الدراسات العربية الأوراسية

АРАБИСТИКА ЕВРАЗИИ

EURASIAN ARABIC STUDIES

ЕВРАЗИЯ АРАБИСТИКАСЫ

2018, No. 3

جامعة قازان الفيدرالية
المؤسسة المصرية الروسية للثقافة والعلوم
المركز الثقافي العربي "الحضارة"

الدراسات العربية الأوراسية

مجلة علمية

العدد الثالث – 2018 **الرقم الدولي المعياري ISSN 2619-1261**
المجلة في قواعد البيانات التالية: **eLIBRARY.RU, CyberLeninka,**
Ulrich`s Periodicals Directory
تصدر منذ أغسطس (آب) 2018 – أربعة أعداد في السنة.
عنوان التحرير:
420111، روسيا، مدينة قازان، شارع بوشكين، 155/1.
رقم الهاتف: 92-33-221(843)+7
البريد الإلكتروني: arabicstudies@mail.ru
الموقع الالكتروني: http://eas20188.org/
شهادة تسجيل وسائل الإعلام (مجلة) ПИ № ФС 77-73332 صادرة في 24 تموز 2018.
قدمت للطباعة 30-11-2018. طباعة أوفست للغلاف ورقمية للمتن.
حجم الورق 70x100/16. الكمية المطبوعة 500 نسخة
طبعت وفق التصميم الأصلي لمطبعة دار نشر جامعة قازان الفيدرالية.
420008، روسيا، مدينة قازان، شارع الاستاذ نوجين، 137/1.
رقم الهاتف:28-73-233 ,59-73-233 (843).
طبعت في جمهورية مصر العربية، دار نشر أنباء روسيا.
11769 النزهة ، 114 ش جوزيف تيتو، هليوبوليس - القاهرة.
هاتف: 58 & 57 271 219 (202) +
فاكس: 50 271 219 (202) +
secertary_ert@yahoo.com www.russiannewsar.com

مجموعة التحرير والنشر
السكرتير المسؤل
شامسوتدينوفا أ.خ. (قازان ، روسيا).
المحرر العلمي
أ.م.د. سوبيتش ف.ج.، دكتوراه في العلوم اللغوية (قازان، روسيا).
مشغل الموقع
فيتول إ.ف. (قازان، روسيا).
المسؤول عن هذا الإصدار
فيتول إ.ف. (قازان ، روسيا).
المصحح
راحيموف إ.أ. (قازان، روسيا).
المؤسس والمشرف على التحرير
أ.م.د. خيروتدينوف ر.ر.، دكتوراه في العلوم التاريخية (قازان، روسيا).
المؤسس، ورئيس التحرير
أ.م.د مينجازوفا ن.ع.، دكتوراه في العلوم اللغوية، (قازان، روسيا).
مساعد رئيس التحرير
أ.م.د زاكيروف ر.ر.، دكتوراه في العلوم اللغوية (قازان، روسيا).
رئيس هيئة التحرير
د. حســين الشــافعي

رئيس مجلس إدارة المؤسسة المصرية الروسية للثقافة والعلوم (القاهرة، مصر).

رؤساء هيئة التحرير المشاركون
أ.م.د. رحيم علي الفوادي، دكتوراه في العلوم اللغوية (بغداد، العراق).
أ.د. ريما الجرف، دكتوراه في العلوم التربوية (الرياض، المملكة العربية السعودية).
أ.م.د إبيرأجيموف أ.د.، دكتوراه في العلوم اللغوية (بياتيجورسك، روسيا).
أ.م.د كيريليا س.أ.، دكتوراه في العلوم التاريخية (موسكو، روسيا).
أ.م.د. بيرنيكوفا أو.أ.، دكتوراه في العلوم اللغوية، (سانت بطرسبورج، روسيا).

هيئة التحرير
أ.د. الحناش م. (فاس، المغرب) .
أ.د. بولشاكوف و.ج.، دكتوراه في العلوم التاريخية (سانت بطرسبورج، روسيا).
أ.د. بيوتروفسكي م.ب.، دكتوراه في التاريخ (سانت بطرسبورج، روسيا).
أ.د. توليوبايفا س.أ.، دكتوراه في العلوم اللغوية (أستانا، كازاخستان) .
أ.د. تيميرخانوف أ.أ.، دكتوراه في العلوم اللغوية (قازان، روسيا).
أ.د. جيونتير س. (جيوتتينجين، ألمانيا).
أ.د. دياكوف ن.ن.، دكتوراه في العلوم التاريخية (سانت بطرسبورج، روسيا).
أ.د. ريدكين أو.إي.، دكتوراه في العلوم اللغوية (سانت بطرسبورج، روسيا).
أ.د. ريزفان إي.أ.، دكتوراه في التاريخ (سانت بطرسبورج، روسيا).
أ.د. ريسنير م.ل.، دكتوراه في العلوم اللغوية (موسكو، روسيا).
أ.د. زامالييتدينوف ر.ر.، دكتوراه في العلوم اللغوية (قازان، روسيا).
أ.د. زائينوللين ج.ج.، دكتوراه في العلوم اللغوية (قازان، روسيا).
أ.د. سوفوروف م.ن.، دكتوراه في العلوم اللغوية (سانت بطرسبورج، روسيا).
أ.د. سيوكيانين ل.ر.، دكتوراه في القانون (موسكو، روسيا).
أ.د. شولتس أ. (ليبزج، ألمانيا) .
أ.د. فرالوف د.ف.، دكتوراه في العلوم اللغوية (موسكو، روسيا).
أ.د. فرح س.، دكتوراه في العلوم اللغوية (موسكو، روسيا).
أ.د. لازيريني أ. (بولمنجتون، أمريكا) .
أ.د. مخيتدينوف د.ف.، دكتوراه في العلوم السياسية (موسكو، روسيا).
أ.د. ناعومكين ف.ف.، دكتوراه في في التاريخ (موسكو، روسيا).
أ.م.د. شيخوللين ت.أ.، دكتوراه في العلوم اللغوية (قازان، روسيا).
بشيخاتشوف ش.أ.، (موسكو، روسيا).
جاتين م.ي (قازان، روسيا).
د. العماري م.ص.، دكتوراه في العلوم التربوية (قازان، روسيا).
د. آليكبيروف آ.ك.، دكتوراه في العلوم التاريخية (موسكو، روسيا)
د. آليكسييف إ.ل.، دكتوراه في العلوم التاريخية (موسكو، روسيا).
د. اندرياسان أ.ك.، دكتوراه في العلوم اللغوية (يريفان، أرمينيا).
د. بابوف ف.ف.، دكتوراه في التاريخ (موسكو، روسيا).
د. برازوروف س.م.، دكتوراه في التاريخ (سانت بطرسبورج، روسيا).
د. جالييف م.خ.، دكتوراه في العلوم اللغوية (موسكو، روسيا) .
د. دميتريف ك. (سنت-أندروس، المملكة المتحدة وشمال إيرلندا).
د. كوزنيتسوف ف.أ.، دكتوراه العلوم اللغوية (موسكو، روسيا).
د. كياميلوف س.خ.، دكتوراه في العلوم اللغوية (موسكو، روسيا).
د. لمازوفا ل.إ.، دكتوراه في العلوم الفلسفية (قازان، روسيا).
د. ليبيديف ف.ف.، دكتوراه في العلوم اللغوية (موسكو، روسيا).
د. هيريدي ي.أ. (القاهرة، مصر).
د. يرماكييف إي.أ.، دكتوراه في العلوم اللغوية (قازان، روسيا).
د.عرفلي ف. (بيروت، لبنان).
كاشاف ش.ر. (موسكو، روسيا) .

مكتب التمثيل بجمهورية مصر العربية:
مركز الحوار للدراسات السياسية والاعلامية .
2 ش الشركات متفرع من ش رشدى – عابدين – القاهرة – مصر.
ت / ف : 00223920375 . موبايل : 01221646442 -01021396352 (+2)
بريد إلكتروني: hcpms.hewar2@gmail.com

متاحة مجاناً
حقوق النشر تعود لمجلة الدراسات العربية الاوأسية

Казанский (Приволжский) федеральный университет
Египетско-российский фонд культуры и науки
Центр арабской культуры «Аль-Хадара»

АРАБИСТИКА ЕВРАЗИИ

Научный журнал

2018, № 3 **ISSN 2619-1261**
Размещается на платформах **РУНЭБ (eLIBRARY.RU), БД «КиберЛенинка» и Ulrich`s Periodicals Directory**
Издаётся с августа 2018 года – 4 выпуска в год
Адрес редакции:
420111, Россия, г. Казань, ул. Пушкина, 1/55
Тел.: +7 (843) 221-33-92
E-mail: arabicstudies@mail.ru
Web Site: http://eas20188.org/
Свидетельство о регистрации печатного СМИ (журнал) ПИ № ФС 77-73332 от 24.07.2018.
Подписано в печать 30.11.2018. Бумага офсетная. Печать цифровая.
Формат 70x100/16. Тираж 500 экз.
Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии Издательства Казанского университета. 420008, г. Казань, ул. Профессора Нужина, 1/37.
Тел.: (843) 233-73-59, 233-73-28.
Напечатано в Египте, Российские Новости
11769 Nozha, 114 Joseph Tito St., Helioplis – Cairo – Egypt
Tel.: + (202) 219 271 57 & 58 Fax: + (202) 219 271 50
www.russiannewsar.com
secertary_ert@yahoo.com

Редакционно-издательская группа
Ответственный секретарь
Шамсутдинова Э.Х. (г. Казань, Россия)
Научный редактор
Субич В.Г., канд. филол. наук (г. Казань, Россия)
Оператор сайта
Витоль Е.В. (г. Казань, Россия)
Ответственный за выпуск
Витоль Е.В. (г. Казань, Россия)
Корректор
Рахимов Э.А. (г. Казань, Россия)
Учредитель, шеф-редактор
Хайрутдинов Р.Р., канд. ист. наук, доцент (г. Казань, Россия)
Учредитель, главный редактор
Мингазова Н.Г., канд. филол. наук, доцент (г. Казань, Россия)
Заместитель главного редактора
Закиров Р.Р., канд. филол. наук, доцент (г. Казань, Россия)
Председатель редакционной коллегии
Эль-Шафи Х., директор Египетско-российского фонда культуры и науки (г. Каир, Египет)
Сопредседатели редакционной коллегии
Аль-Фоади Р.А., Ph.D., доцент (г. Багдад, Ирак)
Аль-Джарф Р.С., Ph.D., профессор (г. Рияд, Саудовская Аравия)
Берникова О.А., канд. филол. наук, доцент (г. Санкт-Петербург, Россия)
Ибрагимов И.Д., канд. пед. наук, доцент (г. Пятигорск, Россия)
Кириллина С.А., д-р ист. наук, профессор (г. Москва, Россия)
Редакционная коллегия
Алексеев И.Л., канд. ист. наук (г. Москва, Россия)
Аликберов А.К., канд. ист. наук (г. Москва, Россия)
Алмазова Л. И., канд. филос. наук (г. Казань, Россия)
Аль-Аммари М.С., канд. пед. наук (г. Казань, Россия)
Андреасян А.К., канд. филол. наук (Ереван, Армения)
Большаков О.Г., д-р ист. наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия)
Галиев М.Х., канд. филол. наук (г. Москва, Россия)
Гатин М.И. (г. Казань, Россия)
Гюнтер С., Ph.D., профессор (г. Гёттинген, Германия)
Дмитриев К., Ph.D. (Сент-Андрус, Соединённое Королевство Великобритании и Северной Ирландии)
Дьяков Н.Н., д-р ист. наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия)
Зайнуллин Г.Г., д-р филол. наук, профессор (г. Казань, Россия)
Замалетдинов Р.Р., д-р филол. наук, профессор (г. Казань, Россия)
Кашаф Ш.Р. (г. Москва, Россия)
Кузнецов В.А., канд. ист. наук (г. Москва, Россия)
Кямилев С.Х., канд. филол. наук (г. Москва, Россия)
Лаззерини Э., Ph.D., профессор (г. Блумингтон, США)
Лебедев В.В., канд. филол. наук (Москва, Россия)
Мухетдинов Д.В., канд. полит. наук, профессор (г. Москва, Россия)
Наумкин В.В., д-р ист. наук, профессор (г. Москва, Россия)
Орфали Б., Ph.D. (Бейрут, Ливан)
Пиотровский М.Б., д-р ист. наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия)
Попов В.В., канд. ист. наук (г. Москва, Россия)
Прозоров С.М., канд. ист. наук (г. Санкт-Петербург, Россия)
Пшихачев Ш.А. (г. Москва, Россия)
Редькин О.И., д-р филол. наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия)
Резван Е.А., д-р ист. наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия)
Рейснер М.Л., д-р филол. наук, профессор (Москва, Россия)
Суворов М.Н., д-р филол. наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия)
Сюкияйнен Л.Р., д-р юр. наук, профессор (г. Москва, Россия)
Тимерханов А.А., д-р филол. наук, доцент (г. Казань, Россия)
Тулеубаева С.А., д-р филол. наук, доцент (г. Астана, Казахстан)
Фарах С., д-р филос. наук, профессор (г. Москва, Россия)
Фролов Д.В., д-р филол. наук, профессор (г. Москва, Россия)
Хириди И.А., д-р (г. Каир, Египет)
Шайхуллин Т.А., д-р филол. наук, доцент (г. Казань, Россия)
Шульц Э., Ph.D., профессор (г. Лейпциг, Германия)
Эль-Ханнаш М., Ph.D., профессор (г. Фес, Марокко)
Ярмакеев И.Э., д-р филол. наук, профессор (г. Казань, Россия)

Представительство в Арабской Республике Египет:
Центр политических и медиа-исследований.
2 El Sharekat St. Off Roshdy St., Abdeen, Cairo, Egypt.
Т / Ф: (+202) 23920375 (+2) 01021396352-01221646442
2 ул. Эль-Шарекат Манфараа, ул. Рушди; Абдин; Каир; Египет
E-mail: hcpms.hewar2@gmail.com

Распространяется бесплатно
© Арабистика Евразии, 2018

Kazan (Volga Region) Federal University
Egyptian-Russian Foundation for Culture and Science
Arabic culture centre "Al-Khadara"

EURASIAN ARABIC STUDIES
Scientific journal

2018, № 3 **ISSN 2619-1261**
Hosted on the databases **eLIBRARY.RU, CyberLeninka, and Ulrich`s Periodicals Directory**
Published since August 2018 – 4 issues per year
Editorial address:
1/55, Pushkin Str., Kazan, Russia, 420111
Phone: +7 (843) 221-33-92
E-mail: arabicstudies@mail.ru
Web Site: http://eas20188.org/
The mass media (journal) registration certificate ПИ № ФС 77-73332. Issued July 24, 2018. Subscription index: submitted for processing.
Approved for printing 30.11.2018.
Page size 70x100/16. Printing run 500 copies.
Printed at Kazan Federal University Publishing House.
1/37, Professor Nuzhin Str., Kazan, 420008
Phone: (843) 233-73-59, 233-73-28.
Printed in Egypt, Russian News
11769 Nozha, 114 Joseph Tito St., Helioplis – Cairo – Egypt
Tel.: + (202) 219 271 57 & 58 Fax: + (202) 219 271 50
www.russiannewsar.com
secertary_ert@yahoo.com

Editorial and Publishing Board
Assistant Editor
Shamsutdinova E.Kh. (Kazan, Russia)
Science Editor
Subich V.G., Candidate of Philology (Kazan, Russia)
Website Operator
Vitol E.V. (Kazan, Russia)
Output Editor
Vitol E.V. (Kazan, Russia)
Corrector
Rakhimov E.A. (Kazan, Russia)
Founder, Editor-in-chief
Khayrutdinov R.R., Candidate of History, Associate Professor (Kazan, Russia)
Founder, Executive Editor
Mingazova N.G., Candidate of Philology, Associate Professor (Kazan, Russia)
Deputy Editor
Zakirov R.R., Candidate of Philology, Associate Professor (Kazan, Russia)
President of the Editorial Board
El-Shafie H., Dr., President of the Egyptian-Russian Foundation for Culture and Science (Cairo, Egypt)

Board Executives
Al-Foadi R.A., Ph.D., Associate Professor (Baghdad, Iraq)
Al-Jarf R.S., Ph.D., Professor (Riyadh, Saudi Arabia)
Bernikova O.A., Candidate of Philology, Associate Professor (Saint Petersburg, Russia)
Ibragimov I.D., Candidate of Pedagogy, Associate Professor (Pyatigorsk, Russia)
Kirillina S.A. Doctor of History, Professor (Moscow, Russia)

Editorial Board
Al-Ammari M.S., Candidate of Pedagogy, Associate Professor (Kazan, Russia)
Alekseev I.L., Candidate of History (Moscow, Russia)
Alikberov A.A., Candidate of History (Moscow, Russia)
Almazova L.I., Candidate of Philosophy (Kazan, Russia)
Andreasyan A.K., Candidate of Philology (Yerevan, Armenia)
Bolshakov O.G., Ph.D., Professor (Saint Petersburg, Russia)
Dmitriev K., Ph.D. (St Andrews, United Kingdom)
Dyakov N.N., Ph.D., Professor (Saint Petersburg, Russia)
El-Hannach M., Ph.D., Professor (Fez, Morocco)
Farah S., Ph.D., Professor (Moscow, Russia)
Frolov D.V., Ph.D., Professor (Moscow, Russia)
Galiev, M.Kh., Candidate of Philology (Moscow, Russia)
Gatin M.I. (Kazan, Russia)
Gunther S., Ph.D., Professor (Göttingen, Germany)
Kashaf Sh. R. (Moscow, Russia)
Khiridi I.A., Dr. (Cairo, Egypt)
Kuznetsov V.V., Candidate of History (Moscow, Russia)
Kyamilev S.Kh., Candidate of Philology (Moscow, Russia)
Lazzerini E., Ph.D., Professor (Bloomington, USA)
Lebedev V.V., Candidate of Philology (Moscow, Russia)
Mukhetdinov D.V., Candidate of Political Science, Professor (Moscow, Russia)
Naumkin V.V., Ph.D., Professor (Moscow, Russia)
Orfali B., Ph.D. (Beirut, Lebanon)
Piotrovsky M.B., Ph.D., Professor (Saint Petersburg, Russia)
Popov V.V., Candidate of History (Moscow, Russia)
Prozorov S.M., Candidate of History (Saint Petersburg, Russia)
Pshikhachev Sh.A. (Moscow, Russia)
Redkin O.I., Doctor of Philology, Professor (Saint Petersburg, Russia)
Reisner M.L., Doctor of Philology, Professor (Moscow, Russia)
Rezvan E.A., Doctor of History, Professor (Saint Petersburg, Russia)
Schulz E., Ph.D., Professor (Leipzig, Germany)
Shaikhullin T.A., Doctor of Philology, Associate Professor (Kazan, Russia)
Suvorov M.N., Doctor of Philology, Professor (Saint Petersburg, Russia)
Sykiainen L.R., Ph.D., Professor (Moscow, Russia)
Timerkhanov A.A., Doctor of Philology, Associate Professor (Kazan, Russia)
Tuleubaeva S.A., Doctor of Philology, Associate Professor (Astana, Kazakhstan)
Yarmakeev I.E., Doctor of Philology, Professor (Kazan, Russia)
Zamaletdinov R.R., Doctor of Philology, Professor (Kazan, Russia)
Zaynullin G.G., Doctor of Philology, Professor (Kazan, Russia)

Representative Office In A.R.E.:
Al-Hewar Center for political & Media Studies.
2 El Sharekat St.-Roshdy St., Abdin, Cairo, Egypt.
T-F: (+202) 23920375 - (+2) 01021396352-01221646442
E-mail: hcpms.hewar2@gmail.com

Available free of charge
© Eurasian Arabic Studies, 2018

المحتويات

كلمة رئيس التحرير (باللغة العربية) 9
كلمة رئيس التحرير (باللغة الروسية) 10
كلمة رئيس التحرير (باللغة الانجليزية) 11
كلمة رئيس التحرير (باللغة التتارية) 12

العلـــــوم اللغوية

عبد الله م.غ. الدخيل العربي في اللغة الأرْمَنية 13
أندرياسيان أ.ك. بعض الملاحظات حول النظام المعرفي للفرابي 31
جوبريغينا ل.أ.، جوبريغين أ.ف. أحجية "مالطا" الجسر بين الاسلام والمسيحية 42
رشيد ع. م. "أحببتكِ كي نفترق" قراءة في رواية "جدار حي" لدوريت رابنيان 55
شيليستوفا او.ف. مقارنة دور السوابق الفعلية في اللغتين الانجليزية والروسية 73
تيميروفا، ج. ر. التعبير عن مفهوم العمل في الامثال العربية والتترية 85

علم اللاهوت

فرح س. نحو حوار عقلاني بين الحضارات (العالمان المسيحي والإسلامي نموذجاً) 92

العلوم التاريخية والآثار

فيليبوف أ.أ. علاقات المماليك الاوائل لمصر مع كيديي الفترة الاولى المبكرة (1250-1260) 105
روكان م.ك. السقوط الاقتصادي لمدينة أور (بلاد الرافدين) وأثاره 120

СОДЕРЖАНИЕ

كلمة رئيس التحرير 9

Колонка главного редактора 10

Editor-in-Chief column 11

Баш мөхәррир колонкасы 12

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

عبد الله م.غ. الدخيل العربي في اللغة الأرْمَنية 13

Андреасян А.К. Некоторые наблюдения о гносеологической системе аль-Фараби 31

Chuprygina L.A., Chuprygin A.V. The Enigma of “Malti” (al-Jisr baina l-Islām wal-Masīhiyyah) 42

رشيد ع.م. "أحببتكِ كي نفترق" قراءة في رواية "جدار حي" لدوريت رابنيان 55

Шелестова О.В. Сравнение роли глагольных префиксов в английском и арабском языках 73

Тимерова Г.Р. Гарәп һәм татар мәкальләрендә хезмәтнең чагылышы 85

ТЕОЛОГИЯ

فرح س. نحو حوار عقلاني بين الحضارات (العالمان المسيحي والإسلامي نموذجاً) 92

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И АРХЕОЛОГИЯ

Филиппов А.А. Отношения первых маликов Египта раннебахритского периода с кадиями (1250-1260) 105

Рокан М.К. Экономический упадок г. Ур (Месопотамия) и его последствия 120

CONTENTS

Editor-in-Chief column (In Arabic) 9

Editor-in-Chief column (In Russian) 10

Editor-in-Chief column (In English) 11

Editor-in-Chief column (In Tatar) 12

PHILOLOGY

Abdalla M.G. Arabic loanwords in the Armenian language 13

Andreasyan A.K. Some observations on the epistemological system of Al-Farabi 31

Chuprygina L.A., Chuprygin A.V. The Enigma of "Malti" (al-Jisr baina l-Islām wal-Masīhiyyah) 42

Rasheed A.M. "I loved you to break", a reading in the novel "Living wall" by Dorit Rabinyan 55

Shelestova O.V. The role of verb prefixes in English and Arabic: comparative aspect 73

Timerova G.R. Expression of the labour concept in the Arab and Tatar proverbs 85

THEOLOGY

Suhail F. To a reasonable dialogue between cultures (on the example of Orthodox Christian and Muslim worlds) 92

HISTORY AND ARCHEOLOGY

Filippov A.A. The relationships of the first Maliks of Egypt in the early Bahrite period with Qadis (1250-1260) 105

Rokan M.K. The economic decline of Ur city and its consequences 120

القراء الأعزاء ..

العدد الثالث في مجلتنا العلمية المحكمة " الدراسات العربية الأوراسية " بين أيديكم يطل عليكم مع إطلالة العالم الجديد 2019 ، والذي نأمل فيه أن يتطور إصدارنا لهذه المجله ليضم كتابات من علماء شتي تعكس روابط ثقافية ولغوية في إطار إهتماماتنا المشتركة .

يصحب هذا الإصدار الثالث للمجلة مشروعين هامين : أولهما إعادة إصدار مجموعة من الكتب عن المعلم (870 – 950 ميلادية) (259 – 339 هجرية) ، وهو الثاني (بعد أرسطو) .. ابو نصر محمد الفارابي الفيلسوف الأكثر شهرة من بين علمائنا .

ومن هذه الأصدارات : أراء اهل المدينة الفاضله ومضاداتها ، ورسائله الفلسفية التي إتخذ فيها مواقف حِدة علمية جادة لا يستغرب صدورها عن حكيم شاد المدرسة المنطقية في عصره ، ثم ثالثهما " رسالته للتنبيه علي سبيل السعادة " ، والتي كانت عملاً متفرداً للفارابي حاكي فيها كتاب أرسطو الشهير عن " الأخلاق " .

لقد أنشأ الفارابي مذهبا فلسفياً كاملاً وقام في العالم العربي – الإسلامي بالدور الذي نهض به أفلاطون في الغرب ، وأخذ عنه ابن سينا وعده استاذاً له ، كما أخذ عنه إبن رشد وغيره . وقد ترك الفارابي لنَّا تُراثاً ضخماً مازال الكثيرون ينتهلون منه الرؤي و الحِكم .

ثاني المشروعين هو عزمنا علي تنظيم المؤتمر الرابع للتواصل الثقافي العربي الروسي ،وهو المؤتمر الدولي الذي يعقد كل عامين منذ 2013 ، والذي تنظمه المؤسسة المصرية الروسية للثقافة و العلوم علي هامش معرض القاهرة الدولي للكتاب، والمقرر عقده بالقاهرة أوائل فبراير 2020 القادم ليكون تحت عنوان " الحوار العربي الأوراسي " بمشاركة الجامعات ومراكز البحوث والدراسات الدوليه ذات الصلة .

ولعلنا بهذين المشروعين نُعيد التأكيد علي الروابط الثقافيه والتاريخية التي تجمع ثقافاتنا .. وبلادنا هي أمانة بين أيادينا جميعا .. نستدعيها لتدفعنا إلي حوار أكثر ديناميكية ، قادرة علي التماسك و التنامي .

هذه دعوتنا .. ومرحبا بالمشاركين .

د. حسيـــن الشافعي
h.elshafie57@mail.ru

Дорогие читатели!

В текущий номер журнала «Арабистика Евразии» включены научные исследования ученых из Армении, Египта, Ирака, Ливана и Российской Федерации, посвященные анализу произведения Дорит Рабиниян «Живая стена»; влиянию арабского языка на мальтийский; сопоставлению глагольных префиксов английского и арабского языков; сопоставлению пословиц с компонентом «труд» в арабском и татарском языках; арабским заимствованиям в армянском языке; диалога цивилизаций; периода мамлюков Египта; экономического падения города Ур (Месопотамия) и его крушения; гносеологической системы аль-Фараби.

Мы надеемся, что данный выпуск журнала будет способствовать распространению научных идей отечественных и зарубежных ученых арабистов и исламоведов на пути развития арабистики.

С уважением, учредители
шеф-редактор Рамиль Хайрутдинов,

главный редактор Наиля Мингазова

Dear readers!

The current issue of the "Eurasian Arabic studies" journal comprises scientific research of scholars from Armenia, Egypt, Iraq, Lebanon, and the Russian Federation, devoted to the analysis of Dorit Rabinyan's work "Living wall"; the influence of the Arabic language on Maltese; the comparison of verb prefixes in English and Arabic and the comparison of proverbs with the 'labor' component in Tatar and Arabic; the Arabic loanwords in the Armenian language; dialogue of cultures; the relationships of the first Maliks of Egypt in the early Bahrite period with Qadis; the economic decline of the city of Ur (Mesopotamia) and its collapse; the epistemological system of Al-Farabi.

We hope that our journal will contribute to the dissemination of the scientific ideas of the Russian and foreign specialists of the Arabic and Islamic studies for the benefit of the development of the Arabic studies.

Sincerely, the founders
Editor-in-Chief Ramil Khayrutdinov,

Executive Editor Nailya Mingazova

Кадерле укучылар!

«Евразия Арабистикасы» журналының алдагы чыгарылыш санына тубәндәге темалар кертелде: Әрмән, Мисыр, Гыйрак, Ливан һәм Рәсәй Федерациясе галимнәренең Дорит Рабиниянның «Тере дивар» әсәрен анализлауга багышланган фәнни тикшеренуләре; гарәб теленең мальта теленә тәэсире; инглиз һәм гарәб телендә фигыль префиксларын чагыштыру; гарәб һәм татар телендә “хезмәт” компоненты кергән мәкальләрне чагыштыру; әрмән телендә гарәб алынмалары; цивилизацияләр диалогы; Мисырдагы мәмлюкләр чоры; шумер дәүләтенең Ур шәһәренең иктисадый яктан бөлгенлеккә төшүе һәм җимерелүе; әл-Фарабинең гносеология системасы.

Бу журналның чыгарылыш саны гарәб телен ойрәнүче безнен илебез һәм чит ил галимнәренең фәнни казанышларын таратуга ярдәм итүенә ышанып калабыз.

Хөрмәт белән, оештыручылар
шеф-мөхәррир Рамил Хәйретдинов,

баш мөхәррир Наилә Минһажева

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

УДК 82

ARABIC LOANWORDS IN THE ARMENIAN LANGUAGE

الدخيل العربي في اللغة الأرْمَنية

Mervat Gomaa Abdalla
Yerevan Brusov State University of Languages and Social Sciences
yosefyosef744@yahoo.com

Submission Date: 21.06.2018

الملخص

يهدف هذا البحث إلى رصد علاقة اللغة العربية بالأرْمَنية، ولاسيما حركة الدخيل العربي في اللغة الأرْمَنية، وكيفية تطرقه وأهم العوامل التي ساعدت على انتشار الدخيل العربي في الأرْمَنية، ولا يتضح ذلك إلا بإبراز العلاقات التاريخية بين العرب والأرْمَن، ومن ثم رصد الاختلاط والتعايش بين الشعبين عبر مراحل تاريخية متعددة، وتوضيح أهم الطرق المباشرة وغير المباشرة التي ساعدت على انتشار الدخيل العربي في الأرْمَنية. كما يهدف البحث إلى لفت انتباه الدارسين العرب إلى دراسة اللغة الأرمنية؛ فهي لغة هندوأوروبية قديمة، تمت ملاحظتها خلال رحلة العمل في الدراسات التقابلية بينها وبين العربية، وكذلك ندرة الدراسات العربية التي تطرقت إلى دراسة هذه اللغة، بالرغم كونها من أقدم اللغات البشرية وأعرقها.

الكلمات المفتاحية: العربية، الأرْمَنية، الدخيل المباشر، الدخيل غير المباشر، الدخيل المرتد.

Abstract

The paper is devoted to the correlation between the Arabic and Armenian languages, in particular, to the issue of penetration of the Arabic loanwords into the Armenian language and their impact on it, and to the study of the most important factors that helped to spread them in Armenian. This phenomenon can only be attributed to the historical relations between the Arabs and the Armenians. Thus, our study is based on the facts of coexistence of the two peoples through various historical stages and the illustration of the most direct and indirect factors that helped to spread the Arabic borrowings in Armenian. The article also aims to attract the attention of Arab scholars to study the Armenian language which is an ancient Indo-European language.While conducting this comparative study, I have noticed the lack of Arabic studies in this field despite the fact that Armenian is also one of the oldest languages in the world.

Keywords: *the Armenian language, the Arabic language, direct borrowings, indirect borrowings, reborrowings.*

For citation: *Abdalla, M.G. (2018). الدخيل العربي في اللغة الأرْمَنية [Arabic loanwords in the Armenian language]. Eurasian Arabic Studies, 3, 13-30.*

المقدمة

علاقة العرب بالأرْمَن تأخذ طابعا وشكلا مميزا عن علاقات العرب بغيرها من الشعوب، بالرغم من امتداد العلاقات العربية الأرْمَنية إلى عصور ممتدة وفترات زمانية عديدة تخللها سنوات صداقة وتعاون عسكري وثقافي وعلمي لم يقتصر الأمر على ذلك بل تعداه إلى علاقات زواج ونسب ومصاهرة، ولكن ما يجعل من علاقة العرب بالأرْمَن علاقة فردية هو أن الفاتح العربي أبدا لم يجبر الأرْمَن على اعتناق الاسلام وترك لهم حرية اختيار العقيدة ولو شاء العرب لفعلوها وهم أصحاب القوة والسيطرة في ذلك الحين، ولكن فضَّل العربُ ترْك الحرية الدينية للأرمن، هذا ما جَعل علاقة العرب بالأرْمَن متفردة ووجد الأرْمَن في صداقتهم وعلاقتهم مع العرب جوا مناسبا للنشاط الثقافي والفكري والعلمي، بل وفضلوا العرب على البيزنطيين الذي كانوا يدينون نفس دينهم، ولكن شتان ما بين تسامح المسلمين في تعاملهم مع الأرْمَن والعنف وفرض المذهب الديني بالقوة والغلظة التي اتسم بها البيزنطيون مما جعل معظم الشعوب التي سقطت تحت سيطرتهم يضيقون ذرعًا بهم وبفترات حكمهم التي كانت أشبه بالكابوس، وكان الشعب الأرْمَني من هذه الشعوب التي ضاقت ذرعا بحكمهم، ووجدت في الحكام الجدد من العرب المسلمين مَفَرًا آمنا للخُروج من براثين السيطرة البيزنطية، بالرغم من الاختلاف الديني بين العرب والأرْمَن واتفاق البيزنطيين والأرْمَن في اعتناق المسيحية، ليكون ذلك إجابة واضحة للعيان على سماحة العرب المسلمين، واتبعهم منهاج ربهم في قوله تعالى"*لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ* " (البقرة:256) وكما أن اللغة تعبر عن نتاج التمازج الفكري بين العرب والأرْمَن فقد تطرقت العربية للأرمنية عبر طرق عديدة ومتنوعة، تكاد تلمس أذنك وتبحث عنك وأنت تجول في شوارع العاصمة يريفان، وتشتد وتكثر وأنت بين القرى الأرْمَنية المختلفة وخاصة المتاخمة للحدود الأرْمَنية الإيرانية مثل (قبان، جوريس) أو تلك المتاخمة للحدود التركية (آرارت، ماسيس..)، قد استرعى هذا انتباهي لكوني عربية أعيش بين الأرْمَن على أراضي الدولة الأرمينية لما يمتد لأكثر من ست سنوات، ودراستي اللغوية، فلم تمر عليَّ هذه الظاهرة مرور الكرام، بل حاولت رصدها؛ ونتج عن ذلك معجمان أحدهما يحصي مئات المفردات الدخيلة المشتركة بين العربية والأرْمَنية، والآخر يرصد الدخيل العربي في الأرْمَنية.

منهجية البحث

اتبعت الدراسة ثلاثة مناهج في شكل متكامل، ومتناغم لتحقيق أكبر قدر ممكن من الدقة والحيادية والموضوعية. فاستخدمت الدراسة المنهج المعياري؛ والهدف من هذا المنهج وضع معايير

وضوابط ثابتة لا يجوز الخروج عنها، فما يوافقها يعد دخيلا عربيا في الأرْمَنية، وما لا يتحقق يعد مخالفا لتلك الضوابط، ويتم استبعاده من الدراسة، كما استخدمت المنهج التاريخي؛ والهدف منه دارسة اللغة في مكان معين وذلك عبر فترات زمنية متعاقبة؛ لرصد وتتبع ظاهرة الدخيل العربي في الأرْمَنية، واستخدمت الدراسة المنهج التقابلي؛ لعقد مقارنة بين العربية والأرْمَنية؛ لرصد كل المفردات العربية الدخيلة على الأرْمَنية.

الحدود المكانية والزمنية للدراسة:

الحدود المكانية: تحديد اللغة الأرْمَنية الشرقية ولهجاتها في (كارباخ، ديليجان، جوريس، قبان، آرارات، جارني، جرموق، أباران، جيومري، لوري، تافوش، فاندازور، أرتاشات، أرمافير، سيفان) .

الحدود الزمانية: تم تحديد الفترة الزمانية من بدايات تدوين العربية والأرْمَنية إلى وقتنا الحالي. هذا ما جعل عملية إحصاء كل ألفاظ الدخيل العربي في الأرْمَنية عبر العصور يعد ضربا من المستحيل؛ لضياع العديد والعديد من الألفاظ الدخيلة عبر الزمان لعدم تدوينها، أو لتأخر زمن التدوين عن زمن وجود اللغة ذاتها، لكن حاولنا بكل ما نملك من إمكانيات تجميع أكبر قدر ممكن من الألفاظ الدخيلة المشتركة.

معايير قبول لفظ الدخيل العربي في الأرْمَنية: وفقا للمنهج المعياري تم وضع عدة ضوابط وشروط لقبول لفظ الدخيل العربي في الأرْمَنية ويتم عرض هذه الشروط فيما يلي:

- أن تكون اللفظة دخيلة من العربية، بتأكيد كل الشواهد على جذورها العربية، أو أصولها السامية والتي يعد ضربا من التحيز ردها إلى لغة سامية دون أخرى باعتبارها مشتركا لفظيا بين اللغات السامية، أو موروثة من اللغة السامية الأم، ونسبته إلى إحدى اللغات السامية بعينها يعد طعنا في الموضوعية وتحيزا غير مبرر.
- اشتمال الدراسة على المفردات المركبة من مقطعين أحدهما من العربية مثل (أدميرال) التي تعود إلى (أمير البحار) العربية.
- أما الألفاظ التي اختلفت المراجع والشواهد بردها إلى أصولها فقد ضمتها الدراسة؛ لعدم الجزم بالرأي فيها؛ مثل كلمة (بُرْدَة) التي ردتها المراجع الأرْمَنية للأصول الأرْمَنية.
- خلو اللفظة الدخيلة من شبهة وجود تشابه بالمصادفة. فمثل لفظة (خِيْش/ խեժ) تعني بالعربية نسيجٌ غليظٌ، ومعناه في الأرْمَنية هو لُحاف الشجر أو نوع من النبات، و لفظة (أرض) والتي أنكر "آجاريان" عروبتها وقال أنه تشابه وقع بالمصادفة.
- اعتبار اللفظ التي نقل من لغات أخرى عبر العربية لفظا دخيلا عربيا مثل: جِرْمُوق/Ջերմուկ: ما يلبس فوق الخف؛ لحفظه من الطين، فارسي معرب "سر موزة"، و"سر" يعني فوق، و"موزة" تعني خف (أدّي شِير: 40/ اليسوعي: 222/ الجواليقي: 39).

مراحل تجميع وإعداد مادة الدخيل العربي في الأرْمَنية.

- استماع اللغة الأرْمَنية من الأرْمَن في الأسواق، وأماكن العمل، وأماكن الدراسة، ووسائل المواصلات بإصغاء وإمعانٍ؛ هذا ما ساعدني كثيرا في التقاط بعض الألفاظ الدخيلة التي لم تذكر في المعاجم، ولا كتب الأدب الأرْمَنية.
- مراجعة بعض المعاجم العربية التي تضم كل اللغة كـ (جمهرة اللغة، لسان العرب، تاج العروس) مع عدد من الناطقين باللغة الأرْمَنية _مع الأخذ في الاعتبار التغيرات التي قد تطرأ على اللفظ الدخيل في الأرْمَنية والعربية_ ؛ لتعرف اللفظ العربي الدخيل في الأرمنية.
- الإلمام بالدخيل العربي في المعاجم الأرْمَنية كـ هراتشيا أجاريان (1876 -1953) م، غازاروس أغايان (1840 -1911) م. ملخسيان، مخيتار هيراتسي (في منتصف القرن الثاني عشر– في بداية القرن الثالث عشر)، صياط نوفا (1712 -1795)، وكوميطاس (1869 - 1935)، جريجور ناريكاتسي (951-1003 أو1010).... إلخ).
- توجهت بمساعدة من طلابي وزملائي الأرْمَن للبحث عن الألفاظ العربية الدخيلة في العديد من الأقاليم الجغرافية المختلفة في دولة أرمينيا: (كاراباخ، ديليجان، جوريس، قبان، آرارات، جارني،جرموق، أباران، جيومري، لوري، تافوش، فاندازور، أرتاشات، أرمافير، سيفان)، حاملين معنا قائمة تضم المئات من الألفاظ العربية مكتوبة باللغة الأرْمَنية وبجوارها معناها؛ للتوصل إلى القرى والأقاليم التي تستخدم هذه المفردات وتوجيه هذه القائمة إلى مختلف اللهجات والطوائف والأعمار والفئات الأرْمَنية؛ للتوصل لأدق النتائج وأصحها في مدى شيوع واستخدام هذه الألفاظ في الأرْمَنية حاليًا سواء في العامية أو الفصحى.

المبحث الأول: صعوبات الدراسة:

(1) صعوبات متعلقة بالمراجع العربية:

شرعت الدراسة الحالية في تجميع الدخيل العربي في الأرْمَنية، ورصده على فترات زمنية متعددة، تنوعت بين العصور المختلفة قديمًا وحديثًا؛ مما لا شك فيه أن هذا العمل لم يكن سهلًا ممهدًا؛ لذا كان هذا العمل محفوفًا بالمشاق والصعوبات، لنسب المفردة الدخيلة للعربية من عدمه، وكان من بين هذه الصعوبات ما هو متصل بمراجع اللغة العربية، ومنها ما هو متصل بمراجع اللغة الأرْمَنية، نحاول عرض هذه الصعوبات في السطور القادمة، وكيفية التغلب عليها:

نسب بعض الألفاظ الدخيلة في العربية للعربية بالرغم من أن أعجميتها ظاهرة؛ على سبيل المثال: جَهَنَّم: القعر البعيد. وبئر جهنم وجهنام - بكسر الجيم والهاء: بعيدة القعر، وبه سميت جهنم لبعد قعرها (Manzur, 711h) (جهنم)، واختلف باقي العلماء في معرفة أصل الكلمة؛ فقال الجوهري: فارسي معرب (Duraid, 321h)، والصحيح أنه عبري "كيهنام"، ومنه بالسريانية واليونانية (Al-Razy, 332h). إبْلِيس: على وزن "إفعيل"، مشتق من الإبلاس، وهو الإبعاد من الخير، أو اليأس من رحمة الله، وتردد ابن دريد بين عربيته وقال الأكثرون: إن إبليس اسم أعجمي ممنوع من الصرف للعلمية والعجمية، وقال أبو إسحاق: لم يصرف لأنه أعجمي معرفة (Ibn Manzur, 711h (بلس). وقال الجواليقي أنه يوناني من ديابلس بمعنى النمام والعدو والشيطان (Al-

(Jwaliqi, 1990, p. 122). وذكر دوست أنه دخيل للفارسية عن طريق اليونانية (Dost, 1393 h, p. 85). يَعْقُوب: سمي يعقوب بهذا الاسم؛ لأنه ولد مع عيصو في بطن واحد. ولد عيصو قبله، ويعقوب متعلق بعقبه، خرجا معًا. اسم إسرائيل أبي يوسف ـ عليهما السلام ـ (Ibn Manzur, 711 h) (عقب)، وذكر الجواليقي أنه معرب عبري من (ياكوف)، بالعبرية: ومعناه: "ماسك كعب القدم"(Al-Jwaliqi, 1990, p. 644) . وعندما ظهرت المعاجم المتخصصة في تتبع الدخيل في القرن الثامن عشر على سبيل المثال: (برجشتراسر، وآدي شير، واليسوعي، وفرنكل، وطوبيا العنيسي... إلخ) غلب عليها التحيز الديني والمذهبي والعرقي؛ نطرا لما نسبوه من مفردات موروثة من اللغة السامية الأم، ومشتركة في معظم اللغات السامية، للغة الآرامية دون شواهد وأدلة كافية، يعد هذا ضربا من التخمين وطعنا في الموضوعية. فعلى سبيل المثال: "بَرَكَة" وهي من مادة "بَرَكَ" أي الزيادة والنماء، "حرام" وهي من مادة "حرم" أي مَنَعَ، "حكيم" وهو من مادة "حَكَمَ"، والحكيم ذو الحكمة، و "حور"، وهي في العربية بمعنى البياض محدقًا بالسواد، و"رحمة"، وهي من مادة رحم ... إلخ. فكل هذه الألفاظ موروثة عن اللغة السامية الأم، وموجودة في معظم اللغات السامية، وورودها في الكتاب المقدس لايعد دليلا قطعيا على أن الآرامية هي اللغة التي انتجت هذه الألفاظ، فاللغة السامية الأم تعود للألفية الثالثة قبل الميلاد أي قبل حوالي 5 آلاف سنة (Wolfensohn, 1348 h, p. 28)، مما يجعلها من ضمن أقدم اللغات المكتوبة في العالم؛ وتفرعت عن اللغة السامية الأم عدة لغات من أشهرها الآن؛ العربية، والعبرية، والآرامية (السريانية)، والحبشية، ويعد التشابه الكبير الذي وجده العلماء واللغويون بين هذه اللغات على مستوى الألفاظ والأساليب ونظم اللغة الدليل الأكبر؛ لدعم نظرية اللغة السامية الأم.

(2) صعوبات متعلقة بمراجع اللغة الأرْمَنية:

●لم تنتبه المعاجم الأرْمَنية لرصد الدخيل بها وتتبع جذوره إلا في أواخر القرن التاسع عشر (هيوبشمان، آجاريان، جاهوكيان)؛ مما أدى هذا إلى اندماج الدخيل في اللغة الأرْمَنية بشكل يصعب الفصل بينهما في بعض الحالات، وقد يصل إلى المستحيل؛ نظرًا للتغير الطبيعي الذي يطرأ على اللفظ الدخيل، فتشكل هذه الظاهرة في بعض الأحيان صعوبة جدية للغويين عند محاولاتهم كشف الأصول الحقيقة لبعض المفردات، فهناك العديد من المفردات الفارسية الدخيلة للعربية والأرْمَنية من المحتمل تماما أن تكون تلك الكلمات منقولة من العربية للفارسية ثم إلى العربية، ويسمى هذا "الدخيل المرتد"، والذي يزيد من الصعوبة هو أن عملية انتقال بعض المفردات من الفارسية إلى العربية تكرر أكثر من مرة.

●تأخر زمن تدوين اللغة الأرْمَنية للقرن الخامس الميلادي، فكانت الأرْمَنية تكتب بالأحرف اليونانية والسريانية، حيث إن هاتين الأبجديتين كانتا تستخدمان في الكتب الدينية المسيحية الطقسية وغيرها في بلاد الأرْمَن، وكذلك في الشؤون الإدارية. وقد مرت اللغة الأرْمَنية المكتوبة بثلاث مراحل: (الأرْمَنية القديمة، والأرْمَنية الوسطى، والأرْمَنية الجديدة) وتخللها الدخيل العربي على مراحل زمنية متفرقة. كذلك تتنوع الأرْمَنية حاليا إلى: الأرْمَنية الشرقية في دولة أرمينيا وشمال

غرب إيران، وهي قريبة للنسخة الكلاسيكية نوعًا ما مع تبسيطها لنمط الكتابة، وتستخدم الأرْمَنية الغربية من قِبل الأرْمَن الذين يعيشون في تركيا، والبلدان العربية، وفي منطقة الشرق الأوسط، والمهجر، مع حفاظها على جذورها مع امتازجها بالطابعين الكلاسيكي والشعبي، هذا بجانب العديد من اللهجات التي تتخلل الأرْمَنية الحديثة داخل الدولة الأرْمَنية، مثل اللهجة في (يريفان، كاراباخ، ديليجان، جوريس، قبان، آرارات، جارني، جرموق، أباران، جيومري، لوري، تافوش، فاندازور، ارتاشات، أرمافير، سيفان).. إلخ (Jahukyan, 1972, pp. 49-68).

المبحث الثاني: العلاقات التاريخية بين العرب والأرْمَن:

تمتد العلاقات التاريخية بين العرب والأرْمَن لفترات ضاربة في أعماق التاريخ، بدأت تلك العلاقات، منذ عهد الملك الأرْمَني "ديكران" فقد دخل سوريا وضم (قيليقية) وهي منطقة جغرافية تاريخية تقع جنوب الأناضول، و(فينيقية) وهي منطقة على ساحل البحر المتوسط تمتد من مقاطعة أنطاليا في تركيا إلى الغرب على طول شاطئ الريفييرا التركية، ومدن (بيروت، واللاذقية، وفلسطين) ظلت تلك المناطق ضمن المملكة الأرْمَنية حوالي 20 عاماً. ولكن في عام 66 ق.م عقدت في أرتاشاط عاصمة أرمينيا في ذلك الوقت، معاهدة بين أرمينيا وروما اضطر الملك ديكران بموجبها التنازل عن هذه الأراضي وتسليمها لروما. كانت تلك السنوات العشرون سنوات سلام، ساد فيها النظام والأمن في هذه المناطق وازدهر الاقتصاد والثقافة. وكانت تلك الفترة أول تجربة تاريخية للتعايش بين الأرْمَن وسكان هذه المناطق في دولة واحدة. والذي أدى فيما بعد إلى فهم أفضل لأفكار الشعبين ورغباتهما وعاداتهما. (Hovhanesyan, 2007). مع بداية القرن السابع الميلادي ظهرت الخلافة العربية على ساحة التاريخ وغيرت مجرى أحداثه بقوة وسرعة فاقتا كل التوقعات واندمجت أرمينيا في الخلافة العربية، ومرة أخرى ظهر الأرْمَن والعرب في دولة واحدة، ولكن في هذه المرة دولة عربية تحت حكم إداري عربي أسمتها الخلافة العربية، فقد فتح العرب بلاد الجزيرة ومنطقة أذربيجان الفارسية، وانطلقت الجيوش الإسلامية الظافرة لفتح أرمينية عن طريق الجنوب، ويبدوأن الأهمية الاستراتيجية لأرمينيا كانت من أهم الأسباب التي دفعت العرب لفتح أرمينيا لكونها تقع على حدود الأمبراطورية الاسلامية ومتاختهما للأمبراطورية البيزنطية (العدواللدود للدولة العربية الإسلامية) من ناحية ثانية. فالاستيلاء على أرمينية بمثابة تأمين لبلاد الجزيرة والشام، وتأمينا لها ضد جيران يناصبونها العداء، بل وتمهيدا للاستيلاء على بلاد الروم، اذ أن المسلمين أدركوا بثقاب بصرهم وبصيرتهم أنها أفضل قاعدة عسكرية يتخذونها في حربهم المنتظرة ضد البيزنطيين. باعتبارها الدرع الواقعي الذي يحمي ظهر دولة من الروم، ويعطيها عمقا أقليميا، ويدفع عنها الأخطار. فالاستيلاء على ذلك الدرع، يسهل على المسلمين اقتطاع أوصال الأمبراطورية البيزنطية، واختراقها (Eskandar,1982, p. 27). انضمام أرمينيا إلى الخلافة العربية ساعد حقا على التعارف المتبادل والتمازج الفكري والحضاري بين الشعبين. كما أن الاختلاف اللغوي والديني بين الشعبين لم يشكل عائقا أمام توطيد العلاقات الأرْمَنية العربية على مر التاريخ. وأصبحت أرمينيا بذلك حاجزا رادعا بين الدول الإسلامية وشعوب القوقاز

خاصة الخزر[1] كما زادت أهمية أرمينيا العسكرية والدفاعية في العصر العباسي واستعان الخلفاء العباسيين أحيانا بالأرْمَن ضد الروم وضد الولاة العرب المتمردين في مناطق الخلافة الشرقية. وليس هذا بغريب، فقد كان الأرْمَن يفضلون المسلمين على البيزنطيين، بسبب محاولة أباطرة الروم فرض مذهبهم الديني بالقوة على الشعب الأرْمَني. ففي المجمع الديني الذي عقد في دوين سنة (648م 28هـ)، رفض الأرْمَن مقررات مجمع خلقودنية المسكوني سنة 451م، وأصروا على أن للمسيح طبيعة واحدة، ورفضوا مبدأ الطبيعة الثنائية. وبذلك كان الأرْمَن _شأنهم شأن مسيحي مصر والشام وفلسطين_ يؤمنون بمبدأ الطبيعة الواحدة للمسيح، واعتبروا الإسلام أقرب إلى تعاليمهم من تعاليم مجمع خلقدونية المسكوني. هكذا كانت السياسة البيزنطة قصيرة النظر اتسمت بالعناد والغرطسة والتهور. فبدلا من كسب قلوب الأرْمَن إلى الصفوف الأمبراطورية البيزنطية لمواجهة الفتوحات الإسلامية، كسبت حقدهم بإثارة المشاكل الدينية، وبالتالي ارتمي الأرْمَن في أحضان المسلمين المتسامحين. (Eskandar, 1982, p. 35, 36).

وكانت سياسة الحكام العرب تجاه الأرْمَن تتسم بالحكمة. فلم يتبعوا سياسة إذابة الهوية الأرْمَنية، ولم يضغطوا عليهم لتغيير ديانتهم المسيحية والدخول في الإسلام، وكان الأرْمَني حر التصرف في وطنه، ويختار الحاكم الذي يريده. وبالطبع كانت هذه السياسة غاية في الحكمة ومهدت الطريق لتعاون سياسي وعسكري بين الأرْمَن والعرب. ومن الأمور المهمة أيضاً أن الخلافة العربية لم تلجأ إلى تصفية طبقة الأمراء الأرْمَن، بل لم يحاولوا حتى التدخل في الخلافات والمنزعات التي كانت تنشب أحيانا بينهم، بل حافظت على حقوقهم وامتيازاتهم وفي بعض الأحيان كانت تترك لهم قواتهم. كما ساعد على الترحيب الأرْمَني بالفتح العربي الوضع السيئ الذي كان فيه بلاد الأرْمَن آنذاك، ولا سيما أرمينية الفارسية التي كانت تسودها الفوضى قبل الفتح العربي (Khorshid, 1969, p. 11). وقد تم الفتح العربي لأرمينيا صلحا واتسمت العلاقة بين العرب والأرْمَن بأنها علاقة حسنة قائمة على المصالح المتبادلة والتفاهم المشترك والتعامل التجاري النشط ومن دلائل هذه العلاقة الحسنة أن العرب القدامي لم يقسروا سكان تلك البلاد على اعتناق الإسلام، كما لم يعمدوا هناك إلى نشر عقيدتهم بقوة السلاح، إذا كان شعارهم الذي آمنوا به وفق تعاليم قرآنهم الكريم هوالآية " لا إكراه في الدين" وكان بوسعهم ذلك لوشاؤوا وهم الدولة الكبرى والعظمى. غير أنهم اكتفوا بالولاء السياسي والتحالف الاستراتيجي من خلال إبرام العديد من الاتفاقيات العادلة والمعاهدات المتكافئة بما يضمن مصالح الشعبين. وهكذا كانت حصيلة هذه الأواصر الحسنة بقاء الأرْمَن على عقيدتهم المسيحية، ومحافظتهم على كنيستهم الوطنية، فضلا عن تمتعهم بقوميتهم وتراثهم ولغتهم في ظل ولاء للعرب، وهذا أمر يدعو دون ريب إلى الإعجاب والتقدير. يشهد على ذلك عهود الصلح وكتب الأمان المحررة من قبل الخلفاء العرب حول حق الأرْمَن في

[1] **الخزر:** هي دولة تركية في أوروبا الشرقية حكمت من القرن السابع إلى القرن الحادي عشر الميلادي امتدت سيطرتها من البحر الأسود إلى كييف، ومن بحر آرال إلى المجر. قد زحفت هذه الشعوب إلى شمال أرمينيا بدعم من الإمبرطورية البيزنطية بهدف إضعاف الحكم الإسلامي.

ممارسة شعائرهم الدينية والمحافظة على تقاليدهم بكل حرية، ويقول المؤرخ سيبيوس أن الأمير تيودور رشدوني وقّع في أواخر القرن السابع عام 652 م معاهدة صلح مع معاوية، ما وطد العلاقات بينهما، وعزز الحلف العربي الأرْمَني؛ حين منح العرب آنذاك إدارة ذاتية للمملكة الأرْمَنية، وتوطدت العلاقات السياسية بين الخلفاء والملوك. وكان الملوك الأرْمَن يلحقون فرقاً من جيوشهم بالجيوش العربية عندما يقوم الخلفاء بالفتوحات. وأدي هذا إلى خلق جو ملائم لنشاط الأرْمَن في الخلافة العربية وأفسح المجال أمام مشاركتهم في الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية للدولة. وسجل التاريخ صفحات مشرفة من النضال المشترك لأمراء الأرْمَن والعرب ضد الدولة البيزنطية والغزاة الأجانب، وأكبر دليلا على ذلك اشتراك قادة أرمن في الجيوش العربية التي فتحت مصر، وقاموا بمساعدة القائد عمروبن العاص، وكان على رأسهم القائد الأرْمَني " فارتان" وكان حامل اللواء، وقد اكتسبت بلدة "وردان" إحدى قرى محافظة الجيزة اسمها من اسم القائد الأرْمَني " فاردان" (Raslan, 1997, p. 39) وليس من الصدفة أن أمهات عدد من الخلفاء العرب كن أرمنيات المولد. واستوطنت بعض الأسر العربية أرمينيا واستقرت هناك إلى جانب الأرْمَن واختلطت بهم إلى حد الزواج، وظهر منهم كذلك أسر حاكمة توارثت الحكم في بعض المناطق برضا الوالي العربي. وساهم الفتح العربي لأرمينيا في زيادة هجرة القبائل العربية إليها. ومن هذه القبائل القبائل اليمنية وهي أول قبيلة دخلت أرمينيا مع الفاتحين وقبائل "النزارية" وأفواج من المهاجرين من "ربيعية" و"تغلب" و"وائل" و"شيبان" وغيرها التي استوطنت في المناطق المتاخمة لحدود أرمينيا الجنوبية – الغربية القريبة من موطنها الأصلي مثل "ديار بكر" وليس من الصدفة انتساب عدة مفكرين عرب في القرن الوسيط إلى مناطق أرمينيا الجنوبية_ نذكر منهم الشاعر "عبد الرحمن بن يحي الدبيلي"، و"حداد بن عاصم النشوي"، و"ابن الأزرق الفارقي"، و"الفقيه الصالح أبوالحسن على بن محمد بن منصور الأرجيشي"، و"الوزير أبوالنصر المنازي" و"أبوعلى القالي الأديب المعروف بلصاحب الآمالي" وغيرهم. وتأسست في مختلف مناطق أرمينيا عدة سلالات عربية، وبدأت مرحلة جديدة للاحتكاك بين الأرْمَن والعرب في أرمينيا طوال الخلافة العربية في مختلف المراحل التاريخية. وكذلك الحال على الصعيد الفكري والفلسفي والثقافي حيث اهتم المفكرون والفلاسفة العرب والأرْمَن على السواء بالحضارة والعلوم. فقد كان المفكرون الأرْمَن على معرفة وثيقة بمؤلفات الفلاسفة العرب الكبار أمثال الكندي والمعري وابن رشد وغيرهم (Zahr El-dien, 1996, pp. 249-250) ، ولعل هذا يفسر لماذا يغلب على الدراسات التاريخية الأرْمَنية الاعتقاد بأن الهيمنة العربية على أرمينيا تختلف تماماً عن الهيمنة الفارسية. و في أواخر القرن التاسع دخلت العلاقات العربية-الأرْمَنية مرحلة جديدة. ففي عام 885م أعلنت أرمينيا استقلالها. وسارعت دولة الخلافة العباسية في الاعتراف باستقلال أرمينيا كما أرسل الخليفة المعتمد تاجاً ذهبياً لأول ملك على أرمينيا المستقلة "أشوت بجراتوني الأول" مما يعد اعترافاً رسمياً به ملكاً شرعياً على دولة جارة مستقلة هي أرمينيا. واستمرت علاقات حسن الجوار بين الدولتين حوالي 200 عام إلى جانب التعاون في المجالات السياسية والاقتصادية

والثقافية. ولكن هذه العلاقات انقطعت في القرن الحادي عشر عندما سقطت مملكة "بجراتوني" الأرْمَنية عام 1045 في أيدي الامبراطورية البيزنطية العدو اللدود لدولة الخلافة العربية.بسقوط الدولة الأرْمَنية ساء الوضع السياسي في الشرق الأوسط، ثم سقطت بغداد في عام 1256 ومعها دولة الخلافة العباسية على يد التتار. ثم لاقت الأمبراطورية البيزنطية نفس مصير الخلافة العربية. وفي عام 1453 استولى الأتراك العثمانيون على القسطنطينية ومن ثم قامت الأمبراطورية العثمانية على أنقاض المملكة أرمينية ودولة الخلافة العباسية (Hovhanesyan, 2007) ثم سقوط دولة الخلافة العثمانية وسيطرة الاتحاد السوفيتي على أرمينيا (1917-1991) وهدم كل ماله علاقة بالمسلمين والعرب من مساجد وشواهد قبور وآثار إسلامية، لم يبق منها إلا بعض الأحجار أو المخطوطات الجلدية أو الورقية في المتحف الأرْمَني الشهير (ماتانادران) وسط العاصمة الأرْمَنية يريفان، وبعض شواهد القبور التي يصادفها فئوس فلاحي الأرْمَن عند زراعتهم لمحصولاتهم الزراعية، أو استصلاحهم أراضٍ جديدة. إذا قمنا بإغلاق صفحة التعاون العسكري والاستراتيجي بين العرب والأرْمَن بهذه السطور فإن التعاون الثقافي والفكري والعلمي واللغوي كان هو الأقوى والأبقى على الإطلاق ومازالت سطور حرفه ظاهرة للعيان إلى وقتنا الحالي، ونسلط الضوء في السطور القادمة على علاقة العربية بالأرْمَنية عبر العصور.

المبحث الثالث: علاقة اللغة العربية بالأرْمَنية:

أخذت العربية طريقها للأرمنية عبر قنوات وطرق متعددة، وأزمنة مختلفة، علاوة على ذلك فإن التاريخ ما قبل القرن السابع ولا سيما تاريخ القرن الخامس يحتوي على عدة مفردات من المرجح أن تكون ذات أصول عربية، ولكن اللغويين الأرْمَن يختلفون عند تطرقهم إلى هذا الموضوع، فيرفض بعضهم رفضا باتا فكرة تواجد الكلمات العربية في الأرْمَنية قبل القرن السابع على الرغم من التشابه الظاهر للعيان بين الأصول العربية والأرْمَنية لكن يرجعها بعض علماء الأرْمَنية إلى أن تلك التشابهات بتوافق وقع بين العربية والأرْمَنية (Mkrtchyan, 1980). أو من المحتمل أن تكون تلك الكلمات دخيلة في العربية والأرْمَنية معا من اللغة الآرامية القديمة أو الأشورية أو الفارسية، وعلى رأس هذا الفريق "هراتشيا آجاريان" و"هاينريخ هيوبشمان" اللذان يعتبران من أهم الممثلين لهذا المذهب. ويستمد هذا الفريق رأيه من خلو الأدب الأرْمَني المدون لكل من سيبيوس وجيفوند من الدخيل العربي إلا بعض الأسماء العربية فقط، ولكن من ينكر وجود الدخيل العربي إبان هذه المرحلة باستناده إلى أن الأدب الأرْمَني المكتوب يخلو من الكلمات العربية فهذا ليس دليلا قاطعا على خلو اللغة الأرْمَنية من الدخيل العربي في هذه الحقبة الزمنية وذلك لسببين رئيسيين، أولهما أن الأدب الأرْمَني لم يدون كله خلال هذه الحقبة وأن ما دون منه هو النذر القليل جدا(Ajaryan, 1951, p. 188) ، وثانيهما احتمال تطرق الدخيل العربي في اللغة المحكية، وعدم اشتمال اللغة المكتوبة على أي منه، كذلك ينبغي الاشارة الى أنه حين ظهرت اللغة الأرْمَنية في مملكة قيليقية، قاوم الكُتَّاب الأرْمَن ورود الدخيل في النصوص الأرْمَنية المكتوبة، وابتعدوا عن الكلمات الدخيلة في كتاباتهم، باعتبار الأرْمَنية هي اللغة الرسمية للمملكة الأرمنية في قيليقية. وبما

أن الكلمات المستعارة من العربية كانت تتعلق بالمجالين الاجتماعي والثقافي في الحياة اليومية العادية، ولم تدع الحاجة لاستخدامها في النصوص الدينية والفلسفية والعلمية المدونة (Arisyan, 2016).

ويذهب الفريق الآخر وعلى رأسهم " كيفورك جاهوكيان" إلى أن الاحتكاكات بين اللغتين بدأت قبل القرن السابع فيذكر الأخير في كتابه المشهور" تاريخ اللغة الأرْمَنية؛ فترة ما قبل الكتابة" إحدى عشرة كلمة من المرجح تماما أن تكون منقولة من العربية، وتنتمي هذه الكلمات إلى حقول دلالية مختلفة من تسميات الحيوانات والمأكولات والمشروبات والملابس والبيوت والحياة اليومية والحركة والانتقال والتفكير والمشاعر والمفاهيم المعنوية والإنسانية والأسرية (Jahukyan, 1972). بالرغم من اختلاف الفريقين بين مؤيد ومعارض لتطرق الدخيل العربي للأرمنية قبل القرن السابع، لكن الذي لا خلاف عليه أن العربية تطرقت للأرمنية ودخلت االقاموس الأرْمَني في أزمان مختلفة، وقد أحصها " هراجيا آجاريان" بالمئات وقد دخلت الأرْمَنية بلفظها ومعناها مع تطور دلالي في أحيان كثيرة أو المحافظة على المعنى القديم، ففي مؤلفه الموسوعي " قاموس الأصول اللغوية الأرْمَنى" وهو قاموس لغوي مقارن (Ajaryan, 1926)، رصد آجاريان أكثر من 800 مفردة دخيلة من العربية للأرمنية منها ما توارى واندثر، ومنه ما هو محصور في استخدام بعض لهجات القرى الأرْمَنية ومنه ما تأصل واختلط بالأرْمَنية فأصبح من الصعب بل المستحيل أحيانا تميزه عن الأرْمَنية، أن المفردات العربية الدخيلة في الأرْمَنية نوعان: مباشرة وغير المباشرة. والكلمات الدخلية المباشرة هي التي تؤخذ مباشرة من العربية ، أما الكلمات الدخيلة غير المباشرة فهى التي تنتقل عبر لغات أخرى مثل الكثير من الكلمات العربية المنقولة إلى الأرْمَنية عبر التركية أو الفارسية اللتان قامتا في هذه الحالة بدور الوسيط سواء كان ذلك في القرون السيطرة العربية على بلاد الأرْمَن أوما قبلها وهذا يقف وراء أسباب كثرة الدخيل العربي وشيوعه في الأرْمَنية.

المبحث الرابع: الدخيل العربي المباشر في الأرْمَنية:

مما لاشك فيه أن السيطرة العربية على بلاد الأرْمَن خلال القرن السابع الميلادي أدت إلى تداخل العربية في الأرْمَنية بشكل ملحوظ، كما كانت لهجرات القبائل العربية لأرمينيا عظيم الأثر في انتشار الدخيل العربي إلى المجتمع الأرْمَني وتمثلت هذه الهجرات في هجرة القبائل اليمنية أول القبائل التي دخلت أرمينيا مع الفاتحين الأول ثم جاءت النزارية ثم ربيعة وتغلب ووائل وشبيان توطنت في ديار بكر القريبة من حدود أرمينيا الجنوبية، وكانت " أغجنيك" المقاطعة الأولى التى استوطنت فيها جموع كبيرة من العرب وفقا لمعطيات اليعقوبي بدأت أولى الموجات الكبيرة للاستيطان العربي في أرمينيا في حقبة هارون الرشيد (786- 809) وقد كان العلماء والتجار من أكثر شرائح المجتمع استعمالا للعربية كما انتشرت لدى ممثلي الطبقة العليا من المجتمع كأسرة " البقرادونيين" و" الزاكاريين" وغيرهم وليس من المستغرب انتشار أسماء العلم ف كلتى اللغتين فنرى العديد من أسماء العلماء والأطباء العرب في اللغة الأرْمَنية والعكس ، ومن أشهر أسماء

العلم العربية في الأرمنية (غريب، عبدالله، فاطمة، رشيد، جميلة، فريدة،علي، زبيدة، زينة، عزة، عباس....إلخ)، والعديد من الألقاب " النشوي" نسبة إلى نشوى أو"نخجوان" أوالدبيلي نسبة إلى مدينة " ذبيل" أو" الأرجيشي" نسبة إلى مدينة أرجيش وغيرها من الألقاب والأنساب. وليس من الصدفة انتساب عدة مفكرين عرب من القرون الوسطى إلى مناطق أرمينيا، ومنهم الشاعر عبدالرحمن بن يحيى الدبيلي، وبدأت اللغة العربية منذ القرن الثامن والتاسع الميلاديين بالخروج من أوساط الحكام والتبني من قبل عامة والشعب كلغة علم وفكر واتصال. لم يقف الأمر عند هذا الحد بل انتشرت العربية بصفتها لغة القرآن ولغة البلاد الرسمية وقد استعمل اللغة العربية إضافة إلى الأمراء والحكام المسلمين ورجال الدين الإسلامي، والأمراء والملوك الأرْمَن " البقرادونيون والزكاريون وغيرهم من ممثلي المجتمع الأرْمَني فلم ينقش الأرْمَن الكتابة العربية على الآثار المعمارية الضخمة وعلى دور العبادات المسيحية من كنائس وأديرة فقط بل وعلى النصب التذكارية والأضرحة وشواهد القبور فتحمل هذه الوقائع أهمية كبيرة وتشكل قيمة حضارية ليس فقط بالنسبة للثقافة الأرْمَنية وإنما العربية والإسلامية أيضا. نتيجة ذلك احتلت العربية مكانة مرموقة في حياة الأرْمَن وتحولت إلى أداة تواصل وتعامل بيهم، ومن ناحية أخرى، يذكر المؤرخون الأرْمَن أن تأثر الأرْمَن بالأدب العربي قد ظهر بشكل خاص في شعرهم من خلال اقتباسهم الوزن والقافية عن الشعر العربي، والقرآن الكريم وعلى رأس شعراء الأرْمَن الذي كتب بعض الأدعية والصلوات الأرْمَنية متأثرا بالقرآن الكريم *جريجور ناريكاتسي* (951-1003 أو1010). كما أن الترجمات الطبية والعلمية في القرن الثاني عشر ميلاديا كان لها عظيم الأثر في تدفق المئات من المفردات العربية للغة الأرمنية و بدأ الدخيل العربي في الظهور في اللغة الأرْمَنية بشكل ملحوظ من القرن الثاني عشر نتيجة الترجمات العلمية ولا سيما الطبية باعتراف الأطباء الأرْمَن وعلى رأسهم عميد الأطباء الأرْمَن " مخينتار هيراتسي" والعالم " كريكور داتيفاتسي" والطبيب المشهور" أمير دولت" بتأثرهم في كثير من الأحيان بأساتذتهم العرب. وكان التعاون الطَّبي بين الأطباء العرب والأرْمَن وثيقا، حيث كان الكثير من الأطباء العرب والأرْمَن يعملون جنبا إلى جنب، وكان معظم العرب يجيدون الأرْمَنية لدرجة مكنتهم من إعداد كتب طبية بالتعاون مع الأطباء الأرْمَن. في أوساط الشعوب الأخرى التي قطنت في أرجاء دولة الخلافة فبدأ هؤلاء يدونون أعمالهم بالعربية. من هنا نستنتج أن المؤلفات المدونة بالعربية في القرون الوسطى تشمل أيضا مؤلفات الشعوب الأخرى الذين اعتمدوا العربية في كتاباتهم ونتيجة ذلك فإن التراث المدون الذي خلفه أولئك الذين كتبوا بالعربية يعد أحد الإنجازات البشرية المهمة أعطت دفعة جديدة لتطوير الفكر العلمي الأرْمَني، في تلك الفترة، شكلت أسماء النباتات الجزء الأكبر من الاستعارة، في ترجمة الكتب إلى الأرمنية مثل (بابوناج، بقلة، زنجبيل، زعرور، زعفران....)، والأمراض مثل؛ (ذبحة، زكام...)، وأعضاء التشريح مثل؛ (عضلة، أحشاء، أجواف، غدة، مستقيم، شريان ...) والعلاج مثل؛ (علاج، معجون، شراب، حب، إلخ ....)، و الحيوانات مثل؛ (الخيل، عصم، أدهم، مبطن، كميت، عقرب، زرافة، تمساح، حلزون، بقرة، ببغاء...)وكذلك ألفاظ من علم الفلك

والكيمياء، بالإضافة إلى عدد كبير من الألفاظ (الدينية والحكومة، والأدوات، والمناجم، والمأكولات، والملابس، والتجارة، والزراعة، ....) (Arisyan, 2016).

إن دراسة تلك الألفاظ والتسلسل الزمني لها في سياقها الثقافي المناسب توضح الجوانب والمظاهر الدقيقة للتأثيرات الثقافية والتفاعل بين اللغتين العربية والأرْمَنية. فقد وجد الأرْمَن أن الكلمات العربية أسهل كثيرا من الكلمات الأرْمَنية أوالفارسية التي كانوا يستخدمونها، كما أنهم استعملوا بعض المفردات والمصطلحات التي لم يجدوا لها مقابلا في لغتهم وأهم أنواع هذه المصطلحات التي تعبر عن مفاهيم جديدة التي لم يسبق لها مثيل في لغتهم. كما أن تفوق العرب في العلوم الفلسفية والكميائية والطبيعية أدى إلى انتشار العديد والعديد من الألفاظ والمصطلحات العلمية العربية في الأرْمَنية إلى وقتنا الحاضر، وساعد ترجمة بعض الكتب العربية إلى الأرْمَنية إلى انتقال العديد من الألفاظ العربية في الأرْمَنية، مثل كتاب (كليلة ودمنة) فمما لا شك فيه أن العربية كانت لغة الثقافة على مدى قرون مما جعلها محط أنظار كل من يريد رقيا فكريا وهذا في حد ذاته جعلها موضع اقتباس من حيث المفردات والمصطلحات.

المبحث الخامس: الدخيل العربي غير المباشر في الأرْمَنية:

وجدت العربية طريقها للأرمنية عن طرق غير مباشرة فقد لعبت بعض اللغات دور الوسيط بين العربية والأرمنية وفيما يلي سنعرض أهم اللغات التي قامت بهذ الدور:

(1)**اللغة الآرامية:** تأثرت الأرْمَنية بالآرامية تأثرا كبيرا وملحوظا، فقد كانت العلاقات اللغوية والتاريخية الأرْمَنية الآرامية ممتدة من العصور القديمة فكانت لغة رسمية للأرمن، وخاصة بعد انتقال الأرْمَن من أرمينيا الصغرى (بوكر هايك) إلى أرمينيا الكبرى (ميتس هايك). في عام 190 ق.م عندما قام الملك الأرميني "أرتاشيس الأول" بتأسيس المملكة الأرْمَنية المستقلة، عندئذ ارتبط شعوب المناطق الواقعة تحت السيطرة الأرمنية بالشعب الأرميني ارتباطًا ثقافيًّا، وكان أغلب هذه الشعوب من الآراميين والآشوريين (Ajaryan, 1940, pp. 331-332). وفي عام 64م عندما احتل إمبراطور أرمينيا ملك الملوك "ديكران العظيم" بلاد آرام وانضم الكثير من الآراميين والآشوريين إلى أرمينيا. وخلال سنوات سقوط المملكة السلوقية وتأسيس مملكة فسروين (عام 139 ق.م) كان شعبها يتألف من الأرْمَن والآشوريين، وكانت العلاقات بينهم وطيدة جدًّا، وحتى ملوك تلك المملكة كانوا يسمون أنفسهم "ملك الآشوريين والأرْمَن"، حتى إن بعض الملوك الأشوريين يرجع أصولهم إلى الجنس الأرْمَني. وأخذت العلاقات الأرْمَنية الآرامية تزداد وتتأصل، وزداد نفوذ اللغة الآرامية في الأرْمَنية بعد انتشار المسيحية، وخاصة أن الأرْمَن من أول الشعوب التي اعتنقت الديانة المسيحية، وكان الفضل في نشر المسيحية في أرمينيا يرجع إلى الآراميين، ومن أشهر الرسل الذين نشروا المسيحية على أرض أرمينيا "الشاعر والمؤرخ برداتسان" (Ajaryan, 1940, pp. 331-332). بعد أن انتشرت المسيحية انتشارًا واسعًا على الأراضي الأرْمَنية، فتحت مدرسة كنيسية في مدينة الرها، واشتهرت هذه المدرسة باسم "الجامعة اللاهوتية". وكانت تستقبل العديد من الطلاب من كل أرجاء العالم الذين رحلوا إليها بهدف

الحصول على التعليم الديني. وبعد إعلان المسيحية ديانةً رسمية في أرمينيا (عام 301م) تم بناء الكنائس الأرْمَنية، وجاء العديد من الرجال الدين الآراميين واليونانيين إلى أرمينيا؛ لنشر المسيحية، وأشهر من جاء إلى أرمينيا المطران الآرامي "دانييل"(Ajaryan, 1984, pp. 455-459). وهكذا أثرت اللغة الآرامية في اللغة الأرْمَنية بشكل ملحوظ، وخاصة في مجال الدين والتعليم. وكانت الآرامية هي اللغة الرسمية للكنيسة الأرْمَنية قبل اختراع الأبجدية الأرْمَنية، وبما أن الآرامية هي إحدى اللغات السامية ووجود المشترك اللفظي بين العربية والآرامية لا ينكر، وصعوبة رد هذا الدخيل للغة بعينها باعتباره وريثا مشتركا بين معظم اللغات السامية فأدى ذلك إلى التقاء مبكر بين العربية والأرْمَنية وكانت الآرامية هي همزة الوصل بينهما؛ ومن أشهر الألفاظ السامية الموجودة في الأرْمَنية على سبيل المثال: (إكْليل، بُحْران، بِرْكَة، تَرْجَم، تُرْجِمان، تِمْساح، جِير، جَنَّة، رُبْ، رَحْمَة، زَاوِيَة، زَرافة، زَعْتَر، زَمان، سَاعة، سِعْد، سُنْبُل، لَحْم، مِران، نَقْش، الصَيق، شيل، عطشان، مَهْجَع، أحْمَق، ساحر....)

اللغة الفارسية: في عام 642 م، تم فتح العرب بلاد فارس، ونشروا دينهم بين أهلها، فدامت سيادتهم على ذلك القطر بدرجات مختلفة من اتساع نطاقها نحو ستة قرون إلى سنة 1220م (Al-yaswi, 1986, p. 214).

(2)خلال هذه الحقبة الزمنية تطرقت العربية للفارسية بصورة كبيرة فغمرت العربية الفارسية بألفاظها وأساليبها، وخاصة بعد اعتناق الفرس الإسلام، فقد أحصى نور الدين 11000 مفردة عربية في الفارسية (Moneim, 2005) ، وبما أن للفرس علاقات قوية وثيقة ببلاد الأرْمَن وتوثقت العلاقات المادية والثقافية منذ أقدم العصور بينهما؛ ونتيجة لهذه الصلة العميقة بين الشعبين الأرميني الفارسي، أثرت اللغة الفارسية بما حملته من الدخيل العربي في الأرْمَنية وكانت همزة وصل ونافذة لدخول مئات الألفاظ العربية إلى الأرْمَنية عبر مراحل تاريخية طويلة، وشكلت هذه الظاهرة في بعض الأحيان صعوبة جدية للغويين عند محاولاتهم الكشف الأصول الحقيقة لبعض المفردات من العربية أوالفارسية فهناك العديد من اللفاظ العربية الدخيلة في الفارسية قد تكون في أصلها فارسية ثم دخلت الفارسية مرة أخرى(دخيل مرتد) والذي يزيد من الصعوبة هو أن عملية انتقال بعض الكلمات من الفارسية إلى العربية تكرر مرتين بالصورة الآتية على سبيل المثال هناك كلمات دخيلة متواجدة في اللغة الأرْمَنية القديمة تم نقلها أيضا في القرون الوسطى بأشكال أخرى مثل كلمة " برج" (purj) الفارسية الأصل فقد انتقلت من الفارسية للأرمنية في شكلها الأول، ثم دخلت الأرمنية عن طريق العربية "برج" (burj) ، كما أن هناك بعض ألفاظ الدخيل العربي تطرقت للأرمنية عن طريق الفارسية والتركية، وتمثل هذه الظاهرة صعوبة جدية للباحثين في معرفة وتحديد الحقبة الزمنية لدخول اللفظ العربي للأرمنية، وعن طريق أي اللغة، وأيتهما أسبق على الأخرى، ومن أمثلة الدخيل العربي في الأرمنية عن طريق الفارسية (خليفة، أمين، أمانة، شعر...

اللغة التركية: مما لاشك فيه أن تأثير العربية في التركية واضحا لا في المصطلحات الإسلامية فحسب؛ بل في كثير من الألفاظ والمصطلحات الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولا أقل دلالة على ذلك من اختيار الحروف العربية أداة للتعبير الكتابي بعد الإسلام للشعب التركي، واستمراره على ذلك في العهد السلجوقي، وطيلة العهد العثماني، وردحا من الزمن في العهد الجمهوري أيضا، وبالرغم من كافة المحاولات التي استهدفت تصفية اللغة التركية من الكلمات الأجنبية والانقلاب الذي أدى إلى تبديل الأبجدية التركية من الحرف العربي إلى الحرف اللاتيني عام (1347هـ 1928 م)، فإن التركية ما زالت تحوي آلافا من الألفاظ العربية سواء بالمعنى نفسه أواكتسبت مفاهيم جديدة من التركية لم تكن موجودة من قبل في العربية، لكنها متصلة بمعناها من قريب أوبعيد (Hakki, 2005, pp. 13, 14)، أما العلاقة بين الأرمن والأتراك فضاربة في أعماق التاريخ علاقة جوار اتسمت بالشد والجذب بين الجارتين ومنذ القرن السادس عشر الميلادي اقتسمت الدولة العثمانية والدولة الصفوية أرمينيا فيما بينهما. بينما ضمت الإمبراطورية الروسية لاحقاً أرمينيا الشرقية (التي ضمت العاصمة يريفان وكاراباخ) في عامي 1813م و1828م تحت الحكم العثماني، منح الأرمن حكماً ذاتياً واسعاً في مناطقهم وعاشوا في انسجام نسبي مع المجموعات الأخرى في الإمبراطورية (بما في ذلك الأتراك الحاكمين). رغم ذلك عانى الأرمن من التمييز لكونهم مسيحيين في ظل نظام اجتماعي إسلامي، انتهت إلى مجازر كبرى ارتكبتها الدولة العثمانية في حق الأرمن إبان الحرب العالمية الأولى، مما لا شك فيه أن اللغة لم تكن في منأى عن هذه الأحداث .فقد أثرت التركية في الأرْمَنية بوضوح وقوة وما زال تأثيرها ظاهرا للعيان إلى الآن بالرغم من المحاولات الجادة للغويين الأرمن في تنقية اللغة الأرمنية من الدخيل بصفة عامة والدخيل التركي بصفة خاصة، وأحلت محله ألفاظًا أرمينية أصيلة؛ للحفاظ على اللغة وباعتبارها أهم مقومات الهوية الأرْمَنية، وأن كثيرًا من هذه الألفاظ هجرها الأرْمَن وخاصة سكان العاصمة يريفان والنخبة المثقفة من الشعب الأرْمَني، وانحصر استخدامها في بعض القرى الأرْمَنية وخاصة القرى المتخمة للحدود التركية لكن ليس معنى ذلك أن كل الألفاظ التركية اختفت من الأرمنية شفاهيًّا وكتابيًّا، لكن قلت عما قبل ذلك، كما قامت التركية بدور الوسيط في تطرق الدخيل العربي للأرمنية فانتقلت مئات الألفاظ العربية للأرمنية عن طريق التركية ولم تكتف بالألفاظ فقط بل بالجمل والأساليب، مثل " صبر خير" "سليم صاغ" ، "فلان علان"، "حنك مسخرة"، ولكن ما زال لها وجود على ساحة الأرْمَنية واضحا إلى الآن، وفي بداية القرن التاسع عشر استخدم الكاتب البارز "خاتشادور أبوفيان" كلمات مستعارة من العربية في كتابه (لعبة في أوقات الفراغ) (Abovyan, 1864) منها (خَاطِر، خُرْج، حال ، مَجْلِس ، مُراد، جاهِل، وقت، رشيد...

الخلاصة

توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

(1)إن العلاقة بين العرب والأرمن ضاربة في أعماق التاريخ، امتدت لما قبل السيطة العربية على أرمنيا في القرن السابع، وتأثر اللغة الأرمنية بالعربية كان ناتج طبيعا لعلاقة الشعبين ببعضهما البعض.

(2)توصلت الدراسة إلى(1345) لفظة عربية دخيلة في الأرمنية، وأظهرت الدراسة استحالة تجميع كل الدخيل العربي في الأرمنية عبر العصور وذلك لأسباب متعلقة بتوقيت تدوين اللغة الأرمنية، وأسباب متعلقة بحدوث تغيرات دلالية ولفظية يصعب الكشف بدقة عن اللغة الأصيلة للفظ الدخيل. وكذلك تعرضت الأرمنية لثلاث مراحل لغوية مختلفة (الأرمنية القديمة، الأرمنية الوسطى، الأرمنية الحديثة) اكتسبت خلالها مفردات جديدة، ولعل هذه المراحل التي مرت بها الأرمنية أعطتها (قبلة حياة)؛ للتواصل والتغلب على المخاطر والصعوبات التي كانت كفيلة بأن تقضي عليها، كما قضت على آلاف اللغات منها ما هو أقدم من الأرمنية؛ ومنها ما هو أحدث منها.

(3) إن الدخيل العربي في اللغة الأرمنية انقسم إلى قسمين: الدخيل المباشر أي انتقل من العربية مباشرة للأرمنية، والدخيل غير المباشر؛ وهو انتقال اللفظ العربي الدخيل من العربية إلى الأرمنية عبر لغات وسيطة كانت للفارسية والتركية العامل الأكبر فيها.

(4)توارى الدخيل العربي في اللغة الأرمنية الحديثة ولكن ظل حضوره في اللهجات العامية في القرى الأرمنية ظاهرا للعيان، مع اختفاء نسبة غير قليلة منه، لنتمكن من الوصول إليه عبر كتب الأدب في العصور الوسطى، ومعاجم اللغة الأرمنية القديمة.

(5)تنوعت مجالات الدخيل العربي في الأرمنية، بين سبعة مجالات رئيسة وهي: مخترعات ومستحدثات حضارية، أسماء نباتات، أسماء الأعلام وبلدان ومدن، مصطلحات دينية، أسماء حيوانات، مأكولات ومشروبات، أشياء أخرى.

المصادر والمراجع

1. ابن منظور: لسان العرب (ت711) ه، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.
2. أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد: جمهرة اللغة (321) هـ المحقق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، 1987، 404/3.
3. أبو حاتم الرازي: الزينة في الكلمات الإسلامية (322) هـ، تحقيق : حسين بن فيض الله الهمداني، عبد الله سلوم السامرائي، منشورات مركز البحوث والدراسات اليمني ط الأولى 1984 م، 212/2.
4. الجواليقي: المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق وتعليق : أحمد محمد، دار القلم، دمشق، 1990. صـ 122.
5. أحمد حسن دوست: القاموس اللغوي للغة الفارسية، نشر أكاديمية اللغة الفارسية وآدابها، 1393هـ، صـ 85.

6. إسرائيل ولفنسون: تاريخ اللغات السامية، مطبعة الاعتماد، مصر، الطبعة الأولى، 1348هـ - 1929م، صـ 28.
7. Ջահուկյան Գ., Հայ բարբառագիտության ներածություն, Երևան, 1972
8. نيكولاي هوفهانيسيان: العلاقات التاريخية الأرمنية – العربية،محاضرة ألقيت في مركز الدراسات الارمينية في جامعة القاهرة 2007.
9. فايز نجيب إسكندر: أرمينية بين البيزنطيين والخلفاء الراشدين في ضوء كتابات المؤرخ الأرمني جيفوند، الطبعة الأولى، 1982، صـ 27، صـ 11.. متوفر على رابط: https://archive.org/details/Book_136/page/n19
10. أحمد فؤاد رسلان: أرمينيا الأمة والدولة، دارالأمين، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997، صـ 39.
11. صالح زهر الدين: سياسة الحكومة العثمانية في أرمينيا الغربية وموقف القوى الدولية منها، بيروت، 1996، ص 249- 250.
12. Մկրտչյան Ն., Արաբական փոխառությունները հայերենում (Նախքան արաբների արշավանքը Հայաստան), Երևան, 1980
13. Աճառյան Հ., Հայոց լեզվի պատմություն, II մաս, Երևան, 1951
14. نورا أريسيان: التداخل اللغوي بين اللغتين الأرمنية والعربية، 2016 متوافر على رابط: http://www.aztagarabic.com/archives/19660
15. Աճառեան Հ. , Հայերէն արմատական բառարան, Երեւան, 1926
16. Աճառյան Հ., Հայոց լեզվի պատմություն, I մաս, Երևան, 1940
17. Աճառյան Հ., Հայոց գրերը, Երևան, 1984
18. اليسوعي: غرائب اللغة العربية، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1986، صـ 214.
19. محمد نور الدين عبدالمنعم: معجم الألفاظ العربية في اللغة الفارسية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 2005.
20. سهيل صابان ابن شيخ ابراهيم حقي: معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 2005، صـ 13، 14.
21. Աբովյան Խ . , Պարապ վախտի խաղալիք, 1841. URL: http://eanc.net/EANC/library/Fiction/Original/Abovyan_Khachatur/Parap_Vaxti_xaghalik@.htm?page=1&interface_language=en

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

1. Ibn Manzoor. (1414). *Lisan al-Arab (711 h)*, Beirut: Dar Sader. (In Arabic)
2. Abu Bakr Mohammed bin Hassan bin Duraid. (1987). *Language population (321) h investigator: Ramzi Mounir Baalbaki*. Dar Ilm, 3/404. (In Arabic)
3. Abu Hatem Al-Razi. (1984). *The adornment in the Islamic words (322 h)*, investigation: Hussein bin Fayadh Allah Hamdani. Abdullah Salloum al-Samarrai, published by the Center for Research and Studies. Yemen, first edition, 2/212. (In Arabic)
4. Ahmed Mohammed. (1990). Al-Jawaliqi: expressed speak of piety letters lexicon, investigation and comments. Damascus: Dar El-qalam , p. 122. (In Arabic)
5. Ahmed Hassan Doust. *Language Dictionary of the Persian Language*. Publication of the Academy of Persian Language and Literature, 1393 h, p. 85. (In Arabic)
6. Wolfensohn, I. *A History of Semitic languages, printing press accreditation*. Egypt. 1348 h – 1929 h, p. 28. (In Arabic)
7. Jahukyan, G. *Hay barbaragitutyan patmutyun* [Introduction to Armenian dialectology]. Yerevan, 1972. (In Armenian)
8. Hovanesyan, N. (2007). *The Armenian-Arab Historical Relations*. Lecture Presented at the Center for Armenian Studies at Cairo University. (In Arabic)
9. Fayez Naguib Iskandar. (1982). *Armenian between the Byzantines and the Caliphs in light of the writings of the Armenian historian Jeffund*, first edition. p. 27, p. 11**.** Available at: https://archive.org/details /Book_136/page/n19 (In Arabic)
10. Ahmed Fouad Raslan. (1997). Armenia, the nation and the state. Cairo: Daraloman.First Edition, p. 39. (In Arabic)
11. Saleh Zahiruddin. (1997). *The Policy of the Ottoman Government in Western Armenia and the Position of the International Powers*. Beirut, pp. 249-250. (In Arabic)
12. Mkrtchyan, N. (1980). *Arabakan poxarutyunner' hayerenum (naxqan arabneri arshavanq' Hayastan)* [Arabic borrowings in Armenian (before the Arab invasion of Armenia)]. (In Armenian)

13. Ajaryan, H. (1951). *Hayoc lezvi patmutyun [History of the Armenian Language]*, vol. 2, Yerevan.
14. Nora Arisyan. *Language Interaction between Armenian and Arabic*. Retrieved from http://www.aztagarabic.com/archives/19660
15. Ajaryan, H. (1926). *Hayeren armatakan bararan* [Armenian root dictionary], Yerevan. (In Armenian)
16. Ajaryan, H. (1940). *Hayoc lezvi patmutyun* [History of the Armenian Language], vol. 1, Yerevan. (In Armenian)
17. Ajaryan, H. (1980). *Hayoc grer'* [The Armenian letters], Yerevan. (In Armenian)
18. Al-yaswi. (1986). *Strangeness of the Arabic Language*. Beirut: Dar al-Mashreq, p. 214. (In Arabic)
19. Mohamed Nour El-Din Abdel-Moneim. (2005). *Dictionary of Arabic Language in Persian Language*. Saudi Arabia: Imam Muhammad Bin Saud Islamic University. (In Arabic)
20. Suhail Saban Ibn Shaikh Ibrahim Hakki. (2005). The Dictionary of Arabic Terminology in Turkish Language. Saudi Arabia: Imam Muhammad bin Saud Islamic University, First Edition, p. 13, 14. (In Arabic)
21. Abovyan, X., (1841). *Parap vaxti xaghaliq* [Free time toy], 1841. Retrieved from http://eanc.net/EANC/library/Fiction/Original/Abovyan_Khachatur/Parap_Vaxti_xaghalik@.htm?page=1&interface_language=en (In Armenian)

Information about the author

Associate Professor, PhD Mervat Gomaa Abdalla
Yerevan Brusov State University of Languages and Social Sciences
375002, Yerevan, Toumanyan Str., 42
Armenia
yosefyosef744@yahoo.com

УДК 82

SOME OBSERVATIONS ON THE EPISTEMOLOGICAL SYSTEM OF AL-FARABI

НЕКОТОРЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ О ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ АЛЬ-ФАРАБИ

А.К. Андреасян

Ереванский государственный университет языков и социальных наук им. В. Я. Брюсова

arusandreasyan@gmail.com

Submission Date: 04.05.2018

Аннотация

В философии исходной фундаментальной проблемой гносеологии является вопрос о возможности и способах познания мира. На всём протяжении истории философской мысли относительно этого вопроса существовали различные подходы. На гносеологическую систему арабского философа X в. аль-Фараби (870-950) главным образом повлияли взгляды Аристотеля. Статья посвящена вопросу восприятия человеком окружающей действительности в гносеологической системе аль-Фараби, которая определяет способы их выражения и взаимосвязь между понятиями и языком. В результате исследования становится ясным, что имеется строгое соответствие между понятиями и речениями, которые их обозначают, что является стержнем концептуальной системы аль-Фараби.

Ключевые слова: *гносеологическая система аль-Фараби, знаки представлений в душе, понятия и речения первого уровня, понятия и речения второго уровня, вопрос первоочерёдности общего и единичного.*

Abstract

In philosophy, the original fundamental problem of epistemology is the possibility and methods of understanding the world. Throughout the history of the philosophical thought there were various approaches to this issue. The epistemological system, developed by the 10th century Arab philosopher Al-Farabi (870-950), was mainly influenced by Aristotle's views. The article is devoted to the issue of human perception of the surrounding reality in Al-Farabi's epistemological system, which defines the relationship between concepts and language and the ways of their expression. The research leads to the idea that there is a strict correspondence

between the concepts and the utterances that designate them, which is the core of Al-Farabi's conceptual system.

Keywords: *the epistemological system of Al-Farabi, affections in the soul, first-level concepts and utterances, second-level concepts and utterances, the primacy problem between universals and individuals.*

For citation: *Andreasyan, A.K. (2018). Nekotorye nablyudeniya o gnoseologicheskoj sisteme al'-Farabi [Some observations on the epistemological system of Al-Farabi]. Eurasian Arabic Studies, 3, 31-41.*

ВВЕДЕНИЕ

Аристотель в своём сочинении «Об истолковании» пишет: «То, что в звукосочетаниях, – это знаки представлений в душе, а письмена – знаки того, что в звукосочетаниях. Подобно тому как письмена не одни и те же у всех [людей], так и звукосочетания не одни и те же. Однако представления в душе, непосредственные знаки которых суть то, что в звукосочетаниях, у всех [людей] одни и те же, точно так же одни и те же и предметы, подобия которых суть представления» [Аристотель, 1978, с. 93].

Этим Аристотель выделяет в действительности четыре слоя: 1. **предмет**, 2. **содержащееся в душе представление о предмете, то есть, знание о предмете** (кстати, эти два слоя для всех людей одинаковы), 3. **слово или словосочетание, звучанием выражающее представление о предмете**, 4. **знаки, письменно воспроизводящие слово или словосочетание** (два последних слоя различны для разных людей, из-за наличия различных языков и алфавитов) [Minasyan, 2004, p. 78].

Считая буквы языковыми знаками звуков [2] (слов), можно заметить аристотелевскую трёхчастную классификацию значений – звуковая форма, понятие и предмет **(phônai, noêmata, pragmata)**.

Задача Аристотеля – дать определение функционального значения слов. Для него важно только обстоятельство условности слов, а не то, результатом какого рода условности они являются. Точку зрения Аристотеля в арабской научной среде лучшим образом осветил арабский философ X в. аль-Фараби. Стоит

[2] Стоит заметить, что в античном мире не было чёткой дифференциации между «письменами» и их «фонетическими эквивалентами» буквами. Они рассматривали как «буквы» и такие сочетания, произношение которых, на самом деле, выражало два звука [Jahukyan, 1954, p. 25].

заметить, что и для Аристотеля, и для аль-Фараби проблема не в том, кто создал речь, а в том, каково значение этой речи для правильного восприятия объектов во внешнем мире [Versteegh, 1977, pp. 173-174].

Эту теорию аль-Фараби представляет в своём «Толковании «Об истолковании» Аристотеля» («Šarḥ Al-Fārābī li-kitāb Aristūtālīs fī al-ʻIbārah»), выделяя следующее□ 1. **alfāẓ** (речения), 2. **xuṭ ūṭ** (письмена), 3. **maʻqūlāt fī al-nafs** (содержащиеся в душе понятия). Аль-Фараби добавляет, что Аристотель этот уровень называет **«al-aṯār allatī fī al-nafs»** (содержащиеся в душе знаки), который является более всеобъемлющим, охватывающим как концепции, так и восприятия и ощущения [Fārābī, 1960, p. 24: 16-18]. Что касается учения о понятии у Аль-Фараби, то философ не выделяет его как особый раздел логики, у него даже нет специального термина, он их передает через такие термины, как **maʻqūl, maʻnā, fikrah (мысль), fahm, mafhūm (понимание)**. «Понятие у аль-Фараби многозначно. Оно отождествляется с сущностью предметов, на которые указывают единичные языковые выражения, например, «человек», «животное». Это понятие можно характеризовать как простое понятие, ибо оно связано по сути только с одним отдельным словом. Связанные со сложными высказываниями, такими, как предложение, суждение, умозаключение т.д. понятия носят универсальный характер» [Шермухамедова, 2002], **4. mawujūdāt xārij al-nafs** (предметы, существующие вне души) [Fārābī, 1960, p. 24: 24 - 25:1]. Итак, следуя философскому делению Аристотеля, аль-Фараби также представляет трёхчастную классификацию значений. И в этом контексте важно понять, какую взаимосвязь он видит между этими уровнями, и какой аспект категорий он подчёркивает в своей гносеологической системе.

МАТЕРИАЛЫ И МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

В гносеологической системе аль-Фараби выделяются три уровня, которые представлены следующими терминами: **1. mušār ilayhi (т.е., mawujūdāt xārij al-nafs)**, **2. maʻqūl**, **3. maqūlah (категория).**

Первый термин представляет область внешних материальных объектов (т.е., то, что человек может чувствовать зрением, слухом, осязанием, обонянием и органом вкуса), второй – область мышления, а третий – область языка [Abed, 1991, p. 141].

Согласно аль-Фараби, восприятие человеком окружающей действительности начинается с ощущения **(yudrak bi-al-ḥiss)**. Дальше люди в своём сознании воспроизводят те свойства предмета, которые оказали на них сильное

впечатление при восприятии этого предмета, как например: «этот человек», «этот белый» и «этот высокий» [Fārābī, 1990, p. 73: §23].

Вот на этом уровне приобретаются первые понятия, такие, как «человек», «белый» и «высокий», каждое из которых указывает на один объект. «[…] каждое из первых понятий **[awwal al-ma‘qūlāt]** представляет **[yanṭ awī fīhi]** только один объект, в результате чего мы [приобретаем только одну идею, а именно] «человека», «белого» и «высокого». Так дифференцируются категории **[maqūlāt]**» [Fārābī, 1990, p. 73: §24: 1-4].

Аль-Фараби определяет **maqūlah** (категорию) как «речение (слово), которое обозначает понятие, описывающее отдельный объект [воспринятый ощущением – А. А.]» [Fārābī, 1990, p. 62: § 4: 21-22].

Часть этих категорий описывает, что такое данный объект (отвечая на вопрос **«что такое этот объект? (mā huwa hadā al-mušār ilayhi?)»**), остальные сообщают сведения о его количестве (отвечая на вопрос **«сколько? (kam?)»**), месте нахождения (отвечая на вопрос **«где? (’ayna?)»**), времени нахождения (отвечая на вопрос **«когда? (matā?)»**) и т. д. Здесь аль-Фараби выделяет те категории, которые отвечают на вопрос **«что такое этот объект?»**, поскольку они показывают сущность **(jawhar)** объекта, относясь к «категории сущности» (номинальная или субстанциональная категория). Остальные категории (то есть, акцидентные или не субстанциональные категории) просто описывают эту основную «категорию сущности», дополняют её [Fārābī, 1990, p. 62-63: §4-5].

Таким образом, аль-Фараби повторяет классификацию, данную в сочинении Аристотеля «Категории». Аристотель здесь делит бытийное на десять видовых понятий – категорий: а именно, существования (или сущности), количества, качества, отношения, пространства (места), времени, обладания, состояния (положения), действия и претерпевания. Согласно Аристотелю, они являются самыми общими характеристиками бытия и понятиями, выражающими бытие, самыми общими логическими формами свойств, с помощью которых говорится о бытии [Davit’ Anhaght’, 1999, p. 222].

Что побудило Аристотеля произвести подобную классификацию, относятся ли категории к бытию, находятся ли в области познания или являются значениями слов, воспроизведённой речи? Иначе говоря, какой аспект проявляется в данной классификации – онтологический, гносеологический, логический или языковой? На эти и подобные вопросы сочинения Аристотеля прямого ответа не дают [Minasyan, 2004, pp. 54-55]. У аль-

Фараби подчёркивается языковой аспект категорий, что имеет особое значение в его философии языка.

РЕЗУЛЬТАТЫ

Таким образом, в гносеологической системе аль-Фараби «понятия первого уровня» **(ma‘qūlāt awwal)** у человека формируются посредством взаимодействия с внешним миром и органов чувств.

Следующий уровень формирования понятий больше не имеет непосредственного отношения с внешним миром, и процесс протекает исключительно в областях языка и мышления. Начальными понятиями, приобретёнными на первом уровне, становятся те объекты, от которых мысль абстрагирует новые понятия, а именно, роды и виды, и которые аль-Фараби считает «понятиями второго уровня» **(ma‘qūlāt ṯawānī)** [Fārābī, 1990, p. 64□ §7].

На этом уровне мысль из частных случаев «белого», что присуще первому уровню, выделяет идею белого – «белизну». Похожий процесс происходит и с другими понятиями, как например: «высокий» и «человек». Каждое из этих понятий является понятием первого уровня в области мышления и категорией в области языка [подробно см., Abed, 1991, pp. 142-143]. То есть, **ma‘qūlāt ṯawānī** являются понятиями **«понятий первого уровня»**, что аль-Фараби называет **«вторым (актуальным) интеллектом»**[3].

Согласно Аль-Фараби, мысль продолжает абстрагировать новые понятия от понятий этого второго уровня, создавая, таким образом, новые понятия и так постоянно. В результате этого возникают «роды родов». Этот процесс может продолжаться бесконечно **(wa-hakadā ilā ġayr al-nihāyah)** [Fārābī, 1991, pp. 64-65: §8; Abed, 1991, pp. 143-146]. Но это не подразумевает знание этих бесконечных понятий и их определений, поскольку, как отмечает аль-Фараби, все эти понятия одного вида **(min naw‘ wāḥid)** [Fārābī, 1990, p. 65: §10]. Следовательно, одно подразумевает другое. То же самое относится и к

[3] Аль-Фараби даёт классификацию разных уровней познания или, как он сам называет, интеллекта *(‘aql).* Во-первых, он отмечает, что термин «*‘aql*» имеет много смыслов *(ism al-‘aql yuqāl ‘alā ’anḥa’ katīra),* затем объясняет шесть употреблений этого термина, особенно выделяя пятый вид, который обсуждается в книге Аристотеля «О душе». У этого вида имеется четыре подвида: потенциальный интеллект *(‘aql bī al-quwwa),* актуальный интеллект *(‘aql bī al-fi‘l),* благоприобретённый интеллект *(‘aql mustafād),* деятельный интеллект *(al-‘aql al-fa‘‘āl).* На вершине этой системы подчинения находится «деятельный интеллект» *(al-‘aql al-fa‘‘āl),* являющийся сутью и первопричиной всех остальных и ассоциируется именно с идеей Бога [подробно см., Netton, 1992, pp. 34-54; Аль-Фараби, 1972, сс. 15-38]. Здесь можно заметить то первенство, которое аль-Фараби отдаёт философии, перед любой религией, пытаясь представить философское толкование «Откровения» [подробно см., Zandi & Poustini, 2014, pp. 1919-1921].

речениям, обозначающим эти понятия [Fārābī, 1990, p. 65: §9]. То есть, отсюда можно заключить, что имеется строгое соответствие между понятиями и речениями, которые их обозначают, что является осью концепции Аль-Фараби.

Таким образом, знание **(ma'rifah)** какого-либо из понятий второго уровня подразумевает знание другого [Fārābī, 1990, p. 65: §9]. Например, если мы знаем понятие «человек», это нас направит на знание понятий, идейно включаемых в это понятие: а именно, существо живое, разумное, смертное, способное к мышлению и знанию [пример по: Davit' Anhaght', 1999, p. 114]. По всей вероятности, именно это имел в виду аль-Фараби, используя выражения **«род»** и **«род рода»** [см., анализ Абеда, 1991, p. 145], подчёркивая, что общее имеет тот же характер и то же определение, что и единственное.

Аль-Фараби здесь говорит о той тождественности, которая характерна для всех понятий второго уровня. Фактически, этим он противопоставляет друг другу, с одной стороны, ощутимые объекты и выражающие их понятия первого уровня **(ma'qūlāt awwal)**, а с другой стороны – понятия второго уровня **(ma'qūlāt ṯawānī)**, что в истории философии известно, как противопоставление единичного (индивида) и общего (рода).

Что касается причисления термина «человек» к понятиям и первого и второго уровня, то аль-Фараби отмечает: «[…] знание [идеи – А. А.] «человек» […] предполагает знание как всех людей, так и каждого человека в отдельности, независимо от того, ограничены они или не ограничены» [Fārābī, 1990, p. 65: §9:19-21]. То есть, «[…] если человек – общее, то он должен принять также определение отдельного человека, а если не принимает определение единственного, значит, не общее» [Davit' Anhaght', 1999, p. 114]. А. Минасян [2004, pp. 71-74] отмечает, что подобные примеры многочисленны и в сочинении «Об истолковании категорий» армянского мыслителя XIV века Иоанна Воротнеци, что означает переход с типа мышления «или … или...» к более гибкому типу мышления «и … и...».

Здесь возникает задача определить, какие отношения имеются между общим (понятия второго уровня и речения, обозначающим их) и единичным (понятия первого уровня и речения, обозначающим их).

Говоря о «первоочерёдности»[4] общего и единичного в концепции аль-Фараби, следует различать гносеологический, онтологический, логический и языковой аспекты.

[4] В данной работе используется термин «первоочерёдность», чтобы подчеркнуть то обстоятельство, что вопрос относится не к тому, что из чего проистекает, касательно общего и единичного, а к тому, которое из них первично в данном аспекте.

В гносеологической системе аль-Фараби сначала нужно познать ощутимые объекты, после чего человеческая мысль путём абстрагирования и обобщения сможет образовать понятия. Как отмечает аль-Фараби, *«hadā al-bayāḍ»* («эта белизна»), являющаяся понятием первого уровня «abyaḍ» ([частная] белизна), не может познаваться без своего субъекта (*al-mušār ilayhi* ощутимый объект). В качестве примеров субъекта аль-Фараби приводит «ṯaub» (одежда) и «ḥāʾit» (стена) [Fārābī, 1990, p. 75: §26]. Здесь можно говорить о гносеологическом первоочерёдности единичного над общим.

Но чтобы понять то, что каждое свойство (или идея) отличается от субъекта, которому приписывается, надо предположить его отдельное или абстрагированное существование, то есть, существование без частного субъекта. Аль-Фараби отмечает: «И это [действие абстракции – А. А.] мыслительное действие, которое полностью отделено от ощутимого восприятия. А они [понятия второго уровня – А. А.], предшествуют [понятиям первого уровня –

А. А.], с точки зрения их отделённости [абстрагированости]» [Fārābī, 1990, p. 73: §24: 9-10].

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

Получается, что в смысле временной первоочерёдности (гносеологически) понятия первого уровня предшествуют понятиям второго уровня, однако онтологически они уже следуют за последними.

Аль-Фараби поясняет, что человек не может говорить о том, что вещи являются составными, без предположения того, что каждая из них существует отдельно [Fārābī, 1990, p. 73: §25]. Только после того, как благодаря абстракции – особому действию нашей мысли, они отдельно познаются, начинают выражать структуру вещей, какими те являются во внешнем мире. Для освещения этой идеи уместно процитировать следующую мысль крупнейшего армянского философа Давида Непобедимого (V-VI вв.) из предисловия его толкования «Введения» Порфирия. «Например, когда кто-то про себя размышляет об «оленекозле», которого нет в природе, это наше мышление, понуждая природу, придумывает какое-то животное, составленное из оленя и козла, которое неизвестно природе» [Davit' Anhaght', 1971, p. 108]. То есть, мы не могли бы создать синтез «оленекозла», которого никогда не встречали, если бы не имели в своей мысли идеи «оленя» и «козла» в состоянии абстракции от ощутимых объектов.

В вышеназванном отрывке аль-Фараби использует термин **«asbaq ilā al-maʻrifah»**, чтобы описать первоочерёдность понятий второго уровня по

отношению к понятиям первого уровня. Как замечает Ш. Абед [1991, pp. 148-149], здесь аль-Фараби имеет в виду также логическую первоочерёдность **(taqaddum fī al-‘aql)**, прокладывающую дорогу для него, чтобы подчеркнуть также логическую первоочерёдность речений, обозначающих эти понятия. Это помогает Аль-Фараби определить отношение между субъектом и предикатом в суждении. «В случае логической первоочерёдности предметом для анализа становятся объёмно-содержательные отношения, существующие между понятиями» [Zaqaryan, 2001, p. 49].

Таким образом, существует логическая первоочерёдность понятий второго уровня по отношению к понятиям первого уровня, что, согласно аль-Фараби, подразумевает первоочерёдность речений, обозначающих понятия второго уровня, по отношению к речениям, обозначающим понятия первого уровня. Он отмечает: «Речения, обозначающие понятия второго уровня, предшествуют **[aqdam]** речениям, обозначающим понятия первого уровня, поскольку они отдельны от ощутимых объектов **[mufradah ‘an al-mušār ilayhi]**, следовательно, по своей сути более простые **[absaṭ]** и не составлены из других предметов. А речения, обозначающие понятия первого уровня, предполагают и другое, а именно, ощутимые объекты. В этом аспекте они следуют **[muta’axirrah]** [за речениями, обозначающими понятия второго уровня – А. А.] и являются их производными **[ma’xūḏ ah]**» [Fārābī, 1990, p. 73: §24: 12-16].

ВЫВОДЫ

В своей гносеологической системе аль-Фараби подчёркивает условный характер языка. Для всех национальностей **содержащиеся в душе понятия (al-ma‘qūlāt allatī fī al-nafs)** являются **естественным (ṭabī‘iyyah)** и **универсальным (wāḥ idah bi-’a‘yānihā)**, независимо от их языков [Fārābī, 1960, p. 27]. А также имеется строгое соответствие между понятиями и речениями, которые обозначают их в языке. Понятия первого уровня формируются у человека через взаимодействие с внешним миром. Согласно аль-Фараби, ощутимые объекты, а затем и их двойники в мысли (понятия первого уровня) предшествуют существующим в мысли общим понятиям (понятиям второго уровня). Все понятия второго уровня, благодаря особому действию мысли, абстрагируются от понятий первого уровня и **гносеологически** следуют им. Но имеется **логическая первоочерёдность** понятий (и речений) второго уровня по отношению к понятиям (и речениям) первого уровня.

Такое понимание языка и определяет соотношение грамматики и логики в концептуальной системе аль-Фараби, где он однозначно отдаёт предпочтение **«универсальной логике»** [Haddad, 1969; Versteegh, 1997].

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. (1978). Сочинения в четырёх томах, т. 2. Москва.
2. Մինասյան Ա. (2004): Հովհան Որոտնեցին Արիստոտելի երկերի մեկնիչ: Երևան:
3. Ջահուկյան Գ. (1954). Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները Հին և Միջնադարյան Հայաստանում (V-XV դդ.): Երևան.
4. Versteegh, C. (1977). Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking. *Studies in Semitic Languages and Linguistics*. Leiden: E.J. Brill.
5. Versteegh, C. (1997). Landmarks in Linguistic Thought III: *The Arabic Linguistic tradition*. London and New York: Routledge, pp. 57-65.
6. أبو نصر محمد ابن محمد الفارابي (1960). شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة. بيروت، المطبعة الكاثوليكية.
7. Шермухамедова Н. **(**2002**)**. Некоторые суждения Абу-Насра аль–Фараби о соотношении логики и грамматики. Теоретический журнал CREDONEW. URL: http://credonew.ru/content/view/276/54/
8. Abed, Sh. (1991). Aristotelian Logic and The Arabic Language in Alfarabi. New York: State University of New York Press.
9. أبو نصر محمد ابن محمد الفارابي (1990). كتاب الحروف. بيروت، دار المشرق.
10. Դավիթ Անհաղթ (1999): Երկեր: Երևան.
11. أبو نصر محمد ابن محمد الفارابي (1968). كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق. بيروت، دار المشرق.
12. Netton, I. (1992). Al-Fārābī and His School. London and New York: *Routledge*.
13. Аль-Фараби (1972). Философские трактаты. Алма-Ата: «Наука».
14. Zandi, D. & Poustini, Kh. (2014). Philosophical explanation of relationship between intellect and revelation from al-Farabi's perspective. *International Journal of Managment and Humanity Sciences*, v. 3, No. 5, pp. 1919-1921.

15. Զաքարյան U . (2001): Միջնադարյան փիլիսոփայության մեջ ընդհանուրի և անհատի առաջնության հարցի մեկնաբանման շուրջ: Երևան, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 2(104), էջեր 42-51.
16. Haddad, F. (1969). Al-Farabi's views on Logic and its relation to Grammar. *Islamic Quarterly, 1*3, pp. 192-207.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

1. Aristotel’ (1978). Sochineniya v chetyryekh tomakh [Works in four volumes], v. 2. Moscow.
2. Minasyan, A. (2004). *Hovhan Vorotnecin Aristoteli erkeri meknich* [Hovhan Vorotnetsi – the interpreter of the works of Aristotle]. Yerevan. (In Armenian)
3. Jahukyan, G. (1954). *Qerakanakan & ughghagrakan ashxatut'yunnery' Hin & Mijnadaryan Hayastanum (V-XV dd.)* [Grammar and Spelling works in Old and Medieval Armenia (V-XV centuries)]. Yerevan. (In Armenian)
4. Versteegh, C. (1977). Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking. *Studies in Semitic Languages and Linguistics.* Leiden: E.J. Brill.
5. Versteegh, C. (1997). *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic tradition.* London and New York: Routledge, pp. 57-65.
6. Fārābī (1968), Šarḥ = Abū Naṣ r Muḥ ammad ibn Muḥ ammad al-Fārābī, Šarḥ Al-Fārābī li-kitāb Aristūtālīs fī al-‘Ibārah [Al-Farabi's Commentary on Aristotle's De Interpretatione]. Bayrūt, Dār al-Mašriq. (In Arabic)
7. Shermukhamedova, N. (2002). Nekotorye suzhdeniya Abu Nasra al-Farabi o sootnoshenii logiki I grammatiki [Some judgments of Abu Nasr al-Farabi about the correlation of logic and grammar], Teoreticheski zhurnal *CREDONEW*. Retrieved from http://credonew.ru/content/view/276/54/
8. Abed, Sh. (1991). *Aristotelian Logic and The Arabic Language in Alfarabi.* New York: State University of New York Press.
9. Fārābī (1990), Ḥurūf = Abū Naṣ r Muḥ ammad ibn Muḥ ammad al-Fārābī, *Kitāb al- ḥ urūf* [the Book of Particles]. Bayrūt, Dār al-Mašriq. (In Arabic)
10. Davit’ Anhaght’ (1971). *Yerker* [Works].Yerevan. (In Armenian)

11. Fārābī (1968), Alfāẓ = Abū Naṣ r Muḥ ammad ibn Muḥ ammad al-Fārābī, Kitāb al-Alfāẓ al-Musta‘malah fī al-Manṭ iq. Ed. by M. Mahdi. Bayrūt, Dār al-Mašriq. (In Arabic)
12. Netton, I. (1992). *Al-Fārābī and His School*. London and New York: Routledge.
13. Al-Farabi (1972). Pilosofskie traktaty [Philosophical treatises]. Alma-Ata: “Nauka”.
14. Zandi, D. & Poustini, Kh. (2014). Philosophical explanation of relationship between intellect and revelation from al-Farabi's perspective. *International Journal of Managment and Humanity Sciences, 3 (5),* pp. 1919-1921.
15. Zaqaryan, S. (2001). Mijnadaryan pilisopayutyan mej y’ndhanuri ev anhati arajnutyan harci meknabanman shurj [On the interpretation of universals and particulars in medieval philosophy], *“Banber Yerevani hamalsarani” [Banber of Yerevan University], 2 (104),* Yerevan, pp. 42-51. (In Armenian)
16. Haddad, F. (1969). Al-Farabi's views on Logic and its relation to Grammar. *Islamic Quarterly, 13,* pp. 192-207.

Information about the author

PhD Arusyak Kalyaevna Andreasyan
Yerevan Brusov State University of Languages and Social Sciences
375002, Yerevan, Toumanyan Str., 42
Armenia
arusandreasyan@gmail.com

УДК 82

THE ENIGMA OF "MALTI"
AL-JISR BAINA L-ISLĀM WAL-MASĪHIYYAH[5]

L.A. Chuprygina, A.V. Chuprygin
National Research University Higher School of Economics
lchuprygina@hse.ru, achuprygin@hse.ru

Submission Date: 26.05.2018

Abstract
This paper reports the results of the study of the Maltese language and the extent of the Arabic influence on the Maltese Language. The factors of the vitality of the Arabic source-code in modern Maltese are analyzed.
The study was performed through analysis of the language material collected in the period from 2012 to 2017 in Malta, including written sources of the modern Maltese language, related to different functional styles, as well as the audio recordings of native speakers.
Novelty of the research is in applying the language material as evidence that the time of the Arabic staying in Malta was substantially longer and the degree and nature of influence of the Arab civilization on the development of the language and culture of the population of Malta were more decisive than it is commonly believed. To use the language material as an argument is important, considering the fact that written documents of the period are almost nonexistent, and facts of material culture are scarce. The study of the evolution of Maltese from a dialect of Arabic to the state language of Malta (non-Arabic Catholic country) is a contribution to development of the typology of Arabic dialects which helps to understand the possible path of their development.

Keywords: *Maltese, Arabic influence, Arabic source-code, Arabic dialects, development of Maltese*

For citation: *Chuprygina, L.A., & Chuprygin, A.V. (2018). The Enigma of "Malti" (al-Jisr baina l-Islām wal-Masīhiyyah). Eurasian Arabic Studies, 3, 42-54.*

INTRODUCTION

Today Malta is considered to be a new Europe Arabic connection: as of May 2004, when Malta joined the European Union, the Maltese language (Malti) became the

[5] [A bridge between Islam and Christianity], Arabic.

EU's only official language of Semitic origin (Camilleri, 1997: xi). In this paper we discuss the extent of Arabic influence on Malti and its roots.

The aim of the study which is based on the analysis of the language material, is to enter into scientific discourse an argument that the depth and the degree of impact of Arabic on the modern Maltese language (in conditions of almost Millennium (Dalli, 2006) development of the latter apart from the mother tongue) indicates substantially longer and more significant than it is commonly acknowledged today[6], influence of the Arabic culture and language of the Arabs on the development of Malta. This influence appears to play important role in the period of formation of the language and culture of the population of Malta.

Novelty of research consists in using the language material (the facts of the modern Maltese language) as evidence (Borg, 1997; Bugeja, 1998; Camilleri, 1997: vi – vii; Chuprygina, 2013, 2016) that the period of stay of the Arabs in Malta was longer and the degree and nature of influence of the Arab civilization was more decisive than it is commonly believed (Brincat,1991, 2001). To use the language material as an argument is important considering the fact that written documents of the period are almost nonexistent, and facts of material culture are scarce, and those recently excavated not have yet received their scientific evaluation (Molinary & Cutajar, 1999). We argue that actualization of historical period of Arab settlement on the archipelago is crucial because of the uniqueness of the position of Malta as the only country in Europe with Semitic language which is geographically and historically prepositioned as the cultural civilizational bridge between Euro-Christian and Muslim legacies. The objective of the study is also to illustrate, on the example of the evolution of the Maltese language from one of the Arabic spoken dialects into the national language of a European country, possible ways of development of other modern Arabic dialects, i. e. Modern Arabic Colloquial Idioms, MACI (Mishkurov, 1985: 10). This question has been the subject of constant discussion in Arabic linguistics started by the Academy of Arabic Languages of Cairo more than half a century ago (Teymur, 1954) and is still very relevant today[7].

Without any doubt, Malti is a unique precedence. Let us, for the sake of argument, put aside any discussion about the Maltese language in its contemporary shape being a dialect of Arabic or a stand-alone language, from the point of view of Comparative

[6] The approach, mainly based on the only source on post-870 Malta: al-Himyari's text indicating that "after (255) the island of Malta remained an uninhabited ruin" (Dalli, 2006: 57). This version has been maintained by a number of historians (Brincat, 2008).

[7] In fact, there are substantial differences between dialects of Arabic language, i.e. Modern Arabic Colloquial Idioms, MACI, and Maltese language (Malti).

Philology, based on the level of similarities/differences between the two idioms. It immediately becomes clear, that in the collective language consciousness of the people of Malta and Maltese diaspora all over the world[8] their language (*Malti* – in Maltese language) is an accomplished national language and in this role determines cultural code of Maltese nation and its ethnic identity.

MATERIALS AND METHODS

This study seeks to analyze factors underlying profound influence demonstrated by Arabic as the source of Maltese language on the latter, as well as a fascinating and surprising level of vitality of Arabic source-code in *Malti* – national language of people of Malta, where, after ousting of Muslims in approximately mid-thirteenth century, during hundreds and hundreds of years there has been European Catholic cultural dominance with the prevalence of allegedly superior European languages: Arabic as a written language was first replaced by Latin, then, consequantially, by Italian and French in the 16th century and through the period of rule of the Knights of the Order of St. John, and, eventually, there came English[9] (Cassar, 2000 and Brincat, 2004). *Malti* after the thirteenth century was effectively cut off from not only the Arabic language of the Book but from the mainstream of spoken Arabic as well (Borg, 1996). And yet all the basic words, dealing with day-to-day human activity and, even more important, words determining psychological and spiritual symbols such as God (ALLAH), Holy Mother (UMM), etc., are of Arabic origin[10]. And this is in a deeply religious Catholic European country[11].

We argue that possible reason for survival of Arabic in the language conscience of Maltese and its crucial role in formation of modern Maltese identity was the fact that the Arabs were continuously present in Malta and in the second biggest island of the archipelago Gozo, starting from the Muslim conquest of Malta in 869–870 (Al-

[8] In addition to over 431,000 speakers of Maltese, residing in Malta and Gozo, the Maltese emigrants, mainly in Australia, also speak the language, 2018: World Population Review http://worldpopulationreview.com/countries/malta-population/, 19, January, 2018; 21:35

[9] Compared to Sicily, where, unlike in Malta, the Arabic language (Siculo-Arabic) spoken by the populace during Muslim period has been totally replaced by the Sicilian dialect of the Italian language, with no traces of Arabic (Agius, 1996).

[10] As an example, attached is the photo (Annex I) of a plaque on the wall of the Church of St Paul in Rabat inscribed in Maltese with highlighted expression “By the Graciousness of God” (transl. from Maltese).

[11] Constitution of Malta states that the religion of Malta is the "Roman Catholic apostolic religion", that the authorities of the Catholic Church have the duty and the right to teach which principles are right and wrong and that religious teaching of the Catholic apostolic faith shall be provided in all state schools as part of compulsory education. According to World Population Review, Catholicism is the state religion in Malta with a Catholic population of 98%. There is one church for every 1,000 residents. http://worldpopulationreview.com/countries/malta-population/, 22, January, 2018; 19:40.

Himyari's account) until mid-thirteenth century, i.e. for nearly 400 years, and not only during the period of 200 years (1048 – mid-thirteenth century), as being reported by very few and dubious sources: Ibn Hawqal's[12] late tenth-century description of Malita (there is a well-founded suspicion that the author meant not Melita but Galita (Dalli, 2006: 14), a small island off the North African coast), al-Qazwīni's thirteenth-century description of mid-eleventh century Christian attack against Muslim-held Malta and Geoffrey Malaterra's book on deeds of Count Roger and the Norman conquest of Malta and Gozo in 1091. Al-Hymiari's description of post-870 Malta as "uninhabited ruin" has influenced heavily the studies of the history of Malta. No written sources survived from the ninth century, that is why al-Himyari's fourteenth-century version (based on al-Bakri's eleventh-century account) of post-870 Malta, is considered the main source of information on the period: "no documents come in sight for the period following the Muslim conquest of Malta in 870 before late references to eleventh-century events on the island" (Dalli, 2006: 14).

One of the reasons of the "introverted" point of view on Maltese history lies exactly in the scant availability of historical documentation pertaining to Maltese early Middle Ages. Malta is described (or even a better word: mentioned) in the medieval chronicles of Arab, Byzantium and European (mainly Spanish, read Moorish) origin either in passing or from secondary sources. More or less comprehensive documentation of Maltese history starts with the arrival of Knights of the Order of St. John (Cassar, 2000).

Subsequent period, starting from the study *"Della Descrittione di Malta isola nel Mare Siciliano: con le sue antichità, ed altre notizie"* [Description of Malta, an island in Sicilian Sea with its antiquities and other information][13] of the "father of Maltese historiography" (Bonanno, 2005), a vice-chancellor of the Order of St. John Giovanni Francesco Abela (1582–1655), could be characterized as years of establishing of Euro-Christian mentality in the Islands and distancing from the cultural relation with Muslim Arabs.

This period had been kept in the dark on behalf of the mainstream Maltese science with encouragement from the country's subsequent authorities, leading to a strange situation, whereas the official history of Malta led to believe, that social and

[12] Ibn Hawqal: the tenth-century traveller from Baghdad, the author of geographical writings (Luttrell, 1987); al-Qazwīni: in the thirteenth century described a mid-eleventh-century attack on a Muslim-held Malta; al-Bakri, an Andalusian Arab historian and a great *geographer* of the Muslim West, whose fragmentated eleventh-century description of the Muslim attack against Bysantine of 869–870 was retold by al-Hymiari in fourteenth century; Geoffrey Malaterra: a historian at Count Roger court who described the Norman conquest of Malta and Gozo in 1091 (Dalli, 2006).

[13] First edited in 1647.

economic development of the islands began with the arrival of the Knights of St. John. While reconstructing the Maltese "Middle Ages", Abela effectively "created" a past for his native community along Cristian European lines. As for the period between the alleged shipwreck of St. Paul in the first Century A.D. and the settlement of the Order of St. John (1535), including "the occupation of Saracens, or the Arabs"[14], – it was, according to Abela, an insignificant episode in otherwise neat chain of Christianity on the Maltese islands. It will not be an exaggeration to say that Abela's concept stayed as a foundation for studies in Maltese history as long as up to the beginning of the last century. Even the Semitic character of the Maltese language was being explained by its Punic roots[15], and not by its Arabic origin[16] (though this theory ran counter al-Himyari's description of post-870 Arab attack Malta as "uninhabited ruin": if the islands were really left uninhabited after the Byzantines expulsion in 870 for more than a century – than how could the Punic survive? This inconsistency is important, as al-Himyari's version of Malta (considered a main historical document on Malta of the discussed period) being uninhabited in the last three decades of ninth and in tenth centuries came into line with Abela's concept of ever-Christian Malta).

Malta's Middle Ages with its mixture of Eastern and Western influences – is it an insular affair of strictly national interest, or is it a significant part of a broader European context? This is the question put forward by Maltese researches A. Molinari and N. Cutajar in 1999 in a short piece in Malta Archeological Review named "Of Greeks and Arabs and of Feudal Knights" (Molinary & Cutajar 1999).

As no written document comes in sight for the period following Muslim conquest of Malta in 870 and up to the Byzantine attack on the Muslim-held Malta (placed by al-Qazwini to 1049), another route of knowledge acquires grave importance – search for and study of specimens of material culture left over from that period. Meanwhile, there have been practically no archeological excavations in Malta on sites of after-conquest presence of Muslim settlers (the vicinity of Mdina and Rabat in Malta and

[14] The period of Muslim rule in Malta is covered in Abela's *"Della Descrittione…",* Book 2, Chapter 9: "Malta occupati da'Saraceni; o vogliame dire Arabi" ("Malta occupied by Saracenes; or [by this] I mean Arabs" (p.251 – 9).

[15] Lord Strickland, Malta's Prime Minister (1927–1932) stressed Punic origin of the Maltese language as a connection with the glorious Phoenician civilization (Brincat 2001, 2004, 2008).

[16] Wettinger points out that Maltese historians in attempt to minimize the impact of Arabic on the Maltese language "insisted in effect that the Muslim Arab rulers and their Christian Maltese subjects could have had nothing in common except presumably a fierce hatred of each other" (1986:87).

Rabat in Gozo), except those conducted by Sir Themistocles Zammit[17]. During excavations on the site of Villa Romana (1920–1925) in the outskirts of Mdina he discovered Muslim cemetery and "Saracenic Tombstones".

Nevertheless, in 1998 the Archeological Museum has decided to organize several displays dedicated to Medieval Malta, including its "Arabic Period". There are several Saracen Tombstones with Kufic texts on display in Villa Romana in Rabat as well as the famous Majmuna Stone[18] in Gozo Museum. The Museum has in its possession over 100 other stones and artefacts, excavated by T. Zammit in the Islamic cemetery in Rabat, which have Kufic inscriptions. As the main aim of Zammit's excavations was initially the Roman site, the discovery of Saracenic cemetery was a surprise and was, evidently, considered insignificant at the time (1920–1925). Fortunately, Dr. Zammit meticulously made notes of every find and now the artefacts which have never been properly attributed, catalogued and of course displayed to public, wait in storage (with the exception of randomly chosen several tombstones displayed in Villa Romana near Mdina as a tribute to their discoverer). Significant part of those artifacts has been lost and can be seen only in hand-drawn pictures in Dr. Zammit's notebooks, authored by him during excavations, with copied inscriptions in Kufic characters, which are waiting for their scientific evaluation.

New archaeological evidence on late tenth-century Mdina (fragments of bowls and jars, an amphora with a filter – typical of the Muslim period) have also been displayed[19]. Even these scant discoveries point to the fact that Malta was the site of energetic activities through the period of ninth-tenth centuries, fully integrated in the life network of Arab Golden Age and Central Mediterranean, contrary to the evidence left by al-Himyari, who's work *"Ar-Rawd al Mi'tar fi Khabar Al-Aqtar"* [The Perfumed Garden in the News of Nations], compiled several centuries later than the described events, has been for a long period the basis for all research published on the issue. In need to explain the presence of the Muslims in Malta in 1053, and not just the presence, but also their ability to defeat the Byzantines, as was documented by al-Qazwini, who described the unsuccessful envasion of the *Rūm* into Muslim-held Malta in 1049 (al-Himyari dates this event to 1053–54, al-Himyari wrote that 'after

[17] Dr. Zammit's notebooks have been kindly provided by Dr. Sharon Sultana, Senior Curator of the National Museum of Archaeology, from the National Collection of Heritage Malta (archival material from Temi Zammit notebooks), during preliminary field studies conducted in Malta and Gozo (2013-2017).

[18] "Maimuna's tombstone", with Kufic Arabic inscription, is a 12th-century tombstone said to have been discovered in Gozo.

[19] Ceramics pertaining to the Late tenth and to the eleventh centuries have been identified as Islamic at Mdina, Cittadella (Gozo), Tas-Silg and at San Cir (Molinary & Cutajar 1999).

440’ (or 1048–49) the Muslims peopled the island and they built its city, and then it became a finer place than it was before (Dalli, 2006).

But the main proof to the profound and decisive role played by the Arabs in Maltese islands lies, in our view, in the field of linguistics: it is the Maltese language.

Though the discussion of the origin of the Maltese language is not over, it is at present almost universally admitted that it is derived from Arabic and not from Punic the other language of Semitic origin once claimed to be the source of the language spoken in Malta: ‘there is no longer any doubt that the Maltese derives from Arabic introduced in Malta and Gozo between 870 and 1090 AD’ (Hull, 1993:297). A form of the spoken language brought by the Arabs from Sicily – Siculo-Arabic (Agius, 1996) was very close to the language spoken then in nearby Tunisia and quite different from Classical Arabic in its grammar structure and phonetics as the case with other dialects of Arabic was.

We argue that it is quite possible that the depth of influence of Arabic on the Maltese language could be ascribed to the fact that Arabs settled and were active in Malta starting from 870 and not from their supposed return to the island in 1049, and the Arabic language found “fruitful soil” here: indeed, during a certain period, Malta being part of the Carthaginian empire in the years of the Punic Wars (264–146 B.C.), Punic had been a spoken language of the local population (Brincat, 2008), though it has to be mentioned that all Punic inscriptions in Malta stopped in the first century A.D. (Bonnano, 2005) and thus provided right conditions for establishing the other Semitic language (spoken language of the Arabs) as the language of the inhabitants of Malta, playing the role of a fertilizer for the growth of Arabic influence. And now the most evident living remains of the Arab period in Malta we find in the vernacular. A survey showed that 40% of chosen 1,820 Quranic Arabic roots were found in Maltese, against 58% in Moroccan Arabic, and 72% in Lebanese Arabic (Zammit, 2000). Thousands of Maltese lexemes are of Arabic origin and most of them nominate the basic concepts and/or linked to a somewhat rudimentary way of life (Brincat, 2008; Chuprygina, 2013, 2016).

RESULTS

This study was performed through analysis of the language material collected in the period from 2012 to 2017 in Malta, including written sources of the modern Maltese language, related to different functional styles, as well as audio recordings of native speakers. As a result of the study, a register of names of Arab origin – toponyms and anthroponyms, functioning in the modern Maltese language, is being compiled. The research results and the list of the relevant toponyms and anthroponyms were

presented in the paper "Peculiarities of Arabic names in the modern Maltese language on the example of KuNYat(un) and 'iSM(un)" (Chuprygina, 2013).

Below there are examples of religious texts in the Maltese language placed at the entrance to one of the local churches in the village of Mellieha (photo of Text 2 is attached: Annex II):

Text 1: *Jien hu l-qawmien u l-Ħajja kull min jemmen fiya dan ma imut qatt*.

To compare with Arabic *al-Fusha*[20]: in 4 *John* 11:25-26 (Arabic-New-Testament-Books):

أَنَا هُوَ الْقِيَامَةَ وَالْحَيَاةَ... وكُل مَن (كَانَ حَيًا وَ) آمَنَ بِي فَلَنْ يَمُوت إِلَى الأَبَد

[anā huwa l-qiyāmah wal-hayāh… wakull man āmana bī falan yamūt ilal-abad], Eng.: "I am the resorrection, and the life… (11:25). And whosoever (liveth and) believeth in me shall never die" (11;26). https://st-takla.org/Bibles/Holy-Bible.html

Text 2: Min jiekol gismi u jixrub demmi jibqa' fiya u jiena fih.

To compare with Arabic *al-Fusha*: in 4 *John* 6:56:

مَنْ يَأْكُلْ جَسَدِي وَيَشْرَبْ دَمِي يَثْبُتْ فِيَّ وَأَنَا فِيهِ

[man ya'kul jasadī wa yashrab damī yaθbut fiyya wa 'anā fīh], *Eng*.: "*He that eateth my flesh, and drinketh my blood, dwelleth in me, and I in him".*

We can trace in the Maltese language all grammar features typical for other dialects of Arabic (Belova, 2003), especially those of Maghribi group of dialects, such as the definite article, the nunation of the nouns, the verbal forms, the dual form, the diminutive form, the basic concept of consonant triliteralism and other traits of Arabic morphology (Borg & Azzopardi-Alexander, 1997; Bugeja, 1999; Camillieri, 1999; Kaye & Rosenhaus, 1997). The morphology remains that of dialectal Arabic and adopts words added from European languages. One can retain that the morphology of Malti has remained even more conservative than the morphology of other Arabic dialects. The study of etymology of Maltese surnames also discovers the parameters of Arabic nomenclature, like Ism(un), Kunyat(un), Laqab(un), etc., though in Latinized forms (the examples in Chuprygina, 2013).

CONCLUSION

Both the recent material findings and the language facts lead us to beleive that it is more likely that the Arabs stayed in the archipelago during a much longer period, starting from the year 870 - the expulsion of Byzantines, and onwards. Further research will shed light on the largely unknown period of Arabic influence on Europe. It looks like the "dialogue" between the two largest civilizations has started in the ninthth century and continues today. And Malti with its Arabic roots holds a

[20] Modern Standard Arabic (Arabic)

distinctly significant position in that respect. We argue here that search for, study of artefacts of material culture pertaining to the period of Arab settlements in Malta and presentation them in Malta museums bears significant importance today, as it becomes obvious that Malta, while being a small island state, holds special importance in the future development of dialogue of civilizations. This role is encoded in the unique geographical position of the archipelago in the center of maritime crossroads between Asia, Africa and Europe as well as Malta being the "speaking example" of inter-civilization coexistence, which resulted in indigenous "Maltese model", where there has been historical coexistence between Islamic and Euro-Christian traditions leading to the unique national code. This particular situation potentially brings an impact on further development of civilizational factors.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

1. Abela, G. (1647) *Della Descrittione di Malta isola nel Mare Siciliano: con le sue antichità, ed altre notizie.* [Description of Malta, an island in Sicilian Sea with its antiquities and other information]. Malta: Paolo Bonacota.
2. Agius, D. A. (1996). *Siculo Arabic.* London: Kegan Paul International.
3. Al-Himyari, M. A. (1984). *Al-Rawd Al-Mi'tar fi Khabar Al-Aqtar (Geographic Lexicon),* Arabic. [The Perfumed Garden in the News of Nations]. Beirut: Lebanon Library.
4. Aquilina, J. (1987-1990). *Maltese-English Dictionary*, 2 volumes. Malta: Midsea Books.
5. Azzopardi, C. (2007). *Gwida għall-Ortografija.* [Orthography Guide]. Malta: Klabb Kotba Maltin. [Maltese Books Club].
6. Belova, A. (2003). Vvedeniye v arabskuyu philologiyu. [Introduction to Arabic Philology]. Moscow: Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences.
7. Bonnano, A. (2005). *Malta: Phoenician, Punic and Roman*. Malta: Midsea Books.
8. Borg, A. (1996). On some Levantine Linguistic Traits in Maltese. In: Izre'el and S. Raz (eds), *Studies in Modern Languages.* Leiden: Israel Oriental Studies, pp. 148-152.
9. Borg, A. (1997). Maltese Phonology. In: Kaye, A.S. (ed), *Phonologies of Asia and Africa, vol.1,* pp. 245-285.

10. Borg, A., & Azzopardi-Alexander, M. (1997). *Maltese: Discriptive Grammars.* London: Routledge.
11. Brincat, J. (1991). *Malta 870-1054 - Al-Himyari' Account*. Malta: Said International.
12. Brincat, J. (2001). The Language Question and Education. In: Sultana R. (ed), *Readings in Maltese Educational History*, pp. 137-158. Malta: PEG.
13. Brincat, J. (2004). Languages in Malta and the Maltese Language. In: Gambin, K. (ed), *Malta: Roots of Nation*, pp. 213-224. Malta: PEG.
14. Brincat, J. (2008). Malta. In: K. Versteegh (ed) *Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics*, Vol. III (стр. 141-145). Leiden: Brill.
15. Bugeja, P. (1999). *Kelmet il-Malti* (Maltese Dictionary). Malta: ANG.
16. Camillieri, A. (1997). *Merħba bik. Welcome to a course in Maltese for foreigners.* Malta: Pubblikazzjoni Colour Image - Mgarr.
17. Cassar, C. (2000). *A Concise History of Malta.* Malta: Mireva Publications.
18. Chuprygina, L. (2013). Osobennosti funktsionirovaniya arabskih imyon sobstvennyh v sovremennom maltiyskom yazike na primere ISM(un) и KuNYat(un) [Peculiarities of Arabic names in the modern Maltese language on the example of KuNYat(un) and 'iSM(un)]. In: Сопоставительная филология и полилингвизм, pp. 46-50. Kazan: Kazan University.
19. Chuprygina, L. (2016). Maltyiskyi yazik: ot arabskogo dialekta k natsionalnomu yaziku. [The Maltese Language: from an Arabic Dialect to a State Language]. Проблемы общей и востоковедной лингвистики 2014. В мире арабского языка. К 90-летию со дня рождения Г.Ш. Шарбатова, pp. 139-151. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Science.
20. Dalli, C. (2006). *Malti. The Medieval Millennium*. Malta: Midsea Books.
21. Hull, G. (1993). *The Malta Language Question. A Case Study in Cultural Imperialism.* Malta: Said International.
22. Kaye, A. S., & Rosenhaus, J. (1997). *Arabic Dialects and Maltese: The Semitic Languages*, pp. 263-311. London: Routledge.
23. Luttrell, A. (1987). *Ibn Hawqal and Tenth century Malta.* Hyphen, Volume 5, No. 4, The University of Malta.
24. Mishkurov, E. (1985). Typologia dialektnogo i litaraturnogo grammaticheskogo stroya sovremennogo arabskogo yazika. [Typology of the Dialectal and Literary Grammar Systems of the Modern Arabic

Language]. Автореф. дис. докт. филол. наук: 10.02.20. Moscow: Military Institute.

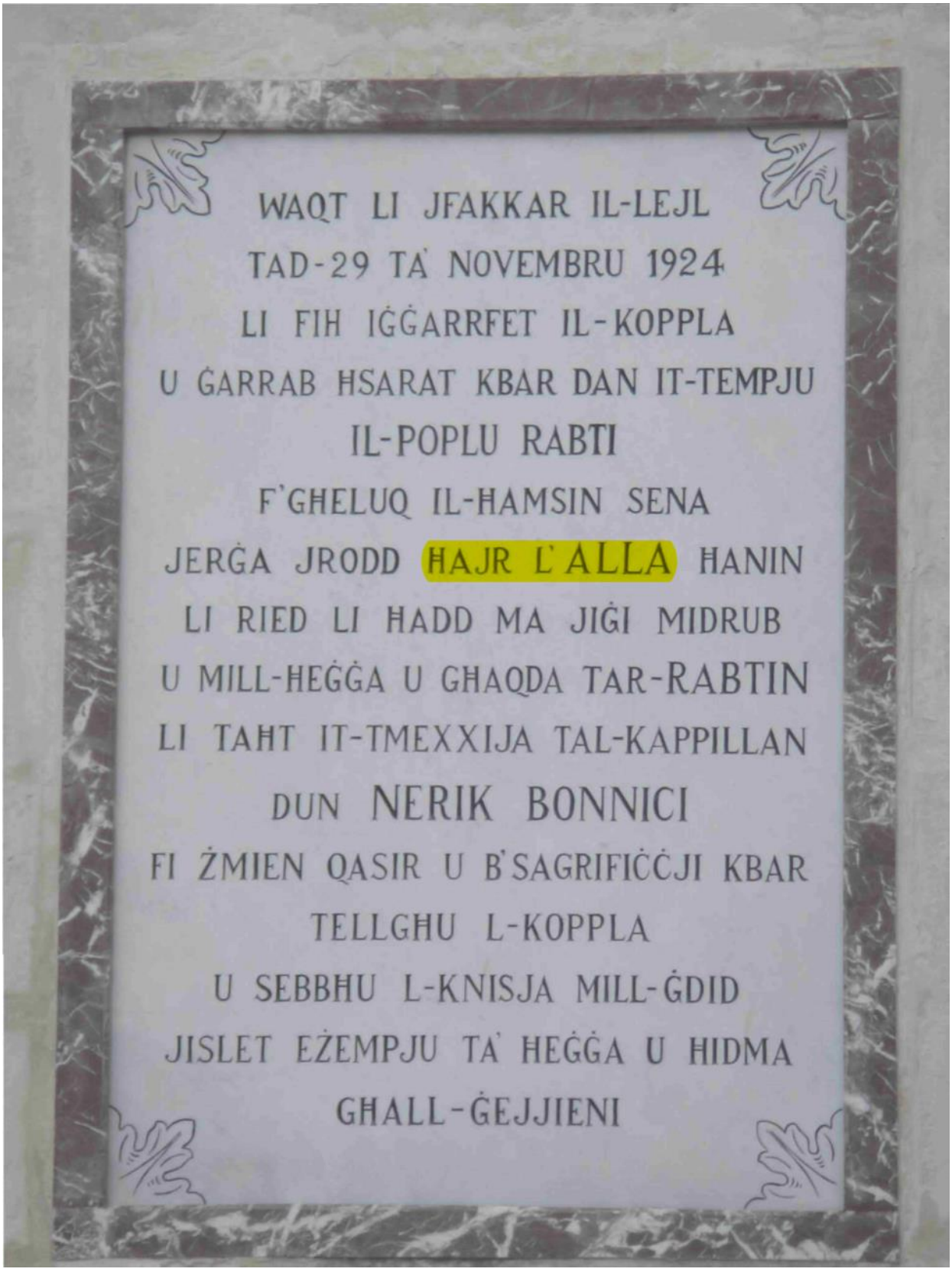
25. Mishkurov, E. (1978). Osnovy teoreticheskoy grammatiki sovremennogo arabskogo literaturnogo yazika. [The Foundations of the theoretical grammar of the Modern Standard Arabic Language]. Курс лекций. Часть I. Moscow: Military Institute.
26. Molinari, A. & Cutajar N. (1999 (3)). *Of Greek and Arabs and of Feudal Knights.* Malta Archeological Review , pp. 9-13.
27. Scirina, L. A. (2001). *Malta: A Linguistic Landscape.* Malta: University of Malta.
28. Teymur, M. (1954). *Mushkilat al-lughah al-Arabiyyah.* [The Problems of the Arabic Language]. Cairo: Maktabat al-Adab.
29. Vassalli, M. (1827). *Grammatica della lingua Maltese.* Malta.
30. Vella, A. (2004). Language contact and Maltese intonation: Some parallels with other language varieties. In: *Braunmuller, Aspects of Multilingualism in European Language History.* Hamburg Studies on Multiculturalism. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
31. Wettinger, G. (1985). *The Jews of Malta in the Late Middle Ages*. Malta: Midsea Books.
32. Wettinger, G. (1988). *Malta Studies of its Heritage and History.* Malta: Mid-Med Bank.
33. Zammit, M. (2000). Arabic and Maltese Cognate Roots. In: M. Mifsud (ed), *Proceedings of the Third International Conference of Aida*, pp. 241-245. Malta: Association Internationale de Dialectologie Arab.

Information about the authors

Senior lecturer Larisa Albertovna Chuprygina
National Research University Higher School of Economics
101000, Moscow, Myasnitskaya ulitsa, 20
lchuprygina@hse.ru

Senior lecturer Andrey Vladimirovich Chuprygin
National Research University Higher School of Economics,
101000, Moscow, Myasnitskaya ulitsa, 20
achuprygin@hse.ru

ANNEX 1


WAQT LI JFAKKAR IL-LEJL
TAD-29 TA' NOVEMBRU 1924
LI FIH IĠĠARRFET IL-KOPPLA
U ĠARRAB HSARAT KBAR DAN IT-TEMPJU
IL-POPLU RABTI
F'GHELUQ IL-HAMSIN SENA
JERĠA JRODD HAJR L'ALLA HANIN
LI RIED LI HADD MA JIĠI MIDRUB
U MILL-HEĠĠA U GHAQDA TAR-RABTIN
LI TAHT IT-TMEXXIJA TAL-KAPPILLAN
DUN NERIK BONNICI
FI ŻMIEN QASIR U B'SAGRIFIĊĊJI KBAR
TELLGHU L-KOPPLA
U SEBBHU L-KNISJA MILL-ĠDID
JISLET EŻEMPJU TA' HEĠĠA U HIDMA
GHALL-ĠEJJIENI

ANNEX 2

УДК 82

"I LOVED YOU TO BREAK", A READING IN THE NOVEL "LIVING WALL" BY DORIT RABINYAN

"أحببتكِ كي نفترق" قراءة في رواية "جدار حي" لدوريت رابنيان

Ali Mohammed Rasheed
University of Baghdad
al_20_al2005@yahoo.com

Submission Date: 01.03.2018

الملخص

يهدف هذا البحث إلي معرفة صورة العربي وتجلياتها في الرواية الإسرائيلية الأكثر جدلا في القرن الحادي والعشرين ألا وهي رواية (جدارحي) للأديبة الإسرائيلية من أصول فارسية (دوريت رابنيان). فقد طغت صورة العربي في الكثير من الأعمال الأدبية الإسرائيلية وتبوأت مكانا واضحا، وكانت النظرة تجاهه، نظرة واضحة أيضاً، فصورته لم تتغير بتغير الظروف والاتفاقيات بشكل يتناسب وهذه الظروف، وإنما بقيت تراوح مكانها، ولم تتبدل بنظرة احترام على الأقل، بل على العكس من ذلك، فهناك بعض المطالبات بإعادته إلى الصحراء، وتصوره بأنه شجرة بلا جذور، يمكن اقتلاعها في أي وقت. ولكن بعد أن هبت رياح التغيير على الأدب الإسرائيلي بعد حرب عام 1973؛ تغيرت النظرة إلى العربي بفعل الظروف المتغيرة، التي ألقت بظلالها على الأدب. لذا فان بحثنا هذا يركز على الصورة بتجلياتها المختلفة، سواء الإيجابية منها والسلبية، كما أظهرتها الرواية، مبينا الأبعاد الاجتماعية والنفسية في الواقع على الأرض وبلا رتوش كما تراها الكاتبة.

كلمات مفتاحية: صورة العربي، الرواية الإسرائيلية، دوريت رابنيان، جدار حي،رواية

Abstract

This research aims at identifying the Arab image and its manifestations in the most controversial Israeli novel of the twenty-first century. It is the novel "The Living Wall" of the Israeli dictator of the Persian origin, Dorit Rabinyan. The image of the Arab in many Israeli literary works was overshadowed by a clear place. The outlook on him was also clear. His image did not change according to circumstances and agreements, but rather remained in place. There are some claims to be returned to the Sahara, and it is conceived as a tree without roots, which can be uprooted at any time. But after the winds of change on Israeli literature after the 1973 war, the outlook for the Arab changed because of changing circumstances, which cast a shadow over literature. Therefore, this research focuses on the image of different manifestations, both positive and negative, as demonstrated by the novel, indicating

the social and psychological dimensions in reality on the ground and without Retouche as seen by the writer.

Keywords: *image of the Arab, Israeli novel, Dorit Rabinyan, living wall, novel*

For citation: *Rasheed, A.M. (2018). "أحببتكِ كي نفترق" قراءة في رواية "جدار حي" لدوريت رابنيان ["I loved you to break" a reading in the novel "living wall" by Dorit Rabinyan]. Eurasian Arabic Studies, 3, 55-72.*

المقدمة

أدركت الحركة الصهيونية ومؤسساتها أهمية دور الأدب في التعبير عن أفكار وآمال وإشكاليات تخدمها وتخدم أهدافها، لذا فقد عدته الحامل الأساسي لأفكارها، ومنطلقا لبث خطابها الصهيوني، ومن خلاله حرص الكاتب الصهيوني على رسم صورتين لمجتمعين يسكنان المنطقة ذاتها، الأولى مثالية لمجتمع إسرائيلي متحضر، مقابل صورة مشوهة لمجتمع عربي متخلف. وكان الأدب في خدمة الصهيونية قبل وجودها، كما يقول كنفاني "فالصهيونية لم تولد في مؤتمر بال سنة 1897، ولكن هذا المؤتمر كان تتويجا عمليا لسلسلة من الضغوط التي لعب فيها الأدب الصهيوني دورا أساسيا، وإذا كانت نهاية القرن التاسع عشر،هي العلاقة الرسمية لولادة الصهيونية السياسية،فإن الصهيونية الأدبية بدأت قبل ذلك" (Mezeel, 1985, p. 23). لذا كرّس الكثير من الكتاب العبريين وسخّروا كتاباتهم خدمة للحركة الصهيونية وتحقيق أهدافها، إذ تعمدوا التشويه والإساءة إلى العربي والشخصية العربية في كتاباتهم المختلفة، يقول ج. كوهين في وصف شخصية العربي: "إن العربي مخلوق غريب، يرتدي جلبابا ممزقا،وغطاءاً قذراً للرأس، وتلتف زوجته بثوب أبيض، ويسير أطفاله حفاة، وليس من مجال للخطأ من تحديد هويته، فكل شيء يتعلق به، مادياً كان أم معنوياً ينطق بصفاته،إنه ليس قذرا فحسب،بل هو لص وكذوب وكسول وعدواني" (Shalhat, 1998, p. 94).

ما يزال موضوع الخلافات القائمة بين العرب واليهود، الأساس الذي يستند عليه الأدباء العبريون في كثيرا من موضوعاتهم الأدبية، إذ تصور هذه الخلافات اليهودي مظلوما، والعربي هو المعتدي، فيقوم اليهودي في هذا الأدب مرارا وتكرارا بذل الجهود الحثيثة من اجل السلام، محاولا أن يعرض للعربي، أن الطرفين ملزمان بالتعاون من أجل حياة أفضل، وبالتأكيد فان العربي في هذا الأدب غير مقتنع بكلام اليهودي، فيعتدي على اليهودي دائما، ويسلب أملاكه، وينهبها، وإذا احترم العربي إنسانا، فانه لا يحترمه إلا عن خوف، وبكلمة أخرى، فالعربي يفهم لغة القوة فقط (Shalhat, 1998). فمنذ إن قرر اليهود الاستيطان في فلسطين؛شنت الحركة الصهيونية الحملات الدعائية بشتى الطرق لدفع اليهود إلى الهجرة،فقد استقرت صورة العربي على ذلك البدوي المسيطر على ارض الآباء والأجداد؛لذا بقيت الصورة السلبية مرافقة لفترة الاستيطان وإعلان دولة إسرائيل،وبعد هزيمة حزيران أصبحت صورة العربي حاضرة بشكل لافت للنظر في

الأدب الإسرائيلي،من خلال العلاقات المباشرة بين الطرفين على المستويين الإيجابي والسلبي، وكان حضور العرب في الفن الروائي الأكثر حظا من فنون الأدب الأخرى؛ لأن الرواية هي "الفن الأرحب استقطابا للأطراف المتصارعة والشكل الأكثر قدرة على ترجمة أشكال الصراع وأدواته" (Porto, 1966, p. 7)، كما أنها تعد "الوعاء الأنسب للمرحلة التاريخية للمرحلة التي نجتازها اليوم (Madi, 1999, p. 11). وعليه فان هدف البحث يكمن بإبراز صورة العربي في رواية "جدار حي". فالموضوع ليس جديدا في الأدب الإسرائيلي، وإنما هو قديم جديد، ربما يكون قد تجدد بفعل الظروف المتغيرة، التي ألقت بظلالها على الأدب. إذا أردنا إن نسلط الضوء على النتاجات الأدبية التي تطرقت إلى صورة وشخصية العربي، فإننا – وبلا شك – سنجد الكثير من هذا النوع في الأدب العبري على مر مراحله،فمن هذه الروايات نذكر: رواية العاشق ورواية بيت في بغداد ورواية الطريق إلى عين حارود وابتسامة الجدي ورواية أن تقع سبيا إضافة إلى النتاجات الأدبية للكثير من الأدباء ذوي الأصول الشرقية أو المتعاطفين مع القضية الفلسطينية والذين يسمون أدباء الاحتجاج أو السلام.

"أدباء السلام، أدباء الاحتجاج"

مجموعة من الأدباء الإسرائيليين اخذوا بالظهور في السبعينيات من القرن العشرين، ليكونوا تيارا ونهجا جديدا في الأدب الإسرائيلي. إذ يتحدث البعض عن أدباء إسرائيليين، يصفونهم بأنهم يختلفون في مواقفهم تجاه العرب عن مواقف أمثالهم من الأدباء العنصريين، وقد جرى البعض على إطلاق صفة (أدباء الاحتجاج) أو(أدباء السلام)على أولئك المختلفين، إذ يذكر أنطوان شلحت انه في الخمسينات والستينات كان الاتجاه الطاغي، بشكل تام، على الأدب العبري هو اتجاه تشويه شخصية العربي، أما في السبعينات (وتحديدا في أعقاب حرب أكتوبر 1973) والثمانينات وما تلتها، فبتنا نجد بعض القصص النادرة التي تحاول أن تقدم بطلا عربيا، يمكن أن يكون ذاته الإنسانية، في تحول بسيط صوب التعامل مع شخصية العربي كانسان وصاحب حق، (Shalhat, 1998). ومن هذه الكتب النادرة أعمال وبنيامين تموز، ودوريت اورغاد، وموشيه بن شاؤول وعاموس عوز ودان ألماجور وخانوخ ليفين وشولاميت هارإيفين وعاموس كينان وأ. ب. يهوشوع ودااليا رابيكوفيتش وحتى الشاعر يهودا عميحاي أحياناً)، وغيرهم. ولكن القراءة الموضوعية للكثير من أعمال هؤلاء، تؤكد أن مواقفهم تجاه العرب، ظلت تتميز بـ (السطحية)، كما يقول سميح القاسم في حوار أجرته معه مجلة الجديد الصادرة بتاريخ 1978/6/1 (Domb, 1987).

إلى ذلك، نلاحظ أن هؤلاء الأدباء قليلو التأثير في الجمهور الإسرائيلي، ولا وزن لهم تقريباً، في نظر متخذي القرار الإسرائيليين، بدليل تنامي التيار اليميني المتطرف المعادي للعرب، في الشارع الإسرائيلي والقرار الإسرائيلي معاً... ولو كان أولئك الأدباء مؤثرين فعلاً، لكان ميل الشارع الإسرائيلي إلى السلام، قد عبَّر عن نفسه، في مواقف قرائهم الإسرائيليين، من عسكريين ومدنيين، أثناء الانتفاضة الفلسطينية؛ لكن ما حدث كان النقيض، كما نعرف جميعاً. بل إن هؤلاء الأدباء أنفسهم، وفي أول موقف اختبار حقيقي لموقفهم المعلن من العرب، نراهم قد تراجعوا عن هذا

الموقف الدعائي، لينحازوا، ودون تردد، إلى الجانب الإسرائيلي اليميني، ضاربين عرض الحائط بكل أطروحاتهم السابقة عن السلام والتعايش السلمي الذي زعموا أنهم من أنصاره، كما يؤكد الموقف الأخير لعوز من انتفاضة الأقصى مثلاً (El-Sawaf, 2009).

المنهجية

اعتمد الباحث على المنهج الوصفي التحليلي؛ كونه أقرب المناهج الدراسة الموضوع، مع الاستفادة من المناهج الأخرى.

المبحث الأول – دوريت رابنيان

تعد دوريت رابنيان من الأدباء الشباب الصاعدين نحو الفكر الواعي، يظهر ذلك بشكل واضح في الرواية المدروسة والأكثر جدلا "جدار حي"، وهي ثالث عمل أدبي تنجزه المؤلفة. وقد فازت هذه الرواية فقد حصلت عام 2015 على جائزة (ברנשטיין לספרות – برنشتاين للأدب)

("Dorit Rabinyan", 2018) وهي من مواليد كفر سابا في تل أبيب هاجر والدا دوريت رابينيان من إيران إلى إسرائيل واستقروا في كفر سابا في تل أبيب حيث ولدت دوريت في عام 1972 وهي الابنة البكر بين أربع أولاد وكانت والدتها يافا (جميلة) سيدة مبيعات تعمل في متجر لبيع ملابس الأطفال. وكان والدها صهيون يملك مصنعا للغزل والنسيج، وإثناء خدمتها العسكرية في الجيش عملت كمراسلة لصحيفة" במחנה – بمحنيه"وذلك بعد إكمال دراستها الجامعية . كتبت العديد من الأعمال الأدبية التي حصدت من وراءها على جوائز عالمية واهم أعمالها الأدبية هي: مجموعة إشعار بعنوان" כן כן כן – نعم نعم نعم " صدرت عام 1991، وكتابها الأول المميز الذي حمل اسم **"סמטת השקדיות בעומריג'אן – زقاق شجيرات اللوز في عومريجان"** صدر عام 1995 وهي رواية كتبتها الأديبة عند بلوغها سن الـ (22) عاما وأصبح من أكثر الكتب مبيعا وحقق منذ صدوره نجاحا وشهرة في الوسط الأدبي ولذلك حظيت الكاتبة بجائزة (וינר לספרות צעירה – وينر لأدب الشباب) (Vicky, 1995). وكما حظيت بجائزة اتحاد الناشرين في إسرائيل، عد كتابها الأول من أهم خمسين كتابا في العام الخمسين لقيام دولة إسرائيل.

وفي سنة 1999 عندما بلغت الكاتبة سن الـ (27) عاما صدر لها كتابها الثاني الذي كان بعنوان (החתונות שלנו – أعراسنا) وقد حاز هو الآخر على نجاح كبير وترجم لخمسة عشر لغة منها الانكليزية والسويدية والهولندية والمجرية والبرتغالية وحصلت بأثره على جائزة (צ'ארלס אורד וינגייט – تشارلز أورد فينيغت) في لندن، وفي عام 2000 حصلت الكاتبة على جائزة رئيس الوزراء للمؤلفين العبريين. وفي عام 2006 صدر لها كتاب في أدب الأطفال بعنوان "אז איפה הייתי אז – أين كنت حينذاك" واستطاعت دوريت رابينيان من كتابة سيناريو للفلم التلفزيوني(בחור של שולי – الفتى شولي) والحائز على أفضل عمل درامي من قبل الأكاديمية الإسرائيلية للسينما عام 1997 (Matzov-Cohen).

وحصلت عام 2009 على جائزة (אקו "ם לעידוד היצירה – جمعية المؤلفين والناشرين في إسرائيل لتشجيع الإبداع) كتبت دوريت روايتها الثالثة (גדר חיה – جدار حي) عام 2014 حيث

صدرت بعد خمسة عشر عاما من صدور كتابها الثاني وقد هزّت هذه الرواية التعليم الأكاديمي الإسرائيلي مما أثار الجدل في إسرائيل نفسها، وذلك لأنها تحكي عن قصة عشق بين شاب فلسطيني وبنت إسرائيلية في إحدى ضواحي نيويورك، ومُنعت من تداولها في مناهج التدريس خوفاً على الهوية اليهودية ولما لها من تأثير على الشباب اليهود، ومع كل هذا فقد حصلت عام 2015 على جائزة (ברנשטיין לספרות – برنشتاين للأدب) (Kershner, 2015). لقد تميزت الأديبة دوريت رابينيان عن بقية الأدباء اليهود من أصول إيرانية في رواياتها المُعبرة والمميزة جدا والتي لاقت صدى كبير في إسرائيل. وفي عام 2014 أصدرت رابنيان رواية جديدة حملت اسم " גדר חיה – جدار حي ، والتي تحكي فيها عن قصة حب جمعت بين امرأة إسرائيلية ورجل فلسطيني. أثارت الرواية حينها الكثير من الجدل وهذا ما زاد في شهرتها لكنها وبالرغم من ذلك فقد نالت جائزة بيرنشتاين.

المبحث الثاني – ملخص الرواية

تدور أحداث الرواية في مدينة نيويورك في عامي 2002-2003 ، حيث التقى بها البطلان عن طريق الصدفة وهما كلا من : ليئات بنيامين وهي شابة إسرائيلية تبلغ من العمر 28 عاما ، وهي ابنة مهاجرين من إيران ، تركوا إيران في منتصف ستينيات القرن الماضي وتعمل مترجمة بقيت في إحدى الشقق في مدينة مانهاتن . وحلمي ناصر وهو رسام فلسطيني ، من مواليد الخليل يبلغ من العمر 27 عاما ، أبواه من مهاجري عام 1948، يعيش في مدينة بروكلين. بدأت بين الاثنين تظهر بوادر علاقة تحولت بسرعة إلى علاقة حب، مصاحبة بعلاقات وتقارب جسدي ونفسي تخلو من الخشية من الاندماج بهوية الآخر، حيث تصف لنا ليئات القاصة علاقة عشقهم أثناء خلوهما سويا أو مع الأصدقاء، الرقص واحتساء الخمر. حيث تربط أثناء وصفها الأحداث بكل دقة مصاحبة بما يجول بخاطرهما من أفكار واضطرابات، ومن بينها أفكار حول نهاية علاقتهما المرتقب وأيضا حلمها في إن تبقى العلاقة على ما هي عليه: "كنت احلم بداخلي بان أبقى معه هنا، فلم يكن باستطاعتي المغادرة، وبقينا سويا". إن العلاقة بينهما استمرت حتى رجوع ليئات إلى تل أبيب ، في الموعد الذي حُدد مسبقا قبيل لقائهم الأول. بعد مرور شهر عاد حلمي إلى فلسطين ، في البدء إلى بيت والداه في رام الله ، وبعد ذلك إلى شقة قام بتأجيرها في قرية "جفنة" القريبة . فكل واحد منهم عاد إلى حياته الطبيعية. وكانت أحداث "الانتفاضة الثانية" وما رافقتها من أعمال عنف قد منعت الاثنين من اللقاء، لكنهم ابقوا الاتصالات الهاتفية بينهما . وفي احد الأيام وصل حلمي وثلاثة من أقربائه إلى شاطئ يافا بصورة غير رسمية، نزل كلا من شادي وسهام إلى البحر بهدف السباحة. ولكنهم لم يستطيعوا مقاومة الأمواج ، هرع حلمي لنجدتهم ، لكنه هو الآخر لم يكن يجيد السباحة وأدى إلى غرقه في نهاية المطاف.

ينقسم الزمن في الرواية إلى ثلاثة أقسام رئيسية، والمسماة على فصول السنة:

الخريف: وبه كان اللقاء الأول بين الاثنين.

الشتاء: ويصف حياتهم المشتركة لكلا البطلين والتي استمرت خمسة أشهر.

الصيف: وينقسم إلى قسمين: أحداث في فلسطين وأخرى في إسرائيل، واغلبه يتحدث عن حياة وموت حلمي. في الجزأين الأولين تكون البطلة ساردة لكل الأحداث التي حدثت أمامها. أما في الجزء الأخير تصف البطلة الأحداث من وجهة نظرها الشخصي التي ترافقها التخمينات التي بُنيت على أقوال حلمي وغرقه.

اسم الرواية

تذكر الأديبة رابنيان في لقاء صحفي إن السبب وراء اختيار اسم الرواية لأنه يسلط الضوء على موضوع الحدود، وهو عنصر أساسي في الرواية ، كيف تعيش الحدود فينا وبيننا ، تعريفات الوعي ، الجسدي ، الحقيقي ، المتصور. وأيضاً لأن هذا الاقتران بالكلمات، "الجدار الحي"، سمعت فجأة التوتر الدرامي بين اليهود والفلسطينيين، الخطر الكامن فيه. إن الحدود بلا أمن، لا يمكن العيش فيها أو الراحة منها، قد تتوتر فجأة أو تنهض عليك أو تختفي".

أصداء الرواية في إسرائيل

هزّت هذه الرواية التعليم الأكاديمي الإسرائيلي مما أثار الجدل في إسرائيل نفسها ، وذلك لأنها تحكي عن قصة عشق بين شاب فلسطيني وبنت إسرائيلية في إحدى ضواحي نيويورك ، ومُنعت من تداولها في مناهج التدريس خوفاً على الهوية اليهودية ولما لها من تأثير على الشباب اليهود .وفي عام 2015 طلبت لجنة من المعلمين إضافة الرواية للمناهج الدراسية العبرية خاصة الطلاب المتخصصين في مجال الأدب إلا أن وزارة التربية والتعليم وجدت أن الكتاب "غير لائق" فرفضت إضافته؛ لكن وفي المقابل فقد نشرت ذي إيكونوميست مقالا لها تُؤكد فيه أن سبب منع الكتاب داخل المدارس الإسرائيلية هو "سبب سياسي" وذلك خشية من تزايد نسبة الزواج بين الإسرائيليات والفلسطينيون. وأكدت داليا فينيج العضو في اللجنة التي رفضت إضافة الكتاب على أن قصة الرواية "يمكن أن تضر أكثر مما تنفع" خاصة في هذا الوقت إلا أنها أشارت إلى أن الكتاب غير محظور ويمكن إضافته العام المقبل. وأدى قرار الوزارة إلى احتجاجات نضمها المعلمين ومديري المدارس والمعارضين السياسيين بما في ذلك إسحاق هرتزوغ. جدير بالذكر بأن مبيعات الكتاب قد ارتفعت في أعقاب ذلك (Lazareva, 2015).

المبحث الثالث ـ تحليل الرواية

تمثل هذه الرواية تحولا جذريا في النظرة إلى الآخر، فقد تحولت الصورة من صورة العدو والكيان والغاصب – بفعل التغيرات السياسية - إلى الآخر، ثم انظر في وقع الكلمتين على أذن السامع ودلالاتهما، "ولا يعود هذا التغير إلى اختلاف وجهات نظر الكاتبة عن العرب وحسب - وإن كان هذا أمرا لا يمكن تجاهله - وإنما يعود في جزء كبير منه إلى الواقع الذي نشأ عن تأسيس دولة إسرائيل من ناحية، وإلى التغيرات التي شهدتها الحياة السياسية فيها من ناحية ثانية". فهذه الرواية تحمل علاقة بين يهودية ومسلم ، إن هذه العلاقة محرمة في التلمود والهلاخاه . فقد أجابت ليئات على سؤال صديقتها حيال كيفية يتقبل والديها علاقتها إذا علموا بها:

"הם היו תולים אותי על העץ הכי גבוה בתל אביב ، תלייה על עץ זה לא סתם 'ההורים שלי יהרגו אותי'، תלייה על עץ זה עונש פומבי ، זה עונש ראווה" ,Rabinyan). 2014)

"لو عرفوا بها لكانوا أعدموني على اكبر شجرة في تل أبيب" وتضيف: "إن إعدامي لم يقتصر على والدي فقط، إنما سيكون إعداما في ساحة عامة أمام أنظار الجميع". فضلا عن هذا كانت ليئات تخشى من ردود أفعال أصدقائها الإسرائيليين من علاقتها هذه. في المقابل، لم يبدر حلمي أية سمة أو علامة للقلق من علاقته بليئات ، فقد عرفّها إلى أخيه الذي قدم ذات يوم لزيارتهما. بالرغم من اختلاف قوميتي البطلين ، ليئات وحلمي، إلا إنهما عبرا عن حنينهما إلى بلدهم المشترك الدافئ " فلسطين " في شتاء نيويورك البارد. إن الأدب العبري بصورة عامة عرض مشكلة الزواج المغاير في أكثر من مناسبة ، بدءا من بداية القرن العشرين في رواية "لطيفة" لسيملانسكي مرورا ب "خلف الجدار" لبياليك ، و "السيدة والبائع" لعكنون، "العبد" لاسحاق بشبيس زينكر، "بوق في وادي "سامي ميخائيل ، "العاشق" أ ب يهواشواع، "ياسمين" ايلي عامير ، و"أنت عمري" لسمندر هرسفيلد. تدور أحداث الرواية في مرحلة صعبة جدا من الصراع العربي – الإسرائيلي، إلا وهي فترة "الانتفاضة الثانية"، هذا الأمر كان يشغل ليئات على الدوام، فضلا عن بعض الأمور الأخرى تتعلق بالصراع العربي الإسرائيلي وهي:

1 – عندما تنتظر ليئات في دورة المياه الخاصة بالنساء يجول بخاطرها امرا:

"אני תוהה אם גם חילמי، בשירותי הגברים שמעבר לקיר، קורא את הכיתוב הזה בבית המנעול – OCCUPIED – וחושב על הכיבוש" (ibid, p. 42).

"أنا استغرب عندما يقرا حلمي في دورة المياه الخاصة بالرجال عبر الحائط، عند قراءته على القفل كلمة "OCCUPIED" ويفكر في الاحتلال".

2 – قالت ليئات عندما أضاع حلمي مفاتيحه:

"ושוב הכה בי אותו הד עמום של אשמה، ועוד הספקתי לחשוב שהנה שוב הסמליות הזאת – אובדן המפתחות שלו، הצרור המצטלצל שלי، כמו מטפורה פשטנית למצבנו האומלל בארץ" (ibid, p. 142)

" ومرة أخرى، أدهشني هذا الصدى الباهت للذنب، وما زلت أعتقد أن هذه الرمزية كانت مرة أخرى – فقدان مفاتيحه، حزمته الرنانة ، كمثل بسيط لوضعنا البائس في إسرائيل".

3 – عندما غضبت ليئات على حلمي ، تحول غضبها إلى نقد للفلسطينيين كلهم:

"תמיד בטוחים כל כך בצדקתם، בסבלם، מאשימים את כולם חוץ מאת עצמם" (ibid, p. 143).

"دائما ما يثقون بصدقهم، بآلامهم، أنهم يتهمون الجميع ما عدا أنفسهم".

4 – عندما وصل نبا موت حلمي إلى ليئات، خطر ببالها بسرعة انه قتل على يد الجنود الإسرائيليين، وعند رجوعهما إلى فلسطين نهاية عام 2002 حذر حلمي ليئات بعدم ركوب

الباصات أبدا؛ خشية استهدافها من المجاهدين الفلسطينيين خصوصا في تلك الفترة ، فترة الانتفاضة الثانية:

"ואת، שלא תעלי על אוטובוסים" (ibid, p. 285).

"وأنت ، إياك ركوب الباص".

فضلا عن هذا كله إن فكرة حل الصراع "بدولتين لشعبين" مقابل "دولة متعددة القوميات" كان محور جدال بين ليئات ووسام ، شقيق حلمي الذي زارهم. وعن كتابة الرواية قالت رابنيان: **" قمت بالكتابة طوال ست سنوات، إذ أجمعت الكلمة على الكلمة وصغتها لتكون شيئا فريدا، ألصقت بالكلمة بأختها حتى يعبروا عن الجمالية ، ويتغلغلون إلى خلجات النفس، فضلا عن ذلك قمت بعرض الحبكة ورسم الشخصيات على ضوء الفكرة الأساسية للرواية التي طورتها بأشكال عدة"** (Ezykowitz, 2015). في بداية الرواية كتبت رابنيان تنويها مفاده "إن كل الشخصيات في الرواية هي من نسج الخيال ولا تمت للواقع بصلة" . ولم تذكر اسم الفنان الفلسطيني" حسن حوراني" لا في الرواية ولا في مقدمتها. ولكن هناك من النقاد من يؤكد على إن الرواية قد كُتبت على ضوء سنواته الأخيرة ، والدليل على ذلك رسالة الفراق التي نشرتها رابنيان في صحيفة الغارديان والموجهة إلى حوراني عام 2004 . وصرحت رابنيان في إحدى اللقاءات أنها استمدت موضوع روايتها من شاب تعرفت عليه في نيويورك عام 2002: **"انه شاب فلسطيني عاش سنوات عدة في مدينة بروكلين تعرفت إليه عن طريق صديق"** وتضيف **"عندما أكملت أعمالي وابتعدت عنه، واعدت حساباتي مع الواقع، شعرت بأنني خرجت من عنق الزجاجة الذي أقحمت نفسي به طوال سنوات"** (Ezykowitz, 2015).

وبالتالي فإن زمن أحداثها قريب من زمن كتابتها. أما لغتها، فقد مزجت بين الفصحى والعامية خلال الحوار، في محاولة من الكاتبة المقاربة الواقع إلى أقصى درجاته، وبالتالي أرى أن الرواية عبارة عن سيرة ذاتية لكاتبتها، على الرغم من التنويه في مستهل الرواية.تعرف ليئات النهاية الحتمية لهذه العلاقة ، الأمر الذي أثار حيرتها منذ إن بدأت تسلم رايتها للحب الذي غرقت به على حين غرة ، إذ قالت مخاطبة نفسها:

" לעצור את זה בזמן. ... פשוט ככה، להגיד שלום ולהמשיך הלאה، לחתוך את זה מהר، לקבוע בלב כבד אבל בנחישות שעדיף ככה، עדיף לשנינו (ibid, p. 73).

" يمكنني قطع هذه العلاقة بسهولة ... على هذا النحو، وهو إن أقول له وداعا وامضي في حال سبيلي، لا يجب إن أقوم بهذه الخطوة بسرعة، وان اشد من أزري واربط جأشي، هذا الخيار هو الأفضل كلينا ". كانت إحدى نتائج هذا الحب المستحيل: أنها تعرف جيدا إن هذا الحب امرا جنونيا لذا قامت بإخفاء هذه العلاقة عن والديها، والشخص الوحيد الذي يعرف بها هو (جوي) صديقة ليئات المقربة، التي سألتها ذات مرة قائلة:

איך אתם יכולים לאהוב ככה אחד את השני، לאהוב וכל הזמן לדעת שזה זמני، לאהוב עם דדלייך، עם סטופר، אני לא מבינה איך את מסוגלת" (ibid, p. 242).

"كيف لكما إن تعشقان بعضكما بهذه الطريقة، والى هذه الدرجة، وكلاكما يعلم علم اليقين إن هذه علاقة مؤقتة، وان تحبي شخصا مصيره الفراق، حب محدد بوقت، ساعة توقيت، لا افهم كيف يمكنك ذلك". تعرف الكاتبة عن العرب وفكرهم الكثير؛ لأنها تعيش بينهم ومعهم ، فقد أوردت رأيها في العرب على لسان الساردة/ليئات وفي أكثر من مكان. ولعل رأيها قد أوردته في اللقاء الأول الذي جمع الاثنين عندما رأى حلمي ليئات وهي ترسل رسالة من جوالها وتكتب من اليمين إلى الشمال، الأمر الذي أثاره بصورة كبيرة ، وهو أمر خطير فسيحسبه خطرا ليتصل بالشرطة:

על בחורה בעלת חזות מזרח-תיכונית שעוסקת בפעילות חשודה" (ibid, p. 18).

"حيال شابة ذات هيئة شرق أوسطية تقوم بأعمال مريبة".

وبعد إن أوضحت ليئات لحلمي السبب بفرح وسخرية بسيطة ، أجابها حلمي قائلا:

"וזה אף פעם לא קרה לך קודם] ...[שחשבו שאת ערבייה] ...[כי זה נכון שאת נראית קצת"... (ibid, p. 23).

" الم يحدث لكِ هذا من قبل ... بان يظنوكِ امرأة عربية... في الحقيقة انك تبدين قليلا ... ".

لتجيبه قائلة : **"ישות מזרח תיכונית מאיימת؟"** (ibid, p. 23).

"شخصية شرق أوسطية تثير الشبهة ؟".

بهذه المقدمة تصف الأدبية النظرة الغربية بوصفها احد المواضيع المهمة في الرواية. إذ قبل وصفها لشخصية العربي "حلمي". قامت بوصف وعرض شخصية الإسرائيلية "ليئات" من وجهة نظر أمريكية محايدة . وبهذا قد نجحت الأديبة بتقريب المشاعر إلى القارئ. وإثارة شعور اللهفة والاستمرار بالقراءة لمعرفة وجهة نظر الآخر بالذات؛ والذات بالأخر في الوقت ذاته. وعلى هذا الإحساس أشارت الناقدة (فيرد ليف كنعان) في صحيفة هارتس الإسرائيلية قائلة :"تكمن قوة الرواية في الجانب الأخلاقي الذي أخذته رابينين على عاتقها، من حيث وصف اللقاء بين أنظار يهودية إسرائيلية ونظرة مسلم فلسطيني. لقاء من خلاله تتعلم البطلة أن ترى بشكل مختلف، أن ترى معاناة الآخرين، بدون التخلي عن وجهة نظرها" (Canaan, 2016). أما بخصوص اللغة، فان الرواية تحوي على ثلاثة لغات هي : العربية والعبرية والانكليزية التي يتم اللقاء في رحابها، على الرغم من إجادتهم لها وتحدثهم بها مع كل من يحيط بهم ؛ إلا أنهم بقوا محافظين على لغتهم الأم (العربية والعبرية) ويتحدثون بها مع أقربائهم وأهليهم في البلاد البعيدة . وهذا ما وجدناه جليا في التقارب الجنسي بين الاثنين،في مقدمة الرواية بعد إن اتصلت والدة حلمي به وتكلم باللغة العربية، كذلك الحال مع ليئات التي تتكلم طوال الرواية مع والديها وشقيقتها بالعبرية بعد إن تقوم بإخراج حلمي من غرفتها وحبسه في غرفة أخرى. في الحقيقة إن كلا الطرفين هو يعمل بلغته بصورة مهنية ، فحلمي يعمل معلما للغة العربية فضلا عن الرسم؛ وكذلك ليئات وهي طالبة للنحو العبري وتقوم بترجمة أطروحتها من الانكليزية إلى العبرية.إن رسم صورة العربي في الرواية تشكل من خلال تصرفاته وأفعاله في حياته اليومية، وكشف عن مدى التوتر والقلق النفسي الذي يتناسب مع صورته، وبذلك انتقت الكاتبة شخصياتها العربية وفق رؤى معيارية حققت ما سعت

إليه، فنجد في الرواية موقف العرب من اليهود وعلاقتهم معا في مكان واحد، وهنا تبرز الأديبة مشاعر كلا الجانبين إلى لغة الآخر، فعند سماع ليئات لحلمي وهو يتصل بأمها هاتفيا ويتكلمان بالعربية أخذت بالتفكير بصعوبة الموقف ، أي انه نظرة الإسرائيلي الشرقي للغة العربية:

"ואולי זאת הערבית ,הערבית שקודם השכימה אותו רכה וצרודה והתנגנה באוזני טבעית ומוכרת ,שקודם שמעתי מתוכה את העברית והבנתי את המילים הדומות , זיהיתי את החי"ת והעי"ן בהגייתן המזרחית .... ופתאום היא נשמעת מאיימת ,גסה ואלימה ,כמו רצף מתמשך של קללות" (ibid, p. 71).

"ربما هذه هي العربية، والعربية التي كانت في وقت سابق ناعمة وخشنة ورنت في أذني بصورة طبيعية ومألوفة.التي سمعت العبرية من خلالها من قبل وفهمت الكلمات المتشابهة، وطابقتُ بها لفظ حرفي الحاء والعين الشرقيين ... فجأة بدت لي صعبة، رخيصة وعنيفة، تشبه تسلسل من اللعنات". وفي الجانب الآخر، يرفض حلمي استعمال العبرية جملة وتفصيلا، حتى اسم معشوقته "ليئات" يرفض التفوه به وحتى لو بالاستهزاء، وبدلا من اسمها العبري، اسمها حلمي اسما عربيا منذ اللقاء الأول بينهما، وهذا الاسم قد اسمعه لامه في الاتصال الهاتفي قائلا":

"אִסְמַהּ בַּאזִילַא]...[אָה ,חִלְוַה]...[חִלְוַה בַּאזִילַא (ibid, p. 70).

"اسمه باسلة ... ها، حلوة – حلوة باسلة".

فضلا عن هذا فقد بقي حلمي يستذكر المصطلحات السياسية التي تتعلق بالاحتلال التي لم تترك مخيلته أبدا حتى بعد إن قضى العديد من السنوات في نيويورك، إن هذا الاستخدام والمتمثل في كلمات ذات منحى نفسي تعبر بلا شك عن واقع الحياة التي عاشها ويعيشها هو وأهله الفلسطينيين داخل إسرائيل. حيث قال لليئات بعد زوال عاصفة الثلج التي ضربت نيويورك:

"חַ'לַאס אֶל-תַּגַ'וּל] ... [נגמר העוצר" (ibid, p. 70).

"خلص حظر التجوال ... (أي توقف حظر التجوال)". مشبها العاصفة وخطرها كحظر التجوال الذي تفرضه القوات الإسرائيلية وبهذا فان الرواية قد أبرزت طريقة تعامل القوات الأمنية الإسرائيلية مع العرب. لقد تطورت صورة العربي في الرواية في نظر الإسرائيلي ، ويمكن القول إن الراوية / ليئات قد قدمت صورة تفصيلية جديدة للفلسطيني الإيجابي أكثر من الصورة النمطية السلبية عنهم، فهو متعلم، وبالتالي يتشكل الأخر في الرواية في صورتين، صورة تعبر عن الوجه القبيح للأخر، وصورة تحمل الوجه المتعاطف، كم أن الآخر يتشكل في صورة فردية وليست جماعية. هناك شرط ضروري إن وجود هذا الحب هو إخفاءه عن الجميع ، وعلى وجه الخصوص والدي ليئات. عندما تتحدث مع صديقاتها من إسرائيل ، فهي تذكره ، وعندما يصل شخص من إسرائيل إلى نيويورك تقول:

"אני יוצאת עם מישהו נחמד ,בחור יווני" (ibid, p. 116).

"أخرج مع رجل لطيف، رجل يوناني".

في المكالمات الهاتفية الأسبوعية مع والديها في إسرائيل، تتأكد ليئات من إغلاق نفسها في الغرفة وحدها وإخفاء تواصلها مع والديها الحب بينها وبين الرجل العربي. الخوف من ردهم على هذا الاتصال يشهد على المحرمات التي توجد في المجتمع الإسرائيلي عندما يتعلق الأمر بعلاقة حب بين يهودي وعربي (والعكس بالعكس) كما يتضح من دعوة المسؤولين في وزارة التربية والتعليم لحظر دخول وزارة التربية والتعليم الإسرائيلية كتاب مناهج الأدب خوفا من "الاستيعاب". وهناك تشابه آخر يجمع البطلين، إلا وهو ارتباطهما الوثيق بالصراع العربي – الإسرائيلي، الارتباط بالإجبار وبلا إرادة. وكل واحد من الجانبين يختلف عن الأخر بالثقافة، التوجه، المعتقد يختلف عن الأخر، ولكنهما تربوا على اعتبار الأخر عدوا يجب مقاتلته، سواء أكان العربي ام الإسرائيلي. إن الشيء المميز في هذه الرواية، على الرغم من كل شيء، هو عدم تقديم العربي بوصفه "الآخر" والجانب العالمي لتشكيل صورته هو واضح. وهنا يكمن الفرق بين الروايات التي تناولت شخصية أو صورة العربي في الأدب الإسرائيلي تعبر ليئات/ الساردة، ومن خلفها الكاتبة، عن رأيها في العرب، وهذا الواقع بينهما، علما أنها تعلم أن اليهود لا يحبون الخير للعرب، ومع ذلك هذا واقع مفروض عليهم، ويبدو موقفها أقرب إلى الاستسلام، وهذا يتناقض مع شخصيتها القوية الثائرة .وحول هذا الصراع وتأثيره على المجتمع الإسرائيلي ، تقوم ليئات بعرض وسيلة دفاع تحملها الفتيات الإسرائيليات وهي عبارة عن سكينة حادة وصغيرة التي قامت صديقاتها بوهبها لها على خلفية عمليات الخطف التي تزعم بان العرب يقومون بها، فضلا عن سكينة صغيرة يقمن بإخفائها بين الأصابع ، والتي استمرت ليئات بحملها لعامين:

"ואז כשהוא מתנפל עלייך ,את ישר דוקרת לו חזק ,בעין או בתוך הלב שלו ,ואז בורחת בשיא המהירות" (ibid, p. 47).

"وإذا هاجمكِ فجأة، عليك بطعنه في صدره مباشرة، أو بعينه أو قلبه، وعندها عليك الفرار بسرعة".

وجوابا على هذه القصة ، اخبر حلمي ليئات قصة حدثت له في صباه ، ففي تلك الأيام خرج هو مع أقربائه وإخوته للتنزه في الوادي بين المستوطنات بالقرب من رام الله ، وفجأة صادفوا ثلاثة شبان يهود يرتدون الملابس الدينية ويعتمرون الطاليت وبرفقتهم طفل صغير ، بدا الصغير الصراخ بهستيريا:

" aravim" aravim וכל השאר צורחים אחריו ,ובורחים אחריו כאילו ראו אני לא יודע מה ,עיניו הבריקו ,לחלוחיות' ,זאב (ibid, p. 47).

" عرب، عرب. واخذ الآخرون بالصراخ خلفه، وهربوا بعد ذلك كما لو أنهم رأوا – وبدا عيناه بذرف الدموع – "ذئبا". وتتجسد علاقة المكان بالحدث من خلال علاقته بالشخصيات؛ لأن القاص يقود شخصياته إلى المكان الملائم الذي يتفاعل مع فضاء قصته ويتلاحم معها، ولاسيما إذا انتقلت الشخصية من مكان إلى آخر، تنتقل معها أحاسيسها النفسية التي خلقت عبر اندماجها مع المكان الذي تعيش فيه. ويلتحم المكان بتقنية الوصف لبناء القصة ويفضل أن يقدم من خلال أعين

الشخصيات التي يرسمها الكاتب لا من خلال عيني الكاتب، فالمكان قد يكون مغلقا أو مفتوحا أو معادية بالنسبة إليها وربما أليفة أو محايدة، تحتل الأحداث موقعها فيه. وفي حين تبدو الأمكنة المفتوحة مثل: الممرات و الشوارع، جسور، تعبرها الشخصية القصصية إلى الأمكنة المغلقة، مثل: البيوت، التي تمارس فيها حواراتها وأفعالها. وإذا كانت رغبة الكاتب السعي إلى كشف البعد النفسي للشخصية بجعلها في الأمكنة المغلقة ليخلق "وجدانا وشعورا بين الإنسان والمكان ويشعل فتيلا من الحب والتعاضد بينهما" (Hussein, 2008). وقد يتعامل مع المكان القصصي على أنه شخصية من شخصيات القصة يتميز بالحيوية والحركة والقدرة على الحب والمعانقة؛ لأن المكان تتضح أبعاده من خلال التأثير الاجتماعي." فالواقع يبقى خارجا ما لم تجر فيه أفكار يصنع من خلالها الإنسان معنى جديدة لأبعاد ذلك المكان" (Abadi, 2011).

ومن ناحية المكان ، فان البحر له مكانة خاصة في نفسية البطلين، وله أهمية كبيرة طوال الرواية ، إذ من خلاله رسمت رابنيان الشخصيات وأوجدت لهن توجهاتها السياسية منها أو الدينية . ويذكر (فوكو) حيال أهمية المكان قائلا:" إن الطوبائية هي المكان المناسب لمن يشعر بالغربة أو الاغتراب، أو الذي يمتلك وجهة نظر مغايرة لتلك التي يتخذها المجتمع" (Murtaz, 1998) .وفي لقاء التعارف بين البطلين تعرض ليئات حبها للبحر الذي هو مكان سكناها وعائلتها في فلسطين، فضلا عن بيتها الواسع ومعارضتها لفكرة الشقة الصغيرة التي تقطنها هنا في نيويورك وحتى البحر هنا يختلف:

"גרנו ליד הים ...[רק המרפסת של האמבטיה פנתה מערבה ,ומשם כן ,בין הגגות, היה אפשר לראות חתיכה קטנה של ים .לרגע ראיתי את הים כמו בשעה שהייתי תולה ומורידה כביסה ,קורץ אלי כמו שבר זכוכית כחולה מעל לדודי השמש ...והתמלאתי מן רגשנות כזאת ,ובלב רחב ובעיניים גואות פתאום הרמתי את ראשי לשמים .אחח הים הים] ... [אין כמו הים" (ibid, p. 29).

" سكنا قرب البحر ... وكانت شرفة الحمام فقط كانت موجهة غربا إلى البحر، ومن هناك، بين السقوف، يمكن رؤية قطعة صغيرة من البحر. في الوقت الذي أرى فيه البحر عندما كنت اعلق وانزل غسيل من الحبال، كنت أراه مثل كسر زجاج أزرق فوق الغلايات الشمسية ... وكنت مليئة بمثل هذه الأحاسيس، وبقلب واسع وعيناي مغمضتان فجأة رفعت راسي إلى السماء. هاااا البحر البحر ... لا يوجد شيء مثل البحر".

أما حلمي فتحدث إليها أيضا واخبرها بأنه يمكن رؤية البحر أيضا من أعلى منزل أخوه في رام الله وتحدثت ليئات حيال فرحها في وقت سابق بحصولها على اثنين من نجوم الغوص التي تلقتها في دورة كانت قد أجرتها مع صديقة سابقة. إن الحوار في بداية تعارفهم يبن مدى اختلا وجهاتهما، وهي صعوبة تنشأ في كل مرة يتم فيها ذكر مكان ما في إسرائيل. حلمي يخترق بقول الاسم العربي للمكان. حيث بذكر موقع الغوص التي إقامتها ليئات مع صديقتها هو في "شرم الشيخ" بينما ذكرت ليئات اسم شرم الشيخ بثلاثة لغات: "בשארם ... בדהב ، בנואיבה." ومن هنا أيقن حلمي بان

ليئات تجيد السباحة لذا فقد اعترف لها بعدم معرفته السباحة وهذا بسبب سياسات الجيش الإسرائيلي الذي اغتصب منزلهم في الخليل ومنعه من السباحة في رام الله، فضلا عن اللافتات التي ينشرها بعدم السباحة بالبحر، ويعترف لها بأنه ذهب إلى البحر ثلاث مرات فقط في حياته:

"יש שלושה דברים שאני לא יודע לעשות] ... [שלושה דברים שגבר צריך לדעת] – ...[גבר צריך לדעת לנהוג ,ואני לא יודע] ...[לא יודע לירות ברובה – ולשחות ,אני לא יודע לשחות]...[– אני נולדתי וגדלתי בחברון]...[ואין שם ים]...[ואחר כך עברנו לרמאללה ,וגם שם אי" (ibid, p. 34).

"هناك ثلاثة أمور لا أجيدها ... ثلاثة أمور واجبة على الرجال تعلمها ... إن الرجل ملزم بتعلم القيادة، وأنا لا اعرف ... ولا اعرف كيفية إطلاق الرصاص من البندقية – والسباحة، أنا لا أجيد السباحة ... فقد ولدت وترعرعت في الخليل ... ولا يوجد هناك بحر ... وانتقلنا بعد ذلك إلى رام الله، وأيضا لا بحر هناك".

إن تخيل الروائي الإسرائيلي يعكس أهمية الحاجة للتركيز على الجوانب السلبية، وحالة الصراع بين الشعبين، واللافت للنظر أن الباحثين لم يلتفتوا إلى الصورة الإيجابية "وهو أمر يمثل الجانب العنيف من عملية شاملة تستهدف تجنيد الأدباء الإسرائيليين من أجل العودة إلى مفاهيم السياسة الإسرائيلية ومرتكزات الفكر الصهيوني" إن صورة العربي في الذهن اليهودي ثم الصهيوني ومن بعده الإسرائيلي، هي صورة تكاد تكرر في أدبهم، في صورة تقليدية نمطية، وهي سيئة، فلا تعطي للفلسطيني بعدا إنسانيا، وهذا بسبب العداء المتواصل بين الشعبين. إن الصورة التي رسمها الشخصيات العربية في الرواية الإسرائيلية، جاءت باهتة وغير واضحة، وهذا طبيعي؛ لأن حضور الشخصيات العربية كانت قليلة جدا، ومع ذلك نلاحظ خوف اليهودي من العربي بشكل واضح في الرواية فقد كان للمكان أي للبحر إضافة من الناحية السياسية، إذ يمزح حلمي مع ليئات قائلا:

"לא נזרוק אותך לים בגלל זה" (ibid, p. 231).

"لن نرميكِ في البحر بسبب هذا" .

وهذا القول مقتبس من خطاب (احمد الشقيري[21]) عشية حرب عام 1967. وهذا القول لحلمي قد حمل معنى سياسي ساخر مستخدم البحر. وهذا واضح في الرواية على لسان حلمي .. المعارض للعنف بشكل مطلق وعلى الأخص ضد العنف على المدنيين ، علما أن ليئات تعلم أن علاقتها مع حلمي الفلسطيني – نهايتها الفشل. نلاحظ أن الراوية /الساردة، وهي سارد كلي المعرفة، يفرغ

[21] أحمد أسعد الشقيري (1908- 1980) هو سياسي فلسطيني وأول رئيس لمنظمة التحرير الفلسطينية ومؤسسها، ارتبط بتكوين جيش التحرير الفلسطيني ومركز الأبحاث الفلسطيني والصندوق القومي الفلسطيني... انظر : أحمد أسعد الشقيري، معارك العرب وما أشبه اليوم بالبارحة ، بيروت ، دار النهار، 1975، ص. 14.

أحيانا ما وعته ذاكرته من المخزون الجمعي عن الفلسطينيين، ونظرة العرب لليهود، ويستمر حلمي ليوضح توجه السياسي حيال فلسطين بوصفها ارض واحدة لشعبين فلسطيني ويهودي عن طريق البحر:

"יום אחד זה יהיה הים של כולם، נלמד לשחות בו ביחד" (ibid, p. 35).

"في يوم ما سيكون البحر للجميع، وسنتعلم السباحة سوياً".

وذكر البحر في نهاية الرواية أيضا، ولكن هذه المرة بصورة تراجيدية أكثر، حيث علمت ليئات بنبأ وفاة حلمي من مكالمة هاتفية من أخيه (وسيم)، وعند استفسارها عن سبب وفاته اخبرها بأنه أراد إن يتعلم السباحة في البحر فغرق. ولكن أي بحر فيه قد غرق يا ترى؟، انه البحر الذي أحبته أكثر وهو الذي يقع على ساحل مدينة يافا وتل أبيب. وفي الحقيقة إننا نقول بان حادثة غرق حلمي لها معنى سياسي بحت، وخصوصا إذا كان في البحر الذي يربط بين المدينتين – أي بين الشعبين، فهو يرمز إلى التغيير بهوية المقذوف في البحر: فليس اليهودي هو من سيقذف بالبحر؛ إنما العربي هذه المرة، على خلفية التوترات القائمة في الوقت الحالي. فضلا عن ذلك، إن محاولة حلمي تعلم السباحة جاءت كي يستطيع مجاراة حبيبته ليئات التي أحست بالضياع بعد سماعها لنبا وفاته. وهذا يعني أن المشكلة التي وصفتها رابنيان كمشكلة العربي، التي هي أيضا مشكلة اليهودي، قد بقيت معلقة دون حل.

وقبل معرفة ما تملكه إسرائيل من قوة عسكرية، الأولى أن نعرف نفسية البشر الذين يملكون هذه القوة، والنفسية التي يتميزون بها خلال القتل والدمار والتشريد، وهو الأهم ومعرفتنا بأدبهم يقدم لنا كثيرا مما يدور في نفسيتهم، لأنها في النهاية انعكاس وصدى لما يحمله ومجتمعهم من أفكار. حيث تحمل الرواية هما جماعيا قلما التفت إليه الروائيون الإسرائيليون، وبخاصة في موضوع الصراع العربي الإسرائيلي وبهذه الجرأة والمواجهة، لقد تنوعت صورة الآخر في الرواية من خلال أبعاد أيديولوجية وسياسية. إذ أبرزت الرواية الصورة السلبية بوضوح لليهود، ولكنها أبرزت الموضوعات الاجتماعية وخاصة السلبية منها، مثل الخوف ومفهوم الشهادة، وكان للكاتبة رأي واضح فيها. إذ يتحدث حلمي عن المعاملة السيئة لهؤلاء الجنود – أي الإسرائيليين – للمعتقلين الفلسطينيين القابعين في السجون الإسرائيلية، وأعطت الكاتبة مصداقية تقنع الآخرين بالمعاملة السيئة للمعتقلين الفلسطينيين، تناقض المعاملة المقبولة المعادية التي يصورها الكتاب الإسرائيليين إزاء العربي، ومع أننا نجد في أغلبية أجزاء الرواية تعبيرا صادقا عن التعاطف مع "حلمي" يعكس تعبيرا صادقا مكملا عن الندم وإعادة النظر والخيبة والإحباط الذي تستشعره الشخصية الإسرائيلية الموازنة،إزاء ما كابده الشعب الفلسطيني من عذاب وتشرد وهلاك على يد الصهيونية، ومع أننا نجد رؤية واقعية لموقع العربي في عملية الخلاص من كابوس العدوان الإسرائيلي، إلا إن غرض توظيف الشخصية العربية لم يكن، بأية حال لذاتها بقدر ما كان لخدمة مواقف الكاتبة ذاتها من مسار بعض التطورات الإسرائيلية. فقد ارتبطت صورة الجندي في الرواية بجيش الدفاع وأعماله مع الناس، وهذا شيء طبيعي ومنطقي،فصورة الجنود الذين يدخلون ويقتحمون البيوت

الفلسطينية، تكاد تكون نمطية وتقليدية، إذ يقومون بالتفتيش والاعتقال وعددهم كبير جدا ولا يسمحون لأحد بالكلام، وهذه الصورة جاءت في الرواية . إن الصورة السلبية التي وصفتها شخصيات الرواية للجنود الإسرائيليين، كانت صورة نمطية تقليدية، يعرفها الجميع، خاصة الذين يعيشون في هذه البلاد، وبالتالي لا جديد فها، فلم تتعمق الكاتبة في داخل الشخصية اليهودية وتحاول فهم نفسيتها. كما نلاحظ على الرواية أن العداء لم يتخذ الطابع العدائي ولم نشعر بقسوة الآخر من قبل الطبقة المثقفة والمتعلمة، وربما يرجع ذلك بسبب معايشة الكاتبة لهذه الطبقة مما كان له الأثر في اكتشاف أفكارها ومواقفها له، أو ربما لأنها ذات أصول شرقية:

"היו שם כמה חיילים"، הוא אומר، ושארית החיוך מתעוותת עכשיו על שפתיו שנמחצות זו בזו، "היה להם קטע כזה "-

"ואחרי עפעוף ארוך הוא חוזר ונותן בי הצצה، כמו במין התנצלות، "הם היו מכריחים אותנו לשיר להם"-

"לשיר להם "?

"כן، זה הצחיק אותם "-

"לשיר בעברית? את השיר הזה " ?

"הוא מהנהן בראשו שוב ושוב، כאילו מתמכר להנהון" (ibid, p. 44).

"كان هناك عدد قليل من الجنود "، يقول وبقية الابتسامة تقلب الآن على شفتيه، التي يتم عصرها معا".

"كان لديهم هذا النوع من الأشياء" –

"وبعد طرفة طويلة عاد ورمقني بنظرة خاطفة، مثل نوع من الاعتذار، "إنهم يجبروننا على الغناء لهم".

"غناء لهم؟"

"نعم ، هذا يضحكهم"

"الغناء بالعبرية؟ تلك الأغنية؟"

انه يهز رأسه مرارا وتكرارا، كما لو كان ينغمس في إيماءة.

الخاتمة

1. إن المتتبع للعلاقة بين الأنا والآخر في الرواية الإسرائيلية يلاحظ أن تغيرا ملموسا من منظور الروائي الإسرائيلي تجاه الآخر، كما يلاحظ تطورا في موقف المثقفين الإسرائيليين منهم تجاه القضية الفلسطينية، فقد حاول بعض الكتاب الإسرائيليين تقديم صورة فلسطينية غير نمطية بعد نكسة 1967، ومنهم ما يسمى بأدباء الاحتجاج أو أدباء السلام .

2. عرضت الرواية الصورة الإيجابية للعربي ، فقد كانت صورة حلمي، التي تحتل مكانا واسعا في الرواية بفكرها وعملها في ذهن الساردة ومن خلفها الكاتبة ، ومن يتفحص صورة حلمي في الرواية ، لا يجد فرقا بينها وبين صورة أي شخصية إسرائيلية أخرى فيها، وهذا ربما يعود للفكر

الذي تحمله الكاتبة، كونها تؤمن بالعمل العربي اليهودي المشترك، وبالتالي فلا غرابة أن نرى هذه الصورة الإيجابية.

3. تعرض رواية " جدار حي " متمثلة ببطلها " حلمي " على انه شاب جذاب: فنان، مثقف، يتحدث الإنجليزية، وذو أحساس ورومانسية، وله موقف سياسي صلب.لذا فان صورة العربي هذه تُعتبر خطرة على المجتمع الإسرائيلي ، خاصة على الشباب ، وعليه فان وزارة التربية الإسرائيلية قد حظرت هذه الرواية؛ إذ اعتبرتها رواية تطبيع تحمل دعوة صريحة إلى الذوبان في الواقع العربي، اجتماعيا وثقافيا وسياسيا، وهي تبث روحا انهزامية لا لبس فيها، حتى وإن حاولت تغليفها بشيء من الدعوة إلى الانفتاح أو التحرر، ومن هذا المنطلق اختارت نيويورك مكانا لأحداثها، ومزجت شخصيات فيها، من عرب ومن إسرائيليين، وخلطت المجموعات غير المتشابهة في ثقافة متشابهة، هي ثقافة الاحتلال السائدة، والتي تتبناها الراوية الإسرائيلية بشكل كامل، وتدعو لها، وتنتقد من يجادل فيها، وخلال ذلك تتنازل عن كل شيء له علاقة بانتمائها القومي والثقافي.

4. تعد رواية "جدار حي" رواية جريئة في فكرتها وطرحها من الناحيتين الاجتماعية والفكرية.وكانت الكاتبة كلية المعرفة في روايتها، ولكنها سمحت للشخصيات الروائية بالحديث عما يدور بأذهانها أحيانا ؛ لذا فقد بقيت دوريت رابنيان مدافعة عن فكرتها حتى نهاية الرواية.

المصادر والمراجع

1. مازال، غ. (1985). الشخصية العربية في الأدب العبري الحديث. عكا، إسرائيل: مطبوعات دار الأسوار.
2. شلحت، أ. (1998). ثقوب في الثقافة العكية. عكا، إسرائيل: مؤسسة أسوار.
3. بورتو، م. (1966). بحث في الرواية الجديدة (الطبعة الثالثة)، بيروت، لبنان.
4. مادي، ش.ع. (1988). انعكاس هزيمة يونيو على الرواية العربية. المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
5. ضامب، ر. (1985). صورة العرب في الأدب اليهودي (الطبعة الأولى). عمان، الأردن: دار الجليل.
6. الصواف، م. (2009). ظاهرة الأدب الصهيوني – النظرة على (المصطلح، الأصل، الموضوعات). دمشق، سوريا: اتحاد الكتاب العرب.
7. دوريت رابينيان. (لا تاريخ). مسترجع من https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%D7%95%D7%A8%D7%99%D7%AA_%D7%A8%D7%91%D7%99%D7%A0%D7%99%D7%90%D7%9F
8. فيكي، ش. (أكتوبر،1995). بعد 40 كوبا من الماء، يتم ضمان الشعور بالشبع على معدة فارغة. الميزان. جمعية الكتاب العبرية بمساعدة اضا للثقافة والفن.

9. ماتسوف-كوهين، ا. (لا تاريخ) زقاق شجرة اللوز في اميريجان بواسطة دوريت رابينيان كنص خيالي جذابة لطريقة الحياة والتقاليد في المجتمع اليهودي في إيران. مسترجع من https: //library.osu. edu / projects / hebrew-lexicon / 01068- files / 01068200.pdf
10. كيرشنر، أ. (31 ديسمبر، 2015). قصة حب يهودية عربية مستثناة من الفصول الإسرائيلية. نيويورك تايمز. مسترجع من https://www.nytimes.com/2016/01/01/world/middleeast/borderlife-dorit-rabinyan-israel-ministry-education.html
11. رابينيان، د. (2014). كل الأنهار. تل أبيب ، إسرائيل: دارام اوفيد للنشر.
12. كنعان ، ل. ف. (2016). الرأي الآخر: مقترح لوزارة التربية والتعليم في أعقاب إطلاق النار في الخليل.
13. لازاريفا ،إ. (2015). كتاب يحمل أسماء المسؤولين قصة حب بين الإسرائيلي والفلسطيني من الصفوف الإسرائيلية. التلغراف.
14. الشقيري ، أ. (1975). المعارك العربية وما شابه اليوم في بيروت. بيروت ، لبنان: دار النهار للنشر.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

1. Mazal, G. (1985). *Arabic personality in modern Hebrew literature*. Acre, Israel: Dar Al-Aswar Publications. (In Arabic)
2. Shalhat, A. (1998). *Holes in Akkarian culture*. Acre, Israel: Aswar Foundation. (In Arabic)
3. Porto, M. (1966). *Research in the new novel* (3rd ed.) (F. Antonius, Trans.). Beirut, Lebanon. (In Arabic)
4. Madi, Sh. A. (1988). *Reflection of the June defeat on the Arab novel*. Arab Foundation for Studies and Publishing. (In Arabic)
5. Domb, R. (1985). *The image of the Arab in Jewish literature* (1st ed.). Amman, Jordan: Dar Al-Jalil. (In Arabic)
6. Al-Sawaf, M.T. (2009). Phenomenon of Zionist literature – A Look at (Term, Origin, Subjects). Damascus, Syria: Arab Writers Union. (In Arabic)
7. Dorit Rabinyan. (n.d.) Retrieved from https://he.wikipedia.org/wiki/%D7% D7%95%D7%A8%D7%99%D7%AA_%D7%A8%D7%91%D7%99%D7%A0%D7%99%D7%90%D7%9F (In Herbew)

8. Vicky, Sh. (1995, October). *After 40 glasses of water, a sense of satiety is guaranteed on an empty stomach*. Libra. Hebrew writers association with assistance of ADA for culture and art. (In Herbew)
9. Matzov-Cohen, O. (n.d.) Almond tree alley in Omerijan by Dorit Rabinian as a fictional text appealing to the way of life and tradition in the Jewish community in Iran. Retrieved from https://library.osu. edu/projects/hebrew-lexicon/01068- files/ 01068200.pdf
10. Kershner, I. (2015, December 31). Jewish-Arab Love Story Excluded From Israeli Classrooms. *The New York Times*. Retrieved from https://www.nytimes.com/2016/01/01/world/middleeast/borderlife-dorit-rabinyan-israel-ministry-education.html
11. Rabinyan, D. (2014). *All the Rivers*. Tel Aviv, Israel: Am Oved Publishers Ltd.
12. Canaan, L.V. (2016). *The Other's View: A Proposal to the Education Ministry in the Wake of the Shooting in Hebron*.
13. Lazareva, I. (2015). Officials Ban Book Depicting Love Story between Israeli and Palestinian from Israeli Classrooms. *The Telegraph.*
14. Al-Shukairi, A.A. (1975). *The Arab battles and the like today in Beirut.* Beirut, Lebanon: Dar Al-Nahar Publishers. (In Arabic)

Information about the author

Teaching Assistant Ali Mohammed Rasheed
University of Baghdad
Baghdad, Republic of Iraq
al_20_al2005@yahoo.com

УДК 811.411.21; 811.111-26

THE ROLE OF VERB PREFIXES IN ENGLISH AND ARABIC: COMPARATIVE ASPECT

СРАВНЕНИЕ РОЛИ ГЛАГОЛЬНЫХ ПРЕФИКСОВ В АНГЛИЙСКОМ И АРАБСКОМ ЯЗЫКАХ

O.V. Shelestova

Kazan Federal University

olgashelest2015@yandex.ru

Submission Date: 03.03.2018

Аннотация

Статья посвящена проблеме сопоставительного исследования роли префиксов, используемых в глагольном словообразовании в английском и арабском языках. Данное исследование акцентирует внимание на части системы словообразования – префиксальном словопроизводстве. Глагол является одной из самых значимых частей речи и в английском, и в арабском языке, а аффиксация, и, в частности, префиксация – это один из основных способов пополнения словарного состава языка. Автор останавливается на различиях в английской и арабской лингвистических традициях, обусловленных различиями в историческом, языковом и культурном плане. Английский и арабский языки являются генетически неродственными. Английский язык принадлежит к германской ветви индоевропейской языковой семьи. Это флективный язык, но среди других германских языков он выделяется наличием ярко выраженных признаков аналитического строя: основными средствами выражения грамматических отношений являются служебные слова (предлоги, вспомогательные глаголы) и порядок слов. Арабский язык принадлежит к афроазиатской ветви семито-хамитской языковой семьи. Арабский язык – флективный, с элементами фузии и агглютинации. Ещё Ф.Ф. Фортунатов выделил арабский язык наряду с другими семитскими языками в особый, промежуточный класс флективно-агглютинативных языков. По синтаксической классификации арабский – это язык синтетического строя. Учитывая различия между языками, можно предположить, что в результате исследования в категории префиксального словообразования

будет выявлено больше алломорфных, чем изоморфных черт, а роль аффиксов, и, в частности, префиксов, окажется неодинакова.

Ключевые слова: *английский язык, арабский язык, словообразование, аффиксация, словоформа, сопоставление*

Abstract

The article is devoted to the problem of the comparative study of the role of prefixes used in verbal word formation in English and Arabic. This study focuses on part of the system – prefixal word formation. The verb is one of the most significant parts of speech in both English and Arabic, and affixation, and, in particular, prefixation is one of the main ways of enriching the vocabulary of a language. The author dwells on differences in the English and Arabic linguistic traditions caused by differences in historical, linguistic and cultural terms. English and Arabic are genetically unrelated. English belongs to the Germanic branch of the Indo-European language family. English is an inflectional language, but among other Germanic languages it is distinguished by the presence of obvious signs of analytical structure: the main means of expressing grammatical relations are functional words (prepositions, auxiliary verbs) and word order. Arabic belongs to the Afro-Asiatic branch of the Semito-Hamitic language family. Arabic language is inflectional, with elements of fusion and agglutination. It was F.F. Fortunatov who first singled out Arabic, along with other Semitic languages, into a special, borderline class of inflection-agglutinative languages. By syntactic classification, Arabic is a synthetic language. Given the differences between languages, we can assume that as a result of the research, more allomorphic than isomorphic features will be revealed in the category of prefixal word formation, and the role of affixes, prefixes in particular, will be different.

Keywords: *English language, Arabic language, word-formation, affixation, word form, comparison*

For citation: *Shelestova, O.V. (2018). Sravnenie roli glagolnykh prefiksov v angliiskom i arabskom yazykakh [The role of verb prefixes in English and Arabic: comparative aspect]. Eurasian Arabic Studies, 3, 73-84.*

ВВЕДЕНИЕ

Несмотря на то, что ученых по всему миру интересуют одни и те же вопросы, касающиеся сущности языка, его происхождения, взаимоотношения языка и мышления, языковедческие традиции в разных странах развиваются по-разному, отражая особенности языков и культур. Особенно ярко это

что языковедческие традиции английского и арабского языков имеют различия в рассмотрении некоторых лингвистических фактов.

Роль аффиксов в английском и арабском языках неодинакова. Одной из причин является различие систем словообразования в целом. Данный факт не вызывает удивления, поскольку эти языки не являются родственными, принадлежат к различным языковым семьям и не являются близкими в структурно-типологическом отношении.

Словообразование – образование слов, называемых производными и сложными, обычно на базе однокорневых слов по существующим в языке образцам и моделям с помощью аффиксации, словосложения, конверсии и других формальных средств. Словообразование выступает как одно из основных средств пополнения словарного состава языка, а также установления связей между отдельными частями речи. Современный английский язык располагает многими способами образования новых слов, к числу которых относятся словопроизводство, словосложение, конверсия, сокращение, и перенос ударения в слове. Однако не все перечисленные способы используются в одинаковой степени. Такие способы, как словопроизводство и словосложение, дают основное количество новообразований.

Что же касается современного литературного арабского языка, то здесь можно назвать следующие способы словообразования:

1) при помощи аффиксов – префиксов и суффиксов, иногда инфиксов

2) посредством удвоения какого-либо согласного звука корня (и в некоторых случаях редупликации двух звуков)

3) посредством изменения состава и распределения гласных звуков в слове, т.е. внутренняя флексия. Чаще всего используются два или все три средства одновременно.

МАТЕРИАЛЫ И МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Создание новой лексики производится на базе основных правил словообразования. Как отмечает Ю.С. Айвазян, в арабской морфологической системе «приемы деривации словоформ образуют формулы, на которых базируются аналогичные производные лексемы от различных корней» [Айвазян, 2012]. Эти структурные формулы называются моделями, или трафаретами.

В данном исследовании мы остановимся лишь на части системы словообразования – на словопроизводстве. Словопроизводство – это способ образования слов с помощью аффиксов – суффиксов и префиксов (а в

арабском языке еще и инфиксов), которые, вступая в различные комбинации с основами слов (и другими образованиями), образуют новые слова. В процессе словопроизводства в качестве строительного материала используются основы слов (словосочетания) и аффиксы, составляющие исключительно принадлежность словопроизводства, и лишенные, в отличие от слова, синтаксической самостоятельности. Функционально слово и аффикс существенно отличаются друг от друга, представляя собой образования, относящиеся к разным языковым уровням: первое – к уровню словосочетания и предложения; второе – к уровню морфемы.

Корень – носитель вещественного, лексического значения слова, центральная его часть, остающаяся неизменной в процессах морфологической деривации. Он коррелирует с понятием лексемы, это простая, или непроизводная основа слова, остающаяся после устранения всех словообразовательных и/или словоизменительных элементов. В английском языке в корень входят гласные звуки. Что же касается арабского, то в нем гласные меняются в зависимости от грамматической формы слова, т.е. основы разных парадигм имеют различный набор и распределение гласных. Гласные, в первую очередь краткие, в арабском языке представляют грамматический элемент, определяющий грамматическую форму слова. Таким образом, для того чтобы выделить в слове или словах, образующих парадигму, ту часть, которая является носительницей вещественного значения группы слов, и отделить ее от той части слова, которая является носительницей грамматического значения, необходимо исключить не только префиксы и суффиксы, но также гласные. В результате остается группа стойких, не изменяющихся в данном гнезде слов согласных звуков. Эта группа звуков называется корнем слова. Арабский корень непроизносим сам по себе из-за отсутствия в нем гласных. Тем не менее, именно эта группа согласных является в сознании говорящего носителем вещественного, неграмматического значения слова.

Можно лишь говорить, что такое-то слово относится к такому-то корню. Если же встречается выражение “слово производится от такого-то корня”, то под этим понимается лишь грамматическое построение данного слова. Действительное же соотношение слова и корня является обратным, т.е. корень посредством морфологического анализа выводится из слова, а не слово образуется от корня.

В английском языке каждому аффиксу присуще определенное значение. В арабском же аффиксы очень многозначны. К примеру, в английском языке

выделяется 35 префиксов, участвующих в образовании глаголов, и 4 суффикса. В то же время, в арабском языке глаголы образуются с помощью всего 4 префиксов и 1 инфикса, т.е. каждый префикс арабского языка должен выражать несколько значений. Однако, здесь нужно отметить, что малое количество префиксов в арабском языке частично компенсируется за счет иных, присущих только семитским языкам способов словообразования, в частности, геминации и редупликации.

Сравнивая префиксальные системы двух языков, необходимо вначале дать определение префикса и оценить его роль в словообразовательной системе этих языков. При описании префиксов английского языка нередко подчеркивается тот факт, что, в отличие от суффиксов, префиксы якобы не способны транспонировать одну часть речи в другую и служат лишь для изменения лексического значения слова. Действительно, большая часть префиксов в английском языке не имеет транспонирующей силы, но все же в их составе насчитывается довольно большое количество префиксов, обладающих способностью переводить одну часть речи в другую. В работе мы основывались на следующем определении: «Префиксами называют словообразовательные морфемы, предшествующие корню и изменяющие лексическое значение слова, но, в большинстве случаев, не влияющие на принадлежность его к тому или иному лексико-грамматическому классу» [Арнольд, 1959, С. 123]

Префиксы английского языка образуют следующие схемы: а) транспонирующие: Pref + N = V; Pref + A = V; б) нетранспонирующие: Pref + V = V. Всего в английском языке выделяется 36 моделей, по которым образуюся глаголы с помощью префиксов, из них 11 транспонирующих.

В арабском языке с помощью префиксов образуется ряд расширенных основ. Они образуются либо внутренними средствами (геминация и редупликация коренных, долгота гласного), либо внешними (префиксы, инфиксы), либо обоими приемами одновременно. Префиксами в арабском языке называются служебные морфемы, предшествующие корню, а инфиксами – служебные морфемы, находящиеся внутри корня. Главными средствами в производстве глагольных основ являются префиксация и редупликация (инфиксация по большей части возникла из префиксации). Эти расширенные основы меняют определенным образом значение первоначальной основы, придавая ей добавочные значения и оттенки интенсивности действия, многократности, каузативности, возвратности, взаимности, устремления, старания и т. д. Из общего количества расширенных глагольных основ некоторые являются более

или менее регулярными образованиями, хотя не от каждого корня. Они объединяются вместе с простой основой в единую систему глагольных форм и представляют собой ряд спряжений, параллельных спряжению начальной простой основы. Эта группа расширенных основ известна под названием глагольных пород. Всего у трехбуквенного корня насчитывается до пятнадцати пород. Арабские грамматисты располагали породы в словарях по возрастающей сложности, не нумеруя. В европейских словарях и грамматиках арабского языка породы принято нумеровать римскими цифрами.

Итак, породы глаголов в арабском языке могут образовываться с помощью:

1. префиксов أ [’a-]; ت [ta-]; إن [’in-]; إست [’ista-];
2. инфикса ت [-ta-].

Префиксы современного арабского языка имеют следующие значения:

При помощи префикса أ [’a] образуется каузативная (или понудительная) основа по модели أفعل . Основное ее значение – понудительность. Однако каузативная основа не передает принуждения к действию, за исключением некоторых частных случаев. Она скорее означает, что при глаголах действия грамматический субъект является побудителем к тому, чтобы кто-либо, а именно субъект действия первичной основы, совершил данное действие, а также, что от субъекта каузативной основы исходит повод или причина того, что другое лицо совершает это действие; при глаголах состояния каузативная основа означает, что субъект действия вызывает данное состояние или ставит кого-либо или что-либо в состояние, соответствующее значению первичной основы. Например: خرج «выходить» – أخرج «выводить».

Префикс س [sa-] входит в некоторые трехбуквенные и четырехбуквенные корни в качестве первого коренного. Согласный س [-s-] этого префикса является составной частью продуктивного префикса إست [’ista-], посредством которого образуются возвратные основы.

При помощи префикса ت ta- (-t-) от интенсивной, конативной, каузативной, а также от первичной основ образуются основы со значением возвратности. От интенсивной основы: تكسّر «разбиться» – от كسّر «разбивать вдребезги»; تحسّن «улучшаться» – от حسّن «улучшать». От конативной основы (чаще всего со значением взаимности): تسابق «состязаться в беге», «соревноваться» – от سابق «стараться обогнать».

От каузативной основы образуются возвратные основы от формы с префиксом sa-. При этом в результате метатезы префиксы меняются местами, например: от

أفاض «проливать, лить» – إستفاض «распространяться, расширяться; брать в изобилии».

От первичной основы возвратная основа образуется путем метатезы префикса ta-, который ставится после первого коренного согласного, например: إقتبل «встречать, принимать» – от قبل.

В арабском языке возвратная основа от первичной образуется также при помощи префикса ن [n(a)-] (с протетическим إ ['i-]), например: إنخنق «задохнуться» от خنق «душить».

Сопоставляя глаголы с расширенными основами с простыми глаголами, можно видеть, что в основном содержание глагольного словообразования выражается в изменении направленности действия и состояния в тесной связи с количественной и качественной характеристикой их выполнения и проявления. Поэтому широко распространено мнение, что система глагольных пород служит средством для изменения и модификации значения морфологически элементарной (первой) породы трехбуквенных и четырехбуквенных глаголов. Однако нет оснований считать, что в современном состоянии языка глагольные породы служат лишь средством для изменения значений простых, исходных глаголов.

РЕЗУЛЬТАТЫ

Нами были выявлены совпадения в содержательном отношении аффиксальных глаголов, выраженных формулой pref + N = V (в английском) и pref +V(I) = V(IV) (в арабском). Например, английская модель be + N = V и арабская ’a + V(I) = V(IV) выражают значение «устранение действия, выраженного основой»: أعتب «устранить причину упреков» от عاتب «упрекать», to behead «обезглавить» от head «голова».

Глагол, образованный по формуле ’a + V(I) = V(IV) (в арабском языке), совпадает по значению с глаголом, образованным по модели dis + V = V и de + V = V (в английском языке). Это значение – лишение, уничтожение, устранение действия, выраженного глаголом основы. Например: أشكى (устранить жалобу) от شكا (жаловаться). В английском: disadjust «разрегулировать, расстраивать» от adjust «регулировать, настраивать».

Префиксальные глаголы английского языка, образованные по моделям un + V = V, de + V = V, dis + V = V, mis + V = V, under + V = V, over + V = V, up + V = V, re + V = V, be + V = V на арабском могут быть выражены различными способами:

1. Антонимами. Например:

1) покрыть раскрыть 2) прославлять клеветать
cover uncover fame defame
غطّى فتح مجّد ثلب

2. При помощи отрицательных частиц, которые сочетаются с основой глагола. Это частицы ma, la, lam. Например:

соглашаться не соглашаться
agree disagree
وافق ما وافق

Модель mis+V=V со значением неправильности, ошибочности выполненного в арабском языке выражается посредством глагола «ошибаться в» (أخطأ فى), который сочетается с масдаром исходного глагола. Например:

1) считать просчитаться
calculate miscalculate
حسب أخطأ فى آلحساب

2) понять понять неправильно
understand misunderstand
فهم أخطأ فى آلفهم

Модели **under+V=V, over+V=V** образуют в английском языке глаголы с противоположными значениями. Модель **under+V=V** выражает значение неполноты, недостаточности действия; а модель **over+V=V** чрезмерность, избыток действия, выраженного основой глагола. То есть эти глаголы переводятся как недо+значение глагола и пере+значение глагола. Посмотрим, как аналогичные значения выражаются в арабском языке.

1) оценить недооценить
estimate underestimate
ثمّن صغّر فى التثمين

2) оценить переоценить
estimate overestimate
ثمّن بالغ فى التثمين

Следовательно, основными средствами здесь являются глаголы «преуменьшить в» (صغّر فى) для выражения недостаточности действия и глагол «преувеличить в» (بالغ فى) для выражения чрезмерности действия. Дословно эти глаголы переводятся, как «преуменьшить в оценке», «преувеличить в оценке».

Модель **re+V=V** образует глагол со значением повторения действия, связанного с каким-либо объектом, который выражен основой глагола. В арабском языке

значение повторения действия выражается при помощи глагола أعاد (повторить) плюс масдар основы исходного глагола.

1)	избирать	переизбрать
	elect	reelect
	إنتخب	أعاد آلانتخاب

Значения префиксальных глаголов английского языка, образованных по моделям **up+V=V; be+V=V,** при переводе на арабский язык очень своеобразны, образуются различными способами.

ВЫВОДЫ

По реззультатам исследования можно сделать вывод, что модели префиксальных глаголов в английском и арабском языках в осоновном различаются по своей семантике. Лишь в некоторых случаях мы наблюдаем слвпадение значений. Соответсвенно, могут быть задействованы различные способы для передачи нужных значений, например, могут использоваться антонимы, отрицательные частицы, словосочетания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Айвазян Ю.С. Морфологическая деривация при создании первичных номинативных единиц в современном арабском языке / Вестник МГИМО-Университета № 2 (23) 2012 [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.vestnik.mgimo.ru/contents/2-23-2012 (Дата обращения 28.02.2018)
2. Алпатов В.М. Принципы типологического описания частей речи / В.М. Алпатов // Теория и типология. М.: Наука, 1990. С.25-50
3. Арнольд, И.В. Лексикология современного английского языка / И.В. Арнольд. М.: Высшая школа, 1973. 303 с.
4. Байрамова Л.К. Введение в контрастивную лингвистику: учеб пособие для студентов вузов / Л.К. Байрамова. Изд. 2-е, доп. и перераб. Казань: Изд-во КГУ, 2004. 116 с.
5. Белкин В. М. Арабская лексикология / В.М. Белкин. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1975. 200 с.
6. Бортничук Е.Н. Словообразование в современном английском языке / Е.Н. Бортничук. Киев: Изд-во при Киевском Государственном Университете, издат. объедин. «Вища школа», 1988. 264с.

7. Вавичкина Т.А. Морфологическая структура глагольного слова в арабском и русском языках: типологический анализ: дис. … канд. филол. наук / Т.А. Вавичкина. Москва, 2003. 199 с.
8. Гатиатуллина З.З. Сравнительно-типологическое исследование словообразовательных систем английского и татарского языков. Универсально-дифференциальный подход: дис. … д-ра филол. наук / З.З. Гатиатуллина. М., 1988. 305 с.
9. Гранде Б. М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении / Б.М. Гранде. 2-е изд. М.: Восточная литература, 1998. 594 с.
10. Каращук П.М. Словообразование английского языка / П.М. Каращук. М.: Высшая школа, 1977. 221 с.
11. Кубрякова Е.С. Словообразование / Е.С. Кубрякова. М.: Наука, 1972. 231с.
12. Мешков О.Д. Словообразование современного английского языка / О.Д. Мешков. М.: Просвещение, 1976. 211с.
13. Михеев А. С. Практическая грамматика арабского языка / А.С. Михеев. К.: Изд-во ТГГИ, 1995. 182 с.
14. Мишкуров Э.Н. Морфологический строй современного арабского языка (сопоставительно-типологическая характеристика литературного и разговорно-диалетных систем) / Э.Н. Мишкуров, А.Г. Рауфова. Ташкент: ТашГИВ, 1992. 167 с.
15. Пиоттух К.В. Система префиксации в современном английском языке: дис. … канд. филол. наук / К.В. Пиоттух. М., 1971. 189 с.
16. Старинин В.П. Структура семитского слова. Прерывистые морфемы / В.П. Старинин. М.: Изд. вост.лит., 1963. 115 с.
17. Рима Сабе Айюб. Двоякое членение частей речи в языках с развитым морфологическим строем: На материале арабского и русского языков [Текст]: дис. ... канд. филол. наук / Рима Сабе Айюб. М., 2001. 246 с.
18. Шелестова О.В. Сопоставительный анализ способов образования аффиксальных глаголов английского и арабского языков / О.В. Шелестова // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. Киров, 2008. С. 122-126.

BIBLIOGRAPHIC REFERENES

1. Ajvazjan Ju.S. (2012) Morfologicheskaja derivacija pri sozdanii pervichnyh nominativnyh edinic v sovremennom arabskom jazyke [Morphological Derivation in Primary Nominative Units in Modern Arabic] Vestnik MGIMO-Universiteta № 2 (23) [Electronic Resource] URL: http://www.vestnik.mgimo.ru/contents/2-23-2012 (Access date 28.02.2018).
2. Alpatov V.M. (1990) Principy tipologicheskogo opisanija chastej rechi [The Principles of Parts of Speech Typological Description] // Teorija i tipologija. M.: Nauka. Pp.25-50.
3. Arnol'd, I.V. Leksikologija sovremennogo anglijskogo jazyka [Lexicology of the Modern English Language] M.: Vysshaja shkola, 1973. 303 p.
4. Bajramova L.K. (2004) Vvedenie v kontrastivnuju lingvistiku: ucheb posobie dlja studentov vuzov [Introduction into Contrastive Linguistics]. Kazan': Izd-vo KGU. 116 p.
5. Belkin V. M. (1975) Arabskaja leksikologija [Arabic Lexicology]. M.: Izd-vo Mosk. un-ta. 200 p.
6. Bortnichuk E.N. (1988) Slovoobrazovanie v sovremennom anglijskom jazyke [Word-formation in Modern English Language]. Kiev: Izd-vo pri Kievskom Gosudarstvennom Universitete, izdat. ob#edin. «Vishha shkola». 264 p.
7. Vavichkina T.A. (2003) Morfologicheskaja struktura glagol'nogo slova v arabskom i russkom jazykah: tipologicheskij analiz: dis. … kand. filol. nauk [The Morphological Structure of Verb Derivatives in Arabic and in Russian]. Moskva. 199 p.
8. Gatiatullina Z.Z. (1988) Sravnitel'no-tipologicheskoe issledovanie slovoobrazovatel'nyh sistem anglijskogo i tatarskogo jazykov. Universal'no-differencial'nyj podhod: dis. … d-ra filol. nauk [Comparative Typological Study of Word-formation Systems in English and Tatar]. M. 305 p.
9. Grande B. M. (1998) Kurs arabskoj grammatiki v sravnitel'no-istoricheskom osveshhenii [The Course in Arabic Grammar: Comparative Historical Coverage]. 2-e izd. M.: Vostochnaja literatura. 594 p.
10. Karashhuk P.M. (1977) Slovoobrazovanie anglijskogo jazyka [Word-formation in English]. M.: Vysshaja shkola. 221 p.

11. Kubrjakova E.S. (1972) Slovoobrazovanie [Word-formation]. M.: Nauka. 231 p.
12. Meshkov O.D. (1976) Slovoobrazovanie sovremennogo anglijskogo jazyka [Word-formation in Modern English]. M.: Prosveshhenie, 211 p.
13. Miheev A. S. (1995) Prakticheskaja grammatika arabskogo jazyka [Practical Grammar of Arabic]. - K.: Izd-vo TGGI. 182 p.
14. Mishkurov Je.N. (1992) Morfologicheskij stroj sovremennogo arabskogo jazyka (sopostavitel'no-tipologicheskaja harakteristika literaturnogo i razgovorno-dialektnyh sistem) [Morphological Structure of the Modern Arabic Language]. Tashkent: TashGIV. 167 p.
15. Piottuh K.V. (1971) Sistema prefiksacii v sovremennom anglijskom jazyke: dis. … kand. filol. nauk [The Prefixation System in the Modern English Language]. M. 189 p.
16. Starinin V.P. (1963) Struktura semitskogo slova. Preryvistye morfemy [The Structure of the Semitic word. Intermittent Morphemes] M.: Izd. vost.lit. 115 p.
17. Rima Sabe Ajjub. (2001) Dvojakoe chlenenie chastej rechi v jazykah s razvitym morfologicheskim stroem: Na materiale arabskogo i russkogo jazykov [Tekst] : dis. ... kand. filol. nauk [Dual Division of Parts of Speech in Languages with a Developed Morphological Structure: On the Material of Arabic and Russian Languages]. M. 246 p.
18. Shelestova O.V. (2008) Sopostavitel'nyj analiz sposobov obrazovanija affiksal'nyh glagolov anglijskogo i arabskogo jazykov [Comparative analysis of the ways of affix verbs formation in English and Arabic]. Vestnik Vjatskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta. Kirov. Pp. 122-126.

Information about the author

Candidate of Philology, Senior Lecturer Olga Vadimovna Shelestova
Kazan Federal University
420008, Kazan, Kremlyovskaya Str., 18
Russia
olgashelest2015@yandex.ru

УДК 82

EXPRESSION OF THE LABOUR CONCEPT IN THE ARAB AND TATAR PROVERBS

ГАРӘП ҺӘМ ТАТАР МӘКАЛЬЛӘРЕНДӘ ХЕЗМӘТНЕҢ ЧАГЫЛЫШЫ

Тимерова Гөлчәчәк Равил кызы

Мәчет алды курсларында гарәп теле укытучысы

gulchachak_timerova@ mail.ru

Submission Date: 05.04.2018

Аңлатма

Әлеге мәкалә халыкларның җәүһәрләре булган, хезмәткә дан җырлаучы гарәп һәм татар телләрендәге мәкальләрне чагыштыруга багышланган. Бу хезмәттә Нәкый ага Исәнбәтнең канатлы сүзләре, Габдулла Тукайның ”Кызыклы шәкерт” шигыреннән өзек һәм үземнең күңел түрләремнән чыккан шигъри юлларым да бәян ителде. Мәкаләнең төп максаты – гарәп һәм татар телләрендәге мәкальләрне чагыштыру аша кешеләрдә хезмәткә карата ярату хисе уяту, эшне яратып, җиренә җиткереп башкару. Эш-гамәл ул кеше өчен табыш чыганагы гына түгел, ул безнең көндәлек яшәешебезнең чагылыш икәнен дә исбатлау. Кечкенәдән балаларыбызның күңелендә дә хезмәт сөючәнлекне тәрбиялисе килә. Чөнки тырыш, максатчан бала ул безнең өметле киләчәгебез. Мәкаләдә гарәп һәм татар телләрендәге хезмәткә багышланган мәкальләрендә уртак һәм узенчәлекле характеристикалар ачыклана.

Төп сүзләр: *мәкаль, тәрбияви әһәмияте, фразеологик мәгънәсе, хезмәт, гарәп һәм татар телләре.*

Abstract

This article is devoted to the comparative analysis of the Tatar and Arabic Proverbs expressing the importance of labour in the lives of these nations. In this respect the wise words of Nakiy Isanbet, the poetry of Gabdulla Tukai and the poems of the author are used. The main purpose of this article is to awaken people's love of work through the comparison of the proverbs devoted to labour. Any work must be done with love and responsibility. We must understand that work is not only a source of income, but our way of life. The love of work should be brought up in children from their early age. The common features and the peculiarities in the functioning of the analised proverbs are revealed.

Keywords: *proverbs, educational value, phraseological meaning, labour, Arabic, Tatar.*

For citation: *Timerova, G.R. (2018). Гарәп һәм татар мәкальләрендә хезмәтнең чагылышы [Expression of the labour concept in the Arab and Tatar proverbs]. Eurasian Arabic Studies, 3, 85-91.*

КЕРЕШ

Халкыбызның гореф-гадәтләрен, яшәү рәвешен, чал тарихын, милли аңын чагылдырып гасырлардан-гасырларга, буыннан-буынга күчүче, яратып сөйләнүче, һәр урында сөйләмне матурлаучы хикмәтле сүзләре, милли яткарьләре бар. Шулар арасыннан бер җөмлә белән тормышнын серләрен аңлатып бирүче, тирән мәгънәгә ия булган – мәкальләрне аерып күрсәтәсебез килә. Юкка гына халкыбыз аларга “халык җәүһәрләре”, “халык мәрҗәннәре,” – диеп исем бирмәгән. Шушы хикмәтле сүзләр телебезне баетып, җәүһәрләр кебек бизәп торалар. Аларнын һәрбер мөнәсәбәттә үз урыннары бар. Мәкальләр яхшылыкны зурлый, начарлыкны хурлый, тырышны – сөя, ялкаудан – көлә, гыйлемне куатли, тәртипсезне – рәтли...

Мәкальләрнең килеп чыгышын төгәл генә әйтеп булмый, алар һәрбер халыкның мәдәни байлыгын чагылдырып, әдәби һәм тарихи мирасының гүзәл бер өлешен тәшкил итәләр.

Милләтебезнең күренекле мәгърифәтчеләре мәкальләрнең зәвык, акыл, әхлакый тәэсир көченә, аларны өйрәнү зарурлыгына зур әһәмият бирәләр.

“Һәр халыкның мәкале үзенчә. Менә шулардан мәкальнең иң зур күпчелеге һәр халыкның иҗтимагый – тарихи тормыш тәжрибәсеннән һәм ышануларыннан, аның үз теленең иҗат һәм сурәтләмә мөмкинлекләренә таянып барлыкка килгәне аңлашыла. Аның кайчан туа башлаганы билгесез, авторлары исемсез шулай ук аның әле дә туудан туктаганы юк. Тормыш һәм халык яшәгән җирдә аның тумавы мөмкин дә түгел: чөнки кеше үз табигате буенча шагыйрь, үзе тәжрибә һәм иҗат иясе. Шунлыктан мәкаль башлап ялгыз кеше авызыннан әйтелсә дә, һәр уңышлы иҗатны эләктереп алучы халык аны телендә саклый, тагын да шомарта, чөнки аны гомуми мәгънәгә күтәрүче халык үзе бөек шагыйрь, үзе тормышны иҗат итүче бөек даһи ул,” – диеп язган безнең күренекле мәгърифәтчебез Нәкый Исәнбәт. [Исәнбәт,1967, Б. 1015]

ТИКШЕРЕНҮ МАТЕРИАЛЛАРЫ ҺӘМ ЫСУЛЛАРЫ

Шушы мәкаләдә гарәп һәм татар телләрендә булган, хезмәткә дан җырлаучы, эшкә өндәүче, тырышлыкка чакыручы, эш сөймәгән ялкау кешедән көлүче, бигрәк тә балаларны тәрбияләгәндә еш кулланыла торган мәкальләрне язып китәсем килә. Гарәп кешесенең дә, татар кешесенең дә үз аңында хезмәт алыштыргысыз урынны алып тора. Ниндидер максатка ирешү өчен кешегә балачактан алып, ахыргы көненә кадәр тир түгергә, тырышырга кирәк. Нинди генә эшкә тотынсаң да иң элек кешенең күңелендә яхшы ният, өмет булырга тиеш. Моңа гарәп һәм татар телендәге мәкальләр дәлил булып торалар.

انما الاعمال بانيات – *Гамәлләр ниятттән тора*, – дигән сөекле пәйгамбәребез Мөхәммәд Мостафа Саллә Аллаһу галәйһи вәссәләм. Әгәр дә кеше ниндидер эшкә тотына икән бу эшне ул кеше күрсен диеп түгел, мактанып өчен дә түгел, яхшы ният белән башкарырга тиеш. Татар халкында исә: *Ният ярты гамәл; Башланган эш – беткән эш,* – дигән әйтемнәр йөри. Һәр нәрсәнең башы, дәвамы, ахыры һәм нәтиҗәсе булган кебек, эш процессын да бу төшенчәләр читләтеп үтми. Дәвамлы эш турында гарәп телендә мондый мәкаль бар:

خير الاعمال ما كان ديمن – *Эшнең яхшысы – дәвамлы булганы*. Шулай ук эшне башлаганда, аны ахырга кадәр башкарып чыгасыңны да уйларга кирәк. **Уйламый алынма, алынсаң абынма**, диеп кисәтә безне татар халык мәкале.

Мәкальләр яшь буынга тәрбия бирүдә кыйммәтле чыганак булып торалар. Кечкенәдән әти-әниләр безнең күңелләрдә, ә без исә балаларыбызның күңелләрендә хезмәткә мәхаббәт тәрбияләргә тырышабыз.Тәрбия процессы иң элек гаиләдә башлана, шунда формалаша. Эш эшләп үскән бала нык, авырлыклар алдында югалып калмаучы, максатчан була.

“Яшьлегеңдә күп тырышсаң, эшкә бирсәң чын күңел,
Каршыларсың картлыгыңны бик рәхәт һәм бик җиңел”, – бу сүзләрне без дә балаларыбызга еш кабатларга яратабыз.

Хәзерге яңарыш чорында, яңа технологияләр, күп мавыктыргыч компьютер уеннары хөкемлек иткән XXI гасырда балаларыбыз төрле сәбәпләр табып эштән качу җаен эзлиләр.

“Ник азаплыйсың син мине,
Мин бит әле кечкенә” [Тукай], – диеп тә үзләрен жәлләттерәселәре килә. Шушы урында безгә тагын сөекле шагыйребез Габдулла Тукайның хикмәтле сүзләре ярдәмгә килә:

“...өйрән яшләй! Картайгач авыр ул,
Картаеп каткач буыннар, эш белү уңайсыз ул!” [Тукай]

Әйе, һәр эшкә яшьтән өйрәнеп, тырышып калырга кирәк. Гарәп телендәге: **العمل حياة والرخة موت** *Эш – яшәеш, ә ялкаулык –үлем* мәкаленә татар телендә **Кеше хезмәте – доньясы асылы,** – дигән мәкаль тиңдәш булып килсә, **الحركة بركة Хәрәкәттә – бәрәкәт** , – диеп татар халкы да, гарәп халкы да икесе ике телдә, әмма бер төрле үк итеп аңлатып бирәләр. Гарәп телендә: **علم اِبنك الكار تخلصه من العار** *Балаңны эшкә өйрәтсәң, картайгач гарълә**н**мәссең*, ә татар телендә: **Балаңны эшкә өйрәт, эшен бетерергә өйрәт!; Егет кешегә җитмеш төрле һөнәр дә аз,** – кебек тәрбияви мәкальләр бар. Хәттә яхшылык эшләүне дә кешенең күңеленә балачактан салып куярга кирәк. **اوّل الشجرة النواة** *Агачның башлангычы – орлыгыннан*; **اللى يزرع الريح يحصد غبارو** *Җил чәчсәң, тузан урырсың* **كما تزرع تحصد** *Ничек чәчсәң, шулай урырсың*, – кебек гарәп телендәге мәкальләр эшне белдереп килсәләр дә, аларның тирән мәгънәсе балага дөрес, яхшы тәрбия бирү. Тик моның өчен əти-әни иң элек үзе үрнәк булырга тиеш һәм хезмәтнең ата-ана өчен дә аерылгысыз тормыш юлдашы булуы мөһим. Юкка гына татар халкы: **Алма агачыннан ерак төшми; Май чүлмәге тышыннан билгеле** яисә **Атасына карап улын коч, анасына карап кызын коч!**, димәгән.

Уку – авыр хезмәт. Ул зур көч куюны, басылып утыруны таләп итә. Бу сыйфатларга баланы бик иртә, әкеренләп һәм түземлек белән күнектерү зарур. Кыскасы, бала үзенең хезмәт сөючәнлеген төп эшчәнлеккә – укуга күчерергә әзер булырга тиеш. Хезмәт күнекмәләре исә киләчәк тормыш өчен дә кирәк булачак, ул зиһен эшчәнлеген үстерүгә ярдәм итәчәк. Белем алырга чакыра торган мәкальләр арасында исә гарәп телендә: **ثمرة العلوم العمل بالمعلوم** *Гыйлемнең җимеше – эшчәнлек билгесе*, татар телендә: **Беләкле берне егар, белемле меңне егар; Көчең белән горурланма, эшең белән горурлан**, – кебек мәкальләр бар.

Балаларыбызны тәрбияләгәндә тагын нинди мәкальләр безгә ярдәмгә килә соң?! **صنعة في اليد أمن من الفقر** **من ترك حرفته ترك بختـه** *Шөгылен калдырган бәхетен җуйган*; *Кулы эш белгән ярлы булмас*; **لا تُؤخّرعمل اليوم لِغد** *Бүгенге эшне иртәгегә калдырма*; **من جدّ وجدَ ومن زرع حصد** *Тырышкан табар, чәчкән урыр*, – диеп гарәп халкы баласын тырыш булырга өндәсә, татар халкы: **Эшләгән туңмас, эшләмәгән уңмас; Эшләгән бәхетен эшендә күрер, эшләмәгән төшендә күрер; Эш эшләми уңыш килми; Хезмәте барның, хөрмәте бар** [Татар балалар фольклоры, 1999, Б.352], – диеп баласын эшчән булырга өнди. Әлеге мәкальләрнең капма-каршысы булып, ялкаулыктан көлә торган мәкальләр кулланыла. Гарәп халкында алар исә мондыйлар: **الكسلان كثير الاعذار** *Ялкау күп акланыр*, **الكسل لا يطعم العسل** [Майдани, 2010, Б. 535] *Ялкаулык бал ашатмас*.

Татар халкында исә: **Иренгән ике эшләгән, һаман эше пешмәгән; Эшләгәнгә көн җитми, ялкауның көне үтми; Уңган әмәлен табар, ялкау сәбәбен табар,** – кебек мәкальләр кулланыла. Шулай ук эшне башкарганда аңа бөтен күңелең белән бирелеп, эшне җиренә кадәр җиткереп башкару бик зарур. Бу уңайдан исә татар халкында бик матур мәкаль бар: **Тырышып эшләгән эш өлге булыр, тырышмый эшләгән эш көлке булыр**. Шулай ук халкыбыз мәкальләре арасында татар кешесенең тырыш, егәрле икәнен күрсәтә торган татар сүзен ассызыклап килүче мәкальләр дә киң кулланышта. Мәсәлән: **Татар таш ватар; Татар ташка кадак кагар**.

НӘТИҖӘЛӘР

Хезмәт-дөньяда бары кешегә генә хас һәм бары тик ул гына лаек булган бәхет ул. Кулыннан эш килә торган тырыш кешеләрнең тормышта бәхетле, матур яшәүләрен һәммәбез күреп тора. Андыйлар нинди генә эшкә тотынмасын, аны җиренә җиткереп башкара. Ләкин кайберәүләр кечкенә генә кыенлыклар алдында да каушап, аптырап, югалып кала, ягъни аларга башка берәүнең ярдәме кирәк. Кеше менә шундый хәлгә төшмәсен, тормыш итүгә һәрьяклап әзерләнсен өчен, аңа балачактан хезмәт тәрбиясе бирү зур әһәмияткә ия икәнен гарәп халкы да, татар халкы да үзләренең мәкальләре белән дәлилләделәр. Әлеге халыкларның тапкыр һәм үткен мәкальләре киләчәк буынны тырыш, тәрбияле, тәртипле итеп үстерүдә рухи чыганак булып торалар. Безнең киләчәк буыныбыз тырышлыкка өндәүче шушы мәкальләрне үзләренең күңелләрендә сакласалар иде. Һәммәбезгә дә өметле, максатчан, тырыш балалар тәрбияләргә насыйп булсын! Шушы язмамны шигъри юллар белән тәмамлыйсым килә:

Мәкальләрдә халык зирәклеге,
Мәкальләрдә яшәү асылы.
Тир түкмичә җирдә яшәп булмый,
Җимеш таталы хезмәт аркылы.

КУЛЛАНЫЛГАН ӘДӘБИЯТ

1. Арабско-татарско-русский словарь заимствований (арабизмы и фарсизмы в языке татарской литературы). Т.II / М.И. Махмутов, К.З. Хамзин, Г.Ш. Сайфуллин. Казань: Иман, 1993. 49 с.
2. Исәнбәт Н. Татар халык мәкальләре. 3 томда. Казан: Тат. кит. нәшр., I967. Т. 3. 1013-1018 б.
3. Татар балалар фольклоры /отв. ред. Р. Ягъфарова//Татарский детский фольклор. Казань. Раннур, 1999. 352 б.

4. Татар халык ижаты. Казань, 2000. 267 б.
5. Татарская грамматика. Синтаксис: в 3-х т. Казань: Татарское книжное изд-во. 1992. 488 с.
6. Шайхуллин Т.А. Словарь русских и арабских пословиц, поговорок и афоризмов «Родственные отношения» / Т.А. Шайхуллин. Казань: Изд-во Института истории АН РТ, 2012. 321с.
7. Г. Тукай. Кызыклы шәкерт. URL: https://shigriyat.ru/authors/tukai/340
8. ابن قيم الجوزية. (2000). الامثال في القران الكريم. دار المعرف. بيروت نمر الجطين.
9. Арабские пословицы и поговорки / сост. Абу аль-Фадль аль-Майдани /пер. с араб. И. Сарбулатова. URL: http://nuruliman.ru/archives/535 (дата обращения: 10.06.2010).

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

1. Makhmutov, M.I., Khamzin, Z.K., Saifullin, G.S. (1993). Arabsko-tatarsko-russkii slovar zaimstvovanii arabizmy i farsizmy v iazyke tatarskoi literatury [Arabic-Tatar-Russian dictionary of borrowings (Arabic and Farsi borrowings in the language of the Tatar literature)]. Kazan: Iman. 49 p.
2. Isanbet, N. (1967). Tatar khalyk mekallere [Tatar proverbs]. Kazan: Tatar publishing house, Vol.3. Pp. 1013-1018. (In Tatar)
3. Tatar balalar folklory [Tatar children's folklore] (1999). In R. Yagfarova (Ed.). Kazan: Rannur. 352 p. (In Tatar)
4. Tatar khalyk izhaty [Tatar folk art]. (2000). Kazan. (In Tatar)
5. Tatarskaia grammatika. Sintaksis [Tatar grammar. Syntax]. (1992). Kazan: Tatar publishing house. 488 p. (In Tatar)
6. Shaikhullin, T. A. (2012). Slovar russkikh i arabskikh poslovits, pogovorok i aforizmov “Rodstvennye otnosheniia” [Dictionary of Russian and Arabic Proverbs and aphorisms "Relationship"]/ Kazan: Publishing house of the Institute of history of Tatarstan Academy of sciences. 321 p.
7. G. Tukai. Kyzykly shekert [Funny student]. Retrieved from https://shigriyat.ru/authors/tukai/340 (In Tatar)
8. Al-jawziyyah, I.Q. (2000). *Aphorisms in the Holy Quran*. Beirut: Dar knowledge. 356 p. (In Arabic)

9. Al-Maidani, A.A. Arabskie poslovitsy i pogovorki [Arabic Proverbs and sayings]. I. Sambulatova Trans. Retrieved from http://nuruliman.ru/archives/535

Information about the author
Arabic teacher Timerova Gulchachak Ravilevna
Kazan, Russia
gulchachak_timerova@mail.ru

ТЕОЛОГИЯ

УДК 2

TO A REASONABLE DIALOGUE BETWEEN CULTURES (ON THE EXAMPLE OF ORTHODOX CHRISTIAN AND MUSLIM WORLDS)

نحو حوار عقلاني بين الحضارات (العالمان المسيحي والإسلامي نموذجاً)

Suhail Farah

Russian Academy of Education, Lebanese University, Open University "Dialogue of civilizations"

gsfarah@hotmail.com

Submission Date: 02.03.2018

الملخص

أن هذا البحث مكرس لتحليل الحوار الثقافي وأمكانيات تحقيقه بين ممثلي الديانتين العالميتين – الاسلام والمسيحية – على اساس الاحترام المتبادل والتفاهم المتبادل وعلاقة التسامح بين بعضهم البعض. يكشف مؤلف البحث سلسلة من العوائق النفسية، التي ينبغي ازالتها لبناء هذا الحوار الثقافي. يؤشر الباحث بان حوار الخبرات من وجة نظر الطرق الأجتماعية بهدف التطوير البناء والكشف المتواصل للقدرات، هو ضروري للشعور بالواقع والوجود وأدراكه. وعند ذلك، فأن الضرورة الحياتية تقدم الاعتراف المضمون بالاصول التاريخية لجميع الخلافات والاخطاء الموجودة. أن جميع الاوضاع التاريخية المطروحة في هذا المقال، تُعزز باشتشهادات من القرآن الكريم والتوراة، ويشار في البحث الى أن الحوار الايجابي فقط بين ممثلي العالمين الاسلامي والمسيحي، سيساعد على تطوير حضارتنا. ويلاحظ في المقال أن الحوار العقلي العقلائي ممكن في مختلف مجالات النشاط البشري – الثقافي و الفلسفي والديني والروحي والسياسي والاقتصادي، وتكمن أهميتها في السعي الثابت نحو إغناء العلاقات الانسانية والروحية المتبادلة بين ممثلي العالمين الاسلامي والمسيحي.

الكلمات المفتاحية: الحوار، العالم المسيحي، العالم الاسلامي، التسامح، الحضارة، التقدم.

Abstract

The given study is devoted to the analysis of the cultural dialog and the possibilities of its realization between the representatives of the two world religions – Islam and Christianity – on the foundations of mutual respect, mutual understanding and tolerant attitude to each other. The author of the research studies in detail the

numerous psychological barriers, destruction of which is necessary for such cultural dialog. The author underlines that the dialog between the two experiences, based on sociological approaches with the aim of constructive and creative development, sustainable fulfillment of one's potential, is crucially important for the awareness and cognition of the reality and existence. At the same time, life demands unconditional acceptance of the current conflicts and mistakes. All the theoretical claims that are made in this paper are confirmed by the citations from the Holy Quran and Bible. It is pointed out in the study that only positive dialog between the Orthodox Christian and Islamic worlds will lead to the development of our civilization. The paper notes that the rational and sensible dialog is a possibility in various fields of human activity – cultural, philosophical, religious, spiritual, political, economic – and its value is in the aspiration for enriching human and spiritual interaction between the Christian and Islamic worlds.

Keywords: *the dialog, Christian World, Islamic World, tolerance, civilization, progress*

For citation: *Suhail, F. (2018). نحو حوار عقلاني بين الحضارات) العالمان المسيحي والإسلامي نموذجاً) [To a reasonable dialogue between cultures (on the example of Orthodox Christian and Muslim Worlds]. Eurasian Arabic Studies, 3, 92-104.*

المقدمة

الحوار أرخيولوجيا المصطلح

للحوار أصوله وشروطه وعوائقه ومرتجاه بين العالمين المسيحي والإسلامي ألخصها بالنقاط التالية :

أولاً: قبل أن يبدأ الحوار العقلاني مع الآخر ، يتوجب بداية أن يجريه المرء مع نفسه. يسعى فيه لتحليل الجوانب المسالمة والأخرى الردعية في قوله وفعله . فالحوار الذي يرتكز على منطق العقل ومخزون العاطفة ، يبدأ بالمقارنة المنهجية بين الشك واليقين بين فكرة وفكرة وبين سلوك وسلوك . وكل هذا يدور ضمن دائرة الإنسان الواحد، والعقيدة الواحدة والدين الواحد والثقافة الواحدة . والهدف من ذلك ، ليس "المونولوغ" النرجسي مع الذات بل التوق الدائم للذات من أجل توسيع المقاربة العقلانية النقدية للذات نفسها ، وتوسيع مساحات الحكمة والسلام والمحبة ضمن الدائرة الواحدة لتعميمها لاحقاً مع الدائرة أو الدوائر الأخرى . فمن اجل تقريب المسافة بين حكمة العقل ودفء القلب ، يتوجب على الإنسان أن يعرف نفسه . هكذا علمنا أب الفلسفة سقراط . فالمعرفة العميقة المعقلنة للذات والمنتشية بروحانية القيم الإنسانية المشتركة هي المفتاح للولوج إلى عملية التناغم بين الإنسان كفرد وبين إخوته البشر، وبين هؤلاء ومحيطهم الطبيعي الكوني .

ثانياً : لا بد أن يكون في الحوار شريك منفتح . لأن في الحوار المنفتح تتلاقى روح الطرفين ومعهما رغبتهما المشتركة في المزيد من التقارب والتفاعل . في الحوار تتحقق الشراكة المتبادلة بين المتكلمين . فكل طرف يحمل أفكاره وتجاربه ونصوصه وحقائقه . وفن الحوار هو القدرة على تبيان حقيقة وجهة نظر سلوكية الآخر . فأفكارنا وحقائقنا الدينية و غير الدينية كمسيحيين ومسلمين يمكن تصحيحها وتعميقها من خلال التواصل الدافئ واللقاء الخلاق مع الأفكار والحقائق التي يحملها المحاور الآخر . والحوار في هذا السياق هو الولوج الحقيقي في توسيع مساحات المعرفة والتحرر من الأفكار المغلوطة عن الذات والآخر . كما أن الحقيقة كما يقول أحد حكماء المشرق ، المتروبوليت جورج خضر "لا يلدها قلب منغلق ، إنها تنزل على فكرين الواحد منهما على الآخر" (خضر،1994).

ثالثاً: المساواة أمام نقاط القوة ونقاط الضعف في الشخصتين الإسلامية والمسيحية أمام الأنسان كقيمة كونية وأمام خالق الإنسان والكون . فلكل منا نقاط قوته وضعفه حيال كل المسائل الوجودية الحياتية .

رابعاً: الاحترام التام للآخر وقبوله والإصغاء إليه . فالحوار لا يقوم على محاولة إقناع الآخر بصحة أقواله ونصوصه وتجاربه من خلال دحض أقوال ونصوص وتجارب الآخر ، بل يتوجب أن يستند إلى التوضيح والفهم والتعلم والتواضع . فالمبدأ السيكولوجي والسلوكي الذي يفترض أن يسير علاقتنا مع ذاتنا الثقافية ومع الذات الثقافية للآخر هو الإقرار بمبادئ الموضوعية والنسبية في النظرة إلى إسهام كل واحد منا في صنع الحضارة . وهذا الذي يفرض دائماً على ألا توهم الذات الفردية والجماعية لحضارة ما نفسها باستبعاد الآخر وإقصائه وتحقيره وعدم احترامه ، بل التواصل الطوعي والاقتراب منه والتعاطف الفعلي معه والإسهام العملي في حل مصاعبه والإعجاب بمنجزاته التاريخية والحاضرة .

خامساً : يفترض أن يكون المحاور ذو إرادة حرة . فالحوار يستدعي من صاحبه الاستقلالية في الرأي والحكمة والاطلاع المعرفي الواسع، لا التقيد الصارم بحرفية النصوص ، والطاعة العمياء لحراس العقيدة و الاستسلام لمخلفات الذاكرة التاريخية المليئة بالمشاحنات . فقبل أن يأتي المرء المرء للحوار مع الآخر ينبغي عليه أن يطهر عقله ونفسه ،متحرراً من عقده وعصبيته وتقوقعه النرجسي حول ذاته الدينية والدنيوية . فالحوار يعانق أصحابه عندما يدخلون "معبد" اللقاء وهم متوجون بالعقل الواسع والقلب الحار والإرادة الحرة . وهذا يؤدي لا محالة إلى معرفة أفضل للذات من خلال مقارنتها مع الذات الأخرى ، ويؤدي أيضاً إلى تذوق أعمق للكنوز الثقافية و الروحية التي أنتجتها وتنتجها العقول المبدعة والقلوب الطاهرة في العالمين الأرثوذكسي و الأسلامي .(* في هذا البحث يتم التركيز على الشق الأرثوذكسي في المدى المسيحي العام . ملاحظة من المؤلف س. ف.)

سادساً :يتوجب أن يشمل الحوار كافة المستويات والمساحات والتجارب الإنسانية في العالمين لعل أبرزها:

أ- حوار المفاهيم حول القيم الروحية والأخلاقية . وذلك بهدف السعي الحثيث لتفهم خطاب الآخر الديني والفكري والثقافي والتاريخي . وهذا بدوره يسهم في التجديد الدائم للغة المعرفة ويعمق التفاهم والاحترام المتبادل .

ب- حوار الدنيويات ، أي إقامة شبكة واسعة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في سائر الحقول العلمية للحياة ، حيث تتعاون فيها المصالح وتتكامل .

ج- حوار المساجلة والنقاش و " المناقشة " الديمقراطية ، من أجل تنشيط الروح العقلانية النقدية البناءة للذات والآخر .

د- حوار التجارب أي إخضاع التجارب الإيجابية والسلبية للمقاربة الفلسفية والسوسيولوجية ، بهدف التطوير الإيجابي والكشف المتواصل من أجل تلمس حقائق والوجود والواقع. فالضرورة الحياتية تقتضي القبول بأمانة بالجذور التاريخية للخلافات والاعتراف بالأخطاء . وهذه خطوة هامة من أجل التئام الجراح التاريخية وإرساء الثقة بالحاضر والمستقبل.

سابعاً: جدلية التأثر و التأثير في الماضي والحاضر والمستقبل . رغم أن سمة الوجود هي الصراع بين الأقوى والأضعف . هي السمة التي يحرص التركيز عليها أنصار الفلسفة الدارينية الأجتماعية ودعاة الصراع الأزلي بين الحضارات والأديان ، فإن على الذوات المفكرة في العالمين الأرثوذكسي والإسلامي أن تركز على الخط الآخر في العلاقة بين الأديان والحضارات وهو خط التفاعل الإيجابي. و أن يتم التركيز على أن جدلية الحياة مبنية بدورها على علاقة الأنا الايجابية مع الآخر ، على عملية التأثر والتأثير . فكل علاقة تفاعلية إيجابية ، لا يمكنها إلا ان تؤدي إلى تركيبة جديدة أغنى ، وتزداد فيها مساحة الإيجابيات والجماليات والإنسانيات والروحانيات . وتجارب التفاعل الإيجابي بين الحضارات على مستوى فنون العمارة والرسم وكافة الفنون الأخرى، وتبادل الخبرات في إدارة الاقتصاد والمجتمع ، وأيضاً على مستوى الزيجات المختلطة والاختلاط الودي المشترك ، ، لهي خير دليل على أن عملية التفاعل الإيجابي في التاريخ يمكن تكرارها بشكل أوسع في الحاضر وابتكار طرق أنجح لصنع المستقبل المشترك.

هذه هي المبادئ السبعة التي قد تشكل الصورة الأنجع التي تبدو لأول وهلة وكأنها مثالية يصعب كثيراً تحقيقها ، لأن أمام الحوار ،عوائق أبيستمولوجية وشروط حياتية من داخل العالمين وفي علاقة كل عالم بالآخر ، وهذا إلى حد ما صحيح. بيد أن العلاقة بين العالمين الأرثوذكسي و الإسلامي فيها العديد من القواسم المشتركة والآمال المرجوة المشتركة لتعميم مثل هكذا ثقافة للحوار . ولنحاول تبيان كل نقطة منهما .

المنهجية ومادة البحث

العوائق ألأبيستمولوجية و الحياتية

لكل عالم لغته أو لغاته، ودينه، ونمط تفكيره وسلوكيته أو بكلمة أخرى رصيده المعرفي و تجربته الحياتية. وهو بهذا متمايز لا بل مختلف عن الآخر. وهذه ظاهرة طبيعية متأصلة في التركيبة

البشرية الطبيعية. هي جزء من حالة التنوع وهي مصدر غنى وجمال و تكامل بين سكان العالمين الأرثوذكسي والإسلامي وسكان هذا الكوكب ككل. فكما يشير فريق البحث الإسلامي – المسيحي "إن الله خلقنا مختلفين ودعانا إلى التعاون والحوار، لكي نعمّر هذه الدنيا بالعدل في العالم العربي والسلام" (النهار،2002).

ورغم إن الاختلاف يشكل العائق الطبيعي أمام أن يتماهى كل طرف مع الآخر، إلا أنه يفرض نفسه على أطراف الحوار، ليشكل الحوار بدوره واجباً حياتياً، واجباً أخلاقياً ودينياً، فهو لكونه حواراً بين أناس مختلفين ، فأنه بحد ذاته مغامرة، بعني أنه يحصل بين بشر متنوعي المشارب الاتنية والثقافية و الروحية، ويخضع بدوره لشروط قد تضع عوائق ابيستومولوجية و قيوداً على الحرية والعدالة والسلام بين العالمين الأرثوذكسي والإسلامي.

العائق الثاني قد يكون الأساسي حسب رأي ، لا يكمن في ظاهرة أو فلسفة الاختلاف بين الطرفين، بل انه يتمثل قبل كل شيء بمعضلتين أساسيتين . الأولى تكمن في غياب النظرة الأنتروبولوجية للإنسان . والثانية غياب النظرة العقلانية للذات.

فالمقاربة الأنتروبولوجية للإنسان تنظر الى التركيبة البشرية المكونة من عناصر بيولوجية ونفسية وعقلية حتى روحية واحدة . وما ظاهرة التنوع والاختلاف إلا مظاهر لجوهر إنساني واحد. وإذا أردنا أن نخضع الوعي الديني والثقافي للتحليل الفلسفي والأنتروبولوجي ، فلم يعد يسكننا هاجس مكمن الحقيقة أو الخطأ في الخيارات ، بقدر ما يهمنا ما تفرزه السلوكية الحياتية والثقافية من طاقة ايجابية أو سلبية . فالمقاربة الفلسفية و الأنتروبولوجية للأديان على سبيل المثال قد تكون فيها مساحة الموضوعية أوسع من أي مقاربة أخرى تحمل طابعاً ضيقاً. هي تساعد على فهم الروح البشرية الواحدة الكامنة وراء خصوصية هذا الدين أو الشعب أو الثقافة .

وفي غياب النظرة العقلانية النقدية للذات، يكون المرء أسير تاريخه، ونصه ولغته الدينية والدنيوية. مما يجعله مع الزمن يكرر أخطاءه ويجتر أوهامه ويعمق من رؤيته النرجسية الذاتوية لهويته وحضارته.

إن غياب هاتين النظرتين نستمدها بوضوح ليس فقط لدى سواد الناس بين عامة المؤمنين في العالمين الإسلامي والأرثوذكسي، بل إن غيابها بارز في مقاربة النخب الدينية والثقافية التي تقود الرأي وتفبرك الوعي والأذواق لدى شعوبها، وهنا مكمن الخطر الأكبر. لأن في هذا الغياب يتشكل العائق الأبرز للرؤية الموضوعية العلمية الشاملة للإنسان والدين والثقافة.

العائق الثالث البارز هو ثقل الذاكرة التاريخية على الطرفين. فالخلافات بين الأرثوذكس والمسلمين لها جذور متعلقة بتمايز النصوص والطقوس، ومرتبطة بالصراعات التي دارت بينهما على مدى عصور كثيرة على مناطق النفوذ، والتي أدت الى صراعات ومشاحنات وحروب كثيرة. وإذا أردنا أن نجري توضيحاً سريعاً للعلاقة التاريخية بين العالمين الأرثوذكسي والإسلامي فإن المرحلة الأولى شهدت صراعات دموية بين المسلمين والبيزنطيين هيمن عليها المعرفة المنقوصة والتجاهل واللامبالاة حيال إيمان الآخر ، والتي لم تخلُ أحياناً من مشاعر الازدراء والاستهتار.

تلك المرحلة انتقلت مع الزمن من الحالة الإقصائية الى الحالة التبشيرية ومن ثم تطورت في بعض المناطق إلى الحالة الحوارية الإيجابية. بيد أن انتقال الأمور من حالة إلى حالة لم يكن بنفس الوتيرة واحداً في العالمين. فهناك حالات ما زالت تذكرنا بنقاط التفجر الماضية بين الأتراك والبيزنطيين والتي برزت في السنين الخمسين الماضية في قبرص و ناغورني كاراباخ والشيشان ويوغوسلافيا وألبانيا وبعض البؤر المشتعلة في مناطق متفرقة من شمال القفقاس. وهناك حالات التعايش السلمي وحسن الجوار بين الأرثوذكس والمسلمين، والتي تشهد مساحات نجاح واسعة لها في المشرق الغربي وحوض الفولغا وبعض مقاطعات جنوب القفقاس والقسم الأوسط من روسيا. وهناك حالات من البين بين، وإن بنسب متفاوتة هنا وهناك في كل من بلغاريا ورومانيا واليونان وأوزبكستان وكازخستان و قرقيزيا وطاجكستان وتركمانيا وبعض الصقاع الروسية.

في المناطق المشتعلة نشهد ظاهرة التعصب والأصولية والإرهاب مجدها الأقصى، وفي المناطق المسالمة تنشط حركة الحوار الايجابي بين الجماعات المتنوعة، وفي مناطق البين بين نجد الترقب والحيرة يطفو على سطح المواقف والأحداث. وهذه المناطق والقضايا باتت معروفة للجميع. وهذا البحث لا يضع أمامه مهمة التوسع في تأويل أسبابها ونتائجها. فهذا يتطلب تواجد فريق عمل من الباحثين الكبار في الفلسفة والتاريخ والسوسيوثقافة واللاهوت والفقه والسياسة، للانكباب على تأسيس إستراتيجية معرفية جديدة هادفة إلى الهدم التدريجي للإرث السلبي للتاريخ، وإلغاء الجدران العازلة بين الثقافيتين وفي هذا السياق ومن أجل الوصول الى هذا الهدف المرغوب، من الأهمية بمكان التركيز في الإستراتيجية المعرفية المنشودة على أربعة مهام:

أ- الدراسة المتأنية لمخلفات الذاكرة التاريخية ولقوتها الراهنة.

ب- اتباع المنهج المقارن بعين فلسفية و أنتروبولوجية موضوعية .

ج- دراسة حركة التجاذب بين اللغة الدينية واللغة التاريخية والفكر الذي يحمل هاتين اللغتين.

د- تبيان مسببات حالات التوتر بين ما يقوله العقل الفلسفي و العلمي المتواضع بشكل عام وبين ما تفرزه المتخيلات الاجتماعية من أوهام ومخاوف دائمة. فالمعرفة والثقافة كما يقول المفكر م.أركون "تزداد غنى وانتشاراً ، عندما تملك معايير دقيقة لتحقيق الحق والخير والجمال و بحيث لا يكون الحق والخير والجمال حقاً وخيراً وجمالاً بالنسبة للعشيرة أو القبيلة أو المجموعة أو الجماعة أو الأمة فقط، بل بالنسبة إلى مجموع البشر" (Arkun, 1996).

العائق الرابع الذي يحول دون فتح أبواب الحوار مشرعة، هو الجهل بالنصوص والنفوس. والجهل كما يقول الفيلسوف الألماني هولباخ هو أبو الخطايا. فهناك الكثير من نقاط الخلاف بين العالمين الإسلامي والأرثوذكسي، لم يكن مصدرها الضغوطات الخارجية، أو محاولات الغزو والاقتناص التي تتلبس بثوب ديني، بل إن مصدرها هو غياب ثقافة المعرفة في جوهر النصوص الإسلامية والمسيحية التي تحضر بكثافة فيها روح المحبة والسلام والتعبد النقي لرب العالمين. وايضاً في معرفة الجوانب المشرقة والخلاقة في تعاليم وسلوكيات الكبار من الصوفيين و"الهدّوئيين-النساك" الذين نظروا إلى الإنسان كقيمة روحية شاملة تكون على صورة الله ومثاله.

ولنتوقف قليلاً عند بعض النصوص مذكرين على سبيل المثال لا الحصر ببعض الأقوال الخالدة في الإنجيل والقرآن.

1.فالسيد المسيح يقول على لسان الرسول متى: " أحبوا أعداءكم باركوا لاعنيكم، أحسنوا الى مبغضيكم، وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السموات. فإنه يشرق شمسه على الأشرار والصالحين ويمطر على الأبرار والظالمين" (العهد الجديد – متى 5: 44، 45).

2.وفي القرآن الكريم قول مشابه لهذا الكلام النوراني. ففي سورة الحجرات آية تقول: "يا أيها الناس، أنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتتعارفوا، وإنّ أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله خبير" (القرآن . سورة الحجرات : 13).

3.والتركيز على لغة الحوار وأخلاقياته في النصين هي كثيرة أيضاً ، نذكر القليل منها. ففي رسالة بطرس الرسول إلى المسيحيين يقول: "كونوا مستعدين لأن تقدموا جواباً مقنعاً، لكل من يسألكم عن سبب الرجاء الذي في داخلكم بوداعة واحترام" (العهد الجديد. الرسالة الأولى 3: 15).

أما في القرآن الكريم فهناك قول بديع "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن" (القرآن :سورة النحل 16: 125).

وبولس الرسول بدوره يتوقف عند المسألة الحيوية في روح الحوار فيقول "ليكن دائما كلامكم كل حين بنعمة، مصلحاً بملح ... فتعرّفوا كيف ينبغي لكم أن تجيبوا كل إنسان"(العهد الجديد: كولوسي 4: 6).

وفي سورة آل عمران يقول القرآن الكريم: "قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم" (القرآن. آل عمران : 64).

قد تطول الاستشهادات في النصين المقدسين وقد يتوفر في النص نقاط خلافية أيضاً و هي موجودة فعلا. الفرق بين قارئ وقارئ، هو كالفرق بين المؤمن التقي والمتعصب الجاهل. فالمؤمن المتنور يحول طاقة إيمانه بما تحمله من روح المحبة في النص المقدس إلى طاقات حوار وتلاقي وتعاون وشراكة. بينما المتعصب يحول طاقات إيمانه الضعيفة وتحجر قلبه لقيم المحبة الموجودة بكثافة في النصين الى طاقات للكراهية والاعتداء. فالذين يختلقون النزاعات والصدامات الكلامية والجسدية ويؤججون الحروب ويسفكون الدماء ويمارسون كل أنواع الإرهاب من أتباع هذا الدين أو ذاك هم الذين يركزون على نقاط الخلاف الحادة في كل نص ديني حيال النص الديني الآخر. بينما الذين يسعون إلى توسيع القواسم والمساحات الإنسانية المشتركة بين مريدي أو مؤمني الأديان المتنوعة هم الذين يسعون بصدق على تأكيد طهر الرسالة السماوية للأديان المرتكزة بشكل أساسي على المحبة والعدل والسلام الداخلي والرجاء بالحياة الأخرى ليس فقط لأبناء دينهم أو ملتهم بل لأبناء البشر كلهم.

العائق الخامس هو الصراع الضاري بين المقاربة العلمانية والمقاربة الدينية لقضايا الوجود والدنيا. فغياب الاعتراف المتبادل بالحدود المعرفية والإمكانيات العقلية والمادية والروحية لكل

طرف يجعل مساحات التوتر دائمة الحضور بينهما. فالفكر الديني الذي يربط المصير البشري بمشيئة خالقه ، ويحاول أن يضع مسافة بين الخالق والمخلوق، وذلك لكي يحرر الوهج الرباني من انحرافات الزمان والتحولات الدراماتيكية الدائمة في التاريخ وهذا، بلا شك شيء حسن . إلا ان هذا الفكر الديني المرتبط بهذا المذهب أو تلك الملة لم يستطع أن يعطينا صورة شاملة متكاملة عن المصير البشري، لأنه يبقى أسيراً لتأويله الضيق المذهبي وهذا ما يجعله شديد التمسك بالطقوس، وشديد الحذر من التواصل المنفتح والايجابي مع الآخر. في حين نرى في المقابل بأن الفكر العلماني يربط المصير البشري وحوار الحضارات بالمسار العام للعملية التاريخية للبشر، أي بجدلية الحركة التاريخية المتغيرة دائماً، التي تترافق مع التغير الدائم لكل أنواع الوعي الاجتماعي للبشر. الفكر العلماني بهذا المعنى يحصر مجاله في شؤون الدهر، في شؤون الدنيا فقط. وهو بهذا لا يريد أن يربط كل أشكال الوعي البشري بمرجعية نصية فوق تاريخية ، فوق بشرية، أو بالمعنى الديني ، بالمرجعية النصية المقدسة، الموحى بها من الله. وبهذا يضع الفكر العلماني نفسه خارج فكرة الخلاص أو الثواب والعقاب التي تشكل واحدة من الأركان الأساسية للنصين المسيحي والمسلم.

بهذا المعنى يكون كل فكر سواء أكان دينياً ام علمانياً محرراً نفسه من قيود معينة، ومقيد في الوقت نفسه بمحاذير معينة. وهذا الأمر لا يشكل فقط الحاجز المعرفي الكبير في عملية الحوار الإنساني الشامل بين العالمين الأرثوذكسي والإسلامي ككل، بل انه يخلق الشرخ الكبير، داخل البنية الفكرية والثقافية للحضارة الواحدة والشعب الواحد، وحتى بين أبناء الدين الواحد من مؤمنين وعلمانيين.

يبدو في مثل هكذا طرح بأن الفكر الديني وكأنه أقال عقله عن حركية التواصل الخلاق مع متغيرات المعارف والعلوم والأنظمة الثقافية والأخلاقية. في حين يحصر الفكر العلماني نفسه ضمن البعد الدهري الواقعي القصير لحياة الإنسان المادية، دون أن يكمله بالبعد الروحي الذي يحضر بقوة في الفكر الديني والذي يفتح مساحات واسعة من الرجاء والحياة الأبدية للإنسان.

ما لم تقوم العقول الحوارية الحكيمة في الفكريين في هدم الهوة بين التاريخي و الميتاتاريخي، بين المادي والروحي، والزمني والأبدي. فإن الشرخ سيبقى قائماً داخل كل حضارة وينعكس سلباً على كل المستويات . فالتداخل بين العقل العلمي والعقل الديني ضروري في العالمين، ليس فقط من أجل تعميم المعرفة الشاملة بل أيضاً من أجل التناغم الدائم بين الأرضي والسماوي. أو كما يقول أحد المفكرين الدينيين في الديار الروسية، عمر أدريسوف "لا يمكن ان يكون هناك إحياء روحي بدون البحث، بدون المعرفة، بدون التفاعل والحوار الخلاق بين العلم والدين بدون الحوار بين الأديان. وكما يبدو لي فإن مشيئة الرب تحل علينا حين تتعاون الأديان والعلوم فهي تسير في اتجاه واحد وهو معرفة العالم. وطريق معرفة العالم هو الطريق إلى الله" (إدريسوف، 1996).

العائق السادس الخلط بين البعد الثقافي للدين والبعد ألطقوسي والتداخل المصطنع بين السياسي والديني. كل هذا يقف حجر عثرة أمام إمكانية التعارف واللقاء الايجابي ليس بين العالمين فقط، بل

بين أبناء الشعب الواحد المنتمين إلى أديان ومذاهب متنوعة. فالبعض يخلط مثلاً بين المعرفة الدينية والوحي. فالمعرفة هي بكل بساطة القراءة البشرية للوحي. فإذا كان الدين الموحى مصدره الله فإن المعرفة أو الثقافة الدينية مصدرها البشر. والثقافة العميقة بالنصوص الدينية والعلمية تفتح أفق المرء للحوار. فبواسطة الحوار الخلاق المعتمد على ثقافة دينية واسعة تُفتح الأبواب لكل رئة دينية لكي تتنشق وجهة النظر الأخرى من أجل إضافة علامات مشرقة جديدة على فهم الحقيقة الدينية، التي هي كل متكامل تتشارك فيها كل الأطراف من أجل إتمام الصورة الإيمانية عن الحقيقة الإلهية. وما نشهده في العالمين الإسلامي والأرثوذكسي من إقامة بعض الجدران العازلة بينهما، ليس مصدره المعرفة الدينية ولا أسئلة الثقافة العلمية والوجودية للحضارة المعاصرة، ولم يكن إطلاقاً مستقى من النص الديني الموحى أو المؤول من قبل القراء الحكماء الكبار، بل إنها ما تزال تشكل، للأسف ضرورة براغماتية من ضرورات السلطات الدينية التي تريد ان تمسك بقوة برعاياها. علماً بأن سلوكية تلك السلطات التي تتمسك بمصائر المؤسسات الدينية والتي تدفع البعض منهم للانغماس في إغراءات السياسة وتلويثات الحياة الدنيا وتحديداً المادية منها، مما يجعلهم يبتعدون عن الرسالة الأخلاقية الروحانية للدين. وهذا الذي يعرض بعض رموزها في العالمين الأرثوذكسي والإسلامي للكثير من التجارب المرة التي تجعل الناس الأتقياء مؤمنين وعلمانيين يشككون بمصداقيتهم مما يبدو لهم وكأنهم يشكلون سلطة نافذة مثل بقية السلطات الدنيوية التي تضع في صدارة اعتباراتها المال والكرسي وقوة التأثير النفسي والحياتي على البشر. العائق السابع المتواجد في العالمين الإسلامي والأرثوذكسي هي الثقافة المنقوصة في الديمقراطية. فغياب الثقافة الديمقراطية والممارسة الديمقراطية في هذين العالمين يجعل معظم أنظمة الحكم منها أقرب الى الأنظمة المتسلطة. والكثير من هذه الأنظمة التي لم تستطع أن تثبت حكمها بالاستناد الى النظام الديمقراطي، تلجأ إلى مورثوها الديني أو السياسي القديم. ومن أجل تبرير لا بل تأبيد حضورها وسياستها، فهي تمارس سياسة "التحديث" من خلال خطاب إيديولوجي وديني معين مع جمهورها الشعبي حيث تجري محاولة "توفيقية " بين اللهث وراء قيم الحضارة المادية ومبتكراتها التكنولوجية، وبين الرجوع إلى الموروث السلف، الرامي "إسلامياً" عند البعض الى إعادة التفكير بإقامة الدولة الدينية المستوحاة من تجربة دولة "المدينة"، أو العودة "أرثوذكسياً" في الحضارة الروسية على سبيل المثال لإقامة دولة روسيا المقدسة أو روما الثالثة كما ينظر لها العديد من الكتاب الروس. كل هذا الأفكار التي لا تأخذ بعين الاعتبار لا لغة العصر ولا التركيبة الدينية والثقافية المتنوعة للنسيج الحضاري للعالمين، تجعل أفكارها في موقع النقيض أمام الحوار الخلاق بين الناس التواقون الى التواصل والتكامل.

القواسم المشركة

رغم وجود هذه العوائق الأبيستومولوجية و التاريخية و الحياتية الراهنة فإن هناك قواسم مشتركة بين العالمين الأرثوذكسي والإسلامي تجعل نقاط الشبه بينهما موجودة في أكثر من مجال. فكلا العالمين يعيشان الحلم الأبدي بالتقرب من الروح السماوية والتوجس من لعبة الإنسان العبثية في

ركضه لا بل لهثه وراء إغراءات المادة في الحياة الدنيا. وهنا يحضرني قولان لحكيمين من العالمين. الأول المفكر الأرثوذكسي الروسي ألكسندر بنارين الذي كرس عصارة تفكيره قبل رحيله الجسدي عن هذه الدنيا لكتابة مؤلف روحاني وعلمي هام تحت عنوان "الحضارة الأرثوذكسية في عصر العولمة". وفي إحدى فصول الكتاب يقول: "في الكونية الأرثوذكسية لا يمكن الإبداع في البيئة الاجتماعية ولا في "النصوص" الضيقة التي تشتغل عليها الجماعة السوسيولوجية. الإبداع يبرع فقط على وهج الأقطاب، يتغذى من فوق، من البرنامج الما فوق اجتماعي، الإبداع الحر، ومعه كل أسئلة الوجود وحياة الإنسان كلها تتحرك بين هذه الأعماق والأعالي، بين أعمق أعماق الطبيعة وبين الروح الربانية" (بانارين، 2003).

وفي المقابل يشير المفكر الإسلامي منصور المعدل في بحث مهم له تحت عنوان "الثقافة الإسلامية والسياسة": "يكمن التوتر في الفكر الإسلامي بين المثالي والفعلي، بين الروحي والزمني، الفضيلة والقوة، بين حكمة الله وسلوك البشر" (المعدل،2004).

في العالمين الأرثوذكسي والإسلامي هناك الى جانب هذه الأحلام والحكم الفلسفية والدينية هناك العديد من القواسم المشتركة بينهما تجعل إمكانية الحوار واللقاء بينهما واسطة الآفاق وأذكر بعضها:

1- إن كل من الأرثوذكسية والإسلام ينتميان إلى روح و فلسفات الشرق.

2- إن العالم الأرثوذكسي والعالم الإسلامي يملكان تراثاً إيمانياً يستند الى المبدأ الأزلي المؤمن بالإله الواحد الأحد. وكلاهما ثقافتهما الحياتية تعطي الأولوية للروحانيات على الماديات.

3- إن العالم الأرثوذكسي والعالم الإسلامي كانا وما زالا يعيشان تقريباً بعيدين عن الاستفادة من منجزات الحداثة وما بعدها.

4- إن العالم الأرثوذكسي والعالم الإسلامي يحتويان على أوسع فئة من الناس المعذبين والمحرومين من خيرات هذا الكوكب المادية والمعنوية والمعلوماتية. ولعلهم يتصدرون قائمة الذين لا يتنعمون بقيم العدالة والسيادة والكرامة.

5- إن العالم الأرثوذكسي والعالم الإسلامي قد يتصدران قائمة المتضررين من خطر الجوانب السلبية في العولمة الثقافية، وذلك نظراً لغنى الإرث الثقافي لشعوبهم ولتصاعد وتيرة الحالة العدوانية التي تفرزها الجوانب السلبية من العولمة المؤمركة حيالهما.

الخلاصة

المرتجى

هناك مساحات ثقافية وفلسفية ودينية وروحانية وسياسية واقتصادية واسعة ، يمكن الحوار العقلاني حولها والاتفاق معاً على رسم إستراتيجية تعاون وشراكة بين الطرفين في أكثر من مجال سأختصر في نهاية البحث الإشارة الى البعض منها:

على المستوى الفلسفي والديني والروحي هناك مسائل وجودية، تتمكن الطاقات المبدعة في العالمين الأرثوذكسي والإسلامي أن تخوضها بشفافية وعمق نظراً للمخزون الثقافي والديني

العميق للشخصيتنين الحضاريتين، منها الأسئلة المتعلقة بالحياة والموت، المغفرة والمسؤولية، الألم والسعادة، الخلاص الفردي والخلاص الجماعي، الحياة الدنيا والحياة الأزلية وغيرها من الأسئلة الكبرى الوجودية التي تقلق إنسان اليوم. فالخوض في غمار هذه المسائل وتعميق الحوارات حولها ليس هدفه الترف الفكري والاغتناء الثقافي والروحي لأولئك الذين يهتمون بمثل هذه المسائل بل إن أهميتها القصوى تكمن في السعي الدائب لإغناء العلاقات الإنسانية والروحانية المتبادلة بين العالمين الأرثوذكسي والإسلامي.

والأمل المرتجى المطلوب من الطاقات الفكرية والسياسية المتواجدة في المؤسستين الدينية والدنيوية عند الأرثوذكس والمسلمين هو السعي الدائب من أجل أن يقدم المسيحي – الأرثوذكسي صورة للإسلام يتمكن المسلم فيها من رؤية نفسه فيها ، وأن يقدم المسلم بدوره صورة يستطيع الأرثوذكسي – المسيحي أن يرى نفسه فيها. وهناك مزاج ايجابي وإسلامي مبشر بالأمل متواجد في أكثر من بقعة من البقاع الواسعة التي تتواجد فيها جماعات مؤمنة و ذوات مفكرة علمانية و غير علمانية من الطرفين في الأرجاء الواسعة للعالمين الأرثوذكسي والإسلامي.

إن كل من العالم الإسلامي والعالم الأرثوذكسي وبما يشمله مجالهما الشاسع من تنوع ديني إتني وثقافي ، يشكلان مختبراً ساخناً لحوار أو تصارع الثقافات والأديان ، والمصالح والآمال، فإن هذين العالمين بحاجة إلى تقارب أقرب وأوثق بينهما، لأن منطق المصالح ورسم الاستراتيجيات العقلانية والواقعية المفيدة للطرفين قد تفرض حالها على سياق العلاقة بينهما. ففي هذا السياق يقول الأكاديمي الروسي ألغ كولوبوف: "إن العامل الإسلامي حاضر في تجديد الروسيا. ومن الأهمية بمكان أن تدخل روسيا المعاصرة في جنباتها كل الطاقة الإيجابية للإسلام من أجل حل الكثير من المهام الاقتصادية والحياتية في ميادين مثل الحقوق والسياسة والثقافة وغيرها" (كولوبوف، 1997).

والشيء الذي يطمئن النفس ويعزز الثقة بالمستقبل هو تكاتف وتعاون بعض الفعاليات في العالمين من أجل تكوين أساس واقعي للتحاور الشامل بين الحضارتين . وهذا يستدعي بلا شك تكوين الآليات أو المؤسسات أو مراكز الحوار بين كل دولة وأخرى وبين المؤسسات غير الحكومية، وبالذات في تلك الأماكن التي تتعايش فيها المجموعات الأرثوذكسية والإسلامية ، على أن يكون الهاجس الأساسي للذين يشرفون عليها هو إدخال الطمأنينة الحياتية والنفسية لوضع الأقليات الأرثوذكسية وسط الأكثريات الإسلامية ولوضع الأقليات الإسلامية وسط الأكثريات الأرثوذكسية. وهناك مبادرات ونشاطات هامة جداً تقوم بها العديد من الوزارات أو الجمعيات والشخصيات المرموقة من الحضارتين على أكثر من مستوى وصعيد، لا يمكن هنا التوقف في هذه العجالة على معظمها إلا إنني أذكر واحدة واعدة منها يحركها، مشكوراً كل من الدبلوماسي و العالم الروسي السفير المكلف من قبل وزارة خارجيته للتعاون بين روسيا والعالم الإسلامي الدكتور فنجامين بوبوف والأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي البروفسور التركي إكمال الدين إحسان

أغل، فهذان المسئولان يعملان بنشاط ملحوظ ومشكور، مع فريقهما، من أجل تقارب واقعي أوثق بين العالمين (بوبوف، 2005).

وأكثر الأمثلة هنا من روسيا لأن فيها الجماعة الأرثوذكسية الأكبر في العالم، وعلى أساس موقفها وتنسيقها مع أخواتها في الجماعات الأرثوذكسية المتواجدة في المحيط الإسلامي، تتحدد الكثير من معالم طرق التعاون والشراكة بين العالمين الأرثوذكسي والإسلامي. وفي هذا السياق تلعب المؤسسات الحكومية ومؤسسات المجتمع المدني في كل من تركيا والمملكة العربية السعودية و أيران ومصر ولبنان وسوريا واليونان وغيرها من البلدان التي تشكل الروح الإسلامية والأرثوذكسية جزءاً لا يتجزأ من تكوين شخصيتها الثقافية، في تحول الكثير من الأحلام والرغبة الطيبة والمرجوة إلى لقاء أقرب وأدفأ بين الحضارتين إلى واقع حياتي.

وقد يكون خاتمة المرتجى هو التأكيد على واحدة من أبرز المهام، التي ينبغي على الحاكم والمحكوم، المؤمن و العلماني في كل من العالمين الأرثوذكسي والإسلامي أن يطرح على نفسه الأسئلة التالية حولها: إلى أي حد نعمل جميعاً من أجل تحقيق مفاهيم المعرفة العقلانية ومبادئ العدالة الاجتماعية وتوسيع مساحة الأخلاق والتضامن مع المحرومين والمعذبين في المدى الحضاري الإسلامي و المسيحي وفي كل العالم؟ ا الأهم من هذا كله هو أسهام الجميع في الأخوة الإنسانية العامة من أجل تعميق أواصر المحبة والعدل والسلام بين سكان هذا الكوكب الذي نعيش عليه معاً؟

المصادر

1. خضر، ج.(1994). العلاقات الإسلامية – المسيحية: قراءة في الراهن والمستقبل. مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق. بيروت. ص. 209 .
2. النهار. 15 أيلول،2002. ص 11
3. م.أركون . (1996). نافذة على الإسلام. دار عطية للنشر، بيروت. ص. 232.
4. الكتاب المقدس العهد القديم والجديد. مسترجع من https://st-takla.org/Holy-Bible_.html
5. القرآن. (2008). بيروت.
6. Идрисов У. Современный Ислам в диалоге культур. Нижний Новгород. 1996. С. 3- 4.
7. Панарин А. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Издательство «Алгоритм», 2003.147 с.
8. المعدل، م.(2004). الثقافة الإسلامية والسياسة. مجلة "ايران والعرب" عدد 9، بيروت. ص. 46.
9. Колобов О. Русский вопрос и исламский фактор. Из книги «Ислам на пороге XXI века». Нижний Новгород, 1997, С. 5.

10. Попов В. Исламский мир и Россия – движение навстречу. Азия и Африка сегодня. № 2, 2005. С. 31-34.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

1. Khodr, G. (1994). *Islamic-Christian relations: reading the present and the future*. Center for strategic research, development and documentation. Beirut. (In Arabic)
2. Newspaper "Al-Nahar" (2002, September 15). p. 11. (In Arabic)
3. Arkun, M. (1996). *Window on Islam*. Beirut: Publishing House "Atya". (In Arabic)
4. *The Holy Bible: Old and New Testament Scriptures.* Retrieved from https://st-takla.org/Holy-Bible_.html (In Arabic)
5. *Qur'an*. (2008). Beirut. (In Arabic)
6. Idrissov, U. (1996). *Modern Islam in the dialogue of cultures*. Nizhny Novgorod. (In Russian)
7. Panarin, A. (2003). *Orthodox civilization in the global world*. Moscow: Publishing House "Algorithm". (In Russian)
8. Al-Muad'dil, M. (2004). Islamic culture and politics. *Iran and the Arabs*, 9, Beirut, 46. (In Arabic)
9. Kolobov, O. (1997). Russian issue and Islamic factor. In *"Islam on the threshold of XXI century"*. Nizhny Novgorod. (In Russian)
10. Popov, V. (2005). Islamic world and Russia – the movement towards. *Asia and Africa today*, 2, 31-34. (In Russian)

Information about author
PhD Suhail Farah
Academician of Russian Academy of Education, Professor of Philosophy of civilization of Lebanese University, President of Open university "Dialogue of civilizations»
gsfarah@hotmail.com

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И АРХЕОЛОГИЯ

УДК 94

THE RELATIONSHIPS OF THE FIRST MALIKS OF EGYPT IN THE EARLY BAHRITE PERIOD WITH QADIS (1250-1260)

ОТНОШЕНИЯ ПЕРВЫХ МАЛИКОВ ЕГИПТА РАННЕБАХРИТСКОГО ПЕРИОДА С КАДИЯМИ (1250-1260)

А.А. Филиппов

Белорусский государственный университет

alexfilippov1983@gmail.com

Submission Date: 04.06.2018

Аннотация

Данная статья посвящена анализу различных аспектов внутренней политики и внутреннего устройства раннебахритского государства в период нахождения у власти первых раннебахритских маликов, начиная от Шаджарат ад-Дурр [1250] и заканчивая аль-Мудзаффаром Кутузом [1259-1260]. Поднимается вопрос о наличии «политики/ политического курса» у первых мамлюкских правителей и проблема соотношения таких базовых понятий как «siyāsa(t)» (политика) и «sharī'a(t)» (религиозный закон). Автор делает вывод о том, что первые мамлюкские правители следовали тем институциональным основам взаимоотношений между правителем и кадиями, которые существовали еще во время правления ас-Салиха Наджм ад-Дина, избегая каких-либо изменений в этой области. Данные взаимоотношения основывались на делегировании полномочий по линии халиф – султан – кадий кадиев. В качестве основного проводника политического курса первых мамлюков выступал Бадр ад-Дин ас-Синджари.

Ключевые слова: *раннебахритское государство, политический курс, религиозный закон, мамалюки, кадии*.

Abstract

The paper is devoted to the analysis of different aspects of inner policy and internal structure of the early Bahrite state in the period of power of the first early Bahrite maliks with Shadzharat ad-Durr [1250] to have been the first and Al-Moudzaffar Kutuz [1259-1260] as the last. Raised is the question of whether the first mamluk rulers had actual policy/political course or not; also considered is the problem of

correlation of the notions of "siyāsa(t)" (policy) and "sharī'a(t)" (religious law). The author's conclusion is that the first mamluk rulers followed the same basis of the relationships between the ruler and Qadis which had existed in the times of as-Salikh Nadzhm ad-Din, not allowing any changes in the given sphere. The relationships were based on delegation of power on the line khalif – sultan – qadi. The main facilitator of the first mamluks' political course was Badr ad-Din as-Sindzhari.
Keywords: *the early Bahrite state, political course, religious law, mamluks, qadis.*

For citation: *Filippov, A.A. (2018). Otnosheniia pervykh malikov Egipta rannebakhritskogo perioda s kadiiami 1250-1260 [The relationships of the first Maliks of Egypt in the early Bahrite period with Qadis (1250-1260)]. Eurasian Arabic Studies, 3, 105-119.*

ВВЕДЕНИЕ

Изучение различных аспектов внутренней политики и внутреннего устройства раннебахритского государства представляет одно из самых сложных направлений исследования.

Во-первых, в той или иной степени возникает вопрос о наличии «политики / политического курса» у первых мамлюкских правителей. Безусловно, по целому ряду направлений у них были стратегические цели, а также более-менее ясное представление о путях их достижения. В отличие от ряда аспектов, связанных с формированием и легитимацией институтов власти, а также ведения внешней политики в условиях монгольской угрозы, мамлюкские источники в гораздо меньшей степени информативны по поводу отдельных аспектов взаимодействия между правителями и невоенными социально-политическими группами в Египте.

Как отмечал Шерман Джексон, большинство мамлюкских источников излагают события с внешнеполитической точки зрения, зачастую отодвигая на второй план вопросы внутренней политики [Jackson, 1995, p. 52].

Вторая сложность связана с проблемой соотношения таких базовых понятий как «siyāsa(t)» (политика)[22] и «sharī'a(t)» (религиозный закон). Причины этому понятны: в принципе, любое действие или решение мамлюкских правителей объяснялось через ту или иную религиозную составляющую. Более того, весь

[22] Безусловно, перевод этого термина как «политика» сугубо условен и обусловлен его пониманием в современном арабском языке. Применительно к рассматриваемому периоду возможны другие переводы. Например. Йоссеф Рапопорт переводит как «royal justice» [Rapoport, 2012, p. 71]. Есть варианты оставлять термин без перевода.

исторический процесс в целом, а значит, все события, происходившие в регионе, переосмысливались через религиозную парадигму (хотя, конечно, это не отменяет наличие и вполне материальных причин и аргументов).

Как подчеркивал Джонатан Берки, «ислам – это в одинаковой степени и государство, и религия» [Berkey, 2009, p. 7], а в отношении мамлюков более уместно было бы говорить о religious policies, чем об одной religious policy [Berkey, 2009, p. 8].

Йоссеф Рапопорт посвятил специальное исследование, посвященное соотношению «siyāsa(t)» и «sharī'a(t)» в мамлюкском государстве (Rapoport, 2012). Однако акцент в этой работе сделан на правосудии «siyāsa(t)», которое в мамлюкских источниках начинает фиксироваться только с 1320-х гг. [Rapoport, 2012, p. 92], будучи одним из ключевых элементов фиксируемого со времен аз-Захира Бейбарса постепенного роста контроля государства над судебной системой [Rapoport, 2012, p.100]. О взаимоотношении же первых мамлюкских правителей с судебной системой Й. Рапопорт практически ничего не говорит.

Безусловно, понятие «siyāsa(t)» не сводилось исключительно к организации правосудия. Со времен Низам аль-Мулька (1018 или 1019/1020 – 1092), везиря Великих Сельджуков в исламском мире сформировалось развитое понимание этого концепта. Воплощением этого стала его книга «Сиасет-наме» (также известная под названием «Seiar al-Mulūk» («Жизнь маликов») [Khōje Niżām al-Mulk, 1962].

В отношении кадиев Низам аль-Мульк называет их «наибами государя» (падишаха) [Khōje Niżām al-Mulk, 1962, p.59], назначаемыми непосредственно им и получаемыми за это жалование [Khōje Niżām al-Mulk, 1962, p. 56].

Следует отметить, что некоторые исследователи оспаривают релевантность этой работы для понимания процессов, происходящих в мамлюкском государстве, аргументируя это тем, что у мамлюков не было необходимости открытого противостояния с шиитскими доктринами, то есть, тех условий, в которых Низам аль-Мульк создавал свое произведение [Berkey, 2009, p. 8]. Сам термин (хотя его значение и эволюционировало) был известен в мусульманском мире, безусловно, гораздо раньше периода жизни Низам аль-Мулька [Minhaji, 2008, p. 95]. Так, сам термин «наиб падишаха» в отношении кадиев является нерелевантным для мамлюкского периода, так как существовал сложившийся институт «наиб султана», а на эту должность назначались исключительно мамлюкские эмиры.

С другой стороны, Низам аль-Мульк жил во времена становления системы отношений «халиф-султан», системы, занимавшей центральное место в

становлении и устройстве раннебахритского государства. Как отмечает В.Л. Гордлевский, «Сиасет-наме» пользовалось огромным авторитетом в государстве Сельджуков в Малой Азии [Гордлевский, 1941, с. 69], а сам характер изложения материала у Бейбарса аль-Мансури показывает, что устройство и политика этого государства находились в центре внимания мамлюкских правителей.

В историографии подчеркивается важность изучения взаимоотношений правителя с «религиозной элитой» [Lev, 2009, p. 1]. Яков Лев подчеркивает, что возникает вопрос о том, кого конкретно подразумевать под «религиозной элитой» относительно мамлюкского государства. В качестве условного компромиссного термина в мамлюковедении часто используется термин «улемы» [Lev, 2009, p. 1], которые, естественно, является неправильным по сути.

В современных арабских исторических исследованиях широко используется термин «rijāl al-dīn» (мужи религии) [см., например: Альтарауне. 2010; Аси; Иктималь, 2008; Мухаммад Армуш, 2018], что вызывает резкое неприятие фундаменталистов, подчеркивающих, что этот термин проник в арабский язык в период колониальной экспансии Запада (Выражение «мужи религии»..., 2018). В мамлюкских источниках этот термин не встречается.

Учитывая важность института кадиев в устройстве мусульманских государств, в целом, а также то внимание, которое этому институту уделяли мамлюкские правители на протяжении всей истории государства, предметом рассмотрения в настоящей работе и стали взаимоотношения между правителями и кадиями.

Данная работа посвящена периоду нахождения у власти первых раннебахритских маликов, начиная от Шаджарат ад-Дурр [1250] и заканчивая аль-Мудзаффаром Кутузом [1259-1260].

Сам выбор периода накладывает дополнительные сложности. Данная группировка проиграла в борьбе за власть фракции аль-Бахри, не оставив после себя официальной историографии. Все источники по данному десятилетию были написаны самое ранее при аз-Захире Бейбарсе [1260-1277], а значит, определенные сюжеты, касающиеся противников аль-Бахри, могут быть представлены в сильно искаженном виде.

МАТЕРИАЛЫ И МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

В качестве основных **источников** для написания настоящей работы были использованы следующие исторические хроники: «Сливки мысли в истории хиджры» (Zubdat al-Fikra fī Ta’rīkh al-Hijra) Бейбарса аль-Мансури ан-Насири

(ум. 1325) и «Книга путей для познания государств маликов» (Kitāb al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk) Ахмада Ибн Али аль-Макризи (1364-1442).

Информация источников по вопросам взаимоотношения маликов и кадиев скупая и разрозненная. Основной акцент сделан на религиозно-исторической миссии тюрок по защите ислама от неверных (под последними подразумевались, прежде всего, монголы [23]). В частности, необходимость возглавить эту борьбу использовалась в качестве аргументов для низложения малолетних маликов аль-Ашрафа Мусы [1250-1254] и аль-Мансура Али [1257-1259]. Более того, этот концепт в мамлюкских хрониках в полном виде был сформулирован при аз-Захире Бейбарсе, неизвестно, до какой степени он был принят первыми мамлюкскими правителями.

РЕЗУЛЬТАТЫ

К началу рассматриваемого периода институт кадия был вполне сложившимся и одним из ключевых институтов в организации мусульманских государств. Так, кадий представлял собой представителя власти, уполномоченного (в идеале – халифом) на осуществление правосудия [Ḳāḍī, 1997, p. 373]. Помимо судопроизводства, кадий осуществлял и другие функции. Наиболее хронологически близким к рассматриваемому периоду является перечисление функций Ибн Халликана, назначенного в 659 г.х. (1260-1261 гг.)[24] аз-Захиром Бейбарсом кадием в Сирию [Lev, 2009, p. 4]:

- назначать заместителей по своему усмотрению;
- контролировать вакфы многих мечетей;
- контролировать благотворительные учреждения;
- контролировать медресе.

Со времен правления халифа Харун ар-Рашида (VIII в.) формируется институт «кадия кадиев» - верховного судьи в Багдаде, назначаемого халифом [Ḳāḍī, 1997, p. 374]. Со времен Фатимидского халифата распространяется практика,

[23]Степень, в которой в эту схему вписывались крестоносцы, остается дискуссионной в исторической науке. В целом, есть консенсус среди исследователей, что политику в отношении крестоносцев в конце заявленного периода следует рассматривать в контексте противодействия монгольской угрозы. Различные мнения существуют по вопросу о том моменте, когда это произошло. Рейвен Амитай указывает 1264 г. (Amitai, 2005), в то время как автор данной статьи считает, что окончательное решение по государствам крестоносцев в Палестине было принято в период короткого правления аль-Мудзаффара Кутуза [1259-1260]. Тем не менее, нужно понимать, что в законченном виде это концепция фигурирует в источниках, появившихся после рассматриваемого в настоящей работе периода. Неизвестно, в какой степени она была сформирована при первых мамлюкских правителях.

[24] Так как назначение произошло до судебной реформы аз-Захира Бейбарса, эту информацию можно считать вполне релевантной и для определения функций кадиев в рассматриваемый в настоящей работе период.

чтобы каждое государство имело своего кадия кадиев [Ḳāḍī, 1997, p. 374]. Считалось, что полномочия кадия кадиев делегируются от халифа [Ḳāḍī, 1997, p. 374].

В контексте делегирования судебной власти от халифа ключевую роль играла фигура султана, у которого, как отмечает Берки, находилась высшая судебная власть [Berkey, 2005, p. 14]. Зримым воплощение высшей судебной власти султана являлся Dār al-‘Adl, в котором проводились публичные слушания один или два раза в неделю для рассмотрения жалоб поданных, на которых, как правило, председательствовал сам правитель или уполномоченное им лицо [Rabbat, 1995, p.3]. По факту, Dār al-‘Adl являлся феноменом, возникшим во второй половине XII века для демонстрации строгой приверженности исламу со стороны правителей [Rabbat, 1995, p.4]. Кроме того, появление этого института, по-видимому, служило маркером формирования нового качества отношений «халиф-султан», в наиболее полной степени реализованных в государстве Аййубидов.

Всего известно пять таких институций: построенный в 1163 г. в Дамаске Нур ад-Дин Махмудом Ибн Занги, построенный в 1189 г. в Халебе Захиром Гази, построенный в 1207 г. в Каире аль-Камилем Мухаммадом, построенный в 1262 г. в Каире аз-Захиром Бейбарсом и построенный в 1315 г. в Каире ан-Насиром Мухаммадом [Rabbat, 1995, p.3].

Основной функцией Dār al-‘Adl было служить местом для проведения судебных заседаний al-maẓālim, на которых присутствовали правитель либо его наибы. В домамлюкский период основной задачей этих заседаний был разбор спорных случаев, чтобы избежать злоупотреблений властью [Rapopor. 2012, p.75]. Первоначально на сессиях al-maẓālim председательствовали халифы [Maẓālim, 1997, p.934][25]. Председательство других лиц (например, везиря) сразу приводили к дискуссиям о противопоставлении al-maẓālim шариату [Maẓālim, 1997, p.934; Fuess, 2009, p.121].

Очевидно, что вся эта система основывалась на концепции делегирования определенных полномочий от халифа к кадию кадиев, а затем и от халифа к султану. Центральной фигурой, таким образом, становился халиф в Багдаде. С прекращением правления Аййубидской династии в Египте неизбежно встал вопрос о признании новых правителей халифом.

Основной задачей, стоявшей перед первыми мамлюками, была легализация и легитимация их власти [Филиппов, 2008], что в условиях Египта того времени

[25] Аль-Макризи приписывает проведение первых сессий al-maẓālim халифу Али Ибн Абу Талибу [al-Maqrīzī, p.207]

подразумевало использование тюркских механизмов легализации и легитимации (для сплочения всех мамлюков как социальной группы), а также исламских (для позиционирования себя во внешнем мире, а, самое главное, эффективное использование невоенных инструментов государственного управления).

Первые мамлюкские правители, безусловно, пытались установить отношения с халифом в Багдаде и добиться от него легализации своего правления [см. Филиппов, 2008]. Более того, учитывая поддержку, которую посланник халифа шейх аль-Бадираи оказал при разрешении конфликта между лидером аййубидской партии маликом ан-Насиром и мамлюками, можно предположить, что халиф стремился к ослаблению первого, а также к тому, чтобы не допустить нового объединения аш-Шама и Египта. Несмотря на дипломатические усилия мамлюков, таклид халифом так выписан и не был [Филиппов, 2008].

Вопрос о характере отношений между первыми мамлюками и кадиями достаточно скупо освещается в источниках. Бейбарс аль-Мансури практически не дает никакой информации по этому аспекту. Он, а также аль-Макризи отмечают, что после восшествия на престол Шаджарат ад-Дурр ее имя и титул (одним из составных элементов которого было «малика мусульман») стали произноситься в хутбе по всему Египту [al-Maqrīzī, 1997, p. 459]. Халиф был категорически против женщины-правительницы, о чем и отправил соответствующее письмо [al-Maqrīzī, 1997, p. 463-464]. Судя по последующим шагам мамлюков – возведение на трон малолетнего малика аль-Ашрафа Мусу из рода Аййубидов – позиция халифа была для них более, чем значимой.

В этой истории интересно то, что сам титул Шаджарат ад-Дурр уже сам по себе был вызовом сложившейся в мусульманском мире политической традиции [Филиппов, 2017]. Тот факт, что хутба с этим титулом была прочитана, демонстрирует готовность египетской религиозной элиты к сотрудничеству с новыми правителями. Можно спорить о роли и значимости позиции халифа, но позиция сирийских Аййубидов очевидно не была решающей для египетской религиозной элиты. Аль-Макризи также сообщает, что аль-Муизз Айбек объявил Каир и Египет «страной Аббасидского халифа аль-Мустансира би-л-лахи[26]» [al-Maqrīzī, 1997, p. 454]. Конкретное нормативное наполнение этой формулировки остается неясным. Бейбарс аль-Мансури так пишет об этом: «И в этом году послал малик аль-Муизз эмира Шамс ад-Дин Сункура аль-Акра', одного из эмиров, посланником к халифу аль-Муста'асиму (*вариант – "аль-*

[26] И аль-Макризи, и аль-Мансури неправильно указывают имя халифа: не аль-Мустансир [1226-1242], а аль-Мустаасим [1242-1258].

Мустансиру", но это ошибка – прим. издателя), повелителю правоверных, в сопровождении посланника халифа шейха Наджм ад-Дин аль-Бадираи, чтобы сообщить тому о своем восшествии на трон Королевства Египетских земель и об устройстве ‘Аббасидского государства и его подчинении с согласия халифа, а также, чтобы ходатайствовать о церемониале облечения властью, жалованной одеждой и знаменем, как у того. И прибыл он в Багдад, и вручил послание, а халиф подготовил ответ на его просьбу и вручил ему с почетом» [Baybars al-Mansūrī, 1998].

С организационной точки зрения осуществления судопроизводство,[27] было разделение Египта (Фустата) и Каира, у каждого был свой кадий. В рамках Аййубидского государства кадии кадиев назначались султанами. Первые правители мамлюкского государства, не будучи султанами, сохранили за собой право назначения на эту должность. Однако они были ограничены определенными нормами. Джозеф Эсковитц исследовал практику назначения кадиев кадиев в Каире с 663 г.х. (1265 г.) до завершения бахритского периода [Escovitz, 1983].

Исследователь разделил все причины назначений на следующие группы: непотизм (6 назначений), карьерный рост (то есть, с должности заместителя кадия кадиев – 5 назначений), комбинация непотизма и карьерного роста (5 назначений), патронаж (9 назначений), заслуги (3 назначения), разное (3 назначения) [Escovitz, 1983 p. 147, 168]. Конечно, формально выборка Дж. Эсковитца не охватывает рассматриваемый в настоящей статье период, однако демонстрирует ограниченность возможностей мамлюкских правителей при назначении кадиев кадиев даже после перенесения халифата в Каир. Более того, доминирующим мазхабом являлся шафиитский мазхаб, исключительно представители которого и назначались на должность кадия кадиев.

В 648 г.х. (1250/1251), то есть, почти сразу же после прихода мамлюков к власти и установления совместного правления аль-Ашрафа Мусы и аль-Муизза Айбека с должности кадия Каира был смещен Бадр ад-Дин Абу аль-Мухасин Йусуф бен аль-Хасан ас-Синджари, а вместо него на эту должность был назначен Имад ад-Дин Абу аль-Касим бен аль-Муканшаа бен аль-Кутб аль-Хамави. Последний вскоре был повышен до кадия Египта (вакансия появилась в результате естественной смерти предыдущего кадия), но вскоре возвращен на должность кадия Каира, а кадием Египта стал Садр ад-Дин Маухуб аль-Джазари [al-Maqrīzī, 1997, p. 465]. Однако спустя непродолжительное время, в

[27] Необходимо понимать, что термин «судопроизводство» по отношению к рассматриваемому периоду необходимо трактовать максимально широко. По существу, речь идет о санкционировании любых решений в рамках государственного управления.

этом же году Бадр ад-Дин ас-Синджари был восстановлен на должности кадия Каира, а аль-Кутб аль-Хамави – на должности кадия Египта [al-Maqrīzī, 1997, p. 466]. Практически сразу же после этого должности кадия Каира и Египта были объединены для ас-Синджари, а аль-Кутб покинул свой пост [al-Maqrīzī, 1997, p. 466]. Фактически, аль-Муизз консолидировал судебную деятельность в стране в руках одного человека, причем доверенного лица бывшего малика ас-Салиха. Противник аль-Муизза, лидер фракции аль-Бахри Фарис ад-Дин Актай в это время арестовал кадия Садр ад-Дин Кади Амада, одного из влиятельнейших лиц при ас-Салихе [al-Maqrīzī, 1997, p. 466].

В начале 1251 г. произошла битва между войсками аль-Муизза и ан-Насира. В Каир ошибочно пришло известие о победе ан-Насира. Немедленно по всем мечетям была прочитана хутба с упоминанием имени ан-Насира [al-Maqrīzī, 1997, p.470]. Аль-Макризи особо упоминает, что шейх соборной мечети Каира Изз ад-Дин Ибн Абд ас-Салам ограничился «двумя легкими хутбами» [al-Maqrīzī, 1997, p. 470]. Безусловно, поведение тех или иных улемов в этой ситуации дало аль-Муиззу Айбеку основания поддерживать или не поддерживать тех или иных представителей религиозной элиты.

В рамадан 654 г.х. (осень 1256 г.) ас-Синджари смещен со своей должности, а объединенная должность кадия в итоге отдана Ибн Бинт аль-Ааззу [Jackson, 1995, p. 61]. В 1257 г. кадием Каира опять стал ас-Синджари [Jackson, 1995, p. 61].

Следующим шагом стало назначение аль-Муиззом Айбеком в 655 г.х. (1257/1258) господином суда на Египетских земля вместо Бадр ад-Дин ас-Синджари Тадж ад-Дин Ибн Бинт аль-Ааззa. В 657 г.х. (1259) аль-Мудзаффар Кутуз сместил Ибн Бинт аль-Ааззa с должности господина суда, вернув на должность Бадр ад-Дин ас-Синджари, а в 659 г.х. (1261) Ибн Бинт аль-Ааззa на этой должности восстановил аз-Захир Бейбарс [Lev, 2009, p.15].

Шерман Джексон считает, что ас-Синджари воспринимался как символ правления малика ас-Салиха [Jackson, 1995, p.61], в то время как пик домамлюкской карьеры у Ибн Бинт аль-Ааззa пришелся на время правления малика аль-Камиля [1218-1237], а при ас-Салихе он быстро потерял свое влияние [Jackson, 1995, p.59].

Следует отметить, что помимо собственной высочайшей репутации среди улемов Ибн Бинт аль-Ааззa пользовался поддержкой со стороны виднейшего сирийского шафиитского улема Изз ад-Дин бен Абд ас-Салам (1181\1182-1262) [Jackson, 1995, p. 60]. Последний вступил в конфликт с сирийскими Аййубидами [Jackson, 1995, p. 60], что, безусловно, ослабляло их претензии на Египет как минимум в глазах Ибн Бинт аль-Ааззa и большинства шафиитских улемов.

По существу, мамлюкские правители оказались перед нелегким выбором – между менее авторитетным, но ближе знакомым им и более гибким к желаниям центральной власти ас-Синджари с одной стороны, и пользующимся огромным авторитетом в Египте и Сирии, но и одновременно более независимым в принятии решений Ибн Бинт аль-Ааззом.

Можно осторожно предположить, что самые первые кадровые назначения аль-Муизза Айбека (аль-Кутб и аль-Джазари) были вызваны его желанием поставить полностью подконтрольных ему кадиев. Реальность показала, что в рассматриваемый период ключевыми фигурами в шафиитском мазхабе оставались ас-Синджари и Ибн Бинт аль-Ааз, авторитет которых нельзя было игнорировать назначением других лиц.

Сложно однозначно сделать вывод о том, чем конкретно были вызваны постоянные кадровые рокировки между Ибн Бинт аль-Ааззом и ас-Синджари. Частично это могло объясняться изменениями во внешнеполитической ситуации (в частности, после вторжения монголов в Египет хлынули потоки улемов из Сирии и Ирака, которые, по-видимому, в большей степени ориентировались на авторитет Ибн Бинт аль-Аазза). Частично это может объясняться особенностями внутренней политики. Так, перед походом против монголов аль-Мудзаффар Кутуз резко поднял налоги, мотивируя это необходимостью собрать средства на войско. Неизвестна позиция Ибн Бинт аль-Аазза по этому вопросу, но даже ас-Синджари занял неоднозначную позицию касательно данного решения малика [Jackson, 1996, p.10].

Следует отметить, что за редким исключением мамлюкские источники максимально корректны и во многом апологетичны по отношению ко всем улемам, а кадровые передвижения кадиев, как правило, фиксируются, но не комментируются.

Кадровые изменения кадиев Каира и Египта в корреляции с основными внутре- и внешнеполитическими событиями приведены в следующей таблице[28]:

Таблица 1. Кадровые изменения кадиев Каира и Египта

Год	Кадий в Каире	Кадий в Египте	События
648 г.х.	Ас-Синджари	Афдаль ад-Дин аль-Хаванджи	Приход мамлюков к власти, борьба между ас-Салихия или аль-Бахрия, борьба с сирийскими Аййубидами. Укрепление власти аль-
1250\1251	Аль-Кутб		
		Аль-Кутб	
	Аль-Кутб	Аль-Джазари	
Осень 1250[29]	Ас-Синджари	Аль-Кутб	

[28] Таблица составлена на основе сведений аль-Макризи

[29] Чуть позже аль-Макризи датирует объединение должностей началом 649 г.х. (1251 г.),

	Ас-Синджари	Муизза.
650 г.х. 1252\1253		Ас-Синджари ведет переговоры с послом халифа, шейхом аль-Бадираи. Имя аль-Ашрафа удаляется из хутбы
654 г.х. 1256	Ас-Синджари	Способствует заключению мира с ан-Насиром. Аль-Бадираи возвращается в Багдад
	Ибн Бинт аль-Аазз	
655 г.х. 1257		Переговоры о браке аль-Муизза с дочерью правителя Мосула.
655 г.х. 1257	Ас-Синджари	Восшествие на престол Нур ад-Дин Али. Фактическое правление Кутуза. Ибн Бинт аль-Аазз вскоре назначен везирем. Смещен с должности после восшествия на престол Кутуза.

Приведенная таблица отчетливо демонстрирует, что доминирующие позиции в судопроизводстве при первых мамлюксих правителях занимал Бадр ад-Дин ас-Синджари, который, по-видимому, был близок к фракции ас-Салихия, а также смог наладить выгодные для мамлюков контакты с халифом в Багдаде. Ибн Бинт аль-Аазз, судя по всему, смог использовать свои связи среди элиты в аш-Шаме (переговоры о браке между аль-Муиззом Айбеком и дочерью правителя Мосула), а также высокий авторитет в шафиитском мазхабе. Тем не менее, Ибн Бинт аль-Аазз не смог сделать устойчивую карьеру при первых мамлюках, что, безусловно, стало выигрышным моментам в глазах аз-Захира Бейбарса после прихода к власти последнего.

Аль-Мудзаффар Кутуз был единственным маликом в рассматриваемый период, кто принадлежал к ханафитскому мазхабу, остальные либо принадлежали, либо переходили к шафиитскому мазхабу [Jackson, 1995, p. 55], представитель которого и был главным кадием до реформы аз-Захира Бейбарса [Jackson, 1995, p. 53]. Помимо судейских функций, шафииты сохраняли контроль над вакфами, казной и опеку над сиротами [Jackson, 1995, p. 53].

Безусловно, важным вопросом является проведение первыми мамлюкскими правителями сессий al-mażālim, которые выступают своего рода индикатором устойчивости отношений между правителем и кадиями. Бейбарс аль-Мансури таких сведений не сообщает вообще. Нассер Раббат со ссылкой на аль-Макризи

указывает, что аль-Муизз Айбек уполномочил на проведение сессий al-mażālim эмира Айдакина аль-Бундукдари [Rabbat, 1995, p.12]. Однако соответствующие фрагменты из произведения аль-Макризи «Kitāb al-Mawā'iẓ wa al-I'tibār bi-Zhikr al-Khiṭ aṭ wa al-Athār» дают неоднозначную информацию. Так, в первом случае при описании самого института al-mażālim аль-Макризи отмечает, что «после поражения малика ан-Насира и установления деспотического (istabadda) правления малика аль-Муизза Айбека его везирь значительно обновил пошлины» [al-Maqrīzī, p. 208]. Нет прямого указания на председательствование на сессиях al-mażālim, хотя по отношению к другим маликам об этом говорится напрямую. Второй фрагмент относится к описанию медресе ас-Салихия. Прямо указывается, что малика аль-Муизз уполномочил эмира Ала ад-Дин Айдакина аль-Бундукдари ас-Салихи председательствовать на сессиях al-mażālim [al-Maqrīzī , p.374; al-Maqrīzī, 1997, p. 467]. Однако это произошло в 648 г.х., то есть, во время соправления с последними Аййубидами.

ВЫВОДЫ

Таким образом, можно сделать следующие выводы:

Первые мамлюкские правители, в целом, следовали тем институциональным основам взаимоотношениям между правителем и кадиями, которые существовали еще во время правления ас-Салиха Наджм ад-Дина, избегая каких-либо изменений в этой области.

Данные взаимоотношения основывались на делегировании полномочий по линии халиф – султан – кадий кадиев, что ставило первых мамлюкских правителей перед необходимостью скорейшего получения таклида от халифа.

В качестве основного проводника политического курса первых мамлюков выступал Бадр ад-Дин ас-Синджари, который также смог наладить выгодные контакты с халифом в Багдаде. Определенной проблемой для первых мамлюкских правителей было обойти фигуру Ибн Бинт аль-Аазза, пользовавшегося большим авторитетом в шафиитском мазхабе как в Египте, так и за пределами страны.

ЛИТЕРАТУРА

1. المقريزي، أحمد بن علي. (1998). كتاب المواعظ و الإعتبار بذكر الخطط و الآثار. بيروت.

2. المقريزي، أحمد بن علي. (1997). السلوك لمعرفة دول الملوك. بيروت.

3. Amitai, R. (2005). The Conquest of Arsuf by Baybars: Political and Military Aspects: *Mamluk Studies Review, Vol. 9, № 1,* 61–83.
4. Al-Mansūrī, Baybars (1998). Zubdat al-Fikra fī Ta'rīch al-Hijra, Berlin-Beirut.
5. Berkey, J.P. (2009). Mamluk Religious Policy: *Mamluk Studies Review, Vol. 13, № 2,* 7–22.
6. Escovitz, J.H. (1983). Patterns of Appointment to the Chief Judgeships of Cairo During the Bahrī Mamluk Period: *Arabica, Vol. 30, Iss. 2.*
7. Fuess, A. (2009). Ẓulm by Maẓālim? The Political Implication of the Use of Maẓālim Jurisdiction by the Mamluk Sultans: *Mamluk Studies Review, Vol. 13, № 1.*
8. Jackson, Sherman A. (1995). The Primacy of Domestic Politics: Ibn Bint al-Aʿazz and the Establishment of Four Chief Judgeships in Mamlûk Egypt: *Journal of the American Oriental Society, Vol. 115, № 1 (Jan. - Mar.),* 52–65.
9. Jackson, Sherman A. (1996). Islamic Law and the State. The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī, Leiden: Brill.
10. (1997) Ḳāḍī: *The Encyclopaedia of Islam, Vol. IV,* Leiden: Brill, 373-375.
11. Al-Mulk, Khōje Niżām (1962). Seiar al-Mulūk, Tehrān.
12. Lev, Y. (2009). Symbiotic Relations: Ulama and the Mamluk Sultans: *Mamluk Studies Review, Vol. 13.*
13. (1997) Mażālim: *The Encyclopaedia of Islam, Vol. VI,* Leiden, Brill.
14. Minhaji, A. (2008). Islamic Law and Local Tradition, Yogyakarta.
15. Rabbat, Nasser O. (1995). The Ideological Significance of the Dār al-'Adl in the Medieval Islamic Orient: *International Journal of Middle East Studies, Vol. 27.*
16. Rapoport, Y. (2012). Royal Justice and Religious Law: Siyāsah and Shari'ah under the Mamluks: *Mamluk Studies Review, Vol. 16.*
17. Альтарауне, М.М. (2010). Общественная жизнь в аш-Шаме в период черкесских мамлюков (784-922 г.х.\ 1382-1516), Амман.
18. Аси Хусейн. Аль-Макризи. Историк исламских государств в Египте. Бейрут.
19. Выражение «мужи религии», использующееся среди мусульман и являющееся подражанием христианам – https://saaid.net/daeyat/zadalmaad/91.htm

20. Гордлевский, В.Л. (1941). Государство Сельджукидов Малой Азии, Москва: Издательство АН СССР.
21. Иктималь, И. (2008). Социально-экономические последствия монгольских походов на земли аш-Шама (1250-1400).
22. Армуш, М. (2018). Открытие окна на дела мамлюков (https://play.google.com/books/reader?id=Mt1RDwAAQBAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=en_GB&pg=GBS.PA95)
23. Филиппов, А.А. (2008). Становление государства мамлюков в Египте (1252-1260): *Вестник БГУ, 2, Серия 3,* 22–25.
24. Филиппов, А.А. (2017). Институт «малика – malik» в Египте в раннебахритский период: *Georgia and New East, X*, Tbilisi: Ilia State University, Tsereteli Institute of Oriental Studies, 278–290.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

1. Al-Maqrīzī, Ahmad ibn ‘Alī (1998). *Kitāb al-Mawā‘iẓ wa al-I‘tibār bi-Zhikr al-Khiṭaṭ wa al-Athār*. Beirut. (In Arabic)
2. Al-Maqrīzī, Ahmad ibn ‘Alī (1997). Kitāb al-Sulūk li-ma‘rifat duwal al-mulūk, Beirut, Vol. 1. (In Arabic)
3. Amitai, R. (2005). The Conquest of Arsuf by Baybars: Political and Military Aspects: *Mamluk Studies Review, Vol. 9, № 1,* 61–83.
4. Al-Mansūrī, Baybars (1998). Zubdat al-Fikra fī Ta’rīch al-Hijra, Berlin-Beirut. (In Arabic)
5. Berkey, J.P. (2009). Mamluk Religious Policy: *Mamluk Studies Review, Vol. 13, № 2,* 7-22.
6. Escovitz, J.H. (1983). Patterns of Appointment to the Chief Judgeships of Cairo During the Bahrī Mamluk Period: *Arabica, Vol. 30, Iss. 2.*
7. Fuess, A. (2009). Ẓulm by Maẓālim? The Political Implication of the Use of Maẓālim Jurisdiction by the Mamluk Sultans: *Mamluk Studies Review, Vol. 13, № 1.*
8. Jackson, Sherman A. (1995). The Primacy of Domestic Politics: Ibn Bint al-Aʿazz and the Establishment of Four Chief Judgeships in Mamlûk Egypt: *Journal of the American Oriental Society, Vol. 115, № 1 (Jan. - Mar.),* 52–65.
9. Jackson, Sherman A. (1996). Islamic Law and the State. The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī, Leiden: Brill.

10. (1997) Ḳāḍī: *The Encyclopaedia of Islam, Vol. IV,* Leiden: Brill, 373-375.
11. Al-Mulk, Khōje Niżām (1962). Seiar al-Mulūk, Tehrān.
12. Lev, Y. (2009). Symbiotic Relations: Ulama and the Mamluk Sultans: *Mamluk Studies Review, Vol. 13.*
13. (1997) Mażālim: *The Encyclopaedia of Islam, Vol. VI,* Leiden, Brill.
14. Minhaji, A. (2008). Islamic Law and Local Tradition, Yogyakarta.
15. Rabbat, Nasser O. (1995). The Ideological Significance of the Dār al-‘Adl in the Medieval Islamic Orient: *International Journal of Middle East Studies, Vol. 27.*
16. Rapoport, Y. (2012). Royal Justice and Religious Law: Siyāsah and Shari‘ah under the Mamluks: *Mamluk Studies Review, Vol. 16.*
17. Altarawneh, M. M. (2010). Public life in al-Sham during the Circassian Mamluks (784-922 / 1382-1516), Amman.
18. Hussein, A. *Al-Makrizi. History scholar of Islamic States in Egypt*. Beirut.
19. The expression "men of religion", used among Muslims as the imitation of the Christians. Retrieved from: https://saaid.net/daeyat/zadalmaad/91.htm
20. Gordlevsky, V. L. (1941). *Seljuk State of Asia Minor*, Moscow: Publishing house of USSR Academy of Sciences. (In Russian)
21. Iktimal, I. (2008). Socio-economic consequences of the Mongol campaigns on the lands of al-sham (1250-1400). (In Arabic)
22. Armush, M. (2018). Opening Windows in the case of the Mamluks (https://play.google.com/books/reader?id=Mt1RDwAAQBAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=en_GB&pg=GBS.PA95) (In Arabic)
23. Filippov, A. (2008). The establishment of the state of the Mamluks in Egypt (1252-1260): *Bulletin of the Belarusian state University, 2 (3)*, 22-25. (In Russian)
24. Filippov, (2017). Malik Institute in Egypt in the early Bahri period: Georgia and New East, X, Tbilisi: Ilia State University, Tsereteli Institute of Oriental Studies, 278-290. (In Arabic)

Information about the author
Candidate of political science Aleksandr Anatolevich Filippov
Belarusian State University
alexfilippov1983@gmail.com

УДК 94

THE ECONOMIC DECLINE OF UR CITY AND ITS CONSEQUENCES

ЭКОНОМИЧЕСКИЙ УПАДОК Г. УР (МЕСОПОТАМИЯ) И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯ

Mohammed K. Rokan

University of Al-Qadissiya

dr.mkrokan@gmail.com

Submission Date: 12.04.18

Аннотация

Данная статья посвящена анализу предпосылок развития экономического кризиса, причин и последствий экономического упадка города Ур, одного из наиболее известных городов Месопотамии. Автор выделяет экономический фактор как одну из важнейших особенностей развития данного шумерского города. В Ираке город известен как «Телль аль-Муккайар». В настоящее время остатки города Ур находятся на юге Ирака на расстоянии 365 километров к юго-востоку от Багдада, столицы страны. Ур развивался на протяжении ряда эпох. Во время правления многих царей, власть которых распространялась на обширные пространства, город был центром власти в Шумере. В новошумерский период Ур стал столицей огромной империи, включавшей в себя значительные территории, а власть его правителей распространялась и за пределы Месопотамии (2112-2004 гг. до н.э.).

Ключевые слова: *экономический кризис, экономический упадок, Ур, Месопотамия, династия Иббисуэн*

Abstract

The city of Ur is considered to be one of the most important cities in Mesopotamia. In Iraq it is known as Thal Al-Mukkayar. The dynasty ruled over Mesopotamia and the life in the city flourished till the reign of the last king, Abi-Sin, when the economy declined affecting the life of people. The revolts of a number of cities, as well as the Elamites and Amorites invasions followed, resulting in the fall of the city and the Third Dynasty.

In the present research, we discuss the decline of the Ur's economy, as well as other reasons, which resulted in the fall of the city and the Third Dynasty. It was the capital of the great state during the reign of the Third Dynasty of Ur (2112-2004 BC).

Keywords: *Ur, Mesopotamia, Ibbisuen Dynasty, history, economy*

For citation: *Rokan, M.K. (2018). Ekonomicheskii upadok goroda Ur mesopotamiia i ego posledstviia [The economic decline of Ur city and its consequences]. Eurasian Arabic Studies, 3, pp. 120-129.*

ВВЕДЕНИЕ

Экономический фактор был одним из важнейших особенностей развития шумерского города Ур (Месопотамия), приведших к кризису. Ухудшение политического положения и нашествие аморейских племен привело к тому, что они захватывали сельскохозяйственные угодья, отрезая коммуникации, ведущие к Уру [Дьяконова, 1983, С. 75]. Происходило засоление почв и поднятие уровня ила в реках Месопотамии. Все это естественно приводило к недостатку продовольствия, особенно зерна. Дефицит, в свою очередь, вызвал резкое повышение цен [Дьяконова, 1983, С. 311]. Клинописные тексты указывают, что недостаток пшеницы и повышение цен в шестьдесят раз по сравнению с обычным уровнем привели к голоду в Уре [Гоми, 1984, С. 211]. Основной целью данного исследования является анализ вопроса экономического упадка г. Ур, что привело в его гибели как крупного торгового центра. В ходе постановки цели нами выделены следующие задачи: 1) рассмотреть предпосылки развития экономического кризиса г. Ур; 2) анализировать основные причины экономического упадка г. Ур; 3) проанализировать последствия экономического упадка г. Ур.

МАТЕРИАЛЫ И МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Ур был огромным городом, имел форму неправильного овала, в длину – около 4-5 км, в ширину – около 1,5-2 км. Большую часть занимали сады и сельскохозяйственные угодья. Обитаемая площадь составляла 200 х 700 м. Город окружала огромная стена овальной формы, построенная из необожженного кирпича. Город был вытянут с северо-запада на юго-восток. [Ахмад, 1988. С. 151] и в древности находился поблизости от реки Евфрат [Дьяконов, 1990, С. 23].

С севера и запада Ур был окружен широким каналом, прокопанным на расстоянии 50 ярдов от восточной стены города. Таким образом, город с трех сторон был окружен водой и проникнуть в него можно было только с юга [Лиоед, 1980, С.114].

После смерти Шусуэна, четвёртого царя в III династии Ура, к власти пришел его малолетний сын Иббисуэн [Ру, 1983. С.75]. Его имя упоминается в

Шумерском царском списке, который указывает, что царь правил 24 года (2028-2004 гг. до н.э.). Во время его правления завершилась история III династии Ура, эпоха которой продолжалась около века (2112-2004 гг. до н.э.).

Во время своего восшествия на престол Иббисуэн был коронован в трех важнейших городах государства: в столице – Уре, в священном городе Ниппуре и в Уруке. Возможно, этим шагом он хотел подчеркнуть политическое единство государства в своем лице. Не исключено, что Иббисуэн таким образом пытался ответить на беды, свалившиеся на страну. Однако письменные источники подтверждают, что во время его восшествия на трон власть была единой [Хельмот, 2004. С. 98].

Как и его предшественники, свое правление Иббисуэн начал со строительства. Были возведены стены в Уре и Ниппуре. По-видимому, это были меры предосторожности [Якобсен, 1953, С. 41]. Также были организованы походы в ряд северных регионов [Багир, 1976, С. 393]. Клинописные тексты сообщают, что на третьем году своего правления Иббисуэн организовал военный поход на Симуррум, а на девятом году – в страну Аншан. На четырнадцатом году правления царь одержал победы над Сузами, Адамдуном и Аваном, захватив в плен их правителей [Дахир, 2007, С. 20]. Однако, несмотря на все военные успехи Иббисуэна, его государство вступило в период слабости и упадка, которые стали проявляться с первых лет его правления. Уже на втором году города и области, ранее подчинявшиеся Уру, стали объявлять о своей независимости [Крамер, С. 611]. Региональные правители отказались от официальных записей событий, создаваемых в Уре, и стали записывать только местные события. Это означает, что такие правители перестали признавать центральную власть [Бадж, 1925. С. 38]. Город Эшнуна в период правления в нем Атурии стал первым городом, провозгласившем свою независимость. Это случилось на втором году правления Иббисуэна [Эдзард, 1957, С. 45]. На третьем году примеру Эшнуны последовали Сузы, столица Элама [Ру, С. 240], на пятом году – Лагаш, на шестом – Умма, на девятом – Ниппур, священный город, источник легитимизации царской власти [Багир, 1976, С. 393]. С шестого года правления Иббисуэна правители этих городов договорились посылать жертвы в храм бога Луны Нанара. Клинописные тексты, написанные в последующие эпохи, упоминают о восстаниях жителей против центральной власти [Багир, 1976, С. 394].

Иббисуэну досталось внутренне ослабевшее государство, на которое еще отовсюду наседали враги. С востока опасность исходила от эламитов, которые

только и поджидали момента, чтобы обрушиться на Ур, с северо-запада нападали аморейские племена, нанося сильнейший удар по экономике государства. Все это усугублялось отделением многих городов и предательством правителей. И, несмотря на это, Иббисуэн смог удержаться у власти на протяжении 24 лет (2028-2004 гг. до н.э.).

Аморейская проблема обострилась уже в эпоху Шульги. Эти племена постоянно вторгались в страну, угоняя скот и разоряя поля. Чтобы противостоять этим набегам, Шульги вынужден был построить вал длиной 63 километра. Во время правления его внука Шусуэна длина вала уже достигла 280 километров. Однако он не смог сдержать амореев [Хельмот, С. 99]. Новое нашествие амореев началось на пятом году правления Иббисуэна. Они смогли прорваться через вал и напасть на шумерские города, грабя и разрушая их. Другие города воспользовались ситуацией и отложились от центральной власти, которая проявила свою неспособность защититься от вторгнувшихся племен [Багир, с. 395]. Клинописные тексты указывают, что амореи обосновались в большинстве городов, ранее подчинявшихся III династии Ура, таких как Ниппур, Лагаш, Умма, Дурейхим и Эйсан [Эдзард, 1957, С. 45].

Иббисуэн направил к западным границам войско под командованием Ишбиэрры, которому были предоставлены широкие полномочия, чтобы изгнать амореев из страны. Ишбиэрра был очень хитрым и коварным человеком. Он чувствовал слабость центральной власти и стремился заручиться дружбой правителей окружающих городов, чтобы усилить свое влияние. Замыслив восстать против Иббисуэна, Ишбиэрра посвятил в свои планы нескольких своих командиров. Вскоре Иббисуэн потребовал от него купить много пшеницы, чтобы покончить с голодом, который изнурял страну и вызывал восстания. Царь не знал, что Ишбиэрра строит ему козни. До нас дошло письмо, которое последний написал своему повелителю. Ишбиэрра начал свое послание с известия о том, что он купил большое количество пшеницы (достаточное для прекращения голода). Однако из-за возросшей опасности со стороны амореев он боится, что они завладеют пшеницей. Поэтому Ишбиэрра направил ее в хранилища Иссина (где он был правителем; после падения Ура город стал столицей его царства). Чтобы отправить пшеницу в Ур и другие города Ишбиэрра попросил Иббисуэна отправить ему 600 кораблей и предоставить ему властные полномочия в местах их стоянок. Кроме того, полководец попросил царя не поддаваться эламитам, так как они слабы и у них недостаточно провизии. Напомнив еще раз о пшенице, которой достаточно,

чтобы кормить Шумер в течение пятнадцати лет, Ишбиэрра попросил назначить его правителем городов Иссин и Ниппур.

Ниже приводится текст письма Ишбиэрры Иббисуэну:

«Моему царю Иббисуэну. Вот то, что говорит твой слуга Ишбиэрра. Ты назначил меня ответственным в Иссине и Кизалу купить пшеницу. Однако цена за один курр достигла сикля… (вплоть до этого дня) я потратил талант серебра, чтобы купить пшеницу. Но сейчас я услышал известие, что враги Марту вошли в твою страну, поэтому доставил в Иссин 72000 курр пшеницы, доставил ее всю. Но сейчас Марту проникли в центр страны и овладели великими крепостями, одной за другой. Вся пшеница будет хорошо храниться. Если ты будешь нуждаться в пшенице, то я доставлю ее тебе. О мой царь! Эламиты ослабли в сражении, их пшеница… закончилась и не будет увеличена. Не соглашайся быть их рабом и не ходи позади них. У меня пшеница (которой хватит) на 15 лет, чтобы голод ушел из твоего дворца и городов. О мой царь! Облеки меня властью над городами Иссин и Ниппур» [Крамер, 1973, С. 481].

Царь Иббисуэн согласился с доводами Ишбиэрры и назначил его правителем городов Иссина и Ниппура. Полководец же прежде всего хотел гарантировать себе власть и только во вторую очередь доставлять пшеницу в Ур. Царь не раскрыл коварства Ишбиэрры. Последний же воспользовался слабостью своего повелителя и провозгласил себя царем, а Иссин – столицей своего государства. Не удовлетворившись этим, Ишбиэрра стремился захватить трон Иббисуэна. Об этом нам рассказывает письмо Пузур – Нимушды, правителя города Казаллу, царю Иббисуэну:

«Моему царю Иббисуэну. Вот то, что говорит твой слуга Пузур-Нимушда. Предо мной предстал посланник Ишбиэрры, (говоря), что царь Ишбиэрра отправил его со (следующим) посланием:

«Мой владыка Энлиль поручил мне заботиться о стране и приказал, чтобы я принес богине Нинсине города, военные лагеря по берегам рек Тигр и Евфрат, по берегам канала Нунси и канала Ми-Энлиль, земли страны Хамази до моря Маган, чтобы я сделал Иссин местом для правления Энлиля, дал городу великое имя, а также… Чтобы я заселил его города (города Шумера) людьми. Почему же ты сейчас противишься мне? Мне дано божественное имя Даган. У меня нет других намерений, кроме как принести благо Казаллу. Что же касается тех городов, дела которых мне поручил Энлиль, то в центре Иссина я буду строить… Я заставлю его отмечать их праздники. В Гибаре будут установлены мои статуи и мои эмблемы. Мой верховный жрец и моя верховная жрица в

присутствии Энлиля в храме (Икур) и в присутствии (Наны) в Икишнугале…будут возносить свои молитвы. Почему же ты… на которого ты полагаешься из его страны? Я построю стену Иссина и назову ее Идилияшуну». И произошло в точности, как он сказал: он построил стену Иссина и назвал ее Идилияшуну, овладел Ниппуром и поставил в нем стражу. Он объявил обо всех делах: о том, что он овладел Ниппуром, захватил в плен Зинуму, правителя Субиры, разграбил Хамази, вернул на свои места Нарахи, правителя Эшнуны, Шуанлиля, правителя Киша, и Бузуртуту, правителя Бадзиабы. Ишбиэрра остался во главе своих сил, овладел берегами Тигра и Евфрата, каналами Нунми и Мианлиль и вошел в Идильмалги… [Когда] Гирубубу, правитель Гиркала, сопротивлялся, отрезал Ишбиэрра… и захватил его. Он наводит на меня сильнейший ужас. Он обратил свой взор на меня. Пусть мой царь знает, что нет у меня союзника, и никто не выступит на моей стороне… С момента, как он уведомил меня…. только лишь пленник» [Крамер, 1973, С. 482].

РЕЗУЛЬТАТЫ

В результате заговора Ишбиэрры государство Ур распалось на две части. Иббисуэн продолжал править городом Уром и прилегающими территориями в течение тринадцати или четырнадцати лет после восстания Ишбиэрры. Последний смог распространить свою власть вдоль течения Тигра и Евфрата от города Хамази на северо-востоке до Персидского залива на юге. Бывший полководец пленил лояльных Иббисуэну правителей и вернул на свои места тех, кого царь сместил со своих должностей из-за их предательства. Таким образом, Шумер оказался под властью двух царей: Иббисуэна, правившего меньшей частью страны из своей столицы – города Ура, и Ишбиэрры, правившего остальной частью страны. Его столица находилась в Иссине [Крамер, 1973, с. 92-94].

Горечь и слабость Иббисуэна видны в его ответе Пузур-Нимушде. Несмотря на то, что последний был на грани предательства, так как не помог лояльным Иббисуэну правителям, хотя и имел для этого силы, царь Ура не мог уже ничего сделать, кроме как умолять оставшихся верными ему правителей. Ишбиэрра, по словам Иббисуэна, не происходит от шумерского семени, он не сможет реализовать свое желание и править Шумером. Эламиты, продолжал царь, будут разбиты, так как Энлиль вывел амореев из их страны, и они нанесут эламитам поражение и захватят в плен Ишбиэрру.

Ниже приводится текст ответного письма Иббисуэна Пузур-Нимушде, правителю города Казуллу:

«Пузур-Нимушде, правителю города Казуллу. Вот то, что говорит твой царь Иббисуэн.

После того, как я выбрал тебе войска… и отдал их под твое командование как правителю Казуллу, не стали ли они, как и в моем положении, славой для тебя? Зачем ты посылаешь мне подобные послания: Ишбиэрра обратил свой взор на меня, я не приду, пока он не оставит меня. Как получилось, что ты не знаешь, когда Ишбиэрра вернется в (эту) страну? Почему ты не отправил, как того требовал Гирубубу, правитель Гиркала, войска, которые я тебе предоставил прежде, (чем он вернулся)? Как получилось, что ты опоздал с возвращением…? Энлиль ниспослал на Шумер зло, его враги вступают в страну… Сейчас Энлиль дал царскую власть ничтожному человеку – Ишбиэрре, который даже не из семени Шумера. Посмотри, Шумер унижен в собрании богов. Отец Энлиль, чьи приказания… приказал следующее: (Те, кто совершает зло, всегда были в Уре. Ишбиэрра, мариец, разрушит основы и разделит страну Шумер) и (также), когда я назначил правителей во многие города, эти города перешли к Ишбиэрре в соответствии с волей Энлиля (даже после того, как ты подчинишься, как… город, врагу, ты станешь слугой ему, но Ишбиэрра не знает). Но сейчас я обращаю сюда свой взор, чтобы оживить приятное слово и положить предел заблуждениям, чтобы они закончились… среди жителей. Ты не отступаешься и не противишься мне. Его рука не получит города, не станет мариец, как он того хочет, правителем города. Ведь Энлиль возбудил Марту и вывел из их страны. Они ударят по эламитам и пленят Ишбиэрру, вернув страну в ее (прежнее) состояние. Ее сила станет известна повсюду. Это горькое дело, но…) [Крамер, 1973, С. 483].

Эламиты внимательно следили за тем, что происходит в стране. На двадцать четвертом году правления Иббисуэна они заключили союз с субарийскими (су) племенами с гор Загроса на севере Элама и уничтожили город Ур. Захватчики ничего не оставили в нем, разрушили стены города, его дворцы и храмы, оставляя трупы жителей на улицах и площадях, пожары уничтожили хранилища и рынки. Все священное было осквернено, с особым остервенением они обрушились на храм Эйкашаркаль. Иббисуэна эламиты взяли в плен и увели с собой в Элам. В городе был оставлен гарнизон, который Ишбиэрра через шесть или семь лет смог изгнать, став правителем Шумера и Аккада [Крамер, 1973, С. 483].

Трагедия Ура и то, что учинили в нем эламиты и их союзники субарийцы – разрушения и кровавая расправа над жителями – ранее не имели аналогов в

истории Месопотамии и надолго остались в памяти людей. Поэты Месопотамии описали эту трагедию, посвятив поэмы и элегии тому, что случилось с Уром и его народом. Обнаружено множество глиняных табличек с этими жалобными песнями. Важнейшая из них – «Плач по Шумеру и Аккаду», в котором описывается уничтожение Шумера и Аккада, в том числе и Ура, падение III династии под ударами эламитов и субарийцев, а также «Плач по Уру», написание которого относят к Старовавилонскому периоду, то есть к началу II тыс. до н.э. Полный текст этого произведения состоит из 22 полных или частично сохранившихся табличек и содержит около 436 двустиший, собранных в одиннадцать частей разного объема. Этот Плач описывает горестные события, случившиеся с Уром, а на сороковой строке поэт оплакивает сам город:

Горький плач по тебе сегодня, город,
Город Ур, который уничтожили. Горький плач по нему сегодня.
Останется по тебе плач боли. Будет горевать твой плачущий господин.
Повелитель, чей дом был уничтожен, разделяет скорбь со своим городом.
Плачет город, и плачет вместе с ним его владыка, чья страна уничтожена.
*И вместе с ним по его городу плачет Нингаль. (*Багир, 1976. С. 213*)*

«Плач по Уру» описывает, что произошло с городом:
О горе! Царь Шумера покинул дворец.
Отправился Иббисуэн в страну Элам,
В далекие области, к границам Аншана,
Как будто бы он птица, покидающая свое гнездо,
Как чужеземец, для которого нет возврата на свою родину. (эль-Асоад, 2002. С. 30.)

ВЫВОДЫ

Таким образом, Ур перестал быть столицей Шумера, рухнуло его господство над Месопотамией, и закончилась эпоха III династии Ура, правившей около ста с лишним лет (2112-2004 гг. до н.э.) в результате вторжения аморейских племен и захвата ими значительной части страны, осады эламитами города Ура и голода, вызванной недостатком пшеницы.

С его падением опускается завеса мрака над шумерами, и они исчезают из политической жизни страны. Однако шумерский язык остался языком науки, поэзии и литературы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Budge, E. A. Wallis. (1925). Babylonian life and history. Ams Pr Inc. 296 p.
2. Edzard, D.O. (1957). Die "zweite Zwischenzeit" Babyloniens.Wiesbaden: Harrassowitz.
3. Gomi, G. (1984). On the Critical Economic Situation at Ur Early in the Reign of Ibbisin. *Journal of Cuneiform (JCS)*, 36 (2), pp. 211-242.
4. Jacobsen, Th. (1953). The reign of Ibbi-Suen. *Journal of Cuneiform studies*,7, pp. 36-47.
5. Kramer, S.N. (1967). The Death of Ur-Nammu and his Descent to the Netherworld. *Journal of Cuneiform Studies*, 21, pp. 104-122.
6. Kramer, S.N. The Deluge. Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament.
7. Эль-Асоад Х.Б. Плач литературы в Месопотамии / Х.Б. эль-Асоад. Маосил, 2002. 30 с.
8. Ахмад С.С. Царские и военные города / С.С. Ахмад. Багдад, 1988. Т.1. С. 151.
9. Багир Т. Введение в историю древних цивилизаций: в 2- х томах. Т. 1 / Т. Багир. Багдад, 1976. 393 с.
10. Города государства Шумер //История древнего мира. Ранняя древность / под ред. И.М. Дьяконова. Наука: Главная редакция восточной литературы издательства, 1989. 470 с.
11. Дахир И.С. Изучение клинописных текстов III династии Ура / И.С. Дахир. Багдад, 2007. 20 с.
12. Дьяконов И.М. Люди города Ура / И.М. Дьяконов. Москва: Главная редакция восточной литературы, 1990. 107 с.
13. Крамер, С. Н. Эльсумарион / С. Н. Крамер; пер. Д-р Файсала эль-Ваили. Кувейт, 1973.
14. Лиоед, С. Памятники Месопотамии / С. Лиоед; пер. С.С. Ахмад. Багдад, 1980.
15. Ру, Г. Древний Ирак / Г. Ру; пер. Хусаина Алоана Хусаина. Багдад, 1983.
16. Хельмот, У. Шумерские люди ранней истории / У. Хельмот; пер. Хабиб, Х. Багдад, 2004.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

1. Budge, E. A. W. (1925). *Babylonian life and history*. Ams Pr Inc. 296 p.
2. Edzard, D. O. (1957). *Die "zweite Zwischenzeit" Babyloniens*.Wiesbaden: Harrassowitz.
3. Gomi, G. (1984). On the Critical Economic Situation at Ur early in the Reign of Ibbisin. *Journal of Cuneiform (JCS)*, 36 (2), pp. 211-242.
4. Jacobsen, Th. (1953). The reign of Ibbi-Suen. *Journal of Cuneiform studies*, 7, pp. 36-47.
5. Kramer, S. N. (1967). The Death of Ur-Nammu and his Descent to the Netherworld. *Journal of Cuneiform Studies*, 21, pp. 104-122.
6. Kramer, S.N. *The Deluge. Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*.
7. El-Asaad, H.B. (2002). *Lament literature in Mesopotamia*. Mosel. 30 p.
8. Ahmad, S.S. (1988). *Royal and military cities*. Baghdad. Vol.1. P. 151.
9. Bagir, T. (1976). *Introduction to the history of ancient civilizations*. Baghdad. 393 p.
10. Cities of Sumer. (1989). In I. M. Diakonov (Eds.), *In History of the ancient world. Early antiquity* (pp.57-72). Nauka: Main edition of Oriental literature publishing house.
11. Dahir, I.S. (2007). *The study of cuneiform texts of the III dynasty of Ur*. Baghdad. 20 p.
12. Diakonov, I.M. (1990). *The people of the Ur city*. Moscow: Main edition of East literature. 107 p.
13. Kramer, S.N. (1973). *Alamarin* (Dr. Faysal El-Waily Trans.). Kuwait.
14. Lioud, S. (1980). *The Monuments of Mesopotamia* (S. Ahmad Trans.). Baghdad.
15. Roux, G. (1983). *Ancient Iraq* (A.H. Hussain Trans.). Baghdad.
16. Helmot, W. (2004). Sumerian people of the early history (H. Habib Trans.). Baghdad.

Information about the author
Assistant Professor Dr. Mohammed K. Rokan
University of Al-Qadissiya
Republic of Iraq
dr.mkrokan@gmail.com

إمتحان تحديد المستوى الدولي باللغة العربية
معهد العلاقات الدولية

تم إنشاء مركز تعليم اللغة العربية في إطار مركز التدريب في جامعة قازان الفيدرالية + UNIVERSUM IMO (KFU) (arabic_centre@mail.ru) و على أساسه تم إنشاء مركز التدريب للتحضير لإجتياز إختبارات الامتحان الدولي باللغة العربية من خلال توقيع مذكرة تفاهم ثلاثية بين جامعة قازان الفيدرالية وجامعة عبد المالك السعدي والوكالة الدولية للغات الطبيعية في المملكة المغربية في فبراير من هذا العام.

حصلت جامعة قازان الفيدرالية على الحق الحصري في تنفيذ برامج التدريب ، وكذلك إجراء الفحوص وإصدار شهادات IA4NLP المناسبة للطلاب الداسين للغة العربية في أراضي الاتحاد الروسي والعديد من بلدان رابطة الدول المستقلة ، بما في ذلك المؤسسات التعليمية الدينية والعلمانية.

أصبحت جامعة قازان المركز المنهجي الرئيسي للاختبار الدولي للغة العربية في روسيا. يتم إجراء امتحان الشهادة من قبل متخصصين مؤهلين تأهيلا عالياً والذين تم تدريبهم في جامعة عبد المالك السعدي. وفي إطار مركز التدريب يتم نمظيم دورات تدريبية للراغبين في الحصول على شهادة دولية لتحديد المستوى .

تم تطوير برنامج الاختبار عبر الإنترنت من قبل عالم اللغويات المغربي الشهير الدكتور محمد الحناش ، وهو عضو في الرابطة العالمية للمترجمين العرب وممثل عن وزارة التربية والتعليم في المملكة المغربية في برامج تواصل برامج اللغات بين الجامعات كما يعمل كمدير للوكالة الدولية لهندسة اللغات الطبيعية ، التي تتمثل مهمتها الرئيسية في تطوير نظام موحد لاختبار اللغة العربية الكلاسيكية على أساس تجربة تقنيات تدريس اللغة الدولية.

في نوفمبر من هذا العام ، زار الدكتور محمد الحناش جامعة قازان الفيدرالية - ترأس لجنة أولمبياد اللغة العربية لعموم روسيا ، والتي نظمت في الجامعة . حصل الفائزون بعد حصولهم على المراكز الأولى ، على شهادات اجتياز الامتحان الدولي باللغة العربية.

بعد نهاية الأولمبياد ، قرأ الأستاذ محمد الحناش محاضرات حول الاتجاهات الجديدة في تدريس اللغة العربية وتقنيات الاتصال: القراءة والكتابة والتحدث والاستماع. ونصح الأستاذ إجراء اجتياز الامتحان الدولي باللغة العربية بعد تلقي دورة تدريبه خاصة على كيفية تقديم الامتحان الدولي.

في نهاية المحاضرات تم إجراء اختبار دولي باللغة العربية لطلاب المستويين الثالث والرابع في معهد العلاقات الدولية ، وأظهرت المعرفة المكتسبة في معهد العلاقات الدولية نتائج جيدة لاختبار الامتحان الدولي للغة العربية.

ما هو امتحان اللغة العربية الدولي؟

النظام هو نموذج لتقييم المعرفة يعتمد على قاعدة بيانات كمبيوتر قوية مع عينة من أكثر من 25 ألف سؤال ،وتدريبات ، واختبارات سمعية بصرية.

واليوم يتم تطبيقه بنجاح في كل من المغرب ، وفي المملكة العربية السعودية ، وكذلك في العديد من الدول الأوروبية. وتتمثل مصلحته في الطابع الإنساني العام للسمات المطلوبة والتأكيد على اللغة العربية الفصحى والسمعة العالية للبرنامج بين أصحاب العمل.

Казанский федеральный УНИВЕРСИТЕТ ИНСТИТУТ международных отношений

UNIVERSUM+ ЦЕНТР развития компетенций

Международный экзамен по арабскому языку в Институте международных отношений

Создание на базе УЦ «Центра арабского языка» UNIVERSUM +ИМО (КФУ) (E-mail: arabic_centre@mail.ru) партнерской платформы по подготовке к тестированию и сдаче международного экзамена по арабскому языку стало возможным благодаря подписанию трехстороннего меморандума о сотрудничестве между КФУ, Университетом Абдулмалика Ас-Саади и Международным агентством обработки естественных языков Королевства Марокко в феврале текущего года.

КФУ получил исключительное право на реализацию программ подготовки, а также проведение экзаменов и выдачу соответствующих сертификатов IA4NLP для изучающих арабский язык на территории РФ и ряда стран СНГ, в том числе в светских и в религиозных образовательных учреждениях.

Казанский университет стал основным методологическим центром международного тестирования по арабскому языку в России. Сертификационный экзамен проводят высококвалифицированные специалисты, прошедшие подготовку в Университете Абдулмалика Ас-Саади. На базе центра запущены тренировочные курсы для желающих пройти сертификацию.

Сама программа онлайн-тестирования разработана известным марокканским ученым в области лингвистики доктором Мохаммедом Аль-Ханнашем, являющимся членом Мировой ассоциации арабских переводчиков и представителем Министерства образования Королевство Марокко в университетских программах по языковым коммуникациям. Он также выступает основателем Международного агентства обработки естественных языков, главной задачей которого и стала разработка на основе опыта международных языковых обучающих технологий единой системы тестирования классического арабского языка. В ноябре текущего года доктор Мохаммед Аль-Ханаш посетил КФУ – он возглавлял комиссию всероссийской олимпиады по арабскому языку, которая прошла на базе вуза. Победители пяти номинаций, получивши первые места, были награждены сертификатами для сдачи международного экзамена по арабскому языку.

После завершения олимпиады профессор Мохаммед Аль-Ханнаш в течение недели читал лекции о новых тенденциях преподавания арабского языка, коммуникативных технологиях: чтение, письмо, говорение, аудирование. Профессор описал процедуру прохождения международного экзамена по арабскому языку, после прошла подготовка к международному экзамену.

По окончанию лекций был проведен международный тест по арабскому языку. Участниками были студенты 3 и 4 курса Института международных отношений .Знания, полученные в Институте международных отношений, показали хорошие результаты пробного теста международного экзамена по арабскому языку.

Что из себя представляет международный экзамен по арабскому языку?

Система представляет собой модель оценки знаний на основании мощной компьютерной базы данных с выборкой из более чем 25 тыс. вопросов, заданий, видео- аудио тестов.

На сегодняшний день она успешно реализуется как в самом Марокко, так и в Саудовской Аравии, а также ряде европейских стран. Ее преимуществом является светский, общегуманитарный характер задаваемых тем, упор на классический арабский язык, высокая репутация программы у работодателей.

Казанский федеральный УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ международных отношений

UNIVERSUM+ ЦЕНТР развития компетенций

Multinational Arabic Language Exam
in the Institute of International Relations

The partner platform which allows to prepare for and take the multinational Arabic language exam, created on the basis of the UNIVERSUM Arabic centre and the Institute of International Relations (KFU) (arabic_centre@mail.ru), has become reality thanks to signing up a three-sided cooperation memorandum between KFU, Abdul Malik al-Saadi University and the International Agency of Natural Languages' Processing (Morocco) in February, 2018.

KFU has been granted the exceptional right to realize the preparation programs as well as to conduct exams and issue IA4NLP certificates for those who study Arabic in Russia and many CIS countries (Commonwealth of Independent Countries), including religious and secular educational institutions.

Kazan Federal University has become the principal methodological centre of international testing in the Arabic language in Russia. The certified exam is conducted by highly-qualified specialists who received the appropriate qualifications in Abdul Malik al-Saadi University. Launched in the centre are training courses for those who want to get certified.

The program of online-testing is designed by Dr. Mohammed al-Khannash, the renowned Moroccan linguist, a member of the International Association of the Arab translators and the representative of the Education Ministry of Morocco in University programs concerning language communication. He is also the founder of the International Agency of Natural Languages' Processing whose main aim is to design the universal system of testing the classical Arabic language on the basis of international language teaching technologies. In November, 2018, Dr. Mohammed al-Khannash visited KFU; he was the Head of All-Russian Olympiad in Arabic, which was held in KFU. The winners of five categories, who took the first prizes, were awarded with the certificates to take the multinational exam in the Arabic language.

After the closing ceremony Mohammed al-Khannash had been giving lectures for a week on the new tendencies in the Arabic language instruction and teaching technologies in reading, writing, speaking, and listening. The professor showed the procedure of the Arabic language exam which was followed by the preparation for the exam in question.

The lectures preceded the international test in the Arabic language, with the 3rd, 4th year students being the examinees. The knowledge and skills which they had obtained allowed them to have demonstrated good results in the trial Arabic language test.

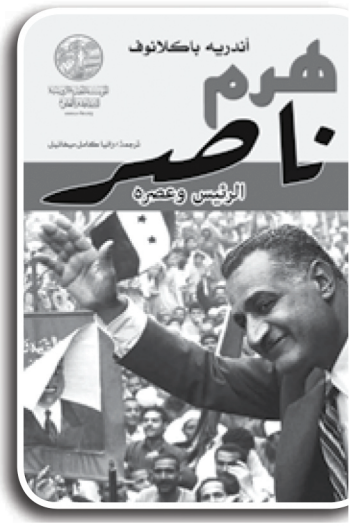
So, what is exactly the multinational Arabic language exam?

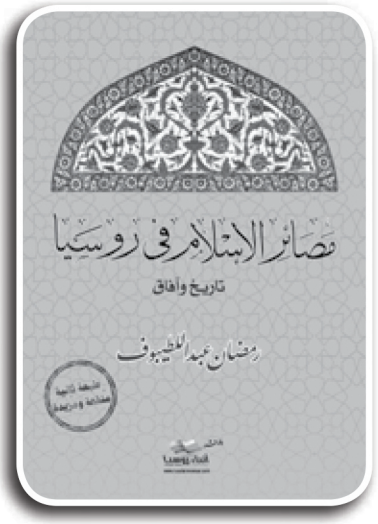
The system is the assessing model, based on the huge virtual database, which consists of more than 25 thousand questions, tasks, video-, audio-tests.

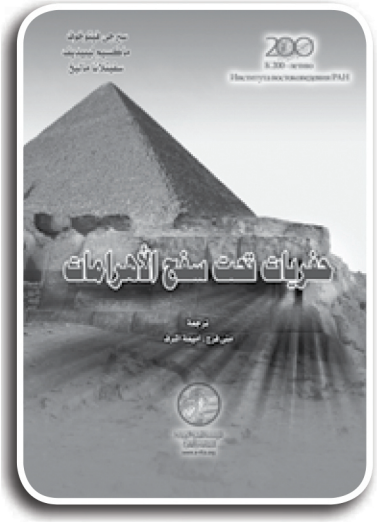
Nowadays, it is being successfully realized in Morocco and Saudi Arabia as well as in a number of European countries. Its main advantage is its secular and humanitarian orientation, insistence on the classical Arabic language, solid reputation of the system among the employers.

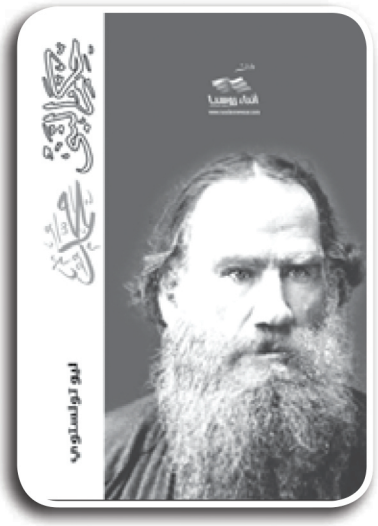
أنداء روسيا
Russia News
Новости России

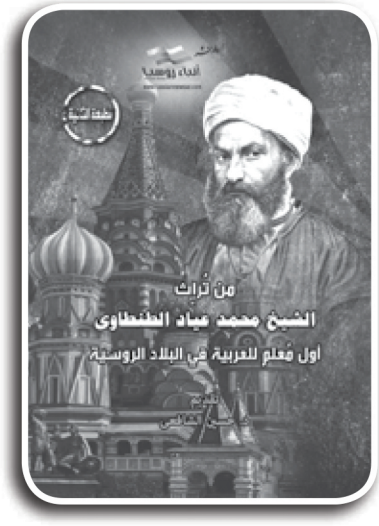
من إصداراتنا





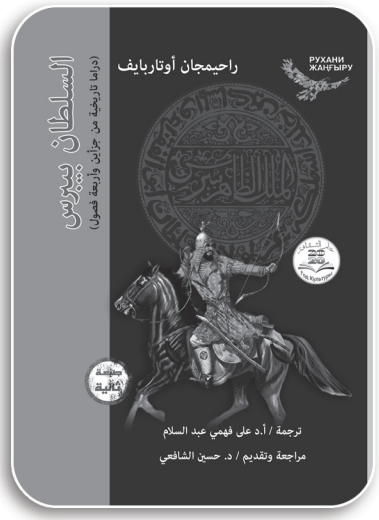


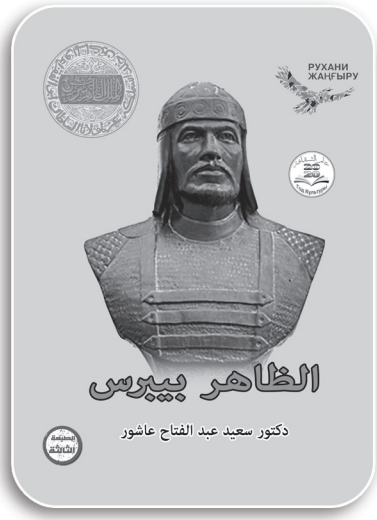


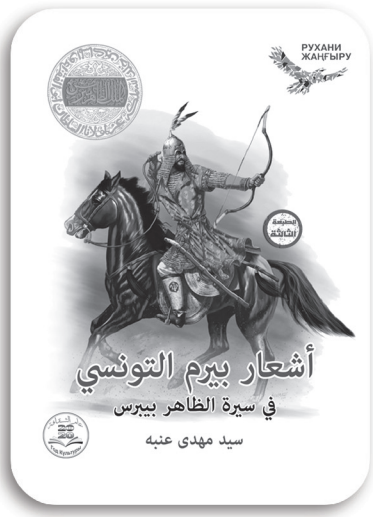


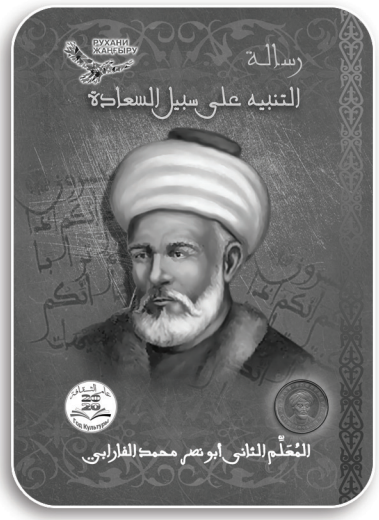
أنباء روسيا
Russia News
Новости России

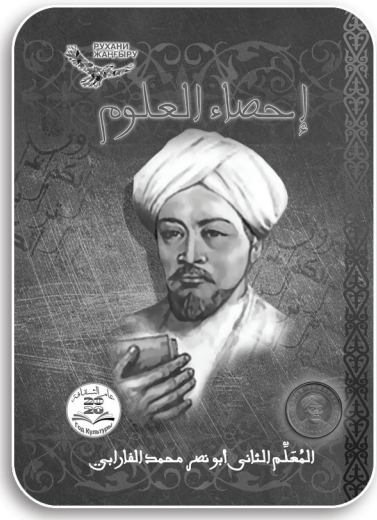
من إصداراتنا

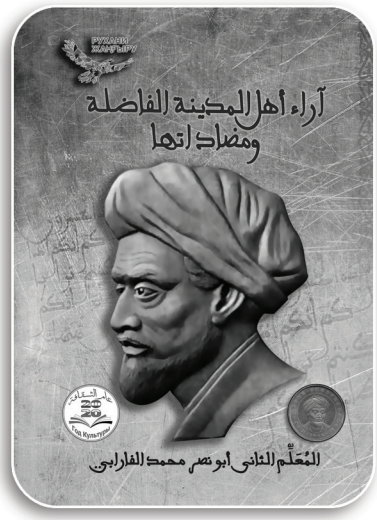


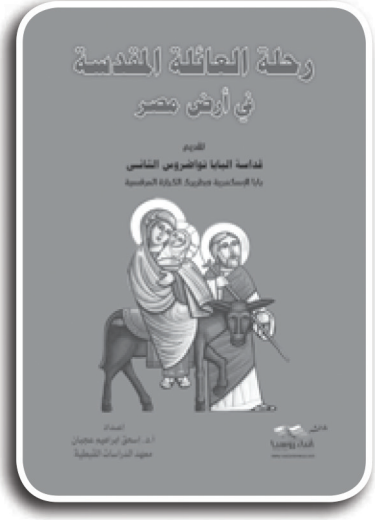


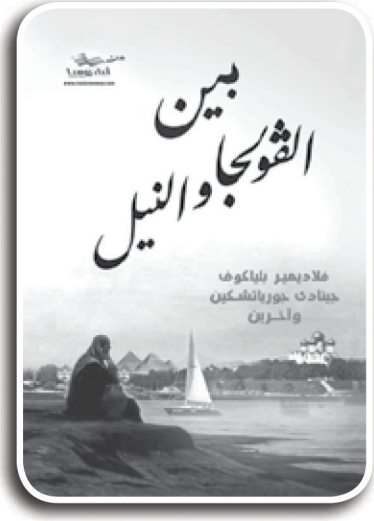












Напечатано в Египте **Printed In Egypt** **Мисырда нәшер ителде** طُبعت بمصر

أنباء روسيا
Russia News
Новости России

11769 Nozha, 114 Joseph Tito St., Helioplis – Cairo – Egypt
Tel.: + (202) 219 271 57 & 58 Fax : + (202) 219 271 50
www.russiannewsar.com secertary_ert@yahoo.com

Representative Office In A.R.E. :
Al- Hewar Center for political & Media Studies .

الدراسات العربية الأوراسية

АРАБИСТИКА ЕВРАЗИИ

EURASIAN ARABIC STUDIES

ЕВРАЗИЯ АРАБИСТИКАСЫ

Издано Issued by Нәшер ителгән تصدرعن

www.a-rfcs.org

Напечатано в Египте Printed In Egypt Мисырда нәшер ителде طُبعت بمصر

أنباء روسيا
Russia News
Новости России

11769 Nozha, 114 Joseph Tito St., Helioplis – Cairo – Egypt
Tel.: + (202) 219 271 57 & 58 Fax : + (202) 219 271 50
www.russiannewsar.com secertary_ert@yahoo.com

Representative Office In A.R.E. :
Al- Hewar Center for political & Media Studies .