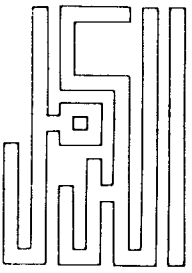
العدد السادس . ربيع ١٩٨٢



فصلية ثقافية

رئيس التحرير

محمود درويش

سكرتير التحرير

سليم بركات

صمم الغلاف رشيد القريشي
الاخراج الفني نبيل البقيلي
تصدر عن الاتحاد العام للكتاب والصحافيين الفلسطينيين
بيروت ، ص . ب . ١٤/٥٠١٠ ، تلفون ٣١٦٠٣١
التحرير : ص . ب . ١٣٥٧٢٩ ،
هاتف ٨٠١٣٤٩ بيروت ـ 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 ـ لبنان .

دراسات

الفقه اللغوي الجديد
اولياته واشكالاته

يوسف سامي اليوسف

ينحصر مبتدأ هذا المقال، وكذلك بغيته المحورية، في محاولة العرض لأعتى الاشكالات التي سوف يتعسّر على الفقه الجديد أن ينمو ويتطور قبل أن يهدم حصانتها ويذلل 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 ميسوره الاستتباب في مقام المخاض، ناهيك بمقام النمو والارتقاء.

وفي تخميني أن في الميسور 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 ميسوره اقصاء ميدانه عن ميدان علم الحرف المصوَّف، إذ الجوهري في الحالين سيان، أقله من وجهة نظري الفردية، فكلا العلمين لا ينزع الا الى هدف واحد: استكناه المضمر 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 مُحدِثاً 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 إلّا الأنباه والألباء، او قل إلّا الممسوسون بوجدان الأقاصي والمخبوءات. ولهذا حصراً يلتقي علم الحرف الفلسفي، وهو ما لم يولد بعد، وعلم الحرف الصوفي، وهو ما انقرض لأنه لم يعد يقبل بالتشاكل وعصرنا المتآكل الرث. فما لم يؤمن الفقيه المحدث ـ أياً كان ـ بأن 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 محاورة 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 المبادىء الاولية التالية أن تشغل فسحة جد واسعة في رقعة معظم الشأن:

أولاً: إن اللغة، بداهة لا حصافة، هي من منجزات العقل، ومما أقحمه الروح على الوجود منذ انبجاسه مترنحاً من فؤاد الطبيعة الطفلي المخضل. ولعلني لا أريد بالعقل ذاك الظاهريَّ وحده، أقصد لا الذهن ولا الوعي وحدهما، وإنما ابتغي في المقام الأول العقل الباطني الخبيء، وهو ما يعمل- ناشطاً حيناً ومترهلاً حينا 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 الظافرة، وهي التي لا يعوقها- حين تكون في إبان عرام برهتها الذكرية الشَّابة- أي عائق باطلاق. فما أحسب أن البدائيين العرب، في الأزمنة الممعنة 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 النُقْلة المستطيرة الفاقعة. 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 فُرضت 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 حجباً أبدياً، أو ربما حجباً موقوتاً بميقات تطور الأداة. ومهما يكن الأمر في قلب ماهيته فإن اللغة من منجزات العقل، بلا أدنى مماراة. بيد أن هذا المبدأ الاولاني البدهي ليس بالشيء الثانوي، كما يبدو للوهلة الأولى، بل إنه- لامراء- المفهوم الأسيّ أو المبدئي الذي لا دلالة له قبل هذه الدلالة: إنَّ 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 فانني لن أفيها حقها من التشديد. وليس في وسعي ها هنا الا أن أشدد التوكيد على ما فحواه أن فقه اللغة لن يتطور أي تطور جوهري، حتى ولو قيد أنملة، من دون أن يتحكم هذا المبدأ البسيط بجملة حركة الفقيه، أو جملة زحفه باتجاه 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 أوْ حَيْدةٍ 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 جوهري الى ما أنجزه الفقه اللغوي التراثي.

وفي لباب قناعتي التامة ما تحريره أن هذا المبدأ البدهي الأسيَّ 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 أمكاناته الثرية ويبلغ تخومه القصوى، مثلما سفر 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 أمحاولة فقهية حتى الآن ويسم جهوده بميسم الابتسار.

ثم إن غياب هذا المفهوم الأسِّ 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 جورجي زيدان اول كتاب فقهي له في ثمانينات القرن التاسع عشر، ولست لأظنَّه اول من تصدى لهذا العلم في المحدثين، إذ ربما سبقه الى مثل هذا الحقل بعض من مثقفين جِلةٍ كاليازجي أو سواه. وعلى أية حال، فان الجهود لم تنقطع 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 العلايلي عن كنز نفيس.

ثانياً ههنا ينتقل البحث خطوة جديدة لا تقل أهمية عن المبدأ الأسيّ الاولاني، بل هي إن لم تكن استمراراً له فانها تخارجُه الأوضح ومولودُه الأول. فما دامت اللغة ثمرة العقل المصوغة 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، أقصد بما هو وجود في العقل ولأجل العقل، وجود ينماز امتيازاً 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 الفرقية (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 المماهاة، 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 أُخرى، فانه قد جهل الكثير من صور العقل الكبرى، صوره التي تحمل كل منها في جوفها (بل تُضمر) فروقاً وأفياء ولوينات ممعنة في الدقة والتفرد، او التفرق، حتى ليعجز عن ميزها الا أشد العقول استطاعة على التفريق والميز، وحتى ليمكن الايمان بأن علم اللغة هو بالضبط علم الدقة، بل علم اللامتناهي في الاستدقاق، او في الامتياز عما سواه. فإن من أهم المبادىء المتحكمة بحراك العقل، بما هو عقل، ومن اكثرها اولانية في زحفه صوب بؤرة الحق الكوني، هذا المبدأ: «إما الفرق، وإما التيه». وهو من اوائل المبادىء التي يدّرسها قادة الفكر الصوفي. والأبدى من ذلك أن يقال بأنه ما من أحد يملك أن يمارس هذا المبدأ الممارسة الصفزية، 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 الراقة السفلانية- من بنيانهم النفسي بثقل وغزارَةٍ استثنائيتين. واني لأرى أن من بين أبرز مثالب الفقه اللغوي التراثي أنه لم يول برهة 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 توالجات (من كيمياء)، بين الحروف، تماماً كما تتلاقى الكائنات وتتقارب لتتحد وتتوالج لكيما تنجز المجمل الكوني الواسع المنداح. إن لغة تتألف من بضع وعشرين لفظة لانها تتألف من بضعة وعشرين حرفاً، لهي 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، والخاء حرف الطراء المخضل الملموس باليد، والقاف حرف القطع المسموع بثقل شديد. إذن، أين استطارة الجوانية البشرية، واين شراء العقل بالدقائق والتفاصيل؟ لهذا، ولهذا حصراً، جاءت الكيمياء اللغوية، أو قل صارت الأصوات الحيوانية لغة نزحت الى الداخل حتى القرارة الأُسيّة. وكل ذلك انما تم بفضل صورة الاختراق، بفضل فاعلية الافتراع أو الافتراق.

ولئن كان الفقه التراثي قد أدرك شيئاً من صورة الاختراق حين صنّف 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 والتفاصل والجمع والفرق. لقد غابت هذه المقولات عن ذهن الفقهاء طراً، أكانوا في المحدثين أم في التراثيين (وقد استثني العلايلي مرة ثانية، ربما 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 وأفقي 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 مماهاة صور الطبيعة وصور العقل وأنساق اللغة.

وفي مطلق ايماني أنه ما دامت هذه الصور الأسية، أقصد صور الكنيونة بما في ذلك صور الديمومة والحراك، وهي الصور الشديدة السبق حتى على صورة الاختراق السرمدية، ما دامت منفلتة 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 يختزلهما 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 تطيق سجناً ولا قيوداً البتة، مما يعني انها انديا‌ح دائم وسرمدي.

ومما يدل عليه مبدأ الأمداء المتمادية هذا أن الفقيه غير النابه لن يغوص في أغلوطة مفادها رؤية هوية النسق الواحد واحتجاب فروق ذراته وكفى، بل هو سوف ينزلق كذلك في أغلوطة اكبر من هذي بكثير، وهي اغلوطة اقتران أضمومة كبيرة من الأنساق المعجمية في الهوية الواحدة دونما تمييز بين فرقية (فردية) كل نسق عن الآخر. وخلاصة هذا الاشكال رؤية الوحدة من دون خصوصيات التفاصيل ولونياتها المتفارقة. فإن مما هو في جد اليسر أن نصنف الأنساق اللفظية في أضمومات 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 اللوينات داخل الصباغ الواحد الساجم المنسجم. وفي تخميني أن علماء النفس المحدثين، لو لم يدأبوا على ازدراء الفلسفة والعبارة الفلسفية، لقالوا بأن الأوديبية، وكذلك عقدة الخصاء، 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 المؤلفة لماهيته السرمدية المطلقة، وذلك تماماً على نقيض ما يراه المتفيهقون والمتلمظون بقشور الأفكار.

فلئن كان العقل حياةً، والحياة «فتوحات» ولوينات وفروق، كان 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 وحملة 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 وفذاذتها. إن هذا الكتاب لا بد له من أن يكون ينبوعاً ـ ولو صغيراً ـ للفقه الجديد.

بيد أن ما ينبغي التوكيد عليه الآن ملاكه أن فقه اللغة من دون مبدأ الاحادية الساجمة المنسجمة، من دون مقولة وحدة الوجود المطلق، لن يؤتى أية استطاعة على التقدم الجوهري، ولو قيس أئملة واحدة، إذ هو بانكاره للوحدة سوف ينكر مقولة الصورة، وعندي أن الفقه العربي لم يقصر عن شأوه المرجو الا بسبب من عدم بلوغه الى مقولة الصورة. فمبدأ الفرق، إن هو أُخذ 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 أيما اسهام في التعجيل بالانقطاع الذي حل بالفقه التراثي إثر وفاة قمتيه الشامختين، أقصد ابن فارس وابن جني.

فالاكتفاء بمبدأ الفرق مرفوض هو الآخر، إذ الاختراق عناق في الحين الواحد. ولا يعني الاكتفاءُ 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 أُخذت على حدتها، لن يكون الا التبعثر والفوضى المطلقة نعم، إن الاكتفاء بالفرقية من دون وحدة الوجود لن يحمل الى العقل سوى الخاووس. وهذا هو بالضبط ما قضى الشيخ الاكبر جل عمره في سبيل شرحه وتبيانه. فالحق لا يكمن الا في الجمع بين المبدأين المتعارضين المتحدين في الكينونة الواحدة.

وها هنا لا بد من التحذير، بل والمبالغة في التحذير، من مغبة ارتماء الفقه العربي الجديد في شباك علوم اللغة في اوروبا 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 حبائل علم النفس الأورو ـ أمريكي. ففضلاً عن أن هذا العلم الأخير لن يفيد كثيراً، وربما ولا قليلاً، فإن أضراره ستكون اكثر 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 أُخوّل نفسي حق الزعم بأن فقه العربية الجديد لا يملك قط أن ينبثق الا من مصدرين تراثيين بالدرجة الاولى: الفلسفة الصوفية بِسَمْتِها العقلاني، والفقه اللغوي التراثي الفذ.

□

دعنا نأخذ مثالاً 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 والوغد.

انهما تفترقان تماماً في القلب وتتحدان 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 التفاصل 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 كلتيهما اقحاماً، وفيْ أطوار لغوية وحضارية عالية نسبياً. ولكن كيف تحدد الفرق بين الوعد والوغد؟

مع الواو يبدأ الامتداد، أما العين فللظهور، وأما الغين فللغياب او التواري، ووظيفة الدال أن تقفل الدائرة في اللفظتين كلتيهما. 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 الوغد في أصلها الأقدم- فهو من يلحق الشرخفية 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، غدراً، في غيبة عن وعي الأول، أو في منأى عن البينونة، بحيث يمكن القول بأن الوغد هو الغادر، الى حد ما، والفرق بينهما أن في الوغد واو الامتداد، وفي الغدر راء الشدة والحركة والسكون.

في الوعد والوغد كلتيهما امتداد، ابتداء وانتهاء، دائرة مفتوحة واقفال للدائرة (مفتاحها الواو وقفلها الدال)، هذا هو مقام الجمع. وفي كلتيهما تواطؤ، او تصاقب، كما يحلو للتراثيين من الفقهاء ان يقولوا، تواطؤ في الحرفين الصانعين لمقام الجمع. بيد أن احداهما من مملكة الظهور، واخراهما من مملكة التواري. 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، او 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 وثانيتهما 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 تفاصل الآناء على هذا النسق. وما من أحد في تاريخ منطقتنا قد استطاع أن يستوعي هذه الفكرة بقدر ما رسخها الشيخ الأكبر، لؤلؤة الثقافة العربية، او 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 يحيل فقه اللغة الى علم بالحروف، أقصد بجواهرها المباطنة)، كان فقه اللغة العربية، بايجاز، امتلاك العقل لهذه القدرة القادرة على استبار الفحوى المحقوب في داخل الحروف من خلال تحليل التعالقات الراسخة بين حروف اللفظة الواحدة، أي على قراءة الفردية من خلال قسمات سحنتها، الشيء الذي يمكن تسميته بالقبض على اللُّوَيْنِ في جوف أحادية الصباغ الساجمة لنسق يتجاوز الفردية ويحتويها، ولكن دون أن يقضي على خصوصيتها وتفردها، 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 أشداق الفردية الشديدة الاتساع. فمثلما يصح القول بمبدأ «إما الفرق وإما التيه» كذلك يصح القول بمبدأ فحواه: إما الجمع وإما نثار الفوضى. والفوضى، لامرية، من مشاكلة 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 الخاووس والفصام، وحين أكد على آنة الفرقية انما 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 يحيا قبل ظهور «الفتوحات المكية»، تلك الآلاف المؤلفة من الصفحات التي ما دبجت الا لكي تشرح وتبسط اول واكبر أس من آساس 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 الجهبذ قد حب مسألة الفرقيات (الفرعيات) بشيء من الاهتمام اكثر من سلفه. أما الفقه الجديد- وهو ما ينبغي ان يتفاغم والانصاف- فما من مهمة بين مهماته، وما من إشكال بين إشكالاته الأعسر، اكبر من تعيين الفروق الصانعة للفرديات. وذلكم هو علم الحرف على الحصر والقطع، ولكنْ علمُ الحرف من دون سَمْته الصوفي، أقصد بالضبط من دون الايمان بامكانية استحضار ارواح الحروف والتناسم وإياها، اللهم الا أن يكون ذلك من قبيل المجاز. وها هنا على وجه الضبط، أي حين يصير حراكيَّ المَبْطِن، حيويَّ الطَبْع، يتوق بنهم الى العمائق والأقاصي، الى الماوراء الممعن في الانديام، سوف يتمكن الفقه الجديد، لا من تجاوز الفقه التراثي وكفى، بل ومن احراز كل ما يستحقه من شرف ورفعة، والا فلست لأراه شيئاً ذا بال.

ازدلاف الفرقيات (الفرديات او الفرعيات) الى الوحدة، وانبثاث الوحدة في فرقياتها، أو مجاليها 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، او الكثرة المتكثرة دواماً، في الانسجام الساجم، أو قل ترى الصباغ الأحادي المزاج وهو يلون مجموعة متباينة من الآناء المتمايزة المتنافرة الطافرة من سديم الاشتراك. وفي مقام الحراك ترى الوحدة وهي تنشطر وتطفر لويناتها لتنحل في الفروق المتباينة، بل والمتغايرة في الفرديات التي يغوص كل منها في لوينه الخاص المؤسس لفرقيته.

□

فقه اللغة العربية، إذن، إن هو على الضبط والحصر، الا هذا القبض على اللوينات الذهنية المستدقة جد الاستدقاق، أو ابراز ما أخفاه الباطن (والباطن جوهر العقل) في المعجم، ونقله من مقام التواري والاستتار الى حيز الشعور او الادراك. 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 ايلاج 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 ممعنة في التماهي. وهذا يعني أن فقه اللغة هو فقه النفس عينه، إذ كلاهما، كلا الفقهين، يدعم الآخر ويوضحه ولا يتكامل الا به.

وما دامت اللغة، أو الحامل الأوحد للتذهن، تتألف من حروف، كان لا بد ابتغاء التعرف على أدق لوينات الذهن وظلاله، من تحليل المبادىء الصورية الينبوعية التي تشحن كل حرف بذاته. بيد أن هذا ليس بكاف على الاطلاق، إذ لا بد من استيعاء الصيغة المؤلفة من حرفين امتزجا فكوّنا صورة معينة بانتظار حرف ثالث ينتج الثلاثيُّ عن اتحاده بهما.

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

نعم، هي ذي بلاد الكيمياء، بل وبلاد السيمياء أيضاً، والسيمياء هي الكيمياء مرفوعة الى أفق التصويف. والكيمياء، أو السيمياء، كانت جزءاً من علوم الأسرار، وربما منذ ما قبل بناء الأهرام وبرج بابل وسد مأرب، فليس من محوض الصدف أن تشتق يونان كلمة «الكيمياء» من «كمت» من اسم مصر نفسها، اسمها الفرعوني. وليس من محوض الصدف كذلك أن يكون جابر بن حيان، الكيميائي المشهور (من القرن الثامن الميلادي)، اول من وسم بوسم «الصوفي» في النصوص العربية المكتوبة. ثمة آصرة رحم وصلة قربى بين الكيمياء وأسرار النفس البشرية، أدناه أن استحالات المادة واصطباغاتها هي عين استحالات النفس واصطباغاتها تماماً، إذ قلما يملك الانسان أن يحوّل نفسه دون أن يحوّل الأشياء. والكيمياء، كما عرفها جابر نفسه: «اعطاء المواد أصباغاً 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 شان».

إذن، لا ينبغي للفقيه 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 بوطأة الزمن، أو بوجدان 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 كلتيهما. ومثل هذه الحقيقة الجوهرية لا تدل على شيء قبل هذه الآنة الجذرية: لن يملك الفقهُ اللغويُّ أيَّ تطور نوعي دون أن يرى العلاقات بين حروف الكلمة الواحدة من حيث هي تفاعل كيميائي بين هذه الحروف. فكما تتفاعل الحموض والمعادن كيما تسفر عن صيغة جديدة، كذلك تتفاعل الحروف فيما بينها كي تنتج الكلمة، الصيغة الصوتية التي لم يكن لها في الطبيعة أيُّ وجود، والتي يستحيل أن توجد قبل التحام الحروف التي هي بالأصل خامات طبيعية، تماماً كخامات

الكيمياء

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 عالمنا 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 الهذاء، 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 تخفق 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 النفيس، لا العكس، والنفيس ما له نفس، روح، والخسيس ما خسَّ، نقص، بسبب غياب النفس عن صيغته)، لما كانت الغاية الختامية للكيمياء، او قل للسيمياء، هي العروج بالوضيع الى أفق الرفيع، فقد جاءت اللغة المنبثقة من الروح نفسه، الروح السيميائي الصوفي، بمثابة نقلة تطرأ 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 قناعتي أن الفقه الجديد سوف يخسر الكثير، ما لم يستوعب هذه النقطة الانبثاقية والمحورية في الحين نفسه. إن اللغة، إن اللفظة نفسها، ليست شيئاً آخر، في أُسها الماهوي الفلسفي الرفيع، سوى تحويل الصوت الحيواني الطبيعي المنبهم والمعدوم الروح الى البؤرة النورانية المضاءة، حيث يغتسل بالنور ويتزكى، كيما يبلغ آن البرارة، بحيث يصلح لاستضافة معاني الله واشراقاته، أو قل بحيث يكتسب أهلية مجاورة العالم الأسنى المبرر الذاكي. وهذا يعني أن الحرف مستودع المعنى، او نقطة الكون التي يهجم منها العقل. ومن دون هذه النقلة، نقلة الحرف من الظلمانية والترابية والعجمة الحيوانية، الى نورانية اللطائف الخالصة من كل كثافة حيوانية وانبهام 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 أُس 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 الترقي». وهذا يعني أن روح منطقتنا يحركه الشوق الى معانقة المطلق المتعالي المفارق 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 أُس 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 التأله)، انما تم بفضل تطوير الانسان للحروف، ذلك التطوير الذي كان يجري على محورين اثنين: محور استخلاص الحرف من مادة طبيعية خام الى مادة مُرَوْحَنَةٍ، 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 وسدانته للطاقة الاستسرارية 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 ومكنوناتها، وبخاصة في الجزء الأول من «الفتوحات المكية»، وكذلك في ثلاث من رسائله المشهورة، اولاها «كتاب الألف وهو كتاب الأحدية»، وثانيتها «كتاب الميم والواو والنون»، وثالثتها «كتاب الياء». ويبدو أن له مؤلفات أُخرى تبحث في خواص الحروف وفي أرواحها، فهو يقول في «كتاب الميم والواو والنون» ما نصه: «ومنها باب بسيط في الفتح الفاسيّ [نسبة الى مدينة فاس في المغرب الأقصى التي عاش فيها فترة من عمره]، وسميناه المبادىء والغايات بما تتضمنه حروف المعجم من العجائب والآيات». ويبدو لي أن هذا الكتاب الأخير، كتاب «المبادىء 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 يماني الأصول من بابل وطيبة الفرعونية، بعدما مر بالأغارقة وسواهم، ولا سيما

بفيثاغورس، تلميذ بابل وطيبة 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 والسيميائية 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 مبثوثاً في كل شيء، ورؤية الأشياء من حيث هي رموز لآمون (وآمون، أو الآمن، تعني الخفي)، رموز للمنبهم الأعظم المُسْتَسِرّ في الكائنات طراً، هي الينبوع الأول للصوفية ولعلوم الأسرار في العالم طراً، بحيث يمكن القول بأن مدرسة ابن مسرة (التي تخرّج منها الشيخ) لم تكن تعلم سوى علوم الثقافة الهرمية العظيمة. وعندي أن الثقافة الفرعونية (التي هي الصوفية حصراً) لا تستهدف الا هذا الهدف المعرفي: استيعاء الشارط اللامشروط الرابض في صميم الصُفرية اليانعة، والذي تندلق 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، وان 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 صوفيتها الخاصة.

ولعل هذا من شأنه ان يكون فصيح الدلالة، بليغها. إن اهتمام الصوفية بعلم الحرف، وكذلك تقديسها للحروف من حيث هي أسرار او أرواح، لآية بيّنة على اهتمام العقل البشري، في أرفع آنائه، بقواه الباطنية وسعيه في سبيل استيعابها وامتلاكها بوصفها أسراراً مهيبة 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، فانني 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

وحباهم 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، او 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 الارتطام بأسوار المحجوب، أو بتخوم ما يند عن العقل. ومن العجائب حقاً ان يصاب العقل بالكلال حين يحاول استيعاء نفسه، الأمر الذي يؤكد بكل وضوح أن الدرب الى «نقطة العقل» ليست بالمعبّدة، حتى ولا بالممهدة.

ولماذا يشقى المرء بعلم الحرف ولا يسعد؟

لأنه، في رأيي، هو المكافىء الفقهي (اللغوي) لهجاس الاستسرار، هجاس التنقيب في الكائنات عن المنبهم الأعظم، عن الروح الذي تخفيه في ذواتها. وفي واهمتي أن فقيهاً ما لن يتمكن من بلوغ موطن «أسرار اللغة» إلا إذا كان مأهولاً بهجاس السريِّ، بهجاس يحث العقل على اختراق المرئيات 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 لهذا الشأن من ماهية وجوهر، فان لي على علم الحرف الصوفي مأخذين:

أما الأول فيتحرر في ان الصوفية أهملت الأصل الطبيعي، او الفيزيائي، للصوت، او للحروف، إذ الصوفية هي بالضبط مفارقة الوضيع الى الرفيع. ومن دون هذا الأصل الأسيّ 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 انكشافة. فالصوفي لا يهمه قط أن الخاء، 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 ايما اجادة حين ميز بدقة في «الخصائص» بين الخضم والقضم. فالخاء 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 الحدثين المتمايزين بدقة عكساً فيزيائياً مادياً. (وبالمناسبة، 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

الأنبل، صوب الحرف بعدما صار الهياً أوروخانياً عبر آلاف السنين التي انفقها الروح البشري المدمث في تنعيم الحرف وصقله وتمليسه كيما يستحق أهلية مجاورة الاله، أي الحرف بعد ما هاجر من كثافته واستعجامه وتماهى والروح في هوية واحدة. ولكن الصوفي بهذا إنما هو يلغي المادة ويتجاهل أن الروح يستوطن المباشر المرئي، أو الكائن المشوف الموسَّط باللامنظور. فإذ ينزح الصوفي (التراثي او النموذجي) الى الداخل نزوحاً شبه مطلق، فإن الحروف تخسر الكثيرَ الكثير من ثقلها الفقهي، الأمر الذي من شأنه أن يجيء بالاستيعاء مبتسراً منقوصاً، إذ يفقد المخزون حجماً كبيراً من شفافيته، ويستحيل الى كتامة لا تكاد تبين عن شيء، اللهم الا ان يرتكز اهتمام الصوفي في إبان برهة الاستيعاب على التخارج الذاتي لأرواح الحروف، بالمعنى السحري للفظة، وهذا شأن يقع خارج دائرة اختصاص العقل، فلا شأن للفقه اللغوي به قط.

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

لو انه صرح بتلك الأسرار تصريحاً وفصلها وبسطها أمام العقل، إذن لكفانا مؤونة الكثير من التنقيب والجهد في مضمار اكتناه الطاقات الدلالية للحروف، واجتباء رسائلها الموجهة الى 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 الى تجاوز هذه المثنوية الا بالعودة الى الأس الفيزيائي للأصوات وأجراس الحروف.

وأياً كان جوهر الشأن، فإن علم الحرف، وهو ما أراه المحك الأول والأخير للفقيه الجديد، 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 بأم عينه. وما من أحد اكثر 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 الأُسية 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 المقبوس الأخير: «ولتعلموا أن العلم بالحروف مقدم على العلم بالأسماء تقدم المفرد 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 نشتق رسائل الحروف ومنطوياتها وقواها المحايثة اشتقاقاً جوانياً 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 المتشابهات 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 بلُوَيْن من لويناتها المتبانية مظهراً والمتاماهية جوهراً، وذلك دون ان يرجع قط الى ابن عربي، او الى التراث الصوفي باطلاق، ولو ان ابن عربي يلوح تلويحاً لا تصريحاً بهذه الحقيقة نفسها. فلو أخذت كلمة «أكل» مثلاً، لوجدت أن وظيفة الهمزة التي تتصدرها 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 المتواري، أو تواري المتجلي. 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 النبـ يفيد الظهور مما هو خفي، أو قدوم الشيء من باطن الظلمة الى حيز التجلي الجاهز. ومثالها الممتاز هو لغط «النبي»، وهو من يكتنه المغيّب، 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 الانديـاح وشدة الاتساع. ومن هنا كانت كلمة البَر تفيد شدة النصوع من خلال الانديـاج المتمادي الفسيح. فما السعة الا مجرد ضرب من ضروب النصاعة أو شدة الوضوح، بحيث لا يبقى لمقطع الباء والراء، وكذلك للنسق المؤلف منهما وما يثلثهما، 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 الانبجاس 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 والانديـاح 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 العاتمة. 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 الصدف قط، إذ هو يفيد سكون حركة الانسان وتجواله 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 وتمنعه 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 البون بين النب والبن، فرق يؤسسه الترتيب وحده، أو تسبيق الواحد من الحرفين على الآخر. فبينما يفيد النب ظهور المرئي من اللامرئي، أو قل التجلي، ومثالها- 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)، ومثالها 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 تتصدر 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، وان الحرف الحامل للظهور يحمل التواري في الآن الواحد. وذلك يصدق تمام الصدق على حرف الباء. فمع أنه اول ظهور للنطق على لسان الطفل البشري، فانه ظهور غامض نسبياً، إذ لا يكاد الطفل يبين عما يريد حين يبأبىء كالحيوانات المستعجمة. ولهذا حمل الباءُ التواري مثلما حمل الظهور.

أما النون فبدحره الى المرتبة الثانية قد خسر سمته الأُخرى، 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 طارىء على ما أحسب.

□

ولستَ لتجد لدى الشيخ الأكبر منحى كهذا المنحى في التعامل مع الحروف، سواء في «الفتوحات» أو في الكتب الثلاثة المخصصة لعلم الحرف، إذ هو يقترب 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 فشأن 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، بالمناسبة التي بينها، او بكيفيات اتصال بعضها ببعض، كيما تؤلف 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، مسائلُ تتشعب كثيرة. فإن كل حرف يُصطحب مع جميع الحروف كلها، من جهة رفعه ونصبه وخفضه وسكونه وذاته وحروف العلة الثلاثة. فمن أراد أن يتشفى منها فليطالع تفسير القرآن الذي سميناه

« الجمع والتفصيل». وسنوّفي الغرض- إن شاء الله- في كتاب «المبادىء والغايات» لنا، وهو بين ايدينا».

حسنا أيها الشيخ الأكبر!

لئن اكتشف هذا الكتاب الأخير، كتاب «المبادىء والغايات»، الذي يذكره الشيخ عدة مرات في الفتوحات المكية، وكذلك في سواها من مؤلفاته الباكرة، والذي أظنه ما انفك مخطوطاً قابعاً 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 اسرار 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 أؤمل له ان يكون فإنه سيمنح الشيخ الأكبر لقب الفقيه اللغوي بامتياز، ولقب اكبر فقيه 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»، فانه لن يكون اكثر 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 أؤمل 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 كيمائياً أو تناسلياً. والشيخ يمثل على ذلك بقوله: «إن الذكر والانثى لا ينتجان أصلا ما لم تقم بينهما حركة الجماع، وهي الفردية...». فالحروف لا تنتج الصورة الا باتحادها، والناتج هو الفرد، وهو الثالث الذي يؤلف بين الأضداد في وحدة التركيب، تماماً كما يؤلف الواو، الذي هو من حروف الكينونة، بين الكاف والنون، كيما 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 غيابه، فبغيابه يقول الله للشيء «كن» فيكون)، إن هذا الغياب يعادل تماماً غياب القضيب 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»، او «الروح»، التي مات اصلها الثنائي، وكذلك «فاز» و «فاق» و «نام»، وما الى ذلك من الفاظ، كيما يتبين الصواب في هذا المذهب. بيد أن مما هو جدير بالانتباه دواماً 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 لتصوفه 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 ونتاجات، 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 دواماً صوب «نقطة العقل»، لا محيد له البتة عن هذا الملهج الشريف المفعم بالأسرار النفسية والمضمرات الجوانية المستدقة جد الاستدقاق، والتي قل أن ترضخ لمنهج علمي صارم، لأنها لا تسلس قيادها تمام الإسلاس إلا لهجاس نبيل خاص يمكن تسميته هجاس السرائر والأقاصي، هجاس النائيات التي لا تطالها الا الألطاف الحسنى، الألطاف الجوانية اليانعة الرافهة في ملكوت الروح.

بيد أن علم الحرف هو مجمع المشاكل اللغوية، أو قل جملة الاشكال الفقهي برمته. ومتى وجد الباطن المدمث حلاً لهذه المعضلة، وجد كل شيء مستقره وغايته، إن كان للشيء مستقر وغاية باطلاق، والا فلا حيدة عن الوجيف والتقلقل. ولهذا أراني أجسب 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 الينبوع ان يدلك على المصب، ولا سيما إن أنت

أحسنتْ اتباع المسار. فلئن أخذت «الهاء» مثلاً، وأمعنت فيها النظر لوجدت أن العقل إنما اشتقها من صوت الهواء حصراً، إذ يملك ايقاعها 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 الاله في آخره (وذلك لأن الاله كالهواء حاضر غائب في آن معاً)، وكذلك بالهو، بوصفها ضمير الله، والضمير الدال على الغائب المفرد، إذ الغائب المفرد يكون غائباً عن البصر وحاضراً في الوعي لدى ذكره او تذكره. وحين وقعت الواو في آخر كلمة «هو»، لتدل على الغائب، الذي هو غائب وحاضر في آن معاً، فانها انما فعلت ذلك عن اقتباس من الطبيعة نفسها، بل من صوت الهواء حصراً. ولا شك عندي في أن الهواء كان يسمى «هو»- بتسكين الواو- في برهة انبثاق اللغة من الطبيعة، ربما قبل مائة ألف سنة أو يزيد. وإثر ذلك بقليل سحبت هذه «الهو» 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 الى 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 اتُّخِذ هذا الحرف المقدس رمزاً لما هو ذو روح، او لكل ما يتمتع بهوية الذاتية، وما من كائن قط له اطلاق هذه الهوية الا الله وحده في عرف الانسان القديم، انسان التدين والورع.

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

كما أن الهاء لا تحمل معنى الغياب وحده بل هي تحمل كذلك معنى الهبوط، او قل الغياب الهابط، او الهبوط الغائب. وهي بهذا تتناسب و «الهو» الالهي، وذلك بما أنه يهبط دواماً الى ما دونه- وفقاً للمذهب الصوفي- كيما يمده 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 الى الأسفل. ومن هنا جاءت الهاء بمثابة اتحاد لصورتين، أو اكثر. وهي لذلك حرف خطير الشأن في فقه اللغة العربية، بل يبدو لي أن من المتعذر على المرء أن يَثْقف علم الحرف العربي من دون أن يثقف الفحوى العميق المستسر داخل هذا الحرف المقدس. وبالطبع لا بد من التنبه الى مثنويته 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 الأُخرى، ولا سيما في برهة الحر اللاهب، أو في برهة الضيق اللاحق بالنفس الحية. ولكن العقل بعدما استقاه من الصوت الطبيعي للكائن المتنفس، قد راح ينزح بالحاء خلسة صوب الداخل، 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 وكنايات 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 الخاء فقد جاءت من مصدرين طبيعيين، أو من صوتين فيزيائيين متباينين الى هذا الحد أو ذاك. أما اولهما فصوت خضم الخضار، أو النماء اللدن الطري، وهو ما أحالها فيما بعد الى رمز للطراء والخضرة، وأما ثانيهما فصوت تطلقه الحيوانات الغاضبة المستنفرة، فجاءت الخاء في كثير من المواقع آية على الغضب والجهد والتوتر، وما الى ذلك من مقامات. والأمثلة على هذه الحال الأخيرة جمة عديدة: خرق، خبط، خرش، خض، خلخل، خضرب، خشّ... 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، فالخاء في «الخلس» 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 أغنّ. 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 الغثاثة، أو شدة الهزال، تنطوي على الاتجاه صوب التلاشي أو الاضمحلال، ومثل هذا الاتجاه هو في جوهره جنوح صوب التواري اوالغياب.

والميم (مثلاً خامساً)، كالغين، مشتق من أصوات الطفل البشري، بيد أن الفرق بين هذين الحرفين جاهر ناصع. فلئن كانت الغين رمزاً على غياب الشيء الظاهركغروب 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 المجردات والمفاهيم اكثر مما هو ذو صلة بالمجسمات الشاخصة. انه همهمة الصوت الذي لا يبين ولا يفصح عن مقاصده ومحتوياته. اكثر 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 الحلك 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)، واستغلاق كامل حالك (بالميم). أو: ثمة شيء يستظهره العقل ولكنه يحاول اكتناه أمره، فما يكون من ذلك الشيء الا أن يتغلق على نفسه ويحتجب ويصر على أن يثبّت 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 الانبهام. وعلى هذا فإن البُهم (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، أياً كان منبثقها الفيزيائي الأول الشارح لدلالاتها، لا بد لها من أن تكون مأهولة بأرواحها الخاصة، بالمعنى المجازي للفظة. فالراء للحركة والسكون، والحاء للحياة والحرارة والحركة، والتاء للرقة الانثوية، والثاء 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 الكينونة والديمومة، والدال للدوري والدائري، والذال للخشونة، والزين للجمال، والضاد للضم، وكذلك الظا (المعجمة)، أما الطا فللرقة التي تقل عن رقة التاء الانثوية، أو قل هي للطراء الذي لا يخلو من صلابة، ولكنها الصلابة التي لا تبلغ حد صلابة الصاد والضاد والظا، والقاف للقطع، وتغدو للقطع الشديد عندما تقفوها الصاد والضاد. ولكن هذا كله لن يعمينا عن الحقيقة الاولى في هذا المضمار، 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 آنائها المتراصفة. ولعلني أقصد ما فحواه أن ثمة تباينا 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 التواري. ثم انني اقصد كذلك أن ثمة فرقاً جوهرياً بين الفاء التي هي للفتح الخفيف (فم، فرد، فرق، فرح، فزر، فج، فل... الخ) وبين الشين التي هي للانشعاب، إذ بين الانشعاب والانفتاح فروق جوهرية. وكذلك، فإن في وسع المرء، انطلاقاً من استيعائه لأرواح الحروف، أن يدرك التباين الدقيق الفاصل بين الغم والهم، مع أن كلتا اللفظتين تنتسب الى مملكة واحدة هي مملكة التواري. 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 التواري، بل ربما لا تجد كلمة

في اللغة العربية كلها تعدل هذه الكلمة من حيث تعبيرها عن التواري، او حتى الانبهام. 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 والبينونة. فالانسان يعرف ما يهمه، 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 الداجن الحالك الرابض بكامل ثقله على صفحة السماء بحيث يحجبها، او يحجب جزءاً منها، حجباً تاماً عن المقلة الرانية، 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 وانفتاحات. ومن الخطأ الشائع أن تنسب هذه الفكرة الى الفيلسوف الألماني فريدرك 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 اولاها العقل العربي كبير اهتمام، وربما منذ عشرات آلاف السنين، فهي قديمة قدم اللغة لأنها كلمة تتألف من حرفين. ولنلاحظ هذا المثل الجاهلي لنتبين 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 الغُمم»، وهذا يعني أن المرأة تملك أن تحتمل 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.

ـ«سحاب أغم: لا فرجة فيه».

-«أغمي يومنا وليلتنا، إذا لم يُرَ فيهما شمس ولا قمر».

-«يوم مغمى، وليلة مغماة».

-«أُغمي على الرجل».

-«غميت البيت: سقفته».

-«وبيت مغمّى: مسقف».

-«وغِماؤه وغَماه: سقفه».

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

-«وغم عليهم الهلال، وهي ليلة الغُمَّى».

ويبدو أن اتحاد العين (المهملة) والميم لا يقل كثيراً في دلالته على الانبهام، او التواري، عن ذلك الاتحاد الذي رأيناه بين الغين (المعجمة) والميم. وهناتنقلب العين (المهملة) من الظهور الى التواري، إذ العربية لغة أضداد، بكل ما لهذه الكلمة من معنى. ولهذا كان البيت المعمّى هو البيت المغمى، كما يقول الزمخشري، وكان في الممكن أن تقول العمق والغمق. أما العامّ (بتشديد الميم) فهو الغامّ تقريباً، إذ كلاهما يشمل ويغمر. ولا عجب في أن يكون العين (غير المنقوط) مثنوياً يحمل الدلالة على الظهور وعلى التواري في الوقت الواحد. فالمقلة، او العين (وهي التي قدستها الثقافة الفرعونية وعبدتها، لأنها أعظم نوافذنا المطلة 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 برهة في تركيبها الكينوني. ولهذا قال المعري، في الجزء الثاني من اللزوميات:

ما سدرتْ، في العِيانِ، أعينُهم
لكنْ عيونُ الحِجى بها سَدَرُ

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 فكاك له منه.

□

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

تزاوجهما، أفلا تختلف اللفظة المركبة من اتحاد هذين الحرفين عن لفظة أُخرى 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 الآناء والدهور، الى أقصى مدى ممكن، ينبغي أن تكون المنطلق الأساسي للفقيه الجديد في زحفه نحو حل هذا الاشكال. فالسح لطف حركة، أما الحس فحركة لطيفة، ولكن الزمن وحده هو الذي ميّز بين هاتين الآنتين، أو هذين الوجهين للشيء الواحد، وباعد بينهما كثيراً. فمع السح نشدد على محمول الحركة أو خبرها، أقصد اللطف او السلاسة (وهذا أدق)، أو قل الاستسرار أو شبه الاستسرار، أو التسلسل أو التسلل، ومع الحس نشدد على الحركة أو الحياة (اللطيفة اوالسلسة)، أكثر مما نشدد على السلاسة نفسها. ولهذا كانت كلمة «الحس»، وما انفكت، تعني الصوت، اولاً، وتعني الصوت الخفيف القريب من الهمس، 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 كالموسيقى 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 الكر ثبات الحركة من خلال تكرارها لذاتها (ومثالها الكرة وحركتها)، أما الرك فهو الحركة الثابتة المستمرة من دون أن تضطر الى تكرار ذاتها، لأنها ضغط يثابر، ولأنها 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، او 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 تخوم، إذ الباء هي اللامتناهي أو المسافة

التي لا تقف عند أي مكان. والضمة التي على الحاء في كلمة «الحب» لها دلالة، فالحركة المنفتحة على الكائن والكون والأشياء الخارجية، إنما هي حركة ضم وعناق واحتواء داخلي أو جواني حميم. أما الفتحة التي على الحاء في «الحب» فدلالتها مختلفة، إذ هي تشير الى إمكانية تفتح الحبة عن الحياة، او حركة الحبة باتجاه الانجاب بالحياة. فالحُب انفتاح يضم، انفتاح لا محدود ينجب 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، فان الفارق، أو برهة الفرز، قد أنجزته الاشارة التي على الحاء نفسها، اشارة الفتح أو الضم. (وهذا نوع من الانتباه الى الفرق بعد التوحيد، او العكس.)

وكذلك لن يغيب عن البال سمت المثنوية 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، او 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 منهما كلمة «السر» عندما نردها الى حالة الأمر. وما أُقحمت الياء على عينها الا لاحقاً أو مؤخراً، فالثنائي دوماً أسبق من الثلاثي.

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

أما في «أسر»ـ والفارق بين «أسر» و «سرى» هو موقع حرف العلة وحسبـ فالراء للثبات بكل وضوح. ولهذا يبدو حرف العلة، بوقوعه في ختام الثلاثي، إنما جاء ملحناً من ملاحن الامتداد في الحراك حصراً وتحديداً، بينما هو ملحن من ملاحن الثبات، بوقوعه في صدر الثلاثي، أو 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

مدمثة، كما يمكن لصوفي أن يقول، أما حرف الجيم، وإن كان يشير الى الجمال فإنه حرف الجلجلة والهيجان والاضطراب. وليس صدفة أن يتصدر هذا الحرف العنيف اسم «الجمل». وفي زعمي ان الجمال لفظة اشتقت من الجمل، وليس العكس (مثلما اشتقت الأناقة من الناقة)، وأن اشتقاق الجمال، وكذلك الجميل، من الجمل، انما جاء بعدما أصبح الانسان الابتدائي يمتلك الجمل. وهذا يعني أن الجمال لا صلة له بالجمل، في أس الدهر. ولكن بعدما صار ذلك الحيوان محور حياة الأعرابي، بعدما صار تجسيداً للمال ومداراً للصراع، بعدما ضار 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 ان يمتلك الأعرابي- امتلاكاً محورياً- سفينة الصحراء الأمتن.

ولا تملك الجيم أن تدل على الهيجان الا 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 مجلجل، ولهذا تراه ينطبق على حركة الماء الهادرة.

ولن يغيب عن بالنا ما جدواه أن الحرف العربي الواحد مثنوي الطبع والجوهر. فالجيم التي هي للجلجلة، او الحركة الهائجة العارمة المضطربة، قد يستخدم لنقيض 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 للماء المتجمد.

وكثيرا ما يبدو لي أن للحرف الواحد سَمْتين متضافرين متجادلين: اولهما حسي، يخدم الحواس الخمس، ولا سيما حاسة اللمس، وهذا هو أقدم الاثنين، وثانيهما ذهني راق متطور جاء بعدما نزح الروح البشري الى داخل ذاته. وهذا السمت هو بالضبط ما يؤسس الصورة العقلية، وما يجعل من فقه اللغة علماً بنواة العقل. ولعل من أشق المهمات التي سيواجهها الفقه الجديد ان يكون هذا المبحث الدقيق السلس، مبحث ربط سمتي الحرف احدهما بالآخر ربطاً محكماً لافكاك له، تماماً كما تربط اللغة بينهما في كل حرف في إبان تشكل اللفظة، او ائتلاف الحروف كيما تصوغها.

□□□

وأيا كان شأن علم الحرف، ومهما يك محور الخلاف حول مدلولات الحروف، فان ثمة حقيقة اساسية قد تم اثباتها عبر هذه المقالة، وفحواها ان علم الحرف الفقهي المفلسف، او المُنَغْسَن، 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 المتهجس لسريرة الكائنات وعمائقها وامدائها، والمنقّب بكل جهد جهيد عن الديمومي الأرسخ والأبقى، عن مركز المراكز وسر الاسرار برمتها، عن ينبوع الينابيع المتمور بالدفوق منذ الأزل والى الأبد. وبهذا تماماً تتماهي اللغة العربية والسيمياء المصرية القديمة، مما يدلل على أن جوهراً 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 يحدس حدساً بما فحواه ان الماورائي الرابض خلف المجسمات والشخوص طراً هو ما يتحكم تحكماً ابدياً وسرياً بهذه العينيات الراهنة المرئية. وما لم يؤمن الفقيه بأولوية الماورائي (ولا أقصد الاولوية، او الاولية، الزمانيةالبتة)، ما لم يتجه بكليته صوب المستسر الحاكم الضابط المهيمن، والنافر من كل حسية او تسطح، فانه لن يكون قد ثقف 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 الممحوص الممحّص، ويتزكنون للظلام اكثر مما يتفيطنون للظهيرة، اذ ما من عمق بمعزل عن غبس، وما من اصالة على حيدة من عمق، ولا يفقه اللغة الا من لقف الليل ونفناق وسوسة الليل.

ولست احسب ان من المبالغة في شيء أَنْ يُذْهَبَ 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 أبعد حد ممكن، كأن يكشف في صيغة المعجم، في انساقه، عن الحنين السرمدي الى التأله، الى ان يصير العقل نفسه رباً وخالقا، عن الهلاع السري، من قوى الكون الغامضة المنفنفة 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 مأتم الزعيم وفحواه، عن سر عبادة مركز الدائرة شاخصة على هيئة حب للابوين وتبجيل للزعيم عن كيفية انعكاس القمع والحظر والتحريم في الانساق المعجمية، وبايجاز كأن يكشف عن سر الاسرار المتعضون وحملة الكائنات.

□

بودي، إذن، أن أجعل من فقه اللغة علما 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 امرىء مبلغ لا يملك البتة أية قدرة على تعديه. 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 يتنافى والمنزع العلمي، او وجدان الواقع ولهذا ينبغي التوكيد على ما جداؤه 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 لهو بالضرورة الجاهل بالعلم وربما الجاهل باطلاق ان الاسرار، القبليات، او الصوامت، هي جوهر الواقع المعاش ولبابه وينبوعه الذي ينبثق 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 اقصده بالاسرار بأن هذا السُّنن مبذول لاي كان، إذ هو وقف على نخبة النخبة وحدها. وقد يدركه الانسان البسيط بعفوية ودونما جهاد او اجهاد، ولكن ادراكه هذا ليس الا ادراكا ذوقيا وحسب. أما المتفيهقون 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 الكسيح.

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 إباقها الحر، وليست الحرية الا الضرورة في آنها 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 الصامتة واستنفارها كيما تؤلف هدفا فقهيا يسعف العقل في استكناه «نقطة العقل».

أما ثالثة الركائز فلعلها ان تكون المماهاة بين الصور الاولانية والانساق المعجمية. بيد أن أهم ما في الأمر ههنا (وهذا هو أهم ما لم يتغطى 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 والفكاك، الجمع والتفرق) انما كانت اسا للمعجم العربي لانها بالضبط أسٌّ للنفس التراثية (وربما البشرية على الاطلاق).

ولكن جملة هذه المنجزات وسواها لن يدفع بها الى آنها الانضج والارفع، الى مداها المتمادي الا الروحُ الأنقى المثابر دوما 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 الحصر.

دمشق

ربيع ١٩٨١