ԱՐԱԲԱԿԱՆ ՔԵՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՆՐԱ ԿԱՊԸ ՏՐԱՄԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԵՏ ԸՍՏ ԱԼ-ՖԱՐԱԲԻԻ

Արուսյակ Անդրեասյան
ԵՊՀ արաբագիտության ամբիոն

Կոնֆուցիոսին երբ հարցրել են՝ որը կլինի իր առաջին քայլը, եթե առաջարկեն կառավարել, նա պատասխանել է. «Անկասկած կլինի լեզվի շտկումը: Երբ լեզուն ճիշտ չէ, ճիշտ չի ընկալվում ասվածը, իսկ երբ ճիշտ չի ընկալվում այն, ինչ ասվում է, չի կատարվում այն, ինչ անհրաժեշտ է: Երբ չի կատարվում այն, ինչ անհրաժեշտ է, չեն զարգանում ծեսերն ու երաժշտությունը: Երբ ծեսերն ու երաժշտությունը չեն զարգանում, պա-ռակտումներն ու հանցագործությունները շատանում են»:

Լեզվի և տրամաբանության հարաբերությունը ուսումնասիրվել է հույն փիլիսոփա Արիստոտելի և նրա հույն մեկնաբանների կողմից: Այդպիսի ուսումնասիրությունները գլխավորապես վերաբերում էին տրամաբանության և հունարեն լեզվի ու քերականության միջև կապին:

Առհասարակ, քերականության և տրամաբանության միջև կապը մտքի զարգացման պատմության ամբողջ ընթացքում միշտ էլ բանավեճերի առիթ է եղել, ինչը կապված է եղել լեզվի և հասկացությունների անորոշ բնույթի հետ: Խնդիրը նաև այն է, որ քերականությունը և տրամաբանությունը տարբեր մտածողների մոտ տարբեր կերպ են ընկալվել՝ սուր տարաձայնությունների առիթ տալով:

Գերմանացի փիլիսոփա Հեգելն, օրինակ, տրամաբանությունը համարում էր մտածողության գիտություն, որի հիմքում դրված է գոյությունը, որը, նրա ընկալմամբ, նույնական է

մետաֆիզիկայի հետ: Քննարկումներն ու բանավեճերն այս հարցի շուրջ բազմաթիվ են տարբեր ժամանակաշրջաններում:

Սույն ուսումնասիրության մեջ փորձ է արվել ներկայացնելու նշանավոր արաբ փիլիսոփա ալ-Ֆարաբիի մոտեցումները լեզվի (և հատկապես քերականության) ուսումնասիրության և տրամաբանության հարցերին, լուսաբանել այն հարաբերությունը, որն ալ-Ֆարաբին տեսնում էր այս գիտակարգերի միջև՝ հիմնվելով, մասնավորապես, նրա «Տրամաբանության մեջ կիրառվող ասույթները» աշխատության վրա:

Փորձ է արվում պարզելու նաև արաբական քերականական ավանդույթի և հատկապես ալ-Ֆարաբիի աշխատության վրա հունական ազդեցության բնույթը:

Հռչակավոր փիլիսոփա Աբու Նասր ալ-Ֆարաբին, ով «Երկրորդ Արիստոտելի» համբավ էր վայելում անգամ միջնադարյան Արևմտյան Եվրոպայում (մահ. 339/950), մեծապես հայտնի է Արիստոտելի աշխատությունների իր մեկնաբանություններով՝ հատկապես տրամաբանության և սիլոգիստիկայի բնագավառում: Նա մեծապես հետաքրքրված էր նաև քերականությամբ, և նրա ուսուցիչներից էր նշանավոր քերականագետ աս-Սառաջը, ով, իր հերթին, ալ-Ֆարաբիից տրամաբանության և երաժշտության դասեր էր առնում:

Լեզվի ուսումնասիրության մեջ ալ-Ֆարաբիի ներդրումը (տվյալ ժամանակաշրջանին խիստ բնորոշ բանավեճային թեժ մթնոլորտից "անկախ"[1] լեզվի բնույթի վերլուծությունն է՝ ըստ արիստոտելյան կատեգորիաների: Այժմ, ավելի մանրամասն փորձենք հասկանալ, թե ինչ էր նրա համար տրամաբանությունը, ինչից հետո պարզ կդառնա նաև տրամաբանության և քերականության միջև կապի վերաբերյալ նրա տեսակետը:

[1] Versteegh Cornelis H.M., Grammar and Logic in the Arabic Grammatical Tradition. History of the Language Sciences, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2000 p. 300-306

* * *

Տրամաբանության *(al-Manṭiq)* վերլուծությունը ալ-Ֆարաբին սկսում է նախ տերմինի կառուցվածքի վերլուծություն-նից: Այն ծագում է *nuṭq*-ից, որը նշանակում է «դատողություն» կամ «հստակ կազմակերպված խոսք»: Նրա համար «տրամաբանութ-յունն այն արվեստն է, որի միջոցով ձեռք է բերվում կոնկրետ գիտելիք տեսական և գործնական արվեստներում»[2]: Սա այն արվեստն է, որի միջոցով ռացիոնալ ընդունակությունն ուղղորդվում է դեպի ճիշտ մտածողություն: Տրամաբանությունը օրենքների ամբողջություն է, որը վարժեցնում և ուղղորդում է միտքը դեպի ճշգրիտն ու ճշմարիտը: Այս օրենքները պաշտպանում են սխալվելուց և օգնում՝ քննելու ուրիշների կողմից կատարված սխալները: Դրանք այն գործիքներն են, որոնց միջոցով քննության են ենթարկվում հասկացություն-ները: Այսինքն՝ «…. եթե մենք տիրապետում ենք այս օրենքներին և ցանկանում ենք խնդրին ճիշտ լուծում տալ, մենք չենք թողնի, որ մեր միտքը «աննպատակ թափառի», այլ կիմանանք, թե որտեղից սկսել, ինչի վրա հիմնվել և ինչ մեթոդներ կիրառել՝ ճիշտ եզրակացության հանգելու համար»[3]:

Ալ-Ֆարաբին նշում է, որ տրամաբանական գիտելիքը տալիս է մեզ իշխանություն և կատարելություն և խիստ անհրաժեշտ է նրանց համար, ովքեր չեն ցանկանում սահմանափակվել միայն սեփական տեսակետներով ու համոզմունքներով, իսկ հակառակ դեպքում այն անօգուտ է:

Անդրադառնանք այն առանցքային կետերին, առանց որոնց հնարավոր չի լինի հասկանալ տրամաբանության և քերակա-նության միջև այն կապը, որ տեսնում է ալ-Ֆարաբին: Դրանց մեջ առաջնային տեղ է զբաղեցնում հասկացությունների և լեզվում դրանց արտահայտությունների միջև հարաբերության հարցը: Լեզվաբանության մեջ դրանք անվանվում են, համապատասխա-

[2] Haddad, Fuad.. al-Fārābi's Views on Logic and its relation to Grammar. Islamic Quarterly 13, 1969, p.193.

[3] Նույն տեղում, էջ, 194:

նաբար, իմաստների արտահայտման բովանդակային պլան կամ նշանակելի և արտահայտության պլան կամ նշանակող:

Ալ-Ֆարաբին նշում է, որ երբ մարդը մտածում, խոսում կամ հաղորդակցվում է այլ մարդկանց հետ, նա, առաջին հերթին, իր մտքում կազմում է հասկացությունները և ապա նոր փոխադրում դրանք լեզվական կառուցվածք: Այսինքն՝ մտածելու, խոսելու և հաղորդակցվելու պրոցեսները սկսում են հասկացողական մակարդակից, որը ներառում է հասկացությունից պրոպոզիցիայի «կառուցումը», ապա և՝ պրոպոզիցիայից՝ փաստարկի: Բայց երբ հասկացությունները «փոխադրվում» են լեզու, երկու տիպի խնդիր է առաջանում: Առաջինը զուտ լեզվական է և վերաբերում է «պատշաճ» հարաբերությունների հաստատմանը նախադասությունների և դրանք կազմող արտահայտությունների միջև այնպես, որ նրանք ճշգրիտ հաղորդեն այդ պրոպոզիցիաները կամ փաստարկները: Իսկ երկրորդը բարձրացնում է համապատասխանաբար պարզ և բարդ արտահայտությունների միջև առկա հարաբերությունների խնդիրը: Այսինքն՝ առաջ է գալիս լեզվի և տրամաբանության հարաբերակցության հարցը: Այս խնդրի քննարկումը պետք է սկսել պարզ արտահայտություններից, որոնք հաղորդում են պարզ հասկացություններ:

Հասկացությունների նշանակման համար արտահայտությունների ընտրման պրոցեսը շատ բարդ ընթացք ունի:

Ըստ ալ-Ֆարաբիի՝ թեև հոգում, էության մեջ գտնվող հասկացություններն ընդհանուր են բոլոր մարդկանց համար, բայց տարբեր են նրանց լեզվական միջավայրերը: Հասարակությունները տարբերվում են միմյանցից, ինչն արտացոլվում է նաև նրանց կողմից օգտագործվող լեզուներում: Անգամ նույն լեզվով խոսող տարբեր սոցիալական խմբեր միևնույն արտահայտություններով տարբեր իմաստներ են արտահայտում: Հետևաբար, քերականության մակարդակում պարզ արտահայտությունների հատուկ, մասնավոր իմաստները չեն կարող բացահայտվել: Քերականությունն ուսումնասիրում է արտահայտությունների այն ընդհանուր իմաստները, որոնք օգտագործվում են հանրության կողմից: Օրինակ՝ առոգանական փոփոխությունները կարող են տարբեր

իմաստային երանգներ առաջ բերել, հռետորական և բանաստեղծական խոսքում արտահայտությունները կարող են փոխաբերական իմաստ ունենալ և այլն: Այստեղից երևում է, որ լեզուն ընդհանրապես, և քերականությունը մասնավորապես, բավարար հիմք չունեն տերմինների ճշգրիտ իմաստները սահմանելու համար: Իմաստները, նախ և առաջ, պիտի այնպես սահմանել, որպեսզի խուսափել ցանկացած տիպի այնպիսի միջամտությունից, որ կարող է խեղաթյուրել դրանք:

Իմաստների սահմանումը քերականության խնդիրը չէ, այլ՝ տրամաբանության: Երբ իմաստն արդեն սահմանված է, կարող է տեղի ունենալ արտահայտության հետ փոխհամաձայնեցում՝ այն նշանակելու համար:

Ինչ վերաբերում է հասկացություններին, ապա նրանց կազմման համար անհրաժեշտ են օրենքներ, որոնք և կառավարում են նրանց կառուցվածքը: Այս օրենքները այնպիսի առանձնահատկություններ պիտի ունենան, որ համընդհանուր կերպով ընդունվեն բոլոր մարդկանց կողմից, քանի որ հակառակ դեպքում՝ հաղորդակցում չի կարող տեղի ունենալ: Այս օրենքները տրամաբանության օրենքներն են, որոնք և կառավարում են պրոպոզիցիաների և փաստարկների կառուցվածքը[4]:

Քերականության օրենքները կառավարում են նախադասության կառուցվածքը: Դրանք մասնավոր օրենքներ են այն իմաստով, որ յուրաքանչյուր լեզու ունի իր սեփական քերականական կանոնները: Երբ ցանկանում ենք հասկացություններն արտահայտել լեզվում, մենք բախվում ենք քերականական և տրամաբանական կառուցվածքների միջև զուգահեռականության խնդրին: Այսինքն՝ թե ինչպես կարող է համընդհանուր օրենքների համաձայն կազմված իմաստը հաղորդակցվել այնպիսի արտահայտությունների հետ, որոնց կառուցվածքը հիմնված է մասնավոր օրենքների վրա:

[4] Նույն տեղում, էջ 199-201:

Այժմ տեսնենք, թե ալ-Ֆարաբին ինչպես է լուսաբանում այս երևույթը, որն էլ հենց տրամաբանության և քերականության միջև կապի խնդիրն է արտացոլում:

Տրամաբանության արվեստն, ըստ ալ-Ֆարաբիի, շատ նման է քերականության արվեստին: Քերականությունը բաղկացած է երկու մասից, որոնցից առաջինը գործ ունի «հասարակության մեջ իմաստակիր արտահայտությունների պահպանման հետ» (difāʿ al-ʾalfāẓ ad-dālla ʿinda ʾumma mā), իսկ երկրորդը՝ այս արտահայտությունների կանոնների հետ (qawānīn tilka-l-ʾalfāẓ): Եվ սա դրդում է նրան տրամաբանության և քերականության միջև հետևյալ համեմատության անցկացման. «Տրամաբանության հարաբերակցությունը մտածողության և հասկացությունների հետ նույնն է, ինչ քերականության հարաբերակցությունը լեզվի և արտահայտությունների հետ: Այն կանոնները, որ տալիս է քերականությունը արտահայտությունների համար, համարժեք են այն կանոններին, որ տալիս է տրամաբանությունը *հասկացությունների համար»*[5]:

Բացի այդ, ինչպես ցույց է տալիս Հադդադը[6], ալ-Ֆարաբին գտնում էր, որ այդ երկու գիտակարգերը նույնական են այն իմաստով, որ երկուսն էլ արտահայտությունների համար օրենքներ են տալիս. քերականության կանոնները կիրառելի են միայն մեկ լեզվի արտահայտությունների համար, իսկ տրամաբանությանը՝ ընդհանուր են բոլոր լեզուների համար:

Քերականությունը քննում է այն, ինչ վերաբերում է մեկ կոնկրետ լեզվի: Ճիշտ է, այն անդրադառնում է նաև լեզուների միջև ընդհանուր երևույթներին, բայց ոչ թե դրանց ընդհանուր լինելու տեսանկյունից, այլ ցույց տալու համար, որ տվյալ երևույթը կա նաև մեկ այլ լեզվում:

Իսկ տրամաբանությունը, մյուս կողմից, տալիս է կանոններ բոլոր լեզուների արտահայտությունների համար և դիտարկում

[5] al-Fārābī,ʾIḥṣāʾ, p. 23, մեջբերումն ըստ Versteegh Cornelis H.M., Grammar and Logic in the Arabic Grammatical Tradition. History of the Language Sciences, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2000, p. 304

[6] Haddad, Fuad. al-Fārābi's Views on Logic and its relation to Grammar. Islamic Quarterly 13, 1969.

այն տեսանկյունից, որ դրանք ընդհանուր են բոլոր լեզուների համար: Այն չի քննում որևէ բան, որ ներհատուկ է միայն տվյալ լեզվի արտահայտություններին:

Այսպիսով, «…. քերականությունը գլխավորապես նկարագրողական հասարակական գիտություն է, որ համակարգված նկարագրում է բառերի օգտագործման եղանակը որոշակի մարդկանց շրջանակներում»[7]: Բայց այդ բառերի օգտագործման եղանակը այնպիսին պետք է լինի, որ կարողանա հաղորդել համընդհանուր հասկացությունները, որոնք կազմվում են համընդհանուր կանոնների համաձայն: Եթե նրանց կապը խզվի հասկացությունների տրամաբանական կառուցվածքի հետ, ապա նրանք արդյունքում կդառնան անօգուտ և անիմաստ: Քանի որ լեզուն հիմնականում հասկացությունների հաղորդման համար կիրառվող միջոց է, և քանի որ հասկացությունները կառավարող օրենքները տրամաբանության օրենքներն են, ստացվում է, որ հաղորդակցման երևույթը գլխավորապես տրամաբանական գործառույթ է, և ոչ թե լեզվաբանական: Լեզուն միայն միջոց է, որով իրականացվում է այդ գործառույթը: Սա է լեզվի արժեքը և նրա կապը տրամաբանության հետ: Այնքան ժամանակ, միչև որ այն ընդունակ կլինի կատարելու այդ գործառույթը, կօգտագործվի: Իսկ երբ կձախողվի այդ գործում, անհրաժեշտաբար համապատասխան ինչ-որ բան կփոխարինի նրան, որը կրկին կհամապատասխանեցվի տրամաբանությանը:

Ահա այս իմաստով է, որ ալ-Ֆարաբին տրամաբանությանը նայում է՝ որպես բոլոր լեզուների արտահայտությունները կառավարող կանոնների մատակարարի:

Այսպիսով, տրամաբանությունն, ըստ ալ-Ֆարաբիի, այն չափանիշն է, ըստ որի կազմվում են արտահայտությունները, և այն աղբյուրը, որից ծագում են բոլոր լեզուների քերականության կանոնները: Քերականական կատեգորիաներն առնչվում են միայն նախադասությունների մեջ արտահայտությունների գրված դիրքի, և ոչ թե դրանց իմաստաբանական կողմի հետ: Իսկ տրամա-

[7] Նույն տեղում, էջ 202

բանությունը գործ ունի արտահայտությունների գործառական իմաստների և այն տարբեր բնույթի հարաբերությունների հետ, որոնք առկա են մեկ և ավելի պրոպոզիցիաների իմաստների միջև:

* * *

«Տրամաբանության մեջ կիրառվող ասույթները» աշխատությունը

Ամենահետաքրքրական հարցերից մեկը, որ ծագել է հունական տրամաբանության թարգմանության ժամանակ թարգմանիչների և, արդեն իսկ, այդ լեզվով այն ուսումնասիրողների մոտ, եղել է տրամաբանության և լեզվի փոխհարաբերությունն ընդհանրապես, և հունական տրամաբանության ու արաբերեն լեզվինը՝ մասնավորապես: Լեզվի և տրամաբանության հարաբերակցությունն ուսումնասիրվել է Արիստոտելի և նրա հույն մեկնաբանների կողմից «Օրգանոնի» տարբեր հատվածներում՝ հատկապես «Կատեգորիաներ»-ում և «Մեկնության մասին»-ում (հենց նույն՝ De Interpretatione), որը ուսուցանվում էր Պորֆիրյուսի «Իզագոգի» (հուն. թարգ.՝ «Նախաբան») միջոցով: Բայց այդ՝ ուսումնասիրությունները գլխավորապես վերաբերում էին հունարեն լեզվի և տրամաբանության միջև կապին:

Ալ-Ֆարաբին, մյուս կողմից, բախվում է մի խնդրի, երբ անհրաժեշտ է այդ քննարկումները մատչելի դարձնել «…. հատկապես այն աշակերտների համար, որոնց համար արաբերենը դարձել էր գիտական ուսումնասիրությունների հիմնական միջոց»[8]: Թեև ալ-Ֆարաբին իր գրեթե բոլոր տրամաբանական աշխատություններում անդրադարձել է այդ խնդրին, բայց լեզվի և տրամաբանության հարաբերակցությունը կենտրոնական տեղ է զբաղեցնում նրա, հատկապես, «Տրամաբանության մեջ կիրառվող ասույթները» (այսուհետ՝ «Ասույթներ») գրքում:

[8] Mahdi, Muhsin.. “Muqaddima”. In “Fārābi, Alfāẓ = Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al-Fārābi, Kitāb al-ʾalfāẓ al-mustaʿmala fi al-manṭiq. Ed. By Muhsin Mahdi.Beirut: Dār al-Mašriq, 1968, p. 3.

Ալ-Ֆարաբիի այս աշխատության մեջ *lafẓ*-ին իր բովանդակային ընդգրկունությամբ համապատասխանում է «ասույթ» տերմինը: Ճիշտ է, ժամանակակից տրամաբանության մեջ այն մի փոքր այլ բովանդակություն ունի («Ասույթը բնական կամ արհեստական լեզվի միջոցով սահմանված այնպիսի միտք է, որը քննարկվում է միայն մեկ՝ ճշմարիտ կամ սխալ լինելու տեսանկյունից, և որը լինում է պարզ և բարդ: Պարզ ասույթն այն է, որի ոչ մի տարր չի դիտվում՝ որպես ինքնուրույն միավոր, որպես ամբողջական ասույթ: Իսկ բարդ ասույթի բաղադրիչները պարզ ասույթներն են»[9]), բայց վերացարկվելով այդ իմաստից և գիտակցելով, որ կոնտեքստն է բավականին տարբեր՝ գտնում ենք, որ սահմանման նշանակությունն ու ներքին տրամաբանությունը նույնն են:

Այսպիսով, ալ-Ֆարաբին տալիս է խոսքի մասերի տրամաբանական դասակարգումը, որոնք են իմաստակիր ասույթները (al-ʾalfāẓ ad-dālla), և առանձնացնում դրանց հետևյալ տեսակները՝ 1. *ism* (անուն); 2. *kalim*, որի համար նշում է , որ «…. դա այն է, ինչ արաբ քերականագետները անվանում են բայեր [*al-ʾafʿāl*]»[10]; 3. այն, ինչ կազմված է անուններից և բայերից (*murakkab min al-ʾasmāʾ wa-l-kalim*) և 4. «…. այն, ինչ քերականագետներն անվանում են մասնիկներ *[ḥurūf]*» [11]:

Սահմանումները նրա մոտ շատ դեպքերում կրկնում են Արիստոտելի «Պոետիկայի» սահմանումները[12]. անունը «[պարզ] ասույթ է, որը զուրկ է ժամանակի զգացողությունից, և որի ոչ մի հատված ինքնուրույն իմաստ չունի»[13]: Իսկ բայը «…. այն է, որի

[9] Բրուտյան Գ.Ա., Տրամաբանության դասընթաց, Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն, 1987, էջ 232:

[10] Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al-Fārābī, Kitāb al-ʾalfāẓ al-mustaʿmala fī al-manṭiq. Ed. By Muḥsin Mahdi.Beirut: Dār al-Mašriq, 1968, p. 41

[11] Ibid, p, 42

[12] հմմտ. Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика XX, Категории. Минск: Литература, 1998. с. 1094

[13] Šarh, p. 29,, մեջբերումն ըստ Versteegh Cornelis H.M., Grammar and Logic in the Arabic Grammatical Tradition. History of the Language Sciences..Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2000, p. 304

հատվածները՝ միասին վերցված, ժամանակ են մատնանշում, բայց առանձին վերցված՝ իմաստ չունեն»: Իսկ բարդ ասույթները կամ այն, ինչ կազմված է անունից և բայից, լինում են երկու տեսակի՝ կա՛մ երկու անուններից, կա՛մ՝ անունից և բայից կազմված[14]:

Ինչ վերաբերում է *fi'l*-ի փոխարեն *kalima* (*kālim*)-ի կիրառությանը, ապա դա հունարեն *rhēma*[15]-ի արաբերեն համարժեքն է[16], և սա պետք չէ շփոթել Սիբաուեյհիի *kālim* -ի հետ, որը նրա մոտ *ism, fi'l, ḥarf*-ն է (անուն, բայ, մասնիկ), և որը ժամանակակից մոտեցմամբ բնորոշվում է որպես «շարահյուսական բառ»՝ ի տարբերություն *kalima*-ի, որը «ձևաբանական բառն» է[17]:

Այստեղ մենք տեսնում ենք այլ հակադրություն ևս. եթե Սիբաուեյհիի մոտ կա *kalima-kalim* տերմինների՝ ձևաբանական–շարահյուսական ասպեկտներում հակադրություն, ապա ալ-Ֆարաբիի մոտ այդ հակադրությունը զուտ եզակիության-հոգնակիության/մասնավորի-ամբողջի քերականական կարգի հետ է կապված, որի մեկնաբանությամբ էլ , օրինակ, ալ-Անբարին,

---

[14] Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al-Fārābī, Kitāb al-'alfāẓ al-mustaʿmala fī al-manṭiq. Ed. By Muḥsin Mahdi.Beirut: Dār al-Mašriq, 1968, p 42.

[15] Հենց այստեղից է գալիս արդեն լեզվաբանական իմաստով կիրառվող ասույթի (այն է՝ հաղորդակցական ակտի տարրական միավոր) հաղորդակցական կառուցվածքի հիմնական բաղադրիչներից մեկի անվանումը՝ ռեմա (այն, ինչ հաղորդվում է այդ մասին), որի մյուս հիմնական բաղադրիչը թեման է (այն, ինչի մասին հաղորդվում է) (Գաբուչյան Հ.Մ., Կարաբեկյան Ս.Բ., Գրական արաբերենի գործառական քերականություն, Երևան, Իրանագիտության Կովկասյան կենտրոնի հրատարակչություն, 2003, էջ 47):

[16] al-Fārābī,'Iḥṣā', 23.1-5, մեջբերումն ըստ Versteegh Cornelis H.M., Grammar and Logic in the Arabic Grammatical Tradition. History of the Language Sciences, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2000, p. 304

[17] Արաբերենում բառի սահմանման խնդրի մասին, տե՛ս, Габучан Г.М., Ковалёв А.А., О проблеме слова в свете фактов арабского литературного языка, Арабская филология. Москва, Наука.1968

սկսում է իր ʾInṣaf-ը. «kalim-ը տեսակի անուն է, որի մեկ հատը kalima-ն է»[18]:

«Ասույթների» ամենահետաքրքրական հատվածը, թերևս, մասնիկների *(ḥurūf)* դասակարգումն է, որոնք ալ-Ֆարաբին բաժանում է հինգ մասի, և որը համապատասխանում է Դիոնիսիոս Թրակիացու *Teʾkhne*-ում խոսքիմասային բաժանմանը[19]: Այս կապակցությամբ ալ-Ֆարաբին նշում է. «…. այս մասնիկները ևս շատ տեսակներ ունեն, բայց մինչև այժմ ավանդույթային չի եղել արաբ քերականագետների համար դրանցից յուրաքանչյուրին իրեն հատուկ անունը տալ: Եվ մենք նրանց թվարկման համար պետք է օգտագործենք այս անունները, որոնք հասել են մեզ հույն քերականագետներից»[20]: Եվ առհասարակ, մինչև մասնիկների դասակարգմանն անդրադառնալն ալ-Ֆարաբին նախ առաջ է քաշում այն հարցը, թե արդյո՞ք արաբական քերականությունն ունի «բավարար ընդգրկունություն՝ ուղղորդելու դեպի մտքի սթափություն», ինչը տրամաբանության հիմնական խնդիրն է ընդհանրապես, և թե արդյո՞ք այն ի վիճակի է դասակարգել իմաստակիր ասույթները, որոնք կիրառում է տրամաբանությունը մասնավորապես: Եվ ավելացնում, որ պետք է համաձայնել, որ այն չունի այդ բավարար ընդգրկունությունը: Ապա նոր՝ այդ ամենից հետո, սկսում է տրամաբանության մեջ կիրառվող ասույթների դասակարգումը[21]:

Ալ-Ֆարաբին նշում է նաև այն պատճառը, որ դրդել է նրան այդպես դասակարգել մասնիկները (*ḥurūf).* «Եվ մենք, երբ նկատի ենք ունենում այս ասույթների նշանակությունների բացատրութ-

---

18 Kamāl ad-Dīn ʾAbu l-Barakāt ʾAbd ar-Rahmān ibn Muhammad Ibn al-Anbārī, Kitāb al-ʾInsāf fī masāʾil al-ḫilāf bayna-n-nahwiyīna-l–Basriyīna wa-l-Kufiyīna. Ed by Gotthold Weil. Leiden: E. J. Brill, 1913, p.23.

19 Versteegh Cornelis H.M., Grammar and Logic in the Arabic Grammatical Tradition. History of the Language Sciences, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2000, p 305.

20 Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al-Fārābī, Kitāb al-ʾalfāẓ al-mustaʿmala fī al-manṭiq. Ed. By Muḥsin Mahdi.Beirut: Dār al-Mašriq, 1968, p. 42.

21 Mahdi, Muhsin.. “Muqaddima”. In “Fārābi, Alfāẓ = Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al-Fārābi, Kitāb al-ʾalfāẓ al-mustaʿmala fi al-manṭiq. Ed. By Muhsin Mahdi.Beirut: Dār al-Mašriq, 1968, p. 28.

յունը, նկատի ենք ունենում այն իմաստները, որոնք մատնանշում են այս ասույթները [բացառապես] միայն տրամաբանների շրջանակներում: .... Հետևաբար, քննելիս պետք է հաշվի առնել [այն իմաստները], որոնք կիրառում է միայն այս գիտությունը»[22] (թարգմանությունը՝ հեղինակի՝ Ա.Անդրեասյան):

Քերականությունն, ինչպես արդեն նշվել է, ըստ ալ-Ֆարաբիի՝ հանրության կողմից օգտագործվող իմաստներն է կիրառում. «Եվ քերականությունը քննում է [այս] ասույթների տեսակներն՝ ըստ հանրության մեջ դրանց հայտնի նշանակությունների, ոչ թե՝ ըստ գիտնականների շրջանակներում դրանց [կիրառման] նշանակության»[23] (թարգմանությունը՝ Ա. Անդրեասյան):

Այս ամենից հետո տրվում է մասնիկների դասակարգումը: Դրանք են՝

1. *Al-ḫawālif* (հուն. *Antōnumīai*, դերանուններ), որն ասոցացվում է *ḫalafa* բայի հետ, որն ունի փոխարինելու իմաստ, ինչն էլ, կարծես թե, ամփոփում է նաև տերմինի բովանդա-կությունը: Ալ-Ֆարաբին այն սահմանում է՝ որպես յուրաքանչյուր *այբբենական ḥarf (*գրույթ) կամ յուրաքանչյուր ասույթ, որը փոխարինում է անվանը, երբ այն բացահայտ կերպով չի նշվում[24]: Այս խմբի մեջ միավորվում են անձնական (և՛ անջատ, և՛ կցական) և հարաբերական դերանունները, և այս խմբում նրանց միավոր-ման չափանիշը հենց այն է, որ նրանք բոլորն անվանը փոխարի-նող դերանուններ են:

2. *Al-wāṣilat* (հուն. *a'rthra* - *հոդեր*), որն ասոցացվում է waṣala բայի (արմատի) հետ, որը նշանակում է կապել՝ ամփոփելով տերմինի իմաստը, ինչպես *al-ḫawālif* -ի դեպքում էր: Ալ-Ֆարաբին այն սահմանում է՝ թվելով դրա չորս տեսակները՝

ա) դրանցից մի քանիսն անորոշ անունները դարձնում են որոշյալ՝ al-ը, allaḏī-ն և այլն.

բ) դրանցից են այն մասնիկները, որոնք օգտագործվում են ինչ-որ մեկին կանչելու համար, օրինակ՝ *yā* և *yā 'ayyuha*.

---

[22] Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad al-Fārābī, Kitāb al-'alfāẓ al-mustaʿmala fī al-manṭiq. Ed. By Muḥsin Mahdi.Beirut: Dār al-Mašriq, 1968, p. 43.

[23] Նույն տեղում, էջ 43.

[24] Նույն տեղում, էջ 44

գ) և դ) դրանք այն մասնիկներն են, որոնք ցույց են տալիս «ստորոգված դատողությունների» բնույթը՝ համապատասխանաբար «ամբողջ» (*kull*) և «*որոշ*» *(baʿḍ)*[25]: Այս խմբում մասնիկների միավորման չափանիշն, ինչպես տեսնում ենք, առման կարգն է, որոշյալության/անորոշության չափանիշը:

3. *Al-wāsiṭa* (բառ.՝ միջոց, մեթոդ) - այս խմբի մեջ ամփոփվում են բոլոր հարակցական մասնիկները (*fī* - մեջ, *ʿan* - մասին և այլն), որոնք առաջ են բերում անվան քասրայով վերջավորություններ, և դա էլ հենց նրանց՝ մեկ խմբում միավորման չափանիշն է: Այսինքն՝ սրանք այն մասնիկներն են, որոնք Սիբաուեյհին անվանում է *ḥurūf al-jarr* կամ *ḥurūf al-ʾiḍāfa*:

4. *Al-ḥawāšī,* որն ասոցացվում է արաբ. *ḥašā* բայի հետ (լցնել, հագեցնել): Ալ-Ֆարաբին այն սահմանում է՝ թվելով դրա 15 խմբերը, օրինակ՝

ա) դրանցից են այն մասնիկները, որոնք միանալով անվանը, ցույց են տալիս, որ այն իսկապես գոյություն ունի և ճիշտ է, օրինակ *ʾinna* մասնիկը.

բ) դրանք այն մասնիկներն են, որ օգտագործվում են ժխտման համար, օրինակ՝ *lā*, (ժխտական իմաստով կիրառվող), *laysa*.

գ) դրանցից մի քանիսն օգտագործվում են հաստատման համար, օրինակ՝ *naʾam* (հաստատման իմաստով կիրառվող):

Եվ այսպես, ալ-Ֆարաբին առանձնացնում է 15 խումբ, որոնց մեկ տեսակի մեջ միավորող չափանիշը շարադասության հետ է կապված այն իմաստով, որ դրանք բոլորն էլ նախդիրներ են. նախադասության մեջ կցվելով այս կամ այն բառին՝ «նրանից ինչ-որ բան են պահանջում»[26]:

5. *Ar-rawābiṭ* (հուն. - sundesmos), որն առնչվում է *արաբ. rabaṭa* բայի հետ, որը նշանակում է «կապել, կապակցել»: Ալ-Ֆարաբին այս խումբը ևս սահմանում է դրա մեջ մտնող 8 խմբերի միջոցով, օրինակ՝

[25] Նույն տեղում, էջ 44.

[26] Նույն տեղում, էջ 45-54.

ա) Դրանցից են այն մասնիկները, որոնք, կցվելով մի բանի, ցույց են տալիս, որ այն պատճառ է հանդիսանում նախորդող կամ հաջորդող ինչ-որ բանի համար, ինչպես օրինակ՝ *lianna* (որովհետև), *min ʾǧl* (հանուն), *min qibal* (կողմից) և այլն:

Այսպես նա թվում է 8 խմբեր, որոնք այս ընդհանուր խմբի մեջ ներառվում են՝ ըստ նախադասության մեջ շարահյուսական կապի դեր ունենալու չափանիշի[27]:

Կարող ենք նշել, որ ասույթների նման դասակարգումը հիմնվում է հասկացությունների «կերտվածքի» պահանջմունքի վրա: Ասույթի իմաստաբանական գործառույթն այն չափանիշն է, որով, օրինակ, միմյանց հետ նույն դասի մեջ են միավորվում որոշիչ հոդ al-ը և allaḏī-ն (որը):

Բայց այս դասակարգումը քերականության ուսումնասիրության համար ունի լրացուցիչ կարևորություն ևս, այն է՝ կարիք կա տրամաբանության լույսի ներքո վերանայել քերականության կազմակերպվածությունը, որի միջոցով պետք է ստեղծել տրամաբանության օրենքներին համապատասխանող քերականական կանոններ: Սա ակնհայտ եզրակացություն է այն առումով, որ եթե լեզուն է հաղորդում, փոխանցում իմաստները, հետևաբար, իմաստի բնույթը պետք է թելադրի լեզվի կառուցման ուղին[28]:

Այսպիսով, ընդհանրացնելով կարող ենք նշել, որ ալ-Ֆարաբին նպատակ ուներ ստանալ լեզվաբանական նոր գիտելիք կամ վերասահմանել նախորդը:

[27] Նույն տեղում, էջ 54-56.

[28] Haddad, Fuad. al-Fārābi's Views on Logic and its relation to Grammar. Islamic Quarterly 13, 1969, p. 207

Arabic Grammar and its relation to Logic according to al-Farabi

Arusyak Andreasyan
YSU, Chair of Arabic studies

This study is about al-Farabi's views on the relation of grammar to logic in his book "Utterances employed in logic". In order to make it clear and intelligible we treated here with different issues, connected with al-Farabi's cultural and intellectual medium, and tried to illustrate his view of the nature of logic and that of grammar. Finally, we concluded that he subordinates the rules of grammar to the laws of logic, because if language is to convey meaning, for which logic gives rules, then the nature of meaning should dictate the way language is constructed.