دائرة الحب الإلهي عند محى الدين ابن عربي

رامي سمير أبونفاع[1]

ملخّص

يروم هذا البحث ان يبين طبيعة العلاقة بين مفهوم الحب الإلهي في منهج محي الدين ابن عربي، وعلاقته بعدد من المفاهيم الأخرى مثل الخلق، الأفعال والأسماء التي للموجود العاقل (الإنسان)، الابتلاء، والألم. والتي تعد من المفاهيم المحورية في نسق الشيخ الأكبر، الذي مايز بين ثلاثة أنواع للسماع يقوم كل منها على أربعة مكونات، كما مايز بين ثلاث مراتب للحب وبَيّنَ أثرهُ على الموجود العاقل الذي له بالمشاركة من الصفات والأسماء ما هو لله في الحقيقة، وكيف أن هذه المشاركة انعكست على الوجود. وهذا ساهم في تشكيل دائرة الحب الإلهي والتي ما أن يدنوها الإنسان حتى يصبح جزءا منها ويدور في فلكها إذ تقود كل نقطة فيها إلى الأخرى في حركة مستمرة دون توقف بغية العودة إلى المصدر. ويعد الحب الإلهي مفهوما رئيسا لفهم نسق ابن عربي إذ جعله طريقا للخلق ومصدرا للوجود ومحددا للغايات وباعثا للدوافع.

الكلمات الدالة: الحب الإلهي، الوجود، التصوف.

المقدمة

نشأ ابن عربي في عائلة قل نظيرها في تنوعها، ليس فقط من حيث اتسامها بالجاه والسلطة، بل بالزهد والتقوى أيضاً. فجده الأعلى حاتم الطائي الشخصية العربية الشهيرة بالكرم، وجده المباشر محمد من قضاة الأندلس، وعمه محمد بن عربي من كِبار صوفية زمانه. وأبوه من أئمة الفقه والحديث، ومن أعلام الزهد في عصره، وتُنسب أمه إلى الأنصار، وخاله هو أبو مسلم الخولاني عابدٌ وزاهدٌ ذاع صيته، وخاله الآخر هو يحيى ابن بغان الذي ترك المُلك وزهَد (ابن عربي، (1968)، محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، ج2، ص114). وأثنى ابن عربي في آثاره ومؤلفاته على هذه الشخصيات القريبة منه، والتي لربما في اللاوعي أثرت به، فهو لم يدخل في طريق التصوف إلا في مرحلة متأخرة من حياته. على الرغم مما قد يتبادر إلى الذهن أن مَن كانت هذه عائلته وهكذا نشأته فإنه لا بد قد خطى في التصوف منذ نعومة أظفاره. كما أورد ابن عربي بعض الوقائع الغريبة والمدهشة حول أبيه وعمه وخاله، ثم في مرحلة لاحقة يذكر أحداثا ترتبط بزوجته العارفة مريم بنت محمد بنت عبدون بن عبد الرحمن البجاني، والتي كانت سيدة صالحة لها دورٌ كبير في التحول المعنوي لابن عربي، وتحدث عنها باحترام شديد ودعاها بالصالحة ونقل عنها كلاما يشير إلى نيلها درجة الكشف والشهود والعيان. وكذلك الأمر مع ابنته العارفة أيضاً زينب (ابن عربي، (بدون تاريخ)، الفتوحات المكية، ج1، ص267). وهو ما عرف لاحقا عن ابنائه أيضا. تُسلط هذه الوقائع والأحداث في مجملها الأضواء على نمط حياتهم وسلوكياتهم ومعاملاتهم، وتؤكد سمو درجاتهم وشموخهم في القدس والإيمان والتصاقهم بالزهد والعرفان. ساهم هذا التكوين في تشكيل ابن عربي الذي فاق أقرانه وتميز عنهم وبات يُشار إليه بالبنان. (العكري، (1931)، شذرات الذهب، ج 5، ص 190).

قادت شهرة ابن عربي إلى أن يكُنيَّ بعدة أسماء وألقاب

---

[1] محاضر غير متفرغ، الجامعة الأردنية

تاريخ استلام البحث 2021/2/13 وتاريخ قبوله 2021/7/14.

© 2021 عمادة البحث العلمي/ الجامعة الأردنية. جميع الحقوق محفوظة.

ارتبطت به فاسمه أبو بكر محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبدالله الحاتمي. ولد في مرسية (558هـ/ 1164م) من بلاد الأندلس وتوفي في دمشق (638هـ/ 1240م). كُنيّ في بعض الأحيان بأبي عبدالله، وعُرف في الأندلس بابن سراقة، وفي الغرب (ابن العربي) وفي الشرق (ابن عربي) كي لا يقع خلط بينه وبين القاضي أبي بكر العربي، (جهان كيري، محسن، (2003)، محيي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، ص14). وكُنيّ أيضاً بعدة ألقاب أخرى من قبل تلاميذه، وما كثرة الألقاب إلا مؤشرٌ على المكانة الكبيرة التي يحتلها عند اتباعه ومريديه، إلا أن أشهر ألقابه هو الشيخ الأكبر وقد أطلقه عليه أبو مدين المغربي (ت: 580هـ) وهو من كبار الصوفية.

وصلت هذه المكانة والشهرة لابن عربي إلى مسامع فيلسوف قرطبة الكبير ابن رشد، فمال إلى رؤيته وقد تحقق هذا اللقاء التاريخي المهم بين علميين يمثل أحدهما طريق العقل والبرهان ويمثل الآخر طريق الكشف والعيان. ويذكر ابن عربي تفاصيل هذا اللقاء في مؤلفه الضخم الفتوحات المكية. (ابن عربي، محى الدين، (بدون تاريخ)، الفتوحات المكية، ج1، ص53).

عُرف عن ابن عربي من اتسامه بالذوق والوجد منذ الطفولة، وعلى الرغم من ذلك إلا أن دخوله إلى طريق التصوف حدث في اشبيلية وكان له من العمر واحد وعشرون عاماً. وارتبط دخوله في طريق التصوف بمبشرة رآها، والمبشرة هي الرؤية الصادقة. وقد كتب عن ذلك قائلاً: " العلة عند القوم تنبيه من الحق... وقد يكون التنبيه الإلهي من واقعة. ومن الواقعة كان رجوعنا إلى الله وهو أتم العلل". وفي ذكر عودته إلى الله أورد ابن عربي في مؤلفه "الفتوحات المكية" أنه التقى بروحانية عيسى –عليه السلام من خلال هذه الواقعة، ولذلك فهو يعده شيخه الأول الذي عاد إلى الله تعالى على يديه، إذ يقول: وهو (عيسى) شيخنا الأول الذي رجعنا على يديه وله بنا عناية عظيمة، لا يغفل عنا ساعة واحدة، وأرجو أنَ ندرك زمان نزوله إنَ شاء الله) (ابن عربي، (بدون تاريخ)، الفتوحات المكية، ج3، ص341). ويُذكر في هذا الصدد أن ابن عربي عدَّ الملائكة من شيوخه أيضا وأنه تعلم منهم علما لم يكن يعلمه، وقد وردَ في الباب مئة وثماني وتسعين (198) من كتاب الفتوحات المكية أنه يعتبر جميع الحروف المقطعة في أوائل السور القرآنية أسماء للملائكة (الشعراني، اليواقيت والجواهر، ج1، ص99). وما أن تحول إلى طريق التصوف حتى اخترقت شهرته حدود اشبيليه وهرع العديد لرؤيته والاطلاع على أحواله ومقاماته. وقد ترافق ذلك مع غزارة تأليفه في سنوات حياته الممتدة لخمسة وسبعين عاما، إذا يُعد من أنشط وأغنى الكتاب تأليفا في دار الإسلام.

امتاز ابن عربي بعظمة المقام وكثرة المعلومات وشدة النشاط ووفرة التأليف واختلف الباحثون في عدد مؤلفاته، وتحدث السيد عثمان يحيى في دراسة وافيه عن ثماني مئة وثماني وأربعين كتابًا ورسالة ويقول ابن عربي نفسه: "وكان قد ذكر بعض المحبين لنا أنه قد ضبط لنا نحو أربعة ألاف مصنف وعددها بأسمائها" (رسالة فهرست مصنفات ابن عربي، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، المجلد 30، ج1، ص60). وقد يبدو من أن هذا مبالغ فيه أو مستبعد، إلا أنه يدلل على عظمة شأن ومكانة ابن عربي. وعلى الرغم مم هذا الكم الكبير من المؤلفات، والتي ضمنها الشيخ الأكبر عدد كبيرا جدا من الموضوعات التي تطرق لها شرحا وتفسيرا وايضاحا وتوجيها وما نتج عنها من تشكيل منهجه ونسقه المتميز والذي حظي بمكانة كبيرة بين التابعين والدارسين، ولا أدلّ على ذلك من الكم الكبير من الدراسات والتي قدمت في هذا، سواء عند العرب أو المستشرقين. وقد شكل مفهوم الحب الإلهي في منهج ابن عربي مادة مهمة للباحثين، خاصة أن ابن عربي لم يقدمها في كتاب خاص بها، وإنما جاءت متفرقة في بطون كتبه ومؤلفاته. ومن الدراسات الهامة في هذا الشأن، يُشار كتاب غراب (1983)، الموسوم بالحب والمحبة الإلهية، والذي حاول أن يجمع فيه ما جاء على لسان ابن عربي ويرتبط بمفهوم الحب الإلهي، لكنه لم يخرج به بتقديم مفاهيم مستقلة أو ثوابت واضحة تبين مرامي أو رؤية ابن عربي للوجود والإنسان وغيرها من المفاهيم انطلاقا من الحب الإلهي. ويُشار أيضا إلى أطروحة خرمة (2006) الموسومة بالحب الإلهي بين الفكر الإسلامي واللاهوت المسيحي، والتي قامت الباحثة فيها بتقديم مفهوم الحب الإلهي على اتساع طرحه في النص المقدس المسيحي والإسلامي، وعند الصوفية وفي الأحاديث النبوية وفي كلام الرسل ورسائل التلاميذ أيضا في الفكر المسيحي، وهي

دراسة مهمة بالتأكيد لكنها لا تبغي تقديم طرح أو تصور فهم ابن عربي للوجود انطلاقا من الحب الإلهي، بقدر ما ترمي إلى إثبات وجود المفهوم في الفطر الديني ومن ثم مقارنة المفهوم في ضوء فهم أصحاب كل دين.

المطلوب في هذا البحث هو تسليط الضوء بشكل خاص على رؤية ابن عربي للحب الإلهي باعتباره سببا في الوجود، ويتضمن ذلك تقديم رؤيته في العلاقة بين الحب الإلهي والخلق، ثم الأسماء والصفات التي للإنسان، وبعدها مشكلة الألم والابتلاء. ولتحقيق هذه الغاية سوف يعمد الباحث إلى استخدام المنهج التاريخي والمنهج التحليلي.

الرمز في كلام ابن عربي

بالنظر إلى هذا العدد الكبير لمؤلفات ابن عربي، قد يتبادر إلى الذهن أن تتبع منهجه وبيان مواقفه أمرٌ هين، خاصة مع ما عُرف عن مؤلفاته من الاتساع والشمولية والغزارة، لكن الأمر لم يكن على هذا النحو، إذ احتل الرمز مكانة كبيرة في كتابات الشيخ الأكبر حتى بات خطابه يحتاج شرحا وتوضيحا منه نفسه في أغلب الأحيان، وهذه سمة عامة نجدها عند المتصوفة قاطبة، فالرمز والتورية طغت على مؤلفاتهم وأقوالهم على الدوام. ساهم هذا وغيره من العوامل بأن يتبوأ ابن عربي مكانة كبيرة عند الصوفيين خاصة، وعند المفكرين العرب عامة. كما شُغل به المستشرقين أيضا، وسعوا لفهم أقواله والوقوف على مرامي كتاباته ومعاني أشعاره، التي كانت عصية على الأفهام في بعض الأحيان حتى بات محى الدين نفسه يُبين مراميه ويوضحها كما حدث في ديوان ترجمان الأشواق الذي فُهم على ظاهره دون باطنه، فقام بشرحه وبيان مراميه في ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق.

يُعد هذا مؤشرًا مهما يجب الالتفات إليه، ومفتاحًا لا غِنى عنه لفهم النص الصوفي الذي جاء محملاً بالرمز، ومفتاحا أيضًا لفهم ابن عربي والكشف عن منهجه في الحب الإلهي، وهو ما يسعى هذا البحث إلى تقديمه.

ذهب العديد من القراء إلى الاعتقاد بأن فكرة (مفهوم) الحب الإلهي بدأت أو تم صياغتها مع المتصوفة، خاصة وأنه قد "غدت تجربة الحب الروحي لدى الصوفي تتطلع إلى تحقيق ضرب من التطابق بين المُحب والمحبوب" (الراشد، (2003)، نظرية الحب والاتحاد، ص38). وساهم شيوع مُفردات الحب والمُحب والمحبوب وما رافقها من لغة رمزية واستعارات حسية عند المتصوفة في تبرير هذا الاعتقاد. يُشار هنا إلى شيوع مفهوم الورع قبل صياغة مفهوم الحب الإلهي بالشكل الذي وصل إلينا، ويقصد بالورع: ترك كل شبهة، (القشيري، (1998)، الرسالة القشيرية، ج1، ص 314). وقد رأى مشايخ الصوفية في القرن الثالث الهجري أن الورع يتضمن عددًا من المفاهيم التي جعلوا منها مدارا لتجربتهم الصوفية فيما بعد مثل التقوى، القناعة، الزهد، الصدق والخوف. وقد رافق ذلك صياغة مفهومي الحب الإلهي والمشاركة في المال اللذين أصبحا يمثلان سمتين بارزتين ميزتا التصوف عن حركة الزُهاد التي شاعت في صدر الإسلام عند بعض الصحابة وجيل التابعين والتي كانت تتسم بالحزن والخوف الشديد من الله.

كان إبراهيم بن أدهم (ت:162هـ) أول من ارتاد فكرة الحب الإلهي، على الرغم مما نلاحظه من جُنوح الكثيرين من مؤرخي التصوف إلى أن أول شخص جهر بحبه للحق تعالي وفق مقام الحب الإلهي هي المتصوفة رابعة العدوية (ت:182هـ) لكن الصواب أن إبراهيم بن أدهم هو أول من أفصح عن عقيدة الحب الإلهي، (ذياب، (1998)، إبراهيم بن أدهم ونشوء الاتجاه الصوفي، مجلة دراسات، المجلد 25، العدد 2). ومما قاله في ذلك: "اللهم إنك تعلم أن الجنة لا تزن عندي جناح بعوضة، إذا أنت انستني بذكرك، وارزقتني حبك، وسهلت عليَّ طاعتك، فأعطِ الجنة لمن شئت" (الأصفهاني، (1980)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج8، ص9).

الحب الإلهي في النص القرآني

تجدر الإشارة هنا إلى أن التصوف لم يلقى قبول عامة الناس ومختلف الفِرق في المجتمع الإسلامي، فانقسمت الآراء حوله بين مؤيد ومعارض، وبين قابلٍ ورافض. وكان الرفض يرتبط بما يشوب التصوف من شُبهات تأثره بالفكر الفارسي أو المسيحي (أنظر السيد، عزمي طه، (2004)، التصوف الإسلامي حقيقته ودوره الحضاري). وساهم سلوك المتصوفة وكلامهم في زيادة الارتياب والتحفظ في المجتمع الإسلامي. في المقابل كان موقف المؤيدين والمدافعين يؤكد على أن التصوف هو من نتاج الفكر الإسلامي، وأنه ينسجم مع روحه، وكان لتطور حالة الزهد والورع التي كانت سائدة عند

جيل الصحابة أن تمثل السند لهذا الرأي، ثم كان لبيان المرجع القرآني لمقامات الصوفية الكلمة الفصل في نفي شبهة التأثر بالفكر الديني غير الإسلامي لدى الصوفية، مع الإبقاء على القول بأن هذه الحالة الروحية يمكن أن تجد لها تجليات مشابهة في أديان سابقة عن الإسلام.

ولا بد أن نعي أن مقامات التجربة الصوفية بما فيها مقام الحب الإلهي، ما كان لها أن تخرج عن النص القرآني. لهذا جاء تأسيس الحب الإلهي متكئا على النص القرآني نفسه، مؤكدا بذلك أنه متضمنا في آياته. وانطلاقا من أن الحب الإلهي يُقال بمعنيين: أولهما هو حب الله للعبد، وهنا يكون الله مصدر الحب. وثانيهما هو حب العبد لله، وهنا يكون الله غاية الحب. ولهذا يمكن أن نقول بأن الله هو محور الحب في هذا المقام في كلا الحالتين إما من حيث هو مصدره أو من حيث هو غايته. وقد جاء كلا المعنيين متضمنا في الآيات الكريمة التي يعرض البحث بعضا منها من باب الذكر لا الحصر.

يقول تعالى: (قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ) (آل عمران،31)، وقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) (المائدة،54)، وقوله تعالى: (وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي) (طه،39)، وكذلك قوله: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) (البقرة،222)، وقال تعالى: (وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ) (آل عمران،146)، وقوله: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) (البقرة،195). وقوله: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ) (آل عمران،159).

ومن نافلة القول أنّ للحب والمحبة عدة معاني وذلك بحسب الآية التي ورد فيها، لكن وبالاعتماد على ما تقدم، بات بالإمكان القول أنّ ثبوت مفهوم الحب الإلهي في النص القرآني هو أمرٌ جلّيٌ لا ريب فيه.

الصفات والأفعال

متى ارتبط الحب بالله سواء من حيث كان تعالى مصدره أو غايته، بات يُنعت بأنه إلهي. والحب من الصفات التي تُقال أو يُنعت بها الإنسان أيضا، لكنها لا تقال بنفس المعنى لله تعالى وللإنسان، ذلك أنها لله في الحقيقة وللإنسان بالاشتراك، ويُقصد بهذا أن المشابهة في اللفظ واطلاقه أو ظاهر استخدامه مع وجود فارق كبير جدا في طبيعة وحقيقة وجوهر الصفات. وقد بين ابن عربي هذا المراد في كتابه الفتوحات المكية (ابن عربي، (بدون تاريخ)، الفتوحات المكية، ج2، ص336 وما يتبع). إذ يرى أن محبة الله لعبادة انطلاقا من الآيات الكريمة التي سبق تقديمها والإشارة إليها هنا، مرده إلى اتصافهم بصفات دون غيرها، وهذه الصفات هي بالأصل صفات واسماء الله تعالى، وبهذا فالله لا يحب إلا ذاته وصفاته وأفعاله. ولأن الله سبحانه هو واجب الوجود أي أنه لا يعتمد في وجوده على سواه، سواء لإيجاده أو لحفظ وجوده، وكل ما سواه يعتمد في وجوده عليه، وينتج عن هذا أن كل الصفات التي يكون الإنسان محبوبا لأجلها هي في الحقيقة لله تعالى وليست للإنسان وليس هو مصدرها، لهذا كان حب الله لها هو في حقيقته حب الله لذاته وصفاته وأفعاله.

وهذا الاشتراك الذي للإنسان هو إحدى نِعم الله عليه وفيض من حبه تعالى، هذا الحب الذي عدّه ابن عربي مصدر الوجود وغايته، وعبر عن ذلك في قوله:

وعن الحب صدرنا، وعلى الحب جُبلنا فلذا جئناه قصدا ولهذا قد قبلنا (ابن عربي، (بدون تاريخ)، الفتوحات المكية، ج2، ص323).

بات الحب الإلهي العين التي يرى بها ابن عربي كل شيء، ورأى به –أي في الحب–إطارا يحيط بالعالم وما فيه. وميّزَ في هذا المقام بين أربعة القابٍ هي: الحب، الود، العشق والهوى (ابن عربي (بدون تاريخ)، الفتوحات المكية، ج2، ص323). وأفضى به هذا إلى توظيف ادراكاته الحسية والعقلية ضمن قالب (مفهوم، عقيدة) الحب الإلهي فباتت عينه لا ترى إلا الجمال وأذنه لا تسمع إلا أوامر الحق.

فالجمال والحق هما أيضا فيض من الله أيضا، فما في الوجود إلا الله وصفاته وأفعاله، ويقصد بهذا القول إن لا وجود حقيقي بمعنى واجب الوجود إلا الله وكل ما سواه يعتمد في وجوده عليه، وما في هذه الموجودات إلا ما كان من الله. فحين نصف العالم بأنه جميل، فمرد هذا الجمال هو الله تعالى. وهنا تتجلى الدقة في منهج ابن عربي، وتتضح معالم دائرة الحب الإلهي، فالقول بأن الله واجب الوجود وأن كل ما سواه يعتمد في وجوده عليه، ثم القول بأنه يحب ذاته وصفاته وأفعاله، وأن محبة الله للعبد هي محبة لصفات وأفعال هي لله في الحقيقة، وبهذا فإن الله تعالى لم يخرج عن نطاق حبه

لذاته وصفاته وأفعاله، لأن ما أحبه في الإنسان ليس من الإنسان وإنما منه تعالى وهبه للإنسان بفيض من الحب. وما يقال عن الحب يقال عن الجمال، فما ورد في صحيح مسلم من أن الله جميل يحب الجمال (أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، ك الإيمان، ب تحريم الكبر وبيانه، ج1، ص93). يُفهم في هذا النطاق أيضًا، فالعالم جميل على صورة جمال الله تعالى، فالوجود وكل ما فيه تعلق بأسمائه تعالى فوجد على مثالها بالاشتراك، فالجمال في الحقيقة لله "فإنما نحن به وله" (الغراب، (1983)، الحب والمحبة الإلهية، ص16).

انطلاقاً مما تقدم، يبرز سؤال غاية في الأهمية في منهج ابن عربي، بما أننا صدرنا عن الله تعالى، وكان هذا الصدور في زمان محدد بمعنى أنه حادث أي له بداية ونهاية، وبما أننا محبوبون من الله تعالى، فهل يقود هذا إلى القول بأن حب الله للعبد يتصف بأن له بداية أو غاية؟ ووفقا لهذا، أيكون حبه متصفا بالحدوث أيضا؟ وهل يجوز أن نقول من حيث المبدأ بأن في الله (واجب الوجود) جانب حادث؟ إن هذا غير مقبول، ومتناقض من حيث التعريف. ذلك أن واجب الوجود هو بالفعل من كل جوانبه، ولا يوجد فيه جهة بالإمكان، وبالتأكيد فإن هذه الإشكالية من شأنها أن تُبطل نسق ابن عربي بأكمله، لا بل من شأنها أن تهز أركان الصوفية، فلا يمكن لأي مذهب أو فرقة تتصل بالإسلام وتنبثق عنه أن تقبل بأن هناك بداية أو غاية لحب الله للعبد، أو أنه يتصف بالحدوث، فالله منزه عن هذا ومنزه عن مقولة الزمان في مجملها وعن غيرها من المقولات.

لم يكن ابن عربي استثناءً عن هذا الإجماع، فهو يقر بأن حب الله لعباده لا يمكن أن يكون له بداية او غاية من أي وجه كان، وهو بالتأكيد أيضاً لا يمكن أن يكون حادثا، لأن الحادث لا يكون إلا في زمان أصبح فيه موجودا بعد أن كان لا يوجد. ناهيك عما يرتبط بهذا من القول بضرورة وجود مرجح رجح وجوده بعد أن لم يكن، أو فاعل أخرج ما كان في حيز الإمكان إلى حيز الوجود، وهذا لا يمكن أن يقال على واجب الوجود الذي لا يدخله النقص من أي جانب، والقول بالحدوث يعد نقصًا. لهذا ذهب ابن عربي إلى أن عين محبة الله لعباده هي عين تكونهم، وعبر عن ذلك بقوله:

فلو لا الحب ما عرف الوداد ولو لا الفقر ما عبد الجواد
فنحن به ونحن له جميعا فمن ودي عليه الاعتماد
إذا شاء الإله وجود عين بها قد شاءها فمضى العناد
فكنا عند كن من غير بطء ونعت الكون ذاك المستفاد
فعين الحب عين الكون منه وعينه وأظهره الوداد

(ابن عربي، (بدون تاريخ)، الفتوحات المكية، ج4، ص260).

وهذا يتضمن أن وجود الإنسان وما له من صفات إنما هو من فيض الحب الإلهي. تظهر الحاجة هنا إلى بيان تعريف الحب والمحبة، أي بيان حدها، إلا أن العلماء بها والمتكلمين فيها، ذهبوا إلى القول بأن المحبة تُعد من الأمور التي لا تُحد، إنما يعرفها من لزمته أو أقامت به وسكنته، فيظهر عليه منها صفاتها وأثرها أي أنها لا تُحد (تعَرّف) بالكلمات وإنما تُحدُّ بنتائجها ولوازمها. وجاء موقف ابن عربي منسجما مع هذا الرأي وقال في هذا: أن من يُعرّف الحب لم يعرفه، وأنشد يقول:

الحبّ أوله نحب وأوسطه موت وليس له حدّ فينكشفُ
فمن يقول بأنّ الحبّ يعرفه فما لقوم به أعمارهم شغفوا
ولم يقولوا بأنّ الحبّ نعرفه خلف ولكنه بالقلب يأتلف
فليس يُعرف منه غير لازمه البث والوجد والتبريح والأسفُ

انطلاقا من علاقة الارتباط بين حد المحبة والحالة الشعورية للمحب، ذهب العارفون إلى أن للحب لذة لا تفوقها لذة، يشعر بها العارفين وقد تمثلوها في كل ما حولهم، لأن الحب يسري في الوجود وهذا السريان نابعا من حقيقة الحب الإلهي، الذي عنه صدرنا وبه جُبلنا. ولهذا ومع تعدد أنواع الحب وتباين درجاته، فإن محبة الله هي اسمى مراتب الحب، وهي معيار ما دونها من أنواع ودرجات للمحبة، سواء القائمة بين الأفراد أو من الأفراد تجاه أيا من الموجودات. وبناء على ذلك، فإن من عرف الله وعرف محبته، لا يرى محبوباً إلا الله في مظهرٍ ما، ولا ينكر على محبٍ حبه. ومن ليس له هذا الحب يُنكر على المُحب حبه، خاصة وأن العارفين من الصوفية قالوا بعدم إمكانية وصف ما يشعرون به في هذا المقام، وقالوا بأنها حالات ذوقية (شوقية) لا تواتيهم اللغة للتعبير عنها، وإذا ما عبروا كان الرمز حاضرا في تعبيرهم، فأنكر غير العارف عليهم ما هم فيه.

الخلق

يرى ابن عربي أن الإنسان يحب لأمرين: الجمال والإحسان. لهذا فإن الجمال كما الإحسان يُراد لذاته، لأن لا إحسان ولا جمال إلا إحسان وجمال الله تعالى. والصوفي يفنى عن ذاته في حب ربه، ولا يكون هذا الحب إلا ابتغاء لله. وإن بدا للعبد أنه يحب إحسانه تعالى، إلا أنه ليس هناك إحسان إلا من الله، ولا محسن إلا الله، فإن أحببت الإحسان فإنك ما أحببت إلا الله فإنه المحسن الحقيقي، وإن أحببت الجمال فما أحببت إلا الله فإنه الجمال، فعلى كل وجه "لا تتعلق المحبة إلا بالله" (الغراب، (1983)، الحب والمحبة الإلهية، ص16).

ارتباط المحبة بالجمال والإحسان يرافقه ارتباطها بالبصر والسمع، وهذا الارتباط بين المحبة والبصر والسماع، لا يقصد به الإدراك الحسي المباشر، ذلك أن للبصر والسماع دورا مهما في عملية الخلق. والقول بأن أصل الوجود ارتبط بالسمع، مرده أن خلق الله للعالم بقوله تعالى: "كن"، وكان السماع (الامتثال) لكلمة (أمر) الله، هي ما أخرجت ما في العدم إلى الوجود. وعبر ابن عربي عن ذلك بقوله: "إن لنا تعلقا سمعيا ثبوتيا لا وجوديا بخطاب الحق إذا خاطبنا وأن لها قوة الامتثال كذلك لها جميع القوي من علم وبصر وغير ذلك". (ابن عربي، (بدون تاريخ)، الفتوحات المكية، ج3، ص 429). وبالانطلاق مما سبق بيانه من أن عين محبة الله هي عين تكون العبد، فبهذا كان بدء حبنا من خلال السماع ونحن ثابتون في جوهر العماء. أي قبل أن يخرج الموجود العاقل من حيز الإمكان إلى حيز الوجود. فالكون لم يعلم من الحق إلا كلامه حين سمعه، فالتذ في سماعه لأن به كان وجوده. أي أننا من خلال سماعنا لقوله تعالى "كن" علمنا المراد وبالامتثال لها حصّلنا المطلوب منا.

في هذا المقام ميز ابن عربي بين ثلاثة أنواع للسماع: هي السماع الإلهي، والسماع الروحي، والسماع الطبيعي. أما الإلهي: "هو السماع من كل شيء وفي كل شيء وبكل شيء" (ابن عربي، (بدون تاريخ)، الفتوحات لمكية، ج2، ص54). وهذا السماع يتضمن معنا رمزيا، يقصد به أن الإنسان متى انشغل بالله عن كل ما سواه، أي فني بواجب الوجود عن كل ما هو موجود، أدرك أن ما في الوجود ما هو إلا منه تعالي. ولا يتحقق هذا النوع من السماع، إلا لمن كان الحق سمعه الذي يسمع به. وينسجم هذا مع الحديث الشريف "فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْت سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ" (رواه البخاري، رقم: 6502). وإذا خاطب أحدٌ العارف، فإنه ينظر ما حكم خطابه عند الله كما قرره شرعا، فيأخذه على ذلك الحد. أي أنه يزن بميزان كلام الله. ويقوم السماع الإلهي على أربع ركائز هي الذات ونسبة وتوجه وقول.

ويقوم السماع الروحي على أربع هي ذات ويد وقلم وصريف قلم، والعلاقة تقوم على النسب بينهم وبين المخلوق الذي لا يزال في جوهر العماء، أي قبل التكون (انظر ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص430). وتوجيه الأمر الإلهي له ثم امتثاله –أي الأمر من الله والامتثال من العبد–. فالسماع الروحي يُكوّن النفس الناطقة حيث صريف الأقلام الإلهية تخط في لوح الوجود، فيكون العالم كتاباً مسطوراً، وكأن الأقلام تنطق وآذان العقول تسمع. والسماع الطبيعي يقوم أيضا على أربع: فاعلين ومنفعلين (رطب ويابس، حار وبارد) يقابلها (التراب والماء والهواء والنار) وهذا التربيع هو القائم في الطبيعة أما التربيع الذي نتج عنه الوجود فهو الذات الإلهية ونسبة الإمكان إلى الممكن، والتوجه وهو الإرادة ثم قولة كن. والطبيعة تقوم على أربعة أخلاط وأربع قوى وهذه الأخلاط لا وجود لها إلا بمحركها الذي يضمن بقائها، فالسكون عدم. ويقصد بالسكون هنا عدم السماع وعدم الامتثال للأمر الإلهي، الذي به كان الانتقال من الإمكان إلى الوجود، وبهذا المعنى يكون السكون هو عدم الحركة وبالتالي عدم الانتقال إلى الوجود ولهذا يُعد عدما.

ميز ابن عربي أيضاً بين ثلاثة أنواع من الحب: الحب الإلهي ويقال على حب الله للعبد وحب العبد لله وهو أعلى مراتب الحب وأسماها، لأن الله تعالي مصدرها وغايتها. ثم الحب الروحي الذي يسعى فيه المحب لنيل رضى محبوبه، وفيه لا يبقى للمحب أي غرض أو إرادة سوى ما يريده المحبوب، فهو حب منزه عن الرغبات الحسية والمادية. يليه الحب الطبيعي وفيه يتعلق المحب برغباته، ويسعى لتحقيقها أو اشباعها، سواء وافقت أم لم توافق المحبوب. وعلى شاكلة هذا الحب، المرتبط بالرغبات والسعي لنيلها أغلب حب الناس هذه الأيام حسب ما يرى ابن عربي، ويقول في ذلك:

أحببت ذاتي حب الواحد الثاني والحب منه طبيعي وروحاني

والحب منه إلهي أنتك به ألفاظ نور هدى في نص قرآن
فغاية الحب في الإنسان وصلته روحا بروح وجثمانا بجثمان
وغاية الوصل بالرحمان زندقة فإن إحسانه جزء إحسان

الالم والابتلاء

قدم ابن عربي رؤية تشمل الوجود وكل ما فيه انطلاقا من الحب الإلهي، إذ رأى فيه إطارا عاما للكون، لا بل ذهب إلى أن الوجود جاء مطابقا للأسماء والأفعال الإلهية، ويمكن القول وفق هذه الرؤية أن كل ما في الوجود (الكون) هو من الله. وهنا تحديدا يبرز السؤال حول الألم، وهو سؤال غاية في الأهمية، إذ كيف يمكن أن يستقيم القول بأن الوجود جاء مطابقا للأسماء والأفعال الإلهية، مع القول بوجود الألم؟ فمن أين يأتي الألم إذا؟ وما مصدره؟ في خضم الإجابة على هذا السؤال يوضح ابن عربي ما ذهب إليه سابقا من أن هذا الوجود نتج عن الحب، وأن الوجود يخضع لنسب بين مكوناته، وهو ما وضحه عند حديثه عن أنواع الحب وأنواع السماع. وهذه النسب التي بين مكوناته هي من وضع الخالق. والألم ينتج عن خلل في هذه النسب. أي ليس للألم وجودٌ إيجابي قائم بذاته ومستقل عن غيره من الموجودات، إنما هو ينتج عن خلل في النسب، أي أنه ذو وجود سلبي، فلا يمكن أن يوجد إلا بسبب نقص فيما يجب أن يكون، والإشارة هنا إلى الحب، فالحب هو ما يجب أن يكون ونقص الحب أو عدم الحب هو سبب الألم. هذه هي إجابة ابن عربي على سؤال الألم، نقص الحب هو سبب الألم ومصدره. نقص الحب الذي هو أصل الأشياء جميعها وسبب وجودها.

الحديث عن النِسب في هذا المقام، يراد به حالة التكامل بين الأرواح التي تتحقق بسبب قيام كل موجود بالغاية أو الفعل الذي وجد من أجل القيام به، فبعض الأرواح تهب وتعطي وتمنح، وبعضها الآخر تأخذ وتمسك. والألم ينتج عن الخلل في هذه النِسب بين الأرواح، سواء في عدم العطاء والمنح، أو في عدم القبول والأخذ. إذا الخلل يمكن أن يحصل لأي فئة، حين لا تقوم بما وجدت لأجله. هذا يقود إلى فتح باب البحث في سؤال جديد يفرض نفسه على منهج ابن عربي، وهو السؤال عن الغاية، أي ما الغاية من الوجود؟ أو ما الغاية من وجود هذا الموجود تحديدا أو ذاك؟ والحديث هنا يشمل الموجود العاقل والوجود بإطلاق على السواء. ولا يمكن التغاضي عن هذا السؤال لأن في الإجابة عليه تستقيم العلاقة بين الإنسان (الموجود العاقل) والوجود وموجد الوجود. وخلُصَ ابن عربي إلى أن غاية الإنسان هي في جوهرها السعي للعودة للمصدر الذي صدر عنه.

يُشار هنا إلى ارتباط مفهوم الألم بمفهوم الابتلاء عند ابن عربي، فهو يتساءل إن كان المحب في الحب الطبيعي الحسي يحاول أن يحول دون ألم محبوبه –وإلا لما كان بمحب–فكيف الحال بالقياس إلى الله تعالى؟ وهو سبحانه من أحب أولياءه وانبياءه واصطفاهم، ومع ذلك فنحن نعلم أن ليس أحد أشد بلاء من الأولياء والأنبياء ولا يخفى علينا ما تعرضوا له، فكيف يستقيم ذلك في ضوء الحب الإلهي؟ الذي هو أسمى مراتب الحب وأعلاها. وهنا يرى ابن عربي أن البلاء لا يكون إلا مع الدعوى –أي دعوى الحب–فمن ادعى أنه مُحب، وجب عليه إقامة الدليل على حبه وصدق دعواه، وفي ذات الوقت فإن من لم يدع أمرا لا يُطالب بإقامة الدليل عليه. ولا يقف الأمر عند ابن عربي هنا على الربط بين ادعاء المحبة والابتلاء، بل يرى أيضا أن من حصل له ابتلاء فهو إما أن يحتمله بصبر ويقين بخير الله تعالى وإحسانه. وهكذا متى جازه البلاء تحول إلى نعمة لأنه احتمله بما يجب على المحب من حس ظن وصبر، ويكون قد قدم دليل صدق دعواه، وكأن البلاء كان في جوهره خير على المحب الصادق. وإما لا يحتمل ما يقع عليه من بلاء، وعندها يكون البلاء فعلاً، فالبلاء يكون بلاء على من يهلك به ويضل الطريق ولا يثبت، لأن الثبات دليل حب المحب، ولا يُطالب الإنسان بتقديم الدليل إلا ليثبت صدق دعواه. لهذا كانت النِعم المتحصلة للعبد الثابت في دعواه، تفوق بكثير ما مر به أثناء الابتلاء، ليؤكد ابن عربي مرة أخرى بهذا الكلام أن الابتلاء يحمل في جوهره النِعم.

علينا أن نعي في هذا المقام، أن الصبر الذي اجتاز به المحب البلاء، ليس منه، أي ليس الإنسان مصدره، وليس له فضل فيه أو منة بل هو من نِعم الله على عباده أيضا. ويميز ابن عربي بهذا الصدد بين حالة الإنسان المحب من حيث هو مَحبوب من الله، وحاله من حيث هو مُحب لله. فإنعام الله تعالى ورزقه لعباده هو من حيث محبة الله لعباده، أي كون الإنسان محبوبا من الله تعالى. أما ابتلائهم فهو من حيث

كونهم محبين لله. أي أن الإنسان من حيث كونه محبوبا منه تعالى، لا يذوق البلاء. وإنما يذوق البلاء من حيث هو مُحب لله، وكل مُحب مدعى، وكل من ادعى عليه أن يقدم دليلا لمحبوبه على صدق دعواه. فإن جاءه البلاء وصبر، اجتاز بلاءه. ويقول تعالى: " وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ " (آل عمران: 146). ولا نغفل هنا أن "الصبور" من أسماء الله، وانسجاما مع ما ذهب إليه ابن عربي من أن الوجود وما فيه ما هو إلا من الله، وأنه جاء مطابقا لأسمائه تعالى وأفعاله، وأن كل ما للإنسان من صفات وأفعال ليست منه وإنما من الله تعالى له، فلا يحق للإنسان أن يفتخر بصبره عند البلاء، أو بإحسانه وقت الرخاء لأن ما لنا ليس منا بل من الله لنا. ويرى أيضا أن البعض ممن لا علم لهم ظنوا أن الشكر والصبر وقت البلاء، هو صبر وشكر على البلاء نفسه، وبالتأكيد هذا ليس صحيحا، وليس هو المقصود. فالإنسان الصابر والشاكر هنا، كشارب الدواء على مرارته حبا بالشفاء.

شكل هذا العمق الروحي في النظر إلى مفهوم الألم ولغيره من المفاهيم التي ترتبط بمدار التجربة الصوفية، سمة عُرف بها ابن عربي كما غيره من المتصوفين إذ احترفوا الرمز في كلامهم والاستبطان في أشعارهم حتى استعصى على معاصريهم في أكثر الأوقات فهم أغلب مراميهم. وما يزال كلام الصوفية حتى يومنا هذا يحتمل التأويل والتفسير على أكثر من وجه. ونظرا لتأثر المتلقي بعدد من العوامل التي تتداخل فيما بينها وتشكل وعيه، فقد نراه يُقر بالتقوى والزهد والكرامات لأصاحب هذه الأقوال ويُعلي من شأنهم، أو قد نراه يُقر بكفرهم.

استمر بناء ابن عربي لمذهبه في الحب وعلى الحب وبالحب، حتى وصل به الحال إلى القول: "لا خير في حب يدبر بالعقل" (ابن عربي، (بدون تاريخ)، الفتوحات المكية، ج2، ص112). فكل حب يبقى في المحب عقلا يعقل به غير محبوبه فهو ليس بحب خالصا. فالحب يُذهب العقول ومن لوازم الحُب أن يتلقى المُحب كل ما يأتيه من محبوبه بالقبول والرضى. وفي الحب لا يصح الطلب ولا يحصل إلا حين تختلف أغراض المُحب عن محبه، لكن متى فني المحب عن غرضه، كان جُل ما يريده هو محبوبه وصار كل شيء في عينه حسنا، وكل ما يفعله المحبوب يصبح محبوبا في عين المحب فلا يعظم أحد في عيني أحد إلا إذا كان محبوبا. وفي الحب الإلهي، تحيط الأشواق بالمحب (الإنسان) إذا تجلت له صور من المحبوب، فالشوق وصف لازم للمحب لا يأتيه أو يصيبه إن ابتعد عن محبوبه، لا بل يعتريه الشوق وهو في قربه وفي حضرته. وأيضا يعد الصبر في الحب الإلهي وصف لازم للمحب (الإنسان)، لأن غاية المُحب لقاء محبوبه، وحياة الدُنيا ليست بمحل لقاء بين المحب ومحبوبه، لذلك فهو يصبر حبا في اللقاء. ومما يتصف المُحب به، أن يصغر في عينه كل ما يقدمه لمحبوبه، ويستكبر ويستكثر كل ما يأتيه منه لأن حق المحبوب يفوق حق المحب ويشترط الطاعة له، فالطاعة من لوازم الحب. ويقول في ذلك الإمام الشافعي:

تعصي الإله وأنت تظهر حبه هذا محال في القياس بديع
لو كان حبك صادقاً لأطعته إنّ المحب لمن يحب مطيع

ويقصد بالطاعة هنا الامتثال للأمر الإلهي والإقبال عليه، واجتناب النواهي والابتعاد عنها، وعلى الرغم من الصعوبة في الحالتين أي الامتثال والاجتناب، إلا أن الإرادة التي تميز الإنسان عن باقي الموجودات هي السبيل إلى ذلك. ومتى تعلقت إرادة المحب بإرادة المحبوب يكون المحبوب حينها قد خرج عن نفسه بالتمام، ويصبح امتثاله للمحبوب سواء في الأوامر أو النواهي مرتبطا بالحب وسلطة الحب والتي بسببها تقل وطأة أو ثقل الامتثال للأوامر واجتناب النواهي، كما أنها تسهم في جلب السعادة والغبطة للمحب وكأنه يقول: إن الإنسان حين يقوم بتغير أي نمط سلوكي أو حياتي فإن هذا التغير لن يكون بالأمر الهين أو اليسير، وقد يرافقه ألمٌ هو ألم التغير أي عدم الارتياح أو عدم الرغبة في توجيه السلوك بغير الاتجاه الذي يريده أو اعتاد عليه، ويحصل هذا الأمر للإنسان عند اتباعه للأوامر وتجنبه للنواهي الإلهية أيضا، إلا أن الأمر المختلف هنا، هو أن الحب الذي في المحب تجاه المحبوب يسهم في تخفيف وطأة هذا الألم ومقدار الشعور به، لأن التغير في الحب وفي سبيل الحب له هذه الميزة.

إن هذه الحركة الدائمة في الوجود، والتي من خلالها ينتقل الإنسان من حال إلى حال، والتي تعد باعثة للدوافع ومحددة للغايات ما هي إلا الحب بحسب ابن عربي، فالحب صفة الوجود، إذ لا يوجد إلا الحق وصفاته وأفعاله، وهذا الكون

(ممكن الوجود) وما فيه، هو انعكاس لما هو من الحق (واجب الوجود). ويساق هذا على الحب فالإنسان يحب من فيض الحب الكامل الذي حصل عليه أولاً من الحق تعالى، وما شوق الإنسان إلا في العودة لهذا الحب والعودة لا تكون إلا بالحب.

يُكمل ابن عربي بناءه للكون والأفعال الإنسانية انطلاقا من الحب، ليصبح الحب عين الإنسان التي يبصر بها، وهذا الإبصار حين يتعلق بما هو جميل، يحبه. كذلك يمسي الحب أُذن الإنسان التي يسمع بها كل ما هو خير وحسن، فتحبه. وفي ضوء هذا التصور وهذا الفهم يتضح مفهوم دائرة الحب الإلهي التي رسمها الشيخ الأكبر، التي ما أن تدخلها فلا مخرج لها، إذ أن كل نقطة فيها تأخذك إلى أخرى في حركة كاملة لا نهاية لها ولا مناص منها. والحب هو ما يسير هذا النسق وهذه الحركة، إذ يصبح معيارا للحواس (البصر والسمع) التي من خلالها امتثل الإنسان للأمر الإلهي (كن) فخرج بامتثاله إلى حيز الوجود، وينشد ابن عربي في هذا قائلا:

خيالك في عيني وذِكرُكَ في فمي ومثواك في قلبي فأين تغيب

(ابن عربي، محى الدين، (بدون تاريخ)، الفتوحات المكية، ج2، ص325). والإشارة هنا إلى أن الإنسان متى تعلق بحب الحق تعالى، فإنه يفنى في حبه أشد فناء ويطلبه دون عطاياه فلا يكون التعلق به مرتبطا بما يهب ويمنح من خير الدنيا ومتاعها، ذلك أن كل ما فيها من الحق تعالى. ومن تعلق بالحب يدرك أن هذا الوجود ليس دائم الحضور والمشاهدة، ولا يتصل بالحواس دائما أو يتوقف عليها، ذلك أن بعد فناء الإنسان لا يخضع هذا الوجود للإدراك الحسي بأي شكل من الأشكال سواء البصري أو السمعي، بينما الحق دائم الحضور وهو أقرب للإنسان من كل ما سواه من الموجودات، وأنشد في ذلك يقول:

ومن عجب أني أحن إليهم وأسأل شوقاً عنهم وهم معي

وتبكيهم عيني وهم في سوادها وتشتاقهم نفسي وهم بين أضلعي

ويُشار هنا أن هذا القول نُسب للقاضي الفاضل أيضا عبد الرحيم بن علي بن السعد اللخمي.

ولا يخيل إلينا أن هذا الحال من الانشغال بالله عما سواه بالأمر الهين، لكنه ممكن التحقيق، وما حياة الصوفيون وخبراتهم إلا مثالاً على ذلك. وما تجربتهم ومقاماتهم إلا محطات مضيئة نستنير بها لنسلك في الطريق التي سلكوها وصولا إلى عتبات الحضرة الإلهية. والحب هو أبرز معالم هذه الطريق إن لم يكن أبرزها، وبهذا يحصل الإنسان على النِعم التي من شأنها أنّ تعينه على الامتثال لله تعالى ورؤية الحق وسماعه في كل تجلياته، وهكذا يغدو الحب سلطان المؤمن، كما هو سلطان العاشق.

المصادر والمراجع

المراجع العربية:

القرآن الكريم

ابن عربي، محي الدين، (1961)، ***ترجمان الأشواق***، بيروت: دار صادق.

ابن عربي، محي الدين، (بدون تاريخ)، ***في الفتوحات المكية***،4 مجلدات، مصر: دار الكتب العربية الكبرى.

الراشد، محمد، (2003)، نظرية الحب والاتحاد، دمشق، الأوائل للنشر.

السيد، عزمي طه، (2004)، ***التصوف الإسلامي حقيقته ودوره الحضاري***، عمان: المؤسسة العربية الدولية للنشر.

الأصفهاني، أبو نعيم، (1932)، ***حلية الأولياء وطبقات الأصفياء***، القاهرة: مكتبة الخانجي.

الشعراني، عبد الوهاب، (1997) ***اليواقيت والجواهر***، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.

الغراب، محمود، (1983)، ***الحب والمحبة الإلهية***، دمشق: دار الفكر.

العكري، أبو الفلاح بن العماد (1931)، ***شذرات الذهب في أخبار من ذهب***، ج5، القاهرة: مكتبة القدسي.

القشيري، زين الإسلام أبو القاسم، (1998)، ***الرسالة القشيرية في علم التصوف***، بيروت: دار إحياء التراث.

جهان كيري، محسن، (2003)، ***محيي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي***، تعريب: عبد الرحمن العلوى، بيروت: دار الهادي.

خرمة، مروة، (2006)، ***الحب الإلهي بين الفكر الإسلامي واللاهوت المسيحي***، مصر: جامعة الأزهر الشريف.

رسالة فهرست مصنفات ابن عربي، ***مجلة المجمع العلمي العربي***، دمشق، مجلد 30، ج1.

ذياب، أديب نايف، (1998)، ***إبراهيم بن أدهم ونشوء الاتجاه الصوفي***، مجلة دراسات، مجلد 25، العدد2.

The Divine's Love Circle According to Muhyiddin Ibn Arabi

Rami Naffaa [1]

ABSTRACT

This research aims to show the nature of the relationship between the concept of Divine love in the approach of Mohiuddin Ibn Arabi, and its relationship to a number of other concepts such as creation, the rational being (mankind), affliction, and pain. Which is one of the pivotal concepts in the structure of Sheikh Al-Akbar who distinguishes between the three types of hearing, each of which is based on four components, and also distinguishes between three levels of love and their effect on the rational being that has in common the attributes and names that, in reality, belong to God originally, and how this is reflected on existence. This contributed to the formation of the Divine love circle, which as soon as a person approaches it, he becomes part of it and revolves in its orbit, as each point in it leads to the other in a continuous movement without stopping in order to return to the source. Divine love is considered a basic concept for understanding Ibn Arabi's system, as it made it a path of creation, a source of existence, a determinant of goals and a source of motives.

Keywords: Divine love, existence, Sufi.

[1] The University of Jordan.
Received on 13/2/2021 Accepted for Publication on 14/7/2021.