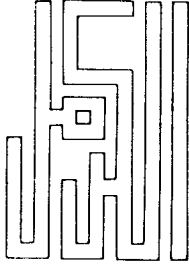


العدد السادس . ربيع ١٩٨٢



## ضمليّة ثقافية

رئيس التحرير

محمود درويش

سكرتير التحرير

سليم بركات

رشيّد القريشي

نبيل البقبلي

تصدر عن الاتحاد العام للكتاب والصحافيين  
الفلسطينيين

بيروت ، ص . ب . ١٠٥٠ / ١٤ ، تلفون ٣١٦٠٣١

التحرير : ص . ب . ١٣٥٧٢٩ ،

هاتف ٨٠١٢٤٩ - بيروت - لبنان

ثمن العدد ١٢ ل . ل . او ما يعادلها

الاشتراك السنوي

١٥٠ ل . ل . للمؤسسات العامة والخاصة ، بما

فيها اجور البريد .

١٠٠ ل . ل . للافراد بما فيها اجور البريد .

التوزيع : بيروت ، ص . ب . ٩٠٠٥ .

طبعت على مطابع الكرمل الحديثة ،

بيروت - لبنان .

# الفقه اللغوي الجديد أوليائه وأشكاله

يوسف سامي اليوسف

ينحصر مبتدأ هذا المقال، وكذلك يغيته المحورية، في محاولة العرض لأعتى الاشكالات التي سوف يتعسر على الفقه الجديد أن ينمو ويتطور قبل أن يهدم حصانته وبذلل جموحها وإني لأقول العرض، ولا أقول التصدي، لأن الفقه الجديد ما انفك، على الحقيقة، في الطموح والمتاق، بل لعله ما برح نطفة في رحم المستقبل، ولهذا فما أحسبه بقادر بعد على احراز أي نصر مؤزر يهيمن من خلاله على اشكالاته الكبرى المستعصية، وهي التي إن لم يهزمها الى غير رجعة لن يكون في مسوره الاستتباب في مقام المخاض، ناهيك بمقام النمو والارتقاء.

وفي تخميني أن في المسور حشد مجمل الاشكالات الفقهية في فسحة واحدة ووحيدة هي علم الحرف، وهو ما قد كان مجالاً خصيباً لنشاط الصوفيين طوال الأحقاب العربية الاسلامية، ولكن من مواقع الغيبيات لا من مواقع التفلسف. ولعل مما يستتب في لباب قناعتي الشخصية ان علم الحرف المفلسف ليس في مسوره اقضاء ميدانه عن ميدان علم الحرف المصوَّف، إذ الجوهر في الحاليين سيان، أقله من وجهة نظري الفردية، فكلا العلمين لا ينزع الا الى هدف واحد: استكناه المضمَر المخبوء في سرائر الحروف، او استجلاؤها لتبوح بما تكتمه بصرامة عن النظرة المسطحة.

ولعل الشارط الجواني الأول، الذي ينبغي له أن يسبق أي مجهود يبذل في هذا المضمار الشريف اللطيف، ان يتحدد على هذا النحو: إن فقيهاً محدثاً ما لا يسعه قط أن ينجز في هذا الحقل الصخري أي شيء ذي بال، ما لم يكن مأهولاً في ماهيته الباطنية الخاصة بضرب من الهجاس اعتدت ان اسميه هجاس العمائق والنائيات، وهو صنف من عشق لا يؤتاه إلا الأبناء والألباء، او قل إلا المسوسون بوجدان الأفاصي والمخبؤات. ولهذا حصراً يلتقي علم الحرف الفللسفي، وهو ما لم يولد بعد، وعلم الحرف الصوفي، وهو ما انقرض لأنه لم يعد يقبل بالتشاكل وعصرنا المتآكل الرث. فما لم يؤمن الفقيه المحدث أياً كان بان ثمة كوناً خاصاً، جد خاص، ينهض دواماً حاملاً جملة ثرواته وطاقاته المستورية، فقط لكيما يعانق روح ذلك الفقيه وحدها، ودون سواها من ارواح

البشر، وما لم يملك الفقيه إياه الاستطاعة السرية على محاوره ذلك الكون الرابض بكل هدوء في العمائق وسرائر الكائنات، وبانتظار ذلك الفقيه وحده ودون من عداه، فإن شيئاً عظيماً جديداً لا يمكن أن ينجز قط في مضمار فقه اللغة العربية الحديث.



بيد أن هذا المقال، وكل مقال آخر على غراره، لا ينبغي له الا أن يستغل المناسبة للتوكيد على أوليات الفقه اللغوي الجديد، أقصد البدئي الذي ينبجس منه تيار الفقه ويصدر عنه صدور الثاني عن الأول. ولعل من شأن المبادئ الأولية التالية أن تشغل فسحة جد واسعة في رقعة معظم الشأن:

أولاً: إن اللغة، بدهاء لا حصافة، هي من منجزات العقل، وما أقمحه الروح على الوجود منذ انبجاسه مترنحاً من فؤاد الطبيعة الطفلي المخضل. ولعلني لا أريد بالعقل ذاك الظاهري وحده، أقصد لا الذهن ولا الوعي وحدهما، وإنما ابتغي في المقام الأول العقل الباطني الخبيء، وهو ما يعمل- ناشطاً حيناً ومترهلاً حيناً آخر- في جملة الجماعة والأفراد، ولكن دون أن يتنبه أحد لفاعليته المكتومة، أقله في الأحقاب التراثية، الا بعد ما يكون قد أنجز غرضه الواحد، وحقق ارادته الظاهرة، وهي التي لا يعوقها- حين تكون في إبان عرام برهتها الذكرية الشابة- أي عائق باطلاق. فما أحسب أن البدائيين العرب، في الأزمنة المعنة في الغبور، قد كانوا يعقلون باطنهم ويستوعونه- باطنهم الكلي الجماعي- يوم راح ينقل اللغة العربية من مقام اللفظة الثنائية الحروف الى مقام اللفظة الثلاثية، وما أحسب أن أحداً منهم قد خطط لهذه النقلة المستطيرة الفارقة. وقد لا يجوز للعقل النظري أن يؤمن الا بأن مثل هذا الحراك اللامرئي كان قد مارسه الباطن، او الروح المكتوم، خفية عن أبصار الأفراد ودون ارادة أي منهم، وإن يكن دون معارضة أي منهم كذلك. ولا يمكن لعاقل أن يؤمن بأن مثل هذه النقلات والاستحالات النوعية، الفاعلة في الكيفيات نفسها، أقصد الكيفيات اللغوية حصراً، قد تمت بالتواطؤ أو التعاقد بين أفراد الجماعة، أو أن تكون قد فُرِضت عليها من فئة صغيرة او نخبة مرموقة، بل هي على القطع والتوكيد نتاج تلقائي وطبيعي للجملة الجماعية برمتها، ولروحها النابض والرابض في مقام الخفاء، حتى لكأن السرية، لا الجهرية، هي الحامل التجريبي للمطلق، وحتى لكأن الافراد اللهم الا أن يكونوا من ذوي الفطر اليانعة الفائقة- محجوبون عن نواة الحق حجياً بدياً، أو ربما حجياً موقتاً بميقات تطور الأداة. ومهما يكن الأمر في قلب ماهيته فإن اللغة من منجزات العقل، بلا أدنى عمارة. بيد أن هذا المبدأ الاولاني البدهي ليس بالشيء الثانوي، كما يبدو للوهلة الأولى، بل إنه- لامراء- المفهوم الأساسي أو البدئي الذي لا دلالة له قبل هذه الدلالة: إن اللغة مبنية على غرار العقل نفسه، تماماً كأي شيء آخر أنجزه العقل في مشروعه الكلي الطويل. ومهما أشدد على أهمية هذه الدلالة، وكذلك على أهمية موقعها الرابض في صلب المبدأ الفقهي وجذره فأنني لن أفيها حقها من التشديد. وليس في وسعي ها هنا الا أن أشدد التوكيد على ما فحواه أن فقه اللغة لن يتطور أي تطور جوهرى، حتى ولو قيد أمثلة، من دون أن يتحكم هذا المبدأ البسيط بجملة حركة الفقيه، أو جملة زحفه ياتجاه صميم الحق اللغوي.

إن اللغة مبنية على غرار العقل، وإن العقل لا يمكن استيعاؤه ناصعاً جاهراً بمعزل عن اللغة، وانه لمن المتعذر باطلاق أن تُستوعى اللغة على مبعدة أو حَيْدَةٍ من علم العقل، ولا سيما من مبدأ المسار القوسي للعقل والحق معاً. والى أن يتمكن هذا المبدأ الصغير من التحكم بالفقه الجديد سوف يظل هذا الفقه يراوح في مكانه، مقصراً عن اضافة أي جديد جوهرى الى ما أنجزه الفقه اللغوي التراثي.

وفي لباب فناعتى التامة ما تحويره أن هذا المبدأ البدهي الأسيّ الاولاني هو- على الحصر والتحديد ما أفلت من شبكة الفقهاء، أكانوا في التراثيين الاوائل أم في التراثيين المحدثين، مما ترتب عليه انقطاع الفقه التراثي قبل أن ينجز إمكاناته الثرية ويبلغ تحومه القصوى، مثلما سافر عنه بلادة واضحة في قلب حركة الفقه المحدث في القرن الميلادي العشرين. وحينما أنقد الفقه اللغوي التراثي (في مقال آخر) سوف أحاول أن أبين كيف أثر غياب هذا المبدأ البدهي على حراك الفقه، فعرقل حتى الآن، وربما حتى القرن الآتي، حركة تنسيق المعجم العربي، وكيف استطاع هذا الغائب الأصلي أن يشل نصف ارادة ابن فارس- أجر محاولة فقهية حتى الآن- ويسم جهوده بميسم الابتسار.

ثم إن غياب هذا المفهوم الأسّ الناظم لحركة كل فقه يزحف باتجاه رحم اللغة وجذر الدهر، هو ما جعل الفقه التراثي المحدث يراوح في المكان دون تقدم ملموس، على الرغم من جهود قرن أو بعض قرن. فلقد نشر جورجى زيدان اول كتاب فقهي له في ثمانينات القرن التاسع عشر، ولست لأظنه اول من تصدى لهذا العلم في المحدثين، إذ ربما سبقه الى مثل هذا الحقل بعض من مثقفين جِلَّة كاليازجي أو سواه. وعلى أية حال، فان الجهود لم تقطع حتى اليوم، ولكن دون أن تفضي الى أي شأو مأمول، بل دون أن تضيف أية انجازات ذات شأن يمكن الاعتداد به، اللهم الا أن تسفر جهود الشيخ العلابي عن كتر نفيس.

ثانياً- ههنا ينتقل البحث خطوة جديدة لا تقل أهمية عن المبدأ الأسيّ الاولاني، بل هي إن لم تكن استمراراً له فانها تخارجه الأوضح ومولوده الأول. فما دامت اللغة ثمرة العقل المصوغ على هيئته وغراره، والحاملة لهويته عينها- إذ لا عقل من دون لغة، ولا لغة من دون عقل، بل لا حضارة ولا تاريخ من دون لغة، مما يعني أن اللغة أس الوجود الانساني بما هو وجود انساني، أفصد بما هو وجود في العقل ولأجل العقل، وجود يمتاز انمايزاً كيفياً عن الوجود الآخر، الوجود الذي لم يجاهد طويلاً لكي يصير روحاً خالصاً، وهو الوجود في الغريزة ومن خلال الغريزة ما دام هذا هو جوهر الشأن، كان لا بد من التنبه الى صور العقل الكبرى وتفرعاتها الفرعية (الفردية)، من حيث هي المنبجسات الأصلية التي ينبثق منها الحق اللغوي، وكان لا محيد، كذلك، عن التنبه الى هذه الصور في الحيث الذي يجعل من اللغة النسخة المماهية لهذه الصور تمام المماهة، مما يعني أن أنساق اللغة هي دقائق صور العقل الأولانية، على الحصر والتحديد.

ومع ان الفقه التراثي، وكذلك المحدث، قد تنبه بكل وضوح الى مقولات الظهور والتواري

والقطع، وربما الى مقولات أخرى، فانه قد جهل الكثير من صور العقل الكبرى، صورته التي تحمّل كل منها في جوفها (بل تُضمّر) فروقاً وأفياء ولوينات ممعنة في الدقة والتفرد، او التفرق، حتى ليعجز عن ميزها الا أشد العقول استطاعة على التفريق والميز، وحتى ليتمكن الايمان بأن علم اللغة هو بالضبط علم الدقة، بل علم اللامتناهي في الاستدقاق، او في الانمياز عما سواه. فإن من أهم المبادئ المتحركة بحراك العقل، بما هو عقل، ومن اكثرها اولانية في زحفه صوب بؤرة الحق الكوني، هذا المبدأ: «إما الفرق، وإما التيه». وهو من اوائل المبادئ التي يدرّسها قادة الفكر الصوفي. والأبدى من ذلك أن يقال بأنه ما من أحد يملك أن يمارس هذا المبدأ الممارسة الصفية، أو أن يواظب على هذه الفاعلية المطلقة والأبدية مواظبة مبدعة، الا إذا كان في عداد من تستوطنهم صورة الاختراق السرمدية، تملكهم وتتحكم ببواطنهم، وتربض في الرامة السفلانية من بنيانهم النفسي بثقل وغزارة استثنائيتين. واني لأرى أن من بين أبرز مثالب الفقه اللغوي التراثي أنه لم يول برهه الفرق ما تستحقه من ايلاء.

لماذا انتقلت الكينونة اللغوية من اللفظة ذات الحرف الواحد الى اللفظة الثنائية الحروف والثلاثية الحروف... الخ؟ ببساطة، لأن المعطى، لأن معطيات الكون (الطبيعة والمعاش) اوسع باطلاق من أن تلمها بضعة وعشرون صوتاً أو حرفاً. فكان لا بد من اتحادات، من تواجلات (من كيمياء)، بين الحروف، تماماً كما تتلاقى الكائنات وتتقارب لتتحد وتتوالج لكيما تنجز المجلد الكوني الواسع المندهج. إن لغة تتألف من بضع وعشرين لفظة لانها تتألف من بضعة وعشرين حرفاً، هي بالضرورة القصوى عاجزة مطلق العجز عن احتواء المستدق، بل حتى عن استيعاء ما فوق المستدق بكثير. وبعد ذلك فانها لن تعانق الا المشاعر العريضة في الوجدان البشري: فالحاء، مثلاً حرف الحرارة والحركة، وهما محسوسان اولانيان عريضان، والحاء حرف الطراء المخضّل الملموس باليد، والقاف حرف القطع المسموع بثقل شديد. إذن، أين استطاره الجوانية البشرية، واين شراء العقل بالدقائق والتفاصيل؟ لهذا، ولهذا حصراً، جاءت الكيمياء اللغوية، أو قل صارت الأصوات الحيوانية لغة نزحت الى الداخلة حتى القرارة الأسيّة. وكل ذلك انما تم بفضل صورة الاختراق، بفضل فاعلية الافتراع أو الافتراق.

ولئن كان الفقه التراثي قد أدرك شيئاً من صورة الاختراق حين صَنّف انساق اللغة وحروفها في مملكة صورة القطع أو حواملها الحرفية (نسبة الى الحرف بما هو حرف، أي بما هو دلالة ذهنية)، فانه قد أبدى قصوراً مخيفاً عن التقاط صور الكينونة ورموز الديمومة والثبات والحركة والتلاشي والدوران، وكذلك اشارات التواصل والتفاصيل والجمع والفرق. لقد غابت هذه المقولات عن ذهن الفقهاء طراً، أكانوا في المحدثين أم في التراثيين (وقد استثنى العلابي مرة ثانية، ريثما أعرف ما الذي أنجزه من معرفة دقيقة واسعة). ولقد غابت هذه الصور الكلية عن المجال الفقهي، فقط لأنه لم يكن عقلاً فلسفياً بأي حال من الأحوال. ومن الغرائب حقاً أن لا يتنبه الفقهاء، بتاتاً تقريباً، الى أن العقل إنما صيغ في الكون وعلى هيئة الكون، وإنما هو يعبد البقاء وكل ما يديم، بل كل ما يدوم،

وانه لدائري وكروي وقوسي وأقوي وعمودي، تماماً على هيئة الطبيعة وغرارها، وعلى شاكلة الموجودات ومثالها، والأهم من ذلك ان الفقه اللغوي برمته لم يتنبه قط الى أن اللغة نفسها إنما صيغت على مثال صور الكينونة قبل سواها من صور العقل والطبيعة. فحين يستوعي المرء هذا المبدأ فان من شأنه أن يندفع تلقائياً الى مراهة صور الطبيعة وصور العقل وأنساق اللغة.

وفي مطلق ايماني أنه ما دامت هذه الصور الأسية، أقصد صور الكينونة بما في ذلك صور الديمومة والحراك، وهي الصور الشديدة السبق حتى على صورة الاختراق السرمدية، ما دامت منفلثة من شبكة الفقه اللغوي، فإن هذا الفقه لن يكتب له قط أن يحرز أي كسب كبير من شأنه أن يصير به الى مقام التخطي وبرهة الرفعة.

ثالثاً: لعل من شأن الاكتفاء بمقولة الصورة أن يقلص اللغة والحياة معاً، وأن يختزلها ويسجنهما في مجموعة من القوالب الشديدة الضيق، وربما الشديدة الخساسة، أو أقله الابتسار، مع ان اللغة، كالحياة سواء بسواء، اوسع من أن تحاصر فتحصر، إذ هي لا تطبق سجناً ولا قيوداً البتة، مما يعني انها اندياح دائم وسرمدي.

ومما يدل عليه مبدأ الأمداء المتمادية هذا أن الفقيه غير النابه لن يغوص في أغلوطه مفادها رؤية هوية النسق الواحد واحتجاب فروق ذراته وكفى، بل هو سوف ينزلق كذلك في أغلوطه اكبر من هذي بكثير، وهي اغلوطه اقتران أضومومة كبيرة من الأنساق المعجمية في الهوية الواحدة دونما تمييز بين فرقية (فردية) كل نسق عن الآخر. وخلاصة هذا الاشكال رؤية الوحده من دون خصوصيات التفريق ولونياتها المتفارقة. فإن مما هو في جد اليسر أن نصنف الأنساق اللفظية في أضومومات صورية، وأن نحدد كذلك الصورة الجمعية او الكلية لأفراد النسق الواحد، ولكن العسر الذي لا يصحبه الا القليل من اليسر هو تحديد الخصوصيات (الفرقيات او الفرديات) داخل الهوية الأحادية المطلقة، أو قل اللونيات داخل الصبغ الواحد الساجم المنسجم. وفي تخميني أن علماء النفس المحديثين، لو لم يدأبوا على ازدراء الفلسفة والعبارة الفلسفية، لقالوا بأن الأوديية، وكذلك عقده الخضاء، إن هي- في أس ماهي، أقصد في مستواها التجريدي الذهني- الا نكوص العقل واحجامه عن تمييز الفروق.

ها هنا، لا بد لي من العودة كرة ثانية الى التوكيد على مبدأ الصوفية (الذي اراه أعمق وأهم من مبدأهم القائل بوحدة الوجود): «إما الفرق وإما التيه». هذا ما اكده الشيخ الأكبر، ابن عربي الحاتمي، وما شدد عليه النفري قبل الحاتمي. وبذلك استطاعت الصوفية اللاعقلانية أن تكون اول من تمكن من الكشف عن محتويات العقل وسننه المؤلفه لماهيته السرمدية المطلقة، وذلك تماماً على نقيض ما يراه المتفهبون والمتلمظون بقشور الأفكار.

فلئن كان العقل حياةً، والحياة «فتوحات» ولونيات وفروق، فإن لا بد من الايمان بأن العقلانية هي التمييز عبر الاختراق، هي ببساطة رؤية الفرق بين شجرة التفاح وشجرة البرتقال، مع

اتحاد كلتا الشجرتين في الهوية الشجرية الواحدة.

«إما الفرق وإما التيه». هذه الكلمات القليلة الكم هي عندي المحور الاجرائي لحركة الفقه الجديد، والمبدأ المتحكم بفاعلية الفقيه الواحد. جملة توجهاته.

ولعل كتاب «الفروق في اللغة»، لأبي هلال العسكري، أن يكون اول انتباه حصيف لمعضلة «الفرق أو التيه» هذه، وإن يكن قوام جهده غير منصب الاعلى لحاء اللغة أو سطحها، الأمر الذي لا يعني البتة أنني انكر عليه قوة حضور استبصاراته وفذاتها. إن هذا الكتاب لا بد له من أن يكون ينبوعاً ولو صغيراً - للفقه الجديد.

بيد أن ما ينبغي التوكيد عليه الآن ملاكه أن فقه اللغة من دون مبدأ الاحادية الساجحة المنسجمة، من دون مقولة وحدة الوجود المطلق، لن يؤق أية استطاعة على التقدم الجوهري، ولو قيس أمثلة واحدة، إذ هو بانكاره للوحدة سوف ينكر مقولة الصورة، وعندني أن الفقه العربي لم يقصر عن شأوه المرجو الا بسبب من عدم بلوغه الى مقولة الصورة. فمبدأ الفرق، إن هو أخذ من دون نقيضه، لن يكون سوى السد الحصين في وجه الفقه الجديد. وبالمقابل، لعل من أبرز مثالب فقه اللغة التراثي، ولا سيما ابن فارس، بطل المقاييس، أنه اكتفى تقريباً بنقيض مبدأ الفرق (الفرد، الفرز) دون أن يضع هذا المبدأ نفسه، أقصد مبدأ الفرق، في مقامه الذي يجدر به احتلاله. وهنا لا بد من التوكيد على أن الاكتفاء بمبدأ الهوية قد أسهم بما اسهم في التعجيل بالانقطاع الذي حل بالفقه التراثي إثر وفاة قمتيه الشاخصين، أقصد ابن فارس وابن جني.

فالاكتفاء بمبدأ الفرق مرفوض هو الآخر، إذ الاختراق عناق في الحين الواحد. ولا يعني الاكتفاء بهذا المبدأ الجبار الا أمراً واحداً: انتشال فقه اللغة العربية من هاوية الهوية للتطويح به في هاوية جديدة، هاوية الفرقية (الفردية) التي من دونها لا يكون الا التيه، والتي بها وحدها، أو إن أخذت على حدتها، لن يكون الا التبعض والفضوى المطلقة نعم، إن الاكتفاء بالفرقية من دون وحدة الوجود لن يحمل الى العقل سوى الخاوس. وهذا هو بالضبط ما قضى الشيخ الاكبر جل عمره في سبيل شرحه وتبينه. فالحق لا يكمن الا في الجمع بين المبدئين المتعارضين المتحددين في الكينونة الواحدة.

وها هنا لا بد من التحذير، بل والمبالغة في التحذير، من مغبة ارتقاء الفقه العربي الجديد في شبك علوم اللغة في اوربا وامريكا. فالفقه العربي الجديد لن يتمكن قط من أن يفيد افادة ذات شأن من علوم اللغات الأجنبية، وما ذاك الا لأن هذه العلوم محكومة بمبدأ الفرق دون مبدأ الهوية، والا لأن اللغة العربية تملك باطنيتها الخاصة التي لن يسبرها الا العقل العربي نفسه. وبالمناسبة فقط، ينبغي التحذير من مغبة وقوع الفقيه الجديد في حبال علم النفس الأورو-أمريكي. ففضلاً عن أن هذا العلم الأخير لن يفيد كثيراً، وربما ولا قليلاً، فإن أضراره ستكون أكثر من أن تحصى، إذ يكفي هذا العلم منقصة انه يضع الجزئي مكان الكلي ويحسب أن تخارجاً واحداً من تخارجات

الصورة الكونية هو جملة الصورة وشموليتها. ولهذا، دعني أخوّل نفسي حق الزعم بأن فقه العربية الجديد لا يملك قط أن يثبت الا من مصدرين تراثيين بالدرجة الاولى: الفلسفة الصوفية بِسْمَتِهَا العقلاني، والفقه اللغوي التراثي الفذ.

□

دعنا نأخذ مثلاً فقهياً يشرح مبدأ ابن عربي: فرق ولا تجمع، واجمع ولا تفرق! او فلنقل: اجمع وفرّق في آن معاً. (وهذا المبدأ هو ما ينبغي أن يصير محور الفاعلية الفقهية الجديدة) دعنا نأخذ هاتين الكلمتين: الوعد والوعد.

انهما تفرقان تماماً في القلب وتحدان في الأطراف، في المبتدأ والمنتهى. كلتا اللفظتين تحتقب صورة الامتداد، من خلال حرف الواو، الذي هو ثاني رموز الكينونة بعد الألف، والكينونة ديمومة، امتداد. وكلتا اللفظتين تحتقب صورة الدائرة، صورة الاكتمال، من خلال حرف الدال. ها هنا مقام الجمع بين اللفظتين.

أما مقام التفاصيل فمكانته العين، عين الكلمة، منتصفها، قلبها نفسه. وفي تقديري أن ما جعل مقام التفرد يستوطن القلب لا الأطراف هو أن حرف العلة، أقصد الواو الذي يتصدر كلتا اللفظتين، انما هو مقحم عليهما كليهما اقحاماً، وفي أطوار لغوية وحضارية عالية نسبياً. ولكن كيف تحدد الفرق بين الوعد والوعد؟

مع الواو يبدأ الامتداد، أما العين فللظهور، وأما الغين فللغياب او التوارى، ووظيفة الدال أن تقفل الدائرة في اللفظتين كليهما. ولكن الوعد امتداد واضح المدة او المضمون، او قل معلوم الأجل والمحتوى، وانجازه، أو إضمار انجازه، او حلول حينه، هو اكتمال الطرفين والتقاؤهما، طرف البدء وطرف الانتهاء. حددت لي موعداً، هذا هو الأول، وانجزته، او حان حينه، هذا هو الثاني، وبالأول والثاني كليهما (بالاب والابن) يكتمل الوجود، يكتمل الكون، وتدور الدائرة.

أما الوعد في أصلها الأقدم فهو من يلحق الشرخية بمن أساء اليه سابقاً، إذ هكذا تقول بعض المعاجم العربية. لقد أساء واحد الى آخر، فقام هذا الآخر بالرد (والرد نفسه دائري، والرد لفظة تتألف من مقلوب الدر)، ولكنه انجز الرد خفية، غدرأ، في غيبة عن وعي الأول، أو في منأى عن البيونة، بحيث يمكن القول بأن الوعد هو الغادر، الى حد ما، والفرق بينها أن في الوعد واو الامتداد، وفي الغدرراء الشدة والحركة والسكون.

في الوعد والوعد كليهما امتداد، ابتداء وانتهاء، دائرة مفتوحة واقفال للدائرة (مفتاحها الواو وقفلها الدال)، هذا هو مقام الجمع. وفي كليهما تواطؤ، او تصاقب، كما يحلو للتراثيين من الفقهاء ان يقولوا، تواطؤ في الحرفين الصانعين لمقام الجمع. بيد أن احدهما من مملكة الظهور، واخرهما من مملكة التوارى. وها هنا نواجه مقام الفردية او الفرقية، المقام الذي به تصير الكلمة مفردة وتنجو من



الاصطباغ بصبغة ما ليس إياها. ولهذا تنافرتا على وجه الحصر في الحرف الصانع للفرقية، للتفرد أو التفرق. وهذا يؤكد أن الحروف نقاط الهجوم بالنسبة الى العقل، أو قل هي كائنات من ارادة وقوة، بل وحدات تجريدية تحتقب استطاعات من مملكة الما وراء المحايثة.

وفي قناعتي التامة أنه ما كان لمقام التفرد أن يحل في عين الكلمة ها هنا الا لأن الواو إقحام لا أصالة. فاحدى الكلمتين أصلها الغد وثانيتها أصلها العد. والغد غياب دائري (الايام تدور، الساعات تدور، الزمن يدور)، أما العد فوضوح دائري. وهذا يعني أن العقل البشري إنما يفكر على نسق، ولكن دون أن يهمل تفاصيل الآناء على هذا النسق. وما من أحد في تاريخ منطقتنا قد استطاع أن يستوعي هذه الفكرة بقدر ما رسخها الشيخ الأكبر، لؤلؤة الثقافة العربية، أو كنزنا الذي لا بد من اكتشافه. إذن، اجمع ولا تفرق، وفرق ولا تجمع. وخلاصة هذا المبدأ هي امتزاج الهوية، أو الجمع، والفرق في صيغة واحدة. وهو يعني: اجمع وفرق في آن واحد. ولما كانت اللغة لا تجمع ولا تفرق الا من خلال الحروف (الأمر الذي من شأنه أن يجعل فقه اللغة الى علم بالحروف، أقصد بجواهرها المباطنة)، كان فقه اللغة العربية، بايجاز، امتلاك العقل لهذه القدرة القادرة على استتبار الفحوى المحقوب في داخل الحروف من خلال تحليل التعالقات الراسخة بين حروف اللفظة الواحدة، أي على قراءة الفردية من خلال قسامت سحتها، الشيء الذي يمكن تسميته بالقبض على اللؤين في جوف أحادية الصباغ الساجمة لنسق يتجاوز الفردية ويحتويها، ولكن دون أن يقضي على خصوصيتها وتفرداها، تماماً كما كانت العشيرة البدائية تلون الفرد بلونها الروحي العام، وتصون له، في الوقت نفسه، هويته الشخصية الفردية.

وهذا يعني جهرة أن ليس في الميسور التضحية بالهوية على مذبح الفرق، إذ من شأن هذه التضحية أن تطوح بفقه اللغة في أشدق الفردية الشديدة الاتساع. فمثلاً يصح القول بمبدأ «إما الفرق وإما التيه» كذلك يصح القول بمبدأ فحواه: إما الجمع وإما نثار الفوضى. والفوضى، لأمرية، من مشكلة التيه حصراً. فحين كان الشيخ الأكبر ينافح بكل ضراوة وبسالة دون مبدأ وحدة الوجود، إنما كان ينافح دفاعاً عن جوهر العقل بالذات، لكي يحول دون سقوطه في الخناووس والفصام، وحين أكد على آنة الفرقية إنما حال بين العقل وبين الانغماس، أو الانطفاء، في متاهة العماء.

وما لم ينبثق الفقه الجديد من هنا، من هذا المنبثق حصراً، فإنه لن يكون جديداً قط، ولن يتشكل الا وكأنه يجيا قبل ظهور «الفتوحات المكية»، تلك الآلاف المؤلفعة من الصفحات التي ما دبجت الا لكي تشرح وتبسط اول واكبر أس من أساس العقل، أو قل ماهية العقل التي من دونها لا عقل البتة، أعني مفهوم وحدة الهوية والتفرد (التفرق).

إن من اكبر مثالب ابن فارس، أو الفقيه الأكثر اقتحامية بين الفقهاء التراثيين طراً، أنه أو غل في ميدان رد الكثرة الى الوحدة وهذا هو بالضبط «مقاييس اللغة»، بل وهذا هو بالضبط مبطن

الثقافة العربية- ولكن ابن فارس لم يحفل بالفروق حتى ولو قليلاً. ويحق المذهب عينه على ابن جني، وإن يكن هذا الجهد قد حب مسألة الفرقيات (الفرعيات) بشيء من الاهتمام أكثر من سلفه. أما الفقه الجديد وهو ما ينبغي أن يتفاغم والانصاف فما من مهمة بين مهماته، وما من إشكال بين إشكالاته الأعسر، أكبر من تعيين الفروق الصانعة للفرديات. وذلكم هو علم الحرف على الحصر والقطع، ولكن علم الحرف من دون سَمْتِه الصوفي، أقصد بالضبط من دون الإيمان بإمكانية استحضار ارواح الحروف والتناسم وإياها، اللهم إلا أن يكون ذلك من قبيل المجاز. وما هنا على وجه الضبط، أي حين يصير حركتي المَبْطِن، حيويّ الطَّبْع، يتوق بنهم إلى العمائق والأقاصي، إلى الماوراء المعين في الاندياح، سوف يتمكن الفقه الجديد، لا من تجاوز الفقه التراثي وكفى، بل ومن احراز كل ما يستحقه من شرف ورفعة، والافلست لأراه شيئاً ذا بال.

ازدلاف الفرقيات (الفرديات أو الفرعيات) إلى الوحدة، وانبثاق الوحدة في فرقياتها، أو مجاليتها الشارحة لها والباسطة لفحواها، ذلكم هو بالضبط جماع فقه اللغة وجوهره الصميمي، وذلكم هو على وجه الدقة جوهر العقل والوجود كليهما. ففي مقام الثبات ترى الوحدات، أو الكثرة المتكثرة دواماً، في الانسجام الساجم، أو قل ترى الصباغ الأحادي المزاج وهو يلون مجموعة متباينة من الأبناء المتميزة المتنافرة الطافرة من سديم الاشتراك. وفي مقام الحراك ترى الوحدة وهي تنشط وتظفر لويئاتها لتتحل في الفروق المتباينة، بل والمتغايرة في الفرديات التي يغوص كل منها في لونه الخاص المؤسس لفرقيته.



فقه اللغة العربية، إذن، إن هو على الضبط والحصر، إلا هذا القبض على اللويئات الذهنية المستدقة جد الاستدقاق، أو ابراز ما أخفاه الباطن (والباطن جوهر العقل) في المعجم، ونقله من مقام التواري والاستتار إلى حيز الشعور أو الإدراك. فهو، لهذا، إغناء معرفتنا بالعقل وبفاعليته وحركته المستسرة، واثراء استيعائنا لقوانا الجوانية اللامرئية، أو للطاقة البشرية العاملة بصمت في بطن كل عمل بشري. وهذا، بلا أدنى ريب، سفر في الراقات التحتانية لعمائق النفس البشرية، ابتغاء الانارة والاستنارة، إذ كل معرفة إنما هي إيلاج النور في غير المنار. والسفر في العمائق، أو البحث عن السري، عن الخفايا المكنونة، هو عين الأرضية النفسية لعالم النفس شخصياً، وكذلك للصوفي بما هو عالم نفس وعالم وجود، بل وللفيزيائي المنقب عن أسرار محجوبة في المادة، وكذلك للكاتب الذي يرغب في اكتشاف عوالم جديدة وهتك حجب لم تهتك من قبل.

وهذا يعني أن فقه اللغة ليس شيئاً آخر قبل فقه أوليات النفس، وصور العقل، وأدق الشعيرات المترافدة لتصب في مساق واحد يؤلف حركة الذهن. فما دامت اللغة من انتاج النفس فإنها بالضرورة مبنية على غرار النفس ومأهولة بأصباغها، وما استدق من خفاياها وظلالها. ولهذا يسعنا، دونما أي عسر، أن نشدد على ما فحواه أن أسرار النفس هي أسرار اللغة، أو أن أسرار النفس

وأسرار اللغة في هوية واحدة معنة في التماهي . وهذا يعني أن فقه اللغة هو فقه النفس عينه، إذ كلاهما، كلا الفقهاء، يدعم الآخر ويوضحه ولا يتكامل الا به .

وما دامت اللغة، أو الحامل الأواحد للذهن، تتألف من حروف، كان لا بد ابتغاء التعرف على أدق لوينات الذهن وظلاله، من تحليل المبادئ الصورية البنيوية التي تشحن كل حرف بذاته . بيد أن هذا ليس بكاف على الإطلاق، إذ لا بد من استيعاء الصيغة المؤلفة من حرفين امتزجا فكّونا صورة معينة بانتظار حرف ثالث ينتج الثلاثي عن اتحادهما .

هي ذي بلاد الكيمياء والأسرار، انسانها لا هم له قبل الأسراء والعروج الى مصدر المصادر، الى ينبوع الينابيع كلها، الى بؤرة النور السمردي الأولاني، الى مركز الدائرة الكونية برمتها، الى المطلق المتعالي نفسه . ولكن ثقافتها قد تركت للمستشرقين يتفهبون بها على هواهم، وكذلك لبعض من أبنائها العاقين .

نعم، هي ذي بلاد الكيمياء، بل وبلاد السيمياء أيضاً، والسيمياء هي الكيمياء مرفوعة الى أفق التصوف . والكيمياء، أو السيمياء، كانت جزءاً من علوم الأسرار، وربما منذ ما قبل بناء الأهرام وبرج بابل وسد مأرب، فليس من مححوض الصدف أن تشق يونان كلمة «الكيمياء» من «كمت» من اسم مصر نفسها، اسمها الفرعوني . وليس من مححوض الصدف كذلك أن يكون جابر بن حيان، الكيمياء المشهور (من القرن الثامن الميلادي)، اول من وسم بوسم «الصوفي» في النصوص العربية المكتوبة . ثمة آصرة رحم وصلة قرى بين الكيمياء وأسرار النفس البشرية، أدناه أن استحالات المادة واصطباعاتها هي عين استحالات النفس واصطباعاتها تماماً، إذ قلما يملك الانسان أن يحول نفسه دون أن يحول الأشياء . والكيمياء، كما عرفها جابر نفسه : «اعطاء المواد أصباجاً لم تكن لها من قبل» . وعلم الحرف هو بالضبط اعطاء الأصوات الطبيعية معاني روحية ما كانت لها يوم كانت أصواتاً طبيعية وحسب . وفوق ذلك فإن تلوين المواد هو عين التلوين الصوفي للنفس . ولفظة «التلوين» عزيزة على الصوفي، وهي توافق الآية الكريمة : «كل يوم هو في شأن» .

إذن، لا ينبغي للفقهاء المحدث أن تغيب عن باله هذه الحقيقة الجوهرية : إن دائرتنا الثقافية هي دائرة الكيمياء، ودائرة الصوفية التي طورت علم الكيمياء وتطورت به، بالضبط انبثاقاً من شدة احساس انساننا الباطني بوطة الزمن، أو بوجود الموت (وهذا الوجدان هو الباقي لحضارتنا عبر القرون الستين الأخيرة)، ثم ان اللغة العربية لم تتطور قط الا انبثاقاً من هذا الروح الذي أفرز الكيمياء والصوفية كليهما . ومثل هذه الحقيقة الجوهرية لا تدل على شيء قبل هذه الآنة الجذرية : لن يملك الفقه اللغوي أي تطور نوعي دون أن يرى العلاقات بين حروف الكلمة الواحدة من حيث هي تفاعل كيميائي بين هذه الحروف . فكما تتفاعل الحموض والمعادن كيميائياً عن صيغة جديدة، كذلك تتفاعل الحروف فيما بينها كي تنتج الكلمة، الصيغة الصوتية التي لم يكن لها في الطبيعة أي وجود، والتي يستحيل أن توجد قبل التحام الحروف التي هي بالأصل خامات طبيعية، تماماً كخامات

الكيمياء<sup>١</sup> وهنا يستعاد التشديد على أهمية الثقافة المصرية القديمة من حيث هي الرحم الذي أطلع مجمل ثقافات دائرتنا الحضارية، ولكن دون ان يفوتنا التشديد على أن روح منطقتنا التفاعلي الباطني منذ العصور الابتدائية الوثنية هو روح صوفي استسراري كانت الثقافة المصرية القديمة نفسها من مبدعاته، أو قل من أضخم منجزاته. ولما كانت الحضارة العالمية برمتها مجرد هامش للثقافة الفرعونية، أو قل هي سليلتها الشرعية، فان علمنا برمته، وتاريخ البشرية جملة، مدين لباطنية انسان منطقتنا ونزعته الرامية الى الدمج والتوحيد، نزعة التضام التي أراها الرد الباطني المنطقي على الموت، إذ التضام هو التماسك، والتماسك نقيض التفسخ، نقيض التلاشي.

ولما كانت البغية النهائية للكيمياء هي الأخذ بالمواد الخسيسة الى البرهة الذهبية أقصد تحويلها من الخساسة الى النفاسة، بحيث يرمز ذلك الى تحويل النفس من الظلمانية الى النورانية، من الترابية الى الروحانية (إذ كل ما ابدعته حضارتنا عبر القرون الستين الأخيرة إن هو الا رمز نفسي وحسب، ورمز ذو صلة بالخسة والرفعة وحسب، بحيث يغدو القول مع علم النفس المعاصر بأن الفرعون لم يكن سوى رمز للقضيب الخيالي، وكذلك الهرم والبرج، قولاً لا يخرج عن نطاق الهداء، لأن هذه الرموز ليست سوى رموز الهية. فبينما نرى علم النفس المعاصر وهو يفهم الله رمزاً للقضيب، فان ابن عربي يفهم القضيب رمزاً لله. ولم تحقق المسيحية في منطقتنا الا لأنها هبطت بالاله الى مستوى الانسان، مع ان المسيحية من ابداع منطقتنا، ولم ينجح الاسلام الا لأنه ارتفع بالانسان الى مستوى الاله. الخسيس ينبغي أن يصعد الى مستوى النفس، لا العكس، والنفس ماله نفس، روح، والخسيس ما خس، نقص، بسبب غياب النفس عن صيغته)، لما كانت الغاية الختامية للكيمياء، او قل للسيمياء، هي العروج بالوضع الى أفق الرفيع، فقد جاءت اللغة المنثقة من الروح نفسه، الروح السيميائي الصوفي، بمثابة نقلة تطراً على الأصوات، الحروف، ابتغاء حملها من دائرة الطبيعة الخام الخسيسة والعروج بها الى دائرة الباطن، دائرة الروح النفيسة او قل الدائرة المجاورة لينبوع الينابيع، للاله المتعالي باطلاق، المفارق الى الأبد. وفي قناعتني أن الفقه الجديد سوف ينحسر الكثير، ما لم يستوعب هذه النقطة الانثاقية والمحورية في الحين نفسه. إن اللغة، إن اللفظة نفسها، ليست شيئاً آخر، في أسها الماهوي الفلسفي الرفيع، سوى تحويل الصوت الحيواني الطبيعي المنبهم والمعدوم الروح الى البؤرة النورانية المضاءة، حيث يغتسل بالنور ويتزكى، كيمياء يبلغ أن البرارة، بحيث يصلح لاستضافة معاني الله واشراقاته، أو قل بحيث يكتب أهلية مجاورة العالم الأسنى المبرر الذاكي. وهذا يعني أن الحرف مستودع المعنى، او نقطة الكون التي يهجم منها العقل. ومن دون هذه النقطة، نقلة الحرف من الظلمانية والترابية والعجمة الحيوانية، الى نورانية اللطائف الخالصة من كل كسافة حيوانية وانبهم طبيعي، والناجية من «الفسق الجرمي»، على حد عبارة الشيخ الأكبر، فان اللغة سوف يتعذر عليها أن تقوم باطلاق. فلئن كانت اللغة قد انبجست من الطبيعة على هيئة أصوات حيوانية في مستهل الأمر، أو قل في أس الدهر، فإنها قد استحالت في الزمان، في التاريخ، الى روح، الى كيان نفيس (أي كيان ذي نفس)، كيان يسكنه الباطن الروحي المفارق للطبيعة، حتى

وإن يكن من نتاجها. وبذلك لم يكن الزمان، التاريخ، سوى النزوح العظيم من الخارج الى الداخل، من الطبيعة الى العقل، من الترابية غير الواعية بأغراضها الى الروح الواعي بأغراضه. ولهذا كان شعار الصوفية العربية على الدوام قولهم: «العالم في الترقى». وهذا يعني أن روح منطقتنا يحركه الشوق الى معانقة المطلق المتعالى المفاوق الى الأبد، وأن الوجود ليس شيئاً آخر سوى مستقبل خالد وأبدي، وأن الحروف (اللغة) ليست أي شيء في كليتها. سوى هوية هذا الزحف السرمدي نحو الخالد المطلق، إذ من دون الحروف سوف نخسر العقل، وسوف نرجع من جديد الى حيث كنا، الى أس الدهر، يوم لم يكن ثمة سوى الترابية والعجمة الحيوانية. وهذا يعني أن كل ما اغتنى به الروح من أنوار عبر الزمان، وكل الذي كسبه في زحفه صوب الالوهة (إذ لا بغية للعقل الا التآله)، انما تم بفضل تطوير الانسان للحروف، ذلك التطوير الذي كان يجري على محورين اثنين: محور استخلاص الحرف من مادة طبيعية خام الى مادة مُرَوَّحَتِ، معقلنة، مسكونة بالنفس والنفاسة، ومحور تزويج الحروف بعضها ببعض تزويجاً كيميائياً بغية تركيب صيغ هي عقلية باطلاق، اعني أن لا وجود لها في الطبيعة قط، تماماً كما يركب الكيميائي صيغاً مادية جديدة ليس لها أي وجود في العالم الطبيعي المستعجم، وإن يكن قد استقى عناصرها من المواد الغفل الناعمة في عذريتها الطبيعية.



وفي صلب الحق ونواته أن أعظم مصدر ينير لنا قوة الحرف وسداته للطاقة الاستمرارية إنارة لا يمكن لفقه اللغة العربية أن يتقدم الا بها، هو التراث الصوفي، ولا سيما تراث الشيخ الأكبر. فلقد بحث هذا الفيلسوف الفذ بحثاً مستفيضاً في أسرار الحروف ومكوناتها، وبخاصة في الجزء الأول من «الفتوحات المكية»، وكذلك في ثلاث من رسائله المشهورة، اولها «كتاب الألف وهو كتاب الأحديّة»، وثانيها «كتاب الميم والواو والنون»، وثالثها «كتاب الباء». ويبدو أن له مؤلفات أخرى تبحث في خواص الحروف وفي أرواحها، فهو يقول في «كتاب الميم والواو والنون» ما نصه: «ومنها باب بسيط في الفتح الفاسي [نسبة الى مدينة فاس في المغرب الأقصى التي عاش فيها فترة من عمره]، وسميانه المبادئ والغايات بما تتضمنه حروف المعجم من العجائب والآيات». ويبدو لي أن هذا الكتاب الأخير، كتاب «المبادئ والغايات»، قد يكون أشمل كتب الشيخ في مسألة استبار بواطن الحروف ودلالاتها الفقهية الجوانية. (ولسوف أعود الى هذا الكتاب ثانية بسبب من الأهمية التي اعولها عليه).

ولعل ما يحتاج الآن الى كبير تشديد هو أن لا يفهم من العودة الى المنظور الصوفي للحروف أنها دعوة الى تصويف الحرف، أو المعجم، تصويفاً غيبياً، بل كل ما في الأمر أن يؤخذ هذا الفهم من حيث هو علم مستقل تمام الاستقلال عن كل نزوع غيبي. ففي الحق أن الشيخ يمتلك فهماً نفسياً ممتازاً للحروف، أو قل فهماً علمياً، ولكن شريطة أن يجيد المرء الاصغاء اليه. والأرجح عندي أن هذا الفهم نفسه ليس من ابداع ابن عربي، وإنما هو موروث قديم جد القدم قد تحدر الى العرب ما لم يكن يمانى الأصول من بابل وطيبة الفرعونية، بعدما مر بالأغارقة وسواهم، ولا سيما

بفيثاغورس، تلميذ بابل وطية النجيب، وفي تخميني كذلك أن ابن عربي قد أفاد من مخطوطات سرية تقع في حوزة مدرسة ابن مسرة التي تخرج منها الشيخ، وربما كذلك في حوزة بعض المدارس الصوفية السحرية والسيمايائية العاملة في علم النفس العمقي في مصر الاسلامية، وريثة مصر الفرعونية. فمن المؤكد أنه عاش في القاهرة زهاء أربع سنوات وأنه تعلم هناك علوماً جمة أضافها الى العلوم التي حصلها في الأندلس والمغرب الأقصى، وتونس وإن سعة اطلاعه على علم الفلك لما يدل دلالة قاطعة على أنه انما تلقى هذا العلم السري من أيدي اساطينه المتخصصين في ذلك الزمان. وفي الأرجح عندي أن إقامة الشيخ في مصر قد أنضجته وحسب، إذ هو قد جاء من الغرب مكتظاً بالعلوم، بل وصاحب مؤلفات (وذلك على النقيض من افلاطون وفيثاغورس اللذين جاء الى مصر لينضجا). لكن الثقافة الهرمية الباطنية، ثقافة رؤية الروح مبنوثةً في كل شيء، ورؤية الأشياء من حيث هي رموز لآمون (وآمون، أو الآمن، تعني الخفي)، رموز للمنهج الأعظم المُستَـسَرِّ في الكائنات طراً، هي ينبوع الأول للصوفية ولعلوم الأسرار في العالم طراً، بحيث يمكن القول بأن مدرسة ابن مسرة (التي تخرج منها الشيخ) لم تكن تعلم سوى علوم الثقافة الهرمية العظيمة. وعندني أن الثقافة الفرعونية (التي هي الصوفية حصراً) لا تستهدف الا هذا الهدف المعرفي: استيعاب الشارط اللامشروط الرابض في صميم الصُفرية اليانعة، والذي تتدلق منه الكائنات طراً.

بيد أن مما يدل دلالة قاطعة على أن الصوفيين قد اشتغلوا بالحرف وعلم الحرف قبل ابن عربي بكثير، قول الشيخ في كتاب «الميم والواو والنون»: «وعند جابر بن حيان أن الألف نصف حرف والهمزة النصف الآخر، فالألف والهمزة حرف، وقد بينا هذا كثيراً في غير هذا الموضع». فإذا ما علمنا أن جابر بن حيان قد عاش في القرن الثامن الميلادي، وأن ابن عربي قد ازدهر في العقود الأربعة الأولى من القرن الثالث عشر، عرفنا ان ذلك الكيميائي الفذ قد سبق الشيخ بزهاء خمسة قرون او ما يضارعها. وفي الراجع عندي ان الصوفية العربية قد انهمكت بعلم الحرف قبل جابر بكثير، بل إن علم الحرف قد يكون موروثاً جاهلياً، ما دام في المؤكد ان الجاهلية قد كانت لها صوفيته الخاصة.

ولعل هذا من شأنه ان يكون فصيح الدلالة، بليغها. إن اهتمام الصوفية بعلم الحرف، وكذلك تقديسها للحروف من حيث هي أسرار او أرواح، آية بيّنة على اهتمام العقل البشري، في أرفع آثانه، بقواه الباطنية وسعيه في سبيل استيعابها وامتلاكها بوصفها أسراراً مهيبه لا يستنطقها الا الأكابر. ولهذا أراني أعتقد جازماً بأن الاخفاق سيكون من نصيب كل فقيه يحاول التعامل مع الحروف دون أن يؤمن بسريتها، بل وبسرية الكائنات، بل حتى دون ان يستهجن وجود الكون. ولما كان مثل هذا الحال الكيفي الجواني وقفاً على العصور الروحانية، العصور التي تمجد روح الانسان، فاني لأرتاب ايما ارتياب في ان يملك عصرنا الربوي المجذوم ان يطور أي فقه لغوي عظيم.

فلعل أبرز ما في علاقة ابن عربي بعلم الحرف، وهو ما يسميه «علم الأولياء» بعدما نقل هذا المصطلح عن الحكيم الترمذي، تحذيره للناس من الخوض في هذا الخضم الذي خصه الله لخلصائه

وحبهم به من دون سائر البشر. ففي قناعة الشيخ الأكبر أنه «علم يشقى به من عنده ولا يسعد» ولا بد لهذا العلم حقا من ان يكون كذلك، اذ التخويض في لجة هذا العلم شبه السري، أو قل في هجاس دائم يضني العقل ويكده، إن هو الا اختراق لواحد من أعسر المجالات التي ينبث فيها المنبهم الأعظم، أو السر الوجودي الرابض في العقل والكون معاً. فالمنبهم الأعظم عندي هو كل ما لا يعنو للذهن الا قليلاً، حتى ولو عنت الذهن في سبيل اجتلائه، الأمر الذي يدفع بالعقل نحو الايمان بأهمية الحدس، أو قل الزكانة، بل قل الوارد، إذ الوارد في قناعتي مصطلح أدق بكثير من مصطلح الحدس، لأنه ينطوي على مقولة التلوين الداخلي الأنيق. ويبدو ان لا مفر للعقل من الارتظام بأسوار المحجوب، أو بتخوم ما يند عن العقل. ومن العجائب حقاً أن يصاب العقل بالكلال حين يحاول استيعاء نفسه، الأمر الذي يؤكد بكل وضوح أن الدرب الى «نقطة العقل» ليست بالمعبدة، حتى ولا بالمهددة.

ولماذا يشقى المرء بعلم الحرف ولا يسعد؟

لأنه، في رأيي، هو المكافئ الفقهي (اللغوي) لهجاس الاستمرار، هجاس التنقيب في الكائنات عن المنبهم الأعظم، عن الروح الذي تخفيه في ذواتها. وفي واهمي أن فقيهاً ما لن يتمكن من بلوغ موطن «أسرار اللغة» إلا إذا كان مأهولاً بهجاس السري، بهجاس يحث العقل على اختراق المراثيات ابتغاء رؤية ما لا يرى. وهذا يعني ان يعيش الفقيه عيشاً باطنياً ما قاله الرسول العربي ذات مرة: «أهل العربية جن الانس، يرون ما لا يرون».

ومهما تكن هذا الشأن من ماهية وجوهه، فان لي على علم الحرف الصوفي مأخذين :

أما الأول فيتحرر في ان الصوفية أهملت الأصل الطبيعي، أو الفيزيائي، للصوت، او للحروف، إذ الصوفية هي بالضبط مفارقة الوضع الى الرفيع. ومن دون هذا الأصل الأساسي سوف يتعذر علينا، أقله إلى حد بعيد، ترصين فهمنا للحروف والبدء من حيث ينبغي له أن يبدأ. إنه الأس المادي للغة، مبتدأ العقل نفسه، ومجلى المنبهم الأعظم وهيئة انكشافه. فالصوفي لا يهيمه قط أن الحاء، مثلاً، إن هي الا حرف يحمل وجدان الطراء المخملي، وأن العقل البشري قد امتصه امتصاصاً مباشراً من صوت الأسنان وهي تخضم (تأكل الطري النباتي الريان الطازج) مادة الخضار او النباتات الطرية. ولهذا أجاد ابن جني إيما اجادة حين ميز بدقة في «الخصائص» بين الخضم والقضم. فالحاء والقاف في اللفظتين إنما هما تقليد (محاكاة) لصوتين طبيعيين متباينين، يكاد كل منهما أن يصور تصويراً حسياً فيزيائياً صوت أكل الحيوان لنبت طري، وكذلك صوت أكله لشيء يابس، بل تكاد الكلمتان (الخضم والقضم) بمجمل حروفهما أن تعكسا هذين الحدين المتمايزين بدقة عكساً فيزيائياً مادياً. (وبالنسبة، نلاحظ من خلال هذا المثال كيف ان فقه اللغة يخضع الى مبدأ «أجمع وفرق في آن معاً»، إذ هاتان الكلمتان متشابهتان ومتباينتان في الوقت نفسه).

فالصوفي يهمل هذه الآنة الحيوانية الطبيعية الخفيضة المستوى ليتجه بكليته صوب المقام الجواني

الأنبيل، صوب الحرف بعدما صار الهياً أوروخانياً عبر آلاف السنين التي انفقها الروح البشري المدمت في تنعيم الحرف وصقله وتقليسه كيما يستحق أهلية مجاورة الآله، أي الحرف بعد ما هاجر من كثافته واستعجابه وتماهى والروح في هوية واحدة. ولكن الصوفي بهذا إنما هو يلغي المادة ويتجاهل أن الروح يستوطن المباشر المرئي، أو الكائن المشوف الموسط باللامنطور. فإذ ينزح الصوفي (التراشي أو النموذجي) إلى الداخل نزوحاً شبه مطلق، فإن الحروف تخسر الكثير الكثير من ثقلها الفقهي، الأمر الذي من شأنه أن يجيء بالاستيعاء مبتسراً منقوصاً، إذ يفقد المخزون حجماً كبيراً من شفافيته، ويستحيل إلى كتمامه لا تكاد تبين عن شيء، اللهم إلا أن يركز اهتمام الصوفي في إبان برهته الاستيعاب على التخارج الذاتي لأرواح الحروف، بالمعنى السحري للفظه، وهذا شأن يقع خارج دائرة اختصاص العقل، فلا شأن للغة اللغوي به قط.

وأما المأخذ الثاني فجدواه أن الصوفي إنما يتكلم على التلويح لا على التصريح، وذلك عن تقية وتحوط من شر العقبي ومغبتها. فعند الشيخ الأكبر انه لا يجوز افشاء «الأسرار التي اودعها الله في موجوداته وجعلها أمناً عليها»، ثم تراه يضيف في الكتاب نفسه، أقصد كتاب «الميم والواو والنون»، قائلاً: «وضعنا نحن منها في كتابنا إيماء لأصحابنا، حيث وثقنا انه لا يعرف ما أشرنا إليه سواهم، فلا يصل إليها من ليس منهم...» ثم يضيف في «كتاب الباء أ» ما نصه: «فحقق نظرك في هذا الكتاب فانه يلوح لك من ورائه أسرار رقيقة كثيرة سترها أهل طريقتنا غيرة منهم على الكشف، وما لوحنا بهذا القدر منها الا عن غلبة».

لوانه صرح بتلك الأسرار تصريحاً وفصلها وبسطها أمام العقل، إذن لكفانا مؤونة الكثير من التنقيب والجهد في مضمار اكتناه الطاقات الدلالية للحروف، واجتباء رسائلها الموجهة إلى العقل.

وبإيجاز، إن الاعتماد على ابن عربي في هذا المجال قد لا يخلو من مضار، بل قد يحمل من التضليل بقدر ما يحمل من الهداية، سواء بسواء، وما من سبيل إلى تجاوز هذه المشوية الا بالعودة إلى الأسس الفيزيائية للأصوات وأجراس الحروف.

وأيضاً كان جوهر الشأن، فإن علم الحرف، وهو ما أراه المحك الأول والأخير للفقهاء الجديدي، بل ما أعده صميم فقه اللغة ومبتداه ومنتهاه، إذ لا موطن للباطن ولا لصور الباطن وذبذبات الروح الا في أجراس الأصوات، إن هذا العلم قد نال من التشريف والتعظيم لدى الصوفية ما يؤكد أن فقه النفس هو فقه اللغة بأمر عينه. وما من أحد أكثر غراماً بعلم النفس من الصوفية. يقول الغزالي: «الحقيقة فقه النفس». ولعل هذا الغرام بالنفس وفقهها أن يكون الأول بين جملة الدوافع التي حثت الصوفية على الاهتمام بعلم الحرف والاعلاء من شأنه أيما إعلاء.

يقول الشيخ الأكبر في كتاب «الميم والواو والنون» ما نصه: «منزل شريف يعطيك من المعارف الإلهية الوجودية ما يُناسب في المشاهد الميم والواو والنون التي آخرها أولها، فلا أول ولا آخر. فاعلموا وفقكم الله أن الحروف سر من أسرار الله تعالى، والعلم بها من أشرف العلوم المخزونة عند



الله، وهو من العلم المكنون المخصوص به أهل القلوب الطاهرة من الأنبياء والأولياء». وفي هذا دلالة قاطعة على أن الصوفية قد تنبهوا، وربما منذ ما قبل ابن عربي بكثير، الى أن علم الحرف هو علم الصورة العقلية الأسية نفسه، وأنه لا فقه ولا معرفة بالنفس من دون هذا العلم، ما دامت الحروف مستودع «المعارف الإلهية الوجودية». ولعل هذا أن يعني ما فحواه أن المهمة الختامية للفقه اللغوي، لكل فقه لغوي باطلاق، هي الكشف عن الماورائي الكامن خلف المادي والساكن في انسجته والواهب له طاقة العيش.

ولكن الشيخ الأكبر يرسم نوعاً من المبدأ في فقه اللغة لا أحسبه الا خاضعاً للنقاش، إذ تراه يقول بعد هذا القبوس الأخير: «ولتعلموا أن العلم بالحروف مقدم على العلم بالاسماء تقدم الفرد على المركب، ولا يعرف ما ينتجه المركب الا بعد معرفة نتيجة المفردات التي تركبت عنه». مثل هذا المبدأ يتجاهل ما فحواه أن معرفتنا بالحروف لا تعني شيئاً سوى أن نشق رسائل الحروف ومنطوياتها وقواها المحايثة اشتقاقاً جوائياً من الكلمات نفسها. وهذا يعني أن العلم بالحروف مواكب للعلم بالاسماء ومتفاعل واياه، او قل هو ينبغي أن يكون كذلك، بحيث يصح عند ذاك المبدأ القائل بأن لا أول ولا آخر، وإنما ثمة دائرة وحسب، دائرة تبدأ حيث تنتهي، أو هي لا تبدأ او لا تنتهي.

لبابة الأمر، إذن، أن الصوفية إنما وصلوا الى العلم بالحرف من خلال تحليل اللغة وطول معاينة ظواهرها وبواطنها. ولهذا فإن في الاستطاعة اليوم، وإن لم يكن في اليسر والسهولة، أن نصل الى دلالات الحروف من خلال طول التمرس وجهد التمرن على قراءة المعجم العربي (ولعل «تاج العروس» أن يكون خير المعاجم للفقيه النازع الى ترسيخ نظرية في الأنساق المعجمية العربية). ولعل إحالة المشابهات والمتماثلات بعضها الى بعض ان يكون اول خطوة باتجاه القبض على دلالات الحروف. ففي ميسور الفقيه، بعد الكد وجهد التنقيب في المعاجم، أن يصل الى حقيقة مؤكدة فحواها أن كل ثلاثي مزود بحرف علة إنما هو حامل لصورة الكينونة (او نقيضها العدم) ومحشو بلوئين من لويناتها المتباينة مظهراً والمتماهية جوهرأ، وذلك دون ان يرجع قط الى ابن عربي، او الى التراث الصوفي باطلاق، ولو ان ابن عربي يلوح تلويحاً لا تصریحاً بهذه الحقيقة نفسها. فلو أخذت كلمة «أكل» مثلاً، لوجدت أن وظيفة الهمزة التي تصدرها إنما هي الدلالة على التكرار، على ما يحدث ثانية، على ما يغلق الدائرة. فالأكل، او مضغ الطعام، هو تواتر فعلة واحدة بعينها، او تكرار قيام الأسنان بعملية واحدة. وسميت الأرض أرضاً (والهمزة في صدرها) لأنها ثابتة راسخة، والثبات، كالتكرار، سمة من سمات الكينونة، او قل ان الثبات والتكرار هما الديمومة بام عينها، والديمومة هي الشيء الوحيد الذي يعيده العقل.

أما أن النون حرف مثنوي يتألف من الظهور والتواري في آن معاً، أو ظهور الغائب وغياب الحاضر، فقد وجدتها عند ابن عربي جاهزة للقطف، ولكن دون أن يصرح الشيخ الأكبر بأن هذا الحرف يفيد تجلي التواري، أو تواري التجلي. ولهذا فإن بعضاً من الفقهاء لم يحالفهم السداد الدقيق حين حسبوا أن المقطع المؤلف من النون والباء يفيد الظهور وكفى، إذ ليس من شأن هذا الفهم أو

الزعم ان يسعفنا في التمييز المتناهي بين هذا المقطع (المؤلف من النون والباء) وبين مقطع آخر يتألف من الباء والراء، إذ كلا المقطعين من مملكة الظهور- التواري، بيد أن بينهما فرقاً ليس باليسير. وهنا ينبغي التذكير بأن فقه اللغة إن هو، في جوهر ما هو، الا التمعن والتدقيق في اللوينات المتشاكلة والمستسرة في الحروف. فالمقطع الأول- أقصد النبد يفيد الظهور مما هو خفي، أو قدوم الشيء من باطن الظلمة الى حيز التجلي الجاهز. ومثلها الممتاز هو لفظ «النبى»، وهو من يكتنه المغيب، أو يستجلي المكنون المستبطن والمخبوء في ظهر الغيب. وكذلك النبع والنبت الطالعان من ظلمة الأرض المتوارية الى حيث الشمس والألق.

وأما المقطع الثاني، أعني الباء والراء، فمقطع يفيد النصوع، أو شدة الظهور. وهذا مما يصدق على الاندياح وشدة الاتساع. ومن هنا كانت كلمة البرّ تفيد شدة النصوع من خلال الاندياح المتماذي الفسيح. فما السعة الا مجرد ضرب من ضروب النصاعة أو شدة الوضوح، بحيث لا يبقى لمقطع الباء والراء، وكذلك للنسق المؤلف منهما وما يثلثها، الا معنى واحد وحسب، صورة واحدة وكفى، ومفادها شدة الوضوح أو تألق الظهور، ولكن من دون التفكير بنقيض ذلك، أقصد من دون التفكير بمملكة التواري.

إذن، مع النون والباء لا نفكر الا في الانجاس من الخفي، من المتواري أو المستبطن، وهذا هو التجلي، أو التمظهر حصراً. أما مع الباء والراء فلا نمنح الأولوية للغائب والمستسر، وإنما نشدد على الوضوح والاندياح وحضور المرئي بكامل جهريته. اننا هنا في مملكة النهار، مملكة الظهيرة، بل في قلب متنها، على وجه التحديد. وهذا يعني بالضبط غريزة العين التي كدح الانسان طوال مشروعه من أجل اشباعها. فالبر مبسوط أمام البصر بكامل سعته ونصوعه، وما سمي البرد (بفتح الراء) برداً الا لشدة بياضه ووضوحه، وبالتالي لشدة حضوره، أمام العين، وذلك خلافاً لقطرات المطر شبه العائمة. وأما البرد (بسكون الراء) فقد ولدت بعد البرد (بفتح الراء)، وربما كانت هذه الأخيرة في مرحلة من المراحل اللغوية هي اللفظة المستخدمة للدلالة على حالة الشعور بالبرد. وعلى أية حال، فان سكون الراء هنا ليس من الصدق قط، إذ هو يفيد سكون حركة الانسان وتحواله في الصحاري بحثاً عن منابع الحياة. ولهذا قالوا جمادي الاولى والثانية (الدالة على الجمود أو السكون)، وكذلك قالوا ذو القعدة (الدالة على القعود)، إذ هذي هي أشهر الشتاء والبرد التي كانت تقعد بالبدوي وتمتعه من التجوال. فسكون «الراء» في «البرد» إشارة الى سكون الانسان نفسه.

ثم إن الفهم القائل بأن النون والباء مقطع يفيد الظهور وكفى لا يتنبه كذلك الى الفرق بين النون والباء، من جهة، وبين الباء والنون، من جهة أخرى. أجل، ثمة فرق شاسع بين النون والين، فرق يؤسسه الترتيب وحده، أو تسبيح الواحد من الحرفين على الآخر. فبينما يفيد النب ظهور المرئي من اللامرئي، أو قل التجلي، ومثاله- كما أسلفت عليك- النبي الذي يكتنه عالم الغيب ويستحضره الى عالم الشهادة، فإن البن ظهور المرئي من المرئي، انبثاق الحاضر من الحاضر (لا من الغائب)، ومثلها الابن الذي يظهر من الأب، وكلاهما منظور شاخص جاهر. فالباء ليس مجرد

حرف ظهور وحسب، بل وكذلك حرف اندياح وبسط ونصوع. والنون، إذ احتل الموقع الثاني فإنما هو للظهور كذلك، وهذا يعني أن البن ظهور الظاهر من الظاهر أو الحاضر. أما الهمزة التي تنصدر كلمة «الابن» فإنما وظيفتها الدلالة على التكرار الصانع للديمومة، إذ الابن يكرر الاب ويديمه.

وفي تقديري أن الانسان قد اشتق الباء من صوت الطفل، من بأبأة الحيوانات الصغيرة، إذ لعله أن يكون أول صوت أو حرف ينطقه الطفل البشري، وكذلك الطفل الحيواني، وهذا يعني أنه أول انكشاف للروح في الوجود، أو قل انجلاء بكارة الروح، على وجه الحصر. ولهذا قدسته الصوفية المغرمة بتقديس كل ما هو موسوق بالعذري، أو كل ما هو معذّر بكر لم يستهلك بعد. وبما هو أول انكشاف وظهور، أول انجلاء للروح أمام الروح، فقد عد الحرف الحامل لصورة الظهور بامتياز، ولكن دون أن يغيب عن بالنا أن اللغة العربية مثنوية، وإن الحرف الحامل للظهور يحمل التواري في الآن الواحد. وذلك يصدق تمام الصدق على حرف الباء. فمع أنه أول ظهور للنطق على لسان الطفل البشري، فانه ظهور غامض نسبياً، إذ لا يكاد الطفل يبين عما يريد حين يبأء كالحوانات المستعجمة. ولهذا حمل الباء التواري مثلما حمل الظهور.

أما النون فبدحره الى المرتبة الثانية قد خسر سمته الأخرى، سمة التواري، وبقيت له سمته الأولى، سمة الظهور (وبذلك أصبح البن يعني ظهور الظاهر من الظاهر). وبما أن مثل هذا الأمر حال نادرة فقد كانت الألفاظ المؤلفة من الباء والنون وما يثلثها قليلة العدد، ولعل آخرها «بنى» بمعنى تزوج، لا بمعنى انشأ بيتاً، إذ المعنى الثاني طارئ على ما أحسب.



ولست لتجد لدى الشيخ الأكبر منحنى كهذا المنحنى في التعامل مع الحروف، سواء في «الفتوحات» أو في الكتب الثلاثة المخصصة لعلم الحرف، إذ هو يقترّب من حروف اللغة وكأنها أرواح يمكن استحضارها، الأمر الذي من شأنه أن يؤكد امكانية وصول الفقيه المحدث الى علم بالحرف من دون اعتماد كبير على علم الحرف الصوفي (أما علم النفس الصوفي بشأن آخر)، إذ لا يمكن لعلم الحرف الصوفي أن يكون ذا نفع أو جداء الا حين يكون التلويح نابضاً بفحواه دونما لبس.

ولكنك تقع في الجزء السادس من الباب الثاني للفتوحات المكية على خبر يتعلق بكيمياء الحروف، بالنسبة التي بينها، او بكيفيات اتصال بعضها ببعض، كيمياء تولف اللغة، أو المعجم، إذ يقول الشيخ ما نصه: «وهذا الباب يتضمن ثلاثة آلاف مسألة وخمس مائة مسألة واربعين مسألة، على عدد الاتصالات بوجه ما، لكل اتصال علم يخصه. وتحت كل مسألة من هذه المسائل، مسائل تشعب كثيرة. فإن كل حرف يُصطحب مع جميع الحروف كلها، من جهة رفعه ونصبه وخفضه وسكونه وذاته وحروف العلة الثلاثة. فمن أراد أن يتشفي منها فليطالع تفسير القرآن الذي سميناه

«الجمع والتفصيل». وسنوّي الغرض- إن شاء الله- في كتاب «المبادئ والغايات» لنا، وهو بين أيدينا».

حسنا أيها الشيخ الأكبر!

لئن اكتشف هذا الكتاب الأخير، كتاب «المبادئ والغايات»، الذي يذكره الشيخ عدة مرات في الفتوحات المكية، وكذلك في سواها من مؤلفاته الباكرة، والذي أظنه ما انفك مخطوطاً قابلاً في مكان مجهول من أماكن الدنيا الواسعة، ولئن كان ينزع صوب استنباط أسرار الحروف من طريق تحليل معاني الألفاظ وتعالقات المقاطع والحروف، فإنه سيكون مفتاح الفقه اللغوي وكاشف أسرار العربية، إذ البحث في (٣٥٤٠) تعالق تتم بين حروف المعجم لتشيد صرح اللغة الشامخ الضخم، ليس الا شأناً خارقاً للمألوف، بل لست أحسب أن أحداً في تاريخ الفقه اللغوي كله، التراثي منه والمحدث، قد استطاع أن ينجز مثل هذا الانجاز. ولئن جاء هذا الكتاب كما أوّمل له ان يكون فإنه سيمنح الشيخ الأكبر لقب الفقيه اللغوي بامتياز، ولقب اكبرقيه لغوي في تاريخ اللغة العربية برمته، وأما إن جاءت مجهودات الكتاب على غرار ما قدمه الشيخ من استقصاءات في مضمار علم الحرف في «الفتوحات المكية»، وكذلك في «الرسائل»، فإنه لن يكون أكثر من مصدر واحد من مصادر فقه لغتنا الشديد التعقيد.

ومما هو موضع تساؤل حقاً أن لا يتنبه الفقهاء المحدثون الى هذا الكتاب طوال قرن أو بعض قرن صرفت في التنقيب عن اللغة. ولا يقل غرابة عن ذلك إهمال المشرفين على التراث العربي في وزارات الثقافة وسواها لهذا الكتاب النفيس الذي أوّمل فيه الخير العميم وأتوسم فيه مفتاحاً لأسرار العربية.

والمبدأ الكبير الذي يمكن ان يستقى من هذا الكتاب- استنباطاً من المقبوس الأخير- يمكن أن يتحرر في التشديد الاضماري الذي يصبه الشيخ على ما فحواه أن الحروف تحمل الصور من خلال اتحادها بعضها ببعض اتحاداً كيميائياً أو تناسلياً. والشيخ يمثل على ذلك بقوله: «إن الذكر والانثى لا ينتجان أصلاً ما لم تقم بينهما حركة الجماع، وهي الفردية...». فالحروف لا تنتج الصورة الا باتحادها، والنتاج هو الفرد، وهو الثالث الذي يؤلف بين الأضداد في وحدة التركيب، تماماً كما يؤلف الواو، الذي هو من حروف الكينونة، بين الكاف والنون، كيميا يأتلف الكون، وعند الشيخ أن لا شيء على الاطلاق الا وينبثق من بذرة «كن» على حد قوله. بل لقد ذهب الشيخ صراحة الى أن غياب الواو من كلمة «كن» الأمرية (إذ لا خلق البتة من دون غيابها، فغيابها يقول الله للشيء «كن» فيكون)، إن هذا الغياب يعادل تماماً غياب القضييب في الرحم لكيما ينتج الثالث، أو الطفل، ولولا هذا الغياب الأخير لما كان ثمة نتاج ولا استمرار حياة حيوانية.

ولهذا توسطت «الواو» كلمة «الزوج» التي تطلق على الذكر والانثى كليهما. ولا بد ان يكون أصلها «الزج»، من دون الواو، وانما زجت الواو في منتصفها لتكون رمزاً عن الخلق والانجاب، إذ حروف العلة بوجه عام هي الحوامل الكبرى لرموز الكينونة او الديمومة، بل انها رموز للاله نفسه في

النظرية الصوفية العربية. وفي الحق أن تأمل حروف العلة وهي تشغل عين الثلاثي، أو منتصفه، يفضي بالمرء الى الاعتقاد بأنها لا تنفذ الا وظيفة واحدة، وهي الدلالة على الامتداد، والامتداد رمز كبير من رموز الديمومة، بل هو الديمومة بأم عينها. وللمرء أن يتأمل كلمة «خاط» المأخوذة من الخط، وكذلك «راح»، أو «الروح»، التي مات اصلها الثنائي، وكذلك «فاز» و «فاق» و «نام»، وما الى ذلك من الفاظ، كما يتبين الصواب في هذا المذهب. بيد أن مما هو جدير بالانتباه دوماً أن العربية قلما تفرز الألف عن الباء، أقصد أنها لغة مثنوية ترى نقيض الشيء في الشيء نفسه. ومن هنا كانت لفظة «عاق»، التي تتوسطها ألف الامتداد، أو الديمومة، الألف التي عدها الصوفيون رمزاً للاله نفسه، أو للديمومة السرمدية الخالصة، كانت هذه اللفظة النقيض المباشر والفوري للامتداد: انها الانقطاع او توقف الخط حصراً.

ولعل من شأن مثل هذا النهج في التفكير أن يشدد ويؤكد على مسألة الاتحاد الكيميائية بين الحروف، وذلك بوصف هذا الاتحاد ضرباً من توالج وتفاعل من شأنه أن ينتج مركباً هو اللفظة التي هي البنت الشرعية لهذا الاتحاد. ويبدو أن الشيخ. قد كان أمهر الكيميائيين في زمانه، ولا سيما إذا ما علمنا أن الصوفي النموذجي ما كان لتصفوه أن يكتمل قبل ان يحيط احاطة شاملة بدقائق علم الكيمياء، وهو العلم المتواطىء مع النسق الوجودي في المنظور الصوفي، أو قل العلم المتواطىء مع النسق الوجودي بوصفه فتوحات، اقتراعات ونتائج، تأتي حصيلة لالتحامات دائمة، او كما يقول الشيخ نفسه: «التحام الهويات لايجاد الكائنات».



ومهما يكن الأمر في قوام جوهره، فإن علم الحرف هو فقه اللغة حصراً وتحديداً، وان الفقيه النازع الى جعل فقه اللغة فلسفة نفسانية خالصة تزحف دوماً صوب «نقطة العقل»، لا محيد له البتة عن هذا الملهج الشريف المفعم بالأسرار النفسية والمضمرات الجوانية المستدقة جد الاستدقاق، والتي قل أن ترسخ لمنهج علمي صارم، لأنها لا تسلس قيادها تمام الإسلاس إلا لهجاس نبيل خاص يمكن تسميته هجاس السرائر والأقاصي، هجاس النائيات التي لا تطاها الا الألفاظ الحسنى، الألفاظ الجوانية البانعة الرافهة في ملكوت الروح.

بيد أن علم الحرف هو مجمع المشاكل اللغوية، أو قل جملة الاشكال الفقهي برتمته. ومتى وجد الباطن المدمت حلاً لهذه المعضلة، وجد كل شيء مستقره وغايته، إن كان للشيء مستقر وغاية باطلاق، والا فلا حيدة عن الوجيف والتقلقل. ولهذا أراني أحسب أن لا انتصار للفقيه المحدث ما لم يصبح كل حرف من حروف المعجم هجاساً خاصاً يذهل المرء عما سواه.

غير أنه لا بد من التشديد تكراراً على أهمية التأصيل، أو التجذير، أقصد أهمية الأس الفيزيائي لأجراس الحروف، إذ ربما كان من شأن البنوع ان يدللك على المصب، ولا سيما إن أنت

أحسنتُ اتباع المسار. فلئن أخذتُ «الهاء» مثلاً، وأمعنتُ فيها النظر لوجدتُ أن العقل إنما اشتقها من صوت الهواء حصراً، إذ يملك إيقاعها الفيزيائي نفسه أن يعكس صوت الهواء في إبان هيجان المسموع. وبما أن الهواء هو الغائب الحاضر (وتلكم سمة كينونية، أو وجودية، لا يتمتع بها شيء مخلوق سوى الهواء وحده) فقد لحقت الهاء باسم الآله في آخره (وذلك لأن الآله كالهواء حاضر غائب في آن معاً)، وكذلك بالهوى، بوصفها ضمير الله، والضمير الدال على الغائب المفرد، إذ الغائب المفرد يكون غائباً عن البصر وحاضراً في الوعي لدى ذكره أو تذكره. وحين وقعت الواو في آخر كلمة «هوى»، لتدل على الغائب، الذي هو غائب وحاضر في آن معاً، فانها إنما فعلت ذلك عن اقتباس من الطبيعة نفسها، بل من صوت الهواء حصراً. ولا شك عندي في أن الهواء كان يسمى «هوى» بتسكين الواو- في برهة انبثاق اللغة من الطبيعة، ربما قبل مائة ألف سنة أو يزيد. وإثر ذلك بقليل سحبت هذه «الهوى» الساكنة الواو، والتي ما انفكت حتى اليوم تلفظ على هذا النحو في كثير من الحالات (راجع ذلك في شعر الحلاج، وفي رسائل ابن عربي)، سحبت كيما تشير إلى كل غائب مفرد، وذلك لأنه كالهواء، حاضر غائب في الحين الواحد. ولما كانت الواو في الصوت الفيزيائي الطبيعي للهواء نفسه بمثابة امتداد طويل- ولا سيما في إبان العواصف الهائجة- فقد أخذ هذا الحرف المقدس رمزاً لما هو ذو روح، أو لكل ما يتمتع بهوية الذاتية، وما من كائن قط له إطلاق هذه الهوية إلا الله وحده في عرف الإنسان القديم، إنسان التدين والورع.

ولقد استتب حرف «الهاء» في سواء كلمة «الكهف» ليكون المؤشر إلى غياب الكهف في الأرض، أو قل إلى صورة شيء مجوف شبه كروي متوار عن الأنظار مفتوح على الخارج، إذ الكاف للتكوير، والهاء للغيب (أو قل الغياب الهابط إلى الأسفل)، والفاء للافتتاح، أو للفتح الخفيف. ومن هنا لا بد للكهف من أن يختلف عن الغار، أو عن المغارة، إذ الغار غياب كامل ممتد إلى الأمام و يبلغ مستقراً في النهاية، أو هكذا تشير الحروف المؤلفة لهذه الكلمة. أما المغارة فأشد غوراً من الغار، وذلك لأنها تحتوي على الميم، حرف الانبهاج المتماضي. فالمغارة هي الغار المتطرف في الغورية المظلمة. (ويمثل هذا التمييز يكون العقل معنياً بأخذ الدقائق في الحساب.)

كما أن الهاء لا تحمل معنى الغياب وحده بل هي تحمل كذلك معنى الهبوط، أو قل الغياب الهابط، أو الهبوط الغائب. وهي بهذا تتناسب و «الهوى» الإلهي، وذلك بما أنه يهبط دوماً إلى ما دونه- وفقاً للمذهب الصوفي- كيما يمدّه بالعون والقوة، إذ من دون هذا العون لا يملك الدون أن يتقوم بذاته ويصمد. ثم إن حركة الهواء الطبيعي تسمعها الأذن كما لو انها تهبط من الأعلى إلى الأسفل. ومن هنا جاءت الهاء بمثابة اتحاد لصورتين، أو أكثر. وهي لذلك حرف خطير الشأن في فقه اللغة العربية، بل يبدو لي أن من المتعذر على المرء أن يتقن علم الحرف العربي من دون أن يتقن الفحوى العميق المستسر داخل هذا الحرف المقدس. وبالطبع لا بد من التنبيه إلى مثنيته المتناقضة.

ثم إنك لو أخذت حرف الحاء مثلاً آخر وامعنت فيه البصر لوجدت أن العقل إنما استفاده من

صوت الانسان نفسه، أو من صوت الحيوانات الأخرى، ولا سيما في برهة الحر اللاهب، أو في برهة الضيق اللاحق بالنفس الحية. ولكن العقل بعدما استقاه من الصوت الطبيعي للكائن المنتفس، قد راح ينزح بالحاء خلصة صوب الداخِل، صوب مملكة الترميز المسكونة بالغبش، إذ الانسان هو الكائن الرامز، أو الكائن الأكثر ترميزاً بين المخلوقات كافة (وهو بذلك إنما يقلد الله الذي اتخذ من الأشياء طراً رموزاً له وكتابات عن ذاته نفسها، وفقاً للمذهب التقوي الورع). ولكن على مَ صارت الحاء دالاً أو رمزاً؟ على الحياة نفسها، في المقام الأول، ثم على الحرارة والحركة بوصفهما المجلى الأكبر للحياة.

أما الحاء فقد جاءت من مصدرين طبيعيين، أو من صوتين فيزيائيين متباينين الى هذا الحد أو ذاك. أما اولهما فصوت خضم الخضار، أو النماء اللين الطري، وهو ما أحالها فيما بعد الى رمز للطراء والخضرة، وأما ثانيهما فصوت تطلقه الحيوانات الغاضبة المستنفرة، فجاءت الحاء في كثير من المواقع آية على الغضب والجهد والتوتر، وما الى ذلك من مقامات. والأمثلة على هذه الحال الأخيرة جمة عديدة: حرق، خبط، خرش، خض، خلخل، خضرب، خش... الخ. وهذا يعني أن الحرف الواحد قد يكون مؤلفاً من (أو صادراً في أصله الطبيعي عن) احساسين اثنين يتباينان كثيراً أو قليلاً، ولا يحدد الاحساس المطلوب الا التعالق بين الحروف، فالحاء في «الجلس» للطراء، لليونة، لما هو شبه خفي، وكذلك حالها في الخفت والخباء والخس... الخ.

ولو أخذنا حرف الغين مثلاً رابعاً لوجدنا أن العقل استفاده من مناغاة الطفل وعده آية على الغياب والظهور، فهو غياب لأن الأطفال لا يفصحون به عن مقاصدهم، وهو ظهور لأنه دلالة على انبجاس الروح في الكائن. وفوق ذلك فإن هذا الحرف كثيراً ما يكون دالاً على الرقة واللطف والجمال، ولا سيما حين يلحق به حرف الزين والنون، أو حين يسبقانه. وما كان لهذه الرقة أن تكون من محمولاته الا لأنه صوت طفلي أغن. وحتى في كلمة من مثل «الغث» تراه يشير الى الرقة، وان لم تكن هذه الرقة من النوع الجمالي. كما انه يظل في الوقت نفسه حاملاً لمفهوم الغياب أو صورة التواري، حتى في هذه الكلمة الأخيرة نفسها، إذ الغثاة، أو شدة الهزال، تنطوي على الاتجاه صوب التلاشي أو الاضمحلال، ومثل هذا الاتجاه هو في جوهره جنوح صوب التواري والغياب.

والميم (مثلاً خامساً)، كالغين، مشتق من أصوات الطفل البشري، بيد أن الفرق بين هذين الحرفين جاهز ناصع. فلئن كانت الغين رمزاً على غياب الشيء الظاهر كغروب الشمس مثلاً، فإن الميم لشدة انبهامه لا يدل بالدرجة الأولى الا على شدة الغياب، أي على الأنبهام أو الانطماس. والأرجح أنه دليل انبهام في الاصوات وفي المجرّدات والمفاهيم أكثر مما هو ذو صلة بالمجسمات الشاخصة. انه همهمة الصوت الذي لا يبين ولا يفصح عن مقاصده ومحتوياته. أكثر من هذا، قد ترى الطفل البشري وهو يهمهم بالميمات غير مسرور، غير منبسط النفس والأسارير، بينما تراه مشروحاً مبسوطاً وهو يتلفظ بالغينات المتتالية، الشيء الذي يؤكد نهارية الغين وغبشية الميم، بل سوادها، أو قل حتى ظلمانيتها. إن الميم يلفها الحللك ويغلغل فيها، ولكن من دون أن يغيب عن

بالنا انشعابها الى ظلام ونور. وعلى هذا يمكن لكلمة «بهم» أن تقرأ على هذا النحو: ظهور (بالباء)، وغياب شيء ظاهر تشعر بوجوده دون أن نراه (بالهاء)، واستغراق كامل حالك (بالميم). أو: ثمة شيء يستظهره العقل ولكنه يحاول اكتناه أمره، فما يكون من ذلك الشيء إلا أن يتغلق على نفسه ويحتجب ويصر على أن يثبت العقل بازائه مركوساً في الحيرة أو التقلقل. وقد يجد الصوفي نهجاً آخر في قراءته لهذه الكلمة من خلال حروفها: فالباء عنده آية على الوجود، والوجود الحق هو الله، والهاء حرف هبوط الغائب، والميم حرف الانبهايم. وعلى هذا فإن البهم (الحيوانات) هي نزول الاله الحق الى كائنات عجماء وحلوله فيها مخبوءاً مستتراً، إذ بقوته وحدها تتقوم الأشياء وتصمد، ومن دونه فلا قيومية لشيء ولا صمود.



بيد أن الحروف، أيأ كان منبثقتها الفيزيائي الأول الشارح لدلالاتها، لا بد لها من أن تكون مأهولة بأرواحها الخاصة، بالمعنى المجازي للفظة. فالراء للحركة والسكون، والحاء للحياة والحرارة والحركة، والتاء للرقعة الانثوية، والتاء للتناثر والتفشي، والجيم للاضطراب والهيجان، والباء للانفتاح الواسع، والفاء للانفتاح الصغير أو الضيق، والصاد للتراص، والسين للحراك السلس الشديد اللطف، او للحركة المستسرة الهادئة، والكاف للثبات المكين، واللام للتلبث والملازمة، وأحرف العلة لرموز تكبيرية والذميمة، والذال للدوري والدائري، والذال للخشونة، والزين للجمال، والضاد للضم، وكذلك الظا (المعجم)، أما الطاء فللرقعة التي تقل عن رقة التاء الانثوية، أو قل هي للظاء الذي لا يخلو من صلابه، ولكنها الصلابه التي لا تبلغ حد صلابه الصاد والضاد والظا، والقاف للقطع، وتعدو للقطع الشديد عندما تقفوها الصاد والضاد. ولكن هذا كله لن يعمينا عن الحقيقة الاولى في هذا المضممار، الا وهي أن القول الفصل في تحديد المعاني والصور انما هو ملك نظرية التعالق، او الاتصال بين الحروف.

وعلى هذا يغدو في ميسورنا أن نلاحق التمييز بين الصور، من جهة، وبين التفاوت القائم بين مراتب صورة واحدة، أو قل حتى بين آناها المتراصفة. ولعلني أقصد ما فحواه أن ثمة تبايناً واضحاً بين كلمة «قطع»، وكلمة «غم»، مثلاً، إذ تنتسب كلاً من هاتين اللفظتين الى مملكة معينة مباينة لغيرها من الممالك الصورية، فالاولى من مملكة القطع، أما الثانية فمن مملكة التوارى. ثم انني أقصد كذلك أن ثمة فرقاً جوهرياً بين الفاء التي هي للفتح الخفيف (فم، فرد، فرق، فرح، فزر، فنج، فل... الخ) وبين الشين التي هي للانشعاب، إذ بين الانشعاب والانفتاح فروق جوهريه. وكذلك، فإن في وسع المرء، انطلاقاً من استيعائه لأرواح الحروف، أن يدرك التباين الدقيق الفاصل بين الغم والههم، مع أن كلتا اللفظتين تنتسب الى مملكة واحدة هي مملكة التوارى. فالغم، ومثله الغمض والغمر (وأقل من الغمز والغمت والغمد والغمص والغمس)، ومثله كذلك، أو يكاد يناهزه ويدانيه، الغمل والغمط والغمق والغمي، يقع في ذروة سلم صورة التوارى، بل ربما لا تجد كلمة



في اللغة العربية كلها تعدل هذه الكلمة من حيث تعبيرها عن التواري. او حتى الانهزام. فلا الغلق ولا الطمس ولا البهم بقادرة على اداء المعنى المقصود. أما الهم، فان هاءها، بما تنطوي عليه من احساس بالهبوط، تترك منفذاً، ولو صغيراً، للظهور والبيونة. فالانسان يعرف ما يهيمه، ولكنه قد لا يعرف كيف يتخلص منه. أما «الغم»، لما هي مؤلفة من حرفين كلاهما غيمومي استبطاني، فإنها لا تترك أي مجال لرؤية ما خلفها، إذ الغيم هو الدجن الداخن الحالك الرابض بكامل ثقله على صفحة الساء بحيث يحجبها، او يحجب جزءاً منها، حجباً تاماً عن المقلة الرائية، بينما يترك السحاب (من سحب، وله وزن فعال، فهو، إذن، حراك)، يترك مجالاً للنظر والاستشفاف، وربما للرؤية كذلك. وقراءة لفظة «السحاب» من خلال حروفها أمر جد ميسور: لطف حركة منفتحة (على أمداء متمادية وبلا تخوم أو نهايات، إذ هذي هي دلالة الباء). فالسين للسلاسة، والحاء للحياة أو الحركة (هنا) والباء للانفتاح اللامتناهي (ومن هنا، من هذا الفهم الصوفي للباء، يمكن للمرء أن يدرك ما جدواه أن الصوفية التي قدست حرف الباء، واستوعته من حيث هو رمز للتفتح السرمدي اللامحدود، كانت جد مؤهلة كيما تستوعي الوجود بوصفه فتوحات وانفتحات. ومن الخطأ الشائع أن تنسب هذه الفكرة الى الفيلسوف الألماني فريدريك هيغل بوصفه اول من اكتشفها. والذين يفعلون ذلك إنما يجهلون فحوى «الفتوحات المكية»، موسوعة الشيخ الأكبر الفلسفية).

أما الألف التي اقحمت على مصدر السحاب (أي على السحب، بجزم الحاء) فانما هي لتمنح هذه اللفظة سمة من سمات الكينونة، ولتكن سمة الامتداد، او الفاعلية، إذ كل ما يفعل يمتد، يحرك، يتجه. وهذه هي وظيفة الألف في جميع ما يشتق على وزن فعال، كقتال، وجدال، ولزام، وطعان... الخ.

وبما أن «الغم» هي الكلمة الدالة على شدة الغيمومة والتواري والاحتجاب، حتى لكأنها تشير الى استغلاق مطلق، أو الى قطيعة بين العقل وموضوعه، بين الصورة الذهنية المجردة وبين ما تستخلص منه موضوعياً، بما أنها كذلك فقد اولها العقل العربي كبير اهتمام، وربما منذ عشرات آلاف السنين، فهي قديمة قدم اللغة لأنها كلمة تتألف من حرفين. ولنلاحظ هذا المثل الجاهلي لتبيين أهمية لفظة «الغم» بالنسبة الى العقل، ولقد استقيته من «أساس البلاغة» للزمخشري (راجع مادة غمم). تقول الزوجة: «إذا كان الفقر والنزع قل الجزع، وإذا اجتمع الفقر والغمم تضاعفت الغمم»، وهذا يعني أن المرأة تملك أن تحتتم فقر زوجها إن كان هذا الزوج ذا نزع (بفتح الزين)، أي منفتح الروح غير مغموم، أما إذا اتحد الفقر وغمم النفس في الزوج، فهذا يعني انطماس الروح واستحالة الحياة الى جحيم.

ولكي يتضح للذهن معنى اتحاد الغين والميم، او امتلاك ذلك الاتحاد لعرام صورة التواري، دعنا نقبس من الزمخشري، أو من «أساس البلاغة» حصراً، هذه الأقوال.

«سحاب أغم: لا فرجة فيه».

- «أغمي يومنا وليلتنا، إذا لم يرَ فيها شمس ولا قمر».

- «يوم مغمى، وليلة مغماة».

- «أغمي على الرجل».

- «غميت البيت: سقفته».

- «وبيت مغمى: مسقف».

- «وغمأوه وغمأه: سقفه».

- «وإنه لفي غمة من امره، إذا لم يهتد للمخرج منه».

- «وغم عليهم الهلال، وهي ليلة الغمى».

ويبدو أن اتحاد العين (المهملة) والميم لا يقل كثيراً في دلالة على الانبهام، أو التواري، عن ذلك الاتحاد الذي رأيناه بين الغين (المعجمة) والميم. وهناتقلب العين (المهملة) من الظهور إلى التواري، إذ العربية لغة أصداد، بكل ما لهذه الكلمة من معنى. ولهذا كان البيت المغمى هو البيت المغمى، كما يقول الزمخشري، وكان في الممكن أن تقول العمق والعمق. أما العام (بتشديد الميم) فهو العام تقريباً، إذ كلاهما يشمل ويغمر. ولا عجب في أن يكون العين (غير المنقوطة) مثنوياً يحمل الدلالة على الظهور وعلى التواري في الوقت الواحد. فالقطة، أو العين (وهي التي قدستها الثقافة الفرعونية وعبدتها، لأنها أعظم نوافذنا المطللة على الوجود، ومن دونها لا عقل البتة، وعبادتها هي عبادة العقل حصراً)، العين التي يتماهى حرف العين وإياها، إنما تخضع لهذا الانشعاب نفسه، فهي تبصر أحياناً وتعجز عن التبصر في أحيان أخرى، بل قل إنها مسكونة بالعجز عن الرؤيا، بحيث يؤلف هذا العجز مقاماً ماهوياً في جوهرها نفسه، أو برهه في تركيبها الكينوني. ولهذا قال المعري، في الجزء الثاني من اللزوميات:

ما سدرت، في العيان، أعينهم

لكن عيون الحجي بها سدرُ

والسدر عدم استتباب صور الأشياء في العين. وثمة سدر في طرف اللب، على حد عبارة المعري مرة ثانية. وعند المعري أن هذه المثلبة، هذا السدر، وسم كينوني للعقل لا فكك له منه.



بيد أن السؤال العاتي الذي يمكن لفقه اللغة الجديد أن يواجهه، أو أن يتحدى صلفه، ولكن بشيء من الخيرة، هو هذا: عندما يتحد حرفان (روحان) ابتغاء تأليف الثالث، أو المعنى الناتج عن

تزاوجها، أفلا تختلف اللفظة المركبة من اتحاد هذين الحرفين عن لفظة أخرى تتركب من الاتحاد إياه، ولكن بعد ان يتبادل الحرفان موقعيهما؟ ولنأخذ هذا المثال: ما الفرق بين السح والحس؟

إن العودة الى الكلمات المؤلفة من حرفين، وما أكثرها في العربية، لغة الحفاظ على القديم، على جملة الأبناء والدهور، الى أقصى مدى ممكن، ينبغي أن تكون المنطلق الأساسي للفقهاء الجديدي في زحفه نحو حل هذا الاشكال. فالسح لطف حركة، أما الحس فحركة لطيفة، ولكن الزمن وحده هو الذي يميز بين هاتين الآتين، أو هذين الوجهين للشيء الواحد، وياعد بينهما كثيراً. فمع السح نشدد على محمول الحركة أو خبرها، أقصد اللطف أو السلاسة (وهذا أدق)، أو قل الاستمرار أو شبه الاستمرار، أو التسلسل أو التسلسل، ومع الحس نشدد على الحركة أو الحياة (اللطيفة أو السلسة)، أكثر مما نشدد على السلاسة نفسها. ولهذا كانت كلمة «الحس»، وما انفكت، تعني الصوت، أولاً، وتعني الصوت الخفيف القريب من همس، ثانياً. مع الحس لا نفصل الشيء عن محموله، عن خبره، ولكننا نشدد على الشيء نفسه قبل محموله، أما مع السح فينصب التشديد على المحمول قبل أن ينصب على الشيء نفسه، ولكن، بالطبع، دون إهمال للحامل إذ العربية، لغة وحدة الوجود، بل ولغة الحنين الى الديمومي الكلي الشامل الغامر (وهي في ذلك كالالموسيقى العربية تماماً، وهي الموسيقى التي تحن الى الله عند مقامها الأسمى)، العربية لا تميز كثيراً بين الحامل والمحمول، وتؤمن بأن الكائن هو جماع محمولاته.

وعلى هذا يمكن القول بأن الكر (والكاف من حروف الديمومة والكينونة، وهو ملحن التكرار الاول في اللغة العربية، ملحن الثاني الذي ينقطع الوجود من دونه) تختلف عن الرك، إذ الكرتبات الحركة من خلال تكرارها لذاتها (ومثالها الكرة وحركتها)، أما الرك فهو الحركة الثابتة المستمرة من دون أن تضطر الى تكرار ذاتها، لأنها لا تكاد تعرف اي انقطاع.

بيد اننا لن نغفل عن الانتباه الى أن الحرف الواحد قد يكون متنوع الدلالات، ولو ان دلالاته المتنوعة هذه يجمعها جامع ما، أو يحشدها حاشد معين يسوقها الى بؤرة التواحد. فالحاء، مثلاً، تعني الحياة والحركة والحرارة، ولكن هذا لا يتحدد الا في قلب اللفظة الواحدة الخاضعة للتأمل. ففي الحر (بجر الحاء وفتحها ورفعها) تعني الحاء الحرارة، وفي الكلمات المشتقة من مقطع يتألف من الراء والحاء، لا تراها تعني شيئاً سوى حيوية النشاط، أو الحيوية وحدها، فالراحة هي الثبات (اذ حرف الراء للثبات مثلما هو للحركة)، الممتد، أو الطويل المدى، الواهب للحيوية، أو القادر على تجديد الحيوية. وما الرواح والعودة مساءً الى البيت الا من أجل امتلاك الراحة، وعلى هذا فإن صورة الراحة، أو نصوع مقولة الراحة ومفهومها في الذهن، أسبق من صورة الرواح. وكذلك تلفي الحاء في لفظة الحب قابلة لاحتمال محمولات متباينة بعض الشيء (ولو انها متماهية في سويداء جوهرها الأعمق): الحرارة، الحركة، الحياة. وعلى هذا فإن الحب هو الحياة (الحرارة، الحركة) المنفتحة على اللامتناهي انفتاحاً متمادياً، أو بغير تحوم، إذ الباء هي اللامتناهي أو المسافة

التي لا تقف عند أي مكان. والضممة التي على الحاء في كلمة «الحب» لها دلالة، فالحركة المفتوحة على الكائن والكون والأشياء الخارجية، إنما هي حركة ضم وعناق واحتواء داخلي أو جوانبي حميم. أما الفتحة التي على الحاء في «الحب» فدلالاتها مختلفة، إذ هي تشير إلى إمكانية تفتح الحبة عن الحياة، أو حركة الحبة باتجاه الانجاب بالحياة. فالحب انفتاح يضم، انفتاح لا محدود ينبج بالحياة من خلا، ضمها، أما الحب فليس شيئاً آخر سوى التفتح اللامتناهي، أو على اللامتناهي، ولكن من دون تضام. ومع أن الحبة تبقى الحركة (الحياة، الحرارة) الحاركة باتجاه أمداء مفتوحة على المطلق، وعلى الرغم من أن الحب يحمل المعنى نفسه دون سواه، فإن الفارق، أو برهة الفرز، قد أنجزته الإشارة التي على الحاء نفسها، إشارة الفتح أو الضم. (وهذا نوع من الانتباه الى الفرق بعد التوحيد، أو العكس.)

وكذلك لن يغيب عن البال سمت المثوية الرابضة في قلب الحرف الواحد، فلئن كانت الراء للحركة في بعض المواقع، فإنها لا تكون الا للثبات في مواقع أخرى، ولا سيما حين تقفوها الباء: ربض، ربص، رقد، رخم، ركز... الخ. بيد أنها في مواقع أخرى قد لا ترفض المحمولين على السواء، فالرص، مثلاً، حركة وشدة، أو ثبات وشدة. وفي لفظة «السر» تبدو الراء للثبات، ما لم تؤخذ من حيث هي أصل لكلمة «السير»، وهنا لا أراها تشير الى غير الحركة. فالسير، في الأصل البدئي، هو السر، وآية ذلك أننا لا زلنا نعيدها الى عين الحرفين اللذين تتألف منها كلمة «السر» عندما نردها الى حالة الأمر. وما أقحمت الياء على عينها الا لاحقاً أو مؤخرراً، فالثنائي دوماً أسبق من الثلاثي.

وفي كلمة «السري» المأخوذة من كلمة «سر» بعد اقحام الألف على آخرها هذه المرة، تبدى الراء للثبات والحراك في آن معاً، إذ هي ثبات الحركة، أو المواظبة عليها، مما يشير الى أن الراء حرف ديمومة، في أعماق أعماقه، ديمومة ثبات وديمومة حركة معاً. وعلى هذا يمكن القول بأن السر هو اللطيف الرابض الثابت الديمومي المثابر على سلاسته وخفياته وتسلكه الهاديء في قلوب الأشياء. (ومن هنا قالت الصوفية بسريان الحق في الموجودات طراً.)

أما في «أسر»- والفارق بين «أسر» و«سرى» هو موقع حرف العلة وحسب فالراء للثبات بكل وضوح. ولهذا يبدو حرف العلة، بوقوعه في ختام الثلاثي، إنما جاء ملحناً من ملاحن الامتداد في الحراك حصراً وتحديداً، بينما هو ملحناً من ملاحن الثبات، بوقوعه في صدر الثلاثي، أز في فاء الفعل، وفقاً للمصطلح التقليدي. ويبدو لي أن حرف العلة إنما هو للثبات أينما وقع، لا الثبات الذي هو نقيض الحركة، بل الثبات الذي هو نقيض العدم، قبل كل شيء. وهذا يعني ان حرف العلة يشير الى ديمومية الحال، بما في ذلك ديمومية الحركة نفسها.

ولا تختلف وظيفة الراء في لفظة «السريان» عنها في لفظة «الجريان»، وأصل اللفظتين هما: سر وجر. بيد ان الملحن الصانع للفرقية (الفردية) هو تمايز السين عن الجيم. فالسين لطيفة روحانية

مدمة، كما يمكن لصوفي أن يقول، أما حرف الجيم، وإن كان يشير إلى الجمال فإنه حرف الجملجة والهيجان والاضطراب. وليس صدفة أن يتصدر هذا الحرف العنيف اسم «الجمل». وفي زعمي أن الجمال لفظة اشتقت من الجمل، وليس العكس (مثلما اشتقت الأناقة من الناقة)، وأن اشتقاق الجمال، وكذلك الجميل، من الجمل، إنما جاء بعدما أصبح الإنسان الابتدائي يمتلك الجمل. وهذا يعني أن الجمال لا صلة له بالجمل، في أس الدهر. ولكن بعدما صار ذلك الحيوان محور حياة الأعرابي، بعدما صار تجسيدا للمال ومداراً للصراع، بعدما صار العنصر الحاسم في الديات والمهور (وهما الموت والحياة حقاً)، أصبح في الممكن اشتقاق الجمال من الجمل، والأناقة من الناقة. وربما كانت الوسامة، وربما القسامة، هي اللفظة الدالة على الجمال قبل أن يمتلك الأعرابي امتلاكاً محورياً سفينة الصحراء الأمتن.

ولا تملك الجيم أن تدل على الهيجان إلا لأن الاضطراب، أو هوج الحراك في بعض الأجسام، يكاد ينطق بحرف الجيم متواتراً أو متراصفاً عدة مرات. فالسريان هو الحراك الناعم، وشبه الخفي، أما الجريان فحراك مجملج، ولهذا تراه ينطبق على حركة الماء الهادرة.

ولن يغيب عن بالنا ما جدواه أن الحرف العربي الواحد مشوي الطبع والجوهر. فالجيم التي هي للجملجة، أو الحركة الهائجة العارمة المضطربة، قد يستخدم لتقبض هذا الشأن بالضبط، أقصد لتوقف الحركة تماماً، لا لهدوئها، ولا أدل على ذلك من وظيفة الجيم في لفظة «الجمد». ومن خلال قراءة حروف هذه الكلمة يتحدد معناها هكذا: الهيجان الكامن الذي دارت دورته. والجلد، كالجمد، لولا فارق الميم واللام، وهو فارق ليس باليسير. وهي تقرأ هكذا: عرام طاقة صلبة دارت دورتها، أو قوة متماسكة واقفة عن الحراك (عن السيولة). ولهذا كان الجمد والجلد اسمين للهاء المتجمد.

وكثيراً ما يبدو لي أن للحرف الواحد سَمَتَيْن متضافرتين متجادلتين: اولها حسي، يخدم الحواس الخمس، ولا سيما حاسة اللمس، وهذا هو أقدم الاثنين، وثانيها ذهني راق متطور جاء بعدما نزع الروح البشري إلى داخل ذاته. وهذا السميت هو بالضبط ما يؤسس الصورة العقلية، وما يجعل من فقه اللغة علماً بنوأة العقل. ولعل من أشق المهمات التي سيواجهها الفقه الجديد أن يكون هذا المبحث الدقيق السلس، مبحث ربط سميتي الحرف أحدهما بالآخر ربطاً محكماً لافكاك له، تماماً كما تربط اللغة بينهما في كل حرف في إبان تشكل اللفظة، أو اثتلاف الحروف كيبا تصوغها.



وأيا كان شأن علم الحرف، ومهما يك محور الخلاف حول مدلولات الحروف، فإن ثمة حقيقة أساسية قد تم اثباتها عبر هذه المقالة، وفحوها أن علم الحرف الفقهي المفلسف، أو المُتَغَسِّن، يمكن

ولادته وارتقاؤه بمعزل نسبي عن علم الحرف المصوّف، ولكن فقها متطوراً للغة العربية، فقهاً أصيلاً وعالياً، شمولياً واحاطياً، لايسعه ان ينهض قط بمعزل عن فقه النفس الصوفي، وذلك فقط لان اللغة العربية هي لغة صوفية، أقصد بالضبط لغة الدم المتهيج لسريرة الكائنات وعمائقتها وامدائها، والمنقّب بكل جهد جهيد عن الديومي الأرسخ والأبقى، عن مركز المراكز وسر الاسرار برمتها، عن ينبوع النيايح المتمور بالدفوق منذ الأزل والى الأبد. وهذا تماماً تنماهي اللغة العربية والسيمياء المصرية القديمة، مما يدل على أن جوهرها واحداً، روحاً أحادياً، قد أبدع وأفرز الاثنتين معاً.

والفكر، عند هذه النقطة بالذات، يكون قد غمس في لجة خضم اشتقاقي، شاسع وكوني، اذ هنا يملك العقل ان يحبس حدساً بما فحواه ان الماورائي الرابض خلف المجسمات والشخص طراً هو ما يتحكم تحكماً ابداعياً وسرياً بهذه العينات الراهنة المرئية. وما لم يؤمن الفقيه بأولوية الماورائي (ولا أقصد الاولية، او الاولى، الزمانية البتة)، ما لم يتجه بكلية صوب المستسر الحاكم الضابط المهيمن، والناظر من كل حسية او تسطح، فانه لن يكون قد تقف من جوهرية الجوهر ولو نتفة طفيفة. بل لعل في قناعتي التامة ما جداؤه ان لا شيء عظيماً يمكن انجازه إلا من أناس يؤثرون الغامق على الفاتح، أناس يبحثون عن رتبة المحوص المحص، ويتزكنون للظلام اكثر مما يتفيطنون للظهير، اذ ما من عمق بمعزل عن غيبس، وما من اصالة على حيدة من عمق، ولا يفقه اللغة الا من لقف الليل ونفناق وسوسة الليل.

ولست احسب ان من المبالغة في شيء أن يُذَهَبَ الى ما فحواه أن علم اللغة يمكن ان يصير العلم الكلي الشمولي، أو قل علم العلم نفسه، وهذا يعني ان على فقه اللغة، أو قل الفقه اللغوي للنفس البشرية، ان يضع نصب عينيه أهدافاً شديدة النوى، متمادية الى ابعد حد ممكن، كأن يكشف في صيغة المعجم، في انساقه، عن الحنين السرمدي الى التاله، الى ان يصير العقل نفسه رباً وخالقاً، عن الهلاع السري، من قوى الكون الغامضة المنففة من حول النفس، وفي النفس، عن سر المشهد والطقس الديني، عن وهج الحب الشبقي الابتدائي الذي هو نتاج كيفية وهج الدم، عن الملحمة والذبح والولع باللحم البشري، عن طقس ماتم الزعيم وفحواه، عن سر عبادة مركز الدائرة شاخصة على هيئة حب للابوين وتبجيل للزعيم عن كيفية انعكاس القمع والحظر والتحرير في الانساق المعجمية، وبإيجاز كأن يكشف عن سر الاسرار المتعضون وحمة الكائنات.



بودي، إذن، أن أجعل من فقه اللغة علماً لا وظيفة له قبل تمكين العقل من معاينة الماهيات العقلية الكونية ذاتها. وبداهة، ان هذه المعاينة لا يمارسها الناس لا وفقاً لسنة «كل على قدره»، اذ لكل امرى مبلغ لا يملك البتة أية قدرة على تعديده. ولكن العقل بهذه المعاينة وحدها يملك ان يعانق صوامت الواقع واولانياته.

ويبدو ان لا مندوحة لي من التحذير من مغبة الاحجام، او الارتعاد، أمام مقولة الصوامت او مقولة الاسرار، وكذلك من مغبة الاعتقاد المسطح بما فحواه ان القول بالسر السرير يتناقض والمنزع العلمي، او وجدان الواقع ولهذا ينبغي التوكيد على ما جذاؤه ان العلم بما فيه العلم الفيزيائي الحديث، لا يبحث في المادة الا عن صوامت وأسرار وقوى مباطنة محايثة، وان كل من يعجز عن ادراك مثل هذا الحق البسيط هو بالضرورة الجاهل بالعلم وربما الجاهل باطلاق ان الاسرار، القبلية، او الصوامت، هي جوهر الواقع المعاش ولبابه وينوعه الذي يندلق منه، وقانونه الذي يحكمه باحكام ان الاسرار هي الحق والعقل والواقع على الأصالة، ولن يسعك البتة ان تؤمن بهذه الحقيقة الا اذا كنت ممن يستهجنون وجود الكون والكائنات. والاهم من ذلك ان كل منهم لا يرى في الواقع سراً صامتاً ان هو الا فهم يجب عليه مراجعة نفسه. ولكن حذار من الظن بأن الاسرار لا تستوعى البتة، اذ هي دوماً شفافة وتفيض على العقل من الأشياء. فما اقصد بالاسرار بأن هذا السنن مبذول لاي كان، اذ هو وقف على نخبة النخبة وحدها. وقد يدركه الانسان البسيط بعفوية ودونما جهاد او اجهاد، ولكن ادراكه هذا ليس الا ادراكا ذوقيا وحسب. أما المتفهبون الذين يحسبون أنفسهم حائزين على المفتاح الذهبي للملكوت، على «افتح يا سمسم»، فهم ابعد الناس عن الادراك وعن التذوق معا، لانهم محرومون من ضرائم الذهن ولطائف الروح كليهما.

ما ابتغيه، إذن، ان يصير فقه اللغة علماً بالانسان والواقع الاجتماعي والوجود الكوني، على السواء. ولا علم الا بالصوامت، وكل من لم يلقف الصامت لم يلقف العلم، وانما سطوحه، او ما كان منها مدانياً وقريباً. وعند القريب تقعد الهمم المتقاعسة الواهنة، اذ القريب موطن الضعيف، بل الكسح.

ولعل اولى الخطوات في هذا السبيل ان ينجز الفقه ما فحواه ان اللفظة العربية ضرورية حتمية، بحيث انه لم يكن في الامكان قط ان يسمى البحر كتاباً ولا الكتاب بحراً، ولا الجبل تلاً ولا التل جبلاً. الخ، اذ لا وجود في هذا الكون الا للضرورات. وليست الصدفة عندي الا الضرورة في إياها الحر، وليست الحرية الا الضرورة في أنها المتوافق مع الروح.

ولعل ثانية هذه الخطوات ان ينصب القسم الاكبر من الفقه اللغوي على استبيان اللونيات والافياء الجوانية للمعاني، بحيث يبرز ما هو دقيق جد الاستدقاق، وبحيث يصير علم اللغة العلم بالمستدق، بل بالمضمر. وهذا يعني مناداة المضمرات والمنطويات الصامته واستنفاها كيا تؤلف هدفا فقهيا يسعف العقل في استكناه «نقطة العقل».

أما ثالثة الركائز فلعلها ان تكون الماهاة بين الصور الاولانية والانساق المعجمية. بيد أن أهم ما في الأمر ههنا (وهذا هو أهم ما لم يتغضى له الفقه التراثي ولا الفقه المحدث) هو الانتباه الى ما فحواه ان اللغة العربية مبنية ومنسقة، في معظمها، على صورتين اساسيتين: صورة الكينونة (الدائرة، المربع، الكرة، الامتداد، الديمومة، التكرار، التثليث. الخ)، وصورة الوصل والفصل (الجمع

والفرد) المثنوية. بل ان النفس العربية التراثية سوف يستحيل على العقل استيعاؤها بمعزل عن مقولة  
الفرقة (الفرق، الفراق، البعد، النوى، الفاصلة.. الخ). وهذا مما يؤكد ما فحواه ان صورة  
الوصل والفصل (القرب والبعد، الوحدة والفاكك، الجمع والتفرق) انما كانت اساً للمعجم العربي  
لانها بالضبط أسٌ للنفس التراثية (وربما البشرية على الاطلاق).

ولكن جملة هذه المنجزات وسواها لن يدفع بها الى أنها الانضج والارفع، الى مداها المتماذي  
الا الروحُ الأنقى المثابر دوماً على تحقيق رتبة المحضية في سواء روحه ولأجل روحه.  
فالمجد، ملء المجد، لكل ما جاهد طويلاً كيما يصير روحاً، بل كيما يصير الروح على وجه  
الخصر.

دمشق

ربيع ١٩٨١