صورة الموت في شعر محيي الدين بن عربي

Malek Hassan Mahmoud ABDUL QADER*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 12 Mayıs 2019, **Kabul Tarihi:** 04 Eylül 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atıf:** Abdul Qader, Malek Hassan Mahmoud. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şiirinde Ölüm Tasavvuru". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 1131-1165.

https://doi.org/10.33415/daad.736305

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 12 May 2019, **Accepted:** 04 September 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Abdul Qader, Malek Hassan Mahmoud. "The İmage of Death in the Poetry of Muhyiddîn Ibn ʿArabî". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 1131-1165.

https://doi.org/10.33415/daad.736305

❋❋❋

ملخص

يُعتبر الموت من الموضوعات اللافتة في فكر محيي الدين بن عربي (1156–1240م)؛ لما له من دور محوريّ في الكشف والعرفان غاية كلّ صوفيّ. وقد تناولت هذه الدراسة مسألة الموت في شعر محيي الدين بن عربي وسعت للإجابة عن ثلاثة تساؤلات مركزية هي: ما هو الموت عند ابن عربي؟ وكيف تجسّد في شعره؟ وما مدى اتساق صورة الموت في شعر الشيخ الأكبر مع طروحاته الفكرية؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات عمدت الدراسة إلى استخدام المنهجية الاستقرائية والتحليلية المقارنة.وقد خلصت الدراسة إلى أنّ الإنسان في نظر ابن عربي مكون من جانبين: تجريديّ روحانيّ وتجسيدي حسيّ. ولذلك فإنّ حياة الإنسان الروحية تكون بفنائه عن حالته الحسيّة والعكس صحيح، وهذا هو الموت المعنويّ. يضاف إلى هذا نمط آخر من الموت وهو الموت الحسيّ المتعارف عليه. وكلاهما في نظر ابن عربي برزخ ونقلة إلى عالم الأرواح والمعاني. وقد عبّر ابن

* Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, mabdulqader@pau.edu.tr, Orcid Id: https://orcid.org/0000-0001-6031-7702

عربي عن الموت في شعره، ولاحظت الدراسة أن الموت المعنوي في شعر ابن عربي جاء متسقا مع طروحاته الفكرية، خلافا للموت الحسّيّ الذي لم يخرج عن صورته التقليدية في االثقافة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: التّصوف، الأدب الصوفيّ، محيي الدين بن عربي، الموت، الفناء.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şiirinde Ölüm Tasavvuru

Öz

Ölüm konusu, Muhyiddin İbnü'l-Arabî düşüncesinde en göze çarpan konulardan biri olarak değerlendirilir. Çünkü bu mesele, sûfîlerin amaçları açısından keşf ve irfanının ortaya çıkmasında merkezi bir role sahiptir. Biz bu araştırmada Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin şiirlerindeki ölüm konusunu ele aldık ve bu konuyu üç temel sorgulama yoluyla cevaplamaya çalıştık: İbnü'l-Arabî'ye göre ölüm nedir? Onun şiirlerinde nasıl temsil edildi? Eş-Şeyhü'l-Ekber'in şiirlerindeki ölüm tasavvuru, onun ölüm hakkındaki genel görüşleriyle ne kadar uyumludur? Çalışmada bu soruları cevaplayabilmek için tümevarım ve karşılaştırmalı analitik yöntemler kullanılmıştır. Araştırmanın sonucunda, İbnü'l-Arabî düşüncesinde insanın iki kısımdan oluştuğu sonucuna ulaşılmıştır: Ruhani soyutlanma ve hissî somutlaşma. İnsanın ruhsal hayatı, onun hissi durumdan kurtulması ve aynı zamanda bunun zıddıyla gerçekleşir ki bu da manevi ölümdür. Bu ölüm şekline ek olarak bir de herkesçe bilinen hissi ölüm vardır. İbnü'l-Arabî düşüncesinde bu berzahtır, bu aşamada insan ruhlar ve manalar alemine intikal eder. Çalışmamızda İslam düşünce geleneğindeki geleneksel ölüm şekli olan hissi ölümün aksine, İbnü'l-Arabî'nin şiirlerindeki ölüm tarifinin onun diğer metinlerindeki genel görüşleriyle uyumlu olduğunu tespit ettik.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tasavvuf Edebiyatı, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Ölüm, Fenâ.

The İmage of Death in the Poetry of Muhyiddîn Ibn ʿArabî

Abstract

Death is considered a significant Topic in Muhyiddîn Ibn ʿArabî ideology because of the important role in revealing and that appreciation which is the purpose of every sophist. This study tackled the concept of death in Ibn ʿArabî poetry and sought to answer three major questions which they are: what is death for Ibn ʿArabî? How it was embodied in his poetry? And How far does the image of death in Ibn ʿArabî's representations match with his ideological ones? To answer these inquiries, the study used deductive and comparative analytical approaches. The study found out that the human being in Ibn ʿArabî perspective consists of two sides and they are the spiritual abstract and the physical tangible. Therefore, the spiritual life is fulfilled by the end of the tangible status and vice versa, and this is the morale death. There is another type of death which is the common tangible death, and it is in Ibn ʿArabî perspective a Limbo (Barzakh) which is a transference to that realm of spirits and meanings. Also, Ibn ʿArabî expressed his thoughts about death in his poetry. Moreover, the study noted that the morale death matched his ideological representations, unlike, the tangible death as it was common in the Islamic traditional culture.

Keywords: Sufism, Sufi Literature, Muhyiddîn Ibn ʿArabî, Death, Demise.

مقدمة

يُعتبر محيي الدين بن عربي[1] من أبرز أعلام التصوّف الإسلاميّ ومن أعظمهم أثراً ومن وأغزرهم إنتاجا. وقد اشتملت مؤلفاته على العديد من القضايا الفكرية والعقدية والصوفية واللغوية وغيرها... وقد امتاز عن غيره من المتصوفة أن أشعاره كانت ميدانا رحبا حَفل بآرائه الصوفية والعقدية والفلسفية والكلامية. إذ غالبا ما تجده يشفع طروحاته الفكرية بأبيات شعرية في مختلف كتبه ورسائله. وعلى الرغم من افتقار ديوان *ترجمان الأشواق* لهذه المسائل وارتباطه بحقائق إلهية عبر عنها في قالب غزليّ، يحفل ديوانه الشعريّ بشتى المسائل والقضايا الفكرية. ولقد كان هذا التنوع في التعبير عن الفكر لدى الشيخ الاكبر بين نصّ فكريّ صوفيّ وشعر الباعث الأول لإجراء هذه الدراسة؛ وذلك لعقد مقارنة بين الطرحين وكشف مدى اتساقهما. ولما كان هذا المضمار واسعا، وقع الاختيار على دراسة قضية واحدة هي مسألة الموت؛ وذلك للأهمية الكبيرة التي تحظى بها هذه المسألة في الفكر الصوفي إجمالا وفي فكر ابن عربي على وجه الخصوص. فالموت لدى ابن عربي لا يقتصر على المعنى التقليدي له المتمثل بمفارقة الروح للجسد، بل إنه يأخذ أشكالا متعددة أبرزها الموت المعنويّ أو الاختياريّ باعتباره برزخا يعبر من خلاله الإنسان من عالم الحسّ والمادّة الظاهرين إلى عالم الأرواح والمعاني الباطنين حيث يحصلُ الكشف والعرفان والرجوع إلى الحقيقة الواحدة وفقا لنظرية وحدة الوجود. ولإنجاز هذه الدراسة تسعى الورقة البحثية للإجابة على ثلاثة تساؤلات هي: ما هي ماهيّة الموت في فكر ابن عربي؟ وكيف تجسدت صورته في شعره؟ وما مدى اتساق طروحات الشيخ الأكبر الفكرية حول هذا الموضوع مع تمثلاتها في شعره؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات عمدت الدراسة إلى استخدام المنهجية

[1] هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي من ولد عبد الله بن حاتم أخي عديّ بن حاتم من قبيلة طيّ. يكنى أبا بكر ويلقب بمحيي الدين، ويعرف بالحاتمي وبابن عربي لدى أهل المشرق؛ تفريقا بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي.ولد يوم الاثنين السابع عشر من رمضان عام خمسمائة وستين هجرية (17/رمضان/560 ه) الموافق للثامن والعشرين من تموز يوليه سنة ألف ومئة وخمس وستين ميلادية (28/تموز/1160م) في مدينة (مرسية) بالأندلس، وتوفي في دمشق في 28 ربيع الثاني من سنة 638ه الموافق 16 تشرين الثاني/نوفمبر من سنة 1240م. وهو من أبرز أعلام التصوف والفلسفة الإسلامية. للاستزادة انظر:

Asin M. Palacios, *Ibn Arabi: Hayatuhu wa Madhhabuhu*, trans. Abd al-Rahman Badawi, (Kuwait: Wakalat al-Matbuat, 1979).

الاستقرائية والمنهجية التحليلية المقارنة. أما المنهجية الاستقرائية فتتمثل في استقراء نصوص ابن عربي الفكرية ورصد المواطن التي تحدّث فيها عن الموت في مختلف تجلياته، وكذلك الأمر فيما يتعلّق باستقراء النصوص الشعرية. وأما المنهجية التحليلية فتتمثل في تحليل النصوص الفكرية والشعرية واستخلاص تصوّر ابن عربي عن الموت بأشكاله المختلفة. وأما المنهجية المقارنة فتتمثل في مقارنة طروحات ابن عربي حول هذه المسألة بين نصوصه الفكرية ونصوصه الشعريّة. وقد اقتضى هذا الأمر تقسيم الدراسة إلى مبحثين رئيسين: الأول: ماهية الموت عند ابن عربي. ويشمل دراسة طروحات ابن عربي الفكرية حول هذه المسألة، والثاني: تجليات الموت في شعر ابن عربي ويتناول تمثلات الموت المختلفة وطريقة تناولها شعرا مشفوعا بمقارنة بين الطرح الشعريّ والطرح الفكريّ لهذه القضية. ولعلّ هذه الدراسة تشرّع باب البحث لدراسات مشابهة تتناول مواضيع أخرى لدى محيي الدين بن عربي بين الطرح الفكريّ والتمثّل الشعريّ.

1. ماهية صورة الموت عند محيي الدين بن عربي

إن تناول أي مسألة في فكر ابن عربي سواء أكانت فلسفية أم عقدية أم لغوية... تستلزم ابتداء تسليط الضوء على نظرية وحدة الوجود لدى الشيخ الأكبر؛ فتكاد لا تجد طرحا لديه إلا ويحمل آثارا لنظرية وحدة الوجود[2]. ووحدة الوجود في اختصار تعني أن الله تعالى هو الموجود الواحد وأن الوجود إنما هو ظاهر وباطن، ومن ثمّ فإن كل ما في الوجود ما هو إلا تجلٍّ للحق تعالى. ويمثل ابن عربي على هذه المسألة بأمثلة عديدة منها – ولله المثل الأعلى – الفضة التي هي جوهر واحد لكنها تأخذ في التجليات صورا عديدة كالمكحلة والحليّ.

ولما كان الوجود واحدا هو الحقّ تعالى فإنّ الحياة والموت ما هي إلا تجليّات متعددة لحقيقة واحدة هي الله. فالحقّ جوهر عينيّ أزليّ والإنسان في الجوهر إن هو إلا هذه الحقيقة فإنْ

[2] Muhyiddîn Ibn ʿArabî, *Fusûsü'l-hikem*, Ed. Abul Ela Afifi, (Beirut: Dâru'l- Kitâbi'l-ʿarabi, 1946), 24.

تلبس بلباس المادة فإنما تكون هذه المادة تجليا ظاهريا لحقيقته الباطنة. من هنا كان الإنسان في نظر ابن عربي مكونا من جانبين: جانب تجريديّ روحانيّ وجانب تجسيدي حسيّ، وفي هذا يقول ابن عربي: ":" إن للإنسان حالتين: حالة عقلية نفسية مجردة عن المادة، وحالة عقلية نفسية مدبرة للمادة. فإذا كان في حال تجريده عن نفسه، وإن كان متلبسا بها حسا، فهو على حالته في أحسن تقويم. وإذا كان في حال لباسه المادة في نفسه كما هو في حسه فهو على حالته في خسر لا ربح في تجارته فيه"[3].

ويسمي ابن عربي الإنسان في حال تجرده من الحس، وإن كانت صورته صورة إنسان، الإنسان الكامل، وأما الإنسان المتعلق بالحس والمادة الخالي من المعارف الروحية فإن ابن عربي يسميه الإنسان الحيوان، وفي هذا يقول: "الإنسان الكامل، وإنما قلنا الكامل، لأن اسم الإنسان قد يطلق على المشبه به في الصورة، كما تقول في زيد إنه إنسان، وفي عمرو إنه إنسان، وإن كان زيد قد ظهرت فيه الحقائق الإلهية وما ظهرت في عمرو، فعمرو على الحقيقة حيوان في شكل إنسان"[4].

وبناء على هذا فإنّ حياة الإنسان الكامل تكون بموته عن عالم الحسّ معنويا، ويستنتج من هذا ضمنا أن وجود الإنسان الحيوان أو الإنسان المتعلق بعالم الحس مرتبط بموته من حيث عالم الروح والمعارف الإلهية. يضاف إلى نمط آخر من الموت وهو الموت الحسيّ المتعارف عليه. وذلك وفق قول الشيخ الأكبر: " إن هذه المرتبة التي هي هذه النيابة الخاصة لا تكون إلا بالموت. والموت قسمان: اضطراري وهو المشهور في العموم والعرف، وهو الأجل المسمى الذي قيل فيه: ((فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُون)) [النحل: 61] والموت الآخر موت اختياري وهو موت في حياة دنياوية وهو الأجل المقضي في قوله : ((ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا)) [الأنعام: 2]. ولما كان هذا الأجل المقضي معلوم الوقت عند الله مسمى عنده كان حكمه في نفسه حكم الأجل المسمى، وهو قوله عز

[3] Muhyiddîn Ibn ʿArabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 4 Vol. (Beirut: Dâr Sâdir. W.date. a copy of Dâru'l- Kutubi'l- ʿararbiyya's edeition in Egypt. 1329 AH), 2/616.

[4] Ibn ʿArabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 2/396.

وجل : ((كُلٌّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُسَمًّى)) [الرعد:2، الزمر: 5]. يعني في حاله. ولا يموت الإنسان في حياته إلا إذا صحت له هذه النيابة فهو ميت لا ميت كالمقتول في سبيل الله، نقله الله إلى البرزخ لا عن حكم الشهادة، فولاه النيابة في البرزخ في حياته الدنيا، فموته معنوي، وقتله مخالفة نفسه"[5].

وهنا لا بدّ من التوقف عند مصطلح مهمّ يعبّر به ابن عربي عن الموت وهو الخيال أو البرزخ[6]. يقول الشيخ الاكبر في البرزخ: "البرزخ يتوسع الناس فيه، وما هو كما يظنون، إنما هو كما عرفنا الله تعالى في كتابه في قول في البحرين ((بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ)) [الرحمن: 20]. فحقيقة البرزخ ألا يكون فيه برزخ. فإن التقى الواحد منهما بوجه غير الوجه الذي يلقى به الآخر، فلا بد أن يكون بين الوجهين برزخ يفرق بين الوجهين حتى لا يلتقيان، فإذن ليس ببرزخ. فإذا كان عين الوجه الذي يلتقي به الآخر فذلك هو البرزخ الحقيقي... والبرزخ يُعلم ولا يُدرك، ويُعقل ولا يُشهد"[7]. فالبرزخ هو الذي يفصل ما بين طرفين اثنين بحيث ينماز أحدهما عن الآخر لكنه في ذات الوقت يقرنهما ببعضهما ؛ لأنه ليس فاصلا حقيقيا بل ذهنيا معنويا، يضاف إلى ذلك أنه في منزلة بين الوجود والعدم؛ ذلك أنه لا وجود عينيا له (أي هو معدوم)، بل وجوده حاصلٌ بوجود الطرفين اللذين يجمع ويفرق بينهما (أي إنه موجود موجود). وعادة ما يعبّر الشيخ الأكبر عن هذا المعنى باستخدام التشبيه لتقريبه من فهم المتلقي. فهو يشبهه بالخط الفاصل بين ضوء الشمس والظلّ، فهو لا وجود حقيقيا له في حدّ ذاته أي إنه معدوم، فوجوده مرتبط بوجود الجانبين اللذين يجمع ويفرق بينهما أي ضوء الشمس والظلّ وبهذا المعنى يتحقق وجوده.

5 Ibn ʿArabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 3/288.

6 للاستفاضة في موضوع الخيال لدى محيي الدين بن عربي انظر:
William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-Arabi's Mystics of Imagination*, (Albany: Sunny Press, 1989).

7 Ibn ʿArabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 3/518; See more examples about *Albarzakh*: 2/464; Mohammed Al- misbahi, *Naʿam wa Lâ: Ibn ʿArabî wal- Fikri'l- Munfatih*, (Ar-Ribat: Dâru'l- Amân, 2012), 179; See Also pp. 177-204.

ويستخدم ابن عربي مصطلحا آخر للتعبير عن البرزخ هو الخيال، إذ يقول: " ولما كان البرزخ أمرا فاصلا بين الوجود والعدم وبين النفي والإثبات، وبين العلم والجهل... سمي برزخا اصطلاحا، وهو معقول بنفسه وليس إلا الخيال. فإنك إن أدركته وكنت عاقلا تعلم أنك أدركت شيئا وجوديا وقع بصرك عليه، وتعلم قطعا بدليل أنه ما ثمّ شيء رأسا وأصلا. فما هو هذا الذي أثبتّ له الشيئية ونفيتها عنه في حال إثباتك إياها؟ فالخيال لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفيّ ولا مثبت..."[8].

فاليرزخ أو الخيال وفق ابن عربي هو الوسيط والجسر بين عالم الحق والخلق، عالم الغيب والأرواح والمعقولات، وعالم الشهادة والتجسيم. ففيه تتجسد المعنويات والروحانيات كما يحصل في حال الكشف والوحي وفي الرؤيا الصادقة، حيث تأخذ الأمور المعنوية صورا حسيّة. وعلى هذا يستند ابن عربي في تفسير الحديث النبوي عن رؤية النبي ربّه في صورة شاب؛ ذلك أن " ما يراه النائم في نومه من المعاني في صور المحسوسات لأنّ الخيال هذه حقيقته أن يجسّد ما ليس من شأنه أن يكون جسدا"[9] وفيه أيضا تتروحن الماديات الحسيّة.

والخيال الذي نتحدث عنه في هذا المقام هو الخيال المتصل الذي لا يدركه إلا المجتبين؛ ذلك أن ابن عربي يقسم الخيال إلى خيالٍ متصل، وخيال منفصل. أما المتصل فهو الخيال المتّصل بالمتخيِّل وهو الإنسان، ويزول بزوال المتخيِّل الإنسان. لذا سمّي متصلا، لأنّ وجوده مرتبط باتصاله بالإنسان. وهذا الخيال قد يكون عفويا من غير قصد ولا تكلّف، مثل رؤيا النائم. وقد يكون مقصودا مثل تذّكر رؤية المحسوسات ذهنيا في حال غيابها، أو تشكيل صورة خيالية من أجزاء محسوسة[10]. وأما المنفصل فهو حضرة ذاتية ومرتبة وجودية

8 Ibn ʿArabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 1/304.

9 Ibn ʿArabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 2/379.

10 يلعب هذا الخيال من منظور ابن عربي دورا مهما في العبادات ومنه يكتسب شرعيته. فهو الوسيلة التي بها تتحقق أعلى درجات التقوى، فالإسلام أولها، وثانيها الإيمان وأعلاها الإحسان وهو أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك. يقول ابن عربي: " يقول النبي صلى الله عليه وسلم: ... ((اعبد الله كأنك تراه))، والله في قبلة المصلي: أي تخيله في قبلتك. وأنت تواجهه لتراقبه وتستحي منه وتلتزم الأدب معه في صلاتك، فإنك إن لم تفعل هذا أسأت الأدب. فلولا أن الشارع علم أن عندك حقيقة تسمى الخيال لها هذا الحكم ما قال لك: ((كأنك تراه)) ببصرك. فإن الدليل العقلي يمنع

لا تتصل بمتخيّل وهي قابلة دائما للمعاني، وتقوم بتجسيدها. ولهذا الخيال عدة مسميات الخيال الخلاق أو الفاعل، أو الخيال المطلق المرتبط بنظام الوجود، أو الخيال باعتياره برزخا يتوسط الحضرات والمراتب الوجودية، وبه ترتبط الرؤى الصادقة[11].

وهذا الضرب من الموت أو البرزخ أو الخيال إنما يكون في حالة الموت الأصغر أو الاختياريّ أي في حالات الكشف والوحي والإلهام والرؤيا، وليس الموت المتعارف عليه أو ما يسميه ابن عربي بالموت الاضطراريّ. أما البرزخ الآخر الذي ينتقل إليه الإنسان فأمره لا يختلف عن سابقه. وأمر البرزخ باعتباره حالة فاصلة بين الحياة وقيام الساعة أمر موضع إجماع بين المفسرين لقوله تعالى: ((وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ)) [المؤمنون: 100]. والروايات والأحاديث التي تتحدث عن حياة البرزخ تكشف طبيعته من حيث إنه وسيط لتجسيد المعاني، من ذلك أنّ الصلاة التي يتقاعس عنها صاحبها تقول له: ضيعك الله كما ضيعتني وتلفُّ يثوب خلق ويضرب بها وجه صاحبها[12] وكذلك أن العمل الصالح يأتي صاحبه في القبر في صورة رجل حسن الوجه، حسن الثياب، طيّب الريح فيبشّره بما ينتظره من نعيم في الآخرة[13]. ويتسق طرح ابن عربي لطبيعة البرزخ في حالة الموت مع مجمل التراث الإسلامي على اختلاف مشاربه؛ فالبرزخ أو الموت الحسيّ مرتبط بعمل الإنسان في حياته، فكل إنسان في البرزخ مرهون بكسبه وأعماله[14] وهو يضرب مثالا على برزخ الأولياء ورثة الأنبياء بقوله: " ومنهم من يتجلّى له عند الاحتضار رسوله الذي ورثه إذ العلماء ورثة الأنبياء فيرى عيسى عند احتضاره أو موسى أو إبراهيم أو محمد أو أي نبيّ كان على جميعهم السلام. فمنهم من ينطق باسم ذلك النبيّ الذي ورثه عندما

من كان فإنه يحيل بدليله التشبيه والبصر، فما أدرك شيئا سوى الجدار. فعلمنا أن الشارع خاطبك أن تتخيل أنك تواجه الحق في قبلتك المشروع لك استقبالها. والله يقول: ((فأينما تولوا فثم وجه الله))"

Ibn ʿArabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 3/377

11 William C. Chittick, *The Self Disclosure of God, Principle of Ibn Al Arabi's Cosmology*, (New York: University of New York Press, 1998), 334.

12 See: Ahmad İbn Hanbal, *Musnad Al- İmam Ahmad İbn Hanbal*, Ed. Shuʿayb Al- Arnaût and others, (Beirut: Mu'ssasat'r- Risâ, W.date), 4/147; Zakiyyiddîn Al- Munthirî, *At-Targîb wa't- Tarhîb mina'l- Hadîthi'sh- Sharîf*, Ed. İbrâhîm Shamsuddîn, (Beirut: Dâru'l- Kutubi'l- ʿilmiyya, 1417 AH), 1/285.

13 See: İbn Hanbal, *Musnad Al- İmam Ahmad İbn Hanbal*, 4/362.

14 Ibn ʿArabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 1/22, 207; 4/4, 425.

يأتيه فرحا به؛ لأن الرسل كلهم سعداء، فيقول عند الاحتضار عيسى أو يسميه المسيح كما سماه الله وهو الأغلب..."[15].

واستنادا إلى هذا فإنّ الإنسان في حالة الموت العادية يكون قد تخلّص من حجاب الجسد تماما كما يحصل مع الإنسان الذي يتخلص من حجاب الجسد بالغيبة عن الظاهر والفناء في الحقّ. وهنا يصبح الموت ضربا من اليقظة وخلقا جديدا للإنسان يتحرر به من أدران المادّة استنادا لقوله تعالى: ((فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ)) [ق: 22]، وكذلك استنادا للرواية التي تقول: "الناس نيام فإذا ما ماتوا انتبهوا"[16].

وبهذا ينتهي الحديث عن ماهيّة الموت في فكر محيي الدين بن عربي، فكيف كانت تجلياته في شعره؟ وما مدى اتّساق طروحاته الفكرية بهذا الصدد مع تمثلاتها في شعره؟ وهذا ما سيكون مدار الحديث عنه في المبحث التالي.

2. تجلّيات الموت في شعر محيي الدين بن عربي

لما كان الإنسان، وفق ابن عربي، مكونا من جانبيين: جانب حسيّ ماديّ ظاهريّ، وآخر روحانيّ باطنيّ، كان من الجدير عند دراسة تجليات الموت في شعره أن يدرس من بعدين: الأول: الموت من حيث الظاهر والباطن، والثاني: الموت من حيث طبيعته معنويّة وحسّيّة. وفيهما يلي تفصيل ذلك.

1.2. الموت في شعر ابن عربي بين الظاهر والباطن

تبيّن لنا من خلال المبحث الأول أنّ ابن عربي يرى أن الموت أو الفناء عن عالم الحسّ سواء أكان بالموت الاختياريّ عن طريق الكشف والفناء في الحق عن الخلق أو ما يُتحصل عليه بالعبادات والمجاهدات من إلهام ورؤيا صادقة، أو الموت الاضطراريّ المعروف هو

15 Ibn ʿArabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 2/296.

16 القول للإمام علي بن أبي طالب، انظر:
İsmâʿîl Al- ʿajlûnî, *Kashfu'l- Khafâ' wa Muzîlu'l- İlbâs ʿamma İshtuhira mina'l- Ahâdîthi bayna'n- Nâs*, (Cairo: Maktabatu'l- Qudusiy, 1351 AH), Hadith No. 2795.

السبيل للتخلص من درن المادة والجسم الذي يحول بين الإنسان ورؤية الحقّ. من هنا لا عجب أن نجد ابن عربي في شعره يذم الحسّ ومتعالقاته من حواسّ وعقل، ويعلي من شأن القيم الروحية المعنوية وآلتها القلب بالمعنى المجرد لا الحسيّ.

أما ذم الحواسّ فيزخر شعر ابن عربي بالعديد من النماذج التي تمثله، فالحواسّ عاجزة عن إدراك الحقائق الإلهية وتجلياتها، ولا سبيل لتحقيق ذلك إلا بتجاوزها، وفي هذا المعنى يقول[17]:

ضاق النطاق وضاق الشبر عن التجلي وأبصار وأسماع
فما يرى نفسه إلا به فله في كلّ ذات تراكيب وأسماع

والنطق يعجز عن التعبير عن الحقائق الإلهية؛ إذ كيف يمكن للحسّ أن يصف ما لا قبل له به، أو كما يقول النفري (ت 354هـ): ""إذا اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة"[18]. وفي هذا المعنى يقول الشيخ الأكبر:

فإنّ الذي قد ذقته ليس ولا يَصرف الإنسان عن ذاك

من هنا فإن ابنَ عربي يرى في الجسم قيدا وسجنا للروح، وهو يعبر عن هذا في غير موضع في شعره، يقول مثلا في أحد موشحاته معبرا عن هذا المعنى[19]:

ولو كنتَ خلقا كنت محصورا

ولو كنتَ عبدا كنت مقهورا

ولو كنتَ على الإيمان مفطورا

17 Muhyiddîn İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, Ed. Ahmad Hasan Basaj, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l- ʿilmiyya, 1996), 284; See Also p. 220.

18 Mohammed Abdul Jabbar An- Niffarî, *Kitâbu'l- Mawâqif wa'l- Gayât wa yalîhi Kitâbu'l-Mukhâtabât*, Ed. Arthur Arberry, (Egypt: Matbaʿat: Dâru'l- Kutubi'l- Midriyya, 1934), 51.

19 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 363;
وانظر المصدر نفسه حديثه عن أن البصر والسمع حجابان يحولان دون إدراك الحق، 18.

فجسمي فيكم جسم وروحي فيه روح مبخوت

ويقول أيضا معبرا عن روحه الحبيسة في تركيبته الجسمية[20]:

إذا ما ذكرت الله في غسق دجى الجسم لو عند الصباح إذا

صباح الذي يحيي به الجسم هو الروح لكن بالمزاج تبلّدا

ولذلك لا غرابة إذ نجد الشيخ الأكبر يرى أن موت العالم الحسّي ضرورة لحياة الروح، ففي إحدى قصائده نجده يصف الجسم بالمرض وأن الشفاء من هذا المرض إنما يكون بالزهد الذي فيه إماتة الرغبات الحسية، يقول[21]:

ارتباط السقم بالعرض ارتباط الجسم بالعرض

فإذا نيلت فعافية وانتفى ما كان من مرض

فانظروا فيما ذكرت لكم تسلموا من علّة الغرض

فوجوب الزهد فيه الذي نظر وجوب مفترض

من هنا نجد ابن عربي في باب الحال الموسوي ينظم شعرا يسأل الله حلول أجله[22]:

رأسك ارفع ما الذي تبتغي قلت: مولاي حلولُ الأجل

وفي الوقت عينه فإن الشيخ الأكبر يدعو الناس إلى إماتة الحسّ لإحياء الكشف الروحانيّ، وفي هذا المعنى نظم موشحا عبر فيه عن هذا المعنى من خلال التناص مع قصة موسى عليه السلام مع الخضر حيث يرى السفينة والغلام والحائط معادلات للعالم الحسيّ وما خرق الأولى وقتل الثاني وهدم الثالث إلا إشارة إلى أن الولوج إلى الحقّ لا يكون إلا بإماتة صورة الخلق، يقول[23]:

[20] İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 274.
[21] İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 245.
[22] İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 29.
[23] İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 201.

سفينة الإحساس اخرقها

وعروة الشيطان أوثقها

وهِم بها في ذانه عشقا وناده رفقا بها رفقا

وينسحب حكم ابن عربي على الحسّ والتجريد على آلتيهما الإدراكيتين: العقل والقلب. فالعقل لا تتجاوز معرفته عالم الحسّ المشهود، أما القلب فهو آلة الإدراك العليا لدى المتصوفة، وفي هذا المقام يشير ابن عربي إلى أن أول ما نزل من القرآن كان دعوة النبي أن يتلقى القرآن باسم ربه الذي خلق أي متجردا من الحسّ ومن آلات الإدراك البشرية[24]. فالعقل، وفق ابن عربي، فيه نقائص تربو عن الحصر أبرزها أنه عاجز عن الإدراك دون آلة، لذا نجد ابن عربي يقول: "إن العقل ما عنده شيء من حيث نفسه، وإن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده صفة القبول"[25]. ويقول أيضا:" فإن العقل ليس له مجال بميدان المشاهد والغيوب. فكم للفكر من خطأ وعجز، وكم للعين من نظر مصيب. ولولا العين لم يظهر لعقل دليل واضح عند اللبيب"[26]. فعالم الظاهر لا يمكن أن يدركه العقل إلا بالحواس، ويضرب ابن عربي على ذلك مثالا إدراك العقل للألوان[27]، إذ يستحيل على العقل معرفة الألوان دون حاسة البصر. والحواس فيها ما فيها من العيوب. وإذا كان العقل عاجزا عن إدراك ظاهر الأمور من تلقاء نفسه بل بالاعتماد على الحواس القاصرة فمن باب أولى أنه قاصر عن إدراك الغيبيات.

فالقلب هو آلة تلقي التجليات الإلهية؛ من حيث إنه مرآة للحق، أما العقل فهو مقيد بالحواسّ والقواعد المنطقية والتجارب السابقة، ولا يمكن للمقيّد أن يحيط بالمطلق، إلا أن يقيده فيخرجه عن إطلاقه إلى التقييد، وهو أمر لا يمكن أن يكون مقبولا في أمر الحقّ تعالى[28]. لذا نجد ابن عربي يقول: أن من " أراد الدخول على الله فليترك عقله وليقدم بين

[24] See: Ahmad As- Sadiqî, *İshkâliyyatu'l- ʿaqli wa'l- Wujûd fî Fikri İbn ʿArabî*, (Beirut: Dâru'l- Madâri'l- İslâmi, 2010), 138.
[25] Ibn ʿArabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 1/289.
[26] Ibn ʿArabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 2/628.
[27] Ibn ʿArabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 1/289.
[28] See: Ibn ʿArabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 2/661, 3/162, 219, 454, 515, 4/332.

يديه شرعه، فإن الله لا يقبل التقييد. والعقل تقييد، بل له التجلي في كل صورة"[29]. ولذا قال ابن عربي أن " ما أنتجه الفكر في معرفة الله تعالى لا يعوّل عليه"[30] وكان القلب هو "القوة التي وراء طور العقل"[31]. وبناء على هذا فإن معرفة القلب تشمل معرفة العقل ولكن تزيد عليها بما لا طاقة للعقل أن يدركه[32].

وتتجلى هذه المعاني في شعر ابن عربي، فقد زخر ديوانه الشعريّ بالعديد من الأشعار التي ذم فيها العقل كاشفا عن قصوره، منها قوله كاشفا عن عجز العقل في إدراك الحق[33]:

العلم بالله لا يُنال لكن بتوحيده يُنال
فما ترى فيه من كلام مُبرهَن كلّه مقال
فليس للعقل يا خليلي بالفكر في ذاته مجال
لأنه واحد تعالى ليس له في النهى مثال
قد حرُم الفكر فيه شرعا فالفكر في ذاته محال
غايته العجز إن تناهى فعجزه ذلك الكمال
فما ترى فيه من جدال فإنه كلّه ضلال

بل إن العقل في مجال الدين لا يكون سبيلا للهداية، إنما قد يكون سببا في ضلال أصحابه، وفي هذا يقول[34]:

29 Ibn ʿArabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 3/515.
30 Muhyiddîn Ibn ʿArabî, *Risâlatu Lâ Yuʿawwalu ʿalayh*, (Beirut: Dâru İhyâ'i't- Turâthi'l-ʿArabî, W.date), 5, 10, 15.
31 Ibn ʿArabî, *Al-Futûhât Al-Makkiya*, 4/ 322.
32 See: Ahmad Abdu'l- Muhaymin, *Nathariyyatu'l Maʿrifa bayna İbn Rushd wa Ibn ʿArabî*, (Alexandria: Dâru'l- Wafâ', 2000), 116.
33 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 402.
وانظر لزوميته: المصدر نفسه،429، وما قاله في حرف الفاء، 214-215،
34 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 259.

بالشرع أعلمُ ما البرهان ينكره والشرع أولى بما أولى وأقصُدُهُ
له كما جاء في الشرع المطهر زيغ العقول ومن وهم يحددهُ
فليس لذاك جاء بإيمان وحرّم الفكر في ذاتِ يعبدهُ
أُهلّ العقول عصوه في زيّهم يما تولّده والكشف يفسدهُ
فظنُّها أنّها في كلّ ما نظرت أصابتِ الحقّ والبرهان يعضدهُ

وعلى النقيض من هذا نجد ابن عربي يعلي من شأن القلب الذي هو سبيل الكشف ومرآة الحقّ التي بها يتجلى ويُدرك دون واسطة أو آلة إنما بالإشراق، ومن ذلك قوله[35]:

قلب المحقّق مرآة فمن نظرا يرى الذي أوجدَ الأرواحَ
إذا أزال صدى الأكوان صفّانه بصفات الحقّ فاعتبرا

ويقول في حقّ القلب وقدرته في الكشف[36]:

في فؤاد العارفين بصر ما لهُ في المؤمنين خبر
حظّه علمٌ ومعرفة ليس يدري ما يقول حِيَر
يعرف الأشيا مشاهدة ما لهُ في علم ذاك نظر
يثبت الأشياء الموجدة أدبا وما رأى من أثر
شاهَدَ خلاف ما شهدوا عالمٌ إن الإله ستر

فإذا كان الحال هكذا من فضل القلب على العقل في إدراك الحقّ والكشف فإن حياة القلب لا تكون إلا بموت العقل المتعلق بالمحسوسات، بل وبفناء الحسّ والمشاهدة والتجرّد

35 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 21.
36 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 111.

من رغبات النفس، وهو ضرب من الموت المعنويّ.ويثبت ابن عربي هذا الرأي في مقطّعته التالية[37]:

فيا سائلي ماذا رأى قلبك يصحح فيه الورث في ليلة
إذا راح قلب المرء من أرض إلى الموقف الأجلى إلى منزل
يبدّت له أعلام صدقٍ من الرفرف الأعلى إذا انتشر

2.2. الموت في شعر ابن عربي من حيث طبيعته: معنوية وحسيّة

ينقسم الموت لدى ابن عربي من حيث طبيعته إلى نمطين رئيسيين: موت معنويّ ويندرج تحته عدة أنماط فرعية أو تمثلات يتحقق بها، منها المحمود ومنها المذموم، إضافة إلى الموت الحسيّ الاضطراريّ المعروف. وفيما يلي تفصيل ذلك وفق تجليه في شعر محيي الدين بن عربي.

1.2.2.الموت المعنويّ

تتناول الدراسة في هذا البند الموت المعنويّ في شعر محيي الدين بن عربي محاولة تسليط الضوء على نوعيه المذموم والمحمود، المذموم حال كان موتا عن عالم الأرواح والكشف والمحمود إن كان عكس ذلك. ويسعى هذا المبحث أيضا إلى بيان مدى اتساق طروحات ابن عربي العقدية أو الفلسفية مع تجلياتها في شعره.

1.1.2.2. الموت المعنويّ المذموم

كما تقدم سابقا فإنّ التعلق بعالم الظاهر هو إماتة مجازية لعالم الأرواح والكشف. ويندر أن نجد ابن عربي يخصصه في شعره بصورة مستقلة؛ إذا غالبا ما يأتي على ذكره ضمنا في حديثه عن الفناء وهو الموت المعنوي المحمود. ومن الأمثلة الشعرية على هذا الضرب من

[37] İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 65.
وانظر المصدر نفسه ما قاله من روح التغابن، 154.

الموت ما قاله الشيخ الأكبر في باب الفخر بالعلم بالله المشكور، حيث يصف الناس المحجوبين بعالم الحس، الذين لا يفقهون قول الشيخ الأكبر؛ كونهم لا يدركون مراده، يصفهم بأنهم أموات وإن لم يكونوا من ساكني القبور، يقول[38]:

خُصصت بعلم لم يُخصّ بمثله سواي من الرحمن ذي العرش
وأشهدتُ من علم الغيوب تُصانَ عن التذكار في عالم
فيا عجبا إني أروح وأغتدي غريبا وحيدا في الوجود بلا
لقد أنكر الأقوام قولي وشنّعوا عليّ بعلم لا ألوم به نفسي
فلا هم مع الأحياء في نور ما ولا هم مع الأموات في ظلمة
فسبحان من أحيى الفؤاد وأفقدهم نور الهداية بالطمسِ

ويستخدم الشيخ الأكبر مجاز النوم للتعبير عن غفلة الناس المحجوبين بالظاهر، والنوم هو ضرب من أضراب الموت المجازية. وقد عبّر الشيخ الاكبر عن هذا المعنى في تنبيهه الناس الغفل، إذ يقول[39]:

هو صاحبٌ لك في السّرى في الأهل بعدك فانتبه يا نائمُ

2.1.2.2. الموت المعنوي المحمود

وهو كما ذكر أعلاه موت الحسّ والتجرّد من الرغبات والشهوات، ليرقى العبد إلى مرتبة العرفان والكمال. ويكون هذا الموت بالمجاهدات والعبادات والذكر ويرقى الإنسان في مراتب المقامات والأحوال إلى أن يصل إلى أعلى درجة وهي الموت والفناء في الحق مجازا. يقول ابن عربي: "فأول ما يجب عليك طلب العلم الذي به تقيم طهارتك وصلاتك

[38] İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 49.
[39] İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 76.
وانظر مثالا آخر في المصدر نفسه في قوله في باب التوبة، 25.

وصيامك وتقواك وما يفرض عليك طلبه خاصة لا تزيد على ذلك، وهو أول باب السلوك. ثم العمل به، ثم الورع، ثم الزهد، ثم التوكل. وفي حالة من أحوال التوكل يحصل لك أربع كرامات هي علامة وأدلة على حصولك في أول درجة التوكل وهي طي الأرض والمشي على الماء واختراق الهواء والأكل من الكون وهو الحقيقة في هذا الباب ثم بعد ذلك تتوالى المقامات والأحوال والكرامات والتنزلات إلى الموت [يقصد الفناء أو الموت المؤقت] "[40].

والفناء[41] هو أعلى الدرجات التي يمكن أن يبلغها السالك حيث يتّحد بالحق ويشهده بنفسه، وفي تصوير هذا المقام يقول أبو يزيد البسطامي: "ولقد نظرت إلى ربي بعين اليقين بعد أن صرفني عن غيره، وأضاء في بنوره فأراني من عجائب سره، وأراني هويته، فنظرت بهويته إلى إنائيتي فزالت: نوري بنوره وعزتي بعزته، وقدرتي بقدرته، ورأيت إنائيتي بهويته، وأعظامي بعظمته، ورفعتي برفعته، فنظرت إليه بعين الحق، فقلت له، من هذا ؟ فقال: هذا لا أنا ولا غيري.. فلما نظرت إلى الحق بالحق، رأيت الحق بالحق، فبقيت في الحق بالحق زمانا لا نفس لي، ولا لسان ولا أذن لي، ولا علم، حتى أن الله أنشأ لي علما من علمه ولسانا من لطفه وعينا من نوره[42].

ويعبّر ابن عربي عن الموت المعنوي بعدة ألفاظ كالقتل والفناء والموت والنوم والسّكر وغيرها. فالفناء عن عالم المحسوسات هو السبيل للوصول إلى الحقّ. وديوان ابن عربي

40 Muhyiddîn Ibn ʿArabî. *Rasâ'il Ibn ʿArabî*. (Beiru: Al-Markizu'l- ʿArabî lid- Dirâsât. W.date. a copy of Dâiratul Ma'ârifi'l- Osmania's edition in Hyderabad. 1361 AH), 5.

41 هناك مقام آخر يشبه الفناء ولكنه يختلف عنه من حيث الديمومة وهو مقام البقاء، فالفاني في الحقّ يبقى بروحه متحدا فيه ويبقى جسده في هذه الدنيا إلى أن يدركه الموت، ولهذا يوصف هؤلاء القوم من القبل العوام بالمجنون لأنهم أصبحوا في غربة عن هذا العالم الحسيّ. أما أهل البقاء فإنهم يرجعون من حالة الفناء إلى عالم الحسّ، ومن يرجع منهم فإنه يرجع من رحلته هذه بالعرفان الإلهي والحقيقة الربانية، فيكون قادرا على تجديد الشريعة – لا الإتيان بشريعة جديدة فالتشريع انتهى بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم – وفي هذا المقام نجد ابن عربي ينقل ما خوطب به في رحلته إلى الحق حيث قيل له: " فلا تطمع في تخصيصك بشريعة ناسخة من عنده، ولا في إنزال كتاب. فقد أغلق الباب، إذ كان محمد لبنة الحائط، فكل دليل على مخالفته ساقط، ثم أنت بعد حصولك في هذا المقام وتحصيلك لما نطق به صريف الأقلام ترجع مبعوثا كما أنت وارث، فلا بد أن تكون موروثا. فعليك بالرفق في تكليف الخلق". Muhyiddîn Ibn ʿArabî, *Al-'İsr â fî Maqâmi'l-'Asrâ*, (Hayderabad: Dâiratul Ma'ârifi'l- Osmania, 1367 AH),26

42 Henry Corbin, *Târîkhu'l- Falsafa Al-İslâmiyya*, Trans. Nasir Mruwwa & Hasan Qubeysi, (Lebanon: Manshûrât Oweydât, 1966), 290.

يزخر بيوت الشعر التي تعبّر عن هذا المعنى. فمثلا يصف الشيخ الأكبر بأنّ وجوده الحسيّ هو الحجاب الذي يحول بينه وبين محبوبه، فيقول[43]:

وليس حجابي غير كوني فلو قعدتُ مع المحبوب في مقعد

لذا فإن لما يئس من نفسه العالقة بالحس من أن توصله إلى الحق وأدرك عجزها، تجرّد منها وارتحل إلى عالم التجليات، يقول[44]:

نهضت إلى نفسي لأعرف كما جاء في التنزيل والسنة

فلم أر إلا العجز لم أر غيره فأعرضت عنه وارتحلت إلى

إذن فإنّ السبيل الوحيد للكشف إنما يكون بالفناء بالحقّ الباطنيّ عن العالم الظاهر الحسيّ، وهو أمر لا يدركه أهل الظاهر، وفي هذا يقول[45]:

من لم يرَ الحقّ بأنواره يكنْ لما أذكره منكرا

العمى لا تدركُ أبصارنا إلا ظلاما وهي شيءٌ يُرى

وليس يدري بالذي قلتهُ إلا الذي في غيبه قد سرى

فالغيب لا يدركهُ غائب إلا الذي في غيبه أحضرا

وفي موضع آخر يعبّر الشيخ الأكبر كيف أنه وجد الحياة الحقة بإماتة حسه حتى تجلى النور في قلبه[46]:

زلزلت أرض حسّي

43 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 193.

44 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 263.
وانظر قوله في باب النور الناري، المصدر نفسه، 17.

45 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 104-105.
وانظر المصدر نفسه، قوله في حروف لو ولولا وإنْ، 127، وكذلك المقطّعة الدالية، 256.

46 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 186.
وانظر قصيدته السينية في المصدر نفسه، 179.

وفني عين نفسي

وبدا نور شمسي

وغدا الروح حيّا للكبير المتعالي نجيّا

بهذا فإن الحياة الحقة إنما تكون في الفناء عن الحسّ والتجرّد من رغبات النفس وشهواتها. لذلك نجد الشيخ الأكبر يصف حال أهل الفناء في شعره بأنهم قتلى لكنهم حقا أحياء عند أهل الكشف والنظر، من ذلك قوله[47]:

إنّ الذين لهم علم ومعرفة قتلى وهم عند أهل الكشف

ولهذا فإن الحياة الحقّة في نظر ابن عربي ليست الحياة الحسية بل هي الحياة الروحية، وفي هذا المعنى يقول[48]:

اقتلوني يا عداتي بوفائي بعداتي

إنّني أحيا بهذا فحياتي في مماتي

يُنقل الشخص اختصاصا من هنا لا عن مماتِ

ويراه الحسّ في صو رة أقوامٍ مواتِ

وبعين الكشف يُعلم أن ذا غير مُواتي

بل حياةٌ استمرت في فتىً أو فتياتِ

47 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 362.

48 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 382.
وانظر في ذات المعنى ما قاله في باب حكمة تعليم من عالم حكيم، المصدر نفسه، 32-33، وما قاله في القسم المطلق والمحجور وهو صاحبها من روح الذاريات، المصدر نفسه، 149.

ولما كان الفناء هو السبيل إلى الكشف والحياة الحقّة والعرفان الإلهيّ فإنه من نافل القول أن يكون أهلُ الحق والعرفان من الفانين في الله. وابن عربي يشير إلى هذا المعنى في غير موضع في شعره، من ذلك قوله[49]:

لله درُّ عصابة سارت بهم نُجُب الفناء لحضرة الرحمانِ

فهؤلاء القوم ما تحققوا بتلك الرتبة إلا بسيرهم في قافلة الفناء بالله، وهو لذلك يصفهم بأنه تجرّدوا من كلّ ما يربطهم بعالم الحسّ، فلا بصرهم بصر الناس ولا سمعهم سمعهم ولا نطقهم نطقهم ولا ذوقهم ذوقهم.... حتى إنّ إيمانهم ليس كإيمان الناس لأنه إيمان ليس كإيمان أهل الظاهر، فلا عجب إن وصف العوامّ إيمانهم بالكفر، من ذلك قوله فيهم[50]:

ويأكلون طعاما ما له صفة مُنزّه الطعم لا حلوٌ ولا مرُّ

مقامهم ما همُ فيه وحالهمُ ما يشتهون فهم بهاليلُ غرُّ

لا يجهلون ولا تدري سكناهم المجلسُ المعمور

خُرسٌ إذا نطقوا عُميٌ إذا صمٌّ إذا سمعوا إيمانهم كفرُ

1150 | db

والفناء ليس فقط هو الحياة الحقيقية بل إن جوهر الوجود المتمثل بإدراك الوحدة مع الواحد الحق لا يمكن أن يتحقق إلا بالفناء، فيزول الحاجز ما بين الأنا والهو كما يقول ابن عربي[51]:

إذا تجرّدتُ عن وجودي كنتُ أنا الهو في الشهودِ

وكان كوني لأنّ عيني عينَ شهودي بلا مزيد

49 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 11.
وانظر أمثلة أخرى في المصدر نفسه، التتفة التائية، 353، والقصيدة الهائية، 354.

50 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 184.
وانظر أمثلة مشابهة في المصدر نفسه مقوله في مطلع من مطالع أهلة المعارف، 21، وقصيدته النونية في المصدر نفسه، 370.

51 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 51.
وانظر المعنى ذاته في قصيدته الهائية، المصدر نفسه، 334.

وتترك هذه المعاني أثرها في اللغة الشعرية لدى محيي الدين بن عربي. فالفناء الذي يلغي الفروقات بين الأنا والهو والحقّ والخلق، نجده يتجسد في الصيغة الشعرية من خلال الاكتفاء بضمير المتكلم سواء في الحديث عن العبد الفاني في الله أو في الحديث عن ذات الحقّ سبحانه، من ذلك قول ابن عربي يصف ما آل إليه حاله بعد رحلته الصوفية[52]:

ورحتُ وقد أبدت بروقي وجُزتُ بحار الغيب في مركب
ونمتُ وما نامت جفوني غديّة وتهتُ بلا تيه عن الجنّ
فيا نفسُ بذا الحقُّ لاح فإياكِ والإنكارُ يا نفسُ يا
فعنّي فُتش فيّ تلقانِ في أنا أنا في أنا إنّي أنا في أنا نفسي

ومن تمثلات الموت المعنويّ المحمود في شعر ابن عربي النوم. والنوم من حيث إنه غيبة عن عالم الظاهر يشبه الموت بل يُعتر موتا صغيرا. ولا بدّ من الإشارة قبل التفصيل في مسألة النوم كرمزية للفناء والكشف، إلى أن ابن عربي وظّف النوم الحسيّ المعروف في شعره، لا سيما الكناية المشهورة عن مجانبة النوم لفرط السعادة أو لفرط الألم. من ذلك قوله يصف من التذّ بالكشف وأنس بمحبوبه فشغله ذلك عن النوم[53]:

فمن أتاه الحبيب كشفا لم يدرِ ما لذة الرقاد

وفي سياق آخر يُكني الشيخ الأكبر بالحرمان من النوم عن حالة الوجد التي تعتريه إذا ما انقطعت صلته بالقطب وبالإمام* وذلك في قوله[54]:

52 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 8.
53 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 14.
* القطب ويرد في مؤلفات ابن عربي بعدة مسميات كالغوث والخليفة وقطب الزمان وقطب الوقت وواحد الزمان وشخص الوقت وصاحب الوقت وعبد الله والحجاب الأعلى ومرآة الحق، انظر: Suʿâd Al- Hakîm, *Al- Muʿgam As- Sûfî*, (Cairo: Dandara Li't- Tibâʿ wa'n- Nashr, 1981), 909 والقطب عند ابن عربي هو أعلى درجات الكمال الإنسانيّ وهي رتبة تكون للأنبياء والأولياء ولا يخلو زمان من قطب لأن بها قوام العالم وهو موضع نظر الحقّ إلى الخلق، ولكلّ قطب إمامان ينوبان عنه. انظر: Muhyiddîn Ibn ʿArabî, *İnshâ'u'd- Dawâ'ir*, Ed. HS. Nyberg, (Leiden: 1920), 112.
54 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 17.

قل إلى الكوكب السعيد عن هلالين طالعين أمامي
فإذا استقبلا إليّ جميعا كنتُ سرّ الليالي والأيّام
وإذا أدبرا بقيتُ وحيدا ساهرا لا أذوق طعم المنام

أما النوم من حيث إنه ضرب من الموت المحمود فيرد لدى ابن عربي في عدة مواضع، فنجد الشيخ الاكبر يعتبر النوم أو الرؤيا صورة من صور الوحي المتبقية[**] وذلك في قوله[55]:

الوحي بالشرع قد سدّت وليس يُنكِر ذا إلا الذي كفرا
لم يبقَ منه سوى ما الشخص في نومه أو بكشف هكذا
فينزل الشيءُ في رؤياه منزلة بآية فهي قرآن لمن نظرا

وكذلك ورد النوم في سياق حديث ابن عربي عن الكشف، من ذلك شعره يصف حال أهل الكشف وقت أصابهم النعاس فناموا عن أنفسهم فتحققت لهم البشرى واللطف الإلهي، يقول[56]: 1152| db

جاء البشير بما الآذان قد ألقى قليلا وجلّ القوم فد
ناموا عن الحقّ لا بل عن عند المواهب والأقوام ما
لما تحقق أن النوم حاكمهم من أجل ذا جُعل الحفّاظ
من أجل ذا كانت البشرى من أجل نومهمُ حفظا لهم

** وفق ابن عربي فإنّ الوحي الإلهي والتجليات الربانية لا تنقطع عن العالم إلى يوم القيامة؛ وإلا فني العالم، والفرق الوحيد بين الوحيّ الإلهي للأنبياء والوحي الحاصل للأولياء أن الأول فيه رسالة وتشريع، وأما الثاني فلا رسالة فيه بل هو أمر عرفانيّ خاصّ بمن يوحى إليه.

55 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 178.

56 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 357.
وانظر أمثلة أخرى في المصدر نفسه، الموشح، 124، والقصيدة البائية، 190.

ومن أبرز الرموز التي وظفها المتصوفة ومنهم ابن عربي للتعبير عن حالة الفناء الخمر والسُّكر. حيث يسحبون معاني الخمر الحسيّة من ذهاب العقل والغيبة عن العالم واللذة والنشوة على المعاني الروحية من فناء عن الظاهر ولذة بالقرب من الحقّ ونشوة بالكشف. ويقال إن أوّل من استخدم الخمر بهذا المعنى من المتصوفة رابعة العدوية (100 هـ/ 717 م – 180 هـ/ 796م)، في قولها[57]:

كأسي وخمري والنديم ثلاثة وأنا المشوقة بالحبّ رابعة

كأس المسرة والنديمُ يديرها ساقي المدام على متتابعه

فإذا نظرتُ لا أرى إلا له وإذا حضرت فلا أرى إلا معه

وقد استخدم محيي الدين بن عربي الخمر والسّكر رمزيا في شعره للتعبير عن حال الفانين في الله، أي بمعنى الموت المعنويّ. لكنّ ابن عربي لم يكثر من هذا المفهوم في شهره الصوفي قياسا بشعراء صوفيين آخرين كابن الفارض مثلا، فلم ينظم مثلا قصيدة خمرية قائمة بذاتها، بل كانت معاني الخمر والسّكر ترد فرادى في ثنايا قصائده. ومن أمثلة ذلك ما يقوله في وصف أهل الفناء في حال غيبتهم بأنك تجدهم سكرى حيارى[58]:

من يدّرع يطّلع صونا على وليس يدري به إلا أولو الكرمِ

قومٌ تراهم إذا الرحمن فاجأهم سكرى حيارى به في مجمع

لا يعبدون سوى الرحمن ربهمُ في صورة النون لا في صورة

57 Abdu'l- Munʿim Khafâjî, *Al-ʿAbida Al- Khâshiʿa Râbiʿa Al-ʿAdawiyya*, 2.Vol, (Cairo, : Dâru Rashâd li'n- Nashr wa't- Tawzîʿ, 1966), 34.

58 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 168.
وانظر أمثلة أخرى في المصدر نفسه، البيت الأخير من القصيدة العينية، 157، وقوله من روح سورة الغاشية، 162 – 163، القصيدة الرائية، 182 – 183، والقصيدة اللامية، 309. وقد ورد الخمر ومتعلقاته في بعض المواضع من شعر ابن عربي في غير معاني الفناء، انظر مثالا على ذلك، المصدر نفسه، الموشح، 417 – 418.

وبناء على ما تقدم يتبين أن ابن عربي تناول مسألة الموت المعنوي في شعره بشقيه المذموم والمحمود. أما الموت المذموم الذي يتمثل في غيبة الإنسان عن عالم الأرواح والمعاني بتعلقه بالعالم المحسوس فقد عبره عنه الشيخ الاكبر في شعره بما يتسق مع طروحاته الفكرية، وإن كانت المساحة التي يحتلها هذا الضرب من الموت في شعر ابن عربي محدودة يسيرة. أما الموت المعنوي المحمود المتمثل في الفناء عن الخلق بالحقّ فقد تجلى في شعر ابن عربي في مواضع كثيرة واتخذ صورا عديدة كالفناء والغيبة والنوم والسّكر وكان متسقا مع آراء ابن عربي الفكرية في هذا الشأن ومجسدا له في صورة شعرية.

2.2.2.الموت الحسّيّ

تبين لدينا في المبحث الأول أن الموت الحسيّ في نظر ابن عربي لا يختلف كثيرا عن الموت المعنويّ؛ من حيث إنهما كليهما تحرر من قيد الحسّ والمادة وانتقال إلى برزخ الأرواح حيث الكشف والحقّ. وقد تناول الشيخ الاكبر الموت الحسّيّ في شعره من خلال تجليات عديدة. فما هي؟ وكيف تناولها؟ وما مدى اتساقها مع طرحه الفكريّ في هذا الشأن؟

1.2.2.2. حكم ومواعظ في الموت

إن الناظر في شعر ابن عربي في حكمه ومواعظه عن الموت يكاد لا يفرّق بينه وبين أي شاعر آخر بل ويكاد يختفي الفرق بين تصور ابن عربي الصوفي للموت والتصوّر التقليديّ له. ويتّخذ هذا الامر منحيين اثنين كما يلي.

1.1.2.2.2. الموت هادم اللذات

يحضر الموت في شعر ابن عربي في هذه الصورة النمطيّة التي لا تختلف عن الصورة العامة السائدة عن الموت، والتي هي في الوقت عينه تعارض تصور ابن عربي الفكري للموت من حيث إنه تحرر من درن المادة وانتقال إلى عالم الكشف. لذا نجد الموت لدى الشيخ الأكبر يحضر في هذه الصورة من حيث إنه ذلك الحدث الذي ينهي الحياة ويهدم اللذات

ويخرج الإنسان من دنياه صفر اليدين مما كسب فيها. وفي هذا المعنى نجد الشيخ الاكبر يقول[59]:

إذا وُلدَ المولودُ قابضُ كفِّه فذاك دليلُ البُخلِ والجمعِ يا

ويبسُطها عند المماتِ مُخبّرا بتركِ الذي حصّلت في منزِلِ

ويتردّدُ هذا المعنى في موشح للشيخ الأكبر يقول فيه[60]:

أقولُ لنفسي هاتِ أو هيتي فعيشي على ذلك أو موتي

ألم تعلمي إذا بُني البيتُ

ما أسرعَ ما يهدمهُ الموتُ

ويبقى عليه حزنُه القوتُ

2.1.2.2.2. الموت بداية ثواب الصالحين وعقاب المسيئين

يتماشى طرح ابن عربي في هذا الصدد مع الرؤية التقليدية للموت باعتباره أول منازل الآخرة والجسر الذي يعبره الإنسان من دار الدنيا إلى دار الآخرةكما ورد في الأثر: "إِنَّ الْقَبْرَ أَوَّلُ مَنَازِلِ الْآخِرَةِ، فَإِنْ نَجَا مِنْهُ فَمَا بَعْدَهُ أَيْسَرُ مِنْهُ، وَإِنْ لَمْ يَنْجُ مِنْهُ فَمَا بَعْدَهُ أَشَدُّ

59 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 62.
وانظر: المصدر نفسه، القصيدة البائية، 70.

60 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 364.
وانظر حديث ابن عربي عن الموت في قصيدة قالها في مرضه، حيث يصور الموت بصورة السجن، فجسم مسجون في القبر وروح مسجونة في البرزخ، المصدر نفسه، 170.

مِنْهُ"[61] فالمحسن يجازى بإحسانه والمسيء يشقى بإساءته. وفي هذا المعنى يقول ابن عربي[62]:

يا أيُها الناس خافوا الله	عليه في كلّ حالٍ إنكم صُبُرُ
ولا يزال وجود الحقّ عينكمُ	في هذه الدار حتى ينقضي
إذا نُقلتم إلى الأخرى فإنّ	فيها شؤونا يراها من له نظرُ
هناك والمؤمنون العالمون بها	يرونها بعيونٍ ما لها بصرُ
فيها الكمال الذي بالنشء	فيها المنافع ما فيها لنا ضررُ
قد خُصّ بالضُّرّ أقوامٌ ذوو	في دار خزيٍ لهم فيها بما
جاءت سعادتهم تمشي على	فيما ابتلاهم به لو أنّهم صبروا
أعماهم الله عن أمرٍ له خلقوا	حتى يكون الذي يأتي به
أشقاهم الله في أشيا تسرُّهمُ	قد زُيّنت لهمُ فيهم وما شحروا

1156| db

3.1.2.2.2. الموت بالشهادة حياة

ويحضر هذا المعنى في شعر ابن عربي ضمن الأشعار التي تتناول الموت الحسّي. وهذا المعنى ليس فريدا لدى الشيخ الأكبر بل ويشترك به مع كل المذاهب الإسلامية؛ ذلك أن هذا المعنى مستمدّ من قوله تعالى: ((وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ

[61] Abû ʿİsâ At- Tirmithî, *Al- Jâmiʿu'l- Kabîr*, 6 Vol. Ed. Bashshar Awwad Marouf, (Beirut: Dâru'l- Garb Al- İslâmî, 1996), Hasith No. 2308; İbn Mâjah Al- Qazwînî, *Sunan İbn-i Mâjah*, Ed. Mohammad Fu'âd Abdul- Baqî, (Cairo: Dâru İhyâ'i'l- Kutubi'l- ʿArabiyya, W. date), Hadith No. 4267.

[62] İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 132.
وانظر أمثلة أخرى: المصدر نفسه، المقطعة القافية 261، المقطّعة الهائية 391.

رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ)) [آل عمران: 169]. وفي هذا المعنى يقول الشيخ الاكبر من روح القتال[63]:

شُرِعَ القتلُ للرجوع سريعا للذي جِئت منه عند الكفاحِ
دون موت وإنّ عيني تراهُ ميتا قد علمت معنى السراحِ
جعل الله في الشهادة رزقا للذي نالها بغير انتزاحِ

2.2.2.2. الرثاء

تتعدّ تعريفات اللغويين والأدباء والدارسين للرثاء إلا أنها جميعها تجمع على أنه غرض شعريّ يكون بالبكاء على الميّت وذكر مناقبه وخصاله الحميدة مشفوعا بتعزية النفس والآخرين في فقد هذا العزيز[64]. وهو بذلك يشبه المدح إلا إنه بصيغة الماضي. ولذا نجد قدامة ابن جعفر يقول: "ليس بين المرثية والمدحة فصل، الإ أن نذكر في اللفظ ما يدل على أنه هالك، مثل "كان "، و " توفي "، و" قضى نحبه " وما أشبه ذلك، وهذا لا يزيد في المعنى ولا ينقص لأن تأبين المبيت، إنما هو بمثل ما يمدح به في حياته"[65].

ولم يحظ موضوع الرثاء باهتمام الشيخ الأكبر إلا في مقطّعة شعرية واحدة. حتى إنّ ابنة له قد ماتت فلم يرثها إنّما أورد شعرا فيها بصورة عرضية في قصيدة تتحدث عن حقائق إلهية[66]. أما مرثيته اليتيمة فقد قالها في رثاء الملك العزيز فخر الدين عثمان (ت 630هـ) بن الملك العادل لما مات. وفي هذه القصيدة يخرج ابن عربي عن التقاليد الشعرية المتعارف

63 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 147.
وانظر حديثه عن الصحابة الشهداء الذين ماتوا بطاعون عمواس، المصدر نفسه، 356.

64 انظر تعريفات عديدة للرثاء:
Shihâbuddîn An- Nuwayrî, N*ihâyatu'l- Arab fî Funûni'l- Adab*, Ed. Yahyâ Ash- Shamî, (Beirut: Dâru'l- Kutubi'l- ʿilmiyya, 2004), 161; Shawqî Dayf, *Ar- Rithâ'*, (Cairo: Dâru'l- Maʿârif, W. Date), 5; Régis Blachère, *Târîkhu'l- Aradabi'l- ʿArabî*, Trans. İbrâhîm Al- Kaylânî, (Damascus: Dâru'l- Fikri'l- ʿArabiyyi'l- Muʿâsir, 1998), 491.

65 Qudâma İbn-u Jaʿfar, N*aqdu'sh- Shiʿr*, Ed. Abdu'l- Munʿim Khafâjî, , (Beirut: Dâru'l- Kutubi'l- ʿilmiyya, W. Date), 118.

66 İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 317-318.

عليها في قصيدة الرثاء من بكاء المرثيّ وذكر مناقبه وتسلية النفس والغير. ويقدم ابن عربي مرثيته في صورة بديعة يستخرج فيها جماليات أخّاذة من صور الموت القميئة، يقول[67]:

طلبت ذلول عزيزها لتزيله عن ظهرها كرما به فأجابا
عن إذن خالقها دعته لنفسها فلذاك لبّى طائعا وأنابا
قد ألبسته من التراب لغيرة قامت بها حبّا له جلبابا
مما تُحبُّ مقامه في بطنها ألقت عليه جنادلا وترابا
حتى يقيم بها إلى اليوم الذي يُدعى ليحضر موقفا وحسابا
فيفوز بالخير الأعمّ ويعتلي نحو الكثيب ليبصر الأحبابا

1158 | db

نلحظ أن الشيخ الأكبر يستخلص من الموت معاني جميلة في رثاء الملك العزيز، فكأنّ الأرض امرأة متيمة بحبيبها فدعته لنفسها، وبذا يغدو الدفن لقاء محبوب بحبيبته، وتخرج الحجارة والتراب من صورتها القاتمة من حيث إنها بئست الغطاء، فإذا بها تكون سبيلا من المحبوبة للاستئثار بمحبوبها الذي تغار عليه. وإذا بالقبر الذي اكتسى صورة شاعرية عاطفية يغدو مقاما هنيئا إلى حين يوم البعث حيث لقاء الأحبة والفوز بالخيرات.

ويتبين ما تقدم أن صورة الموت الحسية في شعر ابن عربي لم تكن تجسيدا حقيقيا لطروحاته الفكرية في هذا الشأن، إنما نزعت في جلّها إلى الصورة النمطية عن الموت، باستثناء صورة الموت في الرثاء الذي على الرغم من أنها لا تتسق مع آراء ابن عربي الفكرية الصوفية عن الموت، إلا أنها ظهرت في قالب بديع يكسر الصورة الفنيّة النمطية لقصيدة الرثاء.

[67] İbn ʿArabî, *Diwân İbn ʿArabî*, 224-225.

النتائج

تناولت هذه الدراسة صورة الموت في شعر محيي الدين بن عربي. وقد سعت للإجابة على ثلاثة تساؤلات مركزية هي: ما هي ماهيّة الموت في فكر ابن عربي؟ وكيف تجسدت هذه الصورة في شعره؟ وما مدى اتساق صورة الموت في شعر الشيخ الأكبر مع طروحاته الفكرية ؟ وقد عمدت الدراسة إلى استخدام المنهجية الاستقرائية التحليلية وخرجت بالنتائج التالية.

إن تصور محيي الدين بن عربي للموت منبثق عن نظريته الأساسية وهي وحدة الوجود التي ترى أن ما في الوجود إلا الله، وأن الوجود باطن وظاهر، باطن يمثل الحقيقة الإلهية وظاهر يمثل تجليات هذه الحقيقة. ولما كان الوجود واحدا هو الحقّ تعالى فإنّ الحياة والموت ما هي إلا تجليّات متعددة لحقيقة واحدة هي الله. فالحقّ جوهر عينيّ أزليّ والإنسان في الجوهر إن هو إلا هذه الحقيقة فإنْ تلبس بلباس المادة فإنما تكون هذه المادة تجليا ظاهريا لحقيقته الباطنة. ولذلك كان الإنسان في نظر ابن عربي مكونا من جانبين: جانب تجريديّ روحانيّ وجانب تجسيدي حسيّ. ويسمي ابن عربي الإنسان في حال تجرده من الحس، وإن كانت صورته صورة إنسان، الإنسان الكامل، وأما الإنسان المتعلق بالحس والمادة الخالي من المعارف الروحية فإن ابن عربي يسميه الإنسان الحيوان. وبناء على هذا فإنّ حياة الإنسان الكامل تكون بموته عن عالم الحسّ معنويا، ويستنتج من هذا ضمنا أن وجود الإنسان الحيوان أو الإنسان المتعلق بعالم الحس مرتبط بموته من حيث عالم الروح والمعارف الإلهية. يضاف إلى هذا نمط آخر من الموت وهو الموت الحسيّ المتعارف عليه.

ويعبّر ابن عربي عن الموت بعبارات أخرى هي البرزخ أو الخيال؛ وذلك باعتبار أن الموت هو الطريق أو حلقة الوصل بين عالم الظاهر وعالم الأرواح والكشف. والموت أو البرزخ أو الخيال يكون في حالتين الأولى: حالة الموت الأصغر التي يعيشها الإنسان في حالات الفناء والكشف والوحي والإلهام والرؤيا، والثانية يعيشها في حالة الموت الحسيّ الاضطراريّ المتعارف عليه.

ولذلك فإنّ الشيخ الأكبر يرى أن الموت أو الفناء عن عالم الحسّ سواء أكان بالموت الاختياريّ عن طريق الكشف والفناء في الحق عن الخلق أو ما يُتحصل عليه بالعبادات والمجاهدات من إلهام ورؤيا صادقة، أو الموت الاضطراريّ هو السبيل للتخلص من درن المادة والجسم الذي يحول بين الإنسان ورؤية الحقّ. من هنا لا عجب أن نجد ابن عربي في شعره يذم الحسّ ومتعالقاته من حواسّ وعقل، ويعلي من شأن القيم الروحية المعنوية وآلتها القلب بالمعنى المجرد لا الحسيّ. واستنادا هذا يمكن تقسيم الموت لدى ابن عربي إلى نمطين رئيسيين: موت معنويّ ويندرج تحته عدة أنماط فرعية أو تمثلات يتحقق بها، منها المحمود ومنها المذموم، إضافة إلى الموت الحسيّ الاضطراريّ المعروف.

أما الموت المعنوي فقد تناوله ابن عربي في شعره بشقيه المذموم والمحمود. أما الموت المذموم الذي فيتمثل في غيبة الإنسان عن عالم الأرواح والمعاني بتعلقه بالعالم المحسوس. وأما الموت المعنوي المحمود المتمثل في الفناء عن الخلق بالحقّ فقد تجلى في شعر ابن عربي في مواضع كثيرة واتخذ صورا عديدة كالفناء والغيبة والنوم والسّكر. وقد جاء الموت المعنوي بشقيه المذموم والمحمود في شعر ابن عربي متسقا مع طروحاته الفكرية في نصوصه الصوفية الفلسفية.

وأما الموت الحسّي فقد تجسّد في شعر ابن عربي ضمن بنيتين أساسيتين: الأولى: حكم ومواعظ في الموت، وتشتمل هذه البنية على عدة صور للموت مثل الموت باعتباره هادما للّذات وباعتباره بداية ثواب المحسنين وعقاب المسيئين وباعتبار الموت في صورة الشهادة حياة. والثانية: الرثاء. ولم يولِ الشيخ الأكبر هذا الموضوع أهمية في شعره؛ إذ لم تقع الدراسة إلا على مقطعة شعرية من 6 أبيات قالها الشيخ الأكبر في رثاء الملك العزيز بن الملك العادل. وقد خلصت الدراسة إلى أن صورة الموت الحسيّ – خلافا لصورة الموت المعنويّ- في شعر الشيخ الأكبر لم تكنّ متسقة مع طرحه الفكريّ؛ إذا لم تخرج عن الصورة التقليدية المجمع عليها في التراث العربي والإسلامي، باستثناء صورة الموت في قالب الرثاء التي تفترق عن غيرها من حيثُ خروجها عن النمط التقليدي لقصيدة الرثاء التي تحفل

بالتفجّع على المرثيّ وذكر مناقبه ومواساة النفس والآخرين. وذلك بإخراج الموت من صورته القميئة وتقديمه في قالب فنيّ جماليّ.

وتفتح هذه الدراسة الباب لعقد دراسات مقارنة لطروحات محيي الدين بن عربي بين ما صنفه من كتب ورسائل فكرية صوفية وما عبّر به في شعره عن هذه الطروحات؛ لبيان مدى اتساقها أو لبيان إذا ما كان شعر الشيخ الأكبر قد تضمّن محمولات جديدة تتعلق بأفكاره الصوفية الفلسفية.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim

Abdu'l- Muhaymin, Ahmad. *Nathariyyatu'l Maʿrifa bayna İbn Rushd wa Ibn ʿArabî*. Alexandria: Dâru'l- Wafâ', 2000.

Al- ʿajlûnî, İsmâʿîl. *Kashfu'l- Khafâ' wa Muzîlu'l- İlbâs ʿamma İshtuhira mina'l- Ahâdîthi bayna'n- Nâs*. Cairo: Maktabatu'l- Qudusiy, 1351 AH.

Al- Hakîm, Suʿâd. *Al- Muʿgam As- Sûfî*. Cairo: Dandara Li't- Tibâʿ wa'n- Nashr, 1981.

Al- misbahi, Mohammed. *Naʿam wa Lâ: Ibn ʿArabî wal- Fikri'l- Munfatih*. Ar- Ribat: Dâru'l- Amân, 2012.

Al- Munthirî, Zakiyyiddîn. *At- Targîb wa't- Tarhîb mina'l- Hadîthi'sh- Sharîf*. Ed. İbrâhîm Shamsuddîn. Beirut: Dâru'l- Kutubi'l- ʿilmiyya, 1417 AH.

An- Niffarî, Mohammed Abdul Jabbar. *Kitâbu'l- Mawâqif wa'l- Gayât wa yalîhi Kitâbu'l- Mukhâtabât*. Ed. Arthur Arberry. Egypt: Matbaʿat: Dâru'l- Kutubi'l- Midriyya, 1934.

An- Nuwayrî, Shihâbuddîn. *Nihâyatu'l- Arab fî Funûni'l- Adab*. Ed. Yahyâ Ash- Shamî. Beirut: Dâru'l- Kutubi'l- ʿilmiyya, 2004.

As- Sadiqî, Ahmad. *İshkâliyyatu'l- ʿaqli wa'l- Wujûd fî Fikri İbn ʿArabî*. Beirut: Dâru'l- Madâri'l- İslâmi, 2010.

At- Tirmithî, Abû ʿÎsâ. *Al- Jâmiʿu'l- Kabîr*. 6 Vol. Ed. Bashshar Awwad Marouf. Beirut: Dâru'l- Garb Al- İslâmî, 1996.

Blachère, Régis. *Târîkhu'l- Aradabi'l- ʿArabî*. Trans. İbrâhîm Al- Kaylânî. Damascus: Dâru'l- Fikri'l- ʿArabiyyi'l- Muʿâsir, 1998.

Chittick, William C.. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-Arabi's Mystics of Imagination*. Albany: Sunny Press, 1989.

Chittick, William C.. *The Self Disclosure of God, Principle of Ibn Al Arabi's Cosmology*. New York: University of New York Press, 1998.

Corbin, Henry. *Târîkhu'l- Falsafa Al-İslâmiyya*. Trans. Nasir Mruwwa & Hasan Qubeysi. Lebanon: Manshûrât Oweydât, 1966.

Dayf, Shawqî. *Ar- Rithâ'*. Cairo: Dâru'l- Maʿârif, W. Date.

Ibn ʿArabî, Muhyiddîn. *Al-Futûhât Al-Makkiya*. 4 Vol. Beiru: Dâr Sâdir. W.date. a copy of Dâru'l- Kutubi'l- ʿararbiyya's edeition in Egypt, 1329 AH.

Ibn ʿArabî, Muhyiddîn. *İnshâ'u'd- Dawâ'ir*. Ed. HS. Nyberg. Leiden: 1920.

Ibn ʿArabî, Muhyiddîn. *Rasâ'il Ibn ʿArabî*. 2 Vol. Beiru: Al-Markizu'l- ʿArabî lid- Dirâsât. W.date. a copy of Dâiratul Ma'ârifi'l- Osmania's edition in Hyderabad, 1361 AH.

Ibn ʿArabî, Muhyiddîn. *Fusûsü'l-hikem*. Ed. Abul Ela Afifi. Beirut: Dâru'l- Kitâbi'l- ʿarabi, 1946.

Ibn ʿArabî, Muhyiddîn. *Al-'İsr â fî Maqâmi'l-'Asrâ*. Hayderabad: Dâiratul Ma'ârifi'l- Osmania, 1367 AH.
Ibn ʿArabî, Muhyiddîn. *Diwân İbn ʿArabî*. Ed. Ahmad Hasan Basaj. Beirut: Dâru'l- Kutubi'l- ʿilmiyya, 1996.
Ibn ʿArabî, Muhyiddîn. *Risâlatu Lâ Yuʿawwalu ʿalayh*. Beirut: Dâru İhyâ'i't- Turâthi'l- ʿArabî, W.date.
İbn Hanbal, Ahmad. *Musnad Al- İmam Ahmad İbn Hanbal*. Ed. Shuʿayb Al- Arnaût and others. Beirut: Mu'ssasat'r- Risâ, W.date.
Ibn-u Jaʿfar, Qudâma. *Naqdu'sh- Shiʿr*. Ed. Abdu'l- Munʿim Khafâjî. Beirut: Dâru'l- Kutubi'l- ʿilmiyya, W. Date.
İbn Mâjah Al- Qazwînî. *Sunan İbn-i Mâjah*. Ed. Mohammad Fu'âd Abdul- Baqî. Cairo: Dâru İhyâ'i'l- Kutubi'l- ʿArabiyya, W. date.
Khafâjî, Abdu'l- Munʿim. *Al-ʿAbida Al- Khâshiʿa Râbiʿa Al-ʿAdawiyya*. 2 Vol.. Cairo: Dâru Rashâd li'n- Nashr wa't- Tawzîʿ, 1966.
Palacios, Asin M.. *Ibn Arabi: Hayatuhu wa Madhhabuhu*, trans. Abd al-Rahman Badawi, Kuwait: Wakalat al-Matbuat, 1979.

The İmage of Death in the Poetry of Muhyiddîn Ibn ʿArabî

Malek Hassan Mahmoud ABDUL QADER*

Extended Abstract

Muhyiddîn Ibn ʿArabî is regarded as one of the most prominent, influential and productive figures in Islamic Sufism. His works undertook many ideological sophist linguistic issues among many others. He excelled from other sophists in which his poetry was rich and abundant of his sophist, ideological, philosophical reviews. He usually supports his ideological ideas with verses of poetry and most of his writings and letters. Although *Tarjumān Al-Ashwāq*, a collection of poems, did not tackle these issues and its connections with Divine realities in the form of love poetry, his collection of poems was full of many ideological issues.

The Reason of The Research and Its Importance

The aim of this study was investigating the diversity in expression of Muhyiddîn Ibn ʿArabî's ideology between the ideological representation and the poetical one and to make a comparison between the two views, the ideological and the poetical, and how far do they match. Because this field is very rich and wide, the topic of death was chosen to be studied because its great importance that was celebrated in the ideology of Sufism in general and in Ibn ʿArabî perspective in specific. Death for Ibn ʿArabî doesn't only mean the typical meaning but also death has many forms and the most important one is the morale death or the optional one. Death for Ibn ʿArabî means a Limbo *(Barzakh)* that the human beings go through from the world of tangible things to the realm of spirits and meanings where the discovery and enlightenment take place and going back to the mono truth according to the theory of pantheism. This study might trigger a new field to other similar studies that might tackle other topics for Ibn ʿArabî between the ideological representation and the poetic representation.

The Questions of The Study:

What is death for Muhyiddîn Ibn ʿArabî?

How it was embodied in his poetry?

How far does the image of death Ibn ʿArabî's representations match with his ideological ones?

The Methodology of The Research

The study used deductive and comparative analytical approaches. As for the deductive approach it tried to use Muhyiddîn Ibn ʿArabî's text and poetry to find the places in

* Assistant Professor, PhD, Pamukkale University, Faculty of Theology, mabdul-qader@pau.edu.tr, Orcid Id: https://orcid.org/0000-0001-6031-7702

Journal of Academic Research in Religious Sciences
Volume 20, Number 2, 2020
ss. 1131-1165
https://doi.org/10.33415/daad.736305

which he talks about death in its revelations. The analytical approach tried to analyze the ideological and poetic texts and observing Ibn ʿArabî's perspective about death different forms. The comparative approach tried to compare Ibn ʿArabî's views about death between his ideological text and his poetic one. This needed dividing the study into two main approaches. First, what death is for Ibn ʿArabî and this consisted studying Ibn ʿArabî reviews about death. Second, death revelations in Ibn ʿArabî poetry and it talks about death's different manifestations and the way it was tackled by poetry supported by a comparison between the poetic representation and the ideological representation death.

The Research Results

The study found out that Muhyiddîn Ibn ʿArabî's perspective about death comes from his main and major theory which is that pantheism that sees all existence in one entity which is Allah and the existence is implicit and explicit. The implicit part represents the divine truth and the explicit one represents the revelations of this reality. When that existence was one and it was Allah that life and death, were only different revelations for the same reality which is Allah. So, the absolute truth is permanent observable and the human being in his core is nothing but a truth. Thus, when the human takes the materialistic form it becomes a revelation to its implied truth, so the human being was in Ibn ʿArabî perspective made of two parts: the abstract spiritual part and as physical tangible one. Ibn ʿArabî calls the human being in the state of being not tangible even if his image was human being image the whole human. As for the human who is related to the realm of materialism, which lacks the spiritual knowledge, Ibn ʿArabî calls him the animal human. Therefore, the spiritual life is fulfilled by the end of the tangible status and vice versa, and this is the morale death. There is another type of death which is the common tangible death.

Muhyiddîn Ibn ʿArabî describes death by other expressions such as limbo *(Barzakh)* and imagination (*Al-Khayâl*) on the basics that death is the path between the physical world and the realm of spirits and Revelations. Death, Limbo *(Barzakh)* and imagination (*Al-Khayâl*) have two states which are: the minor death that the human experiences in the states of the revelation, inspiration and vision and the major death which is the physical common death. Therefore, Ibn ʿArabî regards death or the demise in the physical world whether it was by the optional death or the obligatory death and both of them are a path to reach discovery and demise in the absolute truth about that creation or the common death which is the way to get rid of the materialism and the physical body that doesn't allow the human to achieve the vision of absolute truth. Hence it is no wonder that Ibn ʿArabî discouraged the physical world and what he alleviates and celebrate are the spiritual values manifested by the heart in the abstract meaning not the concrete one. According to this, death can be divided into two forms. First, the morale death and it has many other types such as the commendable and the non-commendable in addition to the physical common death.

As for the morale death, Ibn ʿArabî tackled it in his poetry as commendable and non-commendable. The non-commendable death which is represented in the absence of a human from the realm of spirits and meanings makes him connected to the physical world and Ibn ʿArabî has described this in his poetry in a way that matched his ideological representations. As for the commendable moral death, which was represented in the demise from the creation, it was celebrated in Arabic poetry in many places and took different images such as demise, intoxication, sleep, appreciation and they also matched the opinions of Ibn ʿArabî's views regarding death.

As for the physical death it was represented in Ibn ʿArabî's poetry in two ways. Fast lessons and wisdom from death and this consists of many forms of death and regarded

it as deconstruction to the self and the beginning to the reward of the good people and the punishment of the bad ones. Also, Ibn ʿArabî regarded martyrdom a life. Second, elegy Ibn ʿArabî did not show big interest in this method in his poetry so the study could find only 6 verses of this type.

This study found out that the form of the physical death which is different from the morale death in Ibn ʿArabî's poetry did not match his ideological visions, because it did not break the image of the conventional classical image in the Islamic and Arabic culture except for the image of death in the form of elegy which was different from other traditional elegies in a technical issue, that is, not only it did not follow the traditional way for elegies in which they usually are full of sadness and grief for the deceased person but also it introduced death aesthetically.

Keywords: Sufism, Sufi Literature, Muhyiddîn Ibn ʿArabî, Death, Demise.

❁ ❁ ❁