

دراسات

الفقه اللغوي الجديد أولياته واسكالاته

يوسف سامي اليوسف

ينحصر مبدأ هذا المقال، وكذلك بقائه المحورية، في محاولة العرض لأعنى الاشكالات التي سوف يتعسر على الفقه الجديد أن ينمو ويتطور قبل أن يهدم حصانتها ويدلل جموحها وإنني لأقول العرض، ولا أقول التصدي، لأن الفقه الجديد ما انفك، على الحقيقة، في الطموح والمتافق، بل لعله ما برح نطفة في رحم المستقبل، وهذا فما أحسبه قادر بعد على احراز أي نصر مؤزر يهمن من خلاله على اشكالاته الكبرى المستعصية، وهي التي إن لم يهزها إلى غير رجعة لن يكون في ميسوره الاستتاب في مقام المخاص، ناهيك بمقام النمو والارتقاء.

وفي تخميني أن في الميسور حشد جمل الاشكالات الفقهية في فسحة واحدة ووحيدة هي علم الحرف، وهو ما قد كان مجالاً خصياً لنشاط الصوفيين طوال الأحقاب العربية الإسلامية، ولكن من موقع الغيبات لا من موقع التفلسف. ولعل ما يستتب في لباب قناعتي الشخصية ان علم الحرف المفلسف ليس في ميسوره اقصاء ميدانه عن ميدان علم الحرف المصوّف، إذ الجوهرى في الحالين سيان، أقله من وجهة نظري الفردية، فكلا العلمين لا يتزع الا إلى هدف واحد: استكمانه المضمر المخبوء في سرائر الحروف، او استجلاؤها لتبيّح بما تكتمه بصramaة عن النّظر المسطحة.

ولعل الشارط الجوازي 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 المحساس اعتدت ان اسميه هجاس العمائق والنائيات، وهو صنف من عشق لا يقتنه إلا الأنبياء والأبلاء، او قل إلا الممسوسون بوجдан الأقاصي والمخبيّات. وهذا حصرًا يلتقي علم الحرف الفلسفى، وهو ما لم يولد بعد، وعلم الحرف الصوفي، وهو ما انفرض لأنه لم يعد يقبل بالتشاكل وعصرنا المتشاكل الرث. فما لم يؤمن الفقيه المحدث. أيًا كانـ. بأن ثمة كوناً خاصاً، جد خاص، ينهض دواماً حاماً جلة ثرواته وطاقةه المستورية، فقط لكيما يعانق روح ذلك الفقيه وحدها، دون سواها من ارواح

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



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

أولاً: إن اللغة، بداعها لا حصافة، هي من منجزات العقل، وما أقحمه الروح على الوجود منذ انجاسه مترنحاً من فؤاد الطبيعة الطفلى المخضل. ولعلني لا أريد بالعقل ذاك الظاهري وحده، أقصد لا الذهن ولا الوعي وحدهما، وإنما ابتعني في المقام الأول العقل الباطنى الخبىء، وهو ما يعمل - ناشطاً حيناً ومتراهلاً حيناً آخر - في جملة الجماعة والأفراد، ولكن دون أن يتبنّى أحد لفاعليته المكتومة، أقله في الأحقاب التراويمية، الا بعد ما يكون قد أتّجزَ غرضه الواحد، وحقق ارادته الظاهرة، وهي التي لا يعوقها. حين تكون في إيان عرام برتها الذكرية الشابة. أي عائق باطلاق. فما أحسب أن البدائيين العرب، في الأزمنة المعنة في الغبور، قد كانوا يعقلون باطنهم ويستوعونه باطنهم الكلى الجماعي - يوم راح ينقل اللغة العربية من مقام اللفظة الثانية الحروف إلى مقام اللفظة الثالثية، وما أحسب أن أحداً منهم قد خطط لهذه النقلة المستطيرة الفاقعة. وقد لا يجوز للعقل النظري أن يؤمن إلا بأن مثل هذا الحراك اللامائي كان قد مارسه الباطن، أو الروح المكتوم، خفية عن أبصار الأفراد دون ارادة أي منهم، وإن يكن دون معارضه أي منهم كذلك. ولا يمكن لعامل أن يؤمن بأن مثل هذه النقلات والاستحالات النوعية، الفاعلة في الكيفيات نفسها، أقصد الكيفيات اللغوية حصرياً، قد تمت بالتواء أو التعاقد بين أفراد الجماعة، أو أن تكون قد فرضت عليها من فئة صغيرة أو نخبة مرموقة، بل هي على القطع والتوكيد نتاج تلقائي وطبيعي للجملة الجماعية برمتها، ولروحها النابض والراهن في مقام الخفاء، حتى لكان السرية، لا الجهرية، هي الحامل التجربى للمطلق، وحتى لكان الأفراد اللهم إلا أن يكونوا من ذوى القطر اليائعة الفاتحة. محجوبون عن نواة الحق حجاً أبداً، أو ربما حجاً موقوتاً بمحاجات تطور الأداة. ومهما يكن الأمر في قلب ماهيته فإن اللغة من منجزات العقل، بلا أدفن مماراة. بيد أن هذا المبدأ الاولاني البدهي ليس بالشيء الثانوي، كما يبدو للوهلة الأولى، بل إنه - لامرء المفهوم الأسي أو المبدئي الذي لا دلالة له قبل هذه الدلالة: إن اللغة مبنية على غرار العقل نفسه، تماماً كأي شيء آخر أتجزه العقل في مشروعه الكلى الطويل. ومهما أشد على أهمية هذه الدلالة، وكذلك على أهمية موقعها الراهن في صلب المبدأ الفقهي وجذره فانني لن أفيها حقها من التشديد. وليس في وسعي هنا إلا أن أشدد التوكيد على ما فحواه أن فقه اللغة لن يتتطور أي تطور جوهرى، حتى ولو قيد أفلة، 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 بعزل عن اللغة، وانه لم يتعد بطلاق أن تستوعى اللغة على مبدلة أو حيادة من علم العقل، ولا سيما من مبدأ المسار القوسي للعقل والحق معاً. وإلى أن يتمكن هذا المبدأ الصغير من التحكم بالفقه الجديد سوف يظل هذا الفقه يراوح في مكانه، مقصراً عن اضافة أي جديد جوهري إلى ما أنجزه الفقه اللغوي التراثي.

وفي لباب قناعي التامة ما تحريره أن هذا المبدأ البدهي الأسي الأولاني هو. على الحصر والتحديد ما أفلت من شبكة الفقهاء، أكانوا في التراثيين الأوائل أم في التراثيين المحدثين، مما ترتب عليه انقطاع الفقه التراثي قبل أن ينجز أمكаниاته الثرية وبلغ تنوّمه الفصوى، مثلما سفر عنه بلادة واضحة في قلب حركة الفقه المحدث في القرن الميلادي العشرين. وحينما أنقد الفقه اللغوي التراثي (في مقال آخر) سوف أحارّل أن أبين كيف أثر غياب هذا المبدأ البدهي على حراك الفقه، فمرقّل حتى الآن، وربما حتى القرن الآتي، حركة تنسيق المعجم العربي، وكيف استطاع هذا الغائب الأصلي أن يشن نصف ارادة ابن فارس. أجر أحاولة فقهية حتى الآن. ويسم جهوده بميسّم الابتصار.

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 جورجي زيدان أول كتاب فقهي له في ثمانينيات القرن التاسع عشر، ولست لأظنه أول من تصدّى لهذا العلم في المحدثين، إذ ربما سبقه إلى مثل هذا الحقل بعض من مثقفين جبلة كاليازجي أو سواه. وعلى أية حال، فإن الجهد لم تقطع حتى اليوم، ولكن دون أن تفضي إلى أي شأو مأمول، بل دون أن تضيف أية إنجازات ذات شأن يمكن الاعتماد به، اللهم إلا أن تسفر جهود الشيخ العلالي عن كثر نفيس.

ثانيةً، هنا يتنتقل البحث خطوة جديدة لا تقل أهمية عن المبدأ الأسي الأولاني، بل هي إن لم تكن استمراراً له فانها تخارجُه الأوضح ومولوده الأول. فيما دامت اللغة ثمرة العقل المصوّحة على هيئته وغراهه، والحاصلة لهويتها عينها. إذ لا عقل من دون لغة، ولا لغة من دون عقل، بل لا حضارة ولا تاريخ من دون لغة، مما يعني أن اللغة أسّ الوجود الإنساني بما هو وجود إنساني، أقصد بما هو موجود في العقل والأجل العقل، وجود ينماز أنيماً كيّفياً عن الوجود الآخر، الوجود الذي لم يجاهد طويلاً لكي يصير روحًا خالصاً، وهو الوجود في الغرائز ومن خلال الغرائز ما دام هذا هو جوهر الشأن، كان لا بد من التنبه إلى صور العقل الكبّرى وتفرعاتها الفرقية (الفردية)، من حيث هي المنبعات الأصلية التي ينبثق منها الحق اللغوي، وكان لا محيد، كذلك، عن التنبه إلى هذه الصور في حيث 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 إلى مقولات الظهور والتواري

والقطع، وربما الى مقولات أخرى، فإنه قد جهل الكثير من صور العقل الكبri، صوره التي تحمل كل منها في جوفها (بل تُضم) فروقاً وأفياً ولوبيات معنة في الدقة والتفرد، او التفرق، حتى ليعجز عن ميزها الا أشد العقول استطاعة على التفريق والميز، حتى ليمكن الایمان بأن علم اللغة هو بالضبط علم الدقة، بل علم اللامتناهي في الاستدراق، او في الانمياز عما سواه. فإن من أهم المبادىء المتحكمة بحراك العقل، بما هو عقل، ومن اكثراها اولانية في زحفة صوب بؤرة الحق الكوني، هذا المبدأ: «إما الفرق، وإما التيه». وهو من اوائل المبادىء التي يدرسها قادة الفكر الصوفي. والأبدى من ذلك أن يقال بأنه ما من أحد يملك أن يمارس هذا المبدأ الممارسة الصفرية ، أو أن يواظب على هذه الفاعلية المطلقة والأبدية مواظبة مبدعة، الا إذا كان في عداد من تستوطهم صورة الاختراق السرمدية ، تملّكم وتحكم ببواتفهم ، وتربض في الراقة السفلانية. من بنائهم النفسي بثقل وغزاره استثنائين . 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 تلّمها بضعة وعشرون صوتاً أو حرفأً. فكان لا بد من اتحادات، من توالجات (من كيمياء)، بين الحروف، تماماً كما تلاقى الكائنات وتقارب لتجتمع وتتوالج لكهما تنجز المجمل الكوني الواسع المنداخ. إن لغة تتألف من بضع وعشرين لفظة لانها تتألف من بضعة وعشرين حرفأً، لم ي 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 الوجود البشري: فالحاء ، مثلأً حرف الحرارة والحركة، وهو محسوسان اولانيان عريضان ، والخاء حرف الطراء المخلص الملموس باليده، والقاف حرف القطع المسموع بثقل شديد. إذن، أين استطارة الجوانية البشرية، وابن شراء العقل بالدقائق والتفاصيل؟ لهذا، وهذا حسراً، جاءت الكيمياء اللغوية، أو قل صارت الأصوات الحيوانية لغة نزحت الى الداخل حتى القرارة الأساسية. وكل ذلك انا تم بفضل صورة الاختراق، بفضل فاعلية الافتراض أو الافتراق.

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

وانه لدائري وكردي وقوسي وأفقي وعمودي، تماماً على هيئة الطبيعة وغرارها، وعلى شاكلة الموجودات ومثلاها، والأهم من ذلك ان الفقه اللغوي برمته لم يتبناه 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 معاها صور الطبيعة وصور العقل وأنساق اللغة.

وفي مطلق ايماني أنه ما دامت هذه الصور الأُسيّة، أقصد صور الكينونة بما في ذلك صور الديمومة والحراء، وهي الصور الشديدة السبق حتى على صورة الاختراق السرمندية، 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 معًا، وأن يختزلهما ويسجنها في مجموعة من القوالب الشديدة الضيق، وربما الشديدة الحساسة، أو أقله الابتسار، مع ان اللغة، كالحياة سواء بسواء، اوسع من أن تمحى فتحصر، إذ هي لا تطيق سجناً ولا قيوداً البتة، مما يعني أنها اندیاح دائم وسرمي.

وما يدل عليه مبدأ الأداء المتمادية هذا أن الفقيه غير النابه لن يغوص في أغلوطة مفادها رؤية هوية النسق الواحد واحتياج فروق ذراته وكفى، بل هو سوف ينزل إلى ذلك في أغلوطة أكبر من هذى بكثير، وهي أغلوطة اقتران أضمومة كبيرة من الأنفاق المعجمية في الهوية الواحدة دونما تمييز بين فرقية (فردية) كل نسق عن الآخر. وخلاصة هذا الاشكال رؤية الواحدة من دون خصوصيات التفاصيل ولوباتها المتقارقة. فإن ما هو في جد اليسر أن نصنف الأنفاق اللفظية في أضمومات صورية، وأن تحدد 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 اللوبات داخل الصياغ الواحد الساجم المنسجم. وفي تخميني أن علماء النفس المحدثين، لو لم يبدأوا على ازدراء الفلسفة والعبارة الفلسفية، لقالوا بأن الأدبانية، وكذلك عقدة الخصاء، إن هيـ في أنس ماهيـ، أقصد في مستواها التجريدية الذهنيــ الا نكوص العقل واحجامه عن تمييز الفروق.

ها هنا، لا بد لي من العودة كرة ثانية الى التوكيد على مبدأ الصوفية (الذى اراه أعمق وأهم من مبدأهم القائل بوحدة الوجود): «إما الفرق وإما التيه». هذا ما اكده الشيخ الأكبر، ابن عربي الحاتمي، وما شدد عليه النفرى قبل الحاتمي. وبذلك استطاعت الصوفية اللاعقلانية أن تكون اول من تتمكن من الكشف عن محتويات العقل وستنه المؤلفة ل Maherite السرمندية المطلقة، وذلك تماماً على نقىض ما يراه المتفقهون والمتلمظون بقشور الأفكار.

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

الحاد كلتا الشجرتين في الهوية الشجرية الواحدة.

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

ولعل كتاب «الفرق في اللغة»، لأبي هلال العسكري، أن يكون أول انتبه حصيف لعضلة «الفرق أو التيه» هذه، وإن يكن قوام جهده غير منصب الأعلى لحاء اللغة أو سطحها، الأمر الذي لا يعني البة أني انكر عليه قوة حضور استبصاراته وفذاذتها. 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 الساجدة المسجمة، من دون مقوله وحدة الوجود المطلق، لن يؤمن أية استطاعة على التقدم الجوهري، ولو قيس أغلة واحدة، إذ هو بانكاره للوحدة سوف ينكر مقوله الصورة، وعندي أن الفقه العربي لم يقصر عن شاؤه المرجو الا بسبب من عدم بلوغه الى مقوله الصورة. فمبدأ الفرق، إن هوأخذ من دون نقشه، لن يكون سوى السد الحصين في وجه الفقه الجديد. وبالقابل، لعل من أبرز مثالب فقه اللغة التراثي، ولا سيما ابن فارس، بطل المقاييس، أنه اكتفى تقريباً بنصيحة 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 أيا اسهام في التعجيل بالانقطاع الذي حل بالفقه التراثي إثر وفاة قمته الشاختين، 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: انتشار فقه اللغة العربية من هاوية الهوية للتطويق به في هاوية جديدة، هاوية الفرقية (الفردية) التي من دونها لا يكون الا التيه، والتي بها وحدتها، أو إن أخذت على حدتها، لن يكون الا التبعثر والفوضى 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 وتبيانه. فالحق لا يمكن الا في الجمع بين المبدأين المتعارضين المتحدين في الكينونة الواحدة.

وها هنا لا بد من التحذير، بل والبالغة في التحذير، من مغبة ارقاء الفقه العربي الجديد في شباك علوم اللغة في أوروبا وأمريكا. فالفقه العربي الجديد لن يتمكن قط من أن يفيد افادة ذات شأن من علوم اللغات الأجنبية، وما ذاك الا لأن هذه العلوم محكمة بمبدأ الفرق دون مبدأ الهوية، والا لأن اللغة العربية تملك باطنيتها الخاصة التي لن يسرها الا العقل العربي نفسه. وبالمناسبة فقط، ينبغي التحذير من مغبة وقوع الفقيه الجديد في حبائل علم النفس الأورو-أمريكي. ففضلاً عن أن هذا العلم الأخير لن يفيد كثيراً، وربما ولا قليلاً، فإن أضراره ستكون اكثراً من أن تخصى، إذ يكفي هذا العلم منقصة انه يضع الجزئي مكان الكلي ويحسب أن تخارجاً واحداً من تخارجالات

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



دعنا نأخذ مثلاً فقهياً يشرح مبدأ ابن عربى: فرق ولا تجمع، واجع ولا تفرق! او فلنقل: اجمع وفرق في آن معاً. (وهذا المبدأ هو ما ينفي أن يصير محور الفاعلية الفقهية الجديدة) دعنا نأخذ هاتين الكلمتين: الوعد والوغد.

انها تفترقان تماماً في القلب وتتحدا في الأطراف، في المبتدأ والمتهى. كلتا اللفظتين تختسب صورة الامتداد، من خلال حرف الواو، الذي هو ثانٍ رموز الكينونة بعد الألف، والكينونة ديمومة، امتداد. وكلتا اللفظتين تختسب صورة الدائرة، صورة الامتنال، من خلال حرف الدال. ها هنا مقام الجمع بين اللفظتين.

أما مقام التفاصيل فمكانه العين، عين الكلمة، متصفها، قبلها نفسه. وفي تقديري أن ما جعل مقام التفرد يستوطن القلب لا الأطراف هو أن حرف العلة، أقصد الواو الذي يتتصدر كلتا اللفظتين، اذا هو مفهوم عليهما كليهما افحاماً، وفي 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 كليهما. ولكن الوعد امتداد واضح المدة او المضمون، او قل معلوم الأجل والمحتوى، ونجازه، او إضمار انجازه، او حلول حينه، او اكمال الطرفين والتقاؤهما، طرف البدء وطرف الانتهاء. حدثت لي موعداً، هذا هو الأول، وانجزته، او حان حينه، هذا هو الثاني، وبال الأول والثاني كليهما (بالاب والابن) يكتمل الوجود، يكتمل الكون، وتدور الدائرة.

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

في الوعد والوغد كليهما امتداد، ابتداء وانتهاء، دائرة مفتوحة وافقاً 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 احداهما من مملكة الظهور، واخرها من مملكة التواري. وما هنا نواجه مقام الفردية او الفرقية، المقام الذي به تنصير الكلمة مفردة وتنجو من

الاصطياغ بصيغة ما ليس إياها. ولهذا تنافتا على وجه الحصر في الحرف الصانع للفرقية، للتفرد أو التفرق. وهذا يؤكد أن الحروف نقاط الهجوم بالنسبة إلى العقل، أو قل هي كائنات من ارادة وقوه، بل وحدات تعبيرية تحثب استطاعات من مملكة الماء وراء المحاشية.

وفي قناعتي التامة أنه ما كان لمقام التفرد أن يخل في عين الكلمة ما هنا إلا لأن الواو إقحام لا أصلية. فاحدى الكلمتين أصلها الغد وثانيتها أصلها العد. والغد غياب ذاتي (ال أيام تدور)، الساعات تدور، الزمن يدور)، أما العد فوضوح ذاتي. وهذا يعني أن العقل البشري إنما يفكر على نسق، ولكن دون أن يهمل تفاصيل الآباء على هذا النسق. وما من أحد في تاريخ منطقتنا قد استطاع أن يستوعبي 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 امتصاص الهوية، او الجموع، 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، بایجاز، امتلاك العقل لهذه القدرة القادر على استبار الفحوى المحقق في داخل الحروف من خلال تحليل التعالقات الراسخة بين حروف اللفظة الواحدة، أي على قراءة الفردية من خلال قسمات ساحتها، الشيء الذي يمكن تسميته بالقبض على اللؤلؤين في جوف أحاديث الصياغ الساجدة لنسق يتجاوز الفردية ويحتويها، ولكن دون أن يقضى على خصوصيتها وتفردها، تماماً كما كانت العشيرة البدائية تلون الفرد بلونها الروحي العام، وتصون له، في الوقت نفسه، هويته الشخصية الفردية.

وهذا يعني جهراً أن ليس في الميسور التضاحية بالهوية على مذبح الفرق، إذ من شأن هذه التضاحية أن تطرح بفقه اللغة في أشداق الفردية الشديدة الاتساع. فمثلاً يصح القول بمبدأ «إما الفرق وإما التباهي» كذلك يصح القول بمبدأ فحواه: إما الجمع وإما نثار الفوضى. والفضوى، لامرية، من مشاكلة التيه حسراً. فحين كان الشيخ الأكبر ينافع بكل ضراوة وبسالة دون مبدأ وحدة الوجود، إنما كان ينافع دفاعاً عن جوهر العقل بالذات، لكي يحول دون سقوطه في الخاوس والفضام، وحين أكد على آفة الفرقية إنما حال بين العقل وبين الانغماس، أو الانفقاء، في متاهة العباء.

وما لم يبنق الفقه الجديد من هنا، من هذا المبتق حسراً، فإنه لن يكون جديداً فقط، ولن يتشكل إلا وكأنه يحيى قبل ظهور «الفتوحات المكية»، تلك الآلاف المؤلفة من الصفحات التي ما دمجت إلا لكي تشرح وتبسيط أول وأكبر أنس من أساس العقل، أو قل ماهية العقل التي من دونها لا عقل البتة، أعني مفهوم وحدة الهوية والتفرد (التفرق).

إن من أكبر مثالب ابن فارس، أو الفقيه الأكثر اتحاماً بين الفقهاء التراثيين طرأً، أنه أو غل في ميدان رد الكثرة إلى الوحدة وهذا هو بالضبط «مقاييس اللغة»، بل وهذا هو بالضبط مبني

الثقافة العربية. ولكن ابن فارس لم يحفل بالفارق حق 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 يتضاعم والانصافـ فما من مهمة بين مهماته، وما من إشكال بين إشكالاته الأعسر، أكبر من تعين الفروق الصانعة للفرديةـات . وذلكم هو علم الحرف على الحصر والقطعـ، ولكن علم الحرف من دون سماته الصوفـيـ، أقصد بالضبط من دون الآيات بامكانية استحضار ارواح الحروف والتناسـم وإليهاـ، اللهم الا أن يكون ذلكـ من قبيل المجازـ. وهذا هنا على وجه القـصـطـ، أي حين يصير حراكيـ المـبـطـنـ، حـيـوـيـ الطـبـعـ، يتـوقـ بهـمـ الىـ العـمـائـقـ والأـقـاصـيـ، الىـ المـاـوـرـاءـ المـعـنـ فيـ الـأـنـدـيـاـخـ، سـوـفـ يـتـمـكـنـ الفـقـهـ الجـدـيدـ، لـاـ منـ تـجـاـوزـ الفـقـهـ التـرـاثـيـ وـكـفـىـ، بلـ وـمـنـ اـحـراـزـ كـلـ مـاـ يـسـتـحـقـهـ مـنـ شـرـفـ وـرـفـعـةـ، وـالـاـ فـلـسـتـ لـأـرـاهـ شـيـئـاـ ذـاـ بـالـ.

ازدلاف الفرقـياتـ (الفردـيـاتـ اوـ الفـرـعـيـاتـ) الىـ الـوـحـدـةـ، وـابـشـاثـ الـوـحـدـةـ فيـ فـرـقـيـاتـهاـ، اوـ بـجـالـيـاـ الشـارـحةـ لهاـ وـبـاـسـطـةـ لـفـحـواـهاـ، ذـلـكـ هوـ بـالـضـبـطـ جـمـاعـ فـقـهـ اللـغـةـ وـجـوـهـرـ الصـصـيمـيـ، وـذـلـكـ هوـ عـلـىـ وجـهـ الدـقـةـ جـوـهـرـ العـقـلـ وـالـوـجـوـدـ كـلـيـهـاـ. فـقـيـ مـقـامـ الثـبـاتـ تـرـىـ الـوـحـدـاتـ، اوـ الـكـثـرـةـ المتـكـثـرـةـ دـوـامـاـ، فيـ الـانـسـجـامـ السـاجـمـ، اوـ قـلـ تـرـىـ الصـيـاغـ الـاحـادـيـ المـزـاجـ وـهـوـ يـلـوـنـ مـجـمـوعـةـ مـتـبـاـيـنـةـ منـ الـآنـاءـ المـتـمـايـزـةـ المـتـافـرـةـ الطـافـرـةـ منـ سـدـيـمـ الـاشـتـراكـ. وـفـيـ مـقـامـ الـحـرـاكـ تـرـىـ الـوـحـدـةـ وـهـيـ تـنـشـطـ وـتـنـطـفـرـ لـوـيـنـاتـهاـ تـنـتـحـلـ فيـ الـفـرـقـيـاتـ الـمـتـبـاـيـنـةـ، بلـ وـمـتـغـيـرـةـ فيـ الـفـرـدـيـاتـ الـتـيـ يـغـوصـ كـلـ مـنـهاـ فيـ لـوـيـنـهـ الـخـاصـ الـمـؤـسـسـ لـفـرـقـيـتـهـ.



فقـهـ اللـغـةـ الـعـرـبـيـةـ، إـذـنـ، إـنـ هوـ عـلـىـ الضـبـطـ وـالـحـصـرـ، إـلـاـ هـذـاـ القـبـضـ عـلـىـ الـلـوـيـنـاتـ الـذـهـنـيـةـ الـمـسـتـدـقـاقـ، أوـ اـبـرـازـ مـاـ أـخـفـاهـ الـبـاطـنـ (وـالـبـاطـنـ جـوـهـرـ الـعـقـلـ) فيـ الـمـعـجمـ، وـنـقـلـهـ منـ مـقـامـ التـوارـيـ وـالـاستـارـ إـلـىـ حـيـزـ الـشـعـورـ اوـ الـاـدـرـاكـ. فـهـوـ، هـذـاـ، إـغـنـاءـ مـعـرـفـتـناـ بـالـعـقـلـ وـبـفـاعـلـيـتـهـ وـحـرـكـتـهـ الـمـسـتـسـرـةـ، وـاثـرـاءـ اـسـتـيـعـانـاـ لـقـوـانـاـ الـجـوـانـيـةـ الـلـاـمـرـيـةـ، اوـ لـلـطاـقـةـ الـبـشـرـيـةـ الـعـاـمـلـةـ بـصـمـتـ فيـ بـطـنـ كـلـ عـلـمـ بـشـرـيـ. وـهـذـاـ، بـلـ أـدـنـىـ رـيبـ، سـفـرـ فيـ الرـاقـاتـ التـحـتـانـيـةـ لـعـمـائـقـ الـنـفـسـ الـبـشـرـيـةـ، اـبـتـغـاءـ الـأـنـارـةـ وـالـاسـتـارـةـ، إـذـ كـلـ مـعـرـفـةـ إـنـاـ هيـ اـيـلـاجـ النـوـرـ فيـ غـيرـ الـنـارـ. وـالـسـفـرـ فيـ الـعـمـائـقـ، اوـ الـبـحـثـ عنـ السـرـيـ، عنـ الـخـفـيـاـ الـمـكـونـةـ، هوـ عـنـ الـأـرـضـيـةـ الـنـفـسـيـةـ لـعـالـمـ الـنـفـسـ شـخـصـيـاـ، وـكـذـلـكـ للـصـوـفـيـ بـمـاـ هوـ عـالـمـ نـفـسـ وـعـالـمـ وـجـودـ، بلـ وـلـلـفـيـزـيـائـيـ المـنـقـبـ عنـ أـسـرـارـ مـحـجـوـةـ فيـ الـمـادـةـ، وـكـذـلـكـ لـلـكـاتـبـ الـذـيـ يـرـغـبـ فيـ اـكـشـافـ عـالـمـ جـدـيـدـةـ وـهـتـكـ حـجـبـ لـمـ تـهـتكـ مـنـ قـبـلـ.

وهـذـاـ يـعـنـيـ أـنـ فـقـهـ اللـغـةـ لـيـسـ شـيـئـاـ آـخـرـ قـبـلـ فـقـهـ أـولـيـاتـ الـنـفـسـ، وـصـورـ الـعـقـلـ، وـأـدـقـ الشـعـيرـاتـ الـمـتـرـاـفـدـةـ لـتـصـبـ فيـ مـسـاقـ وـاحـدـ يـؤـلـفـ حـرـكـةـ الـذـهـنـ. فـاـ دـامـتـ اللـغـةـ مـنـ اـنـتـاجـ الـنـفـسـ فـإـنـهاـ بـالـضـرـورةـ مـبـنـيـةـ عـلـىـ غـرـارـ الـنـفـسـ وـمـأـهـلـةـ بـأـصـبـاغـهـاـ، وـمـاـ اـسـتـدـقـ منـ خـفـيـاـهـاـ وـظـلـاـهـاـ. وـهـذـاـ يـسـعـناـ دـوـغاـ أيـ عـسـرـ، أـنـ نـشـدـدـ عـلـىـ مـاـ فـحـواـهـ أـنـ أـسـرـارـ الـنـفـسـ هـيـ أـسـرـارـ الـلـغـةـ، اوـ أـنـ أـسـرـارـ الـنـفـسـ

وأسرار اللغة في هوية واحدة معنة في التماهي . وهذا يعني أن فقه اللغة هو فقه النفس عينه ، إذ كلاماً ، كلام الفقهين ، يدعم الآخر ويوضحه ولا يتكملاً إلا به .

وما دامت اللغة ، أو الحامل الأوحد للذهن ، تألف من حروف ، كان لا بد ابتعاء التعرف على أدق لويات الذهن وظلاله ، من تحليل المبادئ الصورية الينبوعية التي تشحن كل حرف بذاته . بيد أن هذا ليس بكاف على الاطلاق ، إذ لا بد من استيعاء الصيغة المؤلفة من حرفين امترجاً فكونا صورة معينة بانتظار حرف ثالث ينتفع الثلاثي عن اتحاده بهما .

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

نعم ، هي ذي بلاد الكيميا ، بل وببلاد السيميا أيضاً ، والسيمياء هي الكيميا مرفوعة الى أفق التصوف . والكيميا ، أو السيميا ، كانت جزءاً من علوم الأسرار ، وربما منذ ما قبل بناء الأهرام وبرج بابل وسد مأرب ، فليس من محظوظ الصدف أن تشتق يونان كلمة «الكيميا» من «كمنت» من اسم مصر نفسها ، اسمها الفرعوني . وليس من محظوظ الصدف كذلك أن يكون جابر بن حيان ، الكيميائي المشهور (من القرن الشامن الميلادي) ، اول من وسم بوسمه «الصوفي» في النصوص العربية المكتوبة . ثمة آصرة رحم وصلة قربى بين الكيميا وأسرار النفس البشرية ، أدناه أن استحالات المادة واصطbagاتها هي عين استحالات النفس واصطbagاتها تماماً ، إذ قلما يملك الانسان أن يحول نفسه دون أن يحول الأشياء . والكيميا ، 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 شأن» .

إذن ، لا ينبغي للفقير المحدث أن تغيب عن باله هذه الحقيقة الجوهرية : إن دائرتنا الثقافية هي دائرة الكيميا ، ودائرة الصوفية التي طورت علم الكيميا وتطورت به ، بالضبط ابناهاً من شدة احساس انساننا الباطني بوطأة الزمن ، أو بوجдан الموت (وهذا الوجдан هو الباقي لحضورنا عبر القرون الستين الأخيرة) ، ثم ان اللغة العربية لم تستطع قط الا ابناهاً من هذا الروح الذي أفرز الكيميا والصوفية كلتيهما . ومثل هذه الحقيقة الجوهرية لا تدل على شيء قبل هذه الآلة الجذرية : لن يملك الفقة اللغوي أي تطور نوعي دون أن يرى العلاقات بين حروف الكلمة الواحدة من حيث هي تفاعل كيميائي بين هذه الحروف . فكما تتفاعل الحموض والمعادن فيما تسفر عن صيغة جديدة ، كذلك تتفاعل الحروف فيما بينها كي تنتفع 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، وهنا يستعاد التشديد على أهمية الثقافة المصرية القديمة من حيث هي الرحم الذي أطلع عجل نتفاقات دائرتنا الحضارية، ولكن دون أن يفوتنا التشديد على أن روح منطقتنا التفاعلي الباطني منذ العصور البدائية الوثنية هو روح صوفي استسراوي 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، فإن عالمها برمتها، وتاريخ البشرية جملة، مدین لباطنية انسان منطقتنا ونزعته الرامية الى الدمج والتوحيد، نزعة التضامن التي أرها الرد الباطني المنطقي على الموت، إذ التضامن هو التماسك، والتماسك نقيس التفسخ، نقيس التلاشي.

ولما كانت البغية النهائية للكيمياء هي الأخذ بالمواد الخيسية الى البرهة الذهبية أقصد تحويلها من الخسارة الى النفاسة، بحيث يرمز ذلك الى تحويل النفس من الظلمانية الى النورانية، من الترابية الى الروحانية (إذ كل ما ابدعه 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، قوله لا يخرج عن نطاق المذهب، لأن هذه الرموز ليست سوى رموز المذهبة. في بينما نرى علم النفس المعاصر وهو يفهم الله رمزاً للقضيب، فإن ابن عربي يفهم القضيب رمزاً للله. ولم تتحقق المسيحية في منطقتنا الا لأنها هبطت بالاله الى مستوى الانسان، مع ان المسيحية من ابداع منطقتنا، ولم ينجع الاسلام الا لأنه ارتفع بالانسان الى مستوى الله. الخيس ينبعي أن يصعد الى مستوى النفيس، لا العكس، والنفيس ماله نفس، روح، والخيس ما خس، نقص، بسبب غياب النفس عن صيغته)، لما كانت الغاية الختامية للكيمياء، او قل للسيمياء، هي العروج بالوضع الى أفق الربيع، فقد جاءت اللغة المبنية من الروح نفسه، الروح السييمياني الصوفي، بمثابة نقلة تطرأ على الأصوات، الحروف، ابتعاد حلها من دائرة الطبيعة الخام الخيسية والعروج بها الى دائرة الباطن، دائرة الروح النفيسة او قل الدائرة المجاورة لينبوع اليقابع، للاله المتعالي باطلاق، المفارق الى الأبد. وفي قناعتي أن الفقه الجديد سوف يخسر الكثير، ما لم يستوعب هذه النقطة الانثلاقية والمchorية في الحين نفسه. إن اللغة، إن اللحظة نفسها، ليست شيئاً آخر، في أُسها الماهوي الفلسفى الربيع، سوى تحويل الصوت الحيوانى الطبيعى المنهم والمعدوم الى البؤرة النورانية المضاء، حيث يغسل بالنور ويترکى، كيما يبلغ آن البرارة، بحيث يصلح لاستضافة معانى الله واشرافاته، أو قل بحيث يكتسب أهلية مجاورة العالم الأسى المبر الرذاكي. وهذا يعني أن الحرف مستودع المعنى، او نقطة الكون التي يهجم منها العقل. ومن دون هذه النقلة، نقلة الحرف من الظلمانية والتراكية والعمجة الحيوانية، الى نورانية الطائف الحالصة من كل كثافة حيوانية وانهمام طبيعى، والناجية من «الفسق الجرمي»، على حد عباره الشيخ الأكبر،ـفإن اللغة سوف يتذرع عليها أن تقوم باطلاق. فلئن كانت اللغة قد انجست 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 (أى كيان ذي نفس)، كيان يسكنه الباطن الروحي المفارق للطبيعة، حتى

وإن يكن من نتاجها. وبذلك لم يكن الزمان، التاريخ، سوى النزوح العظيم من الخارج إلى الداخل، من الطبيعة إلى العقل، من التراثية غير الوعية بأغراضها إلى الروح الوعي بأغراضه. وهذا كان شعار الصوفية العربية على الدوام قوله: «العالم في الترقى». وهذا يعني أن روح منطقنا يحركه الشوق إلى معاشرة المطلق المتعالي المفارق إلى الأبد، وأن الوجود ليس شيئاً آخر سوى مستقبل خالد وأبدي، وأن الحروف (اللغة) ليست أي شيء في كليتها. سوى هوية هذا الزحف السرمدي نحو الحال المطلق، إذ من دون الحروف سوف تخسر العقل، وسوف ترجع من جديد إلى حيث كنا، إلى أنس الدهر، يوم لم يكن ثمة سوى التراثية والجمجمة الحيوانية. وهذا يعني أن كل ما اغتنى به الروح من أنوار عبر الزمان، وكل الذي كسبه في زخم صوب الالوهة (إذ لا بغية للعقل إلا التأله)، إنما تم بفضل تطوير الإنسان للحروف، ذلك التطوير الذي كان يجري على محورين اثنين: محور استخلاص الحرف من مادة طبيعية خام إلى مادة مُرْوَحَةٍ، معقلنة، مسكنة بالنفس والنفاسة، ومحور تزويع الحروف بعضها ببعض تزويجاً كيميائياً بغية تركيب صيغ هي عقلية باطلقة، يعني أن لا وجود لها في الطبيعة قط، تماماً كما يركب الكيميائي صيغًا مادية جديدة ليس لها أي وجود في العالم الطبيعي المستعجم، وإن يكن قد استقى عناصرها من المواد الغفل الناعمة في عنذريتها الطبيعية.

□

وفي صلب الحق ونواته أن أعظم مصدر ينير لنا قوة الحرف وسداته للطاقة الاستسراوية إنارة لا يمكن لفقه اللغة العربية أن يتقدم إليها، هو التراث الصوفي، ولا سيما تراث الشيخ الأكبر. فلقد بحث هذا الفيلسوف الفذ بحثاً مستفيضاً في أسرار الحروف ومكانتها، وبخاصة في الجزء الأول من «الفتوحات المكية»، وكذلك في ثلاثة من رسائله المشهورة، اولاهما «كتاب الألف» وهو كتاب الأحادية، وثانيتها «كتاب الميم والواو والنون»، وثالثتها «كتاب الياء». 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 إلى مدينة فاس في المغرب الأقصى التي عاش فيها فترة من عمره]، وسميه 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 بوطن الحروف ودلائلها الفقهية الجوانية. (ولسوف أعود إلى هذا الكتاب ثانية بسبب من الأهمية التي اعولها عليه).

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

فيثاغورس، 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 والسيمائية العاملة في علم النفس العميق في مصر الإسلامية، وريشة مصر الفرعونية. فمن المؤكد أنه عاش في القاهرة زهاء أربع سنوات وأنه تعلم هناك علوماً جمة أضافها إلى العلوم التي حصلها في الأندلس والمغرب الأقصى، وتونس وإن سعة اطلاعه على علم الفلك لما يدل دلالة قاطعة على أنه اتقى هذا العلم السري من أيدي أساطينه المتخصصين في ذلك الزمان. وفي الأرجح عندي أن إقامة الشيخ في مصر قد أضجه وحسب، إذ هو قد جاء من الغرب مكتظاً بالعلوم، بل وصاحب مؤلفات (وذلك على النقيض من أفلاطون وفيثاغورس اللذين جاء إلى مصر ليضجوا). لكن الثقافة الهرمية الباطنية، ثقافة رؤية الروح مبثوثاً في كل شيء، ورؤبة الأشياء من حيث هي رموز لآمنون (وآمنون، أو الآمن، تعني الخفي)، رموز للمنبهم الأعظم المستسر في الكائنات طرأ، هي البنبع الأول للصوفية ولعلوم الأسرار في العالم طرأ، بحيث يمكن القول بأن مدرسة ابن مسرة (التي تخرج منها الشيخ) لم تكن تعلم سوى علوم الثقافة الهرمية العظيمة. وعندي أن الثقافة الفرعونية (التي هي الصوفية حسراً) لا تستهدف إلا هذا الهدف المعرفي: استيعاب الشارط اللامشروط الرابض في صميم الصفرية اليانعة، والذي تندلع منه الكائنات طرأ.

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

ولعل هذا من شأنه أن يكون فضيحة الدلالة، بليغها. إن اهتمام الصوفية بعلم الحرف، وكذلك تقديرها للحرف من حيث هي أسرار أو أرواح، الآية بينة على اهتمام العقل البشري، في أرفع آرائه، بقواه الباطنية وسعيه في سبيل استيعابها وأمتلاكها وبوصفها أسراراً مهيبة لا يستنططها إلا الأكابر. وهذا أراني أعتقد جازماً بأن الاخفاق سيكون من نصيب كل فقيه يحاول التعامل مع الحروف دون أن يؤمن بسريتها، بل ويسريحة الكائنات، بل حتى دون أن يستهجن وجود الكون. ولا كان مثل هذا الحال الكيفي الجوانبي وفقاً على العصور الروحانية، العصور التي تمجد روح الانسان، فاني لأرتتاب ايماناً ارتياباً في ان يملك عصرنا الربوي المجنوم 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 الترمذى، تحذيره للناس من الخوض في هذا الخضم الذي خصه الله لخلصائه

وحاجم به من دون سائر البشر. ففي قناعة الشيخ الأكبر أنه «علم يشقى به من عنده ولا يسعد» ولا بد لهذا العلم حقاً من أن يكون كذلك، إذ التخويف في لجة هذا العلم شبه السري، أو قل في هجاس دائم يضيّ العقل ويكتده، إن هو الا اختراق لواحد من أعسر المجالات التي ينبع فيها المنهيم الأعظم، أو السر الوجودي الرابض في العقل والكون معاً. فالمنهم الأعظم عندي هو كل ما لا يعن للذهن الا قليلاً، حتى ولو عنت الذهن في سبيل اجتلاته، الأمر الذي يدفع بالعقل نحو الایمان بأهمية الحدس، او قل الرزكانة، بل قل الوارد، إذ الوارد في قناعتي مصطلح أدق بكثير من مصطلح الحدس، لأنه ينطوي على مقوله التلوين الداخلي الأنبي. ويبعدوا ان لا يفر للعقل من الارتطام بأسوار المحجوب، أو يتخوم ما يند عن العقل. ومن العجائب حقاً ان يصاب العقل بالكلال حين يحاول استيعاء نفسه، الأمر الذي يؤكّد بكل وضوح أن الدرب الى «نقطة العقل» ليست بالمعبدة، حتى ولا بالمهدة.

ولماذا يشقى المرء بعلم الحرف ولا يسعد؟

لأنه، في رأيي، هو المكافأ الفقهي (اللغوي) لهجاس الاستسرا، هجاس التنقيب في الكائنات عن المنهيم 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 يمحى العقل على اختراق المرثيات ابتغاً 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 تكون لهذا الشأن من ماهية وجوهه، فإن 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 الأسّي سوف يتذرّع علينا، أكله إلى حد بعيد، ترصين فهمنا للحروف والبدء من حيث ينبغي له أن يبدأ. إنه الأُس المادي للغة، مبدأ العقل نفسه، ومحل المنهيم الأعظم وهيبة اكتشافه. فالصوفي لا يهمه فقط أن الماء، مثلاً، إن هي الا حرف يحمل وجдан الطراء المحملي، وأن العقل البشري قد امتصه امتصاصاً مباشراً من صوت الأسنان وهي تحضم (تأكل الطري النباتي الريان الطازج) مادة الخضار او النباتات الطيرية. وهذه أجاد ابن جني ايماناً اجاده حين ميز بدقة في «الخصائص» بين الخضم والقضم. فالماء والكاف في اللفظتين إنما هما تقليد (محاكاة) لصوتين طبيعين متباينين، يكاد كل منها أن يصور تصويراً حسياً فيزيائياً صوت أكل الحيوان لنبت طري، وكذلك صوت أكله لشيء يابس، بل تقاد الكلستان (الخضم والقضم) بجمل حروفيها أن تعكسا هذين الحدين التمايزين بدقة عكساً فيزيائياً مادياً. (وبالمقابلة، نلاحظ من خلال هذا المثال كيف ان فقه اللغة يخضع الى مبدأ «أجمع وفرق في آن معًا»، إذ هاتان الكلستان متشابهتان ومتبايتان في الوقت نفسه).

فالصوفي يحمل هذه الآلة الحيوانية الطبيعية الخفيفة المستوى ليتجه بكليته صوب المقام الجوابي

الأ Nigel، صوب الحرف بعدما صار الميّاً أوروخانياً عبر آلاف السنين التي انفقها الروح البشري المدمن في تتعيم الحرف وصقله وتغليسه كيما يستحق أهلية مجاورة الله، أي الحرف بعد ما هاجر من كثافته واستعجماته وقائمها والروح في هوية واحدة. ولكن الصوفي بهذا إنما هو يلغى المادة ويتتجاهل أن الروح يستوطن المباشر المترئي، أو الكائن المشوف الموسط باللامنظور. فإذا ينزع الصوفي (التراثي أو النموذجي) إلى الداخل نزوحًا شبه مطلق، فإن الحروف تخسر الكثير الكثير من ثقلها الفقهي، الأمر الذي من شأنه أن يحييء بالاستيعاء مبتسرًا متفوضًا، إذ يفقد المخزون حججًا كبيرًا من شفافيته، ويستحيل إلى كتامة لا تكاد تبين عن شيء، اللهم إلا أن 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 يتكلّم على التلوّح لا على التصرّيف، وذلك عن تقية وتحوط من شر العقبي ومغبتها. فعند الشيخ الأكبر أنه لا يجوز افتشاء «الأسرار التي أودعها الله في موجوداته وجعلها أمناء عليها»، ثم تراه يضيف في الكتاب نفسه، أقصد كتاب «الميّم والواو والنون»، قائلاً: «وضعنا نحن منها في كتابنا أيام أ أصحابنا، حيث وثقنا أنه لا يعرف ما أشرنا إليه سواهم، فلا يصل إليها من ليس منهم...». ثم يضيف به في «كتاب أيام» ما نصه: «فتحقق نظرك في هذا الكتاب فإنه يلوح لك من ورائه أسرار رفيعة كثيرة سترها أهل طريقتنا غيره منهم على الكشف، وما لوحنا بهذا القدر منها إلا عن غلبة».

لو انه صرخ بتلك الأسرار تصريحًا وفصلها ويسطها أمام العقل، إذن لكفانا مؤونة الكثير من التنقيب والجهد في مضمار اكتناء الطاقات الدلالية للحروف، واجتباء رسائلها الموجهة إلى العقل.

ويأيّاز، إن الاعتماد على ابن عربى في هذا المجال قد لا يخلو من مضار، بل قد يحمل من التضليل بقدر ما يحمل من المداية، سواء بسواء، وما من سبيل إلى تجاوز هذه المتشوّبة إلا بالعودة إلى الأسس الفيزيائية للأصوات وأجراس الحروف.

وأيّاً كان جوهر الشأن، فإن علم الحرف، وهو ما أراه المحك الأول والأخير للفقه الجديد، بل ما أعده صميم فقه اللغة ومبتهاه، إذ لا موطن للباطن ولا لصور الباطن وذبذبات الروح إلا 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 أكثر غراماً بعلم النفس من الصوفية. يقول الغزالى: «الحقيقة فقه النفس». ولعل هذا الغرام بالنفس وفهمها أن يكون الأول بين جملة الدوافع التي حثت الصوفية على الاهتمام بعلم الحرف والإعلاء من شأنه أيام إعلاء.

يقول الشيخ الأكبر في كتاب «الميّم والواو والنون» ما نصه: «متزل شريف يعطيك من المعارف الإلهية الوجودية ما يُناسب في المشاهد الميّم والواو والنون التي آخرها أنها، 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 المكتنون المخصوص به أهل القلوب الطاهرة من الأنبياء والأولياء». وفي هذا دلالة قاطعة على أن الصوفية قد تنبهوا، وربما منذ ما قبل ابن عربي بكثير، إلى أن علم الحرف هو علم الصورة العقلية الأساسية نفسه، وأنه لا فقه ولا معرفة بالنفس من دون هذا العلم، ما دامت الحروف مستودع «النعارف الإلهية الوجودية». ولعل هذا أن يعني ما فحواه أن المهمة الختامية للفقه اللغوي، لكل فقهه لغوي بطلاق، هي الكشف عن الماورائي الكامن خلف المادي والساكن في انسجهته والواهب له طاقة العيش.

ولكن الشيخ الأكبر يرسم نوعاً من المبدأ في فقه اللغة لا أحسبه إلا خاصعاً للنقاش ، إذ تراه يقول بعد هذا المقويس الأخير: «ولتعلموا أن العلم بالحروف مقدم على العلم بالأساء تقدم المفرد على المركب، ولا يعرف ما يتتجه 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 ومنطورياتها وقوها المحايضة اشتقاً جوانياً من الكلمات نفسها. وهذا يعني أن العلم بالحروف مواكب للعلم بالأساء ومتفاعل واياه، أو قل هو ينبغي أن يكون كذلك، بحيث يصبح عند ذاك المبدأ القائل بأن لا أول ولا آخر، وإنما ثمة دائرة وحسب، دائرة تبدأ حيث تنتهي ، أو هي لا تبدأ ولا تنتهي .

لبداية الأمر، إذن، أن الصوفية إنما وصلوا إلى العلم بالحرف من خلال تحليل اللغة وطول معاينة ظواهرها و بواسطتها . وهذا فإن في الاستعاضة اليوم، وإن لم يكن في اليسر والسهولة، أن نصل إلى دلالات الحروف من خلال طول التمرس وجهد التمرن على قراءة المعجم العربي (ولعل «تاج العروس» أن يكون خير المعاجم للفقيه النازع إلى ترسیخ نظرية في الأساق المعجمية العربية). ولعل إحالة المشابهات والتماثيلات بعضها إلى بعض ان يكون اول خطوة باتجاه القبض على دلالات الحروف. ففي ميسور الفقيه، بعد الكد وجهد التنقيب في المعاجم، أن يصل إلى حقيقة مؤكدة فحواها أن كل ثلثي مزود بحرف علة إنما هو حامل لصورة الكينونة (او تقضها العدم) ومحشو بلؤين من لويناتها المتباينة مظهراً والمتماهية جوهراً، وذلك دون ان يرجع فقط إلى ابن عربي، او إلى التراث الصوفي بطلاق، ولو ان ابن عربي يلوح تلوياً لا تصريحاً بهذه الحقيقة نفسها. فلوأخذت كلمة «أكل» مثلاً، لوجدت أن وظيفة المهمزة التي تتصدرها إنما هي الدلالة على التكرار، على ما يحدث ثانية، على ما يغلقدائرة. فالأكل، او مضاع الطعام، هو توادر فعلة واحدة بعينها، او تكرار قيام الأسنان بعملية واحدة. وسميت الأرض أرضًا (والهمزة في صدرها) لأنها ثابتة راسخة، والثبات، كالنكرار، سمة من سمات الكينونة، او قل ان الثبات والنكرار هما الديمومة بما فيها، 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 تجيئ التواري، أو تواري التجيئ. وهذا فإن بعضـاً من الفقهاء لم يحالفهم السداد الدقيق حين حسروا 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 يتالف 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 والتدقق في اللوينات المتشاكلة والمستسرة في الحروف. فالمقطع الأول أقصد النبـ يفيد الظهور ما هو خفي ، أو قدوم الشيء من باطن الظلمة الى حيز التجلي الجاهز. ومثالها الممتاز هو لغط «النبي»، وهو من يكتنه الغيب، أو يستجلـ المكنون المستبطـن والمخبـء في ظهر الغـيب. وكذلك النـبـ والنـبتـ الطالـعـانـ من ظلمـةـ الأرضـ المتـوارـيةـ الىـ حـيـثـ الشـمـسـ وـالـأـلـقـ.

وأما المقطع الثاني، أعني الباء والراء، فمقطع يفيد النـصـوـعـ، أو شـدـةـ الـظـهـورـ. وهذاـ مـاـ يـصـدـقـ علىـ الـانـديـاحـ وـشـدـةـ الـاـتـسـاعـ. ومنـ هـنـاـ كـانـتـ كـلـمـةـ الـبـرـ تـفـيـدـ شـدـةـ النـصـوـعـ منـ خـلـالـ الـاـنـديـاحـ الـتـمـادـيـ الـفـسـيـحـ. فـمـاـ السـعـةـ الـاـمـجـرـ ضـرـبـ مـنـ ضـرـوبـ الـنـصـاعـةـ أوـ شـدـةـ الـوـضـوحـ، بـحـيـثـ لاـ يـقـنـىـ لـمـقـطـعـ الـباءـ وـالـرـاءـ، وـكـذـلـكـ لـلـنـسـتـ الـمـؤـلـفـ مـنـهـاـ وـمـاـ يـلـثـهـاـ، الاـ مـعـنـىـ وـاحـدـ وـحـسـبـ، صـورـةـ وـاحـدـةـ وـكـفـىـ، وـمـفـادـهـ شـدـةـ الـوـضـوحـ اوـ تـالـقـ الـظـهـورـ، وـلـكـنـ مـنـ دـوـنـ الـتـفـكـيرـ بـنـقـيـضـ ذـلـكـ، أـقـصـدـ مـنـ دـوـنـ الـتـفـكـيرـ بـمـلـكـةـ الـتـوارـيـ.

إذن، معـ النـونـ وـالـباءـ لـاـ نـفـكـرـ الاـ فـيـ الـابـجـاسـ مـنـ الـخـفـيـ، مـنـ الـمـتـارـيـ اوـ الـمـسـطـبـنـ، وـهـذاـ هوـ التـجـليـ، اوـ التـمـظـهـرـ حـصـراـ. اـمـاـ مـعـ الـباءـ وـالـراءـ فـلـاـ نـفـغـنـحـ الـأـولـويـةـ لـلـغـائـبـ وـالـمـسـتـسـرـ، وـإـنـماـ نـشـدـدـ عـلـىـ الـوـضـوحـ وـالـانـديـاحـ وـحـضـورـ الـمـرـئـيـ بـكـامـلـ جـهـرـيـتـهـ. اـنـاـ هـنـاـ فـيـ مـلـكـةـ الـظـهـيرـةـ، بـلـ فـيـ قـلـبـ مـتـهـبـاـ، عـلـىـ وـجـهـ التـحـدـيدـ. وـهـذـاـ يـعـنـىـ بـالـضـبـطـ غـرـيـزـةـ الـعـيـنـ الـتـيـ كـدـحـ الـاـنـسـانـ طـوـالـ مـشـروعـهـ مـنـ أـجـلـ اـشـبـاعـهـ. فـالـبـرـ مـبـسوـطـ أـمـامـ الـبـصـرـ بـكـامـلـ سـعـتـهـ وـنـصـوـعـهـ، وـمـاـ سـمـيـ الـبـرـ (ـبـفـتحـ الرـاءـ) بـرـداـ الاـ لـشـدـةـ بـيـاضـهـ وـوـضـوحـهـ، وـبـالـتـالـيـ لـشـدـةـ حـضـورـهـ، أـمـامـ الـعـيـنـ، وـذـلـكـ خـلـافـاـ لـقـطـرـاتـ الـمـطـرـ شـبـهـ الـعـاقـةـ. وـأـمـاـ الـبـرـ (ـبـسـكـونـ الرـاءـ) فـقـدـ وـلـدـتـ بـعـدـ الـبـرـ (ـبـفـتحـ الرـاءـ)، وـرـبـماـ كـانـتـ هـذـهـ الـأـخـيـرـةـ فـيـ مـرـحـلـةـ مـنـ الـمـراـحلـ الـلـغـرـيـةـ هيـ الـلـفـظـةـ الـمـسـتـخـدـمـةـ لـلـدـلـالـةـ عـلـىـ حـالـةـ الشـعـورـ بـالـبـرـ. وـعـلـىـ أـيـةـ حـالـ، فـانـ سـكـونـ الرـاءـ هـنـاـ لـيـسـ مـنـ الصـدـفـ قـطـ، إـذـ هـوـ يـفـيـدـ سـكـونـ حـرـكـةـ الـاـنـسـانـ وـتـجـوـالـهـ فـيـ الصـحـارـيـ بـحـثـاـ عـنـ مـنـابـعـ الـحـيـاةـ. وـهـذـاـ قـالـواـ جـاهـيـ الـاـولـيـ وـالـثـانـيـةـ (ـالـدـالـلـةـ عـلـىـ الـجـمـودـ اوـ السـكـونـ)، وـكـذـلـكـ قـالـواـ ذـوـ الـقـعـدةـ (ـالـدـالـلـةـ عـلـىـ الـقـعـودـ)، إـذـ هـذـيـ هـيـ أـشـهـرـ الشـتـاءـ وـالـبـرـ الـتـيـ كـانـتـ تـقـعـدـ بـالـبـدـوـيـ وـتـقـعـنـهـ مـنـ الـتـجـوالـ. فـسـكـونـ «ـالـرـاءـ»ـ فـيـ «ـالـبـرـ»ـ إـشـارـةـ إـلـىـ سـكـونـ الـاـنـسـانـ نـفـسـهـ.

ثمـ إـنـ الـفـهـمـ القـائـلـ بـأـنـ النـونـ وـالـباءـ مـقـطـعـ يـفـيـدـ الـظـهـورـ وـكـفـىـ لـاـ يـتـبـهـ كـذـلـكـ إـلـىـ الـفـرـقـ بـيـنـ النـونـ وـالـباءـ، مـنـ جـهـةـ، وـبـيـنـ الـباءـ وـالـنـونـ، مـنـ جـهـةـ أـخـرىـ. أـجـلـ، ثـمـ فـرـقـ شـاسـعـ الـبـوـنـ بـيـنـ النـبـ وـالـبـنـ، فـرـقـ يـؤـسـسـهـ التـرـتـيـبـ وـحـدهـ، اوـ تـسـبـيقـ الـوـاحـدـ مـنـ الـحـرـفـينـ عـلـىـ الـآـخـرـ. فـيـنـاـ يـفـيـدـ النـبـ ظـهـورـ الـمـرـئـيـ منـ الـلـامـرـئـيـ، اوـ قـلـ التـجـليـ، وـمـثـالـهـ كـمـاـ أـسـلـفـتـ عـلـيـكـ النـبـ الـذـيـ يـكـتـنـهـ عـالـمـ الـغـيـبـ وـيـسـتـحـضـرـهـ إـلـىـ عـالـمـ الشـهـادـةـ، فـإـنـ الـبـنـ ظـهـورـ الـمـرـئـيـ مـنـ الـمـرـئـيـ، اـبـتـاقـ الـحـاضـرـ مـنـ الـحـاضـرـ (ـلـاـ مـنـ الـغـائـبـ)، وـمـثـالـهـ الـابـنـ الـذـيـ يـظـهـرـ مـنـ الـأـبـ، وـكـلـاـهـاـ مـنـظـورـ شـاـخـصـ جـاهـرـ. فـالـباءـ لـيـسـ مـجـرـدـ

حرف ظهور وحسب، بل وكذلك حرف اندیاح ويُسطّر ونَصْوَعُ. والنون، إذ احتل الموضع الثاني فإنما هو للظهور كذلك، وهذا يعني أن البن ظهور الظاهر من الظاهر أو الحاضر. أما الممزة التي تتصدر كلمة «الابن» فإنما وظيفتها الدلالة على التكرار الصانع للديومة، إذ الابن يكرر الاب وبيده.

وفي تقديري أن الإنسان قد اشتق الباء من صوت الطفل، من باءة الحيوانات الصغيرة، إذ لعله أن يكون أول صوت أو حرف ينطقه الطفل البشري، وكذلك الطفل الحيواني، وهذا يعني أنه أول اكتشاف للروح في الوجود، أو قل انجلاء بكاره الروح، على وجه الحصر. ولهذا قدسته الصوفية المغمرة بتقديس كل ما هو موسوق بالعذر، أو كل ما هو معذّر بكر لم يستهلك بعد. وبما هو أول اكتشاف وظهور، أول انجلاء للروح أمام الروح، فقد عد الحرف الحامل لصورة الظهور بامتياز، ولكن دون أن يغيب عن بنا 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، فإنه ظهور غامض نسبياً، إذ لا يكاد الطفل يبين مما يريد حين يبأء كالحيوانات المستعجمة. وهذا حمل الباء التواري مثلما حمل الظهور.

أما النون فبدحره إلى المرتبة الثانية قد خسر سمة الآخرى، سمة التواري، وبقيت له سمة 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 «بني» يعني تزوج، لا يعني انشأ، بينما، إذ المعنى الثاني طارئ على ما أحسب.

□

ولست 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 يؤكّد امكانية وصول الفقيه المحدث إلى علم بالحرف من دون اعتماد كبير على علم الحرف الصوفي (اما علم النفس الصوفي فشأن آخر)، إذ لا يمكن لعلم الحرف الصوفي أن يكون ذا نفع أو جداء الا حين يكون التلويح نابضاً بفحواه دونعاً لبس.

ولكنك تقع في الجزء السادس من الباب الثاني للفتوحات المكية على خبر يتعلق بكيميات الحروف، بالنسبة 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، مسائل تتشعب كثيرة. فإن كل حرف يُصطبّح مع جميع الحروف كلها، من جهة رفعه ونصبه وخفضه وسكونه وذاته وحروف العلة الثلاثة. فمن أراد أن يتشفى منها فليطالع تفسير القرآن الذي سميته

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

حسناً 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 قابعاً في مكان مجھول من أماكن الدنيا الواسعة، ولئن كان ينزع صوب استنباط أسرار الحروف من طريق تحليل معانٍ للألفاظ وتعالقات المقاطع والحرروف، فإنه سيكون مفتاح الفقه اللغوي وكاشف أسرار العربية، إذ البحث في (٣٥٤٠) تعلق تتم بين حروف المعجم لتشيد صرح اللغة الشامخ الضخم؛ ليس الا شأنًا خارقاً للمألوف، بل لست أحسب أن أحداً في تاريخ الفقه اللغوي كله، التراخي 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 ببرمه، وأما إن جاءت مجھودات الكتاب على غرار ما قدمه الشيخ من استقصاءات في مضمار علم الحرف في «الفتوحات المكية»، وكذلك في «الرسائل»، فإنه لن يكون اكثراً من مصدر واحد من مصادر فقه لغتنا الشديد التعقيد.

وما هو موضع تساؤل حقاً أن لا يتتبّع الفقهاء المحدثون إلى هذا الكتاب طوال قرن أو بعض قرن صرف 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 مفتخراً لأسرار العربية.

والمبدأ الكبير الذي يمكن ان يستقى من هذا الكتاب- استنباطاً من المقوس الأخير- يمكن أن يتحرر في التشديد الاضماري الذي يصبه الشيخ على ما فحواه أن الحروف تحمل الصور من خلال اتحادها بعضها البعض اتحاداً كيميائياً أو تناصلياً. والشيخ يمثل على ذلك بقوله: «إن الذكر والاثني لا يتتجان أصلاً ما لم تقم بينهما حركة الجماع، وهي الفردية...». فالحروف لا تتبع الصورة إلا بالاتحاد، والنتائج هو الفرد، وهو الثالث الذي يؤلف بين الأضداد في وحدة التركيب، تماماً كما يؤلف الواو، الذي هو من حروف الكينونة، بين الكاف والنون، كيما يألف الكون، وعند الشيخ أن لا شيء على الاطلاق إلا وينشق من بذرة «كن» على حد قوله. بل لقد ذهب الشيخ صراحة إلى أن غياب الواو من كلمة «كن» الأممية (إذ لا خلق البتة من دون غيابه، فغيابه يقول الله للشيء «كن» فيكون)، إن هذا الغياب يعادل تماماً غياب القضيب في الرحم لكيما يتبع الثالث، أو الطفل، ولو لا هذا الغياب الأخير لما كان ثمة نتاج ولا استمرار حياة حيوانية.

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

النظيرية الصوفية العربية. وفي الحق أن تتأمل حروف العلة وهي تشغل عين الثلاثي ، أو متصفه، يفضي بالمرء الى الاعتقاد بأنها لا تنفذ الا وظيفة واحدة ، وهي الدلاله 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 ما هو جدير بالانتباه دواماً أن العربية قلما تغزو الألف عن الباء ، أقصد أنها لغة مثنوية ترى نقىض 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 النقىض المباشر والقوري لامتداد: أنها الانقطاع او توقف الخط حسراً.

ولعل من شأن مثل هذا النهج في التفكير أن يشدد ويؤكد على مسألة الاتحاد الكيميائية بين الحروف ، وذلك بوصف هذا الاتحاد ضرباً من تواجح وتفاعل من شأنه أن ينبع مركاً هو اللفظة التي هي البنت الشرعية لهذا الاتحاد. وبيدو أن الشيخ قد كان أمهر الكيميائيين في زمانه ، ولا سيما إذا ما علمنا أن الصوفي النموذجي ما كان لتصوفه أن يكتمل قبل أن يحيط احاطة شاملة ب دقائق علم الكيمياء ، وهو العلم المتواطئ مع النسق الوجودي في المنظور الصوفي ، أو قل العلم المتواطئ مع النسق الوجودي بوصفه فتوحات ، اقتراحات ونحتاجات ، تأيي حصيلة لاتتحامات دائمة ، او كما يقول الشيخ نفسه: «التحام الهويات لا يجاد الكائنات».

□

ومهما يكن الأمر في قوام جوهره ، فإن علم الحرف هو فقه اللغة حسراً وتحديداً ، وان الفقيه النازع الى جعل فقه اللغة فلسفة نفسانية خالصة تزحف دواماً صوب «نقطة العقل» ، لا محيد له البتة عن هذا الملهم الشريف المعم بالأسرار النفسية والمضمرات الجوانية المستدقة جد الاستدراق ، والتي قل أن ترضخ لنهج علمي صارم ، لأنها لا تسلس قيادها تمام الإسلام إلا هجاس نبيل خاص يمكن تسميته هجاس السرائر والأقصي ، هجاس النائيات التي لا تطالها الا الالطف الحسنى ، الالطف الجوانية اليانعة الرافهة في ملوكوت الروح.

بيد أن علم الحرف هو جمع المشاكل اللغوية ، أو قل جملة الاشكال الفقهية برمته. ومتى وجد الباطن المدمر حللاً لهذه المعضلة ، وجد كل شيء مستقرة وغایته ، إن كان للشيء مستقر وغاية باطلاق ، والا فلا حيدة عن الوجيف والتقلقل. وهذا أرأى أجحب أن لا انتصار للفقيه المحدث ما لم يصبح كل حرف من حروف المعجم هجاساً خاصاً يذهل المرء عنها سواه.

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

احسنت اتباع المسار. فلthen أخذت «اهاء» مثلاً، وأمعنت فيها النظر لوجدت أن العقل إنما اشتقتها من صوت الهواء حسراً، إذ يملك ايقاعها الفيزيائي نفسه أن يعكس صوت الهواء في إبان هيجان المسموع. وما أن الهواء هو الغائب الحاضر (وتلكم سمة كينونية، أو وجودية، لا يتمتع بها شيءٌ خلوق سوى الهواء وحده) فقد لحقت الهاء باسم الله في آخره (وذلك لأن الله كالماء حاضر غائب في آن معًا)، وكذلك بالهواء، بوصفها ضمير الله، والضمير الدال على الغائب المفرد، إذ الغائب المفرد يكون غائباً عن البصر وحاضرًا في الوعي لدى ذكره أو تذكره. وحين وقعت الواو في آخر كلمة «هو»، لتدل على الغائب، الذي هو غائب وحاضر في آن معًا، فانها إنما فعلت ذلك عن اقتباس من الطبيعة نفسها، بل من صوت الهواء حسراً. ولا شك عندي في أن الهواء كان يسمى «هو». بتسكين الواو في برهة اثناق اللغة من الطبيعة، ربما قبل مائة ألف سنة أو يزيد. وإنما ذلك بقليل سحبت هذه «الهو» الساكنة الواو، والتي ما انفكحت 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 كالماء، حاضر غائب في الحين الواحد. ولما كانت الواو في الصوت الفيزيائي الطبيعي للهواء نفسه بمثابة امتداد طويل - ولا سيما في إبان العواصف الهاشمة - فقد أخذت هذا الحرف المقدس رمزاً لما هو ذروه روح، أو 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 شيءٍ مجوف شبه كروي متوار عن الأنظار متوجّح على الخارج، إذ الكاف للتکور، والهاء للغياب (او قل الغياب الهابط الى الأسفل)، والفاء للافتاح، او للفتح الحفيف. ومن هنا لا بد للكهف من أن يختلف عن الغار، أو عن المغارة، إذ الغار غياب كامل منتدى الى الأمام ويلغ مستقرًا في النهاية، او هكذا تشير الحروف المؤلفة لهذه الكلمة. أما المغارة فأشد غوراً من الغار، وكذلك لأنها تحتوي على الميم، حرف الانبهام التمادي. فالمغارة هي الغار المتطرف في الغورية المظلمة. (ويمثل هذا التمييز يكون العقل معيناً باخذ الدقائق في الحساب).

كما أن الهاء لا تحمل معنى الغياب وحده بل هي تحمل كذلك معنى الهبوط، او قل الغياب الهابط، او الهبوط الغائب. وهي بهذا تناسب و «الهو» الاهي، وذلك بما أنه يبيط 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 أنها تهبط من الأعلى الى الأسفل. ومن هنا جاءت الهاء بمثابة اتحاد لصورتين، أو اكثراً. وهي لذلك حرف خطير الشأن في فقه اللغة العربية، بل يبدولي أن من المتذر على المرء أن يُثْقِف علم الحرف العربي من دون أن يثقف الفحوى العميق المستسر داخل هذا الحرف المقدس. وبالطبع لا بد من التنبه الى مثنيته المتناقضة.

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

صوت الانسان نفسه، أو من صوت الحيوانات الأخرى، ولا سيما في برهة الحر اللافت، أو في برهة الضيق اللاحق بالنفس الحية. ولكن العقل بعدما استقام من الصوت الطبيعي للكائن المتنفس، قد راح ينزع بالحاء خلسة صوب الداخل، صوب مملكة الترميز المسكونة بالغش، إذ الانسان هو الكائن الرامز، أو الكائن الأكثر ترميزاً بين المخلوقات كافة (وهو بذلك إنما يقلد الله الذي اتخذ من الأشياء طراً رمزاً له وكنيات 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 المجل الأكبر للحياة .

أما الحاء فقد جاءت من مصادرين طبيعيين، أو من صوتين فيزيائيين متباينين إلى هذا الحد أو ذاك. أما اولهما فصوت خضم الخضار، أو النباء الدين الطري، وهو ما أحالها فيما بعد إلى رمز للطراء والحضرمة، وأما ثانيهما فصوت تطلقه الحيوانات الغاضبة المستفردة، فجاءت الحاء في كثير من الواقع آية على الغضب والجهد والتوتر، وما إلى ذلك من مقامات. والأمثلة على هذه الحال الأخيرة جمة عديدة: خرق، خبط، خرش، خض، خلخل، خضراب، 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 «الخلس» للطراء، للبيونة، لما هو شبيه خفي ، وكذلك حالها في الحفت والخباء والحس... 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 دلاله على انبساط 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 أغُنٌ . وحق في كلمة من مثل «الغث» تراه يشير إلى الرقة، وإن لم تكن هذه الرقة من النوع الجمالي . كما انه يظل في الوقت نفسه حاملًا لمفهوم الغياب أو صورة التواري ، حتى في هذه الكلمة الأخيرة نفسها، إذ الغثة، أو شدة المزال ، تتطوّر على الاتجاه صوب التلاشي أو الاضمحلال ، ومثل هذا الاتجاه هو في جوهره جنوح صوب التواري او الغياب .

واليم (مثلاً خامساً)، كالغين، مشتق من أصوات الطفل البشري، بيد أن الفرق بين هذين الحرفين جاهر ناصع . فلthen كانت الغين رمزاً على غياب الشيء الظاهر كغروب الشمس مثلاً، فإن اليم لشدة انبهامه لا يدل بالدرجة الأولى إلا على شدة الغياب، أي على الانبهام أو الانطمام . والأرجح أنه دليل انبهام في الاصوات وفي المجردات والمفاهيم أكثر مما هو ذو صلة بالمجسمات الشاسعة . انه همة الصوت الذي لا يبين ولا يفصح عن مقاصده ومحتوياته . اكثر من هذا، قد ترى الطفل البشري وهو يهمهم بالليمات غير مسروor، غير منبسط النفس والأسارير، بينما تراه مشروحاً مبسوطاً وهو يتلفظ بالعينات المتالية، الشيء الذي يؤكّد نهارية الغين وغبشيّة اليم ، بل سوادها، أو قل حتى ظلمانتها . إن اليم يلفها الحalk ويغلغل فيها، ولكن من دون أن يغيب عن

بالنا انشعابها الى ظلام ونور. وعلى هذا يمكن لكلمة «بهم» أن تقرأ على هذا النحو: ظهور (باباء)، وغياب شيء ظاهر تشعر بوجوده دون أن تراه (باهماء)، واستغلاق كامل حalk (بالييم). أو: ثمة شيء يستظهرون 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، والماء حرف هبوط الغائب، والميم حرف الانبهام. وعلى هذا فإن البهم (الحيوانات) هي نزول الله الحق إلى كائنات عجاء وحلوله فيها مخبأً مستتراً، إذ بقوته وحدها تقوم الأشياء وتصمد، ومن دونه فلا قيومية لشيء ولا صمود.

□

بيد أن الحروف، أيًاً كان منتقها الفiziائي الأول الشارح للدلائلها، لا بد لها من أن تكون مأهولة بأرواحها الخاصة، بالمعنى المجازي للفظة. فالراء للحركة والسكن، والباء للحياة والحرارة والحركة، والتاء للرقعة الأنثوية، والثاء للتاثير والتفضي، والجيم للاضطراب والهيجان، والباء للانفتاح الواسع، والفاء للانفتاح الصغير أو الضيق، والصاد للترافق، والسين للحركة السلس الشديد اللطف، او للحركة المستسورة المادئة، والكاف للثبات المكين، واللام للتبث والملازمة، وأحرف العلة لرموز تكينية والذئومة، والدال للدوري والدائري، والذال للخشونة، والزين للجمال، والصاد للضم، وكذلك الظا (المحمد..)، أما الطا فللرقعة التي تقل عن رقة التاء الأنثوية، أو أقل هي للطراء الذي لا يخلو من صلابة، ولكنها الصلابة التي لا تبلغ حد صلابة الصاد والصاد والظا، والقاف للقطع، وتغدو للقطع الشديد عندما تقفوها الصاد والصاد. ولكن هذا كله لن يعمينا عن الحقيقة الأولى في هذا المضمار، الا وهي أن القول الفصل في تحديد المعاني والصور اما هو ملك نظرية التعالق، او الاتصال بين الحروف.

وعلى هذا يندو في ميسورنا أن نلاحظ التمييز بين الصور، من جهة، وبين التفاوت القائم بين مراتب صورة واحدة، أو أقل حتى بين آنائها المترافقية. ولعلني أقصد ما فحواه أن ثمة تبايناً واضحًا بين كلمة «قطع»، وكلمة «غم»، مثلاً، إذ تنسب كلاً من هاتين اللفظتين إلى مملكة معينة مبادئها من الملكة الصورية، فالاولى من مملكة القطع، أما الثانية فمن مملكة التواري. ثم اني أقصد كذلك أن ثمة فرقاً جوهرياً بين الفاء التي هي للفتح الخفيف (فم، فرد، فرق، فرخ، فزر، فج، فل... الخ) وبين الشين التي هي للاتشعب، إذ بين الانشعب والانفتاح فروق جوهرية. وكذلك، فإن في وسع المرء، انطلاقاً من استيعانه لأرواح الحروف، أن يدرك التباين الدقيق الفاصل بين الغم والهم، مع أن كلتا اللفظتين تنسب إلى مملكة واحدة هي مملكة التواري. فالغم، ومثله الغمض والغم، (وأقل من الغمز والغمت والغمد والغمص والغمس)، ومثله كذلك، أو يكاد يناهذه 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 تعبيتها عن المترادف، أو حتى الانبهام. فلا الغلق ولا الطمس ولا البهم بقادرة على اداء المعنى المقصود. أما المهم، فان هاءها، بما تنطوي عليه من احساس بالمبوط، ترك مفتذاً، ولو صغيراً، للظهور والبيانة. 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 لرؤؤة ما خلفها، إذ الغيم هو الدجن الداجن الحالك الرابض بكامل ثقله على صفة النساء بحيث يمحوها، او يمحجها جزءاً منها، حجاً تماماً عن المقلة الرانية، بينما يترك السحاب (من سحب، وله وزن فعال، فهو، إذن، حراك)، يترك مجالاً للنظر والاستشاف، وربما للرؤؤة كذلك. وقراءة لفظة «السحاب» من خلال حروفها أمر جد ميسور: لطف حركة مفتوحة (على أتماء متداة) وبلا تحوم أو نهايات، إذ هذى هي دلالة الباء). فالسين للسلامة، والحادي للحياة أو الحركة (هنا) والباء للافتتاح اللامتناهي (ومن هنا، من هذا الفهم الصوفي للباء، يمكن للمرء أن يدرك ما جدواه أن الصوفية التي قدست حرف الباء، واستواعته من حيث هو رمز للفتح السرمدي الالامحدود، كانت جد مؤهلة كيما تستوعي الوجود بوصفه فتوحات وافتتاحات. ومن الخطأ الشائع أن تنسى هذه الفكرة الى الفيلسوف الألماني فريدرick هيغل بوصفه أول من اكتشفها. والذين يفعلون ذلك إنما يجهلون فحوى «الفتوحات المكية»، موسوعة الشيخ الأكبر الفلسفية).

اما الألف التي اقحمت على مصدر السحاب (أي على السحب، بجم الحاء) فانها هي لتنبع هذه اللفظة سمة من سمات الكينونة، ولتكن سمة الامتداد، او الفاعلية، إذ كل ما يفعل يمتد، يحرك، يتوجه. وهذه هي وظيفة الألف في جميع ما يشتق على وزن فعال، كفتال، وجداول، ولزان، وطعان... الخ.

وبما أن «الغم» هي الكلمة الدالة على شدة الغيمومة والتواري والاحتجاج، حتى لكي أنها تشير الى استغلاق مطلق، او الى قطعية 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 قدية قدم اللغة لأنها كلمة تتألف من حرفين. ولنلاحظ هذا مثل الجاهلي لترين أهمية لفظة «الغم» بالنسبة الى العقل، ولقد استقيته من «أساس البلاغة» للزمخشري (راجع مادة غمم). تقول الزوجة: «إذا كان الفقر والنزع قل الجزء، وإذا اجتمع الفقر والغم تضاعفت الغمم»، وهذا يعني أن المرأة تحمل فقر زوجها إن كان هذا الزوج ذا نزع (فتح الزين)، أي منفتح الروح غير مغموم، أما إذا اتحد الفقر وغم النفس في الزوج، فهذا يعني انطماس الروح واستحالة الحياة الى جحيم.

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

-«سحاب أغم: لا فرجة فيه».

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

-«يوم مغمى ، وليلة مغممة».

-«أغми على الرجل».

-«غحيت البيت : سقفته».

-«وبيت مغمى : مسقف».

-«وغماؤه وغماته : سقفه».

-«وإنه لفي غمة من أمره، إذا لم يهتد للخرج منه».

-«وغم عليهم أهلال، وهي ليلة الغمّى».

وببدو أن اتحاد العين (المهملة) والميم لا يقل كثيراً في دلالته على الانبهام، او التواري، عن ذلك الاتحاد الذي رأيناه بين العين (المعجمة) والميم . وهناتقلب العين (المهملة) من الظهور الى التواري ، إذ العربية لغة أضداد، بكل ما هذه الكلمة من معنى . ولهذا كان البيت المعنى هو البيت المغمى، كما يقول الزمخشري ، وكان في الممكن أن تقول العمق والغمق . أما العام (بتشديد الميم) فهو العام تقريباً، إذ كلامها يشمل ويغمر . ولا عجب في أن يكون العين (غير المنقوط) مشوياً يحمل الدلالة على الظهور وعلى التواري في الوقت الواحد . فالقلة، او العين (وهي التي قدستها الثقافة الفرعونية وعبدتها، لأنها أعظم نواخذنا المطلة على الوجود، ومن دونها لا يعقل البتة، وعبادتها هي عبادة العقل حصراً)، العين التي يتماهى حرف العين وإياها، إنما تخضع لهذا الانشغال نفسه ، فهي تبصر أحياناً وتعجز عن التبصر في أحياناً أخرى ، بل قلل إنها مسكنة بالعجز عن الرؤيا، بحيث يؤلف هذا العجز مقاماً ماهرياً في جوهرها نفسه ، أو برهة في تركيبها الكينوني . ولهذا قال المعربي ، في الجزء الثاني من اللزوميات :

ما سدرتْ، في العيانِ، أعيُّهم

لكنْ عيونَ الحِجَبِ بها سَدَرُ

والسدر عدم استباب صور الأشياء في العين . وثمة سدر في طرف اللب ، على حد عبارة المعربي مرة ثانية . وعند المعربي 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 صل蜚ه ، ولكن بشيء من الحيرة ، هو هذا : عندما يتحد حرفان (روحان) ابتعاد تأليف الثالث ، أو المعنى الناتج عن

تزوجها، أفلأ تختلف اللفظة المركبة من اتحاد هذين الحرفين عن لفظة أخرى تترکب من الاتحاد إيه، ولكن بعد ان يتبدل الحرفان موقعيهما؟ ولنأخذ هذا المثال: ما الفرق بين السح والحس؟

إن العودة إلى الكلمات المؤلفة من حرفين، وما أكثرها في العربية، لغة الحفاظ على القديم، على جلة الآباء والدهور، إلى أقصى مدى ممكن، ينبغي أن تكون المطلق الأساسي للفقيه الجديد في زحفة نحو حل هذا الأشكال. فالسح لطف حركة، أما الحس فحركة لطيفة، ولكن الزمن وحده هو الذي ميز بين هاتين الآتتين، أو هذين الوجهين للشيء الواحد، وباعده بينهما كثيراً. فمع السح نشدد على محمل الحركة أو خبرها، أقصد اللطف أو السلسة (وهذا أدق)، أو قل الاستسراز أو شبه الاستسراز، أو التسلسل أو التسلل، ومع الحس نشدد على الحركة أو الحياة (اللطيفة أو السلسة)، أكثر مما نشدد على السلسة نفسها. ولهذا كانت كلمة «الحس»، وما انتهكت، تعني الصوت، أولاً، وتعني الصوت الخفيف القريب من الهمس، ثانياً. مع الحس لا نفصل الشيء عن محمله، عن خبره، ولكننا نشدد على الشيء نفسه قبل محمله، أما مع السح فينصب التشديد على المحمول قبل أن ينصب على الشيء نفسه، ولكن، بالطبع، دون إهمال للعامل إذ العربية، لغة وحدة الوجود، بل ولغة الحنين إلى الديموسي الكلي الشامل الغامر (وهي في ذلك كالموسقى العربية تماماً، وهي الموسيقى التي تحن إلى الله عند مقامها الأسمى)، العربية لا تميز كثيراً بين الحامل والمحمول، وتؤمن بأن الكائن هو جامع محمولاته.

وعلى هذا يمكن القول بأن الكر (والكاف من حروف الديومة والكينونة، وهو ملحن التكرار الأول في اللغة العربية، ملحن الثاني الذي ينقطع الوجود من دونه) مختلف عن الرك، إذ الكر ثبات الحركة من خلال تكرارها لذاتها (ومثلاً الكرة وحركتها)، أما الرك فهو الحركة الثابتة المستمرة من دون أن تضطر إلى تكرار ذاتها، لأنها ضغط يثابر، وأنها لا تكاد تعرف أي انقطاع.

بيد أننا لن نغفل عن الانتباه إلى أن الحرف الواحد قد يكون متعدد الدلالات، ولو أن دلالاته المتعددة يجمعها جامع ما، أو يحشدها حاشد معين يسوقها إلى بؤرة التواحد. فالحاء، مثلاً، تعني الحياة والحركة والحرارة، ولكن هذا لا يتحدد إلا في قلب اللفظة الواحدة الخاضعة للتأمل. ففي الح (يجر الحاء وفتحها ورفعها) تعني الحاء الحرارة، وفي الكلمات المشتقة من مقطوع يتتألف من الراء والحاء، لا ترها تعني شيئاً سوى حيوية النشاط، أو الحيوية وحدها، فالراحة هي الثبات (اذ حرف الراء للثبات مثلما هو للحركة)، المتد، او الطويل المدى، الواهب للحيوية، أو القادر على تحديد الحيوية. وما الرواح والعودة مساء إلى البيت إلا من أجل امتلاك الراحة، وعلى هذا فإن صورة الراحة، أو نصوص مقوله الراحة ومفهومها في الذهن، أسبق من صورة الرواح. وكذلك تلقي الحاء في لفظة الحب قابلة لاحتمال محمولات متباعدة بعض الشيء (ولو أنها متماهية في سيداء جوهرها الأعمق): الحرارة، الحركة، الحياة. وعلى هذا فإن الحب هو الحياة (الحرارة، الحركة) المنفتحة على اللامتناهي افتتاحاً متمناديّاً، أو بغير تحوم، إذ الباء هي اللامتناهي أو المسافة

التي لا تقف عند أي مكان. والضمة التي على الحاء في الكلمة «الحب» لها دلالة، فالحركة المفتوحة على الكائن والكون والأشياء الخارجية، إنما هي حركة ضم وعنق واحتواء داخلي أو جواني حيّم؛ أما الفتحة التي على الحاء في «الحب» فدلالتها مختلفة، إذ هي تشير إلى إمكانية نفتح الحبة عن الحياة، أو حركة الحبة باتجاه الانجذاب بالحياة. فالحب افتتاح يضم، افتتاح 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 أداء مفتوحة على المطلق، وعلى الرغم من أن الحب يحمل المعنى نفسه دون سواه، فإن الفارق، أو برره الفرز، قد أنجزته الاشارة التي على الحاء نفسها، اشارة الفتح أو الضم . (وهذا نوع من الانتباه إلى الفرق بعد التوحيد، أو العكس .)

وكذلك لن يغيب عن البال سمت المثنوية الرابضة في قلب الحرف الواحد، فلئن كانت الراء للحركة في بعض الواقع، فإنها لا تكون إلا للثبات في موقع آخر، ولا سيما حين تقفوها الباء: ربع، ربص، رقد، رخم، ركز... الخ. بيد أنها في موقع آخر 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 «السر»، وهنا لا أراها تشير إلى غير الحركة . فالسير، في الأصل البديئي ، هو السر، وأية ذلك أنتا لا زلتنا نعيدها إلى عين الحرفين اللذين تتألف منها كلمة «السر» عندما نردها إلى حالة الأمر . وما أفحّمت الياء على عينها إلا لاحقاً أو مؤخراً، فالثائي دوماً أسبق من الثلاثي .

وفي كلمة «السرى» المأخوذة من الكلمة «سر» بعد افحّام الألف على آخرها هذه المرة، تتبدى الراء للثبات والحركة في آن معاً، إذ هي ثبات الحركة، او المراقبة عليها، مما يشير إلى أن الراء حرف ديمومة، في أعمق أعمقه، ديمومة ثبات وديومة حرفة معاً . وعلى هذا يمكن القول بأن السر هو اللطيف الرابض الثابت الديومي المثابر على سلاسته وخفائه وتسلله الهادئ في قلوب الأشياء . (ومن هنا قالت الصوفية بسربان الحق في الموجودات طرأ .)

أما في «أسر» . والفارق بين «أسر» و «سرى» هو موقع حرف العلة وحسبـ فالراء للثبات بكل وضوح . ولهذا يبدو حرف العلة، بوقوعه في ختام الثلاثي ، إنما جاء ملحنـ من ملاحن الامتداد في . الحراك حصرأً وتحديداً، بينما هو ملحنـ من ملاحنـ الثبات، بوقوعه في صدرـ الثلاثي ، أو في فاءـ الفعل، وفقـاً للمصطلح التقليدي . ويدويـ أن حرفـ العلة إنما هوـ للثباتـ بينماـ وقعـ، لاـ الثباتـ الذيـ هوـ نقىـضـ الحركةـ، بلـ الثباتـ الذيـ هوـ نقىـضـ العـدمـ، قبلـ كلـ شيءـ . وهذاـ يعنيـ انـ حرفـ العلةـ يشيرـ إلىـ ديمومـيةـ الحالـ، بماـ فيـ ذلكـ ديمومـيةـ الحـركةـ نفسهاـ.

ولا تختلف وظيفة الراء في لفظة «السريان» عنها في لفظة «الجريان»، وأصل اللفظتين هما: سرـ وجـرـ. بـيدـ انـ المـلـحنـ الصـانـعـ لـلـفـرـقـيـةـ (ـالـفـرـدـيـةـ)ـ هوـ تـماـيزـ السـينـ عنـ الجـيمـ. فالـسـينـ لـطـيفـةـ روـحـانـيـةـ

مدمرة، كما يمكن لصوفي أن يقول، أما حرف الجيم، وإن كان يشير إلى الجمال فإنه حرف الجملجة والهيجان والاضطراب. وليس صدفة أن يتتصدر هذا الحرف العنيف اسم «الجمل». وفي زعبي إن الجمال لفظة اشتقت من الجمل، وليس العكس (مثلاً اشتقت الأناقة من الناقة)، وأن اشتقاء الجمال، وكذلك الجميل، من الجمل، إنما جاء بعدما أصبح الإنسان الابتدائي يمتلك الجمل. وهذا يعني أن الجمال لا صلة له بالجمل، في أنس الدهر. ولكن بعدما صار ذلك الحيوان محور حياة الأعرابي، بعدما صار تحجسياً للملال ومداراً للصراع، بعدما صار العنصر الخامس في الديانات والمهور (وهما الموت والحياة حقاً)، أصبح في الممكن اشتقاء الجمال من الجمل، والأناقة من الناقة. وربما كانت الوسامة، وربما القسامية، هي اللفظة الدالة على الجمال قبل أن يمتلك الأعرابيـ امتلاكاً محوريـاً سفيحة الصحراء الأمتنـ.

ولا تلك الجيم أن تدل على الهيجان إلا لأن الاضطراب، أو هوج الحراك في بعض الأجسام، يكاد ينطوي بحرف الجيم متواتراً أو متراصفاً عدة مرات. فالسريران هو الحراك الناعم، وشبة الحفيـ، أما الجريـان فحراكـ مجلجلـ، وهذا تراهـ ينطويـ علىـ حركةـ الماءـ المـادرـةـ.

ولن يغيب عنـ بالـناـ ماـ جـدواـهـ أنـ الحـرـفـ العـرـبـيـ الـواـحـدـ مـثـنـيـ الطـبـعـ وـالـجـوـهـرـ. فالـجـيمـ التـيـ هيـ لـلـجـلـجـلـةـ، أوـ الـحـرـكـةـ الـهـائـجـةـ الـعـارـمـةـ الـضـطـرـبـةـ، قدـ يـسـتـخـدـمـ لـتـقـيـضـ هـذـاـ الشـأـنـ بـالـضـبـطـ، أـقـصـدـ لـتـوقـفـ الـحـرـكـةـ ظـاماـ، لـاـ مـدـوـئـهاـ، وـلـاـ أـدـلـ عـلـىـ ذـلـكـ مـنـ وـظـيـفـةـ الـجـيمـ فـيـ لـفـظـةـ «ـالـجـمـدـ»ـ. وـمـنـ خـالـلـ قـرـاءـةـ حـرـوفـ هـذـهـ الـكـلـمـةـ يـتـحـدـدـ معـنـاهـاـ هـكـذـاـ: الـهـيـجـانـ الـكـامـنـ الـذـيـ دـارـتـ دـورـتـهـ. وـاجـلـدـ، كـالـجـمـدـ، لـوـلـاـ فـارـقـ الـمـيـمـ وـالـلـامـ، وـهـوـ فـارـقـ لـيـسـ بـالـسـيـرـ. وـهـيـ تـقـرأـ هـكـذـاـ: عـرـامـ طـاقـةـ صـلـبـةـ دـارـتـ دـورـتـهـ، أـوـ قـوـةـ مـتـمـاسـكـةـ وـاقـفـةـ عـنـ الـحـرـاكـ (ـعـنـ السـيـوـلـةـ). وـهـذـاـ كـانـ الـجـمـدـ وـالـجـلـدـ اـسـمـينـ لـلـمـاءـ التـجمـدـ.

وكثيراً ما يبدولي أن للحرف الواحد سمتين متضادتين متجادلين: اولهما حسيـ، يخدم المحسـوسـ، ولا سيـماـ حـاسـةـ الـلـمـسـ، وـهـذـاـ هوـ أـقـدـمـ الـاثـيـنـ، وـثـانـيهـاـ ذـهـنـيـ رـاقـ مـتـطـورـ جـاءـ بـعـدـمـ نـزـحـ الـروحـ الـبـشـريـ إـلـىـ دـاخـلـ ذـاـنـهـ. وـهـذـاـ السـمـتـ هوـ بـالـضـبـطـ ماـ يـؤـسـسـ الـصـورـةـ الـعـقـلـيـةـ، وـمـاـ يـجـعـلـ منـ فـقـهـ الـلـغـةـ عـلـىـ بـنـوـةـ الـعـقـلـ. وـلـعـلـ منـ أـشـقـ الـهـمـاتـ الـتـيـ سـيـواـجـهـهاـ الـفـقـهـ الـجـدـيدـ انـ يـكونـ هـذـاـ الـبـحـثـ الـدـقـيقـ السـلـسـ، مـبـحـثـ رـبـطـ سـمـيـ الـحـرـفـ اـحـدـهـاـ بـالـآـخـرـ رـبـطـاـ مـحـكـيـاـ لـافـكـاـ لـهـ، تـمـاماـ كـمـاـ تـرـبـطـ الـلـغـةـ بـيـنـهـاـ فـيـ كـلـ حـرـفـ فـيـ إـبـانـ تـشـكـلـ الـلـفـظـةـ، اوـ اـتـلـافـ الـحـرـوفـ كـيـهاـ تصـوـغـهاـ.

□□□

وأيا كان شأنـ الـحـرـفـ، وـمـهـماـ يـكـ محـورـ الـخـلـافـ حولـ مـدـلـولاتـ الـحـرـوفـ، فـانـ ثـمـةـ حـقـيقـةـ اـسـاسـيـةـ قدـ تمـ اـثـبـاتـهـ عـبـرـ هـذـهـ الـمـقـاـلـةـ، وـفـحـواـهـاـ اـنـ الـحـرـفـ الـفـقـهـيـ الـفـلـسـفـيـ، اوـ الـمـنـسـعـنـ، يـكـنـ

ولادته وارتقاؤه بمعزل نسيي عن علم الحرف الصوف، ولكن فقها متطرراً للغة العربية، فقهاً أصيلاً وعالياً، شموليًّاً واحتاطياً، لا يسعه أن ينهض قط بمعزل عن فقه النفس الصوفي، وذلك فقط لأن اللغة العربية هي لغة صوفية، أقصد بالضبط لغة الدم المتجوس لسرير الكائنات وعمائتها وامدادها، والمُنْقَب بكل جهد جهيد عن الديموطي الأرسطي والأبقى، عن مركز المراكز وسر الاسرار برمتها، عن ينبع اليابس المتمور بالدفوق منذ الأزل والى الأبد. وبهذا تماماً تتماهي اللغة العربية والسيميات المصرية القديمة، مما يدلل على أن جوهرًا واحدًا، روحًا أحاديًا، قد أبدع وأنفرز الاثنين معاً.

وال الفكر، عند هذه النقطة بالذات، يكون قد غمس في لجة خضم اشتقaci، شاسع وكوني، اذ هنا يملأ العقل ان يخدس حدساً بما فحواء ان الماورائي الرابع خلف المجسمات والشخصيات طرأً هو ما يتحكم تحكمًا ابديًا وسريًا بهذه العينيات الراهنة المرئية. وما لم يؤمن الفقيه بأولوية الماورائي (ولا أقصد الاولوية، او الاولية، الزمانية البستة)، ما لم يتوجه بكليته صوب المستسر الحاكم الضابط المهيمن، والنافر من كل حسية او تستطع، فإنه لن يكون قد ثقف من جوهرية الجوهر ولو نتفة طفيفة. بل لعل في قناعتي التامة ما جداوله ان لا شيء عظيمًا يمكن انجازه إلا من أنساب يؤثرون الغامق على الفاتح، أنساب يبحثون عن رتبة الممحوص الممحض، ويتركون للظللام اكثر مما يتغطون للظهورية، اذ ما من عمق بمعزل عن غبس ، وما من اصالة على حيدة من عمق ، ولا يفقه اللغة الا من لفف الليل وفنقان وسوسنة الليل.

ولست احسب ان من المبالغة في شيء أن يُذهب الى ما فحواء 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 الخين السرمدي الى الثالث، الى ان يصير العقل نفسه ربياً وخالقاً، عن الملاع السري، من قوى الكون الخامضة المنفنة من حول النفس، وفي النفس، عن سر المشهد والطقس الديني، عن وهج الحب الشبقي الابتدائي الذي هو نتاج كيفية وهج الدم، عن الملهمة والذبح والولع باللحم الشري، عن طقس مأتم الزعيم وفحواه، عن سر عبادة مركز الدائرة شاحنة على هيئة حب للاعبين وتوجيل للزعيم عن كيفية انعكاس القمع والمحظوظ والتحرير في الانساق المعجمية، وبما يجاز كأن يكشف عن سر الاسرار المتعضون وحملة الكائنات.



بودي ، إذن ، أن أجعل من فقه اللغة على لا وظيفة له قبل تمكن العقل من معاینة الماهيات العقلية الكونية ذاتها . ويداه ، ان هذه المعاینة لا يمارسها الناس لا وفقاً لسنة «كل على قدره» ، اذ لكل امرىء مبلغ لا يملك البتة أية قدرة على تعديه . ولكن العقل بهذه المعاینة وحدها يملك ان يعائق صوامت الواقع واولانياته .

ويبدو ان لا مندوحة لي من التحذير من مغبة الاحجام، او الارتعاد، أمام مقوله الصوامت او مقوله الاسرار، وكذلك من مغبة الاعتقاد المسطح بما فحواه ان القول بالسر السرير يتنافى والمنزع العلمي ، او وجdan الواقع ولهذا ينبغي التوكيد على ما جداؤه ان العلم بما فيه العلم الفيزيائي الحديث، لا يبحث في المادة الا عن صوامت وأسرار وقوى مباطنة محايشة، وان كل من يعجز عن ادراك مثل هذا الحق البسيط فهو بالضرورة الجاهل بالعلم وربما الجاهل باطلاق ان الاسرار، القبيليات، او الصوامت، هي جوهر الواقع المعاش ولبابه وينبعه الذي يندلق منه، وقانونه الذي يحكمه باحكام ان الاسرار هي الحق والعقل والواقع على الأصلية، ولن يسعك البتة ان تؤمن بهذه الحقيقة الا اذا كنت من 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 حذر من الظن بأن الاسرار لا تستوعي البتة، اذ هي دوماً شفافة وتفيض على العقل من الأشياء. فيما اقصده بالاسرار بأن هذا السنن مبذول لا ي كأن، إذ هو وقف على نخبة النخبة وحدها. وقد يدركه الانسان البسيط بعفوية ودونها جهاد او اجهاد، ولكن ادراكه هذا ليس الا ادراكاً ذوقياً وحسب. أما المتفهرون الذين يحسبون أنفسهم حائزين على المفتاح الذهبي للملوكوت، على «فتح يا سمسم»، فهم ابعد الناس عن الادراك وعن التذوق معاً، لانهم محرومون من ضرائم الذهن ولطائف الروح كلبيها.

ما ابتعدي، إذن، ان يصير فقه اللغة علماً بالانسان والواقع الاجتماعي والوجود الكوني، على السواء. ولا علم الا بالصوامت، وكل من لم يلتف الصامت لم يلتف العلم، واما سطرونه، او ما كان منها مدانياً وقربياً. وعند التقرب تقد المهم المتقاعسة الواهنة، اذ التقرب موطن الضعف، 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 إيقافها الحر، وليس الحرية الا الضرورة في آنها المتواافق مع الروح.

ولعل ثانية هذه الخطوات ان ينصب القسم الاكبر من الفقه اللغوي على استبيان اللونيات والافاء الجوانية للمعنى، بحيث يبرز ما هو دقيق جد الاستدراق، ويحيث يصير علم اللغة العلم بالمستدق، بل بالضرور. وهذا يعني مناداة المضمرات والمنطويات الصامتة واستفارها كيما تؤلف هدفاً فقهياً يسعف العقل في استكناه «نقطة العقل».

اما ثالثة الركائز فلعلها ان تكون المماهاة بين الصور الاولانية والانساق المعجمية. ييد ان أهم ما في الأمر هنا (وهذا هو أهم ما لم يتغطى له الفقه التراخي ولا الفقه المحدث) هو الانتباه الى ما فحواه ان اللغة العربية مبنية ومنسقة، في معظمها، على صورتين اساسيتين: صورة الكينونة (الدائرة، المربع، الكرة، الامتداد، الديومة، التكرار، التثليث. الخ)، وصورة الوصل والفصل (الجمع

والفرد) المثوية. بل ان النفس العربية التراثية سوف يستحيل على العقل استيعاؤها بعزل عن مقوله الفرقـة (الفرقـ، الفراقـ، البعدـ، النوىـ، الفاصلةـ.. الخـ). وهذا ما يؤكـد ما فـحواه ان صورة الوصلـ والفصلـ (القربـ والبعدـ، الوحدـةـ والفكـاكـ، الجـمـعـ والتـفـرقـ) اـغاـ كانت اـساـ للمعجمـ العربيـ لـانـهاـ بالـضـيـطـ اـسـ لـلنـفـسـ التـرـاثـيـةـ (ورـبـماـ البـشـرـيـةـ عـلـىـ الـاطـلاقـ).

ولكن جملة هذه المنجزات وسوها لن يدفع بها الى أنها الانضج والارفع، الى مداها المتعمادي الا الروح الأنقى المثابر دوما على تحقيق رتبة الحضبية في سواء روحه ولأجل روحه . فالمجد، ملء المجد، لكل ما ماجاهد طويلاً كيما يصير روحًا، بل كيما يصير الروح على وجه الحصر .

دمشق
١٩٨١