

فصل

[الاستعارات المتحدة في الجنس المختلفة الأنواع].

اعلم أن الاستعارة كما علمت تعتمد التشبيه أبداً وقد قلت: إن طريقه تختلف ووعدتك الكلام فيه، وهذا الفصل يعطي بعض القول في ذلك بإذن الله تعالى، وأنا أريد أن أدرجها من الضعف إلى القوة وأبدأ في تنزيلها ثم بما يزيد في الارتفاع، لأن التقسيم إذا ارتفع في خارج من الأصل فالواجب أن يبدأ بما كان أقل خروجاً منه وأدنى مدى في مفارقتها. وإذا كان الأمر كذلك فالذي يستحق بحكم هذه الجملة أن يكون أولاً من ضروب الاستعارة أن يرى معنى الكلمة المستعارة موجوداً في المتعار له من حيث عموم جنسه على الحقيقة، إلا أن لذلك الجنس خصائص ومراتب في الفضيلة والنقص، والقوة والضعف، فأنت تتعير لفظ الأفضل لما هو دونه، ومثاله استعارة الطيران لغير ذي الجناح إذا أردت السرعة، وانقضاض الكواكب للفرس إذا أسرع في حركته من علو، والسباحة له إذا عدا عدواً كان حاله فيه شبيهاً بحالة السابح في الماء. ومعلوم أن الطيران والانقضاض والسباحة والعدو كلها جنس واحد من حيث الحركة على الإطلاق، إلا أنهم نظروا إلى خصائص الأجسام في حركتها فأفردوا حركة كل نوع منها باسم. ثم إنهم إذا وجدوا في الشيء في بعض الأحوال شبيهاً من حركة غير جنسه استعاروا له العبارة من ذلك الجنس فقالوا في غير ذي الجناح طار كقوله:

* وطرت بمنصلي في يعملات⁽¹⁾ *

(1) المنصل بوزن القنفذ: السيف وتفتح الصاد. واليعملات: جمع يعملة بالفتح: وهي الناقة

النجبية المطبوعة على العمل.

وكما جاء في الخبر: «كلما سمع هبة طار إليها»⁽¹⁾ وكما قال:

لويشاً طار به ذو ميعة لا حق الآطال نهذ ذو خُصل⁽²⁾
ومن ذلك أن «فاض» موضوع لحركة الماء على وجه مخصوص وذلك أن
يفارق مكانه دفعة فينبط ثم إنه استعير للفجر كقوله:

* كالفجر فاض على نجوم الغيب *

لأن للفجر انبساطاً وحالة شبيهة بانسباط الماء وحركته في فيضه.

فأما استعارة فاض بمعنى الجود فنوع آخر غير ما هو المقصود ههنا لأن
القصد الآن إلى المستعار الذي توجد حقيقة معناه من حيث الجنس في المستعار
له، وكذلك قول أبي تمام:

وقد نثرتهم روعة ثم أحدقوا به مثلما ألفت عقداً منظماً
وقول المتنبي:

نثرتهم فوق الأحيدب نثرة كما نثرت فوق العروس الدراهم
استعارة لأن النثر في الأصل للأجسام الصغار كالدرهم والدنانير والجواهر
والحبوب ونحوها؛ لأن لها هيئة مخصوصة في التفرق لا تأتي في الأجسام
الكبار، ولأن القصد بالنثر أن تجتمع أشياء في كف أو وعاء ثم يقع فعل تفرق
معه دفعة واحدة، والأجسام الكبار لا يكون فيها ذلك لكنه لما اتفق في الحرب
تساقط المنهزمين على غير ترتيب ونظام كما يكون في الشيء المنثور عبر عنه
بالنثر، ونسب ذلك إلى الممدوح إذ كان هو سبب ذلك الانتثار، فالتفرق الذي
هو حقيقة النثر من حيث جنس المعنى وعمومه موجود في المستعار له بلا شبهة:

(1) ولفظ الحديث: «خير الناس رجل ممسك بعنان فرسه في سبيل الله كلما سمع هبة طار إليها» والهيئة: الصوت تفزع منه وتخافه من عدو أه (ش).

(2) البيت لامرأة من بني الحارث، والميعة: أول جري الفرس وأنشطه، والآطال جمع إطل بكسر فسكون وبكسرتين وهي الخاصرة، والمراد ضامر الجنين، والنهد بالفتح: الفرس العظيم المشرف، وخصل الشعر معروفة.

وبيّنه أن النظم في الأصل لجمع الجواهر وما كان مثلها في السلوك، ثم لما حصل في الشخصين من الرجال أن يجمعهما الحاذق المبدع في الطعن في رمح واحد ذلك الضرب⁽¹⁾ من الجمع عبر عنه بالنظم كقولهم: «انتظمهما برمحه» وكقوله:

﴿قالوا أينظم فارسين بطعنة﴾

وكان ذلك استعارة لأن اللفظة وقعت في الأصل لما يجمع في السلوك من الحبوب والأجسام الصغار، إذ كانت تلك الهيئة في الجمع تخصها في الغالب، وكان حصولها في أشخاص الرجال من النادر الذي لا يكاد يقع، وإلا فلو فرضنا أن يكثر وجوده في الأشخاص الكبيرة لكان لفظ النظم أصلاً وحقيقة فيها، كما يكون حقيقة في نحو الحبوب، وهذا النحو لشدة الشبه فيه يكاد يلحق بالحقيقة، ومن هذا الحد قوله:

وفي يدك السيف الذي امتنعت به صفاة الهدى من أن ترق فتخرقا
وذلك أن أصل الخرق أن يكون في الثوب وهو في الصفاة استعارة، لأنه لما قال «ترق» قربت حالها من حال الثوب، وعلى ذلك فإننا نعلم أن الشق والصدع حقيقة في الصفاة، ونعلم أن الخرق يجمعها في الجنس لأن الكل تفريق وقطاع ولو لم يكن الخرق والشق واحداً لما قلت: شققت الثوب، والشق عيب في الثوب «وتشقق الثوب» قول من لا يستعير ولكن لو قلت «خرق الحشمة» لم يكن من الحقيقة في شيء، وكان خارجاً من هذا الفن الذي نحن فيه لأنه ليس هناك شق، ولو جاء شق الحشمة أو صدع مثلاً كان كذلك، أعني لا يكون له أصل في الحقيقة ولا شبه بها.

ومن هذا الضرب قوله تعالى ﴿وَمَزَقْنَهُمْ كُلٌّ مُمَزَّقٍ﴾ يعد استعارة من حيث إن التمزيق للثوب من أصل اللغة، إلا أنه على ذلك راجع إلى الحقيقة من حيث إنه تفرد على كل حال، وليس يحسن غيره إلا أنهم خصوا ما كان مثل الثوب بالتمزيق كما خصوه بالخرق، وإلا فأنت تعلم أن تمزيق الثوب تفريق بعضه من

(1) قولك: ذلك الضرب مفعول مطلق لقوله: يجمعهما الحاذق مبين للنوع «ش».

بعض. ومثله أن القطع إذا أطلق فهو لإزالة الاتصال من الأجسام التي تلتزق أجزاؤها. وإذا جاء في تفريق الجماعة وإبعاد بعضهم من بعض كقوله تعالى: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا﴾ كان شبه الاستعارة، وإن كان المعنى في الموضعين على إزالة الاجتماع ونفيه، فإن قلت: «قطع عليه كلامه» أو قلت: «تقطع الوقت بكذا» كان نوعاً آخر.

[الاستعارة القريبة من الحقيقة]

ومن الاستعارة القريبة من الحقيقة قولهم: «أثرى فلان من المجد وأفلس من المروءة» وكقوله:

إن كان أغناها السلوفإنني أمسيت من كبدي ومنها معدما
وذلك أن حقيقة الإثراء من الشيء كثرته عندك، ووصف الرجل بأنه كثير المجد أو قليل المروءة، كوصفه بأنه كثير العلم أو قليل المعرفة في كونه حقيقة. وكذلك إذا قلت: أثرى من الشوق أو الوجد أو الحزن كما قال:

وفي الركاب حريب من الغرام ومثرى⁽¹⁾

فهو كقولك: كثر شوقه وحزنه وغرامه. وإذا كان كذلك فهو في أنه نقل إلى شيء جنسه جنس الذي هو حقيقة فيه بمنزلة «طار» أو «طر» أمراً منه. وكذا معنى: أعدم من المال أنه خلا منه وأن المال يزول عنه، فإذا أخبر أن كبده قد ذهب عنه فهو في حقيقة من ذهب ماله وعدمه، والعدم⁽²⁾ في المال وفي غير المال بمنزلة واحدة لا تتغير له فائدة، والمعدم موضوع لمن عدم ما يحتاج إليه، فالكبد مما يحتاج إليه، وكذلك المحبوبة فإنما تقع هذه العبارة في نفسك موقع الغريب من حيث إن العرف جرى في الإعدام⁽³⁾ بأن يطلق على من عدم ما جنسه

(1) الحريب: الحروب أي مسلوب المال يقال: حربه ماله أي سلبه إياه وتركه بلا شيء.

(2) العدم بالضم وبضمين وبالتحريك: فقدان الشيء وغلب على فقدان المال «ش».

(3) الإعدام مصدر أعدم وهو لازم كقولك: أعدم فلان بمعنى افتقر وهو المراد، ومتعد لمفعول واحد كأعدمه الشيء إذا لم يجده، وإلى مفعولين كأعدمه إياه أي أفقده إياه.

جنس المال . ويؤنسك بما قلت إنك لو قلت: عدم كبده - لم يكن مجازاً، ولم تجد بينه وبين: خلا من كبده وزالت عنه كبده، كبير فرق. ألا تراك تقول: الفرس عادم للطحال، تريد ليس له طحال، وهذا كلام لا استعارة فيه، كما أنك لو قلت: الطحال معدوم في الفرس - كان كذلك.

ومن اللائق بهذا الباب البين أمره ما أنشده أبو العباس في الكامل من قول الشاعر:

لم تلق قوماً هم شر لإخوتهم منا عشية يجري بالدم الوادي
نقريهم لهذميات نقد بها ما كان خاط عليهم كل زراد⁽¹⁾

قال: لأن الخياطة تضم خرق القميص، والزرد يضم حلق⁽²⁾ الدرع، أفلا تراه بين أن جنسهما واحد، وأن كلاهما ضمٌّ ووصل، وإنما يقع الفرق من حيث إن الخياطة ضم أطراف الخرق بخيط يسلك فيها على الوجه المعلوم، والزرد ضم حلق الدرع بمداخلة توجد بينها، إلا أن الشكاك⁽³⁾ الذي يلزم أحد طرفي الحلقة الآخر بدخوله في ثقبتيهما في صورة الخيط الذي يذهب في منافذ الإبرة⁽⁴⁾، واستقصاء القول في هذا الضرب والبحث عن أسرارها لا يمكن إلا بعد أن تقرر الضروب المخالفة له من الاستعارة فاقصر منه على القدر المذكور وأعود إلى القسمة.

[الاستعارة فيما وجه الشبه فيه حقيقي]

ضرب ثان: يشبه هذا الضرب الذي مضى وإن لم يكن إياه وذلك أن يكون الشبه مأخوذاً من صفة هي موجودة في كل واحد من المستعار له والمستعار منه

(1) اللهذميات: جمع لهزم كجعفر وهو السنان القاطع.

(2) الحلق: بكسر ففتح وفتحين جمع حلقة فهي كقصعة وقصع وخشبة وخشب.

(3) الشكاك ككتاب: البيوت أو الخيام المصطفة ولكنه هنا ما به الشك ونظم أشياء متعددة في نظام واحد.

(4) الحلقات غير مفرغة فالذي يجمع بين طرفي كل حلقة هو الشكاك: يذهب هكذا في الحلقات يجمع طرفي كل واحدة اهـ «ش».

على الحقيقة، وذلك قولك: «رأيت شمساً» تريد إنساناً يتהלل وجهه كالشمس، فهذا له شبه باستعارة «طار» لغير ذي الجناح، وذلك أن الشبه مراعي في التلاؤم وهو كما يعلم موجود في نفس الإنسان المتهلل؛ لأن رونق الوجه الحسن من حس⁽¹⁾ البصر مجانس لضوء الأجسام النيرة. وكذلك إذا قلت: «رأيت أسداً» تريد رجلاً، فالوصف الجامع بينهما هو الشجاعة، وهي على حقيقتها موجودة في الإنسان وإنما يقع الفرق بينه وبين السبع الذي استعرت اسمه له فيها من جهة القوة والضعف والزيادة والنقصان، وربما ادعى لبعض الكماة والبهم⁽²⁾ مساواة الأسد في حقيقة الشجاعة التي عمود صورتها انتفاء المخافة عن القلب حتى لا تخامره، وتفرق خواطره، وتحلل عزمته في الإقدام على الذي يباطشه ويريد قهره، وربما كف الشجاع عن الإقدام على العدو لا لخوف يملك قلبه ويسلبه قواه ولكن كما يكف المنهي عن الفعل لا تخونه في تعاطيه قوة. وذلك أن العاقل من حيث الشرع المنهي عن أن يهلك نفسه، ألا ترى أن البطل الكمي إذا عدم سلاحاً يقابل به⁽³⁾ فلم ينهض إلى العدو كان فاقداً شجاعته وبأسه ومبتبرئاً من النجدة التي يعرف بها.

[التفرقة بين نوعي الاستعارة في الجنس].

ثم إن الفرق بين هذا الضرب وبين الأول أن الاشتراك ههنا في صفة توجد في جنسين مختلفين، مثل أن جنس الإنسان غير جنس الشمس وكذلك جنسه غير

(1) وفي نسخة «في حس».

(2) الكماة جمع كمي على غير قياس وقيل جمع كام وجعلوه لكمي لأن فاعلاً وفعيلاً يشتركان كثيراً كعالم وعليم، والكمي الشجاع أو لابس السلاح وهو الذي يشهد له الاشتقاق لأن كمي الشيء وكماه بالتشديد بمعنى ستره والكمي يستر نفسه بالدرع والبيضة، والبهم بضم ففتح جمع بهمة (كغرفة وغرف) وهو الشجاع الذي يستهم على أقرانه مأناه.

(3) المقابلة: الدفاع أي يقابل به العدو ويلقاه عندما يعتدي عليه، وفرق بين الهجوم والدفاع فترك الهجوم لعدم السلاح لا ينافي الشجاعة كترك الدفاع والمقابلة.

جنس الأسد، وليس كذلك الطيران وجري الفرس فإنهما جنس واحد بلا شبه، وكلاهما مرور وقطع للمافة، وإنما يقع الاختلاف بالسرعة. وحقيقة السرعة قلة تخلل السكون للحركات وذلك لا يوجب اختلافاً في الجنس⁽¹⁾ (فإن قلت): فإذن لا فرق بين استعارة «طار» للفرس وبين استعارة الشفة للفرس، فهلا عدت هذا في القسم اللفظي غير المفيد؟ ثم إنك إن اعتذرت بأن في «طار» خصوص وصف ليس في «عدا» و«جری» فكذلك في الشفة خصوص وصف ليس في الجحفة. (فالجواب) أني لم أعد في ذلك القسم لأجل أن خصوص الوصف الكائن في «طار» يراعي في استعارته للفرس، ألا تراك لا تقوله في كل حال بل في حال مخصوصة؟ وكذا السباحة لأنك لا تستعيرها للفرس في كل أحوال جريه، نعم وتأبى أن تعطى كل فرس، فالقطوف⁽²⁾ البليد لا يوصف بأنه سابح. وأما استعارة اسم لعضو نحو الشفة والأنف فلم يراع فيه خصوص الوصف، ألا ترى أن العجاج لم يرد بقوله: «ومرسناً مسرجاً» أن يشبه أنف المرأة بأنف نوع من الحيوان لأن هذا العضو من غير الإنسان لا يوصف بالحسن كما يكون ذلك في العين والجيد. وهكذا استعارة الفرسن للشاة في قول عائشة رضي الله عنها: «ولوفرسن شاة»⁽³⁾

(1) تقدم أن من ذلك النوع المستعار لحركة الفرس مستعاراً من انقضاض الكواكب، والظاهر أن الجنس مختلف هنا والجواب أن الكلام في اختلاف المتعار والمستعار له من حيث وجه الشبه، فاختلاف الجنس واقع في وجه الشبه أيضاً فإن تألؤ الشمس غير تألؤ الوجه في الجنس، وشجاعة الأسد ليست مثل شجاعة الإنسان، فإن شجاعة الإنسان يدخل فيها العقل بخلاف شجاعة الأسد، وأما الحركات التي ذكرها فإنها جنس واحد والخلاف في عرض وهو السرعة، والجواب الأفضل أن الضرب الأول يكون فيه المتعار له على قرب من الشبه في مفهوم المتعار منه لولا غلبة التفرق بالتخصيص، وأما في الضرب الثاني فذلك القرب في وجه الشبه أتم، فشجاعة البطل تدخل في حد شجاعة الأسد لكن المتعار له لا يمكن أن يدخل في جنس المتعار منه على وجه الحقيقة بحال، فلا يدخل الرجل في الأسد ولا في الشمس الخ هذا الذي يظهر من عبارة المصنف اهـ (ش).

(2) القطوف: سيء السير بطيئه.

(3) الحديث: «لاتحقرن من المعروف شيئاً ولو فرسن شاة» والفرسن بكسر الفاء والسين وهو خف البعير ويستعار لظلف الشاة كما في الحديث. وكتب شيخنا في حاشية نسخة

وهو للبعر في الأصل ليس لأن يشبه هذا العضو من الشاة به من البعر كيف ولا شبه هناك وليس إذن في مجيء الفرسن بدل الظلف أمر أكثر من العضو نفسه.



ضرب ثالث: وهو الصميم الخالص من الاستعارة. وحده أن يكون الشبه مأخوذاً من الصور العقلية وذلك كاستعارة النور للبيان والحجة الكاشفة عن الحق المزیلة للشك النافية للريب كما جاء في التنزيل من نحو قوله عز وجل: ﴿وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ﴾ وكاستعارة الصراط للدين في قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ ﴿وَإِنَّكَ لَهْدَىٰ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ فانت لا تشك في أنه ليس بين النور والحجة ما بين طيران الطائر وجري الفرس من الاشتراك في عموم الجنس، لأن النور صفة من صفات الأجسام محسوسة والحجة كلام، وكذا ليس بينهما ما بين الرجل والأسد من الاشتراك في طبيعة معلومة تكون في الحيوان كالشجاعة، فليس الشبه الحاصل من النور في البيان والحجة ونحوهما إلا أن القلب إذا وردت عليه الحجة صار في حالة شبيهة بحال البصر إذا صادف النور ووجهت طلائعه نحوه، وجال في معارفه⁽¹⁾ وانتشر، وانبت في المسافة التي يسافر طرف الإنسان فيها، وهذا كما تعلم شبه لست تحصل منه على جنس، ولا على طبيعة وغريزة، ولا على هيئة وصورة تدخل في الخلقة، وإنما هو صورة عقلية.

واعلم أن هذا الضرب هو المنزلة التي تبلغ عندها الاستعارة غاية شرفها، ويتسع لها كيف شاءت المجال في تفننها وتصرفها، وههنا تخلص لطيفة روحانية،

= الدرس: وفي الفراسن السلا می (بالضم) وهي عظام الفرسن وقصبها ثم الرسغ فوق ذلك ثم الوظيف ثم فوق الوظيف من يد البعر الذراع ثم فوق الذراع العضد ثم فوق العضد الكتف. وفي رجله بعد الفرسن الرسغ ثم الوظيف ثم الساق ثم الفخذ ثم الورك ا هـ.

(1) معارف الإنسان: ما يعرف به ويمیز به من غيره في شكل وجهه. وكتب شيخنا في نسخة الدرس هنا ما نصه:

المعارف من الضياء ما يظهر فيه وأصلها ما يظهر من المرأة والوجوه والمعروفون (كذا) من الناس وقد يعود الضمير في معارفه على البصر أي جال في الأشياء التي يعرفها البصر، ويفسر قوله: وانبت في المسافة الخ أو معارف البصر ما يعرف منه كالمقلة ا هـ.

فلا يبصرها إلا ذوو الأذهان الصافية، والعقول النافذة، والطباع السليمة، والنفوس المستعدة لأن تعي الحكمة، وتعرف فصل الخطاب، ولها ههنا أساليب كثيرة ومسالك دقيقة مختلفة. والقول الذي يجري مجرى القانون والقسمة يغمض فيها إلا أن ما يجب أن تعلم في معنى التقسيم لها أنها على أصول:

(أحدها) أن يؤخذ الشبه من الأشياء المشاهدة والمدركة بالحواس على الجملة للمعاني المعقولة (والثاني) أن يؤخذ الشبه من الأشياء المحسوسة لمثلها إلا أن الشبه مع ذلك عقلي (والأصل الثالث) أن يؤخذ الشبه من المعقول للمعقول. فمثال ما يجري على الأصل الأول ما ذكرت لك من استعارة النور للبيان والحجة، فهذا شبه أخذ من محسوس لمعقول. ألا ترى أن النور مشاهد محسوس بالبصر والبيان والحجة مما يؤديه إليك العقل من غير واسطة من العين أو غيرها من الحواس، وذلك⁽¹⁾ أن الشبه ينصرف إلى المفهوم من الحروف والأصوات، ومدلول الألفاظ هو الذي ينور القلب لا الألفاظ. هذا والنور يستعار للعلم نفسه أيضاً والإيمان، وكذلك حكم الظلمة إذا استعيرت للشبهة والجهل والكفر، لأنه لا شبهة في أن الشبهة والشكوك من المعقول. ووجه التشبيه أن القلب يحصل بالشبهة والجهل في صفة البصر إذا قيده دجى الليل فلم يجد منصرفاً⁽²⁾، وإن استعيرت للضلالة والكفر فلأن صاحبهما كمن يسعى في الظلمة فيذهب في غير الطريق، وربما دفع إلى هلك وتردى في أهوية⁽³⁾، ومن ذلك استعارة القسطاس للعدل ونحو ذلك من المعاني المعقولة التي تعطي غيرها صفة الاستقامة والسداد، كما استعاره الجاحظ في فصل يذكر فيه علم الكلام فقال: «وهو العيار على كل صناعة، والزماد على كل عبارة، والقسطاس الذي به يستبان نقصان كل شيء ورجحانه، والراووق

(1) قوله وذلك الخ دفع لما يقال: أن الحجة كلام والكلام أصوات محسوسة فالاستعارة في محسوس لمحسوس (ش).

(2) يعني أن العقل يصير بسبب الشبهة والجهل المانعين من إدراك الحقائق العلمية كالבصر إذا اشتدت على صاحبه ظلمة الليل فلم يدر أين يذهب.

(3) في نسخة: وقع بدل دفع، والهلك بالضم اسم مصدر، وهلك من باب ضرب هلاكاً، والأهوية بضم الهمزة وتشديد الياء: الوهدة العميقة.

الذي به يعرف صفاء كل شيء وكدره»، وهكذا إذا قيل في النحو إنه ميزان الكلام ومعياره فهو أخذ شبه من شيء هو جسم يحس ويشاهد لمعنى يعلم ويعقل. ولا يدخل في الحاسة، وذلك أظهر وأبين من أن يحتاج فيه إلى فضل بيان. وأما تفننه وسعته وتصرفه من مرضي ومسخوط ومقبول ومرذول فحق الكلام فيه بعد أن يقع الفراغ من تقرير الأصول.

[وجه الشبه العقلي في الاستعارة]

ومثال الأصل الثاني وهو أخذ الشبه من المحسوس للمحسوس ثم الشبه عقلي قول النبي ﷺ: «إياكم وخضراء الدمن»⁽¹⁾ الشبه مأخوذ للمرأة من النبات كما لا يخفى، وكلاهما جسم إلا أنه لم يقصد بالتشبيه لون النبات وخضرته، ولا طعمه ولا رائحته، ولا شكله وصورته، ولا ما شاكل ذلك، ولا ما يسمى طبعاً كالحرارة والبرودة المنسوبتين في العادة إلى العقاقير وغيرها مما يسخن⁽²⁾ بدن الحيوان ويبرد بحصوله فيه، ولا شيء من هذا الباب بل القصد شبه عقلي بين المرأة الحسناء في المنبت السوء وبين تلك النابتة على الدمنة وهو حسن الظاهر في رأي العين مع فساد الباطن، وطيب الفرع مع خبث الأصل كما أنهم إذا قالوا:

هو عمل إذا ياسرته وإن عاسرته فهو صاب
كما قال: غسل الأخلاق ما ياسرته فإذا عاسرت ذقت الملح⁽³⁾

(1) تنمة الحديث: قيل وما ذاك؟ قال: «المرأة الحسناء في المنبت السوء» شبه المرأة بما ينبت في الدمن من الكلأ يكون له غضارة وهو وباء المرعى متن الأصل قال زفر بن الحارث:

وقد ينبت المرعى على دمن الثرى وتبقى حزازات النفوس كما هيا
والدمنة الموضع الذي فيه السرقيين (الزبل) وكذلك هو ما اختلط من الماء والطين عند الحوض (ش).

(2) سخن الماء وغيره مثلث الخاء أي جاء من جميع الأبواب.

(3) السلق بالتحريك: شجر مر ويقال إنه ضرب من الصبر.

فالتشبيه عقلي، إذ ليس الغرض الحلاوة والمرارة اللتين تصفهما لك المذاقة ويحسهما الفم واللسان، وإنما المعنى أنك تجد منه في حالة الرضى والموافقة ما يملؤك سروراً وبهجة حسب ما يجد ذائق العسل من لذة الحلاوة، ويهجم عليك في حالة السخط والإباء ما يشدد كراهتك ويكسبك كرباً ويجعلك في حال من يذوق المر الشديد المرارة، وهذا أظهر من أن يخفى.

ومن هذا الأصل استعارة الشمس للرجل نَصْفُهُ بالنباهة والرفعة والشرف والشهرة، وما شاكل ذلك من الأوصاف العقلية المحضة التي لا تلابسها إلا بغريزة العقل، ولا تعلقها إلا بنظر القلب.

ويظهر من ههنا أصل آخر. وهو أن اللفظة الواحدة تستعار على طريقين مختلفين، ويذهب بها في القياس والتشبيه مذهبين، أحدهما يفضي إلى ما تناله العيون، والآخر يومئ إلى ما تمثله الظنون، ومثال ذلك قولك: «نجوم الهدى» تعني أصحاب رسول الله ﷺ ورضي الله عنهم، فإنه استعارة توجب شبهاً عقلياً. لأن المعنى أن الخلق بعد رسول الله ﷺ اهتدوا بهم في الدين كما يهتدي السارون بالنجوم، وهذا الشبه باق لهم إلى يوم القيامة، فبالرجوع إلى علومهم وآثارهم وفعالهم وهديتهم تنال النجاة من الضلالة، ومن لم يطلب الهدى من جهتهم فقد حرم الهدى ووقع في الضلال؛ كما أن من لم ينظر إلى النجوم في ظلام الليل ولم يتلق دلائلها على المسالك التي تفضي إلى العمارة ومعادن السلامة وخالفها وقع في غير الطريق، وصار بتركه الاهتداء بها إلى الضلال البعيد، والهلك المبيد، فالقياس على النجوم في هذا ليس على حد تشبيه المصابيح بالنجوم أو النيران في الأماكن المتفرقة، لأن الشبه هناك من حيث الحس والمشاهدة، لأن القصد إلى نفس الضوء والللمعان والشبه ههنا من حيث العقل، لأن القصد إلى مقتضى ضوء النجوم وحكمه وعائده ثم ما فيها من الدلالة على المنهاج، والأمن من الزيغ عنه والإعوجاج والوصول بهذه الجملة منها إلى دار القرار ومحل الكرامة، نسأل الله تعالى أن يرزقنا ذلك، ويديم توفيقنا للزوم ذلك الاهتداء، والتصرف في هذا الضياء، إنه عز وجل ولي ذلك والقادر عليه.

[تشبيه ما يصلح به الناس أو الكلام بالملح].

ومما لا يكون الشبه فيه إلا عقلياً. قولنا في أصحاب رسول الله ﷺ: «ملح الأنام» وهو مأخوذ من قوله عليه السلام: «مثل أصحابي كمثل الملح في الطعام. لا يصلح الطعام إلا بالملح» قالوا: فكان الحسن رحمة الله عليه يقول: فقد ذهب ملحنا فكيف نصنع؟ فأنت تعلم أن لا وجه ههنا للتشبيه إلا من طريق الصورة العقلية. وهو أن الناس يصلحون بهم كما يصلح الطعام بالملح، والشبه بين صلاح العامة بالخاصة وبين صلاح الطعام بالملح لا يتصور أن يكون محسوساً. وينطوي هذا التشبيه على وجوب موالاته الصحابة رضي الله عنهم، وأن تمزج محبتهم بالقلوب والأرواح، كما يمزج الملح بالطعام، فبأتحاده به ومدخلته لأجزائه يطيب طعمه، وتذهب عنه وخامته، ويصير نافعاً مغذياً. كذلك بمحبة الصحابة رضي الله عنهم تصلح الاعتقادات، وتنتفي عنها الأوصاف المذمومة، وتطيب وتغذو القلوب، وتنمي حياتها، وتحفظ صحتها وسلامتها، وتقيها الزيغ والضلال، والشك والشبهة والحيرة. وأما حكمه في حال القلب⁽¹⁾ من حيث العقل فحكم الفساد الذي يعرض لمزاج البدن من أكل الطعام الذي لم يصلح بالسلح، ولم تنتف عنه المضار التي من شأن الملح أن يزيلها. وعلى ذلك جاء في صفتهم أن حبههم إيمان وبغضهم نفاق. هذا ولا معنى لصلاح الرجل بالرجل إلا صلاح نيته واعتقاده، ومحال أن تصلح نيتك واعتقادك بصاحبك وأنت لا تراه معدن الخير ومعانه⁽²⁾، وموضع الرشد ومكانه، ومن علمته كذلك مازجتك محبة لا محالة، وسيط وده بلحمك ودمك⁽³⁾، وهل تحصل من المحبة إلا على الطاعة والموافقة في الإرادة والاعتقاد. وقياسه قياس الممازجة بين الأجسام. ألا تراك تقول: فلان قريب من قلبي تريد الوفاق والمحبة. وعلى هذه الطريقة جرى تمثيلهم النحو بالملح في قولهم: «النحو في الكلام، كالملح في الطعام» إذ

(1) القلب هنا مصدر قلب أي العكس وهو عدم المحبة بدل المحبة.

(2) المعان: المباءة والمنزل.

(3) سيط ماض مبني للمفعول من ساط بمعنى خلط وينسب لعللي كرم الله وجهه من أبيات. وبننت محمد سكاني وعرسي مسوط لحمها بدمي ولحمي

المعنى أن الكلام لا يستقيم ولا تحصل منافعه التي هي الدلالات على المقاصد إلا بمراعاة أحكام النحو فيه من الإعراب والترتيب الخاص، كما لا يجدي الطعام ولا تحصل المنفعة المطلوبة منه وهي التغذية ما لم يصلح بالملح.

فأما ما يتخلونه من أن معنى ذلك أن القليل من النحو يغني وأن الكثير منه يفسد الكلام كما يفسد الملح الطعام إذا كثر فيه فتحريف وقول بما لا يتحصل على البحث. وذلك أنه لا تتصور الزيادة والنقصان في جريان أحكام النحو في الكلام. ألا ترى أنه إذا كان من حكمه في قولنا «كان زيد ذاهباً» أن يرفع الإسم وينصب الخبر لم يخل هذا الحكم من أن يوجد أو لا يوجد فإن وجد فقد حصل النحو في الكلام وعدل مزاجه به ونفى عنه الفساد، وأن يكون كالطعام الذي لا يغذو البدن⁽¹⁾ وإن لم يوجد فيه فهو فاسد كائن بمنزلة طعام لم يصلح بالملح فسامعه لا ينتفع به بل يستضر، لوقوعه في عمياء وهجوم الوحشة عليه كما يوجبه الكلام الفاسد العاري من الفائدة. وليس بين هاتين المنزلتين واسطة يكون استعمال النحو فيها مذموماً، وهكذا القول في كل كلام، وذلك أن إصلاح الكلام الأول بإجرائه على حكم النحو لا يغني عنه في الكلام الثاني والثالث حتى يتوهم أن حصول النحو في جملة واحدة من قصيدة أو رسالة يصلح سائر الجمل، وحتى يكون أفراد كل جملة بحكمها منه تكريراً له وتكثيراً لأجزائه، فيكون مثله مثل زيادة أجزاء الملح على قدر الكفاية. وكذلك لا يتصور في قولنا «كان زيد منطلقاً» أن يتكرر هذا الحكم ويتكرر على هذا الكلام فيصير النحو كذلك موصوفاً بأن له كثيراً هو مذموم، وأن المحمود منه القليل، وإنما وزانه في الكلام وزان وقوف لسان الميزان حتى ينبىء عن مساواة ما في إحدى الكفتين الأخرى. فكما لا يتصور في تلك الصفة زيادة ونقصان حتى يكون كثيرها مذموماً وقليلها محموداً، كذلك الحكم في الصفة التي تحصل للكلام بإجرائه على حكم النحو ووزنه بميزانه. فقول أبي بكر الخوارزمي: «والبغض عندي كثرة الإعراب» كلام لا نحصل منه على طائل، لأن الإعراب لا يقع فيه قلة وكثرة إن اعتبرنا الكلام

(1) جملة وأن يكون عطف على الفساد أي ونفى عنه كونه كالطعام... الخ.

الواحد والجملة الواحدة، وإن اعتبرنا الجمل الكثيرة وجعلنا إعراب هذه الجملة مضموماً إلى إعراب تلك فهي الكثرة التي لا بد منها، ولا صلاح مع تركها، والخلق بالبغض من ذمها⁽¹⁾ وإن كان أراد نحو قول الفرزدق:

وما مثله في الناس إلا مملكا أبو أمه حي أبوه يقاربه
وما كان من الكلام معقداً موضوعاً على التأويلات المتكلفة، فليس ذلك بكثرة وزيادة في الإعراب بل هو بأن يكون نقصاً له ونقصاً أولى، لأن الإعراب هو أن يعرب المتكلم عما في نفسه ويبينه ويوضح الغرض ويكشف اللبس، والواضع كلامه على المجازفة في التقديم والتأخير زائل عن الإعراب، زائغ عن الصواب، متعرض للتليس والتعمية، فكيف يكون ذلك كثرة في الإعراب؟ إنما هو كثرة عناء على من رام أن يرده إلى الإعراب، لا لكثرة الإعراب، وهذا هو كالاكتراض على طريق شجون الحديث، ويحتاج إليه في أصل كبير وهو أن من حق العاقل أن لا يتعدى بالتشبيه الجهة المقصودة ولا سيما في العقليات. وارجع إلى النسق.

[تشبيه المعقول بالمعقول].

«مثال الأصل الثالث» وهو أخذ الشبه من المعقول للمعقول. أول ذلك وأعمه تشبيه الوجود من الشيء مرة بالعدم، والعدم مرة بالوجود، أما الأول فعلى معنى أنه لما قل في المعاني التي بها يظهر للشيء قدر، ويصير له ذكر، صار وجوده كلا وجود⁽²⁾، وأما الثاني فعلى معنى أن الفاني كان موجوداً ثم فقد وعدم، إلا أنه لما خلف آثاراً جميلة تحيي ذكره، وتديم في الناس اسمه، صار لذلك كأنه لم يعدم. وأما ما عداهما من الأوصاف فيجيء فيها طريقتان (أحدهما)

(1) مبتدأ وخبر.

(2) نظم هذا المعنى بعضهم فقال:

فكأنهم خلقوا وما خلقوا

فكأنهم رزقوا وما رزقوا

خلقوا وما خلقوا المكرمة

رزقوا وما رزقوا سماح يد

هذا⁽¹⁾ وذلك في كل موضع كان موضوع التشبيه فيه على ترك الاعتداد بالصفة وإن كانت موجودة لخلوها مما هو ثمرتها والمقصود منها، والذي إذا خلت منه لم تستحق الشرف والفضل.

تفسير هذا أنك وصفت الجاهل بأنه ميت، وجعلت الجهل كأنه موت على معنى أن فائدة الحياة والمقصود منها هو العلم والإحساس، فمتى عديمهما الحي فكأنه قد خرج عن حكم الحي، ولذلك جعل النوم موتاً إذ كان النائم لا يشعر بما بحضرته كما لا يشعر الميت.

والدرجة الأولى في هذا أن يقال: فلان لا يعقل وهو بهيمة وحمار وما أشبه ذلك مما تحطه عن معاني المعرفة الشريفة، ثم أن يقال: فلان لا يعلم ولا يفقه ولا يحس فينفي عنه العلم والإحساس جملة لضعف أمره فيه، وغلبة الجهل عليه، ثم تجعل التعريض تصريحاً فيقال: هو ميت خارج من الحياة وهو جماد، توكيداً وتناهيًا في إبعاده عن العلم والمعرفة وتشدداً في الحكم بأن لا مطمع في انحسار غيابة الجهل عنه⁽²⁾ وإفاقته مما به من سكرة الغي والغفلة، وأن يؤثر فيه الوعظ والتنبية.

[الاستعارة القرية من الحقيقة]

ثم لما كان هذا مستقري في العادة - أعني جعل الجاهل ميتاً - خرج منه أن يكون المستحق لصفة الحياة هو العالم المتيقظ لوجه الرشد، ثم لما لم يكن علم أشرف وأعلى من العلم بوحدانية الله تعالى وبما نزل على النبي ﷺ جعل من حصل له⁽³⁾ العلم بعد أن لم يكن كأنه إنما وجد الحياة وصارت صفة له مع وجود نور الإيمان في قلبه، وجعل حالته السابقة التي خلا فيها من الإيمان كحالة

(1) الطريق الثاني هو ما يأتي من قول المصنف (والطريق الثاني) في شبه المعقول... الخ في ص 67 أي بعد 4 صفحات.

(2) الغيابة: كل ما أظلم الإنسان من فوق رأسه كالسحابة والغبرة.

(3) المناسب هذا العلم.

الموت التي تعدم معه الحياة وذلك قوله تعالى: ﴿أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ﴾⁽¹⁾ وأشباه ذلك.

ومن هذا الباب قولهم: «فلان حي القلب» يريدون أنه ثاقب الفهم جيد النظر متعدد لتمييز الحق من الباطل فيما يرد عليه، بعيد من الغفلة التي كالموت. ويذهبون به في وجه آخر وهو أنه حرك⁽¹⁾ نافذ في الأمور غير بطيء النهوض. وذلك أن هذه الأوصاف من أمارات الصحة واعتدال المزاج وتوقد نار الحياة، وهذا يصلح في الإنسان والبهائم لأنه تعريض بالقدرة والقوة. والمذهب الأول إشارة إلى العلم والعقل وكلتا الصفتين - أعني القدرة والعلم - مما يشرف به الحي ومما يضاده الموت وينافيه، ولما كان الأمر كذلك صار إطلاق الحياة مرة عبارة عن العلم وأخرى عن القدرة، وإطلاق الموت إشارة إلى عدم القدرة وضعفها تارة، وإلى عدم العلم وضعفه أخرى.

والقول الجامع في هذا، أن تنزيل الوجود منزلة العدم إذا أريد المبالغة في حط الشيء والوضع منه، وخروجه عن أن يعتد به، كقولهم: «هو والعدم سواء» معروف متمكن في العادات، وربما دعاهم الإيغال وحب السرف إلى أن يطلبوا بعد العدم منزلة هي أدون منه، حتى يقعوا في ضرب من التهوس كقول أبي تمام:

* وأنت أنزرت من لا شيء في العدد *⁽²⁾

وقول ابن نباتة⁽³⁾:

ما زلت أعطف أيامي فتمنحني نيلاً أدق من المعدوم في العدم

(1) غلام حرك: بوزن فرح: خفيف ذكي.

(2) المصراع الأول من البيت (أفني تنظم قول الزور والفند) والفند بالتحريك الخطأ في القول والرأي والكذب. ويطلق أيضاً على الخرف وإنكار العقل لهم أو مرض. وفي نسخة: زيادة وهي وقال أيضاً:

هب من له شيء يريد حجابَه ما بال لا شيء عليه حجاب
والبيت الأول من أبيات في هجو محمد بن يزيد. والثاني من قصيدة في هجو موسى بن إبراهيم الرافعي.

(3) هو أبو نصر عبد العزيز بن عمر بن محمد بن أحمد الملقب بالسعدي، ينتهي نسبه إلى

[الاستعارة فيما وجه الشبه فيه حقيقي]

ويتفرع على هذا إثبات الفضيلة للمذكور بإثبات اسم الشيء له ويكون ذلك على وجهين (أحدهما) أن يريد المدح وإثبات المزية والفضل على غاية المبالغة حتى لا يحصل عليه مزيداً، فإذا أردت ذلك جعلت الإثبات كأنه مقصور عليه لا يشارك فيه، وذلك قولك: «هذا هو الشيء وما عداه فليس بشيء»، أي أن ما عداه إذا قيس إليه صغر وحقر حتى لا يدخل في اعتداد، وحتى يكون وجدانه كفقده، فقد نزلت الوجود فيمن عدا المذكور منزلة العدم. وإما أن يكون التفضيل على توسط، ويكون القصد الإخبار بأنه غير ناقص على الجملة، ولا ملغى منزل منزلة المعدوم، وذلك قولك: «هذا شيء»، أي داخل في الاعتداد. وفي هذه الطريقة أيضاً تفاوت فإنك تقول مرة: «هذا إما لا شيء»، تريد أن تقول إن الآخر ليس بشيء ولا اعتداد به أصلاً، وتقول أخرى: «هذا شيء» تريد شيء له قدر وخطر، وتجري لك هذه الوجوه في أسماء الأجناس كلها تقول: هذا هو الرجل ومن عداه فليس من الرجولية في شيء. وهذا هو الشعر فحسب: تبالغ في التفضيل وتجعل حقيقة الجنية مقصورة على المذكور، وتقول: «هذا رجل» تريد كامل من الرجال، لا أن من عداه فليس برجل على الكمال، وقد تقول: «هذا إما لا رجل»، تريد يستحق أن يعد في الرجال، ويكون قصدك أن تشير إلى أن هناك واحداً آخر لا يدخل في الاعتداد أصلاً ولا يستحق اسم الرجل.

وإذ كان هذا هو الطريق المهيمن⁽¹⁾ في الوضع من الشيء وترك الاعتداد به والتفضيل له والمبالغة في الاعتداد به، فكل صفتين تضادتا ثم أريد نقص الفاضلة منهما عبر عن نقصها باسم ضدها، فجعلت الحياة العارية من فضيلة العلم والقدرة موتاً، والبصر والسمع - إذا لم ينتفع صاحبهما بما يسمع ويبصر، فلم يفهم معنى

زيد مناة من تميم. كان شاعراً مجيداً جمع بين حسن السبك وجودة المعنى ومدح الملوك والوزراء والرؤساء كيف الدولة ابن حمدان وغيره وطاف البلاد، ولد سنة 337هـ [ها] وتوفي سنة 405 في بغداد وهو غير ابن نباتة الخطيب وابن نباتة المصري.

(1) أي الواسع وهو من الهييع بمعنى الانبساط على وجه الأرض، لا من الهيوع: الجبن.

المسموع ولم يعتبر بالمبصر أو لم يعرف حقيقته - عمى وصمماً، وقيل للرجل: «هو أعمى أصم» - يراد أنه لا يستفيد شيئاً مما يسمع ويبصر فكأنه لم يسمع ولم يبصر، وسواء عبرت عن نقص الصفة بوجود ضدها أو وصفها بمجرد العدم⁽¹⁾، وذلك أن في إثبات أحد الضدين وصفاً للشيء ونفيّاً للضد الآخر لاستحالة أن يوجد معاً فيه، فيكون الشخص حياً ميتاً معاً، أصم سمياً في حالة واحدة. فقولك في الجاهل: هو ميت، بمنزلة قولك: ليس بحي، وأن الوجود في حياته بمنزلة العدم. هذا هو ظاهر المذهب في الأمر، والحكم إذا أطلق القول. فأما إذا قيد كقوله: «أصم عما ساءه سمع» فتثبت له الصفتان معاً على الجملة. إلا أن مرجع ذلك إلى أن يقال أنه كان يفقد السمع في حال ويعود إليه في حال أو أنه في حق هذا الجنس فاقد الإدراك مسلوبه، وفيما عداه كائن على حكم السميع فلم يثبت له الصمم على الجملة إلا للحكم بأن وجود سمعه كالعدم، إلا أن ذلك في شيء دون شيء، وعلى التقييد دون الإطلاق.

فقد تبين إذن أن أصل هذا الباب تنزيل الموجود منزلة المعدوم لكونه بحيث لا يعتد به وخلوه من الفضيلة.



(والطريق الثاني) في شبه المعقول من المعقول أن لا يكون على تنزيل الوجود منزلة العدم، ولكن على اعتبار صفة معقولة⁽²⁾ يتصور وجودها مع ضد ما استعرت اسمه. فمن ذلك أن يراد وصف الأمر بالشدة والصعوبة والبلوغ في كونه مكروهاً إلى الغاية القصوى فيقال: «لقي الموت» يريدون لقي الأمر الأشد الصعب الذي هو في كراهة النفس له كالموت. ومعلوم أن كون الشيء شديداً صعباً مكروهاً، صفة معلومة لا تنافي الحياة ولا يمنع وجودها معه كما يمنع وجود الموت مع الحياة. ألا ترى أن كراهة الموت موجودة في الإنسان قبل

(1) وفي نسخة «أو وصفتها».

(2) الصفة المعقولة كشدة الصعوبة والكراهة ويتصور وجودها مع الحياة وهو ضد ما استعرت لها اسمه وهو الموت (ش).

حصوله؟ كيف وأكره ما يكون الموت إذا صفت مشاريع الحياة، وخصبت⁽¹⁾ مسارح اللذات، فكلما كانت الحياة أمكن وأتم، كانت الكراهة للموت أقوى وأشد، ولم تخف كراهته على العارفين⁽²⁾، إلا لرغبتهم في الحياة الدائمة الصافية من الشوائب بعد أن تزول عنهم هذه الحياة الفانية، ويدركهم الموت فيها، فتصورهم لذة الأمن منه، قلل كراهتهم له، كما أن ثقة العالم بما يعقبه الدواء من الصحة يهون عليه مرارته. فقد عبرت ههنا عن شدة الأمر بالموت واستعرت له من أجلها. والشدة ومحصلها الكراهة موجودة في كل واحد من المتعار له والمتعار منه، فليس التشبيه إذن من طريق الحكم على الوجود بالعدم وتنزيل ما هو موجود كأنه قد خلع صفة الوجود، وذلك أن هذا الحكم إنما جرى في تشبيه الجهل بالموت، وجعل الجاهل ميتاً من حيث كان للجهل ضد ينافي الموت ويضاده وهو العلم، فلما أردت أن تبالغ في نفي العلم الذي يجب مع نفيه الجهل، جعلت الجهل موتاً لتؤيس من حصول العلم للمذكور، وليس لك هذا في وصف الأمر الشديد المكروه بأنه موت؛ ألا ترى أن قوله:

لا تحب الموت موت البلى وإنما الموت سؤال الرجال
لا يفيد أن للسؤال ضداً ينافي الموت أو يضاده على الحقيقة، وأن هذا القائل قصد بجعل السؤال موتاً نفى ذلك الضد، وأن يؤيس من وجوده وحصوله بل أراد أن في السؤال كراهة ومرارة، مثل ما في الموت. وأن نفس الحر تنفر منه كما تنفر نفوس الحيوان جملة من الموت وتطلب الحياة ما أمكن في الخلاص منه.

فإن قلت: المعنى فيه أن السؤال يكسب الذل وينفي العز، والذليل كالमित لفقد القدرة والتصرف، فصار كتميتهم خمول الذكر موتاً، والذكر بعد الموت حياة، كما قال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه: «مات خزان المال، والعلماء باقون ما بقي الدهر، أعيانهم مفقودة، وأمثالهم في القلوب موجودة»، (قلت) إني

(1) خصب من بابي ضرب وعلم.

(2) أي العارفين بالله المنصرفين لعبادته.

أنس أنهم لم يقصدوا هذا المعنى في السؤال وإنما أرادوا الكراهة، ولذلك قال بعد البيت الذي كتبه:

كلاهما موت ولكن ذا أشد من ذاك لذل السؤال⁽¹⁾

هذا، وليس كل ما يعبر عنه بالموت لأنه يكره ويصعب ولا يستسلم له العاقل إلا بعد أن تعوزه الحيل فإنه يحمل هذا المحمل وينقاد لهذا التأويل، أترى المتنبى في قوله:

وقدمت أمرس بها⁽²⁾ موتة ولا يشتهي الموت من ذاقه
أراد شيئاً غير أنه لقي شدة، وأما العبارة عن خمول الذكر بالموت فإنه وإن كان يدخل في تنزيل الوجود منزلة العدم من حيث يقال: إن الخامل لما لم يذكر ولم يبين منه ما يتحدث به صار كالमित الذي لا يكون منه قول بل ولا فعل يدل على وجوده، فليس دخوله فيه ذلك الدخول، وذلك أن الجهل ينافي العلم ويضاده كما لا يخفى، والعلم إذا وجد فقد وجدت الحياة حتماً واجباً، وليس كذلك خمول الذكر والذكر، لأنه ليس إذا وجد الذكر فقد وجدت الحياة لأنك تحدث عن الميت بأفعاله التي كانت منه في حال الحياة فيتصور الذكر ولا حياة على الحقيقة، ولا يتصور العلم ولا حياة على الحقيقة، وهكذا القول في الطرف الآخر وهو تسمية من لا يعلم ميتاً وذلك أن الموت ها هنا عبارة عن عدم العلم وانتفائه: وعدم العلم على الإطلاق حتى لا يوجد منه شيء أصلاً وحتى لا يصح

(1) وفي نسخة: أشد من ذاك على كل حال.

(2) الضمير راجع إلى الخمر فإن الكلام فيها، قال قبل البيت:

وجدت المدامة غلابة تهيج للقلب أشواقه
تسيء من المرء تأديبه ولكن تحسن أخلاقه
وأنفس ما للفتى لبه وذو اللب يكره إنفاقه

قال شيخنا في قوله: تسيء من المرء تأديبه الخ: أي تغلبه فتخرجه عن قيود الحشمة في اللفظ والحركات، ولكنها تغلب منه الخوف والبخل فيشجع ويسخو وهذا ما يريده من تحيينها لأخلاقه.

وجوده يقتضي وجود الموت على الحقيقة، ولا يمكن أن يقال إن خمول الذكر يوجب الموت على الحقيقة، فأنت إذن في هذا تنزل الوجود منزلة العدم على وجه لا ينصرف إلى الحقيقة ولا يصير إليها وإنما يمثل ويخيل، وأما في الضرب الأول وهو جعل من لا يعلم ميتاً ومن يعلم هو الحي فإنك تلاحظ الحقيقة وتشير إليها وتحطّب في حبلها⁽¹⁾ فاعرفه.

وأما قولهم في الغني إذا كان بخيلاً لا ينتفع بماله «إن غناه فقر» فهو في الضرب الأول أعني تنزيل الوجود منزلة العدم لعري الوجود مما هو المقصود منه، وذلك أن المال لا يراد لذاته وإنما يراد للانتفاع به في الوجوه التي تعدّها العقلاء انتفاعاً، فإذا حرم مالكه هذه الجدوى وهذه الفائدة فملكه له وعدم الملك سواء، والغنى إذا صرف إلى المال فلا معنى له سوى ملك الإنسان الشيء الكثير منه، ألا تراه يذكر مع الثروة فيقال: «غني مثر مكثر». فإذا تبين بالعلة التي مضت أنه لا يستفيد بملكه هذا المال معنى، وأن لا طائل له فيه، فقد ثبت أن غناه والفقر سواء، لأن الفقر أن لا يملك المال الكثير. وأما قول اللّؤماء: إن انتفاعه في اعتقاده أنه متى شاء انتفع به، وما يجد في نفسه من عزة الاستظهار، وأنه يهاب ويكرم من أجله، فمن أضاليل المنى، وقد يهان ويذل، ويعذب بسببه حتى تنزع الروح دونه.

ثم إن هذا الكلام وضعه العقلاء الذين عرفوا ما الانتفاع، وهذا المخالف لا ينكر أن الانتفاع لو عدم كان ملكه الآن لمال وعدم ملكه سواء، وإنما جاء يتطلب عذراً، ويرخي دون لؤمه سترأ، ونظير هذا أنك ترى الظالم المجترى على الأفعال القبيحة يدعي، لنفسه الفضيلة بأنه مديد الباع طويل اليد، وأنه قادر على أن يلجىء غيره إلى التطامن له، ثم لا يزيده احتجاجه إلا خزيّاً وذلاً عند الله وعند الناس. وترى المصدق له في دعواه أذم له وأهجى من المكذب لأن الذي صدقه أيس من أن ينزع إلى الإنسانية بحال، والذي كذب رجا أن ينزع عند التنبيه والكشف عن القبيح.

(1) أي تنصرها وتميل إليها (ش) وحطّب من باب ضرب.

[تحقيق معنى الغنى والفقر].

وأما قولهم في القناعة إنها الغنى: كقوله: إن القنوع⁽¹⁾ الغنى لا كثرة المال. يريد القناعة، وكما قال الآخر:

إن القناعة فاعلمن غنى والحرص يورث أهله الفقرا
وجعلهم الكثير المال⁽²⁾ إذا كان شرهاً حريصاً على الازدياد فقيراً فمما يرجع إلى الحقيقة المحضة، وإن كان في ظاهر الكلام كالتشبيه والتمثيل. وذلك أن حقيقة الغنى هو انتفاء الحاجة، والحاجة أن تريد الشيء ولا تجده، والكثير المال إذا كان الحرص عليه غالباً، والشره له أبداً صاحباً، وكان حاله كحال من به كُتب الجوع يأكل ولا يشبع، أو من به البغر⁽³⁾ يشرب ولا يروي، فكما أن إصابته من الطعام والشراب القدر الذي يشبع ويروي - إذا كان المزاج معتدلاً والصحة صحيحة - لا تنفي عنه صفة الجائع والظمان لوجود الشهوة ودوام مطالبة النفس وبقاء لهيب الظمأ وجهد العطش وكذلك الكثير المال، له لا تحصل صفة الغنى ولا تزول عنه صفة الفقر، مع بقاء حرصه الذي يديم له القرم⁽⁴⁾ والشهوة والحاجة والطلب والضجر حين يفقد الزيادة التي يريدتها وحين يفوته الربح من تجاراته، وسائر متصرفاته، حتى لا يكاد يفصل بين حاله وقد فاتته ما طلب، وبينها وقد أخذ بعض ماله وغضب، ومن أين تحصل حقيقة الغنى لذي المال

(1) القنوع - بالضم - السؤال، فقعن يقنع كسأل يسأل وزناً ومعنى. ومنه: ﴿وَأَطِيعُوا أَلْفَافَ الْمُعْتَرِّ﴾ [الحج: 36] أي السائل والمعترض الذي يطيف ولا يسأل، وأما القناعة فهي ضد القنوع، ومعناها الرضى بما قسمه الله تعالى وعدم السؤال والاستشراف، وفعلها من باب فرح، قنعاً - بالتحريك - وقناعة فهو قنع - كفرح - وقنوع قال شيخنا: ومن دعائهم: نسأل الله القناعة ونعوذ به من القنوع. وفي الأساس: العز في القناعة والذل في القنوع، وهو السؤال.

(2) هذا مقابل ما سبق من عدم الانتفاع بالمال، فإن ذلك مجازاه إذا سمي فقيراً وأما الحريص مع كثرة المال إذا سمي فقيراً فهو حقيقة (كتبه ش).

(3) البغر بالغين المعجمة محرراً عطش يصيب الإبل فتشرب ولا تروي، وفعله كفرح ومنع.

(4) القرم: شدة شهوة أكل اللحم، وتجوز به عن الشوق الشديد للشيء.

الكثير، وقد تراه من بخله وشحه كالمقيد دون ما ملكه، والمغلول اليد يموت صبراً ويعاني بؤساً ولا تمتد يده إلى ما يزعم أنه يملكه فينفقه في لذة نفس، أو فيما يكسب حمداً اليوم وأجراً غداً؟ ذاك لأنه عدم كرمأ يبسط أنامله، وجوداً ينصر آمله، وعقلاً ينصره، وهمة تمكنه مما لديه، وتسلطه عليه، كما قال البحري.

وواجد مال أعوزته سجية تسلطه يوماً على ذلك الوجود فقولهم إذن: «إن القناعة هي الغنى لا كثرة المال» إخبار عن حقيقة نفذت بها قضايا العقول وصحتها الخبرة والعبرة، ولكن رب قضية من العقل نافذة قد صارت كأنها من الأمور المتجاوز فيها أو دون ذلك في الصحة لغلبة الجهل والسفه على الطباع، وذهاب من يعمل بالعقل ويذعن له، ويطرح الهوى ويصبر إلى الجميل، ويأنف من القبيح، ولذهاب الحياء وبطلانه، وخروج الناس من سلطانه، ويأس العاقل من أن يصادف عندهم - إن نبّه أو ذكر - سمعاً يعي، وعقلاً يراعي، فجرى الغنى على كثرة المال والفقر على قلته مما يزيله العرف عن حقيقته في اللغة.

ولما كان الظاهر من حال الكثير المال أنه لا يعجز عن شيء يريده من لذاته وسائر مطالبه سمي المال الكثير غنى، وكذلك لما كان من قلّ ماله عجز عن إرادته سمي قلة المال فقراً، فهو من جنس تسمية السبب باسم المصّب، وإلا فحقيقة الغنى انتفاء الاحتياج وحقيقة الفقر الاحتياج، واللّه تعالى الغني على الحقيقة، لاستحالة الاحتياج عليه، جلّ وتعالى عن صفات المخلوقين. وعلى ذاك ما جاء في الخبر من أن رسول الله ﷺ قال: «أتدرون ما المفلس؟» قالوا: المفلس فينا يا رسول الله من لا درهم له ولا متاع قال: «المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاته وزكاته وصيامه، فيأتي وقد شتم هذا وأكل مال هذا وقذف هذا وضرب هذا وسفك دم هذا، فيعطي هذا من حسناته وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه من الخطايا أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النار» وذاك أنه صلى الله عليه وسلم بيّن الحكم في الآخرة، فلما كان الإنسان إنما يعد غنياً في الدنيا بماله لأنه يجتلب به المسرة،

ويدفع المضرة، وكان هذا الحكم في الآخرة للعمل الصالح، ثبت لا محالة أن يكون الخالي - نعوذ بالله - من ذلك: هو المفلس، إذ قد عرى مما لأجله يسمى الخالي من المال في الدنيا مفلساً، وهو ما يوصله إلى الخير والنعيم، ويقيه الشر والعذاب، نسأل الله التوفيق لما يؤمن من عقابه.

وإذا كان البحث والنظر يقتضي أن الغنى والفقر في هذا الوجه دالان على حقيقة هذا التركيب في اللغة⁽¹⁾ كقولك: غنيت عن الشيء واستغنيت عنه إذا لم تحتج إليه، وافتقرت إلى كذا إذا احتجت إليه، وجب أن لا يعدواها ههنا في المستعار والمنقول عن أصله.

(1) قوله «حقيقة هذا التركيب» أي الحاجة إلى الشيء أو عدم الحاجة إليه، قال شيخنا: والمراد من هذا التركيب ما ذكره بقوله: غنيت عن الشيء واستغنيت عنه.