսոփայության մեջ իմացաբանության ելակետային հիմնախնդիրը աշխարհի ճանաչելիության հնարավորության և

²⁴⁴ Versteegh C., Landmarks in Linguistic Thought III, p. 63

²⁴⁵ Տե՛ս, Fārābī, Ṣarḥ, էջ 27

միջոցների հարցն է²⁴⁶: Փիլիսոփայական մտքի պատմության ամբողջ ընթացքում այս հարցի շուրջ գոյություն են ունեցել տարբեր մոտեցումներ: Ալ-Ֆարաբիի իմացաբանական համակարգը մեծապես կրում է Արիստոտելի հայացքների ազդեցությունը:

Արիստոտելն իր «Մեկնության մասին» աշխատությունում գրում է. «Այն, ինչ արտահայտված է հնչյուններում, հոգում գտնվող պատկերացումների նշաններն են, իսկ գրերում արտահայտվածը՝ հնչյունների: Այնպես, ինչպես բուն որ [մարդկանց] մոտ միևնույնը չէ գիրը, այնպես էլ միևնույնը չեն հնչյունները: Սակայն հոգում գտնվող պատկերացումները, որոնք հնչյուններում արտահայտվածի անմիջական նշաններն են, միևնույնն են բուն որ [մարդկանց] համար: Եվ սա այնպես, ինչպես միևնույնն են իրերը, որոնց կրկնորդները [հոգում գտնվող – Ա.Ա.] պատկերացումների էությունն են»²⁴⁷:

Դրանով Արիստոտելն իրականության մեջ առանձնացնում է չորս շերտ՝ 1. իրը, 2. հոգում պարունակվող պատկերացումն իրի մասին, այսինքն՝ իրի իմացությունը (ի դեպ, այս երկուսը բուն որ մարդկանց մոտ նույնն են), 3. պատկերացումը հնչեցման միջոցով արտահայտող բառը կամ բառակապակցությունը, և 4. այս վերջինը գրի միջոցով վերարտադրող նշանները (վերջիններս զանազան են տարբեր մարդկանց մոտ՝ զանազան լեզուների և գրերի գոյության պատճառով)²⁴⁸:

Գիրը համարելով հնչյունների (բառերի) լեզվական նշաններ²⁴⁹ կարելի է նկատել նշանակությունների արիստոտելյան եռամաս դասակարգումը՝ հնչյունային ձև, հասկացություն և իր (*phōnai, noêmata, pragmata*):

Այս տեսությունը Ալ-Ֆարաբին ներկայացնում է Արիստոտելի «Մեկնության մասին»- ի իր մեկնությունում («*Şarḥ Al-Fārābī li-kitāb*

²⁴⁶ Հակոբյան Ս., Փիլիսոփայություն տեսություն և պատմություն, Երևան, 2009, էջ 277

²⁴⁷ Аристотель, Сочинения в четырёх томах, т. 2, Москва, 1978, стр. 93

²⁴⁸ Միևնայն Ա., Հովհան Որոտնեցին Արիստոտելի երկերի մեկնիչ, Երևան, 2004, էջ 78

²⁴⁹ Հարկ է նկատել, որ անտիկ շրջանում հստակ տարբերակում չի եղել «գրերի» և դրանց «հնչական համարժեքների»՝ տառերի միջև: Նրանք որպես «տառ» էին դիտում նաև այնպիսի կապակցությունները, որոնց արտասանությունն իրականում երկու հնչյունն էր արտահայտում: Տե՛ս, Ջահոկյան Գ., Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները Հին և Միջնադարյան Հայաստանում (V-XV դդ.), էջ 25

Aristūtālīs fī al-'Ibārah», այսուհետ՝ *Şarḥ*)՝ առանձնացնելով հետևյալը՝ 1. **alfāz** (ասույթներ), 2. **xuṭūṭ** (գիր), 3. **ma'qūlāt fī al-nafs** (հոգու մարունակվող հասկացություններ): Ալ-Ֆարաբին հավելում է, որ Արստոտելն այս մակարդակն անվանում է *al-aṭār allatī fī al-nafs* (հոգու մարունակվող հետքեր), որն ավելի համապարփակ է՝ ընգրկելով և՛ հասկացությունները, և՛ պատկերացումները, և՛ զգայությունները²⁵⁰: Ինչ վերաբերում է Ալ-Ֆարաբիի՝ հասկացության մասին ուսմունքին, ապա փլիփսոփան այն չի առանձնացնում որպես տրամաբանության առանձին բաժին, անգամ հատուկ եզրույթ չի օգտագործում՝ դրա համար կիրառելով *ma'qūl*, *ma'nā*, *fikrah* (միտք), *fahm*, *mafḥūm* (ընկալում) եզրույթները: «Հասկացությունը բազմանշանակ է Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում: Այն նույնանում է առանձին լեզվական արտահայտությունների կողմից նշանակվող իրերի էության հետ, օրինակ՝ «մարդ», «կենդանի»: Այս հասկացությունը կարելի է բնորոշել որպես պարզ հասկացություն, քանի որ այն ըստ էության կապված է միայն մեկ առանձին բառի հետ: Իսկ կապված այնպիսի բարդ ասույթների հետ, որոնք են նախադասությունը, դատողությունը և մտահանգումը՝ հասկացությունները կրում են ընդհանրական բնույթ»²⁵¹, 4. **mawjūdāt xārij al-nafs**²⁵² (հոգուց դուրս գոյություն ունեցող իրեր):

Ալ-Ֆարաբիի իմացաբանական համակարգում առանձնանում են երեք մակարդակ, որոնք ներկայացվում են հետևյալ եզրույթներով՝ 1. **mušār ilayhi**, 2. **ma'qūl** և 3. **maqūlah**: Առաջին եզրույթը ներկայացնում է արտաքին նյութական օբյեկտների տիրույթը²⁵³, երկրորդը՝ մտածողության, իսկ երրորդը՝ լեզվի²⁵⁴:

Մարդու կողմից շրջապատող իրականության ընկալումը, ըստ Ալ-Ֆարաբիի, սկսվում է զգայությունից (*yudrak bi-al-ḥiss*): Այնուհետև մարդիկ իրենց գիտակցության մեջ վերարտադրում են առարկայի այն հատկությունները, որոնք ուժեղ տպավորություն են գործել

²⁵⁰ Fārābī, Şarḥ, p. 24: 16-18

²⁵¹ Шермухамедова Н., Некоторые суждения Абу-Насра аль-Фараби о соотношении логики и грамматики, *Теоретический журнал CREDONEW*, 2002, online: <http://credonew.ru/content/view/276/54/>

²⁵² Fārābī, Şarḥ, p. 24: 24 - 25: 1

²⁵³ Այսինքն՝ այն ամենը, ինչ մարդը կարող է զգալ իր տեսողության, լսողության, ճաշակելիքի, շոշափելիքի և հոտոտելիքի զգայարանների միջոցով:

²⁵⁴ Abed Sh., *Aristotelian Logic and The Arabic Language in Alfarabi*, New York, *State University of New York Press*, 1991, p. 141

իրենց վրայ դառարկան ընկալելիս, ինչպես օրինակ՝ «այս մարդը», «այս սպիտակը» և «այս բարձրահասակը»²⁵⁵:

Ահա այս մակարդակում ձեռք են բերվում առաջին հասկացողությունները, ինչպիսիք են՝ «մարդ», «սպիտակ» և «բարձրահասակ», որոնցից յուրաքանչյուրը մատնանշում է մեկ օբյեկտ. «[...] առաջին հասկացողություններից [awwal al-ma'qūlāt²⁵⁶] յուրաքանչյուրը ներկայացնում է [yanṭawī fihī] միայն մեկ օբյեկտ, որի արդյունքում մենք ձեռք ենք բերում միայն մեկ գաղափար. [այն է՝] «մարդու», «սպիտակի» և «բարձրահասակի»: Այսպես տարբերակվում են կատեգորիաները [maqūlāt]»²⁵⁷:

Ալ-Ֆարաբին maqūlah-ն (կատեգորիա) սահմանում է որպես «ասույթ (բառ), որը նշանակում է [զգայության ընկալված- Ա.Ա.] առանձին օբյեկտնկարագրող հասկացողություն»²⁵⁸:

Այս կատեգորիաների մի մասը նկարագրում է, թե ինչ է տվյալ օբյեկտը (պատասխանելով «ի՞նչ է այս օբյեկտը [mā huwa hadā al-mušār ilayhi?]» հարցին), մյուսները տեղեկություն են հաղորդում դրա քանակի (պատասխանելով «քանի՞ [kam?]» հարցին), գտնվելու վայրի (պատասխանելով «որտե՞ղ [ayna?]» հարցին), գտնվելու ժամանակի (պատասխանելով «ե՞րբ [matā?]» հարցին) մասին և այլն: Այստեղ Ալ-Ֆարաբին առանձնացնում է այն կատեգորիաները, որոնք պատասխանում են «ի՞նչ է այս օբյեկտը» հարցին, քանի որ դրանք ցույց են տալիս օբյեկտի էությունը (jawhar)՝ պատկանելով «էության կատեգորիային» [գոյացության կամ սուբստանցիայի կատեգորիա]: Մյուս կատեգորիաները [այն է՝ պատահման կամ ոչ սուբստանցիոն կատեգորիաները] պարզապես նկարագրում, լրացնում են այդ հիմնական «էության կատեգորիան»²⁵⁹:

Այսպիսով, Ալ-Ֆարաբին կրկնում է Արիստոտելի «Կատեգորիաներ»²⁶⁰ («Ստորագություններ») աշխատությունում

²⁵⁵ Տե՛ս, Fārābī, Hurūf, էջ 73: §23

²⁵⁶ Հասկացողությունների այս առաջին մակարդակը նշանակելու համար Ալ-Ֆարաբին հիմնականում կիրառում է ma'qūlāt awwal եզրը:

²⁵⁷ Fārābī, Hurūf, p. 73: § 24: 1-4

²⁵⁸ Fārābī, Hurūf, p. 62: § 4: 21-22

²⁵⁹ Մանրամասն տե՛ս, Fārābī, Hurūf, էջ 62-63: § 4-5

²⁶⁰ «Կատեգորիան (kategoria- հուն.՝ ասույթ, հատկանիշ) հասկացողությունն է, որի ծավալը հնարավոր է ընդարձակել տվյալ առարկայական տիրույթի շրջանակներում: Արիստոտելի տրամաբանական ուսմունքում այս տերմինին

տրված դասակարգումը: Արիստոտելն այստեղ ողջ գոյավորը բաժանում է տասը սեռային հասկացությունների՝ կատեգորիաների. այն է՝ գոյացության (կամ էության), քանակի, որակի, հարաբերության, տեղի, ժամանակի, դրության, վիճակի, գործողության և կրավորության: Դրանք, ըստ Արիստոտելի, կեցության ամենաընդհանուր բնութագրումներն են և այն արտահայտող հասկացությունները, գոյերի մասին ասվող (ստորոգվող) հատկանիշների ընդհանրագույն տրամաբանական ձևերը²⁶¹:

Ի՞նչը դրդեց Արիստոտելին կատարել կատեգորիաների նման դասակարգում, և արդյո՞ք դրանք վերաբերում են գոյին, իմացությամբ տիրույթում են, թե՞ արտաբերված խոսքի, բառերի նշանակություններն են: Այլ կերպ ասած՝ նման դասակարգման մեջ դրսևորվում է գոյաբանակամ, իմացաբանակամ, տրամաբանակամ, թե՞ լեզվական տեսանկյունը: Այս և նմանատիպ հարցերին Արիստոտելի աշխատությունները ուղղակի կերպով չեն պատասխանում²⁶²: Հարկ է նկատել, որ Ալ-Ֆարաբին շեշտում է կատեգորիաների լեզվական տեսանկյունը: Սա հատուկ նշանակություն ունի նրալեզվի փիլիսոփայության մեջ:

Այսպիսով, Ալ-Ֆարաբիի ընկալմամբ՝ մարդու մոտ առաջին հասկացությունները (այսուհետ՝ «առաջին մակարդակի հասկացություններ») ձևավորվում են արտաքին աշխարհի հետ փոխազդեցության և մեր զգայարանների միջոցով:

Ալ-Ֆարաբիի իմացաբանական համակարգում հասկացությունների ձևավորման հաջորդ մակարդակը այլևս որևէ անմիջական առնչություն չունի արտաքին աշխարհի հետ, և գործընթացը տեղի է ունենում բացառապես լեզվի և մտածողության տիրույթներում: Առաջին մակարդակում ձեռք բերված սկզբնական հասկացությունները դառնում են այն օբյեկտները, որից միտքը վերացարկում է նոր հասկացություններ, որոնք են սեռերը և

տրվում է «ստորոգեալ» լինելու իմաստը»: Տե՛ս, Մինասյան Ա., Հովհան Որոտնեցիի Արիստոտելի երկերի մեկնիչ, էջ 52

²⁶¹ Տե՛ս, Դավիթ Անհաղթ, Երկեր, էջ 222

²⁶² Մինասյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 54-55

տեսակները²⁶³, և որոնք Ալ-Ֆարաբին անվանում է «երկրորդ [մակարդակի-Ա.Ա.] հասկացություններ» (*ma'qūlāt tawānī*)²⁶⁴:

Այս մակարդակում միտքը «սպիտակի» մասնավոր դեպքերից, որը հատուկ է առաջին մակարդակին, առանձնացնում է սպիտակի գաղափարը՝ «սպիտակությունը»: Համանման գործընթաց է տեղի ունենում նաև մնացյալ հասկացությունների հետ, ինչպես օրինակ՝ «բարձրահասակ» և «մարդ», որոնցից յուրաքանչյուրը առաջին մակարդակի հասկացությունն է մտածողության մակարդակում, և կատեգորիա է լեզվի մակարդակում²⁶⁵: Այսինքն՝ *ma'qūlāt tawānī*-ն [առաջին մակարդակի] հասկացությունների հասկացություններ են, որն Ալ-Ֆարաբին անվանում է «երկրորդ (գործող) բանականություն»²⁶⁶:

Ըստ Ալ-Ֆարաբիի՝ միտքը շարունակում է վերացարկել նոր հասկացություններ այս երկրորդ մակարդակի հասկացություններից՝ այսպիսով ստեղծելով նոր հասկացություններ, և այսպես շարունակ: Դրաարդյունքում առաջ

²⁶³ Սեռը և տեսակը Պորփյուրի «Ներածություն»-ում ներկայացվող հինգ պրեդիկաբիլիաններից են (տե՛ս, Դավիթ Անհադթ, Երկեր, Էջ 229): Սեռ է կոչվում այս կամ այն բաների միագումարը, որոնք որոշակի կերպով վերաբերում են որևէ մի բանին և մեկը մյուսին: Տեսակն այն է, որը հանդես է գալիս որպես սեռի ստորադասյալ: Դավիթ Անհադթի՝ սեռի և տեսակի մեկնությունը մասնրամասն տե՛ս, Դավիթ Անհադթ, Երկեր, Էջ 118-141: Նույնը նշում է նաև Ալ-Ֆարաբին՝ սեռը համարելով ավելի ընդհանուր, քան տեսակը: Օրինակ՝ եթե «Ձեյդ»-ի համար «կենդանին» և «մարմինը» սեռեր են (*ajnas*), ապա «մարդը»՝ տեսակ է (*naw*): Տե՛ս, Fārābī, Alfāz, Էջ 66: § 19-20: Իսկ Դավիթ Անհադթի և Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգերում պրեդիկաբիլիանների համեմատական վերլուծությունը՝ ըստ նրանց՝ Պորփյուրի «Ներածության» մեկնության, տե՛ս, Khachadourian H., *Universals in David, Boethius, and Al-Farabi's summary of Porphyry's Isagoge*, ժող. «Դավիթ Անհադթը՝ Հին Հայաստանի մեծ փիլիսոփան», Երևան, 1983, Էջ 446-470

²⁶⁴ Տե՛ս, Fārābī, Hurūf, Էջ 64: § 7

²⁶⁵ Մանրամասն տե՛ս, Abed Sh., *Aristotelian Logic and The Arabic Language in Alfarabi*, Էջ 142-143

²⁶⁶ Ալ-Ֆարաբին կատարում է իմացության կամ, ինչպես ինքն է նշում, բանականության ('aql) տարբեր մակարդակների դասակարգում: Նախ, նա նշում է, որ «'aql» եզրույթը ունի բազմաթիվ իմաստներ (*ism al-'aql yuqāl 'alā 'anha' katīra*), ապա բացատրում է դրա վեց կիրառումները՝ առանձնացնելով հատկապես հինգերորդ տեսակը, որը քննարկվում է Արիստոտելի «Հոգու մասին գրքում»: Ահա այդ տեսակը ունի չորս ենթատեսակ՝ պրոտեցիալ բանականություն ('aql bī al-quwwa), գործող (ակտուալ) բանականություն ('aql bī al-fi'l), ձեռքբերված բանականություն ('aql mustafād), ակտիվ բանականություն (al-'aql al-fa'āl): Այդ ստորակարգության համակարգի գագաթում է գտնվում «ակտիվ բանականությունը» (al-'aql al-fa'āl), որը մնացյալ բոլորի էությունն է և սկզբնապատճառը, և ասոցացվում է հենց Աստծո գաղափարի հետ: Մանրամասն տե՛ս, Netton I., *Al-Fārābī and His School*, London and New York, *Routledge*, 1992, Էջ 34-54; Аль-Фараби, *Философские трактаты*, Алма-Ата, «Найка», 1972, Էջ 15-38: Այստեղ կարելի է նկատել այն առաջնությունը, որ տալիս է Ալ-Ֆարաբին փիլիսոփայությանը ցանկացած կրոնի նկատմամբ՝ փորձելով ներկայացնել «Հայ տնություն» փիլիսոփայական մեկնությունը: Այս մասին տե՛ս, Zandi D. & Poustini Kh., *Philosophical explanation of relationship between intellect and revelation from al-Farabi's perspective*, *International Journal of Management and Humanity Sciences*, 2014, vol. 3, No.5, Էջ 1919-1921

են գալիս «սեռերի սեռերը»: Այս գործընթացը կարող է անվերջ շարունակվել (*wa-hakadā ilā ġayr al-nihāyah*)²⁶⁷: Բայց սա չի ենթադրում այդ անթիվ հասկացությունների և դրանց սահմանումների իմացություն, քանի որ, ինչպես նշում է Ալ-Ֆարաբին, այդ բոլոր հասկացությունները նույն տեսակի են (*min naw' wāḥid*)²⁶⁸: Յետևաբար, դրանք ենթադրում են մեկը մյուսին: Նույնը վերաբերում է նաև այդ հասկացությունները նշանակող ասույթներին²⁶⁹: Այսինքն՝ այստեղից կարելի է եզրակացնել, որ խիստ համապատասխանություն կա հասկացությունների և դրանք նշանակող ասույթների միջև, որն առանցքային է Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում:

Այսպիսով, երկրորդ մակարդակի հասկացություններից (*ma'qūlāt ṭawānī*) որևէ մեկի իմացությունը (*ma'rifah*) ենթադրում է մյուսի իմացությունը²⁷⁰: Օրինակ՝ եթե մենք գիտենք «մարդ» հասկացությունը, դա մեզ կուղղորդի այդ հասկացության մեջ գաղափարապես ներառվող հասկացությունների իմացությանը, այն է՝ կենդանի, բանական, մահկանացու, մտածելու և գիտենալու ընդունակ էակ²⁷¹: Ամենայն հավանականությամբ, հենց սա ինկատի ուներ Ալ-Ֆարաբին՝ օգտագործելով «սեռ» և «սեռի սեռ» արտահայտությունները²⁷²՝ ընդգծելով, որ ընդհանուրն ունի նույն բնույթը և նույն սահմանումը, ինչ եզակին:

Ալ-Ֆարաբին այստեղ խոսում է այն նույնականության մասին, որ բնորոշ է բոլոր երկրորդ մակարդակի հասկացություններին: Փաստորեն, սրանով նա միմյանց է հակադրում մի կողմից՝ զգալի օբյեկտները և դրանք արտահայտող առաջին մակարդակի հասկացությունները (*awwal al-ma'qūlāt*), իսկ մյուս կողմից՝ երկրորդ մակարդակի հասկացությունները (*ma'qūlāt ṭawānī*), որը

²⁶⁷ Տե՛ս, Fārābī, Hurūf, էջ 64-65: §8: Իսկ այս հարցի շուրջ Շ. Աբեդի վերլուծությունը տե՛ս, Abed Sh., նշվ. աշխ., էջ 143-146

²⁶⁸ Տե՛ս, Fārābī, Hurūf, էջ 65: § 10

²⁶⁹ Տե՛ս, Fārābī, Hurūf, էջ 65: § 9

²⁷⁰ Նույն տեղում:

²⁷¹ Օրինակն ըստ՝ Դավիթ Անհաթ, Երկեր, էջ 114

²⁷² Այս հարցի շուրջ Շ. Աբեդի վերլուծությունը տե՛ս, Abed Sh., Aristotelian Logic and The Arabic Language in Alfarabi, էջ 145

փիլիսոփայության պատմության մեջ հայտնի է որպես եզակիի (անհատի) և ընդհանուրի (սեռի) հակադրություն²⁷³:

Ինչ վերաբերում է «մարդ» եզրի ներառմանը և՛ առաջին, և՛ երկրորդ մակարդակի հասկացություններում, ապա Ալ-Ֆարաբին նշում է. «[...] «մարդ» [գաղափարի- Ա.Ա.] իմացությունը [...] ենթադրում է ինչպես բոլոր մարդկանց, այնպես էլ յուրաքանչյուր մարդու իմացությունն՝ անկախ նրանց սահմանափակ կամ ոչ սահմանափակ լինելուց»²⁷⁴: Այսինքն՝ «[...] եթե մարդն ընդհանուր է, նա պետք է ընդունի նաև առանձին մարդու սահմանումը, իսկ եթե չի ընդունում եզակիի սահմանումը, ապա ընդհանուր չէ»²⁷⁵:

Ա. Մինասյանը նշում է, որ համանման օրինակները բազմաթիվ են նաև XIV դարի հայ մտածող Յովհան Որոտնեցու «Կատեգորիաների մեկնություն» մեջ, որը նշանակում է «կա՛մ...կա՛մ» մտածելակերպից անցում առավել ճկուն «և՛...և՛» մտածելակերպի²⁷⁶:

Այժմ վերոնշյալ գաղափարները փորձենք վերլուծել և եզակի տեսանկյունից: Ինչպես նշվեց, Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում կա զուգահեռականություն և անգամ համապատասխանություն և մտածողության (հասկացությունների) և և եզակի (ասույթների) միջև:

2.3.1. Ընդհանուրի և եզակիի առաջնահերթության խնդիրը Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում

Մարդու մոտ առաջին մակարդակի հասկացությունները ձևավորվում են արտաքին աշխարհի հետ փոխազդեցության և շփման միջոցով: Ըստ Ալ-Ֆարաբիի՝ զգալի օբյեկտները, ապա և մտքում դրանց կրկնորդները (այն է՝ առաջին մակարդակի

²⁷³ Ընդհանուրի և անհատի առաջնահերթության հարցը միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ արժարժված ունիվերսալիաների (ընդհանուր հասկացությունների բնության և կարգավիճակի) խնդրին առնչվող կարևորագույն հարցերից է: Դա հանգամանորեն քննարկվել է միջնադարյան փիլիսոփայության զարգացման տարբեր փուլերում, տարբեր կողմերից ու տարբեր մակարդակներում, թեև այդ կողմերն ու մակարդակները ոչ միշտ են հստակորեն սահմանազատվել: Մանրամասն (հայ միջնադարյան փիլիսոփայության օրինակով) տե՛ս, Չաքարյան Ս., Միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ ընդհանուրի և անհատի առաջնության հարցի մեկնաբանման շուրջ, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 2(104), Երևան, 2001, էջ 42-51:

²⁷⁴ Fārābī, Hurūf, p. 65: § 9: 19-21

²⁷⁵ Դավիթ Անհաղթ, Երկեր, էջ 114

²⁷⁶ Տե՛ս, Մինասյան Ա., Յովհան Որոտնեցին Արիստոտելի երկերի մեկնիչ, էջ 71-74

հասկացու թյ ու ն ն եր ը) ն ախորդ ու մ է ն մ տքի մ եջ գոյ ու թյ ու ն ու ն ց ող ը ն դ հ ա ն ու ր հ ա ս կ ա ց ու թյ ու ն ն եր ի ն (այ ն է՝ երկրորդ մակարդակի հասկացու թյ ու ն ն եր ի ն)²⁷⁷: Բ ու լ ո Ր երկրորդ մակարդակի հասկացու թյ ու ն ն եր ը մ տքի հատուկ գործողության (*fi'l xāṣṣ*) շնորհիվ վերացարկվում է ն առաջին մակարդակի հասկացու թյ ու ն ն եր ի ց և հաջորդում է ն դրանց²⁷⁸: Այ ս ա փ ս ո վ, *abyaḍ*-ի ց (սափտակ) մե ն ք ս տ ա ն ու մ է ն ք *bayāḍ* (սափտակություն): Բայ ց ի տարբերությունն *abyaḍ*-ի, որը նշանակում է ն՝ հասկացու թյ ու ն ը, ն՝ ս ու ր բ յ ե կ տ ը (այ ն է՝ տվյալ զգալի օբյեկտը), *bayāḍ*-ը նշանակում է միայն «սափտակություն» գաղափարը, որն ավելի ընդհանուր է, քան *abyaḍ*-ը:

Այ ս տեղ ի ն դ ի ր է առաջանում պարզելու, թե ինչ հարաբերություն կա եզակիի (առաջին մակարդակի հասկացու թյ ու ն ն եր ը և դրանք նշանակող ասույթները) և ընդհանուրի (երկրորդ մակարդակի հասկացու թյ ու ն ն եր ը և դրանք նշանակող ասույթները) միջև:

Ալ -Ֆարաբիի հայեցակարգում եզակիի և ընդհանուրի «առաջնահերթություն»²⁷⁹ մասին խոսելիս, հարկ է տարբերակել իմացաբանական, գոյաբանական, տրամաբանական և լեզվական հարթությունները:

Ըստ Ալ -Ֆարաբիի՝ նախ պետք է ճանաչել զգալի օբյեկտները, որից հետո մարդկային միտքը հատուկ գործողության՝ վերացարկման և ընդհանրացման ճանապարհով կարող է կազմավորել հասկացու թյ ու ն ն եր ը: Ինչպես նշում է Ալ -Ֆարաբին, «*hadā al-bayāḍ*»-ը («այ ս սափտակությունը», որն առաջին մակարդակի հասկացու թյ ու ն ն «*abyaḍ*»- ն ([մասնավոր] սափտակ) է) չի կարող իմացվել առանց իր սուբյեկտի (*al-mušār ilayhi* զգալի օբյեկտ): Որպես սուբյեկտի օրինակներ՝ Ալ -Ֆարաբին նշում է «*taub*»-ը (հագուստ) և «*ḥā'it*»-ը (պատ)²⁸⁰: Այ ս տեղ կարելի է խոսել եզակիի իմացաբանական առաջնահերթության մասին ընդհանուրի նկատմամբ:

²⁷⁷ Տե՛ս, Fārābī, Hurūf, էջ 77: § 31

²⁷⁸ Ն ու յ ն տեղում:

²⁷⁹ Ս ու յ ն աշխատանքում կկիրառվի «առաջնահերթություն» եզրույթը՝ շեշտելով այն հանգամանքը, որ հարցը վերաբերում է ոչ թե եզակիի և ընդհանուրի՝ միմյանցից ծագելուն, այլ տվյալ տեսանկյունից «առաջինը» լինելուն:

²⁸⁰ Տե՛ս, Fārābī, Hurūf, էջ 75: § 26

Բայց հասկանալու համար, որ ցանկացած հատկանիշ (կամ գաղափար) տարբեր է այն սուբյեկտից, որին վերագրվում է, պետք է ենթադրել դրա անջատ կամ վերացարկված գոյությունը. այն է՝ գոյությունն առանց մասնավոր սուբյեկտի: Ալ-Ֆարաբին նշում է. «Եվ սա [վերացարկման գործողությունը- Ա.Ա.] մտային գործողություն է, որն ամբողջովին առանձնացված է զգայական ընկալումից: Իսկ դրանք [այն է՝ երկրորդ մակարդակի հասկացությունները- Ա.Ա.] նախորդում են [առաջին մակարդակի հասկացություններին- Ա.Ա.]՝ իրենց անջատ [վերացարկված] լինելու տեսանկյունից»²⁸¹:

وهذا شيء يخص العقل وينفرد به دون الحس. وهي أسبق إلى المعرفة من أن تكون منتزعة.

Ստացվում է, որ ժամանակային առաջնահերթության առումով (իմացաբանորեն) առաջին մակարդակի հասկացությունները (և դրանք նշանակող ասույթները) նախորդում են երկրորդ մակարդակի հասկացություններին (և դրանք նշանակող ասույթներին), բայց գոյաբանորեն դրանք հաջորդում են վերջիններին:

Ալ-Ֆարաբին պարզաբանում է, որ մարդը չի կարող խոսել իրերի բաղադրյալ լինելու մասին՝ առանց ենթադրելու, որ դրանցից յուրաքանչյուրն առանձին գոյություն ունի²⁸²: Այս գաղափարի լուսաբանման համար տեղին է մեջբերել հայ խոշորագույն մտածող Դավիթ Անհաղթի (V-VI դդ.) հետևյալ միտքը նրա՝ Պորփյունրի «Ներածության» մեկնության նախաբանում. «Օրինակ՝ երբ որևէ մեկը իր մտքում խորհում է եղջերվաքաղի մասին, որին բնությունը չի ստեղծել, այդ մեր մտածողությունն է, որ, բռնադատելով բնությունը, հորինում է ինչ-որ կենդանի՝ կազմված եղջերուից և քաղից (այ ծից), որն անհայտ է բնության համար»²⁸³: Այսինքն՝ մենք չէինք կարող ստեղծել «եղջերվաքաղ» համադրությունը, որին երբեք չենք հանդիպել՝ առանց մեր մտքում ունենալու «եղջերու» և «քաղ» (այ ծ) գաղափարները՝ մասնավոր զգալի օբյեկտներից վերացարկված վիճակում:

²⁸¹ Fārābī, Hurūf, p. 73: § 24: 9-10

²⁸² Տե՛ս, Fārābī, Hurūf, էջ 73: § 25

²⁸³ Դավիթ Անհաղթ, Երկեր, էջ 108

Վերոնշյալ հասկացումն Ալ-Ֆարաբին կիրառում է «*asbaq ilā al-ma'rifah*» եզրույթը՝ նկարագրելու համար երկրորդ մակարդակի հասկացությունների (և դրանք նշանակող ասույթների) առաջնահերթությունը առաջինների նկատմամբ: Ծ. Աբեդը նկատում է, որ Ալ-Ֆարաբիի այս համատեքստում խոսքը գնում է նաև տրամաբանական առաջնահերթության մասին: Դա ճանապարհ է հարթում Ալ-Ֆարաբիի համար՝ ընդգծելու երկրորդ մակարդակի հասկացությունները նշանակող ասույթների տրամաբանական առաջնահերթությունը (*taqaddum fi al-'aql*²⁸⁴) առաջին մակարդակի հասկացությունները նշանակող ասույթների նկատմամբ²⁸⁵: «Տրամաբանական առաջնահերթության պարագայում վերլուծության առարկա են դառնում հասկացությունների միջև գոյություն ունեցող ծավալաբովանդակային հարաբերությունները»²⁸⁶: Սա օգնում է Ալ-Ֆարաբիին սահմանելու «դատողության» մեջ «սուբյեկտի» և «պրեդիկատի» միջև եղած հարաբերությունը²⁸⁷:

Այսպիսով, գոյություն ունի երկրորդ մակարդակի հասկացությունների տրամաբանական առաջնահերթությունն առաջին մակարդակի հասկացությունների նկատմամբ, ինչն էլ, ըստ Ալ-Ֆարաբիի, ենթադրում է երկրորդ մակարդակի հասկացությունները նշանակող ասույթների տրամաբանական և լեզվական առաջնահերթությունն առաջին մակարդակի հասկացությունները նշանակող ասույթների նկատմամբ: Ալ-Ֆարաբին նշում է. «Այն ասույթները, որ նշանակում են երկրորդ մակարդակի հասկացությունները, նախորդում են [aqdam] առաջին մակարդակի հասկացությունները նշանակող ասույթներին, որովհետև դրանք անջատ են զգալի օբյեկտներից [mufradah 'an al-mušār ilayhi], հետևաբար, իրենց բնույթով ավելի պարզ են [absat], և այլ բաների հետ բաղադրյալ չեն: Իսկ այն ասույթները, որ նշանակում են առաջին

²⁸⁴ Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում տրամաբանական առաջնահերթությունը տրվում է «*taqaddum fi al-'aql*» եզրույթով: Տե՛ս, Fārābī, Ḥurūf, էջ 73: § 24: 12
²⁸⁵ Տե՛ս, Abed Sh., Aristotelian Logic and The Arabic Language in Alfarabi, էջ 148-149
²⁸⁶ Չաբարյան Ս., Միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ ընդհանուրի և անհատի առաջնության հարցի մեկնաբանման շուրջ, էջ 49
²⁸⁷ «Դատողության» որպես մտքի ձևի էության ավանդական ըմբռնումը հետևյալն է. առավել քիչ ընդհանուր հասկացությունը (սուբյեկտ) ներառվում է առավել ընդհանուր հասկացության (պրեդիկատ) մեջ: Տե՛ս, Шермухамедова Н., Некоторые суждения Абу-Насра аль-Фараби о соотношении логики и грамматики, *Теоретический журнал CREDO NEW*, 2002, online: <http://credonew.ru/content/view/276/54/>, date of access: 06.12.2015

մակարդակի հասկացող թյու նները, ենթադրում են նաև այլ բան. այն է՝ զգալի օբյեկտներ: Այդ տեսանկյունից դրանք հաջորդում են [muta'axirrah] [երկրորդ մակարդակի հասկացող թյու ններին և դրանք նշանակող ասույթներին- Ա.Ա.] և ածանցված են [ma'xūdah] դրանցից»²⁸⁸:

Այստեղ Ալ-Ֆարաբին երկրորդ մակարդակի ասույթներն անվանում է *mitāl awwal*²⁸⁹, որն արաբական քերականության եզրաբանության մեջ որևէ համարժեք եզրույթ չունի: Մ. Ֆրանկը Ալ-Ֆարաբիի *Hurūf*-ի՝ իր գրախոսության մեջ նշում է, որ *mitāl awwal*-ը այն հիմնական, սկզբնական արտահայտություններն են, որոնք «ազատ» են որևէ քերականական ձևից, կադապարից (*šaki*)²⁹⁰: Ֆ. Ցիմմերմանը²⁹¹ *mitāl awwal*-ն անվանում է «նախատիպ» (prototype): Սույն աշխատանքում ևս *mitāl awwal*-ը պայմանականորեն կանվանվի կա՛մ նախատիպ, կա՛մ նախատիպային անուն:

2.3.2. *Mitāl awwal* և *masdar* եզրույթները Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում

Արիստոտելի կողմից ողջ գոյավորը տասը սեռային հասկացող թյու նների՝ կատեգորիաների բաժանելը ինչ-որ իմաստով կարելի է դիտել մի կողմից՝ սուբստանցիայի (էություն, գոյացության) կատեգորիայի, մյուս կողմից՝ մնացյալ ինը՝ պատահման կատեգորիաների (այսինքն՝ գոյացության հատկանիշների) միջև բաժանում: Այսպիսով, յուրաքանչյուր գոյություն ունեցող բան կա՛մ գոյացություն է, կա՛մ գոյացության հատկանիշ²⁹²:

Ալ-Ֆարաբին, հետևելով Արիստոտելի փիլիսոփայական բաժանմանը, առաջադրում է կարևոր լեզվական բաժանում²⁹³: Նա նշում է.

أما المقولة الدالة على ما هو المشار إليه فإن أجناسها وأنواعها أسماء أكثرها مثالات أول ولا تصاريف لها أصلاً. والمقولات التسع [...] الباقية يدل على كل واحد منها باسمين، مشتق ومثال أول²⁹⁴

²⁸⁸ Fārābī, *Hurūf*, p. 73: § 24: 12-16

²⁸⁹ Նույն տեղում:

²⁹⁰ Frank M., *Review: Alfarabi's Book of Letters (Kitāb al-Hurūf): Commentary on Aristotle's Metaphysics by Alfarabi; Muhsin Mahdi, Journal of the American Oriental Society, 1972, vol. 92, No. 2, p. 394*

²⁹¹ Այս եզրույթի՝ Ֆ. Ցիմմերմանի վերլուծությունը տե՛ս, Zimmermann F., *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford, *Oxford University Press*, 1991, էջ xxx-xxxix

²⁹² Hammond R., *The philosophy of Al-Farabi and its Influence on Medieval Thought*, New York, 1947, p. 2

²⁹³ Abed Sh., *Aristotelian Logic and The Arabic Language in Alfarabi*, p. 146

Այս սահմանումը հասկանալու և ճշգրիտ թարգմանելու համար՝ նախ հարկ է պարզաբանել «*lā taṣārif²⁹⁵ lahā*», այսինքն՝ «չթեքվող» եզրույթի նշանակությունը Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում: Նա նշում է. «*Չթեքվող ասույթները [alfāz lā tuṣarraf aṣlan] այն ասույթներն են, որոնցից ոչ մի բայ չի ածանցվում [lā tuj'al lahā kalim]*»²⁹⁶:

Ալ-Ֆարաբին հավելում է. «*Insān-ը [մարդ], որն արաբերենում mitāl awwal է, չունի ո՛չ բայ անուն, ո՛չ էլ կարող է թեքվել*»²⁹⁷:

"الانسان" الذي هو مثال أول في العربية ولا مصدر له ولا تصريف.

Insān- ին գուգահեռ՝ Ալ-Ֆարաբին, որպես *mitāl awwal*– ի օրինակ, առաջարկում է նաև *ḍarb-* ը (ծեծելը), որը քերականագետների կողմից դասակարգվում է որպես «*maṣdar*»²⁹⁸ կամ «*ism al-fi'*»²⁹⁹. այն է՝ «բայ անուն», և որից ածանցվում են հետևյալ եզրույթները՝ *ḍārib* (նա, ով ծեծում է, կամ ծեծող), *yaḍribu* (նա ծեծում է), *ḍaraba* (նա ծեծեց), *sa-yaḍribu* (նա կծեծի) և *maḍrūb* (ծեծված)³⁰⁰:

Ստացվում է, որ մի կողմից՝ *mitāl awwal-* ը սահմանվում է որպես չթեքվող անուն, իսկ մյուս կողմից՝ նրա մեջ ներառվում են և՛ թեքվող *ḍarb-* ը (ծեծելը), և՛ չթեքվող *insān-* ը (մարդ): Կարծում ենք, որ սա կարելի է բացատրել այն հանգամանքով, որ վերոնշյալ հատվածում նախատիպային և չթեքվող անունների միջև կապը պատճառահետևանքային կապ է (այսինքն՝ չի ձևակերպվում այսպես. «բանի որ «*insān*»–ը նախատիպային անուն է, (հետևաբար) չունի բայ անուն, և չի կարող թեքվել»): Ալ-Ֆարաբին այստեղ նկատի ունի այն, որ «*Insān*»– ը նախատիպային անուն է, որը **տվյալ պարագայում** չթեքվող է, և չունի բայ անուն:

²⁹⁴ Fārābī, Hurūf, p. 74: § 26: 1-2

²⁹⁵ *Taṣrif-* ը (*h.թ. taṣārif*) որպես քերականական եզրույթ նշանակում է «թեքում», որտեղից էլ՝ «*ilm al-taṣrif*»՝ «ձևաբանություն»: Այս իմաստով այն համարժեք է Արիստոտելի և Ալեքսանդրիայի քերականագետների հոլյն մեկնիչների կողմից կիրառվող *klisis* եզրույթին: Այս երկու եզրույթների գուգահեռականության մասին տե՛ս, Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, էջ 64-67

²⁹⁶ Fārābī, Hurūf, p. 75: § 27: 2-3

²⁹⁷ Fārābī, Hurūf, p. 111: § 82: 15-16

²⁹⁸ Բարայի քերականագետների կողմից առաջարկված տարբերակն է «բայ անուն» եզրույթի համար:

²⁹⁹ ԶուՖայի քերականագետների կողմից առաջարկված տարբերակն է «բայ անուն» եզրույթի համար:

³⁰⁰ Տե՛ս, Fārābī, Hurūf, էջ 74: § 25

Ծ. Աբեդը *mitāl awwal*– ի վերաբերյալ հետևյալ դիտարկումներն է անում.

1. Յուրաքանչյուր «բայ անուն» (*maṣdar*) *mitāl awwal* է, բայց ոչ բոլոր *mitāl awwal*- ներն են «բայ անուններ»³⁰¹:

Այստեղ հարկ է նկատել, որ Ալ-Ֆարաբին, բայ անունը (*maṣdar*) ընդգրկելով *mitāl awwal*- ի, այն է՝ էություն կատեգորիայի մեջ, փիլիսոփայորեն ապացուցում է նաև «բայի» նկատմամբ «անվան» առաջնության շուրջ բասրացիների տեսանկյունը (տե՛ս, 1.2.3): Նման մոտեցումը, ինչպես արդեն նշվել է, համընկնում է հայ հունաբան դպրոցի ներկայացուցիչներ Դավթի և Մովսես Քերթոզի ռացիոնալ իստական հայացքների հետ: Դավթի ընդ «անունը» համարում է «նշանակիչ գոյացության և գբայ՝ պատահման»³⁰²: Նա հիմնավորում է սա անվան և բայի սերտ առնչությամբ՝ բայի հատկանիշները հատկացնելի [ստորոգելի- Ա.Ա.] համարելով անվանը³⁰³, այսինքն՝ փիլիսոփայորեն սահմանելով բայի և անվան հարաբերությունը նախադասության մեջ՝ որպես ենթակայի և ստորոգյալի:

2. Վերադառնալով *mitāl awwal*- ի վերաբերյալ Ծ. Աբեդի երկրորդ դիտարկմանը՝ հարկ է նկատել, որ նա շեշտում է Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում *mitāl awwal*- ը չթեքվող ասույթների հետ չնույնացնելու գաղափարը (այս եզրակացությունը հետևում է վերոնշյալ առաջին դրույթից)³⁰⁴:

Յեղիևակն այստեղից եզրակացնում է. «Ես այն համոզման եմ, որ *mitāl awwal*– ը տեխնիկական եզրույթ է, որն Ալ-Ֆարաբիի իմացաբանական համակարգում նշանակում է երկրորդ մակարդակի հասկացությունները»³⁰⁵:

Այն, որ *mitāl awwal*– ը երկրորդ մակարդակի հասկացությունները նշանակող (այն է՝ սուբստանցիայի կատեգորիայի) ասույթներ են,

³⁰¹ Abed Sh., Aristotelian Logic and The Arabic Language in Alfarabi, p. 147

³⁰² Ջահուկյան Գ., Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները Յին և Միջնադարյան Յաստանում (V-XV դդ.), էջ 140

³⁰³ Նույն տեղում:

³⁰⁴ Abed Sh., նույն տեղում:

³⁰⁵ Abed Sh., նշվ. աշխ., էջ 148

բացահայտ կերպով նշում է նաև Ալ-Ֆարաբին³⁰⁶: Բայց հարց է առաջանում, թե արդյո՞ք սուբստանցիայի կատեգորիան սահմանափակվում է միայն *miṭāl awwal*-ով, թե՞ այն ենթադրում է նաև ասույթների այլ «շերտեր»:

Ալ-Ֆարաբիի մոտ կարելի է տեսնել մի դիտարկում՝ կապված արաբերենում *-iyyah* վերջածանցով կաղապարների (դրանք վերացական անուններն են արաբերենում) կազմավորման հետ. այն է՝ «Արաբերենում այս *[-iyyah* վերջածանցով անունների- Ա.Ա.] կաղապարը այնպիսի անունների *maṣdar*-ի կաղապար է, որոնք և՛ չթեքվող են, և՛ նախատիպային: Օրինակ՝ «մարդուց» ստանում ենք «մարդկայնություն», «էջից»՝ «էջություն», իսկ «տղամարդուց»՝ «տղամարդկություն»³⁰⁷:

فإن هذا الشكل في العربية هو شكل مصدر كل اسم كان مثال أول ولم يكن له تصريف، مثل "الإنسانية" من "الإنسان" و"الحمارية" من "الحمار" و"الرجولية" من "الرجل".

Այս համատեքստում *maṣdar*-ը կիրառվում է ոչ թեքականական «բայանուն» նշանակությամբ, այլ ըստ Ալ-Ֆարաբիի՝ տվյալ եզրույթի փիլիսոփայական-տրամաբանական նշանակությամբ. այն է՝ «ծագում», «աղբյուր», «սկզբնաղբյուր»³⁰⁸: Այս կապակցությամբ, Ալ-Ֆարաբիի մոտ կարելի է տեսնել հետևյալ պնդումը. «Անհրաժեշտ է գիտակցել, որ ասույթների որոշ տեսակներ, որ կիրառում է քերականությունը, հանրության կողմից կարող են օգտագործվել մի նշանակությամբ, իսկ գիտության ներկայացուցիչների [նկատի ունի փիլիսոփաներին, տրամաբաններին- Ա.Ա.] կողմից՝ մեկ այլ: Եվ հնարավոր է, որ մի գիտության ներկայացուցիչները կիրառեն ասույթը մի նշանակությամբ, իսկ մեկ այլ գիտության ներկայացուցիչներ միևնույն ասույթին մեկ այլ իմաստ վերագրեն: Քերականությունն ուսումնասիրում է ասույթների տեսակները՝ ըստ հանրությանը հայտնի նշանակությունների, ոչ թե՛ ըստ գիտնականների [փիլիսոփաների, տրամաբանների- Ա.Ա.] շրջանում դրանց կիրառման նշանակության: Այդ պատճառով է, որ քերականագետներին հայտնի են միայն այն նշանակությունները,

³⁰⁶ St' u, Fārābī, Ḥurūf, էջ 74: § 25

³⁰⁷ Fārābī, Ḥurūf, p. 112: § 83: 17-19

³⁰⁸ Abed Sh., նշվ. աշխ., էջ 156

որոնք կիրառվում են հանրության, ոչ թե գիտնականների [փիլիսոփաների, տրամաբանների- Ա.Ա.] կողմից: Շատ դեպքերում, հանրության կողմից կիրառվող ասույթների նշանակությունները համընկնում են գիտնականների կողմից կիրառվող նշանակությունների հետ: Բայց մենք [փիլիսոփաները, տրամաբանները- Ա.Ա.], երբ ցանկանում ենք սահմանել այս ասույթների նշանակությունները, նկատի ենք ունենում այն իմաստները, որոնք նշանակում են այս ասույթները բացառապես միայն տրամաբանների շրջանում, քանի որ մեզ անհրաժեշտ են միայն այն իմաստները, որոնք կիրառում է այս գիտությունը»³⁰⁹:

Ալ-Ֆարաբին հավելում է³¹⁰, որ փիլիսոփայությունը (հետևաբար նաև տրամաբանությունը – Ա.Ա.) կիրառում է եզրույթներն իրենց սկզբնական նշանակությամբ: Դրանք այն նշանակություններն են, որոնց արտահայտման համար սկզբնապես ստեղծվել են այս եզրույթները: Իսկ մյուս գիտակարգերը (ինչպես օրինակ՝ հռետորությունը և պոեզիան) եզրույթներն օգտագործում են այնպիսի նշանակություններով, որոնք «փոխաբերական» (*isti'ārah*), «այլաբանական» (*majāzah*) և այլ իմաստային փոփոխությունների արդյունք են: Այլ կերպ ասած՝ փիլիսոփայության և տրամաբանության լեզուն, ըստ Ալ-Ֆարաբիի, ամենաճշգրիտն է, քանի որ այն չի դիմում նշանակությունների ընդլայնման (*ittisā'*) որևիցե այլ մեթոդի, ինչպես դա անում են մյուս գիտակարգերը:

Ըստ Ալ-Ֆարաբիի՝ *-iyyah* վերջածանցով վերացական անունները (որոնք նրա հայեցակարգում նշանակում են երկրորդ մակարդակի հասկացություններ) ածանցվում են *miṭāl awwal-* ներից (որոնք ևս երկրորդ մակարդակի հասկացություններ են նշանակում), և իմացաբանորեն հաջորդում են դրանց: Բայց ինչպես կարելի է նկատել *maṣdar-* ի «ծագում» փիլիսոփայական-տրամաբանական նշանակությունից, գոյություն ունի *-iyyah* վերջածանցով վերացական անունների գոյաբանական [ինչպես նաև՝

³⁰⁹ Fārābī, Alfāz, p. 43: 1-14

³¹⁰ Տե՛ս, Fārābī, Alfāz, էջ 164: § 163, 164

տրամաբանական- Ա. Ա.] առաջ նահերթությունն *mitāl awwal*-ի նկատմամբ³¹¹, ինչպես «bayāḍ»-ի և «abyaḍ»-ի պարագայում էր:

Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում *huwiyyah* (ինքնություն, էություն) ասույթը ևս ածանցված է *huwa* (նա) դերանունից՝ հետևելով *-iyyah* վերջածանցով վերացական անունների ածանցման կաղապարին³¹², բայց այն որպես վերացական անուն գոյաբանորեն և տրամաբանորեն նախորդում է *huwa*-ին: Եվ սա այն դեպքում, երբ *-iyyah* վերջածանցով վերացական անունների կաղապարը, ի սկզբանե, ստեղծվել էր չթեքվող նախադասության անունների հետ կիրառման համար³¹³: Սա առանցքային գաղափար է Ալ-Ֆարաբիի լեզվի փիլիսոփայության մեջ: Սուբստանցիայի կատեգորիայի շրջանակներում *-iyyah* վերջածանցով վերացական անունների առանձնացումը և ներկայացումը որպես *mitāl awwal*-ի մի մասի *maṣdar (այսինքն՝ «աղբյուր»)*, հստակ լեզվաբանական նպատակ է հետապնդում Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում՝ կապված արաբերենի ներկա ժամանակում բայական հանգույցի բացակայության խնդրի հետ (տե՛ս, ստորև 3.3.2):

Իսկ ինչ վերաբերում է *-iyyah* կաղապարով վերացական անունների սահմանմանը արաբական քերականության մեջ, ապա Վ. Ռայթը նշում է, որ այդ անունները ձևաբանորեն ածանցված են հարաբերական ածականներից, և դրանց միջոցով արաբերենում արտահայտվում են վերացական գաղափարները, օրինակ՝ *insāniyyah* (մարդկայնություն)³¹⁴:

Այսպիսով, Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում երկրորդ մակարդակի հասկացությունն նշանակող (այն է՝ էության կատեգորիայի) ցանկացած ասույթ կա՛մ *-iyyah* վերջածանցով վերացական անուն է, որը միշտ չթեքվող է, կա՛մ էլ *mitāl awwal* (նախադաս) է: Վերջինս կարող է լինել կա՛մ թեքվող ասույթ, ինչպես *ḡarb*-ը (ծեծելը), կա՛մ չթեքվող ասույթ, ինչպես *insān*-ը (մարդ):

Այս դիտարկումներից ելնելով՝ կարծում ենք, որ էության և պատահման կատեգորիաների վերոնշյալ սահմանումը, որը

³¹¹ Abed Sh., Aristotelian Logic and The Arabic Language in Alfarabi, p. 156

³¹² Տե՛ս, Fārābī, Ḥurūf, էջ 112: § 83

³¹³ Արաբերենում *-iyyah* վերջածանցով վերացական անունների մասին մանրամասն տե՛ս, Abed Sh., նշվ. աշխ., էջ 155-157

³¹⁴ Wright W., A Grammar of the Arabic Language, Cambridge, Cambridge University Press, 1896, vol. 1, p. 165

ներկայացվեց այս ենթագլխի սկզբում, հարկ է ընկալել հետևյալ կերպ. «*հնչ վերաբերում է էության կատեգորիային, որ սեռեր և տեսակներ են նշանակում, ապա դրանք մեծ մասամբ նախատիպային անուններ են, և մեծ մասամբ չթեքվող են: Իսկ մնացյալ ինը կատեգորիաները կա՛մ ածանցյալ, կա՛մ նախատիպային անուններ են*»: Այսինքն՝ **aktaruhā** («**[դրանց] մեծ մասը**») եզրը Ալ-Ֆարաբիի վերոնշյալ սահմանման մեջ վերաբերում է և՛ նախատիպային անուններին (*mitāl awwal*), և՛ էության կատեգորիայի ասույթների՝ թեքվող կամ չթեքվող լինելուն:

Այստեղ նաև հարց է առաջանում՝ կապված *mitāl awwal*-ի ձևաբանական բնութագրի հետ. այն է՝ *mitāl awwal*-ն ունի՞՞ հստակ կաղապար (Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում վերջինիս համար կիրառվում է «*šakl*» եզրույթը), թե՞ «ազատ» է որևէ քերականական ձևից:

Ալ-Ֆարաբին նշում է, որ որոշ դեպքերում ասույթի կաղապարը կարող է նախատիպային լինել (*šakluhu šakl mitāl awwal*), բայց ունենալ նաև ածանցյալի իմաստ: Օրինակ՝ «*al-rajul [տղամարդը] karam [մեծահոգություն]*» ասելով՝ իրականում նկատի ունենք «*al-rajul [տղամարդը] karīm [մեծահոգի]*»: *Karam*-ն ունի «*mašdar*»-ի կաղապար (իսկյուրաքանչևուր *mašdar* իր «բայանուն» իմաստով *mitāl awwal* է), այն է՝ «*faʿal*», բայց տվյալ նախադասության մեջ արտահայտում է ածանցյալ «*karīm*»-ի իմաստը³¹⁵: Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում հակառակը ևս կարող է պատահել. ասույթը կարող է ածանցյալ անվան կաղապար (*šakl*) ունենալ, բայց արտահայտել ոչ միայն ածանցյալի, այլև նախատիպային անվան իմաստ: Օրինակ՝ «*ḥayy*»-ը («կենդանի»՝ որպես գոյացության կատեգորիայի հատկանիշ), ըստ էության, ունի նաև «*ḥayawān*» («կենդանի»՝ որպես գոյացության կատեգորիա) նշանակությունը³¹⁶: Այսինքն՝ համատեքստից է կախված, թե տվյալ ասույթը հատկապես որ իմաստով է կիրառվում: Ալ-Ֆարաբիի այն պնդումը, որ պատահման կատեգորիաները նշանակվում են կա՛մ ածանցյալ անուններով, կա՛մ *mitāl awwal*-ներով, հարկ է հասկանալ

³¹⁵ Տե՛ս, Fārābī, Ḥurūf, էջ 71: § 20

³¹⁶ Տե՛ս, Fārābī, Ḥurūf, էջ 81: § 36

հենց այդ իմաստով³¹⁷: Այսինքն՝ ի տարբերությունն ածանցյալ անունների, որոնք ունեն որոշակի սուբյեկտ ենթադրող կաղապարներ՝ *mitāl awwal*– ը ազատ է որևէ կաղապարից, քանի որ վերացարկված է ցանկացած առարկայից: Այս հանգամանքը, ինչպես կտեսնենք, խիստ կարևոր է Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում՝ սահմանելու համար բայական հանգույցն արաբերենում:

Այժմ փորձենք հասկանալ, թե ինչ է «տրամաբանությունը» Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում, և թե ինչպես է այն հարաբերակցվում «քերականություն» գիտակարգի հետ:

2.4. Տրամաբանությունը և դրակապը քերականության հետ ըստ Ալ-Ֆարաբիի

Ամենահետաքրքրական հարցերից մեկը, որը ծագել է հունական տրամաբանության արաբերեն թարգմանությունների ժամանակ թարգմանիչների և արդեն իսկ այդ լեզվով այն ուսումնասիրողների մոտ, եղել է տրամաբանության և լեզվի փոխհարաբերության հարցն ընդհանրապես, և հունական տրամաբանությանն ու արաբերենինը՝ մասնավորապես: Լեզվի և տրամաբանության հարաբերակցությունն ուսումնասիրվել է Արիստոտելի և նրա հունյն մեկնիչների կողմից «Օրգանոնի» տարբեր հատվածներում, և հատկապես՝ «Կատեգորիաներ»-ում ու «Մեկնության մասին»-ում, որոնք դպրոցներում ուսուցանվում էին Պորփյուրի «Ներածության» միջոցով: Բայց Արիստոտելի և նրա հունյն մեկնիչների կողմից քննարկված հարցերը գլխավորապես վերաբերում էին տրամաբանության և հունարենի միջև կապին³¹⁸:

Ալ-Ֆարաբին իր առջև խնդիր է դնում այդ քննարկումները մատչելի դարձնել բոլոր նրանց համար, որոնց մոտ արաբերենը դարձել էր գիտական ուսումնասիրությունների հիմնական միջոց: Նա ամբողջովին գիտակցում է տրամաբանության և լեզվի հարաբերակցության, և տրամաբանության ոլորտի ուսումնասիրություններում լեզվական վերլուծության կարևորությունը: Այդ իսկ պատճառով, այս երկու

³¹⁷ Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում «պատահման կատեգորիաների» մասին մանրամասն տե՛ս, Abed Sh., *Aristotelian Logic and The Arabic Language in Alfarabi*, էջ 151-153

³¹⁸ Տե՛ս, Mahdi M., Preface. In *“Fārābī, Alfāz”*, էջ vii

գիտակարգերի հարաբերակցությունը Ալ-Ֆարաբին փորձում է ներկայացնել առավել ամբողջական և համակարգված ձևով: Նա նշում է. «Տրամաբանությունը օրենքների ամբողջություն է, որն ուղղորդում է միտքը դեպի ճշգրիտն ու ճշմարիտը, երբ հնարավորություն կան սխալ վել ու՝ հասկացությունների հետ գործ ունենալ իս: [...] Այս օրենքները պաշտպանում են սխալ վել ու ց և օգնում են՝ քննել ու ուրիշների կողմից կատարված սխալ ներքը»³¹⁹: Ըստ Ալ-Ֆարաբիի՝ եթե մենք տիրապետում ենք այս օրենքներին, և ցանկանում ենք խնդրին ճիշտ և ճշմարիտ ասել, մենք չենք թողնի, որ մեր միտքը «աննպատակ թափառի», այլ կիմանանք, թե որտեղից սկսել, ինչի վրա հիմնվել, և ինչ մեթոդներ կիրառել՝ ճշմարիտ եզրակացություն հանգել ու համար³²⁰: Տրամաբանությունը մեզ ուժ և կատարելություն է տալ իս, քանի որ օգնում է «ուղղորդել միտքը» (*inqiyād al-dīhn*) դեպի ճշմարիտը (*ḥaqq yaqīn*)³²¹:

Ալ-Ֆարաբին նախ վերլուծում է *al-mantiq* (المنطق) տրամաբանություն (ն) եզրույթը: Այն ծագում է *nuṭq*-ից (نطق), որը նշանակում է «խոսք» կամ «դատողություն»³²²: Հարկ է նկատել, որ հունարենում *logike*³²³ (տրամաբանություն) բառը ծագում է *lógos* –ից (խոսք, բանականություն, դատողություն, նախադասություն):

Արաբերենում այս եզրույթի կիրառության հետ կապված՝ Ալ-Ֆարաբին պարզաբանում է, որ հնում դրան երեք իմաստ էին տալ իս³²⁴: Նախ, *nuṭq*-ը այն ամենի և եզրական արտահայտությունն է, որը մեր մտքում է՝ նշանակելով «արտաքին խոսք» (*النطق الخارج al-nuṭq al-xārij*): Ըստ երկրորդ մոտեցման՝ *nuṭq*-ը նշանակում է հասկացություններ, որոնք «ամուր կերպով տեղադրված են հոգում»: Այս հասկացությունները կոչվում են «ներքին խոսք» (*النطق الداخل al-nuṭq al-dāxil*), և նշանակվում են ասույթներով (*الفاظ alfāz*): Իսկ ըստ երրորդ մոտեցման՝ այն նշանակում է բնածին ընդունակություն,

³¹⁹ Al-Fārābī, *Iḥṣāʾ*, p. 27: 3-7

³²⁰ Տե՛ս, Al-Fārābī, *Iḥṣāʾ*, էջ 29

³²¹ Տե՛ս, Fārābī, *Alfāz*, էջ 96: § 52

³²² Haddad F., Al-Farabi's views on Logic and its relation to Grammar, *Islamic Quarterly* 13, 1969, p. 193

³²³ Գրաբարում «տրամաբանություն» գիտության համար օգտագործվում էր «բանական» եզրույթը, որը ևս հունարեն եզրույթ *logike*-ի համարժեքն է: Տե՛ս, Դավիթ Անհաթ, Երկեր, էջ 230

³²⁴ Fārābī, *Iḥṣāʾ*, p. 36

կարողություն, որը բնորոշ է միայն մարդուն, և որով նա տարբերվում է մնացյալ բոլոր տեսակի կենդանիներից: Այս ընդունակության շնորհիվ է, որ մարդն ընկալում է հասկացությունները, ձեռք է բերում գիտությունների ու արվեստների իմացություն: Յենց այս ընդունակության շնորհիվ է նաև, որ մարդը տարբերակում է լավ և վատ գործողությունները³²⁵:

Ըստ Ալ-Ֆարաբիի՝ այս գիտությունը կոչվում է «տրամաբանություն», քանի որ այն մատակարարում է օրենքներ «ներքին խոսքի» (այն է՝ «հոգում ամուր կերպով տեղադրված» հասկացությունների) և «արտաքին խոսքի» (այն է՝ բոլոր լեզուների համար ընդհանուր ասույթների) համար, և այս երկու տեսակի խոսքերում էլ դեպի ճշմարիտն է ուղղորդում երրորդ «խոսքը»՝ բանական ընդունակությունը՝ պաշտպանելով սխալներից³²⁶:

Ալ-Ֆարաբին նշում է, որ որոշ քերականագետներ իրենց գիտությունն անվանում են *al-mantiq*, քանի որ այն կանոններ է տալիս «արտաքին խոսքի» համար: Բայց նա այն համոզման է, որ *al-mantiq* պետք է անվանել միայն այն գիտությունը, որն իրականացնում է վերոնշյալ երեք գործառույթները միաժամանակ³²⁷:

Այստեղ հարկ է հաշվի առնել, որ երբ Ալ-Ֆարաբին կիրառում է *nuṭq* եզրույթը՝ մտքի հատուկ Ֆենոմենը բնութագրելու համար, նա նկատի չունի լեզուն (*لسان lisān*): Լեզվի մասին կարելի է խոսել, երբ նկատի ենք ունենում «արտաքին խոսքը»: Այս պարագայում մի փոքր բարդ է հստակ թարգմանել *nuṭq*-ը, քանի որ «խոսք» եզրույթը ևս միանշանակ չի ընկալվում լեզվաբանության մեջ: Ամեն դեպքում, ինչպես նշում են Փ. Ադամսոնը և Ա. Քեյը, Ալ-Ֆարաբին այստեղ նույն բանը նկատի ունի, ինչ Մաթթան. այն է՝ մտային բովանդակություն, որն ընդհանուր է բոլոր ազգությունների համար և հատուկ չէ որևիցե մասնավոր լեզվի³²⁸:

³²⁵ Տե՛ս, Fārābī, Iḥṣāʾ, էջ 36-37

³²⁶ Տե՛ս, Fārābī, Iḥṣāʾ, էջ 37

³²⁷ Նույն տեղում:

³²⁸ Տե՛ս, Adamson P. & Key A., The Philosophy of Language in the Medieval Arabic Tradition, էջ 83

Այս ափսոսով, Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում տրամաբանության ուսումնասիրության շրջանակում են 1. հասկացությունները (*ma'qūlāt, ma'ānī*), «քանի որ դրանցով են նշանակվում ասույթները (*alfāz*)», և 2. ասույթները, «քանի որ դրանք նշանակում են հասկացությունները»³²⁹: Սրանով Ալ-Ֆարաբին ընդլայնում է տրամաբանության ուսումնասիրության առարկաների շրջանակը՝ դրանում ընդգրկելով նաև այն քերականական կարգերը, որոնք նրա հայեցակարգում ընդհանուր են բոլոր լեզուների համար: Այդ նկատառումով նա քննության առնում է նաև մի կողմից՝ բայի ժամանակային համակարգի ու բայական հանգույցի խնդիրները (դրանց անդրադարձ կկատարվի աշխատանքի հետագա շարադրանքում), մյուս կողմից՝ որոշյալ հոդի (*al- ʿalf ʾulam ʾal-taʿrīf*) չորս կիրառումները³³⁰:

Ալ-Ֆարաբին, ի տարբերություն Մաթթայի, մեծ նշանակություն է տալիս քերականությանը: Ըստ նրա՝ տրամաբանության իմացությունը պետք է նախորդի լեզվի և նրա քերականության իմացությունը³³¹, և տրամաբանը պետք է փոխառի գիտնականներից (նկատի ունի քերականներին - Ա.Ա.) այն ամենը, ինչ անհրաժեշտ է իմանալ տվյալ լեզվից³³²: Սանշանակում է, որ Ալ-Ֆարաբին լեզվում առանձնացնում է երկու շերտ՝ *տրամաբանական և քերականական. տրամաբանական* ընդհանուր է բոլոր լեզուների համար, իսկ *քերականականը* տարբերվում է յուրաքանչյուր մասնավոր լեզվի մակարդակում: Նման մոտեցումն իր հետագա զարգացումն է ստանում Բաղդադի դպրոցի տրամաբանների հաջորդ սերնդի կողմից: Նրանցից հատկապես հայտնի են Յահյա իբն Ադին (մահ. 974), Իբն ալ-Թայյիբը (մահ. 1044), Աբու Ղայան ալ-Թաուհիդին (մահ. 1023), և իհարկե, իսլամական փլիհսոփայության և տրամաբանության ամենաակնավոր ներկայացուցիչ Իբն Սինան (979-1037)³³³:

³²⁹ Տե՛ս, Fārābī, Iḥṣāʾ, էջ 33

³³⁰ Տե՛ս, Fārābī, Ṣarḥ, էջ 68-69

³³¹ Մանրամասն տե՛ս, Fārābī, Iḥṣāʾ, էջ 33-34

³³² Fārābī, Iḥṣāʾ, p. 36

³³³ Այս տրամաբանների գործունեության մասին տե՛ս, Netton I., Al-Fārābī and His School, London and New York, Routledge, 1992, էջ 8-31, 55-84

Ըստ Ալ-Ֆարաբիի՝ ակնհայտ համապատասխանություն կատարամաքանական և քերականական արվեստների միջև. «Տրամաբանության հարաբերակցությունը մտածողության և հասկացությունների հետ նույնն է, ինչ քերականության հարաբերակցությունը լեզվի և ասույթների հետ: Այն կանոնները, որոնք տալիս է քերականությունը ասույթների համար, համարժեք են այն օրենքներին, որոնք տալիս է տրամաբանությունը հասկացությունների համար»³³⁴:

Ալ-Ֆարաբին գտնում է, որ այս երկու գիտակարգերը նույնական են այն իմաստով, որ երկուսն էլ ասույթների համար օրենքներ են տալիս. քերականության կանոնները կիրառելի են միայն մեկ լեզվի ասույթների նկատմամբ, իսկ տրամաբանությունը՝ ընդհանուր են բոլոր լեզուների համար: Ճիշտ է, քերականությունն անդրադառնում է նաև տարբեր լեզուներում կիրառվող ընդհանուր ասույթներին, բայց ոչ թե դրանց ընդհանուր լինելու տեսանկյունից, այլ ցույց տալու համար, որ դրանք գոյություն ունեն նաև մեկ այլ լեզվում: Մյուս կողմից՝ տրամաբանությունը տալիս է կանոններ բոլոր լեզուների ասույթների համար, և դիտարկում է դրանք՝ բոլոր լեզուներում ընդհանուր լինելու տեսանկյունից: Այն չի քննում որևիցե բան, որը հատուկ է որևիցե կոնկրետ լեզվի ասույթներին: Սա է քերականագետների և տրամաբանների մոտեցումների տարբերությունը³³⁵:

Տրամաբանության և քերականության հարաբերակցության մեջ Ալ-Ֆարաբին նախապատվությունը տալիս է տրամաբանությանը: Նա համոզված է, որ ովքեր ցանկանում են ճիշտ արտասանել բառերը, պետք է խորապես ուսումնասիրեն շարահյուսությունը, իսկ ովքեր ցանկանում են ճիշտ մտածել, պետք է խորապես ուսումնասիրեն տրամաբանությունը³³⁶: Այսինքն՝ Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում. «Քերականությունը գլխավորապես նկարագրողական հասարակական գիտություն է, որը համակարգված կերպով նկարագրում է բառերի

³³⁴ Fārābī, Iḥṣāʾ, p. 28: 7-10

³³⁵ Տե՛ս, Fārābī, Iḥṣāʾ, էջ 34-35

³³⁶ Մանրամասն տե՛ս, Fārābī, Iḥṣāʾ, էջ 32-33

օգտագործման եղանակը որոշակի մարդկանց շրջանակներում»³³⁷: Բայց այդ բաների օգտագործման եղանակն այնպիսին պետք է լինի, որ կարողանա փոխանցել բոլոր լեզուների համար ընդհանուր հասկացությունները, որոնք կազմվում են տրամաբանության օրենքների հիման վրա³³⁸: Այլ կերպ ասած, ասույթների կառուցվածքը անհրաժեշտաբար պետք է սահմանվի հասկացությունների կառուցվածքով, որպեսզի ասույթները ճիշտ արտացոլեն իրականությունը³³⁹:

Քանի որ լեզուն հասկացությունների հաղորդման համար կիրառվող միջոց է, իսկ հասկացությունները կառավարող օրենքները տրամաբանության օրենքներն են, ստացվում է, որ հաղորդակցումը գլխավորապես տրամաբանական, ոչ թե լեզվական գործունեության արդյունք է: Լեզուն միայն միջոց է, որով իրականացվում է այդ գործունեությունը: Սա է լեզվի արժեքը և նրա կապը տրամաբանության հետ: Ահա այս իմաստով է Ալ-Ֆարաբին տրամաբանությունը համարում բոլոր լեզուների ասույթները կառավարող կանոնների մատակարար³⁴⁰:

Ինչպես կարելի է ենթադրել, Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում քերականական կանոնների հիմնական գործառնությունը ասույթների համապատասխան կապի ապահովումն է հասկացությունների կառուցվածքի հետ, որն ընդհանուր է բոլոր ազգությունների համար:

Այսպիսով, ըստ Ալ-Ֆարաբիի՝ տրամաբանությունն այն չափանիշն է, ըստորի պետք է կազմվեն ասույթները, և այն աղբյուրն է, որից պետք է ծագեն բոլոր լեզուների քերականության կանոնները:

2.5. Լեզվի մասին պարկերացումները Ալ-Ֆարաբիի և Սիբաուեյհիի հայեցակարգերում

Ալ-Ֆարաբին իր «Մտքի սթափության ուղերձ՝ հանուն երջանկության» (*«Risālah al-Tanbīh ‘alā Sabīl al-Sa‘adah»*)

³³⁷ Cohen M. & Nagel E., An Introduction to Logic and Scientific Method, New York, *Harcourt, Brace & Co.*, 1934, p. 17

³³⁸ Haddad F., Al-Farabi's views on Logic and its relation to Grammar, p. 202

³³⁹ Տե՛ս, Fārābī, *Տարհ*, էջ 25, 27

³⁴⁰ Haddad F., նույն տեղում:

աջ խատու թյ ու ն ու մ³⁴¹ որոշ հարցեր է քննարկում՝ կապված այն ինդրի հետ, թե արդյո՞ք արաբական քերականությունն ունի «բավարար ընդգրկությունն՝ ուղղորդելու դեպի մտքի սթափություն» (որը տրամաբանության նպատակն է), և արդյո՞ք այն իզոբոլ է դասակարգել այն իմաստակիր ասույթները (*al-alfāz al-dāllah*), որոնք կիրառում է տրամաբանությունը: Եվ թե ասացուցվի, որ քերականությունը չունի նման ընդգրկությունն, ապա նա պետք է կատարի արաբերենում տրամաբանության մեջ կիրառվող այդ ասույթների դասակարգումը³⁴²:

Կարելի է եզրակացնել, որ Ալ-Ֆարաբին, «մտքի սթափություն» ասելով, նկատի ուներ այն, ինչ Մաթթան անվանում էր «ճշմարիտը սխալից տարբերելու կարողություն», այսինքն՝ ըստ մտածողության օրենքների խոսքը կառուցելու անհրաժեշտություն: Բայց այդ «մտքի սթափությունը» լիովին այլ ընկալում ուներ արաբ քերականագետների շրջանում:

Արաբական քերականության առաջին պահպանված աղբյուրի՝ *Al-Kitāb*-ի հեղինակ Սիբաուեյհիի հիմնական նպատակը, ինչպես նշվեց, *al-‘Arab*-ի (արաբներ) կողմից օգտագործվող լեզվի և դրա առածնահատկությունների նկարագրությունն ու վերլուծությունն է: *Al-Kitāb*-ում Սիբաուեյհիի մեթոդը գլխավորապես նկարագրական է, որի մասին կարող է վկայել նաև նրա կողմից «*naḥw*» եզրույթի կիրառումը: Այն թարգմանաբար նշանակում է «ուղղություն, կողմ», բայց *Al-Kitāb*-ի համատեքստում նշանակում է «այն ուղին, որով խոսում են մարդիկ»³⁴³: Յետագայում, արաբերենում «*naḥw*» եզրույթով սկսեց անվանվել «քերականությունը»:

Չարկ է նկատել, որ Սիբաուեյհիի նման մոտեցումը քերականությանը գուգահեռներ ունի Դիոնիսիոս Թրակացու մոտեցման հետ: Վերջինս «քերականությունը սահմանում է որպես

³⁴¹ Այն ուժն ու կատարելությունը, որի մասին խոսում է Ալ-Ֆարաբին իր «*Kitāb al-Alfāz al-Musta‘malah fī al-Manṭiq*»-ում, մանրամասն ուսումնասիրված են հենց այս գրքում (*Al-Fārābī, Risālah al-Tanbīh ‘alā Sabīl al-Sa‘adah, ed. by S. Xalīfāt, ‘Ammān, 1987*): Տե՛ս, Mahdi M., *Al-Muqaddimah*, In "*Fārābī, Alfāz*", էջ 24-28

³⁴² Տե՛ս, Mahdi M., նշվ. աշխ., էջ 28

³⁴³ «*Naḥw*» եզրույթի մասին տե՛ս, Carter M., *An Arab Grammarian of The Eighth Century A.D.: Contribution to the History of Linguistics, Journal of the American Oriental Society*, vol. 93, № 2, 1973, էջ 147

[...] ամենից ավելի հաճախ հանդիպածի փորձնական իմացություն, «հմտություն», Էմպիրիա»³⁴⁴:

Բացի խոսքիմասային եռամաս դասակարգումից, որի հիմքում ընկած են ձևաբանական և իմաստաբանական տարբերությունները՝ Սիբաուեյհին, ինչպես նշվեց, *Al-Kitāb*-ում առանձնացնում է ավելի քան 70 գործառնություն խմբեր՝ մշակելով *‘amal-* ի տեսությունը, որտեղ ընդգծվում է խոսողի դերը՝ որպես *‘āmil* ([ակտիվ] «գործոն»): Խոսքի վերլուծության մեջ Սիբաուեյհին գիտակցված և համակարգված ձևով լեզուն ներկայացնում է որպես շարահյուսական գործառնությունների միամբողջ շարք:

Սիբաուեյհին գրավոր լեզուն համարում է խոսակցականի հնչյունային պրոյեկցիան: Նա իր ամբողջ վերլուծությունը հիմնում է այն պայմանականության վրա, որ խոսքը հասարակական գործունեության արդյունք է, որը ամենանեղ շրջանակում տեղի է ունենում խոսողի (*al-mutakallim*) և լսողի (*al-muxāṭab*) միջև: Դրանից ելնելով՝ Մ. Քարթերը Սիբաուեյհիի հայեցակարգում լեզուն ներկայացնում է որպես հասարակական իրողություն, այսինքն՝ հասարակական գործունեության առանձնահատուկ դրսևորում³⁴⁵:

Խոսքում Սիբաուեյհին ունի ասույթների գնահատման երկու չափանիշ՝

1. կառուցվածքայնորեն «ճիշտ» (*ḥasan* / *սալ*) և «սխալ» (*qabīḥ* / *վատ*)
2. հաղորդակցության տեսանկյունից «ճշմարիտ» (*mustaqīm*) և «անիմաստ» (*muḥāl*), որոնք արդեն վերաբերում են խոսողի հաղորդակցական արդյունավետությանը³⁴⁶:

Սիբաուեյհիի մոտ լսողն է սահմանում ասույթի «ճշմարիտ» լինելը: Ըստ նրա՝ այն, ինչ մենք խոսում ենք, մեծ մասամբ պայմանավորված է այն հանգամանքով, թե ինչ ենք մենք մտածում լսողի սպասումների մասին: Այսպիսով, «ճշմարիտ» են այն ասույթները, որոնք բավարարում են լսողին կա՛մ փոխանցելով նրան տեղեկություն, որից նա անտեղյակ է, կա՛մ հաղորդելով նրան

³⁴⁴ Ջահուկյան Գ., Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները Յին և Միջնադարյան Յայ աստանում (V-XV դդ.), էջ 22

³⁴⁵ Տե՛ս, Carter M., նույն տեղում:

³⁴⁶ Տե՛ս, Sībawayhi, *Al-Kitāb*, էջ 25-26: Իսկ դրավերլուծությունը տե՛ս, Carter M., նշվ. աշխ., էջ 147-150

հենց այն տեղեկությունը, որը նա ուզում է իմանալ : Այս վերջին կետը լուսաբանելու համար Սիբաուեյհին բերում է հետևյալ օրինակը . եթե «*Zaydun 'axū 'Abdullahi majnūnun bihi*» («Չեյ դը՝ Աբդալլահի եղբայրը, շատ է սիրում նրան») նախադասության մեջ փոխենք շարադասությունը, այն է՝ «*Zaydun majnūnun bihi 'axū Abdillahi*», ապա այն կարտահայտի բոլորովին այլ միտք՝ «Ինքնասիրահարված Չեյ դը Աբդալլահի եղբայրն է» : Սա չի համապատասխանում այն մտքին, որը նկատի ուներ խոսողը³⁴⁷ : Մ. Քարթերը ցույց է տալիս նաև, որ Սիբաուեյհիի հայեցակարգում «ճշմարիտ» ասույթը մեծ մասամբ պետք է լինի նաև կառուցվածքայնորեն «ճիշտ»³⁴⁸ :

Իսկ «անիմաստ» (*muḥāl*) են համարվում այն ասույթները, որոնք լսողի համար ոչինչ չեն կարող նշանակել : Օրինակ՝ «*ataytuka ḡadan, wa-sa-ataytuka ams*»³⁴⁹ («Ես վաղը եկաքեզ մոտ, և երեկ ես կգամ քեզ մոտ») նախադասությունները կլինեն «անիմաստ», քանի որ գործողության կատարման նշված ժամանակը չի համապատասխանում գործողությանը :

Նկատի ունենալով բանավոր փոխգործակցության և մտային նպատակադրության գործընթացների միջև սահմանված կապը՝ լեզվաբանության մեջ մարդու խոսքային վարքագիծը դիտարկվում է որպես մի գործընթաց, որը հիմնված է հաղորդակցական նպատակի ձևավորման վրա, ինչն էլ որոշում է ասույթի արդյունավետ ուղղվածությունը³⁵⁰ : Ժամանակակից պրագմատիկ լեզվաբանության մեջ այս երևույթը կոչվում է *մտադրություն (ինտենցիա)*՝ մատնանշելով, որ «*նշանակությունը հիմնվում է ոչ միայն լեզվաբանական բաղադրիչների վրա, այլ և պայմանավորված է լեզվի և մտային գործողությունների փոխազդեցությամբ, որոնք կանխորոշում են մտածողության, և որպես արդյունք՝ խոսքի ձևավորման նպատակային ուղղվածությունը*»³⁵¹ :

Այն, ինչ նկարագրում է Սիբաուեյհին, մոտավորապես կարելի է բնորոշել որպես խոսողի մտադրություն (ինտենցիա) : Այսինքն՝

³⁴⁷ Տե՛ս, Carter M., նշվ. աշխ., էջ 149

³⁴⁸ Նույն տեղում :

³⁴⁹ Stbawayhi, Al-Kitāb, p. 25

³⁵⁰ Экизян А., Интенция как объект междисциплинарного исследования, «Известия Южного федерального университета. Филологические науки», № 2, Ростов-на-Дону, 2015, стр. 126

³⁵¹ Նույն տեղում :

Սիբաուէյ հիի հայ եցակարգում խոսողի հաղորդակցական մտադրությունն ից է կախված, թե ինչ պիսի շարահյուսական կառույց նա պետք է ընտրի՝ լսողի կողմից ճիշտ հասկացվելու, և իր խոսքը «տեղ հասցնելու» համար: Այդ նախապիս հասնելու համար նա պետք է ծանոթ լինի այն գործառնութային խմբերին և դրանց միջոցով արտահայտվող իմաստներին (*ma'āni*), որ գործում են հենց արաբերենում:

Այստեղ հարկ է նկատել, որ հայ քերականության ձևավորման սկզբնական շրջանում Ս. Սյունեցին ևս նախադասության կազմավորման գործընթացում կարևորում է «շարադասությունը, [նախադասությունը կազմող բառերի- Ա.Ա.] վերջավորությունների փոփոխությունը, դարարները և ինտոնացիան»³⁵²:

Ինչ վերաբերում է Ալ-Ֆարաբիին, ապա նա ներկայացնում է Արիստոտելից ավանդված նշանակությունների եռամաս դասակարգումը՝ հնչյունային ձև, մտային բովանդակություն և իր (*lafz, ma'qūlāt fī al-nafsi ma'nā, mawjūdāt xārij al-nafs*)՝ ի տարբերություն արաբական ավանդական երկմաս դասակարգմանը՝ հնչյունային ձև (*lafz*) և մտային բովանդակություն (*ma'nā*): *Եթե քերականագետների մոտ մտային բովանդակությունը քերականական գործառնութ է, ապա Ալ-Ֆարաբիի հայ եցակարգում այն «հոգում պարունակվող հասկացությունն» է:*

Ըստ Ալ-Ֆարաբիի՝ ճշմարիտ ասույթը հասանելի է միայն տրամաբանության օրենքների միջոցով, որոնք ապահովում են մեր մտքերի բովանդակության համապատասխանությունը իրականութանը: Իսկ լեզուն Ալ-Ֆարաբին դիտարկում է միայն որպես մտքերի արտահայտման կաղապար: Ըստ էության, Ալ-Ֆարաբիի հայ եցակարգում «սաէ լեզվի արժեքը, և նրակապը տրամաբանության հետ: Այնքան ժամանակ, մինչև լեզուն կկարողանա կատարել այդ գործառնութը, կօգտագործվի: Հակառակ դեպքում, ինչ-որ այլ բան կփոխարինի դրան, որն անհրաժեշտաբար կհամապատասխանեցվի տրամաբանությանը»³⁵³:

³⁵² Ջահուկյան Գ., Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները Հին և Միջնադարյան Հայաստանում (V-XV դդ.), էջ 191-192

³⁵³ Haddad F., Al-Farabi's views on Logic and its relation to Grammar, p. 202

Ստացվում է, որ արաբական քերականության մեջ խոսքի կազմավորման «վեկտորն» ունի լեզվից մտածողության ուղղվածությունը, իսկ Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում, ընդհակառակը, այն շարժվում է մտածողությունից դեպի լեզու: Այլ կերպ ասած, ելնելով մտային բովանդակության մասին տարբեր պատկերացումներից՝ լեզու - մտածողություն հարաբերակցության մեջ ա) արաբական քերականությանն ընդգծում է հնչյունային ձևի և մտային բովանդակության փոխկապակցվածությունը, բ) Ալ-Ֆարաբին ցույց է տալիս մտային բովանդակության գերակայությունն ու առավելությունը հնչյունային նկատմամբ:

Ալ-Ֆարաբիի տեսության ենթատեքստն այն էր, որ տրամաբանն առավել հմուտ է նշանակությունների «ճշմարիտության» որոշման գործում, քան քերականագետը, որը պետք է զբաղվի միայն կոնկրետ լեզվում այդ նշանակությունների «ճիշտ» արտահայտմամբ³⁵⁴: Ալ-Ֆարաբին, իր նպատակին հասնելու համար, փորձում է վերլուծել արաբերենի այն ասպեկտները, որոնք խնդրահարույց են տրամաբանության տեսանկյունից՝ կիրառելով արաբերեն օրինակներ, և փորձելով առավելագույնս հասկացվել ժամանակակիցների կողմից: Այս առումով մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում Ալ-Ֆարաբիի «*Kitāb al-Alfāz al-Musta'malah fī al-Manṭiq*» աշխատությունը, որտեղ հեղինակը ներկայացնում է արաբերենում մասնիկների դասակարգման լիովին նոր՝ տրամաբանական մոդել: Ստորև փորձ կարվի ներկայացնել այն սկզբունքներն ու մեթոդները, որ կիրառում է Ալ-Ֆարաբին՝ տրամաբանության և քերականության միջև համապատասխանությունը ցույց տալու, և ըստ այդ համապատասխանության՝ մասնիկների յուրովի դասակարգում կատարելու համար:

2.6. Ալ-Ֆարաբիի «*Kitāb al-Alfāz al-Musta'malah fī al-Manṭiq*» աշխատությունը քերականական համառոտում

³⁵⁴ Տե՛ս, Versteegh C., Landmarks in Linguistic Thought III, էջ 43

Ալ-Ֆարաբիի «*Kitāb al-Alfāz al-Musta'malah fī al-Manṭiq*» աշխատության ունը (այսուհետ՝ *Alfāz*), որը սույն աշխատանքում թարգմանվում է «Տրամաբանության մեջ կիրառվող ասույթները», Պորփյուրի «Ներածության» մեկնությունն է: Աշխատությունը բաղկացած է 10 գլուխներից: Քերականական խնդիրները՝ ներառյալ արաբերենում իմաստակիր ասույթների և մասնիկների դասակարգումը, ընդգրկված են առաջին երեք գլուխներում, որոնք ներկայացնում են Պորփյուրի «Ներածության» նոր ներածությունը: 4-6-րդ գլուխները Պորփյուրի «Ներածության» մեկնությունն են, իսկ 8-10-րդ գլուխները շոշափում են բազմազան հարցեր՝ կապված արիստոտելյան տրամաբանության, և հատկապես նրա «Կատեգորիաներ» աշխատության հետ:

Նախ այստեղ ելակետային է *lafz* եզրույթի վերլուծությունը: Բանն այն է, որ աշխատանքի ընթացքում ակնհայտ անհրաժեշտություն դարձավ հայերենում *lafz*-ին (հ.թ.՝ *alfāz*) համարժեք եզրույթ առաջարկելու հարցը. եզրույթ, որը կարտացոլեր *lafz*-ի բովանդակային հորինվածքը: Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում *lafz*-ը կարող է նշանակել և՛ բառ, և՛ խոսք:

Դ. Ֆրոլովը նշում է, որ արաբերենում *lafz*-ի նշանակությունը գալիս է *lafaza* բայի առաջնային իմաստից, այն է՝ «թքել, շարտել»: Փոխադրվելով քերականության ոլորտ՝ *lafz*-ը սկսում է նշանակել «այն ամենը, ինչ արտաբերվում է... [ինի դապարզ, թե բարդ]»³⁵⁵:

Լ. Բերմանը Ալ-Ֆարաբիի այս աշխատության իր գրախոսության մեջ նշում է, որ Մ. Մահդիի կողմից *lafz*-ի թարգմանությունը որպես «utterance» (արտահայտում, արտասանություն) առաջին հայացքից կարող է զարմանալի թվալ. «*ինչ ու՞ հանկարծ նման թարգմանություն, եթե կարելի էր պարզապես օգտագործել «expressions» [արտահայտություններ] եզրույթը*»³⁵⁶: Բայց հեղինակը պարզաբանում է, որ տեքստի հետագա շարադրանքում հասկանալի է դառնում *lafz*-ի նման թարգմանությունը: Բանն այն է, որ Ալ-Ֆարաբիի ժամանակաշրջանում ուսուցման գործընթացը հիմնականում

³⁵⁵ Фролов Д., Способы определения понятий в традиционной арабской грамматике, стр. 78

³⁵⁶ Berman L., Review: Utterances Employed in Logic by Alfarabi, ed. by Muhsin Mahdi, *Oriens*, vol. 23/24. 1974, p. 510

իրականացվում էր բանավոր կերպով, և դրանում գրավոր ասպեկտը, ըստ էության, երկրորդ պլան էր մղված³⁵⁷: Այդ իսկ պատճառով, «utterance» եզրույթի կիրառումը Մ. Մահդիի կողմից ոչ միայն արդարացված, այլև առավել գերադասելի է «expression» եզրույթի կիրառումից:

Ելնելով վերոշարադրյալից՝ գտնում ենք, որ այստեղ *lafz*-ի ենթատեքստին հայերենում առավել համապատասխանում է «ասույթ» եզրույթը, որը սահմանվում է որպես. «*Լեզվական հաղորդման միավոր, որը բնորոշվում է իմաստային ամբողջականությամբ և կարող է ընկալվել ու հասկացվել լսողի կողմից սովալ հաղորդակցական իրադրության մեջ*»³⁵⁸: Ատենախոսության մեջ *lafz* եզրը Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում պայմանականորեն անվանվում է «ասույթ»՝ ներառելով նաև բառն ու խոսքը:

2.6.1. Իմաստակիր ասույթների դասակարգումը

Alfāz-ում Ալ-Ֆարաբին կատարում է արաբերենում «իմաստակիր ասույթների»³⁵⁹ (*al-alfāz al-dāllah*) դասակարգում: Նա առանձնացնում է դրանց հետևյալ տեսակները՝ 1. *ism* (*անուն*); 2. *kalim*, որի համար նշում է. «*արաբ քերականագետները դրանք անվանում են բայեր [al-af'āl]*»; 3. *murakkab min al-asmā' wa-al-kalim* (այն, որը կազմված է անուններից և բայերից) և 4. այն, որը քերականագետներն անվանում են մասնիկներ [*ḥurūf*]³⁶⁰:

Անունը սահմանելիս Ալ-Ֆարաբին նախ բերում է օրինակներ. «*Անուն է Ձեյ դը, Ամրը, մարդը, կենդանին, սպիտակությունը [...]*»³⁶¹: Բայց նա, ի տարբերություն Սիբաուեյհիի³⁶², միայն օրինակներով չի սահմանափակվում: Այդ օրինակներին հետևում է հետևյալ

³⁵⁷ Տե՛ս, նույն տեղում:

³⁵⁸ Աղայան Է., Արդի հայերենի բացատրական բառարան, Լ մաս, էջ 117: «Ասույթ» եզրույթի մասին տե՛ս նաև, Պետրոսյան Յ., Յայերենագիտական բառարան, Երևան, «Յայ աստան հրատարակչություն», 1987, էջ 58

³⁵⁹ Եզրույթը («Осмысленные речения») ըստ՝ Аль-Фараби, Логические трактаты, էջ 558

³⁶⁰ Fārābī, Alfāz, p. 41: 1-42: 7

³⁶¹ Fārābī, Alfāz, p. 41: 3-4

³⁶² Տե՛ս, Sibawayhi, Al-Kitāb, էջ 12: 1

սահմանու մը . «Անու նը պարզ իմաստակիր ասու յ թ է (lafz mufrad dāll ‘ala al-ma’na), որը չի նշու մ ժամանակ»³⁶³:

Բայ ի սահմանու մը ևս Ալ -Ֆարաբին սկսում է համապատասխան օրինակներով . «Բայ է քայլ եց, քայլ ու մ է, քայլ ել ու է (maša, yamshī, sayamshī), կամ ծեծեց, ծեծում է, ծեծել ու է (ḍaraba, yaḍribu, sayaḍribu), և նմանատիպ օրինակներ»³⁶⁴: Դրան հետևում է հետևյալ սահմանումը . «Բայը պարզ իմաստակիր ասու յ թ է, որը ժամանակ է նշում (lafzah mufradah tadullu ‘ala al-ma’nā wa ‘ala zamānihi)»³⁶⁵:

Տարհ - ու մ Ալ -Ֆարաբին ներկայացնում է նաև անվան ու բայ ի հետևյալ արիստոտելյան սահմանումները: Անու նը նասահմանում է որպես «պայ մանական բնու յ թ ու նեցող իմաստակիր ասու յ թ, որը վերացարկված է ժամանակից, և որի ոչ մի առանձին մաս ինքնուրույն նշանակություն և չ ու նի»³⁶⁶:

هو لفظة دالة بتواطؤ مجردة من الزمان وليس واحد من أجزائها دال على انفراده.

Իսկ «Բայը [...] այ ն է, որը ժամանակ է նշում, և որի ոչ մի առանձին մաս ինքնուրույն նշանակություն և չ ու նի»³⁶⁷:

الكلمة [...] تدل مع ما تدل عليه على زمان وليس واحد من أجزائه يدل على انفراده.

Ինչ վերաբերում է բարդ ասու յ թների (այ ն, որը կազմված է անու նից և բայ ից), ապա դրանք լինում են երկու տեսակի՝

1. Երկու անուններից կազմված: Օրինակ՝ Չեյ դը կանգնած է (Zayd qā'im)
2. Անու նից և բայ ից կազմված: Օրինակ՝ Չեյ դը քայլ ու մ է (Zayd yamshī)³⁶⁸

Այստեղ Ալ -Ֆարաբիի կողմից ներկայացված բարդ ասու յ թի երկու օրինակներն էլ արաբ քերականագետների կողմից կհամարվեին անվանական նախադասություններ: Այսինքն՝ Ալ -Ֆարաբիի նպատակը անվանական և բայական նախադասությունների³⁶⁹

³⁶³ Fārābī, Alfāz, p. 41: 5-6.

³⁶⁴ Fārābī, Alfāz, p. 41: 14-15

³⁶⁵ Fārābī, Alfāz, p. 41: 15- 42: 1

³⁶⁶ Fārābī, Ṣarḥ, p. 29: 1-2

³⁶⁷ Fārābī, Ṣarḥ, p. 33: 1-3

³⁶⁸ St' u, Fārābī, Alfāz, էջ 42

³⁶⁹ Արաբական քերականության մեջ նախադասությունները բաժանվում են երկու խմբի՝ անվանական և բայական: Անվանական նախադասությունը (jumlah ismiyyah) սահմանվում է՝ որպես անունով սկսվող նախադասություն, իսկ բայականը (jumlah fi'liyyah)՝ որպես բայով սկսվող նախադասություն:

ավանդական քերականական բաժանումը ներկայացնելը չէր: Բարդասույթների վերոնշյալ երկու տեսակներում էլ Ալ-Ֆարաբիի նպատակն է տարբերակել սուբյեկտը (*mawḍūʿ*) և պրեդիկատը (*maḥmūl*), որոնք դատողության բաղկացուցիչ մասերն են³⁷⁰: Սատրամբանական վերլուծության արդյունք է, և անհամատեղելի է նախասուբյուկների այն կառուցվածքային դասակարգման հետ, որ կատարել են արաբ քերականագետները:

Ալ-Ֆարաբին, հետևելով Արիստոտելին, չի նույնացնում նաև «նախադասությունը» (*qawl*) «դատողության» (*qawl jāzim/ ḥukm*) հետ: Արիստոտելը «դատողությունը» համարում է «նախադասության» մի մասնավոր դրսևորում՝ նշելով. «Ոչ բոլոր նախադասություններն են դատողություն, այլ միայն նրանք, որ հաստատում կամ ժխտում են պարունակում [իսկ դրանք հաստատական և հռետորական տիպի հարցական նախադասություններն են³⁷¹ - Ա.Ա.]»³⁷²:

Բայց պետք է նկատել, որ Ալ-Ֆարաբին, տարբերակելով հանդերձ այս եզրերը, հաճախ քերականական «ենթական» ու «ստորոգյալը» օգտագործում է տրամբանական «սուբյեկտի» ու «պրեդիկատի» փոխարեն, և հակառակը³⁷³: Այս եզրերը չեն նույնանում ո՛չ բովանդակային, ո՛չ կառուցվածքային, ո՛չ էլ եզրաբանական

³⁷⁰ Ցանկացած դատողություն բաղկացած է սուբյեկտից, պրեդիկատից և դրանք իրար հետ առնչող տրամբանական կապից (*copula*): Դատողության սուբյեկտը (տրամբանական ենթակա) հասկացությունն է մեր մտքի առարկայի մասին, որի նկատմամբ ինչ-որ բան հաստատում կամ ժխտում ենք: Պրեդիկատը (տրամբանական ստորոգյալ) հասկացությունն է այն հատկության մասին, որը հաստատվում կամ ժխտվում է առարկայի նկատմամբ: Իսկ կապը ցույց է տալիս սուբյեկտի և պրեդիկատի միջև եղած հարաբերությունը: Տե՛ս, Բրուտյան Գ., Տրամբանության դասընթաց, էջ 102-104

³⁷¹ Յարգական, հրամայական և բացականչական նախադասությունները դատողությունն չեն արտահայտում, որովհետև նրանցում հաստատում կամ ժխտում չկա: Յետևաբար, այդ տիպի նախադասությունները տրամբանության ուսումնասիրության շրջանակներում չեն: Ալ-Ֆարաբին սաներկայացնում է իր *Ṣarḥ*-ում: Տե՛ս, Fārābī, *Ṣarḥ*, էջ 51-55; Zimmermann F., *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, էջ 43-47

³⁷² Aristotle, *De Interpretatione*, 16^b33-37

³⁷³ Ալ-Ֆարաբին, տարբերակելու համար տրամբանական և քերականական մակարդակները, դատողության բաղկացուցիչ անդամներն անվանում է *mawḍūʿ* (սուբյեկտ) և *maḥmūl* (պրեդիկատ), իսկ նախադասության գլխավոր անդամները՝ *mawṣūf* (ենթակա) և *ṣifa* (ստորոգյալ): Կամ, որպես վերջիններիս հոմանիշներ՝ կիրառում է 1. *musnad ilayhi/ musnad* և 2. *muxbar 'anhu/ muxbar bihi, xabar* տարբերակները: Տե՛ս, Fārābī, *Alfāz*, էջ 56- 58: §9, §10: Այս հոմանիշների առաջին գույգը հանդիպում է նաև Սիբաուեյի հիի մոտ՝ չնայած (անվանական) նախադասության ենթական վերջինս սովորաբար անվանում է *mubtadāʿ*: Տե՛ս, Sibawayhi, *Al-Kitāb*, էջ 23: Իսկ երկրորդ գույգը, ինչպես նշում է Ք. Վերստեդը, կիրառվում է Բասրայի քերականագետների կողմից: Տե՛ս, Versteegh C., *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, էջ 71-72

տեսանկյուններից, բայց որոշ դեպքերում դրանք կարող են նաև համընկնել: Հավանաբար, Ալ-Ֆարաբին այս վերջին հանգամանքն էլ հաշվի է առնում, երբ «ենթական» ու «ստորոգյալը» կիրառում է «սուբյեկտի» ու «պրեդիկատի» փոխարեն, և հակառակը³⁷⁴: Կարելի է ենթադրել, որ նման հնարքով Ալ-Ֆարաբին փորձում էր նաև առավել ընկալելի լինել իր ժամանակի գիտական միջավայրում՝ ցույց տալով «տրամաբանության» և «քերականության» համապատասխանությունը: Նման օրինակներ հանդիպում են նաև Ալ-Ֆարաբիի՝ բայական հանգույցի մասին տեսության ուսումնասիրության ժամանակ (տե՛ս, 3.3):

Ալ-Ֆարաբիի եզրաբանությունը զգալիորեն տարբերվում է քերականագետների եզրաբանությունից: Նրա հայեցակարգում *fi'*-ի փոխարեն *kalimah* (*h.թ.*՝ *kalim*)-ի կիրառությունը հունարեն *rhéma*-ի (բառ.թարգմ.՝ «այն, ինչ ասվում է») արաբերեն համարժեքն է: Եվ սա չպետք է շփոթել Սիբաուեյհիի *kalim*-ի հետ, որը *ism*, *fi'*, *ḥarf*-ն է (անուն, բայ, մասնիկ): Ալ-Ֆարաբիի մոտ *kalimah/ kalim*-ը եզրաբանության հոգնակիության քերականական կարգի հետ է կապված, որի մեկնաբանմամբ էլ Ալ-Անբարին սկսում է իր «*Asrār al-'Arabiyyah*» («Արաբերենի գաղտնիքները») աշխատությունը. այն է՝ «*Kalim-ը տեսակի անուն է, որի մեկ հատը kalimah-ն է*»³⁷⁵:

Այսպիսով, Ալ-Ֆարաբին ցանկանում է ցույց տալ, որ արաբ քերականագետները կիրառում են այնպիսի համակարգ և եզրաբանություն, որն իր ընդգրկունությամբ բավարար չէ ասույթների ամբողջ ներքին հորինվածքն արտահայտելու համար: Եվ երբ նամեղադրում է քերականագետներին, որ նրանք «սթափ» չեն, իր «սթափությունը» փորձում է ցույց տալ իր՝ արաբերենի մասնիկների դասակարգման միջոցով:

2.6.2. Մասնիկների դասակարգումը

³⁷⁴ Տե՛ս, Шермухамедова Н., Некоторые суждения Абу-Насра аль-Фараби о соотношении логики и грамматики, *Теоретический журнал CREDONEW*, 2002, online: <http://credonew.ru/content/view/276/54/>

³⁷⁵ Abū al-Barakāt al-Anbārī, *Asrār al-'Arabiyyah*, p. 3: 1-2

Alfāz- ի ամենահետաքրքրական հատվածը «մասնիկների» (*hurūf*) դասակարգումն է, որոնք Ալ-Ֆարաբին բաժանում է հինգ խմբի: Յարկ է նկատել, որ դրանց որոշ տեսակներ արաբական քերականության մեջ ներառվում են «անուն» (*ism*) խոսքի մասի մեջ: Ալ-Ֆարաբին դասակարգում է մասնիկները՝ հետևելով հունական քերականությանը: Նանշում է. «Այս մասնիկները ևս շատ տեսակներ ունեն, բայց մինչև այժմ արաբ քերականագետների համար ավանդույթային չի եղել դրանցից յուրաքանչյուրին իրեն հատուկ անվանումը տալ: Եվ մենք, դրանց թվարկման համար, պետք է օգտագործենք այն անվանումները, որոնք փոխանցվել են մեզ հույն քերականագետներից»³⁷⁶: Այստեղ Ալ-Ֆարաբին բացահայտ հայտարարում է, որ հույն քերականագետներն ավելի ամբողջական պատկերացում են ունեցել լեզվի մասին՝ ներմուծելով մասնիկների դասակարգման շատ ավելի համարժեք համակարգ:

Ինչ վերաբերում է Ալ-Ֆարաբիի եզրաբանությանը³⁷⁷, ապա այս հարցում նա հետևում է հունական փիլիսոփայության և տրամաբանության՝ ավելի ուշ շրջանի թարգմանիչներին³⁷⁸: Վերջիններս կիրառում էին արաբերեն եզրույթներ՝ փորձելով թարգմանել հունարեն եզրույթները՝ հնարավորինս հարազատ մնալով դրանց «բովանդակությանը»: Եվ սա՛ ի տարբերություն վաղ շրջանի թարգմանիչների, որոնք, արաբերենում փիլիսոփայական և տրամաբանական բառապաշար ստեղծելու համար, պարզապես «արտատպում» էին հունարեն եզրույթները³⁷⁹: Ալ-Ֆարաբին այն կարծիքին էր, որ եթե անգամ այդ տառադարձված տարբերակներն արաբերենում համապատասխան կադապարներ ստանան, միևնույն է, եզրույթներ ստեղծելու համար դա լավագույն մեթոդը չէ³⁸⁰: Օրինակ՝ նա ներկայացնում է արաբերենում «*al-māddah [al-'ulā]*» ([առաջնային] մատերիա) եզրույթը, որը փոխարինեց վաղ

³⁷⁶ Fārābī, *Alfāz*, p. 42: 8-11

³⁷⁷ Ալ-Ֆարաբի՝ տրամաբանության մեջ կիրառած եզրաբանության մասին տե՛ս, Zimmermann F., *Some Observations on al-Fārābī and Logical Tradition*, էջ 529-537

³⁷⁸ Արաբալեզու փիլիսոփայական եզրաբանության ձևավորման մասին տե՛ս, Аль-Фараби, *Логические трактаты*, Алма – Ата, «Наука» 1975, էջ 603-620

³⁷⁹ Նույն իրավիճակը կարելի է տեսնել նաև հայ հունաբան դպրոցի ներկայացուցիչների մոտ՝ նրանց գործունեության սկզբնական շրջանում: Տե՛ս, Աճառյան Յ., *Յայոց լեզվի պատմություն*, II մաս, Երևան, 1951, էջ 142-168

³⁸⁰ Versteegh C., *Landmarks in Linguistic Thought III*, p. 63

թարգմանու թյուրևերից ավանդված «*hayūlā*»³⁸¹- ին, և «*unṣur*» (տարր) եզրույթը, որը փոխարինեց «*uṣṭuqussat*»³⁸²- ին: Դրանք ծագում էին համապատասխանաբար հունարեն «*húlē*»- ից և «*stoicheïon*»- ից³⁸³: Ստորև կներկայացվեն նաև Ալ-Ֆարաբիի կողմից կիրառված արաբերեն եզրույթներին համարժեք հունարեն եզրույթները³⁸⁴:

Ալ-Ֆարաբին ներկայացնում է մասնիկների հետևյալ դասակարգումը .

1. Al-xawālif³⁸⁵ (الخوالف, հուն.՝ *Antōnumīai* դերանուններ). բառը ծագում է արաբ . *x-l-f* (خلف) արմատից, որն ունի փոխարինելու իմաստ, և որն էլ կարծես ամփոփում է եզրույթի բովանդակությունը: Ալ-Ֆարաբին *al-xawālif*-ը սահմանում է որպես այբբենական տառ (*ḥarf*) կամ ասույթ, որը փոխարինում է անվանը, երբ այն բացահայտ կերպով արտահայտված չէ: Այս խմբի մեջ միավորվում են անձնական (և՛ անջատ, և՛ կցական) և ցուցական դերանունները, ինչպես օրինակ՝ *anā, anta, huwa, hadā, ḍalika* (ես, դու, նա, սա, դա): Եվ մեկ խմբում դրանց միավորման չափանիշն այն է, որ բոլորը դերանուններ³⁸⁶ են՝ անվանը փոխարինողներ:

2. Al-wāṣilāt³⁸⁷ (الواصلات, հուն.՝ *Árthra* հոդեր). բառը ծագում է արաբ . *w-s-l* (وصل) արմատից, որն ունի կապելու, կապակցելու իմաստ: Ալ-Ֆարաբին այն սահմանում է՝ թվելով դրաչորս տեսակները .

ա) դրանցից են այն մասնիկները, որոնք անորոշ անունները դարձնում են որոշյալ, ինչպես որոշիչ հոդ *al-* ը և հարաբերական դերանուն *allaqī-* ն (որը): Արաբական քերականության մեջ հարաբերական դերանուններն անվանվում են *asmā' mawṣūlah* (վերջինս

³⁸¹ Dictionary of Islamic Philosophical Terms, online: <http://www.muslimphilosophy.com/pd/d-intro.htm>, date of access 01.12.2015

³⁸² Մուսուլման փիլիսոփաներն այն օգտագործում էին 4 հիմնական տարրերի (կրակ, օդ, ջուր, հող) տեսության մեջ, որը գալիս է Էմպեդոկլեսի փիլիսոփայությունից (մահ. մ.թ.ա 430): Տե՛ս, Dictionary of Islamic Philosophical Terms, online: <http://www.muslimphilosophy.com/pd/d-intro.htm>

³⁸³ Versteegh C., Landmarks in Linguistic Thought III, p. 64

³⁸⁴ Արաբերեն եզրույթներին համարժեք հունարեն եզրույթները ներկայացվում են՝ ըստՔ. Վերստեդի: Տե՛ս, Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, էջ 51-54

³⁸⁵ Տե՛ս, Fārābī, Alfāz, էջ 44: 6-10

³⁸⁶ Հարկ է նկատել, որ անձնական և ցուցական դերանունները արաբական ավանդական քերականության մեջ միշտ դասակարգվել են անունների (*asmā'*) շարքում՝ սկսած դեռևս Սիբաուեյիից, որը գուգահեռներ ունի նաև հունական քերականության հետ: Տե՛ս, Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, էջ 50-51

³⁸⁷ Տե՛ս, Fārābī, Alfāz, էջ 44: 11-17

ծագու մ է նույն w-s-լարմատից): Ըստ Ք. Վերստեդի՝ հարկ է, հենց այս եզրույթի հետ կապել Ալ-Ֆարաբիի կողմից *al-wāṣilāt* եզրույթի կիրառությունը³⁸⁸:

Հարկ է նկատել նաև, որ Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում որոշիչ հոդի և հարաբերական դերանվան ներառումը հոդերի կազմում կարող էր լինել կամ ստոիկների, կամ Դիոնիսիոս Թրակացու ազդեցության արդյունք: Օրինակ՝ ստոիկները հոդը սահմանում էին որպես «*խոսքի հոլովական տարր, որը սահմանազատում է անունների հոլովը և թիվը*»՝ դրամեջ ներառելով հարաբերական դերանուններն ու որոշիչ հոդը³⁸⁹:

բ) այս ենթախմբում միավորվում են արաբերենի կոչական մասնիկները. այն է՝ *yā* և *yā ayyuhā*:

գ) և դ) այս մասնիկները, կցվելով անվանը, մատնանշում են, թե դրան վերագրվող (ստորոգվող) հատկությունները (հարաբերությունները) ճշմարիտ են ամբողջությամբ, թե՞ մասնակիորեն (խոսքը գնում է քվանտորների մասին- Ա.Ա.): Այդ մասնիկներն են՝ *kull* (ամբողջ, բոլոր) և *ba'd* (որոշ):

Ինչպես կարելի է նկատել, *al-wāṣilāt* խմբում մասնիկների միավորման չափանիշը կապված է դատողության սուբյեկտի որոշյալության/ անորոշության և ընդգրկման ծավալի հետ (*kull/ ba'd*):

3. *Al-wāsiṭāt*³⁹⁰ (الواسطات՝ նախդիրներ). բառը ծագում է արաբ. *w-s-ṭ* (وس-ط) արմատից, որն ունի մեջտեղում, կենտրոնում գտնվելու իմաստ: Ալ-Ֆարաբին նախդիրներն այդպես է անվանում, քանի որ «*դրանք միշտ գտնվում են կամ երկու գոյական անունների, կամ էլ բայի և գոյական անվան միջև*»³⁹¹: Ինչպես նշում է Ք. Վերստեդը, հունական քերականական եզրաբանության մեջ այս եզրույթն իր համարժեքը չունի: Բայց այն փաստը, որ Ալ-Ֆարաբին նախդիրները դասակարգում է մասնիկների շարքում, գալիս է հունական քերականական

³⁸⁸ St' u, Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, էջ 52

³⁸⁹ Античные теории языка и стиля, Москва, 1936, стр. 70, թարգմանությունն ըստ՝ Ջահուկյան Գ., Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները Հին և Միջնադարյան Հայաստանում (V-XV դդ.), էջ 19

³⁹⁰ Fārābī, Alfāz, p. 45: 1-3

³⁹¹ Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, p. 52

ավանդույթից, որտեղ նախդիրները ձևավորել են կա՛մ առանձին դաս, կա՛մ շաղկապների կազմում առանձին ենթախումբ (*súndesmoi prothetikoi*)³⁹²: Իսկ արաբական քերականության մեջ շատ բառեր, որոնք կարող էին նախդիրներ համարվել, ներառվում են «անուն» խոսքի մասի մեջ *zurūf* (տեղի, ժամանակի մակբայներ) անվան ներքո³⁹³, օրինակ՝ *ba'da* (հետո), *qabla* (առաջ) և այլն:

Al-wāsitāt խմբի մեջ Ալ-Ֆարաբին ներառում է բոլոր հարակցական մասնիկները, օրինակ՝ *fī* (մեջ), *'an* (մասին), որոնք Սիբաուեյհին անվանում է *hurūf al-jarr* կամ *hurūf al-'iḍāfah*:

4. *Al-ḥawāšī*³⁹⁴ (الحواشي մակբայներ). բառը ծագում է արաբ. *ḥ-š-w* (حش-سو) արմատից, որն ունի լցնելու, հագեցնելու իմաստ: Այս իմաստով *ḥawāšī-* ն նույնն է, ինչ հունական քերականության մեջ շաղկապի արժեք *nl lēgnn stoibai-* ը, որը կիրառվել է, այսպես կոչված, «ավելորդ բառերն» անվանելու համար³⁹⁵: Արաբ քերականագետները մակբայներն անվանում են *zurūf'* ներառելով «անուն» խոսքի մասի մեջ, որն իր գուգահեռ տարբերակն ունի նաև հունական քերականության մեջ³⁹⁶:

Ալ-Ֆարաբին սահմանում է *al-ḥawāšī-* ն՝ թվելով դրա 15 տեսակները: Օրինակ՝

ա) Դրանցից են այն մասնիկները, որոնք, միանալով որևէ բանի [ասույթի- Ա.Ա.], ցույց են տալիս, որ այն իսկապես գոյություն ունի և ճշմարիտ է, ինչպես օրինակ՝ *inna* մասնիկը (կիրառվում է հաստատման իմաստով): Այս մասնիկի կիրառման կապակցությամբ՝ Ալ-Ֆարաբին նշում է. «[...] *հաճախ, ինչ-որ բանի գոյությունը, էությունը նշելու համար ասում են inniyyatuhu*»³⁹⁷:

բ) Դրանց մի մասն օգտագործվում է ժխտման համար, օրինակ՝ ժխտական մասնիկներ *lā* և *laysa*³⁹⁸:

³⁹² Տե՛ս, նույն տեղում:

³⁹³ Versteegh C., նշվ. աշխ., էջ 53

³⁹⁴ Տե՛ս, Fārābī, Alfāz, էջ 45: 4-54: 7

³⁹⁵ Բ. Վերստեդը նշում է, որ X դ.-ի արաբ փիլիսոփա Ալ-Քինդին ևս *ḥašw*-ն օգտագործում է «ավելորդ բառ» նշանակությամբ՝ նկատի ունենալով «inna»- ն: Տե՛ս, Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, էջ 53

³⁹⁶ Տե՛ս, նույն տեղում:

³⁹⁷ Fārābī, Alfāz, p. 45: 7-8

³⁹⁸ Արաբ քերականագետների կողմից *laysa*-ն համարվում է ոչ թե մասնիկ, այլ բայ (*fī' nāqis'* պակասավոր, թերի բայ), որը ժխտում է անվանական նախադասությունը:

գ) Դրանցից որոշներն օգտագործվում են հաստատման համար, օրինակ՝ *na'am* (այ ո):

Իսկ որոշներն էլ կիրառվում են դ) կա՛մ չափի, օրինակ՝ *kam* (ինչքա՞ն, քանի՞), ե) կա՛մ ժամանակի, օրինակ՝ *matā* (ե՞րբ), զ) կա՛մ էլ՝ տեղի ճշգրտման համար, օրինակ՝ *'ayna* (որտե՞ղ), և այլն:

Այսպիսով, Ալ-Ֆարաբին առանձնացնում է 15 ենթախումբ, որոնց մեկ խմբում միավորման չափանիշը կապված է շարադասության հետ այն իմաստով, որ դրանք բոլորն էլ, նախադասության մեջ կցվելով այս կամ այն բառին, «ինչ-որ բան են պահանջում» նրանից՝ միաժամանակ ընդլայնելով նախադասության սահմանները (որն էլ, ինչ-որ իմաստով, կարելի է կապել *h-š-w* արմատի նշանակության հետ):

5. *Al-rawābiṭ*³⁹⁹ (الروابط կապեր, հուն . *Súndesmos* շաղկապներ), որը կարելի է համարել արիստոտելյան *súndesmos*–ի համարժեքը⁴⁰⁰: Ալ-Ֆարաբին այս խումբը ևս սահմանում է դրա 8 ենթախմբերի միջոցով:

Քանի որ սույն հետազոտության համար կարևոր է հատկապես *rawābiṭ*-ի (*եզ.թ. rābiṭah*) բովանդակային ընդգրկումը, ստորև կդիտարկվեն դրա բոլոր տեսակները.

ա) Դրանցից են այն մասնիկները, որոնք, միանալով շատասույթների, ցույց են տալիս, որ դիտարկվում է այդ ասույթներից յուրաքանչյուրի իմաստը [տվյալ խոսքային իրադրության մեջ - Ա.Ա.], օրինակ՝ *'immā* («...կա՛մ...»):

բ) Որոշ մասնիկներ, միանալով մի բանի [ասույթի- Ա.Ա.], որի գոյությունը դեռևս չի հաստատվել, մատնանշում են, որ այն, ինչ նրան [տվյալ ասույթին] հաջորդում է, [տրամաբանորեն] բխում է նրանից [տվյալ ասույթից]: Օրինակ՝ *'in kāna, 'iḏā kāna* («*եթե... , եթե լիներ...*») և այլն, ինչպես տվյալ նախադասության մեջ. «*եթե արևը դուրս եկած լիներ, կլիներ ցերեկ*» («*'in kānat al- šams ṭāli'atan fa-al-nahār mawujūd*»):

գ) Որոշ մասնիկներ էլ, երբ միանում են այնպիսի բանի [ասույթի- Ա.Ա.], որի գոյությունը և ճշմարտացիությունը հաստատված է, ցույց են տալիս, որ վերջինիս հաջորդող ասույթը պարտադիր

³⁹⁹ Տե՛ս, Fārābī, Alfāz, էջ 54: 8 -56: 10

⁴⁰⁰ Եզրույթների այս գնդահեռականության մասին տե՛ս, Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, էջ 46

[պայ ման] է նրա համար: Օրինակ՝ *lammā* (երբ, երբ որ) շաղկապը հետևյալ նախադասության մեջ. «երբ ծագում է արևը, լինում է *ցերեկ*»⁴⁰¹ (*lammā ṭala‘at al- šams kāna al-nahār*):

դ) Դրանցից են նաև այն մասնիկները, որոնք, միանալով տարբեր ասույթների, ցույց են տալիս, որ դրանցից յուրաքանչյուրը առանձնացված է մյուսից: Օրինակ՝ «*amma... fa-inna...*» («հնչվերաբերում է... , ապա...»):

ե) Որոշ մասնիկներ, կցվելով որևէ բանի [ասույթի- Ա.Ա.], ցույց են տալիս, որ վերջինս «բխում է» իրեն նախորդող դատողությունից: Դրանք են *lakin, lakinna* (բայց), *‘illā ‘anna* (այնուամենայնիվ) մասնիկները, որոնք կոչվում են «բացառման մասնիկներ» (*ḥurūf al-istiṭnā’*)⁴⁰²: Որպես օրինակ՝ Ալ-Ֆարաբին բերում է հետևյալ նախադասությունը. «Եթե արևը դուրս եկած լիներ, կլիներ ցերեկ, բայց (այնուամենայնիվ) արևը դուրս է եկել [հետևաբար, ոչ մի կասկած չկա, որ ցերեկ է- Ա.Ա.]» (*‘in kānat al- šams ṭālī‘atan fa-al-nahār mawujūd lakinna al- šams ṭālī‘ah*):

զ) Որոշ մասնիկներ էլ, երբ կցվում են որևէ բանի [ասույթի- Ա.Ա.], ցույց են տալիս, որ վերջինս «նպատակ» է նախորդ բանի [ասույթի- Ա.Ա.] համար: Օրինակ՝ *kay, li* (որպեսզի):

է) Դրանցից են այն մասնիկները, որոնք, կցվելով որևէ բանի [ասույթի- Ա.Ա.], ցույց են տալիս, որ այն պատճառ է նախորդող կամ հաջորդող բանի [ասույթի- Ա.Ա.] համար, ինչպես օրինակ՝ *li‘anna* (որովհետև), *min ajl* (հանուն), *min qibal* (կողմից) և այլն:

ը) Դրանցից են այն մասնիկները, որոնք, կցվելով որևէ բանի [ասույթի- Ա.Ա.], դրան տալիս են անհրաժեշտության իմաստ՝ ելնելով նախորդող բանի [ասույթի- Ա.Ա.] բովանդակությունից (որի հավաստի լինելն արդեն ապացուցված է), ինչպես օրինակ՝ *fa-‘iḍan* («... , և հետևաբար... »):

Այս 8 ենթախմբերը ներառվում են մեկ ընդհանուր խմբի մեջ՝ ըստ նախադասության մեջ իրենց շարահյուսական գործառույթի: Դրանք

⁴⁰¹ Fārābī, Alfāz, p. 55: 1-2

⁴⁰² Արաբական քերականության մեջ «բացառման մասնիկները» այլ բովանդակային ընդգրկում ունեն: Տե՛ս, Abū al-Barakāt Al-Anbārī, *Asrār al-‘Arabiyyah*, էջ 201-213

ծառայում են որպես միջոց՝ նախադասություները միմյանց կապելու համար:

Այսպիսով, Ալ-Ֆարաբին առաջարկում է վերանայել քերականության «կազմակերպվածությունը» տրամաբանության լոյսի ներքո, որի միջոցով անհրաժեշտ է ստեղծել տրամաբանության օրենքներին համապատասխան քերականական կանոններ⁴⁰³, որը կուղղորդի դեպի «մտքի սթափություն»: Իսկ արաբ քերականագետների մոտ, ինչպես նշվեց, «մտքի սթափությունը» այլ ենթատեքստ ունի, և մասնիկների նման դասակարգումն անհամատեղելի է այդ համակարգում: Ելնելով ժամանակի գիտական միջավայրից՝ բուրբուկին այլ էր լեզվաբանության համար պահանջների շրջանակը. առաջին հերթին անհրաժեշտ էր պահպանել և նկարագրել Սուրբ գրքի՝ Ղուրանի լեզուն: Արաբ քերականագետների մեթոդը մեծ մասամբ նկարագրական էր: Նրանք մշակում էին *'amal-* ի տեսությունը, որտեղ առաջին պլան էր մղված շարահյուսությունը⁴⁰⁴:

Այսպիսով, ըստ արաբ քերականագետների՝ մտածողությունը գալիս է կոնկրետ լեզվից: Իսկ Ալ-Ֆարաբին, հետևելով Արիստոտելին, լեզուն համարում է սոսկ մտքերի արտահայտման կաղապարը: Եվ թե լեզուն է հաղորդում, փոխանցում իմաստները, հետևաբար, մտքի կառուցվածքը պետք է թելադրի լեզվական արտահայտությունների կառուցման ուղին: Գլխավորապես հենց այս գաղափարի վրա է հիմնված Ալ-Ֆարաբիի լեզվի փիլիսոփայությունը, որը կարելի է տեսնել նաև նրա՝ արաբերենի բայական համակարգի վերլուծության ժամանակ:

⁴⁰³ Տե՛ս, Haddad F., Al-Farabi's views on Logic and its relation to Grammar, էջ 207

⁴⁰⁴ Արաբական ավանդական քերականության մեջ շարահյուսության դերի մասին տե՛ս, Owens J., Arabic Syntactic Research, *Syntax: an international handbook of contemporary research*, Berlin, Walter de Gruyter Verlag, HSK 9, Second edition, 2015, էջ 100-134

**ԱՐԱՔԵՐԵՆԻ ԲԱՅԱԿԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ ՆԵՐԿԱԺԱՄԱՆԱԿԻ և
ԲԱՅԱԿԱՆ ՀԱՆԳՈՒՅՑԻ ՀԻՄՆԱԽԱՆԴԻՐՆ ԸՍՏ ԱԼ -ՏԱՐԱՔԻԻ**

3.1. Ներկաժամանակի հիմնախնդիրն արաքերենում ըստ Ալ -Տարաքիի

Արաքերենի բայական համակարգի՝ Սիբաուեյ հիի վերլուծությունը, ինչպես նշվեց, առաջ է բերում կատարյալ և անկատար կերպի երկու բայաձևեր, որոնք նաև կարագրում է հետևյալ կերպ. «*ինչ վերաբերում է բայերին, ապա դրանք իրենց օրինակները վերցնում են անվան իրադարձությունների արտահայտումից, և կազմվում են՝ նշելու համար անցյալը, այն, ինչ լինելու է, և այն, ինչ լինում է առանց ընդհատման*»⁴⁰⁵. Այս բաժանման մեջ ուշադրության է արժանի այն հանգամանքը, որ թեև նշվում են միայն երկու բայական ձևեր, որոնք ցույց են տալիս ոչ թե գործողության կատարման ժամանակը, այլ դրա կերպը, այնուամենայնիվ, Սիբաուեյ հիև կազմում է երեք ժամանակների համակարգ: Բայց նայուրաքանչյուրին իր անունը չի տալիս, և մեկ անվան մեջ է միավորում ներկա և ապառնի ժամանակները⁴⁰⁶: Կատարյալ «ժամանակը» նա անվանում է *māqāl*, որը ցույց է տալիս արդեն իսկ ավարտված, կատարված գործողություն, իսկ անկատար «ժամանակը»՝ *muqāri'*, որը ցույց է տալիս գործողություն, որը կատարվում է ներկայում կամ կատարվելու է ապագայում:

Այսպիսով, արաքերենում ներկաժամանակի բայաձևը ենթադրում է նաև ապառնիի հավելյալ իմաստ, և ներկա ժամանակը շեշտելու համար հարկ է լինում դիմել ժամանակի մակբայի օգնությանը. այն է՝ *al-āna* (այժմ): Հենց այս եզրույթն է օգտագործում Ալ -Տարաքին՝ սահմանելու համար ներկա ժամանակն արաքերենում՝ ըստ փիլիսոփաների մոտեցման: Նա փորձում է ցույց տալ, որ քերականագետների ժամանակի ըմբռնումը խիստ նեղ է, և իրապես հակադրվում է իրականությանը:

Ալ -Չաջջաջին չի ընդունում բայի ներկա ժամանակի գոյությունը, որն ընդհանուր առմամբ համընկնում է արաք

⁴⁰⁵ Sibawayhi, Al-Kitāb, էջ 12: 3-4
⁴⁰⁶ St' u, Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, էջ 77

քերականագետների տեսակետի հետ: Իր *Idāh* աշխատության ունում նա նշում է. «*Ինչ վերաբերում է բայի ներկա ժամանակին [fi'l al-ḥāl], ապա այն տեղի է ունենում, երբ խոսողը խոսում է, և [հետևաբար- Ա.Ա.] այն ո՛չ անցած և ընդհատված [գործողության-Ա.Ա.] տիրույթում է, ո՛չ էլ սպասվող [ապառնի- Ա.Ա.] ժամանակի տիրույթում: Այն [ներկա ժամանակը- Ա.Ա.] տեղի է ունենում անցյալ ժամանակում [māḳī] և ապառնի ժամանակի [mustaqbal] սկզբում: [Այդ իսկ պատճառով – Ա.Ա.] բայի ներկա ժամանակը, ըստ էության, ապառնի ժամանակն է»⁴⁰⁷:*

فأما فعل الحال فهو المتكوّن في حال خطاب المتكلم، لم يخرج إلى حيز الماضي والانقطاع، ولا هو في حيز المنتظر الذي لم يأت وقته، فهو المتكوّن في الوقت الماضي وأول الوقت المستقبل| ففعل الحال في الحقيقة مستقبل.

Ալ-Ֆարաբին նշում է, որ արաբ քերականագետների կողմից առաջ քաշվող տեսանկյունը, որը բացատրում է արաբերենում ներկա ժամանակ արտահայտող բայածևի բացակայությունը, գուգահեռներ ունի Արիստոտելի «Ֆիզիկա» աշխատության մեջ ներկայի («այժմ»-ի) սահմանման հետ⁴⁰⁸: Այստեղ անտիկ փիլիսոփան նշում է, որ ներկան կապված է միշտ շարժման և փոփոխության մեջ նախորդի և հաջորդի ընկալման հետ: Այն միավորում է անցյալի ավարտը և գալիքի սկիզբը, որն անբաժանելի է⁴⁰⁹: «Այժմ»-ը որոշակի սահման է: Այն ժամանակ է, այլ նրա հատկանիշն է, և նույն դերն է խաղում, ինչ «*կենտրոն գծի համար*»⁴¹⁰: Այսինքն՝ ինչպես նշում է Ալ-Ֆարաբին, սակարող է ենթադրել, որ գործողությունները ներկա ժամանակում չեն կարող գոյություն ունենալ, և որ բայերը չեն կարող ունենալ ներկայի ժամանակածև⁴¹¹: Ալ-Ֆարաբին մանրամասնում է. «*Յնարավոր չէ պնդել, որ կամի բայածև, որը մատնանշում է որևէ բանի առկայությունն [այսինքն՝ որ ինչ-որ բան տեղի է ունենում- Ա.Ա.] ներկա պահին, որն անցյալ ժամանակի ավարտ է և ապառնիի սկիզբ,*

⁴⁰⁷ Zajjājī, *Idāh*, p. 87: 3-5

⁴⁰⁸ Տե՛ս, Fārābī, *Ṣarḥ*, էջ 40

⁴⁰⁹ Տե՛ս, Aristotle, *Physics*, trans. by R.P. Hardie and R.K.Gaye, eBook:

<http://classics.mit.edu/Aristotle/physics.6.vi.html>, Book VI, chapter 3, date of access: 24.08.2015

⁴¹⁰ Ալ-Ֆարաբին այս համատեքստում մատնանշում է Արիստոտելի «Ֆիզիկա»-ի VI գիրքը, բայց անտիկ փիլիսոփան առավել հանգամանակից ներկայացնում է «այժմ»-ը «Ֆիզիկա»-ի IV գրքում: Տե՛ս, Aristotle, *Physics*, eBook:

<http://classics.mit.edu/Aristotle/physics.4.iv.html>, Book IV, chapter 11, date of access: 24.08.2015

⁴¹¹ Տե՛ս, Fārābī, *Ṣarḥ*, էջ 40

քանի որ բայն ըստ սահմանման մատնանշում է ժամանակը, բայց ոչ վերջինիս ավարտը [կամ սկիզբը- Ա.Ա]»⁴¹²:

لا يمكن أن يقال أن ها هنا شكلاً من أشكال الكلم يدل على وجود الشيء في الآن الحاضر الذي هو نهاية الزمان الماضي ومبدأ الزمان المستقبل لأن الكلم قد حُدَّتْ إنها تدل على زمان لا على نهاية الزمان.

Բայց վերոնշյալ մոտեցումը, ինչպես նկատում է Ալ-Ֆարաբին, հակասում է ն' Արիստոտելի ասածին [որևիցե այլ հատվածում⁴¹³], և՛ հենց ճշմարտությանը: Ըստ Ալ-Ֆարաբիի՝ Արիստոտելը և բնափիլիսոփաները «այժմ» (*al-āna*) եզրույթը կիրառում են ավելի լայն իմաստով և ավելի շատ նշանակություններով՝ միավորելով հետևյալ երկու ընկալումները.

1. *Ուղիղ իմաստով (այն է՝ որպես անցյալի ավարտ և ապառնիի սկիզբ):* Քերականագետները մեծ մասամբ հիմնվում են այս առաջին իմաստի վրա՝ եզրակացնելով, որ բայերը ներկա ժամանակում գոյություն ունենեն⁴¹⁴:

2. *Ածանցված իմաստով (այն է՝ անցյալի և ապառնիի միավորման):* Յանրությունը (*jumhūr*) գիտի միայն այս երկրորդ իմաստի մասին: Ալ-Ֆարաբին բացատրում է. «*«ես արեցի այժմ» կամ «ես կանեմ այժմ» ասելով՝ մարդիկ նկատի ունեն ոչ թե անցյալ ժամանակի ավարտը և ապառնիի սկիզբը, այլ այն ժամանակը, որը մոտ է անցյալ ժամանակի վերջին և ապառնի ժամանակի սկզբին»*⁴¹⁵:

فإن الناس يقولون فعلت الان وسأفعل الان ليس يعنون به نهاية الزمان الماضي ومبدأ الزمان المستقبل لكن انما يعنون به الزمان القريب من نهاية الزمان الماضي ومن مبدأ الزمان المستقبل.

Ալ-Ֆարաբին տալիս է ներկա ժամանակի («*zamān hādīr*», «*al-ān al-hādīr*») այլ ընտրանքային սահմանում: Ֆարաբին նաև նշում է. «*Եթե անցյալում վերցվում է որոշակի ժամանակահատված [այն] ներկայից, որը և՛ ավարտն է, և՛ սկիզբը, և որը միանում է ապառնիի միևնույն ժամանակահատվածի հետ, և եթե այդ երկու ժամանակահատվածները [որոնք վերցված են] ներկայից, որը և՛ ավարտն է, և՛ սկիզբը, ձևավորում են մեկ [ընդհանուր] հատված անցյալում և ապառնիում, և*

⁴¹² Fārābī, Ṣarḥ, p. 40: 13-15

⁴¹³ Նշումը՝ ըստ Ֆ. Յիմմերմանի: St' u, Zimmermann F., Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione, էջ 31

⁴¹⁴ St' u, Fārābī, Ṣarḥ, էջ 40

⁴¹⁵ Fārābī, Ṣarḥ, p. 40: 23-25

երթե դրանք միասին են վերցվում, ապա այդ ժամանակը ներկա ժամանակն է»⁴¹⁶:

فإذا أخذ زمان له بعد محدود في الماضي من الان الذي هو نهاية ومبدأ، وجمع إلى مثله من المستقبل وكان بعدهما جميعا من الان الذي هو النهاية والمبدأ بعدا واحدا في الماضي والمستقبل وجمعا جميعا كان ذلك الزمان هو الزمان الحاضر.

Այսինքն՝ Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում ներկա ժամանակի համար միավորվում են անցյալ և ապառնի ժամանակները: Այն ժամանակը, որը նախորդում է այս բաղադրյալ ներկա ժամանակին, անցյալ ժամանակն է, իսկ հաջորդողը՝ ապառնին⁴¹⁷:

Ըստ Ալ-Ֆարաբիի՝ ներկա ժամանակը, ինչպես որ այն սահմանում են բնափիլիսոփաները, կարող է լինել կա՛մ երկար, կա՛մ կարճ: Այն կարող է հավասարապես վերաբերել մեկ ժամին, երկու ժամին, մեկ օրվան, մեկ ամսվան և մեկ տարվան⁴¹⁸:

Արաբ քերականագետները կարող էին հակառակվել բայի ներկա ժամանակի գոյությունը՝ հիմնվելով ֆիզիկական չափանիշների փաստարկների վրա (ինչպես վերոնշյալ օրինակում Ալ-Չաջջաջին), բայց նրանք միանշանակ ընդունում էին քերականական երեք ժամանակների ստորակարգության համակարգի գոյությունը:

Խոսքն իրականության արտացոլումն է: Յետևաբար, կան ինչպես երեք քերականական, այնպես էլ երեք ֆիզիկական ժամանակներ: Առաջինների ստորակարգության համակարգը սահմանվում է վերջինների ստորակարգությամբ⁴¹⁹:

Ալ-Չաջջաջին ընդունում է «դեռևս գոյություն ունեցածի, գոյություն և անցյալում գոյություն ունեցածի» ժամանակագրական հերթականությունը, որից բխում է «ապառնի-ներկա-անցյալ» (*mustaqbal (muntazar) - hal - māḳīl*) բայակազմի ժամանակների ստորակարգությունը: Նաև շումեր, որ նախինչ-որ բան պետք է տեղի ունենա, ապա այն տեղի է ունենում, որից հետո այն արդեն անցյալում է⁴²⁰: Ինչպես նկատում է Ք. Վերստեդը, սահմանակնում է արաբ քերականագետների մեծ մասի տեսակետի հետ⁴²¹: Բայց քերականագետ Ալ-Սառաջը, օրինակ, այլ կարծիքի է. նա ներկա

⁴¹⁶ Fārābī, Ṣarḥ, p. 41: 2-4

⁴¹⁷ Fārābī, Ṣarḥ, p. 41

⁴¹⁸ Նույն տեղում:

⁴¹⁹ St' u, Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, էջ 80-81

⁴²⁰ St' u, Zajjājī, Iḳāh, էջ 85

⁴²¹ St' u, Versteegh C., նշվ. աշխ., էջ 81

ժամանակն է համարում առաջին բայական ժամանակ, որին անմիջականորեն հետևում են ապառնի և անցյալ ժամանակները⁴²²: Ալ-Սառաջի նման մոտեցումը կարող էր լինել Ալ-Ֆարաբիի ազդեցության արդյունքը, որից նա տրամաբանություն էր սովորում:

Ալ-Ֆարաբին այն համոզման է, որ Արիստոտելը, քերականական ժամանակների հետգործ ունենալիս, ներկան («այժմ»-ը) համարում է սկզբնաղբյուր, իսկ մնացյալ երկու ժամանակները (անցյալը և ապառնին)՝ պարզապես նրա ածանցյալները: Դակարելի է տեսնել նրա «Մեկնության մասին»-ում⁴²³. «*Նմանապես և՛ «առողջացավը», և՛ «կառողջանա»- ն բայեր չեն, այլ բայերի թեքումներ: Նրանք տարբերվում են բայից այնքանով, որ վերջինս լրացուցիչ կերպով նշանակում է ներկա ժամանակ . նրանք այն ժամանակն են, որը դուրս է ներկայից»*⁴²⁴:

Տարհ-ում Ալ-Ֆարաբին նշում է, որ Արիստոտելը բայ է անվանում միայն ներկա ժամանակի բայը: Իսկ երբ անհրաժեշտ է նշել անցյալ կամ ապառնի ժամանակները, Արիստոտելն օգտագործում է ոչ թե բայ (*al-kalimah*), այլ բայի թեքում (*taṣrīf al-kalimah*) եզրույթը՝ դրանով իսկ բայերը բաժանելով երկու խմբի: Դրանք են՝ *kalim ḡayr muṣarrafah* և *kalim muṣarrafah*, համապատասխանաբար՝ թեքում չունեցող (կամ ներկա ժամանակի բայ), և թեքում ունեցող (կամ անցյալ ու ապառնի ժամանակների) բայեր⁴²⁵:

*Ուշադրության է արժանի այն հանգամանքը, որ հայ քերականական ավանդույթի ձևավորման վաղ շրջանում հունաբան դարոցի ներկայացուցիչները ևս քննարկել են այն հարցը, թե բայի ներկա, անցյալ և ապառնի ժամանակներից որն է գլխավորը: Դավիթը նշում է, որ ոմանք գլխավոր ժամանակ են համարում ներկան, իսկ ոմանք էլ՝ անցյալը*⁴²⁶: Բայի ժամանակների մասին խոսելիս Դավթի քննած երկրորդ հարցը վերաբերում է ժամանակի օբյեկտիվությանը, թե այն «գոյություն ունեցողների՞ց է», թե՞

⁴²² Նույն տեղում:

⁴²³ Տե՛ս, Fārābī, Ṣarḥ, էջ 39

⁴²⁴ Aristotle, De Interpretatione, 16^b16-19

⁴²⁵ Տե՛ս, Fārābī, Ṣarḥ, էջ 39-40

⁴²⁶ Адонц Н., Дионисий Фракийский и армянские толкователи, стр. 113

«գոյությունն չունեցողներից»: Այսինքն՝ նա քննության է առնում «ժամանակ» հասկացության ոչ թե քերականական, այլ փիլիսոփայական ըմբռնումը, ինչպես Ալ-Ֆարաբին: Քերականը հաղորդում է, որ առաջին տեսակետի կողմնակիցները որպես օրինակ նշում էին. «Լուսաւ որաց շարժմունք և բնաւ ին լինելութանս աճմունք և յարմարութիւնք աշխարհի ի ժամանակի կատարին»⁴²⁷: Իսկ Արիստոտելն ասաց, որ ժամանակը գոյությունն չունի, ինչպես «Յուշկապարկացն»⁴²⁸ համբաւ անուամբ միայն և ոչ ճշմարտութեամբ»⁴²⁹: Այսինքն՝ Արիստոտելի կարծիքն այստեղ Դավթի կողմից միակողմանիորեն է մեկնաբանվում՝ իբրև հետևողական իդեալիստական կարծիք⁴³⁰: Իրականում Արիստոտելը ժամանակի հարցում հետևողական մատերիալիստ կամ իդեալիստ չէ⁴³¹:

Մովսես Քերթոզը ներկային գերակշռությունն է տալիս անցյալի և ապառնիի նկատմամբ: Նա ներկան համարում է բայի ուղիղ ձևը՝ նշելով, որ մյուսները նրա փոփոխություններն են: «Ներկան անմիջական տեսանելի ժամանակն է, իսկ անցյալը և ապառնին՝ լսելին. ներկայից՝ որպես առավել ծանոթից և հայտնիից, հայտնի են դառնում և մյուս ժամանակները»⁴³²: Գ. Ջահուկյանը նշում է, որ Մովսես Քերթոզի կողմից բայական ժամանակների նման սահմանումը հարկ է համարել ստոիկյան ազդեցության արդյունք՝ միաժամանակ նկատելով, որ հայ մեկնիչը շատ հարցերում մեծապես ազդվել է Արիստոտելից⁴³³:

Ինչպես կարելի է նկատել, և՛ Մովսես Քերթոզը և՛ Ալ-Ֆարաբին, ըստ էության, նույն կերպ են ընկալում բայի ժամանակային համակարգը:

⁴²⁷ «Երկնային լուսատուների շարժումը, [ինչպես նաև] աշխարհում ամենայն գոյություն գարգացումն ու համապատասխան դասավորությունը ժամանակի մեջ են կատարվում»: Տե՛ս, Адоиц Н., նույն տեղում:

⁴²⁸ Երևակայական էակ, ոգի: Տե՛ս, Ղազարյան Ռ., Գրաբարի բառարան, Երևան, 2000

⁴²⁹ Адоиц Н., նույն տեղում:

⁴³⁰ Ջահուկյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 146

⁴³¹ Տե՛ս, Aristotle, Physics, trans. by R.P. Hardie and R.K. Gaye, eBook: <http://classics.mit.edu/Aristotle/physics.4.iv.html>, Book IV

⁴³² Ջահուկյան Գ., նշվ. աշխ., էջ 168-169; Адоиц Н., նշվ. աշխ., էջ 174: Կարելի է նկատել, որ այս մոտեցումը հստակ գուգահեռներ ունի ստոիկ փիլիսոփա Քրիստոս Սոլոնյացու մոտեցման հետ: Տե՛ս, Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, էջ 75-76

⁴³³ Ջահուկյան Գ., նույն տեղում:

Ալ-Ֆարաբին, հիմնվելով Արիստոտելի փիլիսոփայության վրա, այն համոզմունքն է հայտնում, որ ժամանակի փիլիսոփայական մոտեցումը «բայ» գաղափարի ընկալման համար առավել համապատասխան հիմք է, քան ներկա ժամանակի քերականական ընկալումը: Քերականագետ Ալ-Չաջջաջիի հայեցակարգում ներկա ժամանակը «ապառնից անցյալ» շարունակական անցումն է (*awwalan-awwalan*)⁴³⁴: Իսկ Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում անցյալը և ապառնի միավորվում են «համաժամանակային ներկա ժամանակ»⁴³⁵-ի մեջ:

Ալ-Ֆարաբի հայեցակարգում ներկա ժամանակի նման ընկալումը՝ որպես «համաժամանակային ներկա» ժամանակ՝ կազմված անցյալից և ապառնից, խիստ կարևոր է տրամաբանական կապերի արտահայտման համար, որոնք «անժամանակ» են⁴³⁶: Նման կերպ մեկնաբանելով ներկա ժամանակը՝ նա նպատակ ուներ լուծել արաբերենում բայական հանգույցի բացակայության խնդիրը (որը փորձ կարվի ներկայացնել աշխատանքի հետագա շարադրանքում):

Այժմ ուսումնասիրենք Քուֆայի քերականագետների այլ ընտրանքային տեսանկյունը՝ կապված արաբերենում ներկա (շարունակական) ժամանակի բացակայության խնդրի հետ:

3.2. Fi'l dā'im եզրույթը

Քուֆայի քերականագետները ներմուծել են *fi'l dā'im* (որն ունի մոտավորապես «շարունակական բայ» իմաստը) եզրույթը, որը խիստ մոտ է Ալ-Ֆարաբիի «համաժամանակային ներկայի» գաղափարին: Ըստ այս տեսակետի հետևորդների՝ *fi'l dā'im*-ը բայի ընդհանուր և շարունակական ժամանակն է, որը չի մատնանշում ո՛չ անցյալը (*māḍī*), ո՛չ ներկան (*ḥālīyyah*), ո՛չ էլ ապառնին (*istiqbāliyyah*)⁴³⁷, ինչպես օրինակ՝ *Zayd māshī* (Չեյ դը (այժմ) քայլում է):

Քուֆայի քերականագետների *fi'l dā'im*-ը Բասրայի քերականագետների եզրաբանությամբ *ism al-fā'il*-ն է («գործողի անուն» կամ ներգործական դերբայ), ինչպես օրինակ՝ *ḍārib* (ծեծող):

⁴³⁴ Տե՛ս, Zajjājī, lqāh, էջ 87
⁴³⁵ Եզրույթն ըստ Օ. Աբեդի՝ «omnitemporal present tense»: Տե՛ս, Abed Sh., Aristotelian Logic and The Arabic Language in Alfarabi, էջ 120
⁴³⁶ Նույն տեղում:
⁴³⁷ Տե՛ս, Abed Sh., նշվ. աշխ., էջ 130-131

Բասրացի քերականագետ Ալ-Սիրաֆին Սիբաուեյ հիի *Al-Kitāb* - ի իր մեկնության մեջ նշում է, որ Քուֆայի քերականագետների *dā'im-* ը, ըստ երկրյան, *ḥāl-* ն է, և սխալ է այն բայ անվանել, քանի որ բուն ասպեկտներում *dā'im-* ը դրսևորվում է որպես անուկ: Ալ-Սիրաֆին թվում է անվան ձևաբանական և շարահյուսական առանձնահատկությունները, որոնք բնորոշ են նաև *qā'im-* ին (կանգնող) և *ḍārib-* ին (ծեծող): Սա նշանակում է, որ այս ձևը պետք է «անուկ» համարել: Նա նշում է, որ *դրանք* «անուկներ են, որ ստանուկ են նույն գործոնները [*'awāmil*], որ [*բնորոշ են*] անուկներին: Չետևաբար, *դրանց i'rāb -ը նման է անուկների i'rāb- ին՝ դրվելով ուղղական, սեռական և հայցական հոլովներով: Բացի այդ՝ դրանք ստանուկ են tanwīn [անորոշ առման ցուցիչ ն արաբերենում- Ա.Ա.], 'alif-lām [որոշյալ առման ցուցիչ ն արաբերենում- Ա.Ա.], և [կազմում են] iḍāfah [լծորդական կապակցություն]: Եվ ինչպե՞ս պետք է *qā'im-* ը կամ *ḍārib-* ը բայ համարել, երբ *դրանք ստանուկ են անուկներին բնորոշ վերջավորությունները*»⁴³⁸:*

اسماء بدخول عوامل الاسماء عليها ومنها أن اعراب كاعراب الاسماء في الرفع والنصب والخفض. ومنها انها يدخل عليها التنوين والالف واللام والاضافة. فكيف يجوز ان يسموا قائما او ضاربا فعلا وفيها علامات الاسماء كلها؟

Ալ-Սիրաֆին հավելում է, որ *dā'im-* ը ո՛չ անցյալ ժամանակի բայ է, ո՛չ էլ ապառնի. այն ներկա պահին կատարվող գործողություն է, քանի որ ունի «այ ժմ»-ի իմաստ: Այսինքն՝ *dā'im-* ը անցյալի և ապառնիի հանդիպման կետն է, որը չի շարունակվում, մինչդեռ *dā'im-* ի իմաստը շարունակական է լինելն է⁴³⁹:

Այս համատեքստում փորձենք ուրվագծել բայի ընկալումների բազմազանությունը արաբական քերականության ձևավորման շրջանում:

Քուֆայի քերականագետները, լինելով «Յին իրաբյան դպրոցի» հետևորդներ, մեծապես կրում էին հունական գիտական մտքի ազդեցությունը: Չավանաբար, հենց այս ազդեցության արդյունքում էլ նրանք բայերը բաժանում էին երեք խմբի՝ *māḍī-*

⁴³⁸ Ալ-Սիրաֆիի կողմից *dā'im-* ի գաղափարի քննադատությունը ներառվել է Մ. Մուբարաբի խմբագրությամբ լույս տեսած Ալ-Չաջաջիի *Idāh-* ում: Տե՛ս, Zajjājī, Idāh, էջ 86

⁴³⁹ Նույն տեղում:

*mustaqbal- fi'l dā'im*⁴⁴⁰ (անցյալ -ապառնի-ներկա): Եվ կարելի է ենթադրել, որ *fi'l dā'im*-ի գաղափարը Քուֆայի քերականագետների համար տուրք էր այդ ազդեցությունը: Նրանք նպատակ էին հետապնդում արաբերենի բայական համակարգ ներմուծել ներկայի (ավելի ստույգ՝ ներկա շարունակականի) ժամանակածև, որի ընկալումը միանշանակ մերժում էին Բասրայի քերականագետները: Վերջիններս համարում էին, որ ներկա ժամանակի գործողությունները տեղի են ունենում կա՛մ անցյալ ժամանակում, կա՛մ ապառնի ժամանակի սկզբում, և ըստ էության, ներկա ժամանակ արտահայտող բայածևի կարիք չկա:

Չնայած *fi'l dā'im*-ի գաղափարը չի արմատավորվում՝ X դարում քերականագետների մոտ որոշակի տարածում է ստանում սիբաուեյհյան *māqāl-muqāri'* եզրաբանության անցում *māqāl-ḥal-mustaqbal* եզրաբանությանը⁴⁴¹: Ամենայն հավանականությամբ, դա պայմանավորված է եղել արիստոտելյան տրամաբանության՝ արաբերեն լայնամասշտաբ թարգմանություններով: Չնայած ք. Վերստեդը նշում է, որ եզրույթների այս համակարգը արաբական քերականության մեջ կիրառվել է նաև այդ թարգմանություններից առաջ: Այս հանգամանքը նա կապում է արաբական քերականության վրա հունական քերականության *ռւղղակի* ազդեցության հետ⁴⁴²: Ամեն դեպքում, նկատելի է դառնում անցման միտում *māqāl-muqāri'* հակադրությունից, որը շատ դեպքերում ձևականապես անում է, *māqāl-ḥal-mustaqbal* հակադրությանը, որն արդեն բովանդակային, սեմանտիկապես անում է: Բայց Բասրայի քերականագետները ներկա պահին կատարվող գործողությունը համարում էին գործողի վիճակ (*ḥāl*)՝ արտահայտելով ներկա դերբայով (*ism al-fā'il*), որը համընկնում էր Քուֆացիների *fi'l dā'im*-ի հետ:

Ալ-Ֆարաբին, հիմնվելով Արիստոտելի աշխատությունների վրա, առաջարկում է ներկա ժամանակի այլ ընտրանքային մոտեցում: Նրա հայեցակարգում ներկա ժամանակը կենտրոնական դիրք է զբաղեցնում՝ իր մեջ միավորելով անցյալ և ապառնի ժամանակները, և ներկայանալով որպես «համաժամանակային ներկա ժամանակ»:

⁴⁴⁰ Այս դասակարգումը ներկայացված է Ալ-Սիրաֆիի կողմից: Տե՛ս, նույն տեղում:

⁴⁴¹ Տե՛ս, Versteegh C., *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, էջ 80

⁴⁴² Նույն տեղում:

Ինչ վերաբերում է Ալ-Ֆարաբիի՝ *fi'l dā'im*-ի վերաբերյալ տեսակետին, ապա նաև, հետևելով Բասրայի քերականագետներին, ժխտում է Քուֆայի քերականագետների կողմից առաջարկված այդ գաղափարը, բայց դրահամար նաներկայացնում է այլ փաստարկներ:

Ալ-Ֆարաբին նշում է, որ ոմանք «ածանցյալ անունները» (*asmā' muštaqqah*) համարում են «թեքում չունեցող բայեր» (*kalim ġayr muṣarrafah*)⁴⁴³, բայց դրանց կազմությունը (*binyah*) և կաղապարը (*šakl*)՝ որպես «ածանցյալ անուններ», ժամանակի մատնանշման հետ որևիցե առնչություն չունեն: Նա նշում է, որ եթե [*fā'il* կաղապարի-Ա.Ա.] ածանցյալ անունները բայեր լինեին, ապա պետք է ունենային էական բայի (*al-kalimah al-wujūdiyyah*) հավելյալ իմաստ: Ստորոգման ժամանակ դրանք էական բայի կարիք չէին ունենա: Բայց ստացվում է, որ դրանց կապը ենթակայի հետ չի իրականանում, քանի դեռ էական բայը կա՛մ բացահայտ ձևով արտահայտված չէ (*muḏharah fi al-lafz*), կա՛մ էլ լռելյայն մտքում ենթադրված (*muḏmarah fi al-nafs*)⁴⁴⁴ չէ: Այս կապակցությամբ Ալ-Ֆարաբին ներկայացնում է հետևյալ օրինակները՝ *Zayd yūjad 'ādilan* (Չեյ դը արդար է) և *Zayd yūjad māšīyan* (Չեյ դը քայլում է): Որպես իր տեսակետի հիմնավորում՝ նա հավելում է, որ եթե էական բայն ավելացնենք բայական ստորոգյալ ունեցող նախադասությանը, ապա կստացվի «*Zayd yūjad yamšī*» (Չեյ դը քայլում է է) կամ «*Zayd yūjad māšīya*» (Չեյ դը քայլ եց էր), որը նա արդեն համարում է «անհեթեթություն և ավել որդողություն» (*hadyānan wa-faḍlan*)⁴⁴⁵:

Ինչպես կարելի է նկատել, Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում *fi'l dā'im*-ը բայ չէ: Այն դիտարկվում է որպես ածանցյալ անուն (*ism muštaqq*), որը համընկնում է Բասրայի քերականագետների տեսանկյան հետ⁴⁴⁶: Այսինքն՝ անգամ ունենալով հստակ տրամաբանական նպատակներ (այն է՝ արաբերենի համապատասխանեցումն արիստոտելյան այն

⁴⁴³ Ինչպես նշում է Ծ. Աբեդը, Ալ-Ֆարաբին այստեղ նկատի ունի հենց Քուֆայի քերականագետների կողմից կիրառվող *fi'l dā'im* եզրույթը: Տե՛ս, Abed Sh., *Aristotelian Logic and The Arabic Language in Alfarabi*, էջ 131

⁴⁴⁴ Տե՛ս, Fārābī, *Šarḥ*, էջ 41

⁴⁴⁵ Նույն տեղում:

⁴⁴⁶ Արաբական քերականության մեջ դերբայները (*asmā' al-fā'il* և *asmā' al-maf'ūl*) կարելի է համարել ածականներ, որ ածանցվել են բայերից: Տե՛ս, Wright W., *A Grammar of the Arabic Language*, vol. 1, էջ 109: Յարկ է նկատել, որ ն՝ Ալ-Ֆարաբին, ն՝ արաբ քերականագետները ածականն ընդգրկում են «անուն» խոսքի մասի մեջ. այն առանձին խոսքի մաս չի համարվում նրանց կողմից:

սկզբունքին, որ «յոլ յաբանչ յոլ յդատողությոլ նարտահայտող [այն է՝ հաստատում կամ ժխտում պարունակող– Ա.Ա.] նախադասությոլ նարտաք է բայ ունենա»⁴⁴⁷)՝ Ալ-Ֆարաբին իր տեսակետի ապացուցման համար դիմում է նաև քերականական գործիքակազմին: Յետևելով Ալ-Սիրաֆիին՝ նա փորձում է ցույց տալ, որ սխալ է *dā'im*-ը բայանվանել, քանի որ այն դրսևորվում է որպես անուն: *Հավանաբար, Ալ-Ֆարաբին դրանով ցանկանում էր ընդգծել այն համապատասխանությոլ նը, որ նա տեսնում էր քերականության և տրամաբանության միջև, և ցույց տալ, որ դրանք փոխընդհանուր են իրար՝ փորձելով նաև հաշտության եզրեր գտնել քերականագետների հետ:*

Բայց հարկ է նկատել, որ այն փաստարկը, որն Ալ-Ֆարաբին օգտագործում է Քուֆայի քերականագետների դիրքորոշումը մերժելու համար, ևս հստակ չէ և պարզաբանումների կարիք ունի:

Yūjad (կա, գոյությոլ ունի) էական բայի ներմուծումը *Zayd ‘ādil*⁴⁴⁸ (Չեյ դն արդար է) նախադասության մեջ միայն այն նպատակով, որ այն կապի նախադասության ենթական ստորոգյալի հետ, արաբերենում առաջացնում է խիստ արհեստական, և ըստ էության, անիմաստ նախադասություն. այն է՝ *Zayd yūjad ‘ādilan*: Եվ անգամ այս արհեստական կապակցող անդամը չի հասնում իր նպատակին: Եթե *Zayd ‘ādil* (Չեյ դն արդար է) նախադասության մեջ ներմուծենք *yūjad* եզրույթը՝ կապակցելու համար *Zayd* անունը (քերականական ենթակա, տրամաբանական սուբյեկտ)՝ *‘ādil*-ի (քերականական ստորոգյալ, տրամաբանական պրեդիկատ) հետ, ապա տվյալ նախադասությունը բառացի կթարգմանվի «Չեյ դը գոյությոլ ունի արդար»⁴⁴⁹: Այստեղ հարց է ծագում. հնարավոր է արդյոք, որ Ալ-Ֆարաբին ներկայացներ նախադասության նման կառույց՝ հույս ունենալով, որ այն կընդունվի իր ընթերցողների կողմից: Մի՞թե նա պատրաստ էր նման բայլի՝ միայն պաշտպանելու համար Արիստոտելի տեսությունը ...

Կասկածից վեր է, որ Ալ-Ֆարաբին լիովին գիտակցում էր, որ «քերականությոլ ն ստեղծել անկարելի է. այդ հողի վրա անհատական

⁴⁴⁷ Aristotle, De Interpretatione, 17^a9
⁴⁴⁸ Արաբերենում տվյալ նախադասության արտահայտման ընդունված տարբերակը:
⁴⁴⁹ Տե՛ս, Abed Sh., Aristotelian Logic and The Arabic Language in Alfarabi, էջ 132

ջանքերը արժեք չունեն. նրանք միշտ էլ բախվել են ժողովրդի կամ հանրության ժայռ անտարբերությանը և ուշ կամ կանուխ ջնջնվել են»⁴⁵⁰:

Այդ դեպքում, փորձենք պարզել, թե ինչ նկատի ունեն Ալ-Ֆարաբին, երբ խոսում էր արաբերենի համար այնպիսի արհեստական կառույցների մասին, ինչպիսին օրինակ՝ վերոնշյալ *Zayd yūjad ‘ādilan*-ն է:

3.3. Էական բայերի գործառույթն Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում

Ավանդական քերականության մեջ ասվում է, որ բայն իրականացնում է կապակցման (կոպուլատիվ) գործառույթ, երբ նախադասության ենթական կապում է ստորոգյալի հետ⁴⁵¹: Ըստ Ալ-Ֆարաբիի⁴⁵²՝ եթե նախադասության (դատողության) ստորոգյալը (պրեդիկատը) բայ է, ապա այն միաժամանակ հանդես է գալիս և՛ որպես ստորոգյալ (պրեդիկատ), և՛ որպես ստորոգման հանգույց (*rābiṭah kiyā*)⁴⁵³:

Սրանով Ալ-Ֆարաբին փորձում է ընդգծել բայի երկու կարևորագույն իմաստույթները՝ ստորոգյալ և ինտելու հանգամանքը⁴⁵⁴ և նախադասության ենթակայի ու ստորոգյալի կապակցումը՝ ստորոգումը: *Ṣarḥ*-ում նա նշում է. «Բայը նշան է, որն ասվում է ինչ-որ այլ բանի մասին»⁴⁵⁵: Սա պետք է ենթադրի, որ բայը միշտ պարունակում է նշան, որը ներակա [*bi-al-quwwah*] կամ բացահայտ [*bi-al-taṣrīh*] կերպով մատնանշում է կապը [նախադասության] ենթակայի և ստորոգյալի միջև: [Այդ կապն իրականանում է- Ա.Ա.]

⁴⁵⁰ Աճառյան Յ., Յայոց Լեզվի պատմություն, մաս II, էջ 164

⁴⁵¹ Abed Sh., նշվ. աշխ., էջ 123

⁴⁵² Fārābī, Ṣarḥ, p. 33: 21-22

⁴⁵³ Ալ-Ֆարաբին *Ṣarḥ* - ում բայական հանգույցը սահմանելիս կիրառում է մի կողմից *mawḍūʿ* և *mahmul* (սուբյեկտ և պրեդիկատ), մյուս կողմից՝ *qawl* (նախադասություն) եզրույթները: Կարելի է ենթադրել, որ այստեղ նա նկատի ունի «նախադասության» այն տեսակները, որ համընկնում են «դատողության» հետ, և այն «սուբյեկտն» ու «պրեդիկատը», որ համընկնում են «ենթակայի» ու «ստորոգյալի» հետ: Ատենախոսության մեջ նման համատեքստերի թարգմանության ժամանակ նշվում են այս եզրույթների քերականական համարժեքները՝ «նախադասություն», «ենթակա», «ստորոգյալ»:

⁴⁵⁴ Բայերը նախադասության մեջ չեն կարող հանդես գալ որպես ենթակա: Բայի այս առանձնահատկությունը շեշտվում է ինչպես փիլիսոփաների, այնպես էլ քերականագետների կողմից՝ որպես անվան և բայի միջև հիմնական տարբերություն: Տե՛ս, Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, էջ 71

⁴⁵⁵ Տե՛ս, Aristotle, De Interpretatione, 16^b6

բացահայտ կերպով, երբ Էական բայն արտահայտված է, այսինքն՝ երբ ստորոգյալն անուն է, ինչպես հետևյալ նախադասություններում՝ «մարդն արդար է» [al-insānu yūjad ‘ādilan] կամ «մարդը կենդանի է» [al-insānu yūjad ḥayawānan]: [Եվ այդ կայն իրականանում է- Ա.Ա.] ներակա կերպով, երբ ստորոգյալը ոչ Էական բայ է, ինչպես՝ «Ձեյ դը քայլ ում է» [Zayd yamshī] օրինակում: Իր կադապարով «քայլ ում է» բայը մատնանշում է այն, ինչ մատնանշում է Էական բայը: Բայց վերջինս դա անում է ներակա կերպով»⁴⁵⁶: Այլ կերպ ասած, երբ նախադասության ստորոգյալը ոչ Էական բայ (*kalima ġayr wujūdiyyah*) է, ապա այն իր կապակցման գործառույթն իրականացնում է ստորոգման գործառույթի հետ միաժամանակ: Իսկ երբ նախադասության ստորոգյալն Էական բայ (*kalimah wujūdiyyah*) է, ապա այն ցույց է տալիս կապը (*rābiṭah*) նախադասության ենթակայի և ստորոգյալի միջև՝ միաժամանակ նախադասության մեջ ապահովելով ստորոգումը: Առաջինն այն դեպքն է, երբ ենթական անուն է, իսկ ստորոգյալը՝ բայ, իսկ երկրորդ դեպքում և՛ ենթական, և՛ ստորոգյալը անուններ են: Ալ-Ֆարաբիի՝ բայի սահմանումը ժամանակակից լեզվաբանության մեջ կարող է համարժեք լինել հետևյալ սահմանմանը. «Բայն իր էությունը (խորքայնորեն) ստորոգման հանգույց է»⁴⁵⁷:

Ṣarḥ- ում Ալ-Ֆարաբին ներկայացնում է *rābiṭah*- ն՝ որպես նախադասության սահմաններում գործող ստորոգման հանգույց (տրամաբանական կապ), որը ցույց է տալիս կապը նախադասության ենթակայի և ստորոգյալի միջև (տրամաբանական սուբյեկտի և պրեդիկատի)՝ միաժամանակ ապահովելով նախադասության ստորոգումը: Եվ սա՝ ի տարբերություն *Alfāz* աշխատությունում *rābiṭah*- ի ներկայացման, որտեղ Ալ-Ֆարաբին թվում է վերջինիս ութ տեսակները, և որոնցից ոչ մեկը, ինչպես ցույց տրվեց, չի ներկայացվում որպես նախադասության շրջանակներում գործող կապ՝ բայական հանգույց:

⁴⁵⁶ Fārābī, *Ṣarḥ*, p. 36

⁴⁵⁷ Աթայան Է., Լեզվական աշխարհի ներքին կերպավորումը և արտաքին վերաբերությունը, էջ 233

Այսպիսով, Ալ-Ֆարաբին բայերը բաժանում է երկու խմբի՝ Էական բայեր (*kalim wujūdiyyah*) և ոչ Էական բայեր (*kalim ġayr wujūdiyyah*)⁴⁵⁸: Նրա հայեցակարգում բայերի ընդհանուր դասից միայն Էական բայերը⁴⁵⁹ կարող են հանդես գալ գուտ կապակցման գործառույթով⁴⁶⁰: Դրանցից Ալ-Ֆարաբին առանձնացնում է *yūjad*-ը (կա, գոյություն ունի), որը, *mawjūd*-ի (կա. *yūjad* բայի կրավորական դերբայը, և ըստ Ալ-Ֆարաբիի՝ ածանցված *wujūd*-ից) հետմիասին, նրա հայեցակարգում ներկայացվում է որպես *rābiṭah*՝ բայական հանգույց:

3.3.1. Արաբերենում բայական հանգույցի բացակայության խնդիրը Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում

Արիստոտելյան տրամաբանությունը պրեդիկատիվ տրամաբանություն է: Անկախ տրված նախադասության քերականական կառուցվածքից՝ այդ նախադասության տրամաբանական կառուցվածքը պետք է համապատասխանի «S-ը P է» բանաձևին, որտեղ S-ը սուբյեկտն է [քերականական ենթակա], իսկ P-ն՝ պրեդիկատը [քերականական ստորոգյալ]⁴⁶¹: Սա Ալ-Ֆարաբիի հիմնական տրամաբանական սկզբունքներից մեկն էր: Հավանաբար, այդ պատճառով էր նա պնդում, որ *rābiṭah*-ն (կապ-հանգույց) անհրաժեշտ է տրամաբանական և տեսական ուսումնասիրությունների համար⁴⁶²: Հայերենում, օրինակ, «Արամը սիրում է» նախադասության վերափոխումը «Արամը սիրված է» տարբերակի տրամաբանական խնդիր առաջ չի բերում: Սակայն արաբերենում իրավիճակն այլ է: Թեև արաբերենը անցյալ ժամանակում ունի հանգույց⁴⁶³, բայց ներկա ժամանակում այն

⁴⁵⁸ Հարկ է նկատել, որ արաբ քերականագետները ևս արաբերենում բայերը բաժանում են երկու ընդհանուր խմբի՝ *fi'l (māqīl) nāqīs* (պակասավոր (անցյալ ժամանակի) բայ) և մնացյալ բոլոր բայերը: Նրանք *fi'l (māqīl) nāqīs*-ի ներքո միավորում են *kāna* (լինել), *aṣbaha* (դառնալ) և այլ նմանատիպ բայեր, որոնք անվանական նախադասության շրջանակներում կիրառվում են ուղղական հոլովի ենթակայի և հայցական հոլովի ստորոգյալի հետ:

⁴⁵⁹ Բացի *yūjad*-ից՝ Ալ-Ֆարաբին Էական բայերի թվին է դասում նաև «*kāna wa-axawātuḥā*»-ն («*kāna*-ն (լինել) և համագործառույթ միավորները»): Տե՛ս, Fārābī, Ḥurūf, Էջ 112:§ 83

⁴⁶⁰ Նույն տեղում:

⁴⁶¹ Abed Sh. , Aristotelian Logic and The Arabic Grammar in Alfarabi, p. 120

⁴⁶² Տե՛ս, Fārābī, Ḥurūf, Էջ 112:§ 83

⁴⁶³ Խոսքը *kāna* (լինել) պակասավոր բայի մասին է:

արտահայտված չէ⁴⁶⁴: Այսպիսով, *al-insānu yamshī-* ն (մարդը քայլում է) կարող է վերափոխվել *al-insānu māshī-* ի (մարդը քայլում է): Բայց այս վերջին նախադասությունը չունի բայ. միայն *māshī* (բառ.՝ քայլող) դերբայը: Յետևաբար, այս նախադասությունը չի համապատասխանում «S-ը P է» ստանդարտ տրամաբանական կառուցվածքին:

Ալ-Ֆարաբին փորձում է ապացուցել, որ ցանկացած լեզուն ունի հանգույց, որը ցույց է տալիս կապը նախադասության ենթակայի և ստորոգյալի (կամ տրամաբանական սուբյեկտի և պրեդիկատի) միջև՝ միաժամանակ նախադասության մեջ ապահովելով ստորոգումը:

Հարկ է նկատել այն կարևորությունը, որ Ալ-Ֆարաբին տալիս է ստորոգմանը: Վերջինիս ընկալումը նրա կողմից կարելի է համեմատել ժամանակակից լեզվաբանական ընկալման հետ. այն է՝ «Ստորոգման միջոցով է, որ նախադասության բովանդակությունը վերագրվում է, հատկացվում է իրականությանը, և որը, դրանով իսկ, ընկած է նախադասության կազմավորման հիմքում՝ նրան դարձնելով հաղորդակցական արժեք ունեցող կառույց (միավոր)»⁴⁶⁵:

Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում ստորոգումը կարող է իրականանալ միայն բայական հանգույցի միջոցով: Ալ-Ֆարաբին քննարկում է հանգույցը հետևյալիմաստներով.

1. «Կա՛մ բացահայտորեն արտահայտված, կա՛մ անուղղակիորեն ենթադրված» (*muḏharrah fī al-lafz aw-muḏmarah fī al-nafs*)⁴⁶⁶
2. «Յուրաքանչյուր դատողության մեջ էական հանգույցի [նկատի ունի էական բայը կամ հանգույցը- Ա.Ա.] գաղափարը [*ma'nā al-wujūd al-rābiṭ*] գոյություն ունի կա՛մ ներակա կերպով [*bi-al-quwwah*], կա՛մ բացահայտ [*bi-al-fi'*]»⁴⁶⁷:

Բայական հանգույցի՝ Ալ-Ֆարաբիի ընկալումը ևս մեկ անգամ ընդգծում է այն փաստը, որ նա տարբերում է լեզվի երկու մակարդակ՝ տրամաբանական և քերականական (համապատասխանաբար՝ խորքային և մակերեսային), որը գալիս է նրա՝ տրամաբանության և քերականության հարաբերակցության ընկալումից: Ցանկացած

⁴⁶⁴ Այս մասին տե՛ս, Al-Horais N., Arabic verbless sentences: is there a Null VP?, *Pragmalinguistica*, 14, 2006, էջ 101-116

⁴⁶⁵ Պետրոսյան Յ., Հայերեն ազգիտական բառարան, էջ 549

⁴⁶⁶ Fārābī, Ṣarḥ, p. 41: 25

⁴⁶⁷ Fārābī, Ḥurūf, p. 127: § 103

լեզու ունի որոշակի տրամաբանական կառուցվածք, որը լեզուների մի մասում կարող է բացահայտ (էքսպլիցիտ) կերպով արտահայտված լինել, իսկ մնացյալում՝ ոչ բացահայտ (իմպլիցիտ): Օրինակ՝ ներկա ժամանակում բայական հանգույցը սեմական լեզուների (կամ այլ լեզուներից օրինակ՝ ռուսերենի⁴⁶⁸) մակերեսային կառուցվածքում բացակայում է, բայց ըստ Ալ-Ֆարաբիի՝ այն առկա է բոլոր լեզուների խորքային-տրամաբանական կառուցվածքում, և էական չէ, թե այն բացահայտ կերպով է արտահայտված տվյալ լեզվում, թե ոչ⁴⁶⁹:

Ըստ Ալ-Ֆարաբիի՝ բոլոր լեզուները համապատասխանում են միմյանց, քանի որ դրանք բոլորը անհրաժեշտաբար նշանակում են «*հոգում պարունակվող պատկերացումը իրի մասին*», որը բոլոր մարդկանց մոտ նույնն է, և որն արտացոլում է իրականությունը բնական ճանապարհով (*bi-al-tab'*)⁴⁷⁰: Բայական հանգույցը միջոց է՝ լեզվում արտահայտելու այն ամենը, ինչ մեր մտքում (հոգում) է: Յետևաբար, այն ինչ-որ կոնկրետ լեզվին բնորոշ առանձնահատկությունն է, *այլ պարտադիր պայման է աշխարհի բոլոր լեզուների համար*: Ըստ Ալ-Ֆարաբիի՝ այն հանգամանքը, որ արաբերենը հունարեն *estin/ on-* ին համապատասխան բացահայտ հանգույց չունի⁴⁷¹ (դա հայերենում համարժեք է «է» օժանդակ բային⁴⁷²), պետք է լրացվի նոր եզրույթով, երբ ցանկանում ենք արտահայտել երկու հիմնական տրամաբանական հարաբերություններ. «*այն, որ ինչ-որ բան ասվել է ինչ-որ բանի, այն է՝ սուբյեկտի մասին*», կամ «*այն, որ ինչ-որ բան կա ինչ-որ բանի, այն է՝ սուբյեկտի մեջ*»⁴⁷³:

Այդ իսկ պատճառով, հունական տրամաբանության արաբ թարգմանիչները սկսեցին միջոցներ որոնել՝ ի հայտ բերելու այն

⁴⁶⁸ Արաբերենում այն անվանական նախադասությունները, որտեղ բաղադրյալ ստորոգյալը ներկա ժամանակով է, ստորոգումն իրականացվում է առանց հանգույցի և նույնական է ռուսերենի ստորոգման մեխանիզմի հետ: Տե՛ս, Դանիելյան Ա., Օժանդակ բայերի գործառույթը և ստորոգելիի գեղջումը, *Ժող. «Արաբագիտական ու սուլմասիրունայն ունենք»*, Երևան, «ԵՊՀ հրատարակչություն», 2014, հ. 7, էջ 32

⁴⁶⁹ Տե՛ս, Abed Sh., Aristotelian Logic and The Arabic Language in Alfarabi, էջ 133

⁴⁷⁰ Տե՛ս, Fārābī, Ṣarḥ, էջ 27

⁴⁷¹ Տե՛ս, Fārābī, Ḥurūf, էջ 112:§ 83

⁴⁷² Յայերենում էական բայերի մասին տե՛ս, Աճառյան Յ., Լիակատար քերականություն հայոց լեզվի, Երևան, «ՅՍՄՌ ԳԱ հրատարակչություն», 1961, հ. 4, գիրք Բ, էջ 44-73

⁴⁷³ Fārābī, Ṣarḥ, p. 33: 18-20

ամենը, ինչ գոյություն ունի մտածողության մակարդակում⁴⁷⁴: Եվ երբ Ալ-Ֆարաբին ներկայացնում է արաբերենի համար արհեստական «*al-insānu yūjad ‘ādilan*» կառույցը (որը բառացի թարգմանվում է «մարդը գոյություն ունի արդար», բայց իրականում համապատասխանում է «մարդն արդար է» կառույցին), հավանաբար նպատակ ունի լեզվի մակերեսային մակարդակում ցույց տալ ու ստորոգման արտալեզվական՝ խորքային մակարդակը, որը համընդհանուր է բոլոր լեզուների համար:

Երբ արաբերենում ասում ենք «*S yūjad P*», արտահայտում ենք այն «համաժամանակային» հարաբերությունները, որ կան «S»-ի և «P»-ի միջև ճիշտ այնպես, ինչպես «*S is P*»-ն է անգլերենում, որն արտահայտում է «համաժամանակային» տրամաբանական հարաբերություն: Ըստ էության, եթե հետևենք *yūjad*-ի բուն իմաստին, ապա այն կնշանակի «գոյություն մեջ կլինի», քանի որ *yūjad*-ը [հավելյալ կերպով] ենթադրում է ապառնի ժամանակ: Անգլերենում ևս «*S is P*»-ն, եթե բառացի ընկալենք, ժամանակային հղում ունի, և մատնանշում է «to be» բայի ներկա ժամանակը: Բայց դա այն իմաստը չէ, որ ունի «is»-ը տրամաբանական հարաբերություններ արտահայտելիս: «S-ը P է» բանաձևով կարող են արտահայտվել համաժամանակային հարաբերություններ, և հետևաբար, ո՛չ անգլերենի «is»-ը, ո՛չ արաբերենի «*yūjad*»-ը ժամանակային հղում չունեն, երբ նման դատողություններում կիրառվում են որպես կապակցող տերմիններ⁴⁷⁵:

Ի լրումն էական բայ *yūjad*-ի և դրա բայանունից ածանցված *mawjūd*-ի՝ անջատ դերանունները ևս նախադասության մեջ կարող են կիրառվել որպես հանգույց: Այսպես՝ անջատ դերանուն *huwa*-ն (նա)⁴⁷⁶ սկսում է ընկալվել նաև որպես հանգույց, երբ արաբ փիլիսոփաները փնտրում էին պարսկերեն *hast*-ին և հունարեն *estin*-ին համարժեք բառ: Ալ-Ֆարաբին նշում է. «Երբ փիլիսոփայությունը հայտնի դարձավ արաբներին, այն փիլիսոփաները, որ արաբերեն էին խոսում, և կարիք ունեին արաբերեն թարգմանել փիլիսոփայական և

⁴⁷⁴ Fārābī, Hurūf, նույն տեղում:

⁴⁷⁵ St’ u, Abed Sh., Aristotelian Logic and The Arabic Language in Alfarabi, էջ 134

⁴⁷⁶ Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում, ինչպես ցույց տրվեց, «դերանունները» ներառվում են ոչ թե «անուն» խոսքի մասի մեջ, ինչպես դա արվում է արաբական քերականության մեջ, այլ՝ «մասնիկներ»:

տրամաբանական նշանակությունները, բացահայտեցին, որ արաբերենը ի սկզբանե չի ունեցել այնպիսի ասույթ, որ համապատասխան հատվածներում փոխարինի հունարեն *estin-ին* և պարսկերեն *hast-ին*: Եվ [որպեսզի կարողանան ճիշտ թարգմանել նմանատիպ հատվածները- Ա.Ա.] նրանցից ոմանք եկան այն եզրակացության, որ *huwa-* ն կարող է կիրառվել հունարեն *estin-* ի և պարսկերեն *hast-* ի փոխարեն: Այս ասույթը արաբերենում կիրառվում է որպես դերանուն, օրինակ՝ *huwa yaf'alu* [նա անում է] կամ *huwa fa'ala* [նա արեց]: Բայց երբեմն *huwa-* ն արաբերենում կիրառվում է այնպիսի կառույցներում, որտեղ այլ լեզուներում կիրառվում են վերոնշյալ ասույթները [այն է՝ հունարեն *estin* և պարսկերեն *hast-* Ա.Ա.], ինչպես օրինակ՝ *hadā huwa Zayd* [Սա [նա] շեյդն է]: Այս պարագայում «*huwa*» ասույթը արաբերենում չի կիրառվում որպես դերանուն: [...] Նույնը վերաբերում է նաև *hadā huwa šā'ir* [Սա [նա] արեսն է], *Zayd huwa 'ādil* [Չեյդը [նա] արդար է] և այլ նմանատիպ կառույցների: Նրանք [այն է՝ արաբ թարգմանիչները- Ա.Ա.] արաբերենում *huwa-*ն օգտագործեցին բոլոր այն կառույցներում, որտեղ պարսկերենում կիրառվում էր «*hast*» ասույթը»⁴⁷⁷:

Ինչպես կարելի է ենթադրել, Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում բոլոր լեզուների ընդհանրության վերաբերյալ այս առանցքային գաղափարը անտիկ հույն փիլիսոփաների ազդեցության արդյունքը կարող էր լինել: Վերջիններիս մոտ լեզվական հարցերով զբաղվելը ներկայացնում էր փիլիսոփայական-տրամաբանական հարցերի լուծման «միջոց»: «Նրանք չէին մտածում այն մասին, թե մեկ լեզվի հիման վրակարելի՞ է արդյոք դատել մարդկային լեզվի մասին ընդհանրապես: Նրանց ողջ դատողությունները հանգում էին լռելյայն ընդունվող այն աբսիոմայի վրա, որ իրենց լեզվի ներսում կատարված դիտողությունները հավասարապես կիրառելի են բոլոր լեզուների նկատմամբ»⁴⁷⁸:

Անժխտելի է, որ արաբերենում անկանոնությունն կա այն հարցում, որ օրինակ՝ «Չեյդն արդար է» նախադասության

⁴⁷⁷ Fārābī, Hurūf, p. 112: § 83

⁴⁷⁸ Ջահուկյան Գ., Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները Յին և Միջնադարյան Յայ աստանում (V-XV դդ.), էջ 13

ստորոգյալը ներկա ժամանակում արտահայտվում է առանց հանգույցի (*Zayd ‘ādilan*), մինչդեռ նույն նախադասության ստորոգյալը անցյալ և ապառնի ժամանակներում պարունակում է եական բայ-հանգույց (համապատասխանաբար՝ «*kāna Zayd ‘ādilan*»՝ «Չեյդն արդար էր» և «*sa-yakūnu Zayd ‘ādilan*»՝ «Չեյդը լինելու է արդար»):

Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում հանգույցի առկայությունը ցանկացած լեզվում ավելի շատ կառուցվածքային խնդիր է (դաբխում է աշխարհի բոլոր լեզուների՝ տրամաբանության օրենքների հետ անհրաժեշտաբար համապատասխան լինելուց), քան այս կամ այն լեզվի առանձնահատկությունն: Ալ-Ֆարաբիի նման մոտեցումը պետք է որ ծանր հարված լիներ արաբ քերականագետների համար, քանի որ փիլիսոփան, որը փայլուն տիրապետում էր արաբերենին (ի տարբերություն տրամաբան Մաթթայի), շեշտում և վերհանում էր մնացյալ լեզուների թվացյալ «առավելությունը» արաբերենի նկատմամբ:

Ալ-Ֆարաբիի հիմնական խնդիրն էր փիլիսոփայական-տրամաբանական հիմնավորում գտնել բոլոր լեզուներում հանգույցի գոյության համար, և ցույց տալ, որ թեև այն գոյություն ունի աշխարհի բոլոր լեզուների խորքային-տրամաբանական մակարդակում (որի միջոցով լեզուն կարողանում է ճշգրիտ արտահայտել իրականությունը), բայց կարիք չունի արտահայտված լինել դրանց բոլորի քերականական-մակերեսային մակարդակում:

3.3.2. Հանգույցի փիլիսոփայական-տրամաբանական հիմնավորումը Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում

Ալ-Ֆարաբին պնդում է, որ կան բոլոր լեզուներին բնորոշ հստակ առանձնահատկություններ: Սա պատահական չէ, քանի որ բոլոր լեզուները հասկացությունների տիրույթի արաբին դրսևորումներն են⁴⁷⁹: Հասկացությունների այս ենթադրյալ համընդհանրությունն է, որ Ալ-Ֆարաբին հնարավորություն է տալիս հիմնավորել, թե ինչու տրամաբանները անհրաժեշտություն

⁴⁷⁹ Տե՛ս, Fārābī, Hūrūf, էջ 81: § 36

ուև են ուսումնասիրելու նաև լեզուները: Նա նշում է. «Տրամաբանները ուսումնասիրում են ասույթներն այնքանով, որքանով դրանք առնչվում են հասկացությունների [այն է՝ մտածողության– Ա.Ա.] հետ»⁴⁸⁰:

Ալ-Ֆարաբին պնդում է, որ այնպես, ինչպես հասկացություններն են համապատասխանում արտաքին աշխարհին և արտացոլում այն, այնպես էլ լեզուն է արտացոլում հասկացությունները: Բայց այստեղ մի կարևոր տարբերություն կա. առաջին համապատասխանությունը բնական է (*bi-al-ṭab'*), իսկ երկրորդն իրականանում է օրենքի ուժով և ընդհանուր պայմանավորվածությամբ (*bi-iṣṭilāh wa-wad' wa-šari'ah*)⁴⁸¹: Եվ քանի որ, ըստ Ալ-Ֆարաբիի, լեզուները պայմանականության և ընդհանուր փոխհամաձայնության արդյունք են, հետևաբար, անհրաժեշտության դեպքում, դրանք կարող են ձևափոխվել, որպեսզի համապատասխանեն բոլոր լեզուները միավորող «համընդհանուր տրամաբանությանը»:

Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում, ինչպես նշվեց, հանգույցի ներմուծումն արաբերենում նախադասության անվանական ստորոգյալի «ներկա ժամանակի համակարգ» համապատասխան դեպքերից է: Յետաբերքի է նկատել, որ նահանգույցը դիտարկում է ոչ թե որպես բայ, այլ որպես «համաժամանակային կապորդ»⁴⁸²: Վերջինս ենթադրում է ներկա, ապառնի և անցյալ ժամանակները միավորող եզրույթ: Այլ կերպ ասած, մի եզրույթ, որը զուրկ է ժամանակային հղումից (*lā yudkar zamān*)⁴⁸³ և հանդես է գալիս զուտ որպես հանգույց:

Այսպիսով, կարելի է ենթադրել, որ Ալ-Ֆարաբին, հիմնվելով «համաժամանակային ներկա ժամանակի» գաղափարի վրա, հանգույցը ներկայացնում է որպես «համաժամանակային բայ»: Եվ սաչնայած այն հանգամանքին, որ որպես հանգույցներ կիրառվում են նաև *huwa* (նա) դերանունը և *mawjūd* (կա) ածանցված անունը: Սա նշանակում է, որ Ալ-Ֆարաբին նոր մեկնաբանություն է տալիս արիստոտելյան այն

⁴⁸⁰ Fārābī, *Iḥṣā'*, p. 33

⁴⁸¹ Տե՛ս, Fārābī, *Šarḥ*, էջ 27

⁴⁸² Սույն եզրույթը՝ «համաժամանակային կապորդ» («timeless connector»), առաջ արկված է Ծ. Աբեդի կողմից: Տե՛ս, Abed Sh., *Aristotelian Logic and The Arabic Grammar in Alfarabi*, էջ 136

⁴⁸³ Տե՛ս, Fārābī, *Ḥurūf*, էջ 113: § 83

դրույթին, որ յուրաքանչյուր դատողություն պետք է «բայ» ունենա⁴⁸⁴:

Եթե նկատի ունենանք, որ «Արիստոտելը լավ չի սահմանազատում առարկան, հասկացությունը և անունը՝ էզվական արտահայտությունը»⁴⁸⁵, ապա Ալ-Ֆարաբիի պնդումը լիովին հիմնավորված կարելի է համարել: Արիստոտելը «չի տարբերակում մի կողմից՝ «խոսքի մաս» և «նախադասության անդամ» հասկացությունները («անունը» և «ենթական», «բայը» և «ստորոգյալը»), մյուս կողմից՝ տրամաբանական և քերականական ենթական ու ստորոգյալը»: Ջ.Ակրիլը, որը թարգմանել և վերլուծել է Արիստոտելի «Կատեգորիաներ»-ն ու «Մեկնության մասին»-ը, նշում է, որ *rhèma*-ի նախնական իմաստն է՝ «այն, ինչ ասվում է»: Ապա հավելում է. «Երբ նշվում է, որ Արիստոտելի հայեցակարգում դատողությունը բաղկացած է անունից և բայից, տրամաբանական և քերականական վերլուծությունների մակարդակներում եզրաբանական առումով շփոթություն է առաջանում: Բայց դա կապված չէ թարգմանության հետ: Արիստոտելի մոտ, ըստ էության, տրամաբանությունը և քերականությունը հստակորեն սահմանազատված չեն»⁴⁸⁶: Այսինքն՝ Արիստոտելը «բայն» օգտագործում է ոչ այն իմաստով, որով այն կիրառվում է ժամանակակից քերականության մեջ՝ նկատի ունենալով, որ «Մեկնության մասին»-ում նա «սպիտակ»-ը ևս համարում է «բայ»⁴⁸⁷:

Արիստոտելի վերոնշյալ դրույթն ապացուցելու համար՝ Ալ-Ֆարաբին առաջ է քաշում այն գաղափարը, որ *kalimah* (բառ. թարգմ.՝ «բառ», որը նաև վանում է «բայ»⁴⁸⁸, և որն Արիստոտելի մոտ *rhèma*-ն է) եզրույթը Արիստոտելն օգտագործում է երեք իմաստով: Նա նշում է, որ առաջին հերթին, այն նշանակում է որևէ իմաստակիր ասույթ [այսինքն՝ ընդգրկում է և՛ բայերը, և՛ անունները – Ա.Ա.]: Ապա

⁴⁸⁴ Տե՛ս, Aristotle, De Interpretatione, 17^a9, 19^b11

⁴⁸⁵ Ջահուկյան Գ., Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները Յին և Միջնադարյան Յայ աստանում (V-XV դդ.), էջ 16

⁴⁸⁶ Ackrill J., Notes In Aristotle. Categories and De Interpretatione, pp. 118-119

⁴⁸⁷ Aristotle, De Interpretatione, 16^a14

⁴⁸⁸ Դիոնիսիոս Թրակացին «բայ»-ը սահմանում է որպես «հոլովման չենթարկվող բառ, որը մատնանշում է ժամանակ, դեմք և թիվ, և որն արտահայտում է ակտիվություն կամ պասիվություն»: Տե՛ս, The Grammar of Dionysius Thrax, trans. by Th. Davidson, St. Louis, R.P. Studley, 1874, էջ 11

հավելում է, որ այս նշանակությունը կիրառվում է բոլոր ազգությունների լեզուներում⁴⁸⁹:

Երկրորդ իմաստը, որը նշում է Ալ-Ֆարաբին Արիստոտելի հայեցակարգում «*kalimah*» եզրույթի համար «Էական բայն» է, որը կապակցում է սուբյեկտը և պրեդիկատը: Իսկ երրորդ իմաստն այն է, որը սահմանվում է անունից հետո⁴⁹⁰: Ծ. Աբեդը նշում է, որ այս վերջին՝ երրորդ իմաստով, Ալ-Ֆարաբին նկատի ունի «բայ»-ի տեխնիկական սահմանումը, որը տալիս է Արիստոտելը իր «Մեկնության մասին»-ում⁴⁹¹, և ըստ որի՝ բայը ոչ միայն «իրի նշան է, որն ասվում է այլ իրի մասին», այլ և ժամանակ է մատնանշում⁴⁹²:

Սա նշանակում է, որ ըստ Ալ-Ֆարաբիի՝ «բայ» եզրույթի կիրառմամբ Արիստոտելը նկատի ունի ո՛չ միայն ժամանակային վերաբերությունն ունեցող իմաստակիր ասույթ, որը պրեդիկատ (քերականական ստորոգյալ) կարող է լինել⁴⁹³, այլ և «երրորդ տերմին», որը դատողության մեջ իրար է կապում սուբյեկտը և պրեդիկատը (քերականական ենթական և ստորոգյալը):

Ալ-Ֆարաբին այն համոզման է, որ յուրաքանչյուր լեզվում գոյություն ունեն միևնույն դերակատարումն ունեցող, այն է՝ հանգույցի դեր ստանձնող⁴⁹⁴ և որպես «երրորդ տերմին» հանդես եկող բառեր: *Նա նշում է, որ բոլոր լեզուներում էլ կան էական բայեր, որոնք մատնանշում են ներկա, ապառնի և անցյալ ժամանակները (այսինքն՝ «համաժամանակային ներկա ժամանակը»): Կան նաև այդ էական բայերի բայ անուններից ածանցված անուններ, որոնք ժամանակ չեն մատնանշում (մնացյալ ածանցյալ անունների նման), այլ ծառայում են միայն որպես հանգույց այնպիսի նախադասություններում, որոնց ստորոգյալները անուններ են: Այս անունն արաբերենում *mawjūd* եզրույթով է հանդես գալիս, հունարենում՝ *estin*, պարսկերենում՝ *hast/ ast*, և նմանապես բոլոր*

⁴⁸⁹ Տե՛ս, Fārābī, Ṣarḥ, էջ 47

⁴⁹⁰ Նույն տեղում:

⁴⁹¹ Aristotle, De Interpretatione, 16^b6

⁴⁹² Abed Sh., Aristotelian Logic and The Arabic Grammar in Alfarabi, p. 135

⁴⁹³ Aristotle, De Interpretatione, 16^b6, 16^b8

⁴⁹⁴ Ալ-Ֆարաբիի այս տեսակետի՝ Ֆ. Յիմմերմանի քննադատական վերլուծությունը տե՛ս, Zimmermann F., Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione, էջ 38, հղ. 4, 6

լեզուներում⁴⁹⁵: Բայց այդ եզրույթը վերացարկված (*mujarradah*) պետք է լինի իր նախնական⁴⁹⁶, բուն իմաստից և օգտագործվի հատուկ ձևով. այն է՝ միանցույց տալու համար կապը նախադասության ենթակայի և ստորոգյալի միջև: Այսպես՝ Ալ-Ֆարաբին նշում է⁴⁹⁷, որ քանի դեռ մենք մտապահում ենք տվյալ եզրույթի կիրառումը զուտ որպես «համաժամանակային կապորդ», լիովին ընդունելի է այդ դերի համար օգտագործել ցանկացած եզրույթ՝ լինի դա բայ, անուն, թե դերանուն: Ալ-Ֆարաբին խոսում է եզրույթների «ձեռքբերովի նշանակությունների» մասին՝ մատնանշելով, որ լեզուների պայմանական բնույթի հետևանքով, հաճախորոշակի եզրույթներ են ստեղծվում՝ նշանակելու համար իրենց նախնական իմաստից տարբերվող իմաստներ⁴⁹⁸: Այսպիսի դեպքերում մենք պետք է «անտեսենք» նախնական նշանակությունը, և այդ եզրույթները դիտարկենք ոչ թե որպես ածանցյալներ, որոնք ունեն այն եզրույթի իմաստը, որից ածանցվել են, կամ դրան մոտիմաստ, այլ, ավելի շուտ, որպես եզրույթներ, որոնք վերացարկված են (*mujarradah*) այդ նախնական իմաստից և բոլորովին այլ իմաստ (անհրաժեշտաբար այդ նախնական իմաստից տարբերվող) ունեն:

Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում *mawjūd* անունը և *huwa* դերանունը՝ որպես արաբերենում հանգույցներ⁴⁹⁹, հավասարազոր հոմանիշներ են: Իսկ *Ṣarḥ*- ում՝ որպես արաբերենում բայական հանգույցի երրորդ տարբերակ, Ալ-Ֆարաբին, ինչպես ցույց տրվեց, առաջարկում է նաև *yūjad* եական բայը՝ գիտակցված կերպով շրջանցելով ժամանակի այն հղումը, որը ենթադրում է այս բայի կադապարը⁵⁰⁰:

Այն, որ *mawjūd*-ը հունարենում *estin*-ի և պարսկերենում *hast/ast*-ի համարժեքն է արաբերենում, գրեթե բառացի մի քանի անգամ կրկնվում է *Ḥurūf* - ում⁵⁰¹ այն շեշտադրությամբ, որ սույն եզրույթն ունի պայմանական նշանակություն, երբ նախադասության մեջ

⁴⁹⁵ Տե՛ս, Fārābī, Ṣarḥ, էջ 46

⁴⁹⁶ Նախնական իմաստ ասելով՝ նկատի է առնվում այն իմաստը, որը սկզբնապես տրվել է այդ եզրույթին, և որն օգտագործում է հանրությունը:

⁴⁹⁷ Տե՛ս, Fārābī, Ḥurūf, էջ 112-114: § 83-86

⁴⁹⁸ Տե՛ս, Fārābī, Ḥurūf, էջ 71-72: § 21

⁴⁹⁹ Տե՛ս, Fārābī, Ḥurūf, էջ 114: § 86

⁵⁰⁰ Տե՛ս, Ֆ. Ցիմմերմանի թարգմանությունն ու ծանոթագրությունները՝ Zimmermann F., Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione, էջ 36

⁵⁰¹ Տե՛ս, Fārābī, Ḥurūf, էջ 113-115

ստանձնում է հանգույցի դեր: Այսինքն՝ Ալ-Ֆարաբին գիտակցում է, որ այս եզրույթի ընտրությունը՝ որպես «համաժամանակային կապորդ», կարող է լինել ապակողմնորոշիչ⁵⁰²: Եվ կիրառելով սույն եզրույթը որպես հանգույց՝ պետք է վերացարկվել «*w-j-d*» արմատի նշանակությունից (լինել, գտնել⁵⁰³):

Յետևաբար, ըստ Ալ-Ֆարաբիի՝ *huwa-* ն չպետք է դիտարկել որպես դերանուն, և ո՛չ էլ պետք է դիտարկել *yūjad-* ի ժամանակային հղումն ու *mawjūd-* ի՝ ածանցյալ անուն լինելու հանգամանքը, երբ դրանք կիրառվում են որպես հանգույցներ:

Այստեղ հարկ է նաև մի կարևոր դիտարկում անել, որը նորընտրված է գցում Ալ-Ֆարաբիի լեզվի փիլիսոփայության ընկալման վրա, և ցույց է տալիս, թե ինչու է Ալ-Ֆարաբին խոսում «*maṣdar*»-ի փիլիսոփայական իմաստի և *miṭāl awwal-* ի ձևաբանական ու իմաստաբանական ասպեկտների մասին:

Ալ-Ֆարաբին նշում է, որ հունական փիլիսոփայության՝ արաբ թարգմանիչների մի մասը որպես հանգույց ընտրել են *huwa-* ն, և որպես *huwa-* ի «*maṣdar*» (փիլիսոփայական-տրամաբանական «աղբյուր» իմաստով) նշել են *huwiyyah-* ն: Իսկ այդ թարգմանիչների մյուս մասը որպես հանգույց ընտրել են *mawjūd-* ը, որն ածանցյալ անուն է՝ ածանցված *wujūd* «*maṣdar*»-ից (և՛ քերականական «բայանուն», և՛ փիլիսոփայական-տրամաբանական «աղբյուր» իմաստով), և ունի թեքում: Բայց երբ *mawjūd-* ը կիրառվում է պարսկերեն *hast-* ի կամ հունարեն *estin-* ի փոխարեն, այն պետք է դիտարկել որպես անուն, որն ունի ածանցյալ անվան կաղապար, բայց իմաստով *miṭāl awwal* է⁵⁰⁴ (ինչպես *ḥayy/ ḥayawān-*ի պարագայում էր), իսկ *wujūd-* ը՝ որպես նրա «*maṣdar*» («աղբյուր»), ինչպես կարելի է ենթադրել, *huwiyyah-* ի նման վերացական անուն է, որը վերացարկված է «*w-j-d*» արմատի նշանակությունից:

Այսպիսով, փորձելով փիլիսոփայական հիմնավորումներ գտնել լեզվական որոշ երևույթների համար՝ Ալ-Ֆարաբին *maṣdar-* ը

⁵⁰² Տե՛ս, Fārābī, Ḥurūf, էջ 114: §86

⁵⁰³ *W-j-d* արմատի ամբողջական նշանակությունը, տե՛ս

المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة،
مكتبة الشرق الدولية، 2004،
ص 1013

⁵⁰⁴ Տե՛ս, Fārābī, Ḥurūf, էջ 115: § 86

ներկայացնում է «աղբյուր», «ծագում» նշանակությամբ՝ դրա շրջանակներում ներառելով նաև *-iyyah* վերջածանցով վերացական անունները: Նույն նկատառումով՝ *bi-miṭāl awwal*-ը սահմանում է որպես որևէ կոնկրետ քերականական կադապրի (*ṣaki*) «չ ենթարկվող» սուբստանցիայի կատեգորիա, որը «*առհասարակ չի մատնանշում առարկան, և ոչ էլ որևէ օբյեկտ, որը կրում է սուբյեկտի (գործողի) գործողության ազդեցությունը*»⁵⁰⁵:

لا تدل على الموضوع أصلاً ولا على مفعول تعدى إليه فعل فاعل.

Այս ամենից կարելի է ենթադրել, որ Ալ-Ֆարաբիի հիմնական նպատակներից մեկն էր ցույց տալ, որ ներկա, անցյալ և ապառնի ժամանակները միավորող «համաժամանակային կապորդ» կարող են լինել միայն սուբստանցիայի կատեգորիայի ասույթների նշանակություն ունեցող նախադասային միավորները (*miṭāl awwal*), որոնք ծագում են վերացական անունների իմաստ ունեցող ասույթներից (*maṣdar*)՝ չափունակելով որևէ ժամանակային հղում, և վերացարկված լինելով ցանկացած առարկայից:

Բայց հարկ է նկատել, որ անգամ տրամաբանության տեխնիկական լեզուն արաբերենի փոխադրելիս՝ Ալ-Ֆարաբին, սովորաբար, դուրս է հանում հանգույցը, և օգտագործում է ոչ տեխնիկական լեզու⁵⁰⁶: Այս կապակցությամբ՝ Ալ-Ֆարաբին նշում է, որ իր նպատակը ոչ միայն Արիստոտելի տրամաբանության օրենքները ճշգրիտ ներկայացնելն է, այլ և հետաքննելը, թե ինչպես ներկայացնել այդ օրենքները «արաբերենին բնորոշ ասույթների միջոցով» (*bi-’alfāḍ mašhūrah ‘inda ahl al-lisān al-‘arabiyy*⁵⁰⁷): Ի հարկե, *Ḥurūf*-ում Ալ-Ֆարաբին օգտագործում է օրինակներ նաև բացահայտ հանգույցով, ինչպես՝ «*al-insān mawjūd ḥayawān*»⁵⁰⁸-ը (մարդը կենդանի է), բայց այս դեպքում նրա նպատակը ոչ թե արաբերենի հիմքերի ձևափոխումն է, այլ *mawjūd-*

⁵⁰⁵ Fārābī, *Ḥurūf*, p. 114: § 86: 2-3

⁵⁰⁶ Այս հարցի վերաբերյալ Շ. Աբեդի վերլուծությունը տե՛ս, Abed Sh., *Aristotelian Logic and The Arabic Grammar in Alfarabi*, էջ 139-141

⁵⁰⁷ Al-Fārābī, *Kitāb al-Qiyās al-Saghīr*, ed. *Mubahat Turker*, Ankara Universitesi, *Dil ve Tarih-Cografya Fakultesi Dergisi*, 16 (1958), pp. 244-286; մեջբերումն ըստ՝ Abed Sh., նշվ. աշխ., էջ xviii-xix

⁵⁰⁸ Տե՛ս, Fārābī, *Ḥurūf*, էջ 214: § 230

ի կիրառումը ցույց տալը՝ որպես «համաժամանակային կապորդ»⁵⁰⁹. այն է՝ ստորոգման հանգույց:

Նման մոտեցում ունենալով՝ Ալ-Ֆարաբին, փաստորեն, ընդգծում է «բայականության անհրաժեշտ ու բավարար տարրը. այն է՝ հանգույցի ստորոգական իմաստույթը»⁵¹⁰, որը, ինչպես նշում է Է. Աթայանը, կարող է ֆիզիկապես արտահայտված չլինել, ինչպես արդի ռուսերենի ներկաժամանակում, կամ էլ նույնիսկ արտահայտվել ոչ բուն բայական միջոցներով⁵¹¹: Յեղիակը հավելում է. «Բայի էությունը ճիշտ հասկանալու համար, ըստ երևույթին, պետք է նկատի ունենալ համընդհանուր բանական քերականության հայտնաբերած այն սկզբունքը, ըստ որի, բուն՝ բոլոր ոչ բայական իմաստույթներից զտված բայը [...] ստորոգական հանգույց է՝ սուբյեկտի ու ատրիբուտի հարաբերությունը, անցումն ու գործառական դիսամիկ լծորդությունը հաստատող մի տարր: Ընդ որում, ամենախորքային մակարդակում նույնիսկ հանգույցն ազատվում է էապես ոչ բայական այնպիսի իմաստույթներից, ինչպես դեմքը, թիվը, եղանակը, ժամանակը և նույնիսկ գոյության պարզ փաստն արտահայտող բառային իմաստույթը (է= կա, գոյություն ունի), որը հանգույցի բուն հանգուցային կիրառման դեպքում առկա է միայն երևութաբար. այլ կերպ ասած՝ խորքային բայը զերծ է ստորոգման համար հավելուրդային բոլոր իմաստային տարրերից»⁵¹²:

Կարելի է ակներև գուգահեռներ նկատել Է. Աթայանի վերոնշյալ մոտեցման և Ալ-Ֆարաբիի՝ բայի ու բայական հանգույցի ընկալումների միջև: Երկու հայեցակարգերում էլ բայի մեջ առաջնային է համարվում բուն բայականը. այն է՝ դրահանդես գալը որպես մաքուր հանգույց-պրեդիկատոր, և որպես այդպիսին՝ դրավերացարկված լինելը մնացյալ՝ էապես ոչ բայական իմաստույթներից:

⁵⁰⁹ Abed Sh., նշվ. աշխ., էջ 140

⁵¹⁰ Աթայան Է., Լեզվական աշխարհի ներքին կերպավորումը և արտաքին վերաբերությունը, էջ 233

⁵¹¹ Նույն տեղում:

⁵¹² Աթայան Է., նշվ. աշխ., էջ 234

Այս պիսով, Ալ-Ֆարաբիի խնդիրը հունարենից արաբերեն բառացի թարգմանությունը չէր: Նա հունական տրամաբանական աշխատությունների թարգմանություններն ուղեկցում է սեփական վերլուծություններով՝ ավելի կենդանի և դյուրըմբռնելի դարձնելով այդ թարգմանությունները, և լեզվական որոշ երևույթների համար որոնելով փիլիսոփայական-տրամաբանական հիմնավորումներ: Այս համատեքստում Ալ-Ֆարաբիի ամենահիմնական խնդիրն էր ապացուցել, որ ցանկացած լեզվում, այդ թվում և արաբերենում, առկա է բայական հանգույց, որն ապահովում է նախադասության ամենահիմնական «բաղադրիչը»՝ ստորոգումը: Այստեղից կարելի է եզրակացնել, որ Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում *արտալեզվականը պահպանվում է իբրև լեզվական ստորոգման համընդհանուր ենթաշերտ*: Ունենալով նման մոտեցում՝ Ալ-Ֆարաբին, ըստ էության, արաբական լեզվաբանության մեջ առաջին անգամ տարբերակում է ստորոգման այն գլխավոր տեսակները, որոնք արդեն ժամանակակից լեզվաբանության մեջ է. Աթայանը նշում է որպես *բացահայտ (մակերեսային) և ոչ բացահայտ (խորքային) ստորոգումներ*⁵¹³:

⁵¹³ Աթայան Է., նշվ. աշխ., էջ 207-208

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒ ԹՅՈՒՆ

Տրամաբանությունը վերը քննարկված համատեքստում ունի երկու ընկալում: Մի կողմից՝ այն համարվում է համընդհանուր և անփոփոխ աշխարհի բոլոր լեզուների համար, մյուս կողմից՝ ժխտվում է համընդհանուր տրամաբանության և արտալեզվական մտածողության գոյությունը: Առաջին մոտեցումն արտացոլում է X դարի արաբ տրամաբանների համոզմունքը, իսկ երկրորդը՝ արաբ քերականագետների: Այս հարցի շուրջ նրանց միջև ծագում է լուրջ բանավեճ:

Տրամաբան և փիլիսոփա Ալ-Ֆարաբին, լիարժեք տիրապետելով նաև հունական և արաբական քերականությանը, իր նպատակն է բերում այդ բանավեճին՝ փորձելով արաբերենի լեզվական երևույթները համապատասխանեցնել հունական տրամաբանությանը:

Չետագոտության ընթացքում արված դիտարկումները հնարավոր է ամփոփել հետևյալ եզրափակիչ դրույթներում.

1. Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգում լեզվի պայմանականությունը հանգեցնում է քերականական կանոնների պայմանականությանը, որոնք անհրաժեշտության դեպքում կարելի է փոխել, եթե դրանք չեն համապատասխանում համընդհանուր տրամաբանության օրենքներին: Չետագոտությունը ցույց է տալիս, որ Ալ-Ֆարաբին, ներկայացնելով լեզվի պայմանական բնույթի իր տեսությունը, նպատակ ունի ստանալ ու լեզվաբանական նոր գիտելիք կամ վերափոխազդեցություն նախորդը:

2. Ելևելով արաբական քերականության և Ալ-Ֆարաբիի հայեցակարգերում մտային բովանդակության (*ma'nā*) մասին տարբեր պատկերացումների վերլուծությունից՝ հետազոտությունը վերե հանում այն մեթոդները, որոնց միջոցով լեզու-մտածողությունն հարաբերակցության մեջ ա) արաբական քերականությունն ընդգծում է հնչյունային ձևի և մտային բովանդակության փոխկապակցվածությունը, բ) Ալ-Ֆարաբին ցույց է տալիս մտային բովանդակության *գերակայությունն ու առավելությունը* հնչյունային նկատմամբ:

3. «*Kitāb al-Alfāz al-Musta'malah fī al-Manṭiq*» («Տրամաբանության մեջ կիրառվող ասույթները») աշխատությունում Ալ-Ֆարաբին բացահայտ հայտարարում է, որ հույն քերականագետներն ավելի ամբողջական պատկերացում են ունեցել լեզվի մասին՝ ներմուծելով մասնիկների (*ḥurūf*) դասակարգման շատ ավելի համարժեք համակարգ և եզրաբանություն: Դրանից ելևելով՝ Ալ-Ֆարաբին փնտրում է ուղիներ՝ արաբական քերականության մեջ հայտնաբերված «թերությունները» շտկելու համար: Այդ նպատակով նա կատարում է արաբերենում *ḥarf* (մասնիկ) խոսքի մասի յուրովի դասակարգում՝ հիմնվելով հունական քերականության և տրամաբանության վրա: Հետազոտությունը քննության է առնում այն սկզբունքներն ու մեթոդները, որ կիրառում է Ալ-Ֆարաբին՝ տրամաբանության և քերականության համապատասխանությունը ցույց տալու և ըստ այդ համապատասխանության՝ արաբերենում մասնիկների նորովի դասակարգում կատարելու համար:

4. Ալ-Ֆարաբին Արիստոտելին մեխանիկորեն չի հետևում: Հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ նահունական տրամաբանական աշխատությունների թարգմանություններն ուղեկցում է սեփական վերլուծություններով՝ լեզվական որոշ երևույթների համար որոնելով փիլիսոփայական-տրամաբանական հիմնավորումներ: Ալ-Ֆարաբին ներմուծում է *mitāl awwal* (նախատիպ) եզրույթը, որի միջոցով փորձում է արտահայտել ներկա, անցյալ և ապառնի ժամանակները միավորող «համաժամանակային կապորդ»-ի՝ բայական հանգույցի (*rābitah*) գաղափարը:

5. Այլ-Ֆարաբին, ըստ էության, առաջին անգամ արաբական լեզվաբանության մեջ ներմուծում է բացահայտ և ոչ բացահայտ ստոռոբոգոլմների գաղափարը: Եվ ինչպես պարզ դարձավ հետազոտության ընթացքում, վերջինիս ընկալումը Այլ-Ֆարաբիի կողմից ակներև գուգահեռներ ունի ժամանակակից լեզվաբանական մոտեցումների հետ:

6. Պարզ է դառնում, որ հայ և արաբական քերականական ավանդույթները, ձևավորման սկզբնական շրջանում կրելով հին հունական գիտական մտքի ազդեցությունը, շրջանառել են մի շարք համանման հարցեր, այդ թվում բայի ժամանակների և բայի ու անվան առաջնության հարցերը: Այս համատեքստում հարկ է ընդգծել Այլ-Ֆարաբիի և հայ հունաբան դպրոցի ներկայացուցիչ Մովսես Քերթոզի կողմից բայի ժամանակների համահունչ ընկալումը: Նրանք երկուսն էլ կարևորում են բայի ներկա ժամանակը՝ այն համարելով բայի ուղիղ ձև, և գերադասելով անցյալ և ապառնի ժամանակներից:

Այսպիսով, հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ փիլիսոփա և տրամաբան Այլ-Ֆարաբին փորձում է մշակել միջգիտակարգային հետազոտական մեխանիզմների որոշակի համակարգ՝ նպատակ ունենալով արաբերենի լեզվական երևույթները համապատասխանեցնել այսպես կոչված համընդհանուր տրամաբանությանը: Դրա հետ մեկտեղ ժամանակի գիտական միջավայրում առավելագույնս հասկացվելու համար նա իր տրամաբանական պնդումներում երբեմն դիմում է քերականական գործիքակազմի օգնությանը:

Հետազոտության ընթացքում կատարված վերլուծությունն ու քննարկված հարցերը կարող են արաբական քերականության և տրամաբանության պատմության առավել համակողմանի ուսումնասիրության, արաբամուսուլմանական միջավայրում գիտելիքի ունեցած դերի լրացուցիչ սահմանման և դրա ընկալումների բազմազանության ներկայացման հիմք հանդիսանալ: Ատենախոսության ընթացքում կատարված որոշ ուսումնասիրություններ և դիտարկումներ կարող են նաև օգտագործվել մի կողմից՝ հայ քերականական և փիլիսոփայական

մտքի պատմություն, մյուս կողմից՝ արաբական քերականության ու Ալ-Ֆարաբիի լեզվի փիլիսոփայության միջև գուգահեռների վերհանման համար:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

Սկզբնաղբյուրներ (արաբերեն)

1. Abū al-Barakāt al-Anbārī, *Al-Inṣāf fī masā'il al-xilāf bayna al-naḥwiyyīn al-Baṣriyyīn wa-al-Kufiyyīn*, Al-Qāhirah, *Maktabah al-Xānijī*, 2002, p. 736
2. Abū al-Barakāt al-Anbārī, *Asrār al-'Arabiyyah*, Dimašq, *Al-Majma' al-'Ilmiyy al-'Arabiyy*, 1957, p. 526
3. Abū al-Faḥ Ḥ. 'Uṭmān bn Jinnī, *Al-Xaṣā'iṣ, al-juz' al-'awwal*, Al-Qāhirah, 1913, p. 411
4. Abū al-Qāsim al-Zamaxšarī, *Kitāb al-Mufaṣṣal fī al-naḥw*, ed. by J. P. Broch, Berlin, *Christianiae, Sumtibus Universitatis Regiae Fredericianae*, 1859, p. 465
5. Fārābī, *Iḥṣā'* = Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī, *Iḥṣā' al-'Ulūm*, ed. by 'Alī Bū Muḥam, Al-Qāhirah, *Dār wa-Maktabah al-Hilāl*, 1996, p. 94
6. Fārābī, *Alfāz* = Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī, *Kitāb al-Alfāz al-Musta'malah fī al-Manṭiq*, ed. by M. Mahdi, Bayrūt, *Dār al-Mašriq*, 1968, p. 124
7. Fārābī, *Ḥurūf* = Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī, *Kitāb al-Ḥurūf*, ed. by M. Mahdi, Bayrūt, *Dār al-Mašriq, second edition*, 1990, p. 253
8. Fārābī, *Šarḥ* = Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī, *Šarḥ Al-Fārābī li-Kitāb Aristūtālīs fī al-'Ibārah*, ed. by W. Kutsch and S. Marrow, Bayrūt, *'Al-Maṭba'ah al-Kāṭūlikīyyah*, 1960, p. 261

9. Zajjājī, Iqāḥ = Abū al-Qāsim al-Zajjājī, Al-'Iqāḥ fī 'ilal al-naḥw, ed. by M. Mubārak, Bayrūt, 1979, p. 159
10. Sībawayhi, Al-Kitāb, *al-juz' al-'awwal*, Al-Qāhirah, *Maktabah al-Xānijī*, 1988, p. 446

Երկրորդային աղբյուրներ

11. Աթայան Է., Լեզվական աշխարհի ներքին կերպավորումը և արտաքին վերաբերությունները, Երևան, «*Երևանի համալսարանի հրատարակչություն*», 1981, 391 էջ
12. Աղայան Է., Արդի հայերենի բացատրական բառարան, 2 մ., Երևան, 1976, 1615 էջ
13. Աճառյան Յ., Յայնոց Լեզվի պատմություն, մաս II, Երևան, 1951, 609 էջ
14. Աճառյան Յ., Լիակատար քերականություն հայնոց Լեզվի, հտ. 4, գիրք Բ, Երևան, 1961, 543 էջ
15. Արիստոտել, Պոետիկա, *թարգմ. և հետազոտ. պրոֆ. Ա. Կարապետյանի*, Երևան, «*Յայպետիրատ*», 1955, 284 էջ
16. Բրուտյան Գ., Տրամաբանության դասընթաց, Երևան, 1987, 539 էջ
17. Դանիելյան Ա., Օժանդակ բայերի գործառնությունը և ստորոգելիի գեղչումը, «*Արաբագիտական ուսումնասիրություններ*», հ.7, Երևան, 2014, էջ 30-42
18. Դավիթ Անհաղթ, Երկեր, Երևան, 1999, 239 էջ
19. Չաքարյան Ս., Միջնադարյան փլիխոսփայության մեջ ընդհանուրի և անհատի առաջնության հարցի մեկնաբանման շուրջ, «*Բանբեր Երևանի համալսարանի*», 2 (104), Երևան, 2001, էջ 42-51
20. Չաքարյան Ս., Յայկական Արիստոտելականություն, «*Բանբեր Երևանի համալսարանի. Փիլիսոփայություն, Յոգեբանություն*», № 3 (21), Երևան, 2016, էջ 3-20
21. Յակոբյան Ս., Փիլիսոփայության տեսություն և պատմություն, Երևան, 2009, 472 էջ
22. Ղազարյան Ռ., Գրաբարի բառարան, Երևան, 2000, 647 էջ
23. Մանանդյան Յ., Յունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, Վիեննա, 1928, 299 էջ

24. Մինասյան Ա., Հովհան Որոտնեցի Արիստոտելի երկերի մեկնիչ, Երևան, 2004, 171 էջ
25. Մուրադյան Ա., Հունարան դպրոցը և նրա դերը հայերենի քերականության տերմինների ստեղծման գործում, Երևան, «ՀՄՄՀ ԳԱ հրատարակչություն», 1971, 362 էջ
26. Պետրոսյան Հ., Հայերենագիտական բառարան, Երևան, «Հայաստանի հրատարակչություն», 1987, 686 էջ
27. Ջահուկյան Գ., Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները Հին և Միջնադարյան Հայաստանում (V-XV դդ.), Երևան, «Երևանի համալսարանի հրատարակչություն», 1954, 396 էջ
28. Abed Sh., Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi, New York, *State University of New York Press*, 1991, p. 201
29. Adamson P. & Key A., The Philosophy of Language in the Medieval Arabic Tradition, *Linguistic Content: New Essays on the History of Philosophy of Language*, Oxford, *Oxford University Press*, 2015, pp. 74-99
30. Al-Horais N., Arabic verbless sentences: is there a Null VP?, *Pragmalingüística*, 14, 2006, pp. 101-116
31. Aristotle, Categories and De Interpretatione, *trans. with notes by J. L. Ackrill*, Oxford, *Oxford University Press*, 1963, p. 162
32. Aristotle, Physics, Books IV, VI, *trans. by R.P. Hardie and R.K. Gaye*, eBooks: <http://classics.mit.edu/Aristotle/physics.4.iv.html>; <http://classics.mit.edu/Aristotle/physics.6.vi.html>
33. Baltzly, Dirk, "Stoicism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/stoicism/>
34. Berman L., *Review: Utterances Employed in Logic* by Alfarabi, ed. by Muhsin Mahdi, *Oriens*, vol. 23/24, 1974, pp. 509-514
35. Carter M., An Arab Grammarian of The Eighth Century A.D.: Contribution to the History of Linguistics, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 93, № 2, 1973, pp. 146-157
36. Carter M., The development of Arabic Linguistics after Sībawayhi: Baṣra, Kūfa and Baghdād, *History of the Language Sciences*, Berlin and New York, *Walter de Gruyter*, 2000, pp. 263-272

37. Carter M., A Missing Link Between Grammar and Law: The Intiṣār of Ibn Wallād, *Arabica*, vol. 48, № 1, 2001, pp. 51-65
38. Cohen M. & Nagel E., An Introduction to Logic and Scientific Method, New York, *Harcourt, Brace & Co.*, 1934, p. 467
39. Corbin H., History Of Islamic Philosophy, London and New York, *Routledge*, 2014, p. 446
40. D'Ancona, Cristina, "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/arabic-islamic-greek/>
41. De Boer T., History of Philosophy in Islam, *trans. by Jones E.*, New York, *Dover Publications*, 1967, p. 216
42. Endress G., Al-Munāẓara bayna al-Manṭiq al-Falsafī wa-al-Naḥw al-‘Arabī fī ‘Uṣūr al-Xulafā’ (with English summary “The debate between Arabic Grammar and Greek Logic in Classical Islamic Thought”), *Journal for the History of Arabic Science*, 1, Aleppo, 1977, pp. 320-322, 339-351
43. Fakhry M., Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence, Oxford, *Oneworld Publications*, 2002, p. 168
44. Frank M., *Review: Alfarabi's Book of Letters (Kitāb al-Hurūf); Commentary on Aristotle's Metaphysics by Alfarabi; Mahdi M.*, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 92, № 2, 1972, pp. 393-395
45. Gutas D., Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic translation Movement in Baghdad and early ‘Abbāsī Society (2nd-4th/ 8th-10th centuries), London, *Routledge*, 1998, p. 252
46. Gutas D. & van Bladel K., Bayt al-Ḥikma, *Encyclopedia of Islam, Three*, 2009, pp. 133-137
47. Haddad F., Al-Farabi's views on Logic and its relation to Grammar, *Islamic Quarterly*, 13, 1969, pp. 192-207
48. Hammond R., The Philosophy of Al-Farabi and Its Influence on Medieval Thought, New York, 1947, p. 59
49. Hitti Ph., History of the Arabs, *Macmillan, tenth edition*, 1970, p. 822
50. Karabekyan S. & Yavrumyan M., Ḥarf, *Koninklijke Brill NV*, 2011, pp. 236-239
51. Khachadourian H., Universals in David, Boethius, and Al-Farabi's summary of Porphyry's Isagoge, *ժողովուրդական համաժողովի «Դավիթ Անհաղթը՝ Հին Հայաստանի մեծ փիլիսոփան»*, Երևան, 1983, pp. 446-470

52. Kraemer J., Philosophy in the Renaissance of Islam: Abū Sulaymān Al-Sijistānī and His Circle, *Studies in Islamic Culture and History*, vol. 8., Leiden, *E.J. Brill*, 1986, p. 354
53. Levin A., The Medieval Arabic Term *Kalima* and the Modern Linguistic Term *Morpheme*: Similarities and Differences, *Studies in Islamic History and Civilization in Honor of Professor David Ayalon*, ed. by M. Sharon, 1986, pp. 423-446
54. Levin A., Sībawayhi's Attitude to the Spoken Language, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 17, 1994, pp. 204-243
55. Levin A., The Fundamental Principles of the Arab Grammarians' Theory of 'amal, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 19, 1995, pp. 214-232
56. Levin A., Sībawayhi, *History of the Language Sciences*, Berlin and New York, *Walter de Gruyter*, 2000, pp. 252-263
57. Levin A., The meaning of "*ḥarf jā'a li-ma'nān*" in Sibawayhi's *Al-Kitāb*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Jerusalem, *The Hebrew University Press*, 2000, pp. 22-45
58. Lohraspi G., Some Remarks on Farabi's Background: Iranic (Soghdian/Persian) or Turkic (Altaic)?, online:
<https://archive.org/details/SomeRemarksOnFarabisBackgroundIranicsoghdianpersianOraltaic>
59. Mahdi M., Preface and Introduction (Muqaddimah), In "*Abū Naṣr al-Fārābī, Kitāb al-Alfāz al-Musta'malah fī al-Manṭiq*", Bayrūt, *Dār al-Mašriq*, 1968, pp. vii-viii, 19-36,
60. Mahdi M., Language and Logic in Classical Islam, *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. by G. E. von Grunebaum, Otto Harrassowitz Wiesbaden, 1970, pp. 51-83
61. Mahdi M., Introduction, In "*Alfarabi: Philosophy of Plato and Aristotle*", *Cornell University Press*, 2001, pp. 3-10
62. Mez A., The Renaissance of Islam, trans. from German by Bakhsh S. & Margoliouth D., Patna, *The Jubilee Printing & Publishing House*, 1937, p. 517
63. Miller L., Review: Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione by F.W.Zimmermann, *Die Welt des Orients*, Bd. 14, 1983, pp. 271-279
64. Netton I., Al-Fārābī and His School, London and New York, *Routledge*, 1992, p. 128
65. Nicholas H., Review: Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi by Sh. B. Abed, *Middle East Studies Association Bulletin*, vol. 25, № 2, 1991, pp. 237-239
66. Nusseibeh S., Review: Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione. Introduction and translation from Arabic by F.W. Zimmermann, *History and Philosophy of Logic*, 13, 1992, pp. 115-132

67. Owens J., Models for Interpreting the Development of Medieval Arabic Grammatical Theory, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 111, № 2., 1991, pp. 225-238
68. Owens J. & Yavrumyan M., Participle, *Koninklijke Brill NV*, 2011, pp. 541-546
69. Owens J., Arabic Synactic Research, *Syntax: an international handbook of contemporary research*, Berlin, *Walter de Gruyter Verlag*, HSK 9, Second edition, 2015, pp. 100-134
70. Peters J., Language and Revelation in Islamic society, *History of the Language Sciences*, Berlin and New York, *Walter de Gruyter*, 2000, pp. 307-312
71. Searle J., Speech Act: An Essay in the Philosophy of Language, England, *Cambridge University Press*, 1969, p. 203
72. Schmidhauser A., The Birth of Grammar in Greece, In "A Companion to the Ancient Greek Language", ed. by. E. Bakker, Oxford, *Wiley-Blackwell*, 2010, pp. 499-511
73. Steigerwald D., Ikhwan al-Safa', *Internet Encyclopedia of Philosophy*, online: <http://www.iep.utm.edu/ikhwan-al-safa/>
74. Sypiński J., Arabo-Byzantine Traffic of Manuscripts and the Connections between the Graeco-Arabic Translation Movement and the First Byzantine 'Renaissance' (9th-10th Centuries), "Byzantium and Renaissances. Dialogue of Cultures, Heritage of Antiquity, Tradition and Modernity", Warsaw, 2012, pp. 187-194
75. Talmon R., Nahwiyyūn in Sībawayhi's Kitāb, *Journal of Arabic Linguistics*, vol. 8, *Otto Harrassowitz Wiesbaden*, 1982, pp. 12-38
76. Talmon R., The term Qalb, *Zeitschrift fur die Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 8, 1993, pp. 71-113
77. Talmon R., The First Beginnings of Arabic Linguistics: The Era of the Old Iraqi School, *History of the Language Sciences*, Berlin and New York, *Walter de Gruyter*, 2000, pp. 245-252
78. The Grammar of Dionysius Thrax, trans. by Th. Davidson, St. Louis, R. P. Studley, 1874, p. 16
79. Versteegh C., Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking, *Studies in Semitic Languages and Linguistics*, Leiden, *E.J. Brill*, 1977, p. 243
80. Versteegh C., Arabic Grammar and Qur'ānic Exegesis in Early Islam, Leiden, *E.J. Brill*, 1993, p. 231
81. Versteegh C., Linguistic Attitudes and the Origin of Speech in the Arab World, *Understanding Arabic: Essays in Contemporary Arabic Linguistics in Honor of El-Said Badawi*, Cairo, *The American University in Cairo Press*, 1996, pp. 15-31

82. Versteegh C., Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic tradition, London and New York, *Routledge*, 1997, p. 163
83. Versteegh C., Grammar and Logic in the Arabic Grammatical Tradition, *History of the Language Sciences*, Berlin and New York, *Walter de Gruyter*, 2000, pp. 300-306
84. Walzer R., Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy, Cambridge, *Harvard University Press*, 1962, p. 256
85. Weiss B., Language in Orthodox Muslim Thought: A Study of “*Waḍ‘ al-Lughah*” and Its Development, *Ph.D.*, *Princeton University Press*, 1966, p. 157
86. Weiss B., ‘*Ilm al-waḍ‘*: An Introductory Account of a Later Muslim Philological Science, *Arabica*, 34, 1987, pp. 339-356
87. Wen Q., Aristotle's Definition of Language, *International Journal of English Literature and Culture*, vol. 2 (8), 2014, pp. 194-202
88. Wright W., A Grammar of the Arabic Language, vol. 1, Cambridge, *Cambridge University Press*, 1896, p. 318
89. Yaacob S., Refuting the Alleged Transmission of Greek Grammatical Concepts into Arabic Grammar, *Journal of Islam in Asia*, vol. 8, № 1, Malaysia, *IIUM*, 2011, pp. 181-200
90. Zandi D. & Poustini Kh., Philosophical explanation of relationship between intellect and revelation from al-Farabi's perspective, *International Journal of Managment and Humanity Sciences*, vol. 3, № 5, 2014, pp. 1919-1921
91. Zimmermann F., Some Observations on al-Fārābī and Logical Tradition, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday*, Columbia, *University of South Carolina Press*, 1972, pp. 517-546
92. Zimmermann F., Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione, Oxford, *Oxford University Press*, 1981, p. 287
93. Адонц Н., Дионисий Фракийский и армянские толкователи, *Серия «Собрание древне-армянских и древне-грузинских текстов, издаваемых Имп. АН»*, Петроград, 1915, стр. 307
94. Аль-Фараби, Философские трактаты, Алма-Ата, «Наука», 1972, стр. 430
95. Аль-Фараби, Логические трактаты, Алма – Ата, «Наука», 1975, стр. 672
96. Античные теории языка и стиля, Москва, 1936, стр. 344
97. Аристотель, Сочинения в четырёх томах, т. 2, Москва, 1978, стр. 687

98. Звегинцев В., История арабского языкознания, Москва, «Издательство Московского Университета», 1958, стр. 80
99. Ислам, Энциклопедический словарь, Москва, «Наука», 1991, стр. 313
100. Фильштинский И., История Арабов и Халифата (750-1517гг.), Москва, «Восток-Запад», 2006, стр. 352
101. Фролов Д., Абу Хайян ат-Таухиди, Диалоги (Из «Книги услады и развлечения»), «Восток – Запад. Исследования, переводы и публикации», Москва, «Наука», 1988, стр. 40-85
102. Фролов Д., Предлоги в арабской грамматической традиции, «Арабская филология. Грамматика, стихосложение, корановедение», Москва, «Языки славянских культур», 2006, стр. 34-53
103. Фролов Д., Способы определения понятий в традиционной арабской грамматике, «Арабская филология. Грамматика, стихосложение, корановедение», Москва, «Языки славянских культур», 2006, стр. 65-93
104. Уразбеков А., Преимственность в этике. Давид Непобедимый и Абу Наср аль-Фараби, ժողով. «Դավիթի և Աբու ալ-Ֆարաբիի էթիկական փոխհարաբերությունները», Երևան, 1983, стр. 580-588
105. Шермухамедова Н., Некоторые суждения Абу-Насра аль-Фараби о соотношении логики и грамматики, *Теоретический журнал CREDO NEW*, 2002, online: <http://credonew.ru/content/view/276/54/>
106. Экизян А., Интенция как объект междисциплинарного исследования, «Известия Южного федерального университета. Филологические науки», № 2, Ростов-на-Дону, 2015, стр. 125-131

107. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مكتبة الشرق الدولية، 2004 ، 1097 ص

(արարելու արմատական բառարան)

Էլ Եկտրոնայ Ին Կայքեր

1. ARCHIVES DE CATÉGORIE: SCHOOLS OF LINGUISTICS-
<https://lmdresources.wordpress.com/category/schools-of-linguistics>
2. Dictionary of Islamic Philosophical Terms -
<http://www.muslimphilosophy.com/pd/index.html>
3. Internet Archive- <https://archive.org>
4. Internet Encyclopedia of Philosophy (A Peer-Reviewed Academic Resource)-
<http://www.iep.utm.edu/home/about>

5. Stanford Encyclopedia of Philosophy - <http://plato.stanford.edu>
6. The Internet Classics Archive - <http://classics.mit.edu/>
7. Теоретический журнал CREDO NEW - http://credonew.ru/component/option,com_frontpage/Itemid,1/

Արաբերենի տառադարձման աղյուսակ

ԱՅՐՈՒԲԵՆ	ԳՐԱՆՇԱՆ
ب	b
ت	t
ث	ṭ
ج	j
ح	ḥ
خ	x
د	d
ذ	ḏ
ر	r
ز	z
س	s
ش	š
ص	ṣ
ظ	ḏ
ط	ṭ
ظ	z
ع	‘
غ	ǧ
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
ء	’
Զայնավորներ	
Կարճ ձայնավորներ	Գրանշան
َ	a
ُ	u
ِ	i
Երկար ձայնավորներ	Գրանշան
ا	ā
و	w/ū
ي	y/ī